

بسم الله الرحمن الرحيم

درسنامه

تاریخ فلسفه غرب (۱)

(یونان و روم باستان و قرون وسطی)

حجت الاسلام و المسلمین

استاد عبد الحسین خسروپناه دزفولی

تهیه و تنظیم: مهدی عبداللہی، مهدی قائمی امیری و رضا میرزایی

ویراستار: مصطفی نصیری

مقدمات و کلیات

تاریخ فلسفه غرب از مباحث گسترده ای است که باید با توجه به اهمیت آن بدان پرداخت، اما آنچه در اینجا مدّ نظر است دوره‌ای اجمالی از این رشته می‌باشد.

مقدمه اوّل: مدل‌های تاریخ فلسفه

تاریخ فلسفه غرب را می‌توان به لحاظ‌های مختلف مورد بحث، پژوهش و مطالعه قرار داد، البته این لحاظ‌های مختلف اختصاص به تاریخ فلسفه غرب ندارد، در تاریخ فلسفه اسلامی، تاریخ کلام اسلامی، تاریخ کلام مسیحی و به طور کلی در تاریخ هر علمی قابل تصور است.

مدل اول: یک مدل از تاریخ نگاری فلسفه غرب، مدل فیلسوف نگاری است و تاریخ فلسفه طبق این مدل، تاریخ فیلسوفان می‌شود؛ مثل اکثر کتابهایی که در این باب نگاشته شده است؛ کتابهایی چون تاریخ فلسفه کاپلستون، تاریخ فلسفه غرب راسل و تاریخ فلسفه امیل بریه و ... ، همه فیلسوف محورند؛ شخص را مورد مطالعه قرار داده، آرا و دیدگاه‌های او را تحت عنوان آن شخص ذکر می‌کنند و نویسنده احیاناً پس از آن اظهار نظر می‌کند .

مدل دوم: مکتب محوری است. در فلسفه غرب علاوه بر فیلسوفان، مکاتبی چون سوفسطاییان، کلیون، رواقیون، اپیکوریان، پوزیتیویسم، تحلیل زبانی، اگزیستانسیالیسم، فنومنولوژیسم و ... وجود دارد؛ تاریخ فلسفه را بدین لحاظ نیز می‌توان مورد بررسی و بحث قرار داد، همان گونه که در فلسفه اسلامی می‌توان از مبانی حکمت مشاء ، حکمت اشراق، حکمت متعالیه و ... سخن گفت.

مدل سوم: مدل روش محوری و رویکرد محوری است. روشهای کسب معرفت را به روش‌های تجربی ، عقلی و شهودی تقسیم کرده‌اند، هر کدام از این روشها فروع و کانالهای فرعی دارد که از آن کانالهای فرعی تعبیر به رهیافت یا رویکرد می‌شود؛ مثلاً در مکتب و فلسفه اسپینوزا، لایب نیتس، دکارت، مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، همه عقلگرا هستند، اما رویکرد و رهیافت عقلگرایان با یک دیگر متفاوت است؛ مثلاً عقلگرایی در مشاء، عقلگرایی محض است، ولی عقلگرایی در اشراق همراه با شهود می‌باشد؛ و عقلگرایی در حکمت متعالیه آمیخته با شهود و نقل است؛ و عقلگرایی در کلام نیز آمیخته با نقل است . بنابراین هر چند همه به لحاظ معرفت شناسی رئالیست هستند و معیار شناخت را قبول دارند و مبانی معرفتی آنان واحد است، اما در رهیافتها و کانالهای فرعی با یک دیگر متمایز می‌شوند. در روش تجربی، برخی در بحث استقرا عادت گرا هستند، برخی اثبات گرا، گروهی تأییدگرا و دسته ای ابطال گرا، اینها همه رویکردهای مختلف در همان روش تجربی است .

تاریخ فلسفه غرب را نیز می توان بر اساس روش محور و رویکرد محور مطالعه کرد؛ مثلاً می توان گفت برخی از مکاتب فلسفی یا فیلسوفان، تجربه گرا هستند؛ فرانسیس بیکن، جان استوارت میل، هابز، لاک، بارکلی و، تجربه گرا هستند؛ و باز هم هابز و لاک در همین تجربه گرایی تفاوت هایی دارند؛ دکارت، اسپینوزا، لایب نیتس، کانت، و عقلگرا هستند و در این عقلگرایی بین همین افراد تفاوت هایی وجود دارد و رویکردهای مختلفی را به وجود می آورند.

مدل چهارم: مسأله محور است. این مدل مقداری دشوار می باشد. مدل فیلسوف محور تا حدی آسان است و می توان با مطالعه آثار یک متخصص آرای او را به دست آورد، اما در یک مسأله خاص باید از ظهور آن مسأله تا زمان حاضر، به همراه سیر تکامل و تطور آن مورد مطالعه قرار گیرد؛ مثلاً اصطلاح عقل، حس و استقرا در فلسفه غرب جایگاه خاصی دارد و یا اصطلاح آزادی و جمهوریت از زمان افلاطون و ارسطو رایج بوده است و تا زمان حاضر نیز دارای معنای ویژه ای می باشد. و یا «نفس» مسأله ای در فلسفه است که از زمان طالس تا حاضر باید مورد مطالعه قرار گیرد و تحولات و آرای گوناگون در طول تاریخ مورد بررسی واقع شود. شاید بتوان گفت این مدل از بررسی، بیشتر به معنای تاریخ فلسفه نزدیک است و در واقع تاریخ مسائل فلسفی می باشد.

مدل پنجم: تاریخ دوره های فلسفه غرب است؛ مثلاً دوره یونان باستان، دوره قرون وسطی، دوره رنسانس، عصر جدید، دوره معاصر و ...

همه این مدل های مختلف دارای امتیازات و معایبی است؛ مثلاً تاریخ مکاتب یا تاریخ دوره ها و یا تاریخ روشها، امتیازشان این است که به انسان نگاهی جامع و کلی به تفکر در غرب می بخشد و احاطه ای بالنده تر برای انسان به ارمغان می آورد؛ مانند نقشه های وسیع که مناطق وسیعی را یکجا به انسان ارائه می دهد، هر چند این مدل ها نگاه های جزئی را ندارد. این نوع مطالعات در فلسفه غرب لازم است؛ ولی ضعف آن این است که مطالعه دقیق بر روی مسائل فلسفی صورت نمی پذیرد؛ اما مطالعات با مدل فیلسوف محور و مسأله محور دارای این امتیازات می باشد که مطالعات صورت می پذیرد، ولی ضعف آن فقدان نگاه کلی و کلان است.

آنچه در این بحث ما در پی بررسی آن هستیم بیشتر طبق مدل فیلسوف محور و مکتب محور است، هر چند سعی می شود که در برخی موارد نگاه روش محور و دوره ای نیز ذکر گردد. در آرای و نظریه های فلاسفه نیز نمی توان به همه نظرها و آرا پرداخت؛ از این رو سعی می شود از آرا و دیدگاه های غیر ضروری که هیچ گونه ارتباطی با کلام نداشته باشد احتراز شود و موجب طولانی شدن بحث نگردد.

مقدمه دوم : دوره های فلسفه غرب

به یک لحاظ می توان دوره های فلسفه غرب را این گونه تقسیم کرد:

الف) دوره یونان و روم باستان: این دوره قابل تقسیم به دو مقطع است: یکی دوره حکمای قبل از سقراط، و دیگری دوره سقراط، افلاطون و ارسطو؛ در دوره قبل از سقراط مسائل طبیعت شناختی هم، دغدغه فیلسوفان بود،

اما در دوران سقراط، افلاطون و ارسطو مسائل فلسفه اولی به صورت جدی تر مطرح شد. با مرگ افلاطون و ارسطو، شاگردان این دو وارد بحثهای فلسفی شدند و تحولی را در آن ایجاد کردند و همین سبب شکاکیت جدید در این زمینه شد؛ یعنی، یک شکاکیت مربوط به قبل از سقراط بوده است که سوفسطاییان آن را ابداع کرده اند و شکاکیت دیگری پس از ارسطو و افلاطون به وجود می آید و همین سبب ظهور دوره دیگری به نام هلنیزم می شود.

ب) دوره هلنیزم از ۴۰۰ سال قبل از میلاد تا ۴۰۰ سال بعد از میلاد (حدود هشتصد سال) ادامه می یابد. این دوره مباحثش متفاوت با مباحث افلاطون و ارسطو است. کیهان شناسی، هستی شناسی، معرفت شناسی، نفس شناسی که در دوران افلاطون و ارسطو از اهمیت خاصی برخوردار بود در این دوره دارای اهمیت نبوده است. آنچه در این دوره حائز اهمیت بود خودشناسی جهت رسیدن به سعادت و نجات می باشد. گرایش به عزلت و رهبانیت نیز در این دوران زیاد بوده است.

ج) دوره قرون وسطی (قرن پنجم تا اواسط قرن پانزدهم میلادی): در این دوره هزار ساله شخصیت هایی چون آنسلم قدیس، توماس آکویناس و آگوستین قدیس ظهور کردند و فلسفه اسکولاستیک نیز در همین دوره بوده است. این دوره احیای دوران افلاطون و ارسطو می باشد، همان مباحث با جدیت زنده شد و به صورت مدرسی دنبال می شد، با این تفاوت که فلسفه افلاطون و ارسطو آمیخته با علم و دین مسیحیت بود؛ از این رو این فلسفه اسکولاستیک فقط الهیات بالمعنی اعم یا متافیزیک (به معنای اصطلاحی خود) نبود. دین مسیحیت و باورهای دینی با این فلسفه عجین شد؛ و به همین خاطر نقدهایی چون خورشید محوری، تعارض با دین تلقی می شد.

د) دوره رنسانس و جدید: این دوره از اصلاح گری و رفرمیسیم، از لوتر و کالوین آغاز شده است. این دو شخصیت تحولات اجتماعی و مذهبی را به وجود آوردند و بعد از رنسانس شخصیت هایی چون فرانسیس بیکن و دکارت در انگلستان و فرانسه تحولات فلسفی را ایجاد کردند؛ مثلاً بیکن بشدت با منطق ارسطو مخالفت کرد و در مقابل ارغنون ارسطو، منطق جدیدی مبتنی بر حس و تجربه ابداع کرد. در این دوره دو نحله وجود داشت: یکی نحله عقلگرایی که عمدتاً از فرانسه و آلمان بودند و دیگری نحله تجربه گرایی که عمدتاً از انگلستان بودند. این دوره و عصر جدید تا قرن هجدهم ادامه یافت تا مکاتب تجربه گرایی هیوم و نیز عصر روشنگری ظهور کرد و تا قرن نوزدهم ادامه داشت.

ه) دوره فلسفه معاصر: از قرن نوزدهم، مکاتب دارای جایگاهی خاص بوده اند. یکی مکتب پوزیتیویسم است، دیگری مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم که توسط کی یرکگارد تأسیس شده است و تا کنون فلسفه های اگزیستانس ادامه یافته است و این فلسفه ها بیشتر در ادبیات و هنر تأثیر گذار بوده اند؛ از این رو اکثر رمان نویسها متأثر از فلسفه های اگزیستانس هستند؛ آثار آلبر کامو، و نیز آثار صادق هدایت، و ... متأثر از همین فلسفه ها هستند. دلیل اینکه به اینها فلسفه های اگزیستانس اطلاق می شود این است که این فلسفه ها فقط در پرسش با یک دیگر مشترکند، اما پاسخهای یکسان ندارند؛ کی یرکگارد، راسل، هایدگر، سارتر، نیچه و ... پرسشهای مشترک خودشناسی را مطرح می کنند، اما پاسخهای این فیلسوفان متفاوت است، از این جهت به تعداد

فیلسوفان اگزیستانس، اگزیستانسیالیسم وجود دارد. این فلسفه ها بر روی برخی از روشنفکران معاصر داخل کشور نیز تأثیر زیادی گذاشته است. همچنین فلسفه تحلیل زبانی در این دوره است. این فلسفه از زمان ویتگنشتاین متأخر شروع شده و تقریباً می توان گفت هم اکنون این فلسفه جانشین پوزیتیویسم است. امروزه پوزیتیویسم افراطی رونقی ندارد و جای خود را به فلسفه تحلیل زبانی داده است. البته به اعتقاد ما، فلسفه تحلیل زبانی بیشتر رویکردی فلسفی می باشد نه مکتبی فلسفی؛ در واقع ادعای این فلسفه این است که پرسشها و پاسخهایی را که فیلسوفان مطرح کرده اند، باید با زبان عرف متعارف مورد مذاقه قرار گیرد و به کمک «زبان» مسائل را حل و یا منحل کرد. فلسفه تحلیل زبانی غیر از فلسفه زبان و نیز غیر از زبان شناسی است.

چهارمین فلسفه معاصر، فلسفه پدیدار شناسی است. البته مؤسس آن کانت فیلسوف آلمانی قرن هجدهم می باشد که بعدها توسط هوسرل مطرح شد و هایدگر و ... آن را دنبال کردند. اصولاً مکتب پوزیتیویسم همواره معارض با مکتب اگزیستانسیالیسم بود و از فلسفه های اگزیستانس، پدیدارشناسی منشعب شد، و از فلسفه پوزیتیویسم، فلسفه تحلیل زبانی انشعاب یافت؛ از این رو امروزه فلسفه تحلیل زبانی با فلسفه پدیدار شناسی در تعارض و تضادی جدیتر از قبل است.

مقدمه سوم: تعریف واژگان تاریخ فلسفه غرب

چیستی غرب

مراد از غرب، یونان، روم، کشورهای اروپایی و آمریکایی است. بنابراین تمدن های شرقی هر چند دارای فلسفه های گوناگون بوده اند، اما در این بحث مورد نظر نمی باشند.

چیستی تاریخ

مراد از تاریخ، صرف نقل حکایت آثار و آراء نیست، بلکه غرض فهم آرا و دیدگاه ها است. البته با توجه به موقعیت تاریخی آن. اگر بخواهیم غرب را بشناسیم باید نگاهی تاریخی به آرا و دیدگاه های فلسفی در غرب داشته باشیم و شناخت آرا و دیدگاه های غربیان در بستر تاریخی آنها جهت فهم عمیق تر این نظریات بسیار مؤثر است.

چیستی فلسفه

اما مراد از فلسفه چیست؟ واژه فلسفه مشترک لفظی می باشد. یک معنای فلسفه، مطلق معارف بشری است که تقسیم به حکمت نظری، عملی و شعری می شود؛ و حکمت نظری خود تقسیم به الهیات بالمعنی الاعم یا فلسفه

اولی و ریاضیات یا فلسفه وسطی و طبیعیات یا فلسفه سفلی شده است و حکمت عملی را نیز به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن (کشور داری) تقسیم کرده اند. حکمت نظری از واقعیتها و از موجود بماهو موجود، و موجود بما انه ریاضی و موجود بما انه طبیعی بحث می کند. حکمت عملی از بایدها، نبایدها و ارزشها سخن می گوید. و حکمت تولیدی و شعری اساساً از سنخ علم و معرفت نیست، بلکه فن و صنعت است.

معانی فلسفه

معنای اول فلسفه: در تاریخ فلسفه غرب در مقطعی وقتی فلسفه گفته می شد، مطلق معارف بشری مد نظر بود؛ مثلاً در تاریخ فلسفه کاپلستون و راسل، هنگامی که آرا و دیدگاه های طالس مطرح می شود، دیدگاه های طبیعت شناسی اینان نیز مطرح می شود؛ اینکه طالس کسوف را پیش بینی کرد و یا درباره زمین فلان اعتقاد را داشت مد نظر بوده است .

معنای دوم فلسفه: حکمت نظری است (اعم از فلسفه اولی ، وسطی و سفلی). در تاریخ فلسفه دیده نشده است که در جایی فقط همین معنا از فلسفه اراده شده باشد .

معنای سوم فلسفه: الهیات بالمعنی الاعم یا فلسفه اولی می باشد و در جای خود آمده دانشی است که از موجود بما هو موجود قبل ان یصیر ریاضیاً او طبیعياً بحث می کند .

در تاریخ فلسفه غرب، برخی از فیلسوفان بوده اند که آرا و دیدگاه هایشان در همین دایره محدود شده بود؛ مثلاً در آثار ژیلسون همین امور مطرح شده است.

معنای چهارم فلسفه: گاهی در تاریخ فلسفه، فلسفه معنایی وسیعتر از فلسفه اولی و محدودتر از مطلق دانش بشری دارد؛ مراد، فلسفه اولی و نیز فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست (از حکمت عملی) است؛ مثلاً پس از رنسانس، فیلسوفان در آثارشان بحث از این ندارند که زمین مرکز عالم هست یا نیست، عناصر عالم چند تا است و ...، بحثها عمدتاً معرفت شناسی، هستی شناسی، نفس شناسی، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست است. شاید فلسفه بدین معنا که از آن به علاوه فلسفه اولی، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست اراده شود، استعمال نشده باشد، ولی وقتی به این بحثها نگاهی کلی بیفکنیم، بسیاری از فیلسوفان همین مباحث را دنبال کرده اند؛ البته برخی از فیلسوفان اصلاً از فلسفه اولی بحثی به میان نمی آورند و مرادشان از فلسفه، فلسفه مضاف است؛ بحثهای آنتولوژی و هستی شناسی را دنبال نمی کنند و فقط از فلسفه علم، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست و ... سخن می گویند؛ مثلاً در آثار پوپر، کارنپ مرادشان از فلسفه همین است .

معنای پنجم فلسفه: برخی از فیلسوفان نیز از واژه فلسفه، فقط فلسفه های اگزیستانسیالیسم را اراده می کنند و یا برخی فقط فلسفه های تحلیل زبان را مد نظر دارند.

با توجه به این توضیح، فلسفه در تاریخ فلسفه غرب دارای معنایی واحد نیست، بلکه دارای سیری کاملاً متحول است؛ گاهی به معنای مطلق معارف بشری است، و گاهی به معنای فلسفه اولی، و زمانی به معنای فلسفه اولی به

ضمیمه بخشی از حکمت عملی و گاهی مراد بحثهای معرفت شناسی و گاهی هم معانی خاص دیگر است؛ از این رو در هر دوره ای مراد از فلسفه در بحث تاریخ فلسفه غرب می تواند متفاوت باشد.

مثلاً راسل می گوید: «آن تصوراتی از زندگی و جهان که فلسفه نامیده می شود محصول دو عامل است؛ یکی تصورات دینی و اخلاقی که ما به ارث بردیم، دیگری آن نوع تحقیقی که می توان علمی نامید»^۱ و در توضیح می گوید علمی داریم و دینی، و حدوسطی بین این دو که نامش فلسفه است.

«فلسفه کلمه ای است که به معانی بسیاری می آید؛ برخی وسیع و برخی محدود به کار رفته است؛ من می خواهم این کلمه را به معنای بسیار وسیعی به کار برم؛ فلسفه چنان که من از این کلمه در می یابم حد وسط الهیات و علم است.

الهیات عبارت است از تفکر درباره موضوعاتی که تا کنون به دست آوردن دانش قوی درباره آنها میسر نشده است؛ و علم آن چیزی است که به عقل بشر تکیه دارد نه به دلایل نقلی، خواه مراد از دلایل نقلی، سنت باشد، خواه وحی و مکاشفه، من می گویم هر گونه دانش قطعی علم است و هر گونه عقیده جزمی که از حدود دانش قطعی قدم فراتر بگذارد به الهیات تعلق دارد، اما میان الهیات و علم، برزخی نیز هست نامکشوف برای هر دو و در معرض حمله هر دو جانب، این برزخ، همان فلسفه است.»^۲

سپس ایشان فلسفه را پرسش محورانه نشان می دهد: «آیا جهان از روح و ماده ساخته شده؟ اگر چنین باشد روح و ماده چیستند؟ آیا روح تابع ماده است یا خود دارای نیروهای مستقل است؟ آیا جهان وحدت و غایتی دارد؟ آیا به سوی غایت معینی سیر می کند؟ آیا قوانین طبیعی واقعاً وجود دارد یا اینکه ما به سبب نظم پرستی فطریمان بدانها قائل هستیم؟ آیا آدمی همان موجودی است که به نظر شخصی ستاره شناس می آید؛ یعنی، پاره ای ناچیزی از کاربون و آب که به ناتوانی روی یک سیاره بی اهمیت می خزد و آیا خوبی فقط در صورتی ارزش دارد که جاوید باشد؟ آیا چیزی به نام عقل وجود دارد یا آنچه عقل می نماید نیست؟ برای مطالعه آنها، کار فلسفه لازم است»^۳

این معنا هم الهیات بالمعنی الاخص است و هم فلسفه اخلاق و هم فلسفه علم و معرفت شناسی را شامل می شود. بنابراین بیشتر فیلسوفان به همین شکل راسل، آن را دنبال کرده اند، که معنای خاصی است.

فلسفه یک معنای لغوی هم دارد که مراد از آن علت است؛ مثل فلسفه احکام یا کارکرد، مثل فلسفه تاریخ. این معنا اصلاً مراد نبوده است.

حال با توجه به معانی مختلف واژه فلسفه در طول تاریخ، باید گفت: که مراد از تاریخ فلسفه غرب، به یک معنا، تاریخ اندیشه غرب است که قلمرو اندیشه در زمانهای مختلف، متفاوت بوده است. در تاریخ فلسفه غرب هیچ گاه

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، نشر پرواز، چاپ پنجم، ۱۳۶۵ ه. ش ج ۱، ص ۱۳.

۲- همان.

۳- همان، ص ۱۴.

۳. همان، ص ۱۴.

فلسفه فقط به معنای «احوال کلی موجود بما هو موجود، قبل أن یصیر ریاضیاً او طبیعياً» به کار نرفته است، بلکه یا به معنای مطلق دانش بوده است یا معنایی که شامل فلسفه اولی هم می‌شده یا به معنای فلسفه مضاف به کار رفته است.

مقدمه چهارم: فواید و کارکردهای مطالعه تاریخ فلسفه غرب

ثمره اول: یکی از ثمرات این بحث، فایده‌ای است که همه مطالعات تاریخی برای انسان به ارمغان می‌آورد و به دانش آموختگان، یک دید و نگرش وسیعی می‌دهد که با این نگرش می‌توانند از عبرت‌ها، درس‌ها و پیامدهای حوادث تاریخی بهره مند شوند. همان گونه که مطالعه در تاریخ باستان، تاریخ اسلام، تاریخ ایران، تاریخ فلسفه و کلام، تاریخ فیزیک و شیمی ... در همین ثمره مشترکند، از تاریخ فلسفه هم می‌توان عبرت‌ها و درس‌های بسیاری آموخت؛ خیلی از فیلسوفان برای آیندگان درس عبرتی بوده‌اند؛ یک فیلسوف برای داشتن رأی و موضع خاص در یک نظریه لازم است به این سیر تاریخ توجه کند.

ثمره دوم: بزرگانی که در تاریخ فلسفه از آنها یاد می‌شود بر اندیشه بشر تأثیر جدی گذاشته‌اند و اساساً اندیشه بشر زاینده همین تأثیرها است؛ تمام رفتارها و کنش‌های انسان از فلسفه نشأت می‌گیرد؛ از این جهت مطالعه آثار آنان مفید است.

ای برادر تو همه اندیشه ای *** ما بقی آن استخوان و ریشه ای

هر فیلسوفی جهانی است بنشسته در گوشه ای که در جهان اثر می‌گذارد. ممکن است تصور شود، مثلاً بحث اتحاد عقل، عاقل و معقول ملاصدرا چه تأثیری در جهان می‌گذارد؟! در حالی که رقیق شده این مباحث به عنوان فرهنگ اثر می‌گذارد. به هر حال بزرگان از فلاسفه، دارای اثر گذاری بر رفتارها، اندیشه ها و تحولات اجتماعی هستند؛ جنگ جهانی دوم را هیتلر به وجود آورد و حرکت هیتلر زاینده یک تفکر فلسفی بود که او از نیچه گرفت و آن داروینسم اجتماعی و نژاد پرستی بود. معرفت دینی با رفتار دینی نیز ارتباط مستقیم دارد؛ از این رو برای شناخت تحولات اجتماعی باید فلسفه را نیز شناخت .

ثمره سوم: ما در عصر ارتباطات به سر می‌بریم، از طریق شبکه های ارتباطات می‌توان با کل عالم مرتبط بود؛ این ارتباطات سبب ترابط فرهنگ‌ها است، و این فرهنگ‌ها زاینده اندیشه ها و تفکرها است که در جاهایی با یک دیگر در تزاخم هستند و لازم است بدانیم آن تفکر و اندیشه چیست تا بتوان در ترابط فرهنگ‌ها، برخی از آنها را پذیرفت و با برخی از آنها مقابله کرد. این ثمره برای دانش پژوهان کلام مضاعف است؛ چرا که مطالعه اندیشه های فلسفی غرب برای مبارزه با الحاد و نیز تبیین بهتر معارف اسلامی مفید و ضروری می‌باشد؛ به عنوان مثال در بحثهای اسلامی هر چند به آثار ایمان توجه می‌شده است لکن امروزه ضرورت دارد که فصل مستقلی به

نام کارکردهای دین باز شود. و این هشدار را پوزیتیویسم به ما داده است که غیر از کشف حقیقت که چه گزاره ای مطابق با واقع است و کدام یک غیر مطابق، پرسش دیگری هم هست و آن اینکه آن گزاره‌های مطابق با واقع چه کارکرد و نقشی در زندگی بشر دارند؟ دین چه نقشی در زندگی بشر دارد؟ این رویکرد در آثار افرادی چون شهید مطهری بیشتر دیده می‌شود؛ چرا که وی با آثار افرادی چون ویلیام جیمز ارتباط بیشتری داشته است. یا در بحث‌های هرمنوتیک مشاهده می‌کنیم که گادامر، هم قبل از خود و هم پس از خود دارای منتقدان جدی بوده است؛ این بررسی تاریخی در فلسفه به ما می‌آموزد که هیچ‌گاه این اندیشه به طور مطلق مورد پذیرش نبوده است و همین، تصویری از اندیشه‌ها به انسان می‌دهد که بر خلاف القائات و تبلیغات برخی روشنفکران است. در تاریخ فلسفه غرب مدافعانی از دین مشاهده می‌کنیم که در دین و دینداری و ارزش‌های دینی کمتر از بسیاری از متفکران اسلامی خدمت نکرده‌اند و واقعاً دارای دغدغه دینی بوده‌اند.

از این رو مطالعه فلسفه غرب به ما این امکان را می‌دهد که تصویری واقع بینانه از فلسفه غرب داشته باشیم و همچنین به کارکرد دفاعی ما از دین کمک می‌کند. به علاوه اینکه بعضی از دستاوردهای آنها در تبیین معارف دینی به ما کمک می‌کند، حتی نظریات فیلسوفان یونان؛ چرا که منشأ بسیاری از نظریات جدید، در حرف‌های پیشینیان است. اگر کسی فلسفه هراکلیتوس را نخواند، نمی‌تواند فلسفه هگل و فلسفه پویشی وایتهد را درست بفهمد.

نکته: شاید به ذهن برخی بیاید که مطالعه در تاریخ فلسفه غرب، نبش قبر و زنده کردن مردگان فلسفه می‌باشد و چه نیازی است به آنان بیندیشیم و بحث‌های فرسوده را تکرار کنیم؟! در حالی که در پاسخ باید گفت، همین بحث‌های به ظاهر مرده سبب پیدایش اندیشه‌های جدید شده است و دقیقاً فلسفه غرب حلقه‌های یک زنجیر می‌باشد؛ پوزیتیویسم بدون تجربه‌گرایی قرن شانزدهم قابل شناخت نیست، پدیدارشناسی بدون فلسفه کانت قابل بررسی نیست و کانت را بدون هیوم نمی‌توان شناخت؛ هیوم را بدون بیکن و بیکن را بدون ارسطو نمی‌توان شناخت؛ فیلسوفی در یونان باستان قائل به حرکت همه عالم است و بحث اضداد را مطرح می‌کند و هگل پس از چند قرن همین بحث اضداد را در قالب تز و آنتی تزوستز ارائه می‌کند؛ و شناخت هگل و مارکس نیز متوقف بر همان فلاسفه یونان باستان است. هنگامی می‌توان شکاکیت جدید را دقیقاً شناخت که از شکاکیت یونان باستان شناخت دقیقی داشته باشیم.

نکته دیگر:

هر چند مطالعه تاریخ فلسفه غرب دارای این فواید مثبت است، اما نتایج منفی خاصی را نیز به همراه دارد که نباید از آن غفلت کرد؛ از آنجا که در تاریخ فلسفه غرب آرای مختلف، متضاد، متعارض و متهافت دیده می‌شود، یکی عالم را ساکن، دیگری آن را متحرک می‌داند، یکی اصالت را به حس و تجربه، و دیگری اصالت را به عقل می‌دهد و... این دیدگاه‌های متکثر و متناقض منشأ پدید آمدن حالت شکاکیت به لحاظ روان شناختی (نه منطقی) می‌گردد؛ گرچه منطقاً نمی‌توان از آرای متفاوت و متناقض شکاکیت را نتیجه گرفت و حتی می‌توان با توجه به معیار معرفت از این آرا به نتیجه صحیح دست یافت، اما به لحاظ روان شناختی این تهافتها سبب شکاکیتی

می شود که شخص را به نسیت گرای نیز سوق می دهد و این مسأله در تاریخ بسیار اتفاق افتاده است؛ شکاکان پس از ارسطو و افلاطون به همین علت شکاک شدند، و حتی شکاکیت جدید نیز در بسیاری موارد برخاسته از این نگاه تاریخی است.

مقدمه پنجم: زادگاه فلسفه غرب

تاریخ فلسفه غرب را از یونان و از شخصیتی به نام طالس شروع می کنند. سؤال این است که آیا واقعاً قبل از طالس، فیلسوفی نبوده است و آیا قبل از متفکران یونان باستان متفکر دیگری در سرزمین های دیگر مثل ایران، مصر، بابل و مناطق دیگر نبوده اند و اگر هم واقعاً وجود نداشته است چگونه ناگهان در ششصد سال قبل از میلاد مسیح، فیلسوفانی در یونان باستان ظهور کرده اند؟ آیا آنها از یک استعداد ذاتی برخوردار بوده اند؟ و آیا خداوند چنین خواسته بود که انسان هایی با استعدادهای ذاتی خلق نماید و یا قبل از یونان باستان هم در سرزمین های دیگر شخصیت های دیگری نیز از مباحث فلسفی و علمی بهره مند بوده اند؟ بویژه اگر در اینجا مراد از فلسفه مطلق معارف بشری باشد؛ چرا که در زمان یونان باستان فلسفه به معنای عوارض موجود بما هو موجود قبل از یصیر ریاضیاً او طبیعیاً وجود نداشته است و بعدها کسانی چون ارسطو چنین فلسفه ای را تدوین کرده و به صورت منظم و مدوّن در آورده اند. ولی به هر حال بحث های فلسفی و علمی همچنان که در میان فیلسوفانی چون طالس، آنکسیمندر، آنکسیمینس و وجود داشته است در سرزمین های دیگر نیز مطرح بوده است. این بحثی است که کاپلستون در کتاب تاریخ فلسفه خود در جلد اول، فصل دوم، در آغاز بخش یکم فلسفه پیش از سقراط به این مسأله پرداخته است و مطالبی آورده است که دلالت بر این دارد که گویا فلسفه یونانی از شخصیت های مشرق زمین تأثیر چندانی نپذیرفته است و عمدتاً این اندیشه ها از درون خود یونان باستان جوشیده است.

ایشان در ابتدا می گوید: «زادگاه فلسفه یونانی، ساحل آسیای صغیر و نخستین فیلسوفان یونانی از مردم آیونیا بوده اند. در حالی که خود یونان در نتیجه تاخت و تازهای دریایی در قرن یازدهم قبل از میلاد که فرهنگ باستانی اثره ای را در خود فرو برد، در بی نظمی یا وحشی گری نسبی بسر می برد، آیونیا روح تمدن کهن تر را حفظ کرد.^۴ بعد ایشان به اشعار هومر که شاعر معروف همین سرزمین هم بوده اشاره و اضافه می کند:

«این سرزمین، سرزمین حاصلخیزی بوده و بحث های فلسفی به طور پراکنده وجود داشته است؛ افکار پراکنده فلسفی که در آن اشعار رخ می نمایند، بسیار دور از نظم و اساسند.»^۵

و در ادامه می گوید: «ما تفکر فلسفی ابتدایی یونانی را به عنوان محصول نهایی تمدن باستانی آیونی معرفی کردیم، لکن باید به خاطر داشت که آیونیا محل تلاقی غرب و شرق بوده است، به طوری که می توان این سؤال را مطرح

۴- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۸ ه.ش، ج ۱،

ص ۲۱.

۵- همان.

کرد که آیا فلسفه یونانی از تأثیرات شرقی برخوردار بوده است؟ مثلاً آیا از بابل یا مصر اقتباس شده است یا نه؟ این نظریه مورد اعتقاد بوده است، لکن ناگزیر آن را رها کرده اند.^۶

یعنی الان کسی قبول ندارد که فلسفه یونانی از کشورهایی مثل بابل، ایران و یا مصر گرفته شده باشد.

«فلاسفه و نویسندگان یونانی، چیزی از آن نمی شناختند، حتی هرودت که خیلی مشتاق بود نظریه خود را درباره دین و تمدن یونانی به منابع مصری برساند و نظریه منشأ شرقی داشتن فلسفه یونانی، اصلاً از نویسندگان اسکندرانی ناشی شده است که در افعال مسیح از آن گرفته اند؛ مثلاً مصریان دوران یونانی مآبی، اساطیر خود را بر طبق اندیشه های فلسفه یونانی شرح و تفسیر کرده اند و آن گاه اظهار داشته اند که اساطیر آنان منشأ فلسفه یونانی است، اما این فقط نمونه ای است از تمثیل، از طرف اسکندرانیان این اندیشه از جنبه واقعیت عینی همان قدر فاقد ارزش است که این دعوی یهودی که افلاطون حکمت خود را از عهد قدیم، یعنی تورات گرفته است.^۷»
به هر حال این نظریه چندان معتبر نیست که ادعا کنیم فلسفه یونانی از شرق گرفته شده است. وی در ادامه می نویسد:

«پس یونانیان را باید نخستین متفکران و دانشمندان بلا منازع و بدون رقیب اروپا دانست؛ سرّش این است که آنان در آغاز، معرفت را برای خود معرفت جستجو می کردند و آن را با یک روح علمی و آزاد، خالی از غرض و تعصب دنبال می نمودند».^۸

قابل توجه اینکه برای اینان چقدر مهم است که هویت خودشان را به خودشان نسبت دهند و نگویند ما از مصر و بابل گرفته ایم؛ چون به هر حال این نظریه این سؤال را برای انسان پیش می آورد که چطور یونانیان ناگهان فیلسوف شدند بدون اینکه پیشینه فلسفی در کشور خودشان داشته باشند و یا از کشورهای دیگر اقتباس کرده باشند؟ ایشان چنین پاسخ می دهد که چون اینان علم را برای علم می خواستند، از این رو توانستند به این حقایق دسترسی پیدا کنند و شواهدی را هم از برخی نویسندگان مبنی بر بی غرضی و بی تعصبی یونانیان در نگاهشان به دنیای پیرامون خودشان ذکر می کند.

راسل هم در کتاب تاریخ فلسفه غرب خود در فصل اول بعد از مقدمه که تحت عنوان «ظهور تمدن یونانی» است این گونه نظر می دهد:

«در سرتاسر تاریخ هیچ چیز شگفت انگیزتر یا توجّهش دشوارتر از ظهور ناگهانی تمدن در یونان نیست».^۹

«فن نوشتن در حدود چهار هزار سال قبل از میلاد در مصر بوده است».^{۱۰}

به هر حال این یک مسأله ای بوده است که چطور یکدفعه تمدن در یونان شکل می گیرد؟ چرا که بسیاری از عوامل سازنده تمدن، هزاران سال پیش از ظهور تمدن یونانی در مصر و بین النهرین وجود داشته است. ایشان

۶- همان، ص ۲۲.

۷- همان، ص ۲۳.

۸- همان، ص ۲۴.

۹- برتراند راسل، پیشین، ص ۲۸.

۱۰- همان، ص ۲۹.

اجمالاً می پذیرد که تمدن مصری و بین النهرینی که از هزاران سال قبل از تمدن یونانی وجود داشته است از آن مناطق به سرزمینهای همسایه نیز رسیده است. فن نوشتن حدود سه هزار و چهارصد سال قبل از تمدن یونانی در مصر و نه چندان دیرتر از این در بین النهرین اختراع شد و نوشتن آغاز و همراه تفکر است. به هر حال قبل از یونان باستان متفکرانی در کشورهای مثل ایران، مصر و بین النهرین، از تفکر فلسفی و علمی برخوردار بوده اند. البته راسل در بخش هایی از این فصل می گوید که به هر حال یونانیان از استعداد های خوبی برخوردار بوده اند و توانسته اند حرفهایی را ابداع کنند؛ در هر صورت مقداری تذبذب در نظریه اش هست.

جالب اینجاست که کاپلستون نیز به صراحت می گوید:

«اما نکته دیگری هست که باید بدان توجه کرد، فلسفه یونانی پیوند نزدیکی با ریاضیات داشت و اظهار عقیده شده است که یونانیان ریاضیات خود را از مصر و علم نجوم خود را از بابل گرفته اند، و اما اینکه ریاضیات یونانی تحت تأثیر مصر، و علم نجوم یونانی متأثر از بابل باشد، بیشتر محتمل است؛ زیرا این نکته هست که علم و فلسفه یونان در همان ناحیه ای آغاز به پیشرفت و توسعه کرد که مبادله با شرق خیلی بیشتر مورد انتظار بود.»^{۱۱} با اینکه فی الجمله قبول دارند که مصریان و بابلیان تأثیری بر یونانیان داشته اند، ولی زادگاه فلسفه را تمدن یونانی می دانند و این را زاینده استعداد روحیه علمی خود یونانیان می شمارند که علم و معرفت را برای معرفت می خواستند. این بحثی تاریخی است و ما باید به شواهدی تاریخی و نقلی تمسک کنیم، منابع کهن را بررسی کرده و قضاوت نماییم.

آیات و روایاتی دال بر این است که تمدن را انبیا وارد سرزمینها کردند و مردم، تمدن را از آنها گرفته اند؛ مثلاً کشتی سازی را از حضرت نوح آموختند و و این پیامبران صدها سال قبل از میلاد مسیح بوده اند. همچنین در سایر صنایع و حرف انبیا معلم بشر بوده اند؛ اگر ما به این دلایل درون دینی تمسک کنیم، این نظریه که به هر حال فلسفه، مخصوصاً به معنای مطلق معارف بشری از یونان باستان آغاز شده باشد، سخن مستندی نیست و نمی توان بدان اعتماد کرد.

مرحوم محمود شهابی در کتاب منطق رهبر خرد مقدمه ای تحت عنوان «پیدایش منطق» دارد، و او نیز در منطق همین پرسش را مطرح کرده است که آیا منطق در یونان شکل گرفته و ارسطو مؤلف و مؤسس آن است یا قبل از او هم منطق وجود داشته است؟ وی می نویسد:

«بحث در جهات تاریخی منطق خود موضوعی مهم است که استیفای آن به تفحص کامل بسته و نیازمند است و تفصیل آن را تألیفی مخصوص و مستقل لازم است و قطع نظر از اینکه ممکن است تتبع و اطلاع ناقص نگارنده به این غرض وافی نباشد، تشریح این موضوع در این موضع، که اختصار منظور و مطلوب می باشد بکلی منافی با غرض است؛ بدین جهت در این مقدمه به اشاراتی اکتفا و قناعت می کنم و به خود امیدواری می دهم که همت فضیلتی دانشمندان متتبع به زودی این موضوع را تحقیق و تنقیح کند و در دسترس استفاده عموم بگذارد.»^{۱۲}

۱۱- فردریک کاپلستون، پیشین، ص ۲۳.

۱۲- محمود شهابی، رهبر خرد، کتابخانه خیام، چاپ سوم، ۱۳۷۹ ق.، مقدمه.

مقصود در این مقام، زمان پیدا شدن منطق تدوینی است، نه منطق تکوینی و طبیعی؛ برای اینکه منطق تکوینی و طبیعی از بدو پیدایش بشر وجود داشته است؛ انسان ذاتاً منطقی است، ولی در منطق تدوینی، در اینکه منطق از چه زمانی به صورت تدوین در آمده و لباس تألیف به خود پوشیده است؛ آنچه مشهور و در کتب قدما و متأخران مسطور می باشد این است که ارسطاطالیس یونانی بر حسب تقاضا و خواهش اسکندر در قرن چهارم قبل از میلاد مسیح، منطق را تألیف و تدوین کرده است و اسکندر معادل پانصد هزار دینار در برابر انجام این کار به رسم انعام به وی داد و نیز معادل صدویست دینار حقوق سالیانه برای وی مقرر داشت.

و نیز گفته شده است که چون ارسطو نخستین کسی است که فن منطق را از قوه به فعل در آورده و تعالیم منطقیه را وضع و تدوین کرده [است] اولین کسی است که به لقب «معلم» خوانده شده است.

ابن خلدون در مقدمه تاریخ خود گفته است: «... تا اینکه ارسطو در یونان پیدا شد و مباحث و مسائل و اصول منطق را مذهب و مرتب ساخت و آن را آغاز علوم فلسفی و فاتحه آنها قرار داده و کتابی مخصوص به فن منطق، مسمی به «نص» تألیف کرد و بدین جهت به عنوان معلم مشهور شد».^{۱۳}

مفاد بعضی از عبارات خود ارسطو نیز اشعار دارد به اینکه نخستین مدون منطق، اوست. از جمله قسمت ذیل است که شیخ در شفا از وی حکایت کرده است:

«پیشینیان ما در باب قیاسها جز قوانینی مجمل و ضوابطی غیر مفصل چیزی برای ما به ارث نگذاشته اند؛ استخراج ضروب و شروط هر قیاس و شرح و تفصیل احکام آن و بیان تمیز منتج و عقیمش، امری است که بر اثر رنج فراوان و کوشش بسیار ما پدید آمده است؛ پس اگر از آیندگان کسی در آن زیادتی ببیند، اصلاح کند و اگر نقصانی یابد جبران فرماید. بعضی هم اجماع مورخین را بر اینکه نخستین کسی که صورت قیاسها را استنباط می کرده ارسطو می باشد، ادعا و حکایت کرده اند».^{۱۴}

«اینکه پیش از استیلای اسکندر بر ایران، علوم متنوع (از قبیل فلسفه و نجوم و طب و حساب و غیر ذلک) در ایران رایج و مدون بوده است و وجود علوم مزبور مخصوصاً فلسفه بدون وجود منطق، اگر غیر معقول نباشد، قابل اذعان و قبول هم نخواهد بود».^{۱۵}

ایشان شواهدی از ابن ندیم و ابوسهل نوبخت و دیگر نویسندگان ذکر می کند مبنی بر اینکه قبل از استیلای اسکندر بر ایران، فلسفه، نجوم، طب، حساب و رایج و مدون بوده است و کتاب نیز در این رابطه نوشته اند؛ از این رو امکان ندارد که فلسفه، علوم، نجوم و باشد، اما منطق نباشد.

برخی نویسندگان هم تصریح دارند مهمترین علت حمله اسکندر به ایران جمع کردن منابع علمی از ایران و بردن آنها به یونان بوده است؛ از این رو اسکندر به پیشنهاد ارسطو به ایران حمله کرد و کتابهای این سرزمین را به تاراج برد.

۱۳- همان.

۱۴- همان.

۱۵- همان.

وی در ادامه از ابن ندیم نقل می کند که: « توجه و عنایت شاهان ایران به صیانت علوم بدان پایه رسید که پوست درخت خندگ را که به توز موسوم و محکمترین پوستها و بادوامترین آنها می باشد برای نوشتن علوم انتخاب کردند؛ و پس از آن دانشمندان آگاه را وادار کردند که شهرهای ایران را به دقت رسیدگی کنند، هر شهری که آب و هوای بهتر و از زلزله و خسف دورتر و از حوادث و آفات محفوظتر باشد، تعیین نمایند تا نامه های مزبور در آنجا ذخیره و مدفون گردد. نتیجه فحص و کاوش دانشمندان این شد که اصفهان از تمام شهرهای ایران برای این مقصود بهتر است و در بین بقاع اصفهان از همه جا بهتر، رستاق جی و در میان نقاط این رستاق، مرکز و قبه آن بهترین نقطه می باشد.»^{۱۶}

این شواهدی که وی از ابن ندیم و دیگران نقل می کند نشان می دهد که: «نتیجه این شرح مفصل آنکه، وجود و رواج فلسفه تدوینی در ایران قبل از تسلط اسکندر، احتمال، بلکه ظن قوی تولید می کند که منطق نیز در آن مملکت پیش از ظهور ارسطو موجود بوده است.»^{۱۷}

اگر این شواهد را جمع کنیم ظاهراً نظر راسل بیشتر مورد پذیرش است تا نظر کاپلستون؛ صرفنظر از این، اگر اشعار هومر که ارسطو در متافیزیک خود و افلاطون در مجموعه آثارش نقل کرده است ملاحظه شود، روشن می شود که قبل از طالس در یونان هم، نظریات فلسفی فراوانی وجود داشت، و این گونه نبوده است که طالس به طور دفعی در قرن ششم قبل از میلاد، فلسفه را بزاید.

اینکه گفته می شود اولین فیلسوف طالس می باشد، به استناد جمله ای از ارسطو است؛ ارسطو در متافیزیک خودش می گوید، طالس اولین فیلسوف بوده است و بر اساس چنین جمله ای همه تأکید دارند که اولین فیلسوف طالس می باشد؛ ولی نکته این است که شاید وجه تأکید ارسطو این باشد که وی تعبیرش در متافیزیک این گونه است که «طالس بنیانگذار این گونه فلسفه است»، نمی خواهد بگوید که وی بنیانگذار فلسفه است؛ بلکه این گونه فلسفه را او بنا نهاده است؛ یعنی، طالس در واقع جزو اولین فیلسوفهای یونان می باشد که خود را با پرسشی جدی روبرو کرده است که آیا این کثرتها در عالم به وحدتی باز می گردند یا خیر؟ این یکی از پرسشهای جدی این گونه فلسفه است که در گذشته نبوده است. شما با دقت می بینید فلسفه ارسطو، سقراط، افلاطون، فلسفه قرون وسطی و بعد از آن و پس از رنسانس و فلسفه های مثل اشراق، مشا و حکمت متعالیه همه و همه در این پرسش مشترکند که آیا می توان کثرتها را به یک وحدت برگرداند یا نه؟ و از امتیازات طالس طرح چنین پرسشی بوده است که البته جواب آن را هم داده اند. و این سخن ارسطو بدان معنا نیست که قبل از طالس علم، فلسفه، ریاضیات و وجود نداشته است؛ چرا که هم در یونان و هم در مصر و هم در جاهای دیگر این علوم رایج بوده است و گزارشهای تاریخی آن را تأیید می کند، ولی طالس این سؤال را در فلسفه مطرح می کند و دیگران آن را دنبال می کنند و کاپلستون هر چند در نقل و قولها امین است، لکن انصاف را رعایت نکرده و حس ناسیونالیستی ایشان سبب اتخاذ این رویکرد شده است.

۱۶- همان.

۱۷- همان.

اسناد تاریخ نشانگر آن است که چهار هزار سال قبل از میلاد مسیح، مصریان نوشتن را یاد گرفتند و نوشتن همواره با تفکر بوده است؛ پس ذکر طالس به عنوان اولین فیلسوف، در واقع اولین شخص در این گونه فلسفه می باشد؛ همچنین طبق نقل تاریخ طالس در سفری به مصر ریاضیات را از آنجا می آموزد و در زمان طالس اصلاً اصطلاح فلسفه نبوده است؛ واژه فلسفه توسط سوفسطاییان ابداع شد و همین که ارسطو می گوید: اولین بنیانگذار این گونه فلسفه، مرادش از «این گونه» چیست؟ این نشان می دهد ارسطو توجه به این موضوع داشته که به هر حال علم، فلسفه و ریاضیات قبل از طالس بوده است و نکته ای که در «این گونه» نهفته است سؤال از ماده‌المواد عالم می باشد که توسط طالس مطرح شده و قبل از آن در اسناد تاریخی نقل نشده است.

مقدمه ششم: منابع و مصادر تاریخ فلسفه غرب

منابع تاریخ فلسفه غرب به دو دسته تقسیم می شوند: دسته اول: منابعی که خود فیلسوفان نوشته اند و این منابع فیلسوفان، منبع تاریخ فلسفه غرب هستند؛ بلکه بهترین منبع، خود کتابهای فیلسوفانند؛ کتبی مانند متافیزیک ارسطو، مجموعه آثار افلاطون، درباره نفس ارسطو، منطقیات ارسطو و ... البته برخی از آثار ارسطو از بین رفته است ولی از زمان ارسطو به خاطر فلسفه اسکولاستیک بر حفظ نسخه های اصلی آن تلاش می شد؛ زیرا این گونه آثار برای مسیحیان دارای اهمیت ویژه ای بوده است. منابع افلاطون کاملاً موجود می باشند و برخی از آنها به فارسی ترجمه شده است. اینها بهترین منابع برای به دست آوردن آثار افلاطون و ارسطو می باشند. البته سقراط تألیفی نداشته است؛ لکن آرای او توسط شاگردش افلاطون نقل شده است. آثار فیلسوفان پس از ارسطو مثل کلیون، رواقیون و ... نیز کم و بیش موجود است.

عمده آثار قرون وسطی مانند، آثار توماس آکویناس، آگوستین قدیس و نیز آثار فیلسوفان بعد از رنسانس مثل آثار دکارت، فرانسیس بیکن، کانت، اسپینوزا، هابز، لاک، جان استوارت میل و ... موجود است و بسیاری از این آثار به چند زبان از جمله به فارسی ترجمه شده اند.

در تاریخ فلسفه اسلامی هم بهترین راه این است که از منابع همین فیلسوفان تا شارحان آن استفاده شود. دسته دوم: منابعی است که مورخان فلسفه و یا شارحان همین فیلسوفان نگاشته اند که بعضی از آنها تک نگاریهایی است که به تاریخ فلسفه کمک می کند؛ مثلاً در باب افلاطون، ارسطو، کانت، دکارت و اسپینوزا کتابهای فراوانی نوشته شده است.

منابع دیگری هستند که به طور کامل به تاریخ فلسفه پرداخته اند؛ برخی از آنها عبارتند از: تاریخ فلسفه / فردریک کاپلستون / یازده جلد / انتشارات سروش / علمی فرهنگی. این کتاب، مفصل و جامع است و سعی کرده است که در نقل آرا امین باشد؛ بر خلاف راسل که چون خود قائل به نظریه اتمیسم بوده است، سعی کرده در نقل آرای دیگران دیدگاه خودش را در تفسیر نقل قول، تحمیل کند و بسیاری از فیلسوفان را اتمیسم

معرفی نماید و یا مثلاً بعضی از مورخان که گرایشهای کانتی داشته اند و قائل به تفکیک نومن از فنومن بودند، در آرای فیلسوفان، همه را تفسیر کانتی کرده اند.

تاریخ فلسفه / امیل بریه / ترجمه علیمراد داوودی / دو جلد.

تاریخ فلسفه غرب / برتراند راسل / ترجمه نجف دریابندری / دو جلد .

تاریخ فلسفه / ویل دورانت / ترجمه عباس زریاب خویی.

لذات فلسفه / ویل دورانت / ترجمه عباس زریاب خویی.

سیر حکمت در اروپا / محمد علی فروغی.

کتابی موجز و مختصر است، که معمولاً در نقل و قولها بدان اعتماد می شود .

پندار گسترش پذیری بی پایان حقیقت / امیر مهدی بدیع / ترجمه احمد آرام .

مبانی فلسفه مسیحیت / ژیلسون.

نقد تفکر فلسفی غرب / ژیلسون / ترجمه احمد احمدی.

روح فلسفه قرون وسطی / ژیلسون / ترجمه علیمراد داوودی.

فیلسوفان بزرگ / کارل یاسپرس. ایشان از فیلسوفان اگزیستانس معروف الهی قرن بیستم و شخصیت برجسته ای است؛ او معتقد بود چند نفر از فیلسوفان بزرگ بوده اند، کنفوسیوس، بودا، مسیح، افلاطون، سقراط، آگوستین و کانت، و برای هر کدام تک نگاره هایی را نوشته است که بعضی به فارسی ترجمه شده است. کنفوسیوس / ترجمه احمد سمیعی، افلاطون / ترجمه محمد حسن لطفی، کانت / ترجمه طرح نو، آگوستین قدیس / ترجمه لطفی.

بزرگان فلسفه / هانری توماس / ترجمه فریدون بدره ای .

حکمت یونان / شارل ورنر / ترجمه بزرگ نادرزاده / انتشارات فرانکلین.

فیلسوفان بزرگ یونان باستان/شن تزو / ترجمه عباس باقری / نشر نی.

حکمت در دوران شکوفایی فکری یونانیان / نیچه / ترجمه کامبیز گوتن.

مجموعه تاریخ فلسفه یونان/ ۱۷ جلد / دبلیوگاتری / ترجمه مهدی قوام صفری و حسن فتحی / چاپ شرکت انتشاراتی فکر روز.

متفکران یونانی / تتودور کمپرس / ترجمه محمد حسن لطفی / انتشارات خوارزمی / سه جلد .

هایدیا / ورنریگر / ترجمه محمد حسن لطفی، سه جلد.

کتاب بسیار خوبی است؛ جلد اول شرح افکار و آرمانهای شاعران و حماسه سرایان و تاریخ نویسان یونانی است؛ جلد دوم وسوم تفسیر و توضیح رساله های افلاطون، چون رساله های گرگیاس، پرتوگوراس، تمیاخوس و سوفیسم را شرح کرده است .

ورنریگر متوفای ۱۹۶۱ م. و مسلط به زبان یونانی بوده است و کتابها و منابع اصلی را دیده است .

نخستین فیلسوفان یونان/ دکتر شرف .

فلسفه یونان از دیدگاهی دیگر/ الهه هاشمی حائری.

تاریخ الحکما/ ابن قفطی.

نزّه الارواح و روضه الافراح (تاریخ الحکماء) شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری.

فلاسفه بزرگ / آندره کرسون / ترجمه کاظم عمادی / انتشارات صفی علی شاه .

موسوعة الفلسفه / عبدالرحمن بدوی.

تاریخ فلسفه الاروبا / یوسف کرم.

ملل و نحل شهرستانی، بخشی از آن به فیلسوفان سابق پرداخته است .

تاریخ فلسفه غرب / مصطفی مکلیان / دفتر همکاری حوزه و دانشگاه/ چهار جلد .

تک نگاریهایی نیز هست که به اسم فیلسوف نیست؛ بلکه به اسم دوره است؛ مثل:

عصر خرد، عصر روشنگری، عصر ایدئولوژی، عصر اعتقاد، عصر تجزیه و تحلیل، عصر بلندگرایی.

شش متفکر اگزیستانسیالیسم / محسن ثلاثی .

مقدمه هفتم : رویکرد ما در بیان دیدگاههای فلاسفه

همان گونه که قبلاً توضیح داده شد، بسیاری از فیلسوفان در ابتدا فلسفه را به معنای مطلق معارف بشری در نظر می گرفتند، بعدها این بحث‌ها محدودتر شد و امروزه در تاریخ فلسفه‌های معاصر، بحث‌های معرفت‌شناسی و فلسفه‌های مضاف هست و حتی مباحث هستی‌شناسی در این آثار کمتر به چشم می‌خورد. با توجه به رشته تخصصی کلام مباحث معرفت‌شناسی در میان آرای فلاسفه مهمتر به نظر می‌رسد. ما ضمن بیان آرای و دیدگاه‌های اندیشمندان به صورت مختصر و گذرا، بیشتر با رویکرد معرفت‌شناختی مطالب را بیان می‌کنیم. از زمان طالس تا سوفسطاییان بحث‌های معرفت‌شناسی مطرح نشده بود، هر چند به عنوان پیش فرض‌های معرفت‌شناسی مطالبی را داشته‌اند که توجه به آنها هم لازم است.

فلاسفه یونان قبل از سقراط

همانطور که گذشت یونان باستان زادگاه اندیشه فلسفه باختری است؛ اما با این رویکرد که خواسته اند با راه‌های شناخت عقلی به نوعی به وحدت کثرات عالم دست یابند. اگر به آرا و دیدگاه‌های شاعران، نویسندگان و متفکران قبل از طالس نگاه کنیم می‌بینیم چه در یونان و چه در دیگر مناطق، اینان بحث‌های خداشناسی داشته اند و معتقد به خدایان بوده و به فرمانروای خدایان متعدد قائل بودند و موجودی به نام زئوس را به عنوان فرمانروای خدایان متعدد مطرح می‌کردند، و مرادشان بیشتر همان ارباب متفرقون بوده است؛ یعنی، یک خالق واحدی عالم را خلق کرده است، ولی ارباب متعددی عالم را اداره می‌کنند؛ به عبارتی آنها نمایندگان نیروهای عالم طبیعت می‌باشند که تدبیر امور طبیعی را به عهده دارند.

نویسندگان قبل از طالس علاوه بر این گونه مباحث به مسائل طبیعت‌شناسی نیز می‌پرداختند؛ ولی طالس یا به عبارتی تالس اولین فیلسوفی است که کثرت را به وحدت برگرداند.

مکتب میلئوس یا مکتب ملطی

این مکتب به عنوان اولین مکاتب فلسفی شناخته می‌شود و طالس هم آغازگر این چنین فلسفه است و همانطور که گذشت اینان برای اولین بار پرسش‌های انتزاعی مطرح کردند؛ مثلاً بحث از علم به علت نخستین، یا رجوع کثرت به وحدت، برای فیلسوفان یونان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است و به همین خاطر مسأله عنصر، ماده اولیه و ماده‌المواد را مطرح کردند و هر سه فیلسوف ملطی، یعنی، طالس، آنکسیمندر و آنکسیمینس، این بحث را طرح کردند که ماده‌المواد یا ماده اولیه چیست؟

ارسطو در کتاب متافیزیک می‌گوید: «فقط یک علم مستحق نام حکمت است؛ یعنی، علمی که وظیفه اش بررسی مبادی نخستین و علل است.»

این عبارت تأیید این نکته است که وجه نسبت فلسفه آغازین به طالس و مکتب ملطی از آن جهت است که اینان سراغ مبادی نخستین، علل و بحث از ماده‌المواد عالم رفته اند. هر چند بیشتر سراغ علت مادی عالم می‌رفتند و آن را بیش از علت فاعلی و هستی بخش جويا بوده اند، ولی به هر حال خود این، بحثی انتزاعی و فلسفی است. اضافه کنیم که ممکن است تصور شود که کشف علت نخستین با عنصر نخستین عالم طبیعت از سنخ مباحث شیمی است و در بین مکتب اتمیان که قائل به چهار عنصر اولیه آب، آتش، خاک و هوا بوده اند و بعدها اینها تکثیر پیدا کردند تا به صد و چند عنصر رسیده اند این بحث علمی و تجربی است، اما آن بحثها یک حیثیتش مباحث علمی

است، ولی از جهت دیگر، بحث فلسفی است؛ یعنی، از این جهت که می خواهند به پرسش انتزاعی پاسخ دهند، فلسفی است؛ از این رو بحثهای علت نخستین و ماده‌المواد از یک حیث بحث تجربی و از حیث دیگر بحث فلسفی می باشند؛ و شاید به خاطر همین نگاه است که امروزه در بین عالمان علوم تجربی، فلسفه های مضاف شکل پیدا کرده است؛ مثلاً فلسفه ریاضیات، فلسفه فیزیک، فلسفه شیمی، فلسفه زیست شناسی و ...؛ زیرا تمام این مسائل و پرسشهای زیست شناسانه، فیزیک، شیمی و می توانند پرسشی انتزاعی بوده و فلسفه تلقی شوند.

طالس

طالس یا به عبارتی تالس در شهری به نام میلئوس پایه گذار مکتب فلسفی آیونیا می باشد. در باره تاریخ تولد و وفاتش اختلاف است؛ معروف است که سال ۶۲۴ قبل از میلاد به دنیا آمد و سال ۵۴۶ قبل از میلاد وفات کرد؛ یعنی حدود ۷۸ سال زندگی کرد. منقول است که وی کسوف را در بیست و هشت ماه می سال ۵۸۵ یا ۵۸۴ قبل از میلاد پیش بینی کرد. این یکی از نظریاتی است که به وی نسبت می دهند.

همچنین تهیه یک سالنامه نجومی به ایشان منسوب است. دیدگاه های وی در هندسه از دیگر مطالبی است که به وی نسبت داده می شود و می گویند وی در سفرهایی که به مصر داشته دانش هندسه و ریاضیات را از مصر به یونان برده است.

ارسطو کتابی به نام «درباره آسمان» دارد و در این کتاب دیدگاه طالس را در باب زمین نقل می کند که می گوید: «زمین مانند تنه درخت بریده شده ای است که در آب شناور است.»

ارسطو در کتاب «درباره نفس» می گوید: «طالس روح را چیز محرک یا جنباننده دانسته است.» بنابراین می گوید سنگ مغناطیس چون آهن را به حرکت در می آورد دارای روح است؛ حتی این قول را به طالس نسبت می دهند که روح با جهان در آمیخته است؛ هر چیزی دارای روح است؛ چون وی معتقد بوده که هر چیزی پر از خدایان است؛ حال مراد ایشان از خدایان چیست؟ روح چیست؟ حتی خود ارسطو هم تفسیر روشنی ارائه نمی دهد.

شهرستانی در ملل و نحل می نویسد: «طالس می گوید: جهان را آفریننده ای است که خردها، هستی او را در نمی یابد؛ ولی از لحاظ آثارش ادراک می شود؛ او آفریننده آب است؛ خدا اولین چیزی را که خلق می کند آب است، بعد آب ماده‌الموادی است که سایر اشیا از این به وجود می آیند.»^{۱۸}

ماده‌المواد، شبیه علّة العلل است. علّة العلل یعنی: علت‌های متعددی داریم که یک علت، علت همه این علت‌ها می باشد؛ ماده‌المواد نیز دقیقاً به همین معنا است. البته در اینکه ماده‌المواد آب است چند تفسیر ذکر کرده اند:

۱۸- محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، مکتبه الانجلو المصریه، ج اول، چاپ دوم، ص ۶۸.

۱- اولین چیزی که خلق شد آب است و بعد از آب چیزهای دیگری به وجود آمده است؛ یعنی، آب مثلاً تبدیل به نبات شده است و نبات تبدیل به حیوان و حیوان تبدیل به انسان شده است؛ پس ماده اولی آب است، بعد آب در اثر تبدیل انواع به کثراتی تبدیل شده است.

۲- مایه همه اشیا آب است؛ یعنی، آب در همه اشیا حضور دارد؛ به این معنا که وقتی بعداً این کتاب، این زمین، این آسمان به وجود آمد، باز هم آب در همه اینها حضور و ظهور دارد، نه اینکه آب تبدیل به چیزی شده باشد؛ می شود گفت واقعیت واحدی در همه اشیا به نام آب وجود دارد، ولی آب خودش را به اشکال دیگری در می آورد؛ مثل اینکه آب بتواند به اشکالی چون دایره، مثلث، مربع و ... درآید. همه اینها آیند، اما به اشکال مختلف؛ این آب است که به شکل میز، زمین، آسمان و سایر اقسام در آمده است؛ به عبارت دیگر وجود لئفسه همه اشیا آب است و وجود لئیره اشیا سنگ، نبات و ... است.

ارسطو در کتاب متافیزیک این نظریه که ماده المواد همه اشیا آب است را به طالس نسبت می دهد و می گوید: علت گرایش طالس به این ادعا که ماده المواد اشیا آب است یکی از این دلایل است: یکی اینکه، خوراک همه چیزها مرطوب است؛ خوراک نباتات، حیوانات و خوراک انسانها نیز موجودات مرطوبی می باشد و از آنجا که غذاها مایه حیات موجودات است، پس ماده المواد اشیا آب می باشد. استدلال دوم طالس این است که بذر همه چیزها دارای طبیعتی مرطوب است.

استدلال سوم طالس آرای ادیان و مذاهبی بوده که طالس از آنها اخذ کرده است.

راسل نیز اصلی را مطرح می کند که مراد طالس از آب چیست؟^۹ آیا همین آب به معنای متعارف است یا یک معنای دیگری از آب است؟ می گوید ظاهر عباراتی که از طالس نقل شده همین آب متعارفی است که با آن روبرو هستیم؛ اما اینکه مراد از ماده المواد اشیا آب است، معلوم نیست؛ آیا بدین معنا است که شیء، اول آب بوده بعد تبدیل به چیزهای دیگر شده است و یا مایه همه اشیا آب است و لو تبدیل به چیزهای دیگری هم شده باشد، ولی سیر لئفسه شان آب است.

ارسطو در متافیزیک نظریه دوم را ترجیح می دهد؛ یعنی، مراد از «ماده المواد همه اشیا آب است» را این می داند که آب مایه همه اشیا است؛ مثل اینکه گفته می شود ماده المواد همه اشیا هیولاست که در همه موجودات مخصوصاً بر اساس حرکت جوهری وجود دارد؛ هیولی استعداد محض است و وقتی به فعلیت برسد از بین نمی رود، کمال یافته اوست، آب هم در نهاد همه موجودات وجود دارد بعد به صورتها و اشکال مختلفی در می آید.

نظریه دیگری که باز به طالس نسبت می دهند جاندار دانستن آهنبها و اینکه چرا انسانها روح گرا می شوند و فلاسفه به دنبال حقیقتی به نام روح بوده اند؛ البته برخی می گویند به خاطر خوابهایی که مردم می بینند روح گرا شده اند؛ اما دلیل روح گرایی و جاندار دانستن آهنبها از طرف طالس روشن نیست.

۹- ر.ک: برتراند راسل، پیشین، ص ۵۹.

این نظریه در صورتی فلسفی است که فلسفه را به معنی عام مطلق معارف بشری بدانیم؛ ولی اگر فلسفه را به معنای خاص تری بگیریم، از بین این آراء، اینکه زمین مثل یک تنه درخت بریده شده ای است بحث فلسفی نیست و یا بحث کسوف و پیش بینی او نیز فلسفی نیست؛ اما روح داشتن و جاندار بودن آهنربا و ماده‌المواد دانستن آب را می توان فلسفی دانست؛ چرا که بحث ماده‌المواد عالم کاری به طبیعیات ندارد، بحثی فلسفی است که با روش تجربی به دست نمی آید.

برخی در مورد آیه «وجعلنا من الماء کل شیء حی»^{۲۰} خواسته اند بگویند که این همان رأی طالس است که می گوید هر چیزی را از آب آفریدیم، در حالی که «جعلنا» فعلی تک مفعولی است، می گوید هر چیز زنده ای را از آب آفریدیم؛ «حی» صفت شیء است و اگر «حیاً» می آورد شاید می شد آن تفسیر را پذیرفت، اما اینجا می فرماید: هر چیز زنده ای را از آب آفریدیم؛ بنابراین نمی توان گفت جمادات هم از آبند، ولی می توان گفت نباتات یا حیوانات و موجودات زنده از آب پدید آمده اند، و این انطباقی با نظریه طالس ندارد.

به طور کلی مکتب میلئوس دارای یک دسته مباحث هستی شناختی است و از حیث مباحث معرفت شناختی نیز می توان برخی مباحث را به اینان نسبت داد و در حوزه مباحث الهیات بالمعنی الاخص و بحثهای خداشناسی و همچنین طبیعت شناسی و انسان شناسی می شود برخی دیدگاهها را از گفته هایی که از این فیلسوفان به جای مانده است کشف کرد.

مباحث هستی شناختی مکتب میلئوس

این مباحث در مکتب میلئوس از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است. هر سه شخصیت این مکتب به یک اصل هستی شناختی مشترک قائل بودند و آن اینکه تمام اشیای عالم ماده یک عنصر و یک مایه اولیه به نام ماده‌المواد دارند و این نظریه فصل مشترک فلاسفه میلئوس می باشد. البته در اینکه مراد اینان از ماده اولیه و ماده‌المواد چیست، اختلاف است و لا اقل دو تفسیر برای آن ذکر کرده اند. برخی گفته اند مراد این است که: اولین شیء مادی، ماده‌المواد بوده است، بعد تبدیل به اشیا و مواد دیگر می شود و آن ماده اول از بین می رود.

نظریه دوم این است که: این ماده اولی در تبدلش به مواد دیگر از بین نمی رود؛ اصل این ماده در مواد دیگر محفوظ است و در واقع مایه اولیه سایر مواد را تشکیل می دهد؛ مثل خمیر مایه ای که به اشکال مختلف در می آید و در هر شکلی همان مایه اولیه باقی است.

از برخی عبارات ارسطو در کتاب متافیزیک همین معنای دوم فهمیده می شود؛ یعنی، معتقد است ماده‌المواد در اشیا، علیرغم تغییراتشان موجود است.

البته در تعیین مصداق ماده‌المواد، این سه فیلسوف با یک دیگر اختلاف نظر دارند. طالس معتقد است ماده‌المواد همه اشیا آب است و دلایلی برای آن ذکر می کند که قبلاً گذشت.

آنکسیمندر معتقد است که مادهٔ المواد اشیا چیز های متعینی چون آب و آتش نیست؛ چون همه اینها اضدادند و اگر مادهٔ المواد اشیا یک شیء باشد که ضد شیء مشتق باشد، اضداد چون یک جا جمع نمی شوند، پس مستلزم اجتماع ضدین است. بنابراین مادهٔ المواد همه اشیا نمی تواند آب باشد؛ چون با توجه به اینکه آب و آتش ضدین هستند، این آب بعدها نمی تواند تبدیل به آتش شود؛ به همین دلیل مادهٔ المواد نمی تواند آتش باشد.

از این استدلال آنکسیمندر استفاده می شود که همان معنای دوم از مادهٔ المواد مدّ نظر او بوده است؛ چون اگر معنای اول مراد باشد، می توان گفت ماده اولیه آب است، بعد تبدیل به آتش می شود و لازم نیست آب بودنش بماند.

وی معتقد است که مادهٔ المواد اشیا شیئی نامتعین و بی حدی به نام «آپایرون» است. آپایرون در لغت یونانی به معنای بی نهایت می باشد؛ چه بی نهایت کمی و چه بی نهایت کیفی که همان نامتعین و بی شکل است؛ هم نامتعین و هم نامحدود است؛ جوهر بی حد ازلی بلازمان بلا تعین است و این ماده اولیه بعدها تبدیل به آب، آتش، سنگ و... می شود.

آنکسیمینس، سومین فیلسوف میلئوس معتقد است عنصر متعینی مادهٔ المواد است و از این جهت دیدگاهش به طالس نزدیک و از آنکسیمندر جدا می شود؛ ولی اعتقاد دارد که آن شیء متعین آب نیست، بلکه هوا می باشد. بعضی از مورخین فلسفه گفته اند: که شاید مسأله تنفس در انسانها، حیوانات و موجودات زنده سبب این نظریه شده است؛ چون تنفس مایه حیات است و انسانها هوا را استنشاق می کنند و هوا اصل همه چیز است. البته این هوا در اثر غلظت به باد تبدیل می شود، باد در اثر غلظت به ابر تبدیل می شود، ابر در اثر غلظت به آب و همین طور به خاک و سنگ و...؛ یعنی، هوا در اثر غلظت به اشیا دیگر تبدیل می گردد؛ و همین هوا اگر رقیق شود به آتش تبدیل می شود؛ پس مادهٔ المواد هوا است و رقت و غلظتش باعث تبدیل این مادهٔ المواد به اشیا دیگر می گردد.

حاصل کلام آنکسیمینس سه چیز است:

الف) مادهٔ المواد عنصر متعینی است.

ب) مادهٔ المواد، هوا است.

ج) هوا در اثر رقت و غلظت تبدیل به سایر اشیا می شود.

این بحثها اگر چه طبیعت شناختی است، لکن از آن جهت فلسفی می باشد که سؤال از علت نخستین می کند و اینکه آیا این کثرات بازگشت به وحدت دارند یا خیر؟

مباحث معرفت شناختی مکتب میلئوس

یکی از وجوه مشترک فیلسوفان میلئوس این است که هیچ یک از آنها به مسائل معرفت شناسی نپرداخته اند؛ مهمترین مسائل معرفت شناختی عبارتند از: آیا واقعیتهای وجود دارد و آیا آن واقعیت قابل شناخت هست و آیا قابل شناساندن هست. این گونه پرسشها در آثار این فیلسوفان دیده نمی شود؛ اما می شود گفت اینان پیش فرضهای

ناگفته معرفت شناسی دارند؛ یعنی، وقتی دیدگاه های هستی شناسی و طبیعت شناسی آنان را ملاحظه کنیم، روشن می شود که آنان پیش فرضهای معرفت شناسی دارند، هر چند به آن تصریح نکرده اند؛ چون وقتی گفته می شود کثرات عالم دارای مادهٔ المواد است (اعم از آپیرون، هوا، آتش)، به هر حال قبول دارند که آب، آپیرون، هوا، و به عنوان واقعیت موجود است؛ و نیز وجود کثرات عالم طبیعت را قبول دارند؛ وقتی می گویند این کثرتها به وحدت باز می گردد، این بدان معنی است که این واقعیتهای را می توان شناخت؛ وقتی برای ادعایشان استدلال مطرح می کنند، بدان معنی است که معتقدند می توان آنها را شناساند؛ پس این فیلسوفان در رده بندی معرفت شناختی، جزو دسته رئالیستها قرار می گیرند؛ اینان ایده آلیست و سوفیستهای نیستند که منکران واقعیت باشند؛ شکاک و نسبی گرا هم نبودند؛ چرا که اینان با قاطعیت معتقد به ادعایشان بوده و به معیار شناخت نیز معتقد بودند؛ چون استدلال می آورند. از طرفی جزم گرا و دگماتیسم هم نبوده اند؛ چون دگماتیست اقامه دلیل ندارد؛ جزم گرا یقین گرای غیر مدلل است، در حالی که اینان برای مدعای خود دلیل اقامه می کردند؛ پس اینان رئالیست هستند.

مباحث خداشناختی مکتب میلئوس

اینان مستقیماً در حوزه خداشناسی وارد نشدند و فصلی در این زمینه طرح نکردند، اما تعبیر خدایان متعدد یا زئوس که خدای خدایان هست در نوشته هایشان وجود دارد؛ مثلاً آنکسیمینس می گوید: «گمان نکنید خدایان هوا را آفریده اند، بلکه هوا خدایان را آفریده است.»

مراد اینان از مادهٔ المواد همان خالق است و مراد از خدایان همان موجودات خاصی هستند که حالت ربوبی دارند. اینان برای عالم، خالق قائل بوده اند. برخی تصور کرده اند چون اینان قائل به مادهٔ المواد هستند، پس معتقدند که اصل طبیعت قدیم است، در حالی که این مطلب استفاده نمی شود و اساساً مسأله حدوث و قدم و بحث ازلیت عالم برای اینان مطرح نبود و زمان دارای تعریف خاصی نبوده است.

مباحث طبیعت شناختی

به نظر می رسد این فیلسوفان، در این حوزه سهم بیشتری داشته و بیشتر بدین مباحث پرداخته اند؛ مثلاً طالس معتقد بوده است که: زمین مانند تنه بریده درختی است استوانه ای شکل و کم ارتفاع که روی آب قرار دارد. و یا آنکسیمینس معتقد بوده است زمین جسم مسطحی است. و آنکسیمندر معتقد بوده است که: زمین در مرکز جهان است و به هیچ جایی متکی نیست.

در باب به وجود آمدن انسان، از طالس و آنکسیمینس سخنی نقل نشده است؛ اما از آنکسیمندر نقل شده است که انسان از روز اول انسان به دنیا نیامد؛ چرا که اگر اولین پدر و مادر خود انسان باشند نیاز به مادر و پدر دارند؛ پس نسل انسان به انسان نمی رسد، بلکه از نوع دیگری از حیوان متولد شده است.

این نظریه شبیه نظریه تبدیل انواع و ترانسفورمیسیم داروین است؛ آنکسیمندر برای این مدعا شواهد تجربی ذکر نمی کند، بلکه صرفاً استدلال و قیاس درست می کند، هر چند کبرای آن قیاس برگرفته از نمونه های انسان

اطراف وی است؛ ولی داروین برای تأیید فرضیه خود شواهدی می آورد و صرف یک فرضیه نبوده است؛ بلکه هر چند استقراً مفید یقین نیست، لکن فرضیه وی با پشتوانه تحقیق و شواهد بوده است. البته این فرضیه هیچ گاه به نظریه تبدیل نشد؛ لکن این فرضیه دارای مؤیداتی بوده است.

ما اگر بخواهیم از تعارض این فرضیه با قرآن، از دین دفاع کنیم، نباید آن نظریه را در حد فرضیه ساده بدون شاهد تنزل دهیم، بلکه باید توجه کنیم که این فرضیه شواهد نقض فراوانی نیز پیدا کرده است و نیز فرضیه وی مبتنی بر یک سری پیش فرضهای غیر علمی و غیر تجربی اثبات نشده بود، که اگر آن مبادی پذیرفته نشود، شواهد داروین برای تأیید فرضیه خودش کافی نیست و همین مشکل سبب طرح نظریه ژنتیک در غرب شد.

دیدگاه طبیعت شناختی دیگری از آنکسیمندر، مسأله جهانهای بی شمار است. وی معتقد بوده است که ما عوالم و جهانهای بی شماری داریم و بعد از او شارحان او این جمله را تفسیرهای مختلف کردند که آیا مراد از جهان همه عالم است؟ که در این صورت دیگر، عالم دیگری قابل فرض نیست، و یا مرادش کره زمین است که در کنارش کرات دیگر فرض می شود؟ حتی برخی گفته اند مراد وی از جهانها خدایان است و آیا مراد وی از بی شمار، نامتناهی است و یا متعدد؟ آیا جهانهای بی شمار، بالفعل و در عرض یک دیگرند و یا بالقوه و در طول هم؟

این مکتب ملطی یا میلئوس از آغاز قرن ششم قبل از میلاد شروع شد و عمر چندانی هم نکرد و تقریباً با ویرانی میلئوس در ۴۹۴ قبل از میلاد، منقرض شد. آن گونه که در تاریخ یونان باستان نوشته اند، ایرانیان در سال ۵۴۶ قبل از میلاد، یعنی، تقریباً همزمان با درگذشت طالس بر آیونیا غلبه کردند و منطقه ای که جایگاه این فیلسوفان بود را به دست گرفتند و بعد از چند سال منطقه میلئوس را ویران کردند و طبیعتاً اهمیت فلسفه ملطی با چنین وضعیت جغرافیایی و سیاسی به حاشیه رانده شد و همین باعث شد که بعدها روحیه فلسفی به سمت جنوب ایتالیا سوق پیدا کند و تأسیس مکتب فیثاغوریان را سبب شود.

مکتب فیثاغوریان

طرفداران مکتب فیثاغوریان تنها جمعی از شاگردان فیثاغورث نبودند، اعضای یک انجمن و جمعیت دینی اجتماعی بودند که برخی از آنها شاگردان فیثاغورث به شمار می آمدند. شخص فیثاغورث اصالتاً آیونی است، ولی مکتبش را در جنوب ایتالیا در نیمه دوم قرن ششم قبل از میلاد بنا نهاد. با حمله ایرانیان به میلئوس، ایشان مکتب خود را در جنوب ایتالیا تأسیس کرد و روحیه علمی و فلسفی به آن سوی منتقل شد. این مکتب سالها به حیات خود ادامه داد.

ما معمولاً فیثاغورث را به عنوان یک ریاضیدان می شناسیم ولی انجمن و جمعیتی که وی تأسیس کرد، انجمنی فلسفی به معنی عام کلمه بود؛ یعنی، در آن بحثهای هستی شناختی، ریاضیات و مطرح می شد؛ همچنین انجمنی اخلاقی، عرفانی، سیاسی، اجتماعی و دینی بود. پیروان این مکتب با این اندیشه ها به مثابه یک دین برخورد می کردند؛ هر چند سندی در دست نیست که وی قائل به وحی باشد یا ادعای نبوت کرده باشد، لکن آموزه های

وی شبیه آموزه های دینی است؛ حالتی شبیه به بودا، با این تفاوت که بودایی و افکار بودا تا هم اکنون نیز پرتفردار است، ولی فیثاغوریان بعدها منقرض شدند. اما اینکه چرا در تاریخ از فلسفی بودن این انجمن یاد می شود، سرش روحیه نیرومند علمی است که فیثاغوریان از آن بهره مند بودند. آنها به فلسفه، و طبیعیات و بالاخص به ریاضیات اهمیت ویژه ای می دادند.

محور اصلی فکری فیثاغوریان و یا به عبارتی گوهر اصلی این مکتب تزکیه و تطهیر نفس است، و هر مطلب دیگری که گفته اند از قبیل سکوت، مطالعه ریاضیات و همه و همه ابزار کمکی برای تزکیه و مراقبت نفس بوده است که بدین وسیله انسان بتواند به خدای خود نزدیک گردد.

دیدگاه های فیثاغوریان

۱- دیدگاه های انسان شناسی

هم شخص فیثاغورث و هم انجمن فیثاغوریان معتقدند که انسان حقیقی مرکب از روح (نفس) و بدن می باشد. انسان موجودی تک ساحتی نیست و ساحت نفس او دارای اصالت است؛ یعنی، حقیقت انسان به نفس و روح است نه به بدن؛ به همین خاطر به تربیت و تزکیه نفس توجه بیشتری داشتند و دستورات خاصی را مطرح می کردند. اینان معتقد بودند نفس انسان خالد است و فانی نمی گردد و اساساً فنا ناپذیر است. از این رو انسان با مرگ از بین نمی رود، پس از مرگ این نفس اوج گرفته و متصل به خدا می شود و یا به بدن یک حیوان دیگری بر می گردد؛ یعنی، در بحث تناسخ قائل به مسخ هستند و این بستگی به نحوه تربیت شخص دارد. مورخان جمله ای را به فیثاغورث نسبت می دهند، که وی به کسی که در حال کتک زدن سگ خویش بود گفت: او را مزین، من صدای یکی از دوستانم را در صدای او شناختم. حال این جمله چه از وی باشد یا نباشد متیقن آن است که اینان قائل به تناسخ بودند و معتقد بودند که روح بعد از مرگ به بدن حیوان دیگری بر می گردد، مگر اینکه به دستورات دینی و بایدها و نبایدها عمل شود.

از جمله دستورات فیثاغورث این است که باید از برخی چیزهای خوراکی چون گوشت، باقلا و... پرهیز کرد و نیز از قدم زدن در شارع عام، ایستادن روی ریزه های ناخن، نهی کرده است؛ که اینها به لحاظ اعمال و مناسک بوده است. همچنین آداب سرّی تشرّف نیز داشته اند؛ تشرّف، همان ورود شخص به سلک خاصی است؛ نظیر آنچه برخی عرفا دارند. اینان درجات مختلفی برای دینداران قائل بودند و به رازداری، گیاه خواری و ... تأکید داشتند؛ و گیاه خواری هم به خاطر ایجاد نیرو برای تزکیه نفس بوده است.

تیپ شناسی انسان

اینان معتقد بودند که انسانها به سه دسته تقسیم می شوند؛ یک دسته انسانهای جاه طلب و مقام پرست و موقعیت جو، که به دنبال نام و نشان هستند؛ دسته‌ای دیگر انسانهای گرفتار لذات جسمانی و شهوانی و دسته سوم انسانهای حکمت جو، کنجکاو و پرسشگر که به دنبال کسب علم و معرفت هستند.

فیثاغورث اعتقاد دارد انسان حکمت جو به دنبال فلسفه است و فلسفه، یعنی، عشق به حکمت و این عشق چیزی جز ارتباط با خدا نیست. بنابراین اطلاق فلسفه در اینجا به معنای اصالت وجود، تشکیک وجود و تقسیم وجود به علت و معلول و ... نیست، بلکه مراد ارتباط انسان با خدا است؛ اگر انسان، حکمت جو شد به خدا می‌رسد و اگر این مرحله را طی نکرد، گرفتار یکی از آن دو تیپ دیگر می‌شود که سبب تناسخ است؛ یعنی، این روح یا متصل به خدا می‌گردد و یا در حیوان دیگری مسخ می‌شود؛ از این رو تمام انسانهای جاه طلب و لذت خواه گرفتار تناسخند و البته انسانها در انتخاب یکی از این سه مسیر مختارند.

فیثاغوریان نسبت به بدن اهمیت چندانی قائل نبودند، بلکه طرفدار تزکیه نفس و ریاضت بدن بودند و به دنیا علاقه‌ای نشان نمی‌دادند؛ و آن را پست و فریبده می‌دانستند؛ معتقد بودند این روح در بدن مانند زندان است و باید از این زندان رها شده و به خدا متصل گردد. با این وجود بشدت با خودکشی مخالف بودند و آن را مانند کندن میوه خام و نارس می‌دانستند و معتقد بودند باید سعی کرد تا با تزکیه نفس به خدا متصل شد.

۲ - دیدگاه‌های ریاضی

عمدتاً از فیثاغورث به عنوان یک ریاضی دان یاد می‌شود و در تاریخ ریاضیات حداقل از او به عنوان چهره برجسته آن یاد می‌کنند. هر چند نمی‌توان آنان را مؤسس ریاضیات دانست، ولی می‌توان گفت فیثاغوریان خود را وقف ریاضیات کردند. ریاضیات است که انسان را به تهذیب و تزکیه نفس می‌رساند؛ و بدین جهت واژه ریاضیات را برگزیدند که در آن ریاضت نفس است.

ارسطو در متافیزیک می‌گوید: «کسانی که فیثاغوریان نامیده می‌شدند خود را وقف ریاضیات کردند و نخستین کسانی بودند که این رشته دانش را پیشرفت داده تأسیس کردند و چون در آن پرورش یافته بودند پنداشتند که اصول آن، اصول تمام اشیا است.»

در واقع این نگاه ارزشمندی که فیثاغوریان به ریاضیات داشتند سبب شد که بگویند: «ماده‌المواد عالم و اصل الاشياء عدد است.» در حقیقت فیثاغوریان مانند فلاسفه میلئوس معتقد بودند عالم ماده و طبیعت دارای ماده‌المواد است که آن را عدد می‌پنداشتند؛ چون نظم و انسجامی - مانند نظم در موسیقی - در عالم وجود دارد؛ نظمی که در فواصل نتهای «چنگ» وجود دارد؛ این نظم موسیقی با عدد بیان می‌شود و کل عالم طبیعت، حقیقتش به این نظمی است که در آن وجود دارد؛ و این نظم عالم چون نظم موسیقی با عدد بیان می‌شود؛ از این رو، وی اعدادی برای اشیا و اشکال وضع می‌کرد.

فیثاغوریان عدد را با نقطه نشان می دادند و بدان علم الاحصا می گفتند؛ چون ریاضیات را با سنگریزه هایی نشان می دادند و با آن حسابهای خود را دنبال می کردند و هر شکلی را می توان با نقطه ها معرفی و آن را رسم کرد، پس می توان گفت همه اشیای عالم از عدد به وجود آمده اند. البته برای این مدعا که اصل عالم از عدد می باشد، چند تفسیر بیان شده است، که یکی از آن تفسیرها همین بیان است. تفسیر دیگر این گونه است که: چون همه عالم از نظم و انسجام برخوردار است و ما با عدد، نظم در موسیقی را بیان می کنیم، پس نظم در عالم هم با عدد بیان می شود. از این بحثها روشن می شود که منظور اینان از عدد، غیر از عددی است که در ذهنهای ما است.

بحث تطبیقی عدد نزد فیثاغوریان و فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی، در مورد عدد دو دیدگاه را مطرح می کند:

۱- مشائیون و اشراقیون معتقدند که عدد «کم منفصل» است. (عدد - کم - عرض - ماهیت) طبق این دیدگاه نمی توان گفت عدد ماده المواد است؛ چون برخی اشیا جوهرند و یا برخی دیگر هر چند عرض هستند، ولی از اعراض نسبی یا کیف و ... هستند و معلوم است، که انواع ماهیت تباین به تمام ذات با یک دیگر دارند.

۲- ملاصدرا: بر طبق اصالت وجود و انواع مفاهیم کلی - یعنی معقولات ثانیه فلسفی، معقولات ثانیه منطقی و معقولات اولیه - باید گفت عدد معقول ثانی فلسفی است؛ عدد یک مفهوم انتزاعی است که ما بازای عینی خارجی ندارد و تنها منشأ انتزاع دارد.

طبق این دیدگاه هم، عدد نمی تواند ماده المواد باشد؛ چون ماده المواد باید یک وجود خارجی و واقعیت عینی باشد و یک امر انتزاعی نمی تواند ماده المواد واقعیات عینی باشد.

ولی مراد فیثاغوریان از عدد هیچ یک از دو دیدگاه بالا نمی باشد. البته در اینکه مراد ایشان دقیقاً چه بوده است، ابهام وجود دارد و خیلی روشن نیست؛ منتها از برخی نوشته ها روشن می شود که از نظر آنها عدد یک واقعیت خارجی است. عدد «۱» برابر نقطه، عدد «۲» برابر خط، عدد «۳» برابر سطح و عدد «۴» برابر حجم می باشد. تا عدد «۱۰» هم بیشتر نداشته اند و هر چه عدد از «۴» بالاتر می رفت شکل حجم تغییر می کرد. طبق این تفسیر عدد یک ماهیت است. می گفتند: با دو نقطه، خط به وجود می آید و با سه نقطه، سطح و با چهار نقطه، حجم ساخته می شود. از این رو برخی از منتقدین ایشان گفته اند، شما نهایتاً اجسام منتظم را می توانید این گونه تفسیر نمایید، ولی در مورد اشیای غیر منتظم نمی توانید بگویید عدد چند، آن را ساخته است؛ یک سنگ را نمی توان با عدد این گونه تفسیر کرد.

۳- دیدگاه های طبیعت شناختی

اینان معتقد بودند که زمین کروی است و مرکز جهان نیز نیست؛ زمین، خورشید و ... همه گرد یک آتش مرکزی یا کانون جهان حرکت می کنند، که آن کانون جهان را، با عدد یک، یکی می گرفتند؛ یعنی، گویا یک نقطه ای به نام یک، هست که کانون مرکزی می باشد و تمامی کرات به دور او در گردشند.

مکتب هراکلیتوس

در این مکتب شخص هراکلیتوس^{۲۱} و آرای او از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و می‌توان از مکتب او به مکتب صیروت، مکتب ضد و مانند آن یاد کرد.

به لحاظ آثار، صرفاً یک قطعه‌هایی از ایشان به جای مانده است. ارسطو در متافیزیک برخی از این قطعات را بیان کرده و به صورت مجموعه گفته‌های هراکلیتوس هم منتشر شده‌اند.

به لحاظ شخصیتی، وی از بزرگ زادگان افسوس (یکی از مناطق یونان) است؛ اما دقیقاً تاریخ ولادت و وفاتش مشخص نیست. و گفته‌اند در سالهای ۵۰۴ - ۵۰۱ قبل از میلاد در اوج شهرت بوده است. مردی بسیار انزوا طلب، کناره‌جو و بدگمان بود و به همین دلیل همشهریان، پادشاهان و فیلسوفان را همواره با گفته‌های نیش‌دار خود، تحقیر می‌کرده است. دو ویژگی مهم از شخصیت و زندگی فردی او می‌توان ذکر کرد، یکی ابهام گویی‌های او و دیگری تحقیر انسان‌ها؛

مثلاً در رابطه با هومر می‌گوید: «هومر را باید از میدان مسابقات بیرون برد و شلاق زد»^{۲۲} و در رابطه با پزشکان می‌گوید: «پزشکان بدن بیمار را می‌برند، می‌سوزند، بیشتر می‌زنند، شکنجه می‌کنند و برای این کار خود مطالبه اجرتی هم می‌کنند، که سزاوار گرفتن آن نیستند»^{۲۳}

نسبت به پادشاهان و حکما هم تعابیر زننده و تیزی دارد. وی ادعا می‌کند که با روش خودکاوی به جایی رسیده است؛ شاگرد کسی نبوده و از کسی درسی نگرفته است. از بین فیلسوفان بیش از همه فیثاغورث را قبول داشت که نسبت به او هم نقدهای جدی داشته است. هم عصر با پارمیندس، فیلسوف معروف الثانی و بشدت منتقد وی بوده است. می‌توان گفت مکتب الثانی با مکتب هراکلیتوس دو مکتب کاملاً متضاد و در برابر یک دیگرند.

عقاید هراکلیتوس

۱- صیروت اشیا

از اصولی که وی معتقد است اینکه همه اشیا در حال صیورتنند؛ به عبارتی وجود برابر با سیال است؛ سیال و صیورتن داشتن مترادف با هستی است. صیورتن و هستی مساوی یک دیگرند.

در فلسفه اولی وجود را تقسیم به وجود ثابت و متغیر کرده‌اند و وجود متغیر را نیز تقسیم به تغییر تدریجی و دفعی می‌کنند، که از تغییر تدریجی تعبیر به حرکت می‌کنند. هراکلیتوس معتقد است که وجود ثابت نداریم، هر چه هست وجود سیال است. حال آیا مراد وی از سیال، سیال تدریجی است یا سیال دفعی و یا مقسم سیال، خیلی

۲۱- هراکلیتوس را با عناوین مختلفی یاد کرده‌اند؛ هراکلیت، هراکلیتوس، و...

۲۲- فردریک کاپلستون، پیشین، ص ۲.

۲۳- همان.

روشن نیست؛ ولی آنچه مسلم است همه اشیا را در حال صیورورت و وجود را مساوق با سیالیت می داند. به تعبیر برخی از مورخان غربی، هراکلیتوس بین being و Non being یک حد وسطی به نام be coming قائل است؛ به عبارتی وی بین وجود و عدم، حد وسطی به نام «درحال صیورورت» قائل است.

در میان فیلسوفان معاصر، هانری برگسون فیلسوف معروف فرانسوی و آلفرد وایتهد فیلسوف و ریاضی دان معروف انگلیسی از شخصیت‌هایی هستند که همین دیدگاه تساوق وجود و صیورورت را پذیرفته اند و حتی معتقد بودند وجود خدای متعال نیز وجودی متغیر و متکامل می باشد و سیر صعودی و تکاملی دارد. اصولاً فلسفه وایتهد معروف به فلسفه پویایی است؛ چون هستی را مساوق با تحرک و صیورورت می دانسته و فلسفه خود را این گونه معرفی کرده است.

در بین فیلسوفان اسلامی، ملاصدرا و نیز عرفای ما قائل به حرکت جوهری هستند؛ ولی آنها معتقد نیستند که وجود مساوق حرکت است؛ در واقع وجود مادی یا مجردی که متعلق به ماده است (مثل نفس) دارای حرکت جوهری می باشد. ملاصدرا در اسفار اربعه سه دلیل برای حرکت جوهری ذکر کرده است. از برخی از عرفای با عرفان شعری (و نه عرفان نظری) مثل مولوی، حافظ و ... نیز می توان همین معنا را استفاده کرد.

مولوی می گوید: عمر همچون جوی نو نو می رسد *** مستمری می نماید در جسد
عمر همیشه در حال نو شدن است؛ و تعبیر عمر برای این است که فقط بدن نو نمی شود، *** بلکه جان، نفس، حقیقت و هستی انسان هم در حال تجدد می باشند.

به هر جهت، بحث حرکت و هستی، از قدیم بین فیلسوفان مطرح بوده است؛ هگل و به تبع او مارکسیست‌ها از هراکلیتوس استفاده کردند؛ آنها معتقد بودند همه چیز در حال حرکت است؛ از این رو همیشه معتقد به تز و آنتی تز بودند که از ترکیبشان «سنتز» به وجود می آید. این اندیشه مارکسیست‌ها بر گرفته از هگل و او هم متأثر از هراکلیتوس است.

جمله معروفی از ایشان نقل شده است که: «شما نمی توانید دوبار در یک رودخانه قدم بگذارید.»
یعنی، وقتی پاهایتان را در رودخانه می گذارید و در می آورید و با زمان کوتاه دیگر دوباره در آب می گذارید، این فقط رودخانه نیست که در حال تغییر و جریان است، بلکه این پا نیز پای اولی نیست، این پا نیز دارای حرکت جوهری بوده است که با پای اولیه متفاوت می باشد.

و یا می گوید: «تمام چیزها در حرکتند و هیچ چیز ثابت و ساکن نیست.»

هراکلیتوس برای مدعای خود دو استدلال ذکر می کند:

الف) وی توسل به حواس ظاهری پیدا می کند و می گوید، انسان وقتی با چشم ظاهری خود نگاه می کند، وجود حرکت را مشاهده می کند، می بیند انسانها دوران کودکی و نونهالی را پشت سر می گذارند، جوان می شوند، پیر و فرسوده می شوند و در نهایت از دنیا می روند؛ این حرکتی است که انسان دارد و او این حرکت و سایر حرکت‌هایی که از طریق حواس ظاهر قابل درک است را می بیند.

البته گویا این اشکال نیز در ذهن وی بوده است که ما با همین حواس ظاهری برخی اشیا را ثابت و لایتنییر می بینیم؛ اگر دلیل اثبات حرکت همه اشیا حس باشد، حس، اشیا ثابت را هم می بیند؛ وی در این موارد آن را متناسب به خطای حس می کند و می گوید ما باید با عقل اثبات کنیم که در اینجا حس خطا می کند؛ از این رو ایشان فی الجمله به خطای حس اعتقاد دارد؛ البته خطای اتفاقی و راندوم (Random) حس را می پذیرد نه خطای سیستماتیک آن را؛ چون اگر خطای سیستماتیک را بپذیرد، در جایی که حس حرکت را مشاهده می کند باید بگوید این هم خطا است علاوه بر اینکه، با حس می توانیم حرکت فی الجمله را درک کنیم نه حرکت بالجمله را.

ب) دلیل عقلی است که مبتنی بر اصل تضاد می باشد.

۲- اصل تضاد

اصل دیگری که مورد اعتقاد هراکلیتوس است، اصل تضاد است و اعتقاد دارد که تضاد منشأ هستی است. وی جمله ای را از هومر نقل می کند که گفته است: «ای کاش تضاد میان خدایان و انسان ها از بین می رفت.» هراکلیتوس در نقد هومر می گوید: این جمله نفرین کردن در حق جهان است؛ چرا که اگر تضاد را از عالم بگیریم، عالم نیست می شود.

همان جمله معروف ملاصدرا که: «لولا التضاد لما صحّ دوام الفيض من المبدأ الجواد.» یعنی اصولاً اگر در جهان طبیعت فیضی هست و قابلیت دریافت آن فیض هست، به خاطر همان حرکت و تغیر و تضادی است که در عالم وجود دارد.

وقتی تضاد منشأ هستی باشد، پس همیشه هستی سیال است؛ چون همیشه یک ضد می آید و از درونش ضد دیگری می جوشد و به همین ترتیب اعداد از یک دیگر پدید می آیند. و هستی در واقع زاینده تضاد می باشد. و اگر تضاد را بپذیریم، پس باید اصل صیروت و حرکت را نیز بپذیریم.

۳- وحدت در عین کثرت

اصل سوم هراکلیتوس این است که واقعیت، واحد و در عین حال کثیر است. در واقع می توان گفت نظریه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت اولین بار توسط هراکلیتوس بیان شد. این همان نظریه ای است که ملاصدرا در بحث تشکیک وجود دارد؛ اما نظر هراکلیتوس با نظریه ملاصدرا متفاوت است؛ وی وقتی می گوید: «واقعیت واحد است» آن واحد را ماده المواد جهان می داند که آتش است.

۴- ماده المواد آتش

وی معتقد بود که عالم دارای ماده الموادی است، ولی در مصداق این جوهر نخستین اشیا با طالس و فیلسوفان میلئوس اختلاف داشت؛ یعنی، ماده المواد عالم و ماده بالقوه اشیا را آتش می دانست. از عبارات هراکلیتوس استفاده

می‌شود که آتش هیولای اولی است و این ماده‌ی مواد در همه اشیا وجود دارد؛ اگر آتش در اثر انقباض مرطوب شد و رطوبت در اثر انقباض تبدیل به آب شد و آب در اثر انقباض تبدیل به خاک و همین طور کثرات هویدا شد، در همه این کثرات آتش به عنوان هیولای اولی وجود دارد. بنابراین یک حقیقت در کل عالم به نام آتش هست؛ ولی کثرات همان آتش، به صورتهای مختلف هستند. وحدت و کثرت هر دو واقعیت دارند، ولی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است و این واحد نیز در کشش اضداد است که کثیر می‌شوند. اصول هراکلیتوس مانند حلقات زنجیر به یک دیگر پیوند دارند و نظرات وی سیستماتیک است و فلسفه نظام مند دارد.

نکته مهم اینکه ملاصدرا هر چند قائل به اصالت وحدت، اصالت کثرت و کثرت در عین وحدت می‌باشد و به عبارتی تشکیک فلسفی را قائل است، اما وحدت و کثرت را هستی می‌داند؛ هر چه هست، هستی است؛ ما وجود به علاوه چیز دیگر نداریم و این همان اصالت وجود است.

۵ - اصل وجود عقل یا «لوگوس».

تعبیر وی این است: «واحد همان خدا است، خردمند است، عاقل است، عاقل فقط واحد است، خدا عقل جهانی است؛ قانون همه فراگیر یا ناظم کل است.»

از این تعبیر استفاده می‌شود هراکلیتوس این وحدتی را که پذیرفت و به یک تعبیر آتش، به یک تعبیر خدا و یک تعبیر عاقل است، حقیقتی می‌باشد که به همه عالم نظم می‌بخشد؛ یعنی، اگر کثرت نظام مندی در عالم وجود دارد، از این واحد است. از این رو برخی استفاده کرده اند خدایی که هراکلیتوس معتقد است یک خدای واحد شخصی، (مانند میز، کتاب، و ...) نیست، بلکه وی قائل به وحدت وجود و یا «همه خدا انگاری» است؛ به این معنی که همه عالم طبیعت حقیقتی به نام آتش دارد و همه این، خدا است؛ یعنی، خدا حقیقتی است که گویا در تجلی و کثرات به صورت باد خاک، شجر، حجر و ... در می‌آید. حال آیا این خدا یک وجود مجرد مفارق از عالم ماده و وجودی مجرد است که عالم طبیعت را کنترل می‌کند و ...، اموری هستند که نمی‌توان از قطعات هراکلیتوس استفاده کرد؛ به این دلیل برخی مثل کاپلستون اصرار دارند که وی قائل به همه خدا انگاری می‌باشد. ابهامی در آثار وی وجود دارد که واقعاً عقل چیست؟ آیا شبیه سخنان مسیحیان است که خدای پدر وقتی به صورت تجسم و تجدد در آید، عیسی است و وقتی به صورت روح القدس در آید، جبرئیل است؛ یا وی عالم مافوق طبیعت را معتقد نبوده است و یا اساساً پرسشی از مجردات برایشان مطرح نبوده است و این عالم طبیعت ماده‌ی موادی به نام آتش دارد که هم علت مادی این عالم می‌باشد و هم ناظم و همه فراگیر و نام این عقل است.

۶- اعتقاد به سال جهانی و سال بزرگ (Grand year)

حوادث جهان دارای نظم زمانی است و یک زمانی از آن حوادث سپری شده است؛ حال آن زمان هجده هزار سال باشد یا ده هزار سال و یا هشتصد سال و ... به هر حال زمانی طولانی به نام سال جهانی و بزرگ است؛ وقتی این

سال جهانی سپری شد حادثه ای عظیم اتفاق می افتد که هراکلیتوس از آن به «حریق بزرگ» تعبیر می کند؛ یعنی، آتش بزرگی صورت می گیرد و کل جهان دوباره تبدیل به آتش می شود و همه چیز می سوزد؛ چون همه اشیا دارای ماده‌المواد آتش هستند، دوباره بازگشت به آن ماده اولیه می کنند؛ (و در واقع اصل ضد همین را می گوید؛ اساساً یکی از عللی که سبب شده تا او ماده‌المواد را آتش بداند، اصل تضاد است و آتش هم دارای یک ویژگی است که همیشه در حال نقصان و وفور می باشد؛ همواره در حال سوختن و افروختن است؛ همیشه یک نوع ضدیت در آن مشاهده می شود؛ هم خودش را می سوزاند و هم شعله ورتر می شود. از این رو بر اساس اصل تضاد، ماده‌المواد را آتش می داند).

پس از آتش شدن همه عالم، مجدداً سال جهانی دیگری آغاز می شود؛ شبیه نظری که مارکسیستها از آن به «تکرار تاریخ» تعبیر می کنند.

می توان گفت هراکلیتوس در فلسفه تاریخ خود قائل به تکرار تاریخ است. برخی از فیلسوفان غربی چون نیچه نیز قائل به همین عقیده اند؛ نیچه قائل به رجعت جاودانه جهان یا بازگشت ابدی بوده است.

۷ - عدم اعتقاد به سنت

وی مخالف شدید سنت (tradition) است. علت مخالفتش با سنت عبارت است از انتقال معلومات از نسلی به نسل دیگر؛ فرق انسان و حیوان در این است که حیوان با تولد خویش با حالت غریزی ادامه حیات می دهد، اما انسان همیشه در حال بالندگی است؛ از این رو اگر بخواهد همیشه معلومات والدین خود را داشته باشد و در همان سنت زندگی کند، هیچ تکاملی نخواهد داشت و طبق اصل تضاد و تکامل باید سنت ستیز بود.

البته این بدان معنا نیست که اگر کسی هر حرف جدیدی زد، چون مخالف سنت است از نظر هراکلیتوس پذیرفتنی باشد، بلکه ایشان در مقابل سنت از شهود نام می برد و معتقد است می توان آنچه را که شهود می کنیم در مقابل سنتها قرار داد.

نتیجه‌ای که هراکلیتوس از اصل سنت ستیزی می گیرد این است که هر چه انسان به سوی کمال پیش می رود درصد و میزان همرنگی او با جماعت و جامعه کمتر می شود؛ انسان سنت پذیر، بیشتر همرنگ جماعت و جمعی است که در آن زندگی می کند؛ اما انسان سنت ستیز در تلاش است که همرنگی اش با جامعه کاهش یابد؛ به همین خاطر توده مردم عمدتاً گرفتار این انحطاط هستند.

مکتب الثائی

الثا، از شهرهای جنوب ایتالیا است. این مکتب مروج نظریاتی بد ضد فیثاغوریان و هراکلیتوس است. در اینکه بنیانگذار نحله الثائی کیست، در برخی از کتب تاریخی مشهور است که شخصی به نام «گزنوفانس» بوده است؛ ولی برخی دیگر مدعی هستند که این شخص نه اهل الثا و نه در الثا زندگی کرده است. البته گزنوفانس دارای

برخی عقاید شبیه الثائیان هست؛ از قبیل اینکه قائل به وحدت است و واحد را خدا می‌داند و یا بشدت با تفکر برخی متفکران یونانی که خدا را انسان‌وار تصویر می‌کنند مخالفت می‌کند و می‌گوید اگر حیوانات زبان داشتند و خط می‌نوشتند، اگر از آنان سؤال می‌شد که خدا چه شکلی دارد؟ شکل خودشان را رسم می‌کردند. البته بدین مضمون از امام صادق (ع) نیز روایاتی آمده است که برخی انسانها خدا را انسان بزرگی تصور می‌کنند و اگر از مورچه‌ها بپرسند که خدا چگونه است؟ آنها هم مورچه‌ای بزرگ با دو شاخک تصور می‌کنند. در حالی که خدا «لیس کمثله شیء» است.

به هر حال معلوم می‌شود که گزنوفانس مؤسس مکتب الثائی نیست و پارمیندس این مکتب را ترویج کرده است. سه شخصیت مروج این مکتب بوده اند: الف) پارمیندس ب) زنون الثائی ج) ملیسوس. هر سه قائل به چند اصل مشترک هستند. پارمیندس معتقد است که وجود و هستی دارای چند ویژگی مهم است: گوهر ادعای مکتب الثائی، نفی حرکت و نفی کثرت است. یعنی: وجود تحول پذیر نیست، دگرگون ناپذیر است؛ وجود حرکتی ندارد و نیز وجود واحد است.

مکاتب الثائی برای اثبات مدعای خود از روش و ابزار حسی بهره نمی‌گیرند و کاملاً عقلی بحث می‌کنند؛ از این رو وقتی می‌خواهند نفی حرکت و اثبات ثبات در عالم کنند، نمی‌گویند که ما با حواس ظاهری ثبات را می‌بینیم، چون بلافاصله با این اشکال مواجه می‌شوند که ما با حواس ظاهری حرکت را هم می‌بینیم. می‌توان گفت اینان در مقابل فهم و درک عمومی مردم دیدگاه خودشان را مطرح کردند؛ درک عمومی این است که عالم حرکت و کثرت دارد، اما مکتب الثائی میان نیروی حس و عقل، عقل (Reason) را ترجیح می‌دهد؛ از این رو، تمام استدلال‌های پارمیندس و زنون، عقلی و برگرفته از قیاس منطقی و عقلانی است.

استدلال پارمیندس بر اثبات دگرگون ناپذیری عالم

قبل از بیان استدلال توجه به نکته‌ای درباره نظر الثائیان حائز اهمیت است و آن اینکه: برخی از مورخان و شارحان کلام ایشان معتقدند: وقتی الثائیان می‌گویند موجودات ثابتند، ولی ما آنها را متحرک می‌بینیم و این از موارد خطای حس است، مراد ایشان این است که حس هیچ گاه نمی‌تواند شیء فی نفسه و واقع را آن گونه که هست به ما نشان دهد. و این همان نظریه کانت است که می‌گوید: آنچه قوای ادراکی ما از خارج به ما نشان می‌دهند، غیر از آن چیزی است که در خارج هست. هم عقل و هم حس ما گرفتار یک خطای نظام مند هستند نه خطای راندوم و اتفاقی که مورد پذیرش همه رئالیست‌ها نیز می‌باشد؛ از این رو همواره معلوم ذاتی و ذهنی ما غیر از معلوم بالعرض خارجی است. برخی دیدگاه زنون و پارمیندس را بر اساس همین مبنای کانت تفسیر کرده‌اند که ایشان هم معتقدند حس ظاهری ما نمی‌تواند واقع را به ما نشان دهد، ولی عقل می‌تواند؛ بر خلاف نظر کانت که واقع نمایی عقل را همانند حس منکر است.

به طور کلی نظریات معرفت شناختی در باب حس و عقل سه نظریه‌اند:

۱- نظریه رئالیستها: حس و عقل واقع را همان گونه که هست نشان می‌دهند؛ ولی فی الجمله خطا ناپذیرند و معیاری برای تشخیص خطاها وجود دارد.

۲- نظریه کانت: حس و عقل همواره خطا می‌کنند و نمود بودها را به ما نشان می‌دهند نه خود بودها را. اشیای در ذهن ما غیر از اشیای فی نفسه هستند؛ و این خطا، سیستماتیک است. ما معیاری برای کشف واقع نداریم؛ ولی چون قالبهای ذهنی انسانها یکسان است، همه انسانها یکجور خطا می‌کنند.

۳- نظریه پدیدارگرایی (فنومنولوژیسم): حس و عقل همواره خطا می‌کنند و همیشه نمودها را نشان می‌دهند نه بودها را؛ خطا هم سیستماتیک است و معیاری برای کشف واقع نداریم؛ ولی بر خلاف نظر کانت همه انسانها یکسان خطا نمی‌کنند؛ چون قالبهای ذهنی (پارادایمهای ذهنی) ما یکسان نیستند.

برخی گفته‌اند: مکتب الثانی نظریه چهارمی دارد مبنی بر اینکه: حس، «نمودها» را نشان می‌دهد، ولی عقل «بودها» را.

حس همواره خطای سیستماتیک دارد؛ ولی عقل اگر خطا کرد، معیار تشخیص دارد؛ از این رو اگر می‌بینیم شیء حرکت می‌کند، این خطای حس است؛ چون با عقل قطعی ثابت می‌کنیم که جسم حرکت نمی‌کند.

ولی از حرفهای الثائیان چنین چیزی به دست نمی‌آید، بلکه این نویسندگان، چون خودشان متأثر از کانت هستند، همه را تفسیر کانتی می‌کنند. بله الثائیان خطای حس را قبول دارند؛ از این رو می‌گویند اینکه می‌بینیم جسم حرکت می‌کند، این خطای حس است، ولی حس بعضی چیزها را درست می‌بیند؛ چون بعضی اشیا را ثابت می‌بیند. الثائیان می‌گویند انسانها اشیا را دو جور می‌بینند: ثابت و متحرک؛ اولی مطابق واقع است، ولی دومی خطا است؛ پس حس حکم درست نیز دارد؛ ولی گاهی که حس خطا می‌کند، با عقل می‌توان خطای پاره‌ای از ادراکات حسی را تشخیص داد.

حال به اصل استدلال بر نفی حرکت می‌پردازیم:

هستی هست و نیستی نیست. (معادل جمله هستی هست در فارسی خیلی دقیق نیست؛ چون در فارسی هم از موضوع و هم از محمول به هستن تعبیر می‌شود، اما معادل انگلیسی آن واضح‌تر است.) تعبیر پارمیندس این است: (being is existence)، (being، exist) هر دو به معنای هستی است با این تفاوت که being هستی رابط است و exist وجود محمولی است. در اینجا مراد، وجود و هستی محمولی است نه رابط؛ یعنی، هستی که به عنوان رابط است، دارای وجود محمولی می‌باشد؛ به این معنی که وجود موجود و عدم معدوم است. وقتی هستی هست و نیستی نیست، که ما آن را به درک وجدانی، درک می‌کنیم؛ این جزو بدیهیات است، پس هستی نمی‌تواند از هستی یا از نیستی به وجود آید. اما هستی نمی‌تواند از نیستی به وجود آید، چون در این صورت اجتماع نقیضین لازم می‌آید؛ و هستی از هستی نیز نمی‌تواند به وجود آید؛ چون مصادره به مطلوب و تحصیل حاصل است. بنابراین چون هستی نه از هستی و نه از نیستی به وجود نمی‌آید، پس چیزی به نام حدوث نداریم و پدید آمدن معنا ندارد؛ از این رو هستی دارای وجودی ازلی که همیشه بوده و هست و دگرگون ناپذیر است.

نقد استدلال پارمیندس

در اینجا می توان گفت پارمیندس بین وجود مطلق و وجود مقید خلط کرده است؛ در عبارت هستی، هست، مراد وجود مطلق است نه مقید.

پارمیندس بر این اساس معتقد است که ما حرکت مکانی نداریم؛ چون اساساً مکان وجود ندارد؛ مکان قابل وجود داشتن نیست؛ چون ما اگر مکانی را فرض کنیم، این مکان یا پر است و یا خالی، اگر خالی باشد خللاً لازم می آید که معدوم است و اگر پر باشد، فضا برای اشغال چیز دیگری باقی نمی ماند.

زنون الثائی

زنون، شاگرد پارمیندس می باشد که از استاد خویش قویتر بحث کرده است و برای اثبات ادعاهای استادش یک سری شبهات و پارادوکس هایی را مطرح کرده است؛ یک سری پارادوکس ها در نفی حرکت و پارادوکس هایی در نفی کثرت، که هنوز هم فلاسفه غرب روی پارادوکس های زنون بحث می کنند و هنوز هم جزو بحثهای جدلی الطرفین بین آنها می باشند.

زنون از این شبهات به پارادوکس تعبیر می کند. پارادوکس از اصطلاحاتی است که در ریاضیات، منطق، فلسفه علم و ... معانی مختلف دارد؛ در منطق شبهه «پارادوکس دروغگو» مطرح می باشد. در اینجا وقتی پارادوکس گفته می شود، دیدگاهی مخالف فهم مشترک مراد است. پارادوکس یعنی، تناقض نما، چیزی که ظاهرش تناقض است هر چند واقعش شاید تناقض نباشد؛ البته ممکن است، تناقض باشد؛ اما در اینجا مراد دیدگاه مخالف فهم مشترک است یعنی ادعایی که عقیده مشترک را نفی می کند.

ابتدا پارادوکس هایی را بیان می کنیم که ثبات عالم را ثابت می کنند:

۱- پارادوکس آشیل (آخیل یا آخیلوس)

آشیل تیزپاترین دونده یونان باستان بوده است. آشیل تیزپا را با لاک پشت کند پا فرض کنید، آن گاه استدلال وی به صورت قضیه شرطیه لزومیه متصله بیان می شود: اگر آشیل چند قدمی پشت سر لاک پشت بایستد و بخواهد با لاک پشت مسابقه دهد، هیچ موقع نباید آشیل به لاک پشت برسد؛ به عبارتی اگر حرکت امکان داشته باشد هیچ گاه آشیل نباید به لاک پشت برسد و یا از او جلو بیفتد، لکن آشیل از لاک پشت جلو می زند، پس حرکت وجود ندارد.

این یک قیاس استثنائی است که از رفع تالی، رفع مقدم نتیجه گرفته شده است. اینکه آشیل از لاک پشت عبور می کند نیاز به استدلال ندارد، آنچه مهم است بیان ملازمه می باشد.

چرا اگر حرکت امکان داشته باشد آشیل هیچ گاه نباید از لاک پشت عبور کند؟ زیرا اگر آشیل را در نقطه A و لاک پشت را در نقطه B و سرعت آشیل را V و فاصله بین دو نقطه B و A را d بنامیم، اگر آشیل با سرعت

۷ حرکت کند تا به لاک پشت برسد، باید مسافت d را طی کند، لکن وقتی او در حال طی کردن این مسافت است، لاک پشت نیز در حال جلو رفتن می باشد، چون فرض این است که لاک پشت در حال حرکت است و آشیل هر قدر جلو بیاید لاک پشت مقداری جلوتر می رود و این حرکت چون تا بی نهایت ادامه دارد، پس هیچ گاه آشیل نباید به لاک پشت برسد، لکن از آن عبور می کند، پس حرکتی در بین نیست، بلکه مجموعه سکونات است؛ چرا که هر حرکتی دارای مبدأ، انتها، مسافت و زمان است و اگر آشیل بخواهد این مسافت را طی کند، لاک پشت قدمی، جلو خواهد رفت.

جواب:

اولاً: استدلال زنون گرفتار پارادوکس منطقی است؛ چون برای نفی حرکت به وجود حرکت تمسک کرده است و در ابطال تالی می گوید: ولکن آشیل به لاک پشت می رسد.

ثانیاً: درست است که اگر آشیل حرکت کند، لاک پشت نیز در حال حرکت است، ولی دو نوع حرکت و دو وجود متصل داریم که یکی ضعیف و دیگری شدید است؛ یعنی، وقتی لاک پشت در چندین رتبه از A, B, C می گذرد، آشیل در یک رتبه و در یک قدم از A به D می رسد؛ زنون می خواهد بگوید فاصله بین آشیل و لاک پشت هر چند به طرف صفر میل می کند، ولی هرگز صفر نمی شود، در حالی که این سخن ناصواب است و آشیل در یک نقطه به لاک پشت می رسد و او را پشت سر می گذارد. زنون در این استدلال برای نفی فهم عمومی به فهم عمومی تمسک کرده است.

۲- پارادوکس تیر و کمان

اگر تیری از کمان رها شود، این تیر در هر لحظه باید هم در مکانی باشد و هم در مکانی نباشد؛ به عبارت دیگر اگر این تیر حرکت کند، اجتماع نقیضین لازم می آید و چون اجتماع نقیضین محال است، پس تیر حرکت نمی کند. اما دلیل لزوم اجتماع نقیضین در صورت حرکت این است که در هر لحظه باید هم در مکانی باشد و هم نباشد؛ اگر در مکان خاصی که در نظر بگیریم نیست، پس چگونه از آن عبور کرده است؟ و اگر در آن مکان باشد، یعنی، قرار داشته و ثابت است، پس حرکتی نیست؛ از این رو، حرکت تیر در واقع مجموعه سکونات و مجموعه قرارها است؛ اگر این تیر که از کمان رها می شود، حرکتی نکند باید مسافتی را طی کند؛ پس در مجموعه نقطه هایی که در مسافت هست، در نقطه A وجود داشته است یا نه؟ اگر وجود نداشته، پس چگونه عبور کرده است؟ و اگر وجود داشته است پس قرار و سکون بوده است نه حرکت؛ یعنی، حرکت متوهم، مجموعه سکونات است و اگر حرکت را بپذیریم باید معتقد شویم هم وجود داشته و هم وجود نداشته و این اجتماع نقیضین است. جواب: بود حرکت از سنخ بود غیر قار است؛ از این رو وقتی می گوئیم متحرک در فلان مکان بود، به معنای سکون در آن مکان نیست، بلکه بود غیر قار در آن مکان و شدن و صیورورت است. متحرک در نقاط مختلف وجود دارد، ولی وجودش غیر قار است.

۳- پارادوکس ورزشگاه

اگر فاصله ابتدا تا انتهای ورزشگاه را دنده‌ای بخواهد طی کند، این مسیر دارای بی نهایت نقطه است، اگر حرکت وجود داشته باشد لازمه‌اش این است که این شخص متحرک، بی نهایت نقطه را در زمان محدود و متناهی طی کرده باشد، چرا که این مسافت را در زمان مشخص و محدود طی می‌کند؛ اگر بگوییم این بی نهایت نقطه را طی کرده است چگونه ممکن است، در زمان محدود بی نهایت نقطه طی شود؟

جواب:

اولاً: زنون برای نفی حرکت به خود حرکت تمسک کرده است.

ثانیاً: همان طور که زمان حرکت، متناهی بالفعل است، مسافت نیز متناهی بالفعل است؛ و اینکه زنون به آن تمسک کرده و گفته مسافت بی نهایت اجزا دارد، این بی نهایت، بالقوه و فرضی است که بر این اساس، زمان نیز بی نهایت بالقوه است، پس هم زمان حرکت و هم مسافت ورزشگاه هر دو محدودند. (اصولاً زمان، حرکت و مسافت سه مفهومند که از یک واقعیت خارجی انتزاع می‌شوند).

۴- پارادوکس تصویر سه خط کش:

سه خط کش زیر را در نظر بگیرید :

دسته الف:

دسته دوم:

دسته سوم:

این سه خط کش هم اندازه هستند، اگر خط کش «ب» بخواهد به سمت چپ خط کش «الف» حرکت کند و خط کش «ج» به سمت راست خط کش «الف» حرکت کند و سرعت این دو مساوی باشد، اگر حرکت امکان داشته باشد، این سه خط کش در زمان خاصی به محازات یک دیگر قرار می‌گیرند؛ مانند شکل زیر:

اگر خط کش «ب» و خط کش «ج» بخواهند حرکت کنند، این دو در زمان واحد زیر «الف» قرار می‌گیرند، در این زمان خط کش «ب» کل خط کش «ج» را طی کرده است، در حالی که در این زمان خط کش «ب» نیمی از خط کش «الف» را طی کرده است و فرض این است که خط کش‌ها برابر هستند؛ حال سؤال این است که چگونه ممکن است در زمانی که نیمی از یک مسافت طی می‌شود، در همان زمان تمام آن مسافت طی شود؟ و اگر حرکت وجود داشته باشد اجتماع نقیضین لازم می‌آید.

جواب:

زنون یک متحرک را با دو امر مقایسه کرده که یکی ساکن است و دیگری متحرک، از این رو این مسأله که در یک زمان معین، دو مسافت مختلف توسط یک متحرک طی شده است، اشکال ندارد؛ یعنی، اینکه خط کش «ب» مثلاً نصف خط کش «الف» را طی کرده است، به خاطر این است که خط کش «ج» را طی کرده است؛ چون

علاوه بر حرکت خط کش «ب»، خود خط کش «ج» نیز متحرک است. از این رو چون هر دو متحرکند، پس باید در همان زمان معین، دو برابر مسافت اولی را طی نمایند؛ پس اینکه یک متحرک در زمان واحد مسافت کمتری را نسبت به شیء ساکن طی می کند، منافات ندارد با اینکه مسافت بیشتری را نسبت به شیء متحرک طی نماید.

ادله نفی کثرت و اثبات وحدت عالم

در باب انکار کثرت، زنون، اعتقاد دارد این کثرت ناشی از حواس ما است که نمی توان بدان استناد و اعتماد کرد؛ در این باب باید به عقل مراجعه کرد که عقل، جهان را به صورت یک شیء واحد یکپارچه می بیند. وی برای اثبات این مدعا چند دلیل ذکر می کند، از جمله دلیل استنادش پارمیندس که می گوید: اگر در جهان کثرتی باشد باید بگوییم هستی از نیستی ناشی شده است؛ چون نمی توان گفت هستی از هستی پدید آمده است؛ چرا که مصادره به مطلوب است، و اگر بگوییم هستی از عدم ناشی شده است، اجتماع نقیضین حاصل می شود و محال است هستی از هیچ و عدم ناشی شود؛ به عبارتی قیاس استثنائی چنین است:

اگر کثرت وجود داشته باشد لازم می آید که هستی از نیستی به وجود آید، لکن التالی باطل فالمقدم مثله.

زنون برای بیان ملازمه بین مقدم و تالی یک مثال می زند:

یک دانه گندم وقتی به طرف زمین رها می شود، صدا نمی دهد، دانه دوم هم صدا نمی دهد، دانه سوم، دانه چهارم، ولی اگر یک کیسه گندم را رها کنیم صدا می دهد؛ حال اگر کیسه گندم، یک کل فرض شود که دانه دانه های گندم اجزای آن کل می باشند، لازمه اش تحقق هستی از نیستی است؛ اگر کیسه گندم یک کل فرض شود (هستی: صدای کیسه گندم) دانه دانه های گندم که اجزای آن کل می باشند (نیستی: فقدان صدا در تک تک دانه ها).

پس صدای کیسه گندم که امری وجودی است، باید از عدم صدا در تک تک دانه ها به وجود آمده باشد و این محال است؛ حال در مورد جهان نیز اگر بگوییم، هستی ها از نیستی به وجود آمده اند و چون این امر محال است، پس تنها یک موجود واحد ازلی و ابدی وجود دارد.

جواب:

۱- برخی از منتقدان زنون گفته اند ما مثال را رد می کنیم و با نقض مثال، اصل مطلب او هم نقض می شود.

دانه های گندم نیز به تنهایی صدا دارند؛ چون صدا عبارت است از فرکانس و طول موج، چه ما با قوه سامعه آن را درک نماییم یا نه، نفهمیدن ما دلیل بر نبودن آن نیست.

۲- همان طور که در جواب پارمیندس بیان شد، تحقق هستی مطلق از هستی مطلق و نامحدود مصادره به مطلوب است؛ ولی تحقق هستی مقید از هستی مقید و نیز از نیستی مقید اشکال ندارد؛ به طور مثال دانه گندم که هستی مقید است، و یک عدم مضاف، یعنی عدم خوشه گندم از آن فهمیده می شود؛ یک هستی دیگر یعنی وجود خوشه گندم از آن دو به وجود می آید؛ پس تحقق هستی مقید از هستی و نیستی مقید اشکال ندارد؛ تنها زمانی آن دو

اشکال دارند که هستی مطلق از هستی و نیستی مطلق به وجود بیاید و گرنه موجود حادث - یعنی موجود مسبوق به عدم - است .

استدلال دوم ایشان این گونه است که: اگر جهان دارای اجزا و کثرتی باشد، این اجزا یا بی نهایت بزرگند و یا بی نهایت کوچک؛ زیرا یا باید بگوییم این اجزا بُعد دارند و یا بگوییم بُعد ندارند، اگر بُعد ندارند، پس چگونه از اجزای بی بُعد شیئی بُعددار به وجود می آید؛ و اگر بگوییم بُعد دارند، همین بُعد قابل تقسیم به اجزای بی نهایت می باشد و باید گفت این بُعد، بی نهایت بزرگ است، در حالی که این گونه نیست.

جواب:

طبق فرض دوم که اجزا بُعد نداشته باشند، نمی توان نتیجه گرفت که جهان بی نهایت کوچک می شود، بلکه جهان یا مجرد می شود یا معدوم؛ اما طبق فرض اول، باید گفت بعد داشتن اجزا مستلزم بی نهایت بودن جهان نیست؛ چون فرض بی نهایت بعد، مستلزم تحقق آن و بی نهایت بعد داشتن جهان نیست؛ یعنی، فرض تعدد بی نهایت اجزا، به معنای فعلیت اجزای بی نهایت نیست، چون بالقوه اند و فرض ما فعلیت یکی نیست.

استدلال سوم وی این گونه است که: اگر کثرتی باشد، اجزای جهان یا شمردنی هستند و یا ناشمردنی، و استدلال آن شبیه استدلال دوم است .

مکتب اتمیان

این مکتب نیز در میان مکاتب فلاسفه یونان از اهمیت ویژه ای برخوردار است. اتم به معنای نشکن و غیر قابل تجزیه است. واژه یونانی از Toma به معنای شکستن و AToma به معنای نشکن است. مؤسس این مکتب به تصریح ارسطو، «لوکیپوس» می باشد که اهل میلئوس بوده است، و بعد از وی دیمقراطیس (یا دموکراتیس) این مکتب را دنبال کرده است. ما در فلسفه اسلامی بیشتر با دیمقراطیس آشنایی داریم و در طبیعات قدیم نیز از این شخصیت زیاد یاد می شود .

به طور کلی اتمیان دو پرسش اصلی را دنبال کردند و به خلاف مکاتب دیگر که یک بحث جامع جهان شناختی و انسان شناختی را تحقیق می کردند، اینان دغدغه شان پاسخ به دو پرسش زیر بود:

الف) جهان طبیعت از چه ساخته شده است؟ این پرسش بیشتر سؤالی طبیعی و علمی بود؛ سؤال این بود که جهان مادی از چه عناصری تشکیل شده است؟ آیا می توان مانند فیلسوفان ملیتوس و ... قائل به مادهٔ المواد شد یا باید قائل به نظریه دیگری بود؟

ب) تحولات جهان طبیعت معلول چه علتی است؟ چه عاملی سبب می شود که جهان مادی گرفتار تغییر و تحول و تبدل گردد؟ این پرسش فلسفی بود.

فیلسوفان اتمی در برابر این دو پرسش یک پاسخ مشترک دادند و گفتند جهان طبیعت از اتم ساخته شده و تحولات جهان نیز معلول اتم است.

این دو پرسش هنوز هم، دو پرسش اساسی طبیعت شناختی و هستی شناختی است؛ مثلاً شیمیدانان در برابر پرسش نخست، بحث عناصر اولیه را مطرح می کنند، که از چهار عنصر قدیم به بیش از صد عنصر رسیده اند؛ و در فیزیک این بحث را مطرح کرده اند که آیا می توان تمام این عناصر اولیه را به وحدتی برگرداند؟ و امروزه بحث ماده و انرژی را طرح می کنند، معتقدند عالم طبیعت متشکل از دو چیز است: ماده و انرژی؛ ماده به خودی خود تقسیم به عناصر چندگانه می شود؛ طبق مکانیک و فیزیک، کوانتوم تمام عالم ماده تقسیم به ماده فیزیکی و انرژی می گردد و البته خود ماده و انرژی قابل تبدیل به یک دیگر هستند.^{۲۴}

خلاصه می توان ادعا کرد هنوز پرونده این دو پرسش مهم مفتوح است و ممکن است در آینده نیز پاسخهای دیگری مطرح گردد.

اتمیان معتقد بودند که تمام جهان و عالم طبیعت از اتم تشکیل شده است؛ یعنی، یک سری عناصر مادی بسیار ریز و غیر قابل رؤیت که نشکن هستند و قابل تجزیه به اجزا و عناصر دیگر نیستند. البته ویژگیهای دیگری هم برای اتم نقل کرده اند؛ دیمقراطیس ادعا می کند تعداد این اتمها بی نهایت است و به لحاظ شکل و اندازه دقیقاً مثل هم می باشند و ساختمان فیزیکی یکسانی دارند و اگر دیده می شود اشیای مادی با یک دیگر تفاوت داشته و کارکردها، آثار و پیامدهای متفاوتی دارند، بازگشت به نوع ترکیبی می کند که اتمها نسبت به یک دیگر دارند. ویژگی دیگر اتمها این است که به لحاظ کیفیت، یک ویژگی کیفی بیشتر ندارند و آن صلابت، سختی، نفوذناپذیری و تجزیه پذیری است و اتمها همه همین گونه اند و از طرف دیگر دائماً در حال سیلان و حرکتند و اتم ثابت وجود ندارد؛ حرکتشان نیز در خلأ صورت می پذیرد؛ زیرا چیز دیگری غیر از اتم وجود ندارد که اتمها در آن حرکت کنند؛ بلکه خلأ هست و اتمها در آن حرکت کرده و دارای اشکال مختلفی چون آب، هوا، آتش و ... می شوند. بنابراین عناصر اولیه و ماده المواد عالم هوا نیست؛ چرا که هوا هم از اتمهایی تشکیل شده است. آتش، خاک، آب و ... همه اتم هستند؛ این اتمها دارای بُعد هستند، هر چند که قابل مشاهده نیستند و فقدان ادراک حسی اینها دلیل بر فقدان بُعددار بودن اینها نیست.

پرسش دوم هم سؤال مهم فلسفی است که چون جهان طبیعت را همیشه در حال حرکت، تغییر و تحول می بینند، از این رو همیشه این سؤال مطرح می شود که چرا جهان طبیعت در حال تحول است و این تغییرات معلول چیست؟

فیلسوفان قبل از ملاصدرا معمولاً این گونه پاسخ می دادند که حرکت، علت قریب همه تحولات است و به چهار حرکت عَرَضی قائل بودند: حرکت کمی، حرکت کیفی، حرکت اینی و حرکت وضعی؛ و خود این حرکت به محرک اول، یعنی، خدای متعال می رسد. فیلسوفان قدیم دارای این نظر بودند تا اینکه ملاصدرا علت قریب دیگری به نام حرکت جوهری را مطرح کرد و علت تحولات موجودات طبیعی را حرکت جوهری دانست و معتقد بود تمام موجودات عالم، طبیعت جوهری دارند و یک حرکتی در ذات و گوهر این اشیا وجود دارد که

۲۴- در این زمینه کتب متعددی نگاشته شده و برخی به فارسی ترجمه شده اند؛ از جمله کتاب «نسبیت و واقعیت» از انیشین و برخی کتب تاریخ فیزیک که در آنجا توضیح داده شده است که ماده فیزیک چه تفاوتی با ماده فلسفی دارد.

سبب حرکت تمام اشیای عالم مادی است، که این حرکت جوهری به عنوان حدوسط برای محرک اول (خداوند) مورد استفاده قرار می گیرد.

فیلسوفان اتمی معتقد بودند که علت تحولات و تغییرات عالم طبیعت، حرکت اتمها است. اتمها دائماً در حال سیلان و حرکتند و این حرکت، حرکت مکانی (این و وضعی) است نه حرکت جوهری.

آمپدوکلس (انباذقلس) Empedocles

آمپدوکلس اصالتاً اهل آکراگاس «AKragas» در ساحل جنوبی سیسیل بود که متولد ۴۹۲ ق. م و متوفی ۴۳۲ ق. م می باشد.

حرفهای مختلفی درباره او زده اند، ولی چرا که در فلسفه اسلامی بیش از دیگر فلاسفه یونانی مطرح است؛ حدس بنده این است که آرای بطلمیوس از او متأثر بوده است و عناصر اربعه ای که در کتابهای اسلامی مطرح می باشد از ایشان به جا مانده است.

نظرات او در طبیعیات قدیم تأثیر گذار بوده است، تا آنجا که ملا صدرا که مربوط به قرن ۱۱ هجری می باشند از او متأثر شده و در اسفار جلد هفتم صفحه ۱۱۸ به بعد در بحث عنایت الهی پس از خیر و شر بحث نظام احسن را مطرح کرده و با برهان لمی (خدا حکیم است و هیچ نقصی در فاعلیتش نیست؛ پس فعلش نیز اتم افعال است) و برهان انی، نظام احسن را اثبات می کند، که در برهان انی سراغ مصادیق می رود و آنجا بیان می کند که عناصر اصلی عالم، طبیعت، آب، خاک، آتش و هوا هستند که از ترکیب آنها مواد ثلاث یعنی جماد، نبات و حیوان به وجود می آیند.

شخصیت امپدوکلس: برخی گفته اند که او پایه گذار یک فرقه دینی بوده، حتی مدعی پیامبری یا خدایی بوده است. کرامات زیادی را به ایشان نسبت داده اند. درباره نحوه مرگش نیز ابهامات زیادی وجود دارد، برخی گفته اند او خودش را به دهانه آتشفشان آتنا انداخت تا مردم تصور کنند که او به آسمان رفته است و او را همچون یک خدا بشمارند؛ ولی او لنگه کفش خود را کنار دهانه آتشفشان جا گذاشت، از این رو گفتند که او در آتشفشان افتاده و جان داده است. برخی، گفته اند اینها ساخته دشمنان اوست تا آبروی او را ببرند.

اندیشه های فلسفی او در قالب ۵۰۰ بیت به نظم بوده است که دکتر شرف در کتاب «نخستین فیلسوفان یونان» (که ادعا می کند از آثار یونان نوشته است) بخشی از ابیات او را از صفحه ۳۴۱ تا صفحه ۳۶۱ ترجمه کرده است.

کتابی درباره طبیعت نوشته و کیفیت پیدایش و زوال موجودات را توضیح داده و کتاب «پالایشها» را در مورد روح و تزکیه آن نوشته است. ارسطو، امپدوکلس را پایه گذار فن خطابه معرفی می کند. جالینوس پزشک معروف یونان، او را بنیانگذار مکتب پزشکی ایتالیا معرفی می کند. معروف بوده است که او بیماریهای لاعلاج را مداوا می کند؛ دختری که ۳۰ روز مرده بود توسط او زنده شد.

در باب دیدگاه های فلسفی، دیدگاه خاصی نداشته و متأثر از پارمیندس، هراکلیتوس و فیثاغورث بوده است. همانند پارمیندس مدعی بوده است که: هستی هست و هستی مادی است؛ و هستی هیچ گاه نمی تواند به وجود بیاید نه از عدم، زیرا اجتماع التقيضين لازم می آید و نه از وجود، چون مصادره به مطلوب لازم می آید. و هستی هیچ گاه معدوم نمی شود؛ پس هستی ازلی و ابدی است. ولی بر خلاف پارمیندس وزنون معتقد بود که حرکت وجود دارد.

همان طور که هراکلیتوس هم حرکت را قبول داشت و هم کثرت را (کسی که قائل به ضد است باید قائل به کثرت هم باشد؛ چون حداقل دو چیز باید باشد تا ضد هم باشند) امپدوکلس نیز به تبع او، حرکت و کثرت را پذیرفته بود.

پارمیندس و وزنون معتقد بودند که حس در دیدن حرکت خطا می کند و این جزء اوهام است؛ ولی امپدوکلس معتقد بود که تجربیات حواس، اوهام محض نیستند، بلکه گاهی حرکت، واقعاً وجود دارد؛ یعنی، جاهایی که الثائیان حس و تجربه را وهم می انگاشتند، ایشان قائل و هم نیست و می گوید واقعاً حرکت و کثرت وجود دارد. نظریه امپدوکلس در باب طبیعت شناسی: او معتقد بود همه اشیای اطراف ما یک کل هستند که از اجزای مادی تشکیل شده اند؛ این اجزای مادی کون و فساد پذیرند، ولی فانی نمی شوند؛ اجزای مادی موجودات فنا ناپذیرند و این اجزاء که اشیا را به وجود می آورند همان عناصر اربعه هستند که هر موجود مادی از اینها تشکیل شده است (آب، خاک، هوا و آتش) اشیای مختلف در اثر درصد اختلاف این عناصر، با یک دیگر متفاوت می شوند و درصدهای بیشتر و کمتر این عناصر اربعه سبب تمایز اشیا می شود.

حال در این میان سؤال دیگری وجود داشت و آن اینکه: این اختلاف درصدها در اثر چه عاملی است؟ جواب امپدوکلس این بود که دو نیروی فعال وجود دارد: نیروی مهر و نیروی کین (شبه یزدان و اهریمن زردشتیها) دو نیروی جسمانی و مادی که نیروی مهر و عشق، کارش جذب عناصر است و نیروی کین و نفرت کارش دفع عناصر. و این جذب و دفع باعث می شود که عناصر اربعه به صورتهای مختلف ترکیب شوند و شجر، حجر و... به وجود بیاید.

پس امپدوکلس، در آن مسأله هستی شناختی که هستی ازلی و ابدی است، متأثر از پارمیندس بوده است و در مسأله وجود کثرت و حرکت، متأثر از هراکلیتوس؛ عناصر اربعه را هم از فلاسفه سابق گرفته است که یکی ماده المواد عالم را آب می دانست، دیگری آتش، و دیگری هوا و امپدوکلس خاک را به آنها اضافه کرد. از فیثاغورث نیز متأثر بوده است؛ برخی تعلیمات دینی مثل ریاضتها، پرهیز از گوشت، مناسک عبادی و نظریه تناسخ را نیز از فیثاغورث گرفته است که روح انسان پس از مرگ به دنیا برگشته و در جسم موجود دیگری می رود؛ مگر اینکه در اثر تهذیب و تزکیه فانی در خدا شده باشد که دیگر قابل برگشت به دنیا نیست.

آنکساگوراس (انکساگورس) Anaxagoras

آنکساگوراس در کلازمنای واقع در آسیای صغیر متولد شد. ظاهراً مدتی عضو سپاه ایران می‌شود که در آن دوران، ایران، یونان و روم سالها با یک دیگر نزاع داشته‌اند.

برخی او را استاد سقراط دانسته‌اند و برخی دیگر او را پایه‌گذار حوزه فلسفی آتن می‌دانند که بعدها افلاطون و ارسطو به آنجا رفتند. در هر حال او ۳۰ سال در آتن اقامت می‌کند و به جرم بی‌دینی و همکاری با سپاه ایران محکوم به مرگ می‌گردد، ولی قبل از اعدام از زندان فرار می‌کند.

دیدگاه معرفت‌شناختی

او دیدگاهی معرفت‌شناسی دارد که بعدها ارسطو از آن خیلی استفاده می‌کند و آن عبارت است از اینکه: حس و عقل هر دو ابزار معرفتند؛ ولی در مقام مقایسه، ارزش معرفتی عقل را بیشتر می‌داند و معیار درستی یا نادرستی احساس، عقل است و توسط عقل می‌توان تشخیص داد که این معرفت حس درست یا خطا است.

دیدگاه طبیعت‌شناختی

بر طبق نظریه - او که بعدها اتمیان از آن استفاده کردند - هستی از واقعیتهای بنیادین بی‌شماری تشکیل شده است، نه فقط از آب، خاک... یا عناصر اربعه؛ و هر یک از این اجزا به بی‌نهایت جزء دیگر قابل قسمت است. بعدها اتمیان قسمت اول نظریه او را پذیرفتند، ولی قسمت دوم را انکار کردند و قائل به اتم - یعنی نشکن - شدند.

لوکیپوس Leucippus

لوکیپوس معاصر سه شخصیت بوده است: پارمیندس، آناکساگوراس، امپدوکلس؛ ولی ظاهراً با پارمیندس معاشرت بیشتری داشته است؛ اما نگفته‌اند که شاگرد او بوده است.

لوکیپوس شاگرد زنون بوده و بحثهای مکتب «الئا» را از او درس گرفته است. در میان شاگردان او تنها به دیمقراطیس اشاره شده است.

عده‌ای از مورخان وجود لوکیپوس را انکار کرده‌اند؛ ولی آنهایی که معتقد به وجود او هستند، کتابهایی را به او نسبت داده‌اند؛ از جمله کتاب «نظام جهانی بزرگ»؛ ولی اینکه چه مدعیاتی را در آن کتاب مطرح کرده، معلوم نیست و نظرات او از کتب دیگران مثل ارسطو به دست می‌آید.

اولین نکته در نظام فلسفی او این است که او بانی مکتب اتمیسم است. البته این مکتب را بیشتر دیمقراطیس بسط داد.

لوکیپوس با اینکه شاگرد زنون بوده است، ولی پاره‌ای از آرای مکتب الئائی را انکار کرده است. مکتب الئامنکر کثرت بود، ولی لوکیپوس بر عکس اعتقاد داشت که اصالت از آن کثرت است و نمی‌توان کثرت را از عالم جدا کرد.

او به اشکال الثائیان که می گفتند اگر کثرت در عالم باشد لازمه اش تقسیم پذیری تا بی نهایت است، که لازمه آن تناقض می باشد، جواب می دهد که این تقسیم پذیری تا بی نهایت ادامه ندارد، بلکه در جایی متوقف می شود و ما در نهایت به عناصری می رسیم که جواهر تو پر فاقد خلأ و نفوذناپذیر می باشند که طبعاً غیر قابل تقسیم خواهند بود. این جواهر را Atom نامیدند که مشتق از مصدر Atomos می باشد (جزء لایتجزی / ذره)؛ پس بدین ترتیب بی نهایتی نداریم تا الثائیان بگویند مفهوم بی نهایت، مفهومی پارادوکسیکال است. ویژگیهای اتم نزد اتمیان:

۱ - اتمها غیر قابل تقسیم و تجزیه ناپذیرند.

تجزیه و تقسیم سه قسم است:

(الف) تقسیم خارجی: اشیا و اجسام خارجی را به اجزائی می توان تقسیم نمود.

(ب) تقسیم وهمی / خیالی: ما جزء یک شیء خارجی را تصور کرده و آن را تقسیم می کنیم.

(ج) تقسیم عقلی: وقتی جزء شیئی آنقدر ریز و کوچک باشد که بشخصه قابل تصور نباشد، باز چون آن جزء بعد دارد، عقل حکم می کند که قابل تقسیم است.

مراد اتمیان از تجزیه ناپذیری اتمها، تجزیه ناپذیری خارجی و بالفعل است نه بالقوه؛ از این رو اگر بخواهیم اشکال پارمیندس را حل کنیم باید بگوییم:

اینکه پارمیندس می گفت: اجزا تا بی نهایت قابل تقسیم می باشند، مرادش از تقسیم پذیری چیست؟ اگر مرادش تقسیم پذیری خیالی یا عقلی باشد که مشکلی نیست؛ مثل اعداد بی نهایت که بالفعل در ذهن نیستند، بلکه هر عددی را که تصور کنیم بالاتر از آن ممکن است؛ این اجزا نیز بالفعل وجود ندارند، بلکه فرضی و بالقوه هستند؛ اما اگر مرادش تقسیم پذیری خارجی و بالفعل باشد، در این صورت ما قبول نداریم که تجزیه پذیری تا بی نهایت ادامه دارد، بلکه به جزئی می رسیم که دیگر قابل تقسیم نیست.

۲ - اتمها آنقدر ریز و خرد هستند که قابل حس نیستند؛ از این رو برای اثبات وجود اتم، دلیل عقلی می آورند و آن اینکه:

کثرت عالم را با حواس ظاهری درک می کنیم و این کثرت قابل انکار نیست و بدیهی است. از طرف دیگر پارمیندس اشکال گرفت که اگر کثرت را بپذیریم منجر به یک محال می شود. به همین دلیل دست از امر محسوس - یعنی کثرت - برداشت. ولی لوکیپوس دست از امر حسی بدیهی برنمی دارد؛ بلکه وقتی دلیل عقلی با امر حسی تعارض داشت، دلیل عقلی دیگری اقامه می کند که چون کثرت بدیهی است، پس نباید تقسیم پذیری تا بی نهایت ادامه داشته باشد، بلکه نهایت دارد و به عناصر نشکن ختم می شود؛ پس وجود اتمها را عقل اثبات می کند. ادراک حسی: وجود کثرت

ادراک عقلی ۱: تقسیم پذیری تا بی نهایت محال است. ادراک عقلی ۲: تقسیم پذیری نهایت دارد. (اتمها).

اگر اتمها را نپذیریم باید ادراک عقلی ۱ را بپذیریم که لازمه اش انکار یک امر بدیهی می باشد.

امروزه عده ای از فیزیکدانان در بحثهای فلسفه فیزیک، اصطلاحی دارند به نام «ترمهای تئوریک» که کاربردهای زیادی دارد. حتی در تعارض علم و دین از جمله کسانی که به این بحث پرداخته، پی یردوهم در کتاب «ساختمان و هدف تئوریهای فیزیکی» است.

نباید گمان کرد که علوم تجربی زاینده حس و تجربه هستند؛ بلکه این علوم مخلوطی از مشاهدات و مفروضات غیر تجربی (پیش فرضهای متافیزیکی غیر تجربی) هستند. وقتی نیوتن افتادن سیب را مشاهده کرد، زود نتیجه گرفت که زمین، جاذبه دارد؛ در حالی که در اینجا سه فرض وجود دارد: نیروی جاذبه زمین، نیروی دافعه آسمان، میل اجسام به زمین؛ حال چرا او جاذبه را انتخاب کرده است؟ فیزیکدان در اینجا می بیند با یکی از این مفروضات، مجهولات بیشتری حل می شوند و در مقام عمل بیشتر جواب می دهد؛ از این رو آن را انتخاب می کند. به این می گویند: «ترم تئوریک» که بعداً ممکن است خلاف آن روشن شود. به همین دلیل است که فیزیک نیوتنی در اشیای بسیار ریز از فیزیک کوانتوم استفاده می کند و در اشیای بسیار بزرگ مثل کرات و اجرام آسمانی از فیزیک نسبیت استفاده می کند.

بحث انرژی، ژن، اتم، الکترون و پروتون نیز به همین نحو «ترم تئوریک» هستند و هیچ کس آنها را مشاهده نکرده است؛ نه با چشم غیر مسلح و نه با چشم مسلح.

حال کاربرد «ترم تئوریک» در بحث تعارض «علم و دین» این است که عده ای قائل به ابزار انگاری گزاره های دینی شده اند و گفته اند گزاره های دینی در مقام بیان واقع نیستند؛ در مقابل، عده ای دیگر گزاره های علمی را ابزار انگار می دانند و معتقدند که گزاره های علمی واقعاً با روش تجربی یا عقلی اثبات نمی شوند؛ بلکه «ترمهای تئوریک» هستند و مبتنی بر فرضهای اثبات نشده اند.

اولین بار گالیله این راه حل را مطرح کرد و برای فرار از مرگ به پیشنهاد دوست کشیش خود گفت: دین واقعیت را می گوید، ولی من برای حل مشکلات علمی خود این حرف را می زنم؛ تا به پی یردوهم رسید که گفت: هر نظریه تجربی دارای پیش فرضهای اثبات نشده است و گزاره های علمی ابزار انگارند.

طبق همین حرفها اگر پیش فرضهای متافیزیکی علم، مطابق دین نباشد، ممکن است علم، مخالف گزاره های دین باشد. (علم سکولار) و اگر این پیش فرضها مطابق دین باشد، ممکن نیست که علم، مخالف گزاره های دینی باشد. (علم دینی)

حال در نظریه لوکیپوس نیز همین طور است؛ ما یک امر بدیهی داریم که وجود کثرت است، حال یا باید بگوییم تقسیم پذیری تا بی نهایت می باشد یا بگوییم نهایت دارد، بنا بر فرض اول محال پیش می آید و فرض دوم همان اتمسیم است؛ اگر فرض دوم را قبول نکنیم باید دست از یک امر بدیهی برداریم. از این رو نظریه اتمسیم بیشتر قابل دفاع است.

پس هر چند اتم، قابل حس نیست، ولی با دلیل عقلی آن را اثبات می کنیم.

۳ - بساطت اتمها: اتمها مرکب از دو چیز نیستند؛ بلکه یک جنس می باشند.

۴ - فساد ناپذیری اتمها.

۵ - ازلیت و ابدیت اتمها: برخی از شارحان تاریخ فلسفه فکر کرده اند که ازلیت و ابدیت، ذاتی اتمهاست؛ از این رو اتمیان را دهری و طبیعی دانسته اند، در حالی که مراد ایشان، ازلیت زمانی است و در این رأی حق دارند؛ چون اتمها وجودهای متحرک دارند و حرکت همراه با زمان است.

۶ - اتمها غیر قابل شمارش هستند

۷ - حقیقت همه آنها یکسان است؛ ولی در اندازه، شکل و ترتیب چینش با هم مختلفند (متشاکله الطبائع و مختلفه الأشکال می باشند). دلیل ایشان اختلاف آثار و کارکردهای اتمهاست.

لوکیپوس در واقع برخی از ویژگیهایی را که پارمیندس به هستی، نسبت می داد به اتمها نسبت داد؛ مثل وحدت، ازلیت و...، هستی برای لوکیپوس یک واحد بی حرکت نیست؛ بلکه امر وجود حرکت، کثرت و خلأ را قبول دارد و معتقد است که هستی از ذرات غیر قابل شمارش به نام اتم تشکیل شده است و این ذرات ماده اولیه اجسامند؛ ولی نمی خواهد بگوید هر جسمی بی نهایت اتم دارد.

وجود حرکت نیز حسی بالبداهه است و علت حرکت و دگرگونی هم همین ذرات هستند. و وجود حرکت مستلزم خلأ است؛ چون وقتی متحرک از مکانی به مکان دیگر حرکت می کند، مکان قبلی خالی می شود. بنابراین، کثرت و حرکت بدیهی بالحس هستند؛ ولی خلأ با حرکت اثبات می شود.

لوکیپوس معتقد است که اگر ذرات در یک نقطه ای گرد هم آیند یک گرد بادی پدید می آید که ذرات خرد و ریز را به اطراف مرکز کنار می راند و ذرات بزرگتر را دور مرکز جمع می کند. همین جا او جهانهای بی شمار را مطرح می کند که جهانهای متعدد با کیفیتهای متفاوت وجود دارند؛ ولی معلوم نیست که مرادش کرات مختلف بوده یا چیز دیگری.

لوکیپوس در مورد روح نیز معتقد است که روح از همین ذرات و اتمها به وجود آمده است؛ از پرجنبش ترین ذراتی که هم مدورند و هم آتشین و شبیه ذرات آتش هستند.

دمو کریتوس (دیمقراطیس) Democritus

دموکریتیوس (۴۶۰ ق. م - ۳۶۰ ق. م) در شهر آبدرا واقع در کراکیا به دنیا آمد. بعضی گفته اند هم عصر سقراط بوده است؛ ولی در اینکه شاگرد لوکیپوس بوده، تردیدی نیست. و تا وقتی که افلاطون، آکادمی خود را بنا نهاد، در قید حیات بود.

در طی پنج سال سفرهایی به مصر، بابل، هند و ایران داشته است و این سفرها، مایه افزایش اطلاعات او شده است. چندان به شهرت و ثروت رغبتی نداشت؛ ولی مورد احترام فراوان بود.

۵۲ رساله در اخلاق، طبیعیات، ریاضی و موسیقی به او نسبت داده اند که همگی از بین رفته اند. مهمترین اثر منسوب به او «نظام جهانی کوچک» است - در برابر «نظام جهانی بزرگ» لوکیپوس - که از بین رفته، ولی تعدادی از قطعات آن در کتاب «نخستین فیلسوفان یونان» صفحات ۴۳۵ و ۴۶۰ ترجمه شده است.

ارسطو در کتاب «درباره پیدایش و تباهی»^{۲۵} می گوید: این مرد به نظر می‌رسد که در باره همه چیز اندیشیده است.

او مردی بسیار پرکار و پرتألیف بوده است و جا دارد تحقیق شود که چرا آثارش از بین رفته است؟ آیا در اثر حوادث تکوینی مثل سیل و زلزله بوده است یا در اثر سهل انگاری فلاسفه بعدی؟

آنچه که به نظر صحیح می‌رسد این است که: از آغاز سده ۴ ق.م، فصل تازه‌ای در تاریخ اندیشه فلسفی یونان گشوده شد؛ یعنی، از تالس تا عصر سوفطاییان اکثر فیلسوفان، کوشش فلسفی شان منحصر به شناخت طبیعت بود و فلسفه شان بیشتر فلسفه طبیعی بود و یک مقداری هم به فلسفه اولی می‌پرداختند؛ از این رو سؤال اولشان درباره ماده‌المواد بود و این طبیعت شناسی تا عصر سوفسطاییان ادامه دارد، به گونه‌ای که تئوفراستوس شاگرد ارسطو کتابی دارد درباره عقاید فیلسوفان پیش از سقراط، ولی اسم کتابش را «عقاید طبیعیان» می‌گذارد؛ اما وقتی به زمان سوفسطاییان و سقراط و افلاطون می‌رسیم شاهد این هستیم که مهمترین دغدغه اینها، شناخت انسان، سعادت و کمال او، و یک مقدار وسیعتر شناخت کل جهان است. و در زمان سقراط و افلاطون شاهد مفاهیم انتزاعی مثل علیت، اصل استحاله تناقض و... هستیم و جایگاه طبیعت شناسی کم رنگتر می‌شود و شناخت انسان جایگزین شناخت طبیعت می‌گردد. البته ارسطو این گونه مباحث را مقداری متعادلتر می‌سازد و دوباره بحثهای طبیعت شناختی را مطرح می‌کند و به همین دلیل از آکادمی افلاطون رانده می‌شود؛ چون معتقد بود که باید به بحثهای طبیعی هم پرداخته شود. درحالی که افلاطون شناخت تجربی را شناخت نمی‌دانست و معتقد بود شناخت برابر است با شناخت عقلی؛ چون معرفت حسی متعلقش ثابت نیست؛ بلکه صیورورت دارد و در حال تغییر و دگرگونی است؛ از این رو وقتی معرفت حسی بی ارزش شد، متعلق آن هم که طبیعت است، بی ارزش می‌شود.

ولی ارسطو به معرفت حسی نیز بها می‌داد؛ به این دلیل طبیعیات او بیشتر از افلاطون است. (در فلسفه اسلامی نیز ابن سینا که متأثر از ارسطو است به طبیعیات توجه زیادی دارد، به عکس، ملاصدرا خیلی به طبیعیات اهمیت نمی‌دهد و به ابن سینا به خاطر توجه به طبیعیات طعنه می‌زند).

وی در تعلیقه شفا می‌گوید: کتابنا الکبیر المسمی بالأسفار همه بحثهایش در باره الهیات می‌باشد و اگر در بعضی چاپها آمده است که المرحلة العاشرة فی الطبیعیات این مال نسّاخ است و این نحوه برخورد ملاصدرا به خاطر تأثیر بیشتر او از افلاطون و نو افلاطونیان می‌باشد.

طبیعت شناسان اندک اندک به بوته فراموشی سپرده شدند و کسی احساس ضرورت برای حفظ آنها نکرد؛ تا جایی که در آثار افلاطون حتی اسمی از دموکریتوس برده نشده است. البته در آثار ارسطو درباره او مطالبی آمده است و حتی ارسطو رساله مستقلی داشته اند به نام «درباره دموکریتُس» که «سیمیلیکیوس» شارح آثار ارسطو، برخی دیدگاه های دموکریتوس را از زبان ارسطو نقل می‌کند که نوشته هایش موجود است.

۱- این کتاب با عنوان «درباره کون و فساد» به فارسی ترجمه شده است.

با همه این بی‌اعتناییها به آثار طبیعت شناختی شخصی به نام «ژاسولوس» که تدوین‌کننده آثار افلاطون در دوران فرمانروایی «تیبزیوس» امپراتور روم از ۴۲ ق. م تا ۳۶ ق. م بوده است، علاوه بر آثار افلاطون آثار دموکریتوس را هم در چهار رساله جمع می‌کند. ولی جالب است که آثار افلاطون همگی حفظ می‌شوند، اما همه آثار دموکریتوس از بین می‌روند. و اینها همه به خاطر طبیعت ستیزی او بوده است.

دامنه این طبیعت ستیزی و افراط در عقلگرایی به قرون وسطی نیز کشیده می‌شود؛ تا آنجا که عده‌ای بحث عقلی می‌کنند که اسب چند تا دندان دارد؟ در این میان جوانی به ایشان می‌گوید: نگاه کنید و بشمارید؛ ولی مورد ضرب و شتم آنها قرار می‌گیرد. این عقلگرایی افراطی سرانجام موجب ظهور رنسانس، آمپریسم و پوزیتویسم شد. به دلیل نبود آثار دموکریتوس، شناخت آرای ایشان و جدا کردن نظراتش از نظرات لوقیپوس سخت است. هر دو قائل به اتم بوده‌اند؛ ولی دموکریتوس بیشتر از لوقیپوس در بحثهای طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی از این نظریه استفاده می‌کرد.

دیدگاه‌های منسوب به دموکریتوس:

- ۱ - مانند لوقیپوس به ذرات تجزیه‌ناپذیر بی‌شماری که بین آنها خلأ وجود دارد، اعتقاد داشت.
- ۲ - حرکات بی‌هدف و مکانیکی ذرات در خلأ، منشأ پیدایش اشیا و پدیده‌های عالم طبیعت از ذرات مختلف می‌شود. (حرکت ذرات + جمع شدن کنار یک دیگر)
- ۳ - او وحدت «پارمیندس» را رد می‌کند و می‌گوید: کثرت در عالم اصیل است و هستی واحد نیست؛ وحدت تنها خاصیت ذرات است.
- ۴ - او حرکت را به عنوان اصل عام هستی شناختی می‌پذیرد و معتقد است که ذرات و اتمها پیوسته در حال حرکت هستند؛ البته مرادش حرکت وصفی و مکان است نه جوهری.
- ۵ - معتقد است که زایش و فنای هر چیزی تنها با آمیختن و از هم پاشیدن ذرات به وجود می‌آید.
- ۶ - به نظر او صفات اشیا و ویژگیهای آنها، مثل پستی و بلندی، زبری و نرمی، سنگینی و سبکی همه خاص ترتیب نوع و جینش اتمهاست.
- ۷ - وزن اتمها را نه لوقیپوس مطرح کرده و نه دموکریتوس؛ ولی بعدها اپیکور آن را مطرح کرد و به حرکت اتمها نسبت داد.
- ۸ - هر چیزی در جستجوی مثل و همجنس خود می‌باشد؛ همان‌طور که آهنربا، آهن را جذب می‌کند، ذرات و اتمها نیز دنبال ذراتی هستند که از نظر اندازه و شکل مثل هم باشند و با آنها گرد هم می‌آیند و از همایش ذرات هم اندازه و هم شکل، عوالم متعدد به وجود می‌آید. (مرادشان ساختهای مختلف جهان است)
- ۹ - روح از ذرات آتشین که از سنخ اجرام فلکی و کروی می‌باشند ساخته شده است؛ از این رو به عقیده او، روح هم مادی است. وجود روح در بدن مثل وجود گاز و مایع در جسم است.
- ۱۰ - تصویر او از معرفت نیز ماتریالیستی می‌باشد. احساس عبارت است از برخورد اتمهای خاصی با اندامهای حسی. به این دلیل هر احساسی به لمس برمی‌گردد. ادراک بصری در اثر برخورد و لمس اتمها با چشم حاصل

می شود، ادراک سمعی در اثر برخورد ذرات با گوش حاصل می شود. هر احساسی که داریم به ادراک لمسی برمی گردد. در ادراک بصری تصاویری از اجسام خارجی صادر می شود و به چشم ما نفوذ می کند و ما آنها را می بینیم. البته این تصاویر نیز اتم هستند، به همین خاطر است که احساس افراد فرق می کند.

۱۱- اتمها موجوداتی حقیقی اند و وجود خارجی دارند؛ ولی معرفت ما به آنها عقلانی است نه حسی. از این رو او معرفت عقلانی را اصل می داند، ولی شرط می کند که معرفت عقلانی نباید مخالف و منافی حس باشد. پس اینکه ایشان دست از نظر زنون بر می دارد و کثرت و حرکت را می پذیرد به خاطر اختلاف در معرفت شناسی است، که طبق نظر دموکریتوس چون ما بالبداهه با حس، حرکت و کثرت را می بینیم، از این جهت نمی توان با دلیل عقل حرکت و کثرت را نفی کرد. عقل و حس با یک دیگر داد و ستد دارند و تعاطی می کنند ما اتم را با عقل اثبات می کنیم، چون با حس حرکت را درک می کنیم.

پس طبق نظر او معیار اعتبار بخشیدن به معرفت عقلی در مواردی، عدم مخالفت با حس است. به این دلیل او به هیچ وجه شکاک و نسبی گرا نیست و با آرای پروتاگوراس مخالفت می کند.

نظریات دموکریتوس در باب اخلاق

غایت رفتار آدمی، خوشی، لذت، آرامش و مصونیت از رنج است. بنابراین شخص خردمند نباید دنبال لذتهای حسی و زودگذر برود؛ بلکه باید دنبال لذات پایدار باشد. طمع ورزی، زیاده روی، شهوات و تنبلی مایه بدبختی هستند؛ و قناعت، اعتدال، دوری از زشتیها و کار و تلاش مایه سعادت و خوشبختی. برترین نعمت خردمندی است؛ چون با فرد است که انسان می تواند خوب و بد را تشخیص دهد.

نکته:

دموکریتوس در باب معرفت عقلی و حسی، یک جا می گوید: ارزش معرفت عقلی به حس وابسته است؛ یعنی، مشروط به عدم مخالفت با حس می باشد؛ و جای دیگر می گوید: معرفت حسی گاهی خطا می کند.

این دو نظریه با هم نمی سازند و پارادوکسیکال است؛ چون وقتی خطای حس را قبول کردیم، دیگر چگونه می توان حس را معیار عقل قرار داد و شرط قبول معرفت عقلی را عدم مخالفت با حس دانست؟

در دیدگاه اتمیان سه مسأله روشن است:

۱- ذرات، علت مادی موجودات هستند.

۲- ذرات، علت فاعلی حرکت موجودات هستند.

۳- ذرات، علت فاعلی کثرت موجودات هستند.

پس با نظریه «اتم»، هم به سؤال فلسفی پاسخ می دهند و هم به سؤال طبیعی. ولی در باب حرکت خود اتمها و اینکه خود اتمها چگونه به وجود آمده اند؛ چیزی به دست ما نرسیده است.

مکتب سوفسطاییان

ما بیش از اینکه سوفسطاییان را به نام شخص یا اشخاصی بشناسیم، آن را به صورت یک مکتب می‌شناسیم؛ البته برخی از مورخان تاریخ فلسفه غرب در تقسیمات خود، دوره ای را دوره یونان باستان معرفی می‌کنند و در این تقسیم قائل به دوره پیش از سقراطی یونان باستان و دوره سقراطی یونان باستان هستند و مکتب سوفسطاییان را جزو دوره سقراطی یونان باستان می‌دانند که حد فاصل دوره سقراطی و دوره پیش از سقراط است.

برای بحث دقیق‌تر در باب این مکتب باید بر چند محور تحقیق داشت: یکی موقعیت اجتماعی سوفسطاییان، دوم شخصیت‌های برجسته سوفسطاییان، سوم علت پیدایش مکتب سفسطه و سوفسطاییان و چهارم آرا و اندیشه‌های سوفسطاییان.

موقعیت اجتماعی سوفسطاییان

گاتری در تاریخ فلسفه یونان می‌گوید: کلمه سوفوس یا سوفیا به معنای حکیم و حکمت ترجمه شده و سوفیست به کسی اطلاق شده که در یکی از رشته‌های علمی دارای نظریاتی بوده و صاحب رأی بوده است؛ به عبارتی سوفیست به معنای دانشمندی بوده است که صاحب رأی و نظر بوده و کارهای بزرگی را انجام داده باشد و دارای مکتب است و در یکی از رشته‌های علمی صاحب نظر باشد؛ بعدها سوفسطاییان این عنوان را یدک کشیده و خود را سوفیست معرفی کرده‌اند. سپس به شعرا و نثرنویسان نیز این عنوان اطلاق می‌شد، ولی در همین یونان باستان به تدریج مکتب فلسفی تلقی می‌شد که از موقعیت اجتماعی خاصی برخوردار بودند.

برخی از ویژگی‌های سوفسطاییان عبارتند از:^{۲۶}

اولاً: عمدتاً اهل علم بودند و در بین آنها افراد بی‌سواد، کاسب، برده و سایر طبقات اجتماعی حضور نداشتند؛ مکتب سفسطه گرچه یک مکتب فلسفی تلقی می‌شد، اما یک مکتب اجتماعی و سیاسی هم بوده است و اعضای این مکتب همه اهل دانش بوده و معمولاً در علوم مختلفی احاطه داشتند.

ثانیاً: مسافرت‌های زیادی داشتند و جوان‌ها را به بحث‌های خود جذب و به تعلیم آنان می‌پرداختند.

ثالثاً: تعلیم و تربیت و اطلاع‌رسانی برای آنان اهمیت ویژه‌ای داشت. افلاطون در مجموعه آثار خود می‌گوید آن قدر اینان در جذب جوانان موفق بودند که جوانان آنان را بر دوش می‌بردند.

رابعاً: سخنوران و وکیلان توانایی بودند؛ مثلاً هیپپاس^{۲۷} وکیلی زبردست بوده است که گاهی سلاطین او را دعوت می‌کردند و پول کلانی هم می‌دادند تا در وکالتی بین المللی و دولتی شرکت کند و بسیاری از مواقع پیروزمندانه از نزاع و کالت بیرون می‌آمد؛ از این رو از فن جدل و مغالطه استفاده فراوان می‌کردند.

۲۶- تئودور گمپرس، متفکران یونانی، مترجم محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۵ ه. ش، تهران؛ گاتری، تاریخ فلسفه یونان ترجمه مهدی قوام صفری، شرکت انتشاراتی فکر روز، جلد دهم.

پروتاگوراس از چهره های این مکتب می باشد. وی معتقد است برای هر موضوعی می توان دو استدلال متضاد و متقابل ذکر کرد و حتی در این زمینه کتابی نوشته است.

برخی از مورخان می گویند فن سخنوری را سوفسطاییان در اوایل قرن پنجم قبل از میلاد اختراع کردند؛ چون دغدغه و غرض اصلی سوفسطاییان این بوده است که عقاید و اهداف خود را به دیگران منتقل کنند؛ از این رو بهترین ابزار و وسیله برای انتقال مطالب را فن سخنوری دانستند و در کنار آن از فن خطابه، جدل و مغالطه بهره بردند؛ و بدین خاطر بود که ارسطو تصمیم گرفت باب برهان را در منطق باز کرده و مغالطات را بیان کند. اینان دارای شخصیت‌های زیادی بوده اند؛ مجموعه آثار افلاطون بهترین منبع برای شناخت شخصیت‌های آنان است. افرادی چون پرودیکوس، هیپاس، آنتیفوس، تراسوماخوس و آنتیتنس و جز آنان بوده اند. در این میان از دو شخصیت در تاریخ فلسفه بیشتر یاد می شود: یکی، پروتاگوراس دیگری گورگیاس می باشد.

پروتاگوراس

وی بیشتر نسبی گرا بوده است تا شکاک. ایشان اعتقاد دارد که هر معرفتی حقیقت است و معرفت کاذب نداریم. وی اهل «آبدرا» و در سال ۴۹۰ ق. م متولد و در سال ۴۲۰ ق. م وفات کرده است. از ایشان کتاب «حقیقت یا آنتی لوگیا (استدلای متقابل، بطلان استدلالها) نقل شده است. پیام این کتاب این است که ما نمی توانیم بگوییم برخی معرفتها صادق و برخی کاذبند، بلکه باید گفت همه معرفتها صادق و عین حقیقتند؛ جمله معروفی از ایشان منقول است که: معیار همه چیز، انسان است؛ هم معیار هستها و هم معیار نیستها، این کتاب را ظاهراً آتش زده اند و اثری از آن باقی نیست و فقط منقولاتی از وی در مجموعه آثار افلاطون موجود و رساله ای به همین نام است و نیز در کتاب متافیزیک ارسطو می توان برخی از آرا و اندیشه های او را جستجو کرد. کتاب دیگر وی «درباره خدایان» است. برخی معتقدند که وی در این کتاب در صدد انکار وجود خدا بوده است

گورگیاس

وی اهل سیسیل بوده است و حدود سال (۳۸۳ - ۳۷۵) قبل از میلاد زندگی می کرده است؛ اما اینکه دقیقاً چه سالی متولد و چه سالی از دنیا رفته است مشخص نیست. وی ابتدا شاگرد «امپدوکلس» بوده است بعد با جدل و بحثهای دیالکتیکی و پارادوکسهای زنون آشنا شد و به مسلک شک گرایی کشیده می شود. وی کتابی به نام «درباره عدم» می نویسد و معتقد بود چیزی وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد نمی توانیم آن را بشناسیم یا بشناسانیم.

۳۷- هیپاس از چهره های برجسته این مکتب است که در مجموعه آثار افلاطون، یک رساله به ایشان اختصاص دارد که مجموعه گفتگوهای بین او و سقراط را نقل می کند.

تفاوتی که میان پروتاگوراس و گورگیاس وجود دارد این است که پروتاگوراس معتقد بود همه چیز حقیقت و هر معرفتی صادق است و گورگیاس معتقد بود هیچ معرفتی وجود ندارد و درست نیست؛ واقعیتی نیست تا سخن از مطابقت معرفت با آن به میان آید. با اینکه این دو شخصیت دارای دو دیدگاه کاملاً متقابل هستند، ولی هر دو جزو سوفسطاییان شناخته می شوند.

علل پیدایش مکتب سفسطه

در کتاب‌های تاریخی معمولاً سه علت را ذکر می کنند:

علت اول: فرضهای پی در پی نسبت به مسائل فلسفی بویژه مسأله اصل نهایی همه اشیا (ماده المواد)، احتمالات متعدد و پاسخهای متعدد درباره برخی پرسشهای فلسفه، موجب شکاکیتی در مورد امکان وصول به معرفتی یقینی برای آنها شده است.

علت دوم: نزاعهای تناقض آمیز فیلسوفان قبل از دوره سقراط است؛ مثلاً آرای هراکلیتوس و پارمیندس دقیقاً متناقض هستند و همین منجر به پیدایش یک تلقی شکاکانه درباره اعتبار ادراک حسی و به دنبال آن اعتبار ادراک عقلی شد؛ چون یکی ادعا می کرد وجود ساکن است و ادراک حرکت، توهم است و دیگری می گفت: همه چیز در حال حرکت و ادراک سکون، توهم است؛ ما با ادراک حسی، سکون و حرکت را درک می کردیم؛ از این رو قوه ادراک حسی ما قابل اعتماد نیست.

همچنین تعارض نظامهای فلسفی و طرد یک دیگر سبب شد که نسبت به ادراک عقلی هم تزلزلی پیدا کنیم؛ چون یکی دلیل عقلی اقامه می کرد که تمام عالم در حرکت است و دیگری دلیل عقلی دومی اقامه می کرد که تمام عالم در حال سکون است؛ اگر هر دو صادق باشند اجتماع نقیضین لازم می آید و اگر هر دو کاذب باشند ارتفاع نقیضین لازم می آید، پس معلوم می شود که ادراک عقلی هم قابل اعتماد نیست؛ برای اینکه ادراک عقلی دو نتیجه تناقض را به بار می آورد. البته پارادوکسهای زنون، این عامل را تقویت کرد و گورگیاس را پدید آورد که منکر اصل واقعیت شد.

علت سوم: عاملی جامعه شناختی است؛ یعنی، تفکر روز افزون یونانیان درباره پدیده های فرهنگ و تمدن می باشد که در اثر ارتباط و آشنایی وسیع یونانیان با کشورهای دیگر پدید آمده است؛ چون جنگهایی بین یونانیان و ایرانیان و سایر کشورها پدید آمده بود و طبیعتاً ارتباطات فرهنگی و اجتماعی، گسترش پیدا کرد؛ ارتباطی که با فرهنگ ایران، مصر و بابل پیدا کردند سبب شد یونانیان این پرسش را مطرح کنند که آیا فرهنگها و تمدنهای غیر یونانی مثل آداب، مناسک، شیوه های زندگی ملی، محلی و صرف قرار داد و اعتبار است؟ آیا باید حتماً به آداب و مناسک خودمان پایبند باشیم؟ آیا می شود آداب و مناسک تمدنهای دیگر را رد کرد و باطل دانست؟ همین وجود کثرات سبب نوعی شکاکیت آنان نسبت به معرفت یقینی شد.

اصولاً می‌توان گفت همیشه یکی از پیامدهای جنگ فرهنگها و تمدنها همین است؛ یعنی، بلافاصله مسائل فلسفی پدید می‌آید؛ مثلاً برخی از پرسشهای فلسفی در الجزایر پس از درگیریهای آنان با فرانسویان بوده است؛ یا پس از جنگ ایران با روسیه، روشنفکران دینی پدید آمدند و پرسشهای جدید فلسفی پدید آمد، و افرادی در پی پرسشهای جدید به شکاکیت سوق پیدا می‌کنند.

در کشور ما نیز پس از جنگ ایران و عراق در اثر ازدیاد ارتباطات با کشورهای دیگر و فعالیت بیشتر فرهنگی، افرادی با پرسشهای جدیدی مواجه شدند و به علت فقدان مبانی محکم فکری گرفتار شکاکیت و نسبی‌گرایی شدند. اینان هر چند مروج عقیده نسبی‌گرایی، شکاکیت و کثرت‌گرایی هستند، اما در نقد و طرد رقیب بسیار انحصارگرا هستند. سوفسطاییان نیز در طرد نظریات رقیب و طرح نظر خود جزم‌گرا بوده‌اند، هر چند محتوای شکاکیت را ترویج می‌کردند.

آرا و اندیشه‌های سوفسطاییان

مکتب سفسطه، یک مکتب نظام مند فلسفی نیست، بلکه یک فرآیند است؛ به عنوان مثال، لیبرالیسم یک مکتب می‌باشد که دارای جهان بینی، ایدئولوژی و مبانی خاص به خود است؛ از این رو در مقابل لیبرالیسم و سوسیالیسم قرار دارد، اما سکولاریسم ولو دارای «ایسم» است، اما یک مکتب نیست؛ لیبرالیسم، سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم و همه می‌توانند زیر مجموعه آن باشند؛ پس سکولاریسم یک فرآیند و پروسه فکری می‌باشد که ممکن است آرای متناقض زیر پرچم آن جمع شوند که البته وجه اشتراکی در بین هست. و یا روشنفکری فرآیند خاص فکری‌ای است که افکار مختلفی را با وجه مشترکی زیر پرچم خود قرار می‌دهد.

مکتب سفسطه نیز این گونه است؛ یعنی، نوعی فرآیند فکری می‌باشد که البته به لحاظ موضوع، روش و رویکرد دارای مشترکاتی هستند؛ هر چند به لحاظ معرفتی از هم جدا می‌شوند. پروتاگوراس در این مکتب است که همه چیز را حقیقت می‌داند و گورگیاس نیز زیر مجموعه همین مکتب است که منکر هر گونه وجود می‌باشد. البته این دو نیز دارای وجه مشترک هستند.

وجه مشترک سوفسطاییان

۱- به لحاظ موضوع: تعارض نظامهای فلسفی و طرد یک دیگر سبب شد تا نوعی بی‌اعتمادی نسبت به جهان‌شناسی‌های متفاوت پدید آید. سوفسطاییان جهان‌شناسی طالس، آنکسیمندر، مکتب میلئوس، فیثاغورث، اتمیان و ... را نپذیرفتند؛ چون آنها را با یک دیگر متعارض یافتند. بنابراین تصمیم گرفتند سراغ جهان‌شناسی نروند؛ بلکه سراغ «فاعل شناسا» بروند.

دغدغه اصلی و موضوع پژوهش همه اینها «فاعل شناسا» شد؛ به عبارتی شناخت جهان صغیر برایشان اهمیت بیشتر از شناخت جهان کبیر پیدا کرد. حال در شناخت فاعل شناسا، خود دارای اختلاف بودند که همان نقطه افتراق آنهاست.

به نظر می‌رسد از خدمات سوفسطاییان همین مسأله است؛ چرا که شر مطلق در عالم نیست؛ حتی شیطان هم از جهتی دارای خیر است و به تعبیر سقراط، کار خرمگس را انجام می‌دهد، باید شیطان و وسوسه اش باشد تا کمال صورت پذیرد. سوفسطاییان نیز علیرغم انحرافاتشان، دارای خیراتی هم بودند؛ یکی از کارهای خیر آنها طرح مسأله فاعل شناسا بوده است و جالب اینجاست که سقراط در همان عصر سوفسطاییان به دنبال شناخت خود بود و معتقد بود به جای اینکه به دنبال شناخت جهان باشیم خودمان را بشناسیم؛ از این رو مکتب سقراط، مکتب خودشناسی است.

۲- به لحاظ روش: فیلسوفان یونان عمدتاً بحثهای خود را استنتاجی دنبال می‌کردند؛ هر چند از تجربه و استقرا هم کمک می‌گرفتند، ولی بیشتر در صدد درک اصل کلی بودند و بعد پدیده های جزئی را بر مبنای اصل کلی تبیین می‌کردند؛ یعنی، اندیشه شان قیاسی بود تا تجربی و استقرایی؛ اما سوفسطاییان روش خود را استقرایی قرار دادند؛ بیشتر در صدد گردآوری اندوخته های وسیع از طریق استقرا و تجربه بودند. این مسأله متفق علیه تمام مورخان فلسفه است و اصولاً همین تجربه گرایی و استقرا گرایی سبب شکایت آنها شد. در تاریخ فلسفه غرب مشاهده می‌شود هر جا تجربه گرایی به اوج خود برسد، سر از شکاکیت در می‌آورد. اوج مکتب آمپیرسم در انگلستان «هیوم» است که سر از شکایت در آورد، اوج پوزیتیویسم نیز شکاکیت است، و اصولاً پست مدرنیسم زائیده پوزیتیویسم می‌باشد که شکاکیت و نسبی گرایی جدیدی است. همواره این گونه بوده است که روش استقرایی، تجربی، طرد اصول کلی و روش قیاسی سبب شد که اینان نسبت به هر چیزی شک کنند.

۳- به لحاظ غایت: غایت پژوهشهای سوفسطاییان بیشتر غایت عملی بود تا معرفتی. بر خلاف فلاسفه کهن تر یونان که جهان شناسی خود را ابراز می‌کردند و در صدد کشف حقیقت بودند، سوفسطاییان در پی کشف حقیقت نبودند، بلکه بیشتر عمل گرا و پراگماتیسم بودند؛ از این رو، اگر بساط تعلیم و تربیت را در شهرهای مختلف یونان پهن می‌کردند و کرسی درس داشتند، غرض آنان انتقال دیدگاه خودشان بود و نه بیان و کشف حقیقت. اینان کار وکالت را نیز انجام می‌دادند و غرضشان این بود که در این کار پیروز شوند و کاری به اینکه حقیقت چیست و باطل کدام است نداشتند. جایی که از شعر استفاده می‌کردند، جایی که از طبابت استفاده می‌کردند و جاهایی که حتی بحثهای جهان شناسی را مطرح می‌کردند، غرضشان کشف حقیقت نبود؛ چون موضوع بحث «فاعل شناسا» بود که به یک «فاعل شاک» رسیده بود و حق و باطل برایشان مهم نبود.

۴- سنت ستیزی: سوفسطاییان بشدت با آرا و رفتار گذشتگان خودشان مخالفت می‌ورزیدند؛ غیر از آنکه آرای فلسفی گذشته را طرد می‌کردند، در آداب و رسوم هم سعی بر مقابله با سنتها داشتند. نسبت به تعلیمی که می‌دادند پاداش و مزد می‌گرفتند، در حالی که قبل از سوفسطاییان، معلمان در ازای تدریس خود حقوق نمی‌گرفتند؛ معلمان،

پزشکان و وکلا، شغل خود را شریفتر از دریافت حقوق می دانستند؛ از این رو سقراط و افلاطون نیز بدین شیوه ادامه دادند، ولی سوفسطاییان سنت شکنی کرده مطالبه حقوق می کردند. شاید یکی از علت‌های جذب جوانان به آنها سنت ستیزی آنان بوده است؛ چون جوانان نوگرا و تجدد طلب می باشند و جذب حرکات نو می شوند، از این رو به سمت سخن و رفتار جدید سوق می یابند و به همین دلیل به طرف سوفسطاییان گرایش پیدا می کردند.

۵ - **مقابله با مدل معرفت شناسی رایج:** این وجه اشتراک در واقع وجه افتراق اینها نیز هست. فیلسوفان قبل از مکتب سفسطه معتقد به وجود واقعیت بودند و این واقعیت را قابل شناختن و شناساندن می دانستند؛ سوفسطاییان این را فی الجمله نپذیرفتند؛ برخی از سوفسطاییان هر چند اصل وجود واقعیت را می پذیرفتند، ولی آن را قابل شناسایی نمی دانستند و برخی واقعیت و قابلیت شناخت را قبول داشتند، لکن آن را قابل شناساندن نمی دانستند و برخی اساساً اصل وجود واقعیت را نمی پذیرفتند؛^{۲۸} یعنی، اگر معرفت را باور صادق موجه بدانیم، برخی از سوفسطاییان رکن اول، برخی رکن دوم و گروهی رکن سوم را انکار می کردند؛ دسته‌ای منکر معرفت یقینی بودند، اینان شکاک بودند و عده‌ای منکر معیار برای تشخیص معرفت یقینی بودند، که نسبی گرا شدند و بعضی کثرت گرا بودند و هر معرفتی را مطابق با واقع می دانستند؛ مثلاً جمله معروف پروتاگوراس در کتاب «حقیقت» این است:

«انسان مقیاس همه چیزها است؛ مقیاس هستی، چیزهایی که هست، و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست.» البته بحثی جدی بین شارحان این عبارت از زمان افلاطون بوده است که آیا مراد پروتاگوراس از انسان، انسان فردی است یا انسان نوعی؟ آیا هر فردی از انسان معیار همه چیزهاست یا همه انسانها به نحو عام مجموعی یا استغراقی معیار واحدی هستند؟ که در صورت دوم با مکتب رئالیسم هم سازگار است، اما در صورت اول، نسبی گرایی را به دنبال دارد.

معتقد به امکان معرفت یقینی بوده است و خودش نیز به یک سری معرفتها یقین و جزم داشت، اما می گفته است که هرکس، معیار معرفتی خودش است؛ از این رو اگر مراد وی از انسان، انسان فردی باشد، سر از نسبی گرایی در می آورد. افلاطون و ارسطو معتقد به تفسیر اول هستند؛ یعنی، بر این باورند که انسان فردی را مد نظر داشته است؛ اما برخی دیگر مراد وی را انسان نوعی می دانستند.

پس نه شکاکیت هستی شناختی دارد و نه مبتلا به شکاکیت معرفت شناختی است، بلکه دچار نسبی گرایی معرفت شناختی می باشد. در مقابل وی گورگیاس است که بعد از ظهور کرده است. گورگیاس معتقد بود هیچ چیز درست و حقیقی نیست. او را افراطی ترین سوفیست می دانند و به او سه ادعا را نسبت می دهند:

۱- هیچ چیز وجود ندارد؛ یعنی، وی با این ادعا شکاک هستی شناختی نبود، بلکه منکر هستی شناسی بود و استدلالش (به نقل از کاپلستون) این است که اگر چیزی وجود داشته باشد یا از ازل بوده و یا به وجود آمده است؛ به عبارتی یا قدیم است و یا حادث، اما نمی تواند به وجود آمده باشد؛ زیرا چیزی نمی تواند نه از وجود و نه از

۲۸- ر. ک: جعفر سبحانی، نظریه المعرفة، المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، قم، ۱۴۱۱ ه. ق، چاپ اول، ص ۶۱.

عدم که لاوجود است، به وجود آید. (این استدلال در واقع همان استدلال پارمیندس است.) و نمی‌تواند ازلی باشد؛ زیرا اگر ازلی باشد نامتناهی است و نامتناهی هیچ مکانی ندارد (چون اگر مکان داشته باشد متناهی است.) و چیزی که بی مکان باشد وجود ندارد؛ چون وجود مکان دارد؛ از این رو نمی‌تواند ازلی باشد، پس هیچ چیز وجود ندارد.^{۲۹}

وی برای اثبات ادعای خود، تمسک به قیاس استثنائی کرده است. با اینکه اینان استقرایی بودند لکن استدلال پس نامتناهی بی مکان است پس نامتناهی بی مکان است کاملاً قیاسی است؛ به همین دلیل به اینان شکاکان و یا سوفسطاییان مدلل اطلاق می‌کنند، در مقابل شکاکان روان شناختی.

۲- اگر چیزی هم وجود داشته باشد نمی‌تواند شناخته شود؛ زیرا اگر وجود شناختنی باشد پس آنچه به اندیشه در می‌آید باید موجود باشد؛ چون لاوجود هرگز نمی‌تواند به اندیشه در آید؛ در این صورت آنچه به اندیشه در می‌آید موجود است، پس نباید خطا باشد؛ چون خطا عدم وجود است که باطل و بی معنا است، در حالی که خطاهای بسیاری داریم.

ایشان در واقع، واقعیت و حقیقت را یکی پنداشته است و گمان کرده هر آنچه واقعیت دارد حقیقت هم هست، در حالی که ممکن است چیزی واقعیت ذهنی داشته باشد اما واقعیت خارجی نداشته باشد؛ یعنی، مطابق با واقع خارجی نباشد، که این خطا است؛ این استدلال وی مغالطه خلط واقعیت و حقیقت می‌باشد. ایشان خطاهای حسی و عقلی را واضح می‌بیند و به همین خاطر معتقد است اگر وجود هم باشد، شناختنی نیست.

۳- حتی اگر وجود شناختنی باشد، این شناسایی نمی‌تواند به دیگری منتقل شود؛ یعنی، قابل شناساندن نیست؛ زیرا اگر بخواهیم این شناخت را به دیگری منتقل کنیم باید از زبان، واژه‌ها، گزاره‌ها و خلاصه از یک دال استفاده کنیم، در حالی که هر دالی غیر از مدلول خود می‌باشد؛ مثلاً اگر رنگی را بشناسیم، این شناخت از سنخ حس و از مبصرات است، حال اگر بخواهیم آن را بشناسانیم از کلمات استفاده می‌کنیم و آهنگ کلمات از مسموعات است، پس دال از سنخ مسموعات و مدلول از سنخ مبصرات است؛ از این رو نمی‌توانیم واقعیت را بشناسیم. در واقع شکاکیت و سفسطه گورگیاس سر از هیچ انگاری در آورده است.

سقراط، افلاطون و ارسطو، مهمترین دغدغه شان مقابله با سفسطه بود؛ به این دلیل می‌توان گفت مکتب سقراط، افلاطون و ارسطو، مکتب عقلگرایی در مقابل استقراگرایی و تجربه گرایی سوفسطاییان است که البته رویکردهای آنان متفاوت می‌باشد.

همچنین از بحثهای مهم فیلسوفانی چون فارابی و ابن سینا، نقد سوفسطاییان بوده است و نقدهایی بر این مکتب وارد کرده‌اند:

۲۹- ر.ک: فردریک کاپلستون، پیشین، ص ۱۱۲.

نقدهای مکتب سفسطه

اگر شکاکیت روان شناختی باشد، باید پیشنهاد ابن سینا در الهیات شفا را پیاده کرد؛ یعنی، باید چنین شخصی را کتک زد؛ چرا که الم و غیر الم برایش یکسان است، او را باید سوزانید؛ چون نار و لا نار برایش یکسان است. این راه در مقابل شکاک جهان شمول است نه شکاک منطقه‌ای.

اگر شکاک و نسبی گرا بخواهد برای مدعای خود دلیل اقامه کند (مانند: گورگیاس) در این صورت دارای نقدهای نقضی و حلّی خواهند بود.

نقد نقضی: کسی که این استدلال را ذکر می کند، معلوم است استدلال، قیاس، مواد، شکل و ضوابط استدلال را قبول دارد، و قوه ادراکی و نیروی شک کننده ای را به عنوان واقعیت پذیرفته است؛ اینکه می گوید هیچ واقعیتی وجود ندارد، خود این سخن یک واقعیت است؛ خودش را می پذیرد؛ از این رو برخی از شکاکان، خود و ذهنشان را قبول داشتند، ماورای ذهن را انکار می کردند؛ ولی برخی حتی وجود خودشان را نیز منکر بودند، برای فرزندشان کتاب می نوشتند که پسرم کتاب را بخوان تا بفهمی نه نویسنده ای هست، نه کتابی و نه خواننده ای.

نقد حلّی: همین که شما یک ادعایی را بپذیرید پس معلوم است یک معیاری را پذیرفته اید؛ مثلاً از اینکه نمی پذیرید که یکی می گوید عالم در حرکت است و دیگری می گوید عالم ثابت است و اینها قابل جمع نیستند، اجتماع نقیضین را پذیرفته اید؛ یعنی، اگر ادعاهای تناقض آمیز منشأ شکاکیت باشد پس استحاله اجتماع نقیضین را در مرحله قبل پذیرفته اید. جالب اینجا است که شکاکان عمدتاً قبول داشتند که اجتماع نقیضین محال است و نیز عمدتاً می پذیرفتند که صدق به معنای مطابقت با واقع است، ولی می گفتند ما در مطابقت معرفتها با واقع شک داریم و یا معیاری برای مطابقت نداریم.

همین که او یک گزاره پایه و بدیهی را پذیرفته باشد، کافی است که معیار معرفت شناختی به دست آید و مکتب رئالیسم پایه گذاری شود.^{۳۰}

مکتب عقل گرایی

ویژگی های مشترک مکتب عقلی()

۳۰- ر. ک: تئودور گمپرتس، پیشین؛ دبلیو رگاتری، پیشین.

از جمله مکاتبی که در مغرب زمین از رونق جدی برخوردار است و نیز در یونان باستان دارای شهرت زیادی بوده است و حتی پس از رنسانس و تا عصر جدید نیز از مکاتبی است که طرفداران فراوانی دارد مکتب عقل‌گرایی است. این مکتب در یونان باستان توسط سه شخصیت ظهور و بروز پیدا کرد:

۱- سقراط ۲- افلاطون ۳- ارسطو.

گرچه این سه شخصیت در پاره‌ای از مسائل مصداقی و صغروی اختلاف نظر داشتند، لکن در مبانی - خصوصاً مبانی معرفت‌شناختی - از رویکرد واحدی برخوردار بوده‌اند به همین خاطر این شخصیتها دارای اهمیت فراوان بوده و آرای آنها از مسائل مهم تاریخ فلسفه است.

مکتب عقل‌گرایی سقراط

بجتهای سقراط شناسی را می‌توان در شش محور خلاصه کرد:

الف) شخصیت سقراط

مرگ سقراط را در سال ۳۹۹ قبل از میلاد ذکر کرده‌اند. افلاطون در رساله دفاعیه خود در مجموعه آثار ادعا می‌کند که سن سقراط تقریباً ۷۰ یا کمی بیش از این مقدار بوده است؛ با این حساب می‌توان تولد او را حدود سال ۴۷۰ قبل از میلاد دانست.

معروف است که وی شاگرد فیلسوفی به نام آناکساگوراس بوده است که البته به علت اینکه نمی‌توان دیدگاه و مکتب خاصی را به آناکساگوراس نسبت داد کمتر از او یاد شده است. این استاد متولد ۵۰۰ قبل از میلاد می‌باشد؛ شخصیتی است که نظریاتش بسیار شباهت به نظریات پارمیندس و فیثاغورث دارد و مجموعه آرای که از او نقل شده است عمدتاً برگرفته از دو مکتب فیثاغورث و مکتب الثایی است.

سقراط دارای شخصیتی بسیار عجیب می‌باشد؛ هم ویژگیهای رفتاری و هم خصوصیات علمی و فلسفی او برجسته است. این شخصیت به گونه‌ای برجسته و بزرگ معرفی شده که برخی او را به عنوان پیامبر هم معرفی کرده‌اند.^{۳۱} اگر این ادعا را هم نپذیریم لکن برخی حالات، جذبات و ویژگیهایی در زندگی او دیده می‌شود که او را از انسانهای عادی ممتاز می‌سازد و نمی‌توان او را یک فیلسوف محض و بحت دانست. او از یک جهت شباهت به فیثاغورث دارد؛ هم دیدگاههای فلسفی دارد هم رفتارها و حالات پیامبرگونه‌ای از او سر زده است.

علی‌رغم اینکه چهره ظاهری او بسیار زشت، آبله‌رو، بینی فروگرفته، چشمانی درشت و پاهای خشنی داشت، ولی آن قدر رفتارها و سجایای مثبت اخلاقی داشت که مورخین نقل می‌کنند بسیاری از جوانان آتن و یونان شیفته او

۳۱- اساتیدی چون آیت الله حسن زاده آملی تأکید دارند که شخصتهایی مانند سقراط و افلاطون پیامبر بوده‌اند.

بودند و حتی بسیاری از جوانانی که به سمت سوفسطاییان روی آورده بودند، به سمت او گرایش پیدا کردند و هرگز زشتی ظاهری او را نمی‌دیدند.

از نظر قوت بدنی بسیار قدرتمند بوده است؛ گاهی تا چهل روز از خوردن و آشامیدن پرهیز می‌کرد و ذره‌ای اظهار ضعف نمی‌نمود؛ نقل می‌شود که اگر هم قصد خوردن غذا را می‌کرد هیچ کس به پای او نمی‌رسید. در مقابل سرما و گرما مقاومت عجیبی داشت؛ از این رو لباس تابستانی و زمستانی او یکسان بود.

حالت‌های خلسه و جذبات خاصی داشت که گاهی تا چند روز ادامه پیدا می‌کرد. حتی در شب‌های طولانی زمستان به فکر، تأمل و تمرکز می‌پرداخت، به گونه‌ای که به تجرید نفس دست می‌زد و نفس خود را از بدن جدا می‌کرد. وی از آن شخصیت‌هایی است که بیش از آنکه مطالعه کند، فکر می‌کرد؛ این نکته در جای جای مجموعه آثار افلاطون مشهود است؛ به عنوان مثال در ضیافت خاصی که در باب چستی عشق گفتگو شده است، چند ساعت در راهروی منزل دوستش ایستاد و مشغول فکر و تأمل شد و بعد وارد مجلس بحث، مناظره و گفتگو شد. وی از طریق فکر و اندیشه می‌توانست بسیاری از حقایق را درک کند.

او پیش فرضی مبنی بر این داشت که بسیاری از حقایق در جان و نفس ما وجود دارد و ما باید آنها را از رحم ذهنمان بزاییم؛ بسیاری از اندیشه‌ها در نفس ما نهفته است و ما چون از آنها فاصله داریم به آنها پی نمی‌بریم، تصور داریم با مطالعه کتابها و رفتن به درسها می‌توانیم بدانها دست یابیم، در حالی که با فکر کردن و تأمل به آن حقایق می‌توان دست یافت.^{۳۲}

به هیچ وجه در تعلیم و آموزش مزد نمی‌گرفت و مطالبه هم نمی‌کرد و مزد گرفتن را امری سزاوار و ممدوح نمی‌دانست.

تواضع عجیب او زبانزد عام و خاص است؛ گاهی بدترین رفتارها را از دیگران می‌دید، اما کمترین عکس‌العملی از خود نشان نمی‌داد. با اینکه بزرگترین شخصیت روزگار خودش بود، لکن به لحاظ رفتاری خود را کوچکترین انسان تلقی می‌کرد. نقل می‌کنند در شهر «دلفی» معبد و پرستشگاهی بود که مردم در آنجا عبادت می‌کردند، کاهنان نیز در آنجا جمع می‌شدند، «خرفون» دوست قدیمی سقراط نقل می‌کند، یک راهبه‌ای بود که همه او را به عنوان اهل عبادت و نمونه زهد قبول داشتند، روزی مردم آتن از او خواستند شما که حالات جذبه، خلصات، پیشگوییها و خبرهای غیبی فراوانی دارید، در این ارتباط با عالم ملکوت از خدایان پیرس که داناترین انسان روی زمین کیست؟ این راهبه پس از ریاضتهایی، خبر آورد که خدایان یونان خبر دادند که داناترین مرد یونان، سقراط است.

وقتی این خبر را به سقراط دادند، گفت: می‌دانید نکته داناترین بودن من نسبت به شما چیست؟ در این است که من به جهل خود عالمم، می‌دانم که نمی‌دانم، اما شما این را نمی‌دانید؛ و چون جهل خودم را می‌دانم به دنبال دانستن می‌روم؛ و اضافه می‌کند که من سعی کردم تا پایان عمرم چند ویژگی را داشته باشم:

۳۲- برای این سخن سقراط می‌توان مؤیدات بسیاری یافت؛ اکثر افرادی که دارای اندیشه‌های نو و افکار جدید بودند، عمدتاً کسانی هستند که بیش از مطالعه کردن می‌اندیشند.

۱- درباره واقعیتها و حقیقتها بی تفاوت نباشم؛ خیلی تلاش کردم هرگاه به حقیقت و واقعیتی می‌رسیدم آن را فرا گیرم.

۲- سخن دیگران برایم ارزشمند بود و برای آن ارزش قائل می‌شدم و می‌گفتم شاید در سخن او مطلبی باشد که علم و معرفتی به من بدهد. در مجموعه آثار افلاطون مشهود است که گاهی سقراط با برخی از افراد بی سواد و عامی گفتگو می‌کرد. و آنها را با روش دیالکتیک و پرسش و پاسخ به حرف در می‌آورد و نکته‌هایی از آنان استفاده می‌کرد در تاریخ فلسفه شرق و غرب نقل شده است:

«اگر سقراط در هند زاده شده بود محققاً او را اوتاره یا تجسیم خدا می‌خواندند و اگر در فلسطین یا ایران پا به جهان نهاده بود به صورت نبی یا پیامبر خدا تشخیص می‌یافت.»^{۳۳}

شاید بسیاری از این تعابیر، مبالغه آمیز به نظر رسد، لکن تقریباً تمام کتب تاریخی این ویژگیهای جسمی و روحی وی را نقل کرده‌اند و نمی‌توان ارتباط وی با عالم غیب را کتمان کرد.

ب) دینداری سقراط

برخی سقراط را به خاطر حالات بالای معنوی و عرفانی، پیامبر معرفی کرده اند؛ خود وی نیز مدعی مأموریت غیبی است و ارتباط خود را با علم غیب و ملکوت بیان می‌کند. این قراین سبب تصور دیگران بر پیامبری او بوده است. ولی برخی از مخالفان وی ادعا می‌کنند که سقراط اعتقادی به خدا نداشت؛ در محاکمه‌ای که در رساله دفاعیه از مجموعه آثار افلاطون آمده است، شاکی ای که سقراط را متهم معرفی می‌کرد شخصی به نام «ملتوس» بود که ادعا داشت سقراط منکر وجود خدا است، سقراط در جواب وی می‌گوید: من چگونه منکر کسی باشم که همیشه با او در ارتباط بوده‌ام و از غیب به من سروش الهی می‌رسید و بدین وسیله قبول وجود خدا را اعلام می‌دارم.

شاید بتوان ادعا کرد خدایی را که سقراط به آن اعتقاد داشته با خدایان یونان باستان متفاوت بوده است؛ از این رو در اینکه آیا سقراط خدای واحد و یگانه را قبول داشت یا خدایان متعدد را پذیرفته است اختلاف نظر وجود دارد.

ویل دورانت در این باره می‌گوید: «یا باید بگوییم خدای سقراط همان خدای کسنوفانس یا عقل و یا نفس جهان بوده است و یا باید معتقد باشیم خدای او هر چند شاید آفریننده جهان نیست، ولی موجودی متعالی است که کل جهان را منظم می‌سازد و به آن صورتی مطابق غایت خود می‌بخشد؛ به عبارت دیگر اعتقاد سقراط در این باره یا اعتقادی شاعرانه و وحدت وجودی است و یا اعتقادی متکی بر غایت الهی است.»

۳۳- تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج ۲، ص ۴۹.

به تعبیر کاپلستون: گر چه تردیدی در دینداری سقراط و اعتقاد او به خدا نیست، اما نکته مهم این است که او، چگونگی خدایی را باور داشته است؟ آیا همچون یونانیان به خدایان سنتی اعتقاد داشته یا به خدای واحد معتقد بوده است؟^{۳۴}

بنابراین گرچه تمایل سقراط به تصور خالصتر از خدای یگانه را می‌توان پذیرفت - یعنی، در کلمات وی هم خدای واحد هست و هم خدایان گوناگون - اما شاید وجه جمع آن چنین باشد که خدایان گوناگونی - که یونانیان داشتند، همان ارباب متفرقون بوده است؛ اینان منکر خدای واحد نبودند، لکن قدرت و تدبیر را به خدای باران یا به خدای ستارگان، خدای خورشید، خدای ماه و ... نسبت می‌دادند؛ ولی سقراط برای آن خدای واحد، قدرت و علم مطلق و تدبیر عالم طبیعت قائل بود و بدین خاطر است که برخی یونانیان سقراط را بی‌دین معرفی می‌کردند؛ چون آن تصویری که آنان از خدایان داشتند در ذهن سقراط نبود.

ج) منابع سقراط شناسی

از سقراط نوشته‌ای برجای نمانده است. وی اهل قلم و تألیف نبوده است، عمدتاً دیدگاه‌ها و اندیشه‌های او را در چهار منبع می‌توان جستجو کرد:

۱- سه اثر از «گزنفون» (یکی از شاگردان سقراط) به نام یادنامه‌ها یا خاطرات، دفاعیه و ضیافت (یا مهمانی) به جای مانده است. گزنفون هر سه اثر را از زبان سقراط یاد می‌کند؛ ولی بعضی می‌گویند: نمی‌توان به گفته‌های گزنفون اعتماد کرد؛ چون در کلمات وی حرفهای موهوم و خیالی نیز هست؛ مثلاً در کتاب «متفکران یونانی» آمده است که گزنفون بحثهای حقیقی، خیالات و موهومات را مخلوط کرده است؛ از این رو نمی‌توان نظرات سقراط را به طور شفاف در این میان یافت.

۲- محاورات یا مجموعه آثار افلاطون: مجموعه آثار افلاطون در واقع محاورات و گفتگوهای است که بین سقراط و دیگران اتفاق افتاده است. در اینکه می‌توان نسبتهای افلاطون در این کتاب را به سقراط قبول کرد یا خیر، برخی تأمل کرده و گفته‌اند خیلی بعید است که همه نقلهای افلاطون، گفته‌های سقراط باشند؛ چون در مجموعه آثار افلاطون بحثهای معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، عالم‌مَثَل و ... است و ظاهراً افلاطون برخی از اندیشه‌های خود را از زبان سقراط بیان می‌کند (و این شیوه نسبت دادن در سابق رایج هم بوده است). از این رو تمیز بین دیدگاه‌ها و نظرات افلاطون و سقراط در این کتاب مشکل به نظر می‌رسد.

۳- اظهاراتی که ارسطو از سقراط در مجموعه آثار خود از قبیل «متافیزیک»، «طبیعیات» و «درباره نفس» نقل می‌کند.

گفته می‌شود از بین منابع یاد شده، به سخنان ارسطو و نقلهایش بیشتر می‌توان اعتماد کرد و این منبع از حجیت بیشتری برخوردار است.

۳۴- فرددریک کاپلستون، پیشین، صص ۱۳۴ - ۱۳۳.

کاپلستون معتقد است وقتی کسی سقراط را از آثار گزنفون بشناسد تصور می‌کند، فیلسوفی است که کاری به مابعدالطبیعه ندارد و فقط علاقمند است که آدمیان و شهروندان انسانهای خوبی باشند؛ به این جهت توصیه‌هایی اخلاقی دارد؛ ولی کسی که سقراط را در آثار افلاطون جستجو کند، او را فیلسوفی تمام عیار می‌یابد که دارای نظام کامل فلسفی است و نظریاتی در مابعدالطبیعه و عالم مُثُل دارد. اما واقع امر این است که سقراط علی‌رغم اینکه بحثهای متافیزیکی هم داشته است ولی نمی‌توان آنچه که افلاطون از زبان سقراط نقل کرده است را به او نسبت داد.^{۳۵}

۴ - آریستوفانس کتابی به نام «نمایشنامه ابرها» دارد، وی در این کتاب پاره‌ای از دیدگاه‌ها و اندیشه‌های سقراط را نقل کرده است. البته نقلهای این کتاب بیشتر در قالب نمایش و زبان حال می‌باشد تا زبان قال؛ از این رو خیلی قابل اعتماد نیست.

آریستوفانس (در سال ۴۲۳ قبل از میلاد اثر خود را نوشته است و سقراط در آن زمان ۴۷ سال داشته است؛ وی نمایشنامه نویس بوده است نه فیلسوف تا دارای تجربه و تحلیل فلسفی باشد. دیدگاهی که ما در این مقال به سقراط نسبت می‌دهیم از دو منبع «مجموعه آثار افلاطون» و «آثار ارسطو» است.

د) روش پژوهشی سقراط

سقراط جمله‌ای دارد که بر اساس آن می‌توان گفت روش خود را انتخاب کرده است؛ وی می‌گوید: «زندگی ناآزموده ارزش زیستن ندارد».

بسیاری از شارحان بر این جمله سقراط بحث کرده‌اند؛ برخی گفته‌اند اگر انسان با افعال و اندیشه‌هایش به گونه‌ای برخورد کند که هیچ تأمل و تعقلی نداشته باشد، همیشه تقلیدوار زندگی می‌کند؛ از این رو هیچ‌گاه صحت و سقم اندیشه‌های خود را در نمی‌یابد؛ به این دلیل همیشه زندگی‌اش ناآزموده است و این زندگی تقلیدی دارای ارزش نیست؛ انسان که دارای نفس و عقل است باید نسبت به اندیشه‌ها و افعالش تعقل داشته باشد، یک آزمایش فکری و عقلانی نسبت به آنها داشته باشد، اگر آنها را صحیح یافت بپذیرد و گرنه آنها را رها سازد. سقراط می‌گوید: من اگر ساده‌ترین مطالب را از شما مردم بپرسم گرچه با آن مطالب ساده در حال زندگی هستید، ولی خودتان نمی‌دانید چه می‌کنید؛ زیرا ساده‌ترین مطالب را هم نمی‌دانید؛ چون در باره آنها فکر و تأمل نکرده‌اید؛ اگر بپرسند عدالت، زیبایی، عشق، شجاعت، پرهیزکاری و ... چیست؟ پاسخ آن را نمی‌دانید؛ چون تعقل و تأملی نسبت به این واژگان نداشته‌اید و همواره مقلد دیگران بوده‌اید؛ از این رو می‌گوید: اولاً غایت زندگی باید آزمودن باشد و بهترین روش این است که در خودتان تأمل و تعقل کنید تا به حقایق دست یابید؛ و بدین جهت وقتی خودش را معرفی می‌کند دو وصف را برای شخصیت خود بیان می‌کند، در جایی خود را «خرمگس»

۳۵- همان، ص ۱۲۰.

می داند؛ چون خرمگس کارش این است که بر بدن چهارپایان پیر، تنبل و فرسوده می نشیند نیش می زند و آنها به واسطه این نیش زدن تحرک و جنبش مختصری می کنند؛ فکر انسانها نیز فکر تنبلی می باشد؛ چون همیشه مقلد بوده اند را کد مانده است، برای اینکه این فکر به جنب و جوش و حرکت در آید و از آن معرفت زاییده شود نیاز به محرک دارد؛ از این رو می گوید: من نقش «خرمگس» را بازی می کنم، پرسشهایی را مطرح می کنم تا به فکر واداشته شوید و حرف بزنید. به همین دلیل، روش پژوهشی وی خصوصاً در مباحثات، روش دیالکتیک و به عبارتی روش جدلی و پرسش و پاسخ بوده است.^{۳۶}

شیوه سقراط این بود که پرسشی مطرح می کرد جواب می گرفت و نسبت به آن جواب سؤال دیگری را مطرح می کرد؛ همین گفت و شنود مخاطب را به این امر وامی داشت که ذهنش تولید کرده و به اندیشه های جدید دسترسی پیدا کند.

ویژگی و صفت دومی که سقراط به خود نسبت می دهد این است که می گوید: من شغلم، شغل مادرم، یعنی، «قابلیگی و مامایی» است؛ زیرا قابله فرزند را از رحم مادر بیرون می کشد، من هم اندیشه ها را از ذهن شما بیرون می کشم. ذهن را به رحمی تشبیه می کند که اندیشه در آن نهفته است و با این گفتگوها می توان اندیشه را از ذهن و نفس مخاطب استخراج کرد.

این روش جدلی، گفتگویی و دیالکتیک سقراط، به اصطلاح امروزیها «فن پژوهشی» وی بوده است؛ همان طوری که فن تحقیق برخی کتابخانه ای و فن تحقیق عده ای میدانی می باشد؛ اما روش تحقیق و پژوهش سقراط عبارت است از: ترکیب براهین استقرایی و تعاریف کلی. وی معتقد بوده است که در روش علمی ابتدا باید به سراغ مصادیق متعدد رفت و آنها را شناسایی کرد بعد با توجه به عناصر مشترک بین مصادیق متعدد، مفهوم کلی را اصطیاد کرد.

در مجموعه آثار افلاطون در رساله های مختلف، سقراط بحث از چیستی عدالت، عشق، زیبایی و ... می کند، در همه اینها ابتدا مصادیق را به میدان می آورد؛ مثلاً می گوید: عشق آن است که جوانی، عاشق معشوقش می شود. این مصادیق از عشق است. و یا در تعریف زیبایی از زیبارویان کمک می گیرد؛ درحالی که این مصادیق از زیبایی است. ما نمی خواهیم زیبا و عاشق را تعریف کنیم، بلکه در صدد تعریف زیبایی و عشق هستیم؛ لکن ابتدا باید سراغ مصادیقی رفت که در بین عرف پذیرفته شده باشند؛ مثلاً با نقاشی زیبا، انسان زیبا، فعل عادلانه و ... مصادیق عدالت، ظلم، عشق، زیبایی و را می فهمیم؛ اینها را باید شناسایی کنیم سپس بینیم آن وجوه مشترکی که بین این مصادیق است چیست و براساس آن، تعریف و مفهوم کلی پیشنهاد دهیم. از این استفاده می شود که حقیقت قابل شناخت است، اما نه فقط از روش حسی و استقرایی که سوفسطاییان ادعا می کردند، بلکه از روشی که ابتدایش استقرایی است، ولی در نهایت، به تعاریف کلی می رسد.

۳۶- امروزه نیز در مراکز مهم پژوهشی دنیا، در واگذاری تحقیق و پژوهش به شخص، از او می خواهند که ابتدا سؤال اصلی خود را مطرح و روشن نماید تا معلوم گردد که او به دنبال پاسخ به چه پرسشی است.

به همین علت که سقراط قائل به تعاریف کلی است او را عقلگرا می دانند. وی در کتاب «جمهوری» می گوید: این براهین استقرایی در درک کلیات باید به گونه ای باشد که در تعریف خیلی مهمل گویی نباشد؛^{۳۷} باید طوری از تعاریف کلی استفاده کرد که مبهم و مهمل نبوده و گرفتار تناقض نباشند؛ به عبارتی پارادوکسیکال نباشند.^{۳۸} نباید مفاهیمی کلی بنا کرد که به لحاظ محکی و مصادیق خارجی شان متناظر الاجزا باشند. از این روش دیدگاه معرفت شناسی سقراط نیز استفاده می شود.

ه) قلمرو فعالیت علمی سقراط

برخی مدعی اند سقراط اصلاً به مسائل مابعد الطبیعه نپرداخته است. کاپلستون می گوید: «کسی که تنها به گزنفون تکیه کند، سقراط را مردی می شناسد که علاقه اصلی اش شناخت آدمیان و شهروندان خوب است، لکن به مسائل منطقی و ما بعد الطبیعی سر و کار ندارد؛ یعنی، یک معلم اخلاق توده مردم می باشد؛ از سوی دیگر، اگر کسی تصور خود را از سقراط بر محاورات افلاطون استوار کند، او را اهل ما بعد الطبیعه در بالاترین درجه می شناسد؛ مردی که رفتار روزمره، او را قانع نمی کند، بلکه در صدد است فلسفه متعالی که با نظریه جهان ماوراء الطبیعه صور (مثل) مشخص شده است را پی افکند. از سوی دیگر اظهارات ارسطو به ما می فهماند در حالی که سقراط به نظریه ماوراء الطبیعه جهان بی علاقه نبود خود وی نظریه صور یا مثل قائم به خود - که مخصوص فلسفه افلاطون است - را تعلیم نکرد»^{۳۹}

بیشترین دغدغه سقراط شناخت نفس بوده است؛ این بدان معنی نیست که ایشان بحثهای معرفت شناسی و جهان شناسی نداشته است، بلکه این بحثهای وی استدرادی می باشند؛ دغدغه اصلی سقراط شناخت خود انسان است .

سقراط در رساله دفاعیه (آپولوژی)، شعارش را این گونه معرفی می کند: خودت باش (آنچه هستی باش)؛ یعنی، به خاطر دیگران تظاهر مکن؛ خود را باش؛ یعنی، اهتمامت فقط برای نجات خودت باشد. خودت را بشناس؛ خود را بهتر کن.

این چهار جمله را به سقراط نسبت می دهند؛ در این چهار شعار، بحثهای شناخت خود مطرح است؛ البته مراد وی بیشتر انسان شناسی اخلاقی است؛ به همین خاطر اگزیستانسیالیستها، خود را به سقراط نسبت می دهند و او را پدر این مکتب می دانند.

۳۷- این اصل امروزه هم بسیار مهم است. برخی دین را آیین زندگی تعریف کرده اند؛ در حالی که لیبرالیسم و مارکسیسم نیز آیین زندگی اند؛ مثل اینکه گفته شود انسان جسم است؛ بلکه انسان جسم است، لکن بسیاری از چیزهای دیگر هم جسمند؛ پس تعریف باید از مهمل گویی خارج و شفاف شود و مبهم نیز نباشد.

۳۸- باید توجه داشت که هیچ گاه مفهوم، پارادوکسیکال نیست، مفهوم پارادوکسیکال به لحاظ محکی آن است نه حاکی. مفهوم وجود و عدم، به صورت اجتماع تقیضین در ذهن محال نیست، آنچه محال است اجتماع تقیضین به حمل شایع است نه حمل اولی؛ از این رو هر مفهومی ولو متناظر الاجزاء باشد، مادامی که مفهوم است متناقض نیست، ولی نسبت به مصادیق آن محال است.

۳۹- فرددریک کاپلستون، پیشین ص ۱۲۰.

در هر حال قلمرو بحثهای علمی سقراط «انسان شناسی اخلاقی» می باشد. وی می گوید: «من هیچ گاه در مقام شناختن جهان نبوده‌ام.»

ایشان اگر به معرفت نیز می‌پردازد از آن باب است که یکی از مختصات انسان شناخت می باشد؛ از این رو معرفت شناسی دغدغه اصلی او نیست؛ همچنین جهان شناسی، طبیعت شناسی، متافیزیک و حتی خداشناسی دغدغه اصلی او نیست؛ همه این بحثها در این راستا است که بتواند شناختی از انسان و نیازهای او بیان کند؛ از این رو سقراط از الهیات، اخلاق، سیاست، طبیعت شناختی (و لو اندک) و بحث کرده است؛ اما از شواهد، قراین و تفاسیر مورخان به دست می آید که وی دغدغه اصلی اش، اصالتاً انسان شناسی اخلاقی است نه انسان شناسی فلسفی؛ و به تبع این بحث سایر بحثها مطرح شده است.

می توان ادعا کرد بین فیلسوفان یونان اولین شخصی که برای اخلاق اهمیت ویژه ای قائل شد و آن را به عنوان رشته علمی مطرح کرد سقراط بوده است؛ به تبع او افلاطون و به دنبال این دو ارسطو کتابهایی پیرامون اخلاق می نویسد.

ز) دیدگاه اخلاقی سقراط

بیشترین بحثهای سقراط، سخنان اخلاقی اوست.

۱- تساوی معرفت با فضیلت

درباره نظریات اخلاقی سقراط یک معادله ای را به وی نسبت می دهند به نام «معادله تساوی معرفت با فضیلت». سقراط معتقد است که ما تابع خوبی و خیریم نه زشتی و شر؛ انسانها اصلاً کار بد انجام نمی دهند، آنچه را خوب می شناسند انجام می دهند و آنچه را بد می شناسند انجام نمی دهند؛ از این رو باید تلاش کرد تا خوب واقعی را شناخت و خوب غیر واقعی را واقعی نشناسیم که در این صورت آن را انجام می دهیم. اگر دزدی دست به سرقت می زند، آن را خوب می داند؛ ظالمی که مرتکب ظلم می شود آن را خوب و عدالت می داند؛ مهم آن است که، ما فضیلت واقعی را بشناسیم؛ چرا که اگر آن را شناختیم حتماً عمل می کنیم، از این رو معرفت برابر است با فضیلت و فضیلت همان انجام کار خوب و معرفت دانستن کار خوب می باشد و این دو متلازمین هستند.

اشکال ارسطو: ارسطو این معادله را نمی‌پسندد و سقراط را نقد می‌کند؛ و می‌گوید: گویا سقراط از حالت روانی انسانها غافل بوده است؛ انسانها دارای یک ویژگی روانی به نام سستی و ضعف اخلاقی هستند؛ ما انسانها بسیاری مواقع کار خوب و بد را می‌دانیم ولی کار بد را بر کار خوب ترجیح و آن را مرتکب می‌شویم.

ظاهر امر این است که اشکال ارسطو وارد می‌باشد؛ زیرا ظاهراً معرفت را با فضیلت نمی‌توان برابر دانست؛ می‌توان معرفت به رذیلت فعلی داشت و با این وجود مرتکب آن شد. البته وجود جاهل قاصر قابل انکار نیست؛ افرادی هستند که یقین به باطل و حسن آن دارند و بر این مبنا عمل می‌کنند، ولی بسیاری نیز هستند که نسبت به رذیلت شناخت دارند، اما با علم به پستی رذیلت مرتکب آن می‌گردند.

به قول ارسطو شخص ممکن است مشکل معرفتی نداشته باشد، بلکه مشکل اخلاقی به نام، «سستی اخلاقی» داشته باشد؛ از این رو مرتکب آن می‌گردد. «belief»

برخی به اشکال ارسطو جواب داده اند از جمله:

بعضی گفته‌اند: منظور سقراط برابری معرفت با فضیلت نیست، بلکه سقراط مدعی است که باور برابر با فضیلت می‌باشد، بین «Knowledge» و «belief» تفاوت است.

بنابراین معرفت الزاماً ملازم با فضیلت نیست، ممکن است شخص بداند، اما عمل نکند؛ ولی گاهی شخصی ایمان دارد، در این صورت قطعاً مراقب اعمال خود است. شخص ممکن است حتی طبق معرفت یقینی خود عمل نکند، اما ممکن نیست مطابق باور خود عمل ننماید. یک پزشک، معرفت یقینی به ضرر سیگار دارد، ولی خود سیگار می‌کشد؛ شخص ممکن است معرفت به معاد داشته باشد و آیات قرآن را از حفظ داشته باشد و آن را طوری توصیف و تبیین نماید که گویا از سفر آخرت برگشته است، ولی با وجود معرفت یقینی، در عمل مقید نیست؛ اما همین شخص اگر باور به معاد داشت (که باور پله ای فراتر از معرفت است؛ هر چند معرفت، شرط باور است) هرگز تقید به احکام شرعی را از دست نمی‌داد. به اعتقاد سقراط، باور ملازم و برابر با فضیلت است، و در این تفسیر، اشکال ارسطو مخدوش نمی‌گردد، بلکه سخن هر دو تأیید می‌گردد.

عده‌ای از اشکال ارسطو چنین پاسخ داده‌اند: سقراط در جمله «معرفت برابر با فضیلت است.» از خودش حکایت می‌کند؛ او می‌گوید من این گونه ام که اگر معرفت به فضیلتی پیدا کنم، آن را انجام می‌دهم (هرچند شاید برخی این گونه نباشند). و ارسطو از این نکته غفلت ورزیده که پدیده ضعف اخلاقی در سقراط نبوده است؛ از این رو این جمله را در حق خود گفته است؛ و شاید دیگران را نیز در آینه خود می‌دید.

۲- شناختاری فضیلت

سقراط چون فضیلت را برابر و ملازم معرفت می‌داند، فضیلت را آموختنی معرفی می‌کند و می‌گوید: باید فضیلت را شناخت تا به کار آورد؛ پس فضیلت قابل شناخت است.

۳- وحدت انگاری فضیلت

سقراط معتقد است فضایل متعدد نداریم؛ یک فضیلت وجود دارد که همان معرفت می‌باشد، ولی مصادیق آن متعدد هستند.

۴- ترجیح رنج

سقراط می‌گوید: اگر در زندگی بین انتخاب کار بد و تحمل رنج قرار گرفتید، باید تحمل رنج را بر انتخاب کار بد ترجیح دهید؛ فرضاً کسی با زبان، یا غیر زبان آزاری به شما می‌رساند، شما هم می‌توانید تلافی کنید و هم قادر به تحمل هستید؛ در این میان تحمل رنج بهتر است؛ زیرا نفس مقابله به مثل بد است؛ روح انسان مثل بدن دارای تأثیر

و تأثر است، اگر در مقابل کار بد یک بار مقابله به مثل صورت پذیرد، نفس، آمادگی برای فعل بد پیدا می کند؛ به این جهت کار بد دوم و سوم و دهم ناشی از کار بد اول می باشد؛ از این رو نباید ایجاد ضعف در روح ایجاد کرد و به وسیله تلافی و فعل بد او را تشفی داد، بلکه باید تحمل رنج را برگزید و با این تحمل رنج روح پرورده می شود و تقویت روح را به ارمغان می آورد.

نکته قابل توجه این است که سقراط این سخن را در اخلاق فردی مطرح می کند نه در اخلاق اجتماعی؛ مثلاً اگر شخصی برخورد فیزیکی با شما داشت، باید تحمل رنج کرد، اما اگر شخصی مال دیگران را به سرقت می برد و شما به عنوان قاضی و حاکم باشید، نباید تحمل رنج را تجویز نمایید؛ به این دلیل حدود و تعزیرات در جای خود لازم و ضروری است و بحث اخلاق اجتماعی نباید با اخلاق فردی خلط شود.

۵ - سعادت مداری فضیلت

خیر و خوبی موجب سعادت آدمی است؛ یعنی، همین فضیلت که موجب معرفت می شود سبب سعادت است؛ انسان باید در کشمکشها سراغ فضیلت واقعی برود تا به سعادت دست یابد.

ح) دیدگاه سقراط در فلسفه سیاست

ظاهراً سقراط در اواخر عمر خود وارد عرصه سیاست می شود و در دوران جوانی و میانسالی بیشتر با سوفسطاییان درگیر بوده و بحثهای علمی داشته است. وی بعدها مشکل اساسی جامعه را در نظام سیاسی آن می داند و وارد عرصه سیاست می شود.

وی در بحث فلسفه سیاست، وقتی انواع حکومتها را بررسی می کند می گوید دموکراسی بدترین نوع حکومتها است؛ چون در اداره مملکت و سیاستگذاری باید خیر واقعی و (نه خیر پنداری) محقق شود و توده مردم در تمیز خیر پنداری از واقعی ناتوانند؛ از این رو چه بسا توده مردم که جاهلند، در انتخابات، خیر پنداری را جایگزین کنند؛ دموکراسی در واقع حکومت جاهلان بر جاهلان است. (افلاطون نیز این دیدگاه را از سقراط گرفته و بدان معتقد بوده است.)

می توان گفت سقراط معتقد است: باید سعی کرد که خیر واقعی در جامعه پیاده شود ولو مردم هم نخواهند؛ به عبارتی یک استبداد خیرخواهانه را معتقد بوده است. استبدادگرایی ظالمانه و منفعت طلبی حزبی، گروهی و مملکتی مذموم است؛ اما حکومت با خیرخواهی اجباری اشکالی ندارد؛ چرا که اگر مردم خیرشناس هم نیستند چه رسد به اینکه خیرخواه باشند.

سقراط برای ادعای خود دو استدلال دارد و در واقع تشبیه تمثیلی می باشد که وی در صدد است از آن بهره استدلالی ببرد:

۱- وی مثال به ناخدای کشتی می زند: اگر کشتی گرفتار طوفان شد، آیا مردم رأی می دهند که چه شخصی کشتی را هدایت کند یا سراغ ناخدا باید رفت؟

۲- مثال دوم: اگر کسی در بستر بیماری افتاد، هیچ گاه بستگان بیمار برای انتخاب دارو رأی نمی گیرند، بلکه باید سراغ طبیب و کارشناس مربوطه رفت؛ آنجا رأی طبیب را در کنار رأی غیرکارشناس نباید قرار داد. به همان اندازه که سپردن کشتی طوفان زده به دست یک غیرکارشناس و سپردن بیمار به دست غیرطبیب، غیرعقلایی است، اداره جامعه از طریق دموکراسی نیز عقلایی نیست و بلکه به مراتب غیر عقلایی تر است؛ چرا که اداره جامعه از اداره کشتی و درمان بیمار به مراتب حساستر و خطیرتر است؛ چون جمع و توده مردم اکثراً کسانی هستند که آگاه به خیر و مصالح واقعی نیستند و گاهی خیر پنداری را ترجیح می دهند؛ به همین دلیل دموکراسی بدترین مدل حکومت است.^{۴۰}

مکتب عقل گرایی افلاطون

افلاطون و ارسطو امروزه نیز در برخی از کشورهای اروپایی همچون ایتالیا، آلمان، فرانسه و انگلستان مطرح هستند و گرایش به سمت آنان بسیار است؛ هر چند در خود یونان از اعتبار خوبی برخوردار نیستند و در این کشور کمتر سراغ این دو می روند. دلیل گرایش و اهمیت به این دو فیلسوف این است که اینان بر فلسفه و فیلسوفان پس از خود بسیار تأثیرگذار بودند؛ از این رو مطالعه مجموعه آثار افلاطون و تتبع در آثار ارسطو بسیار مفید و لازم می باشد.

منابع مطالعه افلاطون

- ۱- مجموعه آثار افلاطون.
- ۲- تاریخ فلسفه کاپلستون / ج اول.
- ۳- افلاطون / کارل یاسپرس / ترجمه محمد حسن لطفی.
- ۴- سیاست از نظر افلاطون / ترجمه امیر حسین جهان بیگلو.
- ۵- جامعه باز و دشمنان آن / کارل پوپر / ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۹.

شخصیت افلاطون

خانواده وی بیشتر به سیاست علاقه مند بوده اند؛ خود وی نیز دارای شخصیتی سیاسی بوده است. البته پس از محاکمه استادش سقراط، خود را از عرصه سیاست کنار کشید و به نظریه پردازی سیاسی پرداخت. به خاطر رابطه خوبی که با استادش داشته است در محاکمه استاد شرکت نمی کند و رساله دفاعیه را ظاهراً مطابق نقلهای دیگران تنظیم می نماید.

۴۰- کارل پوپر در کتاب «جامعه باز و دشمنان آن» دعایی با سقراط و افلاطون دارد و به اینها حمله می کند و آنها را مخالفان جامعه باز معرفی می نماید و در صدد پاسخگویی به اشکالات سقراط و افلاطون بر حکومت دموکراسی بر می آید.

وی در نوع تعلیمات خود، شاگردانش را به دو دسته عوام و خواص تقسیم می کرده است؛ تعلیمات عمومی را برای دسته اول و تعلیمات خاص و آرای دقیق خود را برای دسته دوم آموزش می داده است؛ از این رو اصطلاحات فنی و دقیق را برای دسته دوم که از محارم فلسفی او به شمار می رفته اند توضیح می داده است.

نظام فلسفی افلاطون

باید اقرار کرد که افلاطون فیلسوف نظام سازی است؛ یعنی، مجموعه گزاره های متفرق و در عرصه فلسفه ندارد؛ این گونه نیست که تک گزاره هایی در عرصه فلسفه بیان کرده باشد یا صرفاً شارح آثار سقراط باشد؛ افلاطون دارای نظام فلسفی مخصوص به خود می باشد و تنها به چند پرسش فلسفی پاسخ نداده است. و این گونه افراد در عرصه علوم نادرند. البته چون افلاطون و ارسطو دارای شاگردان و شارحان خوبی نبودند، پس از آنان شک گرایی و سفسطه جدیدی رخ نمود.

افلاطون پس از سقراط، مکتب عقلگرایی را در آکادمی برقرار کرد و ارسطو شاگرد او، پس از وی این مکتب را دنبال کرد. خوشبختانه تمام آثار افلاطون با عنوان «محاورات» و «مجموعه آثار» منتشر شده است و می توان دیدگاه های مختلف وی را شناسایی کرد.

به طور کلی می توان گفت: افلاطون فیلسوفی جامع نگر می باشد؛ هم دارای مباحث معرفت شناسی منظم است و هم از مباحث هستی شناسی برخوردار می باشد و هم در حوزه علم النفس، علم سیاست و سایر گرایشها و رشته های علمی سخنی گفته و رساله هایی را در مجموعه آثارش بدانها اختصاص داده است. وی فیلسوفی نظام مند و نظام ساز است؛ این گونه نیست که جسته و گریخته پاره ای از تئوریهها و نظریات فلسفی خود را مطرح کرده باشد.^{۴۱}

برخی از نوشته های افلاطون مربوط به دوره سقراط می باشد - یعنی، دوره ای که افلاطون بیشتر تحت تأثیر استادش سقراط بوده است - مثل خطابه دفاعیه که دفاع سقراط در محاکمه اش را بیان می کند و یا رساله های «کریتون»، «اتوفرون»، «لاخس»، «آیون»، «پاراتوگوراس»، «فرمیندس»، «لوسیپس» و «جمهوری» که از وی به جای مانده اند.

بعد از این دوره، دوره انتقال افلاطون است که می توان گفت راه خود را با عقاید خاصی دنبال می کند. در این دوره رساله هایی را ذکر می کند که نام «سقراط» به میان می آید و خیلی از اینها محاورات و گفتگوهای است که سقراط با دیگران دارد، ولی دوره ای است که وی در حال ورود به عقاید خاص خود است. رساله هایی چون «گورگیاس»، «منون»، «اتودموس»، «هیپپاس اول»، «هیپپاس دوم»، «کراتولوس» و «منکسنوس» از آثار این دوره است.

۴۱- برای اطلاع بیشتر از آثار افلاطون ر. ک: فردریک کاپلستون، پیشین، صص ۱۷۰ - ۱۶۸.

دوره سوم، دوره کمال است. به تعبیر کاپلستون، افلاطون در این دوره صاحب افکار و اندیشه های خاص خود می باشد؛ در این دوره تئوری پردازی کرده و مبانی و دیدگاه های خودش را بیان می کند. رساله های این دوره نیز عمدتاً از زبان سقراط است؛ لکن باید گفت در واقع وی دیدگاه های خود را از زبان سقراط بیان می کند. رساله هایی چون «مهمانی یا بزم»، «فیدون»، بخشی از رساله «جمهوری» و «فدروس» از همین دوره است. دوره چهارم، سالخوردهگی افلاطون است؛ بحثهای وی در این دوره پخته تر و برخوردار از فضای علمی تری است. رساله هایی چون «تئِتوس»، «پارمیندس»، «سوفسطایی»، «سیاست»، «فیلبوس»، «تیمائوس»، «کریتیاس»، «قوانین» و یک سری نامه های وی از آثار این دوره است. کتابهای زیادی پیرامون افلاطون نوشته شده است؛ جلد اول تاریخ فلسفه کاپلستون دیدگاه های معرفت شناسی، هستی شناسی، نظریه مثل، نظریه اخلاقی، نظریه دولت شهری و نظریه سیاسی افلاطون را به همراه دیدگاه های وی در باب طبیعیات ذکر کرده است. برخی نیز رساله های مستقلی به نام افلاطون نگاشته اند؛ ولی هنوز هم جای کار بسیاری برای تحقیق در رساله های افلاطون - خصوصاً با توجه به پرسشهای امروزی - است.

معرفت شناسی افلاطون

به طور کلی مباحثی را که در حوزه معرفت شناسی از افلاطون نقل شده است، یکی بحث چیستی و تعریف معرفت می باشد که در متن این تعریف به نقد شکاکیت و نسبی گرایی پرداخته شده است؛ و دیگری بحث اقسام ادراکات می باشد که روشن شد کدام یک از این ادراکات نزد افلاطون معرفت به شمار می رود. همچنین نکات دیگری در این حوزه مطرح است و در نهایت به علم النفس فلسفه افلاطون می پردازیم.

چیستی معرفت

مقدمه اول: نظریه افلاطون در باب معرفت در هیچ یک از محاورات وی به صورت منظم و کامل نیامده است. البته در دو رساله از آثار وی می توان نظریه های وی در این زمینه را شناسایی کرد؛ یکی رساله «تئِتوس» که در جلد سوم از مجموعه آثار افلاطون آمده است.^{۴۲} و دیگری رساله «سوفیست» (از ص ۱۴۶۹ تا ۱۵۵۷) است. البته در رساله جمهوری نیز می توان پاره ای از این نظریات را یافت، ولی رساله «سوفیست» بیشتر به نقد سوفسطاییان پرداخته شده و در رساله «تئِتوس» به رد نظریه های نادرست در باب معرفت پرداخته شده است؛ مخصوصاً نظریه کسانی که معرفت را مترادف با ادراک حسی می دانند نقد شده است؛ به عبارتی افلاطون نظریه منفی شناخت را در رساله «تئِتوس» ذکر کرده است. در رساله جمهوری، بیشتر به نظریه شناسایی و شناخت درجات معرفت پرداخته است.

۴۲- مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، صص ۱۴۶۹-۱۳۶۱.

مقدمه دوم: مباحث شناخت شناسی و هستی شناسی در آثار افلاطون در هم تنیده اند، نمی توان گفت وی ابتدا بحثهای شناخت شناسی را مطرح کرده و سپس وارد بحثهای هستی شناسی شده است؛ اینها به یک دیگر بسیار مرتبط هستند. و این ارتباط در آثار وی به حدی است که برخی گمان کرده اند افلاطون گرفتار دور شده است؛ مباحث شناخت شناسی را از هستی شناسی اتخاذ کرده است و مباحث هستی شناسی را از شناخت شناسی، در حالی که این دور ثابت نیست؛ ولی در هم تنیدگی و ارتباط وسیع این دو شاخه از دانش مشاهده می شود.

در رساله «تئِتوس»، غرض افلاطون این است که نظریه های نادرست در باب معرفت را رد کند، مخصوصاً نظریه و کسانی که معرفت را برابر با ادراک حسی می دانند را نقد می کند. در ابتدای رساله این گونه آمده است: آکلیدوس خطاب به ترپسیوس می کند که هم اکنون از روستا می آیی یا دیری است در شهری؟ ترپسیوس در پاسخ می گوید: دیری است که رسیده ام، برای دیدن تو به میدان شهر رفتم و عجب داشتم که در آنجا ندیدمت؛ آکلیدوس می گوید: در شهر نبودم؛ ترپسیوس می پرسد پس کجا بودی؟ آکلیدوس پاسخ می دهد: بامداد که به سوی بندر می رفتم، تئِتوس را دیدم که از لشکرگاه کوینتوس آورده بودند تا به آتن ببرند؛ سؤال می کند زنده بود یا مرده؟ آکلیدوس می گوید: زنده بود، چند زخم کاری داشت و بدتر اینکه دچار بیماری مهلکی بود که در میان سپاهیان شیوع یافته است؛ او می پرسد اسهال خونی؟ در جواب می گوید آری؛ بعد می گوید: وه! که چه مردی در شرف مرگ است. می گوید: آری هم اکنون چند تن از دلاوران در میدان جنگ، داستانها می گفتند؛ او در جواب می گوید: اگر جز این بود جای شگفتی بود، ولی چرا اینجا نماند؟

آکلیدوس به ترپسیوس می گوید: نوشته ای که گفتم این است، ولی گزارش بحث را از قول سقراط نقل نکرده و نوشته ام که سقراط چنین و چنان گفت، بلکه عین سؤال و جواب سقراط و مخاطبان او را آورده و سخن هر کس را از زبان خود او بیان کرده ام چنان که سقراط می گفت: حاضران مجلس علاوه بر خود او «تئودوروس» ریاضی دان و «تئِتوس» بوده اند و برای آنکه در این نوشته سخن هر کس مشخص باشد، جمله های زاید سقراط را از قبیل (گفتم، پاسخ دادم، تصدیق کرد و آماده نبود سخن مرا بپذیرد) را به یک سو نهاده و نوشته را چنان پرداختم که عین گفتگو را بی واسطه منعکس می کنم و از اینجا گفتگوی سقراط با «تئودوروس» و «تئِتوس» شروع می شود و در واقع خلاصه بحثی که در این گفتگو هست در چیستی معرفت و اینکه معرفت برابر با ادراک حسی نیست مطرح می شود.

افلاطون در این رساله می گوید: معرفت، حقیقتی است که دارای این دو شرط باشد:

۱- معرفت باید مطابق با متعلقش باشد و خطا نباشد؛ یعنی، اگر معرفتی مطابق با واقع نبود از نظر افلاطون معرفت نیست؛ و به عبارتی جهل مرکب اساساً معرفت نیست.

ما از این شرط یک نکته می فهمیم و آن اینکه معرفت باید از سنخ باور و تصدیق باشد؛ تصورات معرفت نیستند؛ چون تصورات مطابق با متعلق نیستند.

در بحثهای تئوریهایی صدق گفته شد که این بحث در تصدیقات مطرح است و در انشائیات و تصورات مطرح نیست؛ انشائیات فعل است و تصورات دارای حکایت بالمعنی اعم هستند نه حکایت بالمعنی الاخص؛ در خارج

مطابقی ندارند، حتماً ابتدا باید به صورت قضیه و تصدیق در آیند، بعد سخن از مطابقت به میان آید و مطابقت فقط در تصدیقات است. افلاطون با این شرط، در واقع یک شرط قبل از آن دارد و آن اینکه معرفت باید از سخن تصدیق باشد.

۲ - شرط دوم افلاطون: (در واقع با آن پیش شرط در شرط اول، شرط سوم تلقی می شود). این است که متعلق معرفت باید از سخن هستها باشد، نه از سخن نیستها و نه از سخن صیوروتها؛ به عبارتی اگر امور و اشیا را به سه دسته تقسیم کنیم، برخی امور از سخن وجود، گروهی از سخن عدم و پاره ای از سخن صیوروت هستند و گویا صیوروت واسطه ای بین وجود و عدم است. و ادعای افلاطون این است که متعلق معرفت باید از سخن هستها باشد و معرفت تنها به وجود ثابت تعلق می گیرد، نه متعلق به وجود سیال می شود و نه به وجود عدم. تا اینجا روشن شد که معرفت از نظر افلاطون چیزی است که دارای دو شرط است: یکی مطابقت با متعلق (باور صادق باشد)؛ دیگری، متعلقش هستها باشند نه نیستها.

در شرط اول می توان این اشکال را مطرح کرد که به چه دلیل معرفت منحصر در باور شده است؟ در حالی که می توان گفت معرفت یا حصولی است یا حضوری؛ و معرفت حصولی یا تصور است و یا تصدیق؛ در حالی که افلاطون در شرط اول به گونه ای معرفت را تعریف کرده است که هم تصورات از تعریف خارج می شود و هم علم حضوری و اگر ما بپذیریم که هر علم حصولی منتهی به علم حضوری می شود باید به افلاطون گفت انکار علم حضوری، مستلزم انکار علم حصولی است و در علم حضوری دیگر مطابقت و عدم مطابقت معنی ندارد؛ چون عین متعلق علم نزد عالم حاضر است و علمی است که خطا بردار نیست و برای عالم یقین را به ارمغان می آورد. اشکال جدی دیگر در شرط دوم مطرح است و آن اینکه اگر متعلق معرفت حتماً باید از سخن هستها باشد، لازمه اش این است که قضیه «استحاله اجتماع نقیضین» معرفت نباشد؛ چون این اصل در واقع این گونه است که «اجتماع نقیضین ممتنع است» و این قضیه ای عدمی است.

در عالم عدم دو گونه قضایا هستند؛ یکی ممکنات معدوم و دیگری ممتنعات معدوم؛ به عبارتی، عدم یا عدم امکانی است و یا عدم امتناعی؛ و قضیه امتناع تناقض در واقع بدین صورت است: «اجتماع نقیضین لیس بموجود ضروره»؛ وجود را از اجتماع نقیضین، سلب ضروری می کنیم و متعلق این معرفت، نیستی ممتنع است و لازمه شرط دوم این است که این اصل معرفت نباشد، و انکار این اصل از بین بردن ریشه معرفتها است؛ چون تمام قضایا (بدون استثنا) حتی قضایای ریاضی و بدیهیات اولیه نیز مبتنی بر اصل امتناع تناقض است؛ پس باید گفت علم و معرفت هم به وجودات و هم به عدمها تعلق می گیرد؛ البته باید علم به عدم را تحلیل کرد و توضیح داد. به تعبیر آیت الله جوادی، شناخت عدم از شناخت وجود به مراتب دشوارتر است؛ چون در علم به عدم، حیثیت حکایتگری علم نباید از بین برود، و باید توضیح داد که محکی در این قضایا چیست آیا مراد از مفهوم امتناع اجتماع نقیضین حکایت از هیچ و نیستی است در حالی که مفهوم این قضیه معدوم نیست و در ذهن موجود است؛ مسلماً مراد این است که مصداق اجتماع نقیضین (اجتماع نقیضین به حمل شایع) ممتنع است. در واقع ذهن در عالم عدم و عدمستان، واقعیتهای به نام عدم فرض می کند و بعد این حکم را بر آن بار می کند؛ یعنی، برای دیار عدم

فرض نفس الامر می کند، سپس از امتناع آن سخن می گوید؛ به عبارت دیگر، نفس الامر اعم از وجود ذهنی، خارجی و دارای وجود اعتباری است؛ وقتی گفته می شود، من در جیبم پول ندارم، بدین معنا است که واقعاً پول ندارم، ولی این نداشتن در خارج وجودی ندارد، اما یک فرض وجودی برای آن می شود، سپس آن را سلب می کنیم؛ برای داشتن محکی برای این قضیه ابتدا عدمستانی فرض می کند سپس قضیه می سازد.

افلاطون می گوید متعلق معرفت «صیورورها» و «وجودات سیال» نیز نیستند. در این ادعا نیز باید تأمل کرد: اولاً: صیورورت بین الوجود و العدم دارای مفهومی محصل نیست؛ زیرا بین وجود و عدم چیزی نیست؛ همان گونه که اجتماع نقیضین محال است، ارتفاع نقیضین هم محال است و نظریه «حال» ممنوع است و واسطه ای بین عدم و وجود نیست.

ثانیاً: اگر صیورورت را به معنای وجود سیال بگیریم (از سنخ وجود باشد، حال این وجود متغیر چه از نوع حرکت باشد و چه از نوع کون و فساد) در این صورت معرفت به وجود سیال هم متعلق می شود و مخصص وجودات ثابت نیست؛ مثلاً سیر نقطه به علقه و مضغه و ... را در نظر بگیرید، معرفتی به نقطه دارید؛ مثلاً نقطه دارای این ویژگیها است؛ این نقطه ثابت نیست، حرکت دارد و سیر تکاملی تا مرحله جنینی دارد، سؤال این است که آیا نمی توان معرفتی نسبت به نقطه داشت در حالی که این نقطه دائماً در حال حرکت است؟

شهید صدر (ره) در کتاب فلسفتنا این اشکال را بر افلاطون مطرح می کند که درک حسی، به حرکت نقطه تعلق پیدا نکرده است، بلکه به متحرک در نقطه خاصی تعلق پیدا کرده است؛ بنا براین می توان گفت معرفت به نقطه در این نقطه داریم.

مثل اینکه به قطار در حال حرکت که از فلان ایستگاه عبور کرده است می توان علم پیدا کرد؛ به عبارت دیگر روش ادراکی ما فقط مشاهده نیست، بلکه پس از مشاهده، روش تخیل نیز هست (خیال به معنای فلسفی و معرفت شناسی) که صورت آن در ذهن، ثابت است و ما با روش خیالی می توانیم نسبت به آن شیء متحرک معرفت پیدا کنیم.

حاصل کلام اینکه لازم نیست متعلق معرفت از سنخ هستها باشد، می تواند از سنخ نیستها و صیورورها هم باشد، ولی در اینکه در معرفت تصدیقی، چه معرفتی برای ما دارای ارزش است؟ پاسخ صحیح این است که معرفت مطابق با واقع برای ما دارای ارزش است؛ به عبارت دیگر اگر معرفت را به اعتبار هدف معرفت شناسی تعریف کنیم، معرفت حتماً باید به معنای تصدیق صادق و موجه باشد، اما اگر مراد از معرفت، موضوع معرفت شناسی است، مطلق آگاهی را باید در نظر گرفت.

توالی فاسده برابری معرفت با ادراک حسی از دیدگاه افلاطون

افلاطون در رساله «تئِتوس» می گوید: نظر سوفسطاییان این است که معرفت با ادراک حسی برابر است. (چه شکاکان و چه نسبی گرایان از سوفسطاییان دارای این نظر هستند).
افلاطون یک قیاس استثنائی ترتیب داده و این نظریه را رد می کند:

«اگر معرفت برابر با ادراک حسی باشد توالی خاصی را در پی دارد، لکن آن توالی فاسدند، پس مقدم هم مانند آن باطل است.» و آن توالی فاسده عبارتند از:

۱- محسوسات، همیشه در حال صیورورتند. البته صیورورت برخی از آنها دیده می شود و برخی دیده نمی شود؛ صیورورت آب در رودخانه دیده می شود و صیورورت انسان در حرکت از کودکی به نوجوانی، جوانی و پیری دیده نمی شود و یا صیورورت درخت و رشد آن به علت کندی دیده نمی شود. ادراک حسی هم به محسوسات تعلق می گیرد (که همه آنها در حال صیورورتند). در حالی که موجودی که همیشه در حال صیورورت است نمی شود بدان معرفت پیدا کرد؛ چون تا بخواهیم بدان معرفت پیدا کنیم، آن موجود گامی به جلو می نهد.

جواب این تالی فاسد قبلاً گذشت که می توان به صیورورت نیز معرفت پیدا کرد و حتی همین قضیه افلاطون که: «محسوسات در حال حرکتند» خود یک معرفت است؛ اگر معرفت به محسوسات به دلیل صیورورتشان امکان پذیر نباشد، پس همین جمله را نیز نباید ذکر کرد. و یا این جمله که «معرفت به ادراک حسی تعلق پیدا نمی کند.» نیز جمله ای سلیبه است و نوعی معرفت می باشد؛ در حالی که طبق نظر افلاطون معرفت به اعدام تعلق پیدا نمی کند؛ از این رو تالی فاسد اول مخدوش است.

۲- اگر معرفت برابر با ادراک حسی باشد باید گفت ادراکات متناقض مطابق با واقع وجود دارد؛ چون ادراکات حسی متناقض داریم. بنابراین باید گفت در ادراک حسی خطا راه ندارد و ما ادراک حسی خطا پذیر نداریم. ادراکات حسی متناقض امری روشن و واضح است؛ از طرفی معرفت هم باید مطابق با واقع باشد؛ چرا که در غیر این صورت معرفت نیست، بلکه خطا است؛ پس باید گفت هیچ معرفت حسی خطا پذیر نیست، لکن التالی باطل فالمقدم مثله.

این تالی فاسد نیز درست نیست؛ زیرا سخن سوفسطاییان این است که «تنها راه شناخت حس است.» آنان مدعی نیستند آنچه حس می فهمد درست است، بلکه امکان دارد برخی از معرفتهای حسی خطا باشند. و حتی ضرورتاً برخی از این معرفتها خطایند؛ چون معرفتهای حسی متناقض داریم و اجتماع نقیضین نیز محال است.

از این رو در سخن افلاطون نیز همین مشکل وجود دارد؛ چرا که افلاطون مدعی است: «راه شناخت، عقل است.» از طرفی در معرفتهای عقلی نیز تناقض وجود دارد؛ اما این بدان معنا نیست که از نظر افلاطون تمام معرفتهای عقلی درست باشند؛ به عبارتی لازمه سخن سوفسطاییان که معرفت را برابر با ادراکات حسی می دانند این نیست که معرفتها خطا ناپذیر و همه مطابق با واقع باشند؛ آنها مدعی نیستند آنچه ادراک می کنند درست است.

۳- اگر معرفت تنها برابر با ادراک حسی باشد باید بگوییم بین جاهل و نسیان تفاوتی نیست و فرقی بین جاهل و ناسی نیست؛ فرضاً کسی نمی داند در مؤسسه امام صادق (ع) در فلان روز، فلان درس وجود دارد، این شخص جاهل است؛ اما کسی این مطلب را می داند، ولی فراموش کرده است؛ این دو (جاهل و ناسی) به روشنی با یک دیگر متفاوتند، جاهل دارای علم پیشینی نبوده است و ناسی دارای علم پیشینی بوده است؛ در حالی که طبق برابری معرفت و ادراک حسی، این دو با یک دیگر برابرند و فرقی بین این دو نیست؛ لکن التالی باطل فالمقدم مثله؛ پس معرفت برابر با ادراک حسی نیست.

بیان ملازمه: ادراک حسی در جایی است که قوه حسی مستقیماً با محسوس خارجی در تماس باشد؛ در حالی که جاهل این ارتباط مستقیم را ندارد و ناسی نیز آن ارتباط را اگر چه داشته است، لکن اینک از دست داده است؛ پس بین این دو فرقی نیست؛ یعنی، چه در جاهل و چه در ناسی این ارتباط با محسوس مفقود است.

این تالی فاسد نیز وارد نیست؛ زیرا حس دارای دو معنا است؛ گاهی حس در برابر عقل (بالمعنی الاخص) می باشد و گاهی در برابر عقل (بالمعنی الاعم). به عبارتی گاهی مراد از ادراک حسی، در مقابل ادراک خیالی، وهمی و عقلی است و گاهی مراد صرفاً در مقابل ادراکات عقلی (کلیات) است. بنابراین حتی ادراکات حسی ناشی از حس ظاهری و نیز باطنی را شامل می شود.

مراد سوفسطاییان از ادراک حسی، در برابر ادراک وهمی، خیالی و عقلی نیست تا جاهل و ناسی برابر باشند؛ به عبارتی در صورتی تالی فاسد سوم درست است که مراد سوفسطاییان از ادراک حسی، ادراک در برابر خیالی، وهمی و عقلی باشد، در حالی که شواهد فراونی وجود دارد مبنی بر اینکه اینان ادراکات باطنی را نیز از ادراکات حسی می دانند.

در جاهل هیچ معرفتی در صقع نفس نیست؛ لکن در ناسی این معرفت در حس مشترک و صقع نفس او هست. ۴ اگر معرفت برابر با ادراک حسی باشد، مثلاً کسی که چشم خود را می بندد باید گفت او معرفت به زید ندارد؛ چون معرفت به زید ناشی از ادراک حسی است که هم اینک این ارتباط منقطع شده است؛ پس معرفت ندارد.

در این اشکال افلاطون نیز باید سخن قبلی را تکرار کرد؛ اگر مراد سوفسطاییان از ادراک حسی، مباحثی باشد، اشکال وارد است، در حالی که مراد آنان تنها منحصر در این قسم نیست.

۵ اگر معرفت را برابر با ادراک حسی بدانیم، اموری هستند که از طریق حس به دست نمی آیند و شما قطعاً باید اینها را بپذیرید؛ مثل قضایای ریاضی، فلسفی و....

وقتی گفته می شود $۲*۲ = ۴$ ، این ادراک حسی نیست؛ چرا که این قضیه مفهومی انتزاعی است و مورد قبول همگان می باشد؛ و نیز همه سخنها و ادعاهای سوفسطاییان مبتنی بر استحاله اجتماع نقیضین است چرا که نمی گوید در عین شک داشتن، شک ندارم، بنابراین، همه سوفسطاییان نیز در همه بیان سخنان خویش این اصل عقلی را به عنوان پیش فرض پذیرفته اند.

این اشکال افلاطون وارد است و هیچ خدشه ای بر آن وارد نیست؛ زیرا ادراک حسی به هر معنا که مد نظر باشد، ادراکات ریاضی اساساً حسی نیستند؛ و حتی می توان اشکال افلاطون را به شکل دیگر بیان کرد و آن اینکه: اگر معرفت را برابر با ادراک حسی بگیریم، ادراک حسی اساساً تحقق پیدا نمی کند؛ چون هر ادراک حسی مبتنی بر ادراک عقلی (حداقل بر استحاله اجتماع نقیضین) است.

۶ اگر معرفت برابر با ادراک حسی باشد، پس هیچ کس دانشمندتر از دیگری نیست؛ زیرا ادراک حسی هر شخص صحیح است؛ پس اگر یکی یک درک حسی داشته باشد و دیگری درک دیگری، چون هر دو صحیح است، پس هیچ یک عالمتر از دیگری نیست.

اعلمیت را به دو معنا می توان گرفت : کمی و کیفی؛ می توان گفت: اعلم کسی است که تعداد گزاره های او بیشتر باشد، کسی که تعداد گزاره های حسی او بیشتر است، علمش بیشتر می باشد؛ مثلاً معرفت حسی سعدی بیشتر از معرفت حافظ است، چون تعداد معرفت های حسی سعدی بیشتر است.

و اگر اعلامیت را کیفی بگیریم یعنی معرفت های مطابق با واقع در این صورت شخصی ۱۰۰ معرفت مطابق با واقع دارد و دیگری ۸۰ معرفت مطابق با واقع و آن صد گزاره ای مطابق با واقع، اعلم از دیگری است، هر چند تعداد کل گزاره های شخص دوم (اعم از مطابق با واقع و غیر مطابق) بیشتر باشد.

البته در معرفت شناسی اعلامیت کیفی مراد است و گرنه ادراکات حسی برخی حیوانات بیشتر از انسانها است، در حالی که نمی توان آنها را عالتر از انسانها دانست

نسبی گرایی پروتاگوراس

گروه دیگری از سوفسطاییان که معرفت را با ادراک حسی برابر دانستند، نسبی گرایی پروتاگوراس است وی مدعی بود معیار و مقیاس معرفت انسان است؛ هم مقیاس هستیها و هم مقیاس نیستیها. افلاطون و ارسطو هم از این انسان، انسان فردی را فهمیده اند نه انسان نوعی و جمعی را. بنابراین ادراک هر شخصی برای آن شخص صحیح است و از این استفاده کرده اند که نسبی گرایان یونان باستان معرفت را با ادراک حسی برابر دانسته اند شخص اگر معرفت و ادراک را منحصر در ادراک حسی بداند سر از شکاکیت یا نسبی گرایی در می آورد. این سخن درست است و تاریخ فلسفه همین مطلب را نشان می دهد، چه در قرون وسطی و چه قبل از آن و چه پس از آن، در دروان رنسانس و معاصر، هرگاه شکاکیت و نسبی گرایی توضیح گرفته است درست زمانی است که حس گرایی نیز رشد کرده است.

نقد نسبی گرایی توسط افلاطون

افلاطون همانطوریکه برابری معرفت را ادراک حسی را از دیدگاه شکاکان و سوفسطاییان نقل کرد و شش تالی فاسد را برای آن ذکر نمود، به نقد نسبی گرایی پروتاگوراس هم پرداخته است که در رساله تئِتوس مندرج است. افلاطون در مقابل نسبی گرایی پروتاگوراس سه جواب مطرح می کند:

۱. نسبی گرایی با عقل سلیم مخالفت دارد. در واقع ما انسانها عقل سلیم داریم که با آن بدیهیات (اولیه و ثانویه) را می فهمیم و این می تواند معیاری برای معرفت باشد؛ مثلاً در داستان حی بن یقطان اشاره شد که ناقل می گوید: این مرد جزیره ای که با هیچ انسانی ارتباط نکرده بود تمام گزاره های دینی را پذیرا شد؛ چون از عقل سلیمی برخوردار بود.

البته این نقد که نسبی گرایی مخالف عقل سلیم است چندان قابل احتجاج نیست، مگر اینکه مستند به بدیهیات شده و بحث استدلالی شود.

۲ نقد دوم افلاطون این است که اگر کسی در برابر نسبی گرایی ادعا کند که حقیقت مطلق است، ما بر اساس عقیده نسبی گرایی باید مدعی شویم این شخص بر خطا نرفته و درست می گوید؛ چرا که بر مبنای نسبی گرایی هر

معرفتی درست است و معرفت حقیقت مطلق است نیز جزو معارفی می باشد که باید گفت درست است؛ در حالی که دقیقاً ادعایی خلاف نظر پرتوگوراس و نسبی گرایی است.

به عبارتی نظریه نسبی گرایی پروتاگوراس «خودشکن» است و به تعبیری «انتحارها بیدها» می باشد. این اشکال و نقد افلاطون، وارد است و هنوز هم منتقدان نسبی گرایی در نقد نظریه نسبیت از همین نقد و نقض افلاطون و ارسطو استفاده می کنند.

عده ای به این نقد افلاطون چنین پاسخ داده اند که: این معرفت که «حقیقت نسبی است» قضیه ای است که خودش را در بر نمی گیرد تا خودشکن باشد. شبیه بحث پرادوکس دروغگو از بحث تئوریهای صدق که در «کل خبری کاذب»، گفته می شد این قضیه حقیقه نیست تا خبرهای محقق در مقدر را شامل شود، بلکه فقط خبرهای محقق را شامل است؛ غافل از اینکه تنها چیزی که شبهه را حل می کند این است که گفته شود این قضیه، شخصیه است نه خارجیه؛ چون قضیه خارجیه که بر روی موضوع محقق می رود؛ چه در زمان گذشته، چه حال و چه آینده. از این رو اگر موضوعی محقق فی آینده بود باز هم قضیه ای خارجیه است و قضیه حقیقه که محقق و مقدر را شامل می شود. بنابراین در «کل خبری کاذب» وقتی محمول بر موضوع بار شد و جمله «یصح السکوت علیها» شد، جمله خبریه می شود و خودش را نیز شامل می شود؛ مگر اینکه گفته شود این قضیه شخصیه است و شخصیه می تواند افراد متعدد را در بر بگیرد و لازم نیست موضوع حتماً یک شخص باشد و فقط در این صورت خودش را شامل نمی شود.

در بحث نسبی گرایی، نسبی گرا نمی تواند ادعا کند که مرادش از «حقیقت نسبی است»، معرفتهای حقیقی می باشد که تاکنون گفته اند و بعدها می گویند و فقط معرفت خودش را شامل نیست؛ چرا که وقتی این را تخصیص بزنند، بدان معنا است که پس معرفتهایی داریم که معیار دارند، در این صورت ما به سراغ آن معیار می رویم، همان گونه که این معیار، صدق و کذب این معرفت را تشخیص می دهد، در سایر معرفتها هم می تواند معیار باشد. از این رو اشکالی را که بر نقد افلاطون گرفته اند وارد نیست.

۳ این معرفت که «حقیقت نسبی است» از راه حس به دست آمده است یا از راه غیر حس؟ اگر گفته شود از راه حس فهمیده می شود، این سخن محال است؛ زیرا مفاهیم آن حسی نیستند، بلکه معقول ثانی فلسفی یا منطقی اند و از حس نمی توان آنها را دریافت کرد. «قضیه» معقول ثانی منطقی است و ... پس باید گفت که از راه غیر حس به دست آمده است، در حالی که نسبی گرایان، معرفت غیر حس را معرفت نمی دانند.

پس افلاطون معرفت را:

اولاً: از سنخ باور و تصدیق می داند (نه تصور نه انشا و نه علم حضوری)؛

ثانیاً: آن را مطابق با متعلقش می داند (یعنی اگر خطا باشد معرفت نیست)؛

ثالثاً: متعلقش از سنخ هستها است. (نه نیست ها و نه صیورورها).

از اینجا می توان فهمید که از نظر افلاطون ادراک حسی اساساً معرفت نیست، که اگر معرفت برابر با ادراک حسی باشد دارای شش تالی فاسد است. نه تنها معرفت برابر با ادراک حسی نیست، بلکه ادراک حسی اصلاً معرفت نیست .

رابعاً: ادراک حسی اساساً معرفت نیست.

خامساً: معرفت اعم است از اینکه حکم منجزی داشته باشد یا حکم معلّی ؛ یعنی، اعم است از اینکه قضیه، حملیه باشد یا شرطیه. (در قضیه حملیه ثبوت شیئی لشیئ است و حکم منجز است ، در قضیه شرطیه حکم معلق است) . البته حکم باید صحیح و مطابق با واقع باشد.

اقسام ادراک

بحث دوم در معرفت شناسی افلاطون، اقسام ادراکات است. وی برای ادراکات تقسیماتی ذکر می کند؛ یعنی، ابتدا ادراک را به معنای مطلق آگاهی می گیرد تا روشن شود در تقسیمات آن، معرفت افلاطون کدام است.

افلاطون برای تبیین اقسام معرفت و ادراک از بحثهای هستی شناسی کمک می گیرد و معتقد است بین جهان خارج و جهان ذهن یک ترابط تک به تک وجود دارد؛ هر ساحتی از عالم عین، ساحتی از عالم ذهن را دارا است. حال عالم خارج و واقع در ابتدا به دو حقیقت تقسیم می شود:

الف) عالم مُثُل، عالم ایده و عالم معقول.

ب) عالم محسوس، تصویر مثل و تصویر معقول

عالم محسوس از نظر افلاطون به دو قسم تقسیم می شود:

۱. عالم اشیا محسوس (موجودات مادی اطراف).

۲. عالم عکس و تصویر اشیا محسوس؛ مثل تصویری که عالم محسوس در آینه پیدا می کند.

عالم معقول و مجردات نیز به دو قسم تقسیم می شود:

۱. عالم معقول صرف (عالم مُثُل) که هیچ مشخصه ای از مادیات در آن نیست .

۲. عالم موجودات ریاضی : که برخی از مشخصات عالم ماده را دارا می باشند؛ مثل مقدار (شییه چیزی که از آن به عالم مثال تعبیر می شود و نباید بین عالم مثل و عالم مثال خلط کرد، عالم مثال عالم رؤیا است که کثرت در آن راه دارد).

در واقع اگر بخواهیم بین عالم معقول و محسوس فرق قائل شویم (مخصوصاً عالم معقول صرف مُثُل) باید گفت : عالم مُثُل ، عالم کمال است و عالم محسوس عالم نقص؛ موجوداتی که در عالم مثل بسر می برند مجردات محض و کمال هستند که در آنجا انسان کامل است، اما در عالم محسوسات انسانها ناقصند و رو به کمال و استکمالند.

در عالم مُثُل « نوع منحصر به فرد، وجود دارد؛ یعنی یک فرد انسان در عالم مجردات هست که در نوع خود منحصر به فرد است . در آنجا دو موجود کامل مانند دو انسان کامل یافت نمی شود، ولی در عالم محسوس، کثرات و افراد متعدد هستند، مانند، زید ، بکر ، عمرو ...

عالم مُثُل، عالم ثبات است و در عالم محسوس تغییرات است؛ یعنی، در عالم مثل انسان کامل ثابت است، ولی در عالم محسوس، تغییر است، یکی زشت، یکی زیبا یکی بلند قد یکی کوتاه قد و ... عالم محسوس ذو مراتب است. عالم مثل ازلی و ابدی است و عالم محسوس غیر ابدی و غیر ازلی است؛ به عبارتی عالم محسوس زمانمند و مکان مند است و عالم مثل غیر زمانی و غیر مکانی است.

ما انسانها وقتی ادراک و معرفت پیدا می کنیم و گاهی متعلق ادراک با موجودات معقول صرف (مجردات تام) هستند؛ مثلاً معرفت به جبرئیل، معرفت به تعیین اول و حقیقت محمدی (ص)؛ و گاهی معرفت به موجودات مثالی یا ریاضی پیدا می کنیم؛ مثل چیزهایی که در عالم رؤیا می یابیم؛ و گاهی معرفت به موجودات محسوس پیدا می کنیم؛ مثل شناخت موجودات اطراف؛ و گاهی معرفت به عکس و تصویر اینها در عالم ماده پیدا می کنیم؛ مثل شخصی ه صورت خود را در آینه می بیند؛ پس متعلق ادراکات ما یکی از این امور چهار گانه است. افلاطون برای هر یک از این ادراکات نامی می گذارد:

۱. اگر متعلق ادراک، عالم اشیا محسوس باشد، ادراک به این عالم، «عقیده» و «باور» نام دارد.

۲. اگر متعلق ادراک، عکس و تصویر اشیا محسوس باشد، «پندار» و «خیال» نام دارد.

۳. اگر متعلق ادراک، عالم معقول صرف باشد، «علم» یا «عقل» نام دارد.

۴. اگر متعلق ادراک، موجودات ریاضی و عالم مثال باشد، «استدلال» و «تعقل» نام دارد.

فرق بین علم و معرفت ۱۰ با استدلال و تعقل آن است که علم و معرفت بی واسطه حاصل می شود، اما استدلال و تعقل با واسطه به دست می آید. حال این واسطه چیست؟ واسطه، آن «شکل» است؛ مثل شکل مثلث و شکل دایره و ... و گاهی واسطه چیزی است که از آن به «بدیهیات»، «اصول موضوعه»، «اصول مسلم» و «اصول متعارف» تعبیر می شود؛ یعنی، از یک سری گزاره‌های پایه کمک گرفته می شود تا معرفت حاصل آید، آن معرفتهایی که در حوزه فلسفه داریم نیز از نظر افلاطون معرفت است. اگر انسان توانست بدون واسطه به عالم مُثُل راه پیدا کند، مرحله ای والا از عقل است؛ به تعبیر فلسفی گویا به عقل مستفاد رسیده است و با کمک آن معرفتهای عالم عقول از عقل اول تا عقل دهم را می تواند کشف کند.

نکته اول:

از رساله «تئه تتوس» علاوه بر مطالب فوق الذکر استفاده می شود که معرفت شناسی افلاطون مقدم بر هستی شناسی او است؛ یعنی، از چیهستی معرفت شروع کرده و بعد وارد بحثهای هستی شناسی شده است؛ گرچه در بحثهای هستی شناسی به بحثهایی می رسد که بر مباحث معرفت شناسی تأثیر می گذارد؛ از این رو بعضی از منتقدان افلاطون گمان کرده اند که نظریه وی، دوری است؛ یعنی از معرفت شناسی، پی به وجود شناسی برده و از وجود به معرفت شناسی برده است؛ از چیهستی معرفت شروع کرد. و به جایی رسید که ناچار شد عوالم رابه چهار دسته تقسیم کند و از اقسام اربعه هستی، منتقل به اقسام اربعه معرفت شد.

در حالی که افلاطون گرفتار دور نشده است؛ اگر وجود زید متوقف بر وجود زید و وجود عمر متوقف بر وجود عمر باشد این دور است؛ ملاک دور توقف الشيء علی نفسه است؛ وجود شخصی ملاک است؛ اما اگر گفته شود تخم مرغ متوقف بر مزع است و مرغ هم متوقف بر تخم مرغ است، دور نیست؛ بلکه شخص تخم مرغ اگر متوقف بر شخص مرغ باشد، آن شخص مرغ نمی تواند مجدداً متوقف بر آن شخص تخم مرغ شود؛ توقف نوع بر یک دیگر محال نیست.

در اینجا معرفت شناسی بر هستی شناسی متوقف است؛ یعنی، چند گزاره معرفت شناسی توقف بر چند گزاره هستی شناختی دارد و چند گزاره دیگر هستی شناسی بر چند گزاره دیگر معرفت شناسی توقف دارد و این دور نیست؛ مثلاً در حوزه معرفت شناسی ما ده گزاره داریم و در حوزه هستی شناسی نیز ده گزاره داریم، پنج گزاره اول معرفت شناسی بر پنج گزاره اول هستی شناسی متوقف است و پنج گزاره دوم هستی شناسی متوقف بر پنج گزاره دوم معرفت شناسی می باشد. و این دور نیست.

بله می توان این نتیجه را گرفت که بحث های معرفت شناسی و هستی شناسی در هم تنیده اند. طبق نظر ما معرفت شناسی مقدم بر هستی شناسی است، ولی این بدان معنی نیست که هیچ یک از مسائل معرفت شناسی متوقف بر هستی شناسی نباشد؛ مثلاً برخی از مباحث معرفت شناسی متوقف بر این است که ما علم را مجرد بدانیم و مجرد علم یک بحث هستی شناسی است؛ به عبارتی می توان از عبارات افلاطون چنین استفاده کرد که برای ورود به بحثهای هستی شناسی باید ابتدا پاره ای از مسائل معرفت شناسی را حل کرد نه همه مسائل معرفت شناسی را.

بایستی مفاهیم عام

از رساله «تئِتوس» استفاده می شود که افلاطون از بحث حکایت و تطابق مطلبی را بیان می کند که «ما در پیدایش معرفت حتماً باید مفهومی عام داشته باشیم. اگر مفهوم عام نداشته باشیم اصولاً حکایت و انطباق معنا ندارد؛ حتی در قضایای شخصی؛ مثلاً وقتی می گوئیم «ملا صدرا حکیم است.»، در این قضیه مفهوم عامی به نام «حکیم» در ذهن هست که آن را حمل بر ملاصدرا می کنیم؛ اگر ما مفهوم عامی نداشته باشیم هیچ قضیه و تصدیقی پدید نمی آید و حکایت مطابقت و عدم مطابقت، متوقف است بر داشتن حداقل یک مفهوم عام. این نکته بسیار دقیق است. و اینکه برخی از فیلسوفان تحلیل زبانی می گویند ما مفهوم کلی را نمی فهمیم، باید در پاسخ گفت اگر شما مفهوم کلی را درک نکنید هیچ قضیه ای نمی توانید داشته باشید؛ هر قضیه ای دارای یک مفهوم کلی است؛ حتی وقتی گفته می شود «زید هست» مفهوم هستن، کلی است؛ پس چه در هلیه بسیطه و چه در هلیه مرکبه حداقل یک مفهوم کلی وجود دارد.

افلاطون بین این مفوم عام و آن امور ثابت در عالم معقول ارتباطی برقرار کرده است. در بحث چیستی کلی، نظرات مختلفی بوده است؛ عده ای کلی را مُثُل می دانند؛ دسته ای کلی را شیء مبهم می دانند که آثار شخصیه آن محو گردیده است و ... و گفته شده است که افلاطون بین این کلی و عالم مُثُل ارتباط برقرار می کند. این بدان

معنی نیست که افلاطون قائل به مفهوم کلی نیست؛ چون برخی مفهوم کلی را به ارسطو نسبت می دهند و معتقدند ارسطو کلی را مفهومی قابل صدق بر کثیرین می داند. افلاطون منکر مفهوم کلی نیست؛ وی نیز مفهوم قابل صدق بر کثیرین را قبول دارد، ولی معتقد است این مفهوم کلی که ثابت می باشد با آن موجودات ثابت عالم مُثُل مرتبط است و اینان متناظرند؛ ارسطو وجود آن مُثُل را انکار می کرد؛ به عبارتی فرق ارسطو و افلاطون در این نیست که ارسطو قائل به مفهوم کلی و افلاطون قائل به مُثُل کلی است، هر دو قائل به مفهوم کلی هستند و افلاطون معتقد است اگر مفهوم کلی نباشد قضیه و تصدیق محقق نمی شود.

لازم است برداشتهایی که از افلاطون و ارسطو در آثار فلسفی ما شده است بازنگری شود؛ چرا که بسیاری از این برداشتها ناشی از نقلهای ناقص در ترجمه های بی منبع است و نسبتها صحیح نیست.

علم النفس فلسفی افلاطون

علم النفس یا روان شناسی فلسفی نیز از مباحثی است که افلاطون در رساله های مختلف خود بدان پرداخته است؛ در رساله هایی چون «آلکیادیس»، «فایدون» «جمهوری» این بحث به طور پراکنده مطرح شده است.

حقیقت نفس

از بحثهایی که در علم النفس فلسفی، همه فیلسوفان بدان می پردازند مسأله چیستی نفس است. در این زمینه دیدگاههای مختلفی وجود دارد؛ عده ای معتقدند نفس از سنخ ماده و مادیات است؛ مثلاً هوایی که انسان تنفس می کند نفس اوست و یا اتم نفس انسان می باشد و یا برخی از قدما نفس را خون انسان می دانستند و گروهی آن را جسم لطیف و ظریفی در همین بدن دانسته اند و خلاصه این گروهها روح را مجرد دانسته و مادی تلقی کرده اند. در بین متکلمان اسلامی و حتی شیعی نیز این طرز تفکر وجود داشته است؛ شاید اکثر اخباریون معتقد به مادی بودن نفس و روح هستند. البته فلاسفه نفس را مجرد می دانند؛ ماتریالیستها مقوله های «روح»، «جان»، «نفس» و «روح» را از سنخ مادیات می دانند؛ البته در اینکه آن امر مادی چیست در آن اختلاف دارند.

عده ای نفس را مادی دانسته اند، ولی بدین صورت که منشا انتزاع خارجی دارد، هر چند ما به ازاء خارجی ندارد؛ مثلاً گفته اند نفس عبارت از «مزاج» است و یا نفس عبارت از «هماهنگی بدن» است، که منشا انتزاع آنها اثری خارجی می باشد، ولی خود هماهنگی، نظم و مزاج معقول ثانی است.

برخی از شارحان و مورخان تاریخ فلسفه غرب توجه به این تفکیک در مادی دانستن نفس کرده اند و گفته اند عده ای قائل به مادیت نفس و عده ای قائل به پدیدار شناختی نفس اند.

در مقابل عده ای و از جمله افلاطون قائل به مجرد نفس اند؛ افلاطون معتقد است نفس نمی تواند همان «هماهنگی و نظم» باشد که معقول ثانی است؛ چون نفس طبق فهم متعارف و عرفی، مفهومی متواپی نه مشکک، اگر نفس همان «هماهنگی بدن» باشد باید ذو مراتب باشد؛ چون گاهی هماهنگی بیشتر زمانی کمتر؛ صحت و اعتدال فراغ نیز ذومراتب است در حالی که مفهوم نفس متواپی است.

و یا در بحثهای اخلاقی و عرفانی، سخن از خویشتن داری است که «انسان» باید خویشتن دار باشد، حاکم بر امیال و هوای نفسانی باشد... اگر نفس همان مزاج و یا هماهنگی بدن باشد باید تابع بدن باشد نه حاکم بر بدن، در حالی که وقتی سخن از خویشتن دارای به میان می آید، یعنی نفس باید حاکم باشد نه تابع؛ پس نفس نمی تواند از این قبیل مقولات باشد؛ از این رو نفس حقیقت ماهوی مجرد است.

افلاطون برای اثبات این دیدگاه رساله «آلییادس» را معرفی می کند که گفتگویی بین آلییادس و سقراط می باشد. خلاصه این گفتگو که بحثی بین سقراط که طرفدار مجرد نفس و آلییادس که منکر نفس می باشد این گونه است که: سقراط ابتدا خیلی اظهار علاقه، تعریف و تمجید از او می کند و مقداری از کمالات او را بیان می کند، سپس به این بحث می رسد که هویت ما چیست؟ منظور از «من» چیست؟

«آلییادس» جواب می دهد و سقراط نقد می کند و این جوابها و نقدها ادامه می یابد تا اینکه ایشان اظهار عجز می کند؛ آن گاه سقراط تعریف خود را بیان می کند و آن را غیر از اعضا و جوارح می داند؛ وی برای تبیین نفس از مثالی کمک می گیرد، شما وقتی حرف می زنید یک مستعمل دارید و یک مستعمل، اینها دو چیز هستند، وی سپس این مثال را بر نفس و بدن تطبیق می کند: ما گاهی اوقات اعضا و جوارح را استعمال می کنیم، از طرفی مستعمل غیر از مستعمل است؛ پس معلوم می شود غیر از مستعمل که اعضا و جوارح ما هستند، واقعیت دیگری به نام مستعمل وجود دارد که همان نفس و هویت ما است؛ به عبارتی مستعمل غیر از بدن مادی غیر مجرد است.

اشکالات متعددی بر این نظریه گرفته اند از جمله:

کبرای کلی مورد قبول نیست که همیشه مستعمل غیر از مستعمل باشد، دلیلی نیست که امور واقع نیز این گونه باشد، تعدد اعتبار کافی است؛ مثل بحث عالم و معلوم که گر چه باید متعدد باشند، ولی تعدد اعتباری کافی است؛ مثل اینکه انسان خودش را تصور می کند و به محاسبه خود می پردازد که محاسب و محاسب به دو اعتبار یکی است.

نکته مهم این است که دلیل مجرد مستعمل چیست؟ نهایت استدلال این است که مستعملی، اعضا و جوارح را به کار می گیرد، این دلیل می گوید مستعمل غیر از این بدن است، اما این نتیجه را نمی دهد که غیر مادی است، شاید بدن مستعمل باشد و مستعمل امر مادی دیگری باشد.

به نظر ما سقراط و افلاطون در مقام این هستند که ثابت کنند که نفس غیر از بدن است؛ سقراط در مناظره اش در صدد اثبات مجرد نیست، هر چند در رساله های دیگر دلایلی برای مجرد و خلود نفس دارد، اما در اینجا صرفاً در صدد اثبات غیریت این دو است.

ساحت های نفس انسانی

افلاطون معتقدات نفس انسان دارای سه ساحت (سه جزء و سه بخش) است:

الف) ساحت عقلانی،

ب) ساحت ارادی،

ج) ساحت شهوانی.

وی می گوید ما با ساحت عقلانی معرفت را کسب می کنیم و این ساحت فناپذیر است. برخی می گویند افلاطون معتقد به خلود ساحت عقلانی نفس است و برخی دیگر او را معتقد به خلود کل نفس می دانند. با ساحت ارادی فضایل را کسب می کنیم و مکان این ساحت قلب (صنوبری) انسان است. و ساحت شهوانی برای جذب منافع مادی به کار می رود، بخشی از نفس است که محرک تأمین و تنظیم زندگی مادی است و مکان مادی آن زیرپرده دیافراگم است. منظور از تعیین جایگاه مادی این ساحتها این نیست که اینها مادی اند بلکه معتقد به تجرد آنهاست، لکن هر یک دارای جایگاهی مادی به معنای تأثیر گذاری از آن مکان هستند.

فضایل نفس

فضایل روح از نظر افلاطون عبارتند از: حکمت، شجاعت، عفت و اعتدال. حکمت همان دانایی است در برابر نسیان؛ چرا که افلاطون معتقد است نفس انسان قبل از همسایگی بدن در عالم برتری به سر می برده است و بعد فرود آمده و در کنار بدن قرار گرفته است؛ و در این فرود آمدن همه معلوماتش را فراموش می کند که در اثر تلاش و استفاده از ابزار معرفت معلومات او یاد آوری می گردد. افلاطون نفس و بدن را دارای حقیقت واحده نمی داند، به خلاف ملاصدرا که معتقد است النفس جسمانی الحدوث و روحانیه البقاء، که طبق نظر ملاصدرا یک حقیقت است که ابتدایی که جسمانی و انتهایش روحانی است. ارسطو معتقد است، بدن حکم ماده و نفس حکم صورت را دارد، این دو نسبت به یک دیگر جنس و فصل هستند که یک حقیقت می باشند و با تحلیل ذهنی از یک دیگر جدا می شوند. افلاطون نه نظریه ماده و صورت را می پذیرد و نه نظریه جسمانیه الحدوث را، بلکه معتقد است جسم و بدن دو جزء در کنار هم نشسته و دو واقعیت مرتبط به یک دیگر و در کنار یک دیگرند، اینها دو موجود بالفعل هستند که بر یک دیگر تأثیر و تأثر دارند. یکی از فضایل نفس، حکمت است؛ حکمت یعنی: یاد آوری امور فراموش شده که فضیلتی برتر است و مقابل آن نسیان می باشد؛ و این فضیلت با ساحت عقلانی محقق می شود. شجاعت فضیلت دیگری در برابر جبن است که مربوط به ساحت اراده و همت انسان می باشد و همه جا نیز جاری است؛ شجاعت تحصیل، شجاعت تحقیق و که عدم به کارگیری اراده و همت در زمینه های مختلف است.

کسی که دنبال تهذیب نفس نمی رود ترسو است نه شجاع؛ چون همت و اراده را به کار نگرفته است. جمله ای از کانت نقل شده است که «روشنگری جسارت اندیشیدن است». شجاعت در جایی حاصل می شود که از اراده به نحو احسن استفاده شود.

عفت و خویشتن داری نیز فضیلتی است که مقابل آن بی بند و باری است؛ عفت مربوط به ساحت اراده و ساحت شهوت است؛ زیرا با ساحت شهوانی به کسب امور دنیایی می پردازمی و معاشمان با این ساحت تأمین می شود؛ البته گاهی در جذب منافع شاید به گونه ای عمل نماییم که کمال و بالندگی نفس آسیب ببیند، در اینجا است که باید هوای نفس کنترل شود تا عفت حاصل گردد؛ شهوت را باید به کار گرفت تا امور زندگی تأمین شود، لکن باید از اراده و همت نیز بهره جست تا در حد ضرورت بدان پرداخت.

اعتدال و عدالت نیز فعلیتی در برابر ظلم است. ارسطو از این بحث در اخلاق بسیار بهره جسته و موارد افراطی و تفریطی را ردیلت دانسته است؛ حتی اگر در به کارگیری ساحت عقل باشد.

اعتدال هماهنگی بین سه ساحت عقلانی، شهوانی و ارادی است؛ و در واقع ام الفضایل می باشد.

با توجه به این فضایل و ساحت‌های نفس؛ روح و نفس دارای کارکردهایی نیز هستند.

کارکردهای نفس

افلاطون می گوید نفس هم دارای کارکرد کشف حقیقت است، که با این کارکرد تلاش جهت کشف حقیقت می کند؛ از این رو به دنبال علوم و معارف می رود. علوم فلسفی، عرفانی، تاریخی نقلی و ... همه از کارکردهای حقیقت جوئی نفس است؛ اگر نفس طالب حقیقت نبود این علوم را تحصیل نمی کرد؛ همچنین طالب زیبایی است و حس زیباگرایی دارد؛ از این جهت آثار و برکات هنری از آن نشأت می گیرد؛ خطاطی، موسیقی، ادبیات، شعر، نثر و ... ناشی از همین کارکرد است؛ صدای زیبا و صورت زیبا که سبب جذب دیگران می گردد، به واسطه همین کارکرد نفس است.

حس دیگری به نام کمال خواهی و خیر خواهی در نفس انسان است که سبب جذب خوبیها است؛ به تعبیر شهید مطهری زیباییهای عقلی و خلقی مربوط به کمال خواهی نفس می باشد که از کارکردهای نفس است.

ترابط نفس و بدن

افلاطون معتقد است بدن و نفس دو پدیده هم جوار و همسایه یک دیگرند که با هم مرتبطند و دارای تأثیر متقابلند. و برای این تأثیرها در رساله خود نمونه هایی را ذکر می کند؛ مثلاً می گوید: ورزش بر ویژگیهای نفسانی اثر می گذارد (و این نکته دقیقاً همین گونه است؛ معمولاً دانش پژوهان تربیت بدنی از سلامت اخلاقی بیشتری برخوردارند، معلمان ورزش، عموماً از سلامت روحی خوبی برخوردارند).

برخی از امور وراثتی جسمی، بر نفس اثرگذار است؛ و یا صوت زیبایی از طریق قوه مسامعه شنیده می شود، بلافاصله بر نفس اثر می گذارد و ...؛ (صاحب المنار قصه ای را نقل می کند که خانواده ای یهودی در اثر صوت زیبای مؤذن محل، گرایش به اسلام پیدا کردند و همان خانواده یهودی با صوت بد مؤذن دیگری از اسلام برمی گردند.) و گاهی نفس بر بدن اثر می گذارد؛ سقراط در رساله مهمانی قضیه ای جالب دارد، در تعریفهای مختلف از عشق، سقراط در یکی از نقلها می گوید خوب است افرادی که برای جنگ می روند عاشق باشند و معشوقه هاشان پشت خط منتظرشان باشند؛ از کارکردهای عشق آن است که هیچ گاه شخص عقب نشینی

نمی‌کند؛ عشق حالت نفسانی است، لکن بر بدن اثر می‌گذارد و از فرد ضعیف نیز یک جنگجوی تمام عیار می‌سازد. عشق و ایمان بر گروه نظامی اثر بخش است. بنابراین بنی نفس و بدن ترابط تأثیر و تأثر متقابل هست.

خلود نفس

شکی نیست که افلاطون قائل به خلود نفس است، اما در اینکه آیا افلاطون به خلود تمام ساحت‌های نفس معتقد می‌باشد و یا اینکه به خلود ساحت عقلانی نفس اعتقاد دارد؛ هر دو دیدگاه را به افلاطون نسبت داده‌اند و باید اعتراف کرد که نوشته‌های افلاطون در این زمینه تذبذب دارد. در برخی از نوشته‌هایش تأکید بر خلود ساحت عقلانی نفس است و در برخی دیگر از نوشته‌هایش تأکید بر خلود کل نفس.

بدین خاطر برخی از فلاسفه مانند ابن سینا غیر از ساحت عقلانی نفس، در بقیه ساحت‌های آن قائل به مادی بودن هستند و بوعلی ادراک حسی را مادی می‌داند. و همچنین برخی دیگر ادراک مثالی را مادی می‌دانند، و چیزی که مادی است نمی‌تواند خلود داشته باشد؛ زیرا خلود منحصر به امر مجرد است؛ از این رو فقط ساحت عقلانی را مجرد و خالد دانسته‌اند.

و یا گاهی گفته‌اند نفس انسان قبل از مرتبه تلاقی اش با بدن از ساحت عقلانی برخوردار بوده است، با صور مثالی و در مثلها ارتباط داشته است و بعد که فروود می‌آید آنها را در قوس نزول فراموش می‌کند، سپس تلاش در قوس صعود می‌کند و می‌خواهد به جای اول خود برگردد؛ نفس احساس می‌کند در این دنیا زندانی است و باید با صور مثالی و مثل ارتباط پیدا کند و طبیعی است برای این ارتباط باید با ساحت عقلانی فعالیت کند؛ از این رو همین بخش از نفس مجرد است.

کیفر پاداش: افلاطون علاوه بر خلود نفس به معاد، کیفر و پاداش معتقد است و نفس خالد و صاعد را دارای ثواب و عقاب می‌داند.

اثبات خلود نفس: افلاطون برای اثبات خلود نفس چهار دلیل در رساله‌های «فایدرون» و «جمهوری» اقامه می‌کند ما فقط به دو استدلال آن اشاره می‌کنیم:

استدلال اول: ما علم به معقولات و مفاهیم کلی داریم؛ معقولات و مفاهیم کلی (مفهوم قابل صدق بر کثیرین) را درک می‌کنیم؛ این معقولات و معلومات کلی را از عالم محسوس به دست نیاوردیم، سپس معلوم می‌شود ما قبل از این جهان در جهان دیگری زندگی می‌کردیم و آن معقولات را از آنجا کسب کردیم؛ این عالم دنیا نقش معادات را دارند که یادآور آن معلومات گذشته‌اند و آن عالم، عالم مجردات است؛ پس حتماً نفس در ساحت معقولات باید مجرد و نیز ازلی و ابدی باشد؛ چون عالم معقولات عالم ازلیات و ابدیات است.

این برهان هم تجرد نفس و هم تقدم نفس بر بدن و هم ازلیت و ابدیت نفس را ثابت می‌کند.

استدلال دوم: وی تمسک بر اصل تضاد هراکلیتوس می‌کند که همیشه از درون یک ضد، ضد دیگر پدید می‌آید؛ این مطلبی است که با استقرا و تجربه نیز به دست می‌آید؛ مثلاً نوجوانی از دل کودکی به وجود می‌آید،

جوانی از دل نوجوانی و پیری از دل جوانی و مرگ از دل زندگی پدید می آید؛ پس همیشه ضد از ضد دیگر به وجود می آید؛ پس این عالم دنیا از ضد دیگری (جهان دیگری) به وجود آمده است؛ از این رو جهانی قبل از این دنیا و جهانی پس از این دنیا خواهیم داشت.

پاورقی ها:

۱. امروزه نیز در مراکز مهم پژوهشی دنیا، در واگذاری تحقیق و پژوهش به شخص، از او می خواهند که ابتدا سؤال اصلی خود را مطرح و روشن نماید تا معلوم گردد که او به دنبال پاسخ به چه پرسشی است.

۱ این اصل امروزه هم بسیار مهم است. برخی دین را آیین زندگی تعریف کرده اند در حالی که لیبرالیسم و مارکسیسم نیز آیین زندگی اند؛ مثل اینکه گفته شود انسان جسم است؛ بلکه انسان جسم است، لکن بسیاری از چیزهای دیگر هم جسمند؛ پس تعریف باید از مهمل گویی خارج و شفاف شود و مبهم نیز نباشد.

۲ باید توجه داشت که هیچ گاه مفهوم پارادوکسیکال نیست، مفهوم پارادوکسیکال به لحاظ محکی آن است نه حاکی. مفهوم وجود و عدم به صورت اجتماع نقیضین در ذهن محال نیست، آنچه محال است اجتماع نقیضین به حمل شایع است نه حمل اولی؛ از این رو هر مفهومی ولو متنافر الاجزاء باشد، مادامی که مفهوم است متناقض نیست، ولی نسبت به مصداق آن محال است.

۱. فردریک کاپلستون، پیشین، ص ۱۲۰

۱. کارل پوپر در کتاب «جامعه باز و دشمنان آن» دعوایی با سقراط و افلاطون دارد و به اینها حمله می کند و آنها را مخالفان جامعه باز معرفی می نماید و در صدد پاسخگویی به اشکالات سقراط و افلاطون بر حکومت دموکراسی برمی آید.

۱. برای اطلاع بیشتر از آثار افلاطون ر.ک: فردریک کاپلستون، پیشین، ص ۱۷۰ ۱۶۸

۱. مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، صص ۱۴۶۹ ۱۳۶۱.

۱. مراد افلاطون ازم عرفت همین عالم معقول است.

۱. این فلسفه ها بر روی برخی از روشنفکران معاصر داخل کشور نیز تأثیر زیادی گذاشته است.

فلسفه اخلاق

افلاطون در این حوزه نیز بحث‌هایی داشته است، لکن باید توجه داشت که مباحث فلسفه اخلاق الزاماً به معنای دانش درجه دوم نیست؛ چون فلسفه اخلاق مشترک لفظی است، گاهی مراد از آن حکمت احکام اخلاقی است؛ اگر گفته می شود عدالت خوب است و ظلم بد است، بدین معنا است که این فعل دارای چه حکمت و کارکردی می باشد، مانند اطلاق فلسفه فقه که مراد حکمت احکام است؛ و گاهی مراد از فلسفه اخلاق، دانشی است که از علم اخلاق بحث می کند؛ مثلاً آیا علم اخلاق روشمند است یا نه؟ آیا معیاری برای اثبات گزاره‌های اخلاقی وجود دارد یا خیر؟ آیا بایدهای اخلاقی از هست و نیستها استنتاج می شود یا نه؟...

و گاهی مراد از فلسفه اخلاق، مبادی و غایات علم اخلاق است؛ وقتی گفته می شود افلاطون از فلسفه اخلاق سخن گفته است، همین معنای اخیر مراد می باشد؛ یعنی، از مبادی، غایات و فضایل اخلاقی سخن می گوید. به عبارت دیگر، کلیاتی که ناظر به علم اخلاق هستند، در مقابل علم اخلاق که جزئی است؛ در علم اخلاق سخن از قبح کذب و حسن صدق... است، ولی یک سری مباحث کلی تری نسبت به این جزئیات مطرح بوده از قبیل این که اخلاق چیست؟ فضایل اخلاقی کدام است؟ اگر تراحمی در تکالیف اخلاقی بود چه باید کرد؟ وجود دارد که از این گونه بحثها به فلسفه اخلاق تعبیر می شود.

یکی از بحثهای مهمی که علمای اخلاق بدان پرداخته اند بحث غایت زندگی است؛ افلاطون «سعادت» را غایت نهایی زندگی می داند؛ افلاطون برای روشن کردن این مفهوم و خروج آن از ابهام توضیح می دهد که سعادت آدمی ترکیبی است از معرفت عقلی و لذت حسی، و سعادت مرکب از هر دو عنصر می باشد و غایت زندگی همان سعادت است؛ غایت یک چیز است و آن یک چیز مرکب از دو عنصر است. اما باید دقت کرد که مراد وی از لذات حسی و عقلی چیست؟

مراد افلاطون از معرفت عقلی این است که در عالم معقولات و مجردات، مثل و صوری وجود دارند که به تعبیر عرفا اعیان ثابته، علم و فکر الهی اند؛ فیلسوف هم کسی است که تشبّه به خدا پیدا کند و تشبّه به الله به این است که انسان بتواند با صور مثالی در عالم معقول ارتباط پیدا کند از این رو هر علم و دانشی که این تشبّه را به همراه داشت و این معقولات را برای انسان فراهم آورد، تأمین کننده معرفت عقلی است؛ به عبارتی هر چه بیشتر معرفت عقلی پیدا کنیم و بیشتر با آن صور و مثل مرتبط باشیم سعادتمان بیشتر خواهد بود؛ پس مراد از معرفت عقلی، ادراکات و مفاهیم کلی نیست؛ و به زبان فلسفی می توان گفت اگر عقل انسان به مرحله مستفاد رسیده و توانست از صور مثالی استفاده کند، در واقع به سعادت رسیده است.

مراد افلاطون از لذت حسی خیر است؛ چون وی لذت را با خیر مترادف می داند، کما این که الم را مترادف با شر می داند؛ مراد وی از لذت، آن است که درد، رنج و شری را به دنبال نداشته باشد؛ این لذت منشاء سعادت است و گر نه لذتی که به همراه درد و رنج باشد. سعادت آور نیست؛ فرضاً کسی که غذای لذیذی بخورد و به دنبالش مبتلا به مرض، رنج و المی شود، سعادت نیست.

دیگر آنکه آن لذت باید با دستورات الهی سازگاری داشته باشد و مخالفتی با آنها نداشته باشد و به عبارتی لذت همراه گناه نباشد.

و سوم آنکه آن لذت باید معتدل باشد و مانع از معرفت عقلی نشود؛ به عبارتی به کارگرفتن ساحت شهوانی باید به گونه ای باشد که ساحت عقلی آسیب نبیند؛ یعنی، لذت، عادلانه باشد و آسیب رسان نباشد.

بنابراین غایت زندگی در دنیا سعادت مندی است که ارتباط با صور مثالی و یادآوری امور فراموش شده و نیز به دست آوردن لذت حسی معقول را در بردارد.

این دیدگاه با نظریه سقراط متفاوت است؛ سقراط اصولاً از لذتهای حسی پرهیز داشت؛ حتی وقتی سقراط را خواستند مجبور به توبه کنند، او را انواع آزار و شکنجه دادند، به زن و فرزندش در جلوی او آزار می رساندند تا

به خاطر ترحم دست از عقاید خود بردارد، لکن هیچ گاه احساس او بر عقلش غالب نگشت و خویشتن و حقیقت خود را در لذت جستجو نمی کرد.

تساوی انسانها در قوانین اخلاقی

وی معتقد است همه انسانها در اوامر، نواهی، حسن و قبحهای اخلاقی برابرند. و استثنائی ندارد؛ از حاکمان تا محکومان از والیان تا رعیت، از قشر سرمایه دار تا فقرا، از احرار تا بردگان باید قوانین اخلاقی را رعایت کنند؛ اگر چیزی قبیح است برای همه قبیح است و اگر چیزی لازم الرعایه است برای همگان است. در مقابل، نیچه معتقد به «ابر مرد» است؛ قوانین را مربوط به متوسطان می داند. و ابر مردان را واضع قانون و استثنا می داند.

افلاطون نظرات دیگری در باب اخلاق شبیه نظرات سقراط دارد؛ مثل این که «هیچ کس عالمأ و عامداً دچار خطا نمی گردد.» و یا «با همه باید رفتار خوب داشته باشیم، خشونت بسیار کم و حداقلی است؛ و از این رودر تعارض بین ستم کردن و ستم کشیدن، ستم کشیدن اولی است؛ گذشت بهترین انتقام است؛ چون در روح اثر بیشتری می بخشد.» وی در واقع اصالة النفسی است و می گوید بدن باید تابع نفس باشد.

فلسفه سیاست

افلاطون معتقد است انسان مدنی بالاضطرار است. در مقابل این نظریه، ارسطو انسان را مدنی بالطبع و علامه طباطبایی انسان را مدنی بالاستخدام می داند. افلاطون طبیعت انسان را مایل به حیات اجتماعی نمی داند، بلکه معتقد است نیازها و اضطرابها او را به اجتماع می کشانند؛ وقتی جامعه تحقق پیدا کرد باید بین افراد و طبقات جامعه تقسیمی صورت پذیرد؛ چرا که استعدادها برابر نیست؛ از این رو تخصصها و کار آنها هم در یک رتبه نیست؛ خدایان انسانها را متفاوت آفریده اند و با توجه به این تفاوتها، انسان باید برای حیات اجتماعی خود نظامی در نظر گیرد؛ افلاطون نظام طبقاتی را می پذیرد، طبقه بزرگان، زنان، صنعت گران، جنگجویان و فرمانروایان، که گروه اخیر در صدر مخروط قرار می گیرند؛ حاکمان باید زمام جامعه را به دست گیرند و حاکم باید عالمتر و قویتر از همه باشد و تمام علوم و معارف زمان خود را که مربوط به او و جامعه اوست بشناسد؛ او در اداره جامعه تخصص دارد و مردم باید تابع او باشند. افلاطون از این فلسفه اجتماع، مدلی از فلسفه سیاست را پیشنهاد می دهد که همان حاکمان حکیم و حکیمان حاکم است که به عبارت دیگر به فیلسوف پادشاهی تعبیر شده است.

افلاطون در رساله جمهوری انواع و اقسام نظامها را نقد کرده و هیچ یک را منشاء سعادت انسان نمی داند و بدترین نوع حکومت را حکومت مردم بر مردم می داند. (۴۳)

۴۳- پوپر در جلد اول کتاب جامعه باز و دشمنان آن، نظریه افلاطون را نقد می کند.

برخی گفته اند اشکال افلاطون به دموکراسی مطلق، وارد است، ولی به دموکراسی مشروط وارد نیست؛ آن این است که کارشناسان، سعادت‌ها و شقاوت‌ها را تعیین کنند، ولی در بین روشهای رسیدن به سعادت، مردم حق انتخاب دارند.

هر چند با سخن افلاطون نمی توان مطلق دموکراسی را رد کرد، لکن اشکالات بر این مدل حکومت هنوز هم در فلسفه سیاسی محل بحث است.

مکتب عقل گرایی ارسطو

وی از فلاسفه مهم یونان است که در فلسفه اسلامی نیز تأثیر فراوانی گذاشته است. بحث پیرامون این فیلسوف در چند محور صورت می‌پذیرد:

۱ - زندگی نامه وی.

۲ - رشته‌های علمی که او ابداع و یا از آن بحث کرده است.

۳ - منطق و معرفت شناسی او.

۴ - الهیات.

۵ - علم النفس و طبیعات.

۱ - زندگی نامه ارسطو

ارسطو در سال ۳۸۳ یا ۳۸۴ قبل از میلاد در استاگیرا که منطقه‌ای در تراکیه یونان بود متولد شد؛ پدرش «نیکوماخوس» پزشک پادشاه مقدونی آمینتاس دوم بود و به همین دلیل ارسطو با اسکندر ارتباط داشت؛ در ۱۷ سالگی برای تحصیل به آتن رفت و در سال ۳۶۸ قبل از میلاد عضو آکادمی افلاطون شد و حدود ۲۰ سال (تا زمان مرگ افلاطون در ۳۴۸ ق. م) با او معاشرت نزدیک داشت و پس از وفات افلاطون، از اندیشه های استادش در بسیاری از مطالب جدا شد.

ارسطو پس از مرگ افلاطون آتن و آکادمی را ترک کرد؛ و این به علت منازعات درونی آکادمی و یا فضل علمی ارسطو که انتظار می‌رفت رئیس آکادمی شود ولی اسپوزیپوس خواهرزاده افلاطون رئیس آکادمی شد؛ و یا به علل دیگری باشد که در این زمینه اختلاف است؛ به نظر برخی ارسطو در اواخر عمر افلاطون نظریات جدیدی داشت و به خاطر اختلافات مبنایی با افلاطون از آکادمی جدا شد و کاپلستون احتمال داده است که اختلاف وی با رئیس جدید آکادمی سبب جدایی او بود؛ چراکه آرا اسپوزیپوس بعدها آکادمی را به شکاکیت نوین کشاند. به هر حال ارسطو شعبه‌ای از آکادمی را در شهر آموس تأسیس کرد. فیلیپ مقدونی پادشاه وقت در سال ۳۴۳ ق. م از ارسطو دعوت کرد تا در دربار او آموزش پسرش اسکندر (۱۳ ساله) را به عهده گیرد و اسکندر را تحت تعلیم و

تربیت خود قرار دهد؛ وی تا سال ۳۳۶ ق. م که اسکندر بر تخت سلطنت نشست او را همراهی کرد و سپس مقدونیه را ترک کرد و به استاگیرا زادگاه خود و سپس به آتن رفت و آکادمی مستقلی را بازگشایی کرد. درباره علت جدایی اسکندر و ارسطو هم نظراتی وجود دارد؛ گویا میان آنها نیز اختلاف بوده است و گفته می شود این دو در جنگ ایران و یونان از هم جدا شدند. اسکندر کیبر در سال ۳۲۳ ق. م درگذشت؛ پس از او حرکت هایی ضد مقدونیان در یونان شکل گرفت و ارسطو نیز به عنوان معلم اسکندر مورد اتهام واقع شد تا جایی که متهم به بی دینی و مجبور به ترک آتن شد. وی به خالکیس (در ملک مادر خود) رفت و در سال ۳۲۲ ق. م بر اثر بیماری درگذشت.

۲ - آثار ارسطو

همه آثار ارسطو در دسترس نیست؛ برخی از این آثار در نزاعها و جنگها از بین رفته اند؛ به خلاف آثار افلاطون که گرایش حکما به آن آثار سبب بقای آن بوده است. آثار ارسطو را می توان به سه دوره ۱- دوره ارتباط او با افلاطون. ۲- دوره فعالیتش در آموس. ۳- دوره فعالیتش در لوکیوم و آتن که دوران پختگی او بود. و همچنین آثار ارسطو را به لحاظ مخاطبان قابل تقسیم است: ۱- آثار عمومی، مثل محاورات. ۲- به لحاظ مخاطب آثار تعلیمی، ۳- آثار تخصصی مثل رساله در باره نفس

دوره نخست، ارسطو با افلاطون پیوندی نزدیک داشت به فلسفه افلاطون معتقد است؛ مثلاً در رساله محاوره در نظریه تذکر و شناخت و مُثُل با افلاطون شریک است و برای خلود نفس با روش «فیدون» استدلال می کند که نفس هماهنگی صرف بدن نیست؛ چرا که هماهنگی ضدی به نام ناهماهنگی دارد، اما نفس ضدی ندارد. رساله ترغیب به فلسفه، که نامه ای به تمیزون اهل قبرس بوده است، نظریه صور افلاطون را مطرح می سازد. دوره دوم، دوره نقادی در مکتب فلسفی افلاطون است؛ طرح نخستین ما بعدالطبیعه و سیاست به این دوره مربوط است.

دوره سوم، فعالیت وی در لوکیوم می باشد. وی در این دوره که عمده فعالیت علمی و پختگی او نیز هست، دارای ساختمان فلسفی جامع از حکمت عملی، نظری و شعری است؛ منطقیات (یا ارغنون)، مابعدالطبیعه، فیزیک یا طبیعیات، اخلاق کبیر، اخلاق نیکو ماخوس، کتاب سخنوری و شعر از آثار این دوره است. اگر کسی اندیشه های ارسطو را بخواهد تجزیه و تحلیل کند، حتماً باید به آثار او مراجعه کند (که تقریباً همه آثار موجودش به فارسی ترجمه شده اند). نظریات فراوانی را به ارسطو نسبت داده اند که هیچ نشانی در آثارش ندارد؛ مثل نظریه ای در باب شرور که حاجی سبزواری به او نسبت داده است.

۳- طبقه بندی علوم

ارسطو علوم را به سه دسته تقسیم می کند: فلسفه نظری، فلسفه عملی، فلسفه شعری.

قابل توجه اینکه: معمولاً در کتب فلسفی، فلسفه بالمعنی الاعم را به حکمت عملی و نظری تقسیم کرده و آن را به ارسطو نسبت می‌دهند که این نسبت صحیح نیست.

فلسفه نظری مطالبی است که از حیث معرفت بودنشان مطلوبند؛ یعنی، ما ینبغی ان یعلم است، ولی فلسفه عملی معرفتی است که از حیث عمل مورد نظر است؛ یعنی، معرفت به «ما ینبغی ان یعمل» است، ولی فلسفه شعری صرف تولید و ابداع می‌باشد.

ارسطو، معرفت نظری را به فلسفه طبیعی، فلسفه ریاضی و فلسفه مابعدالطبیعی تقسیم می‌نماید و معتقد است اگر موضوع معرفت محسوسات باشد، یعنی مادیات، از آن جهت که دستخوش تغییرند و متحرک می‌شوند، فلسفه طبیعی است و موضوع آن جسم متحرک می‌باشد. فلسفه ریاضی از موضوعی بحث می‌کند که مادی است اما غیر مفارق و نیز غیرمتحرک است؛ و اگر موضوع تحقیق و پژوهش موجود مفارق (غیرمتحرک و غیرمادی) باشد؛ دانش فلسفه اولای مابعد الطبیعی به وجود می‌آید.

فلاسفه مسلمان این تقسیم بندی را کمال بخشیدند؛ چون موجود مادی غیر متحرک را قبول ندارند؛ چه این که حتی اگر حرکت در جوهر را هم نپذیرند، حرکت عرضی را پذیرایند؛ از این رو موضوع ریاضی را مفاهیمی دانستند که جزو عالم مثال است؛ در ریاضی از عدد و شکل بحث می‌شود که کم متصل غیر قار یا کم منفصل هستند و موضوع فلسفه اولی را موجود بما هو موجود دانسته‌اند، نه وجود مفارق که فقط بخشی از فلسفه اولی را تشکیل می‌دهد.

ارسطو فلسفه عملی را به علم سیاست، لشکر کشی، علم اقتصاد یا تدبیر منزل و خطابه تقسیم کرده است که علم سیاست اصل حکمت عملی است، ولی نیازمند به سه علم لشکر کشی (برای حفاظت از مرزها)، اقتصاد و تدبیر در منزل (اقتصاد خرد) و خطابه (برای کسب مقبولیت نظام سیاسی) می‌باشد.

بعدها در فلسفه اسلامی حکمت را به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم کردند. البته ارسطو سه کتاب اخلاقی نوشته است، ولی از اخلاق به عنوان حکمت عملی نام نمی‌برد.

فلسفه شعری هم از سنخ فعل و کار است؛ شعر و موسیقی علم نیست؛ از این رو خود شعر موضوعی خاص ندارند؛ علم برای علم یا علم برای عمل نیست، بلکه خود عمل است. مراد او از شعر همه هنرها است؛ چه هنرهای کلامی، لفظی و چه غیر آن.

لازم به ذکر است که الزامی برای حفظ و قبول این تقسیم بندی در علوم نیست؛ بسیاری از بزرگان با این تقسیم مخالفند؛ مثل غزالی و فخر رازی؛ البته این تقسیم بندی مشهور بین ما است و بدین خاطر برخی، علوم را به لحاظ متدولوژی به عقلی و تجربی، نقلی و شهودی تقسیم کرده اند، ولی امروزه اکثرأ معتقدند که علم تک روشی نداریم، هر چند شاید یک روش غالب، در علمی باشد، ولی همه علوم چند روشی هستند، حتی فلسفه عقلی محض تک روشی نیست؛ همچنین به دلیل تداخل موضوعات، تقسیم بندی بر اساس موضوعات علوم امری دشوار است؛ اغراض هم خیلی وسیع می‌باشند و گاهی در اغراض نیز چند علم مشترکند، از این رو تقسیم بندی بدین لحاظ نیز مشکل است.

ما گر چه ناچار به تعریف علوم به طور جزئی و دقیق هستیم، لکن بی نیاز از نگرش کلی نیستیم.

۴ - منطق ارسطو

ارسطو، منطق را جزو هیچ یک از فلسفه‌ها قرار نداده و ظاهراً آن را مقدمه فلسفه می‌داند؛ چه فلسفه نظری و چه عملی، ولی به هر حال، منطق یک علم است.

ارسطو منطق را مقدمه همه علوم می‌داند؛ منطق او منطقی صوری است که به تحصیل صور فکر می‌پردازد؛ البته این گونه نیست که منطق ارسطویی فقط با اندیشه سر و کار داشته باشد؛ به تعبیر کاپلستون منطق ارسطو با واقعیت خارجی هم مرتبط است و فقط به عالم ذهن کار ندارد.

گزاره‌های منطقی فقط تحلیلی نیستند، بلکه ترکیبی هم هستند؛ مثلاً این قیاس: «سقراط انسان است و هر انسانی فانی است پس سقراط فانی است»، تنها نمی‌خواهد نتیجه صحیح بر طبق قوانین صوری را استنتاج کند، بلکه فرض می‌کند که نتیجه در واقعیت متحقق است؛ از این رو او رئالیست است؛ نمی‌گوید که قیاس در عالم ذهن صحیح و نتیجه اش هم صحیح می‌باشد، بلکه از یک واقعیت خارجی گزارش می‌دهد. بحث مقولات او هم گزارش از خارج است و صرف مفهوم سازی نیست.

به نظر ما سخن کاپلستون به صورت موجهه جزئی صحیح است؛ منطق ارسطو به نام ارغنون (به معنی ابزار است) و شکی نیست که آن را وسیله کسب فلسفه می‌داند؛ در این که بخشهایی از این منطق منحصر در ذهن و بخشهایی ناظر به خارجند نیز بحثی نیست؛ مثلاً بحث اشکال، ذهنی صرف است و بحث مقولات ناظر به خارج و به محتوا مربوط است؛ به هر حال موضوع بحث منطق ارسطو اعم از مقولات ثانیه منطقی و فلسفی می‌باشد و مثال کاپلستون در این زمینه صحیح نیست؛ چون ارسطو هدفش بیان قالب است نه اینکه فانی بودن سقراط از منطق نتیجه شود؛ به این جهت مثال زدن با رمز و حروف الفبا هم مراد را می‌رساند و محتوای مثال را از جای دیگر گرفته است.

همه سخنان ارسطو در منطق، محتوایی نیست، بلکه بخشی از آن منطقی و برخی خارجی است و از جای دیگر گرفته شده است.

منطق ارسطو به دو بخش تقسیم می‌شود:

۱ - در قاطیغوریاس (مقولات) و طویقا (جدل)، مقولات ده تا تعیین شده است: جوهر، کم، کیف، نسبت به چه، این، متی، وضع، ملک، فعل، انفعال.

ولی در آنالوطیقای دوم (که در ارتباط با تعریف است) هشت مقوله ذکر شده است؛ وضع و ملک تحت سایر مقولات رده بندی شده‌اند و آنها را جنس متوسط (و نه عالی) می‌داند.

ارسطو مقولات را بیشتر به عنوان طبقه بندی اجناس، انواع و افراد، از اجناس عالی به موجودات فردی ملاحظه می‌کند، ولی به هیچ وجه مقولات مورد نظر او صرف تصور ذهنی نیست (که مد نظر کانت می‌باشد)؛ به عبارت

دیگر مقولات ارسطو معقولات اولی و مفاهیم ماهوی اند نه معقولات ثانیه. از این رو هم جنبه ذهن شناختی دارند و هم جنبه هستی شناختی؛ یعنی، در خارج حتماً کم، کیف،... داریم.

۲ - ارسطو در آنالوطیکای دوم و در جدل، از حملیات بحث می کند که در آنها الفاظ کلی را می توان درباره موضوعهایی به کاربرد که آنها محمول اینها هستند؛ که عبارتند از: جنس، نوع، فصل، خاصه و عرض (عرض عام). ارسطو در جدل پایه تقسیم را روابط میان موضوع و محمول قرار می دهد، که اگر موضوع و محمول مساوق هم باشند در این صورت یا محمول ذات موضوع است که نوع می باشد یا خاصه اوست، که همان عرض خاص است؛ و اگر موضوع با محمول مساوق نباشد در این صورت یا در صفات مندرج در تعریف موضوع شریک است که جنس یا فصل است و یا در صفات مندرج در تعریف موضوع شریک نیست که عرض عام اتس.

۳ - قسم سوم منطق ارسطو، تحلیلالات اولی است که عبارتند از: قیاس، و انواع و اشکال منتج و عقیم آن. وی معتقد است که سه نوع استدلال داریم: قیاسی، استقرایی و تمثیلی. ایشان به تمثیل بهای چندانی نمی دهد، ولی به دو نوع دیگر ارزش می نهد. قیاس، گفتاری است که در آن پس از اثبات مقدمات، نتیجه به صورت حتمی و ضروری به دست می آید و سه شکل را برای قیاس ذکر می کند (شکل چهارم را فلاسفه مسلمان اضافه کرده اند):

الف) حد وسط محمول در صغری و موضوع در کبری است.

ب) حد وسط محمول در صغری و کبری است.

ج) حد وسط در هر دو موضوع باشد.

هر یک از این اشکال دارای ضروب منتج و عقیم است.

۴ - شرایط درستی و منتج بدون استدلال (شرایط داخلی) را مطرح کرده است و بحث مغالطات^(۴۴) هم بدین مناسبت مطرح شده، و به سوفسطائیان و مغالطات پرداخته است. پس روشن شد که منطق ارسطو ارغنون، آلت و ابزار معرفت است و جزو فلسفه، حکمت نظری و عملی و شعری به شمار نمی رود و منطق ارسطو فقط مربوط به عالم ذهنیات نیست، بلکه به عالم خارج و واقعیات نیز نظر دارد.

و ساختار مباحث منطقی ارسطو به چهار دسته مقولات، در باب عبارت، تحلیلالات اولی و تحلیلالات ثانیه تقسیم شده است.

۵ - ارسطو در بحث تعریف تأکید می کند که بهترین نوع تعریف، تعریف ذاتی است که از جنس و فصل بهره گرفته می شود؛ البته تحصیل چنین تعریفی بسیار دشوار می باشد؛ و بدین خاطر ارسطو تعاریف اسمی و توصیفی را تجویز می کند.

۶ - از بین انواع استدلالها بهترین آن، استدلال قیاسی است که معرفت یقینی را به ارمغان می آورد که همان استنتاج جزئی از کلی یا استنتاج مقید از علتش می باشد؛ اگر توانستیم علت پدیده ای را کشف کنیم می توانیم به نتیجه متقن نیز دست یابیم، ولی باید بر این نکته معرفت شناختی توجه داشت که معرفت ما از حس و جزئیات

۴۴ - امروزه، در غرب علم مغالطه علمی مستقل بنام دانش نقدی یا تفکر نقدی است.

آغاز شده و بعد به کلیات می رسد. بنابراین شناخت مقدمات اولیه به واسطه استقرار است، بدین خاطر ارسطو برای حس و استقرار ارزش معرفت شناختی قائل است؛ هر چند استقرار ناقص را یقین آور نمی داند، ولی معتقد است استقرار تام و استقرار معلل یقین آور می باشند؛ از این رو به نحوی می توان گفت، قیاس مبتنی بر استقرار است. گویا نظر ارسطو بر این است که کبری ی کلی که در شکل اول قیاس اقترانی به کار گرفته می شود از طریق حسیات به دست می آید. بنابراین گر چه بهترین معرفت یقینی استدلال و سیر از کلی به جزئی است، ولی این کلیات از طریق استقرار به دست می آید.

در اینجا ذهن انسان متوجه شبهه ابو سعید ابوالخیر می شود که همان اشکال دوری در شکل اول قیاس است، از طرفی سیر از کلی به جزئی است و از دیگر سو این کلی از طریق جزئیات و استقرار حاصل می شود؛ مثلاً در استدلال سقراط انسان است و هر انسانی فانی است، پس سقراط فانی است، این کبرای کلی از طریق استقرار به دست آمده است و این نتیجه در خود کبری نهفته است؛ نتیجه قبل از این که با چنین مقدمات به دست آید در خود کبری به دست آمده است و این توقف الشیء علی نفسه است؛ (کبری متوقف بر نتیجه و نتیجه متوقف بر کبری است.) و این همان اشکال دور است.

ابن سینا به این اشکال جوابی داده اند که همان اجمال و تفصیل است، و آن این که ما علم اجمالی به مرگ سقراط داریم، لکن طالب علم تفصیلی بدان هستیم.

ولی به نظر می رسد با توجه به عبارت ارسطو باید جواب را این گونه داد: استقرایی که کبری ی کلی را برای ما یقینی می کند، استقرار معلل است نه استقرار تام؛ این گونه نیست که تک تک انسانها مورد مطالعه قرار گرفته باشند و با دیدن فنای آنها نتیجه بگیریم که سقراط فانی است؛ بلکه با دیدن فنای چند مورد محدود که سقراط هم جزو آنها نیست. علت فنا مورد ملاحظه قرار گرفت که این علت در همه انسانها یافت می شود؛ پس اشکالی ندارد قیاس مبتنی بر استقرار معلل باشد، و شکل دور خود به خود حل خواهد شد، هر چند کشف علت امری دشوار است.

بگذریم از این که در برخی از شکل‌های اول قیاس، کبری قضیه‌ای تحلیلی است و اساساً از استقرار معلل و یا تام حاصل نمی‌شود؛ مثلاً در العالم متغیر و کل متغیر حادث، فالعالم حادث، در این قیاس کبری قضیه ای تحلیلی است. ۷- ارسطو استدلال را بر سه قسم می‌داند:

الف) جدلی،

ب) برهانی،

ج) مغالطی.

این تقسیم مبتنی بر ماده قیاس است (نه صورت).

استدلال جدلی، مبتنی بر عقاید مقبوله است و از مسلمات استفاده می‌شود. استدلال مغالطی از مقدماتی بهره می‌گیرد که ذهن مخاطب را به خطا و غلط می‌اندازد؛ مثلاً از مشتبهات استفاده می‌شود؛ و در استدلال برهانی از معرفت‌های یقینی استفاده می‌شود؛ در استدلال برهانی مقدمات هر قیاسی محتاج برهان است؛ اگر این نیازمندی

سیر قهقراپی پیدا کند و استمرار داشته باشد و تا بی‌نهایت پیش رود تسلسل لازم می‌آید، پس ناچار باید در مقدمات از بدیهیات و اصولی که بی‌نیاز از برهان هستند استفاده کرد؛ (چه بی‌نیاز از استدلال باشند و یا ممتنع الاستدلال و یا هر دو باشند). البته ممکن است بدیهیاتی باشند که بی‌نیاز از استدلال هستند، اما ممتنع الاستدلال نباشند؛ مثل اصل علیت و یا اصل امتناع تناقض که هم بی‌نیاز از استدلال است و هم ممتنع الاستدلال.

امروزه فیلسوفان بسیاری در راه کشف بدیهیات اولیه بحث کرده اند و بحث در صدق و مطابقت با واقع بودن معارف یقینی از مباحث جنجالی بین متفکران است. برخی کشف آن را شهودی می‌دانند و برخی چون علامه طباطبایی کشف صدق امتناع تناقض را به علم حضوری برگردانده است.^(۴۵)

ارسطو معتقد است این اصل بدیهی از طریق شهود به دست می‌آید.

در هر صورت شکی نیست که، محتاج بدیهیات هستیم.

۸ - ارسطو از اصل امتناع تناقض در نقد شکاکیت، نسبی‌گرایی و انکار واقعیت و بسیاری مباحث دیگر بهره گرفته است و به عنوان ام‌القضایا در نظام معرفت شناختی خود یاد می‌کند و آن را عالیت‌ترین اصول بدیهی می‌داند؛ بدین معنی که شیء واحد نمی‌تواند در عین حال، هم محمول موضوع واحدی باشد و هم نباشد.

۹- ارسطو به اشکال استادش افلاطون در باب خطای حواس توجه دارد که حس خطا می‌کند؛ (مثلاً موشهای صحرایی را قرمز می‌بینیم در حالی که قرمز نیستند؛) ارسطو می‌گوید این خطای حس نیست، حس هیچ‌گاه خطا نمی‌کند، این خطا در حکم است که کار حس نیست؛ ما در واقع با حواس ظاهری چیزی را در می‌یابیم، این دریافت نیز خود حکمی دارد، (آب را گرم می‌یابیم، هوا را سرد می‌یابیم، موش صحرایی را قرمز می‌بینیم و چوب را در آب شکسته می‌بینیم)، این حکم حسی هیچ‌گاه خطا نمی‌کند، مگر این که شخص صدق مخبری نداشته باشد و گر نه صدق مخبری و خبری ملازمند، اما گاهی در صدد صدور حکم و نسبت دادن آن به خارج است؛ مثل این که این چوب در خارج شکسته است، موش صحرایی قرمز است.... در اینجا است که خطا صورت می‌پذیرد؛ به عبارتی حس حکم، دارد ولی حکم به خارج ندارد و در این مسأله فرقی بین حس ظاهری و باطنی نیست؛ وجدانیات نیز از احکام بدیهی و خطاناپذیر هستند؛ کلام در سرایت حکم به خارج است که خطا رخ می‌دهد این از کارکردهای حس نیست.

حاصل کلام آنکه از نظر ارسطو، یقینیات یا باید بدیهی و یا مبتنی بر بدیهی باشند و در غیر اینصورت قیاس یا جدلی یا مغالطی و یا خطابه و یا شعری است.

۱۰ - آیا ارسطو واضع علم منطق است؟ ارسطو واضع علم منطق نبود، برخلاف آنچه مشهور است که وی را جاعل و واضع علم منطق معرفی می‌کنند، چنین نیست؛ نه از آن باب که چون منطق، دانشی فطری است ارسطو واضع آن نیست، بلکه بدان معنی که قبل از وی نیز کسانی به تدوین بحثها و ابواب منطق پرداخته اند؛ هنر ارسطو تدوین نظام مند منطق بود که نام آن را «ارغنون» گذاشت، شبیه آنچه را که در دهه های اخیر در دانش معرفت شناسی

۴۵ - آیه الله جوادی در کتاب معرفت شناسی و استاد مصباح در جلد اول آموزش فلسفه و شهید مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم به این بحث پرداخته اند.

به عنوان شاخه ای مستقل شاهدهیم، ولی نمی توان متأخرین را واضع آن دانست؛ چون برخی از بحثهای معرفت شناسی فطری و تکوینی است.

پس ارسطو نظام ساز منطق است و نه واضع و جاعل آن.

۱۱ - ساختار منطق ارسطو: منطق ارسطو تنها صوری نبود، بر خلاف آنچه شایع است که ارسطو فقط منطق صوری داشت، باید گفت، منطق وی هم متضمن اشکال و صور و هم در بردارنده مواد است؛ طبق تعریف منطق (آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطا فی الفکر)، اعتصام فکر تنها منحصر به منشاء خطای زاییده از صورت نیست، بلکه در گرو صحت ماده نیز هست و منطق ارسطو حاوی آن نیز می باشد؛ به عبارت دیگر قواعد و ضوابط ذکر شده در منطق ارسطو هم مربوط به ذهن و هم مربوط به خارج بوده است؛ به عبارت سوم، ترکیبی از منطق صوری و معرفت شناسی بوده است که بعدها معرفت شناسی از آن جدا شد و به عنوان دانش مستقلی در آمد. «ارغنون» ارسطو مجموعه قوانین منطقی است که شامل مباحث الفاظ (منطق فهم)، مباحث مربوط به قضایا و احکام آن، مباحث مربوط به حدود و تعریف، مباحث مربوط به صور و اشکال (منطق صوری فکر) و هم شامل مباحث مربوط به برهان، استقرا، جدل و مغالطات است که برخی مربوط به منطق ماده می باشند؛ در واقع مجموعه ای از بحثهای منطق صوری، مادی و فهم متون را در بر دارد. البته بعدها منطق الفاظ وارد علم اصول شد؛ زیرا که مهمترین غایت فقیه - که کشف احکام از آیات و روایات بود - در گرو دانستن قواعد و ضوابط فهم متون دینی می باشد.

بنابراین منطق ارسطویی ترکیبی از منطق متون، منطق صوری، منطق مادی، و معرفت شناسی است و نمی توان آن را منحصر در منطق صوری دانست.

۱۲ - تکامل در منطق ارسطو: منطق ارسطو مانند هر دانش دیگری تکامل پذیر است؛ علوم ذاتاً تکامل پذیرند و نمی توان مدعی شد که در این جهت فرقی بین منطق ارسطویی با سایر علوم است. البته گاهی تکامل شاید بدین معنا باشد که علم گذشته نسخ شده و علم جدید جایگزین می شود؛ و گاهی تکامل به معنای سیر صعودی علم پیشین و رشد آن است. و سؤال این است که آیا منطق جدید نسبت به منطق ارسطویی دارای نسبتی به مانند طبیعیات جدید به طبیعیات قدیم است و یا همانند نسبت کلام جدید با کلام قدیم است؛ که در واقع کلام جدید استمرار کلام قدیم به شمار می رود.^(۴۶)

ادعای بوعلی در منطق شفا که مدعی شده است با گذشت هزار و چند سال پس از ارسطو هنوز نکته جدید بر آن منطق افزوده نشده است مورد تعجب است! چون فارابی که قبل از بوعلی می باشد، نکاتی را بر آن افزوده است و حال این ادعا نه در عصر ابن سینا و نه بعد از ابن سینا پذیرفته نیست؛ منطق ارسطویی نیز در طول زمان تکامل یافته است؛ فارابی علم حصولی را تقسیم به تصور و تصدیق می کند، این تقسیم بندی در منطق ارسطویی نیست و

۴۶ - طبق دیدگاه ما که مسائل و موضوعاتی جدید به کلام سنتی افزوده شده است.

این مهم است که منطق تصورات از منطق تصدیقات جداسازی شود؛ البته ارسطو در بحث حدود و قضایا، بحث قضایا را جدا کرده است، اما در بحث علم این تقسیم را انجام نداده است.

و یا در تقسیم قضایا به خارجی، ذهنیه و حقیقیه که توسط متأخرین افزوده شده است، و (اختلاف است که آیا این تقسیم از خواجه طوسی می باشد یا سهروردی، در زمان ارسطو اساساً مطرح نبوده است؛ و یا در بحث برهان، شکل چهارم را منطقین مسلمان اضافه کرده اند؛ و یا در بحث استقرا، ارسطو بحث چندانی نداشته است، هر چند وی به استقرا و تجربه بها داده است و تحقیقات آزمایشگاهی و طبیعت شناختی زیادی انجام داده اند، اما بحث منطقی در این باب نداشته است، بعدها افرادی چون فرانسیس بیکن، جان استوارت میل، هیوم و راسل در این باب بحثهایی کرده اند. استقرا ناقص و تام، معلل و غیر معلل، تفاوت استقرا و تجربه، ارزش اصل و کبریاتی چون حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز و یکنواخت عمل کردن طبیعت و یا الاتفاقی لا یکون اکثریاً ولا دائماً... مورد بحث شخصیت‌های فلسفی و منطقی قرار گرفت و در این میان برخی نظریه اثبات گرایی عقلگرایی، برخی نظریه ابطال گرایی تجربه گرایی، گروهی نظریه تایید گرایی را مانند راسل و رایشنباخ، دسته ای نظریه ابطال گرایی را برگزیدند. و بالاخره جمعی نظریه اثبات پذیری بر اساس حساب احتمالات شهید صدر را ترجیح دادند. شهید صدر با نگاشتن کتاب «الاسس المنطقیه للاستقراء» به حجم و اندازه کل کتاب «ارغنون» ارسطو، صرفاً به یک مسأله پرداخته و این نشانگر تکامل پذیری منطق است.

بحثهایی که منطقین اسلامی در باب موجهات مطرح کرده اند، نسبت کیفی بین موضوع و محمول در هر قضیه، سبب پیدایش این بحثها شد؛ ابن سینا در اشارت، فخررازی، خواجه طوسی و... سبب توسعه این بحثها بوده اند. بحث منطق موجودات ذومراتب نیز از مباحث افزوده شده بر منطق قدیم است. منطق ارسطویی دایر مدار نفی و اثبات است و دوران امر در این منطق بین موجود و معدوم می باشد؛ از این رو چه بدیهیات منطق ارسطو (اصل امتناع تناقض) و چه در کیف قضایا (سالبه و موجه) دوران امر بین نفی و ایجاب است، در حالی که در بسیاری از قضایا با امور مشکک مواجهیم و یا در برخی از قضایا با حمل حقیقت و رقیقت روبرو هستیم؛ مثلاً در قضیه انسان خدا است، حمل حقیقت بر رقیقت است که اینها در قالبهای منطق ارسطویی نمی گنجند. دوران امر بین نفی و ایجاب نیست، بلکه دوران امر بین وجود ضعیف و قوی، بود و نمود و بین ظهور و وجود است و این نیاز به منطق دیگری دارد؛ یعنی، اگر بخواهیم بحثهای عرفانی را برای دیگران تبیین کنیم چاره ای جز تدوین منطقی برای «ظهورات و بود»، «بود و نمود»، «شان و ذی شان» نداریم و منطق ارسطو در اینجا ساکت است.

البته در منطق فازی مباحثی از این قبیل ذکر شده که منطقی بین وجود شدید و ضعیف است؛ همیشه دوران بین سفید و سیاه نیست، خود سفیدها و سیاهها و رنگها با یکدیگر تفاوت وجودی دارند؛ البته این منطق، نافی، اصل استحاله تناقض نیست.

بنابراین منطق ارسطو تکامل پذیر است، ولی تکامل آن از سنخ طبیعیات قدیم و جدید نیست، بلکه بحثهای جدید طبق نیازهای جدید بدان افزوده شده است.

۱۳- منتقدان منطق ارسطویی: پاره‌ای از آمپریست‌ها و تجربه‌گرایانی مانند فرانسیس بیکن و اهل حدیث، مانند احمد بن حنبل، ابن تیمیه و اخباریون شیعه، مانند ملا امین استرآبادی و برخی عرفا چون ابو سعید ابوالخیر از منتقدان منطق ارسطویی هستند. منتقدان این منطق از یک طایفه نیستند از آمپریست‌ها تا اهل حدیث در این وادی سخن گفته‌اند، گرچه برخی از نقدهای اینان مشترک است، ولی غرض آنها یکسان نیست؛ تجربه‌گرایان برای این که اصالت را از آن حس و تجربه می‌دانستند و عقل و منطق عقلی را رقیب منطق تجربی می‌شناختند، از این رودر برابر منطق ارسطویی ایستاده و به نقد آن پرداختند؛ اهل حدیث و اخباریین، منطق عقلی را رقیب شرع تلقی کردند، از این جهت برای حفظ کیان شرع و نقل علیه عقل و منطق مطالبی گفتند؛ عرفا نیز برای حفظ حریم دل و شهود، نقدهایی را متوجه استدلال منطقی کردند.

طبیعی است اگر کسی بتواند این سه همسایه را بر سر یک سفره قرار دهد (عقل، نقل و دل) و عقد اخوت بین آنها برقرار کند، نزاع رخت بر می‌بندد، گرچه بحث بدین سادگی نیست؛ برخی مانند ابن تیمیه و... به هیچ روی حاضر به سازش با عقل‌گرایی نیستند، بدین خاطر است که در منابع نقلی آنان روایات عقل ستیز فراوانی یافت می‌شود؛ در باب این که خدا چگونه آفریده شده است؛ ابن تیمیه در کتاب... «در تعارض العقل و النقل» می‌گوید: خداوند در ابتدا اسبی را آفرید، این اسب به سرعت دوید، عرق از جبین او سرازیر شد و خداوند از همین عرق به وجود آمد.

این سخن صرف‌نظر از قبح آن، گرفتار دور است؛ خدایی که خالق موجودی است، مخلوق همان موجود شود، این تعارض روایات با عقل، آنان را ناچار به عقل ستیزی کرده است. شبیه این مسأله در دنیای مسیحیت نیز بوده است و فیدئیس (ایمان‌گرایان در غرب) از اینجا به وجود آمد که افرادی چون پل تیلیش و کی یرکگارد نتوانستند بین بسیاری از باورهای مسیحیت و آموزه‌های عقل جمع کنند. قبل از اینان افرادی چون آگوستین قدیس نیز به علت این گونه باورها عقل را به کلی کنار گذاشتند.

تجربه‌گرایان احساس کردند با آمدن عقل به میدان، دایره تجربه ضیق می‌شود. پذیرش حجیت و اعتبار عقل از نظر عرفا محدودیت دل و شهود تلقی می‌شده است. بنابراین اغراض متفاوت بوده است، لکن استدلال در بسیاری موارد واحد بوده است؛ مثلاً در شبهه دوری که در شکل اول قیاس اقترانی گفته‌اند، اشکالی است که هم ابو سعید ابو الخیر و هم تجربه‌گرایان و هم اهل حدیث آن را مطرح می‌کنند؛ شبهه مشترک بین آنهاست و گفته‌اند مهمترین اشکال شکل اول است و آن هم گرفتار دور است؛ چون وقتی گفته می‌شود سقراط انسان است و هر انسانی می‌میرد، پس سقراط می‌میرد، کبرای این قیاس از طریق استقرا به دست آمده و نتیجه در کبری وجود دارد؛ پس کبری محتاج نتیجه و نتیجه محتاج کبری است و اشکال دور پیدا می‌شود. غافل از این که همین استدلال بر اساس قیاس شکل اول است: شکل اول دور است هر دوری محال است، پس قیاس شکل اول محال است.

۱۴- تفاوت منطق ارسطویی و منطق جدید: منطق ریاضی دارای تفاوت‌هایی با منطق ارسطویی است:

الف) زبان منطق جدید نموداری، رمزی و ریاضی است؛ از این رو بدان منطق ریاضی نیز گفته می شود؛ خصوصاً از زمان وایتهد و راسل منطق و ریاضیات با هم ادغام شدند و این منطق با علائم بیان می شود؛

A به معنای قضیه شرطیه است؛ یعنی اگر A تحقق پیدا کرد، B تحقق پیدا می کند؛ همچنین برای قضایای دو شرطی، موجه جزئی، کلیه و... علائمی را در نظر گرفتند.

این تفاوت در شکل و زبان است نه در محتوا، برخی از فیلسوفان با این زبان اغراض خود را بیان می کنند و شاید درصد خطا در این زبان کاهش یابد؛ چرا که استفاده از نماد، آسیب مغالطات زبانی و لفظی را کاهش می دهد.

ب) در منطق ارسطو معمولاً با قضایای مسور به یک سور آشنایی داریم (موجه یا سالبه، کلیه یا جزئی)، در حالی که در منطق جدید قضایای مسور به سورین وارد شده است؛ مثل بحثی که در معرفت شناسی دینی در باب ترابط علوم مطرح می شود که همه معارف دینی محتاج همه معارف بشری اند و یا برخی از معارف دین محتاج برخی از معارف بشری اند و...

اینها قضایای مسور به دو سور است. (یا هر دو مسور کلی یا هر دو جزئی و یا یکی کلی و دیگری جزئی است). البته قضایای مسور به سورین، قضایای مسور به یک سور را نفی نمی کند، بلکه نیاز جدیدی در باب قضایا را تأمین می کند.

ج) منطق «ارسطویی» منطق اخباریات است نه انشائیات، منطق هستها و نیستها است نه منطق بایدها و نبایدها. ارسطو سخنی از قضایای انشایی به میان نیاورده است، ولی منطق جدید به این قسم (انشائیات) تصریح دارد. نکته:

در فلسفه اخلاق و علم اصول بحثی است و آن این که آیا بایدها و نبایدها از هستها و نیستها استنتاج می شوند یا خیر؟ برخی از علمای ما پاسخ مثبت به این پرسش داده و می گویند شرط مقدمات قیاس، ضروری بودن و کلی بودن آنهاست و ما می توانیم قضایای انشایی داشته باشیم که ضروری و کلی بوده و از هست و نیستها استنتاج شده باشند؛ مثلاً وقتی می گوئیم خدا معبود است و هر معبودی را باید پرستید، می توان نتیجه گرفت، پس خدا را باید پرستید.

در اینجا قیاس متضمن از هست و باید است و نتیجه هم تابع اخس مقدمتین است و از سنخ بایدها می باشد؛ نتیجه اخبار و انشا، انشا، کما این که نتیجه کلی و جزئی و ایجاب و سلب، جزئی و سلب است. نکته:

استاد مصباح معتقد است بایدها و نبایدها اساساً از سنخ هست و نیستها است و قضایای انشایی در واقع اخباری هستند؛ وقتی گفته می شود باید عدالت بورزید مفاد و مدلول مطابقی آن این است که هدف و کمال انسان عدالت است، پس تمام انشائیات به اخباریات باز می گردد، و باید در آن، از سنخ ضرورت بالقیاس است؛ ضرورتی بین فعل و غایت فعل، که از این ضرورت بالقیاس، «باید» انتزاع می شود؛ یعنی، بین عدالت و غایت آنکه کمال انسانی است، رابطه ضرورت برقرار است.

طبق این نظر، انشائیات از سنخ اعتباریات، حقوقی و اخلاقی نیستند، بلکه از سنخ اخباریات هستند.

اگر این نظر پذیرفته شود طبعاً منطق ارسطویی از بایدها و نبایدها - که چیزی جز هست و نیست‌هانیست - نیز بحث می‌کند، اما اگر نظر علامه طباطبائی (رحمه الله)، استاد مطهری و اکثر اصولیین را بپذیریم - خصوصاً کسانی که انشائیات را از سنخ فعل می‌دانند - این بحث پیش می‌آید که آیا می‌توان آنها را در منطق جای داد؛ مثلاً آیا می‌توان راه رفتن و خوابیدن شخصی را در منطق قرار داد؛ انشا از سنخ گزاره نیست، و این مشکلی است که فعل هیچ‌گاه در قیاس واقع نمی‌گردد.

نظر ما بر این است که مدلول مطابقی گزاره‌های انشایی از سنخ فعل گفتاری است ولی مدلول التزامی آنها از سنخ اخبار است.

د) مرحوم استاد حائری در کتاب «کاوشهای عقل‌نظری» تفاوت دیگری را مطرح کرده است و آن این که در منطق ارسطویی قیاس تقسیم به مباشر و غیر مباشر می‌گردد؛ قیاس غیر مباشر در جایی است که از دو مقدمه بتوان به نتیجه دست یافت که شامل انواع حجج، قیاس، تمثیل و استقرا است، و قیاس مباشر آن است که از یک مقدمه به نتیجه بتوان دست یافت؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود نقیض موجه کلیه، سالبه جزئی است، یعنی اگر قضیه موجه کلیه ای پذیرفته شد، طبعاً نقیض آن، که سالبه جزئی است نباید پذیرفته شود؛ این نوعی استنتاج است. یا عکس مستوی و عکس نقیض.... از قیاسهای مباشر هستند.

اما در منطق جدید عکسها (عکس نقیض و عکس مستوی) را منتج نمی‌دانند؛ زیرا نماد قضایای کلیه (موجه یا سالبه) شرطیه است؛ وقتی ادعا می‌شود همه انسانها حیوانند، مفادش این است که اگر موجودی انسان باشد، آن گاه حیوان است، در حالی که مفاد قضیه جزئی، قضیه شرطیه به علاوه قضیه حملیه است؛ پس مفاد قضیه جزئی بیشتر از مفاد قضیه کلیه است، در حالی که نتیجه باید تابع اخس مقدمات باشد نه اشرف مقدمات؛ در قضیه جزئی چیزی اضافه از قضیه کلیه است؛ وقتی گفته می‌شود همه انسانها حیوانند، عکس مستوی آن این است که بعضی از حیوانها انسان هستند؛ یعنی، اگر موجودی حیوان باشد، امکان دارد که انسان هم باشد.

به علاوه این قضیه «لا اقل یک مصداق در خارج وجود دارد که هم انسان و هم حیوان است». پس مفاد جزئی به بیش از کلیه است و نتیجه نمی‌تواند بیش از مقدمات باشد، از این رو عکس نقیض و مستوی، منتج نیستند.

مرحوم آقای حائری این سخن را نمی‌پذیرد و معتقد است مفاد قضیه کلیه و جزئی (هر دو) قضیه شرطیه است و لا غیر مفاد «برخی حیوانها انسان است» این است که اگر موجودی حیوان باشد، ممکن است انسان هم باشد و بیش از این نتیجه نمی‌دهد؛ مثلاً «همه عنقاها حیوانند»، عکس آن این است که «برخی حیوانها عنقا هستند»، و این بدان معنا نیست که در خارج عنقا وجود دارد، وجود داشتن و یا نداشتن آن باید از طریق دیگر اثبات شود؛ از این رو نتیجه تابع اخس مقدمین است؛ زیرا در قضیه جزئی امکان مندرج است و اخس از کلیه می‌باشد.

ه) در منطق ریاضی بحث از مغالطات به میان نمی‌آید، بلکه اساساً بحث محتوایی نیست، فقط شکل، صورت و نماد است، اما در منطق ارسطویی سخن از محتوا نیز هست؛ جدل، مغالطات، برهان و مباحث الفاظ نیز بحث می‌شود.

در عوض شاخه جدیدی در غرب به نام «تفکر نقدی» به وجود آمده است که بسیار مفصل وارد مغالطات می شوند. در «تفکر نقدی» مغالطات زیادی ذکر می شود که در منطق سنتی نیست؛ در منطق سنتی بیشتر مغالطات صوری و مادی مطرح می شود، ولی در تفکر نقدی مغالطات غیر زبانی نیز مطرح می شود. در یک جمله در تفاوت منطق جدید و قدیم می توان نسبت بین آنها را عام و خاص من وجه دانست؛ برخی بحثهای منطقی (بایدها و نبایدها) در منطق قدیم نیست، و برخی بحثهای منطقی (محتوایی، مغالطات) در منطق جدید نیست و در بسیاری مباحث نیز مشترکند؛ این بدان معنا نیست که منطق جدید، بخواهد با زدودن منطق قدیم منطق جدیدی را جایگزین سازد.

۵ - معرفت‌شناسی ارسطو

- چند مسأله در معرفت‌شناسی جنبه کلیدی دارد، بحث امکان معرفت، معیار معرفت و ابزار معرفت، از مباحث مهم است؛ این که آیا معرفت و باور صادق موجه ممکن است یا خیر؟ و اگر ممکن شد معیار شناخت معرفت صحیح از سقیم چیست؟ و با چه ابزاری می توان به معرفت دست یافت؟

ارسطو به مسأله پیش گفته، پاسخ مثبت داده است؛ اولاً واقعیتهای هست؛ ثانیاً امکان دریافت واقعیت هم وجود دارد. بنابراین شکاکیت و نسبی گرایی مطلق باطل است؛ چون هم شکاک مطلق و هم نسبی گرایی مطلق گرفتار «خود متناقض» هستند؛ از این رو ارسطو به نقد «پروتوگوراس» که معیار معرفت را انسان فردی دانسته است پرداخته است و اعتقاد دارد همین ادعا هم باید معیار داشته باشد؛ و نیز شکاک مطلق گرفتار خودشکنی است؛ زیرا به شکاکیت خودش یقین دارد.

و ثالثاً در باب معیار معرفت، ارسطو مبنای معرفت است و معتقد به گزاره‌های بدیهی می باشد که با آن می توان گزاره‌های نظری را معلوم کرد؛ گزاره‌های بدیهی خود معیار و گزاره‌های نظری دگر معیارند (بدیهیات معیار است). و اصل آن معیارهای بدیهی، اصل استحاله تناقض است. البته توجه انتزاع کثرات از این گزاره واحد در آثار وی نیامده است.

رابعاً در باب ابزار معرفت، ارسطو (بر خلاف استادش افلاطون) ابزار حس را معرفت‌زا می داند؛ البته برای عقل و شهود نیز ارزش معرفت شناختی قائل است؛ وی معتقد است یقینی بودن اصل امتناع تناقض به شهود است، اما این که آیا شهود ارسطو همان علم حضوری است یا خیر جای تأمل است. حس نیز ارزش معرفت شناختی دارد؛ و من فقد حساً فقد علماً؛ اگر درک حسی مسدود گردد، راه شناخت نیز مسدود است. از طرفی عقل را نیز به عنوان ابزار معرفت می پذیرد؛ زیرا اگر معرفت و گزاره عقلی نداشته باشیم محسوسات ما نیز یقین آور نیستند. از این دیدگاه ارسطو برخی چنین استفاده کردند که ارسطو در حوزه تصورات اصالة الحسی و در حوزه تصدیقات اصالة العقلی است؛ در حوزه تصورات، تصورات حسی را مقدم بر تصورات عقلی و در حوزه تصدیقات، تصدیق عقلی را مقدم بر تصدیق حسی می داند.

۶- علم النفس فلسفی

شاید بتوان ادعا کرد اول شخصی که «درباره نفس» رساله ای مستقل و تحقیقاتی نگاشته است ارسطو می باشد؛ البته ادعا این نیست که وی واضع و جاعل علم النفس است، قبل از وی دیگران هم در این باره به طور پراکنده نگاشته اند؛ مثلاً افلاطون تصریح به غیر جسمانی بودن نفس می کند و از آن به عنوان وجودی مستقل و منحا از بدن یاد می کند و قبل از وی سقراط فلسفه خود را در دایره نفس شناسی بیان می کند و شعارهای معروف «خود را بشناس»، «خود را باش» را مطرح می کند. مهم ترین دغدغه سقراط، شناسایی وجود خویشتن و کارکردهای نفس بوده است. بنابراین ارسطو به تبع افلاطون و سقراط کتاب مستقلی را نوشت و مباحثی را در این زمینه طرح کرد؛ فیلسوفان اسلامی چون روش عقلی را پذیرا بودند این سیستم فکری علم النفس ارسطو را درک و پذیرفتند و آن را به تکامل رسانیده اند؛ مثلاً ابن سینا در اشارات و شفا بحثهای مستقلی را در علم النفس فلسفی گشود، همچنین غزالی، ابن رشد، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا نیز به این مسأله پرداخته اند؛ خصوصاً بحثهایی که صدر المتألمین در علم النفس گشود به مراتب وسیعتر و جامعتر از مباحث علم النفس ارسطو است. البته باید اعتراف کرد که در این تاریخ چهارصد سال اخیر علم النفس فلسفی به تبع خود فلسفه گرفتار نوعی افول شده است و در این حوزه پیشرفت چندانی صورت نپذیرفته است.

فیلسوفان غرب در این حوزه بسیار گرفتار عقب گرد و انحطاط و افول شدند؛ فیلسوفان قرون وسطی همان مباحث ارسطو را دنبال می کردند تا این که پس از رنسانس افرادی چون فرانسیس بیکن، راسل و ویل دورانت تصریح می کنند که ما مراد از مجرد نفس را نمی فهمیم چه رسد به تصدیق یا تکذیب آن. پارادایم فکری آنها تجربه گرایی است؛ اینان متد عقلی را قبول ندارند تا این مباحث را فهم کنند؛ و از این رو علم النفس فلسفی در غرب کاملاً افول کرد و از ارسطو به بعد قدمی برداشته نشده است؛ اگر زمانی تفکر اسلامی بر غربی ها تأثیرگذار آنان نیز بدین سمت خواهند رفت؛ سنت گرایانی مثل هائری کربن و رنه گنون به دلیل اطلاع از این مباحث در فلسفه اسلامی بدان گرایش پیدا کردند.

نفس از دیدگاه ارسطو دارای همان تعریفی است که ابن سینا در شفا و اشارات ذکر کرده است:

«نفس کمال اول برای جسم طبیعی است».

از نظر ارسطو نفس یک جوهر صوری است که بر جسم طبیعی بار می شود و نسبت جسم با نفس، نسبت ماده با صورت و جنس با فصل است؛ شیهه مومی است که نقش و صورتی به خود می گیرد؛ نفس جوهر است، ولی استعداد و قوه ماده را به فعلیت تبدیل می کند.

نفس دارای سه مرتبه است:

الف) نفس غاذیه (نفس نباتی): این نفس در گیاهان، حیوانات و انسانها وجود دارد؛ کار هضم تغذیه، رشد، نمو و تولید مثل را به عهده دارد؛ جسم مطلق، ماده است و نفس غاذیه صورت، و از ترکیب این دو نباتات به وجود می آیند.

ب) نفس حساسه (نفس حیوان): این نفس بر ماده‌ای به نام جسم نباتی قرار می‌گیرد؛ جسمی که صورت نباتی پیدا می‌کند، ماده صورت حیوانی، قرار می‌گیرد. و ادراکات حسی، میل، شوق و حرکت مکانی از ویژگیهای نفس حساس است، ویژگی و «حساس متحرک بالاراده» از همین نفس است و گفته اند این نفس حیوانی می‌تواند دارای تخیل نیز باشد؛ چه این که تخیل نتیجه قوه حساسه است، اول ادراک حسی پیدا کرده و سپس ادراکات خیالی صورت می‌گیرد.

مهم آن است که این نفس حتماً باید دارای قوه لامسه باشد و بعد احساسات دیگری چون لذت، الم، شهوت و غضب را به دنبال دارد.

ج) نفس انسانی: مهمترین کارکرد این نفس، تفکر استدلال و فهم است که از قوه عاقله نفس انسانی نشأت می‌گیرد؛ البته این قوه عاقله دارای دو ساحت عقل نظری و عقل عملی است؛ عقل نظری قوه ای است که حقیقت، علم و اندیشه را برای خود حقیقت، علم و اندیشه درک می‌کند، اما عقل عملی حقیقت را برای عمل می‌خواهد و اغراض عملی دارد. عقل استدلال گر، عقلانیت ابزاری (عقل معاش) و عقل غایت اندیش (عقل معاد) همه از کارکردهای نفس انسان است؛ اینها کارکردهای یک عقل و ارسطو معتقد به بساطت حقیقت نفس است و نفس و بدن یک حقیقت را تشکیل می‌دهند.

نفس انسانی، کاملتر از نفس حیوانی و نفس حیوانی، کاملتر از نفس نباتی است. این گونه نیست که انسان دارای سه نفس باشد، بلکه انسان فقط دارای نفس انسانی است که هر سه کار از او بر می‌آید؛ چون در واقع آن جسم مطلق، نفس نباتی و نفس حیوانی جمعاً جسم و ماده نفس انسانی شده و نفس انسانی پدید می‌آید.

نفس مبدا حیات

ارسطو موجودات را به دو دسته تقسیم می‌کند: موجودات دارای حیات و موجودات فاقد حیات. وجه وجدان و فقدان حیات در وجدان و فقدان نفس است. نفس مبدا حیات است. البته وی هیچ تعریف ماهوی از حیات ارائه نمی‌دهد. تعریف وی از حیات کارکرد گرایانه است. وی می‌گوید: موجودی بهره مند از حیات است که تغذیه، رشد و نمو، حرکت مکانی و... داشته باشد. البته داشتن همه شرایط لازم نیست، لیکن قدر متیقن وجود تغذیه و رشد و نمو است. اگر بیش از این را داشت حیاتش کاملتر است. نکته - این یکی از ابهامات فلسفه است که حیات چیست؟ زیست‌شناسان نیز که به بررسی حیات می‌پردازند. به تعریف درستی از زنده و مرده نرسیده اند و برخی گفته اند هر جا حرکتی باشد حیات است. حرکت علامت حیات است و منشاء حیات روح است. از این رو آهنگر را دارای روح و حیات می‌دانسته اند. با توجه به پیشرفت علوم جدید به علائم حیاتی دیگری دست یافته اند.

رابطه نفس و بدن

ارسطو درباره رابطه نفس بدن آنها را از سنخ خانه و صاحب خانه، راکب و مرکوب... نمی داند، استاد وی افلاطون معتقد بود نفس و بدن هر کدام جوهری مستقل هستند. قبل از آفرینش بدن، نفس وجود داشته و با پیدایش بدن، نفس از عالم بالا نزول پیدا کرده و با بدن همسایه می شود. این دو دو موجود مستقل کنار یکدیگرند. آنکه بدن را به حرکت در می آورد نفس است. مثل طنابی که دانه های تسبیح را بهم مربوط کرده است. اما ارسطو می گوید نفس و بدن با یک دیگر یک واقعیت را تشکیل می دهند. و وحدت آنها حقیقی است. بدن حکم ماده و نفس حکم صورت را دارا است نفس است که به بدن فعلیت می بخشد. بدن موجود بالفعلی است دارای استعداد که با صورت و نفس به فعلیت تبدیل می شود. از این رونفس مخلوق بدن نیست، بلکه کمال اولی جسم است. جسم دارای دو کمال اولی و ثانوی است. کمال اولی اش این است که دارای نفس است و کمال ثانوی او، علم، قدرت، خطابه و هنر... است تا اینجا ارسطو بحثهای خوبی را مطرح کرده است ولی به ابهامات در این زمینه پاسخ نداده است. سؤال این است که چگونه بدن قابلیت دریافت نفس را پیدا می کند؟ مثلاً جسم میز قابلیت دریافت نفس را ندارد؟ این همان بحثی است که ملاصدرا با حرکت جوهری آن را تبیین می کند که جسم در اثر حرکت جوهری استکمالی به این درجه می رسد. و این که النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء. و النفس فی وحدتها کل القوی و اصل حرکت جوهری، ماهیت نفس را تبیین می کند.

- ارسطو در کتاب «درباره نفس» مقداری پیرامون عقل آدمی سخن گفته است. او عقل را در تقسیمی به عقل فعال و منفعل منقسم میداند. در تقسیمی دیگر آن را به عقل بالقوه و عقل بالفعل تقسیم کرده است. وی معتقد است آدمی در آغاز پیدایش خود دارای عقل بالقوه و روحی خالی از ادراکات است که بعدها به فعلیت می رسد. البته ارسطو منکر این نیست که نفس نسبت به خودش علم بالفعل شهودی دارد. علم حصولی او لوح سفید است که به مرور زمان به فعلیت می رسد.

- عقل منفعل، صاحب معلومات، مخزن و در بردارنده اطلاعات است در مقابل عقل فعال موجد معلومات است. معلومات را برای انسان ایجاد می کند و یکی از قوای عقلانی انسان است.

- البته فارابی معتقد است مراد از عقل فعال در عبارات ارسطو همان عقل عاشر است که خالق عالم طبیعت است (که در فلسفه اسلامی تطبیق به جبرئیل می شود). انسان با رشد عقل نظری، از عقل هیولائی و بالقوه تبدیل به عقل مستفاد می شود و می تواند از عقل فعال استفاده کند از این روبرخی عقل فعال را از ساحت های عقل انسانی ندانسته اند و آن را موجود مجردی معرفی کرده اند که عقل مستفاد از او استفاده می کند.

تجرد و خلود نفس

وی قائل به تجرد و خلود نفس است. تفسیر ابن سینا این است که ارسطو قائل به تجرد نفس انسانی و عقلانی است اما نفس نباتی و حیوانی را مجرد نمی داند و برای آنها خلودی قائل نیست.

تفاوت دیدگاه ارسطو و افلاطون در باره نفس.

افلاطون حقیقت «من» را موجودی روحانی و غیر مادی تلقی می کند. موجودی ازلی و ابدی، از ازل آفریده شده است ولی موقتاً با بدن ارتباط پیدا کرده و با او همسایه شده است. نه قبلاً با بدن بوده و نه بعدها با بدن خواهد بود. روح و بدن دو جوهر مستقل هستند که با یک دیگر ارتباط و تأثیر و تأثر دارند. خجلت روح باعث سرخی بدن می شود و.... دیدن یک پدیده سبب عشق نفس می گردد و....

اما ارسطو روح و بدن را دو جوهر مستقل از یک دیگر نمی داند. بلکه معتقد است انسان یک واحد حقیقی است. بدن حکم جنس و ماده و نفس و روح حکم فصل و صورت را دارد. جنس و ماده قابلیت دارد و نفس این قابلیت را به فعلیت تبدیل می کند و این دو همیشه با همند. یعنی از ابتدایی که بدن انسان به وجود می آید نفس نیز همراه او است و در آینده نیز بدن همراه نفس خواهد بود. این دو از یک دیگر جدا نیستند (در واقع ارسطو به نوعی به معاد جسمانی قائل است).

تفاوت دیگر بین این دو این است که افلاطون نفس را از مختصات انسان میداند اما ارسطو نفس را دارای سه قسم حیوانی و نباتی و انسانی می داند.

- تفاوت سوم این که افلاطون نفس را دارای منشاء الهی و ملکوتی می داند بدین معنا که نفس ابتدا در عالم ملکوت بوده و بعد هبوط کرده و عالم ملک آمده و با بدن همسایه می شود. اما ارسطو قائل به این معنا نیست و هبوط نفس و نیز نظریه مثل را نمی پذیرد.

- تفاوت دیگر این که افلاطون برای نفس اجزاء و مراتبی قائل است اما ارسطو نفس را حقیقتی بسیط می داند. معتقد است نفس قوایی دارد ولی همه این ها بنحو بساطت در او قرار دارد.

کارکردهای نفس انسانی از نظر ارسطو

ارسطو معتقد است نفس انسانی دارای کارکردهایی است که از نفوس دیگر تحقق پذیر نیستند.

- یکی از کارکردها ادراک حسی است که عبارت از دریافت صور اشیاء بدون ماده است. اشیاء خارجی اگر صورتشان بدون ماده در ذهن آید ادراک حسی است. هر جسمی دارای ماده و صورتی است. اگر صورتشان بدون همراهی ماده در ذهن آید ادراک حسی است که بوسیله حواس پنجگانه در ذهن می آیند. انسان دارای این حواسی ظاهری است لیکن یک حس مادر و اساسی به نام حس مشترک دارد که جایش در دل انسان است. این حس مشترک کاری می کند که این صورت ها در ذهن حضور پیدا کند. که اگر این حس نباشد ادراک حسی نیز حاصل نمی گشت. این حس مشترک جزو حواسی باطنی است.

ما اموری را با حواس ظاهری درک می کنیم (رنگ، بو...) و اموری را با حس مشترک درک می کنیم مانند: حرکت، سکون، عدد و... در واقع کیفیات ثانویه را با این حس مشترک درک می کنیم.

کیفیات اولیه با حواس خمسۀ ظاهریه درک می شوند. اما کیفیات ثانویه توسط حس مشترک درک می شوند. تقسیم کیفیات به اولیه و ثانویه از ارسطو است که پس از او مدتی به حاشیه رانده شد و مجدداً در زمان کالیکه درجات مطرح شده و جایگاه خاصی در فیزیک پیدا کرد.

مثلاً وقتی چوبی را در آب شکسته می بینیم، دیدن چشم همان کیفیت اولیه است ولی حس مشترک آن را شکسته نمی داند که همان کیفیت ثانویه است.

و حیوانات نیز شاید به نحوی از این حس مشترک برخوردار باشند.

- تفکر و استدلال از کارکردهای دیگر نفس است که مختص نفس انسانی است. ارسطو معتقد است که تمام تفکر و استدلالات عقلی ما مسبوق به تجربه حسی است از این رو «من فقد حساً فقد علماً» ما ابتدا تصورات را از ادراکات حسی می گیریم، بعد نوبت به تصدیقات عقلی و آن گاه نوبت به تصدیقات حسی می رسد. وی معتقد است در حوزه تصورات اصالت از آن حس است و در حوزه تصدیقات اصالت از آن عقل است (نظر متفکران اسلامی نیز عمدتاً همینگونه است). البته مراد وی از من فقد حساً فقد علماً، اعم از حواس ظاهری و باطنی است یکی از حواس باطنی حس مشترک است. دیگری وهم است که به معانی جزئیة تعلق می گیرد مثل دشمن و دوستی خاص. و دیگری قوه خیال است که مجمع معانی جزئیة است. قوه واهمه این معانی جزئی را درک می کند و قوه خیال مخزن آن است. قوه حافظه از دیگر حواس باطنی است. نیرویی است که محصولات و معلومات حس و وهم و عقل را نگهداری و حفظ می کند.

قوه باطنی دیگری در نفس نیز هست که عقل نام دارد که قوه ادراکی کلیات است. هم در حوزه تصورات مدرک کلیات است و هم در حوزه تصدیقات استدلال و تفکر را به عهده دارد، یعنی با کمک بدیهیات و معلومات، سائل نظری را منکشف می سازد.

۷- خداشناسی ارسطو

ارسطو برای اثبات وجود خدا و یا به تعبیری اثبات وجود تئوس یا زئوس (theos) [که خدای خالق در آفرینش یونانیان بوده است] فقط به برهان حرکت تمسک کرده است. برهان معروفی که در کتب متکلمان و فلاسفه آمده است. برخی از این برهان استفاده کرده اند که ارسطو معتقد است خداوند فقط خالق حرکت است اما خالق وجود متحرک نیست چون خلاصه و نتیجه برهان این است که عالم متحرک، محرکی نیاز دارد و متحرک اول که خداوند است خالق حرکت است نه خالق وجود متحرک. همچنین ارسطو برای متحرک (عالم طبیعت)، حرکت ازلی قائل است و طبیعت را قدیم میداند و وجود قدیم نیاز به علت ندارد.

- این توهّمات باطل است. خود ارسطو تصریح می کند که جهان را «تئوس» آفریده است. وی خدا را خالق طبیعت می داند و ازلیتی که در یونان برای طبیعت قائل بوند ازلیت زمانی است نه ازلیت ذاتی و ازلیت زمانی منافاتی با وجود خالقیت خداوند ندارد.

شاید ارسطو در این برهان حرکت بیشتر در این صدد بوده است که ثابت کند خداوند عالم (تئوس) نقش پروردگاری و ربوبیت عالم را نیز دارا است. ارسطو در مقام اثبات وجود خدا نبوده است. چون نیازی به اثبات آن در یونان نبوده است. این اصلی پذیرفته شده و مورد قبول همگان بوده است.

ولی این تصور که حرکت عالم و نظم عالم نیز به تدبیر تئوس ندارد وجود داشته است. ارسطو با برهان حرکت ثابت می کند که تئوس، هم آفریننده و هم پروردگار جهان است. این مهم است که ما بدانیم حدوسط در صدد اثبات چه هدفی است. از این رو، ارسطو برهان خود را این گونه طرح می کند: اولاً - حرکت دوری ازلی وجود دارد زیرا در میان افلاک نه گانه فلکی به نام فلک ثوابت وجود دارد که از ازل در حال حرکت است. ثانیاً - هر متحرکی محتاج محرکی غیر از خود است زیرا متحرک امری بالقوه و محرک امری بالفعل است و امر بالقوه و بالفعل در یکجا قابل جمع نیستند پس هر متحرکی باید محرکی غیر از خود داشته باشد.

ثالثاً: چون دور و تسلسل محال است در نتیجه باید به محرک غیر متحرک منتهی شود که آن محرک اول یا تئوس است.

- در اینجا ارسطو با این برهان اثبات می کند تئوس که خالق جهان است مدبر جهان نیز هست. طبیعت دارای ازلیت زمانی است نه ذاتی، چون با پیدایش طبیعت حرکت پدید آمده و با پیدایش حرکت زمان حاصل شده است. (به تعبیر ارسطو زمان مقدار حرکت است از این رونمی تواند طبیعت و حرکت آن مسبوق به زمان، باشد. ولی طبیعت دارای ازلیت ذاتی نیست. وی می گوید تمام عالم حرکت دارند تا این که به معشوق بالذات (خداوند) برسند. خداوند هم محرک اول است و هم غایه الغایات. اولین بار ارسطو بود که بحث حرکت عشقی را مطرح کرد.

اشکالات بر برهان ارسطو و بررسی آن

عده ای بر این برهان اشکالاتی را وارد کردند از جمله:

- مقدمه اول که «فلک ثوابت است و حرکت دوری ازلی دارد» مورد قبول نیست. زیرا قانون ترمودینامیک وجود یک امر محیط بر جهان طبیعت که در حال حرکت باشد را نفی می کند (فلک ثوابت را نفی می کند) جواب: مقدمه اول قائم به پذیرش فلک ثوابت نیست، همینکه بپذیریم حرکتی در عالم هست کافی است.

- برخی مقدمه دوم را نقد کرده اند. این که هر متحرکی به محرک غیر خود نیازمند باشد دارای این پیش فرض است که اصل در اشیاء سکون است و چیزی باید آن را به حرکت در آورد در حالی که اگر ما این اصل را نپذیریم و بجای آن قانون اول نیوتن را بپذیریم که حالت اولیه اشیاء حرکت است مگر آنکه مانعی آن را از حرکت باز دارد در این صورت مقدمه دوم مخدوش است.

جواب: اولاً - قانون اول نیوتن اصل مفروض و ثابت نشده ای است و به همان اندازه ای که اصل سکون اشیاء غیر مدلل است اصل حرکت اشیاء نیز غیرمدلل است.

ثانیاً - اگر اصل اول نیوتن را هم بپذیریم باز هم مقدمه دوم نفی نمی شود. هر متحرکی محتاج محرک است. چه اصل در متحرک، حرکت باشد یا سکون. متحرک امری بالقوه و محرکی امری بالفعل است و یک چیز از حیث واحد نمی تواند هم امری بالقوه و هم امری بالفعل باشد چه این که مستلزم اجتماع نقیضین است. حال اصل در اشیاء حرکت باشد یا سکون، تفاوتی نمی کند.

به هر حال حرکت در ذات شیئی نیست. چون شیئی نمی تواند هم بالقوه باشد و هم بالفعل.

- برخی اشکال بر مقدمه سوم گرفتند که این سلسله باید به محرک غیر محرک منتهی شود مورد قبول نیست زیرا ما نمی فهمیم تسلسل یعنی چه؟ سلسله بی نهایت اصلاً قابل فهم نیست تا بتوان پیرامون آن سخن گفت. جواب: اگر مفهوم نهایت فهمیده بی نهایت نقیضین آن است. این که این مفهوم درک نمی شود چون ابزار ادراک آنان حس و خیال است. در حالی که اگر با ابزار عقل در صدد فهم باشند. مفهوم بی نهایت معقول ثانی است و قابل درک است. مفهوم بی نهایت و تسلسل با کمک عقل قابل درک است و می توان استحاله آن را فهمید. - از این رواستدلال ارسطو جهت اثبات محرک اول دارای هیچگونه ایراد منطقی نیست. اوصاف خداوند از دیدگاه ارسطو:

ارسطو معتقد به آفریدگاری و خالقیت خداوند است ولی چون خداوند خالق و واحد نزد یونانیان امری مسلم بوده است به بحث پیرامون آن نپرداخته است و اگر اختلاف و چالشی با یونانیان داشته است در این بوده است که آیا خداوند علیرغم وحدت در خالقیت، وحدت در ربوبیت را نیز دارا است یا خیر؟ ارسطو در اینجا نیز معتقد به توحید در ربوبیت است از این رو با کمک برهان حرکت اثبات صفت محرک بلا تحرک را برای خداوند می کند. و او را هم خالق و هم رب واحد علام می داند. بنابراین غیر از وحدانیت در خالقیت، وحدانیت در ربوبیت رانیز به او نسبت می دهد هر چند از آن به محرک بلا تحرک یاد می کند.

- صفت دیگر، عدم تغییر پذیری خدای متعال است، چون محرک بلا تحرک است تغییر در او راه ندارد (بر خلاف فلسفه پویشی وایتهد که معتقد به متغیر بودن وجود خداوند و داشتن سیر تکاملی است. هستی را دارای تغییر میداند)

[شیعه نیز معتقد است که در صفات ذاتیه خداوند تغییر راه ندارد ولی صفات فعل که بازگشت به فعل خدا می کند تغییرپذیر است.]

- صفت دیگری که ارسطو برای خداوند قائل است فعلیت محضه است، یعنی نمی توان گفت استعداد فلان کمال را دارا است. هر کمالی که بتوان برای او تصور کرد، در او فعلیت دارد. منتظر برای در آوردن کمال بالقوه به بالفعل نیست. از این صفت می توان صفت عدم ترکیب خداوند از اجزاء را نتیجه گرفت، که از جمله ترکیب قوه و فعل را نیز ندارد. نه مرکب از جوهر و عرض است و نه مرکب از ماده و صورت و... هیچ ترکیبی در او راه ندارد، چون او بی نیاز مطلق است.

صفت دیگری که ارسطو قائل است آنکه خداوند مادی نبوده، زمان و مکان ندارد و سایر صفات سلبيه را نیز ندارد. هر نوع صفتی که مستلزم محدودیت و نقص و امکان خداوند است از او مسلوب است. [این عقاید با آموزه های دینی ما نیز سازگاری دارد.]

- دو صفت دیگر را ارسطو به خداوند نسبت می دهد که گر چه در متون دینی ما بدان ها تصریح نشده است اما برخی فلاسفه بدان ها اشاره کرده اند. از جمله می گوید: خداوند معشوق الكل فی الكل است. یعنی اگر هر موجودی حرکت می کند بدین خاطر است که عاشق معشوقی است و معشوق همه، خداوند متعال است اگر فلک الافلاک حرکت می کند بدین جهت است که به خداوند نزدیک شود...

[در روایات و آیات این تعبیر نسبت به خداوند نیامده است هر چند تعابیر محب و محبوب و... آمده است و البته روایات محدوده مرسل نیز به همین تعبیر آمده است.]

صفت دیگری که ارسطو به خداوند نسبت می دهد «تفکر» است. خداوند همیشه به تفکر درباره خود می پردازد و نیازی به تفکر درباره غیر را ندارد. گر چه محرک بلا تحرک کل عالم است اما درباره خودش فکر می کند، چه این که نظر عالی به سافل مستلزم احتیاج عالی به سافل است که با واجب الوجود بودن او ناسازگار است. از این رو، خداوند علم به ذات خود داشته و درباره خودش می اندیشد و هیچ نظری به جزئیات ندارد و اگر هم محرک عالم است از روی توجه به خود است.

این شبیه دیدگاه ابن سینا در بحث علم خداوند است که معتقد است خداوند علم به ذات دارد و علم به کلیات عالم دارد. علم او به جزئیات علی سبیل الکلیات است و یعنی علم به کلیات دارد و به تبع این علم، به مصادیق آنکه همین جزئیات است علم دارد. [غزالی این ادعا را مستلزم کفر میدانند] (ملا صدرا معتقد به علم خداوند به جزئیات و کلیات علی نحو البساطه است و اشکال غزالی بر ملاصدرا وارد نیست).

۸- اخلاق در فلسفه ارسطو

ارسطو در باب اخلاق سه کتاب تدوین کرده است: الف: اخلاق صغیر ب: اخلاق متوسط ج: اخلاق کبیر به عبارتی اخلاق اصغر، اخلاق متوسط (اخلاق نیکوماخوس) و اخلاق اعظم.

اخلاق متوسط یا اخلاق نیکوماخوس همان چیزی است که امروزه در دسترس ما است و آن چیزی است که به پسرش نیکوماخوس نوشته است (این کتاب دارای پنج ترجمه است سه ترجمه فارسی و دو ترجمه عربی، ۱ - ترجمه آقای احمدی: این ترجمه کامل نیست. بخشی از آن را ترجمه کرده است ۲ - ترجمه سید ابوالقاسم پور حسینی: این ترجمه کامل است. ۳ - ترجمه های محمد حسن لطفی: این ترجمه نیز کامل است و از ترجمه های دیگر اولی است. ۴ - الاخلاق النیقوماخیه، دکتر عبدالصبور شاهین ۵ - ترجمه دکتر عبدالعز نعیم

- برای نگرش در اخلاق ارسطو، باید ابتدا متذکر تقسیم بندی در علم اخلاق شویم: (ر. ک کلام جدید/ ص ۴۴۵ الی ۴۴۸) به طور کلی اخلاق از دانشهایی است که ارسطو به عنوان حکمت عملی از آن نام برده است. این مباحث اخلاقی در هفت محور قابل تقسیم است:

الف - اخلاق توصیفی (Discriptive Ethics): این دسته از قضایای اخلاقی نوعی تحقیق تجربی، توصیفی تاریخی با علمی بشمار می رود فعالیتی است که انسان شناسان، تاریخ دانان، روان شناسان و جامعه شناسان انجام میدهند. هدف این است که پدیده های اخلاق گزاره های اخلاقی، نظام های اخلاقی فردی یا اجتماعی توصیف یا تبیین شوند و از رهگذر آن دست یابی به نظریه ای در زمینه ی سرشت اخلاقی انسان ممکن گردد.

ب - علم اخلاق یا گزاره های اخلاقی (Normative Ethics)، اخلاق هنجاری این گزاره ها از حسن و قبح، باید و نباید اعمال و رفتار آدمی و صفات خوب و بد و رذیله و فاضله سخن می گویند. چه محمول این قضایا مفاهیمی مانند خوب و بد و یا مفاهیمی مانند باید و نباید باشد:

ج - دفاع فلسفی از گزاره‌های اخلاقی: توجیه قواعد و احکام اخلاقی و بیان فواید عمومی اخلاقیات و به عبارت دیگر وجوب و لزوم متابعت انسان‌ها از قواعد اخلاقی است. پاره‌ای از فیلسوفان به زیان‌های روانی و اجتماعی که نتیجه افعال غیر اخلاقی و یا رفتار منافقانه می‌باشد توجیه می‌دهند و دسته دیگری از فیلسوفان مدعی‌اند برای اخلاقی بودن انسان نباید هیچ نوع دلیل مبتنی بر نفع شخصی ارائه شود. تصمیم انسان برای اخلاقی بودن، باید بر احترام به تفکر اخلاقی استوار گردد بدون نیاز به توجهات فراتر، و دسته سومی از این فیلسوفان بر این نکته پای می‌فشارند که آرای متافیزیکی و دینی مختلف در تعلیل تبیین و توجیه تعهدات به زندگی اخلاقی نقش بسزایی دارند و بدون پاره‌ای مبانی متافیزیکی و دینی تلاش اخلاقی بی‌معنا است.

به‌طور خلاصه، ارایه ملاک ارزیابی عام جهت حسن و قبح افعال و توجیه و دفاع فلسفه از گفتارهای اخلاقی بشر محور دیگری از محورهای اساسی اخلاق است. که فلاسفه به دو دسته غایت‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه تقسیم می‌شوند.

غایت‌گرایان، احکام اخلاقی را کاملاً بر آثار عمل مترتب می‌سازند و بر اساس آن، به خوب و بد یا باید و نباید اعمال حکم می‌رانند. و وظیفه‌گرایان درستی و نادرستی یا بایستی و نبایستی عمل را بر نتایج و غایات و آثار نمی‌دانند بلکه بر آن باور که نفس عمل ویژگی‌هایی دارد که خوب و بد و یا باید و نباید بودن عمل را نشان می‌دهد. هیوم، بنتام، جان استوارت میل از طرفداران نظریه غایت‌گرایانه و کانت و پریچارد نمایندگان برجسته وظیفه‌گرایان هستند.

د - تبیین مفاهیم و تصورات ارزشی و تکلیفی: مسائلی که به تعریف، تبیین و تعریف مفاهیمی هم چون خوب و بد و باید و نباید می‌پردازد و حقیقت آن مفاهیم را آشکار می‌کند به مسائل معناشناختی مفاهیم اخلاقی معروفند. خوب به چه معنا است. بد یعنی چه؟ وظیفه یعنی چه؟ حسن و قبح به چه معنا است؟...

ه - ارزش صدق و کذب و واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی: این که آیا گفتارهای اخلاقی انشایی‌اند یا اخباری و آیا از واقع و نفس‌الامر حکایتی دارند یا خیر؟ و اصلاً نفس‌الامر و محکی گفتارهای اخلاقی چیست؟ این دسته از مسائل در معرفت‌شناختی مسائل اخلاقی جای می‌گیرند.

و - مباحث مربوط به استنتاج: آیا گفتارهای اخلاقی از گزاره‌های غیر اخلاقی استنتاج می‌شود و بالعکس؟ و این که آیا قضایای غیر اخلاقی می‌توانند زائیده گفتارهای اخلاقی باشند، بستر مباحث مربوط به گذر باید و نباید از هست و نیست و نیز عبور از هست و نیست به باید و نباید، در این محور قرار دارد این دسته از مباحث به مسائل منطقی اخلاقی مربوط‌اند.

ز - ارتباط اخلاق با سایر علوم و معارف: آخرین دسته از مسائل اخلاق به رابطه اخلاق با حقایق دیگری چون هنر، تربیت، حقوق، دین... می‌پردازد این که آیا اخلاق فردی یا اجتماعی در فرهنگ و تمدن‌سازی موثر است؟ آیا باید‌ها و نبایدهای اخلاقی با باید‌ها و نبایدهای دینی ارتباطی دارند؟ آیا دین زائیده اخلاق است یا اخلاق از دین استنتاج می‌شود و....

- با توجه به این هفت محور، اخلاق نیکو ماخوس، ارتباطی به بحث اخلاق توصیفی ندارد. همچنین با علم اخلاق نیز چندان مرتبط نیست یعنی در صدد نیست که اخلاق توصیفی یونانیان را بحث کرده و یا رفتارهای هنجار و دستوری را بشمارد گرچه برخی از مثالها در آن هست. همچنین در صدد استنتاج منطقی و... نیست، به رابطه اخلاق با علوم دیگر نیز نپرداخته است. و نیز به تبیین مفاهیم، تصورات ارزشی، تکلیفی نپرداخته است. عمده بحث ها در اخلاق نیکو ماخوس در دو محور است یکی در دفاع فلسفی از گزاره های اخلاقی و دیگری در ارزش صدق و کذب و واقع نمایی گزاره های اخلاقی است.

به عبارتی فلسفه اخلاق و اخلاق تحلیلی است. مثلاً وی تصریح می کند که اخلاق به نوعی به وجدان انسان بازمی گردد. به عبارتی اخلاق وجدان است. اخلاق را زاییده دین، تربیت و اجتماع نمی داند. این شیه دیدگاه کانت است که بعدها مطرح شد. و یا تصریح می کند اخلاق فردی از اخلاق اجتماعی جدا نیست، گزاره های اخلاقی هم برای افراد است و هم برای جامعه، و نیز در بحث های فلسفه اخلاق و فلسفه علوم اجتماعی ارسطو تصریح به جمع گرایی اخلاق را در راستای جامعه مطلوب ذکر می کند و اخلاق اجتماعی را به نحوی مهم تر از اخلاق فردی می داند چون هدف جامعه مطلوب است نه فرد مطلوب که اگر جامعه مطلوب محقق شد بقیه اهداف نیز محقق می شود.

وی می گوید هر فعل اخلاقی دارای غایتی است. آن غایت یا مطلوب بالذات و یا مطلوب بالعرض است و البته هر فعلی باید به یک غایتی برسد که مطلوب بالذات و فی نفسه است و آن مطلوب بالذات و غایت قصوی افعال همان خیر و سعادت است. و مصداق سعادت را افراد مختلف می دانند، برخی لذت، برخی دیگر شخصیت اجتماعی و گروهی عقلانی زیستن را سعادت می دانند که نظر صحیح را همین اخیر می داند که تفکر عقلانی مصداق واقعی سعادت است. البته این که هر نوع تفکر عقلانی انسان را به سعادت می رساند یا خیر وی می گوید تفکری سعادت زا است که همراه فضیلت باشد، و فضیلت را نیز به دو دسته عقلانی و اخلاقی تقسیم می کند که باتأمین این دو فضیلت که اکتسابی نیز هستند سعادت حاصل می شود. و از اینجا ارسطو به تعلیم و تربیت و آموزش و پرورش اهمیت زیادی قائل می شود و این نظام مندی فلسفه ارسطو را روشن می کند.

- نکته دیگر این که انسانها از طریق افعال خوب و بد به حسن و قبح متصف می شوند حسن و قبح: اولاً و بالذات، فعلی است و ثانیاً و بالعرض فواعلند که متصف به حسن و قبح می گردند. منشاء فاعل حسن بودن گرچه فعل حسن است، لکن فعل حسن شرط لازم است نه کافی. شرط دیگر آن است که فاعل آن آگاهانه و با اراده آن را انجام داده و نیز ناشی از شخصیت و ملکه نفسانی او باشد. درست است که انسان از طریق فعل خوب، خوب می شود و با فعل بد، بد می شود.

لکن اینها همه در صورتی است که این فعل عالمانه، با اراده برخاسته از شخصیت او باشد. از این روساختن شخصیت بسیار مهم است.

نکته دیگر: ارسطو در فلسفه اخلاق معتقد به حد وسط است. فضیلت را حد وسط میداند افراط و تفریط آن را رذیلت می داند. شجاعت فضیلت است. تهور و جبن رذیلت است. این قاعده در تمام افعال جاری است. البته این که فضیلت دقیقاً دارای چه تعریف روشنی است در آثار او نیامده است.

۹- دیدگاه ارسطو در مورد سیاست

ارسطو از مدینه و شهر به عنوان دولت شهر یونانی یاد می کند معتقد است هر اجتماعی غایتی دارد و خیر اعلای انسان که همان زندگی اخلاقی و عقلانی است غایت و خیر زندگی اجتماعی انسانها است همان که از آن تعبیر به فضیلت شده است. بین مدینه و دهکده و خانواده تنها از نظر کمی تفاوت وجود ندارد بلکه اینها بلحاظ کیفی و نوعی نیز با یک دیگر متفاوتند تنها در مدینه است که انسان می تواند زندگی نیک و کاملی پیدا کند و سرش این است که انسان مدنی بالطبع است. به عبارت دیگر ارسطو از آن رو که انسان باید زندگی اجتماعی داشته باشد با استادش افلاطون همراه است ولی افلاطون انسان را مدنی بالاضطرار می دانست و ارسطو معتقد به مدنی بالطبع بودن انسان است. از این رو مدینه بر خانواده و فرد تقدم دارد. از نظر ارسطو انسانها استعدادهای عقلی و ظرفیت های جسمی مختلفی دارند و از این رو در جامعه باید قائل به شئون و مراتب مختلف شد وی وجود بردگان را لازم می دانست و بدان ها مشروعیت می بخشید و طبیعت برده ها را کمتر از طبیعت انسانها می دانست. برده ها را موجوداتی بین حیوان ها و انسانها می دانست و وجود آنها را در جامعه لازم می دانست. ارسطو در کتاب سیاست، وقتی انواع حکومت های پادشاهی، اشراف گری، توان گران، جباران، متفاحران و حکومت های توده ای و دموکراسی را معرفی می کند، همه را نقد کرده و می گوید همه شهروندان باید به نوبه خودشان در اداره جامعه و حکمرانی آن سهم باشند. ولی در مدلهای نامبرده گروه های خاص در حکمرانی سهم هستند مثلاً در مدل افلاطون فقط نخبگان سهم هستند. در مدلهای دیگر اشرافیون و جباران و... سهم هستند و حتی در مدل دموکراسی توده فقیر مردم سهم هستند. در حالی که باید همگان سهم باشند از این رو، وی بهترین مدل حکومت را «جمهوری» می دند که همه مردم برای منافع درست همه مشارکت دارند نه بخشی از مردم. و این که این تحقق پذیر است یا خیر بحث دیگری است و ایشان نحوه تحقق جمهوری را به طور واضح بیان نکرده است.

مکاتب دوران هلنیزم (Hellenism)

کل تاریخ فلسفه غرب را در هفت دوره می توان خلاصه کرد.

الف - دوره حکمای پیش از سقراط: فیلسوفانی که پرسش اصلی آنها این بود که آیا می توان کثرات را به وحدت برگرداند یا خیر.

ب - دوره عقلگرایان یونان باستان: (سقراط، افلاطون و ارسطو): که این ها نظام نسبتاً جامعی را عرضه داشتند.

ج - دوره هلینیزم: پس از مرگ ارسطو آغاز شد (حدود قرن چهارم قبل از میلاد) و تا قرن چهارم بعد از میلاد ادامه پیدا کرد (حدود هشتصد سال) که پایان آن مقارن قرون وسطی بوده است.

د - دوره قرون وسطی (قرن چهارم یا پنجم تا قرن پانزدهم میلادی)

ه - دوره رنسانس: از پایان قرون وسطی تا آغاز قرن هجدهم: بیشتر در این دوره با دو نحله عقلگرایان و تجربه گرایان مواجهیم، دکارت، بیکن... در این دوره بوده اند.

و - دوره روشنگری: از قرون هجدهم شروع و تا نیمه قرن نوزدهم ادامه داشته است: کانت، هیوم از این دوره بوده اند.

ز - دوره معاصر: این دوره بیشتر مکتب محور است نه شخص محور. مکتب اگزیستانسیالیسم، مکتب پوزیتیویسم و پوزیتیویسم منطقی، فلسفه تحلیلی، فلسفه پدیدارشناسی، فلسفه هرمنوتیک و...

در این بخش به دوران سوم که هلینیزم است می پردازیم.

در این دوره فیلسوفان چون چیزی بر تحقیقات گذشته نیفزودند. از این رواز اهمیت چندانی برخوردار نیستند. اینان تحولی در نظامهای قبل ایجاد نکردند برای روشن شدن فضای تاریخی این دوره باید متذکر شویم: وقتی اسکندر کبیر به دوران آمد و جانشینان وی آزادی و استقلال دولت شهری یونان را از مردم گرفتند. قبل از اسکندر مردم از حاکمیت فرد گرایی برخوردار بودند ولی فلسفه افلاطون و ارسطو بیش از فرد گرایی، جامعه گرا بود و انسان را موجودی مدنی می دانستند. و با آن نگاه اخلاق و سیاست و حقوق تبیین می شد. این سبب شد که بعد از افلاطون و ارسطو مذاهب فلسفی فرد گرا و اخلاق فردی جایگاه ویژه ای پیدا کند و بحثهای فیزیکی و متافیزیک کم رنگ شود. بجای بحث ماده و صورت، به بحث سیرت و فضیلت پردازند و مکاتبی مثل اپیکوریان، رواقیون، کلیون و... ظاهر شدند. نحوه پیدایش این مکاتب بدین صورت بود که بعد از افلاطون شخصی به نام «اسپوزیپوس» جانشین وی شد این شخصیت پس از افلاطون حاکمیت آکادمی را به دست گرفت و رکن نظام افلاطون «مُثُل» را منکر شد و بدین ترتیب در حوزه معرفت شناسی دچار اختلال شد. و ناچار به تغییر تعریف معرفت شد. افلاطون معرفت را «شناخت صادقی که متعلش امری ثابت است» معرفی کرده بود اما این جانشین معرفت به شیئی را عبارت از معرفت ارتباط آن شیئی با اشیاء دیگر دانست زمانی می توان این میز را شناخت که ارتباطات آن را با سایر اشیاء شناخت. وقتی این جانشینی چنین تغییراتی در فلسفه افلاطون ایجاد کرد. پس از روی نوبت، «گزنوفانس» می رسد. وی به طور کلی وارد شکاکیتی آکادمی شد. و شکاکي دوباره از درون آکادمی افلاطون نضج گرفت و از این رواز تمام تعلیمات افلاطون فاصله گرفتند، همان شکاکیتی که آکادمی به خاطر دفع آن شکل گرفته بود، مجدداً گریبانگیر همان آکادمی می شد. ارسطو که از دنیا رفت شخصی بنام «تیئوفراستوس» جانشین ارسطو شد. این جانشین نیز خلف نبود و از اندیشه های ارسطو فاصله گرفت، بیشتر به مشاهدات تجربی توجه کرد. به علوم تجربی بهایی بیشتری داد و همانطور که قبلاً گفته شد هر گاه اندیشه های تجربی و روش تجربی در جامعه رشد یافت و روش متافیزیکی کم رنگ شود. جامعه خود بخود به سمت شکاکیت سوق پیدا می کند بدینگونه آکادمی ارسطو نیز رو به شکاکیت نهاد. این شکاکیتی که در قرن چهارم

قبل از میلاد پس از مرگ افلاطون و ارسطو پدید آمد متافیزیک و فیزیک را بی ارزش جلوه داد و این عامل معرفت شناختی (شکاکیت پس از افلاطون و ارسطو) و آن عامل جامعه شناختی (رفتار سیاسی اسکندر و جانشینان او) او) دست به دست هم دادند تا مکاتب فردگرایی اخلاقی مانند اپیکوریان، و رواقیون و کلیون به وجود آیند.

مکتب اپیکوریان

اپیکوریان توسط شخصی به نام ایقور یا اپیکور که متولد ۳۴۱ ق.م است تأسیس شد. وی شاگرد شخصی به نام ارسیتیپوس که او هم شاگرد سقراط بود، بوده است. سقراط که بیشترین دغدغه اش انسان، فضیلت او و شناخت او بوده است. برخی شاگردان او مانند افلاطون نظام متافیزیکی را ساختند و برخی دیگر بحثهای انسان شناسی را دنبال کردند و بعد ایقور این بحث ها را تکمیل کرد.

مادر ایقور، جن گیر و طلسم ساز بوده است و از این روتحت تربیت مادرش علت تلخی روزگار را ترس از موهومات، هول مرگ و عقبه های آن میدانست. بدین خاطر زندگی و روزگار را تلخ می دانست. از این رومعتقد به اصالت لذت شد.

وی از دیمقراطیس به شدت متأثر شد. قائل به ذرات لا یتجزی (اتم) بود که آن را قدیم و ابدی می دانست و آنها را متحرک دائمی می دانست با این تفاوت که اپیکور معتقد بود که ذرات در حرکتشان اختیار دارند. ویژگی اختصاصی فلسفه اپیکور شیوه اخلاقی اوست. وی بر خلاف سقراط که سعادت را در طلب فضیلت و معرفت می دانست سعادت را تنها لذت می داند.

پس از رنسانس در غرب مکاتبی به وجود آمد که همین اندیشه را دنبال کردند و اصالت را به ذلت ها دادند و خود را پیروان اپیکور می دانستند و امروزه نیز در غرب زندگی همراه عیش و راحتی را زندگی اپیکوری نام می نهند در حالی که خود را اپیکور دارای زندگی مرتاضانه بوده است. شخصیتی بوده است که خوشی و لذت را آسایش نفس و خرسندی خاطر می دانسته است. مراد وی از لذت، مال، جاه و مقام... نبوده است. وی با قناعت زندگی می کرده است ولی به دنبال لذت نفس بوده است و آن را لذت حقیقی می دانسته است معتقد بوده است که حکمت برای آنست که بتوانیم لذت حقیقی را تشخیص دهیم.

و شاید یکی دیگر از علل پیدایش این مکتب، جنگهای مستمر در زمان اسکندر و جانشینان او بوده است. معمولاً پس از جنگها این نوع تفکرات و نیز درویش مسلکی و صوفی مسلکی ظاهر می شود.

مکتب کلیون

سقراط شاگردی به نام «آنتیس طینس» داشته است و راه استادش را با مبالغه طی کرد و از همین شخصیت مکتب کلیون به وجود آمد.

[اکثر مکاتب هلینزم ادامه دهنده راه سقراط‌اند]. اینان نیز غایت وجود را در فضیلت می‌دانند، فضیلت را ترک تمتعات جسمانی و روحانی معرفی می‌کنند و شاید وجه تسمیه این گروه به «کلیون» این باشد که اینان در محلی از آتن به نام «سگ سفید» می‌رفتند و جلسات و گفتگوهای خود را در آنجا ارائه می‌دادند. با لباسهای ژنده و سرهای برهنه و موهای ژولیده در بین مردم ظاهر میشدند و قائل به «تلورانس گفتاری» بودند. که هر چه بر زبان آمد را باید گفت و نگهداری ادب لازم نیست، از این روحرکتهای می‌کردند که زخم زبان می‌شنیدند، قیود رفتاری را کناری زده بودند و [در واقع جزو ملامتیان بوده‌اند]. حرکتهایی می‌کردند که مورد شماتت و زخم زبان دیگران واقع شوند تا از لذت‌ها دور بمانند، چرا که احترام در بین دیگران دارای لذت روحی است فرد اتم و اکمل این طایفه شخصی به نام «دیوجانس» یا «دیوژن» است که در سگدانی در حاشیه شهر زندگی می‌کرد و زهد و ریاضت را توصیه می‌کرد. تنها ظرفی آب داشت که با آن آب می‌خورد و لباس پاره‌ای که خود را می‌پوشاند. روزی جوانی را دید که با مشتش، آب از نهر می‌نوشد. پس از آن این ظرف را نیز بکناری نهاد. معروف است که اسکندر کبیر روزی بالای سر وی ایستاد و بین او و خورشید حایل انداخت و بعد به او گفت از من چیزی بخواه، او تقاضایش را این گونه مطرح کرد که سایه اش را از سرش بردارد. از همین فرقه، رواقیون زاییده شدند.

مکتب رواقیون

در سر سلسله این جماعت اخلاقی و عرفانی اختلاف نظر است. برخی «زینون» یا «زنون رواقی» (متوفای ۳۳۵ ق.م) را مؤسس آن می‌دانند و برخی مؤسس آن را دو شخص دیگر به نام «مارکوس اوریلوس» [امپراطور روم که دارای تحول روحی شبیه بودا می‌گردد و تجمل و اشراف‌گری را رها و زهد را اختیار می‌کند.] و شخصی دیگری به نام «اپیکتوس» که غلام و برده‌ای از روم بوده است آن را به طور هم‌زمان به وجود می‌آوردند و از همدیگر اطلاعی نداشتند.

این مکتب معتقد است که فهم انسان دارای چهار مرتبه وهم، گمان، ادراک و علم است. اینان علم را مرتبه یقین معرفی می‌کردند.

روش و منطقی که در انتقال پیام خود عرضه می‌کردند منطق جدل و خطابه بوده است. اینان قائل به وحدت وجود بودند و همین توصیه‌های اخلاقی و ریاضت را پیشنهاد می‌کردند.

تفاوت این مکتب با کلیون، تعدیل ریاضت‌ها و پشتوانه‌های فکری و فلسفی برای حرکتهای خودشان بوده است.

هدوئیزم

«آرستپوس» مؤسس این مکتب است که برخی معتقدند این مکتب حتی قبل از اپیکوریان بوده است و بر آن نیز تأثیرگذار بوده است. اینان نیز معتقد بودند که باید به دنبال ذلت رفت و ذلت را با ترک تمتعات مطرح می‌کردند.

نکاتی پیرامون دو مکتب کلیون و رواقیون

الف - مکتب کلیون

مکتب کلیون بیش از آنکه مکتبی فلسفی باشد شیوه خاص برای زندگی است و از این رو بیشتر به بیان سیر و سلوک و رفتار و آداب فردی توجه داشتند. تا این که از یک نظام معرفت شناختی و هستی شناختی برخوردار باشند. این مکتب دچار تغییرات و تحولات فراوانی تا سده ششم پس از میلاد داشته است، یعنی حتی تا دوره آغازین قرون وسطی این مکتب ادامه داشته است.

این مکتب بیشتر زائیده اوضاع و احوال اجتماعی زمان خودش است. یعنی با انحطاط دولت شهری یونان و انحلال امپراطوری اسکندر گرایش های فرد گرایانه در یونان تحقق پیدا کرد.

مؤسس این مکتب همانگونه که اشاره شد شخصی به نام «آنتیس تنس» (۴۴۵-۳۶۵ ق.م) است وی از خاندان توانمند و ثروتمندی بوده است ولی علیرغم این تمکن سیر رهبانیت و لذت ستیزی را دنبال می کند. وی شاگرد گورگیاس بوده است. مدتی سر سپرده سقراط می شود و از منتقدان افلاطون نیز بشمار می رود (حدود ۲۰ سال از افلاطون بزرگتر بوده است) و از جهاتی با وی مخالفت ورزیده است. ولی شخصی که این مکتب را بیش از آنتیس تنس گسترش داد «دیوجانس سینوبی متوفای حدود ۳۲۳ ق.م» است. وی فرد کامل این جماعت است.

دیوجانس پدری داشته است که با برخی از اعتقادات زمان خودش مخالفت می کرده است، از این روحکومت وقت او را دستگیر کرد و به زندان انداخت و از این رودیوجانس به صورت دوره گرد از پدر فاصله می گیرد، و پس از آشنایی با آنتیس تنس در حلقه بحث او شرکت می کند و اصرار به ماندن در حلقه بحث آنها می کند. لکن با مخالفت آنان روبرو شده و او را مانند سگ ولگرد رها می کنند (و شاید یکی از وجوه تسمیه کلیون همین بوده است). وی می گوید: من گر چه به صورت سگی ولگرد برای شما جلوه می کنم ولی فلسفه را دوست دارم و اصرار بر شرکت در درس تنس می کند. تنس در مواجهه با اصرار دیوجانس او را می پذیرد و پرورش می دهد و بعد دیوجانس شاگرد خاص این مکتب می شود که در استمرار بخشیدن به این مکتب بسیار موثر بوده است. جمله هایی از دیوجانس نقل شده است. (۴۷) از جمله: «ارسطو وقتی صبحانه می خورد که شاه را خوش آید اما دیوگنس وقتی صبحانه می خورد که دیوگنس را خوش آید»

- این در واقع اشاره به شعار سقراط است که «خودت باش، خودت را بشناس» کار را برای خودت انجام بده «چه سقفی بهتر از آسمان و چه بالینی نرم تر از بوته های خشک و چه زمینی گرانباتر از گلها و درختان» - این نشانگر عدم تعلق به وابستگی های دنیا است.

«بهترین راه شکست دشمن آنست که با او چون یک دوست رفتار کنی»

«آنکسی که به کمترین خرسند است از همه توانگر است»

«سگان و فیلسوفان بهترین کارها را می کنند و کمترین پاداش ها را دریافت می کنند»

«برای من چه فرقی می کند که به تعلیم دزدان دریا پردازم یا طفیلی های اجتماع»

- دیو جانس شاگردهایی را نیز پرورش داده است که چندان مطرح نبوده اند.

- رد پای اندیشه های کلیون به سقراط بر میگردد که اینان به آن اندیشه سیر تکاملی بخشیده اند برای نمونه:

سقراط می گفت خود را بشناس و آنتیس تنس می گوید خود را بشناس تا بر خویشتن تسلط یابی.

دیوگنس: بکوش تا بکلی به خویشتن بی اعتنا باشی.

که نشانگر سیر صعودی افکار و اندیشه های سقراط است.

- یکی از نکاتی که در اندیشه های کلیون باید توجه کرد آنکه مذهب کلیون کاملاً فرد گرا است. هدف این

مذهب سعادت فرد است، که البته طبعاً با سعادت فرد جامعه، جامعه نیز به سعادت می رسد و پایه این

سعادت استقلال فرد از دنیای بیرونی است. رفع وابستگی از دنیای بیرون از خود سبب سعادت است و برای تکامل

باید قدرت داور، تقویت اراده و تمرین و ریاضت داشته باشد، و آنتیس تنس از این استقلال فرد به «استقلال

شخصیتی» تعبیر می کند، (آزادگی، بی نیازی) [سقراط هم آزادی و حریت و استقلال درونی را شرط رسیدن به

حکمت می دانست]

- در بحث فضیلت، کلیون آن را وارستگی از دارایی ها و لذات دنیوی می دانند. فضیلت از دیدگاه کلیون مفهوی

سلب است و جنبه منفی حیات است. فقدان آرزو، لذت و دارایی است. در واقع فضیلت را صفتی سلبی تلقی

می کنند. و حکمت و فضیلت قابل آموزش و تعلیم و تعلم است.

حال که رسیدن به فضیلت و حکمت قابل تعلیم و تعلم است، راه آن «بازگشت به طبیعت» است. [در واقع بحث

بازگشت به خویشتن اولین بار توسط کلیون مطرح شده است.] در عبارتی از تاریخ فلسفه کاپلستون می خوانیم:

«در نظر کلبی غایت زندگی نیک بختی است و رسیدن به همین غایت تنها از راه زیستن بر وفق طبیعت به دست

می آید» و زیستن بر وفق طبیعت پدید آورنده خود بسندگی و سازنده فضیلت است.

و نتیجه قهری بازگشت به طبیعت این است که همه قیود و حدود زندگی اجتماعی را به کناری نهند. آن چیزی که

با طبیعت مخالف است قرار دادهای اجتماعی و قوانینی است که بشر وضع می کند. مثلاً مالک این شئی و ریاست

فلان جا، و حاکمیت فلان جا. که همه اعتباریات عقلایی و قراردادی است. انسان مالک لباس خود به قرارداد

است و یا حاکم که به اعتبار سلطه دارد. و بازگشت به طبیعت آن است که همه قیود و حدود که مردم در

زندگی اجتماعی بدان پای بندند را ترک کند. فیلسوف کلبی چیزی به نام علائق خانوادگی، علایق اجتماعی،

افتخارات، شهرت ها و... ندارد چون همه اینها اعتباریات است و خلاف طبیعت است. طبیعت اینها را درست

نکرده است. از این رونویسنده کتاب بزرگان فلسفه درص ۶۸ می گوید:

«آنچه آنتیس تنس تبلیغ می کرد هرج و مرج مقدس برای بازگشت به طبیعت بود»

از این رواینها جهانی را تصویر می کنند که مالکیت خصوصی، ازدواج، دین، دولت و... وجود نداشته باشد.

کاپلستون درباره دیوگنس می گوید [جلد اول تاریخ فلسفه / ص ۴۳]:

«گفته شده است که وی از اشتراک زنان و کودکان و عشق آزاد دفاع می کرد»

- زندگی شهری از نظر اینان آغاز ظلم و بی عدالتی است و می گوید دروغ، فریب، جنایت همه از عوارض زندگی اجتماعی است. تمام آسیب ها و آفت های اخلاقی بازگشت به این قرار دادهای اجتماعی می کند.

- کلیون با نفی هرگونه قرار داد. به ظاهر نباید دین را بپسندند. چرا که دین هم مجموعه ای از قرار دادهای است ولی نویسنده کتاب «متفکران یونانی» [در جلد دوم / ص ۶۹۸] می نویسد.

«کلیون فلسفه الهی داشته اند. درحالیکه با دین بکلی بیگانه بوده اند»

- البته برخی را نظر بر این است که کلیون با دینی که در یونان بوده است (دین سنتی) مخالفت می کرده اند اما با مطلق دین مخالف نبوده اند.

مؤلف فوق الذکر در ادامه می نویسد: «در مورد کلیون در برابر دین قومی باید دو مرحله را از هم تمییز داد، بنیانگزاران فرقه کلی از استهزاء دین قومی و رسوم و تشریفات و پیروان آن دریغ نمی ورزیدند. با این همه هم آنتیس تنس و هم دیوگنس دوست داشتند در اساطیر تعمیق کنند و از طرق تغییرهای هوشمندانه معانی دیگری از آنها به دست آورند، گر چه اخلاف آنان از این تعمیق و تفکر بیگانه شده بودند و به همین قدر کفایت می کردند که معتقدات قومی را آماج تیز انتقاد خود قرار دهند»

کاپلستون [در جلد اول ص ۳۴۳]:

«به طور قرار دادی خدایان بسیارند [از نظر آنتیس تنس] اما به طور طبیعی فقط یک خدا هست»

- یعنی با توجه به شعار بازگشت به طبیعت و مقابله با قرار دادهای با اعتقاد سنتی یونانیان از خدایان متعدد مخالفت می کردند اما به خدای یگانه که مقتضای طبیعت می داشتند معتقد بودند.

- نویسنده متفکران یونانی [در ص ۶۹۸]:

«راهی که کلیان در پیش گرفته بودند آنان رابه جایی رساند که نخستین مبلغان بی ملاحظه ساده ترین فلسفه الهی یعنی توحید کامل گردیدند. و این فلسفه به سبب سازگارش با حکومت واحد و نظام کلی جهان و آزادی اش از ارسطو با اصول اخلاقی آنان توافق کامل داشت.

- همین عقیده بازگشت به طبیعت و نفی قرار داد سبب شد که اینان بشدن با مثل افلاطونی مخالفت ورزند کاپلستون [در جلد اول / ص ۱۴۴]:

«آنتیس تنس قویاً مخالف نظریه مثل بود و عقیده داشت که فقط افراد وجود دارند. گفته اند که وی اظهار کرده است: افلاطون! من یک اسب را می بینم و فرسیت را نمی بینم. برای هر شیئی فقط نام خود آن را باید به کاربرد، مثلاً ما می توانیم بگوئیم انسان انسان است یا خوب خوب است. اما نه این که انسان خوب است. هیچ محمولی را نباید به موضوعی غیر از خود موضوع اسناد کرد.»

ب - در باب رواقیون:

- معروف است که رواقیون از کلیون ناشی شده است اما نظام فکری آنها جامع تر و نظام مندر از کلیون است. اینان علاوه بر بعد عملی و ریاضت و سیر و سلوک عملی و رفتاری، دارای مباحث فکری نیز بوده اند.

- رواقیون خود دارای مراحل مختلفی بودند (رواقیون نخستین، رواقیون متوسط، رواقیون نهایی)

- رواقیون منطق را به دو قسم تقسیم می کردند: جدل و خطابه. اینان برهان مغالطه و شعر را ذکر نمی کردند.

- اینان مقولات عشر ارسطو را به چهار مقوله تقلیل دادند. مقوله جوهر، مقوله قوام ذاتی (چگونگی جوهر)، مقوله قوام عرضی (مطلق کیفیت). و مقوله اعراض نسبی.

- منطق صوری رواقیون منحصر در قضایای بسیط نبوده است. اینان در قضایای مرکب هم منطق داشتند. چهار گزاره و قاعده در منطق صوری قضایای مرکب از اینان نقل شده است. [قضیه مرکب آن است که لا اقل از دو قضیه تشکیل شده باشند] مانند قضیه x و قضیه y .

قاعده اول: اگر x و y هر دو صحیح باشند، قضیه مرکب هم صحیح است یعنی می توان گفت اگر x و y صحیح باشد پس مجموع هم صحیح است.

قاعده دوم: اگر x صحیح باشد و y نادرست باشد، مجموع قضیه مرکب نادرست است. یعنی اگر x درست باشد و y نادرست باشد نمی توان از y, x را نتیجه گرفت.

قاعده سوم: اگر x نادرست باشد. و y درست باشد نتیجه درست است.

قاعده چهارم: اگر x و y هر دو نادرست باشند، قضیه مرکب درست است.

- رواقیون نظریه افلاطون درباره کلی متعالی (مثلاً افلاطون) و کلی سعی را نمی پذیرند و همچنین با کلی انضمامی ارسطویی مخالف اند و تنها اعتقاد به فرد دارند. آنچه در خارج وجود دارد فرد است، کلی معنا ندارد. مثلاً وجود ندارد. از این رو وقتی رواقیون به لحاظ هستی شناختی معتقد به فقط وجود افراد باشند لاجرم در معرفت شناسی هم معتقدند که معرفت عبارتست از شناسایی اشیاء جزئی. در واقع شناخت عبارتست از انطباق و تأثیری که نفس از اشخاص و مصادیق جزئی پیدا می کند. پس رواقیون بر خلاف افلاطون تمام معرفت را بر ادراک حسی بنیاد می نهند و معرفت را معادل ادراک حسی (اعم از ظاهر و باطن) می دانند. نفس انسان لوح نانوشته ای در وقت تولد است که در ارتباط با عالم ادراکات حسی (ظاهر و باطن) پیدا می کند.

و می توان ادعا کرد رواقیون تجربه مسلک و نومیانیست (اصالت تسمیه) هستند که کلی را نمی پذیرند.

- رواقیون بیشتر به آمپریست ها نزدیک اند تا پوزیتیویست ها. چون آمپریست ها هر چند اصالت الحس هستند و حس را در حوزه تصورات و تصدیقات منشأ معرفت می دانند اما معتقدند عقل به کمک حس می تواند رشد پیدا کرده، فعل و انفعال انجام داده، تجربه و تحلیل را انجام دهد و این مقدار کارکرد را به عقل نسبت میداده اند و رواقیون این مقدار کارکرد را برای عقل قائلند. یعنی معتقدند که پس از حس می توان به اصالت عقل نیز قائل شد. (بر خلاف پوزیتیویست ها که کارکرد عقل را نفی می کنند)

- رواقیون در جهان شناسی به هراکلیتوس نزدیک ترند. اینان آتش را جوهر جهان می دانند و نظریه «حریق جهانی» را قبول دارند و معتقدند جهان بازگشت به «آتش نخستین» می کند.

- رواقیون در حوزه الهیات بالمعنی الاخص به اعتقاد به خدا تصریح دارند و معتقدند که خدا همه اشیاء را به بهترین وجه مقدر کرده است و (نظام احسن را مطرح کرده اند) و در دنباله آن به مسأله شرور پرداختند و گفتند

اگر ما دید سرمدیت و نگاهی کل مدارانه به عالم داشته باشیم، شری را در عالم مشاهده نمی کنیم. این نگاه سرمدیت انسان وجود شر را سلب می کند. با نگاه عارفانه شری نمی بینیم. و نیز گفته اند: اگر به شرور از جهت دیگری بنگریم خیر است.

مثلاً درد خیر است چون مقدمه درمان و آگاهی برای آن است. و با دقت در سایر شرور، همه مقدمه خیر هستند. و نیز گفته اند: اصولاً اگر شری نبود خیری شناخته نمی شود. اگر جبن نباشد شجاعت قابل فهم نیست. فضیلت و رذیلت لازم و ملزوم یک دیگریند. تا تشنگی نباشد قدر سیرابی روشن نمی شود. اگر در عالم شر وجود نداشت، خیر قابل درک نبود.

- بحث جالب دیگری که اینان در شرور معتقدند اینکه، شرور به فعل بر نمی گردد، همه شرور به شر اخلاقی باز می گردد. شر اخلاقی شری است که به اراده و نیت انسان مربوط است نه به فعل انسان.

مکتب شکاکیت

در تاریخ فلسفه غرب هر گاه روش تجربه گرایی در معرفت شناسی رشد و نضج پیدا می کند و روش عقل گرایی کم رنگ می شود شکاکیت ظهور و بروز پیدا می کند. رواقیون و کلیون نیز چون فرد گرا بودند و به حس گرایی توجه بیشتری نشان دادند، مکتب شکاکیت بدنبالشان پیدا شد. این شکاکیت در دوره «پیرون» [یا پیرهون] مطرح شد.

شکاکیت پیرون اولاً جهان شمول است ثانیاً: استدلالی است نه روان شناختی.

پیرون برای اثبات شکاکیت ده دلیل ذکر می کند. [البته از خود پیرون نوشته ای بر جای نمانده است و ادله او را دیگران نگاشته اند] این ده دلیل از شخصی به نام «انزیدموس کنوسوس» نقل شده است.^(۴۸) شخصی دیگر به نام «آگریا» این ده دلیل را به پنج دلیل تقلیل داده است و برخی آن را به دو دلیل کاهش داده اند. نمونه هایی از ادله پیرون:

- ما بالبداهه بین انواع موجودات زنده اختلاف می بینیم. این اختلاف مستلزم اندیشه های مختلف درباره شیئی واحد است. (هر موجود زنده از یک شیئی واحد یک تفسیر دارد. مورچه ها به آدم ها به عنوان موجودی بزرگ می نگرند اما آدمها این احساس را نسبت به یک دیگر ندارند. برخی از اشیاء و وسائل برای برخی از انسانها کبیر و برای برخی صغیر است...) این اختلاف اندیشه ها نشانه اختلافی است که بین انواع موجودات زنده است. پس ما نمی توانیم نسبت به واقعیت و حقیقت یقین پیدا کنیم.

- دلیل دوم: بین افراد آدمی نیز اختلاف است. انسانها یکسان نیستند و از این روشناخت ها و اندیشه های آنان نیز متفاوت است. نسبت به یک مسأله ممکن است چندین دیدگاه وجود داشته باشد، پس نمی توان به واقعیت دست یافت.

۴۸ - ر.ک کلیات فلسفه / ترجمه آقای مجتبوی. و ر.ک تاریخ فلسفه کاپلستون.

- دلیل سوم: ساختمان حواس ما انسانها متفاوت است. حواس ما یکسان نیست، یکی از حواس قوی برخوردار و دیگری از حواس ضعیف تر.

دلیل چهارم: انسانها دارای حالات گوناگون بیداری، خواب، جوانی، نوجوانی، پیری... هستند، و این حالات در ادراکات موثر است. یک جوان نسبت به یک پدیده اجتماعی بسیار حساس است و در سن بالاتر کم اهمیت تر و... برخی مسائل برای حالتی جذاب است و در حالتی بی تفاوت. و از این اختلاف ها شکاکیت را نتیجه می گیرد. دلیل پنجم: اختلاف در مناظر و مرایا: اختلافاتی که در یک قوه و حاسه ما است که یک قوه دو جور و چند جور ادراک می کند، چوب را شکسته می بیند و... و نتیجه آن شکاکیت است.

دلیل ششم: مدرکات و معلومات بوسیله «هوا» درک می شوند، این هوا است که مسموعات و مبصرات را به وجود می آورد. پس ما مدرک خالص نداریم. مدرک ما با هوا مختلط می شود و ناخالص است و...

- همه این دلایل ناشی از یک مقدمه است و آن عبارت از «اختلاف» است. که از اختلاف ها شکاکیت را نتیجه گرفته است. [نسبی گرایان نیز از اختلافات، عدم معیار در معرفت را نتیجه گرفتند] در حالی که علیرغم تمام اختلافات، گزارههایی پایه و بدیهی هست که آن گزارهها سایر گزارهها و ادراکات ما را مدلل می کند. اصل استحاله اجتماع نقیضین می گوید اگر یک شیئی را درآب شکسته دیدید و در حالتی دیگر غیر شکسته پس یکی از آن دو ادراک نادرست است. چون اجتماع ضدین و نقیضین محال است. و همین که معرفت پایه و بدیهی داشته باشیم، همین کافی است که نسبت به سایر معرفت ها شکاک نشویم. وانگهی گاهی این اختلافات به معنای نادرستی نیست و شاید همه درست باشد. یکی به مدلول مطابقی گزاره ای معرفت پیدا می کند و دیگری نسبت به مدلول التزامی و سومی به مدلول التزامی دیگر و... و همه اینها شاید درست باشد. به هر حال در نتیجه گرفتن شکاکیت از اختلافات. دلیل اخص از مدعا است.

ازاین گذشته درخود این ادله، نسبت به وجود اختلافات یقین هست نه شک. و اصولا کسی که شکاک مطلق است، حق سخن گفتن ندارد. همین که یک جمله بگوید نسبت به آن جمله یقین و معرفت دارد و لو متعلق این یقین شک باشد، نسبت به شکاکیت خود یقین دارد و وقتی یک یقین حاصل شد، پس ملاک دارد، و آن ملاک می تواند در جاهای دیگر سرایت پیدا کند. رئالیست ها نیز منکر وجود اختلافات نیستند و همچنین منکر هر گونه شک نسبت به گزارهها نمی باشند. بلکه بحث در شکاکیت مطلق و جهان شمول است که فاقد هر گونه دلیل است.

- گفته شد که برخی از شارحان ده دلیل پیرون را به دو دلیل برگرداندند:

۱ - اختلاف و تنوع آرا و عقاید دلیل براینست که هیچ چیز را نمی توان شناخت [از اختلاف نفی شناخت را نتیجه گرفته است که پاسخ آن گذشت]

۲- برای شناخت هر چیز، باید آن را از طریق چیز دیگری شناخت. و اگر بخواهیم آن دیگر را از طریق چیز اول بشناسیم دور لازم می آید پس نمی توان چیزی را شناخت. یعنی اگر یقین امکان پذیر باشد. دور لازم می آید، و دور باطل است.

- این استدلال در دلائل ده گانه پیرهون مشاهده نشده است ولی اصل دلیل ضعیف است. چون دور و تسلسل محال است پس نیاز به گزاره‌های بدیهی داریم و از آن بدیهیات نظریات اثبات می‌شود. این دلیل دوم نه تنها مثبت شکاکیت نیست، که اثبات کننده مبناگرایی است.

- در دوره هلنیزم غیر از مکاتب مذکور، بزرگانی نیز ظهور کرده اند. مثلاً بطلمیوس (سده دوم پس از میلاد) که هر چند دارای نظریات نجومی بوده است اما نظریات معرفت شناختی، هستی شناختی از وی نقل نشده است. اقلیدس، ارشمیدس، جالینوس و سیسرون که ریاضیدان و یا دارای اندیشه های سیاسی بوده اند و از اندیشمندان فلسفی شناخته شده نیستند. بهمین جهت در تاریخ فلسفه غرب از آنان تفصیلاً ذکرى به میان نیامده است.

فلسفه قرون وسطی

اهمیت فلسفه قرون وسطی

پرداختن به تاریخ فلسفه قرون وسطی به دو جهت اهمیت دارد:

- ۱ - این فلسفه شباهتهای زیادی با فلسفه اسلامی دارد و در حقیقت فلسفه اسلامی روزگاری به غرب منتقل شد و آنچه به عنوان فلسفه قرون وسطی معرفی می‌شود متأثر از آن است.
- ۲ - شناخت فلسفه قرون وسطی برای شناخت و فهمیدن «فلسفه جدید» مهم است.

منابع فلسفه قرون وسطی

متأسفانه کتاب جامعی پیرامون فلسفه قرون وسطی وجود ندارد. از سویی چون این فلسفه، فلسفه مسیحی است برای درک بهتر آن علاوه بر کتب فلسفی، کتابهای آشنائی با مسیحیت نیز به عنوان منبع به شمار می آیند.

الف: منابع آشنائی با مسیحیت

- ۱ - ترجمه اناجیل اربعه: مترجم: میرمحمد باقر بن اسماعیل حسینی خاتون آبادی.
- ۲ - انجیل برنابا: مترجم: علامه حیدرقلی سردار کابلی.
- ۳ - کلام مسیحی، توماس میشل، مترجم: حسین توفیقی.
- ۴ - آشنایی با ادیان بزرگ، حسین توفیقی.
- ۵ - تاریخ جامع ادیان، جان بی ناس، مترجم: علی اصغر حکمت.
- ۶ - مسیحیت، هاروی کاکس، مترجم: عبدالرحیم اردستانی.

۷ - فلسفه و ایمان مسیحی، طاطه ووس میکائیلیان.

۸ - راهنمای الهیات پرستان، ویلیام هوردن، مترجم: طاطه ووس میکائیلیان.

ب: منابع فلسفی قرون وسطی

۱ - تاریخ فلسفه، راسل، مترجم: نجف دریابندری (صبغه تاریخی آن بیش از صبغه فلسفی است).

۲ - تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، امیل بریه، مترجم: یحیی مهدوی.

۳ - روح فلسفه قرون وسطی، اتین ژیلسون، مترجم: علی مراد داوودی.

۴ - مبانی فلسفه مسیحیت، اتین ژیلسون، مترجم: محمدرضایی و محمد موسوی.

۵ - نقد تفکر فلسفی غرب، اتین ژیلسون، مترجم: دکتر احمدی.

۶ - عقل و وحی در قرون وسطی، اتین ژیلسون، مترجم: دکتر شهرام پازوکی.

۷ - فلسفه در قرون وسطی (مجموعه مقالات)، دکتر کریم مجتهدی.

آشنایی با مسیحیت

اصولاً نقش حضرت عیسی (علی نبینا و آله و علیه السلام) با نقش پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و انجیل با قرآن متفاوت است. مسیحیان حضرت عیسی (علیه السلام) را خود خدا یا با توجیهاتی نازل الهی می‌دانند - نه رسول خدا - و انجیل در واقع داستان زندگی آن حضرت است که به قلم دیگران نگارش یافته است و این داستان جزء اعتقادات مسیحیان به شمار می‌رود.

کتاب مقدس نزد مسیحیان

دو اصطلاح وحی و الهام در مسیحیت وجود دارد:

۱ - «Revelation» به معنای وحی که از «Revel» به معنای پرده برداشتن و نشان دادن گرفته شده است.

۲ - Inspiration به معنای الهام.

در تفکر مسیحی بین وحی و الهام تفاوت وجود دارد. مسیحیان هرگز معتقد به نزول انجیل از جانب خدا نیستند نویسندگان این کتابها مشخصند و معتقدند که روح القدس در طول نگارش آنها مواظب نویسندگان بوده است؛ از این رو محتویات آنها حجیت دارند. (گرچه هیچ دلیلی بر این مدعا ارائه نشده است) در مورد تورات نیز معتقدند نویسندگان آن در طول قرون گم شده‌اند.

از طرف دیگر چون وحی به معنای نشان دادن است حضرت عیسی (علیه السلام) وحی الهی است؛ یعنی، خداوند خودش را به وسیله حضرت مسیح علیه السلام نشان داده است؛ پس وحی در تفکر مسیحی از سنخ نوشته و کلام نیست.

کتاب مقدس دو بخش دارد: عهد قدیم و عهد جدید.

عهد قدیم مشتمل بر تورات و کتب انبیای بنی اسرائیل است که ۳۹ رساله می باشد و از نظر مسیحیان مورد قبول است.

عهد جدید ۲۷ بخش دارد: چهار انجیل معروف، اعمال رسولان، رساله‌های حواریون و آخرین قسمت مکاشفه یوحنا است. چهار انجیل معروف عبارتند از: لوقا، متی، مرقس و یوحنا که سه تای اول لحنی شبیه هم دارند ولی انجیل یوحنا لحنی متفاوت دارد و تنها انجیلی است که در آن الوهیت حضرت عیسی علیه السلام طرح شده است. البته در سه تای دیگر زمینه سازی این امر شده ولی تصریح نکرده‌اند.

زبان عهد قدیم عبری و زبان عهد جدید یونانی است.

پولس که ۱۲ رساله از رساله های عهد جدید از اوست منشأ تمام انحرافات مسیحیت است.

گناه جبلی در اعتقاد مسیحی و نجات از آن

مسیحیان معتقدند که خوردن از شجره ممنوعه توسط حضرت آدم و حوا، گناهی بود که برای همه انسانها جبلی شد؛ یعنی، همه آن را ارث بردند و راهی برای پاک شدن آن ندارند و خداوند تجسد یافت و به زمین آمد و رنجها و به صلیب کشیده شدن را تحمل کرد تا کفاره گناه اولیه بشر باشد. هر کس به این جریان ایمان آورد نجات می یابد و تنها راه نجات همین ایمان است؛ از این رو پیروان پیامبران پیشین اهل نجات نیستند؛ چون این اعتقاد را نداشتند.

تاریخ مسیحیت

طبق اعتقاد مسیحیان حضرت مسیح (علی نبینا و آله و علیه السلام) در شهر ناصره از پدری به نام یوسف که نجار بود به دنیا آمد؛ ایشان باکره بودن حضرت مریم (علیها السلام) را که در کتاب مقدس آمده نفی می کنند. آن حضرت از ابتدا روحیه‌ای مذهبی داشت، او هم نجاری می کرد تا با حضرت یحیی (علیه السلام) آشنا شد و غسل تعمید یافت؛ حضرت یحیی (علیه السلام) را همانجا کشتند؛ پس مدتی برای مسیح (علیه السلام) مکاشفه‌ای رخ داد و پس از تفکر و مراقبه شروع به تبلیغ کرد و بعد از آن قدرت مسیحایی و شفا بخشی پیدا کرد.

با گسترش تبلیغ او یهودیان به مخالفت و مقابله با او پرداختند؛ از این رو به همراه دوازده تن از حواریون خود به اورشلیم (بیت المقدس) رفت و در آنجا با خیانت یکی از حواریون به نام «یهودا» به صلیب کشیده شد. حواریون پراکنده شدند و از ترس، حتی مسیح را هم انکار می کردند. پس از سه روز از دفن آن حضرت، زنی بر سر قبرش رفت و با قبر خالی مواجه شد و پس از مدتی رؤیت شد که گفتند باز گشته است و اعتقاد به «قیام» و «رستاخیز» از همین جا پیدا شد؛ پس از این چندین بار دیگر به آسمان رفت و اکنون پیش خداست و روزی بر می گردد و داوری می کند. حواریون روزی صدایی شنیدند که باید مردم را دعوت کنند؛ این روز «عید پنجاهه» نامیده شد که حواریون فهمیدند روح القدس هنوز هست و آنها را حمایت می کند.

مسیحیان دین و آیین جدیدی نداشتند بلکه به کیش یهود معتقد بودند، کم کم بین مسیحیان کسانی پیدا شد که نسبت به شریعت یهود ملتزم نبودند و می گفتند مسائل ظاهری دین مهم نیست؛ از اینجا مسیحیت دو دسته شد: سنتی و آزاد اندیش هنگامی که پولس ظهور کرد که در ابتدای دعوت، ضد مسیحیت بود و به آزار و قتل عام مسیحیان پرداخت و طی مکاشفه‌ای به اشتباهش پی برد و مبلغ مسیحیت شد.

مهمترین مسئله در مورد پولس، مسئله الوهیت مسیح است؛ چون او اولین کسی است که این مسأله را مطرح کرد. مسأله مهم دیگر پولس، عدم اهمیت شریعت و عمل است که او فقط ایمان را مهم می دانست و به آزاد ساختن ضمیر و روح اهمیت می داد و عمل به آداب شریعت را اهمیت نمی داد.

پس از مخالفت عده‌ای او با پطرس و یعقوب به مباحثه پرداخت و آنها را متقاعد کرد. پطرس نزد مسیحیان منزلت والایی دارد حتی پاپ رهبر مسیحیان در واقع اسقف کلیسایی است که به دست پطرس بنا نهاده شده است. پولس کشته شد ولی عقاید وی رواج یافت تا جایی که دوازده رساله از کتاب مقدس از اوست. پس از رخداد قتل عام مسیحیان و از دنیا رفتن مسیحیان اولیه نیاز به کتاب مقدس احساس شد که چهار نفر دست به نوشتن اناجیل اربعه زدند و اولین انجیل توسط مرقس، شصت سال پس از مسیح شکل گرفت. با رشد کلیساها آنچه بود کلیسای «کاتولیک» (مذهب عام) و فرقه‌هایی که پیدا شد فرقه‌هایی بدعت گذار نامید شدند؛ چون برخی اعتقادات سابق مسیحیان را زیر سؤال بردند.

در سال ۳۱۳، امپراتور روم یعنی قسطنطین، دین مسیحیت را به عنوان دین رسمی روم اعلام کرد؛ در سال ۳۲۵ «اعتقاد نامه فقیه» توسط شورای فقیه تصویب شد که هنوز هم از حجیت برخوردار است - هر چند کمی جرح و تعدیل شده است - و هر که بخواهد مسیحی شود. باید به مفاد آن معتقد شود. مدتی بعد کنستانتین، شهر قسطنطنیه را تأسیس و پایتخت خود قرار داد؛ بدین ترتیب امپراتوری روم دو قسمت شد، روم شرقی به مرکزیت قسطنطنیه و روم غربی به مرکزیت میلان که کلیسای پطرس در روم غربی بود و این مقدمه‌ای برای تقسیم کلیسای غربی و کلیسای شرقی و شکل گیری مذهب ارتدوکس بود.

در سال ۴۱۰ امپراتوری روم غربی سقوط کرد، از آن پس حدود ۴۰۰ سال این امپراتوری در صحنه نبود و اروپا در حال جنگ بود؛ ولی حرمت کلیسای پاپ همواره محفوظ بود تا اینکه در سال ۸۰۰، سالمانی با نجات فرانسه، آلمان و... از دست قبایل وحشی در اروپا اتحاد ایجاد کرد و چون با کلیسا روابط خوبی داشت تاج پادشاهی را پاپ بر سر وی نهاد و بدین ترتیب مشروعیتش را از پاپ گرفت؛ از این رو سطلنت وی به «امپراتوری مقدس» مشهور شد.

«سالمانی» که همزمان با هارون الرشید بود مدارس را در اروپا بنیان نهاد؛ روم شرقی نیز امپراتوری مقدس را به رسمیت شناخت و امپراتوری روم کاملاً دو قسمت جدای از هم شد، ولی دو کلیسای شرقی و غربی با هم متحد بودند تا در سال ۱۰۵۴ کلیسای شرقی به طور کامل از کلیسای غربی جدا شد تا جایی که هر دو یک دیگر را تکفیر کردند. علی رغم اینکه این دو کلیسا به جز اختلاف سرا نشان تفاوت بنیادی نداشتند از این تاریخ به بعد

کلیسای شرقی به «ارتدوکس» و کلیسای غربی به «کاتولیک» معروف شد، مرکز کلیسای ارتدوکس همان قسطنطنیه بود و مرکز کلیسای کاتولیک میلان که بعدها کلیسای ارتدوکس به روسیه منتقل شد.

تفکر مسیحی در قرون وسطی

تفکر مسیحی در قرون وسطی به سه دوره تقسیم می شود:

۱) دوره آبای کلیسا (از قرن دوم تا قرن ششم میلادی)

۲) عصر ظلمت (فاصله بین سقوط روم غربی تا تشکیل امپراتوری مقدس)

۳) فلسفه مدرسی

دوره آبای کلیسا

آبای کلیسا به روحانیون اولیه مسیحی گفته می شود که حواریون یا تابعین آنها را دیده اند. این روحانیون ارتدوکس ترین و سلیم الاعتقادترین مسیحیان هستند و افعال و اقوالشان برای مسیحیان، بسیار ارزشمند و مهم است.

مهمترین آبای کلیسا

۱ - ژوستین (یوستین) شهید

۲ - آریستیدس

۳ - تائتانوس

۴ - آتناگورس

اولین و قدیمی ترین آبا کلیسا ژوستین شهید است که بین سالهای ۱۰۰ تا ۱۶۵ میلادی می زیست؛ او مقارن دوره هلنیزم بود که افکار فلسفی یونانی رواج یافت؛ از این رو آنچه مورد توجه او بود نسبت میان مسیحیت و فلسفه بوده است.

او معتقد بود که فلسفه یونان با مسیحیت تعارضی ندارد و موارد اختلاف آنها، دو مرحله از یک حقیقت واحدند؛ یعنی، حقیقت واحدی هست که مرحله ای از آن در فلسفه یونان متجلی شد و مرحله دیگرش با ظهور مسیح برای انسان کشف شد و در واقع مسیحیت مکمل فلسفه یونان است؛ فلسفه یونان مرحله ای از حقیقت است، ولی مسیحیت تجلی کامل حقیقت است.

پس هر حرف حقی از آن مسیحیت است و نباید گفت مثلاً افلاطون و ارسطو یا دیگری گفته است، بلکه حقیقت ملک طلق مسیحیت است؛ چون کلمه بر آنها تجلی یافت.

نقد نظریه ژوستین

این قول ژوستین، نوعی شمول گرایی است. در باب عاقبت انسانها و مسأله نجات سه نظریه وجود دارد: انحصارگرایی، شمول گرایی و کثرت گرایی. شمول گرایی عبارت است از اینکه حقیقت کامل در یک دین متجلی شده است ولی غیر از پیروان آن دین بهره ای از حقیقت ندارند؛ از این رو اهل نجات خواهند بود. بحث دیگر ژوستین این است که حضرت مسیح علیه السلام هم‌رتبه خدا نیست بلکه پسر و تابع خدای پدر است و خدای پدر، خدای پسر را خلق کرد. تا واسطه خلق بقیه مخلوقات باشد. این رأی در شورای فقیه رد شد و اعضای آن شورا گفتند هر دو خدا هم گوهرند و یک ذات و یک حقیقت دارند. سرانجام ژوستین به علت مبارزه علنی با مخالفان مسیحیت، به دستور امپراتور روم کشته شد. (رسمیت مسیحیت در قرن چهارم میلادی واقع شد).

دوره آباء لاتین

۱: مینوسیرس فلیسک

۲: ترتولیان

او برخلاف ژوستین به شدت در مقابل فلسفه یونانی موضع گرفت و آن را باطل دانست. نکته: اساساً در قرون وسطی مسأله نسبت میان عقل و ایمان یا عقل و دین مطرح بود و ژیلسون در بحثهایش نشان می‌دهد که ابتدا آباء کلیسا فیلسوفان ایمان و دین را بر عقل ترجیح و برتری می‌دادند؛ حال یا با عقل به کلی مخالف بودند یا برای عقل حجیت مستقل قائل نبودند ولی در دوره آکویناس و فلسفه مدرسی این نسبت به تعادل رسید و در اواخر قرون وسطی برتری به عقل داده شد که زمینه‌های رنسانس فراهم شد.

۳: کلمنت اسکندرانی

کلمنت اهل مصر بود و در سال ۲۱۹ م وفات کرد. او افکاری شبیه ژوستین داشت و معتقد بود که فلاسفه به نورعقل مقدمات ظهور مسیحیت را فراهم کرده‌اند. او جمله معروفی دارد که: «ایمان می‌آورم تا بفهمم»؛ یعنی، برخلاف ترتولیان به عقل اهمیت می‌داد ولی شرط آنرا ایمان می‌دانست.

۴: اریگن اسکندرانی

او دوست و همدوره فلوطین بود و هر دو شاگرد آمونیاک ساکاس بودند. اریگن معتقد بود فلسفه یونانی، فی‌نفسه نه خوب است و نه بد؛ بلکه بستگی به نوع استفاده از آن دارد؛ اگر در جهت تأیید کتاب مقدس یا بر ضد آن باشد اصل و ملاک کتاب مقدس است. از مباحث دیگر او بحث هرمنوتیک و تأویل است که می‌گفت جملاتی از کتاب مقدس که مستلزم امور محال باشند باید بر خلاف معنای ظاهریشان تأویل و تفسیر شوند.

بحث دیگر اریگن این بود که خدا بسیط الحقیقه است؛ هیچ کثرت و ترکیبی در او راه ندارد؛ حد و ماهیت نیز ندارد.

۵: آگوستین

بین آبای کلیسا تنها کسی که می توان او را فیلسوف نامید و از کلماتش فلسفه ای را استخراج کرد آگوستین است. اگر دو فیلسوف مهم در قرون وسطی وجود داشته باشد آگوستین و اکویناس هستند که آگوستین از اکویناس هم مهمتر است. از این رو به لحاظ اهمیت آرای او در مسیحیت به صورت گسترده تری به آگوستین خواهیم پرداخت.

۱ - زیست نامه آگوستین

آگوستین در سال ۳۴۵ میلادی در الجزایر به دنیا آمد؛ مادرش یک مسیحی مؤمن بود ولی پدرش مشرک بود. او ابتدا مسیحی نبود و به خوشگذرانی و حتی طبق اعتراف خودش مرتکب دزدی و اقسام دیگر خلاف شد. تا اینکه در ۳۷۳ با خواندن کتابی از سیسرون، به افکار و آثار مانویان روی آورد و با مسیحیت رسمی دشمنی می کرد؛ پس از مدتی به مانویت شک کرد و متوجه شد که توجیه عقلانی مورد ادعای مانویان، وجود ندارد. مدتی حالت شکاکیت پیدا کرد و به مکتب شکاکان آکادمی پیوست.

آگوستین در سال ۳۸۳ م به رم رفت و پس از مدتی اشتغال به تحصیل و تدریس به میلان رفت و در آنجا با اسقفی به نام «آمبروز» آشنا شد و در مجلس وعظ او شرکت می کرد، در این مدت کتابهای فلوپین را مطالعه کرد و در سال ۳۸۶ رسماً مسیحی شد و غسل تعمید به جا آورد. او پس از مدتی به زادگاهش بازگشت و صومعه ای را در آنجا تشکیل داد و در سال ۴۳۰ م در فقر شدید از دنیا رفت.

۲ - آثار آگوستین

کتابهای زیادی را او تألیف کرد از جمله: اعترافات، درباره شهر خدا، در باره تثلیث. در این میان دو کتاب نخست مهمتر از بقیه اند.

اعترافات، از مهمترین کتابها در کل تاریخ غرب است؛ این کتاب در واقع حدیث نفس است و مخاطب وی خداوند است و نشان می دهد که چگونه از خلافتکاریها به خدا می توان رسید.

این کتاب سیزده فصل دارد که تنها چهار فصل آخر آن جنبه فلسفی دارد. فصلهای آن عبارتند از:

فصل اول تا سوم: شرح زندگی از کودکی و درس خواندن تا علاقه به مانویت و عدم توجه به کتاب مقدس.

فصل چهارم: بیان یکی از مهمترین اشتباهاتش که مدتی به دنبال فن خطابه رفته است.

فصل پنجم: آشنایی با اسقف مانوی و نارضایتی از مانویان و سفر به رم.

فصل ششم: درباره مادرش.

فصل هفتم: نارضایتی از مانویان.

فصل هشتم: زمینه هایی که او را مسیحی کرد.

فصل نهم: مسیحیت و مشمول رحمت الهی شدن - مرگ مادرش.

فصل دهم: درباره انسان.

فصل یازدهم: درباره خلق از عدم - زمان.

فصل دوازدهم: فهم حقیقت، مشکل است - ماده المواد.

فصل سیزدهم: همه مخلوقات وابسته به خیر محض هستند - تثلیث یک امر ایمانی است.^{۴۹}

۳ - فلسفه آگوستین

در میان آباء کلیسا، تنها کسی که می توان او را فیلسوف نامید آگوستین است، ولی وی فلسفه ای متمایز از بحثهای کلامی ارائه نکرده است؛ از این رو فلسفه و الهیات در کلمات او متداخلند.

الف) رابطه عقل و ایمان

آگوستین معتقد بود عقل دو نقش دارد:

۱ - قبل از ایمان، یعنی عقل زمینه را برای ایمان فراهم می کند.

۲ - بعد از ایمان، پس از ایمان برای فهم کتاب مقدس و محتوای وحی نیاز به عقل داریم ولی این عقل در پرتو ایمان است.

این سنت ایمان گرایی و تقد ایمان بر فهم با آگوستین پی ریزی شد و پس از او آنسلم گفت ایمان می آورم تا بفهمم و نهایتاً به یکی از مسائل اساسی مسیحیت تبدیل شد.

ب) معرفت شناسی آگوستین

۱ - هدف آگوستین از طرح این بحث:

وی به دنبال سعادت انسان بود و چون سعادت مرتبط با معرفت است و بدون معرفت حاصل نمی شود پس معرفت شناسی نه فی نفسه برایش مطلوب است و نه به عنوان مقدمه فلسفه.

۲ - مباحث معرفت شناسی آگوستین

سؤال اصلی آگوستین این نیست که یقین و قطعیت وجود دارد یا نه؟ بلکه این نکته برای او مهم است که ما چگونه یقین پیدا می کنیم؟ پس آگوستین وجود یقین را قبول داشت و به نظر می رسد امثال وی یقین را بدیهی می دانستند؛ چرا که در جواب شکاکان اظهار می دارد که وجود یقین امری روشن است و برای این امر مثالهایی ذکر می کرد که به لحاظ اصل امتناع تناقض، یقینی هستند.

آگوستین در جواب شکاکان که خطای در حس را بیان می کردند گفته بود می توانیم دچار خطا نشویم، به این صورت که وقتی پارو در آب شکسته دیده شود اگر تصدیق کنید و بگویید: پارو شکسته است، این خطاست، ولی اگر بگویید: پارو شکسته دیده می شود یا پارو به من شکسته می نماید، دیگر خطا نخواهد بود.

۴۹. کتاب «درباره شهر خدا» در واقع مدینه فاضله آگوستین و جامعه ایده آل مسیحی است.

چون این قضایا از جمله وجدانیات هستند یقینی بوده و خطا در آنها راه ندارد و شکاک در این قضایا هم نمی تواند شک کند. آگوستین در اینکه سنگ بنای معرفت را شک قرار داد بردکارت تقدم دارد.

اشکال بر آگوستین

همه مثالهای ذکر شده مربوط به احساس و واقعیات درونی انسان هستند، ولی آیا راجع به عالم خارج هم می توان یقین حاصل کرد؟

جواب آگوستین:

علاوه بر مثالها، وجود خارجی خودم نیز یقینی است؛ چون اگر من نباشم نمی توانم شک کنم یا دچار خطا شوم و اگر کسی بگوید شاید همه اینها در خواب باشد، جواب می دهد که اگر در خواب هم دیده باشید باز به وجود خود یقین دارید که هست و خواب می بیند؛ پس در عالم واقعیات خارجی هم می توان یقین داشت.

آگوستین در پی تأثیر از افلاطون، برای عالم محسوس اهمیتی قائل نیست و آنچه برای وی مهم است علم انسان به خداوند و نفس است که هر دو مجردند؛ در نتیجه گر چه او منکر وجود محسوسات نیست، ولی در عین حال محسوسات چندان برایش اهمیت ندارند.

دلیل او در اعتبار ادراکات حسی و وجود محسوسات در خارج این است که: «هر چند قبول داریم که خطای حس وجود دارد، ولی این خطای حس نباید باعث شود که حس را کنار بگذاریم؛ زندگی عملی ما که مبتنی بر محسوسات است، مختل می شود لذا باید به حس اعتبار داد.»

نقد: روشن است که این مقدار نمی تواند دلیل باشد و به صرف اعتبار دادن به زندگی عملی، دلیل پذیرش حس نمی شود.

۳ - درجات شناخت از دیدگاه آگوستین:

الف) احساس: شناختهایی که از طریق اندامهای حسی حاصل می شود. این نازلترین مرحله شناخت است که شایسته نام معرفت نیست و مشترک بین انسان و حیوان است.

ب) درک حقایق مطلق: حقیقت مطلق، ضرورت دارد و مربوط به زمان خاصی نیست. این معرفت مربوط به انسان بوده و بالاترین درجه معرفت است.

ج) شناخت حد وسط این دو شناخت که عبارت است از احکامی که بر محسوسات بار می کنیم و این احکام، احکام مقایسه ای هستند؛ مانند اینکه: این میز از آن میز زیباتر است.

در احکام مقایسه ای اوصاف اشیا با یک دیگر و با امر مطلق مقایسه می شوند و هنگام مقایسه در واقع اشیا را به میزان بهرمندی آنها از امر مطلق، محکوم می کنیم.

این قسم از شناخت اولاً، حد وسط بین دو قسم دیگر است؛ ثانیاً، احکام مقایسه ای ویژه انسان است؛ زیرا تا وقتی علم به حقایق مطلق نباشد مقایسه بی معناست.

گفته شد که متعلق بالاترین مرحله شناخت، حقایق ثابت و مطلق هستند، سؤال این است که اشیای محسوسی که درک می کنیم در این عالم مادی هستند، پس حقایق ثابت و مطلق کجا هستند؟

آگوستین می گوید این حقایق ثابت، افکار و ایده های خداوند بوده که در ذات خدا هستند و وقتی که ما به این حقایق علم پیدا می نماییم آنها را در ذات خداوند مشاهده می کنیم. (این نظریه در فلسفه غرب پس از آگوستین طرفدارانی پیدا کرد).

آگوستین از مسأله درک حقایق ثابت به وجود خدا می رسد و یکی از براهین او برای اثبات خداوند متعال، وجود مفاهیم کلی در ذهن است.

ج) اثبات وجود خداوند از دیدگاه آگوستین

وی براهین مختلفی برای اثبات وجود خدا آورده است که در اینجا به یک نمونه اکتفا می کنیم:

۱ - بدون شک یک سری حقایق ضروری و سرمدی بر ذهن انسان حاکم هستند.

یعنی، اولاً، این حقایق ساخته ذهن ما نیستند؛ ثانیاً، قابل تغییر و اصلاح نیستند؛ ثالثاً، از آنجا که تغییر نمی پذیرند پس مرتبه آنها بالاتر از نفس انسان است.

۲ - این حقایق غالب باید مبنا و اساس داشته باشند.

۳ - چون این حقایق، ضروری و ثابت و سرمدی هستند، از این رو مبنای آنها نیز این ویژگیها را دارد و آن خداوند است؛ پس خداوند وجود دارد.

این برهان بعدها در فلسفه غرب طرفدارانی چون لایب نیتس پیدا کرد.

د) خلقت از دیدگاه آگوستین

آگوستین اولین فیلسوف غربی است که معتقد به خلق از عدم است. او می گوید در کتاب مقدس دو گونه تعبیر وجود دارد: یکی اینکه خداوند عالم را در شش روز آفریده و دیگری اینکه خداوند عالم را به «طرفه العینی» خلق کرد. این دو تعبیر منافاتی با هم ندارند بلکه معنای این دو این است که خداوند در طرفه العین، شش مرتبه عالم را آفریده است و خلقت خدا به این نحو بود که او عالم را به صورت عقول بذری (نطفه ای) آفرید که همه موجودات در آنها نهفته بودند و به تدریج در سیر عالم قوه موجودات دیگر که در مجردات هست به فعلیت می رسد.

ه) زمان از دیدگاه آگوستین

او در باب حقیقت زمان معتقد است که زمان حقیقتی انفسی و عینی نیست بلکه ساخته ذهن ماست.

آگوستین می گوید زمان، مرکب از گذشته، حال و آینده است. گذشته مربوط به حافظه ما می شود و اگر حافظه ای نبود گذشته ای نبود. آینده هم مربوط به امید، انتظار و توقع می باشد که باز درونی است. حال نیز تقریری ندارد؛ پس زمان مربوط به درون است.

و) سیاست از دیدگاه آگوستین

او معتقد است سعادت انسانی، سعادت جمعی است نه فردی. و مردم وقتی سعادتمند می شوند که کنار هم جمع شوند و مدینه بنا کنند. شهر و مدینه آگوستین دو نوع است: مدینه زمینی، مدینه آسمانی. مدینه زمینی، مدینه ای است که در آن مردم برای برآورده شدن حوائج مادی، امیال و شهواتشان کنار یک دیگر جمع می شوند.

مدینه آسمانی، مدینه‌ای است که اجتماع مردم به سبب حب و عشق به خداوند و عیسی مسیح است و چون می‌خواهند به خدا برسند کنار هم جمع می‌شوند.

نظریه شهر خدای آگوستین در طول قرون وسطی حاکم بود؛ او معتقد بود که حکومت باید در اختیار کلیسا باشد نه اینکه کلیسا مستقیماً حکومت کند. بعد از قرون وسطی، طرفداران رنسانس با آگوستین مخالفت می‌کردند.

آگوستین معتقد بود که اساساً مسائل جنسی قبیح هستند مگر اینکه نفع اعظمی بر آنها مترتب باشد و آن نفع، بقای نسل است.

فلاسفه دوران ظلمت در اروپا

از قرن چهارم یا پنجم تا اواخر قرن هشتم دوران ظلمت اروپا محسوب می‌شود که نه تنها آن سرزمین فیلسوفی به خود ندید؛ بلکه حتی تحصیل کرده هم در آن پیدا نمی‌شد. در سال ۸۰۰ میلادی شارلمانی امپراتوری مقدس را تأسیس کرد و اولین مدارس قرون وسطی را بنا نهاد و فلسفه قرون وسطی به طور رسمی از این زمان آغاز می‌شود.

بعضی مورخان فلسفه، فیلسوفانی را در این مدت معرفی می‌کنند که در واقع حلقه واسطه در انتقال فلسفه یونانی به فلسفه اسکولاستیک هستند؛ این متفکران عبارتند از: دیونوسیوس آریوباگی، بوئتیوس، کاسیدوروس و ایزو دور.

۱ - دیونوسیوس

وی تنها کسی است که در دیوان آتن دعوت پولس را پذیرفت و مدتی شاگرد او بود. وی اعتبار خاصی نزد مسیحیان دارد. تعدادی کتاب نزد مسیحیان بسیار محترمند که نویسنده آنها خود را به عنوان دیونوسیوس معرفی کرده است در سال ۸۵۸ جان اسکان اریگن اولین فیلسوف فلسفه اسکولاستیک این کتابها را از یونانی به زبان لاتین ترجمه کرد و آنها را شرح داد. ولی این اعتبار ادامه نیافت، چرا که پس از مدتی متوجه شدند کتابهای منسوب به دیونوسیوس نمی‌تواند آثار او باشد؛ چون این آثار متأثر از فلوپین است که در قرن سوم میلادی می‌زیست، در حالی که دیونوسیوس در قرن اول میلادی زندگی می‌کرد. بدین ترتیب اعتبار این آثار از دست رفت و نویسنده آنها را «دیونوسیوس مجعول و دروغین» نامیدند.

نکته دیگر اینکه از آن پس گروهی به محتویات آن حمله ور شدند که کاپلستون می‌گوید گرچه این آثار متعلق به دیونوسیوس آریوباگی نیستند ولی لازمه اش این نیست که مخالف عقاید مسیحی باشند.

در بین این کتب مهمترین آنها: اسمای الهی، کلام عرفانی، سلسله مراتب کلیسای و سلسله مراتب آسمانی. در کتاب اسمای الهی دو رهیافت برای شناخت خداوند ارائه می‌دهد: یکی رهیافت ایجابی و دیگری رهیافت سلبی که در این کتاب رهیافت ایجابی و در کتاب کلام عرفانی رهیافت سلبی را ترجیح می‌دهد.

در رهیافت ایجابی از کلیترین صفاتی که به خداوند نسبت می‌دهیم شروع کرده تا به جزئی ترین گزاره‌ها برسیم و کلیترین صفاتی که به خداوند نسبت داده می‌شوند عبارتند از: خیر محض، قدرت، علم و حیات.

این صفات هر چند در مخلوقات هم وجود دارند ولی باید توجه داشت که آنچه در آنها هست، ناقص است و آنچه خداوند دارد کامل می‌باشد. در واقع مخلوقات به میزانی که از صفت کمال الهی بهره‌مند هستند به این صفت متصف می‌شوند.

دیونوسیوس روی صفت خیر محض تأکید می‌کند و این مسأله از تأثیرات افلاطون و فلوپین است. در جای دیگر او از صفت «احد» بحث می‌کند که در این جا هم متأثر از فلوپین است.

دیونوسیوس معتقد است عالم فیضان خداوند است، به این معنا که خداوند آن قدر پر است و کمال و وجود دارد که سریز می‌شود و عالم سریز او است.

نظریه فیض از دو جهت در مقابل نظریه خلقت مسیحیت است:

۱ - خلقت یعنی خلق از عدم که همان نظریه حدوث متکلمین است که می‌گوید خدا بود و عالم نبود، ولی نظریه فیض می‌گوید عالم همیشه بوده است و تا خدا بوده فیض او هم بوده است.

۲ - فیض ارادی نیست و عالم بالضروره خلق شده است، در حالی که در نظریه خلقت، خلق منوط به اراده و تعمیم خداست. نظریه فیض دیونوسیوس با صفاتی که او برای انسان و سایر مخلوقات قائل است در ارتباط است؛ یعنی، خداوند در تک تک ذرات عالم حضور دارد، ولی عالم غیر خداست و خدا هم عالم نیست، عالم فیض خداست. او سعی کرد این نظریه را با نظریه خلقت مسیحی جمع کند.

اما رهیافت سلبی در معرفت خدا این است که وقتی صفاتی را به خداوند نسبت می‌دهیم باید بدانیم خداوند دقیقاً آنچه که ما فکر می‌کنیم نیست، بلکه برتر و متعالی تر از فهم ما است. در رهیافت سلبی ما نقص و ضعف را از خدا سلب می‌کنیم و خدا را با سلبها و نفی‌ها می‌شناسیم. رهیافت سلبی از سلبهای جزئی شروع می‌شود تا سلبها را به طور مطلق از خداوند نفی کند.

پس از رهیافت ایجابی و سلبی به وادی ندانستن می‌رسیم و می‌گوییم ما خدا را نمی‌شناسیم و حیرانیم، که اینوادی عرفان است و شخص غرق در عظمت می‌شود و اقرار به جهل می‌کند؛ البته اینکه خداوند در این مرحله قابل شناخت نیست به خاطر محدودیت ذهن انسان است.

مسأله شر از دیدگاه دیونوسیوس

او راه حلی شبیه فلاسفه اسلامی دارد و اعتقاد دارد شر امری عدمی است و امر وجودی از آن جهت که وجود است خیر می‌باشد و هیچ گاه شر نیست؛ در نتیجه شری در عالم وجود ندارد و هر جا شری را نسبت دهیم مربوط به فقدان و عدم است.

۲- بوئتیوس

بوئتیوس از دو جهت در فلسفه قرون وسطی اهمیت دارد:

الف) او اولین کسی است که تفکر ارسطو را وارد مسیحیت کرد و او را به عالم غرب معرفی نمود. وی کتاب «ارغنون» ارسطو را ترجمه و شرح داد و نیز کتاب «ایساغوجی» فورفوریوس شاگرد ارسطو را ترجمه کرد.

ب) از مباحث مهم قرون وسطی بحث کلیات بود که نقطه آغاز آن در آثار بوئتیوس بود. بوئتیوس در کتاب «در تسلاهی فلسفه» چند نکته مهم دارد:

۱ - او بین الهیات طبیعی و الهیات جزمی فرق می گذارد: الهیات طبیعی و عقلی مبتنی بر تفکرات عقلانی ما است، ولی الهیات وحیانی مبتنی بر عقاید جزمی مأخوذ از وحی است. به نظر وی براساس مباحث ارسطو می توان الهیات عقلی بنیان نهاد.

۲ - در مورد اشکال مشهور نسبت به علم خداوند که اگر آن حضرت همه چیز از جمله افعال ارادی انسان را می داند پس اراده انسان چه نقشی خواهد داشت؟ بوئتیوس می گوید: افعال انسان نسبت به ما انسانها آینده هستند، ولی نسبت به خداوند که موجودی فرا زمانی و سرمدی است، حاضرند. بوئتیوس، مبتکر شرح نویسی است؛ به طوری که شرح نویسی او بر آثار ارسطو زمینه ای شد تا متفکرین بعدی نیز به شرح آثار متقدمان بپردازند.

۳ - کاسیدوروس

او شاگرد بوئتیوس بود که کتابهایی از خود بر جای نهاده است.

۴ - ایزودور

این دو متفکر با فنون هفتگانه آزاد یا هنرهای هفتگانه آزاد سر و کار داشتند. این فنون عبارت بود از هفت موضوع علمی که غیر از بحثهای کلامی (مباحث پیرامون وحی و الهیات متون مقدس) بود و این دو به تدریس این فنون هم می پرداختند.

این فنون هفتگانه که بعدها در مدارس مسیحیت - که توسط شارلمانی تأسیس شد - تدریس می شدند، عبارت بودند از: چهار رشته علمی: نجوم، موسیقی، هندسه و ریاضی و سه رشته ادبی: ادبیات (دستور زبان)، جدل و خطابه.

این فنون را آزاد نامیدند در مقابل دروسی که به عنوان فهم تعالیم متون مقدس تدریس می شد؛ هر چند این فنون هم مقدمه‌ای برای فهم بهتر متون مقدس به شمار می رفت.

فلسفه در قرن نهم میلادی

دوران ظلمت اروپا با رنسانس کارولنژیها در اواخر قرن هشتم و اوائل قرن نهم به پایان رسید. کارولنژیها در سال ۷۷۱ میلادی توانستند یک نظام سیاسی در اروپا ایجاد کنند؛ یک امپراتوری که شامل آلمان، فرانسه، اتریش، لهستان و بخشی از روسیه می شد که با تاج گذاری شارلمانی توسط پاپ، به امپراتوری مقدس معروف شد.

شارلمانی با تأسیس مدارس خاصی اقدام به آموزش و رواج علم و تحصیلات کرد، ولی در جامعه ای که اکثرآبی سواد بودند یافتن استاد مشکل بود؛ او از انگلستان کنونی، ایتالیا و ایرلند، اساتیدی را برای تدریس دعوت کرد که مهمترین آنها آلكوئین بود. آلكوئین شاگردانی را تربیت نمود. و یک کتابخانه تأسیس کرد. در این مدارس متون هفتگانه آزاد به علاوه منطق تدریس می شد. در این دوره تنها فیلسوف «ژان اسکات اریگن» بود. از قرن دهم دوران ظلمت جدید آغاز شد؛ در این دوران آنقدر اطلاعات علمی مردم ضعیف شد که حتی از دو کیلومتر دورتر خبری نداشتند.

ژان اسکات اریگن

وی متولد سال ۸۱۰ م در ایرلند و اولین فیلسوف قرون وسطی است که یک سیستم فلسفی بزرگ ایجاد کرد؛ البته به این معنا نیست که از دیگران تأثیر نپذیرفت، بلکه او تحت تأثیر فلوطین و دیونوسیوس بود. ویژگی خاص اریگن، دانستن زبان یونانی بود؛ به همین جهت امپراطور از او خواست تا آثار دیونوسیوس را ترجمه نماید؛ هر چند امروزه معتقدند که ترجمه های او ضعیف بوده است. مهمترین کتاب اریگن عبارتست از: «درباره تقسیمات طبیعت» که به سبک محاوره بین استاد و شاگرد نگاشته شده است و اثر دیگر او «درباره مشیت الهی» است.

وقتی ژان اسکات از طبیعت صحبت می کند مرادش تنها عالم محسوسات نیست، بلکه مراد او کل عالم هستی می باشد؛ از این رو نمی توان او را منکر ماوراء الطبیعة دانست؛ البته این صرفاً یک اصطلاح نیست، بلکه ناشی از جنبه عرفانی فلسفه او است؛ به یک معنا او دیدگاهی شبیه وحدت وجود دارد.

از نظر اریگن طبیعت چهار مرحله یا به عبارتی چهار قسم دارد:

۱ - طبیعت خالق غیر مخلوق = خدا (به عنوان مبدأ اشیا).

۲ - طبیعت خالق مخلوق = مثل مجردات و کلمه.

۳ - طبیعت مخلوق غیر خالق = عالم ماده، طبیعت به معنای خاص کلمه.

۴ - طبیعت غیر مخلوق غیر خالق = خدا (به عنوان غایت اشیا).

جنبه عرفانی فلسفه اریگن این است که او به نوعی اتحاد میان خالق و مخلوق قائل است، ولی تأکید می کند که خالق از مخلوق متمایز است. اشیا از خداوند شروع می شوند و به خداوند نیز ختم می گردند و همه اشیا به سوی کمال حرکت می کنند.

اما از آنجا که او علاوه بر تأثیر پذیرفتن از فلولین و دیونوسیوس، یک مسیحی نیز هست از یک طرف قائل به نوعی وحدت وجود است و از طرف دیگر نظریه خلق از عدم مسیحی را قبول دارد و همین امر سبب اختلاف شارحان آثار او شده است.

در بحث شناخت خدا از دیونوسیوس متأثر است، ولی اعتقاد دارد خداوند متعالی تر از معانی ایجابی است که به کار می بریم؛ در نتیجه او رهیافت سلبی را بر رهیافت ایجابی ترجیح می دهد.

نکته: بسیاری از این سخنان با ظاهر متون دینی ناسازگار است؛ از این رو او می گفت اگر جایی بین عقل و دین ناسازگاری باشد حکم عقل بر وحی و ایمان، مقدم است؛ به همین دلیل بعضی او را عقل گرا می دانند. اریگن معتقد بود که تنها کتاب مقدس معتبر است و سخنان حواریون و رسولان حجیت ندارد و در فهم متون مقدس هم هنگام تعارض با عقل، باید عقل را مقدم کرد.

کلیات

یکی از بحثهای مهم و جدال برانگیز در قرون وسطی، بحث کلیات است تا جایی که برخی گفته اند قرون وسطی در نزاع کلیات خلاصه می شود.

اهمیت بحث

واقعیت این است که مسأله کلیات، یک مسأله خشک آکادمیک نبوده و برای آنان جنبه های کلامی داشته است:

الف) این نزاع دارای ثمره ای معرفت شناسانه است؛ چرا که انکار یا قبول مفاهیم کلی با قدرت بر شناخت عالم خارج و عدم آن ارتباط پیدا می کند؛ یعنی، اگر مفاهیم کلی واقعیت خارجی نداشته باشند دیگر معرفت ممکن نخواهد بود؛ به خصوص اینکه انکار مفاهیم کلی راه را برای تجربه گرایی و انکار فلسفه و متافیزیک باز می کند در نتیجه این نزاع ریشه نزاع میان عقل گرایان و تجربه گرایان می شود.

ب) اهمیت دیگر این نزاع جنبه های کلامی آن است:

۱ - گناه اولیه: مسیحیان معتقدند همه انسانها گناه اولیه حضرت آدم علیه السلام را به ارث برده اند، اما اینکه چگونه آدمیان گناه کارند سؤالی است که راه حل آن به بحث کلیات باز می گردد؛ به این صورت که آدم علیه السلام ابوالبشر که گناه کرد جوهر انسان به واسطه آن گناه معیوب و گنهکار شد، حال هر بار که انسان خلق می شود جوهر جدیدی پدید نمی آید، بلکه حالت و عرض جدیدی از آن جوهر معیوب خلق می شود؛ از این رو این عرض هم گنهکار است.

۲ - تثلیث: برای توجیه اینکه خدا یکی است ولی در سه شخص تجلی یافته است طرفداران رئالیسم افراطی می گویند اگر قائل به ما به ازاء برای کلی باشیم می توانیم تثلیث را تبیین کنیم. و چون کلی وجود عینی دارد می گوئیم خدا در عین اینکه واحد است سه تا می باشد؛ یعنی، وجودی واحد است که در سه شخص تجلی دارد.

دیدگاه های فلاسفه در باب کلیات

به طور کلی چهار دیدگاه در این باب وجود دارد: رئالیسم (واقع گرایی افراطی)، واقع گرایی معتدل، مفهوم گرایی و نام گرایی.

۱ - واقع گرایی افراطی: اولین بار توسط افلاطون ارائه شد. از طرفداران این نظریه جان اسکات اریگن است و در قرون وسطی اولین پاسخ همین بود که:

مفاهیم کلی ما به ازای عینی، قائم به نفس و مستقل دارند و در عالم ماوراء الطبیعه و برتر از عالم ماده قرار دارند و افراد عالم ماده تا حدودی با آن مشارکند. افراد عالم ماده اعراض و انحاء آن کلیات هستند.

نکته: باید توجه داشت که قائل به رئالیسم افراطی ناچار به نوعی وحدت وجود قائل می شود؛ چرا که اگر افراد را اعراض کلی قائم به ذات بدانیم خود آن کلی هم فرد جنس بالاتر است و همینطور ادامه می یابد تا به جوهر وجود برسد و همه موجودات اعراض و حالات آن جوهر وجود هستند.

۲ - واقع گرایی معتدل: این نظریه ریشه در افکار ارسطو دارد؛ او معتقد بود که:

کلیات به معنای موجودات مجرد وجود ندارند، بلکه مفاهیم کلی در همین عالم و در ضمن افراد جسمانی وجود دارند.

۳ - مفهوم گرایی: ویلیام اُکام این نظریه را دارد که:

کلی هیچ واقعیتهایی ندارد و فقط ساخته و پرداخته ذهن است. کلی مفهومی انتزاعی است که ذهن می سازد.

۴ - نومینالیسم یا نام گرایی: ابلار و بارکلی معتقدند:

اصلاً مفهوم کلی نداریم و آنچه هست مشترک لفظی است و هیچ چیزی به جز افراد وجود ندارد و آنچه به عنوان کلی از آن یاد می شود فقط لفظی مشترک بین این افراد است که چون ذهن قادر به درک همه افراد نیست مجموعه آنها را تحت یک نام واحد جمع می کند.

نکته: در باب کلیات، به چند صورت می توان سؤال را مطرح کرد که همه این صور در قرون وسطی وجود داشته اند:

۱ - کلیات ما به ازای خارجی دارند یا خیر؟

۲ - چگونه ذهن مفاهیم کلی را واجد می شود و فرآیند آن چیست؟

۳ - اگر کسی قائل شود که کلی هیچ ریشه عینی و منشأ انتزاع خارجی ندارد در این صورت باید پرسید چگونه ممکن است در ذهن به وجود آید؟

آنسلم

آنسلم قدیس (۱۱۰۹-۱۰۳۳) ایتالیایی بود، ولی به مقام اسقفی کلیسای کانتربری (بزرگترین کلیسای انگلستان) رسید. شهرت آنسلم به سبب «برهان وجودی» و «موضع فیدئستی» او می باشد. او در کتاب «حدیث نفس» (mONOLOgIUM) خطاب به خداوند می گوید: «ای خدای من! من سعی نمی کنم بفهمم تا ایمان بیاورم، بلکه ایمان می آورم تا شاید بفهمم.»

آنسلم تلاش کرد تا وجود خدا را با برهان اثبات کند و نیز براهینی برای تثلیث ذکر کرده است؛ از این رو بعضی او را عقل گرا دانسته اند که با توجه به اعتقاد او به تقدم ایمان بر عقل و فهم، این نسبت درست نیست. برهان وجودی آنسلم

در کتاب حدیث نفس او نقطه غریمت خود را برای تقریر این برهان عبارتی از تورات می داند که می گوید: «کافر در خرد خود می تواند بگوید خدا نیست، ولی در دلش نمی تواند بگوید، مگر احمق باشد.» پس از ارائه برهان وجودی توسط آنسلم، گونیلون کتابی در رد برهان او به نام «از طرف احمق» نوشت که آنسلم در جوابش کتاب «گفتگو با غیر» را به رشته تحریر در آورد.

در این برهان می گوید: خدا یعنی موجودی که بزرگتر از او نتوان تصور کرد و هر چه بزرگتر از او نتوان تصور کرد باید در ذهن وجود داشته باشد و در نتیجه لازم است در خارج موجود باشد؛ زیرا اگر فقط در ذهن باشد در این صورت آنچه بزرگتر از او متصور نیست، وجود نخواهد داشت و این مستلزم تناقض است. گوئیون در رد او گفت: اگر چنین باشد بسیاری چیزهای دیگر هم باید وجود داشته باشد مثلاً جزیره ای که بزرگتر و کاملتر از آن متصور نیست.

آنسلم در جواب او گفت: مفهوم خدا با جزیره فرق دارد؛ چون در مفهوم خدا، ضرورت وجود دارد ولی جزیره ممکن الوجود است و تصور جزیره واجب الوجود متناقض نما است، اما مفهوم خدا چون مشتمل بر وجوب و ضرورت است این طور نیست.

آنسلم در تقریر دوم خود از برهان گفت: این موجودی که کاملتر از آن قابل تصور نیست باید ضروری الوجود باشد وگرنه به هر صورت بزرگتر از آن را می توان تصور کرد که ضروری الوجود باشد. بررسی برهان: باید توجه داشت اگر مفهومی مصداق نداشته باشد نمی توان گفت که آن مفهوم خودش نیست؛ چرا که اگر مفهومی فاقد مصداق در خارج باشد، ذهن می تواند برای آن مصداقی فرض کند؛ پس، از وجود مفهوم نمی توان نتیجه گرفت که لزوماً در خارج موجود است.

برهان وجودی آنسلم موافقان و مخالفان زیادی داشته است؛ از جمله دکارت و اسپینوزا از موافقان و آکویناس، لایب نیتس، جان لاک و کانت از مخالفان او بودند که مهمترین نقد غربیها نقد کانت است.

در فلسفه اسلامی برهان وجود شناختی به این صورت نداریم، بلکه برهان صدیقین از طریق حقیقت وجود، خدا را اثبات می کند.

تأثیر فلسفه و تمدن اسلامی بر غرب

طبق کتابهای غریبان حضرت رسول اکرم (صلی علیه آله و سلم) در سال ۵۷۰ م متولد و در سال ۶۱۰ م به رسالت مبعوث شدند و در سال ۶۲۲ م هجرت و ۶۳۰ م مکه را فتح کرده و در سال ۶۳۲ م وفات نمودند.

در بین سالهای ۶۳۳ م تا ۶۴۰ م مسلمانان، سوریه، عراق و ایران را فتح کردند و در سال ۷۱۱ م این فتوحات از یک سو هندوستان و از سوی دیگر جنوب ایتالیا، فرانسه و کل اسپانیا را شامل می شد و در سال ۷۳۲ م این فتوحات متوقف شد. و این بخشها ۶ تا سال ۱۰۹۱ در تصرف مسلمانان بود.

در سال ۷۶۲ م بین دارالخلافه بغداد و شارلمانی مبادله سفیر شد و از سال ۱۰۹۵ تا ۱۲۹۱ جنگهای صلیبی در چندین دوره در گرفت .

در مقایسه، اسلام خیلی سریعتر از مسیحیت رشد کرده است و تمدن اسلامی زودتر از تمدن مسیحی شکل گرفته است. سؤال مهمی که مطرح می شود این است که آیا مسلمانان تکنولوژی داشتند؟ به عبارت دیگر پیشرفتهای علمی و فنی مسلمانان که منشأ پیشرفتهای علمی در غرب شد اگر به انحطاط نمی کشید و ادامه می یافت آیا آن سیر به همین تکنولوژی موجود غرب منتهی می شد یا به چیز دیگری غیر از فرآوردههای مدرنیسم؟

مراحل آشنایی غریبان با فلسفه اسلامی

۱ - دوره اول (از قرن دهم تا اوایل قرن دوازدهم).

در این دوره کنستانتین کتابهای پزشکی مسلمین را ترجمه کرد و ژردبه اسپانیا رفت و از مسلمانان کسب علم و دانش نمود و سپس پاپ شد. پطرس اولین کسی است که دستور داد قرآن را به زبان لاتین ترجمه کنند و در مقدمه این ترجمه به اسلام و قرآن اهانت کرد.

۲ - دوره دوم (از قرن دوازدهم تا اواسط قرن سیزدهم).

تلتیله مرکز فرهنگی اروپا در سال ۱۰۸۵ م به دست مسیحیها افتاد، «ریگون» اسقف اعظم تلتیله دارالترجمه ای تشکیل داد و دستور ترجمه کتابهای کتابخانه ای که دارای کتب عربی و مربوط به مسلمانان بود، را صادر کرد.

۳ - دوره سوم (اواخر قرن سیزدهم).

در این دوره توجه به آثار ابن رشد در غرب پیدا شد و افرادی تحت تأثیر او به «ابن رشدیهای لاتین» معروف شدند و از آنجایی که ابن رشد فلسفه را مقدم بردین می دانست، ابن رشدیها باعث شدند که نوعی تفوق عقل بر ایمان در حوزه مسیحی پیدا شود.

در این دوره حوزه آکسفورد ارسطو را به عنوان یک عالم طبیعی می شناختند و همین تفکر در فلسفه تجربی انگلستان تأثیر گذاشت.

علاوه بر تأثیر مستقیم فلاسفه اسلامی در قرون وسطی، فلسفه این دوره از فلسفه یهودی نیز تأثیر پذیرفت که خود متأثر از فلسفه اسلامی بود.

وضعیت علمی و فرهنگی اروپا در قرن سیزدهم

این قرن از نظر علمی و فلسفی پر شور و نشاط و قرن سیستمهای بزرگ فلسفی است. منشأ این شور و نشاط علمی تأسیس دانشگاه ها - مخصوصاً دانشگاه پاریس - بود که در این قرن هر که از خرمن دانش خوشه ای چیده بود چندی را در پاریس گذرانده بود.

این دانشگاه تحت اشراف پاپ عمل می کرد. بزرگان کلیسا برای مصون ماندن تفکر مسیحی این دانشگاه را تأسیس کردند، هر چند خود این دانشگاه بعدها باعث درگیریهای زیادی شد.

در این دوره افکار ارسطو، ابن سینا، فارابی و ابن رشد از جمله افکار جدید و تأثیر گذار بودند. دیدگاه های ارسطو در طبیعیات - از جمله قول به عدم خلقت جهان و نیز قول به اینکه خدا فقط نقش محرک را برای جهان دارد - با اندیشه های مسیحی ناسازگار بود که ابن رشد هم این ناسازگاری را در آثارش نقل کرده بود. تا جایی که «آلبرت کیپر» که خود ارسطو گرا بود اعلام کرد طبیعیات ارسطو افکار خطرناکی است و در سال ۱۲۱۱ م شورای متکلمان مسیحی در پاریس این بحثها را ممنوع کرد و بالاخره در سال ۱۲۱۵ م ما بعدالطبیعه ارسطو هم ممنوع التدریس شد.

اما افکار ارسطویی ترویج شد و دستگاه پاپ مجبور به عقب نشینی گشت و پاپ (گریگوری نهم) رسماً اعلام کرد که چاپ آثار ارسطو با حذف مطالب مخالف مسیحیت آزاد است و در سال ۱۲۵۵ آثار ارسطو بدون کم و کاست رسماً جزء برنامه درسی دانشگاه پاریس شد و پاپ اعلام کرد افکار ارسطو محترم است، ولی کسانی که از کلمات او استنتاجهای خلاف مسیحیت می کنند محکومند. بدین ترتیب مخالفت با ارسطو در همین قرن تبدیل به سندیّت یافتن آثار او شد.

مدتی بعد دو گروه عمده در دانشگاه پاریس پدید آمد: دومیلیکن ها که ارسطو گرا بودند و فرانسیسکن ها که آگوستینی و افلاطونی بودند و هر دو گروه مدعی تصاحب کرسی الهیات بودند؛ جریان دیگری که در میان فیلسوفان مسیحی مطرح بود ابن رشدیهای لاتین بود که دامنه ارسطو گرایی وسیعتری داشتند.

فلاسفه مهم قرن سیزدهم

۱ - ویلیام اورنی

او در سال ۱۲۲۸ تا ۱۲۴۹ اسقف اعظم کلیسای پاریس بود. بعضی از نظرات ویلیام عبارتند از:

الف) هر چند بعضی سخنان ارسطو خلاف واقع است، ولی کلمات صحیح او را باید پذیرفت.

ب) اورنی اطلاعات زیادی از آثار فلاسفه اسلامی داشت و به آنها عنایت فراوان می کرد.

ج) در باب خلقت عالم نظریه فیض افلاطونی و عقول ارسطو را به دلیل ناسازگاری با مسیحیت رد کرد و عالم را حادث زمانی دانست.

د) در باب صفات الهی او قائل به نظریه تمثیل است و اعتقاد دارد که بعضی صفات میان خدا و مخلوقات مشترکند.

۲- روبرت گوست

روحانی ای انگلیسی و جزء فرقه فرانسیسکن ها که به ترجمه آثار ارسطو و شرح آثار دیونوسیوس و تألیف آثار مستقل پرداخت.

۳- برنا وانتوره قدیس

فلسفه او رنگ عرفانی دارد؛ او همانند آگوستین معتقد بود که روح انسان ارتباط خاصی با خدا دارد و این روح باید صعود نماید تا با خدا اتحاد پیدا کند و به یک تجربه عرفانی دست یابد. زبان او زبان قلب و عشق است نه برهان و استدلال، او به راه انفسی معتقد بود تا راه آفاقی. وی معتقد بود که وجود خداوند برای انسان بدیهی است و این براهین تنها به انسان کمک می کنند تا آن علم بدیهی شکوفا شود.

۴- البرت کبیر

او در سال ۱۲۰۶ متولد و در سال ۱۲۲۳ به سلک دومینیکن ها در آمد و بعدها استاد توماس آکویناس شد او به عقل، عشق می ورزید و برای دستاوردهای تفکر عقلانی ارزش قائل بود. وی به آثار ارسطو و فیلسوفان مسلمان از جمله فارابی و ابن سینا مسلط بود و کتابهایش را با عباراتی از ایشان آغاز می کرد. آلبرت نظریه فیض و عقول را پذیرفت ولی سعی داشت که فیض را با خلقت مسیحی تطبیق دهد و خلقت را براساس فیض تبیین نماید. در باب حدوث عالم معتقد بود که اثبات عقلانی حدوث امکان ندارد و در باب برهان حرکت، واجب الوجود و تمایز خدا از خلق نیز سخنانی دارد. اهمیت آلبرت به خاطر توماس آکویناس است که فلسفه ارسطویی را برای دفاع از مسیحیت به خدمت گرفت؛ هر چند به سختی می توان او را صاحب یک نظام و سیستم فلسفی دانست.

۵ توماس آکویناس

الف) جایگاه و اهمیت توماس

او از بزرگترین فلاسفه و متکلمان قرون وسطی محسوب می شود؛ حتی پس از رنسانس که فلسفه قرون وسطی مورد بی مهری قرار گرفت و فلسفه های جدید به وجود آمدند تنها فلسفه ای که از قرون وسطی ماند، فلسفه توماس بود.

در اواخر قرن نوزدهم، پاپ لویی سیزدهم دستور داد که آن را حکمت خالده ای که باید بدان توسل جست، بدانند و بر کلیسای کاتولیک واجب دانست که آن را احیا کند و برای پاسخ به نیازهای جدید دنیای مسیحیت کمک بگیرد.

بعدها توسط عده ای از کشیشان مکتب توماس و فلاسفه تومیسیم جدید پیدا شدند. از جمله فلاسفه تومیسیم می توان فردریک کاپلستون که تاریخ فلسفه اش یکی از بهترین تاریخ فلسفه هاست و اتین ژیلسون که فیلسوفی قوی و تحلیل گری زبردست است، اشاره کرد.

ب) زیست نامه توماس

توماس آکوئیناس (۱۲۷۴ - ۱۲۲۵) در شهر آکوین ایتالیا در یک خانواده بسیار ثروتمند متولد شد در شانزده سالگی به دو مینیکن ها پیوست که خانواده اش به شدت با او مخالفت نمودند و او را زندانی کردند که در زندان دو کتاب نوشت. زنی را به زندان او انداختند ولی او عفت ورزید. او می گوید همان شب پاداش عفتش را به او دادند؛ از این رو او را قدیس می خوانند.

پس از مدتی به دانشگاه پاریس رفت و تحت تعلیم آلبرت کیپر قرار گرفت. آلبرت او را کشف کرد و در باره اش گفت: به زودی صدای این شخص، جهان را پر خواهد کرد. با حمایت آلبرت در سال ۱۲۵۷ به مقام استادی دانشگاه پاریس رسید و پس از مدتی به ایتالیا رفت و بعد از آشنایی با «ویلیام مئربکه» متوجه شد ارسطویی که در غرب معرفی می شود ارسطوی واقعی نیست؛ از این رو دوباره برای تدریس به دانشگاه پاریس رفت و پس از چندی به ایتالیا بازگشت و در نهایت در سال ۱۲۷۴ پاپ او را برای شرکت در شورایی به پاریس فرستاد که بین راه وفات یافت.

ج) آثار و تألیفات توماس

برخی آثار توماس عبارتند از: درباره وجود و ماهیت، درباره حقیقت، شروح مفصل بر کتابهای ارسطو، شروحی بر کتابهای دیونوسیوس و بوئتیوس. از بین آثارش دو اثر او مشهورند:

۱ - کلیات الهیات یا جامع علم کلام (از سال ۱۲۶۵ تا ۱۲۷۳ نگاشت)

۲ - مجموعه ای علیه منکران

د) فلسفه توماس

۱ - د) تمایز بین فلسفه و کلام

او بین فلسفه و کلام (الهیات) فرق گذاشت؛ می گفت فرق فیلسوف با عالم الهی این است که فیلسوف از عالم مادی شروع می کند و بالا رفته به خدا می رسد، ولی متکلم از ابتدا پذیرفته است که خالق وجود دارد. اما سر اینکه هم می توان فلسفه داشت و هم کلام، این است که حقایقی وجود دارند که آنها را هم با نور عقل می توان فهمید و هم با وحی و نور ایمان؛ از این رو هم می توان فلسفه داشت و هم کلام، ولی از دو جهت، فلسفه از عقل شروع می شود و کلام از وحی؛ پس می توان گفت دو الهیات داریم: الهیات نقلی (وحياني)، الهیات طبیعی (عقلی)، که الهیات عقلی بخشی از فلسفه است.

۲- د) نیاز به فلسفه و وحی

توماس در پاسخ این سؤال که می گوید «اگر عقل همان مسائل را می فهمید چه لزومی داشت که خدا وحی بفرستد؟» می گوید: فلسفه فی نفسه هیچ اعتباری ندارد و تنها خادم الهیات است. نیاز به وحی به خاطر اهمیت موضوع است؛ چون علوم دیگر را عقل می فهمد و اگر احیاناً نفهمید یا خطا کرد، مشکلی پیش نمی آید، ولی اگر مسائل الهیات را نفهمد یا اشتباه کند، آدمی در رسیدن به سعادت با مشکل روبه رو می شود؛ چرا که مسائل الهیات مربوط به سعادت و غایت هستند خداوند آنها را مهمل نگذاشته است.

توماس برای اثبات هر دو می گوید: انسان دو غایت دارد: غایت طبیعی و غایت فرا طبیعی. غایت طبیعی به وسیله فلسفه حاصل می شود و غایت فرا طبیعی به وسیله الهیات و حیانی. انسان دارای غایتی است که آن سعادت مشتمل بر رؤیت خداست که این غایت و سعادت در عالم طبیعت، محقق نمی شود.

در بعضی امور مثل تثلیث فلسفه ناقص است و البته به معنای غلط بودن نیست.

۳- د) اعتبار توماس در عصر جدید

از آنجا که توماس عقل را به رسمیت شناخت و در نتیجه می شود ملحدین را هم فیلسوف دانست، راه را هموار کرد تا در دوران جدید او را به عنوان فیلسوف بشناسند.

۴- د) براهین توماس برای اثبات وجود خداوند

او پنج استدلال برای اثبات وجود خداوند اقامه کرده است. قبل از آنها به چند نکته مهم اشاره می شود:

- ۱- طبق نظر او علم به خداوند جزء علوم فطری نیست؛ پس ما به برهان برای اثبات نیازمندیم.
- ۲- او برهان وجودی آنسلم را قبول ندارد و دو انتقاد بر او دارد: اولاً تعریف آنسلم برای خدا را معلوم نیست همه بشناسند؛ ثانیاً آنسلم در این برهان از عالم مفاهیم به عالم واقعیت پل زده است ولی این پل زدن موجه نیست.

الف- برهان حرکت

- ۱- حرکت وجود دارد (به حس درک می کنیم).
 - ۲- حرکت عبارت است از خروج از قوه به فعل.
 - ۳- حرکت محرک می خواهد.
 - ۴- محرک نمی تواند خودش، متحرک باشد.
 - ۵- اگر محرک هم متحرک باشد باز نیاز به متحرک دارد و این سلسله باید به محرکی غیر متحرک ختم شود.
- نقد: این براهین باید با آنچه در دین آمده مطابقت داشته باشد، یعنی، وصفی را اثبات کند که اولاً منحصر به فرد باشد و ثانیاً با توصیف دینی منطبق باشد.
- برهان حرکت تنها محرک غیر متحرک را اثبات می کند که منحصر به فرد نیست و بر مجردات هم قابل انطباق است که نه خودش و نه نوتومیستها متوجه مخدوش بودن این برهان نبوده اند.

(ب) برهان علت فاعلی

۱ - هر شیء یک علت فاعلی می خواهد.

۲ - این علت فاعلی نمی تواند خود شیء باشد؛ چون تقدم شیء بر خودش محال است.

۳ - سلسله علت‌های فاعلی نمی تواند تا بی نهایت پیش برود.

نتیجه: باید به علت اول برسیم.

شارحان گفته اند که این برهان را توماس از ابن سینا گرفته است.

(ج) برهان امکان و وجوب (تقریباً با بیان فلسفه اسلامی)

(د) برهان از راه درجات کمال

۱ - می بینیم که صفات کمالی هستند که به صورت مدرج می توان به طور مقایسه ای به اشیا نسبت داد.

۲ - این صفات باید منشأ واقعی داشته باشند؛ یعنی، در خارج هم باید خوبی مدرج و زیبایی مدرج داشته باشیم.

۳ - خوبی و زیبایی مدرج در واقعیت وقتی معنا پیدا می کند که خوبی و زیبایی مطلق داشته باشیم.

و چون صرف زیبایی مطلق کافی نیست می گوید: آنچه علم مطلق است علت بقیه علم است و آنچه زیبایی مطلق است علت...

نقد برهان:

برای مقایسه دو صفت، چیزی بیش از دو صفت لازم نیست. از مقایسه افراد مختلف وجه مشترک انتزاع کرده و با هم مقایسه می کنیم و ضرورتی ندارد موجود مطلق در خارج تصور کرد تا افراد یا صفات را با او مقایسه کرد. تومیستها هم این برهان را تام نمی دانند.

(ه) برهان نظم

۱ - در طبیعت، اشیای غیر زنده و غیر ارگانیک را می بینیم که به سوی غایتی در حرکتند.

۲ - این موجودات علم و شعور ندارند تا به واسطه آن به سوی غایت حرکت کنند.

نتیجه: موجود ذی شعوری هست که آنها را به سوی غایت هدایت می کند.

نقد برهان: خود توماس نیز متوجه بود که برهان نظم تنها یک ناظم و مدبر را اثبات می کند نه خالق را.

۵ - (د) صفات خداوند از نظر توماس

(الف) صفات سلبی:

اشیای مادی را با جنس و فصل می شناسیم، اما چون خدا فوق جنس است و در نتیجه فصل هم ندارد نمی توان با جنس و فصل او را شناخت، ولی می توان با صفات سلبی خدا را شناخت. و خداوند با هر یک از این سلبها از موجودات جدا می شود. لازم به توضیح است که این مفاهیم را توماس از فلسفه اسلامی گرفته است.

(ب) صفات ثبوتی

علاوه بر راه سلبی، از طریق اثباتی هم برای شناخت صفات خدا می توان اقدام کرد. اما مراد از عالم بودن، علت علم بودن نیست، بلکه در صفات اثباتی با قیاسی ذوالحدین و یک دو راهی مواجه هستیم که هر دو راه با مشکل

روبه روست؛ یا باید گفت که در صفات اثباتی مثل معنایی که در سایر موجودات می فهمیم به خدا نسبت می دهیم که این تشبیه است، یا باید بگوییم این صفات در مورد خداوند هیچ معنایی ندارند که این تعطیل است. ولی این دو راه انحصاری نیست.

راه سوم: ما صفات خدا را به صفات انسان تشبیه می کنیم و نه به صورت تشبیه مساوی بلکه به صورت تشبیهی که یکی شبیه دیگری است ولی متعالی تر از آنچه ما علم داریم. و چون این موجودات آینه خدا هستند و خداوند خود را در آنها نشان می دهد آنها می توانند صفات الهی را به ما نشان دهند.

۶- د) خلقت از دیدگاه توماس

الف) توماس قائل به خلق از عدم است و مراد او این است که خداوند، عالم را از چیزی خلق نکرده است نه اینکه از «عدم» خلق کرده باشد، بلکه بدون ماده خلق کرده است که این معنا با ازلیت عالم هم سازگاری دارد.

ب) وی خلقت را یک حرکت نمی داند، بلکه معتقد است که فعل خداوند از سنخ حرکت و تغییر نیست.

ج) توماس خلقت را تنها رابطه ای از طرف مخلوق می داند؛ یعنی، این مخلوق است که در او رابطه ای با خدا پیدا می شود، ولی خداوند رابطه ای با مخلوقات پیدا نمی کند.

د) خلقت را بدون واسطه می داند و سخن ابن سینا و امثال او را در مورد عقول عشره بدون دلیل می داند.

ه) غایت خداوند از خلق عالم این است که افاضه کند نه اینکه بخواهد چیزی به دست بیاورد و خدا غایت خود است.

و) حدوث زمانی امری و حیانی است، اما در فلسفه دلیلی بر آن نداریم هر چند ازلیت عالم محال نیست.

ز) معرفت شناسی توماس

۱- قبلاً گذشت که توماس، مفاهیم فطری را انکار کرده و معتقد است علوم ما از حواس و تجربه آغاز می شوند.

۲- وی برای شناخت موجودات فرامادی ابزار شناخت را عقل می داند که عقل اولاً و بالذات وجود را می شناسد و در مورد اشیای مادی هم عقل با خصوصیت مادی بودن آنها کار ندارد؛ از این رو عقل توانایی شناخت غیر مادی را هم دارد.

نکته آخر:

هر چند توماس یک ارسطو گراست ولی در مواردی با دیدگاه های ارسطو تفاوت دارد:

۱- توماس قائل به تمایز وجود و ماهیت است. (البته این تمایز را از فارابی و ابن سینا گرفته است).

۲- توماس خداوند را علت فاعلی می داند، ولی ارسطو خداوند را علت غایی می شمارد.

۳- توماس بر خلاف ارسطو خداوند را خالق می داند.

۴- به نظر او ازلیت با خلقت منافات ندارد.

۵- توماس مثل را پذیرفته است، ولی به عنوان موجوداتی در علم الهی؛ یعنی، به نحو فلوپینی نه افلاطونی.

۶- راجر بیکن

راجر بیکن انگلیسی در دانشگاه آکسفورد بود و از اسلاف فرانسیس بیکن شمرده می شود؛ او به علوم طبیعی و ریاضی و نیز به عرفان و زبانهای عربی و یونانی اهمیت می داد.

وی تجربه را دو قسمت دانست: ۱- تجربه از راه حواس که نتیجه اش علوم تجربی است. ۲- تجربه از راه باطن که محصول آن عرفان است راجر. چهار عامل را باعث جهل انسان می دانست:

۱- تبعیت از شخصی که لیاقت ندارد. (تقلید بی جا)

۲- عادت

۳- پیش داوریهای عوامانه و تعصبات

۴- خودنمایی و تظاهر به عالم بودن. این عامل را مهمترین عوامل می دانست.

۷- ریمون اول

او مخالف اسلام بود و می خواست کاتولیک را در تمام جهان گسترش دهد و اسلام را از بین ببرد. او فلسفه اسلامی را به خوبی خوانده بود و با این رشدها مخالف بود.

۸- ژان دونس اسکوتوس

ژان دونس اسکاتلندی بود و در سال ۱۲۶۵ یا ۱۲۶۶ م متولد شد و در سال ۱۳۰۸ م وفات کرد. او در دوازده سالگی وارد فرقه فرانسیسکن ها شد و در سال ۱۲۸۰ ملبس به لباس روحانیت گردید. وی در پاریس و آکسفورد کتاب «احکام» پیترومبارد را شرح و تدریس می کرد.

معرفت شناسی اسکوتوس

اسکوتوس معتقد است که عقل انسان اصالتاً موجود بما هو موجود را درک می کند و آنچه اولاً و بالذات متعلق عقل است وجود می باشد، بر خلاف توماس که آغاز معرفت را از حس و تجربه می دانست. وی برای این دیدگاه خود دو دلیل اقامه می کند.

اختلاف دیگر اسکوتوس با توماس در این بود که توماس فعالیت های عقل را در سایه تعلق به بدن می دانست که اگر نفس از بدن جدا شود دیگر حس نیست و انتزاع، تعمیم و تجربه هم حاصل نمی شود، ولی اسکوتوس معتقد بود که نفس بدون بدن هم می تواند مفاهیم جدید کسب و درک نماید.

در مورد استقراء وی معتقد است اگر مکرر تجربه کردیم که دو شیء به دنبال هم به وجود می آیند نتیجه می گیریم که شیء دوم معلول طبیعی شیء اول است. و علت طبیعی علتی است که افعالش را مختارانه انجام نمی دهد؛ از این رو افعالش همواره یکنواخت است و شاهد وجود اراده اختلاف در معالیل است.

ما بعد الطبیعه اسکوتوس

۱- او ماده را قوه محض می دانست و برای ماده بدون صورت فعلیت وجود قائل بود و می گفت ماده، صورت را در خود می پذیرد.

۲- اسکوتوس معتقد است که یک شیء می تواند صور مختلف داشته باشد؛ حتی نفس دارای سه صورت نباتی، حیوانی و انسانی است، ولی به صورت مراتب هستند.

۳- از نظر اسکوتوس خود صورتها از هم متمایزند، گر چه ظاهر این مطلب نادرست است و شاید مراد او این باشد که تشخیص نه به ماده است و نه به صورت و نه ترکیب آنها، بلکه به واقعیت نهایی است (که این به ظاهر همان سخن فارابی است).

الهیات بالمعنی الاخص

۱- اسکوتوس اعتقاد داشت که براهین اثبات وجود خدا حتماً باید پسینی باشند؛ یعنی، حتماً باید از طریق مخلوقات باشند و نمی توان هیچ برهانی بدون استناد به آثار و مخلوقات او اقامه کرد؛ ولی از طرف دیگر او برهان آنسلم که به نحو پیشینی خدا را اثبات می کند را پذیرفته است. او تتمه ای به برهان آنسلم اضافه کرد تا کامل شود به این صورت که «خدا یعنی موجودی که بزرگتر از او متصور نیست و چنین مفهومی ممکن الوجود است و محال نیست» تا بتواند از مفهوم خدا، وجود خدا را نتیجه بگیرد؛ از این رو برخی برهان وجودی به تقریر اسکوتوس را برهان احتمالی (بر حسب امکان وجود) خوانده اند.

اما دلیل اسکوتوس که برهان پیشینی نداریم این است که هیچ شهود مستقیمی از خدا نداریم پس حتماً باید خدا را از طریق مخلوقاتش بشناسیم.

۹- ابن رشدی های لاتین

این گروه از فلاسفه، از آنجا که تفاسیر ابن رشد از ارسطو را پذیرفتند و معتقد بودند ارسطویی که ابن سینا و فارابی ساختند و آکویناس معرفی کرد، ارسطوی واقعی نیست، به «ابن رشدیها» معروف شدند و گونه خودشان می گفتند: ارسطویی هستیم.

از جمله اعتقادات این گروه که مخالف مسیحیت بود اینکه: ارسطو در سلسله عقول معتقد بود که عقل دهم، عقل فعال است که عالم را خلق کرده و صور علمیه را به عقل منفعل (عقول انسانها) می دهد؛ ولی ابن رشدیها معتقد شدند که عقل منفعل هم مثل عقل فعال یک وجود است نه به تعداد انسانها. این نظریه منجر به انکار حیات جاودانه می شد.

علاوه بر این ایشان عالم را ازلی می دانستند و مشیت الهی را انکار کرده، خدا را در خلق کردن مجبور می شمردند.

این نظریات باعث شد هر دو دسته فرانسیسکن ها و دومینیکن ها علیه ایشان متحد شوند.

مهمترین شخصیت این جریان سیرژ اهل بارابانت است. وی عقول را قبول داشت و به تبع فلاسفه اسلامی معتقد بود حوادث زمینی به وسیله اجرام آسمانی تعیین می‌شود.

فلسفه در قرن‌های چهاردهم و پانزدهم

در این دو قرن دانشگاه‌ها به شدت آزاد بوده و فضای دموکراتیک بر آنها حاکم بود؛ حتی رئیس دانشگاه را دانشجویان انتخاب می‌کردند.

در قرن چهاردهم مکتب اصالت تسمیه ظهور کرد که می‌گفت هر چه فیلسوفان قرن سیزدهم درباره مفاهیم کلی گفته اند بی‌فایده است و اساساً متافیزیک مبتنی بر کلیات، ارزش چندانی ندارد و آنچه تفکر اصیل است تفکر درباره جزئیات است. باید قلمرو دین را به ایمان وا گذاشت و عقل را وارد قلمرو دنیا و امور تجربی و محسوس کرد.

این دیدگاه‌ها در واقع اولین زمینه چرخش انسان جدید است و مقدمه‌ای برای اصالت تجربه. مهمترین شخصیت اصالت تسمیه ویلیام اوکام است.

ویلیام اوکام

اوکام در ابتدای قرن چهاردهم متولد شد و در آکسفورد درس خواند و با پاپ درگیری داشت. او یک فرانسیسکن بود که در سال ۱۳۴۹ یا ۱۳۵۰ از دنیا رفت.

اوکام دو مسأله مهم دارد: ۱- مسأله نومینالیسم ۲- مسأله تیغ اوکامی

۱- اصالت تسمیه یا نومینالیسم اوکامی

اوکام می‌گوید متافیزیک ذوات (ماهیت) که وارد فلسفه و کلام مسیحی شده است با مسیحیت سازگاری ندارد؛ چرا که در این متافیزیک مُثُل افلاطونی - نه به صورتی که خود افلاطون معتقد بود - صوری در نظر گرفته می‌شوند که در علم الهی قرار دارند و فلاسفه مسیحی با این بیان، خلقت مسیحی را توجیه می‌کنند که خداوند این صور را درون ذات خود دارد و موجودات را از روی این نمونه‌ها و الگوها خلق کرده است و این اراده الهی را محدود می‌سازد و به نوعی خداوند را مجبور می‌شمرد و گویی به نحوی مثل هدایت می‌کنند تا خدا خلق کند. این دیدگاه از آنجا نشأت می‌گیرد که برای کلی ما به ازای عینی قائل شویم و به عبارتی متافیزیک ذوات به معنی وجود عینی کلیات است.

از آنجا که اوکام یک فرانسیسکن بود و پیرو آگوستین، به احترام آگوستین او مثل را حفظ کرد، ولی آن را از محتوا خالی نمود.

ویلیام می‌گوید: کلیات مفاهیم و واژه‌هایی هستند که مفاهیم اولی می‌باشند و دال برافرادند؛ از این رو مدلول کلیات چیزی خارج از افراد خارجی نیست و هیچ واقعیتی جز افراد موجود ندارد تا بخواهد محکی این مفاهیم

کلی باشد. این دیدگاه ویلیام همان دیدگاه آبلار است منتها ویلیام آن را تقویت کرده است و استدلالهای ویلیام هم همان استدلالات آبلار هستند:

۱ - هر وجود عینی فردیت و تشخیص دارد؛ از این رو اگر کلی هم وجود عینی داشته باشد باید فرد باشد و این تناقض است؛ پس این مفاهیم صرفاً حاکی از فردند و هیچ واقعیت مشترکی در افراد نیست. (ویلیام منکر مفهوم مشترک نیست بلکه او منکر حکایت مفهوم مشترک از یک واقعیت مشترک است.)

۲ - اگر کلی یک امر مشترک واقعی باشد باید هرگاه انسانی خلق می‌شود یا می‌میرد در سایر انسانها تغییر ایجاد شود.

نکته: ما از همه افراد، مفهوم مشترک انتزاع می‌کنیم و این مفهوم حکایت از این افراد دارد به این معنا که از تمام این واقعیات، یک مفهوم انتزاع می‌شود نه اینکه امر واحدی باشد که بین افراد تقسیم شده است.

به طور خلاصه ویلیام معتقد است: کلیات، عمل فاهمه هستند و فقط در عقل وجود دارند، کلیات راههایی برای شناخت افراد هستند و یا برای تبیین کلیات به چیزی جز افراد و ذهن نیاز نداریم و نیاز نیست به امر واقعی مشترک متوسل شویم. تفاوت ویلیام و اکونیاس بعد از این است که اکونیاس مبنای مشابَهت افراد را بهرمنندی افراد از مثل واقع در علم الهی می‌داند، ولی ویلیام اصلاً بین افراد مشابَهت قائل نیست.

توجه: بیان ویلیام قابل توجه است؛ چرا که به نظر می‌رسد برخی مشکلات را خوب فهمیده است.

۲ - تیغ آکامی (اصل صرفه جویی)

ویلیام می‌گوید نباید عالم را بی‌خودی شلوغ کرد و نباید فکر کرد که هر جا مفهومی بود حتماً در مقابل آن امری عینی هست، این تصور غلطی است. ما فقط وجود چیزی را باید بپذیریم که یا حواس آن را به ما می‌نمایاند و یا از طریق وحی، وجودش برای ما اثبات شده باشد؛ فلاسفه عالم را با ادعای وجود کلیات، علت، حرکت و... شلوغ کرده‌اند؛ در حالی که این امور واقعی نیستند. همچنین در باب نسب و اضافات نیز همین طور است و فقط طرفین نسبت وجود دارند.

نکته: لازم به ذکر است که ویلیام این مطلب را نیز خوب فهمیده‌اند، ولی راه حلی که ارائه می‌کند تمام نیست؛ او به درستی متوجه شده است که مفاهیمی مثل حرکت، علت و... نمی‌توانند وجودی مستقل و منحاز داشته باشند، ولی در ارائه راه حل اشتباه کرده است که اصلاً منکر آنها شده است.

ویلیام در باب علیت آن را جز تعاقب نمی‌داند و این مطلب برای اثبات وجود خدا مشکل ایجاد می‌کند.

به طور کلی می‌توان ویلیام اوکام را یک تجربه‌گرا دانست؛ به جهت:

۱ - اصل صرفه جویی: غیر از داده‌های حسی و وحی، چیز دیگری ارزش واقع‌نمایی ندارد.

۲ - معرفت با تجربه آغاز می‌شود و هیچ معرفتی نداریم که از تجربه به دست نیامده باشد.

۳ - ویلیام منکر علوم فطری است؛ البته او اصول بدیهی را قبول دارد؛ وی معتقد است بدیهیات به نحوی با تجربه بدست آمده‌اند.

اصل صرفه جویی ویلیام در فلاسفه تحلیل زبانی مثل کواین نیز تأثیر گذاشته است و معتقدند که توجیه و تبیین هر قدر با موجود کمتری صورت گیرد بهتر است.

دوره رنسانس

قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی را رنسانس، یعنی نهضت تجدید حیات فرهنگی می خوانند؛ البته برخی اواخر قرن چهاردهم را نیز جزء رنسانس شمرده اند. در واقع، زمینه های رنسانس از سالیان قبل از آن فراهم شد. این دوران را بدین سبب دوران تجدید حیات نامیده اند که معتقدند فرهنگ غربی، اصالت و هویتی دارد که به یونان باستان باز می گردد این هویت در قرون وسطی در اسارت بود، ولی در دوران رنسانس دوباره زنده شد. عوامل این تحول و تجدید حیات:

۱ - سقوط قسطنطنیه: و ورود فرهنگ مسلمانان با فتح این شهر.

۲ - کشف قاره آمریکا.

۳ - اکتشافات نجومی و پیشرفتهای علمی.

۴ - آمدن باروت از شرق به اروپا.

۵ - ورود صنعت چاپ از چین به اروپا.

۶ - تغییر روش زندگی به خاطر رونق اقتصادی.

ویژگیهای دوره رنسانس

۱ - پیدایش جریان فکری آزاد

۲ - روی گردانی از سنت

۳ - پیدایش انسان محوری در مقابل خدا محوری

۴ - تفوق اهل عمل بر اهل نظر

۵ - توجه به ادبیات لاتینی و یونانی

جریانات موجود در رنسانس

۱ - رنسانس ایتالیا و جریان اومانیزم: در ایتالیا ادبیات لاتینی و آموزشهای جدید مورد توجه قرار گرفت؛ این جریان در ایتالیا به «انسان دوستان» خوانده می شدند که محور فعالیتشان به تکامل رساندن شخص انسانی بود. نوعی فردگرایی انسانی در آنها وجود داشت. هر چند پیدایش رمانتیسم مربوط به بعد از کانت است.

۲ - جریان افلاطونی: در این جریان اومانیزمی که در رنسانس پدید آمد، تفکر افلاطونی نیز تجدید حیات پیدا کرد؛ فلسفه اسکولاستیک که در قرن سیزدهم به کمال خود رسید مبتنی بر فلسفه ارسطو بود، ولی در دوره

رנסانس دوباره آکادمی افلاطونی در «فلورانس» ایتالیا تأسیس شد؛ البته ایشان آنچه از افلاطون برایشان مهم بود بحث انسان کامل بود و گر نه بحثهای نظری افلاطون مورد توجه ایشان نبود. ضمناً در این جریان حمله به منطق ارسطو و ارسطوگرایی وجود داشت.

۳ - جریان ارسطویی: در کنار جریان افلاطونی، جریان ارسطویی هم وجود داشت که آثار ارسطو را ترجمه و شرح نمودند. این جریان خود به دو جریان تقسیم می‌شد: الف) جریان ابن رشدی ب) جریانی که ارسطو را به اسکندر افرویدی شارح آثار ارسطو، می‌شناخت.

۴ - جریان شکاکیت: در دوره رنسانس، مکتب شکاکیت بعد از ارسطو، دوباره تجدید شد. مهمترین شکاک این دوره میشل مونتنی (۱۵۹۲ - ۱۵۳۳) است که همان استدلالات «پیرون» را در کتب خود تکرار کرد. از جمله استدلالهای او:

الف) تجربه حسی، نسبی است و در افراد و شرایط مختلف فرق می‌کند.

ب) عقل انسان قادر به غلبه بر نسبت نیست و به معرفت مطلقی دست نمی‌یابد.

ج) هم فاعل شناسایی و هم شیء مورد شناسایی، هر دو متغیرند.

د) احکام ارزشی و بایدها و نبایدها نسبی هستند.

مونتنی شکاک ملحد نبود؛ او می‌گفت حال که نمی‌توانیم به معرفت یقینی دست یابیم پس باید به دین متوسل شویم.

۵ - فیلسوفان طبیعت: توجه به طبیعت به خاطر خود طبیعت، در دوره رنسانس ظاهر شد.

در قرون وسطی طبیعت، تجلی خداست ولی در دوره رنسانس، طبیعت یک سیستم واحد کامل و خودکفا است که نیازی به علت بیرون از خود ندارد. طبیعت یک ارگانیسم است که تمام اعضا در خدمت هدف واحدی هستند. در رنسانس می‌گفتند طبیعت دارای روح جهانی است که آن را پیش می‌برد. جریان طبیعت‌گرا با مکتب افلاطونیان قراستی داشتند و از بعضی رساله‌های افلاطون تأثیر پذیرفته‌اند.

تحولات علمی رنسانس

این تحولات علمی، دید اروپاییان را نسبت به کل جهان عوض کرد و تلقی‌های افراطی برای ایشان پیدا شد؛ تلقی جاری در قرون وسطی که ناشی از تعالیم دینی بود از جمله نظریه زمین مرکزی، باطل شده بود و همه تلقیات دینی زیر سؤال رفت و دیگر انسان غایت هستی و اشرف مخلوقات شمرده نمی‌شد.

در علم جدید کل عالم به صورت مکانیکی نگریسته می‌شد و نقش خدا را در عالم تقلیل داد؛ البته تحولات علمی بیش از آنکه در رنسانس تأثیرگذار پس از رنسانس تأثیر گذاشت؛ چون در رنسانس فیلسوفان مطرحی وجود نداشتند ولی پس از آن فلاسفه‌ای چون دکارت و کانت از این تحولات متأثر شدند.

مذهب پروتستان

در قرن پانزدهم و شانزدهم در کشورهای اروپایی مصلحینی پیدا شدند که اصلاحاتشان منجر به پیدایش مذهب جدیدی در مسیحیت شد. مهمترین این مصلحان: مارتین لوتر آلمانی و جان کولوین سوئیسی بودند. از سه اصل اساسی مسیحیت، یعنی: تثلیث و الوهیت مسیح علیه السلام، گناه جبری و حجیت کلیسا در تفسیر کتاب مقدس و وساطت کلیسا بین خدا و مردم، مصلحان اصل اول را دقیقاً پذیرفتند و اصل دوم را با اندکی تفاوت قبول کردند، به این صورت که لطف الهی شامل حال انسان می‌شود و صرف ایمان موجب نجات است و عمل نیازی نیست. آنها اصل سوم را به طور کلی رد کردند؛ یعنی، از یک طرف تفوق کلیسا بر مردم را انکار کردند و از طرف دیگر تفسیر اختصاص به کلیسا ندارد و هر کس درس بخواند می‌تواند کتاب مقدس را تفسیر کند.

تاریخ فلسفه جدید غرب (۲)

استاد عبدالحسین خسروپناه

گفتار اول: مقدمات

مقدمه اول

یکی از بحثهای تاریخ فلسفه غرب این است که فلسفه جدید با کدامین فیلسوف آغاز می‌شود اختلاف است؛ برخی دکارت فرانسوی (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶م) را مؤسس فلسفه جدید می‌دانند و گروهی معتقدند فلسفه جدید به کمک فرانسیس بیکن انگلیسی (۱۵۶۱-۱۶۲۰م) تأسیس یافت. البته مانعی ندارد که هر دو را مؤسس فلسفه جدید بدانیم؛ چرا که دو نظام کلان در فلسفه غرب توسط این دو نفر پدید آمد. یکی نحله عقل‌گرایی و دیگری نحله تجربه‌گرایی؛ دکارت پدر نحله عقل‌گرایی و بیکن پدر نحله تجربه‌گرایی است. اکثر مورخان در مقام مقایسه بین این دو نظام فلسفی، دکارت را با لاک مقایسه می‌کنند نه با هابز یا بیکن؛ چون لاک از لحاظ نظام فلسفی قویتر از هابز عمل کرده است. هابز بیشتر فلسفه سیاسی داشته است - خصوصاً در حوزه انسان‌شناسی - ولی لاک از این جهت اهمیت دارد که بر مبانی معرفت‌شناسی بیشتر از هابز تأکید می‌کند و از طرفی، لاک از بیکن جامعتر بوده است.

مقدمه دوم

نکته مهم در «فلسفه جدید» وصف تجدد است که حکایت از فاصله عمیق بین فلسفه قرون وسطی و فلسفه های پس از رنسانس دارد؛ با اطلاع از فلسفه قبل از رنسانس روشن می شود که شکاف و فاصله عمیقی بین فلسفه قرون وسطی و فلسفه های پس از رنسانس رخ داده است؛ از این رو این فاصله عمیق را باید خوب درک کرد و باید دید که چه تحولی در قرن هفدهم رخ داد که نه تنها فلسفه قرون وسطی به پایان رسید، بلکه یک عده فیلسوف آمدند و این فترت بین قرون وسطی و رنسانس را نیز جبران کردند. باید دید آنچه جدید شده است، چیست؟ همانند بحث تجدد در چستی کلام جدید.

این فاصله عمیق بین فلسفه قرون وسطی و فلسفه پس از رنسانس تا جایی است که دکارت و بیکن هر دو مدعی ایجاد ظرفی نو در فلسفه بوده اند؛ زیرا این عقیده باطل یا لااقل اغراق آمیز، شیوع داشت که تفکر فلسفی در قرون وسطی آن چنان که در دوره یونان باستان بود، خاموش شد و رو به افول نهاد و در این دوره فلسفه رشد و بالندگی نداشت؛ مخصوصاً بیکن با کتاب «ارغنون نو» بر این ادعا تأکید داشت. در حالی که با بررسی فلسفه نوافلاطون و نوارسطوئیان، شخصیت های بزرگی چون فلوطین، توماس آکویناس و آگوستین مشاهده می شوند که دارای تحقیقات وسیعی در این زمینه بوده اند و افول تفکر فلسفی در قرون وسطی به نحوی در دوره جدید تأثیر گذاشته است به عنوان نمونه جریان اصالت تجربه قرن هفدهم، ریشه در اصالت تسمیه قرن چهاردهم میلادی دارد که معتقد بود مفهوم کلی وجود ندارد و هر چه هست فرد و جزئی است که به حس در می آید. نومیالیستها در واقع حس گرایان افراطی هستند که در اواخر قرون وسطی ظاهر شدند و اکثر تجربه گرایان از فلسفه آنها متأثر شده اند تا آنجا که برخی مثل بارکلی تصریح دارد که از آنها بهره گرفته است؛ نمونه دیگر تأثیر توماس آکویناس در قرن سیزدهم بر عقل گرایان دوره جدید است.

بنابراین تحول فلسفه در دوره جدید، خلق از عدم نیست بلکه نوآوری است و فلاسفه دوره جدید از قدمای خود استفاده کرده اند.

مقدمه سوم

پس از اینکه روشن شد فلسفه قرون وسطی با فلسفه پس از رنسانس فاصله عمیق دارد تا آنجا که فلسفه وصف تجدد به خود گرفته است، باید ببینیم این فاصله عمیق و تحول در چه چیز بود که فلسفه را جدید کرده است؛ آیا جوهره و گوهر فلسفه عوض شد یا روشها عوض شده اند؟ پاسخهای گوناگونی به این پرسش داده شده است.

۱ - اختلاف در تدوین آثار فلسفی: حکمای قرون وسطی، مباحث فلسفی را به زبان لاتین می نگاشتند، ولی حکمای جدید غالباً از زبانهای بومی بهره می گرفتند؛ البته فلاسفه ای مثل بیکن، دکارت، هابز و اسپینوزا از لاتین هم استفاده می کردند، ولی لاک و هیوم فقط به انگلیسی، ولتر و روسو به فرانسوی و کانت به آلمانی می نوشتند.

بررسی: این تفاوت هر چند فی نفسه صحیح است، ولی نمی تواند ملاک جدید بودن فلسفه باشد؛ یعنی، هر چند ممکن است که وقتی فلسفه جدید شد تقید به زبان از خود نشان ندهد، ولی صرف عدم تقید به زبانی خاص نمی تواند باعث جدید شدن فلسفه شود. این تحول مثل تحولی است که امروزه در کتب حوزه علمیه رخ داده است که علمای سابق کتب خود را به زبان عربی می نوشتند، ولی در سالهای اخیر این سنت شکسته شد و کتابهای علمی زیادی به زبان فارسی نگارش یافته اند.

۲ - یکی از ویژگیهای تألیفات فلسفی در قرون وسطی، شرح و تعلیقه نویسی بر آثار بزرگانی چون ارسطو و افلاطون بود؛ و فلاسفه به ندرت اقدام به نگارش رساله مستقل می نمودند و بزرگان تقدس خاصی برایشان داشتند؛ ولی فلاسفه در قرن هفدهم و هجدهم به تدوین رساله های فلسفی مستقل روی آوردند و اصلاً سنت تعلیقه نویسی بر چیده شد.

بررسی: این تفاوت نیز علیرغم صحت، نمی تواند وجه جدید بودن این فلسفه و قدیم بودن فلسفه قرون وسطی را تبیین نماید.

۳ - فیلسوفان قرون وسطی غالباً استاد دانشگاه بودند و به تدریس فلسفه اشتغال داشتند، ولی فیلسوفان جدید پیش از کانت، مانند دکارت، اسپینوزا، لایب نیتس، لاک و بارکلی اصلاً تدریس دانشگاهی نداشتند و اگر چه بعضی مانند هیوم، مدتی تدریس داشتند ولی توفیق نیافتند، بارکلی یک کشیش بود و فیلسوفان فرانسوی قرن هجدهم مانند وستر، دیدرو و روسو نیز ادیبانی بودند که علایق فلسفی داشتند.

بنابراین فلسفه بدیع اوایل دوره جدید، خارج از محیط دانشگاه ها بسط و تکامل یافت و زاینده ذهنهای مبتکرو نوآور بود، ذهنهایی که محدود به چارچوبها و پارادایمهای دانشگاهی نبودند، بلکه با ذهن باز و آزاد مسائل را بررسی کرده، دست به ابتکار زدند، در حالی که حکیمان قرون وسطی فقط دغدغه تدریس فلسفه آن هم در حیطه محدود دانشگاه ها را داشتند.

بررسی: این مطلبی درست است؛ چرا که اصل حضور در عرصه های مختلف، انسانی را با پرسشها و در نتیجه پاسخها و نوآوریهای جدید روبرو می کند. حکیمان پس از رنسانس محدود به محیط بسته و تعریف شده دانشگاه نبودند و با حوزه های دیگر نیز ارتباط داشتند، در حالی که فلاسفه قرون وسطی تنها دغدغه تدریس فلسفه آن هم در حیطه محدود دانشگاه را داشتند؛ از این رو وجه سوم را می توان یک علت محدثه برای فلسفه جدید دانست؛ یعنی، دانشمندانی که با اندیشه های فلاسفه پیشین آشنا و خود دارای استعداد بالایی بودند در اثر ارتباط با تحولات اجتماعی رنسانس و رفرمیسم و تحولات علمی گالیله و دیگران، فلسفه جدید را پی ریزی کردند.

۴ - گفته می شود که فلسفه جدید، حاصل عقل محض است؛ یعنی، تنها حاصل ابزار ادراکی بشر است؛ ولی فلسفه قرون وسطی در خدمت عقاید و کلام مسیحی بود که مانع از پیشرفت آن شد؛ به این معنا که اگر فلسفه را آزاد بگذاریم عقل بشری مرتب سؤالات و پاسخهای جدید مطرح می کند و فلسفه بارورتر می شود، ولی اگر آنرا همچنان که در قرون وسطی جریان داشت محدود به عقاید و کلام خاصی کردیم، دیگر پیشرفت نمی کند؛ چون عقاید ثابت است، پس فلسفه ای هم که تابع آن باشد ثابت خواهد بود. فلسفه جدید تلاش می کند تا با

پژوهشهایی که به وسیله عقل و حس انجام می دهد فلسفه را تکمیل نماید، ولی فلسفه قرون وسطی تنها محصول عقل بشری نیست، بلکه دستاوردی متکی بر کلام و عقاید مسیحی است؛ پس یکی از علل پیشرفتهای فلسفه جدید (تعدد و تكثر مکاتب و فیلسوفان این دوره) همین محدود نبودن این فلسفه است.

بررسی: این سخن درست است که در قرون وسطی، گرایشهای کلامی با مباحث فلسفی آمیخته شده بود، در حالی که در یونان باستان این آمیختگی نبوده است. فیلسوفان یونان باستان دارای دغدغه کلامی نبودند و باروش عقلی به حل مسائل می پرداختند، ولی در قرون وسطی به خاطر حضور کلیسا در صحنه علمی و اجتماعی، آمیختگی کلام و فلسفه خود را نشان داد؛ از این رو فلسفه اسکولاستیک در قرون وسطی، فلسفه ای ما بعدالطبیعی محض نبود، بلکه با مباحث و آرای کلامی تلفیق شده بود؛ در واقع باید گفت فلسفه قرون وسطی فلسفه ای کلامی بود؛ یک سلسله مباحث کلامی اصل گرفته بودند؛ و برای موجه ساختن و مستدل کردن باورهای دینی از فلسفه ارسطویی یا افلاطونی مدد می گرفتند؛ از این رو فلسفه هایی چون فلسفه ذیمقراطیس که کاملاً مادی بود و ماده المود عالم را اتم می دانست و علت فاعلی و مادی را اتم معرفی می کرد؛ چون قدرت توجیه باورهای دینی را نداشت، کم رنگ شد و به حاشیه رانده شد و آثار وی نیز به تدریج از بین رفت، چرا که فلسفه وی توان موجه سازی باورهای دینی را نداشت، اما فلسفه ارسطو و افلاطون این قابلیت را دارا بود. از این رو در قرون وسطی گرایش ما بعدالطبیعی کلامی تحقق داشت، ولی این گرایش در دوره جدید از بین رفت. در دوره جدید، فلسفه دیگر کلامی نبود.

توضیح بیشتر درباره کلام فلسفی و فلسفه کلامی این است: کلام فلسفی، یعنی کلامی که تابع فلسفه است؛ به این معنا که ابتدا یک نظام فلسفی پی ریزی می شود، سپس کلام را تابع آن قرار می دهند؛ کلام مصرف کننده است و فلسفه تولید کننده. ولی فلسفه کلامی آن است که فلسفه را تابع کلام می کنیم.

در عالم اسلام، فارابی، ابن سینا و خواجه تا ملاصدرا، هم فلسفه دارند و هم کلام؛ ولی کلامشان، کلام فلسفی است که کلام از فلسفه بهره می گیرد؛ مثلاً فارابی در آراء اهل المدينه الفاضله ابتدا عقل نظری و مراتب آن را از نظام فلسفی خود تبیین می کند بعد می رود سراغ کلام که با مفاهیمی چون جبرئیل، پیامبر اکرم، وحی و .. مواجه است و این مسائل کلامی را مبتنی و منطبق می کند بر آن نظام فلسفی و می گوید: جبرئیل همان عقل فعال است و پیامبر عقل مستفاد است که وحی را از عقل فعال دریافت می کند.

این مطلب درست نیست که گفته می شود خواجه اولین کسی است که کلام را فلسفی کرد، بلکه قبل از او نیز همین شیوه بوده است، ولی خواجه، برای اولین بار یک کتاب کلامی مستقل نوشت که ابتدا امور عامه را بر اساس فلسفه مشایی و در بعضی موارد اشراقی (چون خواجه شاگرد شیخ اشراق بوده) مطرح می کند، سپس به مباحث کلامی می پردازد و هر جا که قابل تطبیق با فلسفه بوده است، تطبیق می کند و گرنه روایات را مطرح می کند. ملاصدرا این شیوه را به اوج خود می رساند و حتی برای معاد جسمانی ابتدا یک نظام فلسفی پی ریزی می نماید، سپس معاد را بر آن منطبق می کند و درباره آیات دچار تأویل می شود. یا در بحث علم الهی نیز بر همین ترتیب عمل می کند، اول پی ریزی یک نظام فلسفی سپس تطبیق کلام بر آن.

در مقابل این کلام فلسفی، فلسفه کلامی مطرح است که خصوصاً در بین متکلمان اهل سنت رواج دارد. و یکی از نزاعهای غزالی با ابن سینا همین است که او در «المستصفی» کلام را به علمی تعریف می کند که از «عوارض موجود بما هو موجود» بحث می کند؛ هم مشربان غزالی نیز همین کار را می کنند؛ مثلاً قاضی عضدالدین ایجی موضوع علم کلام را «معلوم بما هو معلوم» می داند و سپس مثل فلاسفه و خواجه، امور عامه را مطرح می کند و بعد سراغ الهیات می رود؛ در حالی که اینها معروف به مخالفت با فلسفه اند.

نکته اساسی اینجاست که این طیف هیچ وقت نمی آیند یک نظام فلسفی بسازند، بلکه از همان اول که می خواهند امور عامه را بحث کنند، کلامی بحث می کنند؛ مثلاً در بحث علیت می گویند: ما در متون دینی علیت را قبول داریم، بعد که بحث ضرورت علی می شود، چون آن را مخالف قدرت لایتناهی و اراده الهی که در متون دینی مطرح است، می انگارند، ضرورت علی را نفی نموده و قائل به اولویت می شوند. یا شیخ مفید در ابتدای اوائل المقالات می گوید باید با سمع، به عقل جهت بدهیم.

در مقام داوری بین کلام فلسفی و فلسفه کلامی، باید ابتدا تکلیف عقل در معرفت شناسی و رابطه دین و عقل را حل نماییم.

با این توضیحات روشن شد که وقتی می گوئیم فلسفه در قرون وسطی، فلسفه کلامی بود، مراد چیست. بنابراین بودن فلسفه جدید از آن جهت است که فلسفه در قرون وسطی تابع کلام بود، اما در قرون جدید اعتقادات جدید تابع نظام فلسفی شد؛ پس تفاوت در اصل قرار دادن باور کلامی در قبل و نظام فلسفی در قرون جدید بوده است. یعنی در قرون وسطی به فیلسوفانی که گرایش کلامی شان غالب بوده است مثل آگوستین، آنسلم و گونیلون و فیلسوفانی که کلامشان کم رنگتر بود همچون اکامی و آکویناس، همگی متکلم بوده اند و دغدغه اصلیشان کلام بوده است و اگر هم بحث فلسفی می کردند به خاطر مباحث کلامی شان بوده است؛ ولی فلاسفه قرون جدید، اصحاب کلام نبودند؛ نمی توان گفت که دکارت، مالبرانش و ... متکلم بوده اند، اگر چه مسیحیان معتقدی بوده اند؛ حتی بارکلی کشیش، هم متکلم نیست؛ یعنی، در دوره جدید، فلاسفه فقط دیندار بودند؛ کسانی در دوره جدید اعتقاد به خدا داشته و او را خالق و مدبر می دانستند و به معاد نیز باور داشتند و الهیات آنان نیز وحیانی بود.

البته گستره اعتقادات این فیلسوفان در دوره جدید متفاوت بوده است؛ لکن علی رغم گرایشات مذهبی، فلسفه آنان کلامی نبود. خیلی فرق است بین اینکه فیلسوفی متکلم باشد یا دیندار؛ اینها تنها دغدغه دینی داشتند؛ مثل فارابی که دغدغه دینی داشت، ولی متکلم نبود، یا مثل ابن رشد که هر چند سعی در آشتی دادن فلسفه و دین دارد ولی هرگز یک متکلم نیست. بنابراین مسیحی بودن عده ای از فلاسفه دوره جدید به معنای متکلم بودن آنها نیست.

همه فلاسفه دوره جدید فیلسوفانی هستند که دغدغه کلامی ندارند؛ چه دغدغه دینی داشته باشند چه نداشته باشند؛ اصل و پایه نزد همه ایشان نظام فلسفی است؛ از این رو هر چه جلوتر می رود دین نزد ایشان کم رنگتر می شود و اکثر ایشان نسبت به مسیحیت مصداق «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» هستند؛ مثلاً دکارت نسبت به

عقاید و باورهای دینی دغدغه دارد ولی پایبند به شریعت و احکام نیست؛ به مرور زمان کم کم باورهای دینی پابرجاست ولی متن دینی از تقدس می افتد و نظام دینی دئیسم و الهیات طبیعی^{۵۰} برقرار می شود و پس از مدتی باورهای دینی نیز انکار می شوند؛ یعنی، ابتدا دغدغه کلامی حذف شد و دغدغه دینی آمد، سپس دغدغه دینی نیز حذف شد.

در نقد این تفاوت، باید گفت که این تمایز کلیت ندارد؛ یعنی، همه فلاسفه قرون وسطی نظام فلسفی خود را مبتنی بر عقاید و کلام مسیحی می نمودند نه اینکه همه فیلسوفان دوره جدید، کلام فلسفی داشتند؛ به عنوان مثال در قرون وسطی توماس آکویناس در قرن سیزدهم استقلال فلسفه را به عنوان یک معرفت مستقل اعلام می دارد؛ او اصرار بر عقلانیت فلسفه خود داشت و می خواست فلسفه را بدون واسطه از کلام از تعقل اخذ کند. از این رو براهین عقلی برای اثبات خدا می آورد. یا اصحاب اصالت تسمیه در قرن چهاردهم تمایل به انفصال کلام و فلسفه داشتند.

از طرف دیگر در دوره جدید، دکارت در قرن هفدهم سعی در توفیق آرای فلسفی خود با اصول عقاید کاتولیک داشت، یا بار کلی به عنوان یک کشیش دغدغه اصلی اش هدایت انسانها به حقایقی است که در انجیل آمده؛ به این دلیل فلسفه او در راستای همین غایت است. پاسکال، مالبرانش و جان لاک هم دغدغه دینداری دارند.

به هر حال این وجه اختلاف هر چند جدی و غیر قابل انکار است و کسانی همچون اکام و آکویناس هرگز دست از پارادایم کلامی خود بر نداشتند، تا چه رسد به آگوستین و آنسلم و در طرف دیگر افرادی چون اسپینوزا، هابز، هیوم و بسیاری از ماده گرایان قرن هجدهم و عصر روشنگری قائل به فلسفه بودند به شرطی که از عقاید مسیحیت گرفته شود؛ ولی این اختلافات کلیت ندارد؛ هم در بین تجربه گرایان و هم در میان عقلگرایان دوره جدید کسانی هستند که دغدغه دینداری قرون وسطی را دارند و در میان فلاسفه قرون وسطی کسانی هستند که اصلاً دین برایشان مهم نبوده است.

این تمایز، تمایز روش شناختی بود که فیلسوفان قرون وسطی روش فلسفه کلامی دارند، ولی در دوره جدید یا کلام فلسفی است یا اصلاً فلسفه صرف است.

۵ - تمایز موضوعی به لحاظ گستره موضوع فلسفه: علاوه بر استقلال روش شناختی فلسفه در دوره جدید باید به استقلال موضوعی آن نیز اشاره کرد. ظهور نظریه مکانیستی و مکانیکی عالم توسط نیوتن و نظام معقول و تبیین ریاضی طبیعت توسط گالیله و نهضت اومانیستی رنسانس و اصالت بشر در برابر نظامهای خدامدارانه قرون وسطی، همگی سبب شدند که دغدغه اصلی فیلسوفان دوره جدید عبارت باشد از انسان و طبیعت.

این بدان معنا نیست که فیلسوفان دوره جدید و رنسانس، منشأ الهی طبیعت را انکار می کردند، بلکه در تبیین کمی و ریاضی نظام عالم منشأ الهی را دخالت نمی دادند، لکن تفکر قرون وسطایی تبیین غایی از عالم را تقدیس می کردند.

هابز هر گونه بحث در باره امور مجرد غیر مادی یا روحانی را از فلسفه حذف کرد و تنها به اجسام عنایت داشت. «لامتری» مؤلف کتاب «انسان یک ماشین» در سال ۱۷۴۸ انسان را به عنوان یک ماشین مادی پیچیده ترسیم می کند و نفس را انکار می کند. دکارت از مجردات بحث می کند، ولی از خداوند فراتر نمی رود. بیکن اصلاً دغدغه اصلی اش سیطره بر عالم طبیعت است. بار کلی تجرد نفس و هیوم اصل وجود نفس را انکار می کند.

این در حالی است که در قرون وسطی، الهیات به عنوان علم اعلی تلقی می شود و عمده بحث الهیات، بحث از مجردات است و بر سایر مباحث شرافت دارد؛ ولی در دوره جدید، علوم طبیعی دغدغه خاطر متفکران است، بسط علوم تجربی و طبیعی و کشف حقایق عالم ماده و طبیعت، دغدغه اصلی اینهاست و همین بر فلسفه تأثیر می گذارد و موضوع بحثهای فلسفی انسان می شود، آن هم انسان به مثابه یک ماشین، یعنی، نگاه مکانیکی دانشمندان به عالم و تبیین مکانیکی محض از آن توسط امثال گالیله^{۵۱} سبب شد که فلاسفه نیز بیشترین دغدغه شان طبیعت و انسان باشد؛ از این رو برای مسائل سیاست، اخلاق، فلسفه اجتماع و... اهمیت بیشتری قائل بودند تا بحثهای مربوط به اثبات وجود خدا؛ دغدغه اصلی فلاسفه دوره جدید، زندگی انسان در این دنیاست. آنها به دنبال نگاه فیلسوفانه به انسان و طبیعت بودند و همه نگاه ها، نگاه اومانیستی است و جایگاهی که انسان در این مقطع پیدا می کند بسیار فراتر از جایگاه او در قرون وسطی است؛ حال یا خدا کاملاً حذف شده است مثل اومانیسم فویرباخ و یا اینکه خدا تنها آفریدگار است نه پروردگار مثل اومانیسم بارکلی.

این نگاه اومانیستی است که باعث می شود دکارت هم نظام فلسفی و هم نظام معرفت شناسی خود را با انسان آغاز کند (من فکر می کنم، پس هستم). قرن هفدهم آغاز انسان محوری و افول خدا محوری است. در قرن هفدهم اعتقاد بر این است که انسان می تواند بر همه حقایق عالم سیطره پیدا کند، و از وحی بی نیاز شود؛ ولی وقتی به قرن بیستم می رسد این نگاه اومانیستی سیر نزولی پیدا می کند.

به طور خلاصه باید گفت اصحاب مابعدالطبیعه عقلی و اصحاب مابعدالطبیعه تجربی در فلسفه جدید، دائره و قلمرو مباحث مابعدالطبیعی را نسبت به فیلسوفان گذشته کاهش دادند. و بحث از عالم مجردات و مثل و عالم ماوراءالطبیعه که یکی از دغدغه های فیلسوفان گذشته بود در فلسفه جدید جایگاه چندانی نداشت؛ پس در کاهش و حذف برخی مسائل با قرون وسطی متفاوت بودند.

۶ - تفاوت رهیافتی و رویکردی (رهیافت غیر از روش است؛ در واقع کانالهای فرعی روش را رویکرد attitude می گویند).

رویکرد اصحاب مابعدالطبیعه قرون وسطی بیشتر غایت محورانه بوده است و بر علت غایی تأکید بیشتری داشتند؛ پرسش اصلی آنها غایت این عالم بوده است. البته این بدان معنا نیست که اینان هیچ توجهی به علت فاعلی نداشته اند، بلکه مراد این است که دغدغه اصلی آنان علت غایی بوده است؛ یعنی، پس از علت فاعلی، سراغ این

سؤال می رفتند که او برای چه جهان را خلق کرد، ولی در جهان بینی فیلسوفان جدید، علیت مادی و علیت فاعلی، جانشین علیت غایی شد؛ اینان در بحث علت فاعلی می گفتند علیت فاعلی در حرکت عالم، تجلی پیدا کرد، و بعد به سراغ تبیین حرکت عالم می رفتند، یعنی، درباره موضوع بحثشان که انسان و طبیعت بود می گفتند انسان و طبیعت حرکت می کنند، بعد شروع به تبیین حرکت عالم ماده می کردند. ایشان بیان فلسفی از تبیین فیزیکی نیوتن می کردند؛ یعنی، ظهور نظریات مکانیستی عالم طبیعت توسط نیوتن و نظام معقول و تبیین ریاضی وار توسط گالیله از نظام طبیعت سبب شد تا این فلاسفه دنبال این باشند که یک تفسیر «علیت محورانه» و نه «غایت محورانه» از عالم به دست بیاورند، در حالی که در قرون وسطی دغدغه اصلی دغدغه غایت بود، آن هم غایت مقدس مآبانه و حتی در بحث علت فاعلی نیز رهیافت دو فلسفه متفاوت است؛ فلسفه قرون وسطی از فاعلیت الهی بحث می کند ولی فاعلیت فلسفه جدید فاعلیت مادی است.

۷ - در فلسفه جدید (چه مکاتب عقل گرایی و چه مکاتب تجربه گرایی) بیشتر در صدد کشف حقایق این عالم بودند؛ هم شناخت بیشتر عالم و هم شناخت بیشتر انسان مورد دغدغه آنان بوده است. این دغدغه و تلاش از آن روی بوده است که تسلط و سیطره انسان بر جهان طبیعت را می طلبیدند و علم و آگاهی بر عالم و آدم را برای سلطه و قدرت بر عالم و آدم می خواستند؛ از این رو بعدها نگاهشان به انسان نگاه ماشینی شد؛ علم برای علم موضوعیت نداشت، دانش برای قدرت بود و این شعار را فرانسویس بیکن صراحتاً ادعا می کرد که ما در صدد مهار عالم و تسلط بر آن هستیم؛ در حالی که در قرون وسطی، سیطره و قدرت بر عالم تا حدی مذموم بود. شناخت عالم گرچه ارزشمند بود اما مهار و تسلط دارای ارزش مثبت نبود. البته در قرون وسطی، نیز سعی در دفع شرور عالم طبیعت و نیز استفاده از آنها و امکانات طبیعی بوده است، لکن همه اینها غرض ثانوی آنان بود و غرض اولی این بود که عالم را بهتر بشناسند تا بهتر و بیشتر به قدرت خدا پی ببرند.

این نگاه و رویکرد علم برای تسلط در دوره جدید باعث شکل گیری سرمایه داری شد و سپس پروتستانیزم هم باعث رشد سرمایه داری شد؛ چون همان اصالت لذت بتنام را زنده کرد. پروتستانیزم معتقد بود که خداوند همه چیز را برای انسان آفریده است؛ از این رو باید هر چه بیشتر از نعمتهای خدا لذت ببریم.^{۵۲} این گرایشهای پروتستانیزم به دنیا و لذت گرایی، روح سرمایه داری را تقویت کرد هر چند آنها بعدها پروتستانیزم را کلاً حذف کردند و اصلاً یکی از اصول لیبرالیسم نفی دین است.

این تفاوت به رویکردها، از جوهری ترین فرقها بین فلسفه جدید و قدیم است. نکته ای که در رابطه با رویکرد فلسفه جدید لازم به تذکر است آن است که هنوز این سؤال مطرح می باشد که با توجه به این پیش فرض و انگیزه فیلسوفان مغرب زمین در دوره جدید، آیا می توان تمام پارادایم فکری و گزاره های علمی مغرب زمین را به کناری نهاد؟ (برخی مدعی اند که تمام علم، تکنولوژی و صنعت در غرب را

۵۲. ک. ماکس وبر، روح پروتستان و اخلاق سرمایه داری

باید کناری نهاد و آن را حذف کرد. چون پیش فرض علم سیطره بر عالم بوده است و این پیش فرض نادرست بوده است و نمی توان آن را غرض اولیه دانست). بحثهای علم سکولار، علم دینی و.... در همین قالب می گنجد.

۸ - در فلسفه جدید معرفت شناسی و روش شناسی از اهمیت ویژه ای نسبت به هستی شناسی برخوردار است. این تفاوت زائیده تفاوت قبلی است. دغدغه اصلی فیلسوفان قرون وسطی، هستی شناسی بود ولی دغدغه اصلی فیلسوفان جدید معرفت شناسی و روش شناسی است. هم تجربه گرایان و هم عقلگرایان بحثهای خود را از معرفت شناسی شروع می کنند و نسبت به بحثهای هستی شناسی یا دغدغه اندکی دارند یا اصلاً دغدغه ندارند. دکارت بحث ابژه و سوژه را مطرح می کند. از جمله معروف وی که «من فکر می کنم پس هستم» روشن می شود که وی اندیشه را بر هستی مقدم می دانسته است و یا فرانسویس بیکن کتاب «ارغنون نو» را می نویسد که کتابی روش شناختی است.

نتیجه گیری

بنابراین به طور خلاصه می توان گفت که فلسفه پس از رنسانس را بدین سبب جدید نام نهادند که هم در قلمرو و هم در رویکرد و روش و هم در انگیزه و غایت، جدید شده بود. و به تبع آنها مسائل جدیدی هم وارد آن شده است. چون تحول و تغییر در همه این زمینه ها بوده است؛ از این رو فلسفه جدید شده است و گر نه اگر یکی از اینها تغییر می کرد فلسفه جدید نمی شد.

مقدمه چهارم: رویکرد مکتب محورانه فلسفه های جدید و

معاصر

فلسفه جدید قبل از کانت (یعنی قرن ۱۶ و ۱۷ در دو جریان عمده واقع بود: یکی نظام مبتنی بر اصالت عقل در اروپا (به غیر از انگلستان) که افرادی چون دکارت، اسپینوزا، پاسکال، لایپ نیتس، ولف و در این جریان حضور داشتند. جریان دوم بیشتر مبتنی بر اصالت تجربه بود که بیشتر در انگلستان رواج داشت و افرادی چون فرانسویس بیکن، جان لاک، هابز، هیوم و بار کلی جزو این جریان بودند.

جریان سوم: نهضت روشنگری است که عمدتاً از نیمه اول قرن هجدهم شکل گرفت.

جریان چهارم: نهضت رومانتیک است.

جریان پنجم: شکاکیتی جدید است که با هیوم شروع شد و با اشکال مختلف ادامه یافت.

جریان ششم: پدیدارشناسی است که از کانت شروع شد و افرادی چون هوسرل و هایدگر آن را ادامه دادند.

جریان هفتم: پوزیتیویسم است.

جریان هشتم: اگزیستانسیالیسم است.

جریان نهم: فلسفه تحلیلی است.

جریان دهم: هرمنوتیک است.

از اینها به عنوان مکتب یاد نشده است، بلکه از آنها به عنوان جریان یاد کردیم؛ چون در داخل برخی از اینها چندین مکتب وجود دارد؛ مثلاً خود هرمنوتیک کلاسیک، هرمنوتیک رماتیک، هرمنوتیک فلسفی و.... تقسیم می شود و یا نهضت روشنگری اصطلاحی است که در درون خود گروه های فکری مختلفی را قرار داده است.

امروز از جریان پوزیتوسیم تا آخر به عنوان فلسفه معاصر و جدید یاد می شود.

فلسفه دوره جدید بیشتر شخص محور است؛ یعنی، در درون مکاتب، برخی اشخاص جایگاه ویژه ای دارند؛ مثل دکارت در مکتب عقلگرایی؛ از این رو مکاتب شخص محور هستند؛ ولی در فلسفه دوران معاصر مکتب ولی در فلسفه دوران معاصر مکتب جایگاه ویژه ای دارد تا شخص، هر چند هر مکتبی اشخاص برجسته ای در درون خود دارد.

مقدمه پنجم: مشخصات عمومی دوره جدید

یکی از مسائلی که در تبیین فلسفه جدید ما را یاری می کند این است که فلسفه غرب به شش دوره یونان باستان، هلنیسم، قرون وسطی (تا قرن پانزدهم)، رنسانس و دوره جدید و دوره معاصر تقسیم می شود. تقریباً دو قرن یعنی از قرن پانزدهم تا هفدهم میلادی بین قرون وسطی و دوره جدید فاصله است که از آن تعبیر به دوره رنسانس می شود و این مطلب که مشهور است علم و فلسفه در دوره رنسانس رشد کرد، دقیق نیست؛ چرا که رشد علم و فلسفه در قرنهای هفدهم و هجدهم به وقوع پیوست. یعنی درست است که کپرنیک در قرن شانزدهم نظریه «زمین مرکزی» را رد کرد، ولی او هیچ شاهد تجربی بر مدعای خود اقامه نکرد؛ چرا که هنوز هیچ ابزار تجربی اختراع نشده بود بلکه بر عکس شواهدی بر خلاف نظریه او وجود داشت؛ از این رو، اگر کسی بخواهد بر عصر کپرنیک با نگاه تجربی به مسأله بنگرد دیدگاه بطلمیوس بر دیدگاه کپرنیک رجحان دارد. از طرف دیگر اصلاً نظریه «زمین مرکزی» ابداع کپرنیک نبود و در قرون وسطی دو نظام فیثاغورثی و نوافلاطونی جریان داشت که جریان اول معتقد به «زمین گردشی» ولی جریان دوم معتقد به سکون زمین و حرکت خورشید به دور آن بود، ولی نظام حاکم و رایج نظام نوافلاطونی بود. کاری که کپرنیک کرد استقرار نظریه «زمین چرخشی» بود نه ابداع آن، اما چون کلیسا در آن زمان گرفتار درگیریهایی درونی بود خیلی با کپرنیک مقابله نکرد، ولی وقتی در نیمه اول قرن هفدهم، گالیله به عنوان یک فیزیکدان و منجم این نظریه را مطرح کرد هم کلیسای کاتولیک و هم کلیسای پروتستان در برابر او ایستادند و او را به محاکمه کشیدند.

در دوره رنسانس غیر از حرکت علمی کپرنیک، عمدتاً سه حرکت دیگر اتفاق افتاد:

۱- حرکت رفرمیسم دینی توسط لوتر و کالون که منجر به پروتستانیزم شد.

۲- حرکت سیاسی توسط ماکیاوولی؛ البته غیر از این حرکت، حرکت‌های هنری و ادبی مثل حرکت داوینچی هم بوده است ولی این دو حرکت نمود بیشتری داشتند. ولی هیچ حرکت علمی یا فلسفی در دوره رنسانس دیده نمی‌شود.

۳- بعدها این دو حرکت منجر به حرکت علمی توسط کپلر، تیکوبراهه، گالیله و نیوتن شد و از حرکت علمی آنها، حرکت فلسفی شروع شد.

پس بعد از قرون وسطی، حرکت هنری سیاسی، دینی و حرکت علمی - فلسفی به وقوع پیوست. آنچه که تاریخ نشان می‌دهد این است که حرکت‌های سیاسی و علمی بر حرکت فلسفی مقدم بوده است و اصلاً آن حرکت‌ها باعث به وجود آمدن حرکت‌های فلسفی در قرن هفدهم به بعد شده است، ولی ما بعداً اثبات خواهیم کرد که سرآغاز همه حرکت‌ها، حرکت فلسفی نانوشته بوده است و حرکت‌های علمی و غیره متأثر از دیدگاه‌های خاص فلسفی بوده است. کپلر، گالیله و دیگران تنها فیزیکدان نبودند بلکه نگاه‌های متافیزیکی داشتند که در فیزیک و نجوم آنها تأثیر می‌گذاشت.

راسل در تاریخ فلسفه ج ۲/۶۸۰ (ابتدای کتاب سوم: فلسفه جدید، از رنسانس تا هیوم) می‌گوید: آن دوره از تاریخ که عموماً جدید نامیده می‌شود، دارای جهان بینی فکری خاصی است که از بسیاری جهات با جهان بینی قرون وسطی تفاوت دارد. از این وجوه تفاوت، دو تا از همه مهمتر است: کاهش حاکمیت کلیسا و افزایش قدرت علم. راسل دوره جدید را با قرون وسطی مقایسه می‌کند و در واقع می‌خواهد بگوید این تحول در دوره رنسانس به وقوع پیوسته است. توضیح اینکه فرهنگ عصر جدید بیشتر دنیوی است و کمتر روحانی و دینی. دولت‌ها روز به روز جای کلیسا را به عنوان مرجع حکومتی که بر فرهنگ نظارت می‌کند می‌گیرند. در ابتدا حکومت ملتها بیشتر در دست پادشاهان است، ولی سپس مانند یونان قدیم، به تدریج حکومت‌های سلطنتی به دموکراسی مبدل می‌شود و یا به دست جباران می‌افتد. جای جامعه اشرافی را پادشاه که با بازرگانان ثروتمند متحد است، می‌گیرد (یعنی ابتدا بازرگانان ثروتمند با پادشاهان قدرت اقتصادی و سیاسی را تقسیم کردند). همین وضعیت در دموکراسی جدید نیز تحقق داشت (یعنی پس از اینکه شکل حکومت‌ها تبدیل به یک نوع نظام دموکراسی شد باز هم همان بازرگانان و نهادهای سرمایه داری، قدرت اقتصادی و سرمایه را به دست گرفتند و پادشاهان با استفاده از ابزار دموکراسی، قدرت سیاسی را تصاحب کردند؛ یعنی، همان تقسیم قدرت بین سلاطین و بازرگانان ادامه پیدا کرد. سوسیالیسم در سال ۱۹۱۷ به قدرت رسید و در مقابل دموکراسی مبتنی بر مالکیت خصوصی ایستاد.

نظام لیبرالیسم یک نظام دموکرات سرمایه داری است و سرمایه داری را نمی‌توان از لیبرالیسم جدا کرد. با مطالعه تاریخ رنسانس روشن می‌شود که چقدر بازرگانان و سرمایه داران در به قدرت رسیدن حکام نقش داشته‌اند؛ از این رو با توجه به این تحولی که گفته شد باید بگوییم در دوره جدید از سه ضلع مثلث کلیسا، سلطان و سرمایه دار تنها کلیسا حذف شد، بعد کم‌کم سلطان هم حذف شد و مردم به نمایندگان خود رأی دادند

ولی همچنان قدرت اقتصادی دست سرمایه داران بود؛ تنها ضلعی که حذف نشد سرمایه داران بودند که تنها شکلشان عوض می شد.

این نظام با مالکیت خصوصی عجین شد و نظام لیبرالیسم به وجود آمد تا اینکه در قرن هفدهم سرمایه داری بوجود آمد و در برابر لیبرالیسم ایستاد. علاوه بر لیبرالیسم جریانهای دیگری نیز همچون فاشیسم، سوسیالیسم، آنارشیسم و ... همگی علیه نظام لیبرالیسم نضج گرفتند ولی شکست خوردند.

پس کاهش حاکمیت کلیسا که راسل گفته است بدین صورت بود که وقتی قدرت کلیسا حذف شد دیگر سیاستمداران بر فرهنگ جامعه حاکم شدند و رویکرد روحانی و نگاه مذهبی کم رنگ شد. البته پیدایش پروتستانیزم هم در بروز و تقویت این نگرش دنیوی تأثیر داشت؛ یعنی، نگاه بهره وری از دنیا که پروتستانیزم داشت دنیا گرایی را تقویت می کرد. نخستین حمله جدی علم، انتشار نظریه کوپرنیک در سال ۱۵۴۳ بود؛ ولی این نظریه چندان نفوذی نداشت؛ برای اینکه وقتی کوپرنیک این نظریه را مطرح کرد مقطعی بود که هر دو مذهب پروتستانیزم و کاتولیک از استقرار و قوت برخوردار بودند؛ از این رو هر دو مذهب در برابر کوپرنیک ایستادند. کاتولیک که پایبند به «کتاب مقدس» بود صد در صد با نظریه «زمین گردشی» مخالف بود؛ چون معتقد بود که انسان اشرف مخلوقات است و زمین که مکان اوست باید مرکز عالم باشد. پروتستانها نیز در برابر کوپرنیک موضعگیری کردند؛ لوتر گفت: گویا هر کسی می خواهد دستگاهی اختراع کند، این احمق می خواهد علم نجوم را به کلی زیر و رو کند، ولی کتاب مقدس به ما می گوید که یوشع به خورشید فرمان داد تا بی حرکت بایستد نه به زمین. (یعنی معجزه یوشع متوقف کردن حرکت خورشید بود).

کالوین گفت: در مزامیر داود آمده است که ربع سکون نیز پایدار گردیده است و جنبش نخواهد خورد (مراد از ربع سکون، زمین است) حال کیست که جرأت کند حکم کپرنیک را به جای حکم روح القدس قرار دهد. پس گفته شد که کوپرنیک توفیقی نیافت تا اینکه کپلر و گالیله در قرن هفدهم آن را اتخاذ و اصلاح کردند و بدین ترتیب نبرد میان علم و احکام جزمی آغاز شد و سرانجام سنتهای قدیم در برابر دانش نوشکست خوردند. نکته ای که اینجا مطرح می باشد این است که چگونه آدم عاقلی حاضر می شود از تئوری تجربه شده بطلمیوس در طول ۱۰۰۰ سال دست بردارد؛ چه شد که کپرنیک رأی فیثاغورث را بر رأی بطلمیوس ترجیح داد؟

علت اصلی این تحول مبنای فلسفی است؛ یعنی، کپرنیک با توجه به مبانی فلسفی بود که در قرون وسطی مورد قبول بود؛ مثل اصل سادگی طبیعت، یعنی طبیعت همیشه از کوتاهترین راه می رود. نظام بطلمیوس برای اینکه فرض سکون زمین را تبیین کند ناچار بود ۸۰ فلک مدور در حال گردش را تصویر کند تا زمین مرکزی تبیین شود ولی کپرنیک با ۳۴ فلک مدور خورشید مرکزی و زمین چرخشی را تبیین کرد.

شایان ذکر است که حاکمیت علم با حاکمیت کلیسا بسیار متفاوت است؛ زیرا حاکمیت علم، حاکمیت عقلی است فقط درباره امور تحقیق پذیر حکم می کند، ولی حاکمیت دینی، احکام خود را مطلق و تحقیق پذیر می داند؛ از این رو مشربی که حاکمیت عقلی دارد با مشرب جزمیان قرون وسطی تفاوت دارد.

نکته دوم در کلام راسل این است که علاوه بر علم نظری که کوششی برای فهمیدن جهان است، علم عملی هم که کوششی برای دگرگون ساختن جهان است از اهمیت خاصی برخوردار است؛ یعنی در دوره جدید تنها حاکمیت علم نظری نبوده است بلکه علم عملی هم از همان ابتدا مورد توجه بوده است. اهمیت عملی علم نخست در مورد جنگ شناخته شد؛ گالیله و داوینچی با دعوی بهتر ساختن وضع توپخانه و استحکامات، مشاغل دولتی به دست آوردند، از زمان آنان به بعد سهم دانشمندان در جنگ مرتباً بیشتر شده است. علم پیروزی خود را بیشتر مدیون فایده عملی است؛ این گرایش به استفاده عملی از علم مربوط به دوره اخیر است.

نکته سومی که راسل متذکر می شود آن است که رهایی از قید حاکمیت کلیسا منجر به رشد فردیت شد و حتی به سرحد هرج و مرج رسید و باعث ایجاد درگیریهایی در ایتالیا شد ولی کم کم نظامهای سیاسی شکل گرفتند تا این هرج و مرج سیاسی و اخلاقی را کنترل نمایند؛ اما قسمت اعظم فلسفه جدید تمایل به فردیت و ذهنیت را در خود نگهداشته است. دکارت تمام معرفت را بر یقین به وجود خود بنا می نهد؛ جریان تجربه گرایی نیز بر اساس فردگرایی است؛ چون تجربه احساس شخصی و فردی است. این ارزش گذاشتن برای فرد در قرون وسطی نبوده است و قرون وسطی دوره دولت محوری بوده تا فرد محوری. ولی در فلسفه جدید حتی هابز که به دولت اصالت می دهد آن را از فرد به حکومت منتقل می کند.

گفتار دوم: جریانهای فکری رنسانس

جهان بینی جدید در مقابل جهان بینی قرون وسطایی، در ایتالیا با نهضتی آغاز شد که آن را «رنسانس» می نامند؛ این جریان در قرن پانزدهم فراگیر شد و بر فضایی ایتالیا چه روحانی و چه عامی سرایت کرد. رنسانس در معماری، نقاشی، شعر و سیاست شهرت خاصی پیدا کرد. لئوناردو داوینچی، میکل آنجلو و ماکیاولی مردان درس خوانده ای بودند که از محدودیت فرهنگ قرون وسطایی رهایی یافتند.

در دوره رنسانس، فیلسوف نظری مهمی پدید نیامد ولی به طور کلی سه حرکت عمده در رنسانس به وجود آمد: حرکت دینی (لوتر و کالوین)، حرکت سیاسی (ماکیاولی) و حرکت هنری (داوینچی، آنجلو).

نیکولو ماکیاولی (۱۴۶۷ - ۱۵۲۷) اهل فلورانس ایتالیا و فیلسوف سیاسی معروفی است که فلسفه سیاسی اش علمی و تجربی و مبتنی بر تجربیات خود او در امور سیاسی است؛ یعنی، فلسفه سیاسی اش عقلگرایی یا دین گرایی نیست بلکه تجربی است. ولی معتقد است که دین باید در دولت مقام برجسته ای دارا باشد ولی نه به دلیل حقانیت آن، بلکه از آن رو که دین ارکان و طبقات اجتماع را محکم و متصل به یک دیگر نگاه می دارد؛ یعنی، اگر دولت در جامعه مسیحی بر مسیحیت ارج نهد موجب وحدت و استحکام می شود. از این رو رومیان حق داشتند تظاهر به اعتقاد داشتن به کهنه غیبگو نمایند و افراد بی حرمت را به مجازات برسانند.

ماکیاولی از طرف دیگر کلیسای عصر خود را نقد می کند:

۱- ارباب کلیسا با رفتار ناشایست خود که به اخلاق دینی ملتزم نبودند موجب سستی عقاید دینی شده اند و بالطبع این سستی باعث انفصال جامعه شده است.

۲- قدرت سیاسی و دنیوی پاپ ها و پادشاهان مانع از وحدت ایتالیا می شود. این امر باعث شده بود که ایتالیا تبدیل به پانزده ایالت و دولت ملوک الطوائفی بشود.

او در کتاب «امیر» معتقد است که اگر حاکمی هرگز از جاده دوستی قدم بیرون نگذارد از میان خواهد رفت؛ حاکم باید به زیرکی روباه و خشونت شیر باشد. امیران فقط باید در مواردی که صرف می کند به عهد خود وفا کنند، در غیر اینصورت امیر گاهی باید عهد شکنی هم بکند؛ پس واجب نیست که همه فضایل را داشته باشد، ولی باید در ظاهر به همه آنها آراسته باشد. (حرفهایی که هانتینگتون در موج سوم دموکراسی می زند اوج سیاست ماکیاوولی است).

گفتیم که حرکت دیگر دوره رنسانس، حرکت لوتر و کالوین به عنوان رفرمیسم بود که هر دو به آگوستین قدیس ارادت داشتند، ولی آموزه های توماس آکویناس را قبول نداشتند؛ آنها روی این اصل آگوستین که مربوط به ارتباط روح با خدا بود تأکید می ورزیدند و معتقد بودند که هر انسانی می تواند مستقیماً با خدا رابطه برقرار کند و این ربطی به کلیسا ندارد؛ از این رو حرکت آنها نه تنها اقتدار سیاسی بلکه اقتدار دینی کلیسا را هم کاهش داد. آنها برزخ را که ارواح مردگان با اجرای مراسم دعا از آنجا نجات می یافتند از میان برداشتند، و نظریه بخشایش را که بر اساس آن مقدار زیادی از مالیتهای پاپ اخذ می شد، طرد کردند. نظریه تقدیر، سرنوشت ارواح را پس از مرگ، یکسره از دست کشیشان خارج ساخت. آنها با نوآوریهای خود، یک دین فردی را پایه گذاری کردند و کلیسا محدود به یک اذکار خاصی شد. این حرکت که موجب کاهش حاکمیت دینی شد، زمینه را برای حاکمیت علم پس از حاکمیت فلسفه ایجاد کرد.

مقایسه دوره قرون وسطی با دوره جدید و دوره رنسانس

گفتیم که هر چند در رنسانس هیچ نظام فلسفی شکل نگرفت ولی دوره رنسانس که در ایتالیا آغاز شد با قرون وسطی تفاوت جدی داشت. حال نکته ای که اینجا باید متذکر شد این است که حکیمان قرون وسطی گرچه با سخنان رهبران رنسانس مخالف بودند - یعنی هیچ کدام از ایشان با هیچ یک از سه حرکت رنسانس میانه خوبی نداشتند - ولی آن را می فهمیدند؛ یعنی، اگر آگوستین و آنسلم زنده می شدند مشکلی در فهم مباحث و دیدگاههای متفکران رنسانس نداشتند و حرفهای لوتر و ماکیاوولی و ... را می فهمیدند؛ به این معنا که فاصله آنقدر عمیق نبود که بگوییم اینها در جهان خاصی زندگی می کردند پس نسبت به مؤلفه های معرفتی جهان رنسانس بی اطلاع بودند و آن را درک نمی کردند. همچنان که متفکران قرن شانزدهم از افلاطون و ارسطو بیگانه نبودند. ولی این نسبت بین قرون وسطی و دوره جدید وجود ندارد؛ یعنی، اگر آکویناس، اکام و دیگر متفکران در دوره جدید رجعت می کردند حرفهای گالیله، نیوتن و ... را اصلاً نمی فهمیدند نه اینکه می فهمیدند و نمی پذیرفتند؛

چون اصلاً سبک اصطلاحات و مفاهیمی که در تبیین جهان و طبیعت به کار گرفته می شد کلاً با پارادایم و اصطلاحات قرون وسطی تفاوت داشت. در طبیعیات قدیم طبیعت را با مفاهیمی همچون جوهر و عرض، قوه و فعل، ماهیت و... تبیین می کردند، ولی نیوتن و گالیله از مفاهیمی نظیر حرکت، انرژی، نیرو، جاذبه، جرم، فضا و... بهره گرفتند.

از این رو همانطور که اگر کسی فلسفه اسلامی بخواند هیچ اطلاعی از فیزیک جدید پیدا نمی کند - چون اصلاً اصطلاحات تفاوت بنیادین دارند - در بین متفکران قرون وسطی و دوره جدید نیز دو چارچوب فکری مطرح بود، به این دلیل حرف یک دیگر را نمی فهمیدند؛ طبیعیات قدیم با طبیعیات جدید هیچ وجه اشتراکی ندارد. این تحول عمیق علوم تجربی بر فلسفه هم تأثیر گذاشت؛ نظام فلسفی دکارت با نظام ارسطو و افلاطون خیلی فرق دارد؛ از این رو اگر آنها رجعت می کردند باید فلسفه دکارت را درس می گرفتند. البته دوره جدید از بدیهیات ارسطو هم استفاده کردند ولی این مقدار استفاده کافی نبود تا متفکران قرون وسطی، فلسفه جدید را درک نمایند. در دوره جدید نظام علمی و فلسفی دگرگون شد و به همین خاطر «جدید» نامیده شد. پس به طور خلاصه نسبت دوره رنسانس و دوره جدید با قرون وسطی این چنین است:

قرون وسطی، رنسانس را می فهمد ولی نمی پذیرد، اما قرون وسطی دوره جدید را نمی فهمد.

تقدم تحولات فلسفی بر سایر تحولات

قبلاً گفتیم که ظاهر تاریخ عصر جدید حاکی از آن است که ابتدا تحولات علمی تحقق پیدا کرد بعد تحولات فلسفی.

سیر این تحولات علمی بدین گونه است:

۱ - ابتدا کپرنیک (۱۴۷۳ - ۱۵۴۳) در قرن شانزدهم میلادی) کشیش لهستانی دیدگاه فیثاغورثی خورشید مرکزی و زمین چرخشی را مستقر کرد. او این نظریه را ابداع نکرده بود بلکه نوآوری او جسارت در طرح یک فرضیه علمی و استقرار آن بود و از آنجا که شواهد تجربی برای تأیید آن نداشت پذیرفته نشد.

۲ - بعد از کپرنیک، تیکوبراهه ۱۶۰۱ - ۱۵۴۶ دومین منجم است که نظریه حد وسطی را مطرح کرد و آن این بود که خورشید و ماه هر دو به دور زمین و سایر سیارات به دور خورشید می گردند. به تبع آن همه سیارات به دور زمین هم می گردند. براهه برخلاف کپرنیک که امکانات رصدخانه ای نداشت رصدخانه ای در اختیار داشت، نظریه دیگری که او ابداع کرد در برابر نظریه ارسطو بود که به اعتقاد ارسطو هر چه بالای کره ماه می باشد ثابت است و کون و فساد در آن راه ندارد؛ تغییر مربوط به اجرام پایین تر از ماه است مثل زمین. براهه با ظهور یک ستاره جدید در سال ۱۵۷۲ و رصدگیریهایی که نسبت به شهابها داشت ثابت کرد که آن ستاره و شهابها بالاتر از ماه هستند؛ پس کون و فساد در بالای ماه نیز وجود دارد. البته بعدها روشن شد که زیر و بالای ماه معنی ندارد و این بالا و پایینی نسبت به دید ما است. اهمیت تیکوبراهه در رصدگیری او بود.

۳ - کپلر (۱۶۳۰ - ۱۵۷۱) سومین منجم است که در دوران جوانی دستیار تیکو براهه شد و نظریه مرکزیت خورشید را انتخاب کرد.

وی سه قانون برای حرکت سیارات کشف کرد؛ دو تا را در سال ۱۶۰۹ و یکی را در سال ۱۶۱۹. برخی او را به دلیل همین کشف، کاشف حرکت سیارات می دانند. سه قانون او عبارتند از:

الف) سیارات روی مدارهای بیضوی شکل حرکت می کنند که خورشید در یکی از کانونهای آنها قرار گرفته است.

ب) خطی که یک سیاره را به خورشید وصل می کند در زمانهای مساوی مساحتی مساوی را می پوشاند پس سیاره نزدیکتر به خورشید بیشترین سرعت را داراست.

ج) مجذور مدت چرخش یک ستاره متناسب است با مکعب فاصله متوسط آن از خورشید.

۴ - گالیله (۱۶۴۲ - ۱۵۶۴) بزرگترین دانشمند علم جدید در سال تولد نیوتن از دنیا رفت. او پایه گذار علم جدید شناخته می شود؛ چون برای اولین بار تبیین علمی فرضیه را به روش ریاضی و تجربی بیان کرد. گالیله مؤسس علم دینامیک یا نیروشناسی است ولی ابتدا اهمیت شتاب و تغییر سرعت در مقدار و در جهت را کشف کرد، بدین ترتیب که جسمی که با سرعت یکنواخت روی دایره ای حرکت می کند در همه حال دارای شتاب به سوی مرکز دایره است.

یکی از سؤالات اساسی که او مطرح کرد سؤال از علت سقوط اجسام بود و آن هنگام که نیوتن از خود پرسید چرا سبب سقوط می کند و به طرف بالا نمی رود در واقع سؤال را او طرح نکرد، بلکه قبل از او گالیله این سؤال را طرح کرده بود.

لازم به تذکر است که در طبیعات قدیم اکثر پدیده ها را به طبیعت اشیا نسبت می دادند؛ مثلاً می گفتند طبیعت سنگ میل به پایین دارد ولی طبیعت بخار میل به بالا دارد؛ دانشمندان جدید این اصل طبیعت گرایی یا ذاتی گرایی را نپذیرفتند و اصل را بر قسر گذاشتند؛ یعنی، معتقد بودند که حرکات قسری هستند و عامل خارجی است که موجب تغییر است نه عامل درونی. از این رو هر جا آن عامل را می شناختند تغییر و حرکت را به آن نسبت می دادند و اگر نمی شناختند به «خدای رخنه پوشی» *god of the gaps chagaps* «مستند می کردند. پس این دانشمندان به یک اصل متافیزیکی دست یافتند که توانستند نظام طبیعات قدیم را بهم بریزند. گالیله برای اولین بار اصطلاح شتاب را به کار برد و برای نخستین بار قانون اجسام سقوط کننده را وضع کرد: وقتی که جسمی در حال سقوط باشد، شتاب آن ثابت است مگر تا حدی که مقاومت هوا دخالت کند؛ و مگر اینکه شتاب در مورد همه اجسام، چه سنگین و چه سبک و چه بزرگ و چه کوچک مساوی است.

او نظریه مرکزیت خورشید را پذیرفت و با کپلر مکاتبات زیادی داشت. رصدخانه تیکوبراهه را هم در اختیار داشت؛ از این رو توانست نظریات خود را با ابزار تجربی و با تحلیل ریاضی تبیین نماید. به دلیل مخالفت او با نص کتاب مقدس، کلیسا دو بار او را محاکمه کرد؛ یک بار در سال ۱۶۱۶ به طور مجرمانه و بار دیگر در سال ۱۶۳۳ به طور علنی؛ ولی او رسماً عقاید خود را انکار کرد و قول داد که هرگز نگوید زمین می چرخد.

او به توصیه رفیقش که کشیش بود این راه حل را انتخاب کرد تا از مرگ نجات یابد؛ او اظهار داشت که واقعیت آن چیزی است که در کتاب مقدس آمده است و اینکه من می گویم خلاف واقع می باشد، ولی برای اینکه مشکلات علمی خود را حل نمایم آن را می گویم.

این راه حل، اولین راه حل تعارض علم و دین بود که عبارتست از ابزار انگاری گزاره های علمی.^{۵۳} او بعدها راه حل دیگری ارائه داد و آن اینکه قلمرو دین از قلمرو علم جداست. دین ارتباط انسان با خدا را تبیین می کند ولی علم، ارتباط با عالم طبیعت را. بعدها بعضی مثل کانت همین راه حل را برگزیدند.

۵ - نیوتن (۱۶۴۲ - ۱۷۲۷) نگاه مکانیکی به عالم داشت و سه قانونی که او کشف کرد معروف است.

آنچه که تا به حال ذکر کردیم سیر تاریخی تطورات و تحولات علمی بود که تحولات فلسفی پس از این جریانات شروع می شود، ولی واقعیت آن است که فلسفه بر علم مقدم است و یک سری زیرساختهای فلسفی بر این دیدگاه های علمی تقدم داشته است.

فلسفه علم یا علم شناسی فلسفی که از فروع معرفت شناسی می باشد معلوم ساخته است که علوم تجربی از مبادی ما بعد الطبیعی تأثیر پذیرفته اند.

توضیح اینکه دو جور علم شناسی وجود دارد که عبارتند:

۱ - پیشینی: یا معرفت شناسی، مانند کتاب «مبانی مابعدالطبیعی علوم طبیعی» کانت.

۲ - پسینی:

الف) تحقیق تاریخی در مبادی غیر علمی علم.

ب) بازسازی عقلانی تاریخ علم و تحلیل منطقی اجزاء آن.

ج) تبیین روانشناختی و جامعه شناختی رفتار جمعی عالمان.

کتاب «مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین» نوشته ادوین آرتوربرت (ترجمه عبدالکریم سروش چاپ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی) ثابت می کند که شهسواران دانشهای نوین مانند کپرنیک، کپلر، گالیله، دکارت، گیلبرت، بویل و نیوتن همیشه دل در گرو تجربه و ریاضی نداشتند و این جز افسانه ای خیال پرورانه و علم پرستانه چیزی نیست، بلکه مبادی غیر تجربی چون خون در تن علم جدید روان است؛ هم در حدوث و هم در بقا، مبادی معرفت شناختی، جهان شناختی و کلامی - دینی بر علوم تجربی حاکم هستند.

ولی معلوم می شود که چگونه جهان بینی انسان قدیم و جدید در تقابل بوده است. عقل جدید، جهان را در ضمن مقولاتی مانند ماهیت، قوه، فعل، عرض و جوهر درک نمی کند، بلکه از مفاهیمی مثل حرکت، انرژی، جرم، فضا و زمان مدد می گیرد.

پس نیوتن و امثال وی تنها دانشمند نبودند متافیزیسین هم بودند هر چند خود و هواداران و مقلدانشان بدان توجه نداشتند.

۵۳. رجوع شود به: خوابگردها نوشته: کوسلر، ترجمه: فؤاد روحانی

علم شناسی ارسطویی کار عالم را خبر گرفتن از مقتضیات و طبایع اشیا می دانست. تئوری سازی، توجه به تاریخ علم و کنکاش در روش شناسی، عناصر مغفول عنه در علم شناسی ارسطویی است. این شیوه طبیعت شناسی مبتنی بر مبنای طبیعت گرایی است که معتقد بود هر چیز، طبیعت و ذاتی دارد و حرکت و تغییر از لوازم آن است و قسر استثنا می باشد؛ از این رو می گفتند القسر لایدوم. در طبیعت قدیم هر اتفاقی که می افتاد، شعله ور شدن آتش، افتادن سنگ، سرمای زمستان و می گفتند طبیعت شیء این را اقتضا می کند. اقتضای طبیعت ترجیع بندی بود برای همه سؤالها؛ ولی دانشمندان جدید طبیعت را کنار گذاشتند و گفتند همه جا قسر است پس باید عامل خارجی را شناخت در علم شناسی ارسطویی، تجربه به معنی استقرا همراه با قیاس خفی مهمترین شیوه برای یافتن قوانین علمی و مقتضیات طبایع بود. جهان طبیعت، صحنه ای روشن و ذهن ابزاری منفعل و انبانی تهی است و ذهن هیچ نقشی در ابتکار و تئوری پردازی نداشت و تنها اسیر زنجیرهای مشاهدات بود که هرگاه این مشاهدات کثرت پیدا می کرد ذهن یک قیاس خفی تشکیل می داد و نتیجه گیری می کرد.

علم شناسی ارسطویی تعریف گرا بود، به تعریف حرکت، انسان، جسم، نفس و ... اهمیت می داد بر خلاف علم شناسی نوین که بدون تعریف مشخص از الکتریسته به سراغ قوانین آن می رود.

حرکت در الهیات بالمعنی الأعم مطرح می گردید و جایگاهی در ریاضیات و هندسه نداشت. کشف جنبه هندسی حرکت و نشان دادن آن در علم ریاضی نصیب گالیله شد و از چگونگی هندسی حرکت نه چرایی فاعلی و غایی آن سخن به میان آورد.

طبیعت شناسی ارسطویان به نسبت های ذاتی، طبعی و علی توجه داشت، ولی طبیعت شناسی نوین به جهانی نظر داشت که مقهور نسبت های عرضی، قسری و ریاضی بود. به همین جهت، طبیعت قرن ها به دور خود می گشت و قدمی به پیش نمی نهاد؛ زیرا افتادن سنگ به پایین، باریدن باران، رفتن شعله به بالا و فرو رفتن سنگ در آب و زرد شدن برگ در خزان، سرد شدن هوا در زمستان و ... همه طبیعی و ذاتی است و اقتضای طبیعت ترجیع بندی بود برای همه سؤالها و پرونده همه سؤالها با آن بسته می شد و دیگر پرسشی نمی ماند تا چراهای دیگر مطرح شود.

ولی طبیعت شناسان جدید هیچ موجودی را آسوده از عوامل بیرونی نمی دیدند، همه جا قسر و مزاحم هست. جهان امروز، جهان مزاحم و پرهیاهوست برخلاف جهان گذشتگان که خلوت و آرام بود؛ از این رو یقین علمی، به سرابی دلفریب و خرد ناپسند بدل می شود.

گالیله، طلب از چگونگی را به جای طلب از چرایی نشانده؛ یعنی، طلب از چرایی و تعلیل و تبیین را حفظ کرد و علاوه بر نسبت علی به نسبت های ریاضی (چگونگی) هم پرداخت. طبیعت شناسان پیشین تنها به نسبت علیت توجه داشتند و نسبت های دیگر مورد غفلت بود، ولی علم جدید با کمی تر شدن، بهره بیشتری از نسبت های غیر علی یافت.

قانون گالیله که از نسبت میان مسافت، زمان، شتاب و سرعت حکایت می کند؛ قانون مواد رادیو اکتیو که از نسبت میان یک تصاعد حسابی و یک تصاعد هندسی در شکافتن دل اتمها خبر می دهد و همچنین قانون بویل که

از نسبت ثابت میان حجم و فشار یک گاز ایده آل سخن می گوید، همه اینها در باب نسبت علیت صامتند و زبان گویای نسبتهای دیگرند.

همین ذهن نسبتجو است که کپرنیک وقتی با دو دستگاه «زمین مرکزی» و «خورشید مرکزی» روبرو می شود، دستگاه دومی را به دلیل ساده تر بودنش و تبیین بهتر کثرت سیارات بر دستگاه اولی ترجیح می دهد؛ اما ابوریحان در کتاب «تحقیق ماللهند» داوری در باب دو نظام را به اهل تعلیم و ریاضیات وا می نهد. تئوری اتمی در قرن هفدهم نیز توانست کثیری از پدیدارهای پراکنده و تبیین نشده را خویشاوند و تبیین پذیر سازد.

همه این نظریه های علمی ناظر به وضعیت این جهان طبیعت است؛ از این رو دوام آن برای همیشه نیست؛ یعنی، آنطور که طبیعیات قدیم ادعا می کرد، قضایای حقیقیه نیست.

جان استوارت میل در قرن نوزدهم، علم را محصول کاوش استقرایی و ویلیام هیول، علم را مسبوق به فرضیات می دانست. اصل ساده بودن طبیعت از مبانی کپرنیک و در واقع مهمترین دلیل مدعای او بود، کپلر و گالیله نیز همین مبنا را داشتند. در چشم انداز گالیله طبیعت، نظامی ساده و منظوم است که رفتار آن سراپا، به قاعده و ضروری است. از دیدگاه آنها محصولات علوم طبیعی حقانیت و ضرورت مطلق دارند؛ بر خلاف علم حقوق، ادبیات و سایر علوم انسانی که مبتنی بر آرای آدمیان می باشند قوانین علوم طبیعی قوانینی حقد و نسبت ضروری بین موضوع و محمول آنها برقرار است.

طبیعت بی عاطفه است و فقط از مجرای قوانین لایتغیری عمل می کند که خود هیچ گاه آنها را زیر پا نمی گذارد و این ضرورت لایتخلف طبیعت، معلول خصلت ذاتی ریاضی آن است؛ یعنی، قوانین ثابت طبیعت را ریاضیات می تواند تبیین کند و طبیعت، نظامی ریاضی است. پس اصل ریاضی بودن عالم طبیعت و اصل ساده بودن طبیعت اصل قسری بودن آن سه اصل متافیزیکی هستند که در علوم تجربی تأثیر گذاشتند و واقع امر آن است که همه تغییرات علوم تجربی و حتی حرکتهای هنری، سیاسی و اجتماعی همگی زاینده تحولات فلسفی است.

مواضع اصلی تقابل متافیزیکی تفکر جدید و قرون وسطایی

۱- در فکر غالب قرون وسطایی، آدمی موجودی است که در مجموعه خلقت شأنی دارد بسیار خطرتر و سبب سازتر از طبیعت بی جان. انسان به تمام معنا مرکز عالم بود و تمام نشئه طبیعت برای آن ساخته شده بود تا خدمتگزار انسان و مقصد ابدی او باشد. فلسفه یونان و الهیات یهودی - مسیحی در این نگرش هم داستان بودند. بنابراین همه جهان برای انسان شناختنی است و آدمی را در کسب معرفت نسبت به جهان، فاعل می انگاشتند و طبیعت را قابل. آنچه حواس آدمی مستقیماً بدان نایل آید وصف واقعی شیء خارجی است. تفسیر آنها از علل غایی اشیا به غایت بشری بر می گشت و زمین - یعنی مقام خاکی و عنصری آدمی - در مرکز افلاک قرار داشت.

اما طبیعت در نگاه جدید، مستقل تر از انسان است. آدمی در نظر راسل چیزی نیست جز فرزند اتفاقی طبیعت کور و بی هدف. اگر این نگاه افراطی هم در عصر جدید پذیرفته نشود لاقلاً باید به عامل روانشناختی اشاره کرد که ذوق روح آدمی اقتضا می کند که خود را والاتر ببیند و ساده لوحانه به خود تملق بفروشد که در عرصه کیهان و تاریخ موجودی خطرناک است و چون انسان می تواند پاره هایی از جهان را تحت آگاهی و تصرف خود در آورد لاجرم جهان، تفاوت گوهرین با آدمی دارد و جهان خادم مقاصد آدمی است.

۲- چرا کپرنیک و کپلر بدون مؤیدات حسی و تجربی و با فقدان ابزار سنجشی مانند تلسکوپ و تبیین نسبتاً موفق روش بطلمیوس در پیشگویی، دیدگاه «زمین گردشی» را مطرح کرد؟ خصوصاً اینکه او با مخالفت‌هایی روبرو شد که ریشه در آرای کلامی و مذهبی داشت بلکه اعتراضات علمی نیز بر آنها وارد بود.

دلیل کپرنیک این بود که نظریه وی پدیدارهای نجومی را به نظم ریاضی ساده تر و موزون تری منظم می سازد؛ زیرا فرض سکون زمین با ۸۰ فلک مدور بطلمیوس تبیین می شد اما کپرنیک با ۳۴ فلک پدیدارها را تبیین کرد که موزون تر هم بود؛ چون اغلب سیارات در دوایری متحدالمرکز به دور خورشید جای می گرفتند و تنها ماه به عنوان میهمان بی نظم بیرون می ماند.

۳- اهل نظر چه در دوران باستان و چه در قرون وسطی دریافته بودند که طبیعت از جهات بسیاری تابع اصل سادگی است و این اصل به عنوان جزئی از جهان بینی انسان در آمد بطوری که در ضرب المثل‌هایی می گفتند: «طبیعت همیشه از کوتاهترین راه می رود»، «طبیعت کار بیهوده نمی کند»، «طبیعت نه اسراف می کند و نه در ضروریات خست می‌ورزد»

گفتار سوم: مکاتب فلسفه جدید

در آمد سخن

گفتیم که پس از قرون وسطی، در دوره رنسانس نهضت ادبیات نو و نهضت رفرمیسم دینی و نهضت جدید سیاسی شکل گرفت ولی آغاز حرکت‌های علمی و فلسفی در قرن هفدهم بود. تحولات فلسفی در قرن هفدهم پیدا شد و در قرن هجدهم دوباره یک رکود فلسفی رخ داد تا اینکه نوبت به کانت رسید. در فلسفه جدید قبل از کانت، دو جریان عمده - مذهب «اصالت عقل» و مذهب «اصالت تجربه» - شکل گرفتند. نکته کلیدی درباره این دو مکتب این است که آنها در چه وجهی با هم تمایز و اختلاف دارند. برای روشن شدن این نکته ابتدا معانی عقل و تجربه را که هر دو مشترک لفظی هستند بیان می کنیم سپس روشن می سازیم که کدام معنای آنها مراد است.

چیستی عقل

واژه «عقل» شاید بیش از ۲۰ معنا داشته باشد (رجوع شود به اصطلاحنامه فلسفه) که بعضی از آنها عبارتند از:

- ۱- عقل، جوهری مجرد تام است که نه ذاتاً از ابعاد ثلاثه برخوردار و نه در مقام فعل مادی است. (این اصطلاح در هر سه مشرب فلسفه اسلامی و فیلسوفان قرون وسطی رواج داشته و در فلسفه جدید هم دیده می شود)
 - ۲- عقل، عقل فعال، در تقسیم عقول به عقول عشره، عقل دهم که عالم طبیعت را خلق می کند عقل فعال نامیده می شود. حال گاهی مراد از واژه عقل، عقل فعال است.
 - ۳- عقل، قوه عاقله، همان قوه عاقله نفس است که ساحتی از ساحت‌های نفس می باشد و که در برابر حس و دل قرار دارد این عقل تقسیم به عقل نظری و عقل عملی یا قوه آمرة و عامله می شود. (بین حکما اختلاف است که عقل عملی، مدرک بایدها و نبایدها است یا کارش عمل و تحریک عضلات می باشد).
 - ۴- عقل، عقل نظری که مدرک قضایای اخباری است نه انشایی. بسیاری از موارد در فلسفه، مراد از عقل همین معناست.
 - ۵- عقل، معقولات و مدرکات عقل نظری و دستاوردهای قوه عاقله نظری را عقل می گویند؛ خواه تصورات باشند یا تصدیقات و خواه معقولات اکتسابی باشند یا فطری.
 - ۶- عقل، مدرکاتی که توسط عقل نظری کسب می شوند، ولی فقط مدرکات اکتسابی و نظری را شامل می شود
 - ۷- عقل، عقل عملی یا مدرکات و معقولات عقل عملی که بیشتر در اخلاق رایج است.
- این معانی در فلسفه اسلامی رایج است که در قرون وسطی هم بوده اند. بعضی غربیها سه معنای دیگر هم برای عقل ذکر کرده اند:
- ۱- عقل در برابر ایمان، مراد از عقل، نیروی ذهنی نظریه پردازی است که می خواهد فعالانه عمل کند بطوری که هیچ گونه ایمان و تعبدی را پذیرا نیست. در مقابل آن، ایمان یک حالت منفعلانه است که تعبد و پذیرش در آن هست نه فعالیت و نظریه پردازی.
 - این معنا از عقل در قرون وسطی و دوره جدید رواج داشته است. آگوستین می گفت: من ایمان گرا هستم. کی یرکگارد در قرن نوزدهم از مکتب فیدئیسم و ایمان گرایی دفاع می کرد. ایمان داشته باشید تا بفهمید. ایمان مقوله ای غیر از مقوله فهم و درک بود.
 - از این رو در بحث رابطه عقل و دین، عقل و ایمان، عقل و وحی، چهار رویکرد وجود دارد: عقل گرایی حداقلی، عقل گرایی انتقادی، عقل گرایی اعتدالی و ایمان گرایی.
 - ۲- عقل، ابزاری جهت فعالیت معقولانه است. در برابر این عقل، عاطفه، تعصب و نافرهیختگی به کار می رود.
 - ۳- عقل در برابر تجربه.
- آیا ما انسانها قوه ای ذهنی مستقل از حس و تجربه و مشاهده داریم یا نه؟ عقلگرایان معتقدند عقل مستقل از تجربه داریم. نه تنها قوه عاقله داریم، معقولات مستقل از تجربیات هم داریم؛ یعنی، این گونه نیست که فقط تجربه، منشأ معرفت باشد، عقل نیز مستقلاً منشأ معرفت است.
- مراد عقلگرایان همین معنای عقل است؛ ایشان معتقد به حقایق فطری هستند؛ یعنی حقایق پیشینی و معلوماتی که زاییده حس و تجربه نیستند بلکه زاییده عقل بشریند. حال آیا این معلومات در وجود نوزاد توسط طبیعت یا

خداوند به همان جعل مرکب که نوزاد خلق شده است، تعبیه شده اند یا اینکه ذهن نوزاد این قابلیت و استعداد را دارد که بعد از سپری شدن چند سال از عمرش، این معقولات را به دست آورد بدون اینکه تجربه و مشاهده نقش علی داشته باشد؛ البته ممکن است نقش اعدادی داشته باشد و در تصور طرفین قضیه دخیل باشد. پس عقلگرایان در این مشترکند که هر انسانی دارای معلوماتی فطری است که زاییده قوه عاقله اند و صدق آنها مقدم بر تجربه است.

معانی تجربه

۱- تجربه: شناختهای انباشته؛ مثلاً گفته می شود که فلانی در شغلش تجربه فراوانی دارد؛ یعنی، جهات بیشتری دارد.

۲- تجربه: احساس و عاطفه؛ مثلاً گفته می شود من امروز تجربه وحشتناکی داشتم؛ یعنی، احساس عجیبی به من دست داد.

۳- تجربه: تجربه درونی؛ مراد تجربه دینی و کشف و شهود عرفانی است.

۴- تجربه: مشاهده سنجیده؛ گردآوری مشاهداتی که به یک داوری ختم می شود و علوم به این تجربه متوسل می شوند.^{۵۴}

با توجه به آنچه در معنای عقل گفته شد روشن می شود که تجربه در بحث تجربه گرایان به معنای اخیر آن - یعنی مشاهده سنجیده - است.

تجربه گرایان معتقدند که همه معارف انسان معلول تجربه و مشاهده سنجیده اند و ما معارف پیش از تجربه نداریم؛ یعنی، همان حقایق فطری را که عقلگرایان قائلند، انکار می کنند.

با توجه به آنچه گفته شد روشن می شود که دو برداشت دیگر از عقلگرایی و تجربه گرایی صحیح نیست که آندو عبارتند از:

۱- فیلسوفان اصالت عقل، بر کاربرد عقل خویش اعتماد می کنند، ولی فلاسفه اصالت تجربه به شهود عرفانی، عاطفه و احساس اعتنا دارند.

ولی این وجه امتیاز کافی نیست؛ زیرا هر چند برخی تجربه گرایان افراطی همچون هیوم، برای عقل ارزشی قائل نیستند اما خود تجربه گریان نسبت به کاربرد عقل در تأملات فلسفی خویش اعتراف دارند؛ حداقل جایگاه عقل را در تجزیه و تحلیل مشاهدات قبول دارند. یا فیلسوفان قرون وسطایی مانند توماس آکویناس نیز فلسفه خود را حاصل تأمل عقلانی می دانند در حالی که آنها را جزء عقلگرایان نمی دانند.

۵۴. برای معانی دیگر تجربه رجوع شود به کتاب در آمدی بر فلسفه صص ۵۷ و ۸۴.

۲- در عرف عام قرن هفدهم، فیلسوف پیرو اصالت عقل به کسی اطلاق می شود که امور فوق طبیعت و عقیده وحی الهی و هر چیزی که به نحوی سر و رمز دارد، انکار کند و هرگونه بینة عقلانی برای وجود امور فوق طبیعی را مردود شمارد.

نه اثبات این امور به معنای عقلگرایی است و نه نفی آنها؛ چرا که در هر دو مکتب هم ماوراءالطبیعه وجود دارد و هم مثبت آن؛ در میان عقلگرایان، فلاسفه فرانسوی قرن هجدهم منکر ماوراءالطبیعه هستند، ولی دکارت اعتقاد دارد در میان تجربه گرایان، هیوم منکر است جان لاک و بارکلی کشیش معتقد به ماوراءالطبیعه هستند. پس تمایز دقیق اصحاب عقل و تجربه را باید در منشأ معرفت جستجو کرد. فیلسوفانی از قبیل دکارت و لایب نیتس، حقایق فطری یا قبلی را قبول داشته اند و معتقد به بدیهیات عقلی ما قبل تجربه بودند. این حقایق، تعمیمهای استقرایی حاصل از تجربه نیستند و صدق آنها به اثبات تجربی حاجتی ندارد بلکه صدقشان مقدم بر تجربه است. اشکال بر تفسیر عقلگرایی به اعتقاد به تصدیقات پیشینی:

ممکن است اشکال شود که اعتقاد به مبادی بدیهی بالذات و حقایق فطری برای اصحاب مابعدالطبیعه فرانسه و آلمان در قرنهای هفدهم و هجدهم نسبت به اصحاب مابعدالطبیعه قرون وسطی نیز منطبق است، در حالی که بحث ما در فلسفه جدید است؛ از این رو باید تمایزی بین عقلگرایی و تجربه گرایی ذکر شود که علاوه بر اینکه این دو مکتب را از یک دیگر تمیز می دهد آن دو را از قرون وسطی نیز جدا کند. جواب:

گرچه فلاسفه ای مثل آکویناس و حتی ارسطو و افلاطون اعتقاد به یکسری بدیهیات داشتند، ولی اولاً نام فطری را برای آنها ننهادند و اصطلاح «فطری» ابداع دوره جدید است. ثانیاً فلاسفه مزبور آرمان و کمال مطلوبشان مبتنی بر استنتاج نظام حقایقی از مبادی بدیهی بود هر چند چنین توفیقی برای ایشان حاصل نشد؛ زیرا فلسفه های متعارض حاصل این آرمان بود؛ ولی عقلگرایان دوره جدید مثل دکارت ولایب نیتس و اسپینوزا می خواستند کل نظام فلسفی خود را بر آن بدیهیات مبتنی کنند؛ از این رو معتقد بودند که می خواهیم با روش ریاضی یک نظام فلسفی درباره عالم و آدم پی ریزی کنیم. البته باید توجه داشت که اختلاف جدی بین قضایای فلسفی و ریاضی وجود دارد؛ چون قضایای ریاضی تحلیلی هستند و تنها رابطه ذاتی موضوع و محمول را بیان می کنند لکن بر وجود موضوع دلالت ندارند. قضیه $2 \times 2 = 4$ تنها بیانگر یک رابطه حقیقی بین موضوع و محمول است ولی اینکه آیا مصداق محقق دارد یا نه ساکت است؛ یعنی، قضایای ریاضی به نحو قضیه حقیقیه اند ولی قضایای فلسفی، قضایای وجودیند و ناظر به مصادیق محقق و خارجی می باشند.

هنر فیلسوفان دوره جدید این بود که هم با روش ریاضی از بدیهیات کمک می گرفتند و هم ثابت می کردند که در خارج چیزی وجود دارد به همین جهت دکارت نظام فلسفی خود را بر قضیه ای وجودی مبتنی کرد و در برابر شکاکیت مونتنی در اواخر قرن شانزدهم ایستاد. پس قضایای به کار رفته در نظامهای فلسفی دوره جدید از آن نظر که به واقعیت خارجی می رسد فلسفی است ولی از آن نظر که از بدیهیات استفاده می کند ریاضی است.

دکارت در کتاب «تأملات» به هستی من، هستی خدا و حتی به هستی طبیعت می‌رسد. اسپینوزا در کتاب «اخلاق» که بر خلاف نامش فلسفی است ابتدا لفظ را معنی می‌کند و بدیهیات مسأله را می‌گوید سپس شروع به استدلال می‌کند، برای رسیدن به نتیجه که همان هستی است. ولی در قرون وسطی کسی چنین کاری نکرد؛ نه آکویناس، نه ارسطو و نه افلاطون هیچ یک در بحث‌هایشان چنین منطقی ندارند.

البته این مطلب در فلسفه اسلامی نیز هست که اگر ما نظام فلسفی را مثل اصالت وجود، تشکیک و ... را به بدیهیات ارجاع دهیم و بعد بقیه مسائل را بر این اصول مبتنی نماییم، این ادعای فلسفه اسلامی که مبتنی بودن بر بدیهیات است به وضوح ظاهر خواهد شد.

پس این فرقی که ذکر شد نه تنها عقل‌گرایان را از تجربه‌گرایان جدا می‌کند بلکه آنها را از فلاسفه قرون وسطی نیز جدا می‌کند.

مذهب اصالت تجربی انگلستان، دومین جریان فلسفه جدید است که به جای تمسک به سنت و عقل، به تجربه و اعتماد به داده‌های واقعی و آزمون تجربی توجه داشت. اینان معتقد بودند که معرفت واقعی هیچ‌گاه از راه استدلال لمی یا شبه ریاضی و از تصورات فطری به دست نمی‌آید؛ چون قضایای ریاضی به جای معلومات واقعی نسبت‌های میان تصورات را بیان می‌کند، ولی قضایای تجربی ناظر به خارج است. (البته فیلسوفان عقل‌گرا از روش ریاضی استفاده می‌کنند تا واقعیت خارجی را اثبات نمایند.) از این رو معرفت عینی خارج از راه تجربه کسب می‌گردد؛ هر چند معرفت مبتنی بر استقراء از درجات مختلف احتمال برخوردار است و به نحو مطلق قطعی نیست. یقین مطلق تنها از نسب تصورات به دست می‌آمد که آن هم معلومات واقعی درباره عالم به ما نمی‌دهد. مذهب اصالت تجربه بافرانسیس بیکن شروع شد، ولی پدر حقیقی این مذهب جان لاک متوفای ۱۷۰۴ م است؛ زیرا صراحتاً درباره منشأ، تیقن، حدود معرفت انسانی، مدارج عقیده، وظن و تصدیق سخن گفت.

تجربه‌گرایان که عمدتاً انگلیسی بودند در یک رتبه نیستند، کسانی مانند لاک معتقدند که همه تصورات ما از تجربه نشأت می‌گیرد. ولی عقل را هم در مسائلی قبول دارد. رابطه علی را به عنوان تصور مرکب می‌پذیرد و از اصل علیت برای اثبات خدا بهره می‌گیرد و جوهر مادی را می‌پذیرد؛ ولی بار کلی (۱۷۵۳م) نظریه جوهر مادی لاک را مورد حمله قرار می‌دهد و معتقد است که شیء مادی تنها مجموعه‌ای از کیفیات است؛ ولی او وجود خدا و جوهر روحانی را قبول دارد. اما هیوم (۱۷۷۶ م) تجربه‌گرای افراطی و آمپریست به معنای دقیق کلمه است هر چیزی به نحوی کارکرد عقلانی داشته باشد انکار می‌کند؛ از این رو اصل علیت و جوهر روحانی و جوهر مادی را حذف کرد. به نظر او همه تصورات ما از انطباعات حسی اخذ شده است و انطباعاتی از جوهر روحانی و مادی و علیت نداریم.

قرن هفدهم شاهد شخصیت‌هایی مانند بیکن، هابز، دکارت، مالبرانش، پاسکال، اسپینوزا و لاک است. امتیاز دکارت در فرانسه و هابز در انگلستان این است که هر دو از نظام فلسفی در حوزه معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه برخوردار بودند. فلسفه هابز باعث واکنش شدیدی در انگلستان گردید. افلاطونیان کمبریج از قبیل کادورث و هنری مور به مخالفت پرداختند. تأثیر دکارت در فرانسه از تأثیر هابز در انگلستان بیشتر بود.

واکنش مخالفت آمیز نسبت به فلسفه دکارت در بحثهای پاسکال (۱۶۶۲ م) نمایان است؛ البته با روحیه فلسفی و طبیعت گرایانه دکارت مخالفت می کند نه باروش ریاضی و حقایق فطری؛ او چون دکارت به عقل خیلی بها می داد و می خواست همه چیز را با عقل حل کند و این روحیه، ایمان و وحی را کمرنگ می کرد ولی پاسکال یک عقل گرای حداقلی است که انسان را موجودی ضعیف می داند که محتاج به ایمان و تسلیم وحی است.

سال ۱۶۳۲ م مصادف با تولد اسپینوزا در هلند و لاک در انگلستان است اسپینوزای انزواطلب معتقد به جوهر ازلی و احدی است که در تعینات متناهی خودش را متجلی کرده است. (شبه وحدت وجود عرفا) البته باید دید که این جوهر واحد چیست؟ برخی گفته اند مرادش کل این عالم طبیعت است. باوجود اینکه یهودی بود ولی یهودیها او را تکفیر کردند که او قائل به چند خدایی است و خدا را مرکب می داند. (پس عقلگرایان هم در یک رتبه نیستند).

۱۰ سال بعد در سال ۱۶۴۲ م یکی از پرنفوذترین شخصیتهای تفکر جدید، اسحاق نیوتن به دنیا آمد که بر روش تجربی تأکید داشت و فیزیک نیوتنی در تفکر کانت تأثیر عمیق گذاشت. لایب نیتس تا سال ۱۷۱۶ م در قید حیات بود اما از آخرین فیلسوفان قرن هفدهم است. ریاضی دان بزرگ، منتقد آرای نیوتن درباره مکان و زمان و فیلسوف به معنای دقیق کلمه و نظام ساز است.

قرن هجدهم به قرن روشنگری و عصر خرد و نهضت روشن اندیشی شهرت دارد. به طور کلی در آن سه نهضت شکل گرفت: نهضت روشنگری، نهضت رومانتیک و نهضت فلسفی. در نیمه دوم این قرن، دو چهره مشهور وجود دارد: هیوم که افراطی ترین چهره تجربه گرایان است و کانت که از نحله عقلگرایی است، ولی چون یک تلفیقی با تجربه کرده است به این جهت حد وسط محسوب می شود.

ولی عصر روشنگری دوره ای است که تعریف یا مکتب خاصی را نمی توان بر آن منطبق کرد اما یک رویکرد خاص فکری در آن است و آن اینکه روشنگران معتقدند که عقل بشری ابزار یگانه حل مسائل مربوط به انسان و جامعه است؛ یعنی همانطور که نیوتن با عقل خویش به تفسیر طبیعت پرداخت و همانطور که دکارت توانست هستی و جهان را تبیین کند ما هم می توانیم با استفاده از عقل خویش حیات سیاسی و اجتماعی، دینی و اخلاقی را تفسیر کنیم؛ عقلی که اعتقاد به وحی و تسلیم در برابر قدرت و مرجعیت و احترام به آداب و سنن و نهادها، مانعی در راه آن نباشد. بدین ترتیب عقل بشری در قرن هجدهم آرام آرام وارد عرصه های سیاسی، اجتماعی، دینی و اخلاقی می شود. البته علوم انسانی عمدتاً در قرن نوزدهم شکل گرفتند.

عقلی که روشنگران بدان بها می دهند عقلی است که از همه چیز آزاد است و هیچ چیز مانع آن نیست؛ چون یک وقت می گوئیم عقلی هست که به وسیله سیاست، دین، آداب، رسوم و جهت پیدا می کند ولی یک وقت عقلی است که از همه چیز آزاد است؛ از این رو اگر عقل گفت تثلیث محال است ولی دین قائل به آن بود اینجا عقل آزاد آن را نمی پذیرد؛ عقلی که اینجا مطرح است نمی خواهد با وحی مخالفت کند به این جهت ممکن است وحی را هم بپذیرد ولی اعتقاد به وحی و دین نمی تواند مانعی سر راه عقل باشد.

با این بیانات روشن می شود که فیلسوفان عقلگرایی عصر روشنگری، عقلگرایی شان با عقلگرایی قرن هفدهم یکی نیست؛ از این رو ممکن است برخی از این عقلگرایان، فطریات عقل را بپذیرند و در برابر عده ای تجربه گرا شوند. به همین دلیل عده ای از ایشان قائل به خدا و حتی مسیحیت هستند ولی می گویند با عقل به آن رسیده اند. پس عقل عصر روشنگری ما قبل تجربه نیست بلکه ماقبل الدین و السياسة و... است. بنابر این در عصر روشنگری عقل هم معنای وسیعتری یافته است و هم گستره فعالیت آن بیشتر شده است. فیلسوفان عصر روشنگری، اختلاف زیادی داشتند، بعضی به مبادی بدیهی بالذات وعده ای به اصالت تجربه اعتقاد دارند، بعضی به خدا و برخی دیگر به عدم وجود خدا اعتقاد داشتند. قرن هجدهم چندان شاهد فیلسوفان برجسته نظام ساز نبود. در انگلستان آثار لاک در جریان فلسفی دئیسم deism - یعنی اعتقاد به خدا بدون اعتقاد به دین - سهم به سزایی داشت.

دو فیلسوف برجسته قرن هجدهم در انگلستان، بار کلی و هیوم هستند. چهره هایی مانند مونتسکیو (۱۷۵۵ م) و روسو (۱۷۷۶ م) به این دوره تعلق داشتند. فلسفه سیاسی، فلسفه تاریخ و فلسفه اجتماع در این دوره شکل گرفت. ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۴۰ م) در خشندهی بیشتری در قرن هجدهم دارد؛ از این رو فلسفه به دوره های ما قبل کانت و ما بعد کانت تقسیم می شود. کانت بر قرنهای نوزدهم و بیستم تأثیر جدی گذاشت. کانت دو دوره ما قبل انتقادی و انتقادی داشت. در دوره اول از سخن لایب نیتسن تأثیر پذیرفت. در دوره انتقادی «نقد عقل محض» را در ۵۷ سالگی نوشت، بعد از آن «تمهیدی بر هر ما بعدالطبیعه آینده»، «مبادی مابعدالطبیعه اخلاق»، «نقد عقل عملی»، «نقد قوه حکم» و «دین در محدوده عقل محض» را نوشت. کانت هم از اصالت عقل و هم از تجربه بهره برد ولی هر دو را ناکارآمد می دانست.

گفتار چهارم: فیلسوفان جدید عقل گرا

رنه دکارت Rene Descartes

گفته شد که دوره جدید ما قبل کانت در بردارنده دو جریان اصیل فکری است: جریان عقل گرایی و تجربه گرایی. ما ابتدا به تبیین فیلسوفانی می پردازیم که پیرو مکتب عقل گرایی هستند و معتقدند که انسان یک سری معارف فطری پیشینی دارد.

اولین فیلسوف عقل گرا در دوره جدید «رنه دکارت» است که در سال ۱۵۹۶ در تورن فرانسه به دنیا آمد. چون پدرش از مشاهیر فرانسه بود و شغل قضاوت داشت، فرزندش را با استفاده از ثروتش مشغول به علم و دانش در مدارس معتبر کرد. دکارت آنقدر به مسائل علمی علاقمند بود که پدرش از کوچکی او را فیلسوف خطاب

می کرد. او علوم مختلف چون ادبیات، ریاضیات، جبر، طب و فلسفه را در این مدارس فرا گرفت ولی بیشتر به ریاضی علاقه داشت.

طبق گزارش خودش از زندگی اش، او مقداری از اندیشه های پیشینیان فاصله می گیرد و مصمم می شود تولید اندیشه را خودش برعهده بگیرد و چندین سال وقتش را با مردم بگذراند؛ از این رو به کشورهای مختلف سفر می کند و یک محبوبیتی پیدا می کند که برخی از سیاستمداران نیز علاقمند به دیدار او می شوند؛ یک بار ملکه الیزابت که از طرف پدر از نوادگان فردریک پنجم از پادشاهان فرانسه و از طرف مادر از نوادگان جیمز اول از پادشاهان انگلستان است با او مکاتبه کرد و دکارت در انگلیس با او دیدار نمود. یک بار هم برای ملاقات با ملکه سوئد به این کشور سفر می کند ولی سرمای آنجا باعث ابتلای او به بیماری ذات الریه می شود و سرانجام پس از ۵۴ سال در سال ۱۶۵۰ م در اثر همین بیماری از دنیا می رود. از نظر خصوصیات اخلاقی مردی مداراگر بود؛ مشربی دوستانه داشت و با ملازمان خود اهل سخاوت و کرامت بود. به کاتولیک بودن خود اعتراف می کرد. بیشتر به مباحث عقلی محض علاقه داشت و از کلام احتراز می کرد؛ از این رو گرایش فلسفی و ریاضی او بر سایر گرایشهایش می چربد.

آثار دکارت

- ۱- وجیزه‌ای در علم موسیقی
 - ۲- رساله عالم (در باره جهان طبیعت)
 - ۳- گفتار در روش درست راه بردن عقل و جستجوی حقیقت در علوم
 - ۴- قواعد هدایت ذهن (به فارسی ترجمه نشده است ولی جزء کتاب‌های اصلی دکارت است و در واقع ادامه رساله گفتار در روش است؛ چون معتقد است که اصل در ذهن عدم خطا است؛ از این رو او قواعدی را بیان می کند تا جلوی خطاهای عارضی ذهن را بگیرد).
 - ۵- تأملات در فلسفه اولی
 - ۶- اصول فلسفه
 - ۷- انفعالات نفسانی
 - ۸- جستجوی حقیقت به وسیله نور فطرت
- اگر کتاب‌های گفتار در روش، تأملات و اصول فلسفه او را مطالعه کنیم کفایت می کند. کاپلستون از کتاب قواعد او خیلی استفاده کرده است.

او بسیار به کشف حقیقت علاقه داشته است؛ از این رو در کتاب «گفتار در روش» می گوید: «من شائق بودم که خود را یکسره وقف جستجوی حقیقت کنم.» وی در «اصول فلسفه» می گوید: «فلسفه به معنای مطالعه حکمت است و مرادم از حکمت نه فقط احتیاط در امور عملی است بلکه همچنین به معنای معرفت کامل همه اموری

است که انسان هم برای راهبرد زندگی و هم برای حفظ صحت خویش و هم برای کشف همه فنون و صناعات می تواند به آن علم داشته باشد.»

پس عنوان فلسفه از نظر دکارت، فقط مابعدالطبیعه نبود بلکه علم طبیعت یا فلسفه طبیعی را نیز در آن مندرج می کند. البته دکارت بر ارزش علمی فلسفه نیز تأکید داشت به گفته او، تمدن هر ملتی متناسب با تفوق و تعالی فلسفه آن است.

وی نه به حجیت گذشتگان بلکه به عقل خویش اعتماد کرد. او معتقد است که باید میراث گذشتگان را کنار نهاده و خود به بنیان نهادن ساختمان فلسفی همت می گمارد. ولی از آنجا که نمی توان ذهن را بطور کلی خالی کرد ایشان با تفکیک امور بدیهی از امور ظنی و تأکید بر معرفت یقینی، فلسفه خود را بنا نهاد، کاری که فلسفه مدرسی از آن فاصله داشت. البته دشمن اصلی دکارت، شکاکیت بود به این دلیل شک را مقدمه اثبات معرفت یقینی دانست.

تعریف فلسفه از نظر دکارت

وقتی دکارت از حکمت و فلسفه سخن می گوید، به هیچ وجه مرادش عوارض موجود بما هو موجود نیست؛ از کلمات او دو تعریف برای فلسفه به دست می آید:

دکارت، همواره در فکر تأسیس فلسفه و حکمتی بدیع بود، حکمتی که علم کل بود. به عقیده او حکمت باید جمع معلومات و بیان کلی عالم خلقت باشد؛ از این رو در تأملات می گوید: فلسفه یعنی خردمندی و خردمندی علاوه بر خرد و عقل، عبارت است از معرفت کل آنچه انسان می تواند بداند. خواه برای پیشرفت کار زندگانی باشد، خواه برای حفظ تندرستی یا اختراع فنون.

فلسفه حقیقی، جزء اولش مابعدالطبیعه و جزء دومش طبیعی است. دکارت بر خلاف ارسطو، از ما بعد الطبیعه آغاز کرده به طبیعت می رسد.

طبق این تعریف، فلسفه همه معارف بشری را شامل می شود؛ از الهیات، طب و نجوم گرفته تا صنعت و تکنولوژی.

۲- دکارت در اصول فلسفه می گوید: منظور از حکمت، فقط احتیاط و دور اندیشی در امور نیست، بلکه همچنین معرفت کاملی از تمام آنچه را که انسان، چه از نظر هدایت زندگی و چه از لحاظ حفظ سلامت یا ابداع تمام فنون می تواند بشناسد، نیز از آن استنباط می کنیم.

دکارت برای دارا بودن این معرفت از ویژگیهای پیش گفته، بر این باور است که باید این معرفت را از اصول اولیه آغاز کنیم؛ اصولی که اولاً چنان صریح و بدیهی باشند که ذهن انسان وقتی باتوجه کامل آنها را مورد مطالعه قرار دهد نتواند در حقیقت آنها شک کند. ثانیاً معرفت انسان نسبت به تمام اشیا، متکی بر این اصول باشد به نحوی که این اصول را بدون توجه به امور دیگر بتوان شناخت، در حالی که شناخت اشیا دیگر بدون توجه به این

اصول امکان پذیر نباشد. چنین فلسفه ای است که بر تمام قلمرو معرفت بشری احاطه دارد و همین فلسفه، مایه امتیاز بشر از وحشیها و بربرها و موجب تمدن ملتهاست.

پس دکارت دو تعریف برای فلسفه ارائه داده است که یک تعریف تمام علوم بشری را شامل می شود و در تعریف دیگر، فلسفه عبارت از اصولی است که علوم دیگر مبتنی بر آنها هستند.

دکارت، فیلسوف نظام مندی بود؛ یعنی، مطلوب فلسفی او ارائه یک نظام واحد فلسفی منسجم از حقایق بود. حتی مطلوب او بالاتر از یک نظام متافیزیکی بود؛ چون او معتقد به این مطلب معرفت شناختی بود که همه علوم به یک علم بر می گردند و آن فلسفه است و فقط یک روش وجود دارد که با آن می توانیم آن علم را کسب کنیم؛ از این رو غایت او تأسیس یک فلسفه علمی جامع بود که بقیه علوم اجزاء آن هستند. این مطلب نشان می دهد که او اصل سادگی را پذیرفته است و علت خطای فلسفه های گذشته را پیچیده بودن آنها می داند.

دکارت معتقد بود که استفاده از روش مناسب، فیلسوف را قادر می سازد تا به کشف حقایق مجهول نایل آید. پس منطق باید به ما بیاموزد که چگونه عقل خود را برای کشف حقایق به کار گیریم؛ از این رو منکر منطق ارسطو و مؤید ارغنون نیست ولی منطق ارسطویی را به تنهایی کافی نمی داند.

کلید واژه های بحثهای دکارت: روش دکارتی، تصورات فطری، شک روشی یا دستوری و مسائل فلسفی دکارت

چیستی روش دکارتی

دکارت می گوید: غرض من از روش، قواعد یقینی و آسان است به نحوی که هر کس آنها را به دقت رعایت کند هرگز چیزی را که غلط است درست تصور نخواهد کرد و هرگز تلاش فکری خود را بیهوده به هدر نخواهد داد. این قواعد، قواعدی برای درست به کار بردن قوای طبیعی ذهن است، یعنی، ذهن تا قادر به استفاده از اعمال ذاتی خود نباشد حتی ساده ترین قواعد را نمی فهمد. اگر قوای طبیعی و فطری به کار گرفته شود و عوامل دیگر در آن اختلال نکنند در دایره قلمرو خود خطا نمی کند و الا هیچ روشی نمی تواند نقصان ذاتی ذهن را جبران کند. به عقیده دکارت ذهن انسان دارای یک اعمال و کارکردهای ذاتی است و ذهن تا قادر نباشد این کارکردهای خود را به کار گیرد هیچ چیز نمی فهمد و از طرف دیگر گاهی موانع خارجی نمی گذارند ما به علم برسیم. پس باید با به کار گیری روش مناسب از این کارکردهای ذهن استفاده کنیم. اعمال ذاتی ذهن عبارتند از:

۱- شهود که عبارت است از فعالیت عقلانی محض و ابصار باطنی آنچنان واضح و متمایز که جایی برای شک نمی ماند؛ یعنی، تأملات درونی که ما را به بسیطترین مفاهیم می رساند.

۲ - استنتاج یا قیاس منطقی که عبارت است از هرگونه استلزام ضروری از واقعیات دیگری که با معرفت یقینی بر ما معلوم است.

در بحث معرفت شناسی سؤالی هست که از کجا این بدیهیات ما مطابق واقعند؟ مثلاً اجتماع نقیضین از کجا در واقع محال باشد؟ دو جواب داده شده است: یکی اینکه بدهات بدیهیات خود بدیهی است. و دیگری جواب استاد مصباح که می فرماید: بدیهیات به علم حضوری برمی گردند. استاد این را از علامه گرفته اند.^{۵۵} پس طبق این نظر علم حضوری در واقع دو کار کرد دارد:

۱- ارجاع علوم حصولی به علم حضوری.

۲- ارجاع بدیهیات به علم حضوری.^{۵۶}

دکارت جزء گروه اول می باشد و اعتقاد دارد که بدهات بدیهیات شهودی است ولی توضیح نمی دهد که مرادش از شهود چیست، آیا علم حضوری است یا اعم از حصولی و حضوری است؟ پس طبق نظر دکارت، اگر انسان تأملات درونی داشته باشد به یکسری معلوماتی می رسد که واضح و متمایز از سایر علومند. این اولین عمل ذاتی ذهن بود. اما دومین عمل ذاتی ذهن، استنتاج یا قیاس منطقی است که با استفاده از استنتاج از معارف یقینی به معارف جدید می رسد.

منطق اسلامی نیز معلوم کردن مجهولات را با استفاده از بدیهیات اصطیاد می کند:

الف) مادی: بدیهیات محتوایی: اولیات، اصل استحاله تناقض.

ب) صوری: بدیهیات صوری و شکلی: شکل اول که بدیهی ترین اشکال است.

از ضمیمه کردن بدیهی ترین مواد در قالب بدیهی ترین صور به معلومات یقینی جدید می رسیم.

منطق ما را در حوزه شکل و صورت از خطا باز می دارد ولی معرفت شناسی در حوزه ماده و محتوا ۱. البته قدما بحث مواد را هم در منطق مطرح می کردند؛ از این رو اگر منطق را منطق صوری بدانیم بحثهای ماده، استطرادی است.

دکارت نیز همین را می گوید: در ذهن ما دو تا ذاتی وجود دارد:

الف) ذاتی محتوایی = استنتاج

ب) ذاتی مادی = شهود

دکارت سعی می کند تا استنتاج را به شهود تبدیل کند. مبادی اولی تنها با شهود معلوم می کردند اما نتایج بعدی با عمل استنتاج حاصل می شوند. شهود و استدلال دو روش و یقینی ترین راه برای حصول معرفت هستند. بنابراین روش دکارتی عبارت است از قواعدی برای کاربرد صحیح عمل شهود و استنتاج که بیش از همه نظم و ترتیب مهم است؛ یعنی، باید قواعد تفکر را با نظم و ترتیب رعایت کنیم. قواعدی در گفتار، در روش و قواعدی، برای راهبرد عقل؛ مثلاً چیزی که صدق آن به وضوح برای من محرز نشده باشد به عنوان صادق نپذیرم یا تحویل قضایای مبهم به قضایای بسیط تر یا هر یک از مشکلاتی را که می باید مورد مذاقه قرار دهم به حداکثر اجزاء ممکن تقسیم نمایم؛ یعنی، روش تحلیل و تجزیه.

۵۵. ر. ک: عبدالحسین خسرو پناه، مجله ذهن شماره ۱۵ و ۱۶، چستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی آن.

۵۶. ر. ک: عبدالحسین خسرو پناه، مجله ذهن شماره ۱۵ و ۱۶، چستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی آن.

دکارت اکثر این قواعد را در کتاب «گفتار در روش» که ترجمه آن در جلد اول سیر حکمت در اروپا ص ۱۷۹ به بعد آمده است، مطرح نموده اند.

این رساله شش بخش دارد:

بخش نخست: ملاحظات چند در باب علوم

عقل و قوه درست حکم کردن و تمییز خطا از صواب در همه یکسان است و اختلاف آراء در شدت و ضعف عقول نیست؛ بلکه در اختلاف روشها است؛ از این رو او می گوید: من در صدد نشان دادن روشی نیستم که هر کسی عقل خود را درست به راه برد بلکه تنها مقصودم این است که نشان دهم من عقل خویش را از چه راهی برده ام.

بعد از این دکارت یک بیوگرافی از خود ذکر می کند. (این بحثهای خیلی شبیه المنقذ من الضلال غزالی است و بعید هم نیست که از آن استفاده کرده باشد؛ چون ابن رشد، غزالی و ابن سینا را در اروپا معرفی کرده بود و فرانسیس بیکن، استقراء را از فلسفه اسلامی که راجر بیکن آن را به غرب منتقل کرده بود، گرفت هاست.) دکارت از پرورش دوران کودکی خود در فضل، ادب و تحصیل در بهترین مدارس اروپا شروع می کند و مطالعه در علوم مختلف از جمله بلاغت، ادبیات، شعر، ریاضیات، فلسفه و دانشهای دیگر را گزارش می دهد ولی از اطلاعات افسانه وار یا عدم سودبخشی ریاضیات (چون بیشتر تحلیل مفاهیم است) و مباحث مشکوک و جدی فلسفه و درماندگی خود خبر می دهد. سپس از رهایی از آموزگاران خبر می دهد و می گوید: آموختن علوم را یکسره رها کرده و بر آن شدم که دیگر طلب نکنم مگر دانشی را که در نفس خود یا در کتاب بزرگ جهان بیابم و بقیه جوانی را به جهانگردی، سیاحت و آمیزش با مردم و کسب تجارب گوناگون گذراندم؛ زیرا مردم به لحاظ کارکرد معلومات خود بیشتر به درک حقایق نایل می آیند تا بیانات علمایی که تأثیری ندارد ولی از آداب و عادات مردم هم یقینی حاصل نشد؛ چون اختلاف آنها نیز به اندازه اختلاف آرای فلاسفه بود.

بخش دوم: قواعد اصلی روش دکارت

عمارت یک معمار غالباً زیباتر و مناسبتر از ساختمانی است که چندین شخص خواسته اند آن را اصلاح کنند چنان که آراستگی دستگاه دیانت حقه که نظامات آن تنها از امر الهی به دست آمده است نباید با دستگاههای ساخته بشر، طرف نسبت باشد. (اصولاً در هر کاری آنچه یک نفر انجام داده بهتر از آن چیزی است که ساخته چندین نفر است.) دکارت می گوید وقتی در اندیشه های خود سیر کردم، دیدم که آنها را از فضلی گوناگون دریافت کردم و بیشتر مبتنی بر عادت و تلقین است تا بر یقین و تحقیق و کثرت آرا مناط اعتبار نمی تواند باشد و چون نتوانستم عقاید کسی را بر دیگری ترجیح دهم ناچار شدم خودم در صدد کشف طریق برآیم. (دکارت می خواهد بگوید که من دو راه در پیش داشتم: یا فلسفه ای بنا نهم که بر گرفته از آرای گذشتگان باشد که این می شود همان خانه ای که چند نفر ساخته اند یا اینکه آنها را کنار نهم و خودم در صدد کشف حقیقت باشم.) از طرفی با احتیاط گام برداشتم تا از افتادن مصون باشم و نیز نخواستم همه عقایدی را که سابقاً بی تحقیق در ذهنم راه یافته بود، نفی کنم تا با تأنی به کشف راه صحیح برای رسیدن به معرفت برسم.

در دوره جوانی به منطق، ریاضیات، جبر، مقابله و تحلیل هندسی بیشتر دل بسته بودم ولی دیدم که فایده عمده منطق، قیاسات و سایر تعلیماتش این نیست که آدمی چیزی را که نمی داند دریابد، بلکه فایده عمده اش این است که دانسته های خود را به دیگران بفهماند. (در شناساندن دیگران مفید است نه در شناخت خود شخص.) منطق تنها قالب به ما می دهد؛ از این رو تا محتوایی درون آن قالب نریزیم معرفتی به ما نمی دهد. تحلیل هندسی قدما، جبر و مقابله متأخرین نیز تنها بر مواد ذهنی مجرد تعلق می گیرد. در ضمن همه آنها گرفتار مطالب حشو و زاید و قواعد تاریک و مشوش هستند. پس باید روش دیگری بجویم و به جای قواعد فراوان در منطق به چهار دستور ذیل بسنده کنم:

۱- هیچ گاه هیچ چیز را حقیقت نپندارم؛ جز آنچه را که درستی آن بر من بدیهی شود. از شتاب زدگی ذهن بپرهیزم.

۲- هر یک از مشکلات و مجهولات را برای تسهیل حل آن به اجزاء تقسیم کنم. (تجزیه مفاهیم تا اینکه به مفاهیم بسیط برسند؛ چون هر چه مفهومی بسیط تر شود واضحتر و روشنتر می شود.)

۳- افکار خویش را به ترتیب جاری سازم و از ساده ترین چیزها که علم به آنها آسانتر باشد آغاز کنم تا به معرفت مرکبات برسم.

۴- در هر مقام و بحثی، مسائل را به اندازه ای استقصاء کنم که مطمئن باشم چیزی فرو گذار نشده است. بخش سوم: پاره ای از قواعد اخلاقی

همچنان که هرگاه کسی بخواهد خانه خود را نو کند آن را تخریب می کند، مصالح و معمار می آورد و برای آسایش خود به منزل دیگر می رود، من نیز وقتی در عقاید خود مردد شدم چهار اصل برای آسایش خود در نظر گرفتم:

۱- پیرو قوانین و آداب کشور خود باشم و دیانت را نگه دارم و پیرو عقاید معتدل دور از افراط و تفریط باشم. (یعنی برای اینکه ارتباطم را با بقیه حفظ کنم فعلاً این آداب و سنن را مراعات می کنم.)

۲- هر قدر بتوانم در کار خود پابرجا و استوار باشم و هرگاه بر رأیی تصمیم گرفتم هر چند محل شبهه و تردید باشد دنبال آن را بگیرم که گویی جای تشکیک نبوده است.

۳- همواره به غلبه بر نفس خویش بکوشم و از آرزوی امور غیر ممکن پرهیز کنم.

۴- در کارهای مختلف مردم نظر کردم و تصمیم گرفتم بهترین آنها را برای خویش برگزینم و نیکوترین را شغل خود دانستم؛ از این رو تصمیم گرفتم همه عمر را صرف پروردن عقل کنم تا به شناختن حقیقت برسم.

من با این اصول، راحت تر می توانستم معتقدات خود را دور بیندازم و در همه چیز شک کنم اما نه با روش شکاکان که تشکیک آنها محض شک داشتن است و تعمد دارند که در حال تردید بمانند، بلکه منظور من رسیدن به یقین است.

بخش چهارم: دلایل اثبات وجود باری (تعالی) و روح انسانی که بنیاد علم مابعدالطبیعه هستند.

بخش پنجم: ترتیب مسائل علم طبیعی.

بخش ششم: آنچه ضروری است برای اینکه در تحقیق احوال طبیعت بیشتر پیشرفت حاصل شود.

جمع بندی کلی مسیری که دکارت پیموده است:

۱- پی بردن به نادانی خود با اینکه از کودکی به تحصیل علوم و فنون پرداخته است.

۲- اهمیت دادن به روش در کسب علم. (یعنی برای تبدیل نادانی به دانایی، ابتدا باید تکلیف روش را روشن نماییم).

۳- بی حاصلی علم منطق. (برخی گمان کرده اند که دکارت مخالف منطق است در حالی که این سخن صحیح نیست و مراد او این است که منطق صوری معرفت را نیست؛ چون فقط شکل استدلال را به ما می دهد. و از سوی دیگر او خودش از اشکال منطقی بهره می گرفت).

۴- درستی روش ریاضیات.

۵- قواعد روش ریاضی دکارت:

الف) حقیقت دانستن بدیهیات

ب) قاعده تحلیل

ج) قاعده ترکیب

د) قاعده استقصاء

قاعده نخست :

هیچ چیز را حقیقت ندانم مگر اینکه بر من بدیهی باشد و در تصدیقات خود از شتابزدگی و سبق ذهن و تمایل بپرهیزم مگر آن را که چنان روشن و متمایز باشد که هیچ گونه شک و شبهه ای در آن نماند:

الف) استقلال فکر نه اعتماد به دیگران. (از این رو او فلسفه گذشته را کلاً خراب می کند و هر چه را که دیگران گفته اند کنار می گذارد و تنها بر عقل خود اعتماد می کند).

ب) عدم تمایل به نفس و ذهن.

ج) اصالت بدهت (یعنی ملاک آن است که عقل، معلوم را به شهود بدیهی دریابد نه حسد و وهم).

د) به کار گیری امور بسائط (یعنی مناط بدهت، بساطت است و اموری بدیهی اند که عقل آنها را بسیط می یابد). بسائط سه دسته اند:

الف) بسائط مادی : شکل، امتداد و حرکت.

ب) بسائط عقلی و روحانی : اراده ، اندیشه و شک.

ج) بسائط مشترک: وجود، وحدت و استمرار.

لازم به ذکر است که دکارت علاوه بر آنچه ذکر شده در باب تصدیقات هم به چندین تصدیق بدیهی قائل است؛ مثل اصل امتناع تناقض و دو شیء مساوی با شیء ثالث، خود با یک دیگر مساویند؛ ولی در هیچ یک از رساله های خود بحث نکرده است که این تصدیقات بدیهی، ملاک بدهتشان چیست و چگونه آنها را از تصورات بدیهی استنتاج می کند؟

قاعده دوم: وقتی که ملاک بدهات، بساطت باشد مجهولات اموری هستند مرکب، پس برای معلوم کردن آنها باید آنها را به بسائط تحلیل کنیم.

قاعده سوم: باید افکار اولیه خویش یعنی بسائط را با رعایت ترتیب با یک دیگر ترکیب کنیم تا از ساده و آسان به مرکب برسیم؛ یعنی، رعایت ترتیب در ترکیب بسائط به استنتاج مرکبات منتهی می شود. باید از ادراک شهودی و ساده ترین قضایا آغاز کنیم تا به معرفت قضایای دیگر صعود کنیم. این را دکارت روش ترکیب یا تألیف می نامد که با استنتاج از مبادی اولی به نظریات می رسد. این همان روش هندسه اقلیدسی است.

قاعده چهارم (استقصاء): ما باید برای حل یک مجهول آنقدر در معلومات خود فرو برویم و همه جوانب مسأله را لحاظ کنیم که چیزی فرو گذار نماند.

روش ریاضی دکارت در اثر مکاشفه ای عجیب در شب دهم نوامبر ۱۶۱۹ برای او حاصل شد و او طی آن مکاشفه فهمید که ریاضیات مفتاح وحید گشودن مخزن اسرار طبیعت است.

سؤال: آیا آزمایش و تجربه سهمی در روش دکارت دارد یا روش او همچون فلسفه اسکولاستیک، عقلی محض است؟

در بین شارحان دکارت دو دیدگاه وجود دارد و این اختلاف ناشی از تعبیر خود اوست؛ زیرا او از طرفی با اهانت و تحقیر از فیلسوفانی سخن می گوید که از آزمایش غفلت کرده اند و از طرفی می گوید: علم طبیعت من چیزی جز هندسه نیست و روشن است که روش هندسه، عقلی و تحلیلی است نه تجربی. از این دو تعبیر او استفاده می شود که مذهب اصالت ریاضیات دکارت، مطلق نیست و در علوم تجربی یک سهمی هم برای تجربه قائل است و اعتقاد دارد که در کشف جزئیات، چاره ای جز استفاده از تجربه نیست؛ اما کمال مطلوب او استنتاج لمّی صرف است، پس انسان را ناچار به تجربه می داند اما اصالت را به تجربه نمی دهد.

تصورات فطری:

به عقیده دکارت، می توان با استنتاج منطقی صرف و تعدادی تصورات فطری که طبیعت یا خداوند در نفس ها به ودیعت نهاده، علم مابعدالطبیّه را بنا کرد.

همه تصورات واضح و متمایز، فطری هستند. تصورات فطری بدین معنا نیستند که به عنوان تصورات تمام عیار و کامل از همان ابتدای تولد در وجود کودک تعبیه شده باشند، بلکه او معتقد است که ذهن انسان استعداد و قابلیت قریب به فعلیتی دارد که به هنگام نوعی تجربه می تواند این تصورات را ایجاد کند؛ اما نه اینکه ذهن آنها را از تجربه حسی اخذ نماید و این تصورات، پسینی و مابعدالتجربه باشند؛ زیرا دکارت اصالة التجربی نیست؛ ولی تجربه علت اعدادی برای تکوین این تصورات است. (این مطلب در علوم حضوری انسان نیز جاری است؛ یعنی، علم حضوری علم پسینی نیست اما تجربه زمینه ساز آن است؛ مثلاً باید صدای وحشتناکی را بشنویم تا حقیقت ترس را بیابیم.) پس ما مفاهیم فطری مثل وجود، وحدت و... را با آزمایش به دست نیاورده ایم.

پس به طور کلی این تصورات نه از اول در ما تعبیه شده اند و نه تجربه آن را به ما داده است، بلکه تجربه زمینه ساز پیدایش آنهاست.

این تصورات واضح و متمایز با تصورات عارضی (که معلول تجربه حسی هستند و از آنها به خارجیات تعبیر می شود) و تصورات جعلی موهوم (ساخته خیال که مجعولات نامیده می شوند) تفاوت دارند.

تصورات :

الف) خارجیات: که معلول محسوسات خارجی اند.

ب) مجعولات یا جعلیات : قوه تخیل آنها را جعل می کند؛ مثل انسان بالدار.

ج) فطریات : تجربه حسی علت اعدادی می شود تا نفی آنها را ایجاد و انشاء نماید.

این تصورات فطری هم با ما بعدالطبیعه و هم با علم طبیعت دکارت، ارتباط دارند.

سهم تجربه در حد علت اعدادی است برای اینکه ذهن آن تصورات را از قوای ذاتی خویش اخذ کند و نیز آگاهی از اینکه اشیای خارجی مطابق با تصورات ما وجود دارد.

شک روشی یا دستوری (مصلحتی) دکارت :

دکارت در تأملات و در بخش چهارم گفتار در روش اظهار می دارد که برای طلب یقین مطلق، شک ورزیدن درباره هر چیزی که قابل شک باشد، لازم است.

به تعبیر ایشان در گفتار در روش : چون می خواستم خود را کاملاً وقف طلب حقیقت کنم، فکر کردم که برای من لازم است که مسیر ظاهراً معکوسی را در پیش گیرم و هر آنچه درباره آن کمترین مجال شک می توانستم تصور کنم، به عنوان کذب محض تلقی کنم، تا بینم آیا پس از آن در عقاید من چیزی که کاملاً یقینی باشد باقی می ماند یا نه؟

شک دکارت هم عام و Global است نه local؛ یعنی، بر هر قضیه ای که بتوان در آن شک کرد صادق است و هم روشی - یعنی مقدمه ای - برای حصول یقین و تمیز حق از باطل و امور یقینی از امور ظنی است.

دکارت، شک روشی را به قصد کشف حقیقت تردید ناپذیر به کار گرفت و این حقیقت را در حکم «من فکر می کنم پس هستم»^{۵۷} یافت؛ زیرا اگر در همه چیز شک کنم نباید در وجود خود شک داشته باشم و گرنه نمی توانستم شک کنم. وجود من در نفس عمل شک کردن آشکار می شود؛ حتی اگر فرض دیو پلید یا خواب مطرح گردد باز باید وجود داشته باشم اگر فریب می خورم پس هستم.

تأملاتی در روش دکارت

۱- برهان معروف ابن سینا در کتاب، اشارات نمط علم النفس، انسان معلق در فضا برای اثبات تجرد نفس اقامه شده و برهان از طریق مشاهده مستقیم خود نفس است.

(یعنی اگر ما خودمان را معلق در فضا فرض کنیم به گونه ای که اعضا و جوارح ما هم با محسوسات تماس نداشته باشند در آن حالت ما وجود خودمان را می یابیم که این خود و نفس غیر از دست، پا و ... می باشد؛ ولی برهان

دکارت از طریق شهود آثار نفسانی است. بعضی خیال کرده اند که برهان دکارت، همان برهان ابن سینا است در حالی که این حرف صحیح نیست؛ زیرا برهان ابن سینا مبتنی است بر مشاهده مستقیم؛ یعنی، انسان مستقیماً به نفس خود توجه پیدا می کند، نه به آثار، احوال و افعال و انفعالات نفس. ولی دکارت می خواهد از فکر انسان، به وجود انسان برسد یعنی او از طریق شهود آثار نفس پی به نفس می برد.

۲- ابن سینا پس از برهان انسان معلق در فضا تحت عنوان وهم و تنبیه می گوید: ممکن است تو بگویی من ذات خود را بلاواسطه شهود نمی کنم، بلکه از راه اثر و فعل او به وجود او پی می برم.

در جواب می گوئیم: اولاً، برهان ما دلالت می کرد که انسان قطع نظر از هر فعل و حرکتی خود را می یابد. ثانیاً، هنگامی که فعل و اثری را شهود می کنی و می خواهی آن را دلیل بر وجود خود قرار دهی آیا فعل و اثر مطلق را می بینی یا فعل مقید و اضافه بر خود را؟ در صورت اول نمی توانی نتیجه بگیری که پس من هستم؛ زیرا فعل و مطلق دلیل بر فاعل مطلق است (فعل مافاعل ما) نه فاعل شخصی من. و در صورت دوم، تو قبل از آن که فعل را شهود کنی و یا لااقل حین شهود فعل، خود را شهود می کنی؛ پس حین وجود فعل، وجود خود ثابت می گردد. یعنی این گونه نیست که انسان اول نفس خود را شهود کند و بعد خودش را. شهید مطهری همین بیان ابن سینا را در نقد کلام دکارت آورده اند.

۳- علم من به وجود خویش، استنتاجی است یا شهودی؟ اگر گفته شودی است اشکال می شود که پس چرا به شکل استدلال قیاسی بیان شده است؟ در همان زمان حدود هشت اعتراض به دکارت شد که همه را جواب داد و یکی از آن اعتراضها همین بود. دکارت در پاسخ به این اعتراض می گوید: وجود من با قیاس منطقی از فکر استنتاج نمی شود، بلکه با یک عمل بسیط شهود عقلی درک می شود؛ زیرا اگر از قیاس منطقی استنتاج می شد می بایست کبرای قیاس یعنی «هر آنکه فکر می کند وجود دارد» از قبل معلوم گردد، در حالی که این مطلب از طریق تجربه فرد اکتساب شده است که اگر موجود نباشد قادر به فکر کردن نیست. بر فرض هم که این کبری مطوی باشد من فقط به آنچه در درون خودم تجربه می کنم توجه دارم و توجهم به کبری معطوف نیست؛ به همین دلیل، نفس را جزء تصورات فطری می داند.

پس دکارت یک رابطه ضروری بین وجود من و فکر من (شک من) با علم حضوری یافته است و بعد آن را به صورت قضیه در آورده است. اگر استدلال دکارت از طریق علم حصولی و استفاده از آن کبری بود اشکال شهید مطهری و دیگران وارد بود ولی اگر علم حضوری باشد دیگر وارد نیست؛ چرا که حتی خود آن کبری زائیده این شهود است؛ یعنی، وقتی من با علم حضوری، خودم و افعال را یافتم، یک تلازم ضروری بین آنها می یابم و بعد آن را به صورت «من فکر می کنم پس هستم» بیان می کنم.

حال چرا دکارت از شک شروع کرده و ابتداءً نگفته که من وجود دارم و در وجود خودم هیچ شکی ندارم؟ این بخاطر همان شک فراگیر اوست؛ یعنی، چون در همه چیز شک کرده بود در بیان یقین خود نیز از شک شروع می کند و گر نه در شهود این گونه نبوده که ابتدا شک و بعد نفس را بیابد، بلکه وقتی به خودش مراجعه می کند دو چیز را شهود می کند: یکی نفس خود و دیگری اعمال و حالات نفس مثل شک را؛ ولی وقتی می خواهد این

شهود را به مخاطب منتقل کند از شک شروع می کند و به من می رسد؛ چون فرض این است که در همه چیز شک کرده است. پس این تقدم و تأخر در مقام بیان علم حصولی است و گر نه به علم حضوری معیت است و انسانهای عادی نفس را همراه افعال و احوال آن درک می کنند. با این بیانی که گذشت دیگر این اشکال نقضی هم بر دکارت وارد نخواهد بود که کسی بگوید شما در همه چیز شک کرده بودید ولی حالا که می خواهید استنتاج منطقی برای اثبات نفس بیاورید باید حقایق زیادی را پذیرفته باشید از جمله بداهت شکل اول، کبرای قیاس و اصل استحاله تناقض. البته دکارت می تواند بگوید من استدلال نکردم بلکه نفس و فعل آن را با هم شهود کردم و تقدم و تأخری میان مقدمات لحاظ نشده است.

با توجه به این بیان نه اشکال این سینا بر دکارت وارد است و نه اشکال معاصران او.

۴- شکاکیت دکارت واقعی نبود، نه از آن جهت که پاسکال می گوید شکاکیت واقعی وجود ندارد، حتی سوفسطائی ترین افراد طبق فطرت ادراک به حقایق اذعان دارد. دکارت واقعاً گرفتار شک روان شناختی هم نشد، او در عصری بود که شکاکیت رواج داشت و می خواست مردم را از شک برهاند؛ از این رو خود را به شک می زد و تظاهر به شک می کرد به همین خاطر در اولین اصل می گوید: برای آزمون حقیقت باید از صفر شروع کرد نه به دلیل شکاکیت واقعی. ولی غزالی واقعاً شکاک بود؛ یعنی، و لو شک هر دوی آنها طریقی بود ولی غزالی واقعاً نسبت به همه چیز دچار شک شده بود. از تفریحات خود او در المتنقذ من الضلال می توان فهمید که شک او روانشناختی بود نه فقط معرفت شناختی به خلاف دکارت.

۵- آیا از این جمله که «من فکر می کنم پس هستم» می توان نتیجه گرفت که هنگامی که من فکر نمی کنم وجود ندارم؟ خیر، زیرا مراد دکارت از تفکر در قضیه «من فکر می کنم پس هستم» اعمال ذهنی آگاهانه است اعم از احساس، تخیل، تعقل، شهود، مهر، کین، اراده، تصور، تصدیق و غیر اینها.

احوال نفسانی از نظر دکارت به چهار دسته تقسیم می شوند:

در دو مورد صدق و کذب بردار نیستند، حسن و قبح بردارند:

الف) ارادیات و افعال نفسانی

ب): انفعالات نفسانی

در دو مورد معرفت بخشی دارند :

ج): تصورات

د): تصدیقات

از این رو جمله «من شک می کنم که آیا وجود دارم» متناقض بالذات است؛ زیرا نمی شود که در مدت شک، وجود نداشته باشم؛ پس این «من» که وجود آن را تصدیق کردم چیزی است که فکر می کند، می فهمد، شک می کند، نفی و اثبات می کند و ...

۶- نقطه شروع معرفت یقینی، علم حضوری است که منشأ بدیهیات در علوم حصولی می باشد؛ بدیهیات شکلی و بدیهیات محتوایی. دکارت نیز از همین طریق وارد شده ولی ربط علم حضوری با بدیهیات علم حصولی را تبیین نکرده است.

معیار صدق

بحث دیگر معرفت شناختی دکارت که در سه کتاب خود یعنی گفتار در روش، تأملات و اصول فلسفه مطرح کرده است بحث معیار صدق است. یعنی پس از اینکه در بحث «ملاک شناخت»، صدق را به معنای مطابقت با واقع دانسته است، به بحث ارزش گذاری شناخت پرداخته است. از تعبیر مختلف او استفاده می شود که واقع را قبول دارد و معرفت مطابق با واقع را معرفت صادق می داند؛ از این رو می گوید ما با حس به معرفت مطابق با واقع نمی رسیم چون آنچه که ما با حواس خود درک می کنیم مثل رنگ، بو، نور و ... کیفیات ثانویه اند؛ یعنی، ما این گونه احساس می کنیم، معلوم نیست در خارج هم واقعاً نور، صدا و ... وجود داشته باشد. ولی جوهر جسمانی را می توان با عقل اثبات نمود.

او در بحث معیار شناخت فرمول وضوح و تمایز را مطرح می کند و می گوید: همه اموری را که به نحو بسیار واضح و متمایز ادراک می کنم صادق است.^{۵۸} البته بین وضوح و تمایز فرق است، ممکن است چیزی بسیار واضح درک شود مانند درد شدید، لکن متمایز نباشد و حکم غلطی را صاحب درد به ماهیت آن نسبت دهد. اما هر جا تمایز باشد وضوح هم هست.

دکارت این قاعده را از ریاضیات گرفته است؛ زیرا هنگامی که یک قضیه ریاضی به نحو واضح و متمایز مورد شهود قرار گیرد، ذهن چاره ای جز اذعان به آن ندارد؛ از این رو برخی در فلسفه ریاضیات همچون فلسفه اخلاق شهودگرا هستند.

پس قضیه «فکر می کنم پس هستم» صادق است؛ زیرا به نحو وضوح و تمایز در می یابم. دکارت در ادامه می گوید: ولی امر چندان ساده نیست:

اولاً: در تعیین اموری که آنها را به نحو متمایز ادراک می کنیم مشکلاتی وجود دارد.

ثانیاً: شاید خداوند طبیعتی به ما داده که حتی در بدیهی ترین امور نیز خطا کنیم. پس باید وجود خدایی را که فریبکار نیست اثبات کرد.

پس ما امور واضح و متمایز را گاهی به خاطر جعل (در مجعولات) و گاهی بخاطر منشأ خارجی (در خارجیات) و گاهی به خاطر منشأ فطری واضح و متمایز درک می کنیم، ولی هیچ یک اعتبار ندارند؛ چون مجعولات که ساخته خود ماست و خارجیات هم که کیفیات ثانویه اند و اما فطریات ممکن است به خاطر فریبکاری خدا باشد که ما آنها را بدیهی تلقی می کنیم. پس اینجا لازم است برای اثبات اعتبار فطریات ثابت کنیم که خدای غیر

۵۸- بی گمان در این معرفت نخستین [من فکر می کنم پس هستم] چیزی که مرا به صحت آن مطمئن کند وجود ندارد مگر ادراک واضح و متمایز نسبت به آنچه می دانم. پس اکنون یک قاعده کلی قرار می دهم که: هر چیزی را که با وضوح و تمایز کامل ادراک کنم کاملاً حقیقت دارد. تأمل سوم ص ۳۸.

فریبکاری، این فطریات را در وجود ما نهاده است. اگر بخواهیم نسبت به قبول صدق قضایایی که بسیار واضح و متمایز درک می شوند، یقین پیدا کنیم که دچار فریب نشده ایم باید وجود خداوندی را که فریبکار نیست، اثبات کنیم.

پس دکارت می گوید: ما با فطریات به واقع می رسیم، اشکال می شود که اینها از بیرون نیامده اند، خودت هم آنها را نساختی، پس شخص دیگری آنها را در وجود ما قرار داده است، پس از کجا معلوم که مطابق واقع باشند؟ جواب دکارت این است که چاره ای نداریم جز اثبات وجود خدای غیرفریبکار؛ یعنی، پس از اینکه وجود فکر و خود را اثبات کردیم، حال معضل معرفت را باید با اثبات وجود خدا حل نماییم. ولی برای اثبات وجود خدا نمی توان از روش توماس (برهان امکان و وجوب) استفاده کرد و گرنه دور لازم می آید؛ چون روش توماس مبتنی بر بدیهیات است در حالی که ما می خواهیم اعتبار بدیهیات را با اثبات وجود خدای غیرفریبکار اثبات نماییم؛ از این رو باید خدا را از درون خویش اثبات نماید.

اثبات وجود خدا

برهان اول: دکارت در تأمل سوم (در باره خداوند و اینکه او وجود دارد) به بررسی تصویری که در ذهن خویش دارد می پردازد:

تصورات بر سه نوعند:

الف) فطریات: صوری که همراه ذهن هستند.

ب) مجعولات: صوری که قوه مخیله در ذهن می سازد.

ج) خارجیات: صوری که به وسیله حواس خمس از خارج وارد ذهن می شوند.

مجعولات که اصلاً در خارج وجود ندارند و اما خارجیات هم دلیلی بر وجودشان در خارج نیست؛ چون برهان، تنها وجود جوهر جسمانی را اثبات می نماید، اما اینکه در خارج نور، صدا و رنگی باشد با برهان اثبات نمی شود. البته از این نسبی گرایی استفاده نمی شود؛ زیرا چه بسا حقایقی هستند که در اثر نسبت ما با خارج به وجود می آیند؛ یعنی، هستی شناختی آنها نسبی است؛ مثلاً صوت عبارت است از موجهایی با فرکانسهای خاص که با تارهای صوتی ما نسبت خاصی دارند.

همه این تصورات معلولند و باید علت فاعلی داشته باشند که لااقل به اندازه معلول واقعیت داشته باشد. حال تصورات غیر روشن و متمایز مانند گرمی و سردی ممکن است منشأ حقیقی نداشته باشند و ذات نفس آنها را ایجاد کند. و نسبت به تصویری مانند جسم و جوهر روشن است؛ چون از نفس ضعیفتر هستند؛ از این رو ممکن است خود نفس آنها را ایجاد کرده باشد. اما آیا تصور خداوند به عنوان جوهر نامتناهی، مستقل بالذات، علیم و قدیر که خالق همه هستی است ناشی از خود من است؟ خیر، زیرا تصور جوهر نامتناهی از یک جوهر متناهی ممکن نیست؛ تصور نامتناهی یک تصور سلبی نیست به وضوح می یابیم که واقعیت بیشتری دارد. ممکن است من دارای استعداد نامتناهی باشم ولی تصور من از کمال نامتناهی، بالفعل است؛ پس باید معلول موجودی باشد که

واجد فعلیت است. به عبارت دیگر اگر من واجد تصورات موجود نامتناهی هستم آیا با فرض عدم موجود کامل می توانم موجود باشم؟ و اگر من افاضه کننده کمالی باشم که تصور کرده ام پس باید خداوند باشم؟^{۵۹} دکارت در تأمل سوم از تأملات ص ۴۹ می گوید:

«خدا جوهری است نامتناهی، سرمد، تغییر ناپذیر، قائم به ذات و عالم مطلق که خود من و هر چیز دیگری را (اگر چیز دیگری وجود داشته باشد) آفریده و پدید آورده است. همه این صفات به قدری عظیم و والاست که هرچه بیشتر در آنها تأمل کنم کمتر یقین می کنم که مفهومی که از آنها دارم بتواند تنها از خود من صادر شده باشند. بنابراین بالضروره نتیجه می گیرم که خدا وجود دارد؛ زیرا اگر چه مفهوم جوهر از آن جهت که خود من جوهرم، در من موجود است، اما من که خود موجودی متناهی ام نمی توانم مفهومی از جوهر نامتناهی را ایجاد کنم.

دکارت در اصل ۱۷ اصول فلسفه می نویسد:

«هر چه کمال عینی بیشتری در تصورات ما وجود داشته باشد علت آنها هم باید کاملتر باشد.» و در اصل ۱۸ با استمداد از اصل پیشین به اثبات وجود خدا می پردازد و می گوید:

«نظریه اینکه ما در خود، تصویری از خدا یا از یک وجود مطلقاً کامل داریم، می توانیم در باره علتی که این تصور را در ما ایجاد کرده است تحقیق کنیم، اما با توجه به عظمت کمالی که در این تصور هست، ناگزیر باید بپذیریم که منشأ این تصور فقط یک وجود کامل تام یعنی خدایی است.

که به راستی وجود دارد، نه فقط به دلیل اینکه نور طبیعی حکم می کند که نیتسی نمی تواند علت چیزی باشد یا وجود کاملتر نمی تواند برخاسته از وجود ناقص تر باشد؛ زیرا وجود کاملتر بر آمده از علت فاعلی خویش است بلکه همچنین به دلیل این که وجود هیچ تصویری در اندیشه ما، بدون وجود واقعی اصلی در ما یا در خارج از ما که در بردارنده تمام کمالات موجود در تصور باشد، بنابر همان نور طبیعی امکان پذیر نیست ولی ما از ناقص بودن خود آگاهیم و می دانیم که بسیاری عیوب در ما هست. پس خاستگاه اصلی کمالاتی که تصورش را داریم در ما نیست، بنابراین باید نتیجه بگیریم که خاستگاه این کمالات در طبیعتی متفاوت از طبیعت ما یعنی در خدا موجود است.»^{۶۰}

نامتناهی داشته باشم، مگر آنکه جوهری واقعاً نامتناهی آن را در من نهاده باشد. رجوع شود به پشت صفحه وقتی اثبات شد که چنین خدای کامل مطلق وجود دارد که فریبکار نیست اثبات می شود که فطریات هم مطابق واقعند.

برهان دوم:

۵۹- اصول فلسفه، صص ۵۱ - ۵۰.

۶۰- اصول فلسفه، صص ۵۱ - ۵۰.

من روی هستی خودم (که آن را یافتم و گفتم : هستم) فکر می کنم که آیا هستی من مستقل است یا طفیل هستی دیگری است؟ اگر شق اول درست باشد باید خود، علت وجود خویش باشم و همه کمالات را به خود بدهم که این فرض حداقل دو اشکال دارد:

اولاً: من نقایصی مانند نیازمندی و شک دارم و اگر خودم علت وجود خویش بودم این نقصها را تبدیل به کمال می کردم. پس وقتی کمالات را نمی توانم به خود ببخشم چگونه هستی را به خود عطا کنم. (توجیه ناپذیری نقایص)

ثانیاً: اگر توان هستی بخشی به خود را داشته باشم باید هستی را نیز بتوانم دوام بدهم؛ در حالی که این قدرت را ندارم.

پس شق دوم صحیح است و هستی و دوام هستی من وابسته به هستی قائم به ذات است که جمیع کمالات را بالفعل دارد؛ زیرا کمال بالقوه عین نقص است و انتساب وجود من به پدر و مادر مسأله ای را حل نمی کند. دکارت در اصل ۲۰ از اصول فلسفه ص ۵۲ می گوید:

«ما علت خود نیستیم بلکه خدا علت ماست؛ پس خدا وجود دارد. توضیح اینکه باید بررسی کنیم که خالق نفس یا فکر ما، که تصویری از کمالات نامتناهی الهی در خود دارد، کیست؟ زیرا بدیهی است کسی که موجود کاملتر از خود را می شناسد، خود علت وجود خویش نیست، چه اگر علت خود بود همان کمالاتی را که تصورش در وجود وی هست به خود ارزانی می داشت؛ پس دلیل وجود او جز در وجودی که واجد تمام این کمالات است، یعنی جز در وجود معبود - خدا- نیست.»

برهان سوم:

همان طور که نمی توان مثلی را فرض کرد که زوایای آن ۱۸۰ درجه نباشد، خداوند بدون وجود خارجی عینی تصور ندارد؛ خدا و واجب الوجود یعنی چیزی که وجودش در خارج ضروری است (شبهه تقریر حاجی از برهان صدیقین).

دکارت در اصل ۱۴ از اصول فلسفه ص ۴۸ می گوید:

«ذهن، تصورات یا مفاهیم کلی گوناگون را که در خود می بیند مرور می کند و می بیند که تصورات وجودی علیم، قدیر و کامل مطلق نیز در وی هست، با تکیه بر ادراک خویش از این تصورات، به آسانی تصدیق می کند که خدا - یعنی همین وجود کامل - وجود دارد؛ زیرا ذهن گرچه از بسیاری چیزهای دیگر تصورات متمایزی دارد، اما در آنها هیچ چیزی که دال بر ضرورت وجودشان باشد نمی بیند، در حالی که در تصور خدا، وجودی را در می یابد که ضروری مطلق و ابدی است و درست همان طور که از تصور مثلث در می یابد که مثلث ضرورتاً دارای سه زاویه است که مجموع آنها برابر دو قائمه است، به همین ترتیب پی می برد که هستی ضروری و ابدی در ذات تصویری است که وی از یک وجود کامل دارد، و به این نتیجه می رسد که تصور وجود مطلق کامل، عین وجود اوست.»

صفات خداوند :

از نظر دکارت، صفت خداوند کمال است و بقیه صفات از کمال منشعب می شوند. از نظر دکارت، همه صفات خداوند نامحدودند؛ پس قدرت و اراده او نیز نامحدود هستند. در این صورت سؤال می شود که آیا قدرت و اراده خداوند که نامحدود هستند به محال هم تعلق می گیرند یا نه؟ دکارت در جواب به این سؤال می گوید: قدرت و اراده خداوند به هیچ گونه حدی، محدود نمی گردد؛ حتی نسبت به آنچه که نزد عقل محال است؛ پس قدرت و اراده او محدود به دایره ممکنات نیست و اگر گاهی گفته می شود که اراده خداوند به امر محال تعلق نمی گیرد به این معنا نیست که نمی تواند تعلق بگیرد بلکه اراده او چنین است؛ یعنی، اراده او با اینکه می تواند، ولی به امر محال تعلق نمی گیرد و همواره چنین است و اراده او تغییر ناپذیر است زیرا اراده متبدل مستلزم نقص است. پس خداوند هم علت محدثه و هم علت مبقیه است و خلق مستمر دارد. خداوند هم صانع است و هم حافظ و مبقی.

بررسی براهین دکارت بر اثبات وجود خداوند

گفتیم که دکارت، سه برهان برای اثبات وجود خداوند اقامه کرده است؛ در برهان اول و سوم از تصور خداوند به اثبات وجود خداوند می پردازد و در برهان دوم، خداوند نه فقط به عنوان علت تصور کمال بلکه به عنوان علت خود من - موجودی که واجد این تصور است - اثبات می شود. طبق برهان دکارت، تصور خداوند به نحو فطری در ما به ودیعت نهاده شده است که واجد همه کمالات است؛ زیرا این تصور، نه ناشی از ادراکات حسی است و نه مجعول ذهن ماست که با اراده ما قابل تغییر باشد. پس تنها شق دیگر این است که تصور خدا در من فطری است؛ دکارت با این برهان اثبات می کند که وجود خداوند فریبکار نیست؛ زیرا خداوند - یعنی موجود مطلق کامل - در معرض نقص نیست و نور فطری به ما می آموزد که فریب و خدعه از نوعی نقص ناشی می شود و چون خداوند کامل است ممکن نیست که ما را فریب داده باشد؛ پس وجود خدا از هر اصل ریاضی دیگر و حتی از وجود عالم خارج، برای ما شناخته تر است؛ زیرا علم به ریاضیات هم متوقف بر خدای غیر فریبکار است.

اشکالات:

۱- استدلال دکارت در اثبات وجود خداوند گرفتار دور باطل است؛ زیرا معیار صدق، وضوح و تمایز بود و این معیار مبتنی بر وجود خداوند غیرفریبکار بود؛ از طرف دیگر، اثبات وجود خداوند غیر فریبکار، بدون استفاده از ملاک وضوح و تمایز میسر نیست؛ زیرا باید مفهوم خداوند را به نحو واضح و بالبداهه درک کرده باشیم؛ پس قبل از حصول یقین، باید درباره وجود خدا مطمئن باشیم که آنچه را به وضوح و بدهات ادراک می کنیم، صادق است.

۲- خلط بین حمل اولی و حمل شایع:

برهان سوم دکارت که بر اساس تصور کامل مطلق بود شبیه برهان وجودی آنسلم است و همان اشکالی که بر برهان آنسلم گرفته شده است بر برهان دکارت وارد است و آن اینکه وجود ذهنی، مستلزم وجود خارجی نیست؛ یعنی، هیچ مفهومی، مصداق خارجی خود را اثبات نمی کند.

۳- برهان دوم دکارت مبتنی بر اصل علیت است (نفس من حتماً علت خارجی دارد)؛ در حالی که اصل علیت را اثبات نکرده اند.

راز خطا:

پس از اینکه با اثبات خدای غیر فریبکار، اعتبار تصورات فطری ثابت شد، سؤالی که مطرح می شود این است که اگر تصورات ما مطابق واقعند - چون خدای غیر فریبکار آن را در وجود ما به ودیعت نهاده است - پس چرا در شناختهای خود خطا می کنیم؟ منشأ خطا چیست؟

با توجه به اینکه خطا در تصدیقات است دکارت می گوید: «این خطاها به هماهنگی دو علت بستگی دارد و آن دو عبارت است از قوه شناختی که در من هست و قوه اختیار یا اراده آزاد من؛ یعنی، قوه فاهمه و اراده من با هم؛ زیرا من با فاهمه تنها، فقط مفاهیم اشیایی را درک می کنم که بتوانم درباره آنها حکم کنم.» تأملات چهارم؛ سپس در ادامه می گوید: «منشأ خطا فقط این است که چون میدان اراده، بسیار گسترده تر و دامنه دارتر از فاهمه است، من آن را درون همان حدود خودش محدود نمی سازم، بلکه آن را به اموری هم که برایم مفهوم نیست توسعه می دهم، و چون اراده به خودی خود نیست به این امور یکسان است. آسان به خطا و گناه می افتد.»

از این رو باید «وقتی که چیزی را با وضوح و تمایز کافی ادراک نمی کنم، از حکم کردن درباره آن خودداری کنم.»

پس از آنجا که قلمرو اراده (که قوه فعاله است) از قلمرو فاهمه (که از قوای منفعله است) بسیار وسیعتر است؛ از این رو اراده به حدود فاهمه محدود نمی شود و به اموری که قدرت فهم آنها را نداریم وارد می شود و منشأ خطا می گردد.

اثبات عالم جسمانی

تا زمان دکارت، کسی در وجود اشیای محسوس و مادی شک نکرد، دکارت نیز شک واقعی نداشت ولی طبق مبنای فلسفی خودش باید در آن نیز شک می کرد.

دکارت پس از حصول یقین از وجود فکر و وجود مفکر و وجود خداوند، به واقعیت نفس الامری تمام اموری که به وضوح و تمایز درک می شوند پرداخت. وی بر این باور است که نفسی که فکر می کند، روشن است که ابعاد ندارد و تن ابعاد دارد، پس نفس و بدن دو چیزند.

و چون به مدرکات خود اعتماد می کنم و از طرفی ادراکات خارجی من به اختیار خودم نیست پس مخلوق نفس من نمی باشند. بنابراین منتسب به واقعیتهای خارجی هستند.

البته حواس و ادراکات حسی تنها برای تمییز سود از زیان و تشخیص مصالح است و ارزش معرفت شناختی ندارد و وسیله دریافت حقایق نیست. ولی با عقل می توان به جوهرهای سه گانه دست یافت:

الف) نفس که صفتش شعور است.

ب) جسم که صفتش ابعاد ثلاثه است.

ج) ذات باری که صفتش کمال است.

بنابراین بعد از صدق دو قضیه « من وجود دارم » و « خداوند وجود دارد » ، ملاک کشف صدق و یقین عبارت است از درک واضح و متمایز. حال من به صورت واضح و متمایز بدن را ادراک می کنم و می فهمم که نفس من کاملاً متمایز از بدن من است و می تواند بدون آن موجود باشد؛ زیرا من در خود قدرت تغییر مکانی را می یابم که به وضوح، مستلزم وجود جوهر جسمانی یا ممتد یعنی بدن است. (اثبات جوهر جسمانی بدن) از طرف دیگر، انفعالات و انطباقی از تصورات دریافت می دارم و این تصورات، از غیر من صادر شده است؛ زیرا متکی به من نیستند؛ و چون خداوند فریبکار نیست، حتماً این تصورات و انفعالات از اشیای جسمانی حاصل شده اند، پس باید به وجود اجسام جسمانی معتقد بود. به عبارت دیگر :

۱- ما انفعالات و تصورات را دریافت می کنیم .

۲ - خداوند میل طبیعی به نسبت دادن این انفعالات به فعل علل مادی خارجی را در ما به ودیعت نهاده است. پس این علل باید موجود باشند و گر نه فریبکاری خداوند لازم می آید.

جوهر

جوهر از نظر دکارت، عبارت است از شیء موجودی که وجود آن مقتضی هیچ چیزی جز ذات خود نیست؛ یعنی، قائم بالذات است و این تعریف، تنها بر خداوند صادق است.

دکارت بر خلاف اسپینوزا چنین استنتاج نمی کرد که فقط یک جوهر یعنی خداوند وجود دارد و همه مخلوقات صرفاً تعینات این جوهر واحد به شمار می روند و همانند مدرسیان نیز عمل نکرد که جوهر را اصالتاً بر امور طبیعی و مجازاً در مورد خداوند اطلاق می کردند؛ او اصالتاً جوهر را به خداوند و بالتبع به معلولات نسبت می داد. البته در این صورت باید به مفهوم عام و مشترک جوهر توجه کرد که عبارت است از امری که احتیاج به چیزی ندارد.

قبلاً گفتیم که دکارت به سه جوهر قائل بود: خدا، نفس و بدن. صفت اصلی جوهر روحانی یعنی نفس، فکر کردن است و صفت اصلی جوهر جسمانی، بعد و امتداد است. دکارت صفات فکر و امتداد را احوال جوهر می نامد.

رابطه نفس و بدن

از نظر دکارت، انسان متشکل از دو جوهر جداگانه به نام نفس و بدن است که با هم مرتبطند و نسبت آن دو مانند نسبت کشتیان به کشتی یا رابطه فاعل و فعل نیست؛ نفس و بدن اگر چه دو جوهر مستقلند اما آنقدر با هم مرتبطند که در یکدیگر تأثیر و تأثر جدی دارند نه مثل دو همسایه. پس یک نوع وحدتی بین نفس و بدن هست. ترابط حداکثری میان دو موجود مستقل که هر کدام بر یک دیگر تأثیر می گذارد.

از نظر حکمت مشاء، نسبت نفس و بدن، نسبت ماده و صورت است و انسان یک واحد حقیقی است، ولی دکارت در تأمل ششم می گوید: جای گرفتن نفس در بدن مانند جای گرفتن کشتیان در کشتی نیست، بلکه من سخت با بدنم متحدم به گونه ای که می توان گفت چنان با هم در آمیخته اند که گویی کل واحدی را با آن تشکیل می دهم؛ زیرا اگر چنین نبود وقتی که بدنم مجروح می شد من که صرفاً یک موجود متفکرم، احساس درد نمی کردم، بلکه همان طور که وقتی چیزی از کشتی آسیب می بیند، کشتیان آن را با قوه باصره ادراک می کند، من هم می بایست این جراحت را فقط با فاهمه ادراک کنم.

پس دکارت از طرفی با ملاک وضوح و تمایز ناچار است بر امتیاز حقیقی میان نفس و بدن تأکید ورزد و هر یک از آنها را جوهر تام و کاملی ترسیم کند و از طرفی می بیند که نفس از بدن و بدن از نفس تأثیر می پذیرد و هر دو باید در یک معنی وحدتی داشته باشند. بنابراین به این نتیجه می رسد که نفس و بدن دو جوهر مستقل هستند که دارای تأثیر متقابلند.

صفات اجسام

دکارت در اصول فلسفه، صفات اجسام را به کیفیات اولیه و ثانویه تقسیم می کند.

کیفیات اولیه عبارتند از: بعد و حرکت. بعد یا امتداد صفت اصلی و اولی جوهر جسمانی است و مراد از امتداد همان طول، عرض و عمق است. او حرکت را هم جزء حقیقی عالم جسمانی می داند و می گوید: بعد و حرکت را به من بدهید جهان را می سازم. (مرادش حرکت مکانی است)

و اما سایر صفات اجسام نظیر رنگ، نور، طعم، صورت و کیفیات ملموس دیگر چیزی بیش از حالات خاص اشیاء نیستند. این صفات در اشیای خارجی وجود ندارند، بلکه حالات مختلف اشیای اعصاب ما را به طرق مختلف تحریک می کنند؛ یعنی، اشیای ممتد در حرکت ادراکات حسی، رنگ، صوت و غیره را موجب می شوند.

پس تصورات ما از رنگها و صداها واضح و متمایز نیستند؛ از این رو این تصورات، فطری نیستند. این تصورات عارض از خارج و معلول اشیای مادی خارجی اند. بنابراین، به خواص جسم مانند رنگ، بو، مزه، گرمی، سنگینی و غیر اینها نباید اعتنا کرد و آثاری را که با حواس ادراک می شوند و معقول نیستند نباید معتبر دانست.

دکارت با این بیان خود، با یک شکل اعتقادی در مسیحیت روبرو شد؛ چون اصل اعتقادی تبدیل جوهر می گوید: ماده نان و شراب به بدن و خون مسیح مبدل می شود و در عین حال عوارض نان و شراب باقی می ماند، در حالی

که دکارت معتقد است امتداد، با جوهر جسم یکسان است و اگر کیفیات عینیت نداشته باشند لازم می آید هیچ یک از اعراض حقیقی که پس از تبدل جوهر بتواند باقی بماند وجود نداشته باشد. البته دکارت تا حد امکان از مشاجرات کلامی پرهیز می کرد، ولی چون آرنو در اعتراضات خود آن را مطرح کرد از این رو دکارت تلاش کرد تا نظریه احوال جوهر خویش را با اصل اعتقادی تبدل جوهر تلفیق کند. دکارت بحثهایی نیز درباره فضا، مکان و حرکت دارد که ما دنبال نمی کنیم.

علت غایی عالم

به عقیده دکارت، علت غایی امور عالم بر انسان معلوم شدنی نیست و بشر نباید مدعی باشد که در مشورت خانه خدا راه یابد! پس در علم و حکمت نباید دنبال علت‌های غایی امور رفت بلکه فقط باید چگونگی و علت‌های فاعلی و محدثه آنها را جستجو کرد. باید دنبال چگونگی امور رفت نه چرایی. (همین پیش فرض موجب پیشرفت علوم شد.)

بحث‌هایی دیگر در باره عالم جسمانی

بطلان خلا: دکارت عالم جسمانی را نامحدود می داند؛ زیرا برای ابعاد نمی توان حدی را تصور کرد و از آن جهت که حقیقت جسم، بعد است و فضا و مکان بدون بعد معقول است، پس هیچ مکانی بی جسم نمی شود؛ یعنی، خلا موجود نیست؛ و اگر مکانی به نظر خالی بیاید ناشی از نقص و عجز حواس ما است. دکارت، جزء لایتجزی را باطل می شمارد، اجرام آسمانی و زمینی را از یک جنس می داند و حرکت را فقط نقل مکان آن هم دوری تصور می کند.

دکارت اولین فیلسوفی است که جهان را به صورت یک دستگاه و ماشین تصویر کرد که حرکات اجسام بصورت ضابطه مند و قانونی وجود دارند. برخی از قوانین حرکات اجسام عبارتند از:

۱- اشیاء در هر حالتی که باشند به همان حالت می مانند؛ اگر ساکن باشند به سکون و اگر متحرک باشند به حرکت خود ادامه می دهند مگر آنکه قاصر و مانعی پیش بیاید.

۲- هر متحرکی در خط مستقیم امتداد پیدا می کند و انحراف از خط مستقیم عارضی و به سبب مانع است.

۳- اگر جسم متحرکی با جسم دیگری برخورد کند از حرکت او کاسته نمی شود در صورتی که، قوه حرکت او کمتر از آن دیگری باشد؛ اما اگر بیش از او باشد او را حرکت می دهد و به همان اندازه حرکتی که به او داده است از حرکت خودش می کاهد.

۴- مواد عالم جسمانی در حالت نخست متشابه بودند لکن در ضمن حرکات عارضی و تصادمها، اختلاف بروز کرد و به سه قسم تبدیل شدند: عناصر خاکی، هوایی و آتشی.

اخلاق نزد دکارت

۱ - دکارت در بخش سوم رساله «گفتار در روش ...» پس از تردید و شکاکیت گفت: من در امور زندگانی نمی توانم در حال تردید بمانم؛ از این رو اصول اخلاقی جامعه را پذیرفت. و دیگر کتاب مستقلى در باب اخلاق ننگاشت، ولی در رساله «انفعالات نفسانی» که بیشتر جنبه روان شناختی دارد به نکات اخلاقی پرداخته است.

۲ - پیش فرض اعمال اخلاقی، وجود اختیار انسان است که دکارت بر آن اصرار دارد؛ او معتقد است که آگاهی انسان از اختیار، از اولیات است و حتی بر آگاهی من از فکر کردن مقدم است؛ زیرا این اختیار است که مرا به انتخاب شک افراطی وای می دارد. حتی اگر خداوند را قادر مطلق و فریبکار بدانیم باز در خود اختیاری احساس می کنیم؛ پس توانایی به کار بردن شک روشی مستلزم اختیار است. از این رو آگاهی از اختیار، تصویری فطری است؛ به همین دلیل مستوجب مدح و ذم هستیم. سنت جاری ستایش و نکوهش خود و دیگران، مبین بدهت ذاتی اختیار انسان است، پس یقین داشتن به اختیار خود مقدم بر یقین ما به وجود خداوند است.

او پس از تبیین وجود اختیار، با مسأله چگونگی جمع بین اختیار انسان و تقدیر الهی روبرو می شود، ولی در اصول فلسفه، پاسخ مفصلی ارائه نمی دهد و تنها بطور اجمالی اشاره می کند که: من با وضوح و تمایز، اختیار خود را می یابم و نیز به وضوح و تمایز در می یابم که خداوند قادر مطلق است و حوادث را مقدر کرده است. ولی دیگر توضیح نمی دهد که چگونه، مشیت ازلی خداوند، اعمال اختیاری انسان را مقدر نکرده است و شاید به خاطر احتراز از مشاجرات کلامی به تفصیل بحث نپرداخته است. البته در مکاتبات خود با الیزابت، شبیه یسوعیان پاسخ می دهد که خداوند به همه اعمال انسان علم پیشین دارد و می داند که هرکس در فلان زمان و مکان چه کاری انجام خواهد داد؛ از این رو با مشیت سابق خود آن فعل ارادی را مقدر می کند ولی اراده انسان را تعیین نمی کند. (شبیه جواب متکلمان شیعه)

فلسفه اخلاق

دکارت همانند متفکران قرون وسطی، غایت حیات انسان را سعادت می داند. توماس آکویناس، سعادت را تعالی خداوند در ملکوت آسمان می دانست اما دکارت، سعادت را به معنای طمأنینه یا رضای نفس می داند که با کوشش انسان در این زندگی قابل حصول است.

البته این بدان معنا نیست که دکارت امور فوق طبیعی یا سعادت ملکوتی را انکار کرده باشد بلکه از موضوعات کلامی پرهیز می کرد، در ضمن از افکار رواقیون نیز متأثر بود که ایشان بر خوشتنداری و شکیبایی در برابر مصائب تأکید داشتند؛ پس هر چند که او سعادت را این جهانی معنی می کند ولی مفاهیم آسمانی و لقای الهی را نیز قبول دارد.

ملاحظات در فلسفه دکارت

۱ - در اینکه دکارت، مهمترین فیلسوف فرانسوی است و در سیر حکمت فرانسه و هلند مانند هگل، هوسرل و سارتر تأثیرگذار بوده است، تردیدی نیست. او در پیوند تفکر فلسفی و علوم نیز نقش بسزایی داشت. برگسون به پیوستگی نزدیک میان فلسفه و ریاضیات در تفکرات دکارت، اشاره می کند.

دکارت در اثر اهتمام به تصورات واضح و متمایز بر نثر نویسی فلسفی واضح تأثیر گذاشت ولی بر خلاف امثال هگل، نویسنده ای روشن و واضح بود. دکارت نشان داد که می توان غیر از سخنان ارسطو و افلاطون، حرف زد و فکر کرد.

۲ - فلسفه دکارت بر «من تجربی» استوار است و به یک معنا بر ایده آلیسم استوار است؛ یعنی، وجود عالم ماده خدا، الهیات و طبیعات بر یک خود و فاعلیت شناسا مبتنی است.

۳ - دکارت، ریاضیات را مفتاح معرفت دانست و این را در مکاشفه ای در شب دهم نوامبر ۱۶۱۹ دریافت. و پس از تحقیق وسیع در فن هندسه به ابداع هندسه تحلیلی پرداخت. ولی ریاضیات را کلید فتح حقایق طبیعت دانست اما معتقد بود که همه علوم به منزله اندامهای یک پیکرند و روش ریاضی بر همه علوم منطبق است و این روش یقین آور است به این جهت از ابزار شهود و استنتاج بهره می گرفت. از این رو طبق که از نظر دکارت، فلسفه ای که تبیین جهان محسوس می کند نمی تواند اعتماد بر تجربه حسی داشته باشد؛ پس فلسفه نیازی ندارد که از مدرکات حسی آغاز نماید.

ولی آیا قلمرو عقل آنقدر گسترده است که بتواند همه علوم را به تنهایی حل کند؟ پاسخ منفی است؛ به عبارت دیگر همه بسائط دکارت، بدیهی و روشن متمایز نیستند و روش ریاضی برای بحث در جمیع علوم کفایت نمی کند.

۴ - دکارت از تجربه گرایی فرانسویس بیکن آگاه بود و به تجربه معتقد بود. گر چه ارزش معرفتی برای آن قائل نبود ولی بیشتر به سبک اسکولاستیک، به تعقل بها می داد، در حالی که بیان قواعد روش تجربی، اهمیت فراوان دارد و همین باعث اشتباهات او شده است مثلاً حیوانات را یکسره بی حس، بی شعور و یک ماشین پنداشته است. غده صنوبری مغز را مقر روح فرض کرده است. بحثهای ایشان درباره حرکات و گردبادها ناتمام است.

۵ - مصادره به مطلوب بودن اصل «می اندیشم پس هستم» اشکال دیگری است که بر استدلال او وارد است. البته اگر شهود او از نسخ علم حضوری باشد اشکالی بر او وارد نیست؛ زیرا نفس با علم حضوری، خود و فعل خود را با هم می یابد.

به عبارت دیگر اشکال اصل دکارت این است که او در همه چیز حتی بدیهیات شک می کند و سپس با کمک همان بدیهیات از شک بیرون می آید و این مصادره به مطلوب است و بدون تبیین از ناحیه علم حضوری، مشکل دکارت حل نمی شود.

۶ - بحثهای مهم فلسفی وجود دارد که دکارت به آنها نپرداخته است؛ مثل بحث از عالم مجردات، رابطه موجود مجرد با مادی، چیستی ماده قوای نفس، اصل علیت، ثبات و تغییر، وجود ذهنی و علم و ...

پاسکال blaise pascal

زیست نامه پاسکال

یکی دیگر از فلاسفه مشهور فرانسوی پاسکال است. وی اولین فیلسوف پس از دکارت می باشد. پاسکال در سال ۱۶۲۳م در فرانسه به دنیا آمد و پس از ۳۹ سال در سال ۱۶۶۲م از دنیا رفت. وی استعداد فراوانی در ریاضیات داشت. در کودکی پیش از آنکه نزد استاد برود چند قضیه از قضایای هندسه اقلیدسی را از پیش خود کشف کرد. در جوانی رساله ای در مسائل مشکل هندسه و حساب نگاشت. علاوه بر علاقه و استعداد و اشرافی که در ریاضی و هندسه داشت در حکمت تولیدی و شعری نیز شخص با ذوقی بود و یک ماشین حساب اختراع کرد تا برای حساب و کتاب نیاز به نوشتن نباشد؛ حساب احتمالات و حساب مقادیر بی نهایت خرد را تأسیس کرد. (حساب احتمالات بعدها پیشرفت کرد و امروزه در علوم استقرائی کاربرد دارد).

در سال ۱۶۵۴ متحمل یک تجربه روحی شدید شد که بعدها در کتاب «خاطرات» آن را ثبت کرد. این تجربه روحی، تا حدودی در رهیافت علمی او تغییر ایجاد کرد و باعث گرایش او به شهود و دل شد. این تجربه، تجربه ای بود از درک شهودی نسبت بین خود، خداوند و مسیحیت. زندگی او در اثر این تجربه، کاملاً صبغه دینی پیدا کرد و از او یک شخص معتقد و بسیار مؤمن به مسیحیت ساخت. پاسکال در علوم طبیعی نیز علم فشار مایعات و بخارات را بنیانگذاری کرد. او در فلسفه ابتدا پیرو دکارت بود و مخصوصاً روی این دیدگاه دکارت که «قول هیچ کس برای محقق و فیلسوف حجت نیست و هر کس باید بطور مستقل حقایق را کشف نماید» اصرار می ورزید تا اینکه پس از آن تجربه روحی از این نظریه عدول کرد و به آموزه های دینی و شخصی مسیح تمایل پیدا نمود و دو رساله نوشت؛ یکی «نامه های ولایتی» که آن را در باب یکی از اختلافات مذهبی میان مسیحیان نگاشت و از مذهب خود دفاع کرد. و دیگری «اندیشه ها» که مشتمل بر تأملات پراکنده عرفانی است و آرای فلسفی او بیشتر از این رساله به دست می آید.

مقایسه دکارت و پاسکال

دکارت و پاسکال هر دو ریاضی دان، کاتولیک و عقلگرا بوده اند، اما دکارت در درجه اول فیلسوف بود و بعد کاتولیک ولی پاسکال در درجه اول مدافع مذهب کاتولیک بود. دغدغه اصلی دکارت مسأله شکاکیت و پی ریزی یک نظام فلسفی بود هر چند او از فلسفه برای دفاع از آموزه های دینی استفاده می کرد ولی پاسکال از دین برای فلسفه بهره برد؛ یعنی، این گونه نبود که وی ابتدا یک نظام فلسفی پی ریزی نماید و آنگاه اگر توانست

از بعضی از آموزه های دین دفاع کند، بلکه از همان ابتدا که نظام فلسفی را ذکر می کند غرضش دفاع از کاتولیک است و بالاتر از این، نه تنها غرض و علت غایی فلسفه او دین است حتی ماده نظام فلسفی او نیز از دین گرفته شده است و او از آموزه های دینی در ساختن گزاره های فلسفی استفاده کرده است؛ از این رو می توان گفت او از دین برای فلسفه بهره گرفته است. به همین دلیل، بیشتر او را در زمره مدافعان مسیحیت ذکر کرده اند نه در زمره فیلسوفان. اکثر مورخان به این بحث پرداخته اند که آیا او فیلسوف بود یا نه؟ هانری برگسون اصرار دارد که او یک فیلسوف بوده است ولی امیل بریه تصریح می کند که پاسکال فیلسوف نیست. بعضی اگزیستانسیالیستها او را یک فیلسوف وجودی می دانند. کی یرکگارد می گوید مؤسس فلسفه اگزیستانسیالیسم، سقراط و پاسکال هستند. این حرف خیلی هم بی وجه نیست؛ چون یکی از دغدغه های اصلی او مساله عظمت و حقارت انسان بوده است کاپلستون می نویسد: به کار بردن تعبیر «فیلسوف وجودی» با مدلولات و لوازم جدید آن نسبتاً گمراه کننده است، هر چند جنبه گمراه کنندگی آن شاید از تعبیر «فیلسوف تحلیل زبانی» یا «عالم ما بعد الطبیعی» کمتر باشد. به هر تقدیر، او متفکری وجودی است؛ زیرا او متفکری است دینی، متفکری که پیش از هر چیز به رابطه میان انسان و خداوند علاقه و توجه دارد.^{۶۱}

سپس اضافه می کند که توصیف پاسکال به عنوان یک فیلسوف مابعدالطبیعی گمراه کننده تر از توصیف او به فیلسوف وجودی است؛ چرا که او اصلاً به بحثهای ماوراء طبیعی به سبک دکارت نپرداخته است.

به هر حال تمام این داوری ها بستگی به تفسیر ما از فلسفه دارد و اینکه ما مقوم ذاتی فلسفه را چه چیزی می دانیم و وقتی مراد ما از فلسفه روشن شد آنگاه می توان گفت که آیا پاسکال مصداق این فلسفه هست یا نه؟

اگر فلسفه را دانشی بدانیم که تنها به هستی مطلق با روش عقلی می پردازد و درصدد تبیین عقلانی عالم هستی است، در این صورت پاسکال فیلسوفی نیست که از بدیهیات شروع کرده و با استدلالهای عقلی مسائل فلسفی را حل نماید، بلکه روش او امتزاج عقل و دل است؛ زیرا وی اعتقاد دارد که پاره ای از مسائل هستند که عقل بدون تأیید ایمان قادر به حل آنها نیست. اسراری در هستی وجود دارد که فراتر از درک و احاطه ذهنی است و تنها با نور ایمان تحصیل می شود؛ یعنی، بالاتر از مورد اول که عقل نیاز به تأیید ایمان دارد، پاره ای از مسائل از حوزه عقل خارجند و باید آنها را با نور ایمان یافت و شهود کرد؛ فهم آنها از سنخ کشف است نه دانایی؛ از این رو تنها نور ایمان آنها را حل می کند.

در کلام اسلامی نیز همین مسأله را داریم که برخی از مسائل خرد گریز هستند نه خرد ستیز؛ مثل تعداد طبقات بهشت، جهنم و ... البته مسائل خرد گریز نیز با یک کبرای کلی توجیه پذیرند. (بدین ترتیب پاسکال با تصویر انسان به مثابه یک موجود عاقل که صلاحیت و استعداد همه چیز را دارد، موافق نیست .

۶۱-ر. ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، ص ۲۱۹.

پس اگر قرار باشد، او را فیلسوف بنامیم بهتر است فیلسوف مسیحی بنامیم؛ زیرا تفکر مسیحی، الهام بخش دیدگاه های او نسبت به عالم و آدم بوده است. حال برای تبیین این دیدگاهها، گاه از دل استفاده کرده است و گاه از عقل.

بنابراین اگر روش پاسکال را فلسفه بدانیم باید گفت که او فیلسوف بوده است. البته باید توجه داشت که اگر ما به خاطر تأثر از مسیحیت، پاسکال را از زمره فیلسوفان خارج کردیم باید بعضی از اگزیستانسیالیستها مثل کی‌یرکگارد را نیز خارج کنیم؛ چون آنها نیز از آموزه‌های مسیحیت متأثر بوده اند، حتی کی‌یرکگارد بالاتر از پاسکال که تنها عهدجدید را قبول داشت، تورات را نیز معتبر می دانست و از آن استفاده می کرد.

آرا و نظرات پاسکال

پاسکال در حوزه های معرفت شناسی، روش شناسی، انسان شناسی و فلسفه دین بحث کرده است. وی در رابطه با مسائل طبیعت شناسی و ریاضی مطلب خاص دیگری ندارد و تنها یک یا دو دیدگاه طبیعت شناسی نسبت به کل عالم طبیعت دارد که به بحثهای معرفت شناسی او بر می گردد.

معرفت شناسی پاسکال

۱- انسان نه بی نهایت بزرگ را می تواند بشناسد و نه بی نهایت کوچک را. (پاسکال عالم ماده را بی نهایت بزرگ و اجزاء آنها را بی نهایت کوچک می داند). البته این دیدگاه زائیده نگاه هستی شناختی او به انسان است که انسان نه موجودی بی نهایت بزرگ است و نه موجودی بی نهایت کوچک؛ از این رو از لحاظ ادراکی نیز محدود بوده و موجودی متوسط است. پس ادراک انسان محدود به اموری است که میان دو حد بی نهایت قرار دارد.

۲- انسان حتی به اموری که میان این دو حد بی نهایت قرار دارند نمی تواند معرفت تام پیدا کند؛ دلیل این رأی آن است که او ظاهراً قائل به نظریه کوهرنس و انسجام گرایی است و اعتقاد دارد همه موجودات یک رابطه پیوندی بینشان برقرار است؛ از این رو معرفت تمام به یک جزء بدون شناخت سایر اجزاء ممکن نیست؛ پس اجزای عالم به گونه ای در پیوند با یک دیگر به سر می برند که معرفت تام نسبت به هر جزئی، متوقف بر شناخت کل نظام است، ولی ما کل نظام را نمی توانیم بشناسیم، پس شناخت ما از هیچ جزئی تام و کامل نیست (این نظریه در اصطلاح کواپن، کل گرایی نامیده شده).

اما دلیل اینکه ما کل نظام را نمی توانیم بشناسیم این است که :

الف) استعداد عقلانی ما انسانها محدود است

ب) ما پیوسته در معرض خطاهای ناشی از حواس و تخیل قرار داریم و گاهی رسم و عادت را به جای قانون طبیعی می گیریم. در زندگی اجتماعی، ضابطه قدرت را با قانون عدالت مشتبه می سازیم؛ مثلاً وقتی قدرت دست کسی باشد خیال می کند آنچه می کند عدالت است؛ از طرف دیگر انسان مقهور حب ذات است، پس میل به

منافع و مصالح شخصی پیدا می کند و این میل، چشم انسان را در برابر عدالت حقیقی کور می کند و منشأ بی نظمی در حیات سیاسی و اجتماعی می شود؛ یعنی، همه به دنبال منافع خود هستند و ظلم برقرار است ولی همه به آن راضی هستند.

خلاصه نظریه معرفت شناسی پاسکال: انسان به خاطر محدودیت استعداد و خطای شناخت که ناشی از حس، تخیل، رسم و عادت، قدرت و حب ذات است نمی تواند به کل نظام شناخت پیدا کند. بنابر این به اجزاء نظام نیز نمی تواند شناخت تام پیدا کند (چون شناخت جزء، مبتنی بر شناخت کل است).

نقد نظریه معرفت شناسی پاسکال

۱- این نظر پاسکال که معرفت تام به اجزاء عالم ممکن نیست، مستلزم نسبییت است و لازمه اش این است که معیاری برای کشف حقیقت نداشته باشیم.

۲- خود پاسکال می گوید ما کل را نمی شناسیم، ولی از طرف دیگر مدعی است که همه موجودات پیوند و ارتباط وثیقی با یک دیگر دارند. شما که معرفت به کل هستی ندارید چگونه فهمیدید که همه اجزاء با هم پیوند دارند؟ اگر می گویند استعداد عقلانی بشر محدود است و بر کل ما بین الحدین اشراف و تسلط ندارد پس از کجا می گویند که کل عالم مرتبط به هم است؟

۳- پاسکال می گوید: ما معرفت به بی نهایت بزرگ و بی نهایت کوچک نداریم. اگر واقعاً اینطور است پس چگونه می گویند: بی نهایت بزرگ و بی نهایت کوچک وجود دارد. خود این دو گزاره معرفت هستند یا نه؟ نکته اساسی آن است که پاسکال بین معرفت به معنای مجموعه گزاره ها و معرفت تک گزاره ای خلط کرده است؛ بین علم به معنای عام مجموعه ای و علم به معنای تک گزاره ها خلط نموده است. به هر حال هر گزاره ای یک معرفت است. ما به همه وجوه و جهات موجودات معرفت نداریم ولی هر گزاره ای که درباره آن ها اظهار نظر می کنیم خود یک معرفت است اگر واقعاً هیچ گونه معرفتی نسبت به کل نداشته باشیم خود جناب پاسکال نباید این همه حرف درباره انسان، هستی و مسیحیت بزند.

۴- نکته آخر اینکه: پاسکال عوامل خطا را گفته است ولی اولاً: بین عوامل معرفتی خطا و عوامل غیر معرفتی خلط کرده است؛ چون ادراکات حسی و خیالی از سنخ عوامل معرفتی خطا هستند ولی آن سه عامل دیگر، غیر معرفتی اند؛ در حالی که در معرفت شناسی این دو سنخ عوامل از هم تفکیک می شوند و هر یک راه درمان خاصی دارند.

ثانیاً: او در بحث خطا، تکلیف معیار خطا را مشخص نکرده است که بالأخره معیاری برای تشخیص خطا داریم یا نه؟ آیا می توانیم تشخیص بدهیم که در فلان مورد مثلاً قدرت مانع معرفت شده است یا خیر و اگر معیار نداریم از کجا می گویند قدرت، مانع حقیقت می شود؟

روش شناسی فلسفه پاسکال

بطور کلی، او در مباحث فلسفی به دو روش اعتقاد دارد؛ یعنی، هم روش عقلی و ریاضی را می پذیرد و هم روش دل و شهود را؛ از این رو پاسکال با نظر دکارت که روش ریاضی را به عنوان یک روش مطلق در شناخت هستی می دانست به شدت مخالف است. مخالفت پاسکال با دکارت نه از آن روست که خیال شود او مطلقاً روش عقلی را نکوهش می کند و دستاوردهای ریاضی را رها می نماید، بلکه او خود یک ریاضی دان است و از این روش استفاده می کند ولی آن را محدود می کند. او معتقد است که علی رغم کاربرد روش عقلی و ریاضی در جایگاه خودش، این روش در بعضی از عرصه ها ناتوان و ناکارآمد است. وی این عرصه را این گونه عنوان می کند:

۱- مفاهیمی چون حرکت، زمان، مکان و اعداد نامتناهی، با ریاضیات و هندسه قابل تبیین نیستند.

۲- قضایای بدیهی و مبادی اولی با عمل شهود درک می شوند و نمی توان برهان ریاضی برای آنها اقامه کرد.

پس عقل و عملیات استنتاجی ذهن با مفاهیم تعریف ناپذیر و برهان ناپذیر مواجه است، اما دل و ادراک شهودی و بی واسطه، می تواند درک کند که سه بعد در فضا وجود دارد و نیز می تواند اعداد نامتناهی را درک و مبادی را شهود نماید.

همچنین وی معتقد است که تجربه یگانه روش علم طبیعت است. البته تجربه معرفت ما را محدود می کند هرگاه می گوئیم الماس سخت ترین اجسام است قصد ما همه اجسامی است که با آنها آشنایی داریم و نباید اجسامی را که به آنها جهل داریم در حکم خود بگنجانیم؛ یعنی، الماس سخت ترین اجسام شناخته شده است نه اعم از شناخته شده ها و ناشناخته ها. و نیز فقط تجربه است که می تواند تعیین کند آیا خلأیی هست یا نه^{۶۲}؟ پس با این بیان، پاسکال هم با تجربه گرایان مخالف است و هم با عقلگرایانی مثل دکارت که روش عقلی را تنها روش شناخت می دانستند؛ او هم تجربه را قبول دارد و هم عقل را، منتها هر یک را در جای خود به کار می برد. پاسکال اضافه می کند که روش عقلی و ریاضی علاوه بر اینکه در برخی حیطه ها که ذکر شد هیچ کارایی ندارد بلکه در قلمرو ما بعد الطبیعه نیز بطور کامل کارآمد نیست؛ چون در بحث خداوند فاقد اثر است و براهینی که برای اثبات وجود خدا اقامه می شود اثر ناچیزی روی انسانها می گذارد.

او پس از اینکه محدودیت روش ریاضی و عقلی را بیان نمود می گوید که ما روش معرفتی دیگری به نام دل و احساس داریم. البته پاسکال آن گونه که بعضی گمان کرده اند نمی خواست احساس و دل را به جای عقل بنشانند یا اهمیت برهان استدلالی را برای درک حقایق دینی انکار نماید، او خود یک ریاضی دان بود و اصولاً ریاضیات با مبادی بدیهی، استنتاج و اثبات برهانی می تواند یقین را تحصیل کند؛ پس بدون عقل برهانی و استنتاجی، علم ریاضیات وجود نخواهد داشت؛ بلکه مراد او این است که عقل، تنها روش موجود نیست بلکه دل و احساسات درونی نیز می تواند حقایقی را درک نماید و یک مسیحی عاشق از طریق درک عاشقانه خداوند، به یقین مشروع می رسد. (مرادش این است که هر کجا، عقل از اثبات چیزی عاجز باشد با دل می توان یقین پیدا کرد و این یقین

۶۲- سخن پاسکال درباره محدودیت علم تجربی شاید تعریض به دیدگاههای بیکن باشد که یگانه روش معرفت را تجربه می دانست.

هم مشروع است). خود او برای دفاع از مسیحیت، به سراغ دفاع مستدل می رود و براهینی مبتنی بر واقعیات تجربی و تاریخی بیان می کند.

مراد پاسکال از «دل» گاهی روشی شهودی است که به عنوان یک ابزار معرفتی، حقایق را درک می کند که با عقل قابل اثبات نیست؛ مثل بدیهیات، نه روشی عاطفی و یا هیجانات و عواطف که گاهی هست و گاهی نیست. گاهی مرادش اراده است؛ یعنی، حرکت شوق و علاقه، که در این صورت دیگر نوعی معرفت یا آلت بی واسطه معرفت نخواهد بود. پس وقتی که دل را به عنوان یک روش به کار می برد یک ابزار معرفتی است نه اینکه دل صرف روش عاطفی باشد که در برابر عقل قرار می گیرد و تنها تسلیم هیجانات و عواطف می شود.

وی معتقد است دل دلایلی دارد که عقل قادر به فهم آنها نیست. به وسیله دل ما به مبادی اولیه ای که عقل قضایای دیگر را از آنها استنباط می کند علم پیدا می کنیم. دل است که خداوند را احساس و درک می کند نه عقل. غرض وی ادراک عاشقانه خداوند است؛ نوعی تأثیر خداوند در نفس که ایمان صادق و اخلاق به وجود می آورد. او گاهی واژه های غریزه و احساس را هم به کار می برد.

پاسکال علاوه بر اینکه دو روش عقلی و شهودی را پذیرفت، بین آنها پیوند داد و ارتباط ایجاد کرد. وی معتقد بود که ریاضیات روح را سالم نگاه می دارد و باعث جلوگیری از خطاهای اعتقادی می شود و وقتی روح سالم باشد زمینه کشف و شهود حقایق برای دل فراهم می گردد.

ارزیابی روش شناسی فلسفه پاسکال

۱ - ضعفی در غالب فلاسفه غربی غیر از فلاسفه تحلیل زبانی مشهود است و آن، این که اصطلاحات خود را دقیقاً تعریف نمی کنند؛ پاسکال نیز گرفتار همین نقص می باشد، او تعریفی از فلسفه ارائه نمی دهد مگر در یک جایی از رساله «اندیشه ها» که فلسفه را معادل فلسفه طبیعی می داند؛ یعنی، می گوید: شناختهای ما انسانها دو دسته اند: الف) شناختهایی که مربوط به خودمان هستند که این علم و دانش انسان است.

ب) شناختهایی که مربوط به بیرون از ما هستند که این مساوی است با فلسفه. بعد فلسفه را مذمت می کند و می گوید بهتر است به دانش انسان پردازیم ولی باید متوجه این نکته هم باشیم که عقل به تنهایی از درک همه امور عاجز است؛ از این رو باید سراغ نور مسیحیت برویم.

فیلسوفان از کشف غایت حقیقی انسان عاجزند؛ از این رو از کشف قوانین اخلاقی ناتوانند؛ مخصوصاً طبیعت حب ذات باعث عشق ورزیدن به خود و فقط ملاحظه کردن خویشتن است؛ به همین سبب اعمالی همچون دزدی، زنا، با محارم، فرزند کشی و پدر کشی در زمره اعمال با فضیلت به شمار می آیند.

۲ - یک امتیازی که پاسکال دارد این است که او هر سه روش عقلی، تجربی و شهودی را معتبر می داند و تکروش نبوده است.

۳ - امتیاز دیگر او این است که به محدودیت روش تجربی توجه داشته و آن را روش صد در صد یقینی نمی داند بر خلاف تجربه گرایان، و برای عقل نیز قلمرو محدودی قائل است.

۴ - خلای که در فلسفه او وجود دارد این است که او وقتی از اعتبار روش دل و شهود سخن می گوید راهی را برای موجه ساختن دستاوردهای دل و شهود بیان نمی کند شبیه برخی عرفای اسلامی مثل مولوی و قشیری و غزالی که فقط تأکید بر شهود و دل داشتند ولی به بحث توجیه شهود نپرداخته اند؛ یعنی، وقتی شخصی یک دستاورد شهودی پیدا کرد چگونه می تواند آن را برای دیگران موجه نماید.^{۶۳} پس در بحث دل و شهود، پاسکال مطلب جدیدی نیآورده است؛ چون همین حرف را قبل از او افرادی مثل افلاطون، فلوپین و آگوستین نیز زده بودند.

انسان شناسی پاسکال

پاسکال تجلیل فراوانی از انسان داشت به گونه ای که برخی، فلسفه او را فلسفه اگزیستانسیالیسم دانسته اند. او برای انسان سه ساحت قائل بود: ساحت بدن، ساحت ذهن و ساحت کرامت و ایثار (جسمانی، معرفتی، اخلاقی) ولی او نظرات خود را بسط نداده و تعریف و تفاوت این ساحت ها با یک دیگر را بیان نکرده است.

انسان از دیدگاه پاسکال، موجودی محدود است که به چیزی کمتر از بی نهایت خرسند نیست؛ از این رو هرگز خرسندی تام نمی یابد و اصولاً علت بدبختی و شقاوت انسان نیز همین نامتناهی طلبی است؛ چرا که نامتناهی حقیقی یعنی خدا را رها می کند و سراغ سراب می رود؛ از این رو شعار او این بود که انسان بدون خدا، انسان بدبخت، شقی و گرفتار تباهی است. (شعار بدبختی و شقاوت انسان بدون خدا) پاسکال در زمینه شقاوت و تیره روزی انسان به آثار پیرهونی شکاک و مونتینی تمسک می کند و از آنها جانب داری می نماید؛ زیرا آنان با کسانی که گرفتار غرور علمی اند و بیش از حد بر طبیعت انسان تأکید می کنند و فساد و ضعف او را نادیده می گیرند، مخالفت می ورزیدند.

پس پاسکال از این جهت که شکاکان به نقص انسان توجه داشتند به آنها اهمیت می دهد نه از حیث شکاکیتشان چرا که او مثل شکاکان تفریطی نبود و معرفت حسی، عقلی و شهودی را قبول داشت ولی شقاوت انسان را هم بیان می کرد.

مراد پاسکال از شقاوت و بدبختی انسان بدون خدا، ترویج شکاکیت و ناکامی فی نفسه و یأس نیست بلکه او می خواهد با نشان دادن « شقاوت انسان بدون خدا » زمینه را برای پذیرش دین مسیحیت فراهم نماید.

پاسکال معتقد است که ساحت دیگر انسان، عظمت انسان است. از نظر پاسکال مقوم عظمت انسان فکر اوست. او عظمت انسان را از مسکنت و عجز او استنباط می کند؛ زیرا انسان از طبیعت برتری که داشته هیبوط کرده است؛ از این رو انسان می داند که بیچاره و مسکین است و به خاطر همین عظمت است که انسان طالب نامتناهی است

۶۳- عرفای اسلامی از ابن عربی به بعد این خلأ را احساس کردند و در صدد ارائه راه حل برآمدند. ابن عربی کاری بی سابقه کرد و آن این بود که وقتی عارف منازل السائرین را طی می کند و بعد از طی این منازل به کشف و شهود حقیقت می رسد برای اینکه دیگران گمان نکنند که اینها همه خیالات است شهود عرفا را تبیین کرد و آن را پدیدار شناسانه توصیف نمود. مشهودات را به گونه ای برای مخاطبین توصیف کرد که مخاطب با این توصیف، شهود عارف را بپذیرد و عرفان نظری همین تبیین شهود عرفاست. سرتاسر بیانات ابن عربی و مکتب او همانند جندی، جامی، سیدحیدر و فرغانی همین تبیین شهودات است و خبر از استدلال و برهان نیست مگر در مواردی نادر؛ مثلاً در تمهید و مقدمه فیصری یک استدلال کوچک دیده می شود. پس کار این مکتب ارائه توصیف و تبیین است که اگر مخاطب با عارف همدلی کند آن را می پذیرد. ولی ملا صدرا در حکمت متعالیه کار بالاتری کرد؛ حکمت متعالیه مستند برخی از فرضیه هایش دین است و مستند برخی دیگر کشف و شهود است. (حکمت عرشیه و حکمت کشفیه) ملا صدرا این شهودات عرفانی را که بعضاً مال خودش است، مبرهن کرد، نه تنها مبین بلکه استدلال آورد؛ از این رو عرفان ملاصدرا، عرفان استدلالی است.

و مملو از شوق سیری ناپذیر به سعادت می باشد. از نظر پاسکال مقوم عظمت انسان فکر اوست، با این بیان، وجود انسان مجمع اضداد است؛ یعنی، عجز و مسکنت انسان با عظمت او جمع شده اند و انسان باید در فکر خود، این اضداد را با یک دیگر پیوند دهد. معرفت خداوند بدون معرفت عجز و مسکنت خویش، مایه غرور و عجب می شود و یأس و حرمان را به دنبال دارد ولی معرفت مسیح نقطه میان این دو حد است؛ زیرا در آنجا ما هم خداوند را خواهیم یافت و هم عجز و مسکنت خویش را.

فلسفه دین پاسکال

۱ - براهین اثبات وجود خدا

پاسکال درباره اثبات وجود خدا با روش عقلی و ریاضی دو بیان دارد:

الف) با روش عقلی و هندسی می توان وجود ممتد نامتناهی (یعنی عالم جسمانی) را اثبات کرد ولی ماهیت آن را نمی توان شناخت، اما نسبت به خداوند با روش عقلی نه می توان به وجود او علم پیدا کرد و نه به ماهیتش، بلکه فقط با ایمان می توانیم او را بشناسیم.

ب) ادله فلسفی برای اثبات وجود خدا داریم ولی این براهین اثر کمی روی انسان می گذارد.

پس وی ادله فلسفی بر اثبات وجود خداوند متعال را می پذیرد؛ از این رو باید گفت که در تعبیر اول نیز مرادش نفی علمی است که تأثیر گذار باشد نه نفی مطلق معرفت و درک نسبت به خدا. او براهین فلسفی را می پذیرد ولی معتقد است براهین ما بعدالطبیعی آنقدر از هویت انسان فاصله دارد که اثر اندکی روی انسانها می گذارد مخصوصاً با آن پیچیدگیهای عقلانی که دارد. پس اولاً این براهین تنها برای بعضی از مردم قابل فهم و مفید است، ثانیاً برای آن بعض نیز تا وقتی مفید است که آن را ملاحظه می کنند ولی ساعتی بعد، بیم آن می رود که دچار فریب شوند.

در ضمن براهینی هم که مثل برهان نظم مبتنی بر آثار صنع و عجایب طبیعت هستند برای ملحدان مفید نیست.^{۶۴} پس پاسکال به هر دو دسته از براهین توجه دارد و می گوید: دسته اول مؤثر نیستند و دسته دوم هم که مبتنی بر آثار صنع و عجایبند اصلاً برهان نیستند؛ از این رو براهین طبیعی اثبات خداوند متعال از بد هم بدترند.

پاسکال وقتی براهین را کنار می گذارد، می گوید تنها راه ایمان آوردن، دین مسیح است. برهان عقلی، تنها معرفت به وجود خدا را به ما می دهد نه ایمان به او را و نه ارتباط با او را، ولی دین مسیحیت هر دو کارکرد را دارد؛ یعنی، هم بیان می کند که خدایی هست و هم می گوید امکان ارتباط با خدا برای انسان وجود دارد.

کاپلستون می گوید: «به عقیده پاسکال دین مسیح به انسان این دو حقیقت را با هم تعلیم می دهد که خدایی وجود دارد که انسانها استعداد وصول به او را دارند و در عین حال فساد در طبیعت آنها هست که صلاحیت وصول به وی را از آنان سلب می کند. برای انسانها دانستن این دو نکته به یک میزان اهمیت دارد و برای انسان

۶۴- البته در فلسفه و کلام اسلامی از برهان نظم برای اثبات علم باری تعالی استفاده شده است نه برای اثبات وجود او.

شناختن خداوند بدون شناختن زبونی خویش، و شناختن زبونی خویش بدون شناختن نجات دهنده ای که قادر به درمان او باشد به یک اندازه خطرناک است.^{۶۵}

پاسکال بعد از اینکه تنها راه ایمان آوردن را دین مسیح می داند برای دفاع از مسیحیت، سراغ براهین مبتنی بر واقعیات تجربی و تاریخی می رود؛ یعنی، وجود ایمان مسیحی به عنوان یک واقعیت تجربی، قطعی است و معجزات و خوارق عادات همگی دلالت بر حقیقت مسیحیت می کنند. به اعتقاد پاسکال حقیقت مسیحیت با هندسه و استدلال لمی و قیاسی اثبات نمی شود، بلکه باید به معطیات تجربی مراجعه نمود؛ یعنی، به گزارشهای تاریخی که از مسیح وجود دارد و نیز معجزات مسیح مثل احیای موتی، کشف و کرامات مسیحیان در طول تاریخ باید مراجعه کرد. دلیل دیگر برای خطاناپذیری و حقانیت مسیحیت، همگرایی و تلائم آموزه های مسیحیت است.

۲ - خداشناسی و خداگرایی فطری

انسان به لحاظ فطرت و سرشت طبیعی خود، هم خدا را ادراک می کند و هم گرایش به خدا دارد؛ به همین دلیل پاسکال توصیه می کند که انسانها از این طریق به خدا ایمان بیاورند نه از طریقی که فلاسفه رفته اند؛ چون فلاسفه با طرح صفاتی چون *علّة العلل* و محرک بلاتحرك برای خدا، تصور فطری و گرایش قلبی انسانها به خدا را نابود کردند؛ زیرا این مفاهیم متعلق دل و عشق قرار نمی گیرند، در حالی که انسان باید یک تعلقی به خدا داشته باشد؛ از این رو روش فلاسفه نه تنها مفید نیست بلکه برای خداشناسی و خداگرایی مضر نیز هست. (شبییه همین حرف را پیروان مکتب تفکیک در دوره اول مثل میرزا مهدی اصفهانی داشتند که عقلانیت مطرح شده از سوی فلاسفه را به شدت طرد می کردند، ولی در دوره دوم دیدگاهشان مقداری تعدیل شد).

معروف است که ایشان، کاغذی نوشته بود و آن را به لباسش می چسباند و با تعویض لباس، آن کاغذ را نیز جابجا می کرد. مطلب نگاشته شده روی کاغذ این بود که: «خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب نه خدای فیلسوفان».

اشکال رایجی که روشنفکران در برابر براهین اثبات وجود خدا مطرح می کنند و ترجیع بند ایشان شده است همین حرف است که بر فرض همه براهین تام باشند خدای فلاسفه را اثبات می کنند نه خدای دین را؛ واجب الوجود را اثبات می کنند نه خدای مطرح در متون دینی را.

جواب این است که نتیجه هر برهانی تابع اخس مقدمات است و هر برهانی تنها به مقدار کبرای خود می تواند اثبات نماید نه بیشتر از آن؛ مثلاً برهان نظم که کبرای آن می گوید هر نظمی، ناظم عالم قادری می خواهد، تنها همین قدر ثابت می کند که جهان ناظم عالم قادری دارد نه بیشتر. نتیجه ای که براهین دارند اثبات برخی صفات واجب است که ولو عین آن اصطلاح و تعبیر آن در دین نیامده است مثل واجب الوجود و یا محرک بلاتحرك ولی مفهوم و مفاد آنها در متن دین هست؛ پس براهین، بعضی از صفات را اثبات می کنند ولی نمی توان گفت

۶۵ - فردریک کاپلستون، پیشین، ص ۴.

غیریت و تباینی بین خدای اثبات شده در فلسفه و خدای مطرح در دین وجود دارد؛ برهان صدیقین همه صفات جلال و جمال را اثبات می کند؛ چون نتیجه آن واجب الوجودی است که دارای همه کمالات است. لازم به ذکر است که قبل از پاسکال، ایمان گرایان قرون وسطی مثل آگوستین نیز همین نظر را داشتند.

۳- دل آدمی، دلایل و راههایی دارد که عقل از آنها بی خبر است.

البته این حرف به این معنا نیست که پاسکال با روش عقلی مخالف بوده باشد؛ زیرا رشته اصلی و تخصصی او ریاضیات بود که با استدلال عقلی سروکار دارد. آنچه که او با آن مخالف است انحصار گرایی عقلی است؛ یعنی، او انحصار گرایی فلاسفه در روش عقلی را مردود می دانست و می خواست توجه مردم را به دل نیز جلب نماید.

۴- شرطیه پاسکال

پاسکال می گوید: یا ما مؤمنان به خدا، عقیده مطابق با واقع داریم یا کسانی که منکر وجود خدا هستند، درست می گویند. (دو حد داریم: اعتقاد به خدا، انکار وجود خدا) اگر احتمال نخست صادق باشد، مؤمنان سود برده اند و دشمنان و منکران خدا زیان کرده اند؛ و اگر احتمال دوم صادق باشد مؤمنان و منکران در سود و زیان برابرند؛ پس راه مؤمنان بهتر است.^{۶۶}

برهان شرطیه پاسکال نه برای اثبات وجود خداست و نه برای اثبات حقانیت مسیحیت بلکه تنها برای نشان دادن معقولیت گرایش به دین و عدم معقولیت الحاد است؛ از این رو مخاطب این برهان نیز کسانی اند که گرفتار شکاکیت هستند، نه براهین اثبات خدا آنها را قانع کرده است و نه دلیلی برای انکار دارند. پاسکال به چنین افرادی که در تحیر و شک هستند و به لحاظ عقلی هیچیک از دو طرف برایشان ثابت نشده است نشان می دهد که گرایش به دین، معقول است.

در اینکه آیا شرطیه پاسکال، برهان است یا جدل، اختلاف نظر وجود دارد که یا فقط می خواهد خصم را ساکت کند یا اینکه واقعاً استدلال است؟

در جواب باید گفت: باید دقت کنیم که برهان چه چیزی را اثبات می کند، برهان در صدد این است که گرایش به دین، بر الحاد ترجیح دارد و نسبت به این مدعا برهان است ولی نسبت به اثبات خدا و حقانیت مسیحیت برهان نیست؛ پس به نظر ما این قیاس ذوالحدین در حد خودش برهان است؛ زیرا در صدد اثبات معقولیت گرایش به ایمان است.

شرط بندی پاسکال بر اساس اصول قماربازی که مبتنی بر حساب احتمالات می باشد. تدوین شده است، که اگر دو بازی که سود احتمالی آنها $1/100$ و $1/10$ باشد ولی ارزش محتمل احتمال کمتر، بیشتر از دیگری باشد 1000 و 100 در این صورت ارزش هر دو بازی مساوی خواهد بود:

$$100 \times 1/100 = 10 \text{ و } 1000 \times 1/1000 = 10$$

۶۶- پاسکال آن را در کتاب اندیشه ها مطرح کرده است، برای توضیح آن مراجعه شود به: جهان غیب و غیب جهان؛ نوشته بهاالدین خرمشاهی و سه مقاله در علم کلام چاپ انتشارات کیهان سال ۱۳۶۵.

البته مسیحیان دغدغه اثبات عقلانی آموزه های دینی را ندارند و به ایمان بسنده می کنند، اما برای معقولیت ایمان به شرط بندی پاسکال تمسک می کنند؛ یعنی، احتیاط عقلی آن است که احتمال نیستی خدا و سایر حقایق دینی را وانهییم و هستی آنها را بپذیریم؛ زیرا هر چند وجود خدا و غیره با دلیل اثبات نشده باشد و تنها در حد احتمال باشد ولی محتمل آن خیلی مهم است؛ چون باعث خلود است؛ پس اگر ما باختیم چیزی از دست نداده ایم؛ چون مؤمنان و ملحدان هر دو از زندگی دنیوی نقد بهره برده اند، ولی اگر ما مؤمنان بردیم همه چیز را برده ایم و ملحدان باخته اند؛ زیرا مخلص فی النار خواهند بود؛ پس عقل گزینه ایمان را بر بی ایمانی ترجیح می دهد.

بیان اجمالی شرط بندی پاسکال : Pascal's Wager

اگر حقانیت آموزه های دینی مانند مبدأ و معاد قابل اثبات یقینی نباشد، یگانه گزینه پذیرفتنی است؛ زیرا زیان احتمالی الحاد به مراتب بالاتر از سود یقینی است. پاسکال در برابر این جمله که دنیا نقد و آخرت نسیه است می گوید: هر نقدی بهتر از نسیه نیست و به بازرگان و بیمار مثال می زند.

برهان شرطیه پاسکال در فلسفه و کلام اسلامی

۱- آیه ۵۲ فصلت و تفسیر ابوالفتح رازی و فخر رازی و علامه

۲- ۲۸ غافر تفسیر اصفا و ج ۲ صافی

۱- الکافی ۷۵/۱ باب حدوث العالم حدیث ۲: امام صادق علیه السلام خطاب به ابن ابی العوجاء که اعمال حج را نوعی دیوانگی می شمرد فرمودند: ان یکن الامر علی ما یقول هولاء و هو علی ما یقولون، یعنی اهل الطواف، فقد سلموا و عطبتهم و ان یکن الامر علی ما تقولون و لیس كما تقولون فقد استویتهم. در انتهای حدیث دوباره حضرت می فرماید: ان یکن الامر كما تقول و لیس كما تقول نجونا و نجوت، و ان یکن الامر كما نقول و هو كما نقول نجونا و هلكت.

۲- الکافی ۷۸/۱ باب حدوث العالم حدیث ۳: امام رضا علیه السلام به یک زندیق فرمودند: «ایها الرجل أرایت ان کان القول قولکم و لیس هو كما تقولون، السنا و ایاکم شرعا سواء، لایضرنا ما صلینا و صمنا و زکینا و أقرنا و ان کان القول قولنا و هو قولنا الستم قد هلكتم و نجونا»

۳- ابو حامد غزالی در میزان العمل باب معاد و احیاء علوم الدین از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می کند که حضرت فرمودند: «ان کان الامر علی ما زعمت تخلصنا جمیعا و ان کان الامر كما قلت فقد هلكت و نجوت»

۴- باز وی در کیمیای سعادت، عنوان چهارم، فصل پانزدهم، ص ۱۱۵ می گوید: «امیرالمؤمنین علی(ع) با ملحدی مناظره می کرد، گفت: «اگر چنان است که تو می گویی، هم تو رستی و هم ما و اگر چنان است که ما می گوییم ما رستیم و تو افتادی و در عذاب ابدی بماندی.»

غزالی در الاربعین فی اصول الدین

۵- ابوالعلاء معری (متوفای ۴۴۹ هـ) نیز اشعاری دارد که غزالی در احیاء علوم الدین ج ۴/۶۱ بدان اشاره می کند:

قال المنجم و الطیب کلاهما *** لایحشر الاجساد ، قلت الیکما

ان صح قولکما فلت بخاسر *** اوصح قولی فالخسار علیکما

عبدالحسین زرین کوب در کتاب فرار از مدرسه ص ۱۹۴ و نیز حنا الفاخوری و خلیل البحر در تاریخ فلسفه معتقدند که پاسکال این مطلب را از فلاسفه قرون وسطی و آنها نیز از غزالی گرفته اند. در کتب سنتی کلامی ما نیز برای خداشناسی به قاعده وجوب دفع ضرر محتمل تمسک شده است که مفادش همان شرطیه پاسکال است.

اشکالات مطرح شده بر شرطیه پاسکال

۱- اینکه پاسکال می گوید اگر آخرتی نباشد تفاوتی میان ملحد و مؤمن نخواهد بود درست نیست، بلکه بین آن دو تفاوت است و مؤمن باید با پذیرش احتمال آخرت از نعمتهای دنیوی چشم بپوشد و یکسری محدودیتهایی را تحمل نماید .

جواب : این اشکال بر دینی که قائل به رهبانیت باشد بیشتر وارد است؛ مثل مسیحیت مخصوصاً برای کشیشان که حتی مالکیت خصوصی نیز برای ایشان ممنوع است؛ و نیز برخی مذاهب منحرف که زندگی صوفیانه را تجویز کرده اند، اما در دینی مثل اسلام که نعمتها و لذتهای قوای سه گانه عقل، غضب و شهوت تجویز شده است اشکال یا بالکل منتفی است و یا محدود است؛ و اما در برابر این اشکال محدود نیز باید گفت که هر چند اسلام محدودیتهایی را در حیطة عمل برای یک مسلمان ایجاد می کند ولی این محدودیتهای در همین دنیا بطور نقد به خود او می رسد؛ مثلاً راز و نیاز با خدا که مقداری از آن واجب است باعث می شود که احساس تنهایی انسان جواب داده شود. (فروید در «آینده یک پندار» و شلایر مآخر نیز به همین مطلب اعتراف دارند) و یا اینکه اسلام توصیه کرده است به مردان و زنان یکسری حریمهایی را رعایت نمایند که آثارش در زندگی اجتماعی پدیدار می شود و نظام خانواده از هم نمی پاشد و جامعه گرفتار آلودگیهای اجتماعی نمی گردد. یا نهی از شرب خمر - با وجود اینکه قوه شهوانی از آن لذت می برد - به خاطر این است که قوه عاقله آسیب می بیند؛ از این رو حتی اگر انسان صرفاً عاقل باشد نباید سراغ بسیاری از محرّمات برود و این مطلبی است که امروزه حتی منکران مبدأ و معاد نیز کار کردهایی را برای دین قبول دارند. (البته این آثار مثبت نباید موجب نگاه کار کرد گرایانه به دین شود رجوع شود).

۲- اگر کسی اعمال دینی مثل نماز و روزه را بر اساس شرطیه پاسکال انجام دهد اعمالش بی ارزش خواهد بود؛ چون او به جهان آخرت اعتقاد ندارد و تنها بر اساس شرطیه پاسکال وجود آخرت را بر عدمش ترجیح می دهد؛ از این رو اعمال دینی او اعمال بدون ایمان خواهند بود و عملی که بدون ایمان و نیت باشد، ارزشی ندارد.

جواب : هر چند به اعتقاد ما، ایمان مبتنی بر معرفت است و کسی که گرفتار شکاکیت یا نسبیّت و یا جهل باشد، ایمان برایش تحقق پیدا نمی کند و ایمان مشروط به حصول معرفت است ولی لازم نیست که این معرفت از راه برهان حاصل شده باشد بلکه معرفت تقلیدی نیز می تواند ایمان ساز باشد، معرفتی هم که از طریق برهان به دست آمده باشد می تواند ایمان ساز باشد، معرفتی هم که زاییده حساب احتمالات و برهان ذوالحدین باشد

می تواند ایمان ساز باشد. برهان ذوالحدین پاسکال، آن شکاک را از شکاکیت خارج می کند و به اطمینان و ظن می رساند و همین اطمینان برای تحقق ایمان کفایت می کند چرا که تصدیق اعم است از ظن و یقین، و اکثر ایمان مؤمنان، ظنی است.

۳ - کاپلستون می گوید: شرط بندی برای خداوند به معنای به مخاطره افکندن امور مسلم یقینی برای امور مردد غیر یقینی است. به مخاطره افکندن خیری متناهی برای خیری نامتناهی به وضوح مقرون به صرفه است، اما یقینی بودن زیان در صورتی با امکان سود توازن دارد که مسأله ترک خیر متناهی مشخص برای کسب خیر نامتناهی غیر مشخصی در کار باشد؛ در چنین موردی بهتر آن است که آنچه را که عملاً و مسلماً در اختیار داریم حفظ کنیم و آن را برای کسب خیری نامتناهی از کف ندهیم؛ خاصه هنگامی که حتی نمی دانیم خیر نامتناهی که محتملاً قابل اکتساب باشد، وجود دارد.^{۶۷} جواب: پاسکال به این اعتراض این گونه جواب می دهد که هر قمار بازی یک امر یقینی را برای یک امر غیر یقینی به مخاطره می اندازد و این کار را « بدون گناه در برابر عقل » انجام می دهد. حتی ما در جنگ، تجارت و سفرها خطر می کنیم و اصولاً هیچ چیزی در زندگی انسان به نحو مطلق مسلم نیست؛ به علاوه اینکه ولو کسی که برای خداوند شرط بندی می کند لذات خاصی را ترک می کند، لذات دیگری را کسب می کند و به اکتساب فضایل حقیقی نائل می شود؛ «در هر قدمی که در این راه بر می دارید مسلم بودن سود و معدوم بودن مخاطره را آنچنان مشاهده می کنید که در نهایت متوجه می شوید که برای چیزی که مسلم و نامتناهی است شرط بندی کرده اید و برای آن چیزی نداده اید.

کاپلستون: ۲۱۵/۴ از این امر لازم نمی آید که او ایمان را صرفاً به عنوان نتیجه برهان شرط بندی از آنان طلب می کند، آنچه وی ظاهراً مد نظر دارد، آماده کردن ذهن آنان و ایجاد حالات و ملکاتی است که موافق با ایمان است، حالات و ملکاتی که هیجانات، عواطف و تعلقات دنیوی مانع از آنها می شود. او به اقتضای نور فطرت و یا عقل مشترک آنان را مورد خطاب قرار می دهد، ولی گمان نمی کرده است که اعتقاد صرفاً یک مسأله شرط بندی مبتنی بر مصالح شخصی و یا شرط بندی بر سر یک حالت تردید عینی باشد.

انسان ناگزیر در یکی از دو وادی باید گام بگذارد؛ یا در وادی خداوند یا در وادی ضد خداوند؛ حال باید مذاقه کند که مصلحت او در کجاست و عقل چه حکمی می دهد، اگر برنده شوید، همه چیز را برده اید و اگر بازنده شوید هیچ از کف نداده اید.

۴ - ایمان از راه شرط بندی با اخلاق ناسازگار است؛ زیرا همراه با نفاق و خود فریبی است؛ برای اینکه انسان وانمود می کند که ایمان دارد به چیزی که اعتقاد واقعی بدان ندارد؛ چون چنین کسی که یقین به آخرت ندارد وقتی با دو فرض برهان شرط بندی روبروست می گوید چون ضرر می کنیم برویم ایمان بیاوریم؛ از این رو ایمانش مناقضانه است نه خالصانه و نفاق با اخلاق ناسازگار است.

۶۷ - فردریک کاپلستون، پیشین، ص ۲۱۶.

جواب : این مستشکل گمان کرده است که برهان پاسکال ایمان زاست، در حالی که این برهان ایجاد معرفت ظنی می کند که این معرفت ظنی می تواند بستر و زمینه ایمان شود؛ از این رو ایمانی که از طریق معرفتی که محصول شرطیه پاسکال است، حاصل می شود با اخلاق سازگار است؛ زیرا بر اساس حساب احتمالات ، معرفتی که شرط ایمان است فراهم می گردد.

نقدی بر فلسفه دین پاسکال

۱ - حجیت دین مسیحیت را نمی توان با روش تجربی اثبات کرد؛ چون بدیل دارد و همین معجزات در سایر ادیان نیز وجود دارند؛ یعنی، اگر ادله تجربی و تاریخی دلیل بر حجیت باشند ادیان دیگر نیز باید حق باشند، در حالی که پاسکال در مسیحیت انحصار گراست.

۲ - دلیل دیگر پاسکال برای حجیت دین مسیح انسجام آموزه های مسیحیت بود که این هم تام نیست؛ چون اولاً آموزه های فعلی مسیحیت انسجام ندارند؛ ثانیاً بر فرض هم داشته باشند دلیلی بر انحصار نمی شود؛ چون آموزه های برخی ادیان دیگر نیز انسجام دارند. ولی همان طور که گفتیم اصلاً چنین انسجامی محقق نیست و کتاب مقدس مشتمل بر تناقض در آموزه های خود است؛ از طرفی از توحید سخن می گوید و از طرف دیگر قائل به تثلیث است. به علاوه باید از پاسکال پرسید آیا آموزه های عقلی که دارد با آموزه های مسیحیت انسجام دارند؟

۳ - اصلاً تلائم و انسجام پاره ای از گزاره ها نمی تواند دلیل بر حقانیت و صدق آن ها باشد؛ چه بسا صدها و هزاران گزاره غیر واقعی باشند که منسجم باشند؛ مثلاً قصه های کلیله و دمنه یا شاهنامه.

۴ - اما اشکالی که پاسکال به براهین فلسفی اثبات وجود خدا می گرفت، باید گفت که فیلسوف چه چیزی را می خواهد اثبات کند؟ فیلسوف می گوید: من می خواهم واجب الوجود را اثبات کنم نمی گوید من واجبی را اثبات می کنم که در شما نفوذ کند و شما شب و روز با او باشید؛ او فقط واجب الوجود را اثبات می کند و اگر این را از فلاسفه بگیرید دیگر چگونه با ملحدین بحث می کنید؟ این که شما می گوئید براهین فلسفی مفید نیستند آیا حرف خود شما برای آن ها مفید است؟ به علاوه این که تجربه خلاف این را نشان می دهد و گواه این است که براهین فلسفی چاره ساز است. و نهایتاً این که پاسکال فقط براهین غریبان را دیده است ولی اگر برهان صد یقین ملاصدرا را می دید، متوجه می شد که این برهان هم واجب الوجود را اثبات می کند و هم فقر وجودی مارا و هم عین الربط بودن ما به خدا را.

الف) زیست نامه

اسپینوزا از حکمای معتبر اروپاست و کارل یاسپرس او را یکی از هفت فیلسوف بزرگی می داند که در فرهنگ جامعه مؤثر بوده اند. اسپینوزا در سال ۱۶۳۲ در آمستردام به دنیا آمد، خانواده او اصالتاً یهودی تبار بودند بالطبع خود او نیز در آغاز حرکت فکری، یهودی بود و تحصیلات خود را عمدتاً در مدارس یهودی گذراند، ولی چون علاقمند به فلسفه شد در کنار دروس مدرسه‌ای خود به آموختن حکمت نظری (الهیات، طبیعیات و ریاضیات) نیز پرداخت. او در اثر آشنایی با تعالیم عیسوی، تعهدات عملی‌اش به یهودیت کمرنگ شد، هر چند متنسک به مناسک مسیحی هم نبود ولی تقریباً بعضی اعمال یهودیان را ترک کرد؛ از این رو یهودیان به تطمیع و تهدید او پرداختند تا اینکه در سن ۲۴ سالگی او را تکفیر نموده، از جامعه یهود اخراج کردند. (البته یهودیان معتقد به حکم اعدام نسبت به مرتد هستند و حتی اگر فردی تنها تعهد عملی به مناسک یهود نداشته باشد او را نیز مرتد می دانند ولی به لحاظ پاره ای ملاحظات، اسپینوزا را اعدام نکردند.) او پس از اخراج به لاهه رفت و یکسره مشغول فلسفه شد. او در طول تحصیل خود، اجرت دریافت نمی کرد بلکه از راه تراشیدن عدسی عینک و میکروسکوپ و - امرار معاش می نمود.

به لحاظ اخلاقی، دارای عزت نفس بود و تطمیع‌های یهودیان در او مؤثر واقع نشد، او پیشنهادهای مالی متعددی را رد کرد. وقتی شخص ثروتمندی در حال مرگ بود و وصی نداشت وصیت کرد که همه اموالش به اسپینوزا برسد ولی او نپذیرفت. شخص ثروتمند دوباره اصرار کرد تا مبلغ مشخصی را قبول نماید ولی اسپینوزا در نهایت به خاطر اصرارهای او ۱/۳ آن مبلغ را پذیرفت. و نیز وقتی از جامعه یهود طرد گشت پدرش او را از ارث محروم ساخت ولی او با اینکه می‌توانست از طریق قانون سهم خود را بگیرد، اقدامی نکرد و سهم خود را به خواهرها و برادرهایش بخشید. او سرانجام در سال ۱۶۷۷ در سن ۴۴ سالگی در اثر بیماری سل در گذشت.

ب) آثار اسپینوزا

اسپینوزا آثار خود را در فاصله ۲۰ سال یعنی از ۲۴ سالگی تا آخر عمر خود ارائه کرده است و فقط دو اثر او در زمان حیاتش منتشر شد، یکی «در بیان فلسفه دکارت» و دیگری «رساله الهیات و سیاست» که ناظر به عقاید او به تفسیر تورات و زندگی اجتماعی مردم و سیاست است و با تعلیمات ظاهر متون یهود و نصاری ناسازگار است و عمده اختلافات او با یهود به خاطر همین کتاب بود؛ به همین دلیل بود که تصمیم گرفت دیگر کتابی منتشر نکند ولی بعد از مرگ او، دوستانش دست نوشته‌های او را جمع کرده، در قالب چند کتاب چاپ کردند که عبارتند از:

بهبودی عقل، در باره خداوند، رساله سیاست، رساله در اصلاح فاهمه (که احتمالاً بخشی از یکی از کتابهای اوست و به بحثهای معرفت شناسی پرداخته است. این رساله توسط اسماعیل سعادت به فارسی ترجمه شده است) و علم اخلاق که مهمترین اثر اسپنوزا است.

کتاب اخلاق مشتمل بر پنج بخش است:

۱ - در باره خدا (که مهمترین برهان او برای اثبات وجود خدا همان برهان وجودی آنسلم است).

۲ - در باره طبیعت و منشأ نفس (که مباحث معرفت شناسی را در این بخش آورده است).

۳ - در باره منشأ و طبیعت عواطف.

۴ - در خصوص بندگی انسان یا قوت عواطف

۵ - در باره قدرت عقل یا آزادی انسان (دیدگاه های او درباره سیاست و فلسفه سیاسی)

ج) مختصات فلسفه اسپنوزا

۱ - مشخص ترین اندیشه ما بعد الطبیعی اسپنوزا مسأله وحدت وجود است. او اعتقاد دارد که تنها یک جوهر نامتناهی الهی وجود دارد که آن هم با طبیعت یکی است؛ گاهی تعبیر می کند: خدا واحد است، گاه می گوید: طبیعت واحد است، هستی واحد است. ولی دکارت هر چند جوهر را به گونه ای تعریف می کند که تنها بر خداوند اطلاق می شود اما وحدت وجودی نیست.

۲ - تأثیر دکارت بر اسپنوزا

در اینکه آیا اسپنوزا از حکیمان دیگر تأثیر پذیرفته یا نه؛ بحث های زیادی شده است؛ آنچه مسلم است او از فلسفه دکارت بهره فراوان جسته است، هر چند بعضی از طرفداران او این مطلب را نمی پذیرند به این خاطر که او منتقد شد فلسفه دکارت نیز بوده است.

تأثیرهای دکارت بر اسپنوزا عبارتند از:

۱ - بهره گیری اسپنوزا از روش ریاضی و استنتاج منطقی قضایا از تعاریف واضح و متمایز؛ اسپنوزا حتی ریاضی وارتر از دکارت، مباحث خود را مطرح می کرد؛ یعنی، سعی می کرد با منطق استنتاج قضایا را از مفاهیم واضح به دست آورد. او در کتاب اخلاق ابتدا تعاریف و اصول متعارفه بحث را مطرح می کند بعد قضایا را بر آنها مبتنی می کند. او این روش را از دکارت گرفته است؛ چون دکارت اولین بار به این روش تصریح کرده و خواسته از آن در فلسفه خود بهره بگیرد.

۲ - برهان وجودی در اثبات وجود خدا.

۳ - مسأله ارتباط نفس و بدن.

۴ - اسپنوزا مقولات ثنائی مثل دوگانگی نفس و بدن و دوگانگی جوهر و عرض را از دکارت گرفته است.

۳ - تأثیر دیگر حکما بر اسپنوزا

اسپینوزا علاوه بر دکارت از حکمایی چون افلاطون، فلوطین، آگوستین و حکمای یهود مانند موسی بن میمون و حکمای اسلامی بهره گرفته است. او از حکمای مدرسی مثل توماس آکویناس هم استفاده کرده است. اگر آثار ژیلسون شارح آکویناس را با آثار اسپینوزا بسنجیم هم مشرب بودن آنها روشن می شود البته او اختلافاتی هم با فلسفه قدیم دارد؛ مثلاً اصطلاحات فلسفه قدیم مثل مقولات عشر، کلیات خمس، ماده و صورت، جز، فصل و نوع را کنار گذاشته و محسوسات را بی اعتبار می داند و تنها ادراکات عقلی را می پذیرد و به همین خاطر است که روش ریاضی دکارت را پسندیده است و مباحث الهی، اخلاقی و... را همانند قضایای هندسه اقلیدسی و با استفاده از اصول متعارفه بیان می کند.

۴- تفاوت اسپینوزا با دکارت

اسپینوزا با وجود اینکه تعریف جوهر را از دکارت گرفت ولی وحدت آن جوهر را از خودش به آن اضافه نمود؛ اسپینوزا تفاوت دیگری با دکارت دارد و آن این که اسپینوزا معتقد است که فلسفه دکارت از معرفت علت اولی منحرف شده است؛ یعنی، دکارت تا آنجایی که گفته است: جوهر یعنی موجود قائم به ذات که به غیر محتاج نیست و این جوهر تنها خداست، راه را درست رفته است، ولی از اینجا به بعد منحرف شده است و برای اعراض و صفات این جوهر، وجوداتی را قائل شده است.

۵- تفاوت اسپینوزا با دکارت و حکمای مدرسی در روش

به نظر اسپینوزا هر چند دکارت و حکمای مدرسی در روش شناسی از روش خوبی بهره گرفته اند ولی دچار خطا شده اند و آن این است که خدا را مبدأ فکر قرار نداده اند آکویناس از متعلقات تجربه حسی آغاز کرد (بر طبق مبنای ارسطو که می گفت: من فقد حساً فقد علماً - از محسوسات به مفاهیم عقلی - اثبات واجب تعالی) دکارت نیز از قضیه «من فکر می کنم پس هستم» آغاز کرد؛ یعنی، هم فیلسوفان مدرسی و هم دکارت هر دو به تقدم وجودی حق تعالی اذعان دارند ولی به تقدم معرفت شناختی خداوند متعال اعتراف نکرده اند. اسپینوزا معتقد است که جوهر الهی نامتناهی هم از حیث نظام وجودی تقدم دارد - چون علّة العلل است - و هم از جهت نظام معرفتی؛ از این رو می گوید تصور وجود جوهر نامتناهی بر تحقق آن دلالت دارد و تعریفش مستلزم تحققش می باشد. او خداشناسی را بر معرفت شناسی مقدم می داند و با این بیان، اولین مسأله فلسفی، مسأله اثبات وجود خداست.

(شبهه تقریر علامه طباطبایی رحمه الله از برهان صدیقین رجوع شود به اسفار ۱۴/۶^{۶۸})

۶- اسپینوزا معتقد است که نقش علم کلام تنها هدایت انسانها برای قبول اعمال و مناسک می باشد ولی برای ایجاد معرفت حقیقی درباره خدا، انسان و جهان کارساز نیست؛ از این رو با موسی بن میمون که در صدد بود حقیقت فلسفی را در کتب مقدس جستجو کند، مخالفت کرد. متکلم دنبال این نیست که ثابت کند واقعاً در عالم چه خبر است، بلکه دغدغه او هدایت انسانهاست، ولی دغدغه فیلسوف، کشف حقیقت است و حقیقت فلسفی را

۶۸- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۹۶۲.

از کتب مقدس نمی توان جستجو کرد؛ پس اسپینوزا یک فیلسوف بحث بود که هیچ گونه علاقه ای به استفاده از کتب مقدس نداشت.

۷- اسپینوزا، فلسفه را برای فلسفه و چگونگی زیستن صحیح دنبال می کرد نه برای فضیلت فروشی، شهرت طلبی و منفعت خواهی. فلسفه او یک فلسفه انتزاعی بریده از زندگی و اجتماعی نبود؛ با اینکه روش او ریاضی بود و از مفاهیم انتزاعی و بدیهیات بهره می گرفت ولی کاملاً با زندگی مرتبط بود و دیدیم که بخش اخیر کتاب اخلاق، مربوط به اجتماع بود.

۸- قلمرو فلسفه اسپینوزا بیشتر فلسفه اولی و حکمت عملی است و به طبیعیات و ریاضیات در کتابهایش نپرداخته است.

۹- به اعتقاد اسپینوزا، فلسفه او به اندازه گزاره های ریاضی یقین آور است.

۱۰- هر چند اسپینوزا در باب هستی شناسی قائل به وحدت وجود «pantheism» است و نظریه ای را ارائه کرده است که عرفانی و اشراقی است ولی بحث خود را عارفانه و شاعرانه دنبال نمی کند بلکه مشرب ریاضی و استدلالی خود را از اول تا آخر بحث حفظ می کند. پس محتوای حکمتش اشراقی است اما روش حکمتش، مشایی و استدلالی است. او از اول تا آخر کتاب، فیلسوفانه بحث می کند؛ یعنی، ولو مدعا، یک مدعای عرفانی باشد ولی او تعقلی تبیین کرده است (بر خلاف ابن عربی که و لو تبیین و توصیف خوبی از بحثهای عرفانی به دست داده است ولی حتی یک برهان هم اقامه نکرده است).

۱۱- اسپینوزا در رساله ناتمام «بهبودی عقل» می گوید: ما جویای خیر حقیقی و سعادت و لذت دائمی هستیم ولی گاهی اشتباهاً به امور ناپایدار دل می بندیم؛ این دلبستگی انسان به چیزهای ناپایدار - به جهت زوال آنها - بیم، اندوه، و حسادت، فسادها و بدبختیها و دشمنی ها را به ارمغان می آورد ولی دلبستگی به امور پایدار، شادی همیشگی و لذت پایدار را فراهم می آورد.

وی می گوید: من دیدم همه مردم به دنبال لذایذ حس، مال و جاهند و در این راه، مصائب و بلیات را تحمل می کنند و گاهی جان خود را به خطر می اندازند، فکر خود را به کلی مشغول می سازند؛ وقتی جاه طلبی را بررسی کردم دیدم جاه طلبی، انسان را در زندگی تابع میل و نظر دیگران می کند (چون انسان جاه طلب برای رسیدن به مقام و جاه، لااقل باید هوای اطرافیان خود را داشته باشد) کسی هم که دنبال مال اندوزی می رود همیشه رنجور و گرفتار اندوه خواهد بود (تا وقتی کسب مال نکرده به فکر کسب آن است و بعد که به دست آورد به فکر حفظ و نگهداری آن) هیچ کدام از این امور مقصد نیستند بلکه باید وسیله رسیدن به کمال باشند و خیر حقیقی چیزی است که انسان را به آن کمال می رساند. و مقدمه رسیدن به کمال مطلوب این است که قوه فهم و تعقل خود را پاک کنیم تا خوب بفهمیم.

پس از مال، لذایذ و تمتعات زندگانی باید به اندازه حفظ جان و تندرستی بدن و رعایت آداب بهره بگیرم و تا زمانی که مقصد اصلی، اختلال نیابد با توده مردم همراه باشم.

(د) معرفت شناسی

اسپینوزا در رساله «در اصلاح فاهمه» به مراتب و درجات معرفت اشاره می کند و چهار مرتبه از مراتب ادراک را از یک دیگر متمایز می سازد:

۱ - ادراک از طریق مسموعات که نازلترین مرتبه ادراک است؛ مانند شناختی که از سالروز تولد خود دارم و اینکه چه کسانی پدر و مادر من بوده اند؛ زیرا اینها را با تجربه شخصی نمی توانم بشناسم.

۲ - ادراک معرفتی که از طریق تجربه ای مبهم حاصل می کنیم؛ یعنی، خودم تجربه کرده ام ولی مبهم است؛ حتی ممکن است این ادراک، کلی باشد ولی کلی اجمالی است نه تفصیلی؛ مثلاً من از روی تجربه مبهم می دانم که خواهم مرد؛ زیرا بارها دیده ام که انسانهایی مثل من مرده اند و من هیچ فرقی با آنها ندارم. شیوه های عملی زندگی از این طریق درک می شوند.

۳ - ادراک از طریق رابطه علت و معلول و مرتبط ساختن جزئیات به قوانین کلی؛ مانند درک اینکه از حادثه ای پی به علت آن می بریم، ولی ماهیت علت چندان برایمان روشن نیست یا از ارتباط دقیق علت و معلول اطلاعی نداریم؛ پس در این ادراک نیز هنوز ابهام وجود دارد.

۴ - ادراکی که در آن شیء با ذات خود یا با شناخت علت قریب خود ادراک می شود؛ یعنی یا بالوجدان و شهود معلوم را می یابیم یا با یکسری بسائط و مبادی اولیه، علت قریب شیء را دریافت می کنیم. این معرفتها بدیهی و یقینیند ولی اموری که با این نوع معرفت دریافت می گردند بسیار اندکند هر اندازه حقیقت بسیط تر باشد علم به آن هم محکمتر خواهد بود؛ از این رو بهترین طریق معرفت این است که ما به اشیا از طریق ارتباط با بسیطترین و کاملترین موجود، علم پیدا کنیم. پس اگر بتوانیم شناخت اشیا را به شناخت خود از آن موجود بسیط ربط دهیم بهتر آن اشیا را خواهیم شناخت؛ از این رو برخلاف دکارت که نفس خویش را مبدأ حکمت می دانست و خودشناسی را بر خداشناسی مقدم می کرد، اسپینوزا خداشناسی را بر خودشناسی مقدم می دارد.

اسپینوزا در کتاب اخلاق، سه مرتبه نه چهار مرتبه از معرفت را ذکر می کند و ادراک از طریق مسموعات را محاسبه نمی کند. در توضیح این سه مرتبه در کتاب اخلاق می گوید:

۱ - بدن انسان از موجودات جسمانی دیگر متأثر می شود و تصوراتی را ادراک می کند، این تصورات حالات فعالانه و استنتاج منطقی ندارند بلکه انفعالات منبعث از خارجند؛ از این روجربه مبهمی را به وجود می آورند؛ ما میز و صندلی و... را درک می کنیم ولی تصور ما از آنها مبهم است، ماهیت آنها را نمی دانیم؛ پس چنین علمی، ادراک تام نیست و فقط حکایت از تأثیر خارج بر بدن می کند به همین دلیل معرفت تام به طبیعت یا ذات اشیا نداریم. البته گاهی از ائتلاف این تصورات، تصورات و معانی عامی به وجود می آید که صور خیالی ترکیبی مبهم هستند.

۲ - معرفت نوع دوم، متضمن تصورات تام است که به مرتبه عقل اختصاص دارد و غیر از مرتبه خیال است و همه انسانها واجد آن هستند. این نوع معرفت، معرفت صحیح است.

مقصود از تصور تام، تصویری است که چون با صرف نظر از متعلق آن لحاظ شود، همه خواص و علامات ذاتی یک تصور درست را داشته باشد؛ یعنی خودش ملاک خویش است نه متعلقش؛ مثلاً اگر مفهوم کتاب را صرف نظر از ذات کتاب لحاظ کنیم آن را می فهمیم.

پس هر نظام فلسفی که از قضایایی تشکیل شده باشد که به نحو منطقی از اصول متعارفه بدیهی اخذ شده باشند، بالضروره درست است. این قضایای بدیهی همان قضایای کلی مشترک میان تمام انسانهاست و غیر از تصورات کلی و صور خیالی مرکب هستند؛ یعنی، کلیهای عقلی صحیحند نه صور خیالی. البته انسان از پیشرفت مرتبه اول معرفت و تصورات مبهم و انطباقی به مرتبه دوم معرفت می رسد و اگر این مرتبه تقویت شد به مرور به مرتبه سوم یعنی معرفت شهودی می رسد که با نوعی جهش و روش عرفانی پدید می آید. و این نوع معرفت از تصور تام ماهیت بالفعل برخی از صفات خداوند حاصل می شود و به معرفت تام ذات اشیاء منتهی می شود. (برخلاف معرفت مرتبه و دوم که هر چند صحیح بود ولی به ذات اشیاء نمی رسید).

پس مرتبه سوم معرفت همان طور که گفتیم یک بخش آن معرفت مستند به بدیهیات است و بخش دیگر آن شهودی است. خلاصه کلام اسپینوزا در راه های حصول علم:

۱ - نقل مردم مانند قضایای تاریخی.

۲- تجربه های حسی مانند سوختن نفت.

۳- از طریق رابطه علت و معلول و مرتبط ساختن جزئیات به قوانین کلی .

۴- علم حقیقی از راه وجدان و شهود تحصیل می شود؛ زیرا خطا در آن راه ندارد و با معلوم مطابقت دارد و یقین آور است و معمولاً بسائط و مبادی از این طریق به دست می آیند. بسائط بدیهیند و در کشف صحت آنها حاجتی به نشانه خارجی نیست.

۵ - پس هر اندازه حقیقت بسیط تر باشد، علم محکمتر است؛ پس بهترین طریق معرفت این است که به کاملترین وجود متوسل شویم که همه معلومات ما از حقیقت او بر می آید، همه حقایق را در او می بینیم. پس اسپینوزا خدا را مبدأ فلسفه دانست بر خلاف دکارت که نفس خویش را مبدأ حکمت معرفی کرد. بنابراین خداشناسی اسپینوزا بر خودشناسی مقدم است.

ه) خداشناسی و هستی شناسی

یکی دیگر از مباحث اسپینوزا، بحثهای خداشناسی است که البته در ضمن آنها به مباحث هستی شناسی هم پرداخته است. بخش اول کتاب «اخلاق» در بردارنده مباحث «الهیات و خداشناسی است. و اصلاً اسپینوزا اعتقاد دارد که سر آغاز فلسفه خود را خداشناسی می داند؛ چون ذات باری تعالی، روشترین حقایق است.

از طرف دیگر یکی از مهمترین پرسشهای حکما، تبیین عقلانی از هستی و کثرت است. وجه مشترک همه فلاسفه، تلاش برای ارائه تبیین عقلانی از هستی و کثرت است؛ از این رو همگی تلاش می کنند که کثرت را به

وحدت برگردانند. اسپینوزا سعی می کند با وحدت وجود، این کثرت را تبیین نماید به همین خاطر، خداشناسی اسپینوزا حتی از معرفت شناسی او اهمیت بیشتری دارد.

نکته دیگری که اسپینوزا در تقدم خداشناسی بیان می کند این است که خداشناسی در سعادت و شقاوت انسانها اثر می گذارد؛ پس بر سایر مباحث تقدم دارد. نکته سوم اینکه طبق نظر اسپینوزا، همه موجودات به وسیله خداشناخته می شوند و شناخت آنها متوقف بر شناخت خداست؛ پس باید ابتدا خدا را شناخت تا به کمک آن، سایر موجودات را هم بشناسیم (ذوات الأسباب لاتعرف الا بأسبابها).

تعریف خداوند

خداوند ذاتی است که خود علت خود است؛ ذاتاً مستلزم وجودش است؛ قائم به ذات خویش است. جوهری است که به خود موجود و به خود تعقل می شود؛ تعقل او محتاج به تعقل چیز دیگر نیست.

پس چون جوهر یعنی موجودی که قائم به خویش است وجوداً و تصوراً، بنابراین افراد دیگر از آن جهت که علتشان بیرون از خودشان است؛ جوهر نیستند. پس جوهر، یکی بیش نیست؛ زیرا اگر دو جوهر باشند، یعنی دو موجودی که قائم به ذات خویشند، لازمه اش این است که این دو جوهر در صفتی با هم شریک باشند، وقتی در یک صفت مشترک شدند مرکب از وجه اشتراک و وجه امتیاز خواهند بود و با چنین ترکیبی، محدودیت لازم می آید، همان گونه که هر چیز دیگری با همجنس خود محدود می گردد. مثلاً جسم با جسم و عقل با عقل محدود می گردد و اگر چنین باشد لازم که دو ذات دارای یک صفت باشند و این باطل است، علاوه بر اینکه محدود بودن، مستلزم نقص است.

پس خدا، جوهری وجودی است که واحد و نامحدود است و صفاتش نیز حقیقی و بی شمار و نامحدود و جاویدانند.

برهان اسپینوزا بر اثبات وجود خدا

او هم از برهان آنسلم کمک می گیرد - یعنی ما با تصور موجود نامتناهی پی به اصل وجود شر می بریم - و هم از برهان جهان شناختی:

۱ - وجودهای محدود و ناقص را مشاهده می کنیم.

۲ - اگر وجود کامل را منکر شویم معنای آن این است که موجود ناقص، قادر می باشد و این باطل است؛ پس نفی وجود کامل مستلزم نفی وجودهای ناقص نیز هست؛ چون ناقص نیازمند به کامل است. ولی به احتمال زیاد، برهان جهان شناختی را تنها برای تقریب به ذهن گفته است؛ چون با توجه به وحدت وجود باید روی برهان آنسلم تأکید نماید.

مراد اسپینوزا از علیت خداوند برای خودش

گفتیم که اسپینوزا می گوید: خدا جوهری است که علت خود و چیزهای دیگر است؛ بعضی گمان کرده اند که مراد اسپینوزا این است که خدا هم علت است و هم معلول؛ از این رو اشکال کرده اند که این با اصل علیت نمی سازد که می گوید: معلول یا ممکن، محتاج به علت است؛ چون واجب تعالی معلول و ممکن نیست، در حالی که مرا و این است که واجب تعالی به خودی خود و بدون علت خارجی وجود دارد و وجودش متوقف بر علت خارجی نیست.

از طرف دیگر چنین موجودی در تبیین، تعریف و تصورش هم محتاج به علت خارجی نیست؛ یعنی، از تعریف خدا تصدیق او لازم می آید و وجودش استنتاج می شود و این بخاطر نامتناهی بودن اوست؛ چون اگر جوهر، محدود و متناهی باشد در معرض انفعال واقع می شود و در این صورت بنفسه ادراک نمی شود و تا غیر را شناسیم نمی توانیم او را بشناسیم. پس سر اینکه وجود خدا بنفسه ادراک می شود به خاطر نامتناهی بودن خداست.

پس اگر مراد اسپینوزا از این جمله که «خدا علت خود است» یک مفاد سلبی است یعنی وجود او محتاج به علت بیرون نیست فرق درستی است ولی اگر بخواهد اصل علیت را درباره خدا جاری کند با اصول فلسفی نمی سازد چون واجب الوجود تخصصاً از اصل علیت خارج است.

باید توجه داشت که تعبیر او از جوهر، با جوهر در فلسفه اسلامی تفاوت دارد و جوهر مشترک لفظی است؛ چون مراد اسپینوزا از جوهر، موجود قائم به ذات است تصوراً و وجوداً، ولی جوهر در فلسفه اسلامی یکی از دو قسم ماهیت است. در اصطلاح عرفا نیز جوهر معنی دیگری دارد.

پس خدا یک جوهر نامتناهی است و جوهر نامتناهی واجد صفات نامتناهی است. از دیدگاه اسپینوزا جوهر نامتناهی با صفات نامتناهی خداوند است و این جوهر نامتناهی، متقوم به صفات نامتناهی است و صفات او مبین ذات ازلی و نامتناهی است، و وجود او عین ماهیت اوست.

اسپینوزا در بیان صفات الهی صفاتی را بیان کرده که با توصیف سنتی و الهیات عقلگرایی مدرسی سازگار است؛ مثل اینکه خداوند تقسیم ناپذیر است، یگانه و ازلی است، ولی اختلافاتی هم با توصیف سنتی دارد؛ مثلاً خدا را جوهر می داند (البته با تعریف خاص که از جوهر دارد) و امتداد را از صفات خدا می داند، در حالی که مدرسیون امتداد را صفت طبیعت می دانستند ولی اسپینوزا قائل به وحدت وجود است؛ یعنی، اعتقاد دارد که هر چه هست در خداوند است و هیچ چیز نمی تواند بدون خداوند موجود باشد یا تصور شود؛ از این رو صفت امتداد هم مال خداست.

اسپینوزا در ادامه می گوید: موجودات متناهی نیز حالات خداوند و جوهر یگانه اند، صفات خداوند نیز متناهیاند که تنها دو صفت امتداد و فکر برای ما معلوم است؛ چون این دو صفت مربوط به بخشی از خداوند است که ما با آن ارتباط داریم؛ یک بخش از خدا طبیعت است که تحت صفت امتداد است، هر چند که این اجسام متناهی از حیث وجود، متمایز از وجود خداوند نیستند؛ چون خداوند نامتناهی است همه واقعیت باید در او مندرج باشد. صفت دیگر که ما می توانیم درک کنیم صفت فکر است که اذهان متناهی را همراهی می کند.

مراتب هستی

پس با این بیانات باید گفت که هستی از نظر اسپینوزا چهار مرتبه دارد:

۱ - وجود نامتناهی الهی

۲ - صفات نامتناهی: غیر از صفت فکر و امتداد از بقیه صفات چیزی نمی توان گفت چون معرفت به آنها ممکن نیست

۳ - حالات نامتناهی

۴ - حالات متناهی

ذهن انسان ابتدا به جوهر نامتناهی توجه پیدا می کند و از تصورش، تصدیق پیدا می کند و عقلا در می یابد که جوهر نامتناهی، دارای صفات نامتناهی است، بعد از آن دو، به خلق و طبیعت منتهی می شود. البته عالم، وجودی متمایز از خداوند نیست بلکه عقل، عالم را تحت صفات فکر و امتداد ملاحظه می کند و تمام این عالم طبیعت را به عنوان حالات آن وجود نامتناهی و اعراض آن جوهر می داند.

خدا یک حالات ازلی و نامتناهی دارد که بی واسطه تحت امتداد و مقدارند و یک حالات ازلی و نامتناهی که بی واسطه تحت فکرنند، ولی یکسری افعال و حالات هم هستند که متناهیند، و همه این حالات تجلیات خداوند. گفته شد که بنا به نظر اسپینوزا ما دو صفت امتداد و فکر را می توانیم درک کنیم. حالات ازلی و نامتناهی بی واسطه تحت امتداد عبارتند از: مقدار کلی حرکت و سکون یا نیرو حرکت و سکون، ویژگی اولی و ثانوی طبیعت ممتد است و این دو حالت بی واسطه نامتناهی خداوند است و طبیعت، تحت صفت امتداد است و حالت بی واسطه نامتناهی و ازلی خداوند است.

ولی او حالات ازلی و نامتناهی بی واسطه تحت فکر را معین نمی کند. البته فاهمه و ادراک، حالت ذاتی فکر است و افکار ذهن ما حالت ازلی فکر هستند. اشیای نامتناهی در حالات نامتناهی از ضرورت طبیعت الهی ناشی می شود؛ پس حالات متناهی از خداوند ناشی می شود. این اشیای و حالات در صورتی ممکن نامیده می شوند. که ماهیت آنها، مستلزم وجود آنها نباشد و گرنه بالضروره از طبیعت الهی ناشی می شوند.

از آنچه گفته شد روشن می شود که در فلسفه اسپینوزا مباحث خداشناسی با هستی شناسی پیوند دارند. وقتی اسپینوزا در مقام توصیف خداوند بر می آید جهان و هستی را هم توصیف می کند؛ بر خلاف نظام فلسفی دکارت که مباحث جهان شناسی او از خداشناسی قابل تفکیک است. اسپینوزا معتقد است که تنها یک جوهر به نام خداوند وجود دارد و سایر موجودات عوارض و حالات آن جوهرند ولی مراد او از جوهر و عرض متفاوت از تفسیر رایج آنهاست؛ جوهر در نظر او یعنی واجب الوجود و عرض یعنی ممکن الوجود؛ از این رو می گوید: همه وجودات دیگر عوارض «جوهر» و در جوهرند.

پس موجود یا جوهر است یا در جوهر؛ چون موجود یا خود به خود موجود است و قائم به ذات خود است که در این صورت جوهر است و یا قائم به چیز دیگری است و موجود به خود نیست که در این صورت حالت یا

عرض غیر است. پس خداوند جوهری است واحد مطلق و نامتناهی. وقتی می‌گوییم سایر موجودات در جوهرند و حالات و اعراض خدا هستند اختصاص به موجودات ملکوتی ندارد بلکه همه موجودات حتی اجسام ملکی حالات واجبند.

از طرف دیگر این اجسام و موجودات دیگر مخلوق هم نیستند؛ یعنی، صانعی آنها را از عدم به وجود نیاورده است؛ اجسام و موجوداتی که در جوهرند مسبوق به عدم نیستند؛ معدوم نبودند تا برای تبدیل به وجود، نیاز به خالق داشته باشند، بلکه اینها تجلی و ظهور خدا هستند. وجود هست ولی تغییر می‌کند؛ پس موجودات دیگر نه جوهرند که ذات مستقلی باشند و نه مصنوع و مخلوقند بلکه صفات و حالات واجب الوجودند.

از این توضیحات روشن می‌شود که وقتی اسپینوزا می‌گوید: «خدا همان طبیعت است» مرادش طبیعت مادی و جهانی نیست چون طبیعت مادی بنابر آنچه گذشت از حالات جوهر است نه ذات جوهر؛ به عبارت دیگر، نظریه اسپینوزا را دو جور می‌شود تفسیر کرد: ۱ - مرادش از طبیعت همان ماهیت است و او معتقد است که خداوند ماهیتی دارد و وجود و ماهیت او عین وجود اوست. (ماهیته انیته) ۲ - مرادش طبیعت جهانی و مادی است ولی عالم طبیعت به نظر او حالت جوهر است نه ذات جوهر و اتحاد جوهر با حالات جوهر؛ اتحاد حقیقت و رقیقت است و اتحاد تجلی با صاحب تجلی.

ولی این معنا که گمان شود اسپینوزا معتقد است که همین طبیعت مادی خداست، تفسیر ناتمامی است و بر عبارات او قابل حمل نیست.

نظریه وحدت وجود

تا به حال گفتیم که اسپینوزا نسبت به هستی و خدا، وحدت وجودی قائل است، ولی لازم است که این نظریه روش‌تر شود. اصولاً باید گفت که اسپینوزا با دو گزاره روبروست که پارادوکسی را برای او درست کرده‌اند. این پارادوکس برای فلاسفه و عرفا هم مطرح بوده است ولی عرفا بخلاف فلاسفه آن را جدی گرفته‌اند؛ اسپینوزا نیز آن را جدی گرفته است.

پارادوکس این است که از طرفی، برهان ثابت می‌کند که خداوند موجود نامتناهی است، این امتناهی و نامحدودیت خداوند جایی برای غیر نمی‌گذارد؛ مثل اینکه اگر گفته شود که این اتاق پر از اکسیژن است، دیگر جایی برای عنصر دیگری باقی نمی‌ماند تا بیاید و فضا را اشغال نماید، حال وقتی هم گفته می‌شود که خدا هیچ حدی ندارد، دیگر فرض ندارد که بگوییم جایی هست که خدا نیست. از طرف دیگر ماکثرت موجودات را بالبداهه درک می‌کنیم و موجودات متناهی بالبداهه وجود دارند، حداقل من خودم هستم؛ حال مفاد این دو گزاره، یعنی وجود نامتناهی خداوند متعال و وجود متناهی غیر خداوند با یک دیگر جمع نمی‌شوند. این پارادوکس سبب شده است که عده‌ای نظریه وحدت وجود را بپذیرند، ولی خود وحدت وجود تفاسیر مختلف دارد که باید ببینیم نظر اسپینوزا با کدام یک سازگاری دارد.

۱ - تفسیر سلبی: فقط یک موجود در عالم تحقق دارد و او خداوند متعال است و موجودات دیگر واقعاً وجود ندارند بلکه خیال جهله و هم می باشند. البته خیال و وهم فلسفی، یعنی به لحاظ فلسفی وجود ندارند؛ یک وجود نامتناهی به وحدت عددی هست و دیگر چیزی نیست، ما خیال می کنیم که چیز دیگری هست. این قول، یعنی وحدت شخصی عددی را به جهله صوفیه نسبت می دهند.

۲ - وحدت و ارتباط حقیقی موجودات و عینیت آنها با خداوند. (همه خدایی، همه خدا انگاری Pantheism) یک عینیتی بین خدا و سایر موجودات هست؛ یعنی، اگر تعداد موجودات ۱۰۰۰ موجود باشند بعد بخواهیم وجود خداوند را هم محاسبه کنیم، ۱۰۰۰ موجود به ۱۰۰۱ موجود تبدیل نمی شوند؛ همه موجودات ماهیتی دارند و وجود خدا وجود آنهاست؛ خدا یعنی وجود موجودات. خدا مساوی است با مجموع موجودات؛ یعنی، موجود اول، دوم، سوم و... خدا نیست تک تک موجودات ممکنند ولی مجموع آنها بما هو مجموع واجب است که خداست؛ خدا عام مجموعی است نه عام استغراقی. شاید قائلین به حلول مرادشان همین باشد.

برخی از نویسندگان وقتی خواسته اند نظریه اسپینوزا را توضیح دهند گفته اند مراد اسپینوزا همین است؛ چون او می گوید خدا برابر با طبیعت است؛ ولی این نسبت به اسپینوزا درست نیست؛ زیرا یک فیلسوف می فهمد که از مجموع ۱۰۰ ممکن یک واجب حاصل نمی شود؛ بعلاوه اینکه مجموع یک وحدت اعتباری دارد نه حقیقی، در حالی که اسپینوزا برای جوهر یک وحدت حقیقی قائل است ولی این تفسیر، یک وحدت اعتباری درست می کند.

۳- وحدت وجود به معنای وحدت وجود مطلق به وحدت حقه حقیقیه نه وحدت عددی چون این واحد خالق عدد هم هست؛ از این رو متصف به عدد نمی شود؛ پس مراد این است که این واحد وحدتی دارد که هیچ نقص و ضعف، فقر و سلبی در او راه ندارد و نامحدود است و سایر موجودات، تجلیات و تعینات او هستند و به تعبیر عرفا اسمای او هستند.

از یک موجود نامتناهی، صدور تجلیات ممکن است؛ چون چیزی از خود او کم نمی شود؛ از این رو عرفا می گویند موجودات دیگر نه «نبود» هستند برخلاف تفسیر اول و نه «بود» بر خلاف تفسیر دوم، بلکه «نمود»، تجلی و مظاهر آن «بود مطلق» هستند.

این تفسیر سوم خیلی نزدیک به نظریه اسپینوزا است؛ چون او می گوید: سایرین حالات الهی هستند؛ و بین این حالات و جوهر هم رابطه تکوینی و رابطه تشریعی بر قرار می کند. شاهد دیگر مطلب اینکه اسپینوزا معتقد است مابه طور کلی دو نوع علیت داریم: علیت متعدی و علیت موجد. علیت متعدی، علیتی است که علت، وجودی را از خود به معلول عطا می کند و از او چیزی کاسته می شود، ولی علیت موجد این گونه نیست که از علت چیزی کم شود، معلول شأنی از شؤن و مرتبه‌ای از مراتب علت است و علیت در واقع به تجلی و تشأن بر می گردد.^{۶۹} اسپینوزا اعتقاد دارد که خداوند علت همه موجودات است و هر موجودی به طفیل وجود او موجود

۶۹- ملاصدرا تفسیر علیت به تشأن را با عنوان تنمۀ فی بعض الخیایا در جلد دوم اسفار آورده است.

می شود، ولی این علیت به معنای تعدی نیست و چیزی از وجود خدا خارج نشده که بگوییم ایجاد شده است؛ از این رو می گوید: خداوند وجودی یگانه، واجب، قائم به ذات، لایتغیر، جاوید، نامحدود، مطلق و دارای صفات بی شمار و نامحدود است.

این حرفها در واقع همان حرفهای عرفای مسلمان است و مشخص است که اسپینوزا از حرف ایشان استفاده کرده است ولی فلاسفه غربی چون با کلام فلاسفه و عرفای مسلمان آشنا نبودند نتوانسته اند کلمات اسپینوزا را درست بفهمند).

اسپینوزا با توجه به این معنای از علیت، علت غایی را نفی می کند و می گوید علت غایی ساخته بشر است و گرنه عالم که یک وجود بیشتر نیست تا غایت داشته باشد؛ طبیعت هیچ قصه ثابتی ندارد ؛ از این رو نقص نهاد شرور مانند زلزله، سیل و آتشفشان هیچ یک فی نفسه شر نیستند بلکه نسبت به ما که مرتبه خاصی هستیم شرند.

صفات خدا

گفتیم اسپینوزا معتقد است که ما تنها دو صفت تفکر و امتداد را می توانیم درک کنیم؛ او این دو صفت نامتناهی را به حالات نامتناهی نسبت می دهد؛ یعنی، این دو صفت مربوط به ذات خداوند نیست بلکه مربوط به حالات نامتناهی جوهر است؛ ولی صفات انسان مانند غضب، رضا و غیره را نباید به خدا نسبت دهیم؛ نسبت دادن این صفات به خدا از نگاه انسان و اراده به خدا نشأت می گیرد؛ به همین علت یهودی ها او را تکفیر کردند؛ چون وی تمام صفات الهی در تورات را به معنای غیر حقیقی دانست (صفات خبریه که معمولاً باید به غیر معنای عرفی اولی حمل شوند؛ مثل ید، ساق و... این مفردات وقتی در سیاق جمله می آیند معانی حقیقی دیگری پیدا می کنند؛ مثلاً در جمله الأماره فی ید الأمير کلمه ید به معنای حقیقی قدرت است هر چند مفرداً به معنای قدرت نیست.

گفتیم که اسپینوزا دو صفت نامتناهی امتداد و تفکر را به حالات نامتناهی خداوند نسبت می دهد؛ او این دو صفت را از دکارت گرفته است ولی دکارت آنها را محدود می دانست و امتداد را صفت جسم و تفکر را صفت نفس می دانست؛ از این رو به سه جوهر قائل بود: خدا، نفس و جسم ولی اسپینوزا چون آن دو را نامتناهی می داند نیاز به سه جوهر ندارد. صفت دیگر که اسپینوزا به خدا نسبت می دهد صفت اختیار است. تنها ذات واجب الوجود، فاعل مختار است، ذات واجب الوجود، نامحدود است و اقتضاء و افعالش نیز نامحدود هستند و معنای قدرت کامله همین است.

مراد اسپینوزا از مختار بودن خدا نیست که او در اعمال خویش موجب بالذات است؛ مختار است نه به این معنا که خداوند می توانست عالم را هرگز خلق نکند و یا موجودات متناهی دیگری سواي آنچه خلق کرده است، خلق نماید، بلکه مختار است یعنی هیچ علتی خارج از خداوند نیست که بتواند بر او تأثیر بگذارد. خداوند در حکم علت داخلی اشیا است نه علت خارجی آنها؛ زیرا همه چیز در خداوند و یا در طبیعت وجود دارد؛ سلسله علیت متناهی هم همان علیت الهی و مظهر حالات ذاتی خداوند است.

اسپینوزا معتقد به سلسله علل متکثره و علت بعیده بودن خدا نیست؛ چون علت بعیده علتی است که با معلول خود پیوند ندارد و بین او و معلول، واسطه‌هایی وجود دارند. ولی خداوند علیت بعیده نیست؛ زیرا همه اشیا در خداوند وجود دارند و ممکن نیست بدون او بوجود آیند یا تصور شوند. اسپینوزا خدا را علّة العلل نمی‌داند؛ بلکه مثل ملاصدرا همه موجودات را عین الربط به خدا می‌داند.

از نظر اسپینوزا فقط خدا اختیار و آزادی دارد؛ مختار موجودی است که وجود و فعلش بدون موجب خارجی باشد؛ ولی اگر حتی وجود موجودی، درگرو موجب خارجی باشد در فعل نیز نمی‌تواند مختارانه عمل کند. او معتقد است علم و اراده‌ای که به بشر تعلق می‌گیرد غیر از علم و اراده خداوند است و این دو مثل شیر بیشه و شیر نقاشی مشترک لفظی هستند؛ زیرا علم بشر متأخر از موجودات است ولی علم باری تعالی مقدم است. اشکالی که بر این بحث وارد می‌شود نفی اختیار و اراده انسان است که لازمه‌اش این است که قوانین اخلاقی و حقوقی، تعلیم و تربیت، تنبیه و مجازات و... لغو و عبث باشند و هدایت، ثواب و عقاب الهی بی‌معنا شود. اسپینوزا نتوانسته است رابطه اراده انسان با اراده خداوند را تبیین نماید.

خلاصه سیر تفکر اسپینوزا درباره خدا

اسپینوزا، ابتدا خداشناسی خود را از دین یهود گرفت ولی با مطالعه آثار متفکران یهودی و دوره رنسانس- مخصوصاً جودانو برونو- خیلی تأثیر پذیرفت و عقاید خود را که از دین یهود گرفته بود، طرد کرد و به مذهب «وحدت وجود» گرایش یافت و در تدوین نظام فلسفی خود از مفاهیم و مقولات فکری حکمت مدرسی و فلسفه دکارت بهره گرفت؛ پس گوهر نظام فلسفی وی، مسأله وحدت وجود است؛ زیرا خداوند وجودی نامتناهی است پس باید ذات او شامل همه موجودات باشد؛ از این رو موجودات متناهی، حالات آن جوهر واحد نامتناهی هستند که عین خداوند است.

تأملات در خداشناسی اسپینوزا

- ۱- ایشان از طرفی با تصور خداوند آغاز می‌کند و از طرف دیگر معتقد است که با تجربه می‌توان موجودات متناهی را دریافت.
- ۲- تفسیر ایشان از صفت اختیار و یا صفت امتداد و فکر به معنای علم حصولی و صورت ذهنی نقص است.
- ۳- پس در افعال انسانی با هدایت، ثواب و عقاب تعارض دارد.

و) - انسان‌شناسی

مقدمه: همه کسانی که درباره رفتار و عواطف انسانی سخن گفته اند، انسان را جدای از جریان طبیعت و سایر بخش‌های طبیعت ارزیابی کرده اند. (همچون علم النفس ارسطو، ابن سینا ملاصدرا) انسان را بماهو انسان مطالعه کرده اند، ولی اسپینوزا انسان را به عنوان بخشی از طبیعت مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ وی اعمال و امیال انسانی را

به گونه ای بررسی می کند که گویا درباره خطوط، سطوح و اجسام هندسی بحث می کند. او یک نگاه مکانیکی و طبیعت وارانه به انسان دارد.

۱ - نفس و بدن

اسپینوزا معتقد است که نظام نامتناهی نظام واحدی است. دو نظام مختلف به نام نظام نفوس و نظام ابدان وجود ندارد؛ ولی از دو زاویه می توان به نظام واحد نگریست؛ یا آن را تحت صفت فکر تصور می کنیم و یا تحت صفت امتداد. متناظر با هر حالتی تحت صفت امتداد، حالتی تحت صفت فکر وجود دارد که اسپینوزا حالت دوم را تصور می نامد.

پس تمام آحاد اشیا حالات امتدادند و کل نظام اجسام را باید بر حسب صفت امتداد تبیین نمود. پس به عقیده اسپینوزا انسان یک واحد بسیط است که وقتی آن را تحت صفت فکر تصور می کنیم، می گوئیم نفس است و وقتی تحت صفت امتداد لحاظ می کنیم آن را بدن می نامیم؛ با این دیدگاه دیگر بسیاری از پرسش هایی که برای حکیمان سابق مطرح بوده است - مثل رابطه نفس و بدن و اینکه آیا آن دو بر یک دیگر تأثیر می گذارند یا نه؟ آن دو چه نسبتی با هم دارند؟ و... برای او مطرح نمی باشد.

مشاء انسان را مرکب از نفس و بدن می دانست که نفس صورت بدن است و بدن ماده نفس، ولی ملاصدرا معتقد شد که تعددی بین نفس و بدن نیست؛ انسان یک واقعیت ذو مراتب است و بدن مرتبه ای از مراتب نفس است. یک واقعیت است که ابتدا جسم است و با حرکت جوهری به مراتبی از تجرد دست می یابد. حال نظریه اسپینوزا نیز شبیه نظریه ملاصدرا است؛ انسان یک واقعیت است که گاهی او را با صفت فکر توصیف می کنیم و گاهی با صفت امتداد.

پس نفس و بدن امر واحدی هستند که تحت صفات مختلف تصور می شوند مانند معقولات ثانیه که از موجود واحد انتزاع می شوند.

اسپینوزا معتقد است که تمام اعمال نفسانی و ذهنی و نیز اعمال بدنی (که گفتیم همگی اعمال یک چیزند) موجب به ایجاب علی هستند؛ حتی اعمال اختیاری انسان را می توان بر حسب علل فاعلی تبیین کرد؛ یعنی، اسپینوزا از طرفی همان طور که قبلاً گفتیم منکر علت غایی است و از طرف دیگر معتقد است که افعال اختیاری انسان، موجب به ایجاب علی هستند؛ پس، آیا ما اعمال اختیاری نداریم؟ اسپینوزا معتقد است که نه خیر ما هیچ فعل آزادانه نداریم و هر جا می گوئیم انسان از سر اختیار فلان عمل را انجام داد در واقع به خاطر جهل به علل فاعلی است؛ چون علل حقیقی آن را نمی دانیم گمان می کنیم که علل حقیقی ندارد. (توضیح بیشتر آن بعداً می آید؛ اسپینوزا در سه بخش اخیر اخلاق به تبیین طبیعت گرایانه ای درباره عواطف و رفتارهای انسان می پردازد ولی نشان می دهد که چگونه می توان از بند هواها و انفعالات نفسانی آزاد شد و تبیین طبیعت گرایانه - یعنی حاکم بودن نظام علی و معلولی بر کل عالم حتی رفتار انسانی - را با نفی آزادی جمع می کند).

۲ - عواطف انسانی

اسپینوزا عواطف انسانی را به عواطف ریشه ای (بنیادین و Basic) و فرعی تقسیم می کند و معتقد است که اصل الأساس عواطف و بنیادی ترین کشش و عاطفه انسانی عبارت است از کوشش انسان برای حفظ ذات و از آن تعبیر به Conatus می کند. (معادل حب به ذات در اخلاق اسلامی). کوشش هر شیئی برای پایدار ماندن و بقای هستی اش چیزی جز ذات بالفعل او نیست؛ یعنی، کوناتوس همان ذات اشیا است. این میل در همه اشیا وجود دارد ولی انسان به این تمایل، آگاه است.

او میل توأم با آگاهی را «خواهش» می نامد. پس خواهشهای نفسانی از دیدگاه اسپینوزا عبارت است از امیال آگاهانه. از این میل اصلی، دو کشش دیگر پیدا می شود که عبارتند از لذت و الم؛ انتقال به حالت عالتر و حالت کمال در انسان، لذت نامیده می شود و انتقال انسان به حالت نازلتر الم خوانده می شود؛ از این رو انسان نسبت به لذت، میل اثباتی دارد ولی نسبت به الم، میل سلبی.

اسپینوزا معتقد است که هر انسانی طالب لذت است اما نه به این معنی که هر کس لذت را غایت یا مقصود آگاهانه همه اعمال خویش می داند. لذت میل طبیعی انسانهاست ولی غایت انسانها نیست؛ بعلاوه اینکه مراد او از لذت، فقط لذت حسی نیست بلکه اعم است از لذات مادی و معنوی؛ پس عواطف اصلی انسان عبارتند از حفظ ذات، الم و لذت که مساوق با ذات متعین شی اند و حقیقتاً واحدند.

اسپینوزا از این عواطف بنیادین، سایر عواطف را استنتاج می کند؛ مثلاً عشق و نفرت را به لذت و الم برمی گرداند؛ عشق چیزی جز لذت ملازم با تصور علت خارجی شی نیست؛ نفرت نیز الم ملازم با تصور علت خارجی است؛ یعنی، وقتی علت یک شیء خارجی را تصور کردیم اگر این تصور را لذت همراهی نماید، عشق است و اگر الم همراهی نماید نفرت است و این تصور هم چیزی جز خود ما نیست؛ یعنی، صورت خیالی یک جسم خارجی، حالتی از جسم من و با طبیعت انسان هماهنگ است؛ مثلاً آنکه عاشق موجود زیبایی است، تصور آن زیبایی خارجی که همراه لذت است عشق را درست می کند و انسان در واقع، عاشق تصورات خود است و صورت خیالی حالتی از جسم اوست؛ از این رو هر حالتی که انسان دارد با طبیعت او هماهنگ است و عاطفه و میل قهری در انسان وجود ندارد. اسپینوزا براساس همین تبیین مبتنی بر اصالت طبیعت، تفاوت عواطف حیوان با انسان را به تفاوت طبیعت حیوانات با طبیعت انسان بر می گرداند. و با توجه به همین اصالت طبیعت می گوید: مقصود من از خیر، همه انواع لذت است و مقصودم از شر همه انواع الم است؛ یعنی، خیر را به لذت و شر را به الم برمی گرداند، سپس آن را براساس اصل طبیعت تبیین می کند.

اسپینوزا معتقد است که عواطف و امیال انسانی، موجب به علل هستند، ولی ما غالباً از علل آنها بی خبریم؛ اگر علل آنها را بشناسیم خواهش خواهند بود ولی ما ملتفت احکام و روابط علی نیستیم. حتی افراد مختلف ممکن است از چیز واحد، به طرق مختلف متأثر شوند و یا حتی شخص واحد در زمانهای مختلف به طرق مختلف تحت تأثیر یک امر واحد قرار گیرد. بنابراین ممکن است پدیده ای برای یک شی، خیر باشد ولی برای دیگری شر به

حساب آید؛ یا اینکه در یک زمان برای شیء خیر باشد ولی در زمان دیگری، بلای همان شیء شر باشد؛ مثلاً باران برای کسی که بنایی دارد و شر و برای کشاورزی او خیر است؛ پس همین حالتها و انفعالات برای انسانها یکسان نیستند ولی در عین حال این تفاوتها هم به طبیعت برمی گردند.

نقد: اگر همه افعال و حالات انسان، موجب به علل خود باشند، احکام اخلاقی که متضمن اختیار انسان هستند منتفی می گردند.

عواطف فعال و عواطف منفعل

اسپینوزا عواطف انسانی (که مراد، همه احوال و عوارض نفس است) را به دو دسته فعال و منفعل تقسیم می کند. به نظر او، برخی عواطف صرفاً بازتاب انفعالی حالات بدن هستند که آنها را عواطف منفعل می نامد ولی برخی دیگر از عواطف، بازتاب انفعالی حالات بدن نیستند بلکه بازتاب ذهن انسان هستند؛ اما از آن جهت که ذهن، فعال و دارای قوه فهم است، نقش فعالانه دارد و عواطف را تولید می کند. پس عواطفی که از حالات ذهنی سرچشمه می گیرند عواطف فعالند ولی عواطفی که بازتاب بدن هستند انفعالیند ولی همان طور که گذشت، ذهن و بدن دو واقعیت نیستند بلکه دو توصیف یک واقعیتند؛ از این رو باید گفت اگر عواطف از مرتبه ذهن سرچشمه بگیرند عواطف فعالند و اگر از مرتبه بدن سرچشمه بگیرند عواطف انفعالی هستند.

قبلاً گفتیم که همه عواطف به لذت و الم برمی گردند، ولی باید توجه داشت که عواطف فعال، راجع به الم نیستند بلکه همگی از لذت نشأت می گیرند؛ چون الم چیزی است که به موجب آن قدرت تفکر نفس کم می شود و یا از آن جلوگیری می گردد؛ از این رو الم اجازه نمی دهد که قوه فاعله انسان به کار گرفته شود تا نقش فعالانه ای در ایجاد عواطف بر عهده بگیرد؛ پس تنها عواطف لذت می توانند عواطف فعال باشند.

به نظر اسپینوزا عواطف فعال، تصورات تامی هستند که از ساحت نفس و ذهن استنتاج می شوند، آن هم از بعد لذت؛ ولی عواطف منفعل، تصورات مبهم و غیر تامند که هم از بعد لذت و هم از بعد الم، انتزاع می شوند.

اسپینوزا، اسم آن ساحت از نفس را که ذهن فعال یا واجد فاعله از آن نشأت می گیرد، قوت نفس می نامد و در قوت نفس، دو جزء را از یک دیگر متمایز می کند: جزء اول را شهامت یا کرامت نفس می نامد و جزء دوم را شرافت نفس.

مقصود از شهامت، خواهشی است که به وسیله آن هر کس فقط به حکم سعی به بقای خود و امور متعلق به خود عقل دارد؛ یعنی، اگر تلاش کسی برای حفظ خود، اموال، خویشاوندان و... با عنصر عقل صورت گیرد، نامش کرامت یا شهامت نفس خواهد بود، ولی اگر به حکم غضب و شهوت به دنبال خویش و متعلقات خویش باشد دیگر شهامت نخواهد بود. در ضمن همه فضایی که از انسان صادر می شوند مثل حیا، رأفت، احسان و... از کرامت و شهامت نفس صادر می شوند.

مقصود از شرافت نفس، خواهش (یعنی عاطفه آگاهانه ای) است که به وسیله آن هر کس تلاش می کند تا به حکم عقل، به دیگران یاری برساند و میان آنها پیوند دوستی برقرار نماید.

پیشرفت اخلاقی انسان

اصطلاح دیگری که اسپنیوزا در رفتارشناسی انسان دارد بحث «پیشرفت اخلاقی انسان» است که عبارت است از رها شدن از عواطف منفعل و تبدیل آنها به عواطف فعال، در حد امکان. هر چقدر انسان بتواند عواطف فعال را تحقق بخشد پیشرفت اخلاقی خواهد داشت؛ چون عواطف منفعل، تصوراتی مبهم می باشند ولی عواطف فعال، تصورات تام هستند که با عنصر فاهمه و عقل حاصل می شوند ولی عواطف منفعل بیشتر با عناصر دیگر وجود انسان همچون شهوت و غضب همراه هستند؛ از این رو پیشرفت اخلاقی انسان با پیشرفت عقلانی او موازی است؛ چون با پیشرفت عقلانی، قوه ذهن و فاهمه تقویت می شود و می تواند عواطف فعال را ایجاد کند و اینها منشأ کمالات انسانی می شوند.

آزادگی و بندگی

بندگی نفس عبارت است از ناتوانی انسان در تعدیل و ضبط عواطف؛ زیرا انسانها، مطیع عواطف خویش هستند و هیچ قدرتی بر خویشان ندارند، بلکه بنده عواطف خود هستند. (مرادش عمدتاً عواطف منفعل است.) در مقابل این بندگی، زندگی عقلی است که از آن انسان فرزانه است؛ انسانی که زندگی عقلانی و مبتنی بر فضیلت دارد. عمل به مقتضای فضیلت در انسان، عملی است که تحت هدایت عقل انجام می گیرد، و انسان تلاش می کند تا بر مبنای آنچه برای او مفید است خود را حفظ کند؛ یعنی، به فکر نفع و ضرر خود است و زندگی حسابگر دارد. (حاسبوا قبل آن تحاسبوا)؛ پس راه نجات انسان از بندگی عواطف منفعل فهم است و فهم، عمل ذهن است و عالیتترین عمل ذهن، شناخت خداوند است.

به تعبیر اسپنیوزا، عالیتترین خیر، ذهن و عالیتترین فضیلت آن، شناخت خداست و هر چه بیشتر به شناخت خدا نایل آید بیشتر به خداوند عشق می‌ورزد؛ زیرا خداوند علت همه چیز است و حتی علت الم است و دیگر الم، انفعالی نیست؛ یعنی، الم نیست بلکه عشق عقلانی به خداست. و این عشق عقلانی به خداوند مایه نجات و آزادی انسان است، راه نجات از بندگی عواطف، عشق عقلانی به خداست، انسانی که عاشق خدا شد دیگر طالب هیچ چیز نیست؛ حتی طالب اینکه خدا هم عاشق او شود.

خلاصه نظام فلسفی اسپنیوزا دو قوس صعود و نزول است: قوس نزول از خدا به انسان و قوس صعود از عواطف انسان به خدا.

قوس صعود: تلاش برای حفظ نفس - لذت و الم - از لذت به عواطف فعال - عواطف فعال متصل به ذهن و فهم اند - برترین فضیلت فهم = شناخت خدا - شناخت خدا منجر به عشق علانی به خدا - منجر به نجات انسان

۳ - سرمدی بودن نفس انسان

هر چند که اسپینوزا به وجود استقلالی نفس از بدن قائل نیست ولی از سرمدیت نفس انسان هم سخن گفته است؛ او معتقد است که نفس انسان سرمدی است و وجود نفس با زمان تبیین نمی شود و با فنای بدن ممکن نیست که نفس فانی شود.

ولی اینجا مشکلی پیدا می شود که اسپینوزا از طرفی قائل به وحدت نفس و بدن است و اعتقاد دارد که انسان امری وحدانی است که آن را تحت دو صفت فکر و امتداد لحاظ می کنیم و از طرف دیگر معتقد است که نفس با فنای بدن باقی می ماند؛ این دو چگونه با هم جمع می شوند؟ باید دید مراد او از سرمدیت و دلیل بر آن چیست؟ دلیلی که او در بخش پنجم کتاب «اخلاق» آورده این است که: نفس انسان مطلقاً ممکن نیست که با فنای بدن فانی شود بلکه جرئی از آن هست که سرمدی باقی می ماند، ما احساس می کنیم که سرمدی هستیم.

و اما مراد او از «سرمدیت» چیست؟ سه گونه تعبیر در کلام او آمده است:

۱ - در بخش اول اخلاق صفحه نه می گوید: «مقصود من از «سرمدیت» نفس وجود است؛ از این حیث که تصور شده است که بالضرورة از تعریف شیء سرمدی ناشی می شود».

مراد او این است که تصور وجود ملازم با سرمدیت است. این استدلال اسپینوزا مبتنی بر همان وحدت وجود است؛ چون وقتی یک وجود بیشتر در عالم نباشد، این وجود واحد، سرمدی خواهد بود؛ وجود نفس هم که یکی از تجلیات اوست سرمدی خواهد بود؛ پس تا وقتی هستیم، وجود داریم، بعداً هم می توان گفت: وجود داشته ام. نقد: اینکه دیگر سرمدیت نشد، بعلاوه اینکه الآن می توانیم بگوییم: در آینده وجود ندارم.

۲ - خردمندانی که از درجه والای معرفت برخوردار باشند سرمدی هستند؛ یعنی، نامشان، علمشان و دانششان باقی است

نقد: این معنی هم سرمدیت نیست بلکه مراد طولانی بودن آثار آنهاست.

۳ - شاید از دیدگاه او در باب معاد بتوان مراد او را از سرمدیت فهمید؛ او یک دیدگاه درباره ترس از مرگ دارد؛ یکی از مهمترین دغدغه های هر انسانی ترس از مرگ است. اسپینوزا می گوید: نباید از مرگ ترسید؛ چون اولاً ترس از مرگ سودی ندارد؛ زیرا مرگ یک امر اجتناب ناپذیر است، در حالی که ترس از چیزی معنی دارد که بتوان جلوییش را گرفت. ثانیاً؛ معاد و حیات پس از مرگ یعنی فنای من انسانی و بقای طبیعت و دیگر من و مایی نیست.

یعنی انسان به وسیله مرگ با طبیعت یکی می شود؛ قبلاً هم یکی بود ولی تجلی او بود الآن آن تجلی بودن هم از بین می رود و یکی می شود؛ دیگر منی نیست تا بترسم.

روشن شد که عواطف نزد اسپینوزا عبارتند از حالتی که از طریق بدن و غیره بر انسان عارض می شوند؛ یعنی، همه احوالات درونی انسان مثل معلومات، احساسات و اراده. ریشه این عواطف عبارت بود از تلاش برای حفظ ذات. از نظر اسپینوزا حب به ذات و تلاش برای حفظ نفس، بزرگترین بعد عاطفی و بزرگترین فضیلت انسان می

باشد، ولی فضیلتی است غیر اختیاری، که همه انسانها حتی ظالمان نیز از آن برخوردارند و دنبال منافع خود هستند.

این جمله تورات «خداوند جهان را آفرید و آن را نیکو یافت.» بخاطر این است که هر چه در دنیا هست از یک ضرورت ناشی شده است؛ از این رو شرور، ظلم و بدی هم ضروری است. پس انسان به دنبال منافع خود است ولی منافع دو گونه اند: بلند مدت که عبارت است از حکمت، و کوتاه مدت که شهوت است. حکمت ناشی از عقل است که منجر به عشق خدا و سعادت انسان می شود.

آخرین نکته در باب انسان شناسی، مسأله جبر و اختیار است؛ معمولاً گفته می شود که اسپینوزا قائل به جبر انسان است. این مطلب درست است؛ چون او صریحاً به جبر انسان اعتراف می کند ولی تعابیری هم دارد که گویا اختیار انسان را هم قبول دارد. حال چگونه باید بین این دو دسته تعبیرات جمع کرد؟

می گوید: انسان مجبور است ولی جبر با تعلیم، تربیت و وضع قوانین حقوقی منافات ندارد؛ چون اینها نیز در سلسله علل ناقصه نقش دارند ولی این علل در اختیار انسان نیست؛ پس همه علل در تصمیم انسان، نقش دارند. ظاهراً وقتی اسپینوزا می گوید: انسان مجبور است، مرادش این نیست که انسان صفتی به نام اراده و تصمیم گیری ندارد؛ چون یکی از متدهای مباحث فلسفی او وجدان است؛ همان طور که درباره سرمدیت گفت ما طالب سرمدیت هستیم. حال اختیار و اراده نیز با روش درون نگری کشف می شود.

اسپینوزا اصل اراده را می پذیرد ولی می گوید همین تصمیمی که می گیرید متأثر از دهها علل و عوامل دیگر است که در اختیار شما نیست؛ از این رو باید گفت او به اختیار در درون جبرها قائل است که تفسیری از تفاسیر «لاجبر و لاتفویض بل امر بین الأمرین» است. و گر نه اگر او بخواهد اراده را نفی نماید با نظرات دیگر او منافات خواهد داشت؛ چرا که او به حکمت، سیاست و عشق به خدا توصیه می کند؛ پس برای به دست آوردن نظریه او باید کل پارادایم فکری او را لحاظ نمود.

۴- اهمیت اخلاق نزد اسپینوزا

از آنچه گفته شد روشن شد که انسان شناسی اسپینوزا با اخلاق او در آمیخته بود، او هم ابعاد و عواطف انسانی را بررسی کرد و هم فضایل اخلاقی را؛ پس اسپینوزا یک نگاه اخلاقی و رویکرد اخلاقی به انسان دارد تا رویکرد عرفانی یا روانشناختی یا فلسفی. اسپینوزا آنقدر برای اخلاق اهمیت قائل است که گوهر دین را هم احکام اخلاقی می داند و بقیه امور را عرضی می داند. البته الفاظ گوهر و صدف دین را اولین بار هگل مطرح کرد که گوهر دین ثابت است ولی صرف آن، متغیر می باشد، ولی اصل بحث قبل از هگل هم مطرح بوده است، همان طور که اسپینوزا هم قائل شده است و همانند بر تویس گوهر دین را اخلاق می داند. (استیس، گوهر دین را عرفان می داند، دورکیم، حیات اجتماعی و یونگ، بهداشت روانی)

یکی دیگر از ویژگیهای اسپینوزا همخوانی عقاید او با رفتار اوست؛ چرا که او از سجایای اخلاقی بالایی برخوردار بود؛ حریص به مال دنیا نبود؛ منبع الطبع و آدم تلاشگری بود، ولی به مناسک دینی یهود پایبند نبود؛ چون آنها را عرضی می دانست، ولی انسان اخلاقی محکمی بود.

۵ - فلسفه سیاسی

مقدمه: نظریه سیاسی اسپینوزا با نظریه سیاسی هابز شباهت زیادی دارد؛ چون اسپینوزا دو رساله «دو اهل شهر» و «لویاتان» هابز را مطالعه کرده است.

۱ - اسپینوزا همانند هابز طرفدار قانون و حق طبیعی است، چون او قائل به اصالت طبیعت بود، می گفت انسان یک حقوق طبیعی دارد و به وسیله طبیعت ملزم است. در رساله «الهیات و سیاست» می گوید، مقصود من از حق و امر نافذ طبیعت، صرفاً آن قوانین طبیعی است که به وسیله آنها، ما هر فردی را چنان با طبیعت، مشروط تصور می کنیم که به نحو خاصی زندگی و عمل می کند. انسان عاقل و انسان جاهل ملزم به زیستن طبق مقتضیات طبیعت خود است.

۲ - اسپینوزا و هابز هر دو معتقدند که انسان آنچنان به وسیله طبیعت، مشروط شده که منافع شخصی خویش را دنبال می کند؛ از این رو برای پرهیز از هرج و مرج باید در زندگی اجتماعی سازمان یافته ای به انسانهای دیگر پیوندد گر چه به قیمت محدود شدن حق طبیعی وی منجر شود. پس نکته اول دفاع اراحق طبیعی انسانها بود ولی نکته دوم دفاع از محدود کردن حق طبیعی است.

۳ - افراد جامعه با انعقاد قرار داد اجتماعی، حقوق طبیعی خویش را به قدرت حاکمه واگذار می کنند و حاکم و حاکمیت این حق را دارد که همه اوامر دلخواه خود را اعمال نماید. البته اسپینوزا با حکومت استبدادی موافق نیست؛ چون می گوید: اگر حاکمی براساس هوا و هوس حکومت کند، حکومتش را از دست خواهد داد؛ زیرا مردم برای جلوگیری از هرج و مرج از حقوق خود دست برداشتند.

۴ - اقتدار دولت بر مردم: اسپینوزا یک اقتدار گراست، هر چند استبداد را قبول ندارد. او طرفدار مکتب اراسمیس است. (اراسمیس اشاره به فیلسوف سیاسی توماس اراستوس دارد که اقتدار گرایانه فکر می کرد و معتقد بود که جامعه باید دولت مقتدی داشته باشد.) اراستوس اغراض سیاسی داشت ولی اسپینوزا هدفش، رشد معنوی جامعه است؛ چون اگر دولت مقتدر نباشد، مردم حق رشد معنوی را به یک دیگر نمی دهند.

۵ - اسپینوزا در رساله الهیات و سیاست سه شکل حکومت پادشاهی، اشراف و مردم را بحث می کند، ولی اصل کلی او این است که حکومت مشترک المنافع آن است که اقتدارش بر شالوده عقل استوار گردد و این اصل در حکومت مردم، فراهم می آید؛ زیرا غیر ممکن است که اکثریت مردم با یک دیگر در طرح نامعقولی تبانی کنند. (نقد: بله اکثریت عقلا از آن جهت که عاقلند این کار را نمی کنند ولی سخن در این است که اکثرهم لایعقلون.)

۶ - اسپینوزا معتقد است که در حالت طبیعی، حق تنها با قدرت محدود می شود و در جامعه مدنی، حاکمیت مبتنی بر قدرت است و اعضای یک حکومت ملزم به اطاعت از قوانین هستند و وظیفه دولت این است که زندگانی معقولانه را برای مردم تأمین کند.

۷ - کمال مطلوب انسان، زندگی بر مبنای عقل است و یکی از جنبه های مهم جامعه ای که سامان عقلی یافته است، تساهل و تسامح دینی است. او مانند توماس اراستوس معتقد بود که تنها راه درمان، تسلیم شدن دین به قدرت مدنی است. ایمان چیزی نیست که با اکراه بر دیگران بتوان تحمیل کرد؛ از این رو به شدت از آزادی فکر و بیان دفاع می کند. اسپینوزا اظهار می دارد که دو گروهند که از آزادی فکر و بیان می ترسند: یک سیاستمداران و دیگر روحانیون. سیاستمداران به خاطر امنیت ملی و مشکل هرج و مرج و روحانیون به خاطر آسیب پذیری دینداری مردم از آزادی می هراسند، ولی هر دو گروه خطا می کنند؛ چون اگر آزادی بیان باشد هر کس عقیده خود را بیان می کند و دیگران او را به نقد می کشند و ارزیابی می کنند؛ از این رو خود به خود عقاید منطقی جایگاه خود را پیدا می کند.

(نقد: اگر همه مردم مدللانه فکر کنند این مطلب صحیح است ولی متأسفانه اکثر مردم مدللانه فکر نمی کنند).

نیکولاس مالبرانش Nicolas Malebranche

۱- زیست نامه

یکی دیگر از عقل گرایان، نیکولاس مالبرانش است که در سال ۱۶۳۸ م در پاریس متولد شد. فلسفه ارسطویی را در مدرسه لامارش و الهیات را در سوربن فرا گرفت. در سال ۱۶۶۴ به سمت کشیشی منصوب گردید و در همان سال با دکارت آشنا شد و مخصوصاً از رساله «در باب انسان» متأثر گردید و جزو مریدان دکارت گشت. او برای شناخت بهتر فلسفه دکارت مشغول آموختن ریاضی شد؛ چون دکارت در فلسفه خود از ریاضیات بهره گرفته بود؛ پس از این جهت او دکارتی می اندیشید. اما از طرف دیگر، او عضو مجمع مذهبی بود که در آن مجمع به تفکرات آگوستین قدیس و سنت افلاطونیان می پرداختند که با مکتب دکارت تفاوت داشت؛ چون مکتب دکارت، عقل گرا بود و در صدد این بود که ایمان را با عقل موجه سازد، ولی مکتب آگوستین ایمان را بر عقل مقدم می ساخت؛ یعنی، فلسفه دکارت، یک فلسفه خود بنیاد بود یعنی همه اندیشه ها را بر انسان مبتنی می کرد؛ به همین سبب برخی گفته اند که مؤسس اومانیسم دکارت است. او هم پذیرش واقعیت یعنی هستی شناسی را بر انسان مبتنی کرد و هم معرفت شناسی را و بدون احتیاج به دین و وحی یک نظام هستی شناسانه و معرفت شناسانه بنا نهاد، ولی مکتب آگوستین و سنت افلاطونی یک مکتب خدامحورانه بود نه خود بنیاد و ایمان را بر معرفت مقدم می داشتند و آن بهایی را که امثال دکارت برای عقل قائل بودند اینها قائل نبودند.

بنابراین، مالبرانش مانند پاسکال، فلسفه دکارت را مذمت نمی کرد و قدرت عقل را خُرد نمی شمرد بلکه برای عقل ارزش قائل بود و مثل دکارت می اندیشید؛ یعنی، اصول بدیهی را قبول داشت و سعی می کرد از طریق بدیهیات به نظریات برسد. پس از این نظر مثل دکارت می اندیشید نه پاسکال.

اما از طرف دیگر، او مثل دکارت، فیلسوفی نبود که به تضادف مسیحی شده باشد؛ چون دکارت اصالتاً فیلسوف بود و به تبع یک کاتولیک و در عمل هم خیلی مقید نبود، تنها در فکر و اندیشه متدین بود ولی مالبرانش اصالتاً یک متکلم و الهیاتی بود؛ یک کشیش کاتولیک بود و از فلسفه برای دفاع از دینش بهره گرفت. به هر حال فلسفه او تلفیقی از آگوستین و دکارت بود. و به همین خاطر برخی از مورخین مدعی اند که او مطلب جدیدی ندارد؛ از این رو، یا به او نمی پردازند یا اینکه خیلی کم بحثهای او را مطرح می کنند. او تألیفات زیادی داشته که از آثار دکارت بیشتر است که بعضی از آنها از قرار ذیل است: در جستجوی حقیقت (که مشتمل بر مباحث معرفت شناسی خوبی) در طبیعت و فیض الهی، اخلاق، تأملات مسیحی، گفتگوهایی در باره ما بعد الطبیعه، در انتقال حرکت و عشق به خدا.

۲ - معرفت شناسی

۱ - او در کتاب «در جستجوی حقیقت» می گوید: علت بدبختی انسان ها، خطاهای معرفت شناختی است و خطا منشأ پیدایش شرور است و بدون پرهیز از آن، تحصیل سعادت حقیقی ناممکن است. پس دریافت معرفت صادق منشأ کسب خیرات و دفع شرور است؛ ولی آیا معرفت ممکن است؟ مالبرانش بر خلاف سوفسطاییان قائل به امکان معرفت است و شکاکیت و نسبی گرایی را نمی پذیرد. البته وجود خطا را نیز ممکن می داند، ولی خطا را قابل کشف می داند. او با اصل ذیل نشان می دهد که خطای سیستماتیک و ضروری وجود ندارد؛ چون اگر خطای انسان نظام مند باشد زوال آن هم ممکن نخواهد بود و امکان معرفت خود به خود منفی می شود؛ زمانی می توان دم از امکان معرفت زد که با وجود خطاهایی که داریم این خطاها سیستماتیک نباشند؛ از این رو بین نفی خطای سیستماتیک و امکان معرفت، پیوند وثیقی وجود دارد.

اصل معیار: تنها باید به امور واضح و بدیهی تصدیق پیدا نمود؛ چون چنین معیاری در اختیار داریم؛ از این رو آنچه واضح و بدیهی است صادق است و آنچه به واضح و بدیهی منتهی می شود نیز صادق است. با وجود چنین اصلی، دیگر خطای سیستماتیک قابل فرض نیست.

مالبرانش این اصل را به عنوان فیلسوف مطرح می کند ولی به عنوان یک مسیحی معتقد، اصرار دارد که باید چشم و گوش بسته ایمان آورد و اینجا آگوستینی می شود. (این مشکل دین مسیحیت به خاطر تناقض در باورهای پایه آن است که چون به اصل بدیهی تناقض بر نمی گردند، می گویند باید چشم بسته آنها را پذیرفت.)

مالبرانش معتقد است که در حیطه علوم عملی مثل اخلاق، سیاست، طب و ... باید به احتمال بسنده کنیم، ولی نه بدان جهت که معرفت یقینی غیر قابل حصول است بلکه بدان جهت که باید ما به این علوم عمل کنیم و در مقام عمل بدانها محتاج هستیم و تحصیل معرفت یقینی چه بسا زمان بردار باشد؛ از این رو باید به اقبال بسنده نماییم تا

در مقام عمل، معطل نمانیم و اگر بعداً خلاف آن احتمال ثابت شد معرفت خود را تصحیح می‌کنیم. پس علوم و معارف سه دسته‌اند:

الف) معارف مسیحی که نسبت به آنها ایمان بدون یقین معرفت شناختی کافی است.

ب) علوم عملی که نسبت به آنها معرفت احتمالی کفایت می‌کند.

ج) حقایق فلسفی که معرفت یقینی به آنها لازم است.

در علوم عملی و فلسفی تحصیل معرفت ممکن است هر چند در علوم عملی لازم نیست، ولی تحصیل معرفت در معارف مسیحی ممکن نیست. (همین دیدگاهها درباره معارف مسیحیت سبب شد تا در قرن هجدهم عده ای از عقلگرایان، مسیحیت را کنار نهاده و به الهیات طبیعی روی آوردند).

۲ - خطاهای معرفتی:

خطاهای انسان به دو قسم قابل تصور است :

الف) سیستماتیک، نظام مند و ضروری

ب) اتفاقی، تصادفی غیر ضروری

مالبرانش معتقد است که خطای انسان، نظام مند نیست، بلکه تصادفی است و آن را به چگونگی به کارگیری اراده انسان برمی گرداند؛ یعنی، بعد از اینکه گفتیم خطا نظام مند نیست، سؤال می شود که پس خطاهای تصادفی چگونه پیدا می شوند؟ چون ارتکاب خطا یک واقعیت غیر قابل انکار است؛ از این رو باید علل این خطا را پیدا کنیم.

او برای این بحث، سه نوع ادراک بشر را مورد مطالعه قرار می دهد: احساس یا حواس، تخیل، فاهمه.

احساس یا حواس:

در باره حواس می گوید: حواس، انسان را فریب نمی دهند؛ حس هیچ وقت خطا نمی کند. (همان نظر ارسطو و علامه در اصول فلسفه) بلکه اراده انسان با داوریهای شتابزده درباره اشیای خارجی، منشأ فریبندگی است؛ خطا در تطبیق حکم است و این دآوری اراده غلط است؛ یعنی، وقتی انسان گرما را احساس می کند، این اعتقاد به احساس گرما، به هیچ وجه دچار خطا نمی شود، مگر اینکه دروغگو باشد و به دروغ بگوید گرمش شده است؛ چون علم حضوری است خطا بردار نیست، ولی حکم انسان به اینکه در خارج نفس، گرمایی وجود دارد، دچار خطا شده است.

مالبرانش مانند دکارت، کیفیات را به اولی و ثانوی تقسیم می کند و عینی بودن کیفیات ثانویه را انکار می کند و آنها را متعلق حالات نفسانی می داند نه صفات عینی اشیای خارجی؛ پس باید از دآوریهای شتابزده پرهیز کنیم. کیفیات اولیه مثل طول و عرض هستند که عینی اند ولی کیفیات ثانوی مثل زبری و نرمی مربوط به اشیاء خارجی نیستند بلکه مربوط به احساس ما می باشند؛ از این رو وقتی آنها را به خارج نسبت می دهیم خطا رخ می دهد. (گاليله هم این تقسیم را داشت). بنابر این ادراکات حسی ما اگر از سنخ کیفیات اولیه باشند با توجه به رعایت اراده انسان خطا نمی کنند ولی باید توجه داشت که این کیفیات اولیه، ماهیات اشیا را نشان نمی دهند

بلکه فقط در باره رابطه ای که اشیا با بدن ما دارند حکم می کنیم؛ مانند بزرگی ماه نسبت به ستاره های دیگر که ما ماه را بزرگتر از ستاره می بینیم یا مثلاً حرکت اجسام؛ مثل قطار نسبت به ؛ از این رو اگر سوار قطاری شویم که مساوی با آن حرکت می کند دیگر آن قطار را ثابت می بینیم.

جمع بندی : به عقیده مالبرانش حواس انسان در شناساندن روابط اجسام پیرامون با بدن، قابل اعتماد و دقیقند ولی از بیان ماهیت اجسام (در کیفیات اولیه) و ماهیت وجود فی نفسه اجسام (در کیفیات ثانویه) عاجزند. (ملاک تشخیص کیفیات اولیه از ثانویه = درک عمومی افراد).

چگونگی پیدایش ادراک حسی

شیء خارجی در عضو حسی تأثیر می گذارد؛ اعصاب مربوط به آن حس تحریک می شوند؛ روح حیوانی این تأثیر و انطباع را به مغز منتقل می سازد؛ عمل احساس که به نفس تعلق دارد، تحقق پیدا می کند.

تخیل

چگونگی پیدایش ادراک خیالی: اگر روح حیوانی با علت دیگری غیر از حضور شیء خارجی که در عضو حسی تأثیر می گذارد، تحرک شود، صورت خیالی پدید می آید؛ چون تخیل عبارت است از تولید صور خیالی اشیا مادی در غیبت آن اشیا مادی.

مالبرانش همان ملاحظات را که در باره خطای در احساس گفته شد درباره خطای در خیال نیز مطرح می کند؛ یعنی، اگر حکم کنیم به اینکه صور خیالی، اشیا فی نفسه را نشان می دهند نه آن گونه که اشیا در ارتباط با ما وجود دارند، این حکم ما خطاست. البته خطای تخیل بیشتر از حس است؛ چون ادراک حسی آنجایی خطا می کند که بخواهیم کیفیت ثانویه را به اشیا خارجی نسبت دهیم ولی در صور خیالی علاوه بر این ممکن است صور خیالی با یک دیگر ترکیب شوند و به خارج نسبت داده شوند.

قوه فاهمه: قوه فاهمه عبارت است از قوه ذهن برای شناختن اشیا خارجی بدون تشکیل صور خیالی (= قوه عاقله). و روش آن، تمایز بین یدیهیات و احتمالات است؛ مانند علمای ریاضی که از روش تحلیلی و جبر بهره می گیرند و قضایای نظری را معلوم می کنند؛ از این رو ریاضیات بهترین وسیله برای پرورش ذهن است؛ چون از مفاهیم واضح استفاده می کنند و با منظم کردن آنها به قضایای نظری می رسند. بنابراین مالبرانش، قاعده کلی دکارت را می پذیرد که باید تنها درباره اموری استدلال کنیم که تصور واضح از آنها داریم و پژوهش را بر پایه ادراکات واضح و متمایز استوار سازیم.

این شیوه ما را با آثار صنع و پدیده ها آشنا می کند و اگر این شیوه را به کار گیریم می توانیم جلوی خطای غیر سیستماتیک را بگیریم.

جمع بندی: خطای در معرفت ممکن ولی قابل رفع است. تمایز کیفیات اولیه و ثانویه در ادراکات حسی و خیالی معیار جلوگیری از خطای حس و خیال است و ادراک واضح و متمایز معیار برای جلوگیری از خطای فاهمه.

۳ - فلسفه دین

قبل از پرداختن به بحث‌های فلسفه دین مالبرانش که عمدتاً در دو کتاب «گفتگو در باره حقیقت» و «در باره مابعدالطبیعه» ذکر شده است توجه به این نکته لازم است، که بر خلاف دیگر فیلسوفان، اندیشه‌های فلسفه دین مالبرانش با انسان شناسی او عجین است و نمی‌توان مباحث انسان شناسی او را از مباحث دین شناسی جدا کرد. مالبرانش معتقد است که خداوند دائماً وجود دارد و دلیل او برای اثبات وجود خدا شبیه برهان آنسلم قدیس است؛ چون اعتقاد دارد که خداوند یک موجود نامتناهی است؛ از این رو از طریق تصور نامتناهی پی به وجود او می‌برد و بعد از همین نامتناهی بودن، صفات دیگر مثل واجب، بی‌نیاز، نامتناهی کامل، قدیم، قدیر، حی، خیر، رحیم، حلیم، علیم و نیز اختیار و اراده را برای خداوند متعال ثابت می‌نماید.

این اختیاری که او برای موجود نامتناهی در نظر می‌گیرد بحث مهمی را در فلسفه مالبرانش باز می‌کند تحت عنوان «رابطه و نسبت اراده حق تعالی و اراده انسان» که از بحث‌های بسیار مهم و کلیدی فلسفه دین است و از قدیم الایام بین فلاسفه و متکلمان گفتگوهای بوده و در جهان اسلام با این بحث روبرو بودیم که آیا انسان مختار است یا مجبور؟ نسبت افعال آدمی با اختیار و اراده انسانی چگونه است؟ در جهان اسلام سه نظریه عمده وجود داشته است.

۱- نظریه جبرگرایان: ایشان، اراده انسان را منتفی دانسته، بر این باور بودند که تنها حق تعالی صاحب اختیار و اراده است و همه افعال خوب و بد انسان مستند به اراده الهی است؛ انسان نه اراده‌ای نسبت به افعالش دارد و نه افعالش مستند به اوست.

۲- نظریه مفوضه: معتزله بر این باور بودند که انسانها در افعال خوب و بد خود، صاحب اختیار و قدرتند و اراده الهی هیچ نقشی در افعال آدمی ندارد؛ چون خداوند اراده خود را در افعال آدمی به آدمیان تفویض کرده است.

۳- نظریه «امر بین الامرین»: شیعه به پیروی از ائمه به حق خود، هر دو نظریه را مردود دانسته و نظریه معتدلی را بین این دو افراط و تفریط که در یکی اراده آدمی و در دیگری اراده الهی نفی شده است، پذیرفت که عبارت بود از اینکه «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»؛ یعنی، هم اراده خدا و هم اراده انسان، ولی اراده انسان در طول اراده خداست و خدا اراده کرده است که انسانها کارهای خود را با اراده انجام دهند. متعلق اراده انسان فعل اوست و متعلق اراده الهی، فعل مریدانه انسان است. این نظریه هم با ظاهر قرآن تطابق دارد و هم با وجدان.

بعضی از اهل سنت نیز به همین نظریه شیعه گرویده‌اند؛ مثلاً عزالدین کاشانی عارف قرن هشتم هجری در کتاب مصباح الهدایه خود (ص ۳۰) تصریح می‌کند که حق با امام صادق علیه السلام است؛ و همچنین (مولوی، ابن عربی و تفتازانی در شرح المقاصد و نیز ماتریدیه به این نظریه گرایش دارند).

ذکر این نکته ضروری است که نباید اشاعره را جزء جبریون به حساب آورد؛ چون اشاعره معتقدند که انسانها نسبت به افعال خود اراده و اختیار دارند همچنان که خداوند متعال اراده دارد، ولی معتقدند که هیچ فعلی از انسان سر نمی‌زند؛ انسان اراده انجام فعل را دارد ولی فعلی از او صادر نمی‌شود؛ مثلاً انسان اراده می‌کند که راه

برود ولی فاعل این افعال، خداوند متعال است. این نظریه معروف به «کسب» است. البته لازمه این کسب، جبراست هر چند خود کسب شش یا هفت گونه تفسیر دارد، ولی همان طور که گفتیم جبرگرایان مطلقاً اراده انسان را نفی می کنند، بر خلاف قائلین به کسب.

نکته دیگر اینکه هر سه دسته (یعنی غیر شیعه) پیش فرضشان این بوده که اراده خدا در عرض اراده انسان است؛ از این رو می گفتند باید یکی از این دو اراده باشد و یا اگر هر دو باشد باید فعل را به یکی از آن دو نسبت داد؛ چون وارد شدن دو علت بر معلول واحد محال است، ولی شیعه با بیان اینکه این دو اراده در طول هم هستند مشکل را حل نمود.

در میان مسیحیان نیز همین بحث مطرح بود و یکی از نظریات شاخص مالبرانش در این باب است. او معتقد است که خداوند تنها علت حقیقی است؛ هر چند وقتی با زبان عادی غیر تخصصی سخن می گوید، همان تقسیم دو گانه دکارتی میان روح و ماده یا ذهن و جسم و فکر و امتداد را می پذیرد و اظهار می دارد که اشیای خارجی، اعضای حسی را تحریک می کنند و این اعضای حسی روی مغز اثر می گذارند و روح حیوانی در اثر تأثیرات مغز، صور خیالی و تصورات را می یابد یا اینکه نفس این صور خیالیه را ایجاد می کند؛ یعنی، فاعل صور خیالی، نفس حیوانی است.

گاهی تعبیر می کند که نفس، حرکت ارواح حیوانی را اراده می کند، که ظاهر این تعبیر، با تنها علت حقیقی بودن خداوند، ناسازگار است که برای نفس و اشیای خارجی و حواس ظاهری، علت فاعل است.

۴ - نفس و بدن

مالبرانش معتقد است که نفس و بدن دو جوهرند که تطابق تام میان آنها هست، ولی تعامل و تأثیر بینشان نیست؛ (بر خلاف نظر افلاطون) ذهن فکر می کند ولی موجب تحریک بدن نمی شود؛ بدن ماشینی است که تنها با مشیت الهی حرکت می کند نه توسط روح و نفس.

به عبارت دیگر یک دسته حوادث طبیعی و احوالات مغزی هستند و یک دسته احوال نفس که این دو دسته با هم تطابق دارند ولی تعامل، تأثیر و تأثر ندارند؛ تنها با یک دیگر معیت دارند؛ یک صورت خیالیه در ذهن ما پیدا می شود و بلافاصله ما فعلی انجام می دهیم؛ مثلاً میز را تصور می کنیم و بعد آن را جابجا می کنیم این تصور علت این فعل نیست بلکه تنها تعاقب و معیت دارند.

موجودات روحانی هر چند اراده دارند ولی اراده آنها از تحریک حتی کوچکترین جسم نیز عاجز است؛ نفس اراده انجام فعل دارد ولی اراده نفس، علت طبیعی حرکت است نه علت حقیقی. اراده نفس برای حرکت دادن بازو علت طبیعی است. مراد او از علت طبیعی، علت موقعی است؛ یعنی، وقتی فعل انجام می گیرد نفس هم اراده حرکت دارد؛ وقتی دست من حرکت می کند، نفس هم اراده حرکت دارد ولی علت اصلی حرکت دست، اراده خداوند متعال است. با این بیان روشن می شود که نظریه مالبرانش همان نظریه کسب اشاعره است.

استدلال مالبرانش برای نظریه خود: اگر نفس، علت حقیقی حرکت بازو یا انگشتان بود باید می دانست برای حرکت عضلات به وسیله روح حیوانی چه باید بکند؛ به عبارت دیگر فاعل و علت حقیقی هم باید نسبت به فعلش و هم نسبت به کیفیت فعلش آگاه باشد، در حالی که نفس، چنین آگاهی و علمی ندارد که چه تحولاتی در عضلات اتفاق می افتد تا حرکت تحقق پیدا نماید؛ پس چون علت حقیقی عالم به فعل و کیفیت فعل است و از طرف دیگر میان علت حقیقی و معلول آن، رابطه ضروری وجود دارد و نیز علت حقیقی یعنی فاعل خلاق بودن، در حالی که فاعل انسانی نسبت به افعالش رابطه ضروری ندارد؛ عالم نیست و قادر به خلق نیز نیست؛ نه تنها قادر به خلق نیست بلکه خداوند نمی تواند این قدرت را به فردی اعطا نماید و ممتنع است.

پس موقعی که من اراده می کنم که بازویم را حرکت دهم خداوند آن را حرکت می دهد نه من؛ از این رو جملاتی مانند: شما می توانید صندلی خود را حرکت دهید یا جسمی قادر به تحریک جسم دیگر است، جملاتی متناقض نما هستند. عقل عرضی ما گمان می کند که الف علت ب است ولی عقل مابعدالطبیعی درک می کند که الف علت موقعی ب است و تنها معیت دارند و علت حقیقی ب خداوند است؛ رابطه الف و ب تنها رابطه توالی و تعاقب منظم است.

چرا این جملات، پارادوکسیکال هستند و حتی خداوند نمی تواند به فرد دیگری، قدرت افاضه نماید؟ چون قدرت خداوند نامتناهی است و اگر این قدرت به فرد دیگری افاضه شود معنایش این است که از قدرت خدا کم شده است و دیگر خدا قادر و خالق مطلق نخواهد بود. (این همان مهمترین شبهه اشاعره، یعنی تنافی اختیار با توحید افعالی است و چون توحید افعالی را می پذیرفتند اراده انسان را نفی می کردند، مالبرانش نیز به عنوان یک موحد، توحید در خالقیت و توحید افعالی را می پذیرد؛ از این رو اراده انسان را نفی می کند تا خالقیت دادن به انسان موجب نشود که خداوند دیگر خالق علی الاطلاق نباشد. البته گفتیم که مالبرانش اختیار و مسؤولیت انسان را نفی نمی کند و لو ظاهر امر آن است که طبق نظریه او نیز انسان هیچ اختیاری در فعل نداشته باشد.)

نقد نظریه مالبرانش

۱ - همان نقدی که بر اشاعره وارد است بر مالبرانش نیز وارد می شود و آن اینکه اگر اراده انسان و خالقیت و فاعلیت او در طول اراده و فاعلیت حق تعالی قرار گیرد هیچ منافاتی با توحید افعالی و قدرت مطلقه الهی نخواهد داشت. منافات در صورتی است که خداوند بخواهد قدرت و اختیار خود را به انسان تفویض نماید و اختیار و اراده انسان در عرض اراده الهی باشد و گرنه در رابطه طولی هیچ اشکالی رخ نمی دهد و تمام افعال و حتی افعال مریدانه انسان متعلق اراده و قدرت الهی هستند؛ قال الله تعالی: خلقکم و ما تعملون؛ همان عملی را که شما فاعلش هستید، خداوند آفرید؛ پس آن جملات نیز که فعل را به غیر خدا نسبت می دهند پارادوکسیکال نیستند. (در ضمن باید گفت که اعطای الهی از باب تجلی است نه تجافی.)

۲ - اینکه مالبرانش گفت علت حقیقی، باید به فعل و کیفیت فعل آگاه باشد درست است ولی باید توجه داشت که به همان اندازه که علت حقیقی دارد، آگاه است نه بیشتر از آن. وقتی نفس اراده می کند که عضلات را به

حرکت در آورد، به حرکت عضلات علم دارد ولی لازم نیست تمام کنشها و واکنشها را بداند، بلکه به همان اندازه که علت دارد می داند. (شبهه همین اشکال در علم حضوری هست که بعضی گفته اند ما علم حضوری به نفس نداریم و گرنه باید ماهیت نفس را می شناختیم. جواب این است که ما با علم حضوری وجود خودمان را درک می کنیم نه ماهیت خودمان را؛ از این رو در باب ماهیت نفس اختلاف وجود دارد.) پس به هر اندازه که علت باشد، علم هم هست و چون علت خدا بی نهایت است علم بی نهایت هم دارد.

۵- اختیار انسان

گفتیم که مالبرانش، اختیار و مسؤولیت انسان را انکار نمی کند اما خداوند را علت حقیقی می داند، گرچه ظاهر علت حقیقی خداوند، نفی اختیار انسانی را اقتضا می کند. مراد مالبرانش از آزادی و اختیار انسان، قدرتی است که روح برای سوق دادن تأثر ذهنی به سوی غایاتی که ما را خرسند می کند، در خود دارد و بدین گونه منشأ آن می شود که تمایلات طبیعی ما به غایتی خاص منتهی شود. توضیح مطلب این است که:

به اعتقاد مالبرانش خداوند در سرشت انسانها و مخلوقات روحانی، شوق و میل ذاتی به خداوند را به ودیعت نهاده است؛ این شوق ذاتی همان میل به سوی خیر کلی و مطلق است و به خاطر همین میل است که هرگز به خیر مقید متناهی خرسند نمی شویم؛ ما انسانها فطرتاً طالب کمال مطلق هستیم و این لذت و سعادت را فقط با یافتن خدا، پیدا می کنیم، سعادت با صرف نظر از خداوند، یافتنی نیست پس اراده انسانها ذاتاً متوجه خداوند است هر چند در اثر هبوط و کوری باطن از این سیر الی الله آگاهی نداریم. ولی در هر حال این شوق در نهاد ما هست و تنها با ارتباط با او و تقرب به او و رسیدن به خیر مطلق این میل ارضاء می شود.

چون خداوند اراده و میل به خیر کلی را بر نهاد ما تعبیه کرده است و این میل تنها با خداوند یعنی خیر نامتناهی مطلق ارضاء می شود پس ما علت این میل و حرکت درونی نیستیم ولی این میل ضروری که بر همه انسانها مشترک است در انسانهای مختلف به صورت تمایل به خیرهای خاص تجلی پیدا می کند مانند میل به حفظ و بقای خویش و بستگان .. که توجه به این خیرهای مقید و متناهی، اختیاری است پس اصل این تمایلات غیر طبیعی و ضروری هستند بنابراین حرکت به سوی خیر کلی و مطلق یعنی خداوند، غیر اختیاری است ولی توجه به خیرهای متناهی خاص، اختیاری است مثلاً کسی که کسب مال یا مقام را به عنوان خیر برای خود تصور کرد اراده اش به طرف آن جلب می شود و دنبال ثروت اندوزی و مقام طلبی می رود اما وقتی متوجه شد که کاملاً اقناع نمی شود آن عشق و حرکتش متوقف می شود و حالت تعلیقی پیدا می کند و دوباره سیر و جهت خود را عوض می کند. پس علت ارضاء نشدن انسانها و تغییر جهت دادنها و همین است که تمایل به خیر مطلق غیر اختیاری است ولی حرکتی به سوی لذتهای مقید اختیاری است.

پس اراده انسان می تواند به خیر متناهی، تعلق پیدا کند و اراده یک قدرت فعلی است نه انفعالی صرف. ولی اراده انسان هیچگاه نمی تواند خود به خود یک معلول خارجی ایجاد نماید پس باید گفت که انسان مختار است ولی اختیار او این گونه است:

الف) به تمایلات ذاتی او یعنی به خیر نامتناهی و کلی تعلق نمی‌گیرد.

ب) به خیر متناهی تعلق پیدا می‌کند ولی اگر آن خیر متناهی، تحقق پیدا کرد، معلول اراده او نیست بلکه معلول خداست.

پس اراده قدرت فعلی است نه انفعالی صرف، ولی ذهن و فاهمه قدرتی انفعالی است. ذهن تصورات را ایجاد نمی‌کند بلکه قبول می‌کند. این تصورات از اجسام ناشی نمی‌شوند، نفس نیز آنها را ایجاد نمی‌کند؛ خداوند نیز از آغاز به صورت فطری، تصورات را در ذهن ما به ودیعت نگذاشته است؛ پس توجیه معقول این است که بگوییم: ما همه چیز را در خداوند رؤیت می‌کنیم.

خداوند در خویش، تصورات همه مخلوقات را دارد و گر نه نمی‌توانست آنها را ایجاد کند. او آنچنان به ما نزدیک است که می‌توان گفت او مکان ارواح است، همان گونه که فضا مکان اجسام است؛ چون این تصورات در خدا هست، وقتی ما در خدا جای داریم و خدا به ما نزدیک است گویا این تصورات را می‌بینیم؛ پس ذهن آثار صنع خداوند را در خداوند رؤیت می‌کند. پس درک ذهن از موجودات بدون حضور خداوند توجیه پذیر نیست؛ از این رو خداوند تصورات را در ما ایجاد می‌کند و تغییر می‌دهد. البته ما هیچ گاه ذات الهی را نمی‌توانیم رؤیت کنیم؛ زیرا هستی مطلق است و اذهان هرگز هستی مطلق را رؤیت نمی‌کنند، ولی از آن جهت که آن هستی مطلق نسبتی با مخلوقات دارد می‌توانیم او را رؤیت کنیم. پس ما تصورات خویش را در خداوند رؤیت می‌کنیم؛ به عبارت دیگر یک حقایق ازل در عالم هست (اعیان ثابته عرفا) و ما با ارتباطی که با خدا پیدا می‌کنیم تصورات آن حقایق ازل را می‌یابیم.

۶ - صفات خداوند

گفتیم مالبرانش صفاتی برای خداوند متعال - که او را از طریق تصور نامتناهی، اثبات می‌کند - قائل است؛ آن صفات عبارتند از: وجود، نامتناهی، کامل، بی‌نیاز، قدیر، قدیم، واجب، حی، خیر، رحیم، حلیم، اختیار و حب به ذات نامتناهی، اما نه مانند تصوراتی که عوام دارند.

دو سؤال اساسی:

۱- آیا اختیار الهی مستلزم متغیر بودن ذات الهی نیست؟

جواب مالبرانش این است که نه خیر، چون حال، گذشته و آینده برای خدا معنی ندارد؛ خدا یک فعل خلاق ازل لا یتغیر دارد که در ازل به اختیار خود آن را خلق کرده است. این بیان را فلاسفه قرون وسطی نیز داشتند؛ (شبییه جواب ملاصدرا در ربط حادث و قدیم و ربط ثابت به متغیر که وحدت فعل را ابراز می‌دارد که فعل الهی واحد است و یک یکون مستمر می‌باشد و ما امرنا الا واحده) پس خداوند همه افعال را از ازل اراده کرده است. مالبرانش موحد است ولی مانند اسپینوزا وحدت وجودی نیست.

۲- اگر فعل همه از خداست آیا گنه کاری انسان هم از خداست؟

مالبرانش در جواب این سؤال از نظریه افلاطون در باب شر استفاده می‌کند و می‌گوید گناه انسان مستند به خداوند نیست؛ زیرا بد کردن و گناه اصلاً فعل نیست، عدم فعل است؛ از این رو دیگر فاعل نمی‌خواهد. البته این جواب تام نیست؛ چون گناه همیشه از سنخ عدم نیست، مگر اینکه در لفظ یک عدم بر آن بگذاریم، پس جواب صحیح آن است که فعل مریدانه انسان متعلق اراده الهی است. پس طبق نظر مالبرانش:

اولاً: علم، ادراک، اراده و افعال انسان همه از آن خداست.

ثانیاً: او جبری نیست؛ زیرا برای انسان، قائل به اختیار است.

ثالثاً: نفس در تحریک بدن، مؤثر واقعی نیست.

گتفرید ویلهلم لایب نیتس (Gottfried wilhelm Leibniz)

الف) شخصیت شناسی

لایب نیتس، اصالتاً آلمانی است، اما آثار فلسفی‌اش عمدهٔ فرانسوی و لاتینی است. در سال ۱۶۴۶ میلادی در شهر لایپزیگ (Leipzig) آلمان متولد شد. شخصی بسیار پرکار و پر مطالعه بود و در زمینه‌های ادبی، فلسفی، کلامی، منطقی، سیاسی و اجتماعی قلم زده‌اند. در سن ۲۰ سالگی دکترای حقوق را اخذ کرد، ولی تخصص او بیشتر در ریاضیات و فلسفه است. وی از فیلسوفانی نبود که عزلت را بر اجتماع ترجیح دهد؛ بر خلاف اسپینوزا طالب جاه، مقام، مال و ثروت هم بود؛ از این رو با بزرگان زیادی ارتباط پیدا می‌کرد؛ مسافرت‌های متعددی داشته که برخی از این سفرها، مأموریتی بود. او خیلی علاقمند بود در مسائل فکری و عملی از یک طرف و در مسائل سیاسی - اجتماعی از طرف دیگر بین آرای مختلف جمع کند؛ مثلاً اختلافاتی که بین کاتولیک و پروتستان بوده تلاش در رفع آن داشته است و در مسائل سیاسی هم آن وقت آلمان تحت فشار پادشاه شارلمانی فرانسه بوده که آلمان را محدود می‌کرد و او مأموریتی در جهت اقناع دولت‌مردان فرانسه یافت؛ حتی نقشه‌ای می‌کشید که فرانسه را با عثمانی درگیر کند تا اروپا پیشرفت کند.

وی از جهت برخورداری از وجهه علمی و اجتماعی شبیه ارسطو است. در ریاضیات، حساب فاصله و جامعه و محاسبه بی‌نهایت کوچک‌ها را ابداع کرده است. البته نیوتن هم عصر او در انگلستان به همین کشف رسید اما ظاهراً از یک دیگر اطلاعی نداشتند و شیوه محاسبه آنها هم یکسان نیست. البته زمینه‌های حرف‌های او در آثار پاسکال هم بوده است. این بحث از بحث‌های خیلی مهم ریاضیات است که بحث‌های مشتق و انتگرال از آن مشتق می‌شود. او همانند دکارت و اسپینوزا تشکیل خانواده نداد و در سن ۷۰ سالگی در سال ۱۷۱۶ با غربت از دنیا رفت. وی فیلسوفی بسیار پرکار بود و از نظر فلسفی شباهت‌هایی با ارسطو و ابن سینا داشته است. معلم صرف نبود بلکه فعال سیاسی هم بود. آثار علمی که به او نسبت داده شده بسیار متنوع و در موضوعات مختلف نگاشته

شده است؛ معروف‌ترین آنها کتاب «منادولوژی» یعنی جوهر فردشناسی است که دیدگاه‌های فلسفی او در آنجا جمع شده است.

برخی دیگر از آثار لایب نیتس: کتاب «تحقیقات تازه در باره فهم و عقل انسانی»، کتاب «تحقیقات در عدل خداوند»، آثار تاریخی و کشورداری که به زبان آلمانی است. آثار علمی و فلسفی که به زبان لاتین و برخی فرانسوی است، از جمله همین سه کتاب یاد شده.

شیوه علمی ایشان جمع بین آرای حکیمان گذشته و جدید بود. جمله معروفی از او نقل شده که گفته: حکما در اثبات حقایق درست گفته‌اند ولی در نفی حقایق گرفتار خطا شده‌اند. در باره ارسطو معتقد است که متأخرین زیاده‌روی کرده‌اند، هنوز هم می‌توان از آثار وی استفاده کرد و از تعلیمات او بهره گرفت. وی هم از روش دکارتی استفاده می‌کرد و هم به منطق و فلسفه ارسطو عنایت داشت؛ از این‌رو از نظر روش شناختی تابع دکارت است ولی در منطق و فلسفه تابع ارسطو.

ب) آرای فلسفی

مقدمه: همه حکیمان در آغاز راه به عالم طبیعت نگاه می‌کنند، حرکات و تغییرات در عالم طبیعت و امور ثابت را می‌بینند، کثرات را مشاهده می‌کنند و آنگاه پرسش‌های فلسفی را طرح می‌کنند که ناچار باید فلسفه‌ای را ابداع کنند؛ مثل اینکه آیا این کثراتی که در عالم هست به وحدت برمی‌گردد یا خیر؟ آیا رابطه‌ای بین کثرات هست یا خیر؟ آنان براساس اصل علیت روابط عالم را تبیین کردند؛ اما پرسش‌های دیگر نیز به وجود آمد: آیا سلسله علت و معلول‌ها به جایی ختم می‌شود یا خیر؟ آیا عالم مجردی هم هست یا خیر؟ آیا رابطه‌ای میان مجرد و مادی هست؟ حقیقت و گوهر انسان چیست؟ در اجتماع چه تکالیفی دارد؟ چگونه باید زندگی کند؟ و... همه این پرسش‌ها منشأ پیدایش حکمت نظری و عملی و شاخه‌های آن شده است؛ مانند علم النفس، علم اخلاق، سیاست و غیره.

بنابراین، پرسش اصلی حکیمان از نگاه آنان به عالم طبیعت نشأت می‌گیرد. در باره چیستی موجودات عالم طبیعت به طور کلی دو دیدگاه متقابل مطرح شده است:

۱ - دیدگاه مادیون که اول بار توسط دموکریتوس و به تبع آنها اپیکوریان مطرح کرده‌اند؛ اینان معتقد بودند که جهان طبیعت از بی‌نهایت اجزاء جسمانی بسیار ریز تقسیم‌ناپذیر به نام اتم تشکیل شده که پراکنده‌اند و با فاصله‌هایی در حال حرکتند و اختلاف در اشکال و اندازه‌های مرکب مایه کون و فساد و آثار متنوع می‌شود. این نظر ابتدا از دیمقراطیس بوده است و ماتریالیست‌ها هم همین دیدگاه را پذیرفته‌اند ولی فلاسفه‌ای که اعتقاد به وجود خدا داشتند غالباً به این مدل معتقد نبودند. (البته اپیکوریان و دیمقراطیس را نمی‌توان ملحد نامید).

۲ - دیدگاه الهیون، ارسطو و اسکولاستیک که می‌گفتند: جسم متصل واحد است و اجزاء بالفعل ندارد و خلأ محال است و کون و فساد و تحولات زائیده علل چهارگانه ماده، صورت، فاعل و غایت است؛ اگر چه جسم اجزاء بالفعل ندارد، اما قابلیت بی‌نهایت جزء دارد؛ از این رو جزء لایتجزی نداریم. اینان همیشه تأکید بر

استحاله خلأ و استحاله جزء لایتجزی داشته اند؛ این بخاطر ناظر بودن به قول رقیب بود. براساس این معیار، از حرکت و تحول به وجود خدا پی می بردند، ولی گروه اول قائل به تصادف اجزاء اتمی بودند.

دکارت برای اولین بار علل چهارگانه ارسطو و اجزاء لایتجزای دیمقراطیس را انکار می کند و نظام فکری جدیدی بنا می نهد؛ می گوید: سه جوهر داریم: خدا، نفس یا روح، و جسم؛ حقیقت جسم بعد و امتداد آن است (جوهر دارای قابلیت ابعاد سه گانه)، حقیقت روح، فکر و علم است؛ مدار عالم بر جسم و حرکت جسم استوار است و مقدارش هم ثابت است کم و زیاد نمی شود و فقط تغییر می کند، این عالم طبیعت را با اصول و قواعد ریاضی می توانیم محاسبه کنیم و بشناسیم، عالم طبیعت مثل ماشینی است که از این ابعاد تشکیل شده و با روش ریاضی می توان آن را فهمید؛ امتداد حقیقت جسم است که با روش ریاضی قابل شناخت است؛ تنها انسان از روح مختار به برخوردار است؛ همین جهت فلسفه دکارت به «کارتزینیسم» و پیروان او به «کارتزین» موسومند؛ همه فلاسفه بعد از او کارتزین هستند و روش او را دنبال کرده اند؛ مانند پاسکال، اسپینوزا و لایب نیتس که علی رغم مخالفت‌های متعدد کارتزین هستند. لایب نیتس هم می شود گفت جزء کارتزین‌هاست ولی نمی توان گفت تابع فلسفه دکارت است؛ او اعتقاد دارد فلسفه دکارت دهلیز ورود به حقیقت است؛ گذرگاه است نه ایستگاه، از آن باید وارد شد، اما نباید در آن توقف کرد.

کارتزین کسی است که می خواهد کل عالم را با روش ریاضی و ماشین وارتیبین کند، لایب نیتس روش ریاضی دکارت را پذیرفته ولی در برخی موارد با او مخالفت می کند؛ مثلاً دکارت فقط علت فاعلی را می پذیرد و علت غایی را منکر است ولی لایب نیتس می گوید برای شناخت علوم باید علت غایی را هم بشناسیم؛ چون ذهن انسان، ترجیح بلامرجح را محال می داند، یعنی سخن ارسطو که می گفت: علم عبارت است از ارتباط حقایق به وسیله اصل عدم تناقض و اصل علت موجب (الشیء مالم یجب لم یوجد).

لایب نیتس علاوه بر اصل عدم تناقض که در همه نظام‌های فلسفی مطرح بوده است، اصل علت موجب را هم مطرح می کند، اصل دیگری که او مطرح می کند. این است که: در عالم، ممکن نیست که دو چیز عیناً مانند یک دیگر باشند؛ پس همه موجودات با یک دیگر متفاوتند، اگر چه تفاوتشان نامحسوس باشد و شباهت فراوانی بین اشیا مشاهده شود. (هر موجودی به وجود خودش تشخیص پیدا می کند).

اصل دیگری که مطرح می کند اصل استحاله طفره در طبیعت است؛ محال است بین دو چیز یا دو حالت هیچ پیوندی نباشد؛ از این رو همه موجودات به هم پیوسته و متصلند. بنابراین وی خلأ را هم محال می داند.

الف: جوهر در فلسفه لایب نیتس

دکارت در باب جوهر، قائل به سه جوهر بود (خدا، جسم و روح)؛ در اینکه آیا او به اشتراک لفظی جوهر را بر آنها حمل می کرد یا به نحو تشکیکی و یا اشتراک معنوی، تفسیرهایی شده است ولی اسپینوزا می گفت تنها یک جوهر داریم به نام «ذات الهی» و بعد و علم حالات خداوند و صفات او هستند.

در نظر لایب نیتس، حقیقت جسم نمی تواند بُعد باشد؛ چون بُعد، بسیط نیست در حالی که جوهر باید بسیط باشد، از طرفی می بینیم اجسام گاهی سنگین هستند و گاهی سبک، اگر حقیقت اجسام بعد است، ابعاد اجسام سبک و سنگین چه تفاوتی با هم دارند که یکی سبک و دیگری سنگین است؛ معلوم می شود غیر از بُعد، چیز دیگری هم در آن هست. وی معتقد است جسم از اجزاء جسمانی تقسیم پذیر تشکیل شده است و لو اینکه الآن اجزائی نداشته باشد؛ از این رو، در نظر او هم جزء لایتجزی محال است و هم خلأ؛ چون جسم یک واحد بسیط است و خلأ با اصل علت کافیه منافات دارد؛ یعنی، اگر جایی از فضا را خالی و جایی را پر فرض کنیم ترجیح بلامرجح لازم می آید. (برخلاف دیمقراطیس و پیروان او که قائل به اجزاء لایتجزی و اتم بودند).

حقیقت روح، فکر و علم نیست؛ چون انسان می خوابد و بیهوش می شود یعنی روح دارد و فکر و علم ندارد؛ پس فکر و علم آثار روح است نه حقیقت آن؛ و گاهی اموری در نفس انسان پدید می آید اما انسان به آنها علم ندارد، اگر حقیقت نفس علم بود باید به متعلقاتش علم پیدا می کرد. اصلاً جسم و روح دو حقیقت نیستند، یک حقیقتند که فعل و تأثیر خود را دارند؛ یک حقیقت داریم که اگر فعلش به صورت حرکت در آید نامش جسم است و اگر به صورت علم و ادراک در بیاید نامش را روح می گذاریم؛ نیرویی واحد است که گاهی بعد و حرکت از آن پدید می آید و گاهی علم.

پس لایب نیتس مانند اسپینوزا حقیقت را یکی می داند اما کثرت موجودات را هم می پذیرد، دموکریتوس، انفصال و کثرت را دیده و از وحدت غافل شده، دکارت، اتصال را اصل گرفته و از کثرت غفلت کرده است، اما در نظر لایب نیتس حقیقت، واحد است که به صورت اجزاء بسیار درآمده است، هر یک از آنها نیرویی است و آثاری دارد. وی این اجزاء را جوهر و وجود بسیط می داند و آنها را «موناد» می نامد؛ موناد در یونان به معنای واحد یا جوهر فرد است. این مونادها آثاری دارند. این جوهرهای فرد، بسیط و اصلیند، علت آنها فقط ذات مُبدع (خداوند متعال) است و تنها او است که می تواند آنها را معدوم کند. این جوهرهای فرد بی شمار و بی نهایت هستند و نیرویی که در هر یک از آنها هست دو جنبه دارد: جنبه فعل و تأثیر، و جنبه مقاومت نسبت به جوهر دیگر؛ زیرا مخلوق و محدود است. این جواهر اصلاً بعد ندارند و تنها وقتی با هم مجتمع شوند بعدی در ذهن انسان متصور می شود، همانند واحدهای عددی که به تنهایی کثرت ندارند. (به تعبیر ما معقول ثانی فلسفی است که از اجتماع افراد انتزاع می شود نه اینکه ما بازاء خارجی داشته باشد).

پس از طرفی ایشان به وجود اجزاء قائل شده و به رأی دموکریتوس و اپیکور نزدیک شده است؛ از حیث روشی هم به دکارت و اسپینوزا نزدیک است، و از طرفی هم به گونه ای موناد را تفسیر می کند که حکم هیولای ارسطو را دارد و به ارسطو نزدیک شده است.

بنابر آنچه گذشت در نظر لایب نیتس، بعد، فضا، زمان و مکان مخلوق ذهن و انتزاعی هستند، مکان و فضا، ترتیب موجود بودن اجسام با یک دیگر است، و زمان ترتیب موجود شدن پی در پی اجسام است.

اگر چه لایب نیتس نظریه مکانیزم فیلسوفان جدید را بر نظریه صور نوعیه و علل غایی ارسطو مقدم دانست و معتقد بود نظام صور نوعیه و علل غایی جواب گوی هستی نیست، اما وی به طور مطلق از پارادایم فکری ارسطو

فاصله نگرفت، در جای جای فلسفه خودش از اصطلاحات فلسفه ارسطو مدد می گیرد و بخاطر همین است که آگاهی او از فلسفه ارسطویی به مراتب بیشتر از دکارت و اسپینوزا بود؛ وی اذعان داشت که ما نمی توانیم از فلسفه ارسطویی ببریم؛ به همین جهت اهمیت لایب نیتس شاید از فلاسفه قبل از او بیشتر باشد.^{۷۰}

ب: روش‌شناسی فلسفه لایب نیتس

وی بر اساس روش ریاضی و منطقی که عبارت است از منطق لمی و استنتاجی به دنبال کشف حقایق بود و از این حیث به اسپینوزا و دکارت شباهت زیادی دارد ولی این بدان معنا نیست که از روشهای دیگر کسب معرفت مدد نگیرد؛ خود او معتقد است که حقایقی در عالم هست که باید با روش کاوش تاریخی به معرفت آنها رسید؛ مانند اینکه «فلان شهر وجود دارد» و قضایایی که جزئی هستند و در قالب برهان نمی گنجند (الجزئی لایکون کاسباً و لامکتسباً)؛ از این رو بخشی از بحثهای او با روش نقلی است.

ج: جایگاه منطق در فلسفه لایب نیتس

فلسفه مابعد الطبیعی او با منطقش پیوند مستحکمی دارد و به لحاظ ترتیب منطقی بحثهای منطقی او مقدم است. دیدگاه او در باب جوهر فرد ارتباط مستقیم با تحلیل موضوع و محمول قضایا در منطق او دارد.

د) متدلوژی درک جوهر فرد در فلسفه لایب نیتس

نقطه دقیق مورد توجه در فلسفه لایب نیتس بحث منشأ درک و شناخت جوهر فرد است که او با چه فرآیندی به جوهر فرد رسید؟ خود او پاسخ داده که: تصور جوهر فرد با خود آگاهی مرتبط است؛ وقتی انسان یک ارتباط حضوری با نفس خود پیدا می کند از این طریق با یک سری مفاهیم ما بعد الطبیعی مثل علت، معلول، فعل و قوه آشنا می شود. اینها یک سری مفاهیمی هستند که انسان در اثر ارتباط مستقیم و تجربه مباشر درک می کند؛ «وجود دارم»، «وحدت خود را می شناسم»، «واحدم»، «بالفعل»، «علم» یا «معلولم»، کلی از این مفاهیم تصور یکی جوهر است. من وقتی خودم را لحاظ می کنم جوهریت و ساطت «من» را در می یابم، می فهمم که استقلال دارم، من دو من ندارم، من قابل تجزیه نیستم.^{۷۱}

بنابراین وی میان جوهر و درک من، یک پیوند معرفت شناختی قائل می شود که از این طریق می فهمیم جوهر چیست، ولی آیا جوهر وجود دارد؟ می گوید: قطعاً جوهر وجود دارد؛ چون جواهر مرکب را می بینیم و هر

۷۰- جلسه ای حدود هشت سال پیش در گروه فلسفه و کلام دفتر تبلیغات با آقای یوبر رئیس دپارتمان فلسفه یکی از دانشگاه های ایتالیا داشتیم، از او پرسیدم که معمولاً به دانشجویان خود چه توصیه ای دارید، گفت: توصیه می کنم ارسطو و افلاطون را خوب بخوانند و اگر می شد می نوشتم: کسی که ارسطو و افلاطون را خوانده است وارد نشود! در آثار دکارت، پاسکال و برخی فلاسفه دیگر هم ردیابی از فلسفه قدیم می توان یافت.

۷۱- این کلام لایب نیتس خیلی دقیق است که می خواهد منشأ انتزاعی مفاهیم فلسفی و ادراکات متکثر را علم حضوری به نفس بداند و خیلی شباهت به مباحث حکمای اسلامی همچون علامه طباطبائی در اصول فلسفه و نه‌ایة الحکمة دارد. البته لایب نیتس نام علم حضوری را نگذاشته بلکه تعبیری مثل «تجربه مستقیم» و «تجربه بی واسطه» به کار می برد. (برای مطالعه بیشتر درباره کارکردهای معرفت شناختی علم حضوری مراجعه شود به ویژه نامه علم حضوری مجله «ذهن» - مقاله ای با همین عنوان از استاد خسرو پناه.)

مرکبی از بسیط فراهم شده است؛ پس حتماً جواهر بسیط هم وجود دارند. البته جواهر بسیط نفس را با همان تجربه مستقیم درک می کنیم ولی در عالم طبیعت هم جواهر بسیط هستند که نام آنها را «مونا» می گذارد؛ این موناها عناصر اشیا هستند.

مونا با جزء لایتجزای دیمقراطیس متفاوت است؛ چون جزء لایتجزی اگر چه تقسیم پذیر نیست ولی واجد شکل و مقدار هست، اما جواهر فرد یا مونا لایب نیتس امتداد، شکل، وزن، جرم، حجم و امثال اینها را ندارد. (البته این سؤال هست که اگر جواهر فرد امتداد، شکل و غیره ندارد چگونه از آن جواهر مرکب واجد این صفات پدید می آید؟ پاسخ این سؤال خواهد آمد).

مونا فقط به وسیله علت موجب می تواند وجود پیدا کند و یا نابود شود در حالی که جواهر مرکب علاوه بر اینکه علت موجب در آنها نقش دارد از طریق اجتماع جواهر بسیط هم می توانند موجود شوند چنانکه از طریق افتراق آنها معدوم می شوند؛ یعنی، جواهر بسیط فقط علت فاعلی دارند ولی جواهر مرکب علت مادی هم دارند. لایب نیتس می گوید: جواهر فرد شبیه به نفس است؛ یعنی، نه تنها علم به نفس منشأ درک جواهر فرد است، بلکه جواهر فرد هم شباهت زیادی به نفس دارد؛ پس هر دو روحانی اند؛ از این رو هر دو از علم و ادراک بهره مندند و صفات موجود روحانی را دارند در حالی که جزء لایتجزای اتمیان فاقد شعور است. با توجه به آنچه گذشت چند پرسش مطرح می شود:

۱- اگر جواهر فرد فاقد امتداد، شکل، حجم و سایر کیفیاتند پس تمایز آنها به چیست؟

می گوید: وجه تمایز به درجه ادراک و شوقی است که دارند. وی معتقد است هر جواهر فردی در بردارنده دو خاصیت است: ادراک و شوق، این دو ویژگی جزء ذات هر جواهر است؛ شوق محرک جواهر است؛ چون هر جواهر فردی به سمت کمال و علت غایی خود حرکت می کند، آنچه که باعث حرکت او می شود شوقی است که خاصیت ذاتی جواهر فرد است. درک، خاصیت دیگر جواهر فرد است. این ادراکات از نظر او به دو دسته تقسیم می شوند؛ برخی پنهانند و برخی آشکار. (تقسیم ضمیر انسان به ضمیر خود آگاه و ناخودآگاه در روانکاوی فروید، از همین حرف لایب نیتس نشأت گرفته است).

یعنی ما یک سری علمهایی داریم که خودمان نمی دانیم؛ یعنی، علم به علم نداریم. پس از نظر لایب نیتس جواهر فرد عبارت است از یک قوه و نیرویی که به ذات آن جواهر تعلق دارد؛ از اعراض و کیفیات او نیست، عین ذات او است که مبدأ افعال و حرکات جواهر است. و از دو خاصیت ادراک و شوق تشکیل شده است این ادراک و شوق در جواهر فرد ذو مراتب است؛ یعنی، هم جواهر فردی داریم که ادراک و شوق شدید دارند و هم جواهری که ادراک و شوق ضعیف، و چون طفره در عالم محال است باید بین شدیدترین وضعیترین مرتبه مراتب متوسطی هم وجود داشته باشد.

این نیرو که هر جواهر فردی از آن برخوردار است را می توان به اصطلاح ارسطو کمال اول یا صورت جوهریه برای جواهر بسیط نامید، همان طور که صورت، کمال اول برای ماده است و اگر صورت جوهریه شیء را بگیریم دیگر آن شیء نیست، این نیرو را هم اگر از جواهر فرد بگیریم جواهر فرد از بین می رود.

این جواهر فرد علاوه بر جنبه فعل، جنبه انفعال، نقصان و عدم کمال هم دارند و همه اینها به آن ادراک مبهم برمی گردند؛ یعنی، نقصان، انفعال و عدم کمال در ادراک مبهم نهفته است.

۲ - جواهر مرکب از جواهر فرد ترکیب می شوند، اما چگونه ممکن است که جسم ممتد از جواهر فرد غیر ممتد به وجود آید؟

پاسخی که لایب نیتس داده مبهم است. ابتدا مفهوم امتداد را شناسایی می کنیم که چه صفاتی دارد. مفهوم امتداد مثل مفهوم زمان و مکان مفهومی نسبی و قابل تحویل به مفاهیم دیگر است، مفاهیمی مثل کثرت اتصال و تقارن در وجود، یا وجود اجزاء در آن واحد. پس امتداد، یک مفهوم مشتقی است و ممکن نیست یک صفت ذاتی و جوهری باشد. خطای اصحاب دکارت این بود که آنها خیال کردند امتداد یک مفهوم ذاتی، اولی و مقوم جوهر است، در حالی که امتداد نحوه ادراک ما از اشیا است نه صفت ذاتی اشیا؛ امتداد عبارت است از تکرار غیر مشخص اشیا از حیث تشابه آنها با یک دیگر و از حیث عدم تمایز آنها از یک دیگر. وقتی اشیا را با هم می سنجیم از تشابهی که دارند مفهوم امتداد را انتزاع می کنیم؛ پس امتداد، یک واقعیتی در خارج نیست و اشیا امتداد ندارند. جواهر فرد در کنار هم با هم تشابه دارند و از تکرار این تشابه، ما مفهوم امتداد را می فهمیم.

وقتی می گوئیم مفهومی نسبی است یعنی اینکه وقتی شیء را با شیء دیگری می سنجیم آن مفهوم هست؛ مثلاً وقتی با الف می سنجیم علت است و هنگامی که با ب می سنجیم معلول است، نه اینکه نسبی است به معنای نفی معیار و دل بخواهی باشد؛ مفهوم نسبی هر چند به نحوه ادراک ما برمی گردد اما ادراک ما معیارمندانست نه بی ضابطه

پس مفاهیمی که لایب نیتس در فلسفه خود مطرح کرد عبارتند از:

۱ - کمال اول یا نفس

۲ - ماده اولی یا قوه انفعالی

۳ - جوهر فرد

۴ - ماده ثانوی یا جرم یا جسم که از ترکیب جواهر فرد به وجود می آید

۵ - جوهر جسمانی یا حیوان

نیروی فعل و انفعال در جسم، ماده اولی است و صورت جسمیه ماده ثانوی می باشد. بنابراین جسم، جرم و ماده ثانوی همه به یک معنای، یعنی «انبوهی از جواهر فرد».

جواهر فرد از جهت جوهر - یعنی نیرو بودن، فعل و تأثیر داشتن - حقیقتی واحدند، اما ممکن نیست دو چیز یکسره مانند یک دیگر باشند؛ جوهرها با آنکه بی شمارند اما همه با هم تفاوت دارند، ولی بعضی از تفاوتها نامحسوس است. هر فردی روحی و دارای ادراکی است و ادراک، مراتبی دارد؛ یک مرتبه آن مستلزم حس و شعور تام است و برخی مراتب به منزله بی ادراکی است تا ادراک تام مطلق که مخصوص ذات باری است. پس هر جوهر فردی دارای ویژگیهای جهان است؛ هر جوهری آینه تمام نمای کل جهان است؛ عالم صغیری است که ویژگیهای عالم کبیر را بالقوه یا بالفعل دارا است.

رشته جوهرها پیوسته و متصل است؛ اجتماع جوهرهای فرد ذواتی را می سازد که موجودات طبیعی نام دارند، موجودات طبیعی اعراض آن جواهرند.

جوهرهایی که جمادات را می سازند ادراکشان بسیار ضعیف است. ادراک گیاهان، حیوانات و انسانها به ترتیب بیشتر است؛ زیرا طفره محال است. بنابراین ادراک سه مرتبه دارد:

۱ - ادراک نامحسوس و نامعلوم

۲ - ادراک محسوس

۳ - ادراک عقلی

با توجه به استحاله طفره، باید موجودات و مخلوقات شریفتر و کاملتر از انسان و نزدیکتر به خدا موجود باشند. حقیقت جوهر فرد، نیرو و کوشش است که منشأ همه آثاری است که در جهان مشاهده می شود. و در هر موجودی از موجودات، کاملترین جوهر فرد، نفس یا روح او است. هر جوهر فردی در بردارنده دو خاصیت است: یکی ادراک، که بعضی آشکار و بعضی پنهانند و دیگری شوق، که محرک جوهر برای رسیدن به کمال و علت غایی است که سبب حرکات و تغییرات او می شود.

وی ادراکات انسان را به دو قسم آشکار و پنهان تقسیم می کند و می گوید: ادراکات آشکار غالباً نتیجه اجتماع ادراکات پنهان است؛ مانند غرش موجهای دریا که از مجموع آوازهای قطره های آب است؛ پس کارهای انسان نتیجه ادراکات پنهان او است؛ از این رو هر کاری علتی دارد، اما انسان از علتهای حقیقی اعمال خود غافل است. در باب منشأ ادراکات لااقل سه دیدگاه وجود دارد:

۱ - افلاطون: علم در نهاد انسان تعبیه شده و انسان به دلایلی فراموش کرده که باید با استذکار به یاد آورد.

۲ - ارسطو: وی معتقد است ذهن موجود مجردی است که استعداد ادراکات را دارد و با تجربه و تعقل می تواند به فعلیت برسد، علم استذکار نیست. تجربه گرایان هم می گویند نفس انسان لوح سفید است.

۳ - عقل گرایان: بعضی ادراکات انسان فطریند و بعضی هم از طریق تجربه و تعقل به دست می آیند؛ فطریات غیر اکتسابی و ذاتی اند و در درون ما تعبیه شده اند.

لایب نیتس می پذیرد که محسوسات و مدرکات نفس از خارج به او می رسد و تجربه حاصل می شود ولی در هر درکی، ادراک پنهان او به ادراک آشکار تبدیل می شود؛ یعنی، تمام این معلومات بالقوه در جواهر فرد وجود دارد؛ پس همه مدرکات فطری هستند. لایب نیتس تأثیر خارج را انکار نمی کند بلکه نقش خارج را نقش آشکار سازی آنچه پنهان است می داند؛ از این رو او هم معتقد به فطریت همه ادراکات هست و همه ادراکات را پنهان می داند مگر چند ادراک که آشکار هستند؛ مثل اصل امتناع تناقض و اصل لزوم علت موجب. عقلگرایان اینها را فطری و بقیه ادراکات را محصول تجربه و تعقل می دانستند ولی لایب نیتس همه ادراکات را فطری پنهان و اینها را فطری آشکار می داند.

ه) آرای منطقی لایب نیتس

۱ - هر قضیه ای دارای موضوع و محمولی است و قابلیت تحویل به قضایای دیگر را دارا است؛ یعنی، قضیه ای که از موضوع و محمول تشکیل شده یک عقد الوضع و یک عقد الحمل دارد؛ و خود عقد الوضع را می شود به یک قضیه دیگر تحویل برد.

۲ - در باب تئوریهای صدق همان نظریه شایع (نظریه مطابقت) را می پذیرد و معتقد است که صدق به معنای مطابقت یک قضیه با واقعیت است و برای اینکه چند تا از اشکالات نه گانه نظریه مطابقت بر او وارد نشود می گوید مراد از واقعیت اعم از واقعیت بالفعل و واقعیت بالامکان است. (فرار از این اشکال که برخی از قضایا مال آینده است و برخی مال گذشته و برخی اصلاً سلبی اند که واقعیت در مورد آنها معنی ندارد).^{۷۲}

۳ - اگر سخن از تصورات صادق یا کاذب به میان می آید در واقع مراد صدق و کذب قضایا است؛ چون تصور بما هو تصور صدق و کذب بردار نیست.

در باب صدق و کذب تصورات در میان ما سه دیدگاه وجود دارد:

الف) تصورات صدق و کذب بردارند.

ب) هیچ تصویری صدق و کذب بردار نیست.

ج) هر تصویری صادق است.

دیدگاه دوم، دیدگاه شایع است. تا مدتها چنین تصور می شد که این سه دیدگاه با یک دیگر معارضند ولی جناب محقق دوانی رساله ای دارند به نام «العجالة» که مطلب دقیقی را در باب تصورات و حکایات ذکر کرده که تعارض ظاهری را رفع می کند؛ می گوید: دو جور حکایت داریم، عام و خاص هر علم حصولی چه تصویری چه تصدیقی حکایت دارد؛ حکایت جزء ذاتیات علم حصولی است، صدق و کذب هم در جایی معنا پیدا می کند که حکایت باشد؛ از این رو می توان گفت تصورات از آن جهت که حکایت دارند صدق و کذب بردار هستند ولی حکایتشان حکایت عام است نه خاص؛ یعنی، هر تصویری در دیار ذهن از محکی بالذات خودش در همان دیار ذهن حکایت می کند و همیشه هم با محکی خود مطابقت دارد؛ حتی تصدیقات کاذب هم این گونه اند؛ یعنی، صادقند به معنای صدق حکایت عام؛ یعنی از محکی بالذات خود حکایت صادق دارند؛ اما حکایت خاص به معنی حکایت از واقعیت خارجی که محکی بالعرض است در تصورات وجود ندارد. بنابراین، هم دیدگاه قائل به صدق تصورات صحیح است (نسبت به محکی بالذات) و هم دیدگاهی که می گوید تصورات صدق و کذب بردار نیستند (نسبت به حکایت خاص) و هم دیدگاه قائل به صدق و کذب پذیری تصورات؛ زیرا اگر تصور به تصدیق و قضیه تبدیل شد، صدق و کذب می پذیرد.

لایب نیتس می گوید: وقتی می گوئیم تصور، صادق یا کاذب است مراد همان صدق و کذب قضایا است و گرنه تصور حکایتی ندارد تا متصف به صدق و کذب شود.

۷۲- بر نظریه مطابقت کلا نه اشکال مطرح شده که در مقاله «ارزش شناخت» در مجله کلام اسلامی آمده است و خلاصه آن هم در مجله ذهن شماره اول آمده است.

۴- وی تقسیمی راجع به قضایا دارد می گوید: دو جور قضایا (به تعبیر او حقایق) داریم:

الف) حقایق عقل ب) حقایق واقع

حقایق عقل: قضایایی ضروریند؛ یعنی، یا ذاتاً ضروریند و یا قابل تحویل به قضایای ضروری و بدیهی هستند. اینها ضروریند، یعنی بالضرورة صادقند و صدقشان مبتنی بر اصل تناقض است؛ یعنی، اگر کسی بخواهد حقایق عقل را انکار کند گرفتار تناقض می شود؛ از این رو ممکن نیست نقض حقایق عقل تصوراً صادق باشد.

نخستین حقیقت عقل و اولی البدیهیات در نظر وی اصل تناقض است. گاهی بجای اصل تناقض می گوید اصل هوویت و آن را مساوی با اصل تناقض می داند. وی توضیح می دهد که بدون وقوع در تناقض نمی توانید بگویند مستطیل مستطیل است؛ چون ممکن است کسی بگوید چه اشکالی دارد مستطیل مستطیل نباشد که می گویند تناقض لازم می آید. (در واقع این ابتدای اصل هوویت بر تناقض است نه مساوی بودن آنها با یک دیگر).

حقایق واقع: قضایایی که نمی توان آنها را ضروری دانست، قضایایی که اضداد آنها هم قابل تصورند و نقیضشان محال نیست؛ مثلاً «زید ایستاده است.» یک قضیه واقعی است؛ چرا که تصور اینکه زید ایستاده نباشد محال نیست و تناقض لازم نمی آید؛ بلکه با فرض ایستاده بودن زید نمی توانید بگویید زید ایستاده، ایستاده نیست؛ این تناقض است: قضایای واقع، قضایای ممکنه اند نه ضروری؛ یعنی، سلب و ایجابشان فی حد نفسه ممکن است. لایب نیست می گوید: حقایق واقع را نمی شود از بدیهیات استنتاج کرد، نه بین هستند و نه مبین.

شاید به خاطر همین نکته است که برخی از اهل منطق حسیات و متواترت را جزء بدیهیات دانسته اند؛ چون دیدند نمی توانند همه قضایا را به اصل تناقض مستند کنند. (مرحوم علامه طباطبائی تحلیل عمیقی در اصول فلسفه ارائه می دهد و نتیجه می گیرد که همه قضایا مبتنی بر اصل تناقضند؛ حتی حیات را هم مبتنی بر اصل تناقض می داند؛ از این رو گفته اند تصدیقات عقلی بر تصدیقات حسی مقدم است. اما آیا ابتدای حیات بر اصل تناقض مانند ابتدای فطریات - مثل اصل هوویت، استحاله دور و اصل علیت - بر آن است؟ خیر، اینها مثل هم نیستند، در فطریات اصل تناقض حکم کبری دارد که فطریات استنتاج می شوند ولی در حسیات ما برای حکم ایجابی یا سلبی محتاج اصل تناقض هستیم اما نفی نقیض آن قضیه در عالم واقع با اصل تناقض ثابت نمی شود؛ حکم، محتاج تناقض است اما بر نفی نقیض در عالم واقع دلالتی ندارد.)

۵ - حقائق عقل یا به تعبیر لایب نیتس این همانی، بدیهی هستند و بدهت آنها با شهود درک می شود. (بحثی است که بدهت بدیهیات از کجاست؟ برخی بدهت بدیهیات را به علم حضوری ارجاع داده اند؛ مانند علامه طباطبایی و استاد مصباح یزدی، ولی نظر اکثریه تبع ارسطو این است که بدهت بدیهیات شهودی است. فرق شهود و علم حضوری در این است که در نظر گروه اول بدیهیات علوم برگرفته از علم حضوریند ولی در نظر شهودیها، ما خود بدهت را شهود می کنیم؛ متعلق شهود بدهت است؛ ولی گروه اول متعلق شهود و علم حضوری را نفس می دانند.)

لایب نیتس می گوید: وجه تسمیه این همانی این است که فقط یک چیز را بدون آنکه آگاهی جدیدی افاده کند تکرار نماید؛ مانند الف، الف است، با آنچه الف است ممکن نیست غیر الف باشد، که این همانی سلیبی یا ناهمگون

نامیده می شود؛ از این رو منطق و ریاضیات محض، مجموعه ای از قضایا هستند که می توان آنها را تکرار مکررات یا تحصیل حاصل نامید.

ایشان حقایق عقل را به اصل هوهویت و این همانی ارجاع می دهد و می گوید اصل اصیل ریاضیات، اصل تناقض و یا اصل هوهویت است؛ یعنی، یک قضیه ممکن نیست در عین حال هم صادق و هم کاذب باشد. بنا بر این الف، الف است و ممکن نیست غیر الف باشد، این اصل برای اثبات علم حساب، هندسه و همه اصول ریاضی کافی است.

از مجموع کلام او چنین فهمیده می شود که تمام حقائق عقل قابل ارجاع به اصل هوهویتند؛ یعنی، همه از قبیل قضایای بشرط المحمولند و اصل هوهویت هم ارجاعش به اصل تناقض است؛ مثلاً اگر مفاد اصل علیت را همچون استاد مصباح «کل معلول» بدانیم به هوهویت برمی گردد، ولی اگر مفادش را «کل ممکن» بدانیم به اصل تناقض رجوع می کند. بنابراین، در اینکه همه قضایا به اصل تناقض برمی گردند لایب نیتس با ما مشترک است ولی اینکه همه به هوهویت برمی گردند جای تأمل دارد.

وی می گوید اصل هوهویت و اصل تناقض برای اثبات علم حساب و هندسه، همه اصول ریاضی کافی است اما برای پرداختن به فلسفه طبیعت اصل دیگری به نام اصل «جهت کافی» لازم است؛ یعنی، اینکه هیچ چیزی بدون جهت کافی و دلیل کافی اتفاق نمی افتد، این همان اصل علیت است.

۶ - در حقایق عقل و قضایای ریاضی، تعریفهای بسیاری لازم است؛ علت یعنی چه؟ معلول یعنی چه؟ دور یعنی چه؟ و... لایب نیتس می گوید: دو دسته تعریف داریم؛ حقیقی و شرح الاسمی. تعریف حقیقی ممکن بودن امور را نشان می دهد؛ یعنی، نقش معرفت شناختی دارد ولی تعریف شرح الاسمی چنین دلالتی ندارد؛ یعنی، نقش معرفت شناختی ندارد. پس برای اینکه ما تعیین کنیم که آنچه از تعریف استنتاج می کنیم صادق است باید بدانیم که این مفهوم امری ممکن (غیر متناقض) است؛ یعنی، تعریف حقیقی باشد نه شرح الاسمی. بنابراین وجود تعریف حقیقی امری اساسی است.

۷ - همه قضایای ریاضی فقط یک مصداق از حقائق عقل است و می توان گفت همه حقایق عقل با حوزه امکان مرتبط است.

۸ - حقایق عقل متضمن حوزه امور ممکن است، ولی حقائق واقع مشتمل بر حوزه امور وجودی است. البته قضیه «خدا وجود دارد» از نظر لایب نیتس قضیه ضروری است و انکار آن متضمن تناقض منطقی است. وی معتقد است غیر از این قضیه، هیچ یک از حقائق عقل، وجود موضوعی را اثبات نمی کند؛ مثلاً از ریاضیات در نجوم بهره گرفته می شود اما علم ریاضی نمی گوید که ستارگان وجود دارند؛ وقتی گفته می شود مثلاً سه ضلع دارد، حکم به وجود اجسام مثلث نداده ایم؛ و یا وقتی گفته می شود انسان حیوان است، حکم به وجود افراد انسان نداده ایم. پس حقایق عقل غیر از قضیه «خدا وجود دارد» احکامی نیستند که وجود فرد یا افرادی را اثبات کنند، هر چند صدق قضایای وجودی ممکن است؛ مثلاً من وجود دارم یا اجسامی وجود دارند که دارای سه ضلعند.

۹ - شاید بتوان ادعا کرد که از نظر لایب نیتس حقائق عقل، قضایای تحلیلی هستند؛ یعنی، محمول آنها در موضوعاتشان مندرج است، اما حقائق واقع، تجربی، تألیفی یا ترکیبی هستند؛ یعنی، محمول آنها مندرج در موضوعشان نیست ولی این ادعا به سادگی قابل اثبات نیست و نمی توان حقائق عقل یا حقائق ضروری را با قضایای تحلیلی مساوی دانست؛ زیرا خود وی معتقد است که قضایای صادق (مطابق واقع) همه به وجهی تحلیلی هستند؛ چه جزء حقائق عقل باشند چه جزء حقائق خارج .

(پس می توان گفت همه حقائق عقل تحلیلی هستند اما همه قضایای تحلیلی حقائق عقل نیستند؛ یعنی، قضایای تحلیلی با قضایای حقائق عقل مساوی نیستند.)

۱۰ - وقتی نسبت میان موضوع و محمول در قضیه را می سنجیم بین آنها رابطه ای هست؛ این رابطه یا ضروری است یا بالامکان (ضرورت مشروط و ضرورت بالعرض)، اگر ضرورت مطلق باشد معنایش این است که نقیض آن مستلزم تناقض است، در این صورت می توانیم استنتاج منطقی داشته باشیم ولی گاهی رابطه ضرورت مشروط و بالعرض برقرار است؛ یعنی، فی حد نفسه امکانی است؛ از این رو نقیض آن مستلزم هیچ گونه تناقضی نیست؛ مثلاً قضیه «زید ایستاده است.» رابطه اش ضرورت بالعرض است و فی حد نفسه امکان دارد؛ یعنی، نقیض آن محال نیست و می تواند زید ایستاده نباشد، اما در مثل $2 \times 2 = 4$ رابطه ضرورت مطلق برقرار است و نقیض (غیر ۴) و ضد آن (مثلاً ۵) محال است.

بنابراین بین ضرورت مطلق و ضرورت مشروط تمایز وجود دارد. این همان بحث جهان قضایا است که در منطق اسلامی آمده است ولی ایشان از امتناع نامی نمی برد.

۱۱ - وی می گوید: علوم طبیعی مانند ریاضی و هندسی استنتاجی نیستند؛ یعنی، قوانین حرکت که براساس تجربه اثبات می شوند، اثباتشان همانند اثبات احکام ریاضی به صورت مطلق نیست؛ یعنی، احتمال این هست که نقیض این حکم ثابت شود؛ به عبارت دیگر پرونده تئوریه و فرضیه های علوم تجربی هیچ گاه به بایگانی نمی رود؛ از این رو وی در صدد اثبات پذیری این قضایا همچون قضایای ریاضی و هندسی نیست.

اما آیا می توان ادعا کرد که پس همه قضایا و احکام وجودی و تجربی از سنخ قضایای ترکیبی هستند؛ لایب نیتس اعلام می دارد که قضایای ممکن، نه ضروری (یعنی حقائق واقع) به یک معنا تحلیلی هستند و این، مطلب را پیچیده می کند؛ زیرا از طرف دیگر می گوید درجه اثبات قضایای تجربی به اندازه قضایای ریاضی نیست؛ یعنی، اینها در درجه ای پائین تر از ریاضی و هندسی قرار دارند و قاعدتاً باید ترکیبی باشند. وی دو اصل را به کار می برد:

یکی اینکه: هر چه مستلزم تناقض باشد کاذب است؛ مثل کل خبری کاذب به نحو قضیه حقیقه؛ چون مستلزم تناقض است کاذب می باشد.

اصل دیگر اینکه: قضایایی که از سنخ این همانی و بی واسطه و بشرط المحمول نباشند حتماً دارای یک جهتی هستند؛ به عبارت دیگر گاهی اوقات، قضیه ای از سنخ این همانی یا هوویت یا ضرورت بشرط المحمول است که در این صورت محمول بر موضوع حمل می شود بدون نیاز به جهت حدوسط (تحلیلی است) ولی حتی اگر

چنین هم نباشد لاجرم باید جهتی باشد که محمول را بر موضوع بار کند. بنابراین مفهوم محمول همواره و در همه قضایا به نحو مصرح (در قضایای هوهویت و حقائق عقل) و یا به نحو غیر مصرح (در قضایای حقایق واقع) در مفهوم موضوع هست؛ مصرح مثل انسان انسان و غیر مصرح مثل: انسان کاتب. اولی واضح است که تحلیلی است؛ دومی چگونه تحلیلی است؟ می گوید برای اینکه حتماً جهتی در موضوع هست که اگر آن جهت لحاظ شود حتماً آن زید کاتب خواهد بود، مثل اراده کتابت؛ یعنی، زیدی که اراده کتابت دارد کاتب است، زیدی که اراده نشستن دارد نشسته است، این همان ضرورت بشرط المحمول است.

اینکه هر قضیه ای به گونه ای است که مفهوم محمول در موضوع هست، هم در مورد حقائق خارجی صدق می کند؛ مثل زید ایستاده است. و هم حقایق درونی؛ مثل من خجالت می کشم. و هم در قضایای ضروری و حقائق عقل و هم در قضایای ممکن و حقائق واقع، و چون خداوند متعال یک تصور کامل از تمام اشیا و موجودات دارد نسبت به هر موجودی یک معرفت پیشینی و ما قبل تجربی دارد و می داند چه محمولی بر این موضوع بار می شود؛ مثال می زند به: «قیصر از رود کذا عبور کرد»؛ چون خدا علم کامل به قیصر دارد می داند که او در فلان زمان و فلان مکان چنین اراده ای می کند؛ این قضیه تحلیلی برای خدا است؛ پس همه اموری که قابل حمل برای موضوعی است بالامکان العام، حتماً بالضروره حمل می شود؛ چون همین که می گوئید قابلیت حمل دارد پس این موضوع، حتماً موضوع و محمل این محمولات هست؛ از این رو تمام قضایای صادقه برای خدا ضروری هستند؛ چون خدا نسبت به موضوع و جهت کافی آن علم دارد. بنابراین از نظر لایب نیتس اختلاف میان حقائق عقل و حقائق واقع ذاتاً به معرفت ما برمی گردد؛ یعنی، ما نسبت به شناخت خودمان می گوئیم دسته ای ضروری و دسته ای ممکن هستند و گرنه نزد خدا همه فضایا ضروری و از حقایق عقلند؛ پس نسبت به خدا همه قضایا (عقل و واقع) تحلیلی اند ولی نسبت به ما تنها حقائق عقل چنین هستند. ضرورت و امکان نسبت به درک ناقص ماست؛ از این رو اگر همه شرایط موضوع را بدانیم همیشه ضرورت است؛ پس حقائق واقع و حقائق عقل همه تابع تقدیر خدا است و اگر برخی اشیا وجود دارند و برخی وجود ندارند، این به مشیت خدا برمی گردد.

۱۲ - مطالعات منطقی لایب نیتس در فلسفه او تأثیر گذاشته است. البته معنایش این نیست که وی همه مطالب ما بعدالطبیعی را با استدلال از طریق صورت قضایای منطقی بدست آورده باشد؛ مثلاً ایشان اعتقاد به جواهر فرد (مونادها) را با استدلال از صورت منطقی قضایای حملیه به دست نیاورده است بلکه با مراجعه به احساس درونی و تأمل در نفس، تصور واضحی از جوهر پیدا کرده است؛ ولی در عین حال نظریه جوهر او با پژوهشهای منطقی ارتباط دارد؛ وی می گوید: ما مجموعه ای از تصورات بسیط و کیفیات را در خارج می یابیم - مانند رنگ، بو، طعم و... - چون وجود اینها را فی نفسه نمی توانیم لحاظ کنیم پس این تصورات بسیط حال در موضوعی به نام جوهرند. وی به این طریق پیوندی میان ما بعدالطبیعه جوهر با صورت قضایای حملیه پدید می آورد. (نظیر همین حرف را ما هم در فلسفه اسلامی داریم که اگر کسی جوهر را انکار کند مستلزم این است که همه اعراض را جوهر بداند). پس جوهر یک موضوعی است که بالقوه قابلیت همه محمولات را دارد و تنها موضوع محمولات بالفعل خود نیست؛ وی از این طریق به جوهر فرد منتقل می شود که قابلیت همه محمولات را باید داشته باشد.

و) جهان‌شناسی لایب‌نیتس

۱ - یکی از دیدگاه‌های خاص ایشان که ضرب‌المثل هم شده فرض عوالم ممکنه است؛ می‌گوید: عالم عبارت است از مجموعه اموری که با هم ممکن است و عالم واقعی مجموعه همه ممکنات موجود است؛ یعنی، اگر همه ممکنات موجود را با هم جمع کنیم می‌شود عالم واقعی؛ ممکنات فرضی را هم اگر جمع کنیم عالم فرضی به وجود می‌آید؛ از این رو می‌توان عوالم ممکنه‌ای فرض کرد، عالمی که زمان داشته باشد ولی حرکت نداشته باشد و یاب‌ه عکس؛ پس چرا خداوند از بین این عوالم ممکن یک عالم را اختیار کرده است؟

خدا برای انتخاب یک عالم خاص محکوم به هیچ ضرورت مطلقه‌ای نیست، می‌توانست عالم را به صورت ممکن دیگری بیافریند، اما خدا این عالم را اختیار کرده است، چرا؟

می‌گوید پرسش مهمی است و برای پاسخ متوسل به صفات الهی می‌شود از جمله صفت حکمت، می‌گوید: با توجه به صفت حکمت الهی حتماً باید به مقتضای عقل انتخاب کند و گرنه ترجیح بلامرجح لازم می‌آید؛ پس قطعاً مرجحی بوده و یک جهت کافی داشته است، آن جهت کافی چیست؟ می‌گوید: اصلی در فلسفه داریم که مکمل آن جهت کافی است و آن اصل «کمال» است؛ یعنی، خداوند می‌خواهد عالمی را بیافریند که حداکثر کمال را دارا باشد؛ پس خداوند حکیم‌ترین و کامل‌ترین عالم ممکن را اختیار کرده است و برای اختیار بهترین عالم ممکن، تحت هیچ جبر و قسری نبوده است، ولی ممکن نیست عالمی را که از کمال کمتری برخوردار است بر عالمی که کمال بیشتری دهد؛ ترجیح دارد در واقع ضرورتی که بر عالم حکمفرما است ضرورت اخلاقی است نه ضرورت فلسفی؛ عالم دیگر امتناع نداشت بلکه حکمت الهی ضرورت این عالم را اقتضا می‌کرد.

۲ - خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده که آنچه را به نظر او اصلح است بتواند اختیار کند و خداوندی که علمش نامتناهی است نسبت به اعمال انسانی یک رابطه ضروری و پیشینی قائل است؛ یعنی، خدا علم ازلی دارد که من با اراده خود فلان کار را انجام می‌دهم و جبرهم لازم نمی‌آید؛ چون علم خدا به کار مختارانه من تعلق گرفته است. این پرسش که آیا ما در اختیار خودمان اراده داریم مثل این است که گفته شود آیا ما در اختیارمان اختیار داریم؟! سؤال بی‌معنا است. (اراده، جعل مستقل از جعل انسان نمی‌خواهد تا پرسیده شود آیا اراده انسان ارادی است یا نه؟ بلکه با یک جعل، انسان مختار و مرید آفریده شده است).^{۷۳}

۳ - وی معتقد است که برای خداوند از حیث اخلاقی ضرورت دارد که به نظام احسن عمل کند؛ باید اخلاقی است نه منطقی و ما بعدالطبیعی؛ یعنی، به لحاظ ما بعدالطبیعی هیچ ضرورتی ندارد که عالم احسن را بیافریند؛ یعنی، او بین ضرورت اخلاقی و ضرورت فلسفی فرق می‌گذارد، ضرورت منطقی و فلسفی ضرورتی است که نفی آن مستلزم تناقض است ولی ضرورت اخلاقی با امکان قابل جمع است. لایب‌نیتس می‌گوید خدا خیر مطلق است و خیریت او باعث می‌شود کمال مطلق هم باشد؛ کمال ما بعدالطبیعی نامتناهی، اما آیا از این می‌شود یک خیر ما بعدالطبیعی انتزاع کنیم؟

۷۳- شبیه همین پاسخ را حضرت امام خمینی سلام الله علیه در کتاب طلب و اراده آورده اند.

می گوید نه، «خیر» غیر از کمال ما بعد الطبیعی است؛ «خیر» وقتی به خدا تعلق می گیرد که کمال ما بعد الطبیعی او متعلق اختیار قرار گیرد اگر کمال ما بعد الطبیعی به اختیار او تعلق پیدا کند و فعل صادر شود می گوئیم «خیر»، و «اختیار» هم یک امر ارادی است؛ پس خیر یک مفهوم اخلاقی می شود، مفهومی که با اراده خدا همراه است؛ یعنی، تا اختیار و اراده انبعاث پیدا نکند خیر محقق نمی شود؛ از این رو خیر همیشه به امور ممکن تعلق می گیرد؛ چون اختیار به امور ممکن تعلق می گیرد، وقتی می گوئیم بر خدا ضروری است که نظام احسن و عالم خیر بیافریند، این خیری است که با اختیار خدا در آمیخته است، هیچ کس نمی تواند بر خدا تحمیل کند، خدا می توانست از بین عوالم ممکن، بدترین عالم را بیافریند.

نقد: ما درباره خدا نمی توانیم ضرورت اخلاقی را از ضرورت فلسفی جدا کنیم، کما اینکه در هیچ موجود حکیمی تمایز پذیر نیست؛ زیرا خدا اراده جزافیه ندارد، هر فعل خدا برگرفته از صفات کمالیه او است؛ هر کاری که خدا انجام می دهد از اراده او نشأت گرفته که آن اراده زاییده صفات کمالیه خداوند است؛ پس صفات کمالیه او علت تامه تحقق اراده حکیمانه است؛ از این رو ضرورت فلسفی اقتضا می کند که نظام احسن خلق شود؛ تحقق نظام غیر احسن فی حد نفسه ممکن است ولی با نسبت به خدا می شود ممتنع بالغیر؛ از این رو آفرینش نظام احسن با توجه به صفات کمالیه الهی ضرورت بالغیر پیدا می کند و محال است که غیر از این نظام احسن از خدا صادر شود.

۴ - قانون اتصال: یعنی هیچ چیزی بصورت دفعی و طفره حاصل نمی شود. این قانون هم در تبدیل حالتی به حالت دیگر صادق است و هم چیزی به چیز دیگر و هم صورتی به صورت دیگر. طفره مطلق محال است؛ به این دلیل می گوید همه تبدلات متصلند.

۵ - اصل عینیت امور متمایز: قبلاً گفتیم که در حقائق کافی که چیزی اتفاق می افتد براساس استحاله ترجیح بلامرجح جهت کافی لازم است، وی از این اصل استفاده می کند که محال است دو موجود حقیقی من جمیع الجهات مشابه هم باشند؛ حتماً باید یک تمایزی با هم داشته باشند ولو این تمایز قابل درک نباشد؛ مثلاً اختلاف بی نهایت کوچک باشد؛ پس هر دو موجودی ذاتاً با هم اختلاف دارند و این اختلاف ذاتی به «جواهر فرد» برمی گردد. مثلاً من جمیع الجهات محال است و گرنه لازم می آید که خدا در نظام بخشیدن به یکی، اصل جهت کافی را رعایت نکرده باشد؛ چون دو چیز عین هم هستند و هر چیز جهت کافی می خواهد، پس در جهت کافی هم عین هم هستند؛ از این رو یک جهت کافی هست پس اصل جهت کافی منتفی شد.

۶ - اصل «نظریه هماهنگی و تناسب کلی»: عالم به عنوان یک نظام هماهنگ تحقق پذیر است؛ یعنی، عالم در عین کثرت داشتن از یک هماهنگی برخوردار است. وی این نظریه را در کتاب «صناعات ترکیبی» بسط داده است؛ در این نظام انواع نامتناهی از جواهر وجود دارند که با هم ترکیب شده اند، این جواهر هم، طبیعتاً از جواهر فرد تشکیل شده اند و قبلاً گفتیم که هر جوهر فردی آئینه تمام نمای عالم هستی است و همه کمالات به نحو دقیقتر در آن موجود است؛ پس همه کثرات به یک وحدت برمی گردد؛ یعنی، نظام و سازمان واحد. (وحدت عبارت است از نظام سازمان یافته هماهنگ).

ز) خداشناسی لایب نیتس

وی، براهین گوناگون اثبات وجود خدا را مطرح می کند و می پذیرد، ولی می گوید همه طرقی که برای اثبات وجود خدا اقامه شده صحیح هستند اما باید تکمیل شوند.

۱ - برهان وجودی آنسلم: وی از نقد برخی حکمای مدرسی نسبت به برهان آنسلم گله می کند که آنان خوب برهان را درک نکرده اند و گمان کرده اند که فقط با فرض وجود می خواهیم وجود را اثبات کنیم، در حالی که باید آن را اثبات کرد تا به حد بدهت احکام ریاضی برسد بعد آن را بپذیریم؛ در برهان وجودی باید از تصور وجود اکمل ثابت کنیم که عدم آن محال است؛ باید وجود آن را به گونه ای تبیین کنیم که عدم آن مستلزم تناقض شود.

لایب نیتس می گوید: قضیه «خدا وجود دارد» تحلیلی است و صدق آن به نحولمی نه انی بدیهی است؛ یعنی، تصور موضوع که خداوند است، تصور محمول را به همراه دارد؛ یعنی، وجود در مفهوم خداوند هست و از او انتزاع و بر او حمل شده است؛ چون مفهوم خدا عبارت است از «وجود کاملی که کاملتر از آن قابل تصور نیست.» و همچنین چون وجود کمال است و وجود در مفهوم خدا مندرج است پس خدا می شود واجب الوجود؛ یعنی، انکار وجود موجودی که بالضروره وجود دارد مستلزم تناقض است.

نقد: گرچه که وجود کمال است ولی مقدمه اول، حمل اولی است؛ از این رو وجود خارجی را اثبات نمی کند؛ مفهوم وجود در او هست ولی واقعیت وجود در او نیاز به اثبات دارد؛ خدا وجود دارد به حمل اولی، با قضیه «خدا وجود ندارد به حمل شایع» تناقضی ندارد.

۲ - دومین برهان لایب نیتس بر وجود خدا، برهانی است که در آثار دیگر متفکران غربی هم مطرح است؛ اگر وجود بنفسه یعنی واجب الوجود ممتنع باشد همه موجودات بغیره نیز ممتنع خواهند بود؛ چون موجودات دیگر به واسطه موجودات بنفسه وجود پیدا می کنند؛ پس با نفی وجود بنفسه هیچ موجودی ممکن نیست وجود داشته باشد.

او در این برهان نمی خواهد از ممکن الوجودهای موجود کمک بگیرد تا برهان، برهان انی شود بلکه می خواهد از امکان عام (لیس بممتنع) واجب را اثبات کند؛ اگر بخواهد از ممکنات موجود استفاده کند سیر از معلول به علت است ولی اگر بخواهد از امکان آنها، واجب را اثبات کند، برهان، برهان لمی می شود؛ چون حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر است .

البته هر حد وسطی علت اثبات اکبر برای اصغر هست و اگر همین حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر هم باشد - یا علت ثبوت اکبر فقط باشد (علت ایجادی باشد) - این برهان، برهان لمی خواهد بود، ولی اگر حد وسط که علت اثباتی است - دائماً - معلول ثبوتی باشد، برهان انی خواهد بود.

اگر «ممکن الوجود موجود» حد وسط باشد، چون ثبوتاً معلول اکبر است برهان، برهان انی است، ولی اگر «امکان عام» حد وسط باشد برهان، لمی خواهد بود؛ چرا ممکن احتیاج به علت دارد؛ چون دارای امکان عام هست.

۳ - برهان مبتنی بر حقایق سرمدی و ضروری: این برهان پیش از او در کلام آگوستین هم مطرح شده است. قضایای ریاضی قضایای سرمدی و ضروریند؛ یعنی، بالضرورة صادقند و صدق قضایای ریاضی از وجود هر یک از قضایای ممکن الوجود استقلال دارد؛ یعنی، چه ممکن الوجودی در خارج باشد چه نباشد قضایای ریاضی ضروریند؛ مثلاً مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است، اعم از اینکه مثلثی در خارج باشد یا نباشد؛ یعنی، این قضایا از سنخ قضایای به شرط محمولند، صدقشان متوقف بر وجود ممکن الوجود نیست؛ این حقایق سرمدی بی شک ساخته خیال انسان نیستند؛ پس حتماً باید یک جهت وجودی ما بعدالطبیعی داشته باشند؛ از این رو باید حقائق سرمدی در یک موضوعی که ضرورت مطلقه دارد باشند و آن خداوند متعال است؛ یعنی، اگر موجود واجب نباشد که حامل حقائق سرمدی باشد وجود این حقائق توجیه پذیر نیست؛ پس یک علم ازلی الهی سرمدی وجود دارند. که این حقائق ریاضی در آن قرار دارد، نام این برهان را وی برهان لمی می گذارد؛ چون از معلولات پی به واجب می بریم.

این برهان در آثار متکلمین و فلاسفه ما ذکر نشده است؛ چون چه بسا ذهن انسان برخوردار از یک توانایی باشد که قضایای تحلیلی را درک کند؛ مثل انسان انسان است؛ این قضایا هرگز اعتباری نیستند؛ یعنی، ساخته و پرداخته ذهن نیستند که هرگاه خواست انسان انسان باشد و هرگاه نخواست انسان انسان نباشد؛ پس خود ذهن انسان برای ادراک این حقایق که از سنخ معقولات فلسفی می باشند کفایت می کند. از ضرورت ذاتی نمی توان ضرورت ازلی را نتیجه گرفت؛ لایب نیس در این استدلال میان این دو ضرورت خلط کرده است.

۴ - برهان مبتنی بر حقائق واقع: وی در این برهان از اصل جهت کافی استفاده می کند؛ می گوید: هر موجود متناهی که به آن اشاره کنیم تبیین و توجیه آن و موجه ساختنش متوقف بر علل او است؛ یعنی، تا از علت موجود بهره نگیریم، موجود قابل تبیین نیست، این جریان تا بی نهایت ادامه دارد.

او در اینجا نمی گوید چون تسلسل باطل است پس علل العلل ثابت می شود، بلکه می گوید: چون همه اجزاء عالم از وصف امکان برخوردارند اگر در تبیین آنها از علت ممکن کمک بگیریم بر علم شما چیزی افزوده نمی شود؛ پس چاره ای ندارید تا به علت نهایی اشیا برسید که آن واجب است. (در واقع ایشان برهان ابطال تسلسل را در اصل برهان درج کرده است؛ چون برهان ابطال تسلسل می گوید که سلسله هم چون ممکن است احتیاج به علت دارد. سلسله هم ممکن است و با تبیین ممکن به وسیله ممکن چیزی به علم اضافه نمی شود.

لایب نیس این برهان را در کتاب «موناډولوژی» به عنوان برهان انی نقل می کند، ولی به نظر ما این برهان «لمی» است؛ چون حد وسط «حیثیت امکانی» است و چنین امکانی علت ثبوت اکبر برای اصغر است. (علاوه بر علیت در اثبات که همیشگی است).

۵ - این برهان مبتنی است بر اصل «هماهنگی پیش بنیاد» که تقریباً همان برهان نظم است.^{۷۴}

لایب نیتس وجود خدا را از این طریق به نحو برهان انی اثبات می کند؛ به این طریق که: ما جواهر متکثره ای در عالم داریم که هیچ ارتباطی با یک دیگر ندارند و در عین حال یک هماهنگی میان این جواهر بی نهایت برقرار است، این نظم و انسجام بین جواهر فرد اقتضا می کند که وجود ناظمی باشد تا آنها را به هم ربط دهد و عالم منظمی ایجاد کند؛ پس زیبایی و هماهنگی عالم مستلزم وجود خداست.

ح: مسأله شرور

مسأله شرور برای لایب نیتس مهم بوده است. از مشخصات فلسفه او نظریه جهانهای متعدد است. وی معتقد است هر جهانی که با قوانین منطقی سازگاری داشته باشد و تناقضی از آن لازم نیاید ممکن است؛ از این رو، تعداد جهانهای ممکن بی نهایت است؛ یعنی، ممکن بود جهانهای بی نهایت دیگری تحقق یابد بدون اینکه محال پیش آید؛ ولی چرا خداوند این جهان را به این شکل آفرید؟ می گوید چون خداوند قبل از وقوع عالم اندیشیده است و به این نتیجه رسید که باید بهترین جهان ممکن را آفرید. چون خدا خیر مطلق است باید جهانی را بیافریند که خوبیهایش بر بدیهایش تفوق پیدا کند.

آیا خدا می توانست جهانی را بیافریند که بدی و شر در آن نباشد؛ بله، ولی آن جهان به خوبی جهان فعلی نبود؛ برای اینکه برخی از خوبیهای جهان ممکن با بدیهایش لازم و ملزومند؛ اگر خدا می خواست جهانی بیافریند که بدی نداشته باشد باید خوبیهای این جهان را هم خلق نمی کرد و طبیعتاً این جهانی که خوبیهایش تفوق بر بدیهایش دارد بهتر از جهانی است که بدی نداشته باشد ولی خیرش کم باشد؛ یعنی، جهان مشتمل بر خیر کثیر و شر قلیل بهتر از جهان با خیر قلیل بدون شر است؛ به عنوان مثال خداوند خیری به انسان داده به نام اختیار، از این اختیار که خیر بزرگی است گاهی گناه پدید می آید و این دو لازم و ملزومند، اگر بخواهیم اصلاً گناه نباشد خدا باید اختیار را از انسان بگیرد؛ یالذت سیراب شدن با درد تشنگی همراه است، اگر این درد در دنیا نباشد آن لذت هم نخواهد بود.

راسل در تاریخ فلسفه اش ص ۸۱۳ این حرف را نمی پذیرد، می گوید: شاید کسی بگوید جهان فعلی بدترین جهان ممکن است؛ چون خوبیهایش هم باعث تشدید بدیهها می شود. یا شوپنهاور خوشبینی های ما بعدالطبیعی لایب نیتس را به استهزاء می گیرد و می گوید: این عالم نه تنها بهترین عالم ممکن نیست؛ بلکه بدترین عالم ممکن است. لایب نیتس باید توضیح می داد که چگونه شرور عالم توجیه پذیر است؛ این اصل هماهنگی و نظم عالم و اصل نظام احسن که وی گفته است با وجود شرور نقض می شود.

شاید شبهه ای به گستردگی شبهه شرور در عالم فلسفه و کلام پیدا نشود؛ چون به خیلی از عقاید دینی آسیب می رساند. اگر شبهه قرائتهای مختلف از دین، بنا به فرموده استاد مصباح یزدی شیطان‌ترین است، شبهه شرور

^{۷۴} - برهان نظم در کتب کلامی و فلسفی ما برای اثبات علم باری به کار می رود؛ اولین بار شهید مطهری و استاد سبحانی و برخی دیگر آن را برای اثبات اصل وجود باری هم به کار برده اند؛ پیش از این توسط برخی متفکران غربی این برهان برای اثبات وجود خدا به کار گرفته شد.

گسترده ترین است؛ برخی آن را مخالف توحید دانسته اند، برخی مخالف حکمت، برخی مخالف عدل، برخی مخالف عنایت الهی و برخی هم اصل وجود خدا را زیر سؤال برده اند.

لایب نیتس رساله ای دارد به نام «عدل الهی»، رساله دیگری دارد به نام «اختیار انسان و منشأ شر» و رساله ای دیگر به نام «پژوهشهایی درباره خیر خداوند»، معلوم می شود این مسأله برایش خیلی مهم بوده است.

وی شرور را به سه دسته تقسیم می کند:

۱- شر ما بعدالطبیعی که نقصان صرف است.

۲- شر طبیعی که عبارت از درد و رنج است.

۳- شر اخلاقی که عبارت است از «گناه».

آنگاه نکاتی را درباره شرور مطرح می کند:

۱- شر امر عدمی است و وجود محصلی ندارد؛ هر شری به عدم برمی گردد؛ از این رو دارای یک علت هستی بخش نیست.

۲- خداوند شر اخلاقی را اصلاً اراده نمی کند ولی آن را جایز (جواز فلسفی) می داند؛ یعنی، جلوگیری نمی کند. (برخلاف نظر فلاسفه اسلامی که می گویند در حال گناه هم خداوند متعال با واسطه گناه را اراده می کند). ولی شر طبیعی را که درد و رنج است به صورت مشروط اراده می کند، اگر دست به آتش زدی دست تو می سوزد، اگر میکروب به سراغت آمد بیمار می شوی.

۳- شر ما بعد الطبیعی، یعنی نقصان جزء ذاتیات وجود متناهی است؛ چون موجود متناهی و ممکن، محدود است و محدود ناقص و ناقص شر است. (همه ممکنات از حیث عدمی شرنند) تک تک موجودات متناهی ناقصند و شر، ولی در کل وجود، خیر اکثر است.

۴- ما همه هستی خود را از خدا می گیریم، پس منشأ شر کجاست؟ خداوند از ازل علم ازلی به عالم داشت و براساس آن علم ازلی نظام احسن را آفرید، ولی چون این مخلوقات میکنند؛ از این رو همیشه یک شر ما بعد طبیعی همراه آنها هست، اگر می خواهید این شر نباشد باید وجودشان هم نباشد و چون وجود بهتر از عدم است پس بهتر است این وجودات به همراه شر ما بعدالطبیعی باشند. پس خداوند وجودات را آفریده ولی نقص مال خود ذات مخلوقات است؛ منشأ شرور ما بعدالطبیعی خدا نیست، قابلیت قابل است.

این عالم بهترین عالم ممکن است و شرور هم لازمه این عالمند، اگر می خواهید شر نباشد باید اصل عالم از بین برود. گاهی می گوید: خیر طبیعی بیشتر از شر طبیعی است؛ گاهی می گوید: آلام طبیعی نتایج شر اخلاقی اند؛ گاهی می گوید: آلام طبیعی وسیله ای برای وصول به بسیاری از غایات مفیدند؛ مثل کمال، پیشرفتها، آمرزش گناهان و...؛ یعنی، مقدمه خیر برترند.

باید توجه داشت که پاسخهای شرور برخی فلسفی اند و برخی روانشناختی و باید هر کدام را به اقتضای مقام در جای خودش به کار برد.

تاریخ فلسفه غرب (۳)

(فیلسوفان جدید تجربه گرا)

استاد عبدالحسین خسروپناه

فرانسیس بیکن Francis Bacon

(۱) زیست نامه

فرانسیس بیکن در ۲۲ ژانویه ۱۵۶۱ م در خانواده ای اشرافی در لندن به دنیا آمد. وی در ۱۲ سالگی به همراه برادرش به کالجی در کمبریج رفت. از همان دوران دانشجویی، روش پیشینیان و معاصران را نپسندید و نظام‌های علمی و فلسفی موجود را مشاجرات بیهوده و لفاظی انگاشت. بیکن در ۱۶ سالگی، اشتغال علمی خود را کمتر کرد و به سیاست روی آورد و در ۲۳ سالگی نماینده مجلس شد و در ۵۷ سالگی به مقام صدارت عظمای انگستان نایل گشت، این روحیه، زاییده تربیت خانوادگی او بود که حضور در سیاست را جزء وظایف کاری خود می دانستند و شاید رویکرد پراگماتیستی و عملگرایی هم در این حضور اجتماعی بی تأثیر نبوده است. بیکن، این حضور اجتماعی را کمال و ترقی نظام فلسفی خود تلقی می کرد. فرانسیس بیکن علاوه بر علم دوستی، از همان دوران جوانی هوس نزدیکی به پادشاه و خدمت دولتی داشت و تا آنجا پیش رفت که عنوان «لُرد» را دریافت کرد و از طبقه ی اشراف شد و به مجلس اعیان راه یافت. بیکن با همه کمالات علمی، گرفتار پاره ای از رذایل اخلاقی از جمله حقه بازی و نیرنگ و رشوه خواری بود، وی در سال ۱۶۲۱ م به اتهام ارتشاء محکوم شد و خود نیز بدان اعتراف کرد، هر چند راسل در تاریخ فلسفه غرب خود سعی کرده است او را تبرئه و بگوید که او هدیه گرفته است، یا اینکه بعضی گفته اند که اصلاً در آن زمان رشوه گرفتن قضاوت مرسوم بوده است؛ ولی خود بیکن در بعضی از نوشته هایش، ارتشاء را مذموم شمرده است. بیکن سرانجام در سال ۱۶۲۶ م در سن ۶۵ سالگی در اثر سرما خوردگی در گذشت. بیکن (۱۶۲۶ م) معاصر شخصیت‌هایی مثل گالیله (۱۶۴۲ م)، دکارت (۱۶۵۰ م)، میرداماد (۱۶۳۰ م) و ملاصدرا (۱۶۴۲ م) بود.

اوج انحطاط و عقب ماندگی مسلمین تقریباً از قرن ۱۰ و ۱۱ هجری (۱۶ میلادی) بوده است گرچه قبل از آن فلاسفه و طبیعیون و علمای فراوانی وجود داشته اند ولی از آن به بعد دوره انزوا و کمبود علماء و فلاسفه و گسترش تصوف عملی و گوشه گیری عملی مثل دوران هینیزم است؛ برعکس در غرب قرن شانزدهم آغاز

پیشرفت و رشد تمدن غرب است؛ جای دارد که عوامل جامعه‌شناختی و روانشناختی و دلایل فلسفی و علمی این دو امر بررسی شود.

بیکن علاوه بر مقام سیاسی و اجتماعی و علمی و فلسفی، از مقام ادبی نیز برخوردار بود و بعضی مقالات او جزء متون کلاسیک به حساب می‌آیند و به اعتقاد بعضی، شکسپیر از او متأثر شده است. او با همه گرفتاری‌های سیاسی و اجتماعی از اشتغال علمی فاصله نگرفت. دغدغه‌ی اصلی او این بود که نظام‌های فلسفی کهن و معاصر، مجموعه‌ای از الفاظ بی‌حاصلند؛ لذا باید فلسفه را احیاء کرد به همین منظور طرحی نو در انداخت، و نام آن را «احیای کبیر» نهاد، او می‌خواست نظامی فلسفی ارائه کند که علاوه بر ردّ نظام‌های معاصر، نظام جدیدی نیز ارائه نماید که با تسلط بر محیط، مشکلات را حل کند. وی در این طرح بنا داشت به تألیف ۶ کتاب پردازد که البته موفق نشد، عناوین آنها به شرح ذیل بود:

۱ مبادی و طبقه‌بندی علوم: کتاب «پیشرفت دانش» را در این راستا نوشت که از مهمترین کتابهای اوست.
۲ روش تحقیق جدید: کتاب «ارغنون نو» را در این راستا نوشت ولی موفق به اتمام آن نشد. ارغنون به معنای «ساز» است و او آنرا از عنوان کتاب منطق ارسطو گرفته بود و معتقد بود که می‌خواهد روش جدیدی را ارائه دهد.

۳ تاریخ طبیعی و تجربی: او معتقد بود که باید اطلاع کافی از تاریخ علم داشته باشیم تا بتوانیم تغییر جدی در علم ایجاد کنیم. او در این راستا کتاب‌های «تمهیدی بر تاریخ تجربی و طبیعی»، «تاریخ باده‌ها» و «الفبای طبیعت» را نگاشت.

۴ نردبان عقل، که پیشرفت دانش حقیقی را دنبال می‌کرد و کتاب‌های «نردبان فاهمه» و «قاعده تحقیق» را در این زمینه می‌خواست بنگارد.

۵ پیشروان فلسفه جدید، کتاب پیشروان یا پیش‌بینی‌های فلسفه جدید را نگاشت.

۶ فلسفه جدید یا علم فعال: او توانست کتابی در این بخش بنویسد.

بیکن آثار دیگری نیز از خود به جای گذاشت که در این ۶ بخش نمی‌گنجند از جمله: «آتلانتیس نو» و «تاریخ هانری هفتم»، «رد فلسفه‌ها»، «افکار و نتایج فرزند مذکر زمان» و «مقالات».

۲) دینداری بیکن

آنچه که در باب رنسانس گفته می‌شود مبنی بر اینکه در رنسانس دین از اروپا رخت بر بست، مطلب صحیحی نیست، بیکن، ایمان را ستایش می‌کند و به نکوهش الحاد می‌پردازد و برایش دغدغه بوده است که علل الحاد چیست؟ و چه عواملی باعث پیدایش آن می‌شوند؟ او چند عامل را ذکر می‌کند که عبارتند از:

۱. فرق متکثر مذهبی: اگر در جامعه‌ای دو مذهب وجود داشته باشد معمولاً تعصب ایمانی و مذهبی بالا می‌رود ولی اگر فرق مذهبی، متکثر شوند و آزادانه فعالیت داشته باشند، خصوصاً اگر طرفداران تقریباً برابری داشته باشند

این تکرر منشأ الحاد می شود؛ چون عملاً خواص در وادی تحیر گرفتار می شوند چه رسد به عوام، و همه می پرسند که چرا از بین همه ی این مذاهب تنها ما اهل نجات باشیم؟ (همین عامل جان هیک را به پلورالیسم نجات و سپس پلورالیسم صدق کشاند.) این عامل در اروپا تحقق یافت یعنی در رنسانس با ظهور پروتستانیزم، دین جنبه ی شخصی گرفت و به همین سبب میدان، برای ادیان دیگر نیز باز شد چون با شخصی شدن دین و عدم حضور در سیاست و جامعه، قدرتمندان و سیاستمداران کاری به دین نداشتند و مانع از گسترش ادیان دیگر نشدند، و همین گسترش ادیان متفاوت به الحاد انجامید.

۲. رسوایی کشیشان و استهزاء مقدّسات

۳. عصر علم: تعارض علم و دین باعث کمرنگ شدن دین شد.

و اما از لحاظ اعتقاد دینی خود بیکن باید گفت که او نه ملحد «atheist» بوده و نه طرفدار الهیات طبیعی «deist» بوده، بلکه «theist» بوده یعنی علاوه بر اعتقاد به مبدأ و معاد به نبوت و شرایع آسمانی نیز عقیده داشت و طرفدار الهیات منزل بود.

۳) آراء و اندیشه های بیکن

شاید نتوان او را یک فیلسوف نظام مند خواند، و بحث های فلسفی او را از سایر مباحث، مثل فلسفه سیاسی و علم النفس تفکیک کرد. او تک مسأله هایی داشته است که در تحول فلسفه جدید مؤثر بوده است:

۱. هر چیزی که به هستی اتصاف یابد، می تواند متعلق علم قرار گیرد اصولاً چیزی خارج از حوزه علوم آزمایشگاهی نیست، حتی امور خرافی را نیز می توان در حیطه تجربه قرار داد و دانش جدیدی پدید آورد. پس همه امور عالی و دانی را می توان موضوع تحقیق علمی قرار داد حتی خدا را. پس هر چیزی را می توان مورد تحقیق تجربی قرار داد. از اول پیشداوری نکنید که فلان امر در حیطه تجربه قرار نمی گیرد. هر چند وجود خدا را نمی توان مورد آزمایش قرار داد ولی آثار اعتقاد مؤمن را می توان مورد تجربه قرار داد. بیکن بعضی از امور غیر تجربی را هم قبول داشت مثل مجردات - که به خاطر اعتقادات دینی اش بوده است - ولی از آنها نتیجه علمی می گیرد، مثلاً نفس را بدون دلیل می پذیرد، و در بحث علم النفس خود، آنرا تأثیر می دهد. به طور کلی هر امری که در فلسفه او می گنجد باید تأثیر علمی داشته باشد.

۲. علمی که منتهی به عمل شود باعث برتری انسان ها بر یکدیگر می شود. علم باید به عمل منتهی شود و الا علم، جدای از عمل، بی ارزش است در «آتلانتیس نو» یعنی مدینه فاضله ی خود از علمی سخن می گوید که حدود قلمرو انسان را در طبیعت توسعه بخشد. اعتبار فلسفه برابر است با توانایی آن بر تولید کار و کمک به آسایش انسان. هر فلسفه ای که بیشتر بتواند در آسایش انسان تأثیر بگذارد منزلت و ارزش آن بیشتر است. جمله ی معروف او این بود که «علم، قدرت است. کارکرد دانش، قدرت یافتن بر عمل است، هدف دانش، معرفت حقیقت نیست؛ بلکه کسب توانایی و قدرت بر طبیعت است. هدف بیکن، شناخت انسان و طبیعت نیست؛ بلکه نتیجه

عملی آن است لذا با توجه به این دیدگاه است که می گوید: فلسفه مدرسی که علمی جدای از احتیاجات انسان هاست، بی حاصل و لغو است.

پس از این جهت می توان گفت که او تفکر پراگماتیستی دارد، یعنی به جنبه عملی علم توجه دارد؛ ولی یک تفاوتی با پراگماتیست ها دارد - لذا نمی توان او را مؤسس پراگماتیسم دانست - و آن این که او معتقد است: نفس علم یک جاذبه ای برای انسان دارد و نفس حقیقت و نور دانش جاذبه ای دارد که ذهن آدمی را می کشاند لذا او برای دانش فی حد نفسه ارزش قائل است، و مانند پراگماتیست ها تنها به فواید عملی دانش نمی اندیشد و حقیقت را مترادف با مطابقت اندیشه با واقع می داند؛ ولی می گوید: این اندیشه مطابق با واقع چه فایده عملی دارد، یعنی پس از مطابقت با واقع سراغ ثمره عملی علم می رود؛ ولی پراگماتیست به کسی اطلاق می شد که حقیقت را به معنای فایده عملی داشتن بداند. پس حرکت پراگماتیستی که در قرن ۲۰ به اوج خود می رسد از اندیشه های بیکن نشأت می گیرد؛ ولی نه به این معنا که او علم را به معنای فایده عملی داشتن بداند؛ بلکه او می گفت: هدف علم و فلسفه باید بهبودی مشکلات جامعه و مردم باشد و علم باید برای توانایی بر بهبودی احوال مردم و آسایش زندگی بشر باشد. (گرایش پراگماتیستی بیکن)

۳. بیکن در عین ستایش از اقدمین و تمجید از قدماء از آنها به شدت انتقاد می کرد، و تعابیر تند و زننده و بی ادبانه هم درباره آنها بکار می برد. او نظام های فلسفی گذشته به ویژه حکمت مدرسی را مثل کودکان می دانست که بسیار سخن می گفتند؛ ولی هیچکاری انجام ندادند.

از حکمای سبعة یونان فقط از طالس به خوبی یاد می کند ولی از بقیه به خاطر پرداختن به امور اخلاقی و سیاسی و عدم توجه به فلسفه طبیعی انتقاد می کند. بعد از حکمای سبعة از دموکریتوس، به بزرگی یاد می کند، و او را یگانه دانشمند یونان باستان می داند؛ چون از طبیعیات بسیار سخن گفت، و نظریه اتم را مطرح کرد. سقراط را نکوهش می کند که فلسفه را از آسمان به زمین آورد و فلسفه اخلاقی را بیش از حد ترویج کرد، و اذهان را از فلسفه طبیعی منحرف نمود.

افلاطون هم تنها برای حفظ عنوان فیلسوف به فلسفه طبیعی پرداخت؛ چون فیلسوف به کسی اطلاق می شود که به تمام معارف عصر خود بپردازد. بیکن بیشتر از همه نسبت به ارسطو عناد و تندی نشان می دهد و می گوید: «ارسطو بیش از آن که فیلسوف باشد یک شاعر بود، او اهل سفسطه بود تا اهل فلسفه، او با آمیختن الهیات به طبیعیات، طبیعیات را تباه کرد.» در جای دیگر نیز می گوید: «ارسطو منطق را با طبیعیات آمیخته کرد.» البته ارسطو را بزرگ می خواند ولی نه بزرگتر از شعبده بازان. به نظر بیکن، ارسطو مثل ترک عثمانی یعنی سلطان محمد سوم است که فکر می کرد تنها با کشتن برادرانش به سلطنت می رسد، ارسطو نیز برای کرسی نشانیدن فلسفه خود همه فلسفه های دیگر را طرد و نفی کرد (البته خود بیکن کمتر از ارسطو به نقد و رد فلسفه ها نپرداخت).

بیکن، ارسطو را بیش از اهل مدرسه - که تجربه را به کلی کنار گذاشتند - سرزنش می کرد؛ زیرا ارسطو تجربه را وسیله تأیید اصول و قواعد خود قرار می داد ارسطو به منطق خود اصالت می داد و در طبیعیات به جای تجربه

به استدلال های منطقی می پرداخت و می خواست همه چیز را با منطق کلیات خود حل نماید کسانی هم که با فلسفه ارسطو موافقت کردند به جهت تقلید بوده است در حالی که در امور عقلی بدترین چیزها تمسک به توافق و اجماع است. بیکن معتقد است که ما بعد الطبیعه ارسطو هم علم را فاسد کرد و هم آیین مسیحیت را تباه کرد؛ چون بعدها از آن برای مشروعیت بخشیدن و حجیت دادن به آیین مسیحیت استفاده کردند.

بیکن به رومیان و مسلمانان نیز اشکال می گیرد که آثارشان مملو از اساطیر است و اعتبار فلسفه طبیعی را تا حد زیادی پایین آورده است. او اهل مدرسه را نیز علی رغم هوش قوی تحقیر می کند که به جای کشف حقیقت و مطالعه طبیعت به مطالعه آثار پیشینیان پرداخته اند. بر فلاسفه تجربی نیز خرده می گیرد که تنها به تجارب معدود اکتفا می کنند و عقل خود را به کار نمی گیرند و مانند مورچگان به جمع آوری دانه ها اکتفا می کنند. در مجموع، انتقادهای بیکن در برگرداندن افکار از فلسفه های قرون وسطی و منازعات لفظی مؤثر بوده است؛ ولی او اهانت و اسائه ادب به دیگران نیز داشته است.

نکته آخر اینکه به اعتقاد بیکن، چون هدف علم، معرفت حقیقی نیست بلکه استفاده عملی و تحصیل قدرت است؛ لذا طبیعیات از همه علوم بهتر است.

۴) نفس شناسی و قوای نفس از دیدگاه بیکن

بیکن، نگاه استقلالی به علم النفس نداشت؛ بلکه یکی از ابعاد فلسفه او بحث طبقه بندی علوم بود - که کار مناسبی بود که شروع کرد وی طبقه بندی جدید برای علوم ارائه داد - که جایگاه فلسفه و طبیعیات را مشخص کرد؛ ولی چون این طبقه بندی مبتنی بر قوای نفس است لذا علم النفس را نیز مطرح کرد بیکن در علم النفس سه اصطلاح دارد: نفس، روح و قوای نفس.

روح در اصطلاح بیکن عبارت است از: منشأ تغییر و حرکت و این معنای از روح، اعم از نفس است.

بیکن معتقد است که در همه موجودات جاندار و غیر جاندار، روح وجود دارد حتی جهان مادی نیز مرکب از جسم و روح است. وی ارواح بر دو نوعند: ارواح زنده و ارواح غیر زنده. پس در همه اجسام روح غیر زنده ای وجود دارد ولی ارواح زنده، مخصوص جانداران است. بیکن روح زنده را نفس می نامد. و نفس عبارت است از: روح زنده در حیوانات. بیکن، حقیقت نفس و روح را بحث نکرده است او فقط می گوید: ما به الامتیاز موجودات زنده از غیر زنده نفس آنهاست. ارواح غیر زنده پس از مرگ در جسم و لاشه باقی می مانند؛ ولی در باب سرنوشت ارواح زنده پس از مرگ سخن نگفته است. نفس نیز دو قسم دارد: نفس حیوانی و غیر ناطقه که مشترک بین حیوانات و انسانهاست و نفس ناطقه که مخصوص انسان ها است. این دو نفس تغایر نوعی دارند و این گونه نیست که مراتب یک حقیقت واحد باشند؛ زیرا نفس انسانی، امتیازات زیادی بر نفس حیوانی دارد؛ بنابراین باید اختلاف نوعی بین آنها باشد و تباین داشته باشند. نفس حیوانی، ناسوتی و زمینی است و از آب و خاک سرشته شده است؛ اما نفس انسانی، لاهوتی و آسمانی است و از نفخه الهی نشأت گرفته است.

پس این دو نفس، دو پدیده متباین اند که در وجود انسان به صورت دو همسایه در کنار یکدیگر قرار گرفته اند. عقیده بیکن در مورد نفس تا حدود زیادی از مطالب موجود در عهد عتیق (تورات) تأثیر پذیرفته است؛ گرچه با وجدان و علم حضوری سازگاری ندارد؛ چون هر کسی خود را بالوجدان یک «من» می یابد نه دو «من». پس با مراجعه با علم حضوری، این نظر بیکن نفی می شود، البته خود ایشان دلیلی ارائه نکرده است. بیکن در باب نسبت نفس و بدن همانند افلاطون و ارسطو سکوت کرده است. در باب خلود نفس و فنا ناپذیری یا وابستگی آن با قوانین ماده نیز ساکت است؛ اما چون معتقد است که نفس ناطقه از نفخه الهی نشأت گرفته است می توان نظریه خلود را به او نسبت داد.

بیکن نفس ناطقه را دارای ۶ مرتبه می داند: عاقله، متخیله و حافظه (که این سه مرحله در فلسفه بیکن اهمیت خاصی دارند چون طبقه بندی علوم را از آنها شروع می کند) فاهمه، اراده و شهوت (درباره این سه مرحله مطلب زیادی ندارد) همه این قوا، ذاتی و جبلی نفس اند. پس هر انسان از سه جزء متحصّل بدن، نفس ناطقه و نفس حیوانی تشکیل شده که این سه مثل همسایه کنار یکدیگر قرار گرفته اند.

بیکن گاهی از قوای نفس تعبیر به قوای ذهن می کند و مرادش سه قوه اولی است و می گوید: روح منشأ تغییر و حرکت است. نفس ناطقه هم که یکی از دو قسم روح است منشأ حرکات است حال آن حرکاتی که نفس ناطقه به وسیله آنها، وظیفه ادراکی خود را انجام می دهد قوای ذهن نامیده می شود که منشأ پیدایش فلسفه، علم، تاریخ و شعر است.

بنابراین ذهن از نظر بیکن، ساحتی از نفس ناطقه است که نیروی دراکه را بر عهده دارد (پس بیکن، مراتب را در نفس ناطقه می پذیرد نه در اصل نفس مثل ملاصدرا) به عبارت دیگر به نظر بیکن، نفس ناطقه دارای دو جنبه و ساحت است: الف - جنبه یلی الرب که ساحت ربانی و الهی نفس است و وسیله پذیرش حقایق ایمانی است. ب - جنبه یلی الخلق که ساحت بشری نفس ناطقه است، و همان ذهن و قوای ذهن است که وسیله فهم پدیدارهای طبیعی و نفسانی است می بینیم که در نظام فلسفی بیکن، ایمان از فهم و درک جدا می شود و این تفکیک برگرفته از عهد عتیق است؛ لذا اگر کسی ادعا کند که تمدن جدید غرب زاییده آموزه های عهد عتیق است، اغراق نکرده است، تمدن جدیدی که می گوید: هر چه علم پیشرفت کند، ایمان ضعیف تر می شود مثلاً نیوتن تا می توانست پاسخی علمی به پرسش ها بدهد نامی از خدا نمی برد، وی وقتی نمی توانست پاسخ دهد تعبیر خدای رخنه پوش «the god of gaps» را به کار می برد.

تا علم طالع است، خدا غروب دارد. این مسأله تفکیک زاییده قصه آفرینش آدم در «سفر پیدایش» تورات است. که شیطان به آدم و حوا گفت که این درخت ممنوعه، درخت معرفت است و چون از آن خوردند فهمیدند که عریانند و عریانی بد است - خدا بر آنها غضب کرد و آنها را از بهشت راند. این یعنی، معرفت با ایمان قابل جمع نیست، اگر سراغ معرفت رفتید ایمان به خدا را از دست داده اید. همین دیدگاه در نظر بیکن نیز مورد تأیید است. لذا هر چه تمدن علمی و معرفتی در غرب بیشتر شد تمدن شیطانی هم بیشتر شد و ایمان عقب نشست. البته این تفکر در قرون وسطی هم بود ولی با ترجیح جانب ایمان اما در دوران جدید، ترجیح با جانب علم بوده و هست.

(۵) طبقه بندی علوم از دیدگاه بیکن

بحث طبقه بندی علوم مورد نظر ارسطو و دیگران نیز بوده است: ارسطو، مطلق علم را فلسفه و حکمت نام نهاد و فلسفه را به اعتبار موضوع به حکمت نظری و عملی و شعری یا ابداعی تقسیم کرد. فلاسفه اسلامی، حکمت تولیدی را حذف کردند و همین منشأ عدم پیشرفت در علوم شد. آمپر (متوفای ۱۸۳۶ م) فیزیکدان و ریاضی دان فرانسوی، علوم را بر حسب موضوعات به دو دسته تقسیم کرد: الف: علوم جهانی که موضوع مطالعه آنها ماده است (با واسطه یا بی واسطه) مثل فیزیک، پزشکی، ریاضیات، و... ب: علوم عقلانی مثل فلسفه، علوم سیاسی و نژادشناسی. آگوست کنت (متوفای ۱۸۷۵ م) فیلسوف فرانسوی علوم را بر حسب کلیت موضوع به ۶ دسته تقسیم کرد: ریاضیات، هیئت، فیزیک، شیمی، زیست شناسی، جامعه شناسی، او به خاطر گرایش پوزیتیویستی سایر علوم را قبول نداشت.

هربرت اسپنسر (متوفای ۱۹۰۳ م) فیلسوف انگلیسی، علوم را از نظر درجه انتزاعی و انضمامی بودن موضوعات، به سه دسته تقسیم کرد:

الف - علوم انتزاعی مانند ریاضیات و منطق

ب - علوم نیمه انتزاعی مانند مکانیک، فیزیک و شیمی

ج - علوم انضمامی مانند ستاره شناسی، زمین شناسی، زیست شناسی، روانشناسی و جامعه شناسی (برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: شناخت روش علوم تألیف: فیلیسین شاله)

در میان فلاسفه اسلامی نیز افرادی چون فارابی، فخر رازی و ابن خلدون طبقه بندی هایی غیر از طبقه بندی ارسطو ارائه داده اند.

فرانسیس بیکن در کتابهای «پیشرفت دانش» و «ارجمندی و فزونی دانش» علوم را به اعتبار قوای فاهمه یا ذهن یا نفس ناطقه تقسیم می کنند.

مهمترین قوای ذهن یا نفس ناطقه عبارتند از:

۱ - حافظه: علمی مثل تاریخ را به وجود می آورد چون موضوع تاریخ، حوادث جزئی است و حافظه، خزانه آنهاست.

۲ - متخیله: شعر را به وجود می آورد و مراد از آن امور مخترع و بی بهره از واقعیت و اشیاء مصنوعی است.

۳ - عاقله: فلسفه را ایجاد می کند که تصورات و قوانین کلی را در بردارد.

سپس بیکن برای هر سه دسته از این علوم تقسیمانی از ذکر می کند:

اقسام تاریخ عبارت از:

۱. تاریخ طبیعی: تاریخ مخلوقات طبق نظام طبیعت، تاریخ عجائب مخلوقات (کرامت ها و معجزات)، تاریخ هنر یعنی طبیعت تغییر یافته .

۲. تاریخ مدنی: خاطرات، آثار باستانی، تاریخ کامل (یعنی تاریخ ایام و شرح احوال و روایات و اخبار)

۳. تاریخ روحانیت: تاریخ معابد، تاریخ نبوت، تاریخ عنایت الهی

۴. تاریخ ادبیات

اقسام شعر عبارتند از: ۱ - شعر نقلی؛ ۲ - شعر نمایشی؛ ۳ - شعر کنایه ای یا تمثیلی
اقسام فلسفه عبارتند از:

۱. فلسفه الهی - موضوعش خداست

۲. فلسفه طبیعی - موضوعش طبیعت است

۳. فلسفه انسانی - موضوعش انسان است

۴. فلسفه اولی - مبانی مشترک همه ی علوم است

۱ - فلسفه الهی یا الهیات طبیعی: عبارتند از معرفت خداوند به وسیله تفکر و تأمل در مخلوقات و وظیفه اش
ایجاد ایمان نیست بلکه اقناع ملحدان است. فلسفه الهی و الهیات طبیعی در برابر الهیات مقدس و منزل قرار دارد
که حاصل وحی و الهام است و باید به آن ایمان آورد و ارتباطی به ساحت ذهن و قوه عاقله ندارد. پس فلسفه الهی
یعنی مطالعه عقلانی درباره خداوند (که بعدها تحت عنوان «فلسفه دین» نامیده شد).
بیکن می گوید باید این دو الهیات را از هم تفکیک کرد، و تأکید می کند که نباید عقل و ایمان و فلسفه و دین
را با هم آمیخت. باید آنچه که مربوط به ایمان است به ایمان وا گذاشت.

۲ - فلسفه طبیعی: بیکن به این قسم از فلسفه بیش از سایر اقسام اهمیت داد و ارزش آنرا از ریاضیات نیز بیشتر
دانست. آن را کلمه الهی، شفای خرافات، غذای پسندیده ایمان و خادم خالص دین شناخت؛ چون مربوط به
شناخت مخلوقات خداست (البته غافل از اینکه، این مدعا با تفکیک دین از عقل نمی سازد فلذا در نهایت نه خادم
دین بلکه ضد دین شد) به همین دلیل می توان فلسفه بیکن را فلسفه اصالت طبیعیات دانست همانطور که فلسفه
دکارت، فلسفه اصالت ریاضیات بود.

بیکن از عدم توجه لازم به فلسفه طبیعی، اظهار تأسف می کند و می گوید فلسفه طبیعی در هر عصری، مزاحمی
داشته است گاهی خرافات و تعصبات کورکورانه دینی مزاحم آن بوده اند و گاهی امور دیگر مثلاً در فلسفه
ارسطو، منطق مزاحم طبیعیات است، در فلسفه افلاطون، الهیات طبیعی و در فلسفه نو افلاطونیان، ریاضیات .

اقسام فلسفه طبیعی: ۱. نظری یا علم طبیعی - فیزیک - که موضوع آن علل مادی و علل فاعلی است.

یا متافیزیک که موضوعش علل غایی و صوری اشیاء است (متافیزیک بیکن غیر از ما بعد الطبیعه است).

۲. عملی (تدبیر طبیعت) مثل مکانیک (تکنولوژی)

مراد بیکن از علل مادی، اجزاء جسم است نه ماده و هیولای ارسطویی یا اتم ذیمقراطیس. بیکن، علل غائی را از
فیزیک حذف می کند. مراد وی از علل غائی، مالاجله الشیء است و تمام افعال الهی حتی کوچک ترین آنها به
غایات خود می رسند، و مراد از علت صوری، علتی است که همیشه همراه علت پدیده هاست یعنی ثابت و دائمی
است، برخلاف علت فاعلی که ناپایدار و غیر دائمی است.

بیکن، علوم ریاضی را در ضمن فلسفه طبیعی آورده است تا نشان دهد که خادم طبیعیات است و استقلالی ندارد و علوم ریاضی را به دو دسته ریاضیات محض و ریاضیات مخلوط تقسیم کرده است، ریاضیات مخلوط را هم به اقسام ذیل تقسیم کرده است: علم مناظر و مرایا، موسیقی، هیئت، کیهان شناسی، معماری و مهندسی اقسام فلسفه ۱. انسان شناسی: - علم به بدن (شامل پزشکی، آرایشی، پهلوانی و زورمندی...)

انسان - علم به نفس: هنرهای زیبا

۲. سیاست: که به مطالعه انسان در جامعه و روابط آنها می پردازد.

۶) معرفت شناسی بیکن

قبلاً نیز گذشت که فرانسیس بیکن را نمی توان یک فیلسوف تمام عیار دانست؛ چرا که در هیچ زمینه ای به طور مستوفی سخن نگفته است لذا همانطور که منطقی یا فلسفه یا فلسفه سیاسی یا فلسفه اخلاق جامعی ندارد در باب معرفت شناسی هم به طور کامل سخن نگفته است. باید گفت که بیکن بیشتر حکم شیپورزنی را دارد که شیپور جنگ و یک حرکت نو را نواخته و پس از آن حرکت را ادامه دادند. افرادی مثل گالیله و نیوتن پس از او آمدند و شیوه بهره وری از تجربه را ارائه دادند. فلذا او در باب معرفت شناسی تنها به ۲ یا ۳ مطلب پرداخته است:

۱ - حقایق متناقض

بیکن معتقد به حقایق متناقض و متضاد است به تعبیر دیگر، او، طرفدار نظریه حقیقت مضاعف است، یعنی ممکن است گزاره های طبق عقل و فلسفه، حقیقت داشته باشد؛ و گزاره متضاد یا متناقض آن، طبق ایمان و در حوزه دین، صاحب حقیقت باشد پس دو یقین متضاد و متناقض میان فلسفه و الهیات ممکن است.

این ادعا قبل از بیکن در قرون وسطا توسط ابن رشدیون مسیحی نیز مطرح بود. ابن رشدیون مسیحی که در مباحث فلسفی متأثر از ابن رشد بودند در پاره ای مسائل نظری بر خلاف ابن رشد داشتند. یکی از آن مسائل همین اعتقاد به حقایق مضاعف بود و حقیقت دینی را از حقیقت فلسفی تفکیک می کردند و در صورت تعارض، حقیقت فلسفی و عقلی را بر حقیقت دینی مقدم می کردند؛ البته خود ابن رشد به حقیقت مضاعف، اعتقادی نداشت و بر طبق آنچه در آثارش مثل «فصل المقال» آمده است اصلاً تعارض بین دین و فلسفه را نمی پذیرفت (ابن رشد متأثر از قدمای خود مثل فارابی و ابن سیناست که تلاش می کنند بین فلسفه و دین یا عقل و وحی وحدت و یکسانی ایجاد کنند و تأکید دارند که دین و فلسفه یکی هستند تا آنجا که ابن طفیل در «حی بن یقظان» می گوید اگر کسی تنها از عقل خود استفاده کند می تواند به آموزه های دینی نیز دست یابد البته به برخی از جزئیات نمی رسد؛ چون الجزئی لایکون کاسباً و لا کتسباً و در صورت تعارض ظاهری نیز دستاورد عقلی را قرینه

می گرفت برای تأویل گزاره های دینی. سنت توماس نیز اعتقادی به حقیقت مضاعف نداشت زیرا حقیقت، تعدد و تکثر بردار نیست و الا اجتماع نقیضین لازم می آید. دو نکته در باب این نظریه بیکن شایان توجه است:

الف: در دین مسیحیت چاره ای بر تعارض عقل و دین وجود ندارد و مفردی از این تعارض نیست (البته همین آسیب در برخی مذاهب اسلامی مثل ظاهر گرایی اهل سنت نیز هست) و این که افرادی همچون بیکن شعار تفکیک دین از عقل یا ایمان از فلسفه را سر می دهند از همین روست که از طرفی خودشان مؤمن و معتقد به مسیحیت اند و از طرف دیگر در فلسفه به حقایقی می رسند که تعارض با آموزه های ایمانی دارند لذا برای راه چاره، مبانی معرفت شناسی، تصرف می کنند، ابن رشد یون نیز همین چاره را بر می گزینند.

ب: بیکن با اینکه قائل به حقیقت مضاعف است ولی حقیقت را به معنای مطابقت با واقع می گیرد و در میان نظریه های صدق قائل به نظریه مطابقت «correspondence» است و این خیلی مهم است که چگونه ممکن است که کسی صدق را به معنای مطابقت با واقع بگیرد و قائل به حقیقت مضاعف باشد و ادعا کند که اجتماع نقیضین هم نیست. این سه ادعا چگونه قابل جمعند: ۱ - صدق = مطابقت اندیشه با واقع ۲. حقیقت دینی می تواند متناقض با حقیقت فلسفی باشد ۳. اجتماع نقیضین محال است بیکن گزاره چهارمی به این سه گزاره اضافه می کند تا مشکل تعارض را حل نماید و آن این است که قلمرو دین غیر از قلمرو فلسفه است و وقتی دو قلمرو قائل شد در واقع معتقد به دو نفس الأمر شده است، که در یک نفس الأمر، حقیقت دینی صادق است و در یک نفس الأمر، حقیقت فلسفی، در این صورت دیگر موضوع آن دو قضیه، مختلف خواهد شد.

۲ - موانع معرفت

نکته دیگر معرفت شناسی بیکن، به موانع معرفت و خطاهای ذهن و idol یعنی بت اختصاص دارد. idol به معنای صورت خیالی امر باطل است و بت نیز کنایه از امر خرافی است، همچنان که بت ها منشأ کج فهمی ها می شوند خطای معرفت نیز همین کارکرد منفی را دارد.

برای مقابله با این بت ها و خطاها باید دو کار انجام داد: ۱. ابتدا آنها را به خوبی بشناسیم تا گرفتارشان نشویم. ۲. از طریق استقرای صحیح یعنی همان منطق ارغنون نو، کمک بگیریم تا شناخت صحیح از طبیعت داشته باشیم. پس شناخت موانع بر بکارگیری شرایط تقدم دارد. و اما در باب انواع بت ها، متفاوت سخن گفته است:

در کتاب «فرزند مذکر زمان» به سه بت نمایشخانه، بازار و غار و در کتاب «هدف نهالی تفسیر طبیعت» به چهار بت طائفه یا قبیله، بازار، غار و نمایشخانه و در کتاب «پیشرفت دانش» به سه بت قبیله، بازار و غار اشاره کرده است.

الف - بت های طایفه یا قبیله: خطاهایی است که زمینه و منشأ آنها، طبیعت انسانی است یعنی طائفه و نژاد انسانی باعث این خطاها می شود و این خطاها مشترک بین همه افراد انسان است.

مناشی این خطاها عبارتند از:

۱. ناتوانی و فریب حواس: اشیایی هستند که از حس گریزان اند یعنی حس از درک آنها، ناتوان است و علت آن ظرافت و کوچکی یا بزرگی آنهاست و نیز حس در اشیاء مشابه اشتباه می کند. علاوه بر اینکه اعتماد به حس باعث می شود که انسان، محسوسات را حقایق بپندارد. حتی استفاده از ابزار کمکی برای رهایی از این اشتباهات کفایت نمی کند؛ بلکه باید حس را همراه تجربه کرد، یعنی به وسیله آزمایش های مکرر می توانیم جلوی خطا را بگیریم.

۲. انسان، تلاش می کند نظامی را در جهان فرض کند (گرایش به نظام سازی دارد) لذا نظام هایی را می سازد که حقیقت ندارند مانند دایره ای بودن اجرام آسمانی یا اختراع جفت هایی برای موجودات منفرد.

۳. فاهمه انسان، وقتی عقیده ای را پذیرفت، سعی می کند همه امور را با آن بسنجد و موارد خلاف را بی اهمیت می انگارد.

۴. دخالت اراده و عاطفه: اراده و عاطفه شخص سبب پیدایش معرفت خاص و علوم استحصانی برای او می شود.

نکته: باید توجه داشت که هر چند بیکن معتقد به بت های قبیله ای است ولی اعتقادی به خطای سیستماتیک ندارد بلکه همه خطاها را اتفاقی Random می داند و برخلاف کانت که می گوید ما زندانی و گرفتار این خطاها هستیم بیکن معتقد است که می توان با این خطاها مقابله کرد و جلوی آنها را گرفت.

ب - بت های غار: اصطلاح غار را بیکن از جمهوریت افلاطون گرفته است - که افلاطون در آنجا درباره غارنشینان می گوید: ایشان در اثر غارنشینی از درک برخی حقایق غافلند - (اصولا برخی افراد به خاطر فضای خاص اجتماعی یا خانوادگی که در آن قرار داشته اند از درک برخی امور عاجزند و این مسأله مختص عوام نیست بلکه ممکن است حتی یک عالم زندانی غار مابین خانه و مدرس خود باشد و از خارج این غار اطلاعی نداشته باشد).

بیکن معتقد است که وضع ساختمان بدنی و روانی هر فردی در حکم غار کوچکی است و انسان تا خود را از این غار رها نسازد از درک حقایق محروم است؛ پس این بت، بت فردی است و مثل بت های طایفه ای، عام نیست، هر شخصی، غار خاصی دارد مثلا برخی افراد به علوم جزیی و افکار خاصی مشغولند و اگر وارد فلسفه و افکار کلی شوند، فلسفه را خراب می کنند. ارسطو به خاطر دلبستگی به منطق خود، آنها را به طبیعیات سرایت داد و فلسفه طبیعی را خراب کرد یا اینکه برخی افراد در تحسین امور قدیمی یا عشق به مباحث جدید، زیاده روی می کنند و جدید ستیز یا سنت ستیز می شوند.

ج - بت های بازار: زبان و کلمات بر فاهمه اثر می گذارد و خطاهای زیان بارتری به وجود می آورد و فلسفه را به سفسطه تبدیل می کند و علم اللفاظ را به جای علم الأشياء می نشاند مانند اسامی اشیایی که اصلا وجود خارجی ندارند مانند بخت، محرک نخستین، مدار سیارات و... (یا برخی اصطلاحات فیزیک جدید مثل جاذبه، انرژی، الکترون و... که ترمهای تئوریک هستند) یا اسامی اشیایی که وجود دارند ولی مبهم اند و تعریف درستی ندارند. مانند سبک، سنگین، رقیق و غلیظ (اینها مفاهیم کیفی اند فلذا نسبی هستند).

د - بت های نمایشخانه: این خطاها نه فطری اند و نه پنهانی به فاهمه راه می یابند، بلکه از ناحیه پیش فرض های موهوم نظام های فلسفی و مغالطات آشکار وارد ذهن می شود (یعنی یک نظام فلسفی غلط برای خود ساخته ایم و خود را گرفتار اوهامی کرده ایم که همان ها موجب خطای ذهن می شوند و هر کسی در ذهن خود با این اوهام، نمایش بازی می کند. اینها بسیارند:

۱. فلسفه سفسطی یا عقلی که به تجربه امور نمی پردازد و فقط عقلگرایی تجربه ستیز است. ۲. فلسفه تجربی که تجربه گرایی عقل ستیز است و از تعقل بی نصیب است. ۳. فلسفه خرافی که در اثر آمیزش فلسفه با الهیات و سنن پیدا شده است مثل فلسفه فیثاغورث و افلاطون.

اگر از عقل و تجربه هر دو استفاده کنیم و دستاوردهای آن دو را با سنن و دین در نیامیزیم، از این بت های نمایشخانه نجات می یابیم.

پس بطور کلی بت ها دو دسته اند: الف: میلی، فطری و طبیعی: بت های طایفه و غار - ب: خارج و عارضی - بت های بازار و نمایشخانه -

۳ - شکاکیت بیکن

نکته سوم معرفت شناختی بیکن، به مسأله شکاکیت مربوط است، عصری که وی در آن زندگی می کرد، عصر شکاکیت مخصوصاً شکاکیت مونتینی (۱۵۳۳ - ۱۵۹۲) متفکر فرانسوی بود (البته خود مونتینی بیشتر گرایش کلامی داشت و شکاکیتش بیشتر جنبه دینی داشت تا فلسفی و معرفت شناختی یعنی او وقتی دید که عده ای، پروتستانتسم را در برابر کاتولیک مطرح کردند، در برابر آنها شکاکیت را مطرح کرد تا به آنها بگوید که این گونه نیست که آن ها به حقیقت رسیده باشند ولی شکاکیت او فراگیر شد و دامن دیگران را نیز گرفت و مد شد که هر کسی خود را گرفتار شکاکیت بداند بیکن نیز همینطور) ولی شکاکیتی که بیکن مطرح کرد با مدل شکاکیت دیگران تفاوت داشت. بیکن در اکثر معلومات پیشینیان تردید کرد و دستاوردهای آن ها در مخدوش و آن ها را جزء حدسیات دانست و گفت: که باید فلسفه را با شک آغازید و از نو آزمایش کرد.

مدل های شک گرایی

۱ - شکاکیت عام پیرهون (۳۶۵ - ۲۷۵ ق.م) که با اقامه ۶ دلیل بر شکاکیت جهان شمول، حس و عقل را بی اعتبار دانسته، یقین را به طور مطلق، انکار نمود. به اعتقاد او هیچ یک از دستاوردهای عقلی و حسی نه مطابق واقعند و نه یقین زا هستند و معرفت یقینی نسبت به عالم و معرفت صادق نسبت به واقع ممکن نیست.

۲ - شکاکیت آکادمی ها (جانشینان افلاطون): اعضای آکادمی افلاطون پس از مرگ او، ابتدا نسبت به بعضی آراء افلاطون مانند نظریه مثل نقد داشتند ولی کم کم این تردید در آراء منجر به تردید در دیدگاه های معرفتی افلاطون مخصوصاً تعریف او از معرفت شد. این تردیدها سبب شد تا آکادمیان به یقین پشت پا بزنند و یقین معرفت شناختی را غیر ممکن بدانند و طرفدار مذهب احتمال شوند یعنی گفتند گر چه تحصیل معرفت یقینی

ممکن نیست ولی احتمال تحصیل پذیر است (شیبه آنچه در حساب احتمالات و سیستمها در ریاضیات مطرح است) - پیرهون علاوه بر یقین، منکر احتمال نیز بود و هیچ ارزشی برای معرفت قائل نبود.

۳ - شکاکیت دکارتی که شکاکیت روشی و طریقی بود. یک شک نمایی برای کسب یقین بود و نه فقط شک در انگاره های پیشینیان بود بلکه او در آموزه های ذهنی خود نیز شک کرد تا به یک معرفت یقینی برسد، او قائل به امکان معرفت یقینی بود و شکاکیت عام پیرهون و نظریه احتمال آکادمیان را نپذیرفت.

شکاکیت دکارت که به دنبال رسیدن به یک منزلگاه یقین صد در صد بود در نهایت به بی اعتباری ادراکات حسی و تنها اعتبار بخشیدن به ادراکات واضح و متمایز منتهی شد. ادراکات حسی تنها فایده عملی دارند و الا ارزشی معرفتی ندارند ولی ادراکات واضح و متمایز معتبرند که معرفت های ما قبل تجربه اند.

۴ - شکاکیت بیکن: شکاکیت در دستاوردهای عالمان و فیلسوفان پیشین و معاصر خود بود و برای حواس، ارزش معرفتی قایل بود ولی با حفظ شرایط. پس او تنها در آموزه های علمی دیگران تردید داشت و مثل دکارت نبود که حتی در آموزه های خود نیز شک نماید و از طرف دیگر، شکاکیتش عام نبود که در همه واقعیت ها باشد و از سوی دیگر مثل آکادمیان منکر معرفت نبود و بر خلاف دکارت، حواس را معتبر می دانست.

پس شکاکیتی که بیکن از آن دفاع می کند، شکاکیت در دستاوردهای عالمان گذشته است.

۷ - روش شناسی بیکن

مقدمه: توجه به روش از ویژگی های عصر بیکن است نه از مختصات بیکن یعنی بقیه نیز به اصلاح روش قدماء تأکید داشتند زیرا بی حاصلی زحمات و بیهودگی فلسفه را معلول روش نادرست آنها می پنداشتند و فلسفه قرون وسطی را بیش از حد انتزاعی می دانستند حتی روش استقرایی و تجربی به جای روش قیاسی از سوی ویوز و سنچر ستوده شد و گالیله و کپلر و کوپرنیک آن را به کار بستند. ولی کاری که بیکن کرد این بود که تألیف مستقلى بنام ارغنون نو نوشت و تا حدودی روش استقرایی و تجربی را به صورت نظام مند ارائه کرد.

وی در تمام روش های پیشینیان و معاصران خود مانند منطق ارسطو و منطق راموس را به نقد کشاند و بر این باور بود که با روش های معمول، پیشرفت علمی حاصل نمی شود (البته معاصران او نیز نقدهایی به روش های پیشینیان داشتند ولی برخورد آنها تنها جنبه سلبی داشت بر خلاف بیکن که علاوه بر نقد دیگران روش جدیدی را ارائه کرد) البته او نمی گفت که منطق ارسطو کاملاً بیهوده است بلکه معتقد بود که منطق مشائیان که مبتنی بر مبادی اولیه و اصولی مانند اصل این همانی، اصل امتناع اجتماع و ارتفاع تناقض که اصول یقینی اند و قیاس حاصل از آن ها نیز یقینی است، برای مباحث اخلاقی و سیاسی و حقوقی و کلامی مفیدی است ولی با آنها نمی توان اسرار طبیعت را کشف کرد یعنی فلسفه طبیعی را نمی توان با این روش پی ریزی کرد و طبیعت را شناخت. قیاس مطلب جدید و علم تازه ای نمی آموزد و قیاس های موجود در طبیعیات مشائین کبریاتشان با الفاظ سر و کار دارند نه اشیاء، الفاظی که حتی ما بازا، خارجی ندارند در حالی که در شناخت طبیعت ما با اشیاء سر و کار داریم.

پس بیکن اشکالاتی همچون دور و مصادره به مطلوب را که بعضی آمپریست های بعد از او و پوزیتویست ها و برخی عرفا و متکلمان مسلمان همچون ابوسعید و ابن تیمیّه بر منطق ارسطویی وارد می کردند، مطرح نکرده است بلکه او به کارگیری قیاس را در موضوعات معینی روا می داند و مهمترین اشکال او به محتوای کبریات قیاسهایی است که در طبیعیات قدما وجود دارد، کبریات غیر مدللانه ای که حاصل تجارب سطحی است. پس در واقع، بیکن اشکالش به طبیعیات مشائین است نه بر قیاس و منطق. و الا قیاس در جای خود ارزش دارد اما در طبیعیات باید از تجربه و سیر از جزئی به کلی، کمک گرفت و قدما چون از قیاس استفاده کرده اند گرفتار یک سری کبریات موهوم شدند.

از سوی دیگر بیکن، استقرای قدما را شمارش محض و ناقص و بچه گانه می داند که هیچ ارزشی ندارد. و بسیاری از این موارد مشاهده شده، موارد نقض نیز داشته اند ولی قدما تنها به موارد مثبت توجه کرده و از موارد منفی غفلت می ورزیدند. در حالی که با مشاهده جزئیات و به طرف کلیات رفتن، ناتمام است پس استقراء باید اصلاح شود.

روش منطقی بیکن به صورت زنجیره و تصاعدی است او از ادراک حسی ساده شروع می کند تا به شناخت طبیعت نایل آید. او ۶ قاعده برای کشف حقیقت و سیر از جزئی به کلی مطرح می کند:

- ۱ - زدودن تمام پیشداوری ها و تعصبات قبیله ای و ذهنیات فردی و خطاها از ذهن .
- ۲ - حذف تمام منقولات و اقوال دیگران و فراهم ساختن مشاهدات از نو.
- ۳ - بهره گیری از جداول کشف یعنی جدول حضور و جدول غیاب و جدول درجات یا مقایسه.
- ۴ - تقویت فاهمه و حواس با وسایل کمکی و تصحیح خطاهای حواس و عدم اعتماد به حافظه (تقویت و تصحیح ابزار معرفتی برای رهایی از بت های قبیله ای)
- ۵ - اهتمام به موارد منفی در کنار موارد مثبت در مشاهده و تجربه (زیرا یک مورد منفی می تواند مبطل حکم کلی باشد).

۶ - آغاز تحقیق یا مشاهده جزئیات و جلوگیری از تسریع و تعجیل در کلی سازی و طی کردن مراحل مشاهده جزئیات - کلیات سفلی - کلیات وسطی - کلیات کبری (می توان گفت او، اولین پوزیتویست است چرا که معتقد است که باید از تجربه شروع کرد برخلاف فلاسفه علم. و پوزیتویست ها با دخالت مبانی متافیزیکی در علوم تجربی به شدت مخالفند بیکن بر خلاف فلاسفه علم، قائل به فرضیه هم نیست و فرضیه ها و پیشفرض ها را رهن ذهن می داند که مانع از نیل به کشف حقیقت می شوند)

توضیح جداول کشف:

برای شناخت پدیده طبیعی، باید موارد مثبت و منفی را شناسایی کرد. برای این منظور دو جدول حضور و غیاب را بیکن تعبیه می کند جدول حضور در بردارنده مؤیدات موضوع تحقیق است مثلاً وقتی در باره طبیعت حرارت، تحقیق می کنیم تمام مواردی را که با آن مرتبطند در جدول حضور وارد می کنیم مثل: اشعه خورشید، مایعات گرم، اجسام سرخ شده، اجسام مجاور آتش، آهک، بدن حیوانات و.. در جدول غیاب نیز موارد نافی موضوع

تحقیق را ثبت می کنیم یعنی مواردی که طبیعت موضوع تحقیق در آنها غایب است ولی موارد فراوان است لذا تنها به ثبت موارد مشابه با جدول با جدول حضور می پردازیم، مثل اشعه ماه و ستارگان. اما جدول اختلاف درجات و مقایسه مهمترین جدول است. در این جدول اختلاف درجات و پیدایش تغییر را ثبت می کنیم، یعنی موضوع و محمول را تغییر می دهیم تا میزان تغییر را مشخص کنیم مثلاً افزایش حرکت موجب افزایش حرارت جسم می شود (این جدول گاهی ممکن است یک شاخه علمی را بوجود آورد مثلاً همین ارتباط حرکت و حرارت، علم ترمودینامیک را بوجود آورده است) یا مجاورت با حرارت های مختلف باعث افزایش حرارت جسم می شود.

پس با این سه جدول موارد مثبت و منفی و متغیر شناسایی می شوند و ما موضوعات ثابت و متغیر را می شناسیم و از استقراء به علت آن پدیده مورد تحقیق دست می یابیم و بعد می توانیم یک قاعده کلی بیان کنیم. آخرین نکته در باب روش شناسی بیکن آن است که وی مدعی است: من در ارغنون نو دنبال اصلاحات نیستم بلکه دنبال یک انقلاب علمی هستم، من نیامدم صرفاً مسائلی را بر گفته های پیشینیان اضافه نمایم، با اضافه کردن مطالب نو علم پیشرفت نمی کند باید از نو، علم را شروع کرد، ولی حقیقت آن است که او تنها به اصلاح روش پیشینیان پرداخته است، نه اینکه طرحی نو در اندازد و ساختار جدید روش شناختی ابداع نماید؛ چون در آثار قدما نیز استقراء بر تام و ناقص تقسیم کرده اند.

استقراء تام را در بسیاری از موارد ناممکن دانسته اند و استقراء ناقص را نامطمئن و غیر قابل اعتماد خوانده اند. لذا شکل استقراء برای قدما نیز مطرح بوده است با مراجعه به کتب منطقی همچون برهان شفا به خوبی روشن می شود برای ایشان نیز دغدغه بوده است که به چه مکانیسمی می توان از استقراء معلل - استقرائی که شخص با آزمایش های مکرر علت مادی پدیده را کشف می کند و با کشف علت می تواند حکم کلی کند که هر جا علت بود معلول هم هست - دست یافت. در تبدیل استقراء به تجربه نیز قیاسی تشکیل داده می شود که صغرای آن از استقراء ناقص بدست آمده ولی کبرای آن از قواعد عقلی است مثل قاعده «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد»، «طبیعت یکسان عمل می کند»، «الاتفاقی لایکون اکثریاً و لادائمیاً» «القسر لایدوم» پس این گونه نبوده است که قدما از چند مشاهده، نتیجه کلی بگیرند (البته تنها در برهه ای از قرون وسطی، آزمایش و آزمون را کنار گذاشته بودند و ارزشی برای آن قائل نبودند)

البته ناگفته نماند که هیچ یک از راه حلهای قدما برای تبدیل استقراء به معرفت یقینی، کامیاب نیست چرا که کشف علت پدیده ها ممکن نیست لذا استقراء معلل استقراء منتفی است و کبریات عقلی نیز که شمردیم نه بین اند و نه مبین لذا تجربیات نیز نه تنها بدیهی ثانوی نیستند؛ بلکه نظری اند. (رجوع شود به مقالات منطق استقراء علمی، مجله کلام اسلامی ش ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱)

ولو این اشکالات بر قدما وارد است ولی باید توجه داشت که این امر دغدغه آنها نیز بوده است و بیکن تنها به یکسری آسیب های نظریه قدما و قوف یافته و در صدد اصلاح آنها بر آمده است لذا سه جدول را ارائه نموده

است. به علاوه اینکه این سه جدول نیز توان اثبات یقینی را ندارند و با آنها تنها می توان نظریه احتمال امثال را یشنباخ را تأیید کرد.

پس روش بیکن در ارغنون نو تنها یک اصلاح است بر روش پیشینیان نه اینکه یک انقلاب و روش نو باشد و خود آن هم موفق نبوده است.

چند نکته درباره فلسفه بیکن

۱ - بیکن در صدد تدوین فلسفه انتزاعی نبود، و اصولاً چنین اعتقادی هم نداشت؛ چون معتقد بود که مفاهیم انتزاعی (معقولات ثانیه فلسفی) درباره طبیعت و مبادی اشیاء اگر هم مشتمل بر مطالبی باشند در سرنوشت انسان ها و تسلط بر طبیعت تأثیری ندارد. مثلاً بحث هایی مانند حدوث و قدم عالم، خلود و فنای نفس، جبر و اختیار لذا او در فلسفه به این مقولات نپرداخته است.

نقد: ممکن است فیلسوفان دوره جدید چنین باوری داشته اند که مفاهیم انتزاعی هیچ نقشی در سرنوشت انسان و علوم ندارد ولی امروزه در فلسفه علم به خوبی روشن شده که هیچ نظام علمی، بدون مفاهیم و مبادی فلسفی به سامان نمی رسد. این یک نگاه کودکانه است که توهم شود که فقط با یک نگاه تجربی و در نهایت، تعقل درباره محصول تجربه می توان به کشف حقیقت، نائل آمد بلکه، قطعاً نیاز به آموزه های انتزاعی داریم و این، اختصاص به فلسفه های متافیزیک ندارد؛ بلکه در فلسفه های غیر متافیزیک نیز هست در علوم نیز هست مثلاً در فیزیک، از حرکت و زمان سخن می گویند، در فیزیک کوانتوم از عدم قطعیت هایزنبرگ و در فیزیک نیوتن، اصول سه گانه نیوتن مطرح است در حالی که این مفاهیم و اصول انتزاعی اند و اصلاً نمی شود علوم، وارد مفاهیم انتزاعی نشوند.

بعضی از این اصول مستقیماً در علوم تأثیر دارند همچون عدم قطعیت، اصول نیوتن و اصل علیت و... بنابراین بعنوان یک فیلسوف باید درباره این مسائل بحث کرد. فیزیکدانی مثل هایزنبرگ می تواند بگوید من اینها را بعنوان اصل موضوع گرفته ام ولی امثال بیکن به عنوان یک فیلسوف نمی تواند بگوید اصل علیت را اصل موضوعی می دانم؛ بلکه باید اصل علیت و لوازم آنرا بررسی کند. حتی درباره اموری که می گویند جدلی الطرفین است - مثلاً در بحث جبر و اختیار، عده ای جبری اند و عده ای طرفدار اختیار و هر یک ادله ای برای خود دارند - این با یک نگاه معرفت شناسانه و درجه دو است که می گوئیم جدلی الطرفین است؛ ولی وقتی خود شخص وارد صحنه شود چاره ای ندارد جز اینکه یک طرف را انتخاب نماید و این انتخاب در علوم شما خصوصاً علوم انسانی مثل روانشناسی، علوم تربیتی، جامعه شناسی تأثیر می گذارد لذا اگر بگوئید من به جبر و اختیار کار ندارم دیگر نمی توانید در علوم انسانی بحث کنید.

اینکه تیغ اکامی به دست بگیریم و هر مفهوم انتزاعی را که ما بازا، خارجی ندارد قیچی کنیم باید باب فلسفه و بالنتیج باب علوم را ببندیم البته باید توجه داشت که این مفاهیم انتزاعی و فلسفی، تنها منشأ انتزاع خارجی ندارند نه ما بازا، خارجی.

(متأسفانه امروز پس از گذشت قرن ها از زمان بیکن، عده ای همین حرف ها را درباره فلسفه اسلامی مطرح می کنند که این مطالب و اصول فلسفه اسلامی چه تأثیری دارند مثلاً اصالت وجود و ماهیت چه تأثیری دارد بالاخره ما وقتی غذا می خوریم فرقی نمی کند ماهیت آن را بخوریم یا وجود آن را.

ولی همان طور که گفتیم این اصول ماوراء الطبیعی در طبیعیات و علوم تجربی تأثیر دارند. هر چند در فلسفه اسلامی این تأثیر تبیین نشده است؛ ولی تأثیر آن در مباحث الهیات بالمعنی الأخص نشان داده شده است مثلاً بحث اصالت وجود و ماهیت در حرکت جوهریه تأثیر می گذارد و با اثبات حرکت جوهریه، برهان حرکت عوض می شود و برهان حرکت که ناظر به حرکات عروضی بود و تنها می توانست مدبر را اثبات نماید با تمسک به حرکت جوهری می تواند خالق را نیز اثبات نماید).

پس جناب بیکن ولو علم را برای قدرت بر طبیعت می خواهد، چاره ای جز تمسک به مبادی ما بعد الطبیعی ندارد و باید به عنوان فیلسوف درباره آنها بحث نماید.

۲ - فلسفه بیکن مبتنی بر سه اصل است: اصالت تجربه، اصالت عمل و اصالت ماده. ولی او نه پوزیتیویست به معنای قرن نوزدهمی بود، و نه پراگماتیست و نه ماتریالیست، لذا باید مراد از این سه اصل را روشن کنیم. اصالت تجربه: بیکن معتقد است که ذهن انسان مانند لوح سفیدی است که هیچ گونه مفاهیم و گزاره های ماقبل تجربی به صورت فطری در نهاد او تعبیه نشده است، یعنی او دقیقاً در برابر عقل گرایانی مثل دکارت، منکر علم فطری انسان است و منشأ تمام ادراکات را حس و تجربه می داند.

در نتیجه برخی معتقدند که دکارت اغلب تحقیقات فلسفی خود را در رختخواب انجام می داد ولی بیکن آنقدر آزمایش کرد که در نهایت در سن ۶۵ سالگی با پر کردن شکم یک مرغ خانگی از برف، در اثر سرماخوردگی در گذشت. پس مراد از اصالت تجربه بیکن، تجربه گرایی محض پوزیتیویستی نیست - هر چند اصطلاح پوزیتیویسم را اولین بار او به کار برده است - بلکه او تصریح می کند که از تجربه شروع می کنیم؛ ولی باید از تعقل هم کمک بگیریم و با تجربه گرایی محض و عقل گرایی محض هر دو مخالف است. او معتقد است که هم در حوزه تصورات اصالت از آن تجربه است و هم در حوزه تصدیقات و در هر دو باید از حس و تجربه شروع کرد (ولی توضیح نداده است که در حوزه تصدیقات، چگونه اصالت با حس است).

به علاوه اینکه او حس و تجربه را محدود می داند و غرور تجربه گرایی قرن ۱۹ در او وجود ندارد. او می گوید فاهمه ما اصلاً بعضی از مفاهیم مثل الوهیت و قوانین نهایی جهان و... را درک نمی کند؛ در نتیجه باید از وحی و الهام و الهیات مقدس منزل کمک بگیریم؛ در حالی که پوزیتیویست ها هستی را منحصر به عالم ماده می دانند و قائل به وحی نیستند.

اصالت عمل: بیکن معتقد است که فلسفه ای که عاری از نتایج عملی باشد بیهوده و باطل است، و اعتبار هر فلسفه ای برابر است با تولید کار و کمک به رفاه و آسایش انسان ها؛ پس اصالت عمل او به معنای پراگماتیستی نیست - که در بحث تئوری های صدق، صدق و حقیقت را به معنای فایده عملی داشتن بداند و در باب معیار صدق نیز، تنها معیار صدق و کذب را ثمره عملی داشتن گزاره بداند (البته بعضی پراگماتیستها صدق را به معنای مطابقت

با واقع می دانند و تنها معیار را فایده عملی داشتن می دانند مثل برخی آثار ویلیام جیمز) - بیکن صریحاً، صدق را به معنای مطابقت با واقع می داند ولی معیار صدق را در گزاره های تجربی، تجربه، و در گزاره های الهیاتی، وحی می داند. پس در واقع دغدغه او این است که بحث علمی، فایده عملی داشته باشد و آلاً لغو و بیهوده است نه اینکه پراگماتیست باشد.

اصالت ماده: اصالت ماده اصطلاحاً بر مکتبی اطلاق می شود که اعتقاد دارد که هستی برابر است با عالم ماده، و مجردات را قبول ندارد لذا نفس، خلود نفس، خدا... را منکر است.

این اصل یک بحث هستی شناختی است، برخلاف دو اصل قبل که معرفت شناختی بودند. بیکن ماتریالیست به این معنا، نیست بلکه معتقد است که فیلسوف باید پژوهش های فلسفی خود را در محدوده امور مادی تعیین و تعریف کند و حوزه امور غیر مادی را به الهیات مقدس بسپارد (در واقع او صد در صد در برابر ملاصدراست که می گوید من کل اسفار را در الهیات نوشته ام و به ابن سینا اعتراض می کند که چرا وقت خود را صرف پرداختن به طبیعیات نموده است بیکن می گوید فلسفه نباید در الهیات دخالت کند) پس بیکن نه تنها ملحد نیست بلکه در مسیحیت، متعصب است و آن را بر سایر ادیان ترجیح می دهد و بر اسلام خرده می گیرد که دین تحمیلی است و پیروانش را از تعقل و استدلال باز می دارد (این نگاه بیکن همان نگاه قرون وسطی به اسلام است که ناشی از تصرف اندلس به دست مسلمانان و عدم اطلاع ایشان از آموزه های اسلامی بوده است ولی بعدها تا حد زیادی اصلاح شد) حتی او در باب عظمت روح انسان سخن می گوید؛ پس مسائل ماوراء طبعی را قبول دارد؛ ولی چون بیش از هر چیزی به رفاه و آسایش دنیوی انسان ها اهمیت می دهد حاضر نیست در فلسفه به این گونه مسائل بپردازد.

نکاتی در باب اصول سه گانه بیکن:

۱. تجربه گرایی بیکن با پوزیتیویسم مشترکات و تفاوت هایی دارد: هیچ یک نسبت به مفاهیم انتزاعی دغدغه ندارند، و هر دو قائل به اصالت تجربه در تصورات و تصدیقات هستند؛ ولی بیکن برخلاف پوزیتیویست ها - که به عقل بی اعتناء هستند - به تعقل بعد از تجربه بهاء می دهد و با تجربه محض مخالف است، و نیز بیکن به مفاهیم ماوراء طبعی ایمان دارد برخلاف پوزیتیویست ها که ملحدند.

۲. بیکن از آن رو که به رفاه و آسایش دنیوی مردم بها می دهد و معتقد است که فلسفه نباید به یکسری مفاهیم انتزاعی محدود شود، یک امتیاز و برتری دارد یعنی بحث ایجابی او مورد قبول است (هر چند توالی فاسدی به دنبال داشت و این ادعا که معرفت باید برای عمل باشد کم کم زمینه ساز شد که پراگماتیسم بوجود بیاید و معرفت برابر با فایده عملی داشتن شود) ولی بحث سلبی او قابل دفاع نیست و حذف مباحث ماوراء طبعی و الهیاتی از فلسفه، نقص فلسفه است نه امتیاز آن چون وقتی ما اصل تعقل را پذیرفتیم، ناچاریم در برخی جاها بعضی قضایای الهیات را به عقل تبیین کنیم؛ چون وقتی یک مسیحی با یک ملحد یا معتقد به دین دیگر مقابل است و او مسیحیت و کتاب مقدس را قبول ندارد، نمی تواند در دفاع از آموزه های دین خود به متون مسیحیت مراجعه کند.

به علاوه اینکه اصلاً علت پیدایش فلسفه پرسش‌های بنیادین بشر بوده است و اگزیستانسیالیست‌ها به فلاسفه تجربه‌گرا طعنه می‌زنند که شناخت برگ درخت برای شما مهم‌تر از اوضاع حدی انسان است. مگر جواب دادن به پرسشهای اساسی انسان درباره مرگ، معنای زندگی، آزادی و... جزء آسایش و رفاه بشر نیست؟ آیا آسایش را تنها در زندگی حیوانی معنی می‌کند؟ چه ارزش دارد که فردی، هیچ مشکل مادی نداشته باشد ولی فاقد آرامش روحی باشد؟ و زندگی برایش، بی معنی باشد، اگر کسی چند تا شبهه برایش پیدا شد و دست از آموزه‌های مسیحیت برداشت چطور می‌خواهید او را متقاعد کنید و آرامش و رفاه او را به او برگردانید؟ پس افراط در این مسأله که همه بحثهای الهیات را به الهیات منزل واگذار کنیم، درست نیست، هر چند که الهیات منزل برای هدایت بشر است ولی ما را بی نیاز نمی‌کند از اینکه با نگاه فلسفی، مسائل الهیات را بررسی نماییم.

۳. قبلاً گفتیم که ما دلیلی برای نفی و اثبات مفاهیم فطری نداریم ولی یک چیز به طور قطع قابل اثبات است و آن اینکه گزاره‌های ما قبل تجربی داریم و این گزاره‌های پیشینی غیر قابل انکارند یعنی هر قضیه تجربی حداقل مبتنی بر اصل تناقض و اصل علیت می‌باشد.

۸ فلسفه اخلاق و سیاست بیکن

۱. در باب فضیلت آدمی گاهی می‌گوید: فضیلت به علم است به ویژه علم سیاست و گاهی می‌گوید: فضیلت به محبت و اخلاق مسیحیت است. و تصریح می‌کند که ثروت و لذات جسمانی، فضیلت نیست. (فضیلت یعنی غایه‌الغایات و غایت زندگی).

۲. در باب حکومت، حکومت سلطنتی را بهترین شکل حکومت می‌داند اما حکومت حکیمان یعنی حکومت علم و حکمت و آن غیر از استبداد و خود رأیی و خود کامگی است اما قدرت مرکزی و اقتدار برای حکومت لازم است و از طرف دیگر مشورت نیز برای حاکم لازم است پس حکومت سلطنتی حکیمان باید به دور از استبداد باشد و مشورت نماید (پس روشن می‌شود که هر حکومت سلطنتی حتی در غرب نیز مساوی با استبداد نیست چه رسد به حکومت ولی فقیه)

۳. بیکن با دموکراسی به معنای متداول و حکومت ملی و ملی‌گرایی مخالفت می‌کند؛ چون اکثریت مردم را عوام تشکیل می‌دهند (همان اشکال سقراط)

۴. بیکن رشد صنعت و صلح طولانی را خطرناک می‌داند؛ زیرا به روح سلحشوری به احساس جنگجویی مردان آسیب می‌رساند.

۵. بحث‌هایی هم در آتلانتیس نو یا مدینه فاضله مطرح کرده است.

توماس هابز: (Thomas Hobbes)

۱- زیست نامه

توماس هابز فیلسوف بزرگ انگلیسی در سال ۱۵۸۸ م زاده شد و در ۹۱ سالگی در سال ۱۶۷۹ م درگذشت. عمر طولانی او نتیجه حفظ سلامتی سیاسی اش نیز بود. چون دوران معاصر او، دوران ناموزون و آمیخته با تندبادهای سیاسی و اوج جنگ های داخلی انگلستان بود. از یک طرف، عده ای سلطنت طلب بودند و گروهی به مشروطیت گرایش داشتند. لندن در همین دوران، به طور کلی آتش گرفته و ویران شد. آشفتگی های اجتماعی سیاسی فراوان در این دوره بود؛ ولی هابز توانست با دولت های مختلف دوام بیاورد چون نظریه سیاسی او، مبتنی بر اطاعت و فرمانبرداری از هرگونه مرجع اقتدار سیاسی بود و این نظریه امنیت سیاسی او را تضمین می کرد. (نظریه هابز با نظریه برخی فیلسوفان سیاسی اشعری مثل غزالی شباهت دارد که به مشروعیت هرگونه مرجع سیاسی معتقد بودند هر چند کسی با زور شمشیر قدرت سیاسی را به دست گیرد. چنین فتوایی با هر نوع حکومتی سازگاری دارد چه حکومت علی علیه السلام و چه معاویه باشد، هر دو لازم الاتباع هستند).

البته این نظریه، هرچند امنیت سیاسی او را تضمین می کرد؛ ولی هواداران سلطنت و پارلمان را به صورت دربست، خشنود نمی ساخت چون هر دو طرف انتظار تأیید کامل خود را داشتند. برخی گفته اند که هابز شخصیت مصلحت طلبی بود و طبق شرایط اجتماعی نظریه داد، این نسبت صحیح نیست؛ زیرا او در سراسر عمر به یک نظریه پایبند بود و در حالی که تحولات اجتماعی مختلفی در طول عمر او انجام گرفت؛ ولی رای او تغییر نکرد.

پدر هابز، کشیش بی سوادی بود که در هنگام کودکی هابز از دنیا رفت، و مراقبت از او را عموی ثروتمندش برعهده گرفت. تحصیلاتش را در آکسفورد گذراند و پس از اخذ لیسانس، آموزگار یک اشراف زاده شد. هابز در آموزش اولیه خود، بیشتر دقت خود را صرف مطالعه آثار کلاسیک و فلسفه اسکولاستیک کرد؛ ولی از قرائن برمی آید که از همان ابتدا مثل بیکن، میانه خوبی با فلسفه اسکولاستیک نداشت.

وی در فاصله ۱۶۲۱ م تا ۱۶۲۴ م با فرانسیس بیکن رابطه نزدیکی داشت و تقریرات او را نگاشت و تحت تاثیر اندیشه های او، گرایش تجربه گرایانه پیدا کرد، و در نفی نگرش فلسفه مدرسی و در طلب معرفت جدید همراه با فواید مادی و دنیوی با بیکن همراه شد ولی علی رغم این تاثرات از اندیشه بیکن، در روش فلسفی به دکارت نزدیکتر است و روش ریاضی را قبول دارد؛ اما چون فطریات دکارت را قبول ندارد، تجربه گرا خوانده می شود. یعنی منکر قضایای ماقبل تجربه و فطریات است. - و الا منکر روش عقلی نیست (باید دقت داشت که همه تجربه گرایان مثل هم نیستند؛ بلکه آمپریست ها معتقدند که پس از تصورات و تصدیقات حسی می توانیم از استدلال های عقلی استفاده کنیم؛ ولی پوزیتوسیت ها به طور کلی استدلال عقلی را کنار می گذارند).

هابز، با گالیله نیز ارتباط و گفتگو داشت و از روش هندسی و ریاضی او بهره می جست. دغدغه اصلی هابز، نه معرفت شناسی و نه هستی شناسی و نه ریاضیات است و به طور کلی دغدغه او حکمت نظری نیست؛ بلکه حکمت عملی است و بیشتر از همه، حکومت و انسان است.

۲- آثار هابز

۱- اصول قانون طبیعی و سیاسی ۲- مبانی فلسفی حکومت و جامعه ۳- شهروند و یا اهل شهر ۴- لویاتان ۵- گفتگو میان یک فیلسوف و یک پژوهشگر قوانین عرفی انگلستان

لویاتان نام ازدهای هولناکی است که او از تورات گرفته است، ازدهایی که حضرت موسی (علیه السلام) با عصای خود ایجاد می کرد، و اشاره به قدرت سیاسی دولت مقتدر دارد که در برابر مخالفان خود می ایستد. «لویاتان» برجسته ترین دستاورد هابز در علم سیاست است که پس از آتش سوزی بزرگ، بعد از لایحه ای بر ضد الحاد به عنوان یکی از کتب ضاله، تقدیم مجلس شد.

عقاید سیاسی هابز در لویاتان در حد افراط، سلطنت طلبانه است. انتشار «لویاتان» در سال ۱۶۵۱ م هم سلطنت طلبان فراری دوره مشروطیت انگلستان را رنجانید، و هم کلیسای کاتولیک را. چون هابز در لویاتان هم روش تجربی را تأیید کرد و هم عقل گرایی را در حالی که سلطنت طلبان فراری، تجربه گرای افراطی بودند. و از طرف دیگر، او حملات سختی به کلیسای کاتولیک کرد دولت فرانسه که اقتدار سیاسی آن به دست کلیسای کاتولیک بود، از هابز رنجید در نتیجه مخالفان زیادی پیدا کرد و ناچار شد پنهانی به لندن بگریزد و از هر گونه فعالیت سیاسی کناره گیرد.

۳- محتوای کتاب لویاتان (Leuiathan)

در چاپ جدید این کتاب، مقدمه ای به قلم مکفرسون بر آن نگاشته شده است و گزارش کوتاهی از لویاتان داده است.

لویاتان از چهار بخش تشکیل یافته است: ۱- در باب انسان ۲- در باب دولت ۳- در باب دولت مسیحی ۴- در باب مملکت ظلمت

بخش اول و دوم مهم تر از دو بخش دیگر است. هابز در بخش اول به مباحث معرفت شناسی و انسان شناسی پرداخته است و این بخش در حکم امور عامه فلسفه هابز است، و در بخش دوم، دیدگاه های اجتماعی و سیاسی خود را مطرح کرده است.

هابز در بخش اول کتاب نشان می دهد که تجربه گرایی است که به ریاضیات اهتمام می ورزد و معتقد است که می توانیم یک معرفت ریاضی مستقل از معرفت تجربی داشته باشیم، اینجا از گالیله متأثر شده است.

او در مقدمه کتاب، ماده گرایی تمام عیار خود را اعلام می کند و می گوید: «...زندگی صرفاً حرکت اندام هاست...» ص ۷۱. و حیات را به معنای زیست شناختی آن می گیرد. از طرف دیگر مراد او از انسان، در بخش اول فرد است نه جامعه. انسان یعنی تک تک افراد لذا می توان گفت او فردگرا است و واقعیتی برای جامعه قائل نیست حتی تعبیر می کند که مصالح جامعه و عمومی، اوهامی بیش نیست. این فردگرایی او نیز ناشی از حس گرایی و ماده گرایی اوست؛ چون در همین بخش وقتی حس را توضیح می دهد آن را چیزی جز تاثیر از اجسام خارجی نمی داند و از طرف دیگر منشا تمام ادراکات انسان را حس او می داند و این تجربه گرایی او را به فرد گرایی در عرصه سیاست می کشاند.

هابز هر چند تجربه گرا است ولی به نظر می رسد که معیاری برای معرفت صحیح در ادراکات حسی نداشته و گرفتار نوعی نسبیّت در حیطه حس باشد. او در باب کلیات نیز نام گراست و امر کلی را تنها یک لفظ و کلمه می داند. فکر کلی برای ما قابل تصور نیست هرچه هست الفاظند. هرچند این امور کلی برای استدلال عقلانی لازمند ولی مفهوم کلی واقعیت ندارد؛ بلکه تنها لفظ است و فقط کاربرد زبانی دارد چون مشکل است اسم تک تک انسانها را بیاوریم و بگوییم: زید، بکر، عمرو ... می گوئیم انسان.

صدق و کذب نیز از صفات کلامند نه مفهوم. و بر همین اساس، صدق را به معنای مطابقت مفهوم با واقع نمی گیرد چون در کلیات که اصلاً مفهوم کلی نداریم و آنچه هست لفظ است در جزئیات نیز صدق را مطابقت مفهوم با خارج نمی داند؛ چون این مفهوم جزئی متأثر از خارج است پس نمی توان گفت مطابق با خارج است؛ چون این صورت از تاثیر شی خارجی به وجود آمده است و تولید خارج است.

او ملاکی برای صدق و کذب مطرح نمی کند و اگر بخواهیم از بحث های بعدی او استفاده کنیم باید بگوییم که او نظریه پراگماتیستی دارد؛ چون می گوید علم باید فایده عملی داشته باشد.

هابز بر خلاف عقل گرایان، عقل را فطری نمی داند؛ بلکه معتقد است که عقل در نتیجه کار و ورزش بدست می آید. هابز، اراده و کراهت را چیزی جز میل و نفرت نمی داند و اگر هم گاهی تعارض پیدا شد آن که قوی تر باشد اراده آن است (در فلسفه اسلامی، اراده یک واقعیت نفسانی است که خداوند به جعل بسیط در ما ایجاد کرده است ولی یک مبادی دارد که عبارتند از: تصور، تصدیق، انگیزه و شوق مؤکد، ولی اراده غیر از این مبادی است و بعد از این مبادی، اراده تحقق پیدا می کند. هابز برای اراده، واقعیتی مستقل قائل نیست و اراده را همان میل می داند این نظر، در واقع جبرگرایی است).

به اعتقاد هابز، افراد بشر طبیعتاً مساوی اند، قبل از آن که دولتی به وجود آمده باشد هر فردی میل دارد آزادی خود را حفظ کند، و در عین حال بر دیگران تسلط یابد، یعنی آزادی سیاسی و اجتماعی را برای خودمان می خواهیم ولی برای دیگران نمی خواهیم. به نظر او این امیال از غریزه حیانت نفس، ناشی می شود - یعنی چون میل به بقا داریم، میل به آزادی خود و تسلط بر دیگران داریم. - و از تعارض این امیال، جنگ بوجود می آید و زور و نیرنگ دو فضیلت بزرگ برای جنگند. (از همین جاست که زمینه های سیاست ماکیاولی پیدا می شود.

وقتی که هابز، امیال شیطانی را می پذیرد و در بخش دین نیز دین را کنار می گذارد لذا انسان می ماند و امیال شیطانی که هابز آنها را فضیلت می خواند).

بخش اول: در باب انسان

فصل یکم - در باب حس

علت حس، جسم خارجی یا شی است که بر اندام مخصوص هر حس، یا به طور بیواسطه اثر می گذارد چنانکه در حواس چشایی و بساوی چنن است و یا باواسطه، چنان که در حواس بینایی، شنوایی و بویایی چنن است، این اثر به واسطه اعصاب و دیگر رشته ها و پیوندهای بدن که به مغز و قلب می رسند در آنجا مقاومت با فشار در آنجا مقاومت با فشار متقابل یا کنشی در قلب ایجاد می کند تا اثر خود را بگذارد. این کنش چون متوجه خارج است چنان می نماید که چیزی خارجی می باشد و این نمود یا صورت ذهنی، چیزی است که آدمیان حس می نامند.

فصل دوم - در باب تصور

تصور عبارتست از حس رو به زوال. زوال حس در انسان ها به معنای زوال حرکت تبدیل شده به حس نیست بلکه به معنای مبهم شدن آن است. یعنی ما وقتی با اشیاء خارجی ارتباط مستقیم پیدا می کنیم تا زمانی که این ارتباط برقرار است حس وجود دارد ولی وقتی این ارتباط، قطع شد، حس رو به زوال است؛ ولی نه به این معنی که آن صورت معدوم می شود بلکه این صورت وجود دارد ولی قدری مبهم شده است و مثل صورت ابتدایی واضح نیست. هابز به این صورت رو به زوال، خاطره نیز می گوید، و تصور و خاطره یک چیزند؛ پس بر اساس دیدگاه هابز، تصور به معنای صورت ذهنی نیست، بلکه تنها صورت خیالیه را تصور می نامد.

فصل سوم - در باب توالی یا رشته تصورات

تصورات با یکدیگر ارتباط دارند و این گونه نیست که اندیشه بعدی به صورت تصادفی و بی ربط تحقق یابد؛ بلکه صورت های بعدی با صورت های سابق ارتباط دارند؛ چون همه خیال ها و صور ذهنی، حرکاتی در درون انسان ها هستند که در ذهن ما ایجاد شده اند، حرکاتی در حالت حس به دنبال یکدیگر آورده اند و از اتمام حس نیز ادامه می یابند.

توالی افکار یا مکالمه ذهنی بر دو گونه است: ۱) هدایت نشده، فاقد طرح ۲) هدایت شده، همراه طرح تنظیم شده. یعنی گاهی ترتیب افکار مطابق طرح و برنامه از پیش طراحی شده است ولی گاهی بدون برنامه و ناخودآگاه است. هابز از این بحث وارد مفاهیمی چون یادآوری و دوراندیشی نیز می شود، که هر دو زائیده توالی تصورات است.

فصل چهارم - در باب کلام

والا ترین و سودمند ترین ابداع بشر، ابداع کلام بود و اوصاف و پیوند میان آنهاست و به واسطه آن آدمیان افکار خود را ثبت می کنند و آنها را پس از گذشت زمان به یاد می آورند، همچنین برای استفاده و مکالمه متقابل آنها را به یکدیگر اعلام می کنند، بدون آن ممکن نبود که در میان انسان ها دولت، جامعه، قرار دارد یا صلح بیش از میزانی که در بین شیرها، خرس ها و گرگ ها یافت می شود، پدید آید، نخستین سازنده کلام، خود خداوند بود که به آدم آموزش داد تا موجوداتی را که خود در نظر او ظاهر کرده بود، نامگذاری کند.

فایده عمومی کلام، تبدیل مکالمه ذهنی به مکالمه لفظی یا رشته افکار به رشته کلمات است و این خود دو فایده دارد که یکی از آن دو ثبت توالی افکار ماست؛ زیرا ممکن است این افکار از خاطره ما فراموش شوند و ما دوباره به زحمت بیفتیم تا آنها را به یاد آوریم. بنابراین نخستین فایده کلمات این است که به عنوان علائم یا نشانه ها برای یادآوری امور به کار می روند. فایده دیگر کلام، تفهیم و انتقال مطالب به یکدیگر است یا کسب دانش.

هابز پس از توضیح فواید کلام به آفات و سوء استفاده از کلام مانند: رنجاندن یکدیگر یا فریفتن دیگران با تعابیر استعاری و به اشتباه انداختن آنها اشاره می کند. سپس می گوید: «نام ها بر دو نوعند؛ ۱- خاص و مختص تنها یک چیز، مانند: پطروس، این درخت، ۲- عام و مشترک میان بسیاری چیزها، مانند: انسان، اسب و درخت. برخی از نامهای عام، گسترده تر از نام های عام دیگرند مانند جسم نسبت به انسان.

هابز در ادامه می افزاید: درست و نادرست، صفات کلام هستند نه اشیاء، و جایی که کلام وجود نداشته باشد درستی و نادرستی وجود ندارد. وقتی دو کلمه در یک جمله به هم مرتبط می شوند برای مثال در جمله «آدمی، موجود زنده ای است» اگر کلمه دوم یعنی «موجود زنده» همه معنایی را که کلمه اول یعنی «انسان» در بر دارد برساند، در آن صورت حکم موجه یا جمله، درست است و گرنه نادرست؛ پس باید معنای کلمات را درست به خاطر سپرد؛ چون کلمات در حکم علامت اند برای معانی.

فصل پنجم - در باب عقل و علم

استدلال یعنی تصور مجموعه ای کلی از جمع اجزاء یا تصور باقیمانده ای از تفریق مجموعه ای از مجموعه دیگر. که اگر این کار به واسطه کلمات انجام شود عبارت است از استنتاج همه اجزاء از اسم کلی و یا استنباط یک جزء از کل و یا جزء دیگر.

عقل چیزی جز شمارش یعنی جمع و تفریق تبعات نام هایی عمومی مورد اتفاق برای علامت گذاری و بیان معنای افکار ما نیست. هابز در ادامه به علل یاوه گویی ها می پردازد.

فصل ششم - در باب مقدمات درونی حرکات ارادی

جانداران دو نوع حرکت دارند:

۱- حرکت حیاتی، مانند جریان خون، نبض، تنفس، گوارش، تغذیه - که بدون نیاز به یاری قوه تصور تا آخر عمر ادامه دارد.

۲- حرکت حیوانی یا ارادی، مانند راه رفتن، سخن گفتن و حرکت دادن اندام ها که به یاری قوه تصور انجام می گیرد؛ پس تصورات و مکالمه ذهنی در حرکت های ارادی تاثیر دارند.

ابزار لازم برای حرکت ارادی «کوشش» است. کوششی که معطوف به چیزی است که محرک آن است «میل» یا «خواهش» خوانده می شود، و کوششی که در جهت گریز از چیزی باشد «بیزاری» نامیده می شود. چیزهایی که ما نه خواهش آنها را داریم و نه از آنها بیزاریم، مورد بی توجهی ما هستند. بی توجهی یعنی عدم تحرک یا مقاومت سرسختانه قلب در مقابل فعالیت برخی اشیاء.

هابز پس از اینکه میل و بیزاری را که دو مفهوم اصیلند مطرح کرد مفاهیم دیگری را از آن دو انتزاع می کند، مثل: خیر و شر، خوبی و بدی، زیبایی و زشتی، خوشایند و ناخوشایند، سودمند و غیرمفید، لذت و ناراحتی، امید و ناامیدی، ترس و شجاعت، خشم، جاه طلبی و خیرخواهی، بی عدالتی، خست و سیری، مهربانی، حسادت و غیره همگی از خواهش و بیزاری سرچشمه می گیرند.

فصل هفتم - در باب غایات یا نتایج گفتار

علم عبارت است از شناخت پیامدها و نتایج. و این علم، مشروط است نه مطلق - یعنی از طریق گفتار عقلانی نمی توان دریافت که چیزی هست یا خواهد بود و یا بوده است - تنها می توان گفت که اگر چیزی موجود باشد چیز دیگری نیز موجود خواهد بود و یا اگر چیزی موجود بوده است چیز دیگری نیز باید موجود بوده باشد (البته هابز در فصل نهم، علم را به نحوه دیگری تعریف می کند و می گوید علم یعنی شناخت نسبت به استدلالها و استنتاجها که فلسفه هم خوانده می شود البته این تعریف با تعریف اول تفاوت چندان ندارد و در واقع زائیده آنست).

فصل هشتم - در باب فضایی که معمولاً فضایل فکری خوانده می شوند و معایب آنها

فضیلت در هر موضوع، چیزی است که به خاطر برتری و برجستگی ارزشمند است و بر مقایسه مبتنی است. مقصود از فضایل فکری همان توانایی های ذهنی هستند که آدمیان ستایش می کنند و آرزو می کنند که خودشان دارای آنها باشند، این فضایل را ذوق و قریحه نیز می نامند. این فضایل بر دو نوعند: طبیعی و اکتسابی. مراد از فضایل طبیعی ذوقی است که تنها از طریق کاربرد حواس و تجربه به دست می آید بدون آنکه فرهنگ یا آموزش در آن دخیل باشد. و مراد از فضیلت اکتسابی ذوق مکسب به واسطه روش و آموزش است و آن چیزی جز عقل و استدلال نیست که علوم را بوجود می آورد.

فصل نهم - در باب موضوعات مختلف شناخت

هابز در این فصل نیز همانند فصل هفتم به بحث درباره علم می پردازد و مسائلی را در زمینه معرفت شناسی فلسفه شناسی و... بیان می کند. او می گوید: شناخت بر دو نوع است:

۱- شناخت امر واقع که شناخت ساده بوده و چیزی جز حس و خاطره نیست و ثبت چنین دانشی، تاریخ خوانده می شود.

۲- شناخت نسبت به استنتاج حکمی از حکم دیگر که مشروط است و علم و فلسفه خوانده می شود.

هابز پس از این تقسیم اولی به بیان اقسام فلسفه می پردازد (ص ۱۲۸): فلسفه استنتاج از اعراض و کیفیات اجسام طبیعی (فلسفه طبیعی)

فلسفه هابز شامل علوم اجتماعی و طبیعی نیز می شود البته بحث هایی هم در فلسفه اولی دارد که بیشتر راجع به حرکت و زمان است و تقریباً معادل فن سماع طبیعی است که امور عامه طبیعیات است که امروزه در فیزیک محض بحث می شود. هابز معتقد است که فلسفه با تبیین علّی سر و کار دارد، مراد از تبیین علّی گزارش علمی از علتی است که به وسیله آن معلولی از نیست به هست تبدیل می شود، بر همین اساس، هابز معتقد است که مباحث مربوط به خداشناسی و واقعیات روحانی از فلسفه خارجند چون خدا و مجردات که علتی ندارند تا تبیین علّی از آنها ارائه بدهیم؛ بلکه این مباحث، جزء این هستند (این جداانگاری علم و دین که فرانسویس بیکن نیز گرفتار آن بود، از تورات به این دانشمندان سرایت کرده است).

هابز به خدا معتقد است و می گوید خدا هست ولی موضوع فلسفه نیست، فلسفه و تعقل مصادقند و امور نامتناهی در ذهن ما نمی گنجند و تعقل نمی شوند، فلسفه تنها جویای احوال و خواص اجسام و پدیده های سیاسی است. البته چون اشتیاق به شناخت علّی داریم لذا در بررسی این علّتها انسان خود به خود به خدا کشیده می شود به پدیده ای که علت ندارد. پس ژرف کاوی در علل طبیعی با باور به خدای یکتا و جاودان ارتباط پیدا می کند. پس از همین فلسفه طبیعی نیز می توان برای اثبات خدا کمک گرفت؛ ولی با این حال، تصور درستی از خدا نداریم و فهم ناپذیری خداوند و روح و مجردات مورد تاکید هابز است.

فصل دهم - در باب قدرت، قدر و ارزش، حیثیت، حرمت و شایستگی

قدرت آدمی، عبارت از وسایلی است که برای دستیابی به امر مطلوبی در آینده در اختیار دارد. و بر دو نوع است:

۱- قدرت طبیعی که عبارت است از برتری قوای بدنی یا ذهنی، مانند: توانمندی، آداب دانی، دور اندیشی، دانشوری، فصاحت، بخشندگی و نجابت فوق العاده.

۲- قدرت ابزاری عبارت است از قدرت هایی که بواسطه همین قوا و یا به حکم بخت و اقبال به دست آمده و وسایل و ابزارهای رسیدن به قدرت بیشتر باشند. مانند ثروت، شهرت، دوستان.

باید توجه کرد که هابز قبلاً حرکت را هم به طبیعی و ارادی و فضایل را به طبیعی و اکتسابی تقسیم کرد، قدرت را هم در این فصل به طبیعی و ابزاری تقسیم می کند، و این نشان می دهد که هابز برخی ویژگی های انسان را ذاتی و برخی را اکتسابی می داند و از همین انسان شناسی پل می زند به قرارداد اجتماعی (انسان ها ذاتاً گرگ یکدیگرند؛ ولی با هم قرارداد می بندند یعنی با ویژگی های ذاتی یکدیگر مقابله می کند). هابز پس از تقسیم قدرت می گوید: پرتوان ترین قدرت های انسانی، قدرتی است که مرکب از قدرت های بیشتر آدمیان باشد و بر اساس توافق در دست شخص طبیعی یا مدنی واحدی قرار گیرد. که بنا به اراده خود حق کاربرد همه قدرت ایشان را دارا باشد. قدرت دولت از این نوع است.

فصل یازدهم - در باب تفاوت آداب

هابز در این فصل اظهار می دارد که هیچ گونه غایت قصوی (هدف نهایی) یا سعادت عظمی (خیر عظمی) آن گونه که در کتب فیلسوفان اخلاقی قدیم مطرح می شود، وجود ندارد. سعادت و خرسندی به معنی حرکت و پیشرفت دائمی امیال و آرزوها از چیزی به چیزی دیگر است و دستیابی به چیز اول تنها راه را برای اشتغال خاطر نسبت به چیز دوم باز می کند. کسی که خواست ها و آرزوهایش به پایان رسد نمی تواند زندگی کند (این نظریه هابز یک نتیجه سود انگارانه دنیوی دارد و آن این که انسان به هر قدرت سیاسی و اجتماعی دست یابد نباید بگوید به آخر رسیدم بلکه باید به دنبال کسب قدرت بالاتر باشد و از همین جاست که دولت های استکباری غرب، معتقدند که در منافع دنیوی هیچ وقت محدودیت نداریم حال اگر ما قرب بر خداوند را سعادت نهایی برای انسان دانستیم بالطبع فلسفه سیاسی نیز تغییر خواهد کرد).

فصل دوازدهم - در باب دین

دین تنها در بین آدمیان یافت می شود فلذا از امور متمایز بین انسان و حیوانات است. یکی از بحث های فلسفه دین، منشأ دین است که البته چندین معنا دارد که یکی از آنها عبارت است از علت دینداری یعنی علت گرایش انسان به دین و مذهب چیست؟ هابز در این قسمت به این بحث می پردازد و از نظر او علل گرایش به دین عبارتند از:

۱- طلب معرفت نسبت به علل امور ۲- ملاحظه علت تکوین امور ۳- نگرانی نسبت به آینده. هابز در ادامه علل دیگری را تحت عنوان «تخم طبیعی دین» مطرح می کند و می گوید: تخم طبیعی دین از چهار چیز تشکیل گردیده است: عقیده به ارواح، جهل نسبت به علل ثانویه، اقدام به آنچه برای آدمیان ترس آور است و پذیرفتن امور اتفاقی و تصادفی به عنوان نشانه دائمی وقوع آنها در آینده.

فصل سیزدهم - در باب وضع طبیعی آدمیان و سعادت یا تیره‌روزی آنها در آن وضع

طبیعت آدمیان را از نظر قوای بدنی و فکری آن چنان برابر ساخته است که گرچه گاه کسی را می‌توان یافت که از نظر بدنی، نیرومندتر و از حیث فکری، باهوش‌تر از دیگری باشد اما با این حال وقتی همه آنها با هم در نظر گرفته می‌شوند، تفاوت میان ایشان آن قدر قابل ملاحظه نیست که بر اساس آن کسی بتواند مدعی امتیازی برای خودش گردد - در حالی که دیگری نتواند به همان میزان ادعای چنان امتیازی داشته باشد - زیرا از نظر قدرت جسمانی، ناتوان‌ترین کس هم به اندازه کافی نیرومند است تا نیرومندترین کس را یا از طریق توطئه نهایی و یا از طریق تبانی با کسان دیگری که همراه با او در معرض خطر قرار داشته باشند، بکشد (این بحث نیز یک مسأله انسان‌شناختی مربوط به امور عامه است که در فلسفه سیاسی او تاثیر دارد و مراد او این است که برآیند قدرت‌های انسان‌ها مساوی است و در واقع می‌خواهد نشان دهد که اگر دیدی در برابر بعضی از انسان‌ها ضعیف هستی به قدرت‌های دیگر خود نگاه کن که با استفاده از آنها می‌توانی غلبه کنی و با توجه به همین مسأله می‌توان در حیات سیاسی و اجتماعی، قوی‌ترین را نیز حذف کرد)

فصل چهاردهم - در باب قوانین طبیعی اولیه و ثانویه و در باب قراردادهای

حق طبیعی، آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و اراده خودش قدرت خود را برای حفظ طبیعت - یعنی زندگی خویش - به کار برد و به تبع آن هر کاری را که بر طبق داوری و عقل خودش، مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می‌کند، انجام دهد. (هابز بر اصطلاح حقوق طبیعی، تأکید کرد ولی بعد از او لاک، روسو و منسکیو بیشتر بدان پرداختند).

و مقصود از آزادی، فقدان موانع خارجی است که این موانع غالباً بخشی از قدرت آدمی را در انجام خواسته‌های خود سلب می‌کنند. (هابز از اختیار و آزادی فلسفی به آزادی سیاسی و اجتماعی که عبارت است از فقدان و آزادی از موانع می‌رسد، باید دقت کرد که برخی این دو آزادی را یکی می‌گیرند در حالی که دو چیزند هرچند آزادی فلسفی، پیش فرض آزادی سیاسی و اجتماعی است).

هابز اولین کسی است که حق طبیعی را مطرح می‌کند؛ ولی قیودی را برای این حق مطرح می‌کند که عبارت است از قوانین اولی و ثانوی یعنی همان تکلیف. قانون طبیعی، حکم یا قاعده‌ای کلی است که به واسطه عقل کشف شده باشد و آدمی را از انجام فعلی که مخرب زندگی اوست و یا وسایل صیانت زندگی را از او سلب می‌کند و یا از ترک فعلی که به عقیده خودش بهترین راه فقط آن است، منع کند. پس حق عبارت است از آزادی انجام یا ترک فعل ولی قانون عبارتست از تکلیف و الزام بر انجام یا ترک فعل.

در ادامه فصل چهاردهم و فصل پانزدهم، هابز قوانین طبیعی را بیان می‌کند:

قانون نخستین و بنیادین طبیعت عبارت است از طلب صلح و حفظ آن. هر کس تا آنجا که به دست یافتن به صلح امیدوار باشد باید برای آن بکوشد ولی وقتی نتواند به صلح دست یابد آن گاه می تواند از همه وسایل و امکانات لازم بر سر جنگ بهره گیرد و از خود دفاع کند.

قانون طبیعی دوم: هر کس باید به اندازه دیگران مایل باشد که برای حفظ صلح و حراست خویشتن، حق مطلق خود نسبت به همه چیز را وانهد و به همان میزان از حق برخورداری از آزادی بر سر خود بر ضد دیگران خرسند باشد که خود به دیگران بر ضد خویش روا می دارد.

سومین قانون طبیعی عدالت است که آدمیان باید به عهد و پیمان خود وفا کنند. چهارمین قانون طبیعی سپاسگزاری است، کسی که به صرف لطف کس دیگری، سودی عایدش می شود باید چنان عمل کند که شخص بخشنده از عملش که مبتنی بر حسن نیت بوده، پشیمان نشود.

قانون طبیعی پنجم، سهل گیری و کنار آمدن با دیگران است. قانون ششم بخشش است، آدمی باید از سر مال اندیشی خطاهای گذشته کسانی را که توبه کرده اند و خواهان بخشش اند ببخشد.

قانون هفتم این است که در انتقام جویی ها می باید به خیر و خوبی آینده نظر داشت نه به شدت شرارت انجام شده.

هشتمین قانون طبیعی آن است که هیچ کس نباید از طریق کردار، گفتار، حالت چهره و یا حرکات خود نسبت به دیگری ابراز نفرت کند، و یا او را تحقیر نماید.

قانون نهم بر ضد نخوت و غرور است، هر کس باید دیگری را به حکم طبیعت با خودش برابر بداند. قانون دهم که بر ضد تکبر است؛ هیچ کس نباید به هنگام پذیرش شرایط صلح، خواهان محفوظ ماندن حقی برای خود گردد؛ ولی در عین حال به این که همان حق برای دیگران محفوظ بماند رضایت ندهد. قانون یازدهم، رعایت انصاف است یعنی اگر وظیفه داوری در بین آدمیان، به عهده کسی گذاشته شود، آن کس باید رفتار یکسانی با ایشان داشته باشد.

قانون دوازدهم استفاده برابر از چیزهای مشترک است. یعنی از چیزهای غیر قابل تقسیم باید در صورت امکان مشترکاً استفاده کرد و اگر کمیت آن چیزها مانع گردد، استفاده از آن باید نامحدود و نامشخص باشد، در غیر این صورت باید به نسبت تعدادی که حق دارند، توزیع گردد.

قانون سیزدهم، در مورد قرعه کشی است - در ادامه قانون دوازدهم باید گفت - در مورد چیزهایی که نه قابل تقسیم اند و نه می توان مشترکاً از آنها استفاده کرد باید کل آن حق و یا اولین نوبت استفاده از آن (در صورتی که استفاده از آن نوبتی باشد) باید به حکم قرعه تعیین شود.

قانون چهاردهم در مورد نخست زادگی و تصرف اولیه، چیزهایی که قابل بهره برداری مشترک و یا قابل تقسیم نباشند، باید به متصرف اولیه و در برخی موارد به فرزند ارشد داده شوند. چنان که گویی به حکم قرعه به دست آورده اند.

قانون پانزدهم در خصوص میانجی های صلح؛ همه کسانی که واسطه صلح اند باید از امنیت در اعمال خود برخوردار باشند.

قانون شانزدهم در خصوص تسلیم به حکمیت، کسانی که با یکدیگر اختلاف دارند باید حق داوری خود را به حکمی واگذار کنند.

قانون هفدهم: هیچ کس نمی تواند قاضی خود باشد.

قانون هجدهم: کسی که در قضیه ای ذی نفع باشد نباید قاضی آن باشد.

قانون نوزدهم در مورد شهود، در اختلافات بر سر واقعیت امور، وقتی قاضی نتواند اعتبار بیشتری برای گفته یکی از طرفین دعوا قائل شود می باید به گفته شخص سوم و یا شخص چهارم و یا اشخاص بیشتر تکیه کند. هابز پس از بیان قوانین طبیعی، قاعده ای که به واسطه آن می توان قوانین طبیعی را آزمود، ارائه می دهد و خلاصه آن این است که آن چه به خود روا نمی داری به دیگران روا مدار.

فصل شانزدهم - در باب کارگزاران و صاحبان حق و اقتدار و اموری که به نمایندگی انجام می شود

هابز در این فصل ابتدا به تعریف شخص و انواع آن می پردازد و از اینجا به دولت گریز می زند او می گوید: «شخص کسی، است که سخنان یا اعمال او یا از آن خود او تلقی می شود و یا نمایش دهنده سخنان یا اعمال شخص دیگری و یا هر چیز دیگری است که آن سخنان یا اعمال منسوب به آن ها باشند، خواه به راستی و یا دروغ. لذا وقتی سخنان و یا اعمال از آن خود شخص باشد "شخص طبیعی" خوانده می شود و وقتی نمایش دهنده سخنان و اعمال کس دیگری باشد در این صورت آن شخص، "شخص غیر حقیقی یا مصنوعی است".» او در ادامه می گوید: «برخی اشخاص مصنوعی، سخنان و اعمالشان متعلق به کسانی است که خود نماینده آنها هستند که مرادش همان حکام و کارگزاران دولتی هستند».

بخش دوم - در باب دولت

فصل هفدهم - در باب علل، ایجاد و تعریف دولت

هدف و غایت نهایی آدمیان که طبعا دوستدار آزادی و سلطه بر دیگرانند، از ایجاد محدودیت بر خودشان (که همان زندگی کردن در درون دولت است) دوراندیشی درباره حفظ و حراست خویشتن و به تبع آن تامین زندگی رضایت بخش تری است. به عبارت دیگر امر دائر است بین اینکه انسانها آزادی مطلق داشته باشند - در نتیجه به وضع جنگی محنت باری که پیامد ضروری امیال طبیعی آدمیان است گرفتار شوند - و یا اینکه قدرتی مشخص و مشهود وجود داشته باشد - که آزادی ها را محدود کند و آدمیان را در حال ترس و بیم نگه دارد تا در اثر ترس

از مجازات، به اجرای پیمانهای خویش و رعایت قوانین طبیعی ملزم و متعهد گردند - و ما انسانها از بین این دو، شرّ کمتر را برمی‌گزینیم، یعنی تن به پذیرش دولت می‌دهیم تا امنیت و زندگی رضایت بخش داشته باشیم. هابز می‌گوید که هر چند قوانین طبیعی که قبلاً شمردیم مغایر با امیال طبیعی ماست، چون امیال طبیعی ما را به غرضورزی، غرور و کینه جویی و غیره رهنمود می‌گردند ولی قوانین طبیعی انسان را به عدالت، انصاف و در یک جمله «انجام آنچه برای خود می‌پسند به نسبت به دیگران فرا می‌خوانند» پس بین امیال طبیعی و قوانین طبیعی همیشه نزاع و کشمکش برقرار است اما از آن جا که عهد و پیمان‌ها بدون پشتوانه شمشیر تنها حرف‌اند و به هیچ وجه توان تامین امنیت آدمی را ندارند، اگر با وجود قوانین طبیعی اگر قدرتی کافی تاسیس نشود تا امنیت ما را تامین کند در آن صورت هر کس برای رعایت احتیاط در برابر دیگران بر قدرت خویش تکیه خواهد کرد پس همین حکم می‌کند که تشکیل دولت یک امر ضروری است.

(نقد این بخش از نظریه هابز): یکی از اشکالاتی که بر هابز گرفته‌اند این است که او از طرفی قائل به قوانین طبیعی مثل عدالت، انصاف و... است، و از طرف دیگر قائل به امیال طبیعی همچون کینه توزی، نفرت، غرور و... است که این قوانین و امیال با یکدیگر معارضند، در حالی که هر دو طبیعی هستند و در طبیعت و نهاد آدمی وجود دارند. چگونه است که صفات متضاد و غیر قابل جمع، در انسان جمع شده‌اند. او هم عدالت طلب بالطبع است و هم کینه توز بالطبع و این پارادوکس است. قبلاً گفتیم که هابز، فلسفه سیاسی خود را از انسان‌شناسی گرفته است ولی چون بحث‌های هستی‌شناختی ندارد؛ بحث‌های انسان‌شناسی او عمیق نیست و اصلاً به ساحت‌های مختلف انسان نپرداخته است لذا این اشکال بر او وارد می‌شود. (در حالی که در انسان‌شناسی اسلامی، نفس آدمی دارای مراتب و ساحت‌های مختلف همچون نفس اماره، لواحه، مطمئنه، راضیه، مرضیه و... می‌باشد و این صفات متضاد و مربوط به ساحت‌های مختلف نفس است نه مربوط به یک ساحت).

نقد دیگری که بر هابز وارد می‌شود این است که طبق نظریه او تا زمانی که قدرتی برتر در میان آدمیان و حاکم بر آنها نباشد قوانین طبیعی در جامعه پیاده نمی‌شوند، و انسان‌ها تنها بر اساس امیال طبیعی خود عمل می‌کنند ولی بر اساس انسان‌شناسی اسلامی، آدمی می‌تواند با رعایت اخلاق، نفس خود را از مرتبه اماره به مطمئنه و بالاتر برساند. پس انسان بما هو انسان و به تنهایی می‌تواند با همان حب به ذات خود (که به زعم هابز موجب جنگ آدمیان می‌شود) از امیال طبیعی خود بگذرد؛ چرا که حب به ذات تنها در نفس اماره نیست بلکه در ساحت‌های بالاتر نیز هست و الا اگر ساحت دیگری وجود نداشته باشد این قوانین طبیعی از کجا استخراج می‌شوند.

هابز در ادامه تأکید می‌کند که تشکیل گروه‌های کوچک مثل خانواده و قبیله نمی‌تواند تامین‌کننده امنیت باشد زیرا در گروه‌های کوچک، افزایش شمار اندکی به یک گروه برتری قدرت آن را تا حدی افزایش می‌دهد که برای پیروزی بر دیگر گروه‌ها کافی باشد و همین خود موجب تشویق به حمله می‌شود. کثرت گروهی که آدمیان بتوانند بر سر امنیت خود بدان اعتماد کنند و آن کثرت وقتی کافی است که برتری دشمن آن قدر واضح نباشد که وی را به جنگ تحریک کند.

ولی کثرت به تنهایی عامل ایجاد امنیت نیست و حتی اگر کثرت گروه مورد نظر آن قدر باشد که گروهی به کثرت آن، وجود نداشته باشد با این حال اگر اعمال ایشان تنها بر آراء و امیال خصوصی مبتنی باشد، در آن صورت نمی توانند به صیانت خود در برابر دشمن مشترک و نیز آسیب های متقابل بین خودشان امیدوار باشند؛ پس تنها راه تامین امنیت این است که شمار کثیری تابع یک حکم واحد باشند و این تبعیت از حکم واحد باید ادامه داشته باشد تا امنیت را در طول عمر آدمیان تامین نماید.

هابز پس از بیان ضرورت زندگی اجتماعی انسان ها تحت یک حکم واحد به این سوال جواب می دهد که برخی جانداران با اینکه فاقد عقل و نطق هستند و غیر از امیال خصوصی خود راهنمایی ندارند با این حال بدون وجود نیرویی اجبار کننده به طور اجتماعی زندگی می کنند، حال چرا ابنای بشر نیز به همین شیوه عمل نکنند؟ جواب هابز این است که:

اولا آدمیان مدام در حال رقابت بر سر شأن و منزلت اند، در حالی که آن موجودات دیگر چنین رقابتی ندارند و در نتیجه در میان انسانها به دلیل همین رقابت، حسد و نفرت و سرانجام جنگ پدید می آید.

ثانیا در میان چنین موجوداتی، مصلحت عمومی با مصلحت خصوصی تفاوت ندارد لذا از طریق میل طبیعی به مصلحت خصوصی خویش به نفع و مصلحت عمومی نیز دست می یابند؛ ولی انسان تنها از آنچه برتر است خشنود می شود لذا مصلحت شخصی او با مصلحت عمومی تعارض پیدا می کند.

ثالثا این موجودات به دلیل فقدان عقل، عیبی در اداره امور عمومی خود نمی یابند در حالی که در میان انسانها، بسیاری کسانی که خود را برای اداره عمومی، شایسته تر از دیگران می دانند و می کوشند از طرق مختلف، دست به ابداع و اصلاح امور بزنند و بدین وسیله جامعه را دچار آشفتگی می کنند.

رابعا موجودات فاقد فن کاربرد کلمات اند؛ اما برخی از انسانها می توانند بوسیله آن میزان خیر و شر ظاهری را در نظر دیگران تغییر دهند و بدین وسیله آنها را ناخرسند سازند و به دلخواه خود مزاحم آرامش و صلح آنها شوند.

خامسا حیوانات فاقد عقل نمی توانند میان ظلم و زیان تمیز دهند؛ لذا تا زمانی که راحت باشند از هم نوعان خود رنجیده نمی شوند در حالی که انسان وقتی در آسایش باشد بیشتر از هر زمان دیگری درد سر ایجاد می کند؛ زیرا دوست دارد با اعمال نفوذ بر اعمال حاکمان، عقل و درایت خود را نشان دهد.

سادسا توافق میان این موجودات، طبیعی است ولی توافق میان انسانها مصنوعی (یعنی ارادی) و به موجب عقد پیمان است لذا چیز دیگری لازم است تا توافق آنها را پایدار و بادوام سازد - همان قدرت عمومی - که با نگهداشتن مردم در حال ترس، اعمال آنها را به سوی مصلحت عمومی رهنمون می شود.

هابز پس از بیان ضرورت تشکیل قدرت حاکم، به راه تاسیس آن پرداخته، می گوید: تنها راه تاسیس چنین قدرت عمومی که بتواند آدمیان را از هجوم بیگانگان و از آسیب های یکدیگر محفوظ بدارد و از آنها چنان حراست کند که بتوانند به خوبی و خوشی زندگی کنند، این است که تمامی قدرت و توان خود را به یک فرد و یا به مجمعی از افراد واگذار کنند تا آن که از طریق شیوه اکثریت آراء اراده های مختلف آنها را به یک اراده تبدیل

کند و این بدان معناست که آن یک نفر یا مجمع نماینده ایشان باشد و هر کس همه اقدامات او را چنان بپذیرد که گویی عمل خود اوست و بدین طریق اراده او و رای خود را به رای او تسلیم کند. و این در واقع اجماع همگان است در یک شخص که به موجب پیمان همه با یکدیگر انتخاب می گردد که گویی در عقد آن، هر کسی به دیگری چنین می گوید:

من حق خود به حکومت بر خویشان را به این شخص یا مجمع از اشخاص وامی گذارم و همه اعمال او را بر حق می دانم به این شرط که تو نیز حق خود را به او واگذار کنی و به همان نحو تمام اعمال او را بر حق بدانی. وقتی این توافق تحقق یابد، جماعتی که در یک شخص وحدت یافته اند دولت نامیده می شود و این به معنی تکوینی و ایجاد همان لویاتان است که انسان در سایه اقتدار خداوند جاویدان، صلح و امنیت و آرامش خود را مدیون او هستند.

دولت در مقام تعریف، عبارتست از: شخصی که جمع کثیری از آدمیان به موجب عهد و پیمان با یکدیگر خودشان را یک به یک مرجع اعتبار و جواز اعمال او ساخته اند تا اینکه او بتواند تمامی قوا و امکانات همه آنها را برای حفظ آرامش و امنیت و حراست عمومی به کار ببرد. و حاصل این نقش، حاکم خوانده می شود و همگان، اتباع او هستند. ولی دولت دو نوع است؛ چون کسب قدرت حاکم به دو شیوه صورت می گیرد:

۱- از طریق غلبه طبیعی - مثل کسی که از راه جنگ دشمنانش را مطیع و تابع اراده خود سازد و به شرط اطاعت به آنها اجازه زندگی دهد - در این صورت آنها «دولت اکتسابی» می نامیم.

۲- آدمیان در بین خود توافق کنند که به دل خواه خود، مطیع فرد یا مجمعی از افراد باشند و وظیفه حراست از خویش را به وی بسپارند، که در این صورت «دولت سیاسی یا تاسیسی» نامیده می شود. هابز در فصل بیستم نیز به دولت اکتسابی اشاره می کند و می گوید: سلطه ای که از راه فتح و تسخیر یا غلبه در جنگ به دست می آید که برخی آنها «سلطه استبدادی» می نامند تنها زمانی نصیب سردار فاتح می شود که شکست خوردگان برای پرهیز از خطر مرگ فوری، پیمان می بندند که مادام که شخص فاتح، زندگی و آزادی ایشان را محفوظ دارد، بتواند به دل خواه خود از آنها استفاده کند و تنها پس از بسته شدن چنین پیمانی سردار فاتح، سرور، و مغلوبان، خدمتگزار به شمار می روند؛ بنابراین، آنچه موجب حق اعمال سلطه بر شکست خوردگان است، غلبه نیست بلکه عهد و پیمان خود ایشان است.

هابز در فصل بیستم نیز به این دو نوع دولت می پردازد و می گوید: دولت اکتسابی دولتی است که در آن، قدرت حاکمه به واسطه قهر و غلبه به دست آمده باشد، و قدرت حاکمه، وقتی به واسطه قهر و غلبه به دست می آید که فرد آدمیان و یا اکثریت ایشان از روی ترس از مرگ و یا از بند بردگی، تمامی اعمال آن کس یا مجمعی را که جان و آزادی ایشان را در ید قدرت خویش دارد، مجاز بشمارند. این نوع سلطه تنها از این حیث با حاکمیت تاسیس تفاوت دارد که در حاکمیت تاسیسی، کسانی که حاکم خویش را برمی گزینند، این کار را از ترس یکدیگر می کنند نه از ترس آن کسی که در منصب حاکمیت جای می گیرد، اما در حاکمیت اکتسابی،

مردم خود را مطیع کسی می سازند که از او می ترسند، در هر دو مورد، مردم از روی ترس، اطاعت می کنند - اما حقوق و تبعات حاکمیت (که در فصل هجدهم بیان می شود) در این دو نوع دولت یکسان است.

فصل هجدهم - در باب حقوق حاکم تأسیسی

۱- اتباع نمی توانند شکل حکومت را تغییر دهند؛ چون وقتی مردم، دولتی را تاسیس کردند و به موجب پیمانی ملتزم شدند تا اعمال و احکام یک تن را بپذیرند، دیگر نمی توانند بدون اجازه او، در بین خود پیمان تازه ای ببندند و به موجب آن، مطیع شخص دیگری شوند؛ چون باعث بازگشت به شرایط اغتشاش جماعت متفرق می گردد به علاوه این که هر یک از آنها نسبت به دیگری متعهد شده است که تمامی اعمال حاکم موجود را بپذیرد. چه کسانی که به نفع او رای داده اند و چه کسانی که بر علیه او. لذا اگر همگی عهد خود را به این دلیل نقض کنند که آنها هر یک، حق حاکمیت خود را به حاکم واگذار کرده اند، در آن صورت حقی را که متعلق به اوست از وی مس تانند که این نیز بی عدالتی است.

۲- امکان نقض عهد از جانب حاکم متصور نیست؛ چون حق نمایندگی همگان، تنها به موجب عهد و پیمان متقابل آدمیان به کسی که حاکمیت به وی اعطاء می گردد، واگذار می شود؛ نه به موجب پیمانی میان شخص حاکم و مردم.

۳- هر کس که به تاسیس حکومت بر طبق آرای اکثریت معترض باشد، اعتراضش نادرست است و باید موافقت کند و گرنه به حق، بوسیله بقیه مردم، نابود می شود.

۴- اتباع نمی توانند حاکم را به ظلم و بی عدالتی متهم کنند؛ زیرا هر کس که کاری را به موجب تفویض اختیار از جانب دیگری انجام دهد، در این کار به آن کسی که به او اختیار عمل داده است، آسیبی نمی رساند؛ چون به موجب تاسیس دولت به شیوه ای که گفتیم، هر کس فاعل اصلی تمامی اعمال شخصی حاکم است و در نتیجه کسی که از ظلم حاکم شکایت کند، در واقع از عمل خود شکایت می کند در حالی که هیچ کس نمی تواند خودش را به ظلم نسبت به خویش متهم کند!

۵- هیچ یک از اعمال حاکم از جانب اتباع، قابل مجازات نیست و اتباع نمی توانند او را به هیچ نحوی مثل قتل و ... مجازات نمایند؛ زیرا با توجه به آنچه گذشت که هر یک از اتباع، فاعل اصلی افعال حاکم است؛ پس در این صورت اتباع، شخص دیگری را به خاطر اعمالی که خودشان مرتکب شده اند مجازات می کنند.

۶- حاکم دارای حق داوری در خصوص وسایل لازم برای تامین صلح و دفاع از اتباع خویش است، چون گفتیم که غایت تاسیس دولت، صلح و امنیت عموم مردم است و هر کس که نسبت به غایت ذی حق باشد نسبت به وسیله نیل به آن نیز ذی حق است.

۷- حاکم حق دارد، قواعدی را برای کمیت و کیفیت تملک اتباع وضع کند و دیگران حق اعتراض ندارند.

۸- حق داوری و اجرای عدالت یعنی استماع و اخذ تصمیم درباره دعاوی از آن حاکم است زیرا بدون اخذ تصمیم در مورد دعاوی، قوانین مربوط به رعایت حدود بیهوده می شوند و هر کس بر طبق میل طبیعی به حراست از

خوشتن، حق دفاع از خود را حفظ خواهد کرد و این همان وضع جنگی است که با غایت تشکیل دولت، مغایر است.

۹- حق اعلام جنگ و صلح به ملت ها و دولت های دیگر از آن حاکم و بنا بر صلاح دید اوست.

۱۰- گزینش همه مشاورین و وزراء چه در زمان صلح و چه در زمان جنگ، حق حاکم است.

۱۱- اعطای پاداش و مجازات (وقتی قانون ملاک و معیار آنها را معین نکرده باشد) به صلاحدید حاکم است.

۱۲- حقوق حاکمیت تقسیم ناپذیرند، مگر آنکه حاکم به طور کلی از حق حاکمیت خود چشم ببوشد.

فصل نوزدهم - در باب انواع گوناگون دولت تأسیسی و دستیابی به حاکمیت از

طریق جانشینی

تنها سه نوع حکومت، ممکن است زیرا یا یک نفر است = حکومت خودی (پادشاهی)

شخص نماینده دولت انجمن همگان = حکومت مردمی (دمکراسی)

انجمن برخی کسانی = حکومت اشرافی

غیر از این سه نوع، نوع دیگری از دولت متصور نیست و نام های دیگری که برای حکومت به کار رفته است مانند حکومت جباری و حکومت الیگارش و هرج و مرج، نام های همان اشکال سه گانه هستند منتهی در مقام نفرت به کار برده می شوند. هابز در این قسمت با مقایسه میان اشکال سه گانه دولت از حیث تسهیل و یا آمادگی برای ایجاد صلح و امنیت، حکومت پادشاهی را در مجموع برتر از دو شکل دیگر می داند.

فصل بیستم - در باب سلطه پدران و سلطه استبدادی

هابز در این فصل نیز به بحث حکومت تأسیسی و اکتسابی می پردازد که در انتهای فصل هفدهم بیان کردیم. سپس به حقوق سلطنت بر اساس آیات کتاب مقدس می پردازد و در نهایت نتیجه می گیرد که هم بر اساس عقل و هم طبق کتاب مقدس، قدرت حاکمه در همه انواع دولت ها باید مطلق باشد و گرچه ممکن است که مردم گمان برند که چنین قدرت نامحدودی، پیامدهای ناگوار بسیاری دارد ولی پیامدهای فقدان آن - که جنگ دائمی هر کس بر ضد همسایه خویش است - بسیار ناگوارتر است.

فصل بیست و یکم - در باب آزادی اتباع

آزادی به معنای فقدان مخالفت است و مراد از مخالفت، موانع بیرونی حرکت است. بر طبق این معنا، انسان آزاد کسی است که در اموری که می تواند با تکیه بر قدرت و دانش خود، عملی انجام دهد، بدون آن که مواجهه با مانعی باشد، آنچه را که می خواهد انجام دهد.^(۷۵)

آزادی در اتباع یعنی آزادی از عهد و پیمان ولی بعد که با حاکم پیمان بستند حاکم می تواند قدرت نامحدود داشته باشد لذا آزادی اتباع با قدرت نامحدود حاکم منافات ندارد. هابز بر اساس همین اعتقاد به آزادی می گوید: (در بین حکومتها) در دموکراسی موجود آزادی مفروض است؛ زیرا به اعتقاد همگان در هیچ حکومت دیگری انسان آزاد نیست.

هابز در ادامه به بیان جزئیات آزادی در اتباع می رسد یعنی چیزهایی که گرچه حاکم بر آنها حکم کرده ولی ایشان ممکن است از انجام آنها خودداری کنند از جمله می گوید: بزرگترین آزادی اتباع، مربوط به سکوت قانون است - اگر یکی از اتباع در طی جنگ، اسیر شود و یا یا وسایل زندگی اش به دست دشمن بیفتد و تنها به این شرط، جان و آزادی جسمانی خویش را به دست آورد که تابعیت دشمن فاتح را بپذیرد. در پذیرش این شرط از آزادی برخوردار است - اگر پادشاهی از حاکمیت خودش دست بکشد و حاکمیت جانشینانش را نیز منتفی اعلام کند، در آن صورت، اتباع وی به آزادی طبیعی مطلق باز می گردند - اگر حاکم، یکی از اتباع خود را تبعید کند در دوران تبعید، دیگر وی تابع حاکم نخواهد بود - اگر حاکمی در جنگ شکست بخورد و به تابعیت طرف فاتح گردن نهد، تکلیف اتباعش به فرمانبرداری از وی ساقط می شود.

فصل بیست و دوم - درباره سازمان های تابع، سیاسی و خصوصی:

منظور هابز از مجموعه ها یا گروه ها، هر شماری از آدمیان است که در منفعت یا شغله خاصی، مشترک باشند. از این مجموعه ها، برخی منظم و برخی نامنظم اند. سازمان های منظم آنهایی هستند که یک تن یا مجمعی از کسان، نماینده آثار گروه باشند، غیر از این همه گروه های دیگر، نامنظم اند. از بین سازمان های منظم، برخی مطلق العنان هستند و تابع هیچ کس دیگری جز نماینده خویش نیستند، دولت ها از این جمله اند ولی سازمان های دیگر وابسته اند یعنی تابع قدرت حاکم هستند. از بین سازمان ها و گروه های وابسته برخی سیاسی و برخی خصوصی اند. سازمان های سیاسی (یا اشخاص حقوقی) آنهایی هستند که بر اساس جواز قدرت حاکم دولت تاسیس می شوند. سازمان های خصوصی آنهایی هستند که اتباع در بین خودشان و یا با جواز بیگانگان، تاسیس

۷۵- در فلسفه سیاسی خصوصاً فلسفه سیاسی معاصر، دو نوع آزادی مطرح است: آزادی از و آزادی در. آزادی از مفهومی سلبی است و به معنای نفی موانع است: آزادی از زور، استبداد ظلم یعنی زور نه، استبداد نه ولی آزادی در مفهومی اثباتی است. پس از کنار زدن موانع نوبت به این بحث می رسد که آزادی مطلق یا آزادی در محدوده و قلمرو خاصی؟ آزادی در همیشه توأم با قانون است و قانون محدوده آن را معین می کند فلذا مقابله با مطبوعات در چارچوب قانون، مطابق «آزادی» است و اصلاً «آزادی در» عبارت است از بیان خط قرمزها و جای مجازات نیز همین جاست و در لزوم محدودیت آزادی بحثی نیست ولی بحث اصلی این است که محدودیت آزادی به چه مقدار و با چه ملاکی؟! از آنچه گفته شد روشن گردید که آزادی مطرح در فلسفه سیاسی هابز، آزادی از است نه آزادی در.

می کنند، و از بین سازمان های خصوصی برخی قانونی اند و دولت آنها را مجاز می شناسد ولی برخی غیر قانونی اند. سیاسی قانونی منظم مطلق نظم تابع دولت خصوصی غیر قانونی
سازمان غیر منظم

او پس از این تقسیم بندی ها به بیان قوانین این سازمان ها می پردازد.

فصل بیست و سوم - در باب کارگزاران عمومی قدرت حاکمه

فصل بیست و چهارم - در باب تغذیه، پرورش و زاد و ولد دولت

فصل بیست و پنجم - در باب شورا

فصل بیست و ششم - در باب قوانین مدنی:

مراد هابز از قوانین مدنی، قوانینی هستند که آدمیان ملزم به رعایت آنها می باشند، نه به این دلیل که اتباع این یا آن دولت خاص اند؛ بلکه به این دلیل که اصلاً اتباع دولت اند. قانون مدنی برای همه اتباع قواعدی است که دولت به آنها به طیف شفاهی یا کتبی و یا از طریق نشانه ارادی مکفی دیگری، برای پیروی ابلاغ کرده است تا از آن برای تشخیص صواب و خطا - یعنی اینکه چه چیزی مغایر با آن قواعد است و چه چیزی نیست - استفاده کنند. هابز پس از این تعریف می گوید: هر آنچه که به حکم استنتاج ضروری از این تعریف منطقی برآید، باید به عنوان حقیقت پذیرفته شود و سپس ۸ مطلب از آن استنتاج می کند:

۱- قانون گذار در همه دولت ها، صرفاً شخص حاکم است. ۲- حاکم یک کشور چه مجمعی باشد و چه شخصی واحد، تابع قوانین مدنی نیست؛ چون خودش قدرت وضع و فسخ قوانین را دارد ۴- قوانین طبیعی و مدنی متضمن یکدیگر و دارای حدود یکسان اند ... ۷- قانون نباید خلاف عقل باشد و نیز قانون را باید نه در الفاظ بلکه در آنچه منطبق با نیت قانون گذاری است، دریافت ...

هابز در ادامه سه نوع تقسیم بندی برای قوانین ذکر می کند.

فصل بیست و هفتم - در باب جرائم، عذر جهل به قانون و شرایط مخفف

فصل بیست و هشتم - در باب مجازات ها و پاداش ها

فصل بیست و نهم - در باب عوامل و اسباب تضعیف و انحلال دولت

فصل سی ام - در باب وظیفه نماینده حاکمیت

فصل سی و یکم - در باب سلطنت خداوند در عرصه طبیعت

بخش سوم - در باب دولت مسیحی

پیام کلی این بخش از لویاتان این است که ما چیزی بنام کلیسای جهانی نداریم، کلیساها باید وابسته به دولت های محلی باشند و پادشاه هر کشوری باید رئیس کلیسا باشد یعنی یکی از اختیارات حاکم، ریاست کلیسای منطقه و کشور خود است؛ چون اگر یک اقتدار دیگری بنام پاپ در مقابل حاکم وجود داشته باشد، باز جامعه دچار همان آفتی خواهد شد که در باب انسان شناسی گفتیم، که تنها راهش حاکم مطلق است.

هابز در این بخش و بخش چهارم کتاب خود از عهدین استفاده زیادی کرده است و روش بحث او کاملاً روشی نقلی است و خواننده گمان می کند که با یک کشیش طرف است که این گونه بحث می کند. او حتی به بعضی از مباحث کلامی نیز می پردازد «باید توجه داشت که هدف هابز از این بهره‌وری از کتاب مقدس این نیست که کلیسا را در حکومت دخالت دهد بلکه می خواهد آن روش رایج و دولت سکولاری را که خود از آن دفاع می کند از طریق نقل و کتاب مقدس نیز تأیید نماید.» و دخالت حواریون در مسائل سیاسی و اجتماعی را نیز از باب قضیه اتفاقیه و به خاطر ضرورت هایی در یک مقطع خاص می داند لذا استفاده او از قوانین دین در تأیید حکومت سکولار است.

نکات و جزئیات مهمی از بخش سوم:

هابز در ابتدای بخش می گوید: «تا بدین جا من حقوق قدرت حاکمه و وظیفه اتباع را تنها از اصول طبیعت به معنایی که تجربه و اجماع و وفاق بدست داده است، استخراج کرده ام - یعنی آنها را از طبیعت انسان به وجهی که تجربه آن را به ما شناسانده است و یا از تعاریف مورد نظر اتفاق عمومی استخراج کرده ام - اما در آنچه این که بدان می پردازم یعنی ماهیت و حقوق دولت مسیحی که عمدتاً بر الهام و وحی از جانب اراده خداوند استوار است، اساس بحث من باید نه تنها بر کلام طبیعی خداوند بلکه بر کلام پیامبران نیز متکی باشد. با این حال نباید حواس و تجربه خودمان و یا عقل طبیعی خودمان را (که بی شک همان کلام خداوند است) انکار و ترک کنیم». در توضیح این فقره باید گفت: ما در بحث های قبلی گفتیم که هابز معتقد به حقوق طبیعی است و دولت نیز برای تحقق این حقوق بر اساس قرداد افراد به وجود می آید. حال سوال این است که این حقوق را چگونه باید کشف کرد و متد کشف قوانین طبیعی چیست؟ از این عبارت دو منبع برای حقوق طبیعی استنباط می شود: ۱- تجربه ۲- اجماع.

تجربه یعنی از طریق مطالعه احوال انسانها از گذشته تا به حال می توان بعضی حقوق طبیعی را استنباط نمود مثلاً تجربه نشان می دهد که انسانها از بدو وجود تا حالا هر جا که بوده اند تشکیل دولت می داده اند پس تشکیل دولت یک حق طبیعی است.

اجماع یعنی مراجعه به آرای مردم مثلاً وقتی به تک تک مردم مراجعه می کنیم می بینیم که اجماعی بر لزوم تشکیل دولت وجود دارد. ولی باید توجه داشت که اگر تنها راه کشف حقوق فطری و طبیعی، تجربه و اجماع باشد در بعضی موارد تمیز حقوق فطری از قراردادی ممکن نیست چون ممکن است؛ پس از اینکه افراد قراردادی بسته اند، اجماع عمومی بر آن حاصل شده باشد. اجماع تنها می تواند برخی حقوق را تشخیص دهد مثل عدالت طلبی و اصل آزادی و... ولی اینکه این حق فطری است یا قراردادی با اجماع قابل تشخیص نیست. مثلاً حقوق بشر امروزی مورد اجماع همه دولت هاست؛ ولی آیا همه سی بند آن فطری اند؟ خیر، قراردادی اند پس تشخیص حقوق طبیعی با ملاک های هابز بسیار دشوار است لذا چه قائل به حقوق طبیعی شود و چه قائل به حقوق وصفی، در نتیجه فرقی نمی کند.

مطلب دیگری که هابز در این فقره بیان داشته است این است که او علاوه بر اصول طبیعی، معتقد به اصول مسیحی نیز هست یعنی معتقد است که اصول دینی نیز وجود دارد که مبتنی بر الهام و وحی از جانب خداست؛ پس روش کشف آنها نیز الهام و وحی است ولی نباید این اصول را به گونه ای تلقی کنیم که موجب انکار عقل طبیعی شود.

او در ادامه می گوید: «وقتی خدا با انسان سخن می گوید یا بی واسطه است و یا بواسطه انسانی دیگر... راهی که از طریق آن می توان تشخیص داد که خداوند بی واسطه با کسی سخن گفته است - و پیامبری او را اثبات کرد - معجزه است. و با توقف معجزات دیگر پیامبری پیدا نمی شود و کتاب مقدس جانشین آنان می گردد».

هابز در فصل ۳۳ به بیان نظرات خود در باب عهد قدیم و عهد جدید می پردازد:

اسفار پنجگانه نوشته موسی (علیه السلام) نیست او شواهدی هم ذکر می کند از جمله اینکه در فصل آخر سفر شنبه آیه ی ۶ در خصوص بقره موسی (علیه السلام) آمده است که هیچ کس تا به امروز از بقره او آگاهی ندارد. یعنی تا آن روزی که آن کلمات نوشته شدند.

در مورد عهد جدید نیز می گوید: «نویسندگان عهد جدید همگی در دوران کمتر از یک نسل پر از عروج مسیح می زیستند و همه آنان منجی ما را دیده بودند و یا اصحاب و حواریون وی به شمار می رفتند جز پولس رسول و لوقای رسول؛ و در نتیجه هر آنچه آنان به رشته تحریر درآوردند به همان قدمت زمان و دوران حواریون است. اما دورانی که کتب عهد جدید به عنوان مکتوبات حواریون مورد پذیرش و تصدیق کلیسا قرار گرفت روی هم رفته چندان قدیمی نیست. مراد هابز این است که کتب عهد جدید نه تنها مکتوب عیسی مسیح (علیه السلام) نیست؛ بلکه نوشته حواریون نیز نمی باشد. ولی با این حال او عهدین را معتبر می داند و در نهایت می گوید به نظر من هیچ دلیلی برای تردید در این باره وجود ندارد که عهد جدید و عتیق به شکلی که اینک در دست ماست شرح راستین اموری هستند که به وسیله انبیاء و حواریون گفته، و یا انجام شده اند.

هابز پس از این بحث، وارد مباحث کلامی می شود و مفاهیم دینی بسیاری را نفی می کند تا تفاسیر رایجی را که در باره آنها وجود داشت نقد کند و معرفت دین شایع کلیسا را زیر سوال ببرد یعنی هابز می خواهد بگوید کلیسا نه تنها حق دخالت در سیاست ندارد بلکه حق دین شناسی او نیز مخدوش است. مفاهیمی از قبیل معجزه کلام خدا، روح، تثلیث، غسل تعمید، دوزخ و عذاب های آن، کلیسا، احیاء، تکفیر و... مورد نقادی هابز قرار می گیرند.

بخش چهارم - در باب مملکت ظلمت

هابز در این بخش ابتدا به نقد کلیسای رم می پردازد و سپس به دلیل این که کلیسائیان برای تفسیر دین از فلسفه یونان بهره گرفته اند، از نقد کلیسا به نقد فلسفه یونان می رسد و به آن حمله می کند. هابز می گوید: «علاوه بر قدرت های حاکمه الهی و انسانی که تا این جا از آنها سخن رانیدیم (در بخش دوم از قدرت انسانی و در بخش سوم از قدرت الهی سخن به میان رفت) در کتاب مقدس از قدرت دیگری یاد می شود تحت عنوان قدرت حکام و فرمانروایان عرصه ظلمت که بر این جهان حکومت میکنند و یا حکومت شیطان و استیلای ابلیس به عنوان رئیس ارواح ناپاک که بر موجودات خیالی و موهوم حکومت می کند و آنان که تحت سلطه او قرار دارند برخلاف مؤمنان، فرزندان ظلمت خوانده می شوند.

مملکت ظلمت در این آیات کتاب مقدس چیزی جز توطئه و دسیسه ی فریبکاران نیست که به منظور کسب سلطه بر آدمیان در همین جهان می کوشند بر اساس عقاید تیره و تاریک، نور طبیعت و نور انجیل را در دل مؤمنان خاموش کنند و مانع از حرکت آنها به سوی مملکت آینده خداوند شوند. تاریک ترین بخش مملکت شیطان، بخشی است که فاقد کلیسای خداوند است - یعنی از آن کسانی است که به عیسی مسیح (علیه السلام) ایمان ندارند - ولی کلیسا نیز هنوز در ظلمت به سر می برد.

چهار علت ظلمت روحانی عبارتند از:

- ۱- سوء استفاده دشمن از نور کتاب مقدس در اثر جهل ما به کتاب مقدس
- ۲- عرضه اساطیر موهوم شاعران کافر مثل ارواح مردگان و جن و پری... که هیچ واقعیتی غیر از خیال آدمی ندارند (هابز چون قائل به بقای نفس و خلود نیست؛ اینها را نیز موهوم می داند)
- ۳- در آمیختن بقایای مذهب و بخش هایی از فلسفه بیهوده و غلط یونانیان، به ویژه فلسفه ارسطو با کتاب مقدس
- ۴- ترکیب سنت های نادرست و مشکوک و تواریخ نامعلوم و کاذب با آن دو (یعنی کتاب مقدس و فلسفه یونانی) هابز در ادامه یک استثناء دیگر بر لزوم تبعیت اتباع از حاکم را بیان می کند و می گوید: «اگر پادشاهی به رغم اخطار و انداز پاپ، مملکت خود را از بدعت ها تصفیه نکند و به همین دلیل تکفیر شود و در طی یک سال موجب رضایت خاطر پاپ نگردد، اتباع او از قید تبعیت وی معاف می شوند و مراد از بدعت، هر عقیده ای است که کلیسای روم اعتقاد به آن را ممنوع کرده باشد».

او در ادامه می گوید: «از این عقیده که کلیسای فعلی همان مملکت و سلطنت الهی است این قضیه ناشی می شود که پیشوایان دینی، خدمتگزاران اداری و دیگر کارگزاران امور کلیسا بر خود، نام روحانیت می گذارند و مسیحیان دیگر را عوام یعنی توده مردم می خوانند از همین اشتباه و خلط کلیسای فعلی با سلطنت خداوند بود که تمایز قوانین شرعی و مذهبی پیدا شد، قانون مدنی مصوبات حکام در قلمرو استیلای ایشان است و قانون شرعی مصوبات پاپ در متصرفات خویش است.

سوء تعبیر کلی دیگری که از کتاب مقدس می شود تبدیل رسم تقدیس و تخصیص منصب پیشوایان دینی به مراسم سحر و افسونگری است و مراسم مذهبی همچون ازدواج، تدهین محضران، ملاقات مریضان و غیره... همراه با سحر و افسونگری می باشد، خطای کلی دیگر از سوء تعبیر کلماتی چون حیات جاوید، مرگ همیشگی و مرگ دوم ناشی می شود که از گذشته های دور تا به امروز عقیده ای رایج شده است که همه آدمیان به حکم طبیعت از زندگی جاوید برخوردارند زیرا روح آنها فناپذیر است همین عقیده بر جدایی روح از جسم است که مدخل عقاید سیاه مختلفی چون عقیده به عذاب و شکنجه ابدی و... شده است.

سوء تعبیر دیگری از آیات در دفاع از قدرت پاپ بوجود آمده است مبنی بر اینکه آن دو شمشیری که مسیح و حواریونش در دست داشتند شمشیرهای روحانی و دنیوی بودند و مسیح شمشیر دنیوی را به پطرس رسول داده است ولی این مطلب استدلالی بر اساس کتاب مقدس نیست؛ بلکه ناسزاگویی بی شرمانه ای نسبت به شهیاران است که زمانی رواج یافت که پاپ ها در جایگاه قدرت و عظمت خود امنیت و مصونیت کامل یافته بودند. مطلب دیگری که هابز مطرح می کند تمایز میان «پرستش الهی» و «پرستش مدنی» است؛ او کرنش در برابر قوانین الهی را پرستش الهی می داند و کرنش در برابر قوانین مدنی و در محضر سلطانی که صرفاً انسان به شمار می رود، ستایش مدنی می نامد.

در این فصل ها هابز تفاسیر جدیدی خلاف تفاسیر رایج مسیحیت درباره آموزه های مسیحی ارائه می دهد و همین بحث های او زمینه ظهور الهیات طبیعی توسط شلایر ماکر و دیگران می شود. و خطر امثال هابز برای دین بیش از منکرین است چون ایشان با گرفتار شدن در دام هرمنوتیک فلسفی، متون دینی را تفسیر به رأی می کنند ولی منکرین از همان ابتدا نافی دین و متون مقدس هستند. هابز در فصل ۴۶ وارد بحثهای فلسفه و فلسفه یونان می شود:

تعریف فلسفه:

فلسفه معرفتی است که از طریق استدلال و استنتاج کیفیت اشیاء از شیوه تکوین آنها و یا شیوه های ممکنه ایجاد آنها از کیفیت شان بدست می آید و غایت آن ایجاد اثرات و تبعاتی است که لازمه زندگی است؛ البته تا آنجایی که عوامل مادی و نیروی انسانی اجازه دهند. (لویاتان ص ۵۳۷). از این تعریف آشکار می شود که تجربه به واسطه استدلال حاصل نمی شود و همچنین استنتاج های کاذب و نیز وحی و الهام مافوق طبیعی، جزء فلسفه نیستند؛ زیرا نتیجه ای که از راه وحی و الهام حاصل می شود نتیجه ای نیست که از راه استنتاج معلول از علت یا از راه استنتاج علت از معلول به دست آمده باشد پس دانش نیست بلکه ایمان و عقیده است.

او در ادامه می گوید: «فراغت ما در فلسفه است و دولت ما در صلح و فراغت. هر جا دولت - شهرهای شکوفا و بزرگی وجود داشت، در همان جا نیز مطالعه فلسفه آغاز شد». او در مورد فلسفه یونان می گوید: «مکتبهای فلسفی یونانیان سودی نداشت، فلسفه طبیعی مدارس یونانی بیشتر خواب و خیال بود تا علم و دانش. فلسفه اخلاق آنها چیزی بیش از توصیف حالات نفسانی خودشان نیست و منطق ایشان که باید روش استدلال و تعقل باشد چیزی جز مجموعه ای از کلمات و حيله هایی نیست که برای گیج کردن طرفداران آن به کار می برند، در خاتمه هیچ عقیده بیهوده ای نبوده است، که بر خی از فلاسفه قدیم یونان بدان پایبند نبوده باشند و گمان نمی کنم در فلسفه طبیعی، مطلبی بیهوده تر و بی معناتر از متافیزیک ارسطو گفته باشد. (ص ۵۴۱).

هابز پس از این مقدمه وارد خطاهایی می شود که به اعتقاد او از طریق فلسفه متافیزیک ارسطو وارد دین شده است. مباحثی همچون جواهر مجرد، توقف بی پایان زمان، تزریق ارواح، حضور اشباح در همه جا، قوانین حکام بر وجدان و... مسایلی است که به زعم او از فلسفه یونان وارد دین مسیحی شده اند.

نقدهای متعددی بر فلسفه هابز وارد است از جمله اینکه:

۱- انسان شناسی هابز ناقص است و او تنها به زمینه های نقص انسان توجه داشته و از فضایل و زمینه های فطری انسان غافل بوده است.

۲- استنباطی که او برای لزوم دولت از انسان شناسی خود داشت این بود که برای جلوگیری از هرج و مرج به یک دولت استبدادی پناه برد، که همه حقوق افراد را مگر در موارد نادری، می تواند محدود کند. حاکم خودش قانونگذار است ولی در برابر قانون ملزم نیست و یک «ابرمرد» است. او قائل به حکومتی شد که ملزم به هیچ قید و بندی نیست و هیچ گونه نظارتی بر او وجود ندارد و قدرت مطلقه او واقعا یک لویاتان واقعی است. در حالی که استبداد به اندازه هرج و مرج خطرناک است. او با این بیانات در واقع یک دولت توتالیتر تاسیس می کند. واضع و کاشف و مجری قوانین هر سه شخص حاکم است و کسی هم حق اعتراض ندارد. لذا با توجه به اینکه دغدغه اصلی او کنترل هرج و مرج است، اگر کسی مدل دیگری ارائه بدهد که هرج و مرج را کنترل نماید و در عین حال، توتالیتر هم نباشد مثل مدل جان لاک بر مدل هابز ترجیح خواهد داشت. پس اهمیت هابز از آن جهت است که به مهم ترین دغدغه دنیای آن روز و امروز یعنی مساله قدرت و حق، پرداخته است.

جان لاک (JOHN LOCK)

۱- زیست نامه

جان لاک در سال ۱۶۳۲ در انگلستان به دنیا آمد - همان سالی که اسپینوزا به دنیا آمد - او تحصیلاتش را در آکسفورد گذراند. از همان زمان که با فلسفه مأنوس بود از فلسفه مدرسی متداول در آکسفورد به جهت الفاظ و اصطلاحات مغلق و مسائل بیهوده - البته به زعم او - بیزار شد؛ ولی خود او نیز از این فلسفه تأثیر پذیرفته است.

لاک از مصنفات دکارت نیز تأثیر زیادی پذیرفته است هرچند با برخی اندیشه های او نیز مخالفت کرده است. پژوهش های لاک در آکسفورد منحصر به فلسفه نبود او در اثر همنشینی با رابرت بویل به شیمی و فیزیک دل بست و همچنین درس طب خواند و مقداری نیز گرفتار امور اجتماعی شد لذا تقریباً شخصیت جامعی داشت و این جامع الأطراف بودن در پی ریزی یک نظام فلسفی به او کمک کرد. ولی کار اصلی او فلسفه بود.

۲- آثار و تألیفات لاک

۱- جستاری در فهم بشر An Essay Concerning Human Understanding اصلی ترین اثر اوست (توسط پرینگل پتیسون تلخیص و توسط رضازاده شفق ترجمه شده است.) مبانی اصلی بحث های او در همین کتاب آمده است و کاپلستون نظرات معرفت شناختی او را از همین کتاب نقل می کند.

۲- حکومت مدنی

۳- در باره تساهل (نامه)

۴- اندیشه هایی در باره آموزش و پرورش

۵- گفتاری در باره معجزات

بدین ترتیب او یک کتاب مبانی معرفت شناختی دارد که در سایر بحث ها یعنی فلسفه سیاست، فلسفه دین، فلسفه حقوق و ... از این مبانی بهره گرفته است.

۳- سلوک علمی لاک

لاک، شیوه ای اعتدالی داشت و سعی نمود تا از افراط و تفریط دور بماند. او گرچه یک تجربه گراست و معارف فطری را انکار می کند و معتقد است که تمام محتوای معرفت از ادراک حسی Sense - Perception و درون نگری introspection به وجود می آید ولی از طرف دیگر بر این باور نبود که انسان تنها داده های حسی را می شناسد؛ بلکه معتقد است که انسان موضوعات ماوراء طبیعی را نیز می تواند بشناسد و قادر به استفاده از استنتاج عقلی نیز می باشد لذا به یک معنا اهل مابعدالطبیعه و عقل باور بود و حاضر نمی شد امور عاطفی و انفعالی را جایگزین تصدیقات عقلی گرداند. ولی عقل گرا، به معنای منکر امور ماوراء طبیعی، نیست (در قرن ۱۸ عقلگرایی به معنای انکار واقعیات روحانی و الهی بود و بر atheist هایی که منکر وحی و فرشته و قائل به الهیات طبیعی بودند عقلگرا اطلاق می شد.) پس او نه تجربه گرای محض است و نه عقلگرای محض. در مسائل سیاسی نیز مخالف هرج و مرج سیاسی است (یعنی همان دغدغه هابز را دارد) ولی از طرف دیگر با استبداد هم مخالف است و معتقد است که نمی توان با استبداد جلوی هرج و مرج را گرفت (یعنی راه حل هابز را قبول ندارد) پس باید دولتی تشکیل دهیم که با رعایت تساهل در مقام عمل جلوی هرج و مرج را بگیرد. در فلسفه دین نیز دین داری است، که با تعصب و غیرت غیرمعتدلانه مخالفت می نمود.

ویژگی برجسته لاک این است که در باب فهم آدمی، پژوهشی مستقل انجام داد هرچند فیلسوفان بعد از رنسانس مانند دکارت، بیکن و هابز و... نیز به شناخت انسان و مسأله یقین توجه نمودند و بر خلاف فلاسفه قرون وسطی گرفتار چالشهای معرفتی همچون شکاکیت و یقین و... بودند؛ ولی هیچ یک پژوهش مستقلی در باب معرفت‌شناسی نداشتند؛ اما لاک برای اولین بار، رساله مستقلی در این زمینه نگاشت.

البته این رساله مستقل، یک دوره کامل معرفت‌شناسی نیست که به همه مسائل معرفت از قبیل تعریف معرفت، امکان آن، ابزار آن، منابع، قلمرو و... پرداخته باشد؛ بلکه به برخی مسائل مهم معرفت پرداخته است و از سوی دیگر بحث‌های غیر معرفت‌شناختی نیز دارد لذا نسبت رساله او با معرفت‌شناسی، عموم و خصوص من وجه است.

لاک در این رساله، تلاش می‌کند تا روشن کند که فهم انسان، شایستگی پرداختن به چه موضوعاتی را دارد و شایستگی پرداختن به کدام موضوعات را ندارد، دغدغه او از طرح این سؤال آن است که چه بسا انسان نیروی خود را صرف اموری بکند که نتواند هیچ گرمی را از آنها باز نماید و فهم انسان صیاد آن امور نباشد لذا اگر از اول بدانیم که چه موضوعاتی قابل صید هستند، دیگر توانایی‌های خود را صرف موضوعات غیر قابل فهم نمی‌کنیم.

۴- خلاصه عقاید جان لاک

مباحث مطرح شده از سوی جان لاک به پنج حوزه مختلف تقسیم می‌شوند: ۱- معرفت‌شناسی ۲- فلسفه زبان ۳- فلسفه دین ۴- فلسفه اخلاق ۵- فلسفه سیاسی البته عمده بحث‌های او در حوزه فلسفه سیاست است و در سه حوزه دیگر تنها تک گزاره‌هایی را ارائه داده است.

۱- انکار تصورات فطری در حوزه عقل نظری و عقل عملی و طرح لوح سفید در ضمیر آدمی هنگام تولد: او نهادینه شدن اصول تفکر را نمی‌پذیرد و منکر این است که پاره‌ای اصول چه در حوزه عقل نظری و چه در حوزه عقل عملی، در نهاد انسانی تعبیه شده و انسان آنها را با تولد به همراه خود داشته باشد؛ بلکه او معتقد است که چیزی در ذات و ضمیر انسان تعبیه نشده است و انسان در اثر تطورات و احساس به تصورات و تصدیقات نائل می‌گردد (یعنی نفس آدمی در هنگام تولد، همچون لوح سفیدی است که بعدها با مناشی معرفت، علومی را تحصیل می‌کند).

۲- تجربه و احساس، ذهن آدمی را آماده کسب علم و تصورات می‌کند، او به این معنا تجربه گراست و گزاره‌های ما قبل تجربه را انکار می‌کند.

۳- تصورات در آغاز، تصورات ساده هستند و از یکی از این دو راه حاصل می‌گردند: الف: از راه احساس و در نتیجه انفعال اعضای حاسه در ذهن، مانند تصور رنگ که از راه حس بینایی و صدا که از راه حس شنوایی به

وجود می آید. و گاهی یک تصور از طریق دو یا چند حس به وجود می آید مانند شکل و بُعد که هم می توان آنها را دید و هم می توان لمس کرد یا مثلاً یک گل را هم می توان دید و هم بویید و هم آنرا لمس کرد.

ب: از طریق درک یا فکر، و آن وقتی است که انسان متوجه باطن و احوال روانی خود می شود، مانند احساس کردن حالاتی مثل تردید، فکر، دقت و ... که از این گونه حالات، تصویری را حاصل می کنیم. این عمل فکر هم نوعی حس درونی است.

پس منشأ تمام تصورات ما تجربه است، تجربه، دو مجرا دارد یکی احساس و دیگری ادراک. (به تعبیر فلسفه اسلامی هر دوی اینها به علم حضوری درک می شوند) برخی از تصورات ما، هم منشأ احساسی دارند و هم منشأ ادراکی، مانند تصور رنج، خوشی، درد، لذت، مثلاً وقتی خبر خوشی می شنویم یا صحنه جالبی می بینیم و لذت می بریم هم احساس (در خبر شنیدن و در صحنه جالب دیدن) منشأ لذت است و هم ادراک آن لذت که آن را به علم حضوری می یابیم. آن تصور حاصل شده خود بسیط است؛ ولی منشأ پیدایش آن هم احساس است و هم ادراک.

۴- ذهن انسان نمی تواند تصویری را ایجاد کند و نیز نمی تواند آن را از بین ببرد؛ ما فقط تصورات را دریافت می کنیم یعنی ذهن تنها منفعل و پذیرای صور است (بر خلاف برخی فلاسفه اسلامی مثل ملاصدرا که ذهن را فعال و تولید کننده برخی صور نیز می دانند) ذهن با تحریک عمل احساس یا از راه ادراک به یکی از تصورات ساده یا مرکب، منفعل می شود.

۵- تصورات ساده حاصل شده از اشیاء بر دو نوعند:

الف: تصوراتی که کاملاً مماثل آن اشیاء هستند، مانند تصور جسمیت و بعد و شکل و عدد و سکون و حرکت، که او این گونه خواص را «صفات اولیه» می نامد.

ب: تصوراتی نظیر رنگ، صدا، بو، طعم و حرارت که مماثل اشیاء نیستند بلکه ما، اشیاء را اینگونه درمی یابیم که این گونه صفات را «صفات ثانویه» می نامد

(او تعبیر به مماثلت کرده نه مطابقت، چون در باب صدق، نظر خاصی دارد). صفات اولیه، واقعا در خود اشیاء وجود دارند، جسم، واقعا بعد دارد، شکل دارد و ... چه ما انسان ها این صفات را دریابیم یا نه؟ چه ما بدانیم که میز وجود دارد و چه ندانیم بالاخره این میز وجود دارد درک و شناخت ما در وجود و عدم این صفات، نقشی ندارد. (این تقسیم صفات به کیفیات اولیه و ثانویه را گالیله و دکارت نیز داشته اند) ولی صفات ثانویه مماثل اشیاء خارجی نیستند؛ البته یک چیزی در اشیاء هست که بر ذهن ما این تأثیر را می گذارد مثلاً اگر ارتعاشات از زنگ خارج نمی شد ما صدایی از آن درک نمی کردیم، یا اگر ویژگی خاصی در لامپ نبود ما آن را روشن نمی دیدیم و الا چرا این نور و روشنایی را از دیوار نمی بینیم؟ پس یک واقعیتی در خارج هست ولی نمی توان گفت که صورت ذهنی ما کاملاً مماثل آن واقعیت خارجی است و مثلاً طعم و مزه ای که از هر شیء درک می کنیم از مختصات واقعی شیء خارجی است. هر چند قطعاً یک ویژگی در این شیء هست که با شیء دیگر متفاوت است پس صفات ثانویه از این جهت با صفات اولیه مشترکند.

لاک از نوع سوم اشیاء هم سخن به میان می آورد و آنها را «صفات سومین» می نامد و آن عبارتست از تغییراتی که اجسام در هم دیگر به وجود می آورند مثلاً آتش، سرب را آب می کند و آفتاب، موم را تغییر می دهد پس در شکل یا حجم اشیاء تغییر حاصل می شود که این صفات، تصوراتی را در ما ایجاد می کنند.

پس صفات اولیه در خود اشیاء وجود دارند اعم از این که ما آنها را دریابیم یا نه. صفات ثانویه نیز در ذهن تأثیر می گذارند؛ ولی تصورات حاصله، عین صفات نیستند و تأثیرات اشیاء بر یکدیگر هم صفات نوع سومی را ایجاد می کند که منشأ تصورات اند. بنابراین خواص سومین بر خلاف دو قسم اول، تأثیر خود شیء در ذهن ما نیست؛ بلکه باید شیء دیگری در آن اثر بگذارد یعنی بین دو شیء مقایسه شود تا صفات سومین، تصوراتی را به ذهن ما ایجاد کنند.

نقد بر این نظریه: تصور جان لاک این است که بعضی اجسام حالت طبیعی دارند و برخی دیگر، حالت قسری، در حالی که همه اجسام هر حالتی که دارند در اثر قسر و عوامل خارجی است و چون هر جسمی متأثر از عوامل خارجی است منتها ما برخی عوامل را درک می کنیم مثل تأثیر آتش در سرب ولی برخی عوامل را درک نمی کنیم مثل تأثیر نور آفتاب در رنگ اجسام. حتی اگر شیء ثابت مانده و تغییر نکرده است باز در اثر عوامل خارجی است.

۶- لاک بعد از بحث در تصورات ساده به توضیح تصورات مرکب (Complex ideas) می پردازد. تصورات مرکب را ذهن از تصورات ساده می سازد، مثل تصور سپاه که از ترکیب تصور سرباز الف و تصور سرباز ب و ... ساخته شده است. پس تصورات مرکب از ترکیب دو یا چند تصور ساده یا مرکب، یا ساده و مرکب به وجود می آیند (پس اینکه لاک قبلاً در بند ۴ گفت که ذهن نسبت به صور، فعال نیست مرادش این است که ذهن بما هو ذهن و به تنهایی نمی تواند تصویری را بسازد ولی با کمک حس و پس از تحصیل صور ساده می تواند آن صور را ترکیب کند) ذهن در این عمل ساختن تصورات مرکبه، می تواند علاوه بر ترکیب و تألیف صور، ارتباط یا نسبت بین آنها را دریابد - یعنی تصور مرکب اضافه بوجود آورد مانند تصور پسری و پدري و بزرگی و کوچکی. - همچنین تصور مرکب را ذهن از راه انتزاع می سازد و مفهوم کلی به وجود می آورد مانند سفیدی که از تصورات ساده متعددی چون سفیدی برف و گچ و شیر و ... انتزاع می کند.

پس ذهن در ایجاد تصورات مرکبه یکی از این سه کار را می کند: ترکیب، اضافه، انتزاع. البته به نظر لاک، ذهن این عمل را به دل خواه خود انجام نمی دهد بلکه آن را مطابق عالم خارجی به وجود می آورد مثلاً ذهن نمی تواند از چند مفهوم جزئی سفیدی، مفهوم کلی سیاهی را انتزاع نماید چون او یک فیلسوف رئالیست است و به واقعیت عالم اعیان مستقل از نفس، قائل است.

۷- لاک، تصورات مرکب را به سه قسم تقسیم می کند: احوال یا اعراض (Modes)، جواهر (Substances) و اضافات (Relations)

احوال، تصورات مرکبه ای هستند که خود به خود وقوع ندارند و قائم به نفس نیستند؛ بلکه وجودشان قائم به اشیاء است. احوال همان اعراض در فلسفه اسلامی است؛ ولی لاک مفاهیم اعتباری، همچون قوانین اخلاقی و آداب اجتماعی، مثل سلام دادن و دست دادن و ... و برخی انتزاعیات مثل دوجین را نیز از احوال می داند.

جواهر، تصورات اشیائی هستند که قائم به ذاتند. او جوهر جسمانی، نفس و وجود را از جواهر می داند یعنی برخی مفاهیم انتزاعی را نیز جزء جواهر می شمارد. اضافات، تصوراتی هستند که از مقایسه تصورها با یکدیگر حاصل می شوند، مانند علت و معلول، عینیت و مغایرت و ...

۸- لاک در بحث زبان شناسی مطلبی دارد که با معرفت شناسی مرتبط است. بیکن قبل از لاک در کتاب «ارغنون نو» با عنوان بت های بازار از آفات زبان سخن گفت که مردم بعضی کلمات را نماینده مصداق واقعی می پندارند در صورتی که این گونه نیست. مقصود لاک از این بحث، نقد برخی مدعیات فلسفی است که نسبت به مفاهیم کلی، مصادیق واقعی خارجی، قائل بودند، مثلاً افلاطون و پیروانش به وجود واقعی خارجی مستقل مفاهیم کلی عقیده داشتند و معتقد بودند که هر نوعی از موجودات مادی، فردی اتم در عالم مثل دارد، ارسطو نیز با این که با افلاطون مخالفت کرد ولی کلیات را نفی نکرد بلکه گفت مصداق کلیات در افراد است پس به نظر ارسطو نیز انسان کلی واقعا وجود دارد. لاک هر دو ادعا را رد می کند و معتقد است که فقط افراد وجود واقعی دارند و کلی فقط یک موضوع زبانی، یا عبارتی است که برای سهولت در انتقال مطلب از آن استفاده می کنیم، به جای این که هر فرد را نام ببریم، برای افراد مشابه، یک نام واحد وضع می کنیم مثل لفظ انسان. پس لفظ انسان نه در عالم مجرد مصداق و ما بازا خارجی دارد و نه در عالم ماده. با این بیانات روشن می شود که لاک یک نومینالیست است.

۹- تعریف علم: علم عبارتست از ادراک تطابق یا عدم تطابق تصورات با یکدیگر، نه تطابق تصورات با عالم خارج و واقع؛ زیرا عالم خارج در اختیار ما نیست تا بخواهیم از تطابق اندیشه با عالم خارج سخن بگوئیم، بلکه عالم خارج هم برای ما فقط به شکل تصورات موجود است. نظریه مطابقت با واقع (Correspondence) از نظر لاک این اشکال را دارد که چون خارج در اختیار ما نیست؛ پس نمی توانیم از تطابق اندیشه با خارج سخن بگوئیم چون تشخیص مطابقت و عدم آن، منوط به حضور طرفین مطابقت نزد ماست در حالی که خارج در نزد ما حاضر نیست؛ بنابراین صدق و کذب باید وصف مقایسه تصورات باشد نه وصف مقایسه تصورات با واقعیات خارجی. در نتیجه ادراک و علم عبارت است از ادراک تطابق یا عدم تطابق تصورات با یکدیگر. حال، لاک این تطابق یا عدم تطابق را از چهار زاویه ملاحظه می کند:

۱- هویت یا تباین، مانند: طلا، طلا است یا طلا، آهن نیست، که در اینجا بین دو تصور تطابق یا تباین ایجاد کرده ایم و تطابق در واقع یعنی صحت حمل.

۲- تشخیص روابط بین تصورات، مانند: پدری یا پسری یا نسبت ریاضی مثل $2+2=4$.

۳- مشاهده تلازم وجود یا عدم تلازم، مثلاً: طلا با وزن و زردی تلازم دارد. یا، بی وزنی از لوازم مس نیست.

۴- علم به وجود واقعی مصداق تصورات، مثل: علم به وجود خدا که حقیقت دارد. یعنی از تصور وجود و تصور خدا به این علم می‌رسیم که خدا وجود دارد و از تصور وجود و تصور تناسخ به این علم می‌رسیم که تناسخ وجود ندارد.

نقد نظریه جان لاک: در بحث تئوری‌های صدق که سخن از چیستی معرفت و چیستی صدق است، تئوری‌های مختلفی ارائه شده است که رایج‌ترین نظریه تئوری مطابقت (Correspondence) است که تا آنجائی که استقصاء شده است نه اشکال بر آن ایراد کرده اند که یکی از اشکالات این است که اصلاً مطابقت یعنی چه؟ مفهوم مطابقت مبهم است. آیا مطابقت یعنی مشابهت یا به معنی همانندی ذهن با عین است؟ مگر می‌شود ذهن همانند عین باشد؟ اصلاً عین در اختیار ما نیست، هر چه داریم ذهن است، تنها در علم حضوری است که عین معلوم نزد عالم حاضر است.

جواب این اشکال آن است که وقتی می‌گوئیم مطابقت، مراد حکایت تام از خارج است که در تعابیر علمای منطق هم آمده است، یعنی اندیشه، خارج را آن چنان که هست، نشان بدهد. به عبارتی، مطابقت در این جا از مفاهیم اضافی دوطرفین نیست، تا اشکال شود که طرف دیگر نزد ما حاضر نیست پس راهی برای تشخیص مطابقت و عدم آن نداریم؛ بلکه مراد این است که اندیشه صادق و مطابق با واقع اندیشه است که واقع خارج را آن چنان که هست نشان می‌دهد. ولی این که چگونه بفهمیم که اندیشه ای خارج را به طور تام نشان می‌دهد یا نه؟ بحث ارزش شناخت و معیار صدق است.

پس مطابقت اندیشه با خارج یعنی این که اندیشه، خارج را آن چنان که هست نشان بدهد، گزاره به هر اندازه ای که حکایت بکند، حکایتش تام است و الا اگر حکایت تام تصدیقات از خارج، وجود نداشته باشد نمی‌توانیم ادعا کنیم که رئالیست هستیم. نزاع ما در بحث‌های معرفت‌شناسی که دغدغه اصلی لاک نیز هست این است که ذهن، تا چه مقداری می‌تواند خارج را نشان دهد؟ و الا تطابق صورت‌های ذهنی با یکدیگر که مشکلی را حل نمی‌کند.

اما اینکه ملاک صدق و کذب چیست؟ چرا قضیه «طلا آهن نیست» صادق است ولی «طلا، طلا نیست» کاذب است، تنها به این دلیل است که اولی خارج را آن چنان که هست نشان می‌دهد. دستگاه ذهن ما طوری ساخته شده که خارج را آن چنان که هست به ما نشان دهد لذا اگر تصدیقی خارج را نشان داد، صادق است و الا کاذب است.

بعد از اینکه مطابقت را به معنای حکایت تام از واقع گرفتیم، نوبت به معیار صدق می‌رسد که، چگونه بفهمیم که اندیشه ای، حکایت دارد یا نه؟ حتی ممکن است به این نتیجه برسیم که راهی نداریم ولی این دلیل نمی‌شود که برگردیم تعریف صدق را عوض کنیم و این کار مثل این است که تعریفی علمی برای بیماری سل ارائه دهیم

ولی چون راهی برای شناخت آن نداریم، تعریف را عوض کنیم. یا وقتی که تعریف از گوشت سالم و فاسد داشته باشیم ولی نتوانیم تشخیص دهیم بیاییم و تعریف را عوض کنیم، این کار به هیچ وجه درست نیست.^(۷۶)

۱۰- اقسام علم: علم به عقیده جان لاک، سه مرحله دارد: شهودی (Intuitive)، برهانی (Demonstrative) و حسی (Sensitive).

علم حسی یا تجربی عبارت است از علمی که ما به توسط آن از وجود عالم خارجی اطلاع می یابیم، زیرا اشیاء خارجی، صفات اولیه ای دارند که واقعا در عین آنهاست و ما توسط حس آنها را درمی یابیم هر چند که صفات ثانیه و ثالثه عین اشیاء نیستند و نیز ما با صفات اولیه به حقیقت و جوهر اشیاء پی نمی بریم و فقط روابط و خصوصیات را از تجربه کسب می کنیم. (بعضی از معرفت شناسان معاصر معتقدند که اگر می گوئیم حسیات بدیهی اند بدهتشان تنها در وجود محسوسات است و نمی توان وجود اشیاء محسوس خارجی را انکار کرد ولی در باب خواص و صفات، حتی صفات اولیه نمی توان گفت که واقعا مطابق خارجند، چه رسد به صفات ثانویه، و چه برسد به اینکه ذات اشیاء را با حس درک نماییم ولی جان لاک معتقد است که اصل وجود محسوسات و خواص اولیه آنها را به طور قطعی می توان درک کرد.) اما علوم شهودی یقینی ترین قسم علم هستند زیرا ذهن، تطابق یا عدم تطابق تصورات را بدون وساطت تصورات دیگر درک می کند مانند اینکه سفید، سفید است یا سفید، سیاه نیست (در واقع مراد لاک قضایای تحلیلی و حمل اولی است).

و اما علم برهانی، محتاج اثبات است یعنی برای اثبات تطابق یا عدم تطابق بین دو تصور نیاز به استعانت از تصورات دیگر است. در علم حسی نیز ما از تصورات واسطه استفاده می کنیم اما تفاوتی که علم برهانی با علم حسی دارد این است که در علم حسی تنها از تصوراتی استفاده می شود که مستقیما از حس گرفته شده اند؛ ولی در علم برهانی علاوه بر این تصورات، از سایر تصورات نیز استفاده می شود.

۱۱- قبلا گفتیم که لاک، وجود عالم خارجی را فقط توسط تجربه حسی ممکن می کند؛ ولی او به استثنایی در این اصل قائل است، و آن هم وجود خداست که واقعیت خارجی دارد؛ ولی از راه علم برهانی حاصل می گردد نه تجربه حسی.

۵- خلاصه کتاب «جستاری در فهم بشر»

کتاب اول

وجه تمایز و ملاک برتری انسان از سایر موجودات، قوه فاهمه اوست؛ پس سزاوار است که این قوه را مورد پژوهش قرار دهیم به علاوه این که انسان به وسیله قوه فاهمه، سایر اشیاء را می شناسد، لذا باید ابتدا خود این

۷۶- برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به: مقالات نگارنده در مجله کلام اسلامی، شماره های ۳۲، ۳۳، ۳۴.

ابزار را بشناسیم تا بدین وسیله افکار ما به پژوهش امور دیگر نیز راهنمایی شوند یعنی با شناخت قوه فاعله، به میزان توانایی این ابزار پی می بریم.^(۷۷)

حال باید دید روش صحیح مطالعه درباره قوه فاعله چیست؟ روش درست این است که از بررسی تصورات قوه فاعله، شروع کنیم وقتی آنها را بررسی کردیم می توانیم حدود معرفت انسان را نیز دریابیم و بفهمیم که قلمرو معرفت انسان تا کجاست؟

وقتی حدود فاعله روشن شد با احتیاط پیش می رویم و به مسائلی که فوق احاطه آن است دخالت نمی کنیم و ذهن خود را به اموری که فکر ما از درک آن عاجز است، مشغول نمی کنیم و به آن چه در حدود توانایی ماست اکتفاء می کنیم.

از سوی دیگر اگر ما حدود قدرت خود را بدانیم آن گاه به خوبی خواهیم دانست که چه چیزی به عهده بگیریم تا امید کامیابی داشته باشیم وقتی نیروهای ذهن خود را مطالعه کنیم و بفهمیم که چه انتظاراتی می توانیم از آن داشته باشیم دیگر تمایل نخواهیم داشت که ساکت بنشینیم، و از کار انداختن فکر خود امتناع ورزیم به عذر این که بگوئیم ما به هیچ چیز نمی توانیم شناخت حاصل کنیم. یا از طرف دیگر همه چیز را مورد پرستش قرار دهیم و به علت این که مسائلی برای ما قابل فهم نیست، تمام شناسایی را انکار نماییم. پس ما با تعیین قلمرو معرفت، از افراط و تفریط در امان می مانیم.

تعریف تصور

تصور از دیدگاه لاک عبارت است از هر آن چیزی که در مقام تفکر آدمی موضوع فهم او می گردد. به عبارت دیگر هر چیزی که ذهن در مقام تفکر درباره آن به کار می افتد. (پس مراد لاک همان علم حصولی است و هر چه که در ذهن قرار می گیرد چه تصور و چه تصدیق).

اولین بحث این خواهد بود که تصورات چگونه به ذهن می آیند؟ او از این سؤال آغازین در باب فهم آدمی به این سمت سوق می یابد که بگوید تصورات فطری وجود ندارند چون وقتی بحث از منشأ تصورات مطرح می شود یک راه حل این است که بگوئیم خدا از اول آنها را در انسان ایجاد کرده است. با انکار این راه حل به این نتیجه می رسیم که تصورات، منشأ خارجی دارند.

اصول فطری عبارتند از معلومات اولیه ای که در ذهن بشر نقش بسته اند و روح آنها را با خودش به این جهان آورده است یعنی مغز انسان به گونه ای آفریده شده است که ابتدا، تصوراتی با او همراه بوده اند نه اینکه بعداً برای او حاصل شده باشند. جان لاک، منکر این اصول فطری می باشد و معتقد است که غلط بودن این فرض را می توان برای ذهنی که مشوب نباشد روشن کرد.^(۷۸)

۷۷- البته مباحثی که در باب قوه فاعله و علم مطرحند، دو قسم می باشد: ۱- مباحث هستی شناختی علم و عالم ۲- مباحث معرفت شناختی علم. ولی لاک با مباحث هستی شناختی کار ندارد و دغدغه اصلی او مباحث معرفت شناختی است.

۷۸- او از همین ابتدا، دوری می کند یعنی اگر کسی بعداً حرف او را نپذیرفت از همین حالا در مورد او قضاوت می کند که چنین کسی ذهنش مشوب است و الا اگر ذهنش سالم بود حرف مرا می پذیرفت و این در واقع مغالطه «بچه دبستانی» است.

البته ما در باب اصول فطری معتقدیم که با روش تجربی و عقلی نمی توان آنها را اثبات یا انکار نمود، و تنها راه آن، روش نقلی است. نکته دیگر این که با وجود این که دغدغه اصلی لاک، قلمرو و معرفت است ولی او توجه به این مساله نکرده است که آیا خود همین انکار فطریات در قلمرو معرفت آدمی جای دارد یا نه؟

ادله جان لاک برای انکار فطریات

۱- با وجود ابزارهای خدادادی برای شناخت مثل چشم و گوش چه معنایی دارد که بعضی از ادراکات ما جبلی و فطری باشند؟

نقد آن: این بیان نه تنها استدلال برای نفی اصول فطری نیست، حتی استبعاد هم نیست.

۲- برخی از طرفداران اصول فطری، استدلال آورده اند که اصولی - چه نظری و چه عملی - وجود دارند که مورد توافق عموم بشر هستند؛ پس این اصول انفعالات لایتغیری هستند که ارواح در وجود اولی خود می گیرند و آنها را با خود به دنیا می آورند، و الا اگر فطری نبودند توافق عمومی بر آن ها پیدا نمی شد. جان لاک در رد این دلیل می گوید:

«اجماع و توافق عمومی دلیل بر فطری بودن نیست؛ چون اولاً اصول مورد توافق عموم وجود ندارند، فطری ترین قضایا، اصل استحاله اجتماع نقیضین است، که برخی با آن مخالفت کرده اند. ثانیاً اگر بر فرض ثابت بشود که بعضی حقایق هستند که کلیه افراد بشر در آنها توافق دارند دلیل بر فطریت آنها نمی شود؛ چون ممکن است این توافق عمومی از راه دیگری حاصل شده باشد، ولی شما راه های دیگری را که منتفی نکردید».

نقد آن : اولاً قائل به فطریات می گوید: این قضایا فطری انسانند به شرط این که موضوع و محمول آنها را درست تصور نماید و انکار بعضی از انسان ها ناشی از عدم تصور صحیح آنهاست، کما این که ممکن است فردی حتی وجود خودش را نیز انکار نماید. و ثانیاً آن راه محتمل که ادعا می کنید، چه راهی است؟

۳- دسته ای از انسانها، مثل کودکان و جاهلان و... از اصول فطری محرومند و تصویری از این اصول ندارند پس همین کافیت تا موضوع توافق عامه را از بین ببرد؛ زیرا توافق عامه باید بالضروره به حکم فطری بودن در همه افراد باشد؛ پس از این که این اصول، همگانی نیستند می توان فهمید که فطری هم نیستند.

نقد آن: فطریاتی که ما می گوئیم از قبیل اصل تناقض و خوبی عدالت و ... است که هر انسانی آن را می فهمد حتی بچه و دیوانه نیز اجتماع نقیضین را محال می داند، هر چند مفاهیم فلسفی آن را درک و تصور نکند. لاک باید اشکال دیگری می گرفت و آن این که توافق مذکور ممکن است از راه تجربه کسب شده باشد.

لاک در ادامه این دلیل می گوید اگر کسی اشکال کند، که نه خیر همه انسان ها به فطریات علم دارند ولی گاهی اوقات آگاهانه نیست یعنی حقایقی در روح نقش بسته که خود روح شاعر آنها نیست باید گفت که چنین چیزی تناقض است یعنی جهل به فطریات ادراکی، متناقض است. نمی توان گفت که قضیه ای در ذهن هست ولی ذهن شناخت و شعور به آن ندارد، به علاوه این که این حرف را در مورد همه قضایا و علوم می توان زد که در ذهن موجود و بالفطره نقش بسته اند ولو روح به آنها علم ندارد. یعنی لاک می گوید: اگر ممکن است که حقایقی در

ذهن نقش ببندد، بدون این که ادارک شوند. در این صورت بین حقایق که ذهن می تواند آنها را درک کند فرقی نیست یعنی یا همه علوم باید فطری باشند، و یا همه غیر فطری.

استاد: اشکال تناقضی که لاک بیان کرد اشکال واردی است؛ چون مراد از اصول فطری، اصول فطری معرفتی اند هر چند ممکن است اصول فطری غیر معرفتی نیز داشته باشیم، مانند تکلم یا مکیدن پستان مادر توسط کودک که آنها را جزو اصول فطری شمرده اند. و عدم معرفت به این فطریات هیچ اشکالی ندارد؛ ولی بحث ما در معرفت شناسی در اصول فطری معرفتی است که در آن جا معنا ندارد بدان ها معرفت نداشته باشیم. پس این اشکال به لحاظ کبروی درست است؛ ولی ما به لحاظ صغروی اشکال داریم که آیا واقعاً کسی هست که منکر استحاله اجتماع نقیضین باشد یا اینکه این اصل، همگانی است؛ ادعای قائلین به فطریات این است که چنین کسی وجود ندارد و اگر هم کسی انکار نماید به خاطر شبهه در برابر بدیهی انکار نموده است.

در ادامه همین دلیل باز عده ای از قائلین به فطریات گفته اند که مراد از فطریات، استعداد درک آنهاست یعنی ذهن استعداد درک پاره ای از حقایق را دارد که آنها را فطریات می نامیم. لاک در برابر این مطلب نیز می گوید معنای این حرف این است که ذهن نسبت به حقایق فطری، ممکن است عالم شود. یعنی طرفدار اصول فطری ادعا کرد که مراد ما از فطری بودن حصول بالفعل نیست؛ بلکه وقتی انسان عقلش را به کار بندد و به اصول فطری شناخت پیدا می کند، نه این که هر انسانی بدون هر گونه تأمل و تفکری آنها را دارد.

جان لاک می گوید انکشاف این اصول برای انسان با توجه اندک عقلی نمی تواند دلیل فطری بودن آنها باشد. چون معنی این استدلال این است که هر حقیقتی را عقل برای ما کشف کند، این حقیقت مرکوز جبلی ذهن ماست. به این ترتیب بین اصول اولیه ریاضیات و قضایایی که از آن اصول استنتاج می شود، فرقی نخواهد بود و هر دو باید فطری محسوب شوند؛ زیرا هر دو به واسطه به کار بردن عقل کشف شده اند؛ بعلاوه این که طرفداران فطریات چگونه می توانند تصور کنند که برای کشف اصولی که آنها را فطری می دانند استعمال عقل لازم است، در صورتی که عقل قوه ای است که حقایق مجهول را از اصول و قضایای معلوم، استنتاج می کند. در این صورت ممکن نیست آن چه که کشف آن محتاج تعقل است، فطری باشد؛ مگر اینکه کلیه حقایق یقینی را که عقل به ما یاد می دهد فطری بدانیم.

نقد آن: به کارگیری عقل در همه موارد یکسان نیست بلکه دارای مراتب می باشد. لذا وقتی می گوییم بعضی از علوم، فطری اند به این معنا نیست که اصلاً نیازی به بکار گرفتن عقل ندارند نه خیر، حتی بدیهیات نیز نیاز به بکارگیری عقل دارند و اگر عقل هیچ تصویری از موضوع و محمول نداشته باشد، هرگز نمی تواند آنها را درک نماید؛ ولی آن چه که هست این است که بکارگیری عقل ذومراتب است در بدیهیات و فطریات، همین مقدار تصور موضوع و محمول کافیست؛ ولی در قضایای غیر فطری و نظری، عقل باید خیلی تلاش کند تا به شناخت برسد. ۴- شبیه دلیل سابق می گوید: اصول فطری وجود ندارد زیرا آنها در جائی که باید به وضوح نمایان گردند دیده نمی شوند اگر این نقوش، مادرزاد بودند باید در اشخاصی که هنوز ذهنشان بوسیله عقاید مکتب منحرف نشده اند روشن تر باشند و ذهن اینگونه افراد یعنی کودکان و بیسوادها و ذهنشان با داشتن این معارف فطری بر

همه مکشوف باشد در حالیکه این علوم در آنها یافت نمی شود بلکه این مصطلحات در مواردی ملتهای آزموده که به مباحثات علمی عادت دارند، پیدا می شود.

نقد آن: خود اصول فطری برای مردم نمایان است و مردم و کودکان و... بر اساس آنها عمل می کنند ولی اینکه مردم به همه لوازم آنها هم علم داشته باشند و اصطلاحات این اصول را هم بفهمند مدعای طرفداران فطریات نیست، مردم مفاد اصل استحاله تناقض را قبول دارند و می فهمند که وقتی چیزی وجود دارد نمی شود که در عین حال وجود نداشته باشد هر چند مردم نتوانند گزاره ای دقیق برای این درک خود بسازند و بگویند اجتماع نقیضتین محال است یا به لوازم آن هم علم داشته باشند. هیچیک از طرفین نزاع در فطریات مثل جان لاک به تفصیل به این بحث نپرداخته اند.

انکار اصول فطری اخلاقی

تا اینجا بحث لاک در اصول فطری نظری بود ولی از فصل سوم او به اصول فطری اخلاقی می پردازد و می گوید: «اصول اخلاقی واضح که در ردیف قواعد نظری مذکور باشد وجود ندارد و در باب اصول و قواعد اخلاقی به مراتب واضح تر است که مقبولیت آنها عمومیت ندارد».

لاک دو مصداق برای اصول اخلاقی ذکر می کند و می گوید که عدل و ایمان، بالاصاله در مردم وجود ندارد بلکه در مردم ایجاد می شوند. سپس می گوید از چیزهایی که اکثر مردم موافقت دارند عدل و وفاء به عهد است این یک اصلی است که می گویند حتی در مکمن دزدان و ناکسان نیز راه یافته و آنها بین خودشان عدل را رعایت می کنند ولی صحبت اینجاست که آنان این قواعد را به عنوان قواعد فطری طبیعت ملحوظ نمی دارند بلکه در جامعه های خود به این قواعد عمل می کنند برای اینکه با مصالح جامعه توافق دارد (یعنی یک علت خارجی سبب شده است که آنها سراغ عدل بروند).

نقد آن: جان لاک می گوید چون این افراد به مصالح اجتماعی گرایش دارند لذا سراغ عدل می روند حال سؤال این است که این مصالح اجتماعی چیست و چرا مردم به آن ها گرایش دارند؟ اگر گرایش به آنها نیز به سبب امر دیگری باشد و همینطور ادامه یابد که مستلزم تسلسل و، باطل است پس باید یک چیزی که مطلوبیت ذاتی دارد وجود داشته باشد که گرایش انسان به آن بالذات باشد. لاک با تجربه تنها می تواند مصداق مصلحت اجتماعی را بیابد ولی اینکه چرا مصلحت خوبست با تجربه قابل تبیین نیست پس یا باید گفت که فطری است یعنی هر انسانی در سرشت خود گرایش به مصلحت دارد یا اینکه بگوییم بدیهی است. در حالیکه لاک هم منکر فطریات اخلاقی است و هم منکر بدیهی بودن آنها. و الا نباید کسی آنها را انکار می کرد. ولی اینجا برخی جواب داده اند که این اصول اخلاقی بدیهی اند. هر چند مردم آنها را در عمل انکار می کنند ولی در افکار خود آنها را قبول دارند.

آنگاه لاک به این عده جواب می دهد که اولاً اعمال مردم بهترین مفسر افکار آنان است. ثانیاً خیلی غیرمنطقی و غریب است که اصول فطری اخلاقی و عملی وجود داشته باشد و فقط در عالم نظر بماند. اصول عملی که از

طبیعت برمی آید برای فعالیت است و باید با عمل جور بیاید نه اینکه تنها توافق نظری نسبت به آن ها حاصل شود وگرنه فرق آنها از اصول نظری بیهوده خواهد بود.

نقد آنها: اولاً اینکه می گوئید بهترین مفسر افکار مردم، اعمال آنهاست آیا مرادتان همان نظریه سقراط است که فضیلت = معرفت من یا نه؟ آیا نمی سود کسی ذهناً گزاره ای را تصدیق نماید ولی در عمل به آن ملتزم نباشد همه ما با وجدان این را می یابیم که گاهی اوقات برخلاف علم خود عمل می کنیم مثلاً با اینکه می دانیم وفای به عهد خوب است ولی در اثر تراحم، به وعده خود عمل نمی کنیم البته این فرق می کند با جایی که پس از وعده دادن بفهمیم که آن وعده درست نبوده است و لذا به آن وفا نکنیم که در اینصورت عمل مطابقت معرفت است ولی گاهی عمل برخلاف معرفت است پس اعمال مردم، بهترین مفسر افکار آنها نیست.

ثانیاً ما که نگفتیم اصول اخلاقی عملی نشده اند اصولاً اگر قواعد اخلاقی عملی نمی شد جهان برپا نمی ماند و اگر می بینیم جهان هنوز پابرجاست دلیل آن است که موارد عدم رعایت اخلاق کمتر از موارد عمل به اخلاقیات است. پس ما می گوئیم اخلاق پیاده می شود منتهی اگر دیدید جایی پیاده نمی شود نگوئید پس اخلاق فطری نیست نه خیر امکان دارد که با وجود اینکه فطری است و شخص آن را قبول دارد ولی در عمل، برخلاف آن اصول اخلاقی رفتار نماید.

دلیل دوم لاک بر نفی اصول اخلاقی فطری

قواعد اخلاقی برهان لازم دارند پس فطری نیستند. هیچ قاعده اخلاقی را نمی توان طرح کرد که درباره آن کسی نتواند به حق، دلیل بخواهد و اگر آن ها فطری بود البته خواستن دلیل خنده دار و باطل می شد زیرا چیزی که فطری و بدیهی است دلیل نمی خواهد و خود روشنی ذاتی دارد.

نقد آن : لاک، هم فطری بودن اصول اخلاقی را نفی می کند و هم بدیهی بودن آنها را، در حالی که اصول اخلاقی فطری، بدیهی اند و نیاز به اثبات ندارند چون اگر یک اصل اخلاقی، دلیل بخواهد آن نیز یک اصل اخلاقی است و چون دور و تسلسل باطل است لذا باید به اصل اخلاقی بدیهی منتهی شود.

لاک در ادامه میگوید: اینکه فضیلت یا تقوا... مقبولیت عام دارد نه برای این است که فطری است بلکه برای این است نافع است لذا مردم طالب آن هستند.

نقد آن : انما الکلام در نافع است، چرا هرچه که نافع است بایستگی دارد؟ جناب لاک، فضیلت و تقوا را امر فطری ندانسته ولی در واقع گرایش به منفعت را که قاعده اخلاقی دیگریست، فطری دانسته است.^(۷۹)

۷۹- نکته قابل توجهی که وجود دارد این است که ما گاهی یک اصل را بدیهی می دانیم ولی غایتی را هم برای آن قائلیم یعنی با اینکه حمل حسن بر عدالت نیاز به حد وسط ندارد ولی خود عدالت، غایت دارد و آن قرب الهی و کمال است یعنی حسن عدالت بدیهی است ولی عمل عادلانه غایت دارد یعنی دو مقام داریم: ۱- کشف عقل عملی از حسن یک چیز ۲- اثر و غایت فعل حسن یعنی وقتی دنبال فعل عادلانه می رویم برای این است که به اثر و کارکرد آن یعنی کمال برسیم. فلذا اثر و کارکرد لزوماً علت ثبوت اکبر لاصغر نیست. و به نظر ما مدلول گزاره های اخلاقی، انشاء است نه اخبار. عدالت خوبست انشاء است نه اینکه مدلول مطابقی آن این باشد که انجام عدالت انسان را به کمال می رساند برخلاف نظر استاد مصباح، لذا وقتی اینگونه شد دیگر نمی توان گزاره های اخلاقی را به بدیهیات نظری برگرداند.

دلیل سوم لاک این است که ملتهای مختلف در حسن و قبح اختلاف دارند در حالیکه اگر قواعد اخلاقی فطری باشند باید در همه انسانها یکسان باشند مثلاً برخی اقوام، اطفال خود را در مزارع رها می کردند یا دختران خود را زنده به گور می کردند و ...

نقد آن : عادات جاری بین اقوام مختلف دلیل نمی شود که آنها را حسن می دانستند بلکه گاهی بین ارزشهای اخلاقی و دینی با ارزشها و باورهای خرافی تعارض واقع می شد و در این صورت آن خرافات را حسن می دانستند نه اینکه به لحاظ اخلاقی آنها را حسن بدانند لاک باید در این دلیل اثبات کند که اقوام مختلف به لحاظ اخلاقی افعال مختلفی را حسن می دانند.

دلیل چهارم: آنان که طرفدار وجود اصول فطری اخلاقی هستند، از ماهیت آنها چیزی به ما نمی گویند و همین کافیت تا ما در اصل وجود اصول فطری شک نماییم.

نقد آن : وقتی می گوئیم اصلی فطری است به این معنا نیست که همه حقیقت و ماهیت آن را می دانیم.

ملاحظات دیگر در باب اصول فطری عملی و نظری

۱. اصول یعنی گزاره ها نمی توانند فطری باشند مگر آنکه تصورات آنها فطری باشند و اگر این تصورات، فطری نبودند به طریق اولی قضایی که از آنها ترکیب شده هم نمی توانند فطری محسوب گردد.
 ۲. تصور خدا فطری نیست، اگر بالفرض تصویری فطری باشد تصور خدا نسبت به تمام تصورات دیگر و به دلایل متعدد، اصلح به فطری بودن است زیرا مشکل است تصور اصول فطری اخلاقی بدون تصور فطری الوهیت وجود داشته باشد محال است بدون فکر وجود قانونگذار، فکر قانون و مسؤولیت وجود داشته باشد.
- نقد آن: ملازمه ای نیست فلذا ممکن است کسی منکر فطری بودن تصور خدا باشد ولی اصول اخلاقی را فطری بداند.

کتاب دوم

۱. به اعتقاد لاک، بنیاد شناخت انسان برپایه تجربه است و دو عامل بر سازنده تجربه عبارتند از احساس ظاهر و مراقبه در نفس. یعنی وقتی حواس ما با محسوسات جزئی و اشیاء و اعیان بیرونی ارتباط پیدا کرد چیزهایی به ذهن ما انتقال می یابند و ادراک فراهم می آید و همچنین با ادراک کنشهای ذهن خودمان مانند دریافتن، اندیشیدن، شک کردن، باور کردن، اراده کردن یعنی با مراقبه در احوال نفس یا درون نگری نفس ادراکات دیگری پدید می آیند. پس مشاهده خارجی و مشاهده درونی سرچشمه ادراکات ماست.

پس شالوده ی معرفت شناسی لاک بر تجربه استوار است. لاک مبدأ تجربه باوری در انگلستان است ولی مبدع تجربه باوری نیست یعنی او یک نظام فلسفی تجربی پی ریزی کرد بدین ترتیب که اصول فطری را با تمام ادله قائلان آن نقد کرد و یک نظام معرفت شناسی تجربی بنا نهاد سپس علم النفس و سایر مسائل فلسفی را بر آن بنا نمود و پس از او هیوم تجربه گرایی او را تکمیل کرده، به اوج رساند و یک تجربه گرای محض گردید. ولی لاک

مبدع تجربه باوری نبود زیرا قبل از او در قرون وسطی، جریان تجربه باوری وجود داشته مثلاً آکویناس در قرن ۱۳، همه تصورات را بر پایه تجربه استوار دانست و منکر اصول فطری شد. و درست مثل جان لاک، سرچشمه تصورات را دو عامل، ادراک حسی و درون نگری می دانست ولی تفاوت آکویناس با لاک در این بود که آکویناس با وجود انکار فطریات گزاره های پیشین را قبول داشت و معتقد بود که دسته ای از گزاره های عقلی ماقبل تجربه وجود دارند. وجه جمع بین این دو نظر او یعنی وجود گزاره های پیشین و ناشی شدن همه تصورات از تجربه این است که او همانند فلاسفه اسلامی قائل به اصالت حس در حوزه تصورات و اصالت عقل در حوزه تصدیقات است یعنی ما تصورات عقلی خود را نیز از تصورات حسی و آنها را از تجربه بدست آورده ایم ولی تصدیقات تجربی خود را از گزاره های عقلی. ولی لاک قائل به اصالت حس و تجربه در حیطه تصورات و تصدیقات هر دو می باشد.

پس هر چند آکویناس منکر اصول فطریست و معتقد نیست که خداوند از بدو تولد انسان، اصل تناقض و اصل علیت و... را در ذهن انسان حک کرده باشد بلکه انسان به مرور زمان در اثر فعالیتهای عقلی به این تصدیقات عقلی دست می یابد ولی باور به این گزاره ها متوقف بر تصدیقهای تجربی نیست فلذا می شود کسی منکر اصول فطری باشد ولی گزاره های ماقبل تجربی را نیز بپذیرد پی بین راسیونالیسم فرانسوی و آمپریسم انگلیسی، واسطه ای وجود دارد.

در این اختلاف نظر حق با آکویناس است زیرا اصل تناقض و اصل علیت با تحلیلهای عقلانی بدست می آیند نه با تجربه، فلذا اگر کسی واقعا تجربه گرا باشد باید مثل هیوم منکر علیت باشد چون تجربه فقط تقارن و تعاقب را می بیند نه علیت را.

نکته دیگر این است که لاک گرچه تجربه باور بود ولی تجربه گرای محض نبود که مانند هیوم منکر گزاره های متافیزیکی و ماقبل تجربی باشد یا در آنها شکاک باشد یا آنها را مهمل بداند بلکه بسیاری از گزاره های مابعد الطبیعی مثل وجود خدا را قبول داشت و حتی برای آن دلیل اقامه کرده است.

۲. ذهن انسان هم منفعل محض است و هم فعال، ولی در دو ساحت. ذهن در پیدایش تصورات بسیط منفعل محض و مثل آینه است و هیچ نقش فعالانه در ایجاد آنها ندارد و تنها تصورات به ذهن منتقل می شوند ولی در فرآوردن تصورات مرکب، فعال است، یعنی وقتی تصورات بسیط در ذهن حاصل شدند ذهن قابلیت پیدا می کند که فعالانه تصورات مرکب را بسازد ذهن داده های احساس و مراقبه را به هم می آمیزد و تصورات جدید حاصل می کند. تصورات ابتدا به دو قسم تقسیم می شوند: تصورات بسیطه و تصورات مرکبه؛ تصورات بسیطه خود به چهار قسمت تقسیم می شوند:

۱. تصور ناشی از یک حس مثل سردی، سفیدی و...

۲. تصور ناشی از چند حس مثل مزه قند، سختی یخ و..

۳. تصور ناشی از درون نگری مثل تصور ادراک یا تفکر

۴. تصور ناشی از درون نگری و احساس مثل: لذت والم، نیرو، موجودیت

ذهن داده های احساس و مراقبه را به هم می آمیزد و تصورات جدید حاصل می کند.

تصورات مرکبه نیز به سه قسم ذیل تقسیم می شود:

جواهر که قائم به نفس هستند؛ اعراض که تصورات قائم به جواهر می باشند؛ و اضافات که عبارت از مقایسه یک تصور با دیگری است؛ پس:

- تصورات مفرد مثل تصور گل سرخ و طلا

۱. جواهر - تصورات مجتمع مثل تصور سباه و تصور گله ای از گوسفند

تصورات مرکبه

۲. حالات - تصور بسیط مثل مکان، فضا، اعداد، مثلث

- تصور مختلط مثل زیبایی که ممکن است مرکب از رنگ و شکل باشد.

۳. نسبت ها و اضافات مثل بزرگی و کوچکی

ذهن در ساختن تصورات مرکب، فعال است و هرچه ذهن انسان فعالتش باشد و توانایی در تولیدش زیاد باشد، بیشتر می تواند تصورات مرکب را ابداع نماید.

۳. تفاوت بین تصورات و کیفیات از دیدگاه لاک

لاک بین تصور و کیفیت تفاوت می گذارد و می گوید: آنچه در ذهن انسان ادراک می شود «تصور» نام دارد ولی کیفیت عبارتست از توان فرآوردن هر تصویری در ذهن آدمی یعنی تصوراتی که در ذهن داریم در اشیاء خارجی، توان و نیرویی هست که باعث پیدایش این تصورات در ذهن می شود. لاک این توان اشیاء و اعیان خارجی را کیفیت می نامد مثلاً یک گلوله برف، توان هایی برای ایجاد تصورات سفید، سرد و... را در ذهن ما دارد آن توانها را کیفیات و ادراکات مطابق با آنها را تصورات نام دارند.

کیفیات یا صفات سه دسته اند:

۱- کیفیات اولیه:

کیفیات و صفاتی هستند که از جسم لاینفک اند و هر چند تغییرات و تحولات در جسم پیدا شود آنها ثابت می مانند مثلاً اگر یک دانه گندم را به دو قسمت کنیم باز هر دو جزء آن، جسمیت، بعد و شکل را دارند اگر باز هم تقسیم کنیم باز همان صفات را حفظ می کند.

۲- کیفیات ثانویه:

اینها صفاتی هستند که در حقیقت در اجسام نیستند بلکه نیروهایی هستند که بواسطه کیفیات نخستین در ما احساسات متنوع ایجاد می کنند و این احساسات تغییرپذیرند مانند رنگ، صدا و مزه. مراد لاک این است که در کیفیات ثانویه، حالات درونی ما نیز نقش دارند که غذا را چگونه احساس کنیم، آن را چه رنگی بینیم و چه مزه ای از آن درک کنیم یعنی از سویی اینگونه احساسات امور درونی و صرف نیستند و الا چرا ما یک غذا را شور احساس می کنیم و غذای دیگری را شیرین؟ و از سوی دیگر کیفیت اولیه خود اجسام هم نیستند چون ممکن

است یک غذا را دو نفر به دو گونه احساس نمایند پی این صفات هم ریشه در خود اجسام دارند و هم با ما ارتباط دارند.

کیفیات ثالثه:

اینها نیز توانهای موجود در اجسام هستند که وقتی تغییراتی در اجسام پدید می آید احساسی از این تغییرات در ما ایجاد می کنند مثل تغییرات حجم یا شکل یا حرکت در اجسام.

پس کیفیات ثانویه و ثالثه با اینکه کیفیتی هستند که در خود جسم وجود دارند ولی باید غیر از موضوع شناسایی، فاعل شناسایی هم وجود داشته باشد تا بگوییم این کیفیات وجود دارند.

لاک معتقد است که هنگامی که تصورات ذهنی از طریق کیفیات سه گانه در ذهن ما ایجاد می شوند ذرات کوچک نامرئی از آن اجسام به حواس ما می آیند و در مغز حرکتی را ایجاد می کنند تا تصوراتی را ایجاد کنند که ما داریم.

نقد آن: باید از جناب لاک پرسید که شما این ذرات نامرئی و نامحسوس را چگونه تجربه کرده اید؟ مگر اینکه بگوید بالاخره شیء خارجی باید یک تأثیری در ما بوجود آورد و الا آن را ادراک نمی کنیم یعنی از اصل علیت استفاده نماید که در واقع همان برهان فلسفه اسلامی برای اثبات عالم محسوس است.

نکته دیگر در باب کیفیات این است که این تقسیم بندی از ابداعات لاک نیست بلکه گالیه و دکارت نیز تقسیم کیفیات به اولیه و ثانویه را داشتند.

۴. گفتیم که یکی از بحثهای لاک، منشاء پیدایش تصورات است حال در بین تصورات و مفاهیم، علت و معلول اهمیت ویژه ای دارد، لاک در باب چگونگی پیدایش مفهوم علت و معلول در ص ۲۳۳ می گوید:

«در اتفاقی که حواس از تحولات مستمر اشیاء می کند بالضروره مشاهده می کنیم که از تحول چندین اعراض و جواهر معین به وجود می آیند یعنی تحولاتی که در جسم به وقوع می پیوندند تصور اعراض و جواهر را در ما ایجاد می کنند. ما آنچه را که تصور ساده یا مرکب به حصول می آورد "علت" می نامیم پس ما مفهوم علت و معلول را از این مشاهده می گیریم مثلاً می بینیم که حرارت دائماً ایجاد نرمی و میعان در موم می کند لذا آن تصور ساده حرارت را نسبت به نرمی موم "علت" می نامیم و نرمی را "معلول"».

پس به اعتقاد لاک مفهوم علت و معلول از تصورات ساده و مرکب بدست می آیند.

نقد آن: این بیان لاک شبیه بیان استاد مصباح در آموزش فلسفه است ولی نقضی که در کلام لاک وجود دارد این است که او با این بیان تنها علیت جزئی بین دو شیء را بدست مآرود نه قانون کلی علیت را. لذا باید بگوییم که نفس پس از درک یک مصداق علت و معلول مثلاً علیت نفس برای اراده که علم حصولی وجدانی و بدیهی است با تجرید زوائد، مفهوم کلی علت و معلول را انتزاع می کند پس هم تصور علت و معلول و هم تصدیق اصل علیت از علم حضوری بدست می آید. ولی جناب لاک رابطه اجسام با تصورات را می سنجد یعنی می گوید ما که ذهنمان خالی از اصول فطری بود پس تصورات از کجا پیدا شدند؟ از اجسام. پس تا اجسام خارجی در ما تأثیر نکنند تصویری در ذهن ما ایجاد نمی شود پس اجسام خارجی علت اند و تصورات ساده و مرکب ذهنی ما معلول اند ولی

لاک دیگر به این نپرداخته است که اصل ضرورت علی و معلولی را از کجا می آورد، یعنی آنچه که او تحلیل می کند نهایتاً رابطه یک علت و معلول است به فرض بپذیریم که با تجربه، مفهوم کلی علت و معلول را هم بدست آورد ولی رابطه ضروری را از کجا می آورد، ضرورت علی و معلولی که با تجربه به دست نمی آید.

کتاب سوم

لاک در نظام فلسفی خود از معرفت شناسی شروع کرد و پس از انکار اصول فطری به بحث منشأ تصورات بسیط و مرکب پرداخت او در کتاب سوم (جستار در فهم بشر) احساس کرد که باید درباره زبان نیز سخن بگوید آن هم نه استطراداً بلکه از آن رو که تصورات و کلمات به هم پیوسته اند، کلمات علائم تصورات اند و زبان از کلمات برمی آید. یعنی زبان که مرکب از کلمات معنی دار است با تصورات پیوند عمیقی دارد.

لاک می گوید البته ذهن تنها به علائم تصورات بسیط و مرکب نیاز ندارد بلکه علاوه بر آنها به علائمی که عمل نسبت میان تصورات را بیان نمایند نیز محتاج است مانن است و نیست که افعال ذهن را در تصدیق و تکذیب خبر می دهد. یعنی ذهن وقتی می خواهد تصدیق یا تکذیبی را خبر دهد به این کلمات نیاز دارد. لاک است و نیست را حروف اضافه و وسط می نامد.

از این بیانات لاک برمی آید که او مباحث لفظی را جزء فلسفه می داند چون فلسفه، علم به حقیقت است و برای کشف حقیقت از تصورات کمک می گیرد و تصورات ابزار کشف حقیقت هستند و یکی دیگر از ابزار آن، زبان است. این جهت، یک قوتی است برای فلسفه لاک که به مباحث زبانی توجه جدی کرده است ولی متأسفانه در فلسفه اسلامی توجه جدی به بحث های زبانی نمی شود و از این راه آسیب های جدی به بحثها وارد می شود.

این توجه به زبان در فلسفه، بعدها منجر به تشکیل فلسفه تحلیل زبانی شد که یک رویکرد به فلسفه است که می خواهد مدعیات فلسفی را با زبان عرف بررسی کند. فلذا بحث زبان یک بحث اصلی برای فلسفه می شود.

لاک در ادامه بحث خود به آسیب های زبان مثل سوء استعمال، مجازگویی، جایگزینی ادبیات عاطفی به جای ادبیات برهانی، اشتراک لفظی و ... اشاره می کند. پس این بحث های زبانی باید ابتدا مطرح شوند تا بعد آسیب ها شناسایی گردند و از آنها در فلسفه جلوگیری شود. رابطه بین زبان و تصورات بقدری عمیق است که حتی بعضی ها معتقد شده اند که ژن زبان با ژن تصویر یکی است. لذا اگر قرار است در فلسفه از تصورات و تصدیقات بحث نماییم تا به حقیقت برسیم به این خاطر که تصور و تصدیقات علائم خارجند باید از زبان هم بحث کنیم چون الفاظ نیز علائم تصورات اند.

بحث زبانی دیگر لاک، الفاظ عام است زیرا زبان سراسر بر ساخته از الفاظ خاص ممکن نیست و نمی تواند اغراض را بیان نماید باید الفاظ عام هم وجود داشته باشد. وقتی الفاظ عام وجود داشتند طبیعتاً تصورات عام نیز وجود دارند که این تصورات نیز از راه تجربه تصورات خاص بوجود می آیند و کلمات عام با این تصورات پیوند دارند البته قبلاً گفتیم که او وجود کلی را در خارج منکر است و کلی سعی مجرد افلاطون و کلی در ضمن افراد

ارسطو و ابن سینا و کلی طبیعی مستقل از افراد را آنگونه که رجل همدانی معتقد بود، هیچیک را قبول ندارد و معتقد است معنای الفاظ عام در خارج وجود ندارد.

کتاب چهارم

۱- تعریف شناخت: شناخت عبارت است از ادراک تطابق یا عدم تطابق تصورات با یکدیگر. لاک می گوید: علم در نظر من نیست مگر پی بردن به پیوستگی و تطابق یا عدم تطابق و ناپیوستگی بین تصورات مثلاً در قضیه «مجموع زوایای یک مثلث مساوی است با دو قائمه»، ما کاری جز ادراک رابطه ضروری بین دو تصور انجام نمی دهیم. در واقع لاک با این بیان قائل به نظریه Coherence یعنی سازگاری تصورات با یکدیگر می باشد. حال این تطابق از نظر لاک چهار نوع است:

- ۱- عینیت یا تفاوت (هو هویت یا تباین) مثل «آبی آبی است» و «آبی زرد نیست».
- ۲- اضافه و نسبت یعنی درک نسبت یا ارتباط بین دو تصور اعم از اینکه تصورات جوهر باشند یا حالات یا غیر آنها مثل «دو مثلث با قاعده متساوی میان دو خط متوازی، مساوی هستند».
- ۳- هم هستی یا تلازم یعنی تلازم وجود و عدم هم هستی صفات در موضوع واحد، این امر مخصوص جواهر است مثلاً در باب طلا می گوئیم «طلا دوام دارد» این صفت مقاومت در وجود متلازم صفات دیگری مانند زردی خاص، وزن، کوبش برداری و ... که همه آنها توأمأ تصور مرکب طلا را در ذهن ما تشکیل می دهد یا مثلاً آهن استعداد انفعال مغناطیسی دارد.
- ۴- وجود واقعی فعلی که درباره هر تصویری قابل بیان است مثل «طلا هست»، «انسان هست». نقد: اگر لاک دقت می کرد می فهمید که اینها معانی گوناگون تطابق نیست. تطابق یک معنا بیشتر ندارد و اینها در واقع معانی مختلف نفس الامر هستند یعنی نفس الامر گاهی ذهنی است مثل ۲ و گاهی در هلیه بسیطه است مثل ۴ و گاهی در هلیه مرکبه مثل ۳ و گاهی تحلیلی است در ۱.
- ۲- یکی دیگر از مباحث لاک در حوزه معرفت شناسی، بحث مراتب شناخت است. لاک با اینکه منشأ همه تصورات را تجربه یعنی احساس و مراقبه در نفس می داند و اینگونه نیست که شناخت های دیگر مثل ریاضی و شناخت های برهانی را قبول نداشته باشد بلکه او شناخت ریاضی را که از طریق شهود و برهان به دست می آید نمونه اعلای شناخت می انگارد و روش شهود و برهان را می ستاید و از این جهت با دکارت قرابت پیدا می کند. مراتب شناخت از دیدگاه لاک عبارت است از:

۱- شناخت شهودی: عبارت است از درک سازگاری یا ناسازگاری دو تصور با یکدیگر که به خودی خود بدون ملاحظه تصورات دیگر حاصل می شود مانند «سفید، سیاه نیست»، «سه بیشتر از دو است» و ... ذهن این حقایق را در اولین نظر به اجتماع تصورات با شهود محض و بدون وساطت تصور دیگر درمی یابد. به اعتقاد لاک، این نوع علم، واضحترین و یقینی ترین علمی است که بشر می تواند تحصیل نماید. و یقین و بدهات همه علوم دیگر نیز منوط به این قسم است. و اگر این علم شهودی نباشد اقسام دیگر علم نیز قابل تحصیل نخواهند بود.

لاک از این قسم، به شناخت شهودی تعبیر می کند ولی باید دقت داشت که شناخت شهودی لاک با علم حضوری فلسفه اسلامی تفاوت دارد زیرا او می گوید: وقتی دو تصور در ذهن ما وجود دارند این دو تصور یا سازگارند و یا ناسازگار، اگر کشف این سازگاری بدون وساطت صورت دیگری باشد، آن را علم شهودی می نامد لذا علم شهودی او متناظر و معادل بدیهیات اولیه در فلسفه و منطق اسلامی است که در تعریف اولیات گفته شده است که قضایایی هستند که صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق آنها کافی است و هیچ حد وسط پنهان یا آشکاری ندارند (البته در مصادیق اولیات اختلافاتی وجود دارد همه اصل استحاله اجتماع نقیضین را اولی می دانند ولی در اصل استحاله ارتفاع نقیضین و اصل علیت و اصل هو هویت اختلاف هست). پس می توان گفت شناخت شهودی لاک معادل اولیات است ولی ممکن است در برخی مثالهای او مناقشه کرد و گفت که برخی از آنها حد وسط دارند و حد وسطی است که همیشه همراه قضیه است. با این بیانات روشن می شود که ترجمه کسانی که Self - evident را به علم حضوری ترجمه کرده اند درست نیست بلکه مراد از آن علمی است که اثبات آن نیاز به حد وسط ندارد و خودمعیار است.

۲- علم یا شناخت برهانی: عبارت است از علمی که ذهن تطابق یا عدم تطابق تصورها را با تمسک به یک یا چند صورت دیگر درک می کند یعنی عقل برای کشف تطابق یا عدم تطابق یعنی حمل محمول بر موضوع یا سلب آن از موضوع نیاز به تصورات میانجی و واسطه دارد و این عمل همان استدلال و تعقل است مثل قضیه «سه زاویه مثلث مساوی با دو قائمه است» و قضیه «خدا وجود دارد» که با تصور خدا و تصور وجود نمی توان آن را تصدیق کرد و نیاز به حد وسطی مثل امکان ذاتی یا امکان فقری یا حدوث داریم تا هستی را به خدا نسبت دهیم. تصورات واسطه را دلیل می نامند.

۳- شناخت حسی: نوع دیگری از ادراک نیز وجود دارد که درباره وجود خاص موجودات متناهی محیط ما به کار می رود. شناخت حسی، علمی جزیی است و لااقل شناختهای کلی محسوس، علم احتمالی صرف است و نه به یقین شهودی می رسد و نه برهانی. و هر چه که تنها موجب اطمینان باشد علم نیست بلکه ایمان یا اعتقاد است. پس لاک استقراء و تجربه را مفید یقین نمی داند و معتقد است که هر شناختی که به پای شهود و برهان نرسد در واقع شناخت حقیقی نیست لذا باید از آن به ایمان و ظن تعبیر نمود. پس باید گفت که به اعتقاد لاک ما ۴ دسته قضایا و معرفتها داریم: ۱- شناختهای شهودی مثل ریاضیات ۲- شناختهای برهانی مثل وجود خدا ۳- شناختهای حسی

۴- معرفتهایی که در الهیات و کلام بحث می شوند که ما باید به آنها ایمان بیاوریم. لاک این گزاره های ایمانی را اصلاً جزء معرفت نمی داند بلکه تنها باید به آنها ایمان داشت.

***نکته مهم: تا اینجا روشن شد که لاک از یک سو تجربه باور است و از سوی دیگر شناختهای شهودی و برهانی را قبول دارد و حتی آنها را بالاتر از شناختهای حسی می داند حال سؤال اساسی این است که این دو اعتقاد چگونه با هم جمع می شوند؟

وجه جمع این دو اعتقاد آن است که لاک که تجربه را منشأ همه تصورات دانست آن را اعم از احساس ظاهری و مراقبه نفس یعنی درون نگری گرفت. و درون نگری یا تجربه درونی این است که انسان وقتی به نفس خود توجه می کند یک سری ادراکاتی برای او حاصل می شود، خود تصورات ذهنی را با درون نگری می یابد نه با حواس ظاهری و سپس آنها را با یکدیگر مقایسه می کند این کار نفس، شهودی است یعنی معرفت شهودی در نتیجه تجربه درونی حاصل می شود نه تجربه احساسی. شناخت برهانی نیز همینطور است که سازگاری یا ناسازگاری تصورات میانگین، در خود عالم ذهن و با درون نگری حاصل می شود پس چون لاک تجربه را اعم از تجربه بیرونی و درونی می داند لذا بین دو نظریه او تنافی و تعارضی نیست.

مطلب استطرادی: لاک با این معرفت شناسی که ارائه داد یکی از مؤسین مدرنیسم در غرب به شمار می رود. و مبنای معرفت شناسی او در پیدایش مدرنیسم، نقش بسزایی داشته است. چون مهمترین وجه تمایز سنت گرایی، مدرنیسم و پسامدرنیسم، تمایز معرفت شناختی است. سنت گرایان از نظر معرفت شناسی علاوه بر روش حسی و عقلی روش فراعقلی و وحیانی را نیز قبول دارند و حتی گاهی این سه روش را در عرض هم مطرح می کنند یعنی شناخته های وحیانی داریم که عقل هیچ نقشی در آنها ندارد و یا برعکس. (البته خود سنت گرایان تفاوت های زیادی دارند مثلاً سنت گرایی تفکر شیعی گزاره های وحیانی را مستند به عقل می کند و معتقد است که گزاره های وحیانی و ایمانی نباید عقل ستیز باشند در حالی که سنت گرایی ظاهر گرایان و اهل حدیث این رویکرد را قبول ندارد و مطالب ضد عقلی را به دین نسبت می دهد مثلاً می گوید: خدا اسبی را آفرید و از عرق آن اسب، خدا آفریده شد!!! (العیاذ باللّه) در هر صورت، سنت گرایی، وحی را قبول دارد ولی مدرنیسم یا تجددگرایی، تنها ابزار معرفت را تجربه می داند و معتقد است که ما مواد معرفت را از تجربه می گیریم و بعد با استفاده از برهان و منطق صوری به معرفت جدید دست می یابیم. در واقع قالبهای ریاضی و منطق صوری را می پذیرد ولی معتقد به کسب محتوای معرفت از منابع دیگر نیست. منطق را نیز از تجربه درونی گرفته ایم. پس تنها منبع شناخت، تجربه است چون به وحی که اصلاً کاری ندارند و آن شناخته های عقلی هم که لاک گفت دیدیم که تنها در حیطه تصورات است لذا شناخت جدیدی از واقع به ما نمی دهد پس مدرنیسم به روش وحیانی کاری ندارد ولی روش تجربی را در ماده معرفت و روش برهانی و عقلی را در شکل و ساختار معرفت به کار می گیرد البته به جز پراگماتیستها و برخی فلاسفه تحصیل زبانی که به وحی هم می پردازند ولی نه از آن جهت که روش وحیانی را بپذیرند و قائل به حجیت عهدین و قرآن باشند بلکه یک نگاه کارکردگرایانه به دین و وحی دارند.

پست مدرنها نیز گرفتار شکاکیت نسبی هستند مثلاً هایدگر تنها دو گزاره ثابت دارد:

۱- غلقه به معنویت گرایی ۲- انتقاد از غرب به خاطر فاصله گرفتن از معنویت. ولی چون به هیچ نظام فلسفی قائل نیست لذا مطلب اثباتی ندارد و تنها نقد و رد می کند. هانری کربن نیز ابتدا از مابعد الطبیعه هایدگر متأثر شد و منتقد غرب گردید و بعد با فلسفه اشراق آشنا شد و جنبه اثباتی فلسفه او فراهم شد و دید که تنها نظامی که می تواند خلأ معنویت را پر نماید فلسفه اسلامی - ایرانی است و نه حتی فلسفه اسلامی - عربی لذا گرایش به سنت گرایی پیدا کرد.

لاک با این مراتب سه گانه شناخت که مطرح کرد یکی از مؤسسين مدرنیسم در غرب است چون با اینکه خود او قائل به وحی است ولی چون در نظام معرفتی خود سخنی از وحی نیاورد لذا در پیدایش مدرنیسم، سهمیم شد.

۳- بحث دیگر لاک در معرفت شناسی، گستره معرفت است او معتقد است که:

۱- در حوزه علوم طبیعی: از آن جهت که این علوم، تجربی اند لذا هیچگاه قادر نیستیم که حقایق کلی، آموزنده و بی چون و چرا درباره اجسام کشف کنیم فلذا علوم طبیعی، یقین و برهان پذیرند.

۲- در حوزه شناخت شهودی: از وجود خودمان، شناخت شهودی داریم، شناخت واضح و صد در صدی که نه تنها نیاز به برهان و حد وسط ندارد و با صرف تصور خودمان و هستی تصدیق می کنیم که وجود داریم بلکه اصلاً نمی توان برای آن برهان آورد و صورت دیگری را واسطه قرار داد برای اثبات هستی برای خودمان، چون هر تصور دیگری متأخر از من است و اگر من در همه چیزهای دیگر شک بورزم همین شک وادارم می کند وجود خودم را ادراک کنم و نمی گذارد در وجود خودم شک کنم. اینجاست که لاک در معرفت نفس و خود، دکارتی شده است.

۳- در حوزه شناخت برهانی: ما به وجود خدا شناخت برهانی داریم ولی به وجود چیزهای دیگر تنها شناخت حسی داریم نه بیشتر. از همین روست که او در تقسیمات علوم، علم طبیعی را اعم از علم به اجسام و علم به ارواح می گیرد یعنی کل آنچه را که با برهان اثبات نمی شود در شناخت حسی قرار می دهد.

۴- در حوزه شناختهای ریاضی: معتقد است که شناخت ریاضیات هر چند یقینی است ولی شناخت ریاضی، تنها شناخت تصورات در ذهن ماست یعنی ریاضیات ناب، صوری است که گزاره هایی را درباره خواص تصورات اثبات می کند و در واقع با منطق صوری یکی است (او مفاهیم ریاضی را از معقولات ثانیه منطقی می داند در حالی که نظر درست این است که از معقولات ثانیه فلسفی اند).

پس گزاره های ریاضی، ذهنی محض هستند و اگر گزاره ای درباره مثلث یا دایره بحث می کند سخنی درباره وجود یا عدم مثلث یا دایره ای مطابق با جهان خارج ندارد. گزاره های ریاضی می تواند صادق باشد بدون اینکه هیچ مثلث یا دایره ای مطابق موجود باشد زیرا صدق گزاره های ریاضی از طریق مفاهیم و بدیهیات به دست می آید و نفس الامر آنها خارج نیست بلکه ساحتی از ذهن است.

لاک در باب مطابقت تصورات با خارج می گوید:

تصورات بسیط با اعیان خارجی مطابقت دارند ولی تصورات مرکب مانند جوهر با ماهیت اسمی اشیاء مطابقت دارند نه ماهیت واقعی. آنها چون ما به ماهیت حقیقی اشیاء دسترسی نداریم. و امثال انسان و ... ماهیت اسمی اند نه حقیقی. به این صورت که تصورات مرکب جوهر، متشکل از تصورات بسیطند و تصورات بسیطی را که در هر جوهری همساز دانستیم، با اطمینان آنها را به هم پیوند می زنیم و تصورات جوهر را می سازیم.

لاک، اخلاق را نیز در ردیف علوم برهانی قرار می دهد و معتقد است که تصور یک وجود متعال با قدرت و خیر حکمت بیکران که خالق ماست و نیز تصور اینکه ما موجودات عاقل هستیم برای بدست آوردن اصول وظایف و قواعد اعمال کافی است.

تقسیمات تصورات

تصورات حقیقی مطابق واقع صحیح

تصورات

تصورات و همی غیر مطابق غلط

لاک این تقسیمات را در کتاب دوم آورده است ولی ما برای اینکه مباحث معرفت شناسی را یک جا ذکر نماییم در ضمن مطالب کتاب چهارم آوردیم.

۱-تصورات حقیقی: آنهایی است که در خود طبیعت، زمینه و اساسی داشته باشند یعنی با موجودات واقعی و اشیاء موجود یا نمونه های اصلی خود تطابق داشته باشند.

۲-تصورات وهمی: آنهایی است که در طبیعت، اساسی نداشته باشند و تطابقی با اشیائی که به طور ضمنی به آنها اسناد می شوند، ندارند.

به اعتقاد لاک، همه تصورات بسیط، حقیقی اند و همه آنها با واقعیت اشیاء مطابقت دارند البته منظور این است که آنها صور یا نمونه اشیاء موجود باشند بلکه در تمام موارد غیر از خود اشیاء هستند مگر در صفات اولیه ولی با اینکه سفیدی و سردی که از برف احساس می کنیم در برف نیست ولی لابد معلول نیروهایی است که در اشیاء خارجی وجود دارند پس آنها تصوره های حقیقی هستند که بواسطه آنها می توانیم صفاتی را که در خود اشیاء هستند تشخیص دهیم. پس مطلب مهم این است که تصورات ما، علائم ممیزه واقعی هستند اعم از اینکه تأثیرات ثابت اشیاء واقعی خارجی باشند یا شبیه آنها باشند واقعیت در این مورد همان ارتباط مستمر است که تصورات با موجودات واقعی دارند.

تصورات موهوم مثل اسب بالدار یا مخلوقی مرکب از سراسب و بدن انسان و ...

۱- تصورات مطابق واقع، تصوراتی هستند که ارباب انواع خود (یعنی منشأ خارجی خود) را به حد کمال نشان می دهند.

۲- تصورات غیر مطابق، تصوراتی هستند که ارباب انواع خود را بطور ناقص نشان می دهند.

تصورات بسیط همگی مطابقتند زیرا این تصورات معلول نیروهایی هستند که در اشیاء قرار دارند لذا ناچار باید با آن نیروها تطابق کنند. اعراض نیز همگی مطابق با واقعند ولی تصورات جواهر مطابق با واقع نیستند چون همانطور که قبلاً گذشت ما دسترسی به کنه و حقیقت اشیاء نداریم.

اما در باب تقسیم سوم، لاک اظهار می دارد که صحت و غلط مخصوص قضایاست با این همه اغلب، تصورها را هم صحیح و غلط می نامند ولی در اطلاق این عنوان، یک نوع قضاوت در تحت تصور نهان است زیرا تصورات را که ظهورات محض در ذهن ما می باشند به ذات خود نمی توان صحیح یا غلط نامید بلکه هرگاه ذهن یکی از تصورات خود را به چیزی غیر از خودشان حمل کند امکان صحیح یا غلط بودن در تصورات پیدا می شود زیرا

ذهن در این عمل، تطابق آن تصورها را با آن چیز فرض می کند و در نتیجه صحت یا عدم صحت این فرض، آن تصورها هم عنوان صحیح یا غلط می گیرند.

در باب تقسیم دوم یعنی تقسیم تصورات به مطابق و غیر مطابق با واقع قبلا گذشت که لاک تطابق و عدم آن را به ۴ نوع تقسیم کرد (ص ۴۸ - ۴۷)

تقسیم علوم

طبیعیات

علوم به لحاظ توانایی ذهن بشر سه دسته اند حکمت عملی، علم رفتار و خلیات

علم علائم یا منطق

طبیعیات عبارتست از علم به اشیاء آنچنانکه هستند بواسطه اطلاع بر ساختمان و خواص و افعال آنها. مراد لاک از اشیاء تنها ماده و جسم نیست بلکه ارواح و ملائکه را هم شامل می شود به عبارت دیگر هدف فلسفه طبیعی از نظر لاک، کشف حقیقت نظری است و آنچه به نظر او با ذهن آدمی قابل کشف است خواه مربوط به ذات باری تعالی و ارواح باشد خواه مربوط به اجسام یا صفات و خواص آنها. ولی چون دایره قدرت و توانایی ذهن آدمی، طبیعت است لذا آنرا از باب تغلیب، طبیعیات می نامد و الا خداشناسی نیز داخل در طبیعیات لاک است. علم رفتار یا حکمت عملی در جستجوی قواعد و موازین عملی انسان است که انسان با عمل به آن موازین، درستکاری می شود، غایت علم طبیعیات شناخت حقیقت بود ولی غایت علم رفتار، حق و عمل مطابق با حق و در نتیجه رسیدن به سعادت است.

و اما علم منطق وظیفه اش عبارت است از ملاحظه ماهیت علائمی که ذهن آنها را برای فهم اشیاء یا انتقال علم به دیگران به کار می برد.

فلسفه دین جان لاک

۱- برهان اثبات وجود خدا

به عقیده جان لاک، شناخت وجود خدا برهانی است یعنی همانطور که قبلا گفتیم به اعتقاد جان لاک از سه طریق می توان به کشف حقایق نائل آمد ۱- شهود ۲- برهان ۳- حس. از این سه طریق فقط شناخت برهانی برای شناخت خداوند کارآیی دارد یعنی ما می توانیم وجود خدا را از روی بخشی از شناخت شهودیمان، استنتاج کنیم یعنی از طریق شناخت وجود خودمان. پس بنیاد شناخت برهانی وجود خدا، بر پایه شناخت شهودی انسان از وجود خویش است. پس لاک نیز همانند دکارت شناخت نفس را مقدم بر شناخت خدا می داند.

ولی شناخت شهودی نفس، به تنهایی برای میرهن ساختن وجود خدا کارساز نیست بلکه به حقایق شهودی دیگری نیز نیاز داریم. (از این دو مطلب که اولاً شناخت برهانی خدا مبتنی بر شناخت شهودی خویش است و ثانیاً برای

شناخت خدا، شناختهای شهودی دیگری نیز لازم است، می توان دریافت که جان لاک، شناخت شهودی را منحصر در شناخت نفس نمی داند.) گزاره های شهودی دیگر عبارتند از:

۱- عدم محض هیچ حکمی ندارد. عدم محض نه می تواند وجود واقعی را محقق سازد و نه می تواند مساوی با دو زاویه قائمه باشد (بر خلاف عدم مضاف و عدم ملکه که احکامی دارند). در واقع این قضیه، یک گزاره تحلیلی است که عدم، عدم است.

۲- شناخت شهودی وجود خودم بر این مطلب دلالت دارد که حداقل یک چیز وجود دارد. لاک در مقدمه اول، عدم را کنار گذاشت و در مقدمه دوم با بیان اینکه حداقل یک واقعیت هست که قابل شناخت است از مرز سفسطه خارج شد.

۳- این حقیقت را هم شهوداً می یابم که من از اول نبوده ام بلکه آغاز داشته ام (هر چند مقدمه دوم اثبات کرد که من هستم ولی این شهود نمی گفت که من از ازل بوده ام بلکه شهوداً می یابم که حادث هستم).

۴- چیزی که آغاز دارد باید توسط چیز دیگری تحقق یابد زیرا نمی توانسته خودش را بوجود آورد. چون گفتیم که چیزی که عدم است نمی تواند وجود واقعی بسازد، نه خویش را و نه موجود دیگری را. پس وقتی چیزی آغاز وجودی دارد نمی تواند خودش را بوجود آورد چون قبلاً عدم بوده است و نبود نمی تواند خودش را بود کند چون اجتماع نقیضین است که نبود خودش را بود کند. نتیجه: پس باید چیزی از ازل وجود داشته باشد.

نقد برهان لاک

این برهان لاک، قدری ناقص است مثلاً مقدمه چهارم برهان او می گوید آغاز کردن یک چیزی تنها از راه تأثیر علتی است که وجود بیشتری از او دارد یعنی همان اصل «تقدم علت بر معلول»، که او این گزاره را نیز بدیهی و خود آشکار Self-evident می داند به علاوه اینکه این برهان برای تمامیت نیاز به مقدمات دیگری مثل ابطال تسلسل و دور نیز دارد. این برهان در فلسفه اسلامی نیز با عنوان برهان معرفه النفس در کتب شیخ اشراق و جلد ۶ اسفار و نهایه الحکمه و... آمده است.

لاک علاوه بر این برهان، برهان وجودی آنسلم را نیز می پذیرد ولی چند نکته درباره آن اظهار می دارد و آن اینکه اولاً چه بسا تصور کامل مطلق برای برخی افراد اصلاً حاصل نشود ثانیاً آن افرادی هم که چنین تصویری دارند ممکن است تصوراتشان با یکدیگر متفاوت باشد و طبیعتاً این برهان برای آنها مفید نباشد ولی برهان من برای همه حتی سوفسطائیان نیز مفید است.

۲- صفات خدا

لاک معتقد است چیزی که وجود و آغازش را از دیگری داشته است ناچار باید همه محتوا و متعلقات هستی اش را نیز از دیگری داشته باشد و چون هر انسانی با روش شهودی درمی یابد که دارای تواناییها و کمالاتی است مانند علم، قدرت و حیات و... پس باید آن هستی ازلی که انسان به او قائم است توانا و عاقل و... باشد چون ما هر چه

داریم از اوست، اگر او فاقد علم باشد نمی تواند فرآورنده علم ما باشد پس علاوه بر اینکه خدا، عقلا وجود دارد بلکه کمالات وجود را هم عقلا دارد.

پس از آنچه گفته شد آشکار شد که علم ما به وجود خداوند، یقینی تر از علم به وجود اشیاء محسوس خارجی است چون گفتیم که وجود نفس را شهود می کنیم و به وجود خدا و صفاتش، علم برهانی داریم ولی در مورد اشیاء خارجی حسی باید گفت که هیچ رابطه و تلازمی میان تصور انسان از یک شیء با وجود خارجی آن نیست چون ممکن است آن تصور، خیالی باشد و فقط هنگامی که موجودات دیگر بر روی ما عمل می کنند می فهمیم که وجود دارند پس وجود چیزهای دیگر را تنها به احساس می یابیم مثلاً اگر دستمان را نزدیک آتش ببریم احساس رنج می کنیم در حالی که تصور صرف آن، منشأ رنج نیست پس اطمینان به وجود چیزهای دیگر بی پایه نیست.

نقدی بر روش شناسی لاک

به لحاظ روش شناختی، جان لاک باید توجه می کرد که

۱- روش درک حقایق سه گونه است: ۱- علم حضوری ۲- علم حصولی عقلی (بدیهی یا برهانی) ۳- علم حصولی حسی - تجربی که در علوم تاریخی - نقلی استفاده می شود. ولی جان لاک هیچ سخنی از علم حضوری به میان نیاورده است در حالیکه علم حضوری هم وجود نفس را میتواند اثبات کند و هم وجود خدا و... (و قبلاً گفتیم که ترجمه Self - evident در کلام لاک به علم حضوری خطا است).

۳- علم حصولی عقلی برهانی، که جان لاک قبول داشت، فقط خدا را اثبات نمی کند بلکه عالم مجردات را نیز اثبات می کند مثل قاعده امکان اشرف.

۴- علم حصولی حسی - تجربی نیز که او برای اثبات موجودات حسی به کار برد، محتاج برهان است و تا وقتی که در قالب برهان نباشد مفید نتیجه یقینی و حتی ظنی هم نخواهد بود. یعنی روش تجربی نیز به اصل علیت و اصل استحاله اجتماع نقیضین نیاز دارد، آنچه که لاک گفته که عبارت بود از دیدن و احساس شیء خارجی در انسان، یک قدم راه است و باید به آن افزود که معلول بی علت محال است پس باید شیئی در خارج باشد که در ما اثر کرده است (= برهان اثبات عالم جسمانی در فلسفه اسلامی)

پس استقراء و تمثیل برای نتیجه دادن باید در قالب قیاس ریخته شوند یعنی تجربه گرا نیز محتاج روش عقلی و قیاسی است هرچند مواد تجربی به اعتراف خود تجربه گرایان یقینی نیست ولی با این حال تجربه نیازمند قیاس و برخی مواد یقینی همچون اصل استحاله تناقض و اصل علیت می باشد فلذاست که لاک معتقد است که گزاره های علوم طبیعی در بهترین حال فقط از درجه بسیار زیادی از احتمال بهره‌ورند (پس باید گفت که جان لاک در حیطه تجربه، اثبات گرا نیست) به تعبیر او، ما تنها ماهیت اسمی اشیاء را می شناسیم نه ماهیت واقعیشان را. لاک گزاره های تاریخی را نیز که به گواهی آدمی متکی اند فقط بهره‌ور از درجات متغیر احتمال می داند.

۳-ایمان

یکی دیگر از مباحث فلسفه دین جان لاک، بحث ایمان است که بحث های زیادی درباره چیستی و ارکان آن در کلام قدیم و جدید مطرح شده است. مرجئه آن را مساوی معرفت و خوارج مساوی عمل دانسته اند ولی امامیه و اکثر حکماء آن را تصدیق قلبی دانسته اند که شرط آن تصدیق معرفتی و پیامد و اثر آن، عمل است و پل تیلش و عده ای از فلاسفه دین معاصر، ایمان را صرف دل بستگی دانسته اند و گاهی این دل بستگی را با شکاکیت و نسبی گرایی قابل جمع دانسته اند در حالی که بر اساس نظریه امامیه، ایمان به چیزی با شکاکیت و نسبی گرایی جمع نمی شود. با مطرح شدن این بحث که آیا ایمان به خدا با شک در وجود قابل جمع است یا نه؟ بحث دیگری نیز پیدا شده است که آیا گزاره های ایمانی، گزاره های یقینی اند یا محتمل؟

حال اگر بخواهیم نظر لاک را به توجه راههای سه گانه کسب معرفت که او مطرح کرد، با قطع نظر از آنچه خودش گفته است، بیان کنیم شاید انتظار این باشد که او گزاره های ایمانی را در رده گزاره های محتمل بگنجانند چون معرفت شهودی در شناخت نفس بود و معرفت برهانی در شناخت وجود خدا و بقیه حقایق را با حس و تجربه، قابل درک می دانست و از سوی دیگر، گزاره های حسی و تجربی را احتمالی می دانست پس باید گزاره های ایمانی را گزاره های محتمل بداند ولی خود او تصریح می کند که گزاره های ایمانی بر انسان الهام می شوند و صدق عقاید ملهم، یقینی است لذا جای شک و تردید در آنها نیست. و اگر کسی بگوید که نخیر عقاید ایمانی هم قابل شک هستند لاک جواب می دهد که بله امکان شک در صدق وحی و الهام، مانند امکان شک در وجود خودمان است. پس او حقایق ملهم را از سنخ حقایق شهودی می داند و این نکته را توجه می دهد که حقایق ملهم خدا، حقایقی ورای عقل اند نه مغایر عقل لذا الهامات مغایر عقل را کاذب می داند یعنی از مغایرت با عقل نتیجه می گیرد که پس مکشوف و ملهم نیستند زیرا خداوند نباید مطلبی را الهام کند که مغایر مرجع معتبری چون عقل باشد.

اشکالات دیدگاه لاک

۱- نقص دیدگاه لاک در این است که امور غیرمغایر با عقل به چه دلیل الزاماً حقانیت دارند یعنی او گفت که اگر گزاره ای ایمانی با مرجع معتبری چون عقل تعارض پیدا کرد معلوم می شود که ملهم نیست بلکه خیالی و کاذب است ولی به چه دلیل آنچه که غیر معارض با عقل است، صادق است؟ اگر کسی آمد و گفت در این اتاق، جن وجود دارد، ادعای او مغایر عقل نیست ولی از کجا معلوم که صادق باشد؟ فلذاست که الهاماتی وجود دارند که صرف خیال باطل می باشند.

۲- بر فرض که کبری را بپذیریم که عقاید ملهم، صدقشان یقینی است ولی از کجا مصادیق آن را تشخیص دهیم؟ چگونه بفهمیم که الف عقیده ای ملهم است نه خیالی؟

ولی در هر حال با توجه به اینکه او یک تجربه گراست ولی عقاید ملهم را یقینی می داند باید گفت که متفکر معتدلی است که از یک طرف منکر باورهای دینی نیست و از طرف دیگر هرگونه باور دینی را صادق نمی داند بلکه باور مخالف عقل را نمی پذیرد.

فلسفه اخلاق جان لاک

۱- لاک همانطور که تصورات فطری را انکار نمود مبادی عملی یا اخلاق فطری را نیز انکار کرد و معتقد شد که در حیطه باید و نبایدهای اخلاقی نیز هیچ امر فطری و مادرزادی وجود ندارد. پس تصورات اخلاقی ما نیز از تجربه و تصورات بسیط نشأت می گیرند یعنی آنها نیز ناشی از احساس ظاهر یا درون نگری هستند.

۲- تبیین تجربه باورانه منشأ تصورات اخلاقی نباید مانع از تصدیق یقینی مبادی اخلاقی گردد یعنی نمی توان گفت چون گزاره های اخلاقی تجربی اند پس تصدیق مبادی اخلاق، یقینی نیست زیرا با کسب تصورات و مقایسه آنها و دریافتن نسبتهای سازگار و ناسازگار میان تصورات، نتایج یقینی بدست می آیند مثلاً در جمله «راستگویی نیک است» تصورات «راست گفتن» و «نیکی اخلاقی» از تجربه سرچشمه می گیرند ولی نسبت حکم میان این تصورات صادق و یقینی است حتی اگر بیشتر مردم دروغ بگویند.

۳- لاک در کتابهای سوم و چهارم جستار عقل باورانه به علم اخلاق نظر می کند و آنرا مانند ریاضیات پذیرای برهان و استدلال می داند^(۸۰) چون اخلاق با تصوراتی سر و کار دارد که ماهیات واقعی اند بر خلاف علوم طبیعی که با ماهیات اسمی سر و کار دارند و با پیشرفت علوم، این ماهیت اسمی عمیق تر می شود ولی در مفاهیم اخلاقی، ما با ماهیات واقعی سر و کار داریم چون مفاهیمی مثل عدالت هر چند از تجربه اخذ شده اند ولی هیچ هستی قائم به ذاتی در خارج ندارند که ما بخواهیم ماهیت حقیقی آنها را بشناسیم بلکه هر فعل عادلانه ای که در خارج تحقق یابد ما ماهیت آن را می فهمیم.

ولی جان لاک دیگر توضیح نمی دهد که ما چگونه ماهیت واقعی اینها را می فهمیم. مفاهیم اخلاقی که ما ماهیت واقعی آنها را می فهمیم چه تفاوتی با شجر، انسان و حجر دارند که فقط ماهیت اسمی آنها را می فهمیم؟ ولی بعضی شارحان او توضیح داده اند که:

تصورات اخلاقی فعل خود انسان هستند ظلم و عدالت و راستگویی و ... همگی افعال خود آدمی اند لذا انسان می تواند به ماهیت واقعی آنها پی ببرد ولی موجودات خارجی، معلول خدایند لذا تنها خدا به ماهیتشان علم دارد. پس اخلاق، علمی برهانی است و شناخت اخلاقی را می توان به چنان پایه ای از روشنی و یقین رساند که شناخت ریاضی از آن برخوردار است ولی جان لاک در اینجا دیگر توضیح نمی دهد که گزاره های اخلاقی به کدام قسم منتهی می شوند؟ یعنی در اثبات وجود خدا، آن را به گزاره های شهودی رساند ولی اینجا نگفته است که بدیهیات اخلاقی و گزاره های شهودی اخلاق کدامند؟ در حالیکه بدون گزاره های شهودی اخلاق نمی توان گزاره های اخلاقی را مبرهن کرد.

۸۰- مانند استاد مصباح که مفاد گزاره های اخلاقی را اخبار از ضرورت بالقیاس فعل اخلاقی با هدف اخلاقی می داند ولی برخی دیگر مفاد آنها را انشاء و اعتبار می دانند.

اشکال: این نظریه مستلزم نسبیت اخلاق است چون لاک معتقد است که هر انسانی، تشخیص می دهد که فعلش، فعل عادلانه است یا ظالمانه. یعنی تشخیص مصادیق افعال اخلاقی را بر عهده اشخاص نهاد در حالیکه انسان به تنهایی نمی تواند درباره مصادیق قضاوت کند چون در بسیاری از موارد به دلیل پیچیدگی مسأله، تشخیص مصادیق عناوین اخلاقی، از عهده انسان خارج است.

فلسفه سیاسی جان لاک

مقدمه (۸۱)

اندیشه سیاسی جان لاک به شدت ناظر به نظریات هابز نیز می باشد و لاک بسیاری از آراء او را نقد می کند و باید گفت که: لاک - نه هابز - پایه گذار نظام لیبرالیسم کلاسیک است، زیرا هر چند هابز قرارداد اجتماعی را مطرح کرد ولی نظام سیاسی ای که او ترسیم کرد حکومتی بود که حاکم در آن مستبد مطلق بود و مردم تنها، تفویض اختیارات به حاکم کرده بودند ولی لاک برای مردم، تاثیر و نقش بیشتری قائل شد.

لاک نظرات سیاسی خود را در کتاب «در باره جامعه مدنی» مطرح کرده است. او در سایر زمینه های علوم سیاسی بحث نکرده است ولی در میان نظرات او رگه هایی از جامعه شناسی سیاسی انگلستان نیز دیده می شود و او در آراء خود از وضعیت سیاسی انگلستان آن روز، متأثر شده است. ولی اصولاً به دو گونه می توان فلسفه سیاسی نوشت:

الف - آرمانی و غیرناظر به جامعه مثل «آراء أهل المدينۃ الفاضله» که مشکل آن این است که قابل تحقق نیست و با واقعیت فاصله دارد.

ب - ناظر به جامعه موجود، که مشکل آن این است که نمی تواند برای جوامع دیگر کارگشا باشد. جمع بین این دو روش خیلی مهم است ولی ما معتقدیم که فقه شیعه این پارادوکس را حل کرده است و اگر بتوانیم فقه سیاسی شیعه را خوب استخراج نماییم می توانیم بر اساس آن فلسفه سیاسی درست کنیم. و آن راه حل این است که فقه سیاسی ما با انسان و جامعه واقعی سر و کار دارد لذا در آن احکام جزایی نیز وجود دارد یعنی وجود انسانهای خلافکار را در جامعه پذیرفته است ولی با انسان واقعی همه زمانها نه فقط زمان خاصی. لذا در فلسفه سیاسی هم باید با انسان واقعی همه اعصار سر و کار داشته باشیم حتی بر اساس فقه سیاسی شیعه می توان فلسفه سیاسی ای استخراج نمود که نه فقط به درد جامعه شیعی بلکه به درد جامعه مسیحی هم بخورد. اصل اولی این است که باید در عصر غیبت، حکومتی ولایی که در رأسش فقیه جامع الشرایط قرار دارد، تحقق یابد تا احکام

۸۱- فلسفه سیاسی یا فلسفه سیاست دانشی است که مفاهیم و گزاره های سیاسی را با شیوه انتزاعی و عقلی مورد بررسی قرار می دهد و به دنبال تفسیر و تبیین عقلانی نظریه های سیاسی است و به مباحث بنیادین و فکری حکومت مثل مشروعیت حاکم و حکومت، غایات حکومت و ابزار آن می پردازد، اینکه چه فعلی بر حاکم الزام آور است؟ و چه فعلی از او مجاز است؟ و چرا مردم باید از حاکم اطاعت کنند؟ و سایر بایدها و نبایدها در فلسفه سیاسی بحث می شود و علاوه بر باید و نبایدها، چرایی بایدها و نبایدها نیز در فلسفه سیاسی بحث می شود. باید توجه داشت که فلسفه سیاسی غیر از فلسفه علم سیاست است که آن دانشی درجه دو است که از مبادی تصویری و تصدیقیه و روشهای علم سیاست و... بحث می کند که در ابتدا فلسفه علوم تجربی بود که دو شاخه شد: فلسفه علوم طبیعی و فلسفه علوم انسانی، بعد هر دوی اینها نیز خرد شدند و فلسفه اقتصاد، فلسفه سیاست و ... غیره بوجود آمدند. برای مطالعه بیشتر درباره انواع علوم سیاسی مراجعه شود به کتاب «انتظارات بشر از دین»، تألیف: استاد خسرو پناه، ص ۵۰۱ - ۵۱۲.

اسلام را پیاده کند ولی اگر نشد مثلاً حاکم مستبدی در رأس جامعه بود و قدرت خلع او و استقرار حکومت ولایی نبود ولی می شد حکومت و استبداد او را محدود کرد و مشروط نمود باید استبداد او را مشروطه کرد چون آنچه باید اجرا شود احکام اسلام و عدالت است حال اگر قابل پیاده شدن بود و مردم آن را پذیرفتند همان احکام اجراء می شود ولی اگر نشد که حکومت ولایی تحقق پذیرد ولی می شد حکومت غیرولایی عادلانه ای ایجاد کرد باید آن را ایجاد کرد و نمی توان گفت حالا که حکومت اسلامی ممکن نیست پس کلاً کنار بگذاریم؟ نه خیر فقه سیاسی شیعه برای همه حالات ممکن برنامه دارد فلذا می توان بر اساس آن، فلسفه سیاسی کاملی را پی ریزی نمود.^(۸۲)

اما درباره نظریه سیاسی لاک گفتیم که او کاملاً متأثر از وضعیت سیاسی انگلستان است لذا چه بسا در جوامع دیگر و حتی خود جامعه انگلستان در اعصار بعدی جوابگو نباشد و اما مفاد نظریات لاک به شرح زیر است:

۱- آدمیان در وضع طبیعی، آزاد و برابرند و در همین حال می مانند تا هنگامی که به رضای خود به عضویت گونه ای جامعه سیاسی درمی آیند و در این حال آزادی آنها با قوانین آن جامعه، مقید می شود. پس لاک برخلاف هابز، تفاوت بنیادین میان وضع طبیعی و وضع جنگ را می بیند و وضع طبیعی انسانها را وضع صلح و آزادی می داند و جنگ را خروج از وضع طبیعی می داند. وضع طبیعی انسانها وضعی است که در آن، انسانها بر مقتضای عقل، کنار هم زندگی می کنند. اگر می گوید وضع طبیعی، آزادی و برابری و زندگی مسالمت آمیز است یعنی عقل این را می گوید، و اینکه وضع جنگ ناقض وضع طبیعی است یعنی ناقض آنچه که باید باشد. ولی توضیح نمی دهد که مراد عقل بدیهی است یا عقل نظری؟ و عقل چگونه آن را تشخیص می دهد؟

۲- یک قانون اخلاقی طبیعی آنگاه تصدیق می شود که بوسیله عقل مکشوف گردد یعنی قانون اخلاقی باید عقل پذیر باشد.

۳- وضع طبیعی، دارای قوانین طبیعی است که از آن استخراج و اصطیاد می شوند که حاکم بر آن هستند و همگان را ملتزم می گردانند و هیچ کس ابرمرد نیست.

۴- توضیح وضع طبیعی که وضع آزادی و برابری است: آزادی وضع طبیعی است نه بی بند و باری. فرق است بین آزادی و بی بند و باری (از حرفهای امثال راسل و جیمز برمی آید که وضع طبیعی، وضع بی بند و باری است و قوانین آن را کنترل می کنند). آزادی حکم عقل است، عقل حکم می کند که همه انسانها برابر و مستقلند و همه آزادند و هیچکس حق ندارد گزند به جان و سلامت و آزادی یا مال کسی بزند زیرا همه انسانها آفریده خدا هستند و هیچ برتری بر یکدیگر ندارند.

این جای دقت است که لاک، یک قانون طبیعی یعنی آزادی را به برابری ربط می دهد یعنی چون انسانها برابرند پی حق گزند به یکدیگر را ندارند پس هر انسانی در مال و جان خود آزاد است. حال از کجا که ما برابری؟ لاک می گوید: «چون همگی مخلوق خداییم». یعنی لاک فلسفه سیاسی خود را بر دو اصل «آزادی» و «برابری»

۸۲- مراجعه شود به «تنزیه الملة و تنبيه الامه» میرزای نائینی و مقاله استاد خسروپناه در مجله زمانه ش .

مبتنی می کند که آن دو بر یک اصل کلامی و الهیاتی مبتنی هستند و آن این است که خدایی هست که ما همه مخلوق اویم و او هیچیک از ما را بر دیگری ترجیح نداده است پس فلسفه سیاسی لاک مبتنی است بر کلام سیاسی.

پس تا اینجا روشن شد که قانون طبیعی از نظر لاک، یک قانون اخلاقی الزام آور فراگیر است که از عقل صادر می شود، ولی مراد لاک از عقل، فطریات نیست چون قبلاً گذشت که او منکر فطریات نظری و عملی است بلکه مراد او از عقلی بودن این است که این قانون طبیعی مقتضای عقلی است که در بحثهای فلسفه دین، وجود خدا، حکمت خدا، علم خدا و... را اثبات کرد وقتی عقل، چنین خدایی را اثبات کرد، برابری و آزادی انسانها نیز از اینها استنباط می شود. پس او نمی خواهد ادعای بدهت کند و نباید گمان کرد که هرگاه سخن از قوانین طبیعی به میان می آید این قوانین از سنخ بدیهیات اند. نه خیر ممکن است قانونی طبیعی باشد ولی نه فطری باشد و نه بدیهی بلکه نظری و استدلالی باشد. پس قوانین طبیعی که لاک مطرح می کند قوانینی است که عقل بتواند آنها را استخراج نماید خصوصاً که اخلاق را نیز علم برهانی می دانست.

۵- قانون اخلاقی طبیعی که از وضع طبیعی سرچشمه می گیرد مستقل از دولت و قانونگذار است و وجداناً الزام آور است یعنی با اینکه قانونگذار مهترین رکن نظام سیاسی لاک است و عالی ترین قوه از قوای دولت، قوه مقننه است ولی کار این قوه، تنها در حیطه و دایره قراردادهاست نه دایره وضع طبیعی، یعنی پس از روشن شدن وضع طبیعی ما ناچاریم به قانونگذار اجازه دهیم که برای اداره جامعه قوانینی را وضع نماید ولی آنچه که به قانونگذار برای وضع قوانین مشروعیت می دهد همان وضع طبیعی است.

پس لاک دو وضع طبیعی و قراردادی برای قوانین قائل است: وضع طبیعی، وضعی است که از مقتضای عقل بدست آمده باشد (مخلوق خدا — برابری — آزادی). ولی چون جامعه محتاج جامعه سیاسی و مدنی است لذا مردم حقوق خود را به حاکم تفویض می کنند و او برای اداره جامعه، قانونگذاری می کند که این قوانین هر چند طبیعی نیستند ولی باید سازگار با وضع طبیعی باشند و نباید قوانینی وضع شوند که مستلزم استبداد یا نابرابری و... باشند.

۶- تکالیفی که قوانین طبیعی بیان می کنند به هم پیوسته اند یعنی هر کس هم حق دارد که خودش را پاس دارد، و پاسدار جان و مال خود باشد و حق بر آزادیش دارد و هم مکلف به صیانت و دفاع از جان خویش است و اخلاقاً ملزم است وسایل تحت اختیارش را برای صیانت جاننش به کار گیرد و حق ندارد که خودش جان خویش را بگیرد و یا خود را در اختیار دیگری قرار دهد تا او جاننش را بگیرد. پس هر فرد همانطور که حق بر آزادی خود دارد مکلف به استفاده از امکانات برای حفظ خود نیز هست. ما آزادیم ولی مجاز نیستیم به جان خود آسیب برسانیم. چون خالق ما خداست لذا هیچ کس بر خود حق ندارد بلکه چون مملوک خدا هستیم پس نه خودم و نه دیگران حق آسیب رساندن به جان من را نداریم. یعنی ولو انسان آزاد است ولی چون مخلوق خداست لذا در آسیب رساندن به خود آزاد نیست. پس:

من حق صیانت از نفس خودم را دارم — پس دیگران نمی توانند به من آسیب برسانند

هر دو حکم عقل است

من مخلوق خدا هستم — پس خودم هم نمی توانم به خودم آسیب برسانم

۷- حق مالکیت خصوصی: از آنجا که لاک قائل به اصالت فرد است لذا مالکیت خصوصی را می پذیرد و کار و تلاش را منشأ حق مالکیت خصوصی می داند. کار، حق آغازین بر دارایی است یعنی چون حق کار و تلاش داریم لذا حق داریم که دارا باشیم ابتدا باید حق تلاش داشته باشیم تا بعد مالک ماحصل تلاش خود باشیم. البته لاک اجازه نمی دهد که انسانی بی حد و حصر و به زیان دیگران مال اندوزی نماید یعنی قانون طبیعی که مجوز مالکیت را صادر می کند^(۸۳) دارایی را نیز محدود می سازد همانطور که اجازه نمی داد بی بند و باری از آزادی نشأت بگیرد.

استاد: شاید بتوان از نظام سیاسی او استنباط کرد که آنچه مالکیت خصوصی را محدود می کند از بین رفتن نظام طبیعی صلح و آرامش است لذا در بحثهای دینی نیز تساهل و تسامح را به همین سبب می پذیرد یعنی هر عاملی که باعث خروج از وضع طبیعی صلح و آرامش شود مقبول او نیست و باید جلوی آن را گرفت.

۸- هر انسانی با حقی مضاعف زاده می شود یعنی هنگام تولد دو حق دارد:

الف - حق آزادی نسبت به شخص خودش و اینکه کسی حق مولایی بر او ندارد.

ب - حق اینکه پیش از هر کس دیگر، اموال پدرش را به همراه برادرانش به میراث برد.

تا اینجا لاک از قوانین طبیعی که زائیده وضع طبیعی اند بحث می کند ولی از اینجا به بعد لاک می گوید این قوانین طبیعی برای اداره جامعه کافی نیستند لذا باید سراغ قراردادها رفت.

۹- هر چند انسانها در وضع طبیعی، مستقل از یکدیگرند ولی برایشان دشوار است که آزادیها و حقوقشان را در عمل پاس بدارند زیرا از وضع طبیعی مشترک میان انسانها بر نمی آید که همه در عمل از قوانین طبیعی اطاعت نمایند و به حقوق برابر یکدیگر احترام بگذارند (حتی قائلین به حقوق فطری نیز این را قبول دارند که بعضی از انسانها از قوانین فطری تخطی می کنند) پس باید تضمینی برای تحقق قوانین طبیعی وجود داشته باشد لذا به حکم عقل، مصلحت انسانها در این است که برای حفظ مؤثرتر آزادیها و حقوقشان، جامعه سازمان یافته ای را با قراردادها و اجتماعی تشکیل دهند تا آن جامعه مدنی و سیاسی با قراردادهایی که وضع می کند حافظ قوانین طبیعی باشد (پس لاک بر خلاف هابز، نزاع و جنگ را عرضی می داند که قوانین قراردادی می توانند جلوی آن را بگیرند و از قوانین طبیعی حفاظت نمایند).

۱۰- حال آیا انسانها حق دارند که از آزادیهای خود دست بردارند و برده حاکم شوند؟ لاک جواب می دهد که نه خیر انسانها برای تشکیل اجتماع سیاسی از آزادیهای خود دست نمی کشند تا به بردگی راه یابند بلکه هر کدام از اختیارات قانونگذاری و اجرای خودشان - که در وضع طبیعی به آن تعلق داشتند - دست می کشند. هر انسانی به قوه قانونگذاری اختیار می دهد تا قوانین لازم را برای خیر همگانی وضع کند و اختیار اجرای این قوانین و

۸۳- لاک با اینکه پدر لیبرالیسم است ولی اجازه نمی دهد که سرمایه داری به حدی برسد که قدرت اقتصادی در عده ای تبدیل به استبداد اقتصادی شود و اخیراً نتولیرالیستها نیز به همین نظریه گرویده اند.

تحمیل کیفر برای سرپیچی از آنها را به جامعه وامی گذارد زیرا هیچ عاقلی، حال خود را به قصد بدتر شدن، دگرگون نمی کند یعنی ما ابتدا یک وضع مناسبی داشتیم ولی دیدیم که چون عده ای از مردم، قوانین طبیعی را رعایت نمی کنند و آن وضع طبیعی دارد خراب می شود لذا اقدام به تشکیل جامعه سیاسی - مدنی نمودیم ولی آن را خرابتر نمیکنیم که یک حاکم مستبد را بر خود حاکم کنیم چون این نقض غرض است زیرا تشکیل دولت سیاسی برای تأمین حقوق طبیعی انسانهاست و اگر همه مردم به قوانین طبیعی عمل می نمودند نیازی به جامعه مدنی - سیاسی نبود ولی حالا که حکومت تشکیل می شود نباید استبدادی باشد.

۱۱- قرارداد آغازین مردم با دولت متضمن رضایت فرد فرد مردم به تسلیم در برابر اراده اکثریت است یعنی ما همگی رضایت دادیم که چون تحقق همه آراء ممکن نیست پس به تحقق رأی اکثریت گردن می نهیم بنابراین سلطنت مطلقه با قرارداد اجتماعی آغازین مغایرت دارد یعنی سلطنتی که خود را صاحب وضع قانون می داند ولی ملزم به اجرای قانون نیست و اگر قانونی به نفع خود و نه منافع اکثریت تصویب نماید کسی حق اعتراض به او را ندارد، با قرارداد آغازین منافات دارد چون قرارداد آغازین متضمن رضایت به تحقق رأی اکثریت بود ولی سلطنت مطلقه کاری به رأی اکثریت ندارد پس سلطنت مطلقه با رأی اکثریت منافات دارد ولی خطری که از سوی فرمانروایی اکثریت، آزادی را تهدید می کند بسیار کمتر از خطری است، که از ناحیه سلطنت مطلقه، عارض آزادی می شود. یعنی هر چند در جامعه مدنی که مبتنی بر رأی اکثریت است، رأی اقلیت تهدید می شود ولی چاره ای نیست چون تحقق آراء همه مردم، ممکن نیست لذا چاره ای جز پذیرش رأی اکثریت وجود ندارد و این راه بسیار کمتر از سلطنت مطلقه، خطر دارد.

۱۲- هابز نیز به وجود قرارداد اجتماعی باور داشت ولی مردم همه حقوق طبیعی خود را بوسیله آن قرارداد به حاکم واگذار می کردند یعنی هابز نتوانست بین دولت و جامعه سیاسی مدنی وجه جمعی بیابد لذا دولت را یک سلطنت مطلقه نمود که خود بخود نافی جامعه سیاسی و مدنی بود. جامعه مدنی هابز تنها تا آنجا حضور دارد که حقوق افراد به حاکم تفویض شود ولی لاک در نظریه سیاسی خود، جامعه سیاسی و دولت را با هم جمع کرد. لاک دو قرارداد را فرض می کند که به موجب یکی، ابتدا آدمی به عضویت یک جامعه سیاسی معین درآید و خود را به قبول احکام اکثریت ملزم می سازد. و به موجب قرارداد دوم، اکثریت یا همه اعضای جامعه نوساخته اتفاق می کنند که یا خودشان حکومت را اداره کنند یا حکومت چند نفره الیگارشسی یا حکومت یک نفره موناشرسی، موروثی یا انتخابی داشته باشند پس در قرارداد دوم، اکثریت جامعه مدل حکومت یا حاکم جامعه را تعیین می کنند. اول قرارداد با مدل حکومت است و دوم، قرارداد با حاکم سیاسی. پس هم مشروعیت حکومت و هم مشروعیت حاکم به رأی اکثریت است لذا اگر مردم حاکم را نخواهند براندازی حاکم، مستلزم انحلال جامعه سیاسی نیست.

۱۳- قوه قانونگذاری از بین قوای مختلف، عالیتین قوه در حکومت لاک است و سایر قوای جامعه باید از این قوه ناشی شوند و تابع آن باشند.

۱۴- با توجه به اصل سابق، تفکیک قوا در حکومت مورد پذیرش و مطلوب فلسفه سیاسی لاک است.

۱۵- وظایف قوه قانونگذاری: قوه قانونگذاری باید اولاً، به موجب قوانین اعلام شده که برای همه یکسان اند، حکم نماید. ثانیاً این قوانین باید تنها برای خیر مردم وضع شوند. ثالثاً قوه قانونگذاری نباید بدون رضایت مردم، مالیات بگیرد چون وکیل مردم است لذا باید در بحث معیشت و اقتصاد، رضایت مردم را جلب نماید. رابعاً قوه قانونگذاری حق ندارد اختیار قانونگذاری را به شخص یا مجلس دیگر واگذار نماید که مردم این اختیار را به آنان نسپرد و چنان انتقال اختیاری بی اعتبار است.

۱۶- هرگاه جامعه منحل شود حکومت آن جامعه نیز مسلماً منحل می شود یعنی همانطور که با مخالفت رأی اکثریت حاکم عزل می شود، با انحلال جامعه سیاسی از درون، یا براندازی از بیرون نیز حکومت منحل می شود یعنی ممکن است که حکومتی از سوی فاتح بیرونی منحل شود یا با تغییر قوه قانونگذار از درون انحلال یابد و قوانین مجلس کم کم از لیبرالستی، به سوی سوسیالیستی تغییر یابد ولی باید دانست که کردار شورشگران منافی با اراده و مصلحت مردم است و شورشها و طغیانها ناموجه و فاقد مشروعیت اند.

نقدهایی بر نظریه سیاسی لاک

۱- اندیشه سیاسی لاک به جای اینکه یک فلسفه سیاسی باشد یک نظریه سیاسی مربوط به جامعه انگلستان است همانند نظریه سیاسی مارکسیستی که از جامعه شناسی سیاسی جامعه معینی بدست می آید به همین علت در صدد مشروعیت بخشیدن به حکومت موروثی نیز هست. در حالی که فیلسوف سیاسی باید فراجغرافیایی بحث کند، فلسفه سیاسی باید اصول و باید و نبایدهای عام را حل کند، نه اینکه غرضش تنها حل مشکلات جامعه ای به خصوص باشد. این کار باید در حوزه جامعه شناسی سیاسی و با تئوریهای خاص سیاسی انجام گیرد ولی لاک بیشتر به مشکلات جامعه انگلستان توجه نموده است فلذا وقتی به بحث مشروعیت حاکم و حکومت می رسد به نحوی می خواهد به حکومتهای موروثی نیز مشروعیت ببخشد چرا که حکومت موروثی از مسائل سنتی رایج در انگلستان است در حالی که لاک با توجه به مبانی سیاسی اش نباید آن را بپذیرد چون ملاک او این است که انسانی که آزاد آفریده شده است حاکمی را تعیین نماید که به خیر همگانی بپردازد بنابراین اگر احیاناً حکومت موروثی نیز چنین غرضی را تأمین کند اشکال ندارد ولی اگر خیر همگانی را فراهم نکرد چه بسا موجب بروز جنگ نیز بشود چون وقتی خیر همگانی را تأمین نکند مردم خواهان تعویض او خواهند بود و تعویض حاکم یا شکل حکومت، هزینه های بالایی دارد که حتی موجب بروز جنگ و کشتار نیز می شود.

۲- فلسفه سیاسی لاک از مبانی کلامی مسیحیت بهره گرفته است وقتی می گوید خداوند خالق انسانهاست پس انسانها برابر و آزادند و نتیجه می گیرد که هیچکس حق ولایت در قانونگذاری و اجرا را بر دیگری ندارد بلکه خود شهروندانی حق خود را به حاکم واگذار کنند. همه اینها را از کلام مسیحی می گیرد ولی ممکن است کسی به او اشکال کند که شما وجود خدا و قدرت و عالمیت و خالقیت او را با دلیل عقلی اثبات کردید و این درست است ولی چرا به اینها اکتفا نمودید و جلوتر نرفتید زیرا عقل همانطور که توحید ذاتی و صفاتی را اثبات می کند توحید افعالی را نیز اثبات می کند و در توحید افعالی علاوه بر توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت تکوینی و

تشریعی را نیز اثبات می نماید یعنی عقل درک می کند که خدایی که خالق، عالم، حکیم است و بنابر حکمتش، خلقتش نیز هدفمند است و بنابر بی نیازی او، هدفش، هدف فعلی است نه فاعلی، چنین خدایی انسان را به خود وانمی گذارد که خودش راه کمال را پیدا کند چرا که انسان با عقل و تجربه خود نمی تواند راه کمال را بیابد، پس خلاف حکمت خداست که ما را به حال خودمان رها نماید پس چون ربوبیت تکوینی و تشریعی نیز با عقل ثابت می شوند، ثابت می شود که حق ولایت بر انسانها نیز از آن خداست.

پس لاک یا نباید به عقل تمسک نماید و یا اینکه اگر به آن متمسک شده، برهان و عقل را پذیرفته است باید تا آخر راه را برود ولی او با اینکه در ظاهر از عقل استفاده می کند ولی چون مسیحیت را حق می داند و مسیحیت موجود فاقد شریعت است (در سال ۵۰ میلادی، شریعت عهد قدیم را نسخ کردند) این فقدان شریعت مسیحی باعث شده تا لاک به ربوبیت تشریعی الهی نپردازد و حق قانونگذاری را به مردم اعطاء نماید در حالیکه اولاً مسیحیت حق نیست ثانیاً مردم حق قانونگذاری ندارند زیرا به نیازهای صادق و کاذب خود واقف نیستند.

پس لاک در نظریه سیاسی خود، کلام سیاسی ارائه داده است نه فلسفه سیاسی. باید به او گفت که شما که فیلسوفانه سخن می گویی چگونه در استمرار بهره گیری از عقل، تابع مسیحیت محقق می شوی. پس خلاصه اشکال اول این است که لاک، فیلسوفانه حرف می زند ولی جامعه شناسانه می اندیشه و اشکال دوم این است که فیلسوفانه حرف می زند ولی متکلمانه و متدینانه می اندیشد.

۳- اینکه لاک می گوید حق طبیعی ما آزادی و برابری است، به چه معناست؟ آیا آزادی فلسفی و کلامی حق طبیعی است یا آزادی سیاسی و اجتماعی؟ از اینکه خداوند سرشت انسان را که آفریده است آزاد و دارای اراده قرار داده است آیا می توان نتیجه گرفت که پس آزادی سیاسی اجتماعی هم داریم؟ یعنی می توان آزادی سیاسی را از آزادی کلامی استنباط نمود؟ جواب این است که نه خیر نمی توان گفت چون من تکویناً آزادم پس آزادم که هر کاری دلم خواست انجام دهم و امروز آزاد بودم که سر کلاس نیایم؛ نه خیر چنین آزادی حقوقی نداریم و اگر نیامدم باید کلاس جبرانی بگذارم، این باید از عدم آزادی حقوقی نشأت میگیرد. هیچگاه از آزادی کلامی نمی توان آزادی حقوقی را استنباط کرد.

اگر لاک ادعا کند که عقل از اختیار فلسفی، اصل آزادی سیاسی و اجتماعی را به عنوان حق طبیعی استنباط می کند یعنی چون من آزادم دیگران حق ندارند با من رفتار مستبدانه داشته باشند، من از استبداد دیگران آزادم چون خالق من خداست دیگران حق ندارند آزادی مرا سلب کنند یعنی از اصل خالقیت الهی و عدم ولایت انسانها بر یکدیگر، آزادی اجتماعی را نتیجه می گیرم، باید گفت که این استنباط درست است ولی تنها «آزادی از» را اثبات می کند نه «آزادی در». آزادی از زور و استبداد و... ولی اینکه در چه چیزهایی مجاز و آزاد هستیم از آزادی فلسفی استخراج نمی شود. و در مورد آزادی اقتصادی و کسب ثروت و آزادی سیاسی اختلاف وجود دارد. و گیر اصلی فلسفه سیاسی لاک اینجاست که او برای حل آن دست به دامن قرارداد اجتماعی شده است.

این مشکل در فلسفه سیاسی اسلام راه حل دارد که از انسان شناسی آن نشأت می گیرد و آن این است که در بحثهای هستی شناسی روشن شده است که انسان دارای دو من علوی و سفلی است و هر دو من دارای استعدادهایی

هستند که می خواهند به فعلیت برسند پس من باید آزادی داشته باشم تا بتوانم استعدادهایم را به فعلیت برسانم و در مواردی که کمالات این دو با هم تنافی داشته باشند، چون روح بر بدن و من علوی بر من سفلی مقدم است، کمالات آن را مقدم می کنیم یعنی هر آزادی که به من علوی آسیب برساند غیرمشروع است و انسان آزاد نیست که سراغ رفتارهای مضر برود اما جناب لاک که عملاً در خط قرمز «آزادی در» گیر می کند به خاطر این است که مبنایی برای «آزادی در» ندارد بیشترین دغدغه اش «آزادی از» است در حالی که مشکل اصلی در «آزادی در» است که به چه ملاکی باید آن را محدود کنیم؟ و جناب لاک ملاک تعریف شده ای برای تقیید آزادی ندارد، مالکیت خصوصی را با عدم آسیب رساندن به دیگران قید می زد و در بحث تساهل نیز مشکل دارد. در بحث تساهل مشکل دیگری که دارد این است که فیلسوفانه بحث نمی کند بلکه چون پروتستانها و کاتولیکها درگیرند لذا تساهل را مطرح می کند که در حکم یک داروی موقت است.

۴- لاک گفت که دولت یا قوه مقننه باید خیر همگانی را هدف حکومت قرار دهد حال سؤال این است که معیار تشخیص خیر همگانی چیست؟ چه اتفاقی باید بیفتد تا بگوییم خیر همگانی است؟ لاک در فلسفه سیاسی خود از اصطلاحی استفاده کرده که مبهم است اولاً همگان یعنی چه؟ آیا اکثریت مراد است یا همه آحاد ملت؟ ثانیاً چه مدل اقتصادی خیر است؟ چه مدل سیاسی و ...؟ معیار خیر و شر چیست؟ ما با معیارهای الهی خیر و شر همگانی را تشخیص می دهیم ولی شما با فرآیند حس و عقل چگونه خیر و شر را تشخیص می دهید و اصلاً بشر توان درک خیر همگان را ندارد.

۵- حد و مرز مشروعیت رأی اکثریت تا کجاست؟ اگر رأی اکثریت با قوانین طبیعی تعارض پیدا کرد آیا دولت می تواند از آن جلوگیری نماید؟ اگر اکثریت مثلاً خواستند که جامعه ای حیوانی داشته باشند آیا دولت باید با آنها مقابله کند یا نه؟ اگر نباید مقابله کند که حقوق طبیعی از بین می روند و مشروعیت رأی اکثریت در راستای قوانین طبیعی بود و اگر هم بگویید که دولت باید مقابله نماید با نظریه تساهل او منافات دارد و خود او اظهار داشت که دولتی که به زور و بدون رضایت مردم حاکم شود، مشروعیت ندارد.

۶- نه تنها رأی همگان، حتی رأی اکثریت نیز قابل تحقق نیست زیرا اولاً خودشان می گویند اکثریت واجدین شرایط، ثانیاً از همان واجدین شرایط نیز عده ای شرکت نمی کنند فلذا در عمل، رأی اقلیت بر اکثریت حاکم می شود.

(رأی همگان — رأی اکثریت — رأی اکثریت واجدین شرایط — رأی اکثریت واجدین شرایط شرکت کننده)

تساهل از دیدگاه جان لاک Tolerance

جان لاک در نوشته ای با عنوان «نامه ای در باب تساهل» ترجمه: کریم شیرزاد گلشاهی، مسأله تساهل را مطرح کرد و در آن کلید حل بعضی از معضلات انگلستان آن زمان را مطرح کرد.

مسأله تساهل و تسامح نخست در زمینه مسائل مذهبی پدید آمد ولی محدود به آن نشد زیرا علاوه بر نزاعها و کشمکشهای موجود بین مذاهب و ادیان مختلف، اقوام و ملیتهای متفاوت نیز همواره با یکدیگر درگیر بوده اند لذا بحث تساهل ملی و رفتاری نیز مطرح شد ولی تساهل و تسامح مطرح شده از سوی جان لاک تساهل و تسامح مذهبی است. آن زمان که روم به مسیحیت روی نیاورده بود، مسیحیان در آن دیار، شدیداً تحت آزار و شکنجه بودند چرا که نظم اخلاقی جامعه روم را که مبتنی بر پرستش خدایان متعدد بود، مورد تهدید قرار می دادند، ولی آنگاه که آیین مسیحیت در روم به صورت یک مذهب رسمی و دولتی درآمد، این بار مسیحیان بودند که مخالفان خود را آزار و شکنجه می کردند. این نابردباریهای مسیحیت کاتولیک، منجر به اصلاح دینی در دوره رنسانس شد و پروتستانها و کالوینیستها نیز همان رفتار کاتولیکها را تکرار کردند و مخالفان خود رزا سوزاندند. همانطور که کاتولیکها هوبمایر Hubmaier را سوزاندند، کالوینیستها نیز میکائیل سروتومن را به آتش کشیدند چرا که او عقیده به تثلیث را شرک می دانست. سیاستمدارانی هم که خود را دیندار می دانستند، دین خود را معیار سیاستهای خود قرار می دادند و مخالفان مذهبی را سرکوب می کردند. این وضعیت درگیری و کشاکش فرقه های مذهبی باعث شد تا اندیشه تساهل و تسامح از سوی عده ای حتی قبل از جان لاک مطرح شود. پس باید گفت که اندیشه تساهل در مغرب زمین قبل از آنکه محصول تراوشات فکری متفکران باشد از وضعیت نزاع فرقه های دینی و از درون اعتقادات دینی سربرآورد و کم کم در زمینه های دیگر نیز بسط یافت.

معنای تساهل

«تساهل» در اصطلاح عبارت است از پذیرش آنچه که قبول نداریم. به عبارت دیگر عدم مداخله و ممانعت یا اجازه دادن از روی قصد و آگاهی، نسبت به اعمال و عقایدی است که مورد پذیرش و پسند شخص نباشد. پس متعلق تساهل و تسامح هم عقیده و فکر است و هم عمل. البته تساهل در جایی است که بتوانیم مقابله کنیم ولی نکنیم. فلذا تساهل پنج عنصر دارد:

۱- تنوع و اختلاف عقاید و اعمال، اختلافاتی که با یکدیگر غیر قابل جمعند.
۲- ناخشنودی و نارضایتی، اگر فکری مرضی طرفین باشد دیگر جای تساهل و تسامح نیست.
۳- آگاهی و قصد: شخص متساهل بداند که فکر و عمل طرف مقابل چیست و رفتار خود را آگاهانه انتخاب نماید.

۴- قدرت و توانایی بر مداخله: شخص متساهل بتواند با فکر یا عمل مخالفش، برخورد نماید.

۵- عدم مداخله و یا اجازه دادن.

پس تساهل آن است که شخص با اینکه می داند فلان اندیشه یا رفتار مخالف اوست و بدان راضی نیست و با اینکه می تواند با آن مقابله کند ولی به مقابله با آن نپردازد و آن را بپذیرد. لذا تساهل غیر از کثرت گرایی است، فرد کثرت گرا، اندیشه های متنوع را حق می داند لذا به آنها رضایت می دهد چون صدق را نسبی می داند و هر عقیده ای را نسبت به صاحبش حق می داند.

تساهل با مدارا هم تفاوت دارد. در مدارا نیز تنوع و اختلاف عقاید هست، ناخشنودی هست، آگاهی نیز هست، قدرت و توانایی بر مقابله نیز وجود دارد و شخص مداراگر، در مقام عمل، برخوردی با مخالف خود نمی کند و با او زندگی مسالمت آمیزی دارد ولی در مقام اندیشه و نظر، تفکر او را نقد می کند در حالی که تولرانس عبارت است از عدم دخالت، در هر دو حیطة فعل و نظر. تساهل، عدم دخالت فعلی و فکری است ولی مدارا عدم دخالت فعلی و نقد فکری و اندیشه ای. و اما خشونت عبارت است از دخالت و برخورد فیزیکی.

ما الان در صدد تعیین قلمرو تساهل یا مدارا یا خشونت نیستیم که ببینیم در هر یک تا کجاست. البته باید اصل آنها را بحث کنیم که آیا منطقی می توان تولرانس را پذیرفت یا نه؟ بعد نوبت به قلمرو و تعیین حدود می رسد. هیچ نظام حقوقی نیست که قوانین جزایی نداشته باشد، هر نظامی، خطوط قرمزی دارد که متجاوزین از آن خطوط را مجازات می کند پس تساهل و تسامح مطلق در هیچ نظامی، تحقق خارجی ندارد. خشونت مطلق نیز وجود ندارد چون هر نظام و هر دیکتاتوری بالاخره با عده ای از افراد، حداقل در زمان خاصی رابطه مسالمت آمیز دارد. پس اصل خشونت و اصل مدارا، در همه نظامهای حقوقی و اجتماعی امور پذیرش قرار گرفته است ولی درباره اصل تساهل و تسامح، مخالفین زیادی بوده و هستند که معتقدند تساهل، مستلزم نوعی کذب اجتماعی و نفاق است چون شخص متساهل با وجود اینکه می داند رفتار یا اندیشه ای، خلاف است و به آن راضی نیست ولی با این وجود با آن مقابله نمی کند و طرف مقابل گمان می کند که او راضی به فعل یا اندیشه اوست، خصوصا اگر به مخالف خود، اجازه بدهد (قبلا گفتیم که تساهل عبارت است از عدم مداخله یا عدم ممانعت یا اجازه دادن ...) ولی در مدارا، نفاقی وجود ندارد چون نقد نظری در آن هست لذا مخالف می داند که ما با اینکه در کنار هم زندگی مسالمت آمیز داریم ولی موافق او نیستیم اما در تساهل چون رفتار شخص طرفدار تولرانس هیچ گونه دلالتی بر مخالفت عملی و نظری نمی کند لذا حداقل یک دلالتش و حتی می توان گفت دلالت ظاهری رفتار تساهلی این است که من طرف مقابل خود را قبول دارم. طرف مقابل تنها در صورتی می فهمد من مخالف او هستم که من رفتار یا ادبیات مقابله جویانه ای با او داشته باشم ولی در تولرانس چنین رفتار یا ادبیاتی وجود ندارد لذا طرف مقابل خیال می کند که ما به او حق داده ایم در حالی که این گونه نیست و ما او را قبول نداریم فلذا تساهل یک کذب اخلاقی است. رفتار تساهل آمیز انصراف به کثرت گرایی دارد یعنی وقتی یک مسیحی یا یهودی مثلا ببیند که یک شیعه هیچ عکس العملی در برابر او نشان نمی دهد، برداشتی که از رفتار او می کند این است که او باید پلورالیست باشد که هیچ گونه مخالفت فعلی و فکری با مخالفین خود نمی کند.

با توضیحاتی که داده شد روشن شد که تساهل و تسامح یک رفتار موضعی و مصلحتی نبوده، بلکه یک اندیشه و فکر است.

اصل تساهل هیچ مبدأ شرعی و فلسفی ندارد چون از نظر فلسفی ما رئالیست هستیم و معتقدیم وقتی به یک حقیقت فلسفی رسیدیم آن را اظهار می کنیم. اما از نظر فقهی و شرعی نیز هیچ جایی تساهل و تسامح جایز نیست. اسلام دینی است که خود را جهانی می داند و حکم اولی اسلامی این است که تفکر ناب اسلامی باید در تمام جهان گسترش یابد «لیظهره علی الدین کله» ولی طبق اصل ثانوی هر جا که قدرت نداشته باشیم، کوتاه می آییم.

پس اگر هم جایی کوتاه می آییم تخصصاً از تולرانس خارج است چون به خاطر حفظ برخی مصالح و نبود قدرت است (البته حدود آن باید در بحث امنیت جامعه اسلامی تعیین شود).

نکته دیگری که لازم است به آن اشاره شود این است که نه تنها اسلام، تساهل را قبول ندارد حتی خود کشورهای غربی نیز که داعیه داران تساهل هستند آن را اجرا نمی کنند. هانتینگون در موج سوم می گوید: شعار تساهل بدهید ولی در عمل، اهل خشونت باشید. کشورهای غربی که امروزه سکولاریسم را به جدایی هدف از دین، تعبیر می کنند تا جایی که دین برای رسیدن به اهداف سکولاریستی آنها کمک نماید آنرا می پذیرند و حتی از آن دفاع می نمایند مثل اسلام طالبان، ولی اگر جایی با اهدافشان تعارضی داشت آن را بر نمی تابند و در صدد ریشه کن کردن آن برمی آیند در حقیقت باید گفت که تساهل و تسامح را هیچ نظام و کشوری اجرا نکرده است تا ما کشور دوم باشیم!

برخی نویسندگان گمان کرده اند که پذیرش یا عدم پذیرش تساهلی مبتنی بر یک پیش فرض کلامی است که عبارت است از اصالت دنیا یا اصالت آخرت. یعنی کسی که قائل به اصالت دنیاست و آرامش دنیوی را اصل می داند، تساهل و تسامح را می پذیرد ولی کسی که قائل به اصالت آخرت است و هدف از این زندگی را نیز جهان آخرت می داند، تساهل را نمی پذیرد. طرفداران تساهل، دغدغه ای جز آباد کردن دنیا ندارند لذا به دنبال ایجاد نظم، آرامش و ارتباط مسالمت آمیز هستند و اینها در سایه تساهل حاصل می شوند و الا اگر تساهل را نپذیریم باید همیشه گرفتار جنگ و درگیری باشیم. ولی مخالفان تساهل معتقدند که چیزی مهمتر از رستگاری اخروی برای انسان ها وجود ندارد ولو دنیا هم خراب شود اشکالی ندارد اگر آخرت آباد گردد. تا کسی خواست مخالفت کند با او مقابله کنید و او را شکنجه نمایید و حتی اعدامش کنید چرا که بهشت را برای او به ارمغان خواهد داشت و ما باید مردم را و لو به زور شمشیر بهشتی کنیم.

این عده بین دنیا و آخرت تقابل ایجاد کرده اند ولی این تقابل و مبتنی کردن تساهل و عدم آن بر اصالت دنیا و آخرت صحیح نیست زیرا: اولاً عده ای وجود دارند که اعتقاد به آخرت هم ندارند و ماتریالیست هستند ولی تساهل و تسامح را نیز قبول ندارند مثلاً فاشیستهای آلمان و ایتالیا تساهل سیاسی را قبول نداشتند. چنین کسانی معتقدند که اگر دنبال آبادانی دنیا هستیم نباید با تساهل و تسامح رفتار نماییم چون اگر اجازه بدهیم که هر شخصی بیاید و ادعای خود را مطرح کند سنگ روی سنگ بند نمی شود. اگر هر مخالفی مجاز باشد که برای خود تشکیلات راه بیندازد امنیت و نظم جامعه به هم می ریزد. پس حتی بعضی از قائلین به اصالت دنیا نیز، تساهل را قبول ندارند. کمونیستها و مارکسیستها بر همین اساس تک حزبی اند و اجازه فعالیت به احزاب دیگر را نمی دهند. یا در فلسفه سیاسی هابز دیدیم که برای آبادانی دنیا، حاکم را دارای قدرت مطلقه نمود.

ثانیاً می توان بدون تساهل و تسامح نیز زندگی مسالمت آمیزی داشت که هم دنیا آباد شود و هم آخرت. یعنی آبادانی دنیا منحصر در تساهل و آبادانی آخرت منحصر در عدم تساهل نیست بلکه راه سومی هم وجود دارد و آن این است که بر اساس قرارداد اجتماعی، زندگی مسالمت آمیزی داشته باشیم. همدیگر را نقد نظری نکنیم ولی برخورد فیزیکی نداشته باشیم که در این صورت، هم امنیت و آبادانی دنیوی حاصل می شود و هم سعادت اخروی.

ادله مدافعان تساهل و نقد آنها

- ۱- اجبار انسانها امر نادرستی است و لذا هیچگاه مسیح(علیه السلام) و حواریون او به اجبار و زور دست نیازیده اند، کسانی که وجدانهای آدمیان را مجبور به پذیرش امری می کنند پیرو واقعی مسیح نیستند.
نقد: با صرف نظر از حجیت و سندیت متون مسیحی، این دلیل، تساهل را اثبات نمی کند درست است که اجبار صحیح نیست ولی ممکن است کسی اجبار نکند، تساهل هم روا ندارد بلکه بحث علمی و نقد نظری نماید، حضرت مسیح(علیه السلام) نیز اهل تسامح نبود و الا باید با مخالفانش همانند طرفداران خود برخورد می کرد و اصلا کار او، دین بود چگونه می شود او را اهل تساهل خواند؟
- ۲- ابزار زور و قدرت برای نیل به غایات دین عقیم است یعنی اجبار و تحمیل نمی تواند ایمان و عقیده اصیل به وجود آورد (مفاد آیه شریفه (لا اکراه فی الدین) نیز همین است که ایمان که امری قلبی است با اجبار حاصل نمی شود).
نقد: این مطلب فی حد نفسه درست است ولی اثبات نمی کند که پس باید اهل تساهل بود، حالا که با زور نمی توان کسی را مؤمن کرد پس همه آزادند و هر چه شد، شد.
- ۳- گرچه رها کردن انسانها در دامان کفر و گناه مذموم است اما بدتر از آن این است که شخصی را به خاطر سعادت ابدی آخرت، مجبور به انجام کاری کنیم.
نقد: اولاً تساهل را اثبات نمی کند ثانیاً طبق آموزه های اسلام، ایمان منافقانه سودی ندارد.
- ۴- هر جا، آدمیان مجبور به ایمان داشتن نبوده اند در آنجا همواره تعداد مومنان بیشتر از جاهایی است که مردم، مجبور به ایمان داشتن بوده اند (دلیل تجربی)
نقد: این دلیل نیز تساهل را اثبات نمی کند چون راه دیگری هم وجود دارد و آن اینکه، مردم را مجبور به ایمان نکنیم ولی به ضدایمانها هم خیلی میدان ندهیم اصولاً دولت در مقابل دین مردم چند نوع موضع می تواند داشته باشد:
- ۱- مردم را مجبور به ایمان نماید. ۲- کاری به دین مردم نداشته باشد. ۳- مردم را مجبور به ایمان نکنند و به مخالفان هم اجازه هرگونه فعالیتی بدهد. ۴- مردم را مجبور نکند ولی به مخالفان هم اجازه ندهد که بر علیه ایمان، برنامه ریزی کنند.
- در این فرض اخیر، مؤمنان بیشتر از فرضهای دیگر خواهند بود. پس نفی جبر مساوی با اثبات تساهل نیست و فرضهای دیگری هم وجود دارد.
- ۵- دولت بایک فرد یا گروه خاص روبرو نیست بلکه با میلیونها انسان در قلمرو خود سرو کار دارد و سرکوب همه آنها، حکومت را متزلزل می کند.

نقد: این دلیل نیز اعم از مدعاست چرا که هر حکومتی بالاخره مبتنی بر یک ایدئولوژی می باشد و از ایدئولوژی خود دفاع می کند ولی می تواند از برخورد فیزیکی و سرکوب اجتناب نماید. به اقلیتها، اجازه فعالیت بدهد ولی با توطئه گران مقابله نماید.

۶- شاه حق ندارد مقبولات خود را به شهروندان حکومت، تحمیل نماید.

نقد: این مطلب فی حد نفسه درست است ولی آیا اگر اکثریت شهروندان تابع دین خاصی مثل اسلام بودند آیا حاکم و شاه حق ندارد از دین آنها دفاع نماید؟

نتیجه گیری نهایی: این ادله که از سوی متفکران مختلفی همچون کاستالیون (۱۵۱۵ - ۱۵۶۳) در کتاب «پندی به فرانسه پریشان»، میشل دو اوپیتال در کتاب «درباره جنگ و صلح»، لانو در کتاب «گفتاری درباره سیاست و نظامی گری» پیربیل (۱۶۴۷ - ۱۷۰۶) در کتاب «رساله ای در باب تساهل» و ژان بُدن (۱۵۰۳ - ۱۵۹۶) در «شش مقاله در باب جمهوری»، مطرح شده اند تنها و تنها مدارا و زندگی مسالمت آمیز را اثبات می کنند نه تساهل و تسامح را.

مفهوم تساهل و تسامح پس از جان لاک توسط جان استوارت میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) در «رساله آزادی» به کمال خود رسید.

در باب نظریه سیاسی جان لاک گفتیم که او بیش از آنکه نظریه سیاسی، ارائه کرده باشد، جامعه شناسی سیاسی ارائه داده است و در واقع مشکل کشور خود را حل نموده است نه اینکه مسأله ای فکری را حل نموده باشد در مسأله تساهل نیز همین آفت دامنگیر جان لاک شده است و آراء او ناظر به حل مشکل تساهل دینی در انگلستان زمان اوست فلذا این نظریه پردازی، مشکل جوامع دیگر و حتی مشکل خود انگلستان در زمانهای دیگر را حل نمی کند.

جان لاک در جای جای این کتاب، از سکولاریسم دفاع می کند به طور نمونه:

در صفحه ۵۶ می گوید: «به نظر من، بیش از هر چیز، ضروری است که امور مربوط به حکومت مدنی و امور مربوط به دین از یکدیگر تفکیک شود و قلمرو فعالیت هر یک دقیقاً معین و مشخص گردد. اگر این تفکیک صورت نگیرد، نمی توان به مجادلات دائمی بین کسانی که نگران سعادت ارواح انسانها هستند و یا حداقل چنین وانمود می کنند از یک سو و بین آنهایی که نگران حفظ حکومت هستند، از سوی دیگر، پایان داد».

در صفحه ۵۷ می گوید: «مراقبت از ارواح انسانها به هیچ حاکم مدنی واگذار نشده است چه رسد به اینکه به دیگران اعطاء شده باشد، به نظر این جانب، خداوند مراقبت از ارواح انسانها را به حاکم مدنی واگذار نکرده است ...» و در صفحه ۵۸ می گوید: «مراقبت از ارواح انسانها ربطی به فرمانروای مدنی ندارد...».

جرج بارکلی «George Barkeley»

جرج بارکلی از فلاسفه تجربه گرایی است که در سال ۱۶۸۵ میلادی در ایرلند متولد شد. وی، تحصیلات خود را در زمینه ریاضیات، زبان، منطق و فلسفه دنبال کرد. در سال ۱۷۱۰ م به کشیشی کلیسای پروتستان منصوب شد. پس از سال‌ها فعالیت‌های اجتماعی، علمی و دینی در سال ۱۷۵۳ م درگذشت. بارکلی با آثار فلاسفه انگلیسی و فرانسوی مثل بیکن، دکارت، جان لاک، مالبرانش، لایب نیتس، نیوتن و افلاطونیان کمبریج به خوبی آشنا بود. به عبارت دیگر او فیلسوفی است که از دستاوردهای حکمای قبل از خود جدا نشد. آثار بارکلی نشان دهنده آشنایی او با فلسفه اسکولاستیک است گرچه تخصص بارکلی تجربه گرایی انگلستان می باشد.

مهم ترین تألیفات بارکلی دو رساله است که به فارسی هم ترجمه شده اند:

الف- «رساله در اصول علم انسانی» که گاهی از آن تعبیر به مبادی شناخت آدمی می شود. سال تألیف آن ۱۷۱۰ میلادی است.

ب) رساله «سه گفت و شنود». این کتاب هم در سال ۱۷۱۳ میلادی به نگارش درآمد. (جناب آقای منوچهر بزرگمهر هر دو رساله را به فارسی برگردانده است و آقای یحیی مهدوی استاد دانشگاه تهران بازنگری در این ترجمه ها نموده که مورد پذیرش مترجم هم واقع شده است. این ترجمه در سال ۱۳۵۴ ش توسط مرکز نشر دانشگاهی به چاپ رسیده است.)

بارکلی در «رساله در اصول علم انسانی» مطالب خود را در سه بخش در قالب ۱۵۶ بند بیان کرده است که ۲۵ بند از آن اختصاص به مقدمه کتاب دارد و عمدتاً به بحث های معرفت شناختی پرداخته است. بخش اول این کتاب در تحلیل اصولی است که مؤلف معتقد است معارف انسانی از آن اصول برخوردار می باشد. در بخش دوم به اعتراضات مخالفان پرداخته و آنها را نقد و رد کرده است. در بخش سوم به پاره ای از نتایج و انطباق اصول می پردازد.

رساله «سه گفت و شنود» گفتگویی است میان «فیلونوس» که تجربه گرایی طرفدار بارکلی است و «هیلاس» که سخنگوی نمادین عقل گرایان مخالف بارکلی است. هیلاس معتقد به وجود ماده است و مبانی عقلی و فطری ادراکات بشری را می پذیرد. فیلونوس در نهایت بحث، هیلاس را قانع می کند که حق با تجربه گرایان است. در واقع این رساله گفت و شنودی ساختگی و خیالی است که در نهایت می خواهد دیدگاه بارکلی را به کرسی بنشاند. (مانند آثاری چون منطق الطیر و یا «دنیای صوفی» که یک دوره تاریخ فلسفه غرب را از تالس تا فلاسفه معاصر بیان می کند. داستانی که در آن یک خانم با تک تک فلاسفه غرب به گفتگو می نشیند و از این طریق آراء آنها را بیان می کند.)

بارکلی آثار دیگری هم از خود برجای گذاشت که به فارسی ترجمه نشده اند اما بخش هایی از آنها در تاریخ فلسفه کاپلستون آمده است. از جمله آثار دیگر او عبارتند از:

۱- جستاری درباره نظریه جدید رؤیت که در سال ۱۷۰۰ میلادی منتشر شد.

۲- یادداشت های بارکلی

۳- درباره اطاعت انفعالی

۴- درباره حرکت

۵- جستاری درباره پیشگیری از انهدام بریتانیای کبیر

۶- خرده فیلسوف

و تک رساله هایی دیگر که از او منتشر شده است.

بارکلی «جستاری درباره نظریه جدید رؤیت» را در مقابل کتاب «جستاری در فهم آدمی» جان لاک به نگارش درآورد، با اینکه هر دو تجربه گرا هستند اما تجربه گرایی بارکلی از لاک خالص تر است. لذا باعث ایجاد زمینه های شکاکیت در هیوم شد. تذکر این نکته لازم است که فهم دقیق هر فیلسوفی توقف بر شناخت فیلسوف قبل از او دارد. لذا شناخت لاک در فهم بارکلی و فهم او در فهم هیوم و شناخت هیوم در شناخت کانت تأثیر به سزایی دارد. بر همین اساس بسیاری از آثار بارکلی ناظر به آثار لاک می باشد.

بارکلی فیلسوفی عالی مقام است. هرچند که فاقد یک نظام فلسفی می باشد اما مجموعه آرای او که در فلسفه اش مطرح شده زیرساختی و بنیادین می باشد، و می توان از آنها استفاده کرده، نظام فلسفی ساخت.

بارکلی فیلسوفی معتقد به وجود خدا بود، که در عقیده دینی مسیحی راسخ و طرفدار ارزشهای اخلاقی و دشمن بی بندوباری بود. او در نوشته های خود همواره با افکار کسانی که در دیانت سست اعتقاد بودند مبارزه می کرد. بعضی از دیدگاه های تجربه گرایانه او در دفاع از اعتقاد به وجود خداست. می توان گفت گوهر سخن او که از جوانی تا پایان عمر به آن پایبند بود، مسئله انکار وجود ماده و عالم محسوس است.

نگاهی کلی به فلسفه بارکلی

به طور کلی ماهیت فلسفه او گزارشی است از سه پدیده: (۱) خدا (۲) ارواح متناهی (۳) تصورات ارواح و نفوس. به بیان دیگر، او، به بیشتر از سه وجود اعتقادی ندارد و غیر این سه پدیده را انکار می کند. به اعتقاد بارکلی همه محسوسات از قبیل آسمان، زمین، شجر و... صور ذهنی ارواح و نفوسند. لذا عده ای او را مسخره می کردند و مورد نقد قرار می دادند. برخی او را انسانی روان پریشان می خواندند و عده ای او را شخصی گزافه گو که خودش هم نمی فهمد چه می گوید، می نامیدند. برعکس، بارکلی فلسفه اش را وهمی و خلاف عقل سلیم نمی دانست و آن نسبت های ناروا را لایق فلسفه مابعدالطبیعه می دانست. او علت این همه مخالفت با فلسفه اش را آشنایی و عادت اذهان به فلسفه مابعدالطبیعه می دانست. به همین دلیل می گفت باید اشکالات فلسفه مابعدالطبیعه همواره بیان شود تا آدمیان به عقل سلیم باز گردند، و بدانند که حق با بارکلی است. مهمترین اصلی که بارکلی درصدد تبیین و تحکیم آن است، این مسئله است که تمام مشکلات فلاسفه و ریاضیدانان و متکلمین و

حتی عامه مردم ناشی از این است که وجود واقعی مستقل از ذهن را قبول دارند. در حالی که شیء و تصور آن یک چیز بیشتر نیست و ما یک موجودی در خارج نداریم تا تصویری از آن داشته باشیم. بلکه تقسیم وجود به ذهنی و خارجی کاری است اشتباه، و وجود ذهنی همان وجود عینی است و وجود عینی همان وجود ذهنی. واقعیت یعنی ادراک شده. بنابراین بحث هایی که جان لاک و دیگر فلاسفه مابعدالطبیعه مطرح کرده اند، ارزشی ندارد و باید دور ریخته شوند.

جان لاک معتقد به جوهر مادی بود که وجود خارجی دارد. این جوهر مادی صفاتی اولیه ای دارد که ما بازاء خارجی دارند. اجسام، صفات ثانویه و ثالثه ای هم دارند که صفات ثانویه از توان هایی که در اجسام هست، به دست می آید. و از نسبت بین صفات، صفات ثالثه بدست می آید. پس صفات ثانویه و ثالثه گرچه مابازاء خارجی ندارند اما منشأ انتزاع در خارج دارند. بارکلی همه این بحث ها را پوچ می داند و معتقد است ما چیزی به نام جوهر مادی در خارج نداریم و هرچه هست، صور ذهنی است که نه مابازاء خارجی دارند و نه منشأ انتزاع. بنابراین به اعتقاد بارکلی آنچه که در بحث معرفت شناسی در باب امکان شناخت مطرح است که معرکه آرای حکماء شده است، سالبه به انتفاء موضوع است. چرا که در امکان معرفت پرسش اصلی این است، که آیا باور صادق موجه یا تصدیق یقینی مطابق با واقع که مدلل باشد، ممکن است یا نه؟

عده ای به این سؤال جواب مثبت داده اند (رنالیست ها) و گروهی جواب منفی به آن داده اند (ایده آلیست ها). این گروه خود چند دسته شدند که عبارتند از:

- ۱) شکاکان: که معتقدند تحصیل یقین یا ظن قریب به یقین امکان ندارد.
 - ۲) نسبی گراها: که می گویند تحصیل یقین یا ظن قریب به آن ممکن است؛ اما قابل استدلال و مدلل نیست و نمی توان به دیگران انتقال داد.
 - ۳) کثرت گرایان: آنها صدق را گونه ای دیگر معنا کردند، به طوری که هر نوع معرفتی ولو متناقض هم صادق باشد.
- به اعتقاد بارکلی با کنار گذاشتن بساط محسوسات دیگر جایی برای این گونه بحث ها باقی نخواهد ماند و قرار دادن عالم عقلی در برابر عالم حسی کاری لغو است؛ چون چیزی به نام عالم محسوس در خارج وجود ندارد و هرچه هست ما فی الذهن است و اگر عالم محسوسی باشد در عقل است و خداوند آن را ایجاد کرده است. در واقع بارکلی برای اثبات وجود خداوند عالم محسوس را انکار کرده است. چون به اعتقاد او پذیرش عالم ماده به معنای پذیرش چیزی است که قوانین ذاتی خود را دارد، همان قوانینی که نیوتن آنها را کشف کرد، و این اعتقاد مستلزم قول به محدودیت خداوند است، همان طور که نیوتن خالقیت را پذیرفت اما ربوبیت خدا را انکار کرد. بارکلی یک قضیه منفصله دارد، به این صورت که یا باید خدا پذیرفت و یا ماده را. و او برخلاف ماتریالیست ها که با اثبات ماده خدا را انکار کردند، با انکار عالم ماده، خدا را اثبات می کند. به این بیان که: اگر ماده ای در عالم خارج نباشد پس صور ذهنی ما از کجا آمده است؟ جواب بارکلی به این سؤال این است که خدا آنها را در ذهن ما ایجاد کرده است.

چیستی فلسفه از دیدگاه بارکلی

هرچند در این مورد بارکلی به تفصیل سخن نگفته است اما می توان با مراجعه به عبارات او به دیدگاه او در این موضوع دست یافت. او در بند اول مقدمه «رساله در اصول علم انسانی» می نویسد: «از آنجا که فلسفه جز مطالعه حکمت و حقیقت نیست توقع معقول ما از کسانی که در این راه تحمل رنج و صرف وقت کرده اند این است که دارای سکون و ثبات نفس و معلوماتی بسیار روشن و بدیهی باشند و کمتر از سایر مردم در معرض شک و اشتباه قرار گیرند. و حال آنکه می بینیم عوام الناس که سالک طریق عرف عام و تابع عقل مشترکند و محکوم اوامر طبیعی، اغلب آسوده خیال تر هستند، و در نظر آنها آنچه مأنوس است مشکل و تبیین ناپذیر نمی آید.

ایشان در صحت شهادت حواس خود تردید روا نمی دارند و به هیچ روی در معرض شکاکیت قرار نمی گیرند. اما همین که از مرحله حس و غریزه فراتر رویم و بخواهیم در فروغ اصل عالی تری گام برداریم و به استدلال و تأمل و تفکر درباره ماهیت اشیاء بپردازیم مشکلات و وسوس فراوان، در باب آن اموری که قبلاً به خوبی مفهوم می نمود در ذهن ما پدیدار می شود، و از هر سوی اغراض و اشتباهات حواس برای ما مکشوف می گردد و چون درصدد تصحیح این خطایا به وسیله استدلال برآئیم خود را ندانسته دچار انواع تناقضات و مشکلات و تعارضاتی می سازیم که هرچه در سلسله تفکرات نظری خویش فراتر رویم بر تعداد آنها افزوده می شود تا اینکه پس از سرگردانی های بسیار خود را هنوز در خم کوچه اول و بدتر از آن در پس زانوی شک و تحیر نشسته می یابیم». از این عبارت استفاده می شود که مراد او از فلسفه همان تعریف متعارف است که کارش کشف حقیقت می باشد. اما از آن جایی که در بسیاری مواقع نه تنها حقیقت برای فیلسوف کشف نمی شود بلکه بر شک او هم افزوده می شود، لذا بارکلی معتقد است قبل از پرداختن به حکمت باید آسیب شناسی کرد. او دنبال عواملی است که باعث می شوند بحث فلسفی بر مشکلات ما بیفزاید او معتقد است با رفع این عوامل می توان مشکلات را حل کرد. در نتیجه بسیاری از بحث های فلسفی از دور خارج خواهند شد و تعداد گزاره های فلسفی هم کم خواهد شد. پس او در سیر فلسفی خود از آسیب شناسی شروع می کند و بعد بحث های معرفت شناسی را مطرح می کند و در نهایت به انسان شناسی می رسد.

بارکلی در دیباچه «سه گفت و شنود» می نویسد: هر چند عقیده عامه ظاهراً بر این است و غرض تقدیر و طبیعت نیز چنین، که تفکرات نظری باید بالمآل مؤدی به عمل شود و موجب صلاح و نظام زندگی انسان و افعال او گردد. ظاهراً کسانی که بیشتر به تحقیقات نظری می پردازند عموماً در این مورد رأی دیگری دارند. فی الحقیقه وقتی زحماتی را که آنان برای غامض ساختن واضح ترین امور کشیده اند در نظر می گیریم، و عدم اعتمادی را که نسبت به حواس ابراز داشته اند و شبهاتی را که آورده اند و انتزاعات و تدقیقاتی را که در مدخل همه علوم بکار برده اند ملاحظه می کنیم عجب نخواهیم داشت از اینکه بینیم کسانی که مجال تجسس و تحقیق یافته اند به مباحث بی حاصل اشتغال داشته اند و هرگز به جنبه های عملی زندگی توجه نکرده اند و یا به اقسام مهم و لازم علم نپرداخته اند».

این عبارات نشان می دهد که بارکلی در مورد بحث های فلسفی موافق نظر جان لاک بوده است و فلسفه را صرفاً به عنوان بحث های انتزاعی قبول ندارد بلکه معتقد است فلسفه باید به مشکلات و آسیب های زندگی آدمیان هم بپردازد و درصدد حل آنها باشد به بیان دیگر، ثمره عملی هم داشته باشد.

گزارشی از مقدمه «رساله در اصول علم انسانی»

در بندهای اول تا سوم مقدمه، توصیفی از فلسفه محقق دارد که ناظر به تجربه گرایی محقق است، به اعتقاد بارکلی فلسفه محقق به جای اینکه معلومات را روشن سازد مشکلات و اشتباهات و شکاکیت بیشتری را به ارمان می آورد. معمولاً سبب این ابهامات را پوشیدگی حقیقت اشیاء و یا ضعف و نقص طبیعی فهم انسانی و متناهی بودن عقل آدمی می دانند در حالی که به اعتقاد بارکلی منشاء همه این اشتباهات و مشکلات در روش به کار بردن قوای نفسانی است. یعنی اگر قوای نفسانی به طور صحیح به کار گرفته شوند فلسفه از این اشتباهات و ابهامات محفوظ خواهد ماند.

در بند چهارم می گوید: غرض من این است که بکوشم تا شاید بتوانم اصولی را که موجب تداول چنین شکوک و شبهات و تناقضاتی در نزد فرق مختلفه حکماء گردیده است، کشف کنم و بینم چه چیز باعث شده که خردمندترین مردمان جهل ما را علاج ناپذیر دانسته اند؟

در نهایت بارکلی به این نتیجه می رسد که فلسفه محقق ناکارآمد است، و به دنبال علت این ناکارآمدی است. لذا بارکلی به بررسی اصول انسانی اولویت می دهد:

در بند ششم بحثی درباره ماهیت، و سوء استعمال لغات و الفاظ مطرح می کند و عامل و گناه اصلی فلسفه محقق را نشان می دهد:

«آنچه بیشتر سبب شده تا حکمت نظری چنین پیچیده و غامض نماید و موجب اشتباه و اشکال در همه شعب علم گردد، همانا اعتقاد به این است که، ذهن دارای قوه ای است که می تواند تصورات یا مفاهیم انتزاعی از اشیاء بسازد. کسی که اندک آشنایی با آثار حکماء و اختلافات میان آنها دارد می داند که قسمت عمده مباحثات آنها بر سر تصورات انتزاعی است».

بارکلی در فقرات بعدی به نمونه هایی از این تصورات انتزاعی مانند انتزاع کیفیات و حالات، انتزاع مشترکات و انواع از مصادیق اشاره می کند.

در بند دهم می گوید: «اگر دیگران دارای این قوه شگفت - یعنی انتزاع - هستند خود بهتر می توانند گفت؛ اما من به جرأت می گویم که فاقد چنین قوه ای هستم و فقط می توانم تصوراتی را که از اشیاء جزئی حاصل کرده ام تخیل و یا تمثل کنم و آنها را به انحاء مختلف ترکیب و تقسیم نمایم. مثلاً می توانم آدمی را در خیال تمثل نمایم که دارای دو سر باشد، یا سر انسان را به تن اسب در خیال وصل کنم و حتی قادرم دست و چشم و بینی را هر یک جداگانه و منتزع از اصل بدن مجسم سازم. اما هرگاه این کار را می کنم دست و چشمی که در خیال تصویر

می نمایم حتماً شکل و رنگ معینی دارد. هم چنین انسانی که من پیش خود تصور می کنم به ناچار یا سفید پوست است و یا سیاه پوست و یا گندمگون و قامتش یا راست است یا خمیده، بلند یا متوسط و یا کوتاه. اما هر قدر کوشش کنم برای من هرگز میسر نیست تصور منتزعی را، که قبلاً وصف آن گذشت، در فکر خویش تصور نمایم. تحصیل تصور انتزاعی حرکت نیز جدا از جسم متحرک که نه سریع باشد و نه بطی، نه مستدیر باشد و نه مستقیم، برای من امکان ندارد و به همین نحو است تمام تصوره‌های کلی انتزاعی دیگر».

از این بند بدست می آید که بار کلی در واقع منکر تصور کلی انتزاعی است، اما تصورات کلی را در مطالب بعدی قبول می کند. و مطلب دیگر آن است که بار کلی در این عبارات فعلاً با زبان و ادبیات رایج و حاکم سخن می گوید که قائل به وجود اشیاء خارجی جزئی هستند، در حالی که او آنها را انکار خواهد کرد.

در بند یازدهم به مطلبی از جان لاک اشاره می کند که معتقد است حد فاصل انسان با حیوان قوه انتزاع است که حیوان برخلاف انسان فاقد آن می باشد و انسان دارای تصورات کلی انتزاعی است. بار کلی میگوید که درست است که حیوانات قادر به انتزاع تصورات کلی نیستند اما انسان هم مانند حیوان فاقد این قوه می باشد.

در بند دوازدهم تصریح به این مطلب می کند که من وجود تصورات کلی را به طور مطلق انکار نمی کنم، بلکه فقط تصورات کلی انتزاعی را نفی می نمایم.

در بند هجدهم منشأ عقیده به تصورات کلی انتزاعی را زبان و لغت می داند و معتقد است که اگر سخن و علائم کلی نبود کسی به فکر انتزاع نمی افتاد. ما لفظ انسان را که کلی است جعل می کنیم یعنی علامتی کلی وضع می کنیم و چون می پنداریم، هر اسمی فقط یک معنای صریح و ثابت دارد و یا باید داشته باشد؛ پس مفاهیم انتزاعی معینی باید موجود باشد تا هر یک مدلول بی واسطه و حقیقی یک اسم عام قرار گیرد. در صورتی که حقیقت، جز این است و هیچ معنای معین و محدودی ملازم یک اسم عام نیست و هر اسم عامی در واقع بر تصورات جزئی متعددی، بدون تفاوت، دلالت می کند.

در بند بیستم به مطلب جالب توجهی اشاره می کند. به این بیان که مهم ترین و یگانه عمل زبان و لغت، انتقال مفاهیم نیست؛ بلکه برای نطق و زبان غایات دیگری هم مثل برانگیختن انفعالات نفسانی و تحریک به عملی یا نهی از آن عمل وجود دارد. و انتقال معانی در غالب موارد منوط به حصول غایات دیگر است و حتی در صورت امکان حصول آنها بدون آن، به کلی ناملاحظ می ماند.

تذکر: همان طور که معرفت شناسی جزء فلسفه است، زبان هم جزء آن می باشد، و فیلسوف باید موضع خود را نسبت به آن روشن کند. در واقع به همان اندازه که جایگاه مفاهیم در فلسفه اهمیت دارد، فلسفه زبان هم اهمیت دارد. فلاسفه اسلامی گرچه معرفت شناسی را مورد توجه قرار داده اند، اما به زبان کمتر توجه داشته اند. مگر در بحث های اصولی، در حالیکه چه بسا بی توجهی به زبان منشأ خطا در مفهوم شود و خطای در مفهوم باعث خطای در هستی شناسی خواهد شد.

در بند بیست و دوم، بار کلی با فرض عدم امکان وجود مفاهیم انتزاعی به بخشی از فواید این دیدگاه خود می پردازد:

۱- به این وسیله از شر کلیه مجادلات لفظی صرف که چون گیاهان هرزه عرصه علوم را فرا گرفته و مانع رشد علوم می شوند، در امان می مانیم.

۲- راه مطمئنی برای رهایی از دام مفاهیم مجرد که افکار را دچار تحیر و آشفتگی می کند، می یابیم.

۳- وقتی افکار خود را محدود به تصورات، عاری از الفاظشان مورد بررسی قرار دادیم، به راحتی دچار اشتباهات نمی شویم. یعنی خود مفاهیم را باید بررسی کنیم و در قید و بند الفاظشان نباشیم چرا که ممکن است الفاظ عاری از معنا باشد. پس باید اصل برای ما مفهوم باشد. لذا هستی شناسی بار کلی هم عبارت است از مدرک شناسی.

در بند بیست و پنجم می گوید: «اگر اصول اولیه علم را از توهمات حاصل از الفاظ مصون نداریم می توانیم تا ابد از آنها استدلال های بی ثمر بسازیم و از نتایج آنها نتیجه های دیگری بیرون کشیم، بی آنکه طرفی ببرندیم و چیزی بر دانش خود بیفزاییم. هرچه فراتر رویم در گمراهی پیش تر رفته ایم و دست و پای خود را بیشتر در قید مشکلات و شبهات بسته خواهیم یافت».

خلاصه مقدمه کتاب «رساله در اصول علم انسانی»

فلسفه محقق، توهمات، تناقضات و شکاکیت ها را داراست و منشأ آنها اعتقاد به وجود تصورات کلی انتزاعی و اعتقاد به اینکه این تصورات واقعیتهای مستقل از ذهن هم دارند، می باشد.

مسبب اصلی این مشکلات فلسفی زبان و تداول الفاظ عام است. چرا که ما در مورد هر لفظ عامی گمان می کنیم که هم مفهوم و هم مابازاء خارجی دارد. لذا باید توجه خاصی به زبان و معنی کلمات شود و آدمیان پیش از سخن گفتن باید خوب بیندیشند و مفاهیم و معانی را واضح و معین کنند، تا تیرگی از کلمات زدوده شود و کلمات فاقد معنا و دلالت از فلسفه به حاشیه رانده شوند.

در واقع بار کلی به یک آسیب و آفت زبانی مهمی اشاره نموده است؛ اینکه گاهی ما در اثر ضرورت هایی الفاظی را وضع می کنیم که گرچه فاقد معنا هستند اما کارکرد مخصوصی دارند. همین که زبان فی الجمله چنین کارایی داشته باشد عقل حکم می کند که باید مراقب زبان بود، چرا که همان طور که زبان آفت اخلاقی دارد، آفات علمی و فلسفی هم برایش ممکن است.

نقدهایی وارد بر دیدگاه بار کلی

۱- آیا با این آسیب شناسی و روش شناسی بار کلی همه تناقضات و مشکلات فلسفه حل خواهد شد؟ قطعاً پاسخ منفی است. بار کلی با مدل فلسفی که ارائه داده است معتقدان خودش را حداقل گرفتار انکار واقعیت می کند، چون وجود را مساوی مدرک می داند و قائل به وجود خارجی اشیاء نیست. پس او به جای حل مشکلات فلسفی صورت مسائل فلسفی، را پاک می کند.

۲- درست است که تصور کلی انتزاعی که قابلیت صدق بر تمام افراد محقق و مقدر را شامل شود، نداریم، و فقط ذهن های بسیار متعالی و والا - که از قوت هستی شناختی برخوردار باشند - توان پی بردن به کنه اشیا و ماهیت ذاتی اشیا را دارند و می توانند مفهوم آن را بر همه مصادیق حمل کنند. ولی سایر انسان های متعارف هم می توانند با تجزیه و تجرید به مفاهیم کلی دست یابند - که قابلیت صدق بر افراد متعدد را داشته باشند - و از آن مفاهیم کلی مفاهیم کلی تری را تحصیل کنند، و برای این که کلی ترین مفهوم بر همه مصادیق محقق و مقدر صدق کند یک فرض بشرط لای از هرگونه خصوصیات را کنار آن مفهوم کلی که در واقع خیال منتشر است قرار بدهند و مشکل قضایای کلی را حل کنند. مثلاً وقتی گفته می شود «کل انسان حیوان ناطق» لفظ انسان در ذهن انسان های متعارف از یک مفهوم کلی انتزاعی محروم است؛ ولی همین لفظ انسان می تواند دارای یک مفهوم کلی باشد که مقید است بشرط لای از هم خصوصیات. این حیثیت، موضوع قضیه «کل انسان حیوان ناطق» را ترمیم می کند.

۳- ما یک سری حقایق در خارج داریم که منشأ انتزاع مفاهیمی هستند که مابازاء خارجی ندارند (معقولات ثانیه فلسفی). این ها خیال پردازی ذهن نیست که هر وقت دلمان خواست بتوانیم آنها را درست کنیم - مثلاً بگوییم این علت است و آن معلول - اصولاً انسان ها با این مفاهیم زندگی می کنند، پس لزومی ندارد هر مفهومی مابازاء خارجی داشته باشد بلکه وجود منشأ انتزاع کافی خواهد بود.

ماحصل دیدگاه بارکلی در مورد موجودات این شد که او قائل به وجود فاعلی به نام خدا و قابلی به نام نفس یا ذهن و ماده ای به نام صورت های ذهنی است که این صورت ها را خدا در ذهن ایجاد می کند. او از طرفی وجود را مرادف با مدرک می داند و در بعضی تعابیر دیگر می گوید که وجود یا مدرک است و یا مدرک. بین این دو تعبیر تنافی وجود ندارد و قابل جمع هستند به این بیان که وجود مدرک، مدرک خودش هم هست، مثلاً خدا مدرک خودش می باشد یعنی هم مدرک است و هم مدرک. پس ما وجودی داریم که هم مدرک باشد و هم مدرک.

این ها دیدگاه های ایجابی فلسفه بارکلی است. او دیدگاه های سلبی هم دارد، از جمله انکار جوهر مادی و کیفیات اولیه و ثانویه جان لاک. او واقعیت را می پذیرد اما آن را همان ادراک می داند.

گزارشی از متن کتاب «رساله در اصول علم انسانی»

گفته شد که کتاب او سه بخش دارد که در بخش اول به مباحث اثباتی و سلبی پرداخته است. بعضی از فقره های این بخش خواندنی است هر چند نیازی به برخی دیگر از آنها نیست.

فقره اول در اثبات تصورات است. و فقره دوم در اثبات نفس است:

«اما به جز انواع لایتناهی تصورات یا چیزهایی که متعلق علم انسانی قرار می گیرد، چیز دیگری هست که این تصورات را می شناسد و ادراک می کند و درباره آنها اعمالی مانند خواستن و تخیل کردن به جا می آورد. این

موجود درآک فعال را ذهن یا نفس یا روح یا خود می نامیم. مقصود من از این الفاظ هیچ یک از تصورات خود نیست، بلکه چیزی است به کلی متمایز از آنها، که این تصورات در آن موجودند و به وسیله آن مدرک می گردند زیرا وجود یک تصور همانا مدرک واقع شدن آن است.

در بندهای سه و چهار و شش معنای وجود را توضیح می دهد:

«در این که افکار و عواطف و تصورات حاصله از قوه تخیل انسان هیچ یک بدون ذهن وجود ندارد، تردیدی نیست و همه بر آن اتفاق دارند هم چنین به نظر من بدیهی است که احساس ها و یا صور منطبعه در حواس نیز هر قدر با یکدیگر ممزوج و مرکب شوند، (یعنی اشیاء و اعیان خارجی که از ترکیب آنها حاصل شود هر چه باشد) نمی توانند خارج از ذهن یا نفسی که آنها را ادراک می کند، وجود داشته باشند. به گمان من هر کس در حمل مفهوم وجود بر اشیاء محسوسه دقت کند نسبت به این مطلب علم شهودی خواهد یافت. این میز را که من روی آن مشغول نوشتن هستم می گویم «موجود» است. یعنی من آن را می بینم و حس می کنم و اگر از اطاق بیرون روم می گویم باز موجود است به این معنی که اگر در اطاق بودم آن را ادراک می کردم یا نفس دیگری آن را بالفعل ادراک می کند... از این گونه جملات معنی دیگری برای من مفهوم نیست. زیرا وجود مطلق اشیاء غیر متفکر، بدون این که هیچ گونه نسبت و ارتباطی با مدرک شدن آنها ملحوظ گردد به نظر من امری به کلی نامفهوم و نامتصور است. وجود و هستی آنها همانا عبارت است از مدرک بودن آنها. و امکان وجود آن ها در خارج از اذهان یا موجودات متفکری که آن ها را ادراک می کنند کاملاً منتفی است.»

نکات قابل توجه: اولاً برای تعریف وجود بارکلی از روش شهودی استفاده می کند. ثانیاً ایشان حتی قضایای حملیه را تبدیل به قضایای شرطیه می کند به نظر او وقتی می گوئیم میز موجود است این جمله سه معنی دارد:

۱- میز را من احساس می کنم و می بینم.

۲- نفس دیگری میز را می بیند و احساس می کند.

۳- اگر شخصی کنار میز بنشیند آن را احساس می کند و می بیند.

یعنی وجود را در هر سه حالت مرادف با ادراک می داند.

نقد: ما به نحو قضیه حملیه می گوئیم «میز موجود است» اما اینکه شما این قضیه حملیه را تبدیل به قضیه شرطیه می کنید و از صدق حملیه صدق شرطیه را نتیجه می گیرید، درست نیست. چرا که صدق شرطیه منوط به صدق ملازمه بین مقدم و تالی است، نه صدق خود مقدم و تالی به صورت جداگانه، و صدق قضیه حملیه مستلزم صدق شرطیه نیست؛ چرا که قضیه شرطیه مفهوم قضیه حملیه نیست. یعنی آقای بارکلی خود گرفتار مغالطه زبانی شده است در حالی که به دنبال آسیب شناسی زبانی بوده است.

او معتقد است که وجود اشیاء غیرمتفکر بدون لحاظ نسبت و ارتباط با مدرک شدن آنها امری نامفهوم است. یعنی اگر من نسبتی با مدرک پیدا نمودم، می گویم مدرک وجود دارد - یعنی مدرک مدرک است - در حالی که این سخن صحیح نیست چرا که اگر هیچ مدرکی هم نباشد باز به نحو قضیه حملیه «میز موجود است» صادق است، نه این که اگر مدرکی در اطاق باشد میز موجود باشد و الا میز موجود نیست! پس براساس این نظر، ما

یک قضیه شرطیه داریم که مقدمش نسبت بین مدرک و مدرک است (اگر من نسبتی با مدرک پیدا کنم می گویم مدرک وجود دارد) در اینجا تالی توتولوژی است (مدرک مدرک است) اما کل قضیه، توتولوژی نیست. شما نمی توانید قضیه حملیه را به شرطیه تبدیل کنید چون که آنها هم ارز نیستند.

در بند چهارم: «این عقیده شایع است بین مردم که اشیایی از قبیل کوه ها و خانه ها و... وجودی طبیعی یا واقعی دارند که متمایز از مدرک شدن آنها بوسیله فهم و ذهن انسان است؛ ولی کسانی که درباره آن تأمل می کنند آن را مستلزم تناقض خواهند یافت. زیرا این گونه اشیاء چه می توانند باشند جز آن چه ما به حس ادراک می کنیم؟ و ما چه می توانیم ادراک کنیم جز تصورات و محسوسات خود را؟ پس آیا خلاف عقل نیست که بگوئیم یکی از این اشیاء بدون این که مدرک واقع گردد، موجود است؟

در این فقره بارکلی استدلال می کند به این که وجود چیزی جز ادراک نیست، چرا که اگر قائل به تمایز بین وجود خارجی و ذهنی شویم به تناقض می رسیم. بارکلی کاملاً پای بند روش تجربی خود است که مفاهیم انتزاعی را قبول ندارد، و فقط معتقد به تجربه محض است. یعنی می گوید به غیر از ادراکات چیزی پیش من نیست. او می گوید شما فقط در صورتی قائل به هستی چیزی هستید - مثلاً می گوئید میز موجود است - که آن را لمس کنید و ببینید و آن را ادراک کنید، در واقع این بدان معناست که اگر ادراک نکنید نمی گوئید وجود دارد؛ پس هستی، چیزی جز ادراک نیست.

اگر ما قبول کنیم که یک سری بدیهیات عقلی داریم که ما قبل تجربه اند مثل اصل تناقض و اصل علیت که بارکلی هم آنها را پذیرفته است، براساس همین اصول بدیهی می گوئیم که وجودی وراء وجودات ذهنی هست (یعنی اثبات عالم وراء ادراک با عقل صورت می گیرد نه حس و تجربه) وقتی میز و صندلی را می بینیم صورت ذهنی از آنها پیدا می کنیم عقل حکم به وجود خارجی آنها می کند؛ چون اگر چیزی در خارج به نام میز و صندلی نباشد، چطور وقتی من وضعیت های دیگر پیدا می کنم، یا به طرف دیگری نگاه می کنم، دیگر میز و صندلی را نمی بینم؟ پس آنچه بارکلی آن را تناقض می نامد، تناقض نیست. از طرف دیگر اصل تناقض و علیت اصل تجربی نیستند و هر نتیجه یک تجربه گرا نمی تواند به آنها تمسک جوید. و بارکلی نمی تواند وجود عالم وراء ذهن را براساس تجربه گرایی خود انکار کند، بلکه نهایت کاری که می تواند بکند شک در وجود آن است، چنانکه هیوم شک کرد.

در بند ششم: «بعضی از حقایق چنان بدیهی است و قریب به ذهن، که برای دریافت آنها تنها باید دیدگان را گشود. این حقیقت مهم نیز به نظر من از جمله آنهاست که همه اجرام سماوی و جمیع اجسام زمینی و بالجمله تمام آنچه دستگاه عظیم عالم از آنها ترکیب یافته است، بی آنکه وجود ذهنی داشته باشد، موجود نتوانند بود و وجود آنها عبارت از معلوم و مدرک شدن آنها است و از این رو هرگاه در ذهن من یا هیچ مخلوق دیگری موجود نباشند باید گفت یا اصلاً وجود ندارند یا این که در عقل یک روح سرمدی موجودند؛ زیرا اسناد وجود مستقل از ذهن به جزئی از آنها امری غیر معقول است، و مستلزم قول محال به انتزاع. برای حصول یقین در این امر خواننده را اندکی تأمل لازم است تا ببیند آیا می تواند در ذهن خود وجود چیز محسوس را از محسوس شدن جدا سازد».

در بند هفت : وجود روح را چون موجودی متفکر می پذیرد: «...در این هم شکی نیست که تصور نمی تواند در یک شیء غیرمتفکر وجود داشته باشد و قول به خلاف آن متضمن تناقض بین خواهد بود؛ زیرا داشتن تصور همان ادراک کردن است. پس هر آن چیزی که در آن این کیفیات محسوس، یعنی رنگ و شکل و غیره، موجود است باید آنها را ادراک کند از اینرو نمی توان برای تصورات قائل به جوهر یا حاملی غیرمتفکر (غیر از روح) شد».

در بند نه تا پانزده به انکار کیفیات اولیه و ثانویه می پردازد، برخلاف لاک که اعتقاد به کیفیات اولیه ای داشت که از جسم جدا نمی شوند و کیفیات ثانویه ای که نسبی هستند. در فقره نه می گوید:

«بعضی میان کیفیات اولیه و ثانویه تمام اجسام تمایز قائلند آنها بعد و شکل و حرکت و... را از کیفیات اولیه می دانند و کیفیات محسوسه از قبیل رنگ و طعم و رائحه و نظایر آنها را کیفیات ثانویه می شمارند و معتقدند که تصویری که ما از این دسته اخیر داریم، به چیزی که در خارج از ذهن و یا غیر مدرک باشد شباهت ندارد... اما بعد و شکل و حرکت، فقط تصوراتی است موجود در ذهن و هیچ تصویری هم نمی تواند به چیزی غیر از تصویری دیگر شبیه باشد بنابراین باید اذعان نمود که مفهوم آنچه بدان نام ماده یا جوهر جسمانی داده اند متضمن تناقض است».

در بند پانزده می گوید: «حاصل آن که هر کس دلائلی را که برای اثبات ذهنی بودن الوان و طعوم آورده شده است ملاحظه کند، خواهد دید که دلائل مزبور به همان قوت درباره ذهنی بودن بعد و شکل و حرکت نیز صادق است. فقط باید اذعان کرد که این نوع برهان نفی وجود بعد و رنگ را در اعیان خارجی نمی کند بلکه آنچه ثابت می دارد این است که حواس انسانی علم حقیقی به بعد و لون واقعی اشیاء ندارد حقیقت این است که اصلاً چیزی در خارج ذهن وجود ندارد».

موضوع بند شانزده و هفده جوهر مادی است در بند شانزده می گوید: «مشهور می گویند: بعد از حالات یا اعراض ماده است و ماده محل و حامل آن است. من سؤال می کنم مقصود از این که ماده حامل بعد است چیست؟ اگر پاسخ دهید که چون تصویری از ماده نداریم نمی توانم آن را تبیین کنم، می گویم: اگر از ماده تصور محصلی ندارید لابد لفظ ماده برای شما معنایی دارد؛ پس باید لااقل تصویری نسبی از آن داشته باشید، به عبارت دیگر اگر به کنه آن پی نبرده اید، اقلاً نسبت آن را با اعراض باید بدانید و بتوانید بگوئید که «آن حامل اعراض است» چه معنی دارد. و در فقره هفده ادامه می دهد:

«...اما حامل اعراض بودن به معنی معمولی و لغوی آن مفهوم نیست، پس باید به معنی و تعبیر دیگری باشد. لیکن آن را هرگز بیان نکرده اند که چیست. از این رو وقتی دو جزئی را که معنای الفاظ «جوهر مادی» از آنها ترکیب شده است مورد دقت قرار می دهیم. به این نتیجه می رسیم که آنها هیچ معنی مشخصی ندارند. حال دیگر چه لازم است که خود را در زحمت افکنیم و در بحث از حامل مادی یا مقوم شکل و حرکت و سایر کیفیات، از این فراتر رویم؟»

در حقیقت مهم ترین دلیل بارکلی برای انکار جوهر مادی این است که معنای محصلی برای آن نداریم اگر ما تجربه گرای محض باشیم و آن چه تجربتاً می یابیم مسموعات و مبصرات و ... باشد که قائم به نفس ما است

(بارکلی وجود نفس را قبول دارد) در نتیجه جوهر مادی خود به خود انکار خواهد شد. اما اگر اعراض خارجی را بپذیریم، این اعراض نیاز به جوهر خارجی دارند مگر آنکه خود آنها را جوهر مستقل بدانیم. و این اشکال، اشکال واردی است بر کسی که وجود خارجی اعراض را بپذیرد. چون عقل حکم می کند که عرض نیاز به جوهر دارد. اما بارکلی وجود اعراض را هم منکر است و آنها را تصوراتی بیش نمی داند و حامل و جوهر آنها را همان نفس می داند.

نکته دیگر اینکه دلیلی که بارکلی برای انکار جوهر مادی آورد در مورد جوهر نفسانی هم جاری است چرا که بارکلی جوهر نفسانی را فقط حامل ادراکات می داند و معنای محصلی برای آن ارائه نمی دهد.

در بند بیست و هفت درباره چیستی روح مطالبی دارد، اما با تعبیری متفاوت که آنها هم معنای محصلی ندارند، می گوید: «روح وجودی بسیط و قسمت ناپذیر و فعال است، از حیث این که ادراک مفاهیم می کند آن را فهم می نامند، و از حیث این که ایجاد مفاهیم می نماید، یا در آنها به نحو دیگری عمل می کند آن را «اراده» گویند. پس درباره نفس یا روح نمی توان هیچگونه مفهومی حاصل کرد؛ زیرا جمیع مفاهیم چون ساکن و منفعل اند قادر نیستند به عنوان عکس یا شبیه، نمودار و معرف آنچه فعال است باشند».

جواب استدلال او این است که مفاهیم منفعل هستند، به حمل اولی و حکایت از موجود می کنند، به حمل شایع. ما مفهومی که دلالت بر روح کند نداریم اما آن را می یابیم.

در بند بیست و هشت تا سی و سه به اثبات وجود خدا می پردازد. در بند بیست و هشتم تصورات ارادی را توضیح می دهد که دلیل بر فعال بودن روح هستند. اما در بند بیست و نهم می گوید:

«اما هر قدر بر افکار خود تسلط داشته باشم، ملاحظه می کنم که تصوراتی که فقط به حواس ادراک می کنم بدان نحو تابع اراده من نیست. وقتی در روز روشن چشمان خود را باز می کنم دیدن یا ندیدن اشیاء به میل من نیست و ... پس اراده یا روح دیگری هست که آنها را در من ایجاد می کند». در بند سی ادامه می دهد:

«مفهوم های حاصل از احساس قوی تر و روشن تر و متمایز تر از مفاهیم ناشی از تخیل هستند و ثبات و نظم و ضبط و ربط دارند و برخلاف تخیلات که آثار اراده انسانی است، به طور متوالی و منظم حاصل می شوند و ارتباط شگفت انگیز آنها با یکدیگر از رحمت و حکمت آفریننده آنها حکایت می کند». و در بند سی و سه می نویسد: «صوری را که خلاق طبیعت بر روی حواس ما ترسیم می کند، اشیاء واقعی گویند... لکن صور حسی هر قدر زنده و متمایز باشند باز تصوراتند. یعنی در ذهن موجودند و به وسیله آن ادراک می شوند، درست مانند صوری که مخلوق ذهن هستند. صور حسی را واقعی تر یعنی قوی تر و منظم تر و واضح تر از مخلوقات ذهن می دانند، لکن این دلیل بر آن نیست که آنها در خارج از ذهن موجود باشند. اما تبعیت آنها از نفس یا جوهر متفکری که آنها را ادراک می کند، از این جهت کمتر است که تحریک آنها به اراده روح دیگر و قادرتری است مع هذا آنها هم جز تصورات، چیزی نیستند و هیچ تصویری چه ضعیف چه قوی ممکن نیست در خارج از ذهنی که آن را ادراک می کند، موجود باشد».

اشکال بر استدلال بارکلی:

شما خدایی را اثبات کردید که چیزهایی را به ما نشان می دهد که واقعی در خارج ندارند، و ما فکر می کنیم که واقعی دارند. این چه خدای حکیمی است که سر همه کلاه می گذارد و چیزی را که واقعیت ندارد به ما نشان می دهد؟ آیا حکمت او اقتضاء نمی کند که با انسان ها که مخلوق اویند صادقانه برخورد کند، در واقع فهم همه برخلاف فهم بارکلی است که گمان می کنند واقعی و را ذهن موجود است، در حالی که نیست. بارکلی از بند سی و چهار وارد بخش دوم کتاب خود می شود که این بخش را اختصاص داده است به ردّ بر اعتراضات و اشکالات وارده بر دیدگاه های خودش.

در بند سی و پنج می نگارد: «من وجود هیچ یک از اشیایی را که به حس یا به تفکر می توانیم دریافت، رد نمی کنم و در این شک ندارم که چیزهایی که به چشم می بینم یا با دست لمس می کنم واقعا موجودند. آنچه ما از آن نفی هستی می کنیم همان چیزی است که حکماء ماده یا جوهر جسمانی می گویند. از نفی این جوهر به سایر مردم عالم، که چیزی از دست نخواهند داد؛ زبانی متوجه نخواهد شد. البته منکران خدا این اسم بی مسماء را، که مؤید کفر ایشان است از دست می دهند و فلاسفه دست آویزی کمتر برای مباحثه و مجادله خواهند داشت».

این عبارت نشان می دهد که منکران خدا از طریق وجود جوهر مادی وجود خدا را انکار کرده اند. چرا که او در عصری زندگی می کند که با پذیرش جوهر مادی و پرداختن به طبیعیات، خودشان را از اثبات خدا بی نیاز می دانستند. لذا بارکلی درصدد است تا با انکار جوهر مادی وجود خدا را اثبات کند.

در بند سی و چهار اولین اعتراض و جوابش را مطرح می کند: «ایراد اول این است که بنا به اصولی که به آنها اشاره شده، آنچه در طبیعت، واقعی است و جوهریت دارد بالمره نفی می گردد و یک رشته واهی از تصورات جانشین آن می شود و هر چه موجود است فقط در ذهن وجود دارد، یعنی صرفاً خیالی است. بدین قرار پس مهر و ماه و ستارگان چه می شود؟ آیا همه این ها و بدن های ما و چیزهای دیگر توهمات صرف و اشباح محض اند؟ پاسخ من بر این ایراد و هر اشکال دیگری از این قبیل این است که بنا به اصولی که ما نهاده ایم از هیچ یک از نعمات طبیعت محروم نخواهیم شد. هر چه می بینیم و حس می کنیم و می شنویم و هر آنچه به ادراک و فهم ما درمی آید همان گونه که بوده، ثابت می ماند و واقعیتش پابرجاست. نظم طبیعت همچنان مستقر است و تمایز میان واقعیات و موهومات هم چنان پایدار».

در بندهای بیست و نه و سی و سی و سوم این مطلب روشن می شود و این که مقصود او از «اشیاء واقعی» در مقابل «موهومات» چیست؟ اما هم این ها و هم آنها بالسویه موجود در ذهن و از این حیث از جمله صور ذهنی اند.

در بند چهل و یک به اعتراض دوم می پردازد: «ممکن است اعتراض کنند که میان آتش واقعی و تصور آن و هم چنین میان سوختن و خواب سوختن دیدن یا خیال سوختن کردن فرق عظیم است. اگر کسی درباره آتش شک کند و ظن برد که آنچه می بیند تصور آتش است کافی است که انگشت خود را در میان آن برد و نتیجه را حس کند و قانع شود. جواب: از این گونه ایرادات و دلائل در رد عقاید ما زیاد است و پاسخ ما به همه آنها واضح و

همان است که در پیش گفتیم. این نکته را اضافه می‌کنم که اگر آتش واقعی با تصور آتش اختلاف دارد، درد و سوزش واقعی حاصل از لمس آن نیز با تصور چنین درد و سوزش تفاوت عظیم دارد؛ ولی کسی ادعا نکرده که پس تصور درد در ذهن است و اصل درد در تنی خارج از ذهن».

در بند چهل و دوم ایراد سوم مطرح شده است: «ایراد می‌شود که ما اشیاء را در خارج و به فاصله از خویش می‌بینیم پس ممکن نیست در ذهن ما باشند، زیرا معقول نیست که بگوئیم چیزهایی که چند فرسنگ از ما دورند مانند تصوراتمان قریب به ما و در خود ما هستند. جواب: در پاسخ گوئیم که در احلام و رؤیایها ما غالباً چیزها را چنان می‌بینیم که گویی از ما بسیار دور هستند در حالی که بعد می‌فهمیم که همه آنها فقط در ذهن ما موجود بوده اند».

در بند چهل و پنجم به ایراد چهارم می‌پردازد: «اشکال می‌کنند که اگر آنچه ما گفته ایم درست باشد لازم می‌آید که اشیاء در هر آنی معدوم شوند و باز به وجود بیایند، زیرا بنا بر اصول مذکوره شیء محسوس مادام که کسی آن را ادراک کند موجود است و همین که بیننده دیدگان فرو بندد آنها هم معدوم می‌شوند. جواب: برای اطلاع از پاسخ من به همه این اعتراضات می‌توانید به بندهای ۵ و ۴ و ۳ این رساله مراجعه کنید و هم این که به درستی بنگرید که آیا از "وجود بالفعل اشیاء جدا و ممتاز از محسوس و مدرک بودن آنها" چیزی می‌فهمید. من پس از تحقیقات دقیق نتوانسته‌ام معنی دیگری برای این کلمات کشف کنم. لذا از خواننده می‌خواهم در افکار خویش به خوبی جستجو کند و بی آنکه تحت تأثیر الفاظ باشد ببیند، آیا واقعا می‌تواند تعقل کند که تصورات یا طباع اصلی آنها بدون آنکه ادراک شوند ممکن است وجود داشته باشند؟ اگر توانست من از مدعای خود می‌گذرم. اما اگر نتوانست باید اذعان کند که سعی در اثبات چیزی که خود نمی‌داند چیست؟ و باطل و بیهوده خواندن عدم تمکین من نسبت به قبول امری بی معنی و نامفهوم هر آینه نامعقول است».

بارکلی از صفحه هفتاد به بعد کتابش را به بخش سوم اختصاص داده است و در آن به بررسی نتایج حاصل از اصول مطرح شده می‌پردازد.

نکته: مشکل همه این بحث‌ها روش‌شناسی و معرفت‌شناسی است. اگر ما تکلیف علم حضوری و حصولی و بدیهیات را روشن کنیم، خیلی از این اشکالات قابل دفع خواهد بود. و می‌توان با مبانی فکری امثال بارکلی به مقابله پرداخت.

اشکالاتی بر دیدگاه بارکلی

۱- اگر بارکلی اعتقاد دارد که صورت‌های ذهنی معلول خارج نیست، باید به این سؤال پاسخ دهد که صورت‌های ذهنی ذاتاً و هویتاً حکایت‌گر خارج هستند، یعنی حکایت‌گری از خارج، جزء هویت صورت ذهنی است و ما صورت ذهنی فاقد حکایت نداریم. و با توجه به این که قدر متیقن گزاره‌های نقیضین وجود دارند و اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است؛ پس قطعاً یکی از آنها صادق و مطابق با واقع است و دیگری کاذب. در این صورت اگر

واقعیتی در خارج نباشد بارکلی حکایت گری این صور را چگونه توجیه می کند؛ بنابراین تفسیر هستی شناسی او از علم با این دیدگاه معرفت شناسانه که صور ذهنی حکایتگرند منافات دارد.

۲- او وجود معنای محصلی را برای جوهر مادی انکار نمود، در حالی که ما می گوییم جوهر مادی معنایی محصل دارد، جوهر به وجود ممکن اطلاق می شود که فی حد نفسه قائم به خودش است. اگر دارای حرکت و زمان و ابعاد ثلاثه و ... باشد مادی است و گرنه غیر مادی.

۳- ایرادی که کاپلستون بر فلسفه بارکلی گرفته است: فلسفه بارکلی تأثیر در بعد از خودش گذاشت اما برخلاف انتظار او. بارکلی جوهر مادی را انکار کرد به این قصد که شالوده فکری مادی گرایان و ملحدان را فرو ریزد اما برعکس، چیزی که تحقق یافت، استمرار روش تجربه گرایی بارکلی بود که باعث شد هیوم با آن روش، حتی جوهر نفسانی و خدا را هم انکار کند. در واقع نتیجه کار بارکلی تحقق بخشیدن به تفکر ماتریالیستی بود.

دیوید هیوم (David Hume)

یکی از حکمای تجربه گرای انگلستان است که از جهاتی چند، دارای اهمیت ویژه است:

۱- او بر خلاف امثال لاک و بیکن و هابز که در تجربه گرایی خالص نبودند، یک تجربه گرای خالص و به تمام معناست، که به استقراء هم اعتقاد کامل دارد و هر گونه گزاره ای را که معنای عقلی و استدلالی داشته باشد طرد می کند. هیوم هر ادعای تجربی را که گذشتگان تجربه گرا مطرح کرده اند می پذیرد؛ اما هر ادعای غیر تجربی آنها را مورد نقد قرار می دهد و از این جهت می توان گفت که او بیش از این که به مقابله با عقل گرایان بپردازد، در مقابل تجربه گرایان قرار می گیرد.

۲- هیوم یک نظام فلسفی ارائه کرد که مبتنی بر معرفت شناسی بود. معرفت شناسی او بر هستی شناسی، و سایر رشته های علمی او حق تقدم دارد. او یک فیلسوف نظام مند است و اگر کسی بخواهد با او مقابله کند باید از همان مباحث معرفت شناسی شروع کند.

۳- فلسفه او علاوه بر معرفت شناسی و هستی شناسی شامل مباحث متنوعی مثل فلسفه اخلاق و پاره ای دیگر از علوم هم می شود. او در تمام علوم که وارد شده است حداقل، یک نوآوری داشته است. - یعنی نظریه بدیعی ارائه داده که در فلسفه تأثیر جدی ایجاد کرده است. - مثلاً در فلسفه اخلاق «مسئله ربط بین بایدها و نبایدها و هست و نیست ها» را تحت عنوان مسائل منطقی اخلاق، مطرح کرد. به این بیان که آیا بایدها و نبایدها از هست و نیست ها استنتاج می شوند یا خیر؟ و آیا هست و نیست ها از بایدها و نبایدها استنتاج می شوند یا خیر؟ او برای اولین بار این شبهه را مطرح کرد و این استنتاج را نقد کرد. البته این نقد از جهتی به نفع دینداران، و از جهتی به ضرر آنها بود. نتیجه ای که برخی از داروینیست ها از نظریه تبدل انواع داروین گرفته بودند و بایدها و نبایدها بی که از فرضیه او گرفته شده بود، باید طبق دیدگاه هیوم غلط باشد هر چند فرضیه داروین صحیح باشد.

شبهه هیوم از این جهت به نفع دینداران بود. و از جهتی دیگر به ضرر دینداران، چون دینداران معتقد بودند که از گزاره هایی مثل (خدا هست) نتیجه می شود که از او باید اطاعت کرد.

در بحث استقراء برای اولین بار هیوم یک تذکار جدی مطرح کرد، و آن اینکه از شواهد جزئی چگونه می توان استنتاج کلی را به دست آورد. گرچه دیگرانی مثل ارسطو و ابن سینا و فارابی هم به آن توجه داشته اند و سعی می کردند تا استقرا را به قیاس تبدیل کنند. اما تجربه گرایانی مثل بیکن خواستند تا با خود استقراء، استقراء را مدلل کنند. هیوم اعتقاد دارد که نمی توان با روش تجربی استنتاج کلی را از استقراء به دست آورد.

هیوم در بحث هستی شناسی علیت را به تداعی معانی برگرداند. و نقدهایی بر برهان نظم و برهان معجزه گرفت. این ها مواردی است که نشان می دهد هیوم شخصیتی است که نمی توان به سادگی از او گذشت. شخصیتی، تجربه گرای خالص، نظام مند و نقاد. که باید بازنگری جدی بر او داشت. اگر گفته می شود هیچ مکتب فلسفی و یا هیچ فیلسوفی نبود که از کانت تاثیر پذیرفته باشد به قطع می توان گفت که خود کانت از هیوم متاثر است و در نتیجه هر کسی که از کانت تاثیر پذیرفته در واقع از هیوم متاثر شده است.

زیست نامه

در سال ۱۷۱۱ میلادی در ادنبورگ انگلستان متولد شد و در زمینه ادبیات و فلسفه و معارف عمومی به تحصیل پرداخت. فعالیت های مختلف اجتماعی از قبیل سوداگری، تدریس و معاونت وزیری نشان دهنده این مطلب است که هیوم شخصیتی عزلت گرا اندیشه نبود و حضور اجتماعی داشت. نکته: چه در بین عقل گراها و چه تجربه گراها، حکمایی که حضور اجتماعی داشته اند از فلسفه نو آمدتری برخوردار بوده اند. انسان تا درگیر با مقتضیات زمان خود نشود و چالش های زمان خود را درک نکند نو آور نخواهد شد و به همین دلیل غالباً کسانی که به تدریس صرف پرداخته اند نوآوری نداشته اند، چرا که پرسش های جدید برایشان مطرح نشده است.

تالیفات

۱) رساله ای در باره طبیعت آدمی که تصنیف بلند آوازه اوست و در سه جلد تالیف شد.

۲) جستارهای اخلاقی و سیاسی

۳) جستارهای فلسفی در باره فهم آدمی

۴) پژوهش در باره مبادی اخلاق

این آثار او به فارسی ترجمه نشده اند. اما یکی از آثار او به نام (در باره تاریخ طبیعی دین) توسط آقای حمید عنایت به فارسی ترجمه و توسط انتشارات خوارزمی و در سال ۱۳۴۸ منتشر شده است.

معرفت شناسی هیوم

۱- هر علمی نسبتی با طبیعت آدمی دارد مثلاً منطق با مبادی و کنشهای قوه تعقل انسان ارتباط دارد، علمی مثل اخلاق و زیبا شناسی از ذوقها و عاطفه های انسانی سرچشمه می گیرند، سیاست با اتحاد انسان ها در جامعه پیوند می خورد، ریاضیات و فلسفه طبیعی و دین طبیعی گرچه به ظاهر با موضوعاتی غیر از انسان سروکار دارند؛ ولی در واقع شناخت های انسانند. یعنی او در تقسیم علوم مقسم را خود انسان می گیرد که ابعاد و ساحت ها و دستاوردهایی دارد که از این ساحت ها این علوم به وجود می آیند یعنی این علوم از فعالیت ذهن انسان تولید می شوند. پس همه علوم از نظر هیوم انسانی اند حتی علوم طبیعی. یعنی به نحوی با انسان پیوند دارند. و یگانه شالوده و روش استواری که علوم بر آن مبتنی اند تجربی، استقرائی، مشاهده ای و آزمایشگاهی است. لذا باید با داده های تجربی آغاز کرد نه با داده های قیاسی و استدلالی. این داده های تجربی اعم از داده های آزمایشگاهی و داده های درون نگری است. او بر این اساس وارد بحث تقسیمات ادراکات می شود.

اقسام ادراکات و منشاء تصورات

از نظر هیوم تمام ادراکات به دو قسم انطباعات و تصورات تقسیم می شوند. انطباعات، داده های بی واسطه و مستقیم حواس ظاهری و باطنی اند. تا زمانی که تماس مستقیم حواس با اشیاء خارجی بر قرار باشد، انطباعات هم باقی است. و بعد از این که انطباعات صورت گرفت ذهن از این انطباعات، صورت های ذهنی را می سازد. این صورت های خیالی ساخته ذهن که بعد از قطع ارتباط حواس با خارج حاصل می شوند، تصورات نام دارند. پس اولین ادراکات در ذهن انسان انطباعات هستند که به وسیله آنها صورت های ذهنی پدید می آیند. هیوم نام این صور را تصورات می گذارد بنابراین تصورات در طول انطباعات قرار دارند (انطباعات هیوم همان تصورات جزئی حسی در نظام معرفت شناسی ما است و تصورات به تعبیر هیوم معادل با تصورات جزئی خیالی در فلسفه اسلامی است).

تقسیم ادراکات به انطباعات و تصورات به لحاظ شدت و ضعف و وضوح و عدم وضوح ادراکی است. یعنی انطباعات، ادراکی شدیدتر و واضح تر از تصور و مقدم بر تصور است. لذا هیچ تصویری نیست که مسبوق به انطباعات نباشد و تصور غیر مسبوق به انطباعات، امری موهوم است. همان طور که جان لاک سرچشمه همه شناخت ها را شناخت های بسیط می دانست و تمام ادراکات مرکب را به ادراکات بسیط ارجاع می داد، هیوم هم سرچشمه همه ادراکات را انطباعات می داند و همه تصورات را به داده های بی واسطه تجربه ارجاع می دهد، در واقع هیوم از لاک الگو برداری کرده است و می توان او را مانند لاک در معرفت شناسی یک مبنا گرا دانست یعنی کسی که به ادراکات پایه اعتقاد دارد و سایر ادراکات را مستنتج از این ادراکات پایه، می داند و به این ترتیب نظام معرفتی مبنائی تصویر می کند. ادراکات پایه هیوم همان انطباعات هستند.

در این که حقیقت انطباع از نظر هیوم چیست؟ دیدگاه روشنی نمی توان ارائه داد. کسانی مثل «کاپلستون» معتقدند که احساسات و عواطف و انفعالات از مصادیق انطباعات است ولی به نظر می رسد که آنچه امثال کاپلستون به عنوان مصداق انطباع، ذکر می کنند، اصلاً ادراک نیستند. وقتی حواس ما مستقیماً با اشیا خارجی ارتباط پیدا می کنند احساسات و عواطفی در ما ایجاد می کنند مثل برخورد با دوست یا دشمن که ایجاد محبت یا نفرت در ما می کند یا حداقل یک انفعالی در ما پدید می آید؛ اما هیچ یک از این ها انطباع نیستند. از نظر هیوم صورتی که در ذهن انطباع پیدا می کند، زمانی انطباع است که از سنخ ادراک و شناخت باشد که حکایت گر هستند و این از ویژگیهای علم حصولی است پس انطباعات از نظر هیوم از سنخ علم حصولی اند.

هیوم بحثی را تحت «عنوان تطابق و عدم تطابق ادراکات» مطرح می کند و با آن می خواهد بگوید که انطباعات همیشه مطابقت دارند و صادقند. او معتقد است که تصورات اگر بسیط باشند (مثل تصور قرمزی سیب) همیشه مطابقت با انطباع بسیط آن دارند، اما اگر تصورات مرکب باشند (مثل تصور شهر تهران) همیشه مطابقت با انطباع خودش ندارد و ممکن است مطابق نباشد چرا که این تصورات مرکب گاهی آمیخته با تخیلات می شوند. در آثار فلسفی ما این مسئله وجود دارد که حس هرگز خطا نمی کند چرا که خطا در حکم صورت می پذیرد و حس حکم نمی کند؛ بلکه حکم کردن کار عقل است. توجه هیوم به این نکته باعث شکاکیت او نسبت به عالم واقع می شود چرا که تجربه گرایی محض و بی اعتنایی به عقل شکاکیت را به دنبال دارد. به اعتقاد هیوم انعکاس خارج همان انطباع است، و چون تصورات از انطباعات گرفته می شوند لذا مطابق این تصورات همان انطباعات هستند نه عالم خارج. ملاک او در بسیط یا مرکب بودن یک تصور هم این است که اگر یک عرض در ذهن انطباع یابد بسیط است و اگر دو عرض یا بیشتر در ذهن منطبق شود آن تصور مرکب خواهد بود.

انواع انطباعات

هیوم انطباعات را تقسیم می کند به انطباعات احساس و انطباعات بازتابی. انطباعات احساس (Impressions of sensation) هستند که از علل ناشناخته برای نفس تحقق پیدا می کنند. انطباعات بازتابی (Impressions of reflexion) انطباعاتی هستند که منشأشان تصورات است. به این بیان که در زمان ارتباط با خارج انطباعاتی در ذهنش پیدا می کند که ذهن از آنها صوری را می سازد (تصورات). گاهی همین صور ذهنی منشأ پیدایش انطباعاتی دیگر می گردند که به آنها انطباعات بازتابی گفته می شود. در واقع انطباعات بازتابی پیامدها و علائم انطباع را دارند اما انعکاس مستقیم خارج نیستند. بعد از انطباع سردی و رنج و درد تصوراتی پدید می آید، سپس همان تصورات انطباعات بازتابی را ایجاد می کند. روشن شد که همیشه انطباعات مقدم بر تصورات هستند و حتی انطباعات بازتابی هم در نهایت به انطباعات اولیه می رسند. البته هیوم معتقد است که قوه خیال انسان خودش را مقید به این داده های انطباع نمی کند و از ترکیب تصورات مفاهیم مرکبی را می سازد و حتی مفاهیم موهومی که مثل دریای جیوه و اسب بالدار که هیچ واقیت خارجی هم ندارند. البته همه این خیالات هم از تصورات بسیطی به وجود می آیند که زائیده انطباعات هستند. اگر کل تصور ناشی از انطباع باشد

واقعی است اما اگر کَلَش از انطباع اخذ نشده باشد بلکه جزئش از آن گرفته شده باشد، خیالی است. هیوم در کتاب (جستارهای فلسفی درباره فهم آدمی) مسبوقیت تصورات به انطباعات را بدیهی می‌داند و معتقد است نیاز به استدلال ندارد؛ اما با این حال دو تبیین برای این مسئله ذکر کرده است. چرا که روش شناسی او مثل روش شناسی ما در معرفت شناسی است یعنی مراجعه به نفس و کارکردهای نفس. او می‌گوید اگر ما به ادراکات نفس خود رجوع کنیم می‌فهمیم که مسبوق به انطباعات است.

تبیین اول: با تحلیل تصورات مرکب و پیچیده به تصورات بسیطی می‌رسیم که از احساسات و انطباعات نشأت گرفته‌اند. حتی تصوراتی که از منشأشان خیلی دور باشند، مثل تصور خدا به عنوان موجود عاقل خیر خواه نامتناهی، هم از تامل در اعمال ذهن خودمان حاصل شده است یعنی نهایتاً به انطباعات می‌رسد؛ پس مفهومی و تصویری نداریم که مسبوق به انطباعات نباشد.

تبیین دوم: افراد ناقص الحواس را ببینید که از تصورات مربوط به آن حس محرومند. و اگر رفع نقض شود و حس را دوباره به دست آورد، تصورات آن حس را هم دریافت خواهد کرد. مثل کسی که به علت نابینایی تصویری از سیاهی و سفیدی ندارد. و این مسئله فقط در حواس ظاهری نیست. بلکه شامل حواس باطنی هم می‌شود، یعنی اگر کسی مثلاً فاقد امراض نفسانی باشد تصویری از حسادت و کینه و... ندارد و یا انسان خودپسند تصویری از مروت ندارد. پس رابطه‌ای علی و معمولی بین حواس ظاهری و باطنی و تصورات ناشی از آنها وجود دارد. و از این تبیین نتیجه می‌گیرد که هر تصویری مسبوق به انطباع است و می‌گوید اگر کسی خواست این قاعده کلی را نقض کند، کافی است حداقل یک تصور کشف کند که از انطباع ناشی نشده باشد. همین مطلب معرفت شناسی هیوم سرچشمه و پایه و اساس همه تعالیم فلسفی اوست.

طبیعتاً هیوم در باب تصورات فطری باید جانب انکار را پیش بگیرد. ولی در باب چستی تصورات فطری مطلبی دارد که تا حدودی موضع او را از دیدگاه لاک جدا می‌کند. اومی گوید:

(۱) اگر مقصود از تصورات فطری تصورات طبیعی است، همه ادراکات، فطری و طبیعی‌اند، و ادراک غیر فطری نداریم.

(۲) اما اگر مراد از فطریات، همزمان بودن آنها با زایش انسان است، یعنی اینکه انسان هنگام تولد تصوراتی را همراه خود داشته است (که لاک این معنا را نقد می‌کند) هیوم فطریات به این معنا را قبول ندارد. هرچند که به دلیل عدم وجود راهی برای اثبات آنها به این معنا این بحث را بی‌ارزش می‌داند.

(۳) اگر منظور از تصورات فطری این است که هیچ گونه نسخه‌ای از هیچ تصور قبلی بر نداشته باشند، در این صورت همه انطباعات ادراکات فطری‌اند و همه تصورات غیرفطری.

نکات قابل توجه

اولاً: اصل این ادعای هیوم که منشاء همه ادراکات را حواس می‌داند، در نظام معرفت شناسی اسلامی با هر سه گرایش پذیرفته شده است. ملاصدرا در اسفار (ج سوم ص ۳۸۱) حواس را جاسوس‌هایی می‌خواند که از نواحی گوناگون برای نفس خبر می‌آورند و زمینه را برای ادراکات دیگر فراهم می‌سازند. و در الشواهد الربوبیه (ص

۲۰۵) محسوسات را معقولات بالقوه ای می داند که در خزانه متخیله جای دارند و مشترک میان همه انسان ها هستند. و باز در (جلد سوم اسفار ص ۳۶۰ تا ۳۶۲) ادراکات را به چهار مرتبه احساس، تخیل، توهّم و تعقل تقسیم می کند و ادراک وهمی را ادراک مستقل نمی داند و ادراک حسی را مقدم بر سایر ادراکات می داند. پس منشأ معرفت، حس و تجربه است و دیدگاه افلاطون مبنی بر ادراکات نفس پیش از تنزل جایگاهی ندارد. ثانیاً: می توان نقدی بر تقسیم ثنایی و قاعده کلی هیوم داشت. و آن این که ما می توانیم تصوراتی بسیط داشته باشیم که بدون واسطه اند و از انطباعات به دست نیامده اند و این زمانی است که ما وجود حقایق مشکک و دوبراتب را در هستی بپذیریم. ما حقایقی داریم که با همدیگر نسبت طولی و شدت و ضعف دارند. مثلاً هر رنگی طیفی از رنگ هاست مثل قرمزی که امری مشکک است. اگر در اثر ارتباط قوه باصره با یک درجه ای از قرمزی انطباعی پیدا شد و از آن تصویری پدید آمد. و دوباره در اثر ارتباط قوه باصره با درجه دیگر انطباعی تصویری دیگر پدید آمد، آیا ذهن نمی تواند تصور سومی از رنگ قرمز میانی بین این دو قرمز داشته باشد؟ با اینکه قوه باصره با آن ارتباطی پیدا نکرده است و فقط با کمک دو تصویر دیگر و مقایسه آنها این تصور سوم را پدید آورده که منشأش انطباع نیست. او می پذیرد که گاهی تصورات بدون انطباع داریم؛ اما آن قدر کم اند که قاعده کلی ما را نقض نمی کنند. هر چند این سخن هیوم قابل قبول نیست و یک مورد نقض هم می تواند قاعده را بر هم زند.

انکار مفاهیم کلی

مفاهیم کلی یکی از مهم ترین مباحث معرفت شناسی است. بدون مفهوم یا عنوان کلی حتی نمی توان یک قضیه شخصیه را هم ساخت. مثلاً وقتی که گفته می شود: این برگ سبز است یا این صندلی از چوب است، در واقع در هر یک از این دو جمله از دو مفهوم کلی استفاده شده است (برگ، سبز، صندلی، چوب) بعد با یک اسم اشاره (این) قضیه را جزئی کرده ایم. یعنی حتی گزاره های جزئی هم نیاز به مفاهیم کلی دارند. لذا اگر مفهوم کلی از نظام معرفت شناسی حذف شود به طور کلی هر نوع قضیه و جمله را هم باید حذف کرد. و با حذف مفاهیم کلی تنها گزاره های کلی آسیب نمی بینند بلکه گزاره های جزئی هم زوال می یابند. به خاطر همین نکته اساسی است که فلاسفه در باب «کلی» سخن گفته اند و بخشی از فلسفه خود را به آن اختصاص داده اند. عده ای از آنها کلی را به کلی سعی و هستی شناختی بدل کرده اند (مانند افلاطون) و عده ای هم به کلی معرفت شناختی (ارسطو) که قابل صدق بر کثیرین است. هیوم از حکمای تجربه گرایی است که نه تنها منکر کلی سعی است، بلکه کلی مفهومی (معرفت شناختی) را هم انکار می کند و معتقد است که هر تصویری مسبوق به یک انطباع است و چون هیچ انطباع کلی نداریم؛ در نتیجه هیچ تصور کلی هم نداریم بلکه همه انطباعات جزئی اند و مفاهیم مأخوذ از آنها هم جزئی است. این همان دیدگاه بارکلی است که مفاهیم کلی و انتزاعی را انکار می کرد و به دلیل این دیدگاه، هیوم بارکلی را با عنوان فیلسوفی بزرگ معرفی کرد.

دلایل و استدلال‌ات هیوم بر انکار مفاهیم کلی

(۱) هر انطباعی جزئی و متعین است و اگر گاهی ابهامی در برخی انطباعات هست به خاطر ضعف خود انطباع است. مثلاً وقتی یک شیء را از فاصله دور مشاهده می‌کنیم انطباع حاصل از آن مبهم و ضعیف است، ولی این ابهام آن را از جزئیت خارج نمی‌کند. تصورات هم طبق مباحث پیشین نسخه‌های انطباعاتند؛ پس تصورات هم به تبع انطباعاتشان جزئی و متعین خواهند بود. در نتیجه تصورات کلی وجود ندارد.

(۲) هر موجودی جزئی است و محال است که غیر از این باشد. یعنی محال است که چیزی در واقعیت وجود داشته باشد و جزئی نباشد. (به تعبیر فلاسفه اسلامی الشیء ما لم یتشخص لم یوجد) و هر چیزی که در واقعیت محال باشد در تصور نیز محال است، چرا که عالم تصورات هم بخشی از عالم واقع است. لذا وقتی حکمی به واقع نسبت داده می‌شود باید شامل عالم تصورات هم بشود؛ چون هر وجودی جزئی متشخص است؛ پس باید هر مفهومی و تصویری هم جزئی باشد.

(۳) یک استدلال تجربی درون‌نگرانه است. می‌گوید؛ ما وقتی به تصورات ناشی از اشیاء خارجی توجه کنیم می‌بینیم درجه‌ای از درجات کمیت و کیفیت را برخوردارند. مثلاً وقتی خط را تصور می‌کنیم، تصور خط ملازم است با تصور اندازه آن و ما نمی‌توانیم خط را بدون درازا تصور کنیم. وقتی درازی را تصور می‌کنیم به آن اندازه‌ای از کمیت می‌دهیم؛ در نتیجه متشخص می‌شود. ما نمی‌توانیم مثلی را تصور کنیم که بر همه مثلث‌ها منطبق باشد چرا که هر مثلث متصور دارای اندازه خاصی از اضلاع است. و در مورد تصور انسان هم همین طور است، که می‌تواند بر چند فرد و مصداق از انسان صدق بکند اما مفهوم انسانی که تصور کرده ایم نمی‌تواند بر همه افراد انسان صدق کند؛ بنابراین حتی تصویری را که گمان می‌کنیم کلی‌اند، کلی نیستند بلکه جزئی‌اند. پس تا اینجا روشن شد که هیوم در نبود تصورات کلی مجرد از مشخصات، هم داستان با بار کلی است.

در اینجا ممکن است به هیوم اشکال شود که ما الفاظی در محاورات و زبان عام و خاص داریم که کلی‌اند (مثلاً وقتی از نیازهای روزمره صحبت می‌کنیم الفاظ کلی به کار می‌بریم). این الفاظ را چگونه توجیه می‌کنید بر اساس دیدگاه شما باید این الفاظ را الفاظی مهمل دانست نه مستعمل، چون فاقد معنا هستند.

هیوم در جواب می‌گوید: شباهت‌هایی بین اشیاء وجود دارد که این شباهت‌ها باعث می‌شود تا ما برای اشیاء متعدد از یک نام و یک لفظ استفاده کنیم. مثلاً همه انسان‌ها در کنار تمام تفاوت‌ها و تمایزهایی که در بینشان وجود دارد یک سری شباهت‌هایی هم با هم دیگر دارند (در اعضاء و جوارح یا تعقل داشتن و ...) همین شباهت‌ها مجوز می‌شود تا همه آنها را انسان بنامیم. در واقع این گونه به نظر می‌رسد که هیوم می‌خواهد بگوید که الفاظ به نظر او دو نوعند: (۱) الفاظ مستعمل و دارای موضوع له که به ازاء آنها معنایی وجود دارد. (۲) الفاظ مهمل که ما به ازاء و مفهوم ذهنی و موضوع له ندارند.

و این الفاظ مهمل را می‌توان دو دسته کرد:

الف) الفاظ مهملی که مجوز استعمال دارند. ب) الفاظ مهملی که مجوز استعمال ندارند.

الفاظ خاص مستعملند و الفاظ عام مهمل - یعنی معنا و مفهوم کلی ندارند - اما مجوز استعمال دارند . و این مجوز همان شباهتی است که بین افراد وجود دارد . مثل کنایه و استعاره و تشبیه که وجود یک وجه شبه برای تصحیح استعمال آنها کفایت می کند . در ما نحن فیه هم لفظ انسان مفهوم و معنای کلی ندارد اما چون ما را از بردن نام تک تک افراد بی نیاز می کند و به دلیل وجود شباهت بین این افراد می توانیم آن را بر تمام افراد انسانی استعمال کنیم . هیوم یک نومینالیست (اصالت تسمیه) افراطی است و هیچ معنایی را برای الفاظ کلی نمی پذیرد و فقط مجوز استعمال آنها را صادر می کند.

اشکالات وارد بر دیدگاه هیوم با توجه به فلسفه اسلامی

(۱) خود هیوم گرفتار خود شکنی است . او از طرفی مفاهیم کلی را انکار می کند و از طرف دیگر استدلال های او برای این منظور مملو از مفاهیم کلی است . مانند : (هر موجودی جزئی است) یعنی میز ، صندلی ، درخت و... یا می گوید: «محال است» خود محال یک مفهوم کلی است چون در خارج هر چه هست موجود است و چیزی به نام محال در خارج نداریم و تعییرات دیگر . اگر بگویید این ها فقط الفاظ هستند و معنایی ندارند ، می گوئیم در این صورت مصادره به مطلوب است یعنی از این الفاظ برای اثبات معنا نداشتن خودشان استفاده می کنید . و از طرف دیگر فهم عمومی از این استدلال ها مفهوم کلی است.

(۲) او می گوید هر انطباعی جزئی و متعین است، و گاهی ضعف انطباع باعث ابهام می شود تا حدی که ممکن است از آن کلی فهمیده شود، ولی این ابهام از ضعف انطباع است . این سخن هیوم شباهت دارد با بحث جزئی مبهم یا سکه ممسوح که در بحث وجود ذهنی مطرح می شود جزئی های مبهم مانند جزئی های واضح جزئی اند و غیر قابل صدق بر کثیرین . آنها احتمالات مختلف در ذهن ایجاد می کنند اما احتمالات مختلف مستلزم یک کلیت یک تصور نیست چرا که این احتمالات علی نحو البدلیه است نه علی نحو الاجتماع آن چنان که در کلی هست . مفهوم کلی در آن واحد بر مصادیق متعدد دلالت دارد در حالی که مفهوم جزئی فقط بر یک مصداق دلالت دارد . لذا شما نمی توانید مفاهیم کلی را با انطباعات ضعیف (جزئی های مبهم) تحلیل و تفسیر کنید . چون اگر کلی همان جزئی مبهم باشد پس نمی تواند بر بیش از یک مصداق صدق کند .

(۳) ما بالبداهه وقتی به نفس خود مراجعه می کنیم، وجود مفاهیم کلی را تأیید می کنیم. برای اثبات این ادعا چند تحلیل وجود دارد . ۱- وجود قوانین کلی در علوم ۲- وجود قوانین کلی در ریاضیات که هیوم آن را قبول دارد . حتی اگر ما استقراء را مفید یقین هم ندانیم در علوم از مفاهیم استفاده می کنیم و اگر کسی در علوم آنها را نپذیرد در ریاضیات باید قبول کند؛ چرا که قضایای ریاضی تحلیلی اند مثل (مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است) و هیوم قوانین کلی را حداقل در ریاضیات می پذیرد و انکار مفهوم کلی به منزله انکار تمام معقولات ثانیه منطقی و ریاضی است که کاملاً ذهنی هستند . آیا می توانید همه آنها را مصادیقی ذهنی که بی معنا هستند بدانید .

۴) این شباهتی که هیوم به آن تمسک کرد آیا در خارج واقعیت دارد یا نه؟ قطعاً باید واقعیتی داشته باشد مثلاً همه انسانها قدرت تعقل دارند و لفظ انسان برای همین شباهت کلی وضع شده است، و ذهن به طریق یکی از این سه راه به مفهوم کلی می رسد:

الف) از طریق تجرید و تعمیم (نظریه ارسطو).

ب) از طریق تبدل و تبدیل مفهوم جزئی به خیالی و خیالی به کلی (نظریه بو علی).

ج) از طریق تعالی و تکامل نفس در اثر حرکت جوهری (نظریه ملاصدرا).

پس شباهت واقعیتی است در خارج و دلیل بر ابطال نظریه انکار مفهوم کلی هیوم.

۵) دلیل دیگر بر ابطال استدلال هیوم ادله ای است که فلاسفه ما برای اثبات وجود ذهنی آورده اند و آن این که ما قضایای کلی داریم. (الانسان کلی) یعنی موضوعاتی که احکامی خاص بر آن بار می شود. و از طرفی دیگر (ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له) حال اگر وجود خارجی نداشته باشد، حداقل باید وجود ذهنی داشته باشد. پس وجود ذهنی مفهوم کلی را نمی توان انکار کرد.

۶) هیوم با یک تمثیل احکام وجود ذهنی را با وجود خارجی یکی گرفته است: «هر انطباعی جزئی است پس تصورات هم که منشأشان انطباع است باید جزئی باشند». در حالی که او دلیلی بر این حرف ندارد؛ چرا که ذهن می تواند با عملیاتی که انجام می دهد معقولات اولی و ثانوی بسازد.

اینکه گفته می شود، فلسفه غرب کمتر گرفتار مفاهیم انتزاعی است و بیشتر کاربردی است و مسائل فلسفی پیوند وثیقی با مسائل بشری و نیازهای انسانی دارد، ناظر به فلسفه تجربی است، چون روش حس و تجربه اگر با همان دقت و وسواس پذیرفته شود اجازه نمی دهد که ذهن پذیرای مفاهیم انتزاعی و کلیات باشد، مگر اینکه تجربه گرایی مثل لاک باشد که تجربه گرای خالص نیست، یعنی در آغاز راه تجربه گراست، اما در میانه راه پیرو عقل گرایی است. می بینیم فلسفه هایی که عقل گرا هستند مثل فلسفه ژیلسون در فلسفه شان از مفاهیم کلی و انتزاعی زیاد استفاده می کنند (مانند مشائین) و عقل گرایان قرون وسطی هم همین طور بودند. البته جای این پرسش هست که آیا می توان عقل گرا بود و گزاره های پیشینی و ما قبل تجربی را هم پذیرفت، و با این حال فلسفه را هم کاربردی کرد و با مسائل زندگی پیوند زد؟ پاسخ به این سؤال کار ساده ای نیست و نمی شود به راحتی سؤال را کنار گذاشت و پاسخ منفی داد، و پاسخ مثبت به آن هم نیاز به ارائه نظام فلسفی دارد.

در جواب هیوم گفتیم که اگر کلی همان جزئی مبهم (سکه ممسوح) باشد، این واقعاً جزئی است و نباید بر بیش از یک مصداق صدق کند در حالی که بالبداهه می بینیم مفاهیم و گزاره هایی داریم که کلی به معنای قابلیت صدق بر کثیرین هستند، مثل قوانین ریاضی، که خود هیوم آنها را و نسبت های بین تصورات ریاضی را ضروری و یقینی می داند و حتی پیشینی و ما قبل تجربی می شمارد. پس تکلیف این قوانین کلی بر اساس دیدگاه هیوم چه خواهد شد؟ و همین طور قوانین کلی که در علوم طبیعی و انسانی وجود دارد. (مثل: هر فلزی ضربه پذیر است) حال چه در بحث استقراء، آزمایش و تجربه را اثبات پذیر بدانیم یا ابطال پذیر و یا تأیید پذیر. قضیه در حد خودش کلی است و قابلیت صدق بر کثیرین را دارد.

اگر کلی همان جزئی مبهم باشد باید بر مصادیق به نحو تردد صدق کند؛ در حالی که بالوجدان می یابیم که مفاهیمی داریم که دلالت بر مصادیق می کنند، علی نحو الاجتماع نه علی نحو البدلیه و التردد. مطلبی حاجی سبزواری در حاشیه اسفار دارد (ج ۲ ص ۱۰) که مانند آن را مرحوم علامه هم در مرحله پنجم، فصل سوم نهایی الحکمه آورده است: «هم الذين يقولون ان الكلّی و الجزئی بنحو الادراک ای الاحساس و التعقل لا يتفاوت فی المدرک». یعنی اینکه ادراکات کلی و جزئی داریم و تفاوت در نحوه ادراک است و هیچ تفاوتی در مدرک نداریم.

اگر مرادشان این است که کلیت و جزئیت هر دو جزئی اند و نحوه ادراک از جهت ضعف و قوت تفاوت دارد و ادراک کلی را کلی و ادراک جزئی را جزئی می دانند، این سخن نادرست است. چون حداقل بر مفاهیمی که بر کلیات صدق می کنند منطبق نیست. اما اگر منظورشان این است که مدرک در اثر حرکت جوهری که پیدا می کند، نحوه ادراک هم با توجه به نظریه اتحاد با مدرک، تفاوت پیدا می کند، این حرف درستی است. یعنی نحوه ادراک کلی با نحوه ادراک جزئی تفاوت دارد؛ چون مدرک در حال ادراک جزئی با مدرک در حال ادراک کلی تفاوت دارد.

مطلب دیگری هیوم داشت که اصولاً وجود همیشه همراه با تشخیص است، هر موجودی که باشد، چه خارجی و چه ذهنی. ما هم در فلسفه اسلامی قبول داریم که «الشیء مالم یتشخص لم یوجد» حتی موجودات ذهنی هم تا تشخیص پیدا نکنند تحقق نمی یابند. اما تشخیص کل شیء بحسبه است.

موجودات ذهنی تشخیصشان به این است که قائم به نفس و از سنخ کیف نفسانی هستند و ما نباید نحوه تشخیص موجودات خارجی را با موجودات ذهنی یکی بدانیم، چرا که دو موطند. شبیه همین اشکال هیوم در منابع ما هم هست. ملاصدرا در جلد دوم اسفار صفحه ۸-۹ می نویسد:

«فان استشكل احد بان الطبیعه الموجوده فی الذهن لها هویه موجوده متخصصه بامور کقیامها بالنفس و تجردها عن المقدار و الوضع و کونها غیر مشار الیه بل کل واحده من الصور العقلیه صوره جزئیه فی نفس جزئیه فامتنع اشتراکها»

یعنی وقتی که صور ذهنی هم جزئیت داشته باشند در این صورت امتنع صدقها علی کثیرین. ملاصدرا در ادامه پاسخ می دهد که موجودات ذهنی یک حیثیت هویتی دارند و یک حیثیت حکایت گری دارند و اصولاً علم هم همین طور است، یعنی هم دارای حیثیت وجودی است و هم حیثیت حکایت گری. (از آن جهت که وجود دارد، تشخیص و تجرد و تعین دارد و با موجودات دیگر متمایز است. اما از آن جهت که حکایت گر است) و اگر کلی باشد قابل صدق بر کثیرین است و به همین دلیل مباحث مربوط به علم از مباحث مربوط به وجود ذهنی جدا شد و لذا دو بخش اساسی در فلسفه عبارتند از هستی شناسی علم و معرفت شناسی. هستی شناسی علم از وجود یا ماهیت علم بحث می کند، یعنی از احکام و عوارض وجود یا ماهیت علم. مثلاً گفته می شود العلم مجرد یا العلم متحد مع المعلوم، یا ماهیت آن کیف است و... .

اما گاهی از علم بحث می شود از آن جهت که حکایت گر است و محکی دارد ، در آنجا بحث از صدق و کذب و ابزار و قلمرو شناخت و ... است که دانشی به نام معرفت شناسی به وجود می آورد . بلکه علم از آن جهت که هویت متخصصه هست امتنع صدقه علی کثیرین . اما از جهت حکایت گری همه محکی خود را زیر پوشش دارد مانند کلی سعی . برای مثال انسانی را در نظر بگیرید که وجودی دارد ، متشخص است و طبیعتاً غیر از وجودهای دیگر است . اما همین وجود اگر برخوردار از هستی های متعدد مثل قدرت فراوان ، علم فراوان و حیات فراوان باشد و انسان کامل شود ، می شود کلی سعی که بسیاری از واقعیت ها را در بر می گیرد . پس همان طور که کلی سعی دو حیثیت دارد : ۱- متشخص بودن از دیگران . ۲- در بر داشتن حقایق متعدد و متنوع گسترده ، مفهوم کلی هم دو حیثیت دارد .

مطلب دیگر این که : ما با همان روش هیوم که روش درون نگری است ، در می یابیم که یک صور محسوسه ای داریم که به تعبیر او (هیوم) انطباعاتند که بعد تبدیل به صور خیالی می شوند و از آن صور، تعبیر به تصورات می کند . و این تصورات تبدیل می شوند به تصورات کلی یا معقولات که در فلسفه اسلامی این معقولات تقسیم می شوند به معقولات اولی و ثانیه فلسفی و منطقی . معقولات اولی همان ماهیات و صور کلی منتزع از صور خیالی اند، یعنی اولاً مسبوق به صور حسی و خیالی اند و ثانیاً قابلیت این را دارند که فرد و مصداقی در خارج داشته باشند.

معقولات ثانیه از معقولات اولی انتزاع می یابد نه از راه حواس ، اعم از این که بعضی از آنها ذهنی محض باشند مثل مفاهیم منطقی از قبیل (موضوع ، محمول ، قضیه ، کلیت و...) و این که پاره ای از آنها با این که از راه حواس به دست نمی آیند ولی می تواند ظرف صدقشان خارج باشد ، مثل علیت . ما این ها را با تحلیل های درون نگری می یابیم . حرف ما به هیوم این است که اگر معقولاتی از طریق حواس یا خیال درک نشوند ، نباید آنها را موهوم پنداشت چرا که تصورات موهوم تصوراتی هستند که ذهن با ترکیب صور خیالی آنها را می سازد ، اما مفاهیم کلی و معقولات اولی و ثانیه با حذف تمایز ها به حقیقت مشترک دست می یابند ، و خود شما هم قبول دارید که اگر شباهت هایی بین اشیاء باشد می توانیم مفهوم مشترک پیدا کنیم . ما می خواهیم بگوئیم که این شباهت ومفهوم مشترک امری واقعی است ، نه خیالی و به همین جهت بر همه مصادیق صدق می کند . مثلاً فرض کنید اشیاء مادی را تجزیه می کنیم ، با این که در ظاهر متفاوتند اما وقتی آنها را تجزیه می کنیم به یک واقعیت مشترکی در آنها به نام اتم می رسیم . نمی توانیم بگوئیم که مفهوم اتم یک مفهومی است که بر حقیقت مشترک بین اشیاء صدق می کند . ما چیزی به صورت خیالی اضافه نمی کنیم، بلکه اشیاء را پیرایش کردیم تا به وجه مشترک آنها برسیم و بعداً اسم آن را معقول اول یا ثانی گذاشتیم . پس معقولات گرچه از طریق انطباعات به دست نمی آیند بلکه ما از صور خیالیه کمک می گیریم تا معقولات اولی را بسازیم و از آنها هم معقولات ثانیه را می سازیم . ولی در صور معقوله نیامدیم صورت ها را با هم ترکیب کنیم تا شما بگوئید موهوم هستند بلکه تجزیه کردیم تا به حقیقت مشترک اشیاء دست پیدا کنیم؛ بنابراین می توان به گونه ای مسیر را طی کرد که از صور محسوسه و انطباعات فرایند صورت سازی را شروع کرد و ادامه داد تا به معقولات اولیه و ثانویه و ثالثه و...

رسید. و شمای هیوم همین که شباهت میان اشیاء را بپذیرید باید واقعیت مفهوم کلی را هم بپذیرید و منظور ما از کلی چیزی بیش از این نیست. او اگر بخواهد به انکار مفاهیم کلی اصرار کند هیچ قضیه ای را نمی تواند بسازد. چون هر قضیه ای متضمن حداقل یک مفهوم کلی است و قضایایی داریم که قطعاً وجود خارجی ندارند پس باید وجودی در ذهن داشته باشند تا محمولی بر موضوعی حمل شود.

او اگر معنای انسان را منکر باشد باید

بگوید: حمل تصور لفظ انسانی یا بر

تصور معنای زید است و یا بر تصور لفظ

زید. یعنی بگوید: انسان معنایی دارد که همان معنای زید، بکر، عمرو و... است، یعنی زید انسان است همان زید زید است، بکر است و عمرو است و... می باشد. در حالی که مراد این نیست. پس او چاره ای ندارد بجز اینکه بگوید انسان معنایی کلی است.

البته ما قبول داریم که تصور کلی که کلی به تمام معنا و از تمام جهات باشد سخت است و اکثر کلیات ما خیال منتشرند و مثلاً درک معنا و مفهوم کلی انسان کار دشواری است، ولی باید توجه کرد که کلی از سنخ معنا و مفهوم هست نه از سنخ صورت به معنای خاص که دست و پا هم دارد.

وقتی می گوئیم معنای انسان را تصور می کنم، منظور صورت انسان نیست و اگر بتوانیم معنای انسان را که حیوان ناطق است درک کنیم این همان کلی است، ولی ذهن های ما چون با محسوسات سر و کار دارند تا انسان را تصور می کنند دست و پا هم به او می دهند و این می شود خیال منتشر. از دیدگاه فلسفه اسلامی همه تصورات ما کلی است به معنای جزئی اضافی. و در واقع ما اصلاً تصور جزئی نداریم و هر تصویری قابل صدق بر تعدادی هست.

نکته: در حکمت اسلامی علم را به حصولی و حضوری تقسیم می کنند. علم حضوری، حضور واقعیت معلوم در نزد عالم است و علم حصولی، حضور مفهوم معلوم نزد عالم است. بعداً این بحث مطرح شده است که هر علم حصولی مسبوق به یک علم حضوری است. که مرحوم علامه بیشتر از دیگران به آن پرداخته اند (ج ۲ ص ۱۵۱، اصول فلسفه و روش رئالیسم). و در آخرین شماره مجله ذهن در مقاله «چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی آن» تفسیرهای این کلام علامه بیان شده است.

صرف نظر از تفاسیر مختلف، همه قبول دارند که نفس ابتدا با علم حضوری سروکار دارد و بعد آنها را به حصولی تبدیل می کند. لذا منشاء هر تصویری (بنابر حکمت متعالیه) یک علم حضوری است و مفاهیم مثل علیت و تقدم و تاخر و... یعنی کلاً معقولات ثانیه فلسفی از علوم حضوری به دست می آیند. پس این دیدگاه فلسفه اسلامی با دیدگاه هیوم که منشاء تصورات را انطباعات می داند تفاوت دارد. او می گوید که هر تصویری منشاءش انطباعات است و انطباعات هم از سنخ علوم حصولی است در حالی که از دیدگاه فلسفه ما منشاء همه تصورات علم حضوری است. حتی معقولات ثانی را هم می توانیم از علم حضوری به آوریم.

نکته دیگر: از نظر هیوم که استدلال هایش را مبتنی بر استقراء می کند، استقراء نه مفید یقین است و نه مفید تائید یا ترجیح. بلکه فقط یک عادت ذهنی است بین موضوعات و محمولات. یعنی ذهن عادت کرده است که بگوید هر آهنی در اثر حرارت انبساط می یابد. چون او علیت را هم منکر است؛ پس او نمی تواند به این صورت کلی و قطعی بگوید که همه تصورات از انطباعات ناشی می شوند. یعنی استقراء می کند و بعد با قاطعیت می گوید که هر تصوری از راه انطباع حاصل می شود، و این درست نیست.

نکته دیگر: هیوم همه موضوعات عقل یا پژوهش های آدمی را دو دسته می داند:

(۱) نسبت های تصورات مثل علوم هندسی و جبر و حساب و هر تصدیقی که با شهود یا برهان یقینی به دست می آید.

(۲) امور واقع یعنی دانش ها و پژوهش هایی که ناظر به امور واقعند. این ها یقینی نیستند و با قاطعیت نمی توان در مورد آنها حکم کرد.

از این تقسیم معلوم می شود که هیوم از علوم ریاضی تبیین عقل باورانه و غیر تجربی ارائه می دهد. لذا نسبت های حکم شده در ریاضیات را ضروری و یقینی می داند، و حتی می گوید لازم نیست که به تجربه در آیند. البته این تصورات ریاضی را فطری نمی داند و ناظر به واقع هم نمی داند بلکه آنها را صوری و فقط بیانگر نسبت های میان تصورات می داند. از او، تجربه گراتر جان استوارت میل است که در قرن ۱۹ گزاره های ریاضی را فرضیه های تجربی می داند و هر چیزی را (حتی اصل علیت را) هم از تجربه می گیرد. در بحث استقراء ناقص سه سؤال اساسی مطرح است:

(۱) به چه دلیل تصادف مطلق نیست؟ می گویند اگر کسی اصل علیت را بپذیرد تصادف مطلق نفی می شود. و حل مشکل استقراء با دفع تصادف مطلق است.

(۲) به چه دلیل تصادف نسبی نیست؟ (تصادفاً الف همیشه همراه باء است) حتی با این که اصل علیت را هم می پذیریم.

(۳) تعمیم پذیری را از کجا استنباط می کنید؟ این که حکم می کنید در آینده هم همین طور خواهد بود. مشائین سؤال اول را با اصل علیت، سؤال های دوم و سوم را هم با قاعده های (حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد) و (الاتفاق لایکون دائماً و لا اکثریاً) و (طبیعت یکسان عمل می کند) جواب داده اند. استوارت میل هم اشکال اول را با اصل علیت و دوم و سوم را با روش های چهارگانه توافق، اختلاف، مقایسه و روش باقی مانده ها حل می کند. و بعداً می گوید خود اصل علیت را هم با استقراء ثابت می کنیم. و او بدون توجه خودش را گرفتار دور می کند. یعنی بحث علیت و بحث های ریاضی را هم تجربی می داند.

شهید صدر می فرماید: اگر چه ما اصول و مبادی پیشینی و ماقبل تجربی مثل اصل علیت داریم، اما اگر کسی ما تقدم بودن علیت را قبول نکرد با استقراء هم می توان اصل علیت را ثابت کرد و به یقین رسید. اما استقرائی که از ترکیب دو علم اجمالی توالد می یابد نه استقرائی که از احتمالات ناشی می شود؛ بنابراین شهید صدر ابتدا از حساب احتمالات استفاده می کند اما بعد توالد ذاتی ناشی از دو علم اجمالی را مطرح می کند که این مرحله به

نظر او مهم تر است. او حتی اثبات وجود خدا را هم از طریق استقراء حل می کند. (اما خیلی ها حرف شهید را خوب نفهمیدند و گمان کرده اند که مراد او از استقراء همان حساب احتمالات است.)

استوارت میل حتی قضایای ریاضی را هم تجربی می داند اما هیوم آنها را ما قبل تجربی می داند و نئوپوزیتیویست ها هم نظر او را پذیرفته اند. البته هیوم فرق بین حساب و جبر از یک طرف و هندسه از طرف دیگر می گذارد و دقت و یقین را در حساب و جبر بیشتر می داند. هر چند که این فرق روشن نیست چون صدق هر سه علم وابسته به تعاریف و مفاهیم و نسبت هاست و فرقی با هم ندارند.

ما از همین بحث هیوم کمک می گیریم برای یقینی دانستن نسبت هایی که بین معقولات ثانیه فلسفی است و به مابعدالطبیعه اعتبار می دهیم، به همان شیوه که او به ریاضیات اعتبار می دهد. چون آنها هم نسبت های بین تصوراتند ولو منشاء انتزاعشان خارج است و قابل صدق بر خارجند. و قضیه «کل معلول یحتاج الی العله» یک قضیه تحلیلی و یقینی است به همان اندازه که قضایای ریاضی تحلیلی و یقینی اند.

یکی از مباحث مهم فلسفی در امور عامه بحث علیت است، یعنی تقسیم وجود به علت و معلول. هم اصل این قاعده در فلسفه بحث می شود و هم قواعد فرعی علیت مثل اصل ضرورت و سنخیت. و نتایجی که از علیت می گیرند مثل استحاله دور و تسلسل، همه و همه از احکام موجود بما موجود هستند. به یک معنا تمام علوم بشری و معارف الهی مبتنی بر این اصل است. قوانین علمی که در علوم انسانی یا طبیعی بحث می شود اگر کسی منکر این اصل شود نمی تواند از این قوانین دفاع کند و حتی اثبات وجود خدا هم مبتنی بر قبول این اصل می باشد. مراد از علیت در اینجا علیت به معنای عام است. یعنی اصل تاثیر و تاثر. همه حکما در باب این اصل سخن گفته اند و دیدگاه خود را بیان کرده اند. ارسطو در فصل سوم از کتاب الفای مابعد الطبیعه به علیت و اقسام چهارگانه آن (فاعلی، مادی، صوری، غایی) پرداخته است. اما در فصل دهم آن کتاب تقسیم علل اربعه را به حکمای پیشین نسبت داده است. (ولی ما چنین چیزی را نتوانسته ایم اثبات کنیم.)

سوفسطائیان در اثر انکار واقعیت یا شکاکیت نسبت به هستی منکر علیت هم شدند؛ چرا که کسی که هیچ واقعیتی جز خودش را نپذیرد طبیعتاً علیت را هم نخواهد پذیرفت چون علیت مبتنی بر وجود موثر و متأثر است. در بین بعضی از متفکران جدید مثل مالبرانش تصویری از خدا ارائه شده است که لازمه آن مرکزیت دادن به خداوند است و حذف هرگونه قدرت و تاثیرگذاری از دیگران یعنی خداوند آن قدر قدرت و احاطه دارد که جا برای غیر نمی گذارد؛ در نتیجه هیچ امر جسمانی بر امر روحانی تاثیر نمی گذارد و هیچ امر روحانی هم بر امر جسمانی موثر نیست. شبیه این سخن در بیانات اشاعره هست که در اثر اعتقاد خاص به توحید افعالی علیت را فقط منحصر در خدا می کردند و علیت در غیر او را انکار می نمودند. چرا که فکر می کردند قبول اصل علیت در غیر خدا مستلزم محدودیت توحید افعالی اوست. آنها همه اشیاء را معلول خدا می دانستند.

بیشتر این بحث ها درباره اصل قاعده علیت نیست بلکه در باب مصادیق علت و معلول است. همه این گروه ها و مذاهب اصل علیت را قبول دارند؛ اما در مصداق بحث دارند، که آیا مثلاً انسان می تواند علت باشد یا نه؟ و

اگر علت است آیا علت حقیقی است یا نه؟ اما کم کم در دوره های جدید با کسانی برخورد می کنیم که اصل علیت را انکار می کنند. یعنی رابطه ضروری بین علت و معلول را انکار می کنند.

منشاء پیدایش مفهوم علیت

بحثی که باید به آن توجه شود بحث منشاء پیدایش مفهوم علیت است و این که ما از کجا با این مفهوم آشنا شده ایم؟ آیا آگاهی بشر به آن منشاء تجربی دارد یا حسی؟

عقل گرایان معتقدند که مفهوم علیت از تجربه حاصل نشده است و ما هرچه تلاش می کنیم به وسیله حواس خود و تجربه فقط می توانیم اقتران و تعاقب بین علت و معلول را به دست بیاوریم. به نظر آنها اصل علیت یک اصل پیشینی و ما قبل تجربی است. حال سؤال این است که عقل چگونه آن را کشف کرده است؟ در جلد دوم اسفار صفحه ۱۳۱ دو دلیل بر عقلی بودن اصل علیت اقامه کرده است: دلیل اول:

- (۱) هر حادثه ای ممکن الوجود است و معنای امکان هم تساوی نسبت بین وجود و عدم است.
- (۲) برای حدوث حادثه، باید وجودش بر عدمش ترجیح یابد پس تحقق حادثه نیازمند مرجح است و الا ترجیح بلا مرجح لازم می آید که محال است.

(۳) مرجح همان علت است.

نتیجه اینکه هر حادثه ای محتاج علت است. در این دلیل مفاد علیت «کل حادث محتاج الی العله» می باشد. دلیل دوم:

الف) هر ماهیتی ممکن بالذات است و تا وجوب پیدا نکند موجود نمی شود (الشیء ما لم یجب لم یوجد) چرا که وجود مساوق با وجوب است (تساوق یعنی این که علاوه بر تساوی در مصداق در حیثیت صدق هم مساوی باشند، هر چند که از جهت مفهومی متعدد هستند. پس دو مفهوم مساوق، دو مفهوم متعدّدند که مصداق واحد دارند و حیثیت صدق هر دو یکی است)

ب) هر ماهیت ممکن فقط با علتی خارج از ذات آن از امکان به وجوب خارج می شود؛ چون معنای ممکن بودن همین است که نسبتش به وجود و عدم مساوی است و از طرفی وقتی معنای وجوب را تحلیل می کنیم ترجیح وجود بر عدم در آن خوابیده است. یعنی ضرورت وجود هست. پس اگر ماهیتی بخواهد خروج به وجود پیدا کند باید وجوب پیدا کند.

در نتیجه: هر ماهیتی علت خارجی لازم دارد تا از مرحله تساوی به مرحله وجوب وجود خارج شود.

شهید صدر در کتاب الاسس المنطقیه للاستقراء اشکالی بر استدلال فلاسفه دارد و این استدلالات را دوری و مصادره به مطلوب می داند. می گوید: شما در استدلال خود هر پدیده ای را ممکن الوجود می دانید که برای وجود پیدا کردن نیاز به مرجح دارد. مرجح همان علت است و ترجیح بلامرجح همان اصل علیت است (یعنی محتوای استدلال شما مبتنی بر اصل علیت است و نتیجه را در مقدمات اخذ کرده اید).

اگر ما روش استدلالی استاد مصباح را طی کنیم اشکال شهید صدر بر ما وارد نخواهد بود چرا که ایشان محتوای اصل علیت را «احتیاج کل معلول به علت» می داند. اما ایراد این شیوه هم این است که با آن نمی توان وجود علت و معلول را در خارج اثبات کرد و باید مقدمه ای دیگر هم به آن ضمیمه کرد. ایشان می گویند که علم حضوری به نفس و افعال و حالات آن و رابطه آنها را راهنمایی به اصل علیت کرده است. دیدگاه برگزیده:

به نظر هم در استدلال اول و هم دوم از امکان استفاده شده است که به معنای تساوی نسبت بین وجود و عدم می باشد. وقتی گفته می شود هر حادثه ای ممکن الوجود است یا هر ماهیتی ممکن بالذات است، آیا به حمل اولی منظور است یا حمل شایع؟ قطعاً باید گفت به حمل اولی اگر مقدمه اول را به حمل اولی بگیریم، به حمل شایع و در عالم واقع یا موجود است و یا معدوم، تساوی معنا ندارد. اگر گفته می شود ماهیت من حیث هی لیست الا هی، این به حمل اولی است؛ چرا که به حمل اولی هر چیزی خودش، خودش است پس اگر مراد حمل اولی است چگونه شما از حمل اولی نتیجه ای را می گیرید که حمل شایع است. آیا معنا دارد که بگوئیم ماهیتی در خارج هست که نسبت به وجود و عدم تساوی دارد؟ اگر نمی شود گفت، پس باید پذیرفت که ماهیت به حمل اولی این گونه است و یا باید پذیرفت که ذات ماهیت اقتضای وجود و عدم ندارد. یعنی وجود و عدم مال خود ماهیت نیست ولو این که اکنون موجود باشد. آیا ماهیت به حمل شایع این گونه نیست؟ حال منظور از ماهیت در مقدمه دوم استدلال کدام است؟

عقل گرایان معتقدند اصل علیت تجربی نیست و با این استدلالات در صدد اثبات آن هستند. تجربه گرایانی مانند جان لاک معتقدند که اصل علیت از طریق احساس حاصل می شود. - یعنی از طریق درون نگری - لاک می گوید: «هر چیزی که موجب پیدایش تصورات بسیط یا مرکب می شود، علت نامیده می شود و هر تصور پدید آمده را معلول می نامند». او علیت را امری واقعی و موجود بین پدیده ها می داند. این دیدگاه لاک هم قابل مقایسه با نظر استاد مصباح هست. چرا که استاد مصباح هم منشاء اصل علیت را درونی (علم حضوری) می داند. دیدگاه هیوم در اصل علیت با تمام این دیدگاه ها متفاوت است. اصل علیت وی هم در فلسفه خودش و هم بعد از خودش خیلی نفوذ داشته است. اگر بار کلی جوهر عادی را انکار کرد و این مسئله تاثیر در فلسفه او گذاشت، اصل علیت هیوم هم تاثیر در کل زندگی بشر می گذارد.

به طور کلی دیدگاه او به دو بخش معرفت شناختی و هستی شناختی تقسیم می شود. او در بحث معرفت شناختی می گوید: منشاء عقلی برای اصل علیت وجود ندارد و اصل علیت قابل تبیین با عقل نیست. حتی با روش تجربی هم نمی توان اصل علیت به معنای ضرورت میان علت و معلول را تبیین کرد، یعنی اصل علیتی که فلاسفه مطرح می کنند، نه با عقل و نه با تجربه قابل تبیین نیست. و در بحث هستی شناختی می گوید: اصل علیتی در عالم واقع نداریم، چرا که راهی برای اثبات وجود آن نداریم. او تمام این بحثها را در کتاب تحقیق در فهم انسان مطرح می کند. فصلی به نام تلازم تصورات یا تداعی معانی دارد و نظر خود را در باب علیت، بیان می کند. او می گوید که

ارتباط بین تصورات امری بدیهی است و برخی تصورات برخی دیگر را به دنبال دارد. و به نظر می رسد که فقط سه اصل ارتباطی بین تصورات وجود دارد:

(۱) اصل شباهت، یعنی این که اگر تصویری را دیدیم ما را به اصل خودش دلالت می کند.
(۲) اصل مجاورت در زمان یا مکان، مثلاً وقتی یک قسمتی از بنایی را مشاهده کردیم ما را به قسمت های دیگر بنا سوق می دهد.

(۳) اصل علت و معلولیت. مثل اینکه فکر کردن و تصور زخم ما را به تصور درد راهنمایی و دلالت می کند. همه این ها تداعی معانی هستند. و تمام استدلالات در امور واقع مبتنی بر رابطه علت و معلول است. مثلاً با وجود نامه ای پی به انسانی و یا با وجود ساعتی در جزیره ای غیر مسکونی به وجود یا گذر مردمی در آن جا پی می بریم. یعنی از یک امر واقع حاضر، امر وجودی دیگری استنتاج می شود. آنگاه به این سؤال اشاره می کند که چگونه ما به علت و معلول پی می بریم، و این معرفت به نسبت بین علت و معلول را از کجا می یابیم. خودش جواب می دهد که، معرفت به آن به نحو ما تقدم و ما قبل تجربی حاصل نشده است و همه آن از طریق تجربه است یعنی مشاهده می کنیم که اشیای جزئی پیوسته مرتبط با یکدیگرند. انسان های اولیه مانند آدم ابوالبشر هم هر قدر از قوه عقلی کاملی برخوردار باشند، نمی توانستند از مشاهده روانی آب، خفه کنندگی آن را نتیجه بگیرند. یا از روشنی و گرمای آتش استنباط کنند که آتش می سوزاند. پس عقل بدون استمداد از تجربه هیچ استنباطی در خصوص امور واقعی ندارد. و این ادعای ما به آسانی در مورد اموری که قبلاً بر ما مجهول بوده اند، قابل پذیرش است چرا که در دوران جهل از پیشگویی آثار آنها ناتوان بودیم. پس معلوم است که عقل توان کشف علت ها را ندارد و راهی جز تجربه برایش قابل فرض نیست.

حتی گاهی که به اصولی به ظاهر عقلی مثل (طبیعت یک نواخت عمل می کند) هم تمسک می شود، انکار آن اصول مستلزم تناقض نیست.

پس در واقع تمام دلائلی که برای امور واقع، مطرح می کنیم مبتنی بر رابطه علت و معلول است و آن هم مبتنی بر تجربه است. و نتایج حاصله از تجربه هم مبتنی بر این اصل است که آینده هم چون گذشته خواهد بود و طبیعت یک نواخت عمل می کند و این اصل تداعی و شباهت است. و خود اصل علت و یکی از مدل های اصل شباهت است. پس استدلال های ما بر امور واقع مستلزم دور است چون همه آنها مبتنی بر تداعی است و اصل علت هم تداعی است.

در فصل چهارم می گوید: استنتاج علی و معلولی مبنای عقلی ندارد و با تجربه هم به دست نمی آید و این یعنی انکار اصل علت فلسفی.

در فصل پنجم اصل علت را ارجاع می دهد به عادت و آن را چیزی جز عادت نمی داند. مثلاً می گوید فرض کنید شخص وارد جهان شود و امور واقع را ببیند. به هر جا نگاه کند اثری از علت و معلول نمی بیند، اما بعد از سپری کردن عمری و دیدن روابط و حوادث پشت سر هم و کسب تجربه، خود به خود از دیدن وقایع انتظار وقایع دیگری را دارد، و این چیزی جز عادت نیست. عادتاً با دیدن آب سیراب شدن را هم تصور می کند و با دیدن

آتش سوزاندن را هم تصور می کند. پس استنتاج های ما از تجربه، ناشی از عادت است، لذا هیچ ارتباط ضروری بین علت و معلول وجود ندارد.

خلاصه بحثهای هیوم در علیت

۱- او اعتقاد دارد که همه متعلقات اندیشه بشری (معلومات بشری) دو قسمند. الف) نسبت های میان تصورات که در علوم حساب و هندسه و جبر مطرح می شود. و این قضایا یقینی اند و انکار و سلب محمولات از موضوعات در آنها مستلزم تناقض است. مثلاً نمی توان گفت که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه نیست.

ب) معلومات ناظر به امور واقع که از طریق حواس به دست می آیند و یقینی نیستند و انکار آنها هم مستلزم تناقض نیست. (مثل قضیه چراغ روشن است). که انکار آن تناقضی را به دنبال ندارد.

۲- تمام استدلال ها و دلایل بشری که در زمینه امور واقع انجام می گیرد مبتنی بر رابطه علی و معلولی است، یعنی هر خبری که از عالم خارج می دهیم مبتنی بر اصل علت و معلول است. و معرفت به رابطه بین علت و معلول به نحو ما تقدم و ما قبل تجربی حاصل نمی شود و این گونه نیست که با تحلیل عقلی و پیشینی رابطه علت و معلول را به دست آورده باشیم.

۳- اساس علیت تجربه است و تجربه هم نمی تواند مبنای استنتاج قاعده علیت باشد؛ پس همه استدلالات بشری در زمینه دانش های مختلف یا یقینی اند (اگر مربوط به تصورات باشند) و یا ظنی اند (اگر متعلق به امور واقع باشند). و قواعدی مثل یک نواخت عمل کردن طبیعت یقینی نیستند، و فرض خلافشان هم مستلزم تناقض نیست. پس این استنتاجات تجربی که بشر دارد همه و همه اعمال ذهن انسانند. یعنی اساس استنتاج های تجربی عادت ذهنی است، چون در اثر تکرار عمل، تمایلی در انسان ایجاد می شود که انسان میل دارد حوادث، یک نواخت عمل کنند؛ بنابراین اصل علیت چیزی جز تداعی امور و توالی امور نیست. منشاء این مفهوم هم عادت ذهنی است لذا هیچ کدام از نتایج تجربی یقینی نیست، و واقع را آن چنان که هست نشان نمی دهد. همه این روابط ساخته و پرداخته ذهن اند. هر چند که به نظر هیوم در ارزش عملی تجربه هیچ انسان عاقلی حتی کودکان و حیوانات هم تردید نمی کنند، ولی بحث در ارزش علمی و نظری تجربه است. اما او توضیح نمی دهد که اگر هر انسان عاقلی ارزش عملی برای تجربه قائل است، حتی انسان عاقلی که می داند تجربه واقع را آنچنان که هست نشان نمی دهد (یعنی نسبت به عالم واقع شکاکیت دارد) چرا با این حال دست از ارزش عملی تجربه بر نمی دارد.

توضیح مطلب: وقتی ما یقین پیدا می کنیم که چیزی موهوم است، دیگر سراغ آن نمی رویم. مثلاً اگر چند بار دنبال سراب رفتیم دیگر نمی رویم، یعنی انسان عاقل بعد از کشف معقولانه نسبت به غیر واقعی بودن بعضی چیزها دیگر سراغش نمی رود و حتی ارزش عملی هم برایش قائل نیست. اگر تمام استنتاجات تجربی از عادت انسان و اعمال ذهنی او سرچشمه گرفته باشد و به آن علم یقینی هم داشته باشد دیگر نمی تواند برای آنها ارزش عملی هم قائل باشد. در حالی که اینطور نیست، و باید یک ارزش نظری هم قائل شوند. و این اشکال برای هیوم مطرح نشده است.

چرا هیوم این مطلب را پذیرفته است؟ چون در مبنای معرفت شناختی اش ادراکات را به انطباعات و تصورات تقسیم کرد و تصورات را ناشی از انطباعات دانست و معتقد شد که مفهوم ضرورت علی و معلولی از انطباعات حواس به دست نیامده است، انطباعی ندارند پس واقعیتی هم نخواهند داشت.

سؤال: آیا نمی توان مفهوم علیت را از روش درون نگری درک کرد. مثلاً هر کس اراده خودش را و تصورات خودش را می یابد و این که با ظهور اراده، تصورات هم ظاهر می شود را هم می یابد. یعنی نسبتی بین اراده و آنها وجود دارد و ما با مطالعه درون نگری علیت اراده را نسبت به تصورات می یابیم.

جواب هیوم: هیوم منکر این است که از طریق مطالعه نفس و احوال و افعال و انفعالات نفس بشود انطباعی از ضرورت را به دست آورد. ما چیزی جز تعاقب و تداعی پدیده ها نمی بینیم. یعنی با دیدن چند بار عادت کرده ایم که با اراده کردن، حرکت اعضاء را هم بینیم.

کسانی مثل اشاعره ضرورت هر معلولی را به اراده خدا نسبت می دهند؛ اما هیوم حتی این را هم قبول ندارد. و عادت می کند کاملاً روان شناختی است و نفس الامری ندارد. یعنی او تمایل دارد که تعاقب پدیده ها استمرار یابد و دوست ندارد خودش را به زحمت بیندازد.

اشکالات هیوم در زمینه ارتباط بین اراده و اعضاء بدن:

(۱) چگونگی ارتباط نفس و بدن مشخص نیست (با فرض این که نفسی باشد در حالی که او نفس را قبول ندارد) پس نمی توان گفت تا اراده می کنیم تحریک عضلات صورت می گیرد.

(۲) انسان قدرت ندارد که همه اعضای بدنش را حرکت بدهد، مثلاً ضربان قلب در دست او نیست.

(۳) در علم ثابت شده است که غیر از اراده انسان عوامل فیزیولوژیکی هم برای حرکت بدن انسان دخالت دارند و صرف اراده محرک نیست.

جواب اشکالات: هر سه دلیل او ضعیف است، چون هیچ نیازی برای علم به چگونگی ارتباط نفس و بدن نداریم تا ادعای مان، مبنی بر تاثیر نفس بر بدن را ثابت کنیم. صرف علم به وجود بدن و نفس و تاثیر اراده نفسانی در حرکت عضلانی به وسیله علم حضوری در اثبات مدعای ما کافی است. چه ضرورتی دارد که حقیقت و ماهیت بدن و نفس و اراده را بشناسیم. ما می گوئیم با علم حضوری اراده خود را می یابیم و تاثیر گذاری اداره نفس بر حرکت عضلات را هم درک می کنیم. و از این، مفهوم علیت و ضرورت علی و معلولی را بدست می آوریم.

در مورد اشکال دوم او هم می توان گفت که بحث ما این نیست که رابطه علیت نفس را با همه اعضای بدن ثابت کنیم و برای اثبات منظور خود و اثبات علیت فی الجمله نفس یک مثال برای تاثیر اراده بر عضلات کافی است.

در مورد اشکال سوم: ۱) بنابر مبنای هیوم علوم حق اثبات ندارند. ۲) هیچ منافاتی ندارد که علل و عوامل دیگری هم تاثیر داشته باشند، چون ما اراده را علت تامه حرکت ندانستیم؛ ولی وقتی علت تامه تحقق پیدا کند، معلول هم حتماً محقق می شود و اراده جزئی از علت تامه است که بدون آن علت تامه تحقق نمی یابد و لذا حرکتی در عضلات صورت نمی گیرد. و ما به علم حضوری می یابیم که تا اراده می کنیم، حرکت تحقق می یابد پس باید نسبت ضروری بین آنها وجود داشته باشد.

دیدگاه حکمای مسلمان

آنها مفهوم علیت را معقول ثانی می دانند که از معقولات اولی انتزاع شده است. مفهومی که ما به ازاء خارجی ندارد و از طریق حواس خارجی به دست نمی آید. از این نظر حکمای مسلمان با هیوم اشتراک نظر دارند؛ اما آنها بر خلاف هیوم منشاء انتزاع خارجی را قائلند که یا معقولات اولی است و یا بر اساس دیدگاه علامه و استاد مصباح از علم حضوری به نفس و آثار آن به دست می آید. درص ۳۸ آموزش فلسفه جلد دوم و جلد دوم اصول فلسفه ص ۶۲ به این مطلب اشاره شده است.

اگر ما وجود نفس و بدن را بپذیریم و به رابطه بین نفس و پاره ای از افعال بدن توجه کنیم، نظریه تداعی و تعاقب امور و نفی ضرورت علی و معلولی بی وجه خواهد بود. چون نفس با علم حضوری ایجاد و حکم را کشف می کند. عادت ذهن به تعاقب دو پدیده غیر از ایجاد کردن چیزی دیگر را هست. ما با علم حضوری ایجاد را می یابیم نه تعاقب را. آنچه می یابیم این است که تا اراده می کنیم حرکت عضلات صورت می گیرد و با قطع اراده حرکت هم قطع می شود. در مورد حالات نفس و تصورات هم همین طور است. به علاوه ما می بینیم گاهی چیزی منشاء تداعی چیزی دیگر می شود، اما به آن علت و معلول نمی گوئیم این نشان می دهد که تداعی نمی تواند مترادف با علیت باشد. تداعی معانی بر اساس علاقه میان دو امر است، هر نوع علاقه‌ای که باشد ولو علاقه تضاد باشد. تداعی معانی غیر از حکم است؛ چرا که گاهی از هم منفک می شوند. ما در علت و معلول حکم به ایجاد و تاثیر شیء می کنیم، پس با یک روش تحلیلی بین تداعی، و حکم کشف می کنیم که تداعی غیر از علیت است. گاهی حتی با این که تکراری هم نشده است دنبال علت می گردیم. معلوم می شود که مفهوم علیت، مفهومی است ما داریم ولو انطباق بی واسطه منشاء آن نیست، اما با واسطه می تواند منشاء آن باشد.

ایراد ما به هیوم این است که شما ضرورت را تصور کرده اید و می گوئید وهمی است، پس چگونه آن را تصور کرده اید؟ حتماً باید تصویری داشته باشید تا بتوانید از آنها تصویری وهمی مثل دریای جیوه را بسازید. ضرورت، مفهوم بسیطی است و از ترکیب تصورات حاصل نشده است. حال یک مفهوم بسیط چگونه می تواند وهمی باشد؟ پس چاره ای ندارید، جز این که از آن تقسیم بندی اولی خود دست بردارید، چون یک تصویری را قائلید که منشاء خارجی و انطباقی ندارند، مثل اجتماع نقیضین و ضرورت علی و معلولی؛ بنابراین مبنای معرفت شناختی هیوم درست نیست.

استدلال ما بر اثبات اصل علیت

- ۱) موجودات ممکن یا ماهیات ذاتاً اقتضای وجود و عدم ندارند.
 - ۲) اگر وجود ممکنات بدون علت تامه تحقق پیدا کنند اجتماع نقیضین لازم می آید لکن التالی باطل فالمقدم مثله.
- موجودات ماهوی و ممکن الوجود باید به علت ایجاد کننده محتاج باشند. پس مستقیماً با این استدلال به اصل

امتناع اجتماع نقیضین تمسک می کنیم نه اصل ترجیح بلا مرجح لذا اشکال شهید صدر مطرح نمی شود؛ از طرف دیگر خود هیوم هم اصل تناقض را قبول دارد.

حکمای اسلامی در بحث علیت منظورشان معنای اعم علیت است - یعنی چه علیت اعدادی و چه ایجابی - آنها علیت اعدادی را در عالم طبیعت می پذیرند اما علیت ایجابی را مختص به خدای متعال می دانند. در ص ۱۲۷ ج ۲ اسفار می فرماید: «العلّة مفهومان، احد هما هو الشی الذی یحصل من وجوده وجود شیء آخر و من عدمه عدم شیء آخر و ثانيهما هو ما یتوقف علیه وجود الشیء فیمتنع بعدمه و لا یجب بوجوده» همچنین در ج ۲ آموزش فلسفه استاد مصباح ص ۱۵ و مرحله هشتم فصل سوم نهایی هم به آن اشاره شده است. اما هیوم هیچ کدام از آنها را قبول ندارد.

بحث استقراء از نظر هیوم

اولاً ایشان شخصیتی است که به معضل استقراء توجه کرده و لذا بیش از گذشتگان خود به حل آن پرداخته است. ثانیاً در منطق استقراء با سه پرسش روبرو هستیم و دیدگاه او در حل این مسئله پاسخ به هر سه پرسش است.

(۱) به چه دلیل تصادف مطلق وجود ندارد. این سؤال با پذیرش اصل علیت نفی می شود.

(۲) به چه دلیل حتماً الف علت بی است؟ شاید علت دیگری داشته باشد یعنی اتفاقاً الف باب همراه باشد (تصادف نسبی). حال اگر بپذیریم که الف علت باب است آنگاه:

(۳) به چه دلیل همیشه و همه جا و هر زمان الف علت باب است؟

در جواب این سه سؤال عقل گرایان و تجربه گرایان پاسخ هایی داده اند. عقل گرایان پیرو منطق ارسطویی مشکل نخست را با پذیرش اصل علیت حل کرده اند. اگر بپذیریم که کل ممکن یا کل معلول، یحتاج الی العله، در این صورت تصادف مطلق منتفی خواهد شد. اما آنها اصل علیت را به عنوان اصل ما قبل تجربی مطرح کردند، که حاجتی به برهان و استدلال ندارد. از نظر آنها تصادف مطلق، بالبداهه منتفی است. آنها مشکل دوم و سوم را که نفی تصادف نسبی و اثبات تعمیم پذیری بود با یک سری قواعد عقلی دیگری حل کردند. قواعدی مثل «طبیعت یکنواخت عمل می کند» «الاتفاقی لایکون دائماً و لا اکثریاً» در صورت پذیرش این قواعد می پذیریم که الف علت باب است و همیشه همین طور است.

این دیدگاه عقل گرایان که مدت های طولانی مورد قبول بود و از آن دفاع می شد، در نزد تجربه گرایان نقد شد و تجربه گرایان راه حل های دیگری برای استقراء پیشنهاد دادند. برخی مثل جان استوارت میل (قرن نوزدهم) مشکل اول را با اصل علیت حل کرد، اما مشکل دوم و سوم را با جداول چهارگانه ای که ارائه داد، حل کرد. به اعتقاد او، هم علیت خاص و هم تعمیم پذیری قابل حل بود، اما او اصل علیت را یک اصل عقلی ماقبل تجربه نمی دانست، بلکه آن را تجربی می دانست. او هم تصوراً و هم تصدیقاً یک تجربه گراست، و فقط یک اصل عقلی را قبول دارد و آن اصل تناقض است. این نکته نشان می دهد که در تاریخ تجربه گرایی هیچ تجربه گرای خالصی یافت نمی شود. کما این که در بین عقل گرایان هم عقل گرای خالص وجود ندارد که هیچ اعتنایی به تجربه نکند

. اختلاف فقط در درصد تجربه گرایی و عقل گرایی آنها است . به اعتقاد میل استقراء ناقص با این پیشنهاد او مفید یقین خواهد بود اما با فرمولی متفاوت .

گروهی دیگر از تجربه گرایان مثل رایشن باخ و راسل و پوپر و کارل ناب با استفاده از منطق حساب احتمالات و بهره گیری از بدیهیات آن، به حل مشکل استقراء پرداختند . به اعتقاد آنها ما هر قدر آزمایش و تکرار کنیم ارزش احتمالی علیت الف نسبت به باب افزایش می یابد و طبیعتاً ارزش احتمالی خلاف آن کاهش می یابد . و همین باعث می شود که ما نسبت به نتایج استقراء ظن معتبر پیدا کنیم . لذا ما مشکل استقراء را تا جایی حل می کنیم که به تصدیق ظنی معتبر برسیم و هرگز به یقینی که منطق ارسطویی یا منطق استوارت میل ادعا می کرد نمی رسیم و این مسئله اهمیتی هم ندارد .

در حساب احتمالات درجه تصدیق بالاست هر چند که ما را به یقین هم نرساند، ظن معتبر ایجاد خواهد کرد. بر خلاف جایی که ممکن است یقین روان شناختی هم ایجاد بکند، اما درجه تصدیق آن پائین باشد مثل خواب . لذا شهید صدر یقین را سه قسم می کند :

(۱) منطقی یا ریاضی که همان یقین صد در صد است .

(۲) یقین ذاتی یا روان شناختی، که در آن درجه تصدیق پائین است .

(۳) یقین موضوعی یا خارجی، که درجه تصدیق در آن بالاست .

هیوم هیچ کدام از این راه حل هایی که توسط تجربه گراها ارائه شده است را نمی پذیرد . و با توجه به این که اعتقاد دارد اصل علیت و ضرورت علی و معلولی قطعی نیست و نه از طریق تجربه ثابت می شود و نه از طریق عقلی، مشکل استقراء را با روش روان شناسانه قابل حل می داند نه روش معرفت شناسانه، یعنی استقراء نه می تواند یقین معرفت شناختی را حل کند و نه ظن معرفت شناختی را، بلکه فقط تامین کننده عادت ذهنی است؛ برای این که الف علت باب است و حکایتی از عالم واقع ندارد و ما نمی توانیم حکم کنیم که در واقع الف علت باء است ، و حتی نمی توانیم قائل به وجود الف و باب هم باشیم . لذا استقراء فقط عادت روان شناختی را تامین می کند . بنابراین منطقاً امکان تصادف مطلق هم وجود دارد چه رسد به تصادف نسبی . پس منطقاً نمی توان سه مشکل استقراء را حل کرد اما به لحاظ عادت و روان شناختی می توان آنها را حل کرد، در نتیجه او نمی تواند با این تفسیر مشکل معرفت شناختی استقراء را حل کند .

ملاحظه : شهید صدر در کتاب اسس المنطقیه خواسته است نشان دهد که اگر کسی اصل علیت را عقلی نداند می توان با استقراء هم آن را ثابت کرد هر چند در فلسفتنا اصل علیت را عقلی می داند . او معتقد است تمام قضایا (تجربیات ، متواترات ، فطریات و ...) را می توان با استقراء و تجربه اثبات کرد و فقط اصل تناقض و بدیهیات حساب احتمالات را از این قاعده استثناء می کند . او معتقد به دو مرحله توالد است . یک مرحله توالد موضوعی است که در آن از حساب احتمالات کمک می گیرد، و این مرحله باعث افزایش ظن ما می شود . و مرحله دوم توالد ذاتی است که در آن اصلی را پایه می گذارد و با کمک آن اصل و دو علم اجمالی ارزش احتمالی کمتر را فدای ارزش احتمالی بیشتر می کند و با نابود کردن ارزش احتمالی کمتر ، ظن حاصل از توالد موضوعی می شود

یقین . و این یقین ، یقین موضوعی و خارجی است . یعنی یقینی که موجه و قابل انتقال به دیگران است نه یقین منطقی که احتمال خلاف در آن صفر باشد .

اصول بدیهی: عقل گرایان و حس گرایان در حوزه معرفت شناسی در دو مسئله مهم نزاع اساسی دارند :

(۱) منشاء تصورات: آیا همه تصورات از حس و تجربه نشأت می گیرند ؟ و یا این که تصورات فطری و ماقبل تجربی هم وجود دارد . تجربه گرایان هر نوع تصور مقدم بر تجربه را منکرند و هیوم هم پیرو این دیدگاه است . اما عقل گرایان به تصورات فطری اعتقاد داشتند . فلاسفه اسلامی هم بر اساس اصل «من فقد حساً فقد علماً» به تقدم تصورات حسی بر تصورات عقلی اعتراف می کنند .

(۲) حوزه تصدیقات: آیا همه تصدیقات بشری از استقراء و تجربه بدست می آیند؟ یا این که یک دسته تصدیقات عقلی مقدم بر تجربه هم وجود دارد ؟ عقل گرایان اصول اولی و بدیهی ماقبل تجربی را می پذیرند و آنها را معیار تفکر بشر می دانند . مانند اصل امتناع تناقض و امتناع تصادف و اصل علیت، که این ها نیازی به برهان ندارند و حتی شکاک هم نیازمند این اصول می باشد . به تعبیر استاد مطهری در جلد دوم اصول فلسفه ص ۹۱ : منطق تعقل مدعی است که احکام مربوط به قضایا بر دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می شوند . بدیهی، قضایایی است که ذهن بدون استعانت از استدلال، حکم جزمی صادر می کند، مانند حکم به امتناع تناقض یا حکم به این که «کل از جزء بزرگتر است» . بدیهی هم بر دو قسم است : ۱) اولی : که علاوه بر عدم احتیاج به استدلال وحد وسط و هر واسطه دیگری، حتی مشاهده و تجربه، تنها تصور موضوع و محمول برای جزم به ثبوت محمول برای موضوع کافی است .

(۲) ثانوی : که تصور موضوع و محمول برای حکم کردن ذهن کافی نیست . هر چند احتیاجی به جستجوی حد وسط هم نیست، اما مدافعه حس و تجربه هم لازم است . مانند مسائل تجربی . البته این بدیهیات ثانوی در واقع نظری اند نه بدیهی .

پس منطق تعقل سه دسته از احکام را می پذیرد . ۱) احکام بدیهی اولی ۲) احکام عقلی مستنتج از بدیهی اولی ۳) احکام تجربی مستنتج از بدیهیات اولی عقلی .

با این بیان در حوزه تصدیقات، حکمای اسلامی تصدیقات عقلی مقدم بر تصدیقات تجربی را می پذیرد . اما منطق تجربی، منکر احکام بدیهی اولی است . به اعتقاد آنها ذهن در پیدایش احکام باید از جزئیات به کلیات برسد، نه از کلی به کلی و یا کلی به جزئی . یعنی ابتدا احکام جزئی به دست می آیند و سپس احکام کلی و کلی تر بدست می آیند . و کلیتی که عقل گرایان در کبرای قیاس می پندارند هم زائیده تجربه است، بنابراین قیاس منطقی گرفتار دور است .

پل فولکیه در کتاب فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه (ترجمه یحیی مهدوی) در صفحه ۱۲۰ به بعد می نویسد : «طبق نظریه تجربی هیچ چیز در عقل نیست که از قبل در حس نبوده باشد . ذهن قبل از تجربه لوح ساده ای است که بر آن چیزی نقش نبسته است و فقط تجربه می تواند چیزی در آن بنگارد . همه تجربه مسلکان همین روش را دنبال کرده اند، هر چند پاره ای از مدعیات لاک با طرفداران اصالت عقل هم خوانی داشت . و یا جان استوارت میل

اصل امتناع تناقض را تجربی نمی دانست. «هیوم تنها از میان اصول عقلی به صراحت از اصل علیت سخن گفته است و آن را هم مؤخر از تجربه دانسته است. و بحث مستقلاً در باب سایر اصول بدیهی عقلی نکرده است. اما همان گونه که گذشت او متعلقات پژوهش های آدمی را به دو دسته نسبت های بین تصورات و امور واقع تقسیم کرد و اولی را قضایای ریاضی و یقینی دانست که نفی آن مستلزم تناقض است. و دومی را مؤخر از تجربه معرفی کرد که نفی آن به تناقض نمی انجامد. از این تقسیم بندی او می توان استفاده کرد که: اولاً: هیوم اصل اصل تناقض را مقدم بر تجربه و عقلی و بدیهی می داند.

ثانیاً: اصل هویت را ضروری و مقدم بر تجربه می داند. زیرا می گوید اگر دایره دایره است پس هر چه از تحلیل تصور آن به دست می آید بالضروره بر اوقابل حمل است والادایره دایره نیست و این محال است. ثالثاً: این اصل که «اگر چیزی صادق باشد لوازم آن هم صادق است» را هم قبول دارند و یقینی می داند. (مثلاً اگر مثلثی قائم الزامه شد مربع وتر آن مساوی مجموع مربعات دو ضلع دیگر خواهد بود).

اگر ما این نتایج را بپذیریم تقسیم تصدیقات هیوم به آن دو قسم لغو و بی معنا خواهد بود و آن تقسیم فقط در صورت پذیرش این سه اصل ماقبل تجربی قابل پذیرش خواهد بود. پس فرق بین هیوم و عقل گرایان در چه چیز است؟ آیا فقط در بحث اصل علیت است یا نه؟ جواب این است که هیوم اگر اصول بدیهی عقلی و مقدم بر تجربه را همانند عقل گرایان می پذیرد، آنها را فقط در عالم ذهن معتبر می داند نه در عالم واقع، زیرا هیوم نسبت به جهان واقع و خارج شکاک است. اما عقل گرایان اصول بدیهی را در خارج معتبر می شمارند. استاد مطهری در اصول فلسفه ج ۲ ص ۹۴ به بعد می نویسد: «تجربه گرا نمی تواند از اصول بدیهی اولی عقلی دست بردارد، زیرا این اصل که، یگانه معیار منطقی صحت و سقم قضایا تجربه است، اگر از تجربه به دست آمده باشد مصادره به مطلوب است. و اگر بدیهی عقلی باشد ادعا ثابت می گردد. پس انکار بدیهیات اولیه مستلزم شک مطلق و سوفسطایی گری است، علاوه بر اینکه اصل تناقض آزمایش نشده است تا محال بودنش با آزمایش به دست آید. پس اگر در حوزه تصورات حس گرا باشیم در حوزه تصدیقات باید عقل گرایی را بپذیریم.»

بحث جوهر

هیوم بر مبنای اصالت تجربه هم جوهر جسمانی و هم جوهر نفسانی را انکار کرد به این دلیل که به اعتقاد او انطباعی از جوهر جسمانی نداریم پس فرض وجود امری ناشناخته که کیفیات بدان قائم اند را نمی پذیرد. به اعتقاد او انطباعی از جوهر نفسانی هم در اختیار ما نیست و تنها یک سلسله تصورات، انفعالات و عواطف یافت می شوند. او در رساله «درباره طبیعت آدمی» می گوید: آیا تصور جوهر از انطباعات احساس ناشی شده؟ یا از انطباعات بازتابی؟ قطعاً از انطباعات احساس یعنی رنگ و صوت و طعم بدست نیامده است، پس از انطباعات بازتابی است. انطباعات بازتابی نیز به انفعالات و عواطف تحویل پذیرند و این ها نیز مثل جوهر نیستند. پس هیچ تصویری از جوهر جز مجموعه ای از کیفیات معین نداریم. همین مطلب را نسبت به نفس هم بیان می کند که انطباعی از نفس نداریم و وحدتی که به نفس نسبت می دهیم تنها به جهت شباهت میان تصورات است.

اشکالات بر هیوم

- (۱) ما با علم حضوری می یابیم که شباهت میان تصورات یا این همانی تصورات غیر از نفس است .
- (۲) ما با علم حضوری می یابیم که نفس حقیقتی است مستقل از عواطف و انفعالات که این عواطف و ادراکات وابسته به نفس اند . لذا اگر از بین بروند هم «من» را به صورت ثابت می یابیم و این «من» هیچ گاه از بین نمی رود . لذا اگر از هیوم در مورد گذشته و نسب او پرسیده شود به آنها جواب می دهد . حتی بنابر مبنای اتحاد عالم و معلوم و صفات و موصوف هم باید قائل به موصوفی و عالمی باشیم تا صفت و معلوم با آن متحد شوند .
- (۳) ما جوهر جسمانی را با برهان عقلی ثابت می کنیم و انکار جوهر جسمانی را قول به جوهر بودن اعراض می دانیم . همچنان که مرحوم علامه در مرحله ۶ فصل دوم نهایی فرموده است : «فمن انکر وجود الجوهر فقد قال بجوهریه الاعراض من حیث لا یشعر».
- (۴) جوهر نفسانی هم با علم حضوری یافت می شود به این بیان که ما حالات نفسانی و ادراکات نفسانی را به نحو وحدت درک می کنیم لذا باید چیزی باشد که همه آنها را یک جا درک کند و آن نفس است .

واقعیت جهان خارج

حکمای چه اسلامی و غربی، اصل واقعیت مستقل از ذهن را به عنوان مبدأ تصدیقی فلسفه پذیرفته اند و آن را بی نیاز از استدلال و بدیهی تلقی کرده اند . و بعد از پذیرش آن، از احکام موجود بما هو موجود سخن گفته اند . تمام گزاره های فلسفی، از جمله اثبات وجود موضوعات علوم مبتنی بر این اصل بدیهی است . و فلسفه این اصل را از علوم دیگر نگرفته است . شبهه ای که در برابر این اصل مطرح می شود این است که، همه انسان ها اسیر عالم ذهن و ادراکاتند، و تنها به تصورات و ادراکات خود دسترسی دارند پس چگونه ممکن است به واقعیتی وراء آنها علم و اعتقاد پیدا کنند . در واقع فلسفه جدید دست روی این اصل بدیهی و متعارف فلسفه گذاشته است . همین مسئله باعث شده است که امثال بارکلی موجود بودن را با مدرک بودن مترادف بگیرند و به یک معنا عالم واقع را انکار کنند . و بعد از هیوم کسانی مثل کانت هم نظریه استعلایی خود را مطرح کنند، که دست کمی از شکاکیت بارکلی نداشت .

هیوم در جلد اول کتاب «درباره طبیعت آدمی» می گوید : «هیچ چیز جز ادراکات نزد ما حاضر نیست و چون همه تصورات از چیزی بدست می آیند، پس تصور از هر چیزی جدای از تصورات و انطباعات نیست پس تا حد امکان باید به بیرون از ذهن توجه کنیم تا ببینیم منشأ این تصورات چیست ؟ ولی هرگز به واقع و بیرون از خویش نمی رسیم.» یعنی خیال است و خیال .

البته شاید هیوم درصدد انکار وجود جهان مستقل از ذهن نباشد، اما اثبات آن را ناممکن می داند یعنی نسبت به جهان خارج شکاک است . چون او معتقد است که منشأ باور ما به خارج، یا باید حواس باشد و یا عقل . در حالی که هیچ کدام از آنها نیست ، چون آنچه با حواس می یابیم انطباعاتند و انطباعات هم که از سنخ ادراک

هستند و ما درصدد اثبات وراء ادراکات هستیم. عقل هم توان ارائه برهانی ندارد؛ چون مقدمات یک برهان عقلی عبارتند از یک سلسله ادراکاتی که در ذهن ما محبوسند. پس ما از کجا می‌گوئیم که واقعیت و جهان خارجی وجود دارد؟ پس باید گفت که خیال منشاء توهم باور به جهان خارج است. البته هیوم با این که واقعیت جهان خارج را نمی‌پذیرد اما تصور وجود را معقول و معنادار می‌داند. می‌گوید هیچ انطباق و تصویری نداریم مگر این که آن را به عنوان امری موجود (Existent) ادراک می‌کنیم.

با توجه به این مطالب، مابعدالطبیعه، سالبه به انتفاء موضوع است. یعنی وقتی واقعیت عالم خارج را مشکوک دانستیم و کلیات را بی معنا دانستیم، و علیت و جوهر نفسانی و جسمانی را هم موهوم دانستیم و براهین اثبات وجود خدا را ناتمام شمردیم، دیگر چیزی برای مابعدالطبیعه نخواهد ماند. چون فلسفه مبتنی بر پذیرش واقعیت است و این یعنی خروج از سفسطه. والا اگر کسی سوفیست شد دیگر فلسفه معنا ندارد. بر همین اساس هیوم مفاهیم فلسفی را هم بی معنا می‌داند. البته با نفی ضرورت علی و معلولی و تحویل علیت به تداعی معانی و تعاقب امور دیگر جایی بر علوم و دین شناسی هم نمی‌ماند، چرا که علوم ناظر به قوانین طبیعت هستند و وقتی طبیعت انکار شد دیگر جای بحث از قوانین آن نیست. او نه موضوعی برای فلسفه باقی می‌گذارد و نه برای علم و نه برای دین. اما با این حال او در مقام عمل شکاک نیست و حکم طبیعت را بر حکم عقل مقدم می‌دارد.

این بحث های هیوم نسبت به فلسفه و علم و دین بحث هایی را در بین شارحان او ایجاد کرده است که آیا انگیزه او از این مباحث تخریب علم و فلسفه و دین بوده است؟ یا یافتن یک روش علمی کامل تر از دیدگاه های دیگران.

در مقابل این دیدگاه های هیوم حکمای اسلامی وجود جهان خارج را بدیهی و فطری می‌دانند. از جمله در نهاییه و اصول فلسفه و اسفار اصل واقعیت خارجی امری مسلم شمرده شده است. ولی با توجه به اشکالات و ایرادات امثال بارکلی و هیوم این اشکال جدی مطرح است که آنچه در اختیار انسان است، علم و ادراکات اوست و انسان ارتباطی با معلوم خارجی ندارد. پس از کجا به وجود آن پی می‌برد؟ جواب های مختلفی می‌توان ارائه داد:

۱) از نظر مرحوم علامه در اصول فلسفه درست است که نفس واقعیت در ذهن نمی‌آید و آنچه در ذهن می‌آید معلوم بالذات است و معلوم بالعرض که همان شیء خارجی است و در خارج از ذهن است، اما این معلوم بالذات حاضر در ذهن از سنخ سایر کیفیات نفسانی نیست و یک ویژگی دارد که کاشفیت از خارج است، و این کاشفیت از مختصات ذاتی علم است «علم وجود مجرد حاکم عن الخارج» بنابراین کسی نمی‌تواند صورت ذهنی را بپذیرد و اصل واقعیت را نپذیرد. ما خودمان وقتی صور ذهنی را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که بعضی از آنها حکایت از ورائی می‌کند که وراء ذهن است. مثلاً صورتی که از زید و عمرو داریم مطمئناً با صورتی که از عکس نقیض و عکس مستوی داریم یکی نیست و ذهن به خوبی برایشان تفاوت قائل است، پس هر صورت ذهنی حکایت از خارج دارد، اما برخی حکایت از خارج کل ذهن و برخی حکایت از یک ساحت دیگر ذهن دارد.

۲) راه حل دیگری علامه در اصول فلسفه دارد به اعتقاد علامه هر علم حصولی مسبوق به یک علم حضوری است با این تفسیر که دریافت های ما از عالم طبیعت و محسوسات هم بی واسطه است یعنی قبل از اینکه صورت ذهنی از چیزی داشته باشیم یک علم حضوری از آن شیء پیدا می کنیم و بعد از این ارتباط حضوری انطباع پیدا می شود.

۳) ما با علم حضوری وجود نفس خودمان و حقایق دیگری اعم از قوا و افعال و انفعالات نفسانی را درک می کنیم و همه این ها حقایقی هستند که نه از سنخ انطباعاتند و نه تصورات و ادراکات، در حالی حرف هیوم این بود که چیزی جز ادراکات نداریم. پس ما واقعیت هایی غیر از ادراکات داریم ولو این که در درون نفس ما باشند.

۴) دلیل عقلی؛ حکما، برهانی حصولی را برای اثبات عالم خارج اقامه کرده اند، به این بیان که؛ صورت های ذهن و ادراکاتی که در ذهن ما پدید می آیند، سابقه عدم در ذهن دارند لذا نیاز به علت دارند. و نفس آنها را از پیش خود ندارد ولاً باید همیشه دارای آنها می بود. پس علت این انطباعات باید بیرون از نفس باشد و آن علت یا خداوند است، که با این فرض نظریه هیوم نفی می شود چون واقعیتی به نام خدا را ثابت می کنیم. اما این فرض قابل قبول نیست چرا که خدای عالم قادر حکیم هدایتگر با همه صفات ثبوتی و سلبی اش نمی تواند صورت هایی را در ذهن ما ایجاد کند تا ما فکر کنیم واقعیتی دارند، در حالی که نداشته باشند، چرا که با هدایت گری خدا سازگاری ندارند. نمی توان فرض شیطان شریر را هم پذیرفت چرا که خدا چنین اختیاری به او نمی دهد. و فرض دیگر به عنوان علت صور ذهنی ما، وجود واقعیت های وراء ذهن ماست.

۵) خود هیوم حرفی زده که به لوازمش پای بند نیست. او از تصورات معقول و موهوم سخن می گوید اگر او جهان خارج را منکر می شود یا در آن شک می کند؛ پس چه فرقی بین تصورات معقول و موهوم وجود دارد. یعنی شما تصویری از وراء ذهن دارید که نسبت به آن مشکوک هستید در حالی که تا تصویری از خارج نباشد متعلق شک واقع نمی شود خودتان می گوئید که حتی تصورات خیالی هم باید زائیده انطباعی باشد. پس چه توجیهی برای سخنان خود و انکار واقع دارید. خیال بودن، آنها را توجیه نمی کند. چرا که جای سؤال از منشاء آن باقی است. اگر گفتید انطباعات است می گوئیم انطباعات از کجاست اصلاً با شک در عالم خارج هیچ تصویری معقول نیست.

پس با این جواب ها هم موضوع مابعدالطبیعه ثابت می شود و هم امکان وجود آن و هم فوائد کثیری برای آن. چرا که مابعدالطبیعه پرسش های زیادی درباره هستی و خالق آن و انسان مطرح می کند و هم علوم محتاج به مابعدالطبیعه هستند نه تنها در اثبات موضوع بلکه در اصول عقلانی و مبانی استدلال های آنها این نیاز را دارند. و اصولاً مفری از فلسفه نیست چرا که رد و ابطال فلسفه هم نوعی تفلسف است. در واقع زندگی هر انسانی بر اساس فلسفه ای است. با این بیان مشکل شکاکیت او هم حل می شود چون: ۱) شکاکیتش در مقام نظر منحصر بود و در مقام عمل پای بند به احکام طبیعت شد در حالی که اگر شکاک باشد نمی تواند در مقام عمل هم پای بند طبیعت باشد. اگر او وسط خیابان نمی پرد نشان می دهد این عمل او مبنای نظری دارد اما او نتواسته است نظام فلسفی بر اساس مبنای خود بسازد و در واقع مقام عمل از نظر جدا نیست.

۲) برخی پاسخ‌هایی که به هیوم داده شده است از قبیل خود شکن بودن بر او وارد است، اما نه همه اشکالات، چرا که او خودش و تصوراتش را می‌پذیرد و در وراء آنها شک می‌کند.

اثبات وجود خدا

هیوم فیلسوف دین پژوه به معنای دقیق کلمه نیست و در باب مسائل دین شناسی بحث مستوفایی ندارد اما در کتاب «گفتگوهایی در باب دین طبیعی» به مساله اثبات وجود خدا می‌پردازد.

وی از نظر شخصیتی چند مرحله را طی کرده است. در مرحله کودکی گرایش کالوینی داشت که در آغاز جوانی از آن گرایش‌ها دست کشید و در نهایت آدمی بی‌دین شد و حتی معتقد شد که دین به اخلاق آسیب می‌رساند، زیرا انگیزه‌هایی غیر از دوستی فضیلت برای کارهای اخلاقی در انسان مهیا می‌کند. او در رساله «درباره تاریخ طبیعی دین» که حمید عنایت آنرا ترجمه و انتشارات خوارزمی در سال ۱۳۴۸ منتشر کرده است تحول دین از شرک تا توحید را بررسی می‌کند. به اعتقاد او دین ذاتاً شرک آلود بوده است و به طرف توحید سیر کرده است. او بین دین راستین و دین خرافه اندیش فرق می‌گذارد اما خصوصیات و ویژگیهای آنها را بیان نمی‌کند.

در کتاب «گفتگوهایی در باب دین طبیعی» گفتگوهایی ساختگی میان سه شخصیت که هر کدام نماد یک اندیشه هستند مطرح می‌کند (۱) فیلو نماینده شکاکیت بی‌قید است (۲) فیلو نماینده دینداری خشک و متحجر و انعطاف ناپذیر است (۳) کلئانتس، دارای ذوق فلسفی دقیق است و فیلسوفی عقل‌گرا است. هیوم هر بار خود را با یکی از آن سه نماد متحد می‌گیرد. او دین طبیعی یعنی دین عقلانی نسبت به اثبات خدا را نقد می‌کند و نافذترین براهین دین طبیعی برای اثبات خدا را برهان نظم یا برهان طرح و تدبیر و همین‌طور برهان خوارق عادت مانند معجزه و کرامت و استجاب دعا می‌داند و به نقد آنها می‌پردازد هر چند در فلسفه و کلام اسلامی برهان نظم برای اثبات علم خدا استفاده می‌شود و برهان خوارق عادت برای اثبات نبوت بکار می‌رود.

هیوم در کتاب مذکور و کتاب «پژوهشی در فهم» انسانی هشت اشکال بر برهان اول و ۶ اشکال بر برهان دوم ذکر می‌کند. در کتاب کلیات فلسفه ریچارد پاپکین و آبروم استروید با (ترجمه مرحوم سید جلال الدین مجتبی) چهار اشکال برهان نظم ذکر شده است و شهید مطهری در «علل گرایش به مادیگری» آنها را پاسخ داده و در کتاب «توحید» بدون اشاره به نام هیوم به اشکالات اشاره کرده است. و در کتاب تناقض نما یا غیب نمودن محمد امین احمدی مقاله «درباره معجزات» را ترجمه و در ضمن به اشکالات هیوم در جواب‌های آنها پرداخته است.

ربط باید‌ها و نبایدها به هست‌ها و نیست‌ها

این بحث از بحثهای مطرح در فلسفه اخلاق است که از قدیم الایام بین حکما مطرح بوده است. تقسیم حکمت به عملی و نظری و بدست آوردن حکمت عملی از حکمت نظری نشان دهنده وجود ارتباط بین باید‌ها و هست‌ها از نظر حکما است. در بحث حکمت عملی محور اصلی انسان و ارتباط او با خودش، خدا، جهان و انسانهای دیگر

است. بحث حکمت عملی که شناخت انواع بایسته ها و شایسته هاست و شامل اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مَدُن است این بحث را پیش کشید که آیا مسائل حکمت عملی واقعیت دارد یا اعتباری محضاند؟ و آیا گزاره های ارزشی ما بازاء خارجی و نفس الامری دارند یا خیر؟ برخی واقعیت فی نفسه مسائل حکمت عملی را سلب کرده، آنها را اعتباری محض خوانده اند.

هیوم برای اولین بار گزاره های اخلاقی را عاطفه گرا و احساس گرا معرفی کرد. یعنی این گزاره ها از نظر او شناختاری نیستند و حکایت از ماورا خود هم ندارند پس صدق و کذب هم بر نمی دارند و فقط مفاد آنها عاطفه گرایانه است. به نظر او وقتی گفته می شود زندگی اخلاقی داشته باشید، به این معناست که زندگی عاطفی داشته باشید و اگر گفته می شود که عدالت خوب است یعنی عواطف و احساسات ما به عدالت گرایش دارند. با این طرز فکر علاوه بر نسبیت اخلاق ما مجاز نیستیم که بایستی ها و نبایستی ها را از هست ها و نیست ها استنتاج کنیم چرا که منطقاً چنین استنتاجی غلط است و ما نمی توانیم باید و نباید اعتباری را از هست و نیست استنتاج کنیم و اصولاً این استنتاج یک مغالطه طبیعت گرایانه است. در عصر حاضر جرج مور انگلیسی این دیدگاه را دارد و بحثهای دائمی در این زمینه مطرح کرده است و در کشور ما اولین بار شخصی به نام علی قلی بیانی در کتاب «دانش و آرمان» که در سال ۱۳۲۵ منتشر شد این دیدگاه را مطرح کرد. و بعد دکتر رضا داوری در کتاب «مبانی نظری تمدن غرب» به این مسئله پرداخت و همچنین دکتر سروش در کتاب «دانش و ارزش» که در سال ۱۳۵۸ این دیدگاه را پذیرفت. مرحوم دکتر حائری یزدی کتاب «کاوش های عقل عملی» را نوشت که در سال ۱۳۶۱ منتشر شد که کل این کتاب اختصاص به بحث رابطه بایدها و هست ها دارد. او در این کتاب استنتاج بایدها را از هست ها درست می داند و معتقد است این مسئله هیچ اشکال منطقی ندارد. ایشان بایدهای اخلاقی را به وجوب بالغیر بر می گرداند.

مرحوم علامه جعفری در سال ۷۳ در دانشگاه علم و صنعت چهار مسئله از مسائل فلسفی هیوم را مطرح و مورد نقد و بررسی قرار داد که عبارت اند: مفاهیم مجرد- نفس- علیت و بحث ربط هست ها و بایدها. که بخش عمده آن مربوط به همین بخش چهارم است. مرحوم جعفری در این بحث که به صورت کتاب منتشر شد، دیدگاه دکتر حائری را قبول دارد و ادله نقلی از قرآن برای آن ذکر می کند. (آیه ۲۲ بقره، ۲۸ بقره، ۳۱ یونس و ...)

کتابی هم به صورت ترجمه به نام «فلسفه اخلاق در قرن حاضر» آقای لاریجانی در فلسفه اخلاق دارد همراه با تعلیقه های خودشان که در آنها، ایشان هم دیدگاه دکتر حائری را می پذیرد. استاد سبحانی هم در کتاب «نظریه المعرفة» در فصل آخر آن این استنتاج را می پذیرد. و استاد مصباح در کتاب «آموزش فلسفه» و «فلسفه اخلاق» مفاد گزاره های اخلاقی را ضروره بالقیاس می داند و هم این استنتاج را می پذیرد.

تمام شخصیت هایی که استنتاج را جائز یا غیر جائز می دانند سخنان باز می گردد به این که گزاره های اخلاقی را شناختاری بدانند یا غیر شناختاری؟ هیوم چون آنها را غیر شناختاری می داند لذا استنتاج را انکار می کند. و کسانی هم که استنتاج را جائز می دانند مفاد گزاره های اخلاقی را یا ضرورت بالغیر می دانند مثل (مرحوم حائری) و یا ضرورت بالقیاس می دانند (مثل استاد مصباح) به نظر ما مفاد گزاره های اخلاقی غیر شناختاری

است، اما مدلول مطابقی آنها انشاء است (یعنی قابل صدق و کذب نیست) و اگر به صورت تحلیل زبانی بررسی شوند نه به ضرورت بالقیاس بر می گردند و نه به ضرورت بالغیر، اما مدلول التزامی آنها اخبار است و استنتاج هم به مدلول التزامی بر می گردد نه مدلول مطابقی، پس استنتاج می توان صورت بگیرد البته به شرط این که یکی از مقدمات «هست» باشد و دیگری «باید» تا بتوان باید را نتیجه گرفت و الا در استنتاج «باید» از دو «باید» و هست از دو «هست» بحثی نیست و محل نزاع در (هست + باید) است. چون «باید» امری اعتباری است و با سنخ «هست» متفاوت است.

تأثیرات هیوم

هیوم بر کانت و فلسفه های پوزیتیویستی و پراگماتیستی تأثیر گذاشته است و کانت هم شکاکیت هیوم را با فلسفه استعلائی خود تقویت کرد. کاپلستون در جلد پنجم تاریخ فلسفه خود (ترجمه جلال الدین اعلم) از صفحه ۳۶۹ به بعد به بررسی مخالفان و موافقان هیوم پرداخته است: او می نویسد: در زمان حیات هیوم اندیشمندانی مثل آدام اسمیت که از دوستان نزدیک هیوم است به آرای فلسفی او اقبال کرد. اسمیت در سال ۱۷۵۹ نظریه احساسات اخلاقی را منتشر کرد. به اعتقاد او اقتصاد عضوی از کل پیکر «شناخت» است که اخلاق عضو دیگرش به شمار می رود. اسمیت در دیدگاه اخلاقی خود شدیداً تحت تأثیر هیوم بود. همچنین کسانی مثل ریچارد پرایس نظریه حس اخلاقی را مخصوصاً به گونه ای که پرورده هیوم بود خوش نمی داشت چرا که آن را مساعد به حال ذهن باوری می دانست که هدایت کردار آدمی را به غریزه و احساس وا می نهد. به اعتقاد پرایس آنچه در اخلاق حجیت دارد عقل است نه عاطفه.

منتقد دیگر هیوم تامس رید (بنیان گذار فلسفه اسکاتلندی) است. به اعتقاد او فلسفه هیوم عبارت است از دستگاهی از شکاکیت که مبنایی برای باور داشتن هیچ چیزی جز خلاف آن باقی نمی گذارد. و فلسفه او به واقع برهان خلف شکاکیت است. او منتقدان دیگری مثل جرج کمیل و جیمز بیتی و دیگران هم دارد هر چند موافقاتی هم داشته است.

تاریخ فلسفه غرب (۴)

جریان‌های فلسفی

قرن هیجدهم و نوزدهم

فلسفه استعلائی ایمانوئل کانت (Immanuel Kant)

اهمیت کانت و فلسفه او

کانت که در شمار متفکران بزرگ غرب قرار دارد بیشتر از هر فیلسوف دیگری فلسفه عصر جدید را شکل داد و هیچ مکتب، فیلسوف و دانشمندی نیست که بعد از او آمده باشد و متأثر از او نشده باشد. کانت مانند فیزیکدانان معاصر خود - گالیله و نیوتن - نیست که هرچند فیزیک جدیدی را ارائه کردند ولی با ظهور فیزیک کوانتوم و تئوری نسبیت به حاشیه رانده شدند. فیزیک نیوتن جایگاهی را که در قرن هفدهم و هجدهم به دست آورده بود در قرن بیستم از دست داد و پارادایم فکری نیوتن و گالیله منسوخ شدند، ولی اندیشه کانت هنوز هم زنده است. هرچند فیلسوفان بعدی نظامهای جدیدی را ارائه کردند ولی پرونده فلسفه او هنوز بسته نشده است؛ حتی اگر بخواهیم همین نظامهای متأخر از کانت را بفهمیم باید ابتدا فلسفه کانت را بفهمیم، برخلاف فیزیک نسبیت که بدون فیزیک نیوتن قابل فهم است.

کانت از نظر تاریخ تفکر فلسفی غرب، به دوره روشنگری تعلق دارد. نهضت روشنگری بر این باور است که می توان بر تمام اشیا تسلط یافت و آنها را شناخت. نوعی خوشبینی عقلانی و اعتقاد به پیشرفت انسانیت در این نهضت وجود داشت؛ یعنی، هم آن حرف دکارت را که می خواست با عقل خود بنیاد، عالم را بشناسد پذیرفته بودند و هم دیدگاه بیکن را داشتند که می خواست با علم بر جهان تسلط یابد.

امروز همه این اصول از اعتبار ساقط شده است و نوعی شکاکیت و نسبیت پنهان در تمام نظامهای فلسفی حاکم است و شاید اولین ضربه را خود کانت بر این نهضت وارد کرد. او در مقاله «روشنگری چیست؟» می نویسد: «شهامت داشته باش که خرد خود را به کار گیری» و روشنگری را به جسارت به کارگیری عقل تعریف می کند.

البته عقل و خرد خود بنیاد روشنگری همچنان در غرب پابرجاست. عقلانیت افسون زدا که افسون علاوه بر سحر، جادو و... دین را نیز شامل می شود. این عقل خود بنیاد ازدکارت شروع شد که همه چیز را از "من" شروع کرد. معرفت، وجود خدا و ... همه چیز برای من است، انتظار من از دین و...؛ امروز هرچند عقل مطلق را کنار گذاشته اند ولی باز عقل خود بنیاد را تنها معیار معرفت می دانند که آن هم گرفتار شکاکیت و نسبیست است. کانت با عقل خود بنیاد وارد همه حوزه های معرفتی یعنی فلسفه، علم، اخلاق و دین شد. البته او با نقد خرد ناب وارد اخلاق، فلسفه و مذهب شد.

کانت با سه سؤال مهم درگیر بود:

۱- چه می توانم بدانم؟

۲- چه باید بکنم؟

۳- به چه می توانم امیدوار باشم؟

کانت، این سؤالات را در عصری مطرح می کند که از یک سو، علوم طبیعی، منطق و ریاضی پیشرفت چشمگیری کرده اند و خود او نیز به شدت از این علوم پیشرفته متأثر شده است؛ چراکه تخصص اصلی او فیزیک نیوتن بود و او از مدافعان آن شمرده می شود. از سوی دیگر او جدال پایان ناپذیر مسائل مابعدالطبیعی همچون خدا، نفس، آزادی و... را فاجعه ای دانست که باید فلسفه و ذهن شناسی آن را از بین ببرد.

فلسفه اروپا در زمان کانت، دچار سرگشتگی بود؛ زیرا قبل از او بارکلی عالم ماده را انکار کرد، و هیوم، شکاکیت را مطرح نمود و جوهر مادی و اصل علیت را انکار نمود. البته شکاکیت هیوم به علم و فیزیک نیز آسیب می رساند.

عصر کانت، عصر ضعف فلسفه و شکوفایی علم بود. هیوم نه تنها به فلسفه ضربه زد بلکه با رد اصل علیت به علم جدید و فیزیک نیوتن و به دین و مذهب نیز آسیب رساند. نه تنها فلسفه تجربه گرایی عصر کانت به فلسفه عقلی و مابعدالطبیعی و علم و فیزیک آسیب رساند بلکه علم جدید و فیزیک نیوتن نیز به مابعدالطبیعه ضربه زدند؛ زیرا نظام معرفتی را مطرح کردند که به مسائل مابعدالطبیعی آسیب می رساند.

علم جدید و فیزیک نیوتنی، اصل دترمینیسم و نظام مکانیکی عالم را بیان کرد و هر چیزی را با فرمولهای ریاضی، ضروری و جبری تبیین می کرد؛ گویا یک ضرورت فلسفی بر کل عالم طبیعت حاکم است. با این تبیین ریاضی و مکانیکی، دیگر جایگاهی برای خداوند مطرح نبود و نهایتاً یک خدای رخنه پوش را می پذیرفتند. لاپلاس در قرن هجدهم فیزیک نیوتن را از این جهت تکمیل کرد و گفت دیگر نیازی به خدای رخنه پوش نیوتن نیست. کانت در چنین فضایی قرار داشت؛ از این رو یک خلأهایی را احساس کرد و دین برایش دغدغه شد. البته دغدغه اصلی اش علم بود؛ و همین مشکلات باعث شد تا سراغ ذهن شناسی برود؛ یعنی، از علم سراغ فلسفه رفت و از آن به سراغ ذهن شناسی رفت؛ پس باید گفت کانت به عبارت دقیقتر اول عالم بود بعد فیلسوف بعد معرفت شناس و در نهایت ذهن شناس.

کانت علاوه بر اینکه شخصاً فرد بسیار باهوشی بود، از فرصتها نیز به خوبی استفاده کرد؛ چراکه اصولاً وضعیت فکری جامعه و درگیر شدن انسان با آن، یکی از علت‌های رشد انسانها و پیدایش نظام فکری جدید است؛ مثلاً محیط سوفسطایی گری یونان سبب شد که سقراط، افلاطون و ارسطو به ظهور برسند یا ملاصدرا که اسفار را در الهیات می‌نویسد در عصری قرار دارد که نحله‌های مختلف در الهیات مثل صوفیه، عرفان، کلام و مشربهای فلسفی وجود دارند. پس به طور کلی نیازهای معاصر در شکوفایی تفکر اندیشمندان مؤثر است و کانت از این زمینه به خوبی استفاده کرده است.

کانت وقتی وارد فلسفه شد پیرو مکتب لایب‌نیتس بود که فیلسوفی راسیونالیستی و جزو فلاسفه دکارتی بود ولی کانت، افکار لایب‌نیتس را از ولف گرفته بود و وقتی با شکاکیت هیوم آشنا شد به گفته خودش - در "تمهیدات" ص ۸۹ - هیوم او را از خواب جزم‌گرایی بیدار کرد. او با این آشفته بازار اندیشه، به تأسیس نظام فلسفی جدید می‌پردازد؛ در سال ۱۷۸۲ کتاب "نقد عقل محض" و "نقد عقل عملی" را نگاشت و سپس رساله‌ای کوتاه به نام "تمهیدات" را به عنوان مقدمه‌ای بر همه فلسفه‌های آینده می‌نویسد و اصطلاحاتی مانند نقادی استعلایی، ماتقدم و ماتأخر، تحلیلی و تألیفی، مقولات و ... را مطرح می‌کند. فلسفه کانت بر همه مکاتب بعدی مانند پوزیتیویسم، فلسفه تحلیلی و اگزیستانسیالیسم تأثیر گذاشت. کانت، فیلسوفان قبل از خود را دگماتیست معرفی می‌کند؛ یعنی، کسانی که نه خودشان در افکار خود نقادی و بازنگری می‌کنند و نه به دیگران اجازه نقد می‌دهند.

زندگی نامه کانت

ایمانوئل کانت در آوریل ۱۷۲۴ در شهر کونیگز برگ پروس، از پدر و مادری فقیر ولی پرهیزکار متولد شد که متعلق به فرقه پتیسم (یکی از فرقه‌های مذهب پروتستان) بودند. کانت سراسر عمر خود را بدون اینکه ازدواج کند صرف پژوهش و تحقیق کرد و در طول این مدت بیش از ۳۰ رساله و کتاب تدوین کرد و سرانجام در سیزدهم فوریه ۱۸۰۴ در سن هشتاد سالگی در حالی که بینایی و حافظه خود را از دست داده بود، زندگی دنیوی را وداع گفت.

سیر تفکر فلسفی کانت

کانت در تعریف فلسفه، تعریف مشهور یعنی "العلم بأحوال الأعیان بما هی هی بقدر الطاقة البشرية" را پذیرفت ولی ابتدا به سراغ طاققت بشری رفت تا اندازه این توان بشری را معین نماید. و اصلاً فلسفه او عبارت است از شناخت توان بشری و تفکر انتقادی؛ یعنی، اینکه ذهن شناسی بر هستی شناسی مقدم است. او در نهایت در پاسخ به این سؤال به این نتیجه رسید که فاهمه (ذهن یا عقل) بشر در امور غیر زمانی و مکانی نمی‌تواند درک و فکر

صحیحی داشته باشد. او فلسفه ای را ارائه کرد تا بتواند به وسیله آن شناخت عالم طبیعت را معتبر معرفی کند؛ زیرا نگرانی او فیزیک نیوتن بود که چگونه از نظر فلاسفه تبیین و توجیه شود؛ اما دغدغه بعدی اش را که اثبات خدا، نفس و اختیار بود با مفاهیم تکلیف، وجدان و شهود اخلاقی حل نمود و جمله ای دارد که می گوید:

"من لازم دیدم شناخت و شناسایی را محدود کنم تا جایی برای ایمان باز شود!!"

همان طور که گذشت کانت در عصری می زیست که فلسفه، علم، دین و اخلاق گرفتار بحران و آسیب شده بودند؛ تجربه گرایی چون بارکلی و هیوم جوهر مادی و مجرد را انکار نمودند و اصل علیت را که پایه اساسی عقلگرایی بود متزلزل کردند و همین امر درماندگی فلسفه را به ارمغان آورد؛ از این رو کانت تلاش کرد تحقیقات تازه ای انجام دهد تا این آسیب فلسفه را درمان نماید.

از طرف دیگر تشکیکات هیوم، مبانی علم را نیز خدشه دار نمود؛ چون یکی از این مبانی در علوم تجربی، اصل علیت و امکان شناخت عالم طبیعت است؛ از طرف دیگر علمای طبیعی تحقیقات خود را بر اساس اصل سادگی و یکنواختی عالم پی ریزی می کردند ولی هیوم با تشکیکات خود همه این اصول را خدشه دار نمود؛ از این رو کانت به دنبال ارائه نظامی برای شناخت موجودات زمانی و مکانی بود.

بحران سوم، بحران دینی و مذهب بود؛ چون امثال هیوم تمامی براهین اثبات وجود خدا را نقد کرده بودند؛^(۸۴) از جمله دو برهان شایع نظم و معجزه و با نقد این براهین، اصل دین زیر سؤال رفته بود. بحران اخلاق، دیگر بحران عصر کانت بود؛ زیرا پیش فرض مهم اعتقاد به اخلاق، ارزشها و آرمانها، اعتقاد به اختیار آدمی است در حالی که با رشد علوم طبیعی از جمله فیزیک و تبیین مکانیکی و جبری از عالم طبیعت، انسان نیز به عنوان جزئی از این کل، محکوم قوانین طبیعی و مکانیکی بود. کانت در چنین بستری به دنبال پی ریزی فلسفه نقادی خود بود و به اعتقاد خود توانست فلسفه ای را عرضه کند که این بحرانها را درمان نماید و این نکته جهت قوتی برای فلسفه کانت است که به دنبال پرکردن خلأهای فکری عصر خود بوده است.

اندیشه فلسفی کانت سه مرحله دارد

۱ مرحله پیش از مرحله نقادانه: اندیشه کانت، پیش از اثر مشهور او - یعنی نقد خردناب - دوره ماقبل نقدی است. آثاری که کانت در این مرحله از اوایل جوانی تا پیش از انتشار رساله دکترایش از سال ۱۷۴۷ تا سال ۱۷۷۰ نوشته است درباره مسائل علوم طبیعی است؛ از جمله درباره آتش آتشفشانها، تئوری بادهای، درباره زلزله، تئوری آسمان، بحث منظومه شمسی و بهم خوردن آن و اینکه گردش اجسام آسمانی مطابق نظر نیوتن حاصل دو نیرو است؛ یکی نیروی جاذبه و دیگری نیروی مماسی که مانع از آن می شود که اجسام آسمانی در راستای نیروی جاذبه در خورشید سقوط کنند. کانت با فیزیک مکانیکی هر دو نیرو را توضیح می دهد.

۸۴ ریچارد پاپکین در کتاب "کلیات فلسفه" برخی اشکالات هیوم را نقل کرده است

مطلب دیگری که کانت به آن پرداخته بحث حرکت دورانی ذرات آسمانی است و اینکه بخشی از ذرات به درون خورشید در حال گردش جذب شدند و آن را به حرکت دورانی درآوردند و از ذرات دیگر سیارات به وجود آمدند

هرچه این ذرات به خورشید نزدیکترند، کوچکتر و پرجرم ترند.

سیاره

نیروی مماسی

نیروی جاذبه

جرم خورشید $\times$ جرم سیاره

۳(فاصله سیاره از خورشید) n عدد ثابت = نیروی جاذبه

نیروی مماسی در اثر برخورد ذرات مادی پراکنده در فضا و منحرف شدن از مسیر مستقیم به وجود آمده است. کانت معتقد بود که ماه فقط یک شکلی از جلوه انرژی است و در واقع جسمیتی ندارد.

کتاب دیگر کانت با عنوان "درباره نژادها" به توصیف و دسته بندی طبیعت می پردازد و زمینه را برای اندیشه تکاملی در قرن نوزدهم فراهم می کند؛ ولی در این کتاب به تغییرات کره زمین و موجودات زنده یعنی گیاهان و حیوانات پرداخته است.

کانت تا سال ۱۷۶۰ پیرو فلسفه لایب نیتس و ولف بود تا اینکه توسط تجربه گرایی انگلیس که نماینده اش جان لاک بود، در اندیشه اش تحولی ایجاد شد و بعداً به وسیله شکاکیت هیوم بیدار گشت و از متافیزیک جزمی دور شد. یازده سال طول کشید تا در سن ۵۷ سالگی با نوشتن "نقد خردناب" بر تفکر جدیدی دست یابد.

۲ مرحله اندیشه نقادانه: دوره نقد حدوداً از سال ۱۷۷۰ با انتشار رساله استادی کانت آغاز می شود و با انتشار بزرگترین اثر کانت "نقد عقل محض" در سال ۱۷۸۱ به بار می نشیند. کانت از سال ۱۷۷۰ به بعد به طور کلی دست از تدوین و نگارش کشید و قریب دوازده سال به تجدید نظر در افکار خویش پرداخت و شاید این فاصله از زمان آشنایی وی با افکار هیوم آغاز شد.

۳ مرحله پس از مرحله نقادانه: آنچه ما امروز به نام فلسفه کانت می شناسیم همان فلسفه نقدی است که در نقد عقل محض، نقد عقل عملی، نقد قوه حکم و دیگر آثار او تا هنگام مرگ بیان شده است.

کتاب "سنجش خردناب" مشتمل بر پیش گفتار، مقدمه و دو بخش اصلی است با عنوانهای "نظریه فراسویی عناصر" که بزرگترین بخش کتاب است و "نظریه فراسویی" درباره شیوه کار.

وی در "سنجش خرد ناب" می گوید: "من با جسارت عرض می کنم که هیچ تکلیف متافیزیکی نمی تواند وجود داشته باشد که در اینجا حل آن و یا حداقل برای حل آن، کلیدی ارائه نداده باشم."

فلسفه کانت، از نظام مستحکمی برخوردار است؛ از این رو فیلسوفان پس از او - هگل تا راسل - تحت تأثیر اندیشه های او بوده اند. در میان تجربه گرایان، جان لاک و در میان عقلگرایان کانت بیش از دیگران موفق به

ارائه نظامی مستحکم شده اند. البته کانت عقلگرایی محض نیست؛ چون هرچند تصورات فطری را قبول دارد ولی منشأ معرفت را تجربه می داند؛ پس فلسفه او تلفیق تجربه گرایی و عقلگرایی است. به طور کلی سه دسته از متفکران بر کانت تأثیر گذارده اند:

۱ - عقل گرایان

۲ - تجربه گرایان

۳ - فیزیک دانان (مکتب ایده آلیسم)

کانت در واقع جمع بین این سه دسته تفکر نموده است؛ اما بیش از همه از چندین نفر متأثر شده است که عبارتند از:

۱ - لایب نیتس آلمانی (۱۷۱۶-۱۶۴۱) پیرو اصالت عقل.

۲ - کریستیان ولف (۱۷۵۴-۱۶۷۹) پیرو لایب نیتس بود.

کانت بیش از چهل سال تحت تأثیر این دو نفر بوده است. کانت شاگرد ولف بود و تا آن زمان دو رساله پیرامون اصل جهت کافی (بطلان ترجیح و ترجیح بلا مرجح) و اینکه عالم موجود، بهترین عوالم ممکن است (نظام احسن) نگاشته بود؛ این نشان می دهد که کانت در حین اشتغال به فیزیک به فلسفه نیز توجه داشته است.

۳ - هیوم انگلیسی (۱۷۷۶-۱۷۱۱) فیلسوف تجربه گرا که به تعبیر خود کانت، هیوم او را از خواب جزمی بیدار کرد و با گرفتار شدن در شک، به فکر ارائه نظام فلسفی جدیدی افتاد.

۴ - ژان ژاک روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲) فیلسوف تربیت که شخصی اخلاقی، عاطفی و طرفدار وجدان اخلاقی، فطرت سلیم و مخالف فلسفه الحادی هیوم بود و اعتقادات دینی را بر اساس قوانین طبیعت با فطرت استوار ساخت. کانت در حیطه عقل عملی از او متأثر شده است؛ چراکه او نیز پایبند به دین مسیحیت بود و از طرف دیگر عقل نظری را توانمند برای وصول به مابعدالطبیعه نمی دانست.

۵ - نیوتن (۱۷۲۷-۱۶۴۲) فیزیکدان و ریاضی دان انگلیسی؛ کانت علاوه بر اینکه قبل از دوره نقادی معتقد به فیزیک نیوتن بود و رساله های زیادی در این باب نوشته بود در جهان بینی نیز از او متأثر شده است؛ چون نقدهایی که کانت بر براهین اثبات وجود خدا دارد متأثر از جهان بینی نیوتن است. البته زمان و مکان که نزد نیوتن دو موجود خارجی تلقی می شد نزد کانت به عنوان صورت ذهنی تلقی شدند.

فلسفه نقادی کانت با آشنایی او با هیوم شروع می شود؛ یعنی، زمانی که او دارای جامعیت اطلاعاتی است و با تجربه گرایی و عقلگرایی و فیزیک آشنا می باشد؛ از این رو متوجه شد که برای حل بحرانهای موجود، قبل از ما بعدالطبیعه شناسی و طبیعت شناسی و حل بحران اخلاق و دین، باید سراغ ذهن شناسی برویم تا مشکل خود را با هیوم حل کنیم، ببینیم تا کجا قدرت بر شناخت داریم؛ به همین خاطر به فلسفه ذهن پرداخت و این بحث را مطرح کرد که ساختار ذهن، چگونه است و در طی این هستی شناسی ذهن به معرفت شناسی نیز پرداخت.

کانت این سؤال را مطرح کرد که چرا فلسفه بر خلاف ریاضیات و علوم تجربی را کد و محل مشاجرات پایان پذیر شده است؟ (ریاضیات که مملو از مسائل یقینی است، علوم تجربی نیز هرچند به یقین مضاعف دست

نمی یابند ولی به هر حال پرونده مسائل آن بسته می شود اما در فلسفه، گزاره های جدلی الطرفین و بحثهای پایان ناپذیر مثل حدوث عالم، جبر، اختیار و ... همواره وجود دارد.

پاسخ این است که فلاسفه ذهن را قادر به شناخت واقع می دانستند در حالی که ذهن فقط نموده ها و پدیدارها را درک می کند و شناخت ذهن از واقع در حقیقت، شناخت اشیای موجود در ذهن است نه آن گونه که واقعیت دارند؛ این گونه نیست که ذهن آئینه تمام نمای خارج باشد.

همانگونه که کوپرنیک برعکس منجمان پیشین زمین را متحرک و خورشید را ساکن دانست و مشکلات را حل کرد ما نیز باید به جای اینکه ذهن را تابع خارج بدانیم، خارج را تابع ذهن بگیریم تا مشکلات فلسفی حل شود. از این رو کانت به نقادی ذهن و قلمرو معرفت پرداخت و با ارائه فلسفه نقادی خود، رازهای ذهن و ابزار تفکر آدمی را گشود و با ایجاد انقلاب کوپرنیکی در فلسفه، انسان را در مقام فاعل شناسا (subject) و عالم خارج را در مقام متعلق شناسایی (object) - البته با توجه به قالبها و مقولات ذهنی انسان - قرار داد.

کانت در واقع، میراث خوار و وامدار مسیری است که دکارت متفکر و فیلسوف فرانسوی و پدر فلسفه جدید به جای نهاد؛ زیرا موضوع پژوهش دکارت نیز ابتداءً فاعل شناسا بود نه متعلق شناسایی؛ اول "من هستم" مطرح بود و بعد "خدا هست"، "اختیار هست" و "جسم".

کانت نیز دقیقاً مسیر دکارت را طی کرد؛ چراکه در عصر او، مسأله انسان و جایگاه او در جهان از اهمیت بسزایی برخوردار بود؛ وقتی در قرن شانزدهم، هفدهم و هجدهم، جهان به منزله یک ماشین در نظر گرفته شد و در سایر کمیتها و معیارهای علمی محض به تفسیر آن پرداخته شد در باب انسان نیز این مسأله طرح شد که آیا آدمی یکسره موجودی طبیعی و محکوم قوانین جبری طبیعی می باشد یا اینکه انسان موجودی استثنایی است؟

کانت نیز ذهن شناسی و فاعل شناسا را مقدم کرد و بعد سراغ متعلق شناسایی رفت ولی این نکته را هم در ذهن شناسی روشن کرد که ذهن ما به خارج کماهو علیه، دست نمی یابد بلکه عالم خارج، ماده معرفت را می دهد و خود ذهن، ساختار و صورت معرفت را فراهم می نماید و شناخت، از ترکیب این دو به وجود می آید؛ پس ذهن تنها نموده های اشیا را به ما می دهد نه بوده ها را.

از سوی دیگر ذهن نموده ها و فنومنه های همه اشیا را نیز به ما نشان نمی دهد بلکه واقعیات غیرزمانی و غیر مکانی (یعنی موجودات مجرد) در دستگاه ذهن ما نمی گنجند.

پس ذهن شناسی کانت بر هستی شناسی مقدم است؛ خودش می گوید من مثل کوپرنیک عمل کردم، منجمین سابق بر او، زمین را مرکز و خورشید را در حال حرکت به دور آن می دانستند و با این فرضیه رفتار مشکلاتی شدند ولی کوپرنیک متوجه شد که برای حل این مشکلات باید این مبنا را برعکس کند و از این طریق مشکلات را حل کرد. کانت به این نتیجه رسید که اگر من هم قضیه را برعکس کنم و بگویم ذهن اصل است و خارج تبعیت از ذهن می کند مشکلات حل می شوند ولی نه اینکه این میز و صندلی خارجی تابع ذهن من باشند بلکه شناخت من از میز، تابع ذهن من است. پس معرفت صرفاً انعکاس عالم خارج در ذهن نیست و ذهن آدمی آینه ای نیست که شیء خارجی را منعکس نماید بلکه اصل، ذهن است؛ و بدین ترتیب بسیاری از مشکلات حل می شوند؛ زیرا

خیلی از دعوایها به خاطر این است که می خواهند مسائلی را که عقل نظری از حل آنها قاصر است با عقل نظری حل نمایند.

کانت پرسش از مابعدالطبیعه را با نگاه انسانی مطرح کرد و در آغاز تمهیدات ص ۸۴ می نویسد: آیا اصولاً ممکن است چیزی چون مابعدالطبیعه وجود داشته باشد؟ اگر مابعدالطبیعه خود علم است چرا مانند علوم دیگر قبول عام و دائم نیافته است و اگر علم نیست چه شده است که همواره به صورت علم متظاهر بوده و فاهمه آدمی را با امیدهایی که هرگز نه قطع می گردد و نه برآورده می شود معطل ساخته است؟

زمینه چنین پرسشی آتشی بود که هیوم در وجود کانت شعلهور ساخت. وی می نویسد "از آغاز مابعدالطبیعه تاکنون، تا هرجا که تاریخ به آن برسد هیچ حادثه ای به اندازه انتقاد شدیدی که دیوید هیوم از مابعدالطبیعه کرده در سرنوشت این علم تأثیر قطعی نداشته است." نقد هیوم بر اساسی ترین عنصر فلسفه - یعنی علیت - تزلزل عمیقی در فلسفه نهاد و به تعبیر کانت منشأ بیداری او از خواب جزم گرایی شد.^(۸۵)

کانت با اینکه نسبت به کل مابعدالطبیعه پرسش خود را طرح کرد ولی رهیافت او با هیوم کاملاً تفاوت داشت و به جای فرو رفتن در شکاکیت و تخریب معارف بشری به هدایت و تکامل آن کوشید. کانت در پیش گفتار چاپ اول کتاب نقد عقل محض، متافیزیک را میدان ستیزه های بی پایان خطاها و مسائلی می داند که به محک تجربه در نمی آیند و از طرفی از توان درک خرد آدمی بیرون است.^(۸۶)

پس اولاً مابعدالطبیعه حاصل خرد است؛ ثانیاً خردنظری از عهده پاسخگویی به پرسشهای آن برنمی آید. و کانت به دنبال جستجوی مسیری است که مابعدالطبیعه را از ستیزها و چالش ها و تناقض ها بیرون آورد؛ مسیر وی این بود که انسان مبنای تفکر فلسفی قرار گیرد بر خلاف متافیزیک گذشته که همه چیز از جمله انسان را در آئینه جهان و کیهان می نگریستند و تفکر فلسفی را با مطابقت ذهن با عین جهت می دادند و کانت این رابطه را برعکس نمود و از مطابقت عین با ذهن و مقولات ذهنی سخن گفت، همان گونه که کپرنیک با تغییر قانون حرکت خورشید و ثبات زمین، تحول جدیدی در نجوم ایجاد کرد.

کانت در مباحث مابعدالطبیعه بر این باور است که عقل، مفاهیم نفس، جهان و خدا را در اثر تجاوز از حدود معتبر معرفت ساخته است مباحث اصلی ما بعد الطبیعه کانت عبارتند از شناخت نظری نفس یا روانشناسی عقلی، جهانشناسی استدلالی و خداشناسی فلسفی که در هر یک از آنها سعی می شود وجود خارجی یا اوصاف موضوع مورد بحث با استدلال عقلی ثابت شود در حالی که بر اساس مبانی کانت، اکثفا به عقل نظری در این سه حیطه به سفسطه می انجامد، پس باید به سراغ عقل عملی رفت.

۸۵-تمهیدات، ص ۸۹.

۸۶-فلسفه کانت، نقیب زاده، ص ۱۵۵.

منشأ معرفت و اقسام آن

اولین مسأله فلسفه کانت، منشأ معرفت است. او در ابتدای "سنجش خرد ناب" می گوید: معرفت ما با تجربه آغاز می شود اما این بدان معنا نیست که تمام معرفت ما از تجربه محض است؛ یعنی، او معتقد است که هرچند آغاز معرفت با حس است ولی همه معرفتها زاییده حس نیستند. به اعتقاد کانت ذهن انسان در امر شناختن صرفاً منفعل نیست و جهان خارجی را منعکس نمی نماید.

در نزد کانت شناخت بر پایه حکم یا تصدیق و رابطه اسنادی میان تصورات است؛ به همین دلیل از حکم و اقسام تحلیلی و تألیفی آن شروع می کند و هر کدام از آنها را به پسین و پیشین تقسیم می نماید و در نهایت احکام تحلیلی پسین را ممتنع می داند. احکام تألیفی پسین و ما بعد تجربه گرچه از خارج گزارش می دهند اما از ضرورت و کلیت برخوردار نیستند، ولی کانت در جستجوی احکامی بود که هم گزارشگر خارج باشند و هم کلیت و ضرورت داشته باشند و آن احکام تألیفی پیشین هستند که ریاضیات و فیزیک نمونه ای از آنها هستند.

کانت می گوید شناخت ما با تجربه آغاز می شود اما همه شناختهای ما زاییده، تجربه نیستند بلکه احکامی که محمولشان مندرج در موضوعشان نیست و مستقل از تجربه اند احکام تألیفی پیشینی هستند. فیلسوفان خردگرای قبل از کانت به احکام تحلیلی اکتفا کردند در حالی که از واقعیت خارجی اطلاعی نمی دادند و فیلسوفان تجربه گرا به احکام ترکیبی یا تألیفی بسنده نمودند در حالی که علم ضروری و کلی حاصل نمی آمد، ولی کانت با ارائه احکام ترکیبی پیشین هر دو رخنه را پر کرد؛ آنگاه از نگاه کانت ذهن نه تنها منفعل نیست بلکه فعالانه به صورت سنجهش عالم خارج اقدام می کند. کانت سرنوشت مابعدالطبیعه را در گرو صدور این احکام می داند؛ شناخت از نظر کانت مرکب از ماده و صورت است؛ ماده آن چیزی است که تجربه به ما می دهد ولی صورت آن چیزی است که پیش از تجربه و مستقل از آن بوده و از ناحیه فاعل شناسا یا انسان بر پدیدار پوشانده می شود. کانت ذهن آدمی را به دو بخش حساسیت یا توانایی حسی وفاهمه تقسیم می کند و دو صورت محض شهود حسی که پیشینی هستند را زمان و مکان معرفی می کند و تحقق ریاضیات را در اثر دو قالب زمان و مکان امکان پذیر می داند.

او معرفت را به دو قسم، تقسیم می کند:

۱ - معرفتهای ماتقدم (پیش از تجربه، قبلی، پیشینی) که مستقل از هرگونه تجربه و انطباعات حسی است.

(Apriori)

۲ - معرفتهای ماتأخر (بعد از تجربه، بعدی، پسینی) که بعد از برخورد حسی با طبیعت به دست می آیند. (

Aposterior)

او سپس هر دو قسم را به معرفت تحلیلی و ترکیبی تقسیم می کند. معرفت تحلیلی، معرفتی است که محمول قضیه از تحلیل موضوع به دست می آید؛ مثل، مثلث سه زاویه دارد. و معرفت ترکیبی یا تألیفی معرفتی است که محمول از تحلیل موضوع به دست نمی آید؛ مثل هوا وزن دارد.

کانت توجه دارد که مطلق آگاهی به تصور و تصدیق تقسیم می شود ولی تقسیمات او برای معرفت، اقسام تصدیق و قضیه اند نه اقسام تصور؛ از این رو این تقسیمات، اقسام احکامند. این حکم است که یا پیشینی است یا پسینی و یا تألیفی است یا تحلیلی. ۱ - تصور

مطلق آگاهی پسینی: این فرض تحقق ندارد.

تحلیلی - پیشینی: که محمول از تحلیل موضوع به دست می آید، «مثلث سه زاویه دارد»، «جسم امتداد دارد».

۲ - تصدیق و قضیه

تألیفی - پسینی که محمول از راه تجربه به دست آمده و بر موضوع حمل می شود، مثل «هوا وزن دارد» تمام قضایای علوم تجربی از این قسمند - پیشینی که از تحلیل مفهوم موضوع به دست نمی آید، مثل «خط مستقیم کوتاهترین فاصله میان دو نقطه است.» تمام قضایای ریاضی از این قسمند.

البته این تقسیم بندی قبل از کانت هم مطرح بوده است.

هیوم معتقد بود که تصدیقات مابعدالطبیعی، نه تجربی هستند نه تحلیلی؛ به عبارت دیگر نه قضایایی هستند که با آزمایش یا مشاهده قابل تصدیق یا قابل تکذیب باشند، و نه تصدیقاتی که نفی شان مستلزم تناقض باشد، پس بی معنا هستند. در نتیجه از نظر هیوم قضیه دارای معنی، قضیه ای است که یا تجربی و یا تحلیلی باشد. کانت از پذیرفتن رأی هیوم مبنی بر تقسیم بندی ثنایی قضایای دارای معنا سر باز می زند. نخست باید یادآور شد که تقسیم بندی کانت مربوط به قضایا نیست مربوط به احکام است؛ از نظر کانت هر حکمی یا تحلیلی است یا ترکیبی؛ زیرا یا محمول در تصور موضوع مندرج است و یا یکسره بیرون از تصور موضوع است هر چند در واقع با آن پیوستگی دارد. در حالت نخست حکم را تحلیلی و در حالت دوم، ترکیبی می نامد؛ مانند باران مرطوب است که محمول "مرطوب" در موضوع "باران" مندرج است؛ و به عبارت دیگر حکم به اینکه باران مرطوب نیست مستلزم تناقض است. اما در این حکم که باران سرد است محمول "سرد" در موضوع "باران" مندرج نیست قضایای تحلیلی صرفاً معانی طرفین قضیه را روشن می کنند و به غیر از این اطلاع تازه ای به دست نمی دهند.^(۸۷)

تقسیم دیگر احکام از نظر کانت :

هر حکم در نظر کانت یا پیشین است یا پسین. حکم، به شرطی پسین است که مستقل از هر تجربه و حتی کلیه ارتسامات حسی باشد؛ مثلاً هر مثلث اقلیدسی متساوی الزوایا، متساوی الاضلاع است، یا هر پدری بالضروره از جنس نر است؛ البته این احکام وابستگی به تجربه دارند و در نتیجه بعضی تجربه ها برای ما حاصل شده اند ولی این وابستگی به معنای وابستگی منطقی نیست حتی اگر جهانی بود فاقد اشیاء جدا جدا و قابل شمارش، باز این احکام در چنین جهانی صدق می کرد و حکمی که پیشین نباشد پسین است؛ یعنی، از لحاظ منطقی قائم به احکام

۸۷ فلسفه کانت، صص ۱۴۲ - ۱۳۹.

دیگر در وصف تجربه ها یا ارتسامات حسی است و احکام پسین منحصر در احکام جزئی نیست، حتی احکام کلی نیز ممکن است از لحاظ منطقی وابسته به چنین توصیفات و بنابراین پسین باشند؛ پس در نگاه اول به نظر می رسد که تقسیم بندی کانت باید چهار امکان به وجود آورد، ترکیبی پسین، ترکیبی پیشین، تحلیلی پیشین، تحلیلی پسین، اما امکان چهارم باید حذف شود؛ زیرا ممکن نیست احکام تحلیلی پسین باشند. هیوم با کانت موافق است که احکام تحلیلی پیشین هستند و همه احکام ترکیبی پسین. کانت قضایای ریاضی را احکام ترکیبی پیشینی می دانست.^(۸۸)

پرسشهای فلسفی درباره معرفت پیشینی عبارتند از:

۱ - تمایز معرفت پیشینی (apriori) با معرفت پسینی (aposteriori)

۲ - تمایز معرفت پیشینی (analytic) تحلیلی با ترکیبی (synthetic)

۳ - شرایط لازم و کافی برای دارا بودن معرفت پیشینی چیست؟ آیا ما انسانها توان تأمین این شرایط را داریم آیا می توان گفت هر معرفت پیشینی، تحلیلی و ضروری نیز هست؟ آیا می توان نسبت به قضایای ترکیبی صادق یا قضایای ممکنه صادق معرفت پیشینی داشت؟

معرفت پیشینی معرفتی خاص است که شرط توجیه (sostihication condition) آن پیشینی باشد، بدین معنی که بر شواهد تجربه حسی مبتنی نباشد. معرفت حقایق ریاضی و منطقی و معرفت به خوشتن از این سنخ قلمداد می شوند؛ در مقابل، معرفت پسینی است که شرط توجیه آن بر شواهد تجربه حسی متکی باشد؛ مانند معرفت حقایق علوم تجربی. ما زمانی به یک قضیه معرفت پیشینی داریم که شرط توجیه آن مشتمل بر دلیلی باشد که :
الف) مبتنی بر تجربه حسی نیست

ب) صدق قضیه مورد بحث را محتمل تر از صدق نقیض آن کند؛ پس لازم نیست معرفت پیشینی مستلزم باوری باشد که به لحاظ معرفتی غیرقابل تجدیدنظر باشد یا باور بدیهی و ترکیب یافته از مفاهیم فطری باشد.
معرفت پیشینی ممکن است به نحو استنتاجی (inferentially) توجیه پیشینی شود؛ بدین معنی که توجیه آن از توجیه معرفت های پیشینی دیگری استخراج گردد.

آیا تمام معرفت های پیشینی به معنای فوق قابل استنتاجند؟^(۸۹)

دو مسلک وجود دارد: دیدگاه انسجام گرایی (Coherertism) تمام معرفت های پیشینی را استنتاجی می داند و مسلک بنیادگرایی (Found a tionalism) اظهار می دارد که هر معرفت پیشینی استنتاج شده، باوری است که دارای توجیه پیشین غیر استنتاج می باشد؛ یعنی، نوعی توجیه پیشینی که از هیچ باور دیگری استنتاج نشده باشد. اما قطعاً چنین توجیه غیراستنتاجی مقتضی بداهت به معنای حقیقی آن نیست؛ زیرا ممکن است چیزی توجیهی بهوسیله امری غیر از باور - مثلاً نوعی شهود عقلانی یا درکی ویژه - فراهم گردد.
در نتیجه حتی اگر هیچ یک از باورهای موجه ما، بدیهی نباشند باز هم ممکن است دارای معرفت پیشینی باشیم.

۸۸- همان، ص ۱۴۶- ۱۴۳

۸۹- مجله معرفت، «معرفت شناسی» پلاک موزر، ترجمه محمد سعیدی، ص ۶۲.

آیا هر قضیه پیشینی باید از مفاهیم فطری تشکیل شود؟

قضایای ضروری الصدق

یک قضیه آنگاه ضرورتاً صادق است که امکان کذب نداشته باشد؛ بسیاری از فلاسفه حقایق منطقی و ریاضی را حقایق ضروری می دانند و قضایای ممکنه صادقه امکان کذبی دارند.

لایب نیتس معتقد است که قضایایی که در همه جهان های ممکن صادقند، قضایای ضروری الصدق و قضایایی که در جهان فعلی نه در همه جهانهای ممکن صادقند، ممکن الصدقند؛ مانند حقایق علوم طبیعی.

اکثر فلاسفه بر این باورند که معرفتهای پیشینی ضرورتاً صادق می باشند.^(۹۰) به نظر می آید که پیش فرض این اعتقاد آن است که قضیه ای امکان کذب دارد که مقتضی توجیهی مبتنی بر تجربه حسی باشد.

سول کریپکی (saul kripke) برهان اقامه نموده است که قضایای ممکنه صادق می توانند پیشینی باشند؛ برای مثال اگر شخصی میله s را برای تعیین محکی مفهوم یک متر به کار گیرد آنگاه شخص مزبور نسبت به یک متر بودن s دارای معرفت پیشینی است، اما این حقیقت که طول s یک متر است به وضوح حقیقتی ممکن است، در نتیجه لازم است از پیشینی بودن معرفت به برخی از حقایق ممکن برسیم.

در باب قضایای ریاضی که کانت آنها را جزو احکام ترکیبی پیشینی دانست بین لایب نیتس و او اختلاف وجود دارد؛ زیرا لایب نیتس که قبل از کانت این تقسیم را مطرح کرده بود قضایای ریاضی را تحلیلی می داند ولی کانت آنها را ترکیبی دانست. به عقیده راسل نیز قضایای ریاضی و قضایای منطقی، ذاتاً فرقی ندارند؛ از این رو او هر دو دسته را تحلیلی می داند. به عقیده براور (L.E.J.Brouwer) (1881 - 1966) نیز احکام ریاضی، احکام تحلیلی نیستند.^(۹۱)

نقد بر کانت در باب احکام: ^(۹۲)

۱ - کانت هنگام تمیز گذاردن بین احکام تحلیلی و ترکیبی از احکام غیر حمله غفلت می ورزد، در حالی که اگر بگوییم حکم تحلیلی آن است که انکارش منجر به تناقض است و اگر نفیش منطقاً محال نباشد، ترکیبی است. در این صورت احکام غیر حمله و شرطی را هم می گیرد؛ مثلاً نفی این قضیه که اگر الف بزرگتر از ب است پس ب کوچکتر از الف است محققاً تناقض به دنبال دارد؛ پس باید قضیه تحلیلی باشد.

۲ - کانت معتقد است احکامی وجود دارد که ترکیبی پیشینی هستند؛ ترکیببند یعنی نفیشان مستلزم تناقض نیست؛ پیشینیند یعنی آنها از ارتسامات حسی، منطقاً مستقلند.

۹۰. همان.

۹۱- پیشین، صص ۱۶۸-۱۶۶.

۹۲- همان، ص ۱۴۷.

البته شاید در جواب این اشکال بتوان گفت که اگر ما مبناگرا باشیم و بدیهیات را بپذیریم، تمام قضایای پیشنی ولو به ظاهر ترکیبند ولی در نهایت به بدیهیاتی برمی گردند که تحلیلند؛ یعنی، ما اصلاً قضایای پیشنی ترکیبی نداریم و هر قضیه پیشینی، تحلیلی است و محمولش از دل موضوع به دست آمده است.

معرفت پیشین:

آیا هیچ حقیقت ترکیبی می تواند ضرورتاً صادق و متعلق معرفت پیشینی باشد؟ کانت بر این باور بود که برخی حقایق ترکیبی با خود ضرورتی را به همراه دارند که نمی تواند از تجربه اخذ شده باشد؛ مانند: "خط مستقیم کوتاهترین فاصله بین دو نقطه است." به اعتقاد کانت این نوع از حقایق ترکیبی تنها به وسیله فاهمه و عقل محض و بدون هیچ گونه شواهد تجربه حسی شناخته می شوند.^(۹۳)

معیار معرفت و ویژگی ممیز حقایق پیشینی چیست؟ کانت و شارحان او دنبال معرفی معیار معرفت و ممیز معرفت پیشینی بودند، و راههای مختلفی ارائه داده اند. مواضع شاخص را می توان به صورت زیر مشخص نمود:

۱- اصالت روانشناسی؛ یعنی، انسان به لحاظ ساختار روانی خودش می تواند یک قضیه صادق را به نحو پیشینی شناسایی کند و قادر به تصور کذب آن نباشد. و همه انسانها به چنین معارف روانشناختی می توانند دست یابند.

۲- عمل گرایی؛ یک قضیه صادق می تواند از سوی انسان به صورت پیشینی شناخته شود، اگر صرفاً قصد انسان برای به کارگیری برنامه طبقه بندی خاصی برای تنظیم تجربه انسانی باشد.

۳- اصالت زبان شناسی؛ یک قضیه صادق می تواند از سوی انسان به صورت پیشینی شناسایی شود، اگر قواعد(قراردادی) کاربرد زبان بشری به واسطه نفی آن قضیه مختل گردد.

۴- میثاق گرایی انسان شناختی؛ یک قضیه صادق می تواند از سوی انسان به صورت پیشینی شناسایی شود، اگر انواع حیات انسانی، معقولیت انکار آن قضیه را برای انسانها نفی کند.

۵- پیشین گروهی مبتنی بر عقلانیت؛ یک قضیه صادق می تواند از سوی انسان به صورت پیشینی شناسایی شود، اگر طبیعت خرد انسانی آن را تصدیق کند؛ بدین معنی که انکار آن تحت هر شرایطی از سوی انسان نامعقول باشد.

۶- شهودگرایی مبتنی بر فهم؛ یک قضیه صادق می تواند از سوی انسان به صورت پیشینی شناسایی شود، اگر فهمیدن آن قضیه توسط انسان دارای شاهد کافی برای صدق آن در نظر او باشد.

۷- پیشینی گروهی مبتنی بر ضرورت؛ اگر قضیه مزبور ضرورتاً صادق باشد؛ یعنی، سلب آن مستلزم تناقض باشد و انسان بتواند به ضرورت صدق آن پی ببرد، در این صورت پیشینی است.

۸- اصالت اعتبار؛ اگر باور او به صدق قضیه مزبور بتواند به وسیله یک مکانیزم معتبر با خصوصیت ذیل ایجاد شود؛ یعنی، با فرض اینکه هر تجربه ممکن برای آماده ساختن انسانهایی که به لحاظ شناخت همانند ما باشند،

۹۳- معرفت، شماره ۱۶، ص ۶۴، مقاله معرفت شناسی.

برای باور کردن قضیه مورد بحث، مکانیزم مزبور برای آنها قابل استفاده باشد و در صورت بکارگیری منجر به باور صادقی نسبت به آن قضیه گردد.

مفاهیم و اصطلاحات فلسفه کانت

با ظهور فلسفه کانت اصطلاحهای جدیدی در فرهنگ فلسفی اروپا وارد شد که قبل از ورود به اندیشه ها و آرا و نظریات کانت دانستن آن اصطلاحات لازم و ضروری به نظر می رسد؛ این مفاهیم عبارتند از:

۱ - مفهوم نقادی یا انتقادی؛ مراد از این مفهوم یک نوع تفکر فلسفی است و هیچ گاه نباید آن را به معنای ایراد و اعتراض مطبوعاتی معنا کرد. این اصطلاح را کانت در مقابل فلسفه دگماتیسم مطرح کرد. او فلاسفه گذشته را متصف به دگماتیسم می کرد که هیچ گونه شبه ای در برابر گذشتگان مطرح نمی کردند و به دیگران هم اجازه شبه و نقد نمی دادند و از همه بدتر بدون تحقیق در توان شناخت و دستگاههای معرفتی بشر به صدور احکام جهان شناختی می پرداختند. فلسفه نقادی اول سراغ ذهن می رود تا روشن کند چه چیزی قابل شناخت است و چه اموری از درک ذهن و حوزه فلسفه خارج هستند. به نظر او فقط اشایی که در حوزه زمان و مکان جای دارند قابل شناسایی اند و ذهن درباره امور دیگری که در آن قلمرو نمی گنجد توان فکر کردن را ندارد؛ از این رو حتی با عقل نظری که جایگاه قالبهای مقولاتی چون علت و معلول، جوهر و عرض و... می باشد نمی توانید به سراغ خدا و خلود نفس بروید.

هرچند کانت در فلسفه نظری خود به امتناع مابعدالطبیعه حکم کرد اما از راه فلسفه عملی توانست مفاهیم مربوط به الهیات را اثبات کند.

۲ - مفهوم استعلایی (Transcendental)

۳ - مفاهیم *apriori* و *posstriori* به معنای ما تقدم و ما تأخر یا پیشینی و پسینی یا مقدم بر تجربه و مؤخر از تجربه.

۴ - مفاهیم تحلیلی و تألیفی؛ این دو مفهوم با دو مفهوم بالا ترکیب می شوند و چهار اصطلاح تحلیلی ماتقدم، تألیفی ما تأخر، ترکیبی ما تقدم و ترکیبی ما تأخر را تشکیل می دهند.

۵ - اصطلاح دیگر کانت اصطلاح ادراک و حکم است که کانت بین آنها قائل به تفاوت است، بر خلاف اصالت تجربی ها که آن دو را یکی می گرفتند. کانت فرق بارز میان این دو را در تمایز دو قوه ذهنی یعنی فهم و حس بیان می کرد. به نوشته کانت، به واسطه حس، اعیان به ما داده می شوند و فقط حس مدرکات ما را فراهم می کند. به واسطه فهم، فکر به اعیان تعلق می گیرد و مفهوماها از فهم برمی خیزند، پس ادراک شرط مقدم تصدیق و حکم است.^(۹۴)

حس، قوه دریافت جزئیاتی است که در ظرف مکان یا زمان یا هر دو به ما داده می شود و همچنین قوه دریافت خود مکان و زمان است که آن دو نیز از جزئیاتند. کانت مفاهیم مکان و زمان را جزئیات پیشین یا صورتهای محض ادراک (**pure forms of perception**) می داند که از مدرکات انتزاع شده اند.

فهم، قوه شناخت به وسیله مفاهیم است. مفاهیم به جزئیاتی دلالت می کنند که از طریق حس به دست آمده اند. مفهوم یا پسین است یعنی، انتزاع شده از مدرکات و یا پیشین، یعنی مدرکات را به شیوه معینی منظم و مرتب می کند.^(۹۵)

۶- اصطلاح عقل:

اصطلاح عقل که در فلسفه او یک مشترک لفظی است گاهی مراد از آن عقل محض است در مقابل حس محض. حس محض ناظر به جزئیات پیشین - یعنی مکان و زمان - است. (**pure sense**)

عقل محض، یا نظری است و یا عملی؛ عقل محض نظری بر کاربرد نظری صور عقلی نظر دارد و عقل محض عملی بر کاربرد عملی صور عقلی نظر دارد. این صور عقلی همان معانی پیشین یا معقولات پیشینی اند که یا کاربرد نظری دارند و یا کاربرد عملی.

گاهی منظور از عقل نه مفاهیم پیشینی اند و نه منظور مدرکات انتزاع شده اند. (یعنی مفاهیم پسینی هم نیستند) ما مفاهیمی داریم که از مدرکات حسی انتزاع می شوند و پسینی و تجربی اند، و مفاهیمی هم داریم که پیشینی اند مثل مفهوم علیّت. او می گوید به غیر از این دو دسته مفاهیمی هم داریم به اسم صور معقول و صور عقلی که مفاهیمی هستند که دورترین فاصله را با مدرکات دارند؛ مثل مفهوم خدا، اختیار و خلود نفس؛ یعنی، این مفاهیم را نمی توان از کانال زمان و مکان به آنها رسید. از این مفاهیم گاهی تعبیر به صور عقلی (**ideas**) می کند که توسط قوه ای به نام عقل درک می شوند.^(۹۶)

دستگاه مفاهیم پیشین

کانت در بخش نقد عقل محض یعنی منطق استعلایی (**Iran scendental logic**) سه تکلیف عمده پیشنهاد می کند؛ اول اینکه: مفاهیم پیشینی که گرچه ریاضی نیستند ولی مثلاً مانند علیت به ادراکات قابل اطلاق را جدا کند و از دیگر اقسام مفاهیم فرق بگذارد.

دوم اینکه: نشان دهد چگونه اطلاق درست اینگونه مفاهیم به ایجاد آن دسته احکام ترکیبی پیشین می انجامد که به عقیده او شرط مقدم استفاده از شعور عادی و تفکر درباره طبیعت است.

۹۵. همان، ص ۱۵۵.

۹۶. همان، ص ۱۵۶.

سوم اینکه: نشان دهد چگونه اطلاق نادرست مفاهیم پیشین و صور عقلی (یعنی معناهایی مانند اختیار که نه بر ادراکات قابل تطبیقند و نه از آنها انتزاع شده اند) به بعضی خطاها و اشتباهات دامنه دار می انجامد، خطاهایی که آدمی به واسطه طبیعت بشری در معرض آنهاست.^(۹۷)

کانت منطق استعلایی را به دو بخش تقسیم می کند: تحلیل‌ات (آنالیتیک) استعلایی و جدل یا (دیالکتیک) استعلایی؛ اولی مربوط به اطلاق مفاهیم پیشین است تا هنگامی که در این کاربرد شرط اساسی امکان دلالت به مدرکات رعایت شود. و دومی با کاربرد نادرست و مغالطه آمیز مفاهیم پیشین در موارد تخلف از این شرط سر و کار دارد.^(۹۸)

شاکله سازی در فلسفه کانت (۹۹)

معمولاً در فلسفه کانت از دو قوه حساسیت (*sensibility*) و فاهمه (*understanding*) بیشتر سخن به میان می آید و این نکته مورد غفلت قرار می گیرد که ذهن در امر شناسایی از قوه سومی به نام قوه خیال یا تخیل (*Imagination*) نیز مدد می گیرد و شاید سر بی مهری به این قوه اهمیت کمتری است که کانت به آن از خود نشان می دهد. البته توجه به قوه خیال در بحث شناسایی در فلسفه، سابقه نسبتاً طولانی داشته است؛ برای نمونه می توان از دکارت و اهمیت وی در رساله تأملات نسبت به قوه تخیل نام برد. کانت فیلسوفی است که بر پایه تحلیل انتقادی و سنجش دقیق، مساله شناسایی را بنا نهاده و سهم فاعل شناسایی و سهم موضوع و متعلق شناسایی را به دقت مشخص کرده است. وی بر آن بود که شناسایی، صورت و ماده ای دارد، و ماده شناسایی از عالم خارج به ذهن داده می شود و امری مؤخر از تجربه (*aposteriori*) است، اما صورت شناسایی چیزی است که از ذهن به نحو مقدم بر تجربه (*apriori*) به شناسایی اضافه می شود و از لوازم ذهن آدمی است. به اعتقاد کانت تأثیر شناسنده در شناسایی، از رهگذر دو مرحله متفاوت حساسیت و فاهمه صورت می پذیرد. ذهن در مرحله حساسیت منحصراً جنبه فعل پذیری (*passiveity*) دارد و تحت تأثیر عالم خارج است؛ اما در این مرحله نیز هر آنچه را که از عالم خارج می گیرد بدون استثناً در دو ظرف زمان و مکان می ریزد و زمان و مکان را چون جامه ای بر اندام یافته ها می پوشاند؛ پس زمان و مکان صورتهای مقدم بر تجربه حساسیتند که کانت از آنها به عنوان شهودات محض یاد می کند و آن دو را در مقابل شهودات تجربی که حاوی عناصر متأخر تجربی است قرار می دهد.

مرحله اساسی دیگر ذهن در شناسایی، دخالت قوه فاهمه است. در این مرحله ذهن داده های حسی را همچون مصالح خارج به کار می گیرد و در ساختمان فکر به کار می برد. کار فاهمه فکر کردن و مفهوم ساختن است؛ فاهمه داده های مختلف حسی را به یک دیگر پیوند می دهد؛ به عبارت دیگر از چشم انداز منطقی می توان کار

۹۷- همان منبع، ص ۱۷.

۹۸- همان، ص ۱۷۳.

۹۹. (Schematism in Kants philosophy)

فاهمه را ساختن حکم، قضیه سازی و صدور حکم دانست. در واقع مهمترین رکن ذهن در فلسفه ذهن کانت، فاهمه استعلایی است؛ چراکه معرفت در نظر او مترادف با قضیه است و قضیه هم به وسیله مقولات فاهمه استعلایی حاصل می شود؛ یعنی، ذهن متناسب با هر مقوله ای حکمی صادر می کند و این حکم به صورت معرفت درمی آید. کانت مقولات را دوازده تا می داند و آنها را در چهار دسته سه تایی دسته بندی می کند که عبارتند از دسته کمیت، دسته کیفیت، دسته نسبت و دسته جهت. که هر یک از این دسته ها سه مقوله دارند و از هر مقوله ای هم حکمی صادر می شود: ۱. مقوله وحدت؛ دارای حکم کلی است؛ مثل: همه مردم فناپذیرند.

دسته اول ۲. مقوله کثرت؛ دارای حکم جزئی است؛ مثل: بعضی از مردم دانشمندند.

دسته کمیت ۳. مقوله تمامیت؛ دارای حکم شخصی است؛ مثل: سقراط دانشمند است.

دسته دوم ۱. مقوله ایجاب؛ دارای حکم ایجابی است، مثل: انسان فناپذیر است.

دسته کیفیت ۲. مقوله سلب؛ دارای حکم سلبی است، مثل: نفس فناپذیر نیست.

۳. مقوله حصر؛ دارای حکم عدولی است، مثل: ابدالء نایبنا

۱. مقوله ذاتیت و عرضیت؛ دارای حکم حملی است؛ مثل: دیوار

سفید است.

دسته سوم ۲. مقوله علیت و معلولیت؛ دارای حکم شرطی اتصالی است؛ مثل: اگر باران بیاید

دسته نسبت گیاه می روید.

۳. مقوله تقابل یا مشارکت دارای حکم شرطی انفصالی است؛

مثل: یا ما سر خصم را بکوییم به سنگ یا او تن ما به دارسازد آونگ.

دسته چهارم: جهت ۱. مقوله امکان و امتناع دارای حکم ظنی است؛

مثل: ممکن است در سیارات دیگر موجود زنده وجود داشته باشد.

۲. مقوله وجود و لا وجود دارای حکم تحقیقی است؛

مثل: سرعت این ماشین متحرک صد کیلومتر است.

۳. مقوله وجوب و امکان دارای حکم یقینی است؛

مثل: کل بزرگتر از جزء است.

کانت، وحدت و تألیفی را که در هر یک از چهار مقوله فوق الذکر و قضایای تابع آنها پدید می آید معلول یک

اصل ماتقدم ذهنی می داند. اصول فاهمه محض بدین شرح است:

برای مقوله کمیت: اصول موضوعه شهود

برای مقوله کیفیت: پیش یابی ادراکات حسّی

برای مقوله نسبت: تشابهات تجربه

برای مقوله جهت: اصول موضوعه فکر تجربی به طور کلی:

در حقیقت، امکان ظهور مفاهیم گوناگون تحت مقولات چهارگانه، معلول وجود اصول مقدم بر تجربه ای است که در فاهمه وجود دارد و منشأ حصول مقولات و در نتیجه منشأ صدور احکام می گردد.

کانت معنای مندرج در هر یک از اصول چهارگانه فوق را بدین صورت بیان می کند:

۱ - بیان معنی اصل حاکم بر اصول موضوعه شهود که منشأ ذهنی و مقوم مقوله کمیّت و شرط امکان صدور احکام ماتقدم تألیفی کمی است:

"همه شهودات مقادیر و اندازه های ممتدند."

۲ - بیان معنی اصل حاکم بر پیش یابی ادراکات حسی که منشأ و مقوم مقوله کیفیت است :

"در تمام نمودارها، امر واقعی که متعلق احساس قرار می گیرد دارای مقدار اشتدادی است و به بیان دیگر درجه دارد."

۳ - بیان معنی اصل حاکم بر تشابهات تجربه:

"تجربه تنها از طریق ظهور رابطه ای ضروری میان ادراکات امکانپذیر است."

۴ - بیان اصول موضوعه فکر تجربی به طور کلی:

۱ - هرآنچه با شرایط صوری تجربه، یعنی با شرایط شهود و مفاهیم وفق دهد، امری ممکن است.

۲ - هر آنچه با شرایط مادی تجربه - یعنی با احساس مرتبط و مقید باشد - امری موجود است.

۳ - هر آنچه در رابطه با امور موجود حسی با شرایط کلی تجربه، تعیین یافته باشد (یعنی تعینش مطابق شرایط کلی تجربه که همان قوانین اصول ماتقدم فاهمه باشد صورت گرفته باشد) به نحو ضروری موجود است.

آنچه گفتیم بیان اصول مقدم بر تجربه ای است که در ژرفای فاهمه آدمی وجود دارد و وجود همین اصول است که مقولات کمیّت، کیفیت، جهت و نسبت را پدید می آورد و امکان تشکیل قضایای تألیفی ماتقدم فاهمه را فراهم می سازد و به مفاهیم ذهنی ما به وجوه گوناگون وحدت می بخشد و بالأخره تجربه را امکان پذیر می سازد.

اینک نوبت می رسد به نیاز نظام فلسفی کانت به قوه سومی به نام تخیل. کانت برای ضرورت دخالت تخیل می گوید: مفهوم، امری عقلی، کلی و یکسره خالی از هرگونه شائبه حسی است؛ امور محسوس و ابژه های حسی برعکس، اموری جزئی اند و با مفاهیم اختلاف بنیادی دارد؛ پس اندراج ابژه های حسی و شهودی در مفاهیم کلی فاهمه محتاج واسطه ای است که از یک سو با مفاهیم محض و کلی فاهمه و از سوی دیگر با شهودات حسی سنخیت داشته باشد تا ارتباط آن دو را به یک دیگر معقول و ممکن سازد. قوه ای که در ذهن آدمی چنین وظیفه ای را بر عهده دارد قوه تخیل است و عامل و واسطه ای که توسط این قوه هر شهود معینی را به مفهوم متناظر آن مرتبط می سازد شاکله نام دارد و کار قوه تخیل را در ساختن شاکله های گوناگون شاکله سازی یا شماتیسیم می نامند. بنابراین شاکله همچون پلی است میان حساسیت و فاهمه که راه را برای عبور و ارتقای شهودات حسی به عالم مفاهیم هموار می سازد.

اکنون باید پرسید چگونه قوه تخیل میان شهودات حسی و مفاهیم واسطه می شود؟ کانت در پاسخ به این سؤال از عنصر مقدم بر تجربه یعنی "زمان" بهره می گیرد و آن را حلقه واسطه میان دو رکن فاهمه و حساسیت معرفتی می کند؛ زیرا زمان از یک سو با مفاهیم محض فاهمه مشابهت دارد، چون امری ماتقدم، ضروری و کلی است و وحدت بخش همه کثرات زمانی می باشد و از سوی دیگر با نمودها و شهودات حسی تجانس دارد؛ زیرا زمان امری است که در هر تصویر تجربی موجودات شاکله نوعی تعین زمانی است.

شایان ذکر است که نباید شاکله را که محصول قوه تخیل است با صورت خیالی یکی دانست؛ زیرا صورت خیالی، خود امری جزئی است و هرگز کلیت و عمومیت لازم را برای پیوند یافتن با مفاهیم و معقولات ندارد؛ به عبارت دیگر کار تخیل در ساختن صورت خیالی، نوعی بازسازی دوباره امر جزئی است که قبلاً به نحوی به شهود حسی درآمده است؛ تخیل در تولید صورت خیالی به نحو ما تأخر و تجربی عمل می کند در حالی که شاکله تعینی است که به شکل قاعده ای کلی در زمان صورت می گیرد و تخیل در ایجاد این تعین است که به شکل قاعده ای کلی در زمان صورت می گیرد و تخیل در ایجاد این تعین به نحو مقدم بر تجربه عمل می کند. شاکله نوعی قاعده و ترتیب کلی است که به هیچ وجه به صورت یک تصور مشخص قابل تصور نیست.

نکاتی در باب ذهن شناسی کانت

۱- مقوله سوم در هر چهاردسته از مقولات گرچه جایگاه و قالب خاصی در ذهن دارد، اما نتیجه ترکیب مقوله اول و دوم است. مثلاً مقوله تمامیت همان مقوله کثرت است که به عنوان وحدت لحاظ شده است یا مقوله حصر، ترکیب ایجاب و سلب است، یا مقوله تقابل، علیت جواهر است در یک دیگر، که هم دیگر را تعین می بخشند. و مقوله ضرورت و وجوب، وجودی است که از طریق امکان به دست می آید.^{۱۰۰}

۲- منطق دانان قضیه معدوله را در شمار قضایای موجهه بیان می کنند، اما کانت معتقد است که نباید قضایا را به موجهه و سالبه محصله منحصر کرد؛ زیرا قضایای معدوله نیز معرفت تازه ای غیر از سلب و ایجاب به ما می دهند مثلاً دو قضیه ذیل: نفس میرنده نیست. (سالبه محصله) نفس نامیرنده است. (موجهه معدوله) این قضیه، نفس را از جمله موجودات نامحدود غیر میرنده قرار می دهد. پس قضیه معدوله نه سالبه است که در آن محمول از موضوع سلب شود و نه ایجابی است که محتوای محمول معینی در آن بر موضوع حمل شود، بلکه ترکیبی از سلب و ایجاب است.

۳- منظور از امکان Possibility به قرینه مقابله با امتناع این است که وجود چیزی محال نیست، اما اینکه ضرورت دارد یا ندارد ساکت است، ولی امکان همراه با وجوب، به قرینه وجوب به این معناست که وجود برای چیزی ضرورت ندارد، اما ممکن نیست عدمش ضروری باشد یا نباشد.

۱۰۰- نقد عقل محض، ص ۱۱۶.

۴ - در حکم ظنی فقط وجود یا عدم محمول برای موضوع امکان عقلی دارد و در حکم تحقیقی از واقعۀ تحقق یافته ای خبر می دهیم بدون آنکه خلاف آن عقلاً محال باشد، اما در حکم یقینی، خلاف آن عقلاً محال است.

۵ - تفاوت مقولات ارسطویی با مقولات کانتی این است که اولاً؛ مقوله ارسطویی، جنس الاجناس است اما مقوله کانتی، روزنه ای است از ذهن به خارج.

ثانیاً؛ تعداد مقولات ارسطویی، استقرایی است؛ از این رو اختلاف در تعداد آنها وجود دارد؛ بعضی مقولات را به دو مقوله جوهر و عرض و شیخ اشراق به پنج مقوله کم، کیف، اضافه یا نسبت، حرکت و جوهر و عده ای از متکلمان تا بیست و یک مقوله و ارسطو ده مقوله تقسیم کرده اند.

اما کانت، دوازده مقوله را با ضابطه عقلی مقدم بر تجربه بیان می کند؛ از این رو بر ارسطو خرده می گیرد که استقرا، معیار فلسفی ندارد و مقولات ارسطویی، ترتیب منطقی و هماهنگی ندارند.

اما مقولات کانت با توجه به رابطه موضوع و محمول از چهار وجه کمیت، کیفیت، نسبت و جهت بیرون نیست و هر کدام نیز سه نوع حکم بیشتر ندارند؛ پس دوازده مقوله و قالب پیشینی فاهمه وجود دارد.

کانت با تحلیل قضیه به چهار وجه و نیز کشف دوازده حکم، به دریافت دوازده مقوله رسیده است، شبیه روشی که در علم النفس برای کشف قوا به کار می رود.

البته برخی مانند یوسف کرم در تاریخ الفلسفة الحديث ص ۲۲۷ خرده بر کانت می گیرد که مقوله وجود و لاجود همان مقوله ایجاب و سلب است و همچنین مقوله حصر و عدول را نپذیرفته است.

اشکالات بحث مقولات کانت

- ۱ - کانت با تحلیل ذهنی به مقولات می رسد، اما خود این تحلیل در بردارنده یک استقرای ذهنی است؛ یعنی، هیچ استحاله ای لازم نمی آید. اگر ما به مقوله دیگری دست بیاوریم، چون این تقسیم بندی حصر عقلی نیست و حتی می توان با تحلیل، بعضی از این مقولات را به مقولات دیگر ارجاع داد، پس پیشینی بودن این مقولات دلیل بر عقلی بودن حصر آنها نیست.
- ۲ - شما وقتی می گوئید ماده شناسایی در ذهن وارد می شود و در آن ایجاد تأثیر می کند، این تأثیر همان علیت شیء خارجی بر پدیده ذهنی است؛ یعنی، شما باید قبل از رسیدن به قالب و مقوله علیت، علیت عینی و خارجی را پذیرفته باشید در حالی که علیت را مربوط به قوه فاهمه می دانید.
- ۳ - اشکال مهم این است که اگر مقولات دوازده گانه، صورتهای عقلی و پیشینی فاهمه اند، پس چه عاملی باعث می شود که این صور معقول بر موارد جزئی معینی اطلاق گردد؟ خلاصه رابطه معقول با محسوس چگونه توجیه پذیر است؟
- در فلسفه های تجربه گرا و عقل گرا مشکل نیست؛ زیرا معقول و محسوس رابطه عینی دارند؛ یعنی، از خارج، مفاهیمی انتزاع می شوند تا به مقولات ارسطویی می رسند.

کانت در پاسخ می گوید: میان فاهمه و حساسیت، قوه تخیل وجود دارد، این قوه با استعداد و قوانین خود، طرحها و ترسیمها و شاکله هایی (Schema) را ابداع می کند که مفاهیم کلی با محسوسات جزئی مرتبط باشند؛ یعنی، شاکله ها همچون پلی هستند که معقول را با محسوس و مفاهیم کلی را با مصادیق جزئی مرتبط می سازند، اما خیال از طریق صورت ذهنی زمان زمینه سازی می کند تا مفاهیم کلی را با محسوسات جزئی مرتبط سازد؛ زیرا زمان هم مدخلی است که همه انطباعات حسی از آن وارد ذهن می شود و هم به مقولات نزدیکتر است. خطوط کلی و شاکله های خیال عبارتند از:

۱- شاکله کمیت: عدد یا مقدار زمان است؛ زیرا تمام پدیده ها یکی پس از دیگری در زمان حادث می شوند؛ اگر تمام آنات زمان را لحاظ کنیم شاکله مقوله وحدت و اگر بعضی از آنات را در نظر بگیریم شاکله مقوله کثرت و اگر تنها یک آن را لحاظ کنیم، شاکله وحدت یا تمامیت حاصل می شود.

۲- شاکله کیفیت (وجود داشتن در زمان): زیرا هر پدیده ای، مظهر زمان است؛ پس شاکله مقوله ایجاب، پربودن زمان از پدیده های پیاپی است و شاکله سلب یا نفی، خالی بودن آن و شاکله حصر، ناتمام و ناقص بودن پدیده ها است؛ یعنی، پدیده به حدی نیست که تمام دو شق نفی و اثبات را شامل شود.

۳- شاکله نسبت: نظام تعاقب و توالی در زمان است؛ زیرا پر شدن زمان به وسیله پدیده ها چند قسم است: بعضی از آنها پایدار و بعضی ناپایدار است، پاره ای متوالی و پاره ای همزمان روی می دهد.

شاکله جوهر، تصور پایدار ماندن واقعیت در زمان است.

شاکله علیت، تصور توالی منظم امور متکثر در زمان است.

شاکله تقابل، تصور همزمانی عرضهای دو جوهر در زمان است.

۴- شاکله جهت: تصور تحقق یافتن در زمان است فی الجمله؛ زیرا پدیده ها یا در هر زمانی امکان وقوع دارند یا در زمان خاص یا در تمام ازمئه. در صورت اول مقوله امکان است و در صورت دوم مقوله وجود و در صورت سوم مقوله ضرورت است.

ولی مشکل این است که چه عاملی باعث می شود که ما در یک مورد تمام آنات زمان را لحاظ می کنیم تا شاکله مقوله وحدت پدید آید و در جای دیگر بعضی از آنات را، تا شاکله کثرت حاصل شود؟

چرا در یک جا، اشیا را پایدار در زمان لحاظ می کنیم تا شاکله جوهر به وجود آید و در جای دیگر توالی را اعتبار کنیم تا شاکله علیت به دست آید. اگر مقولات فاهمه، ریشه در خارج ندارند چگونه تخیل در یک جا پدیده های حسی را یک جور در زمان لحاظ می کند و جای دیگر، جور دیگری؟

پس شاکله سازی به فرض صحت باید زمینه ای در بیرون از ذهن داشته باشد؛ یعنی، تخیل در برخورد با جوهر خارجی می تواند شاکله جوهر بسازد و در برخورد با علیت خارجی، شاکله علیت بسازد؛ پس تمسک کانت به شاکله سازی ذهن، ابهام ربط ذهن به خارج را حل نمی کند.

آیا مقولات کانت معقولات ثانیه فلسفی است یا منطقی؟

فلسفه نقادی کانت راهی میانه برای رهایی از شکاکیت و نجات از ایده آلیسم است و زمانی پا به عرصه اندیشه نهاد که مکتب امپریسم به انتهای خود رسیده بود؛ از این رو کانت رهیافت ذهن شناسی و شناخت شناسی را بر سایر مباحث فلسفی مقدم می سازد و برای ذهن عناصر پیشینی قائل می شود؛ این عناصر پیشینی در ساحت حس، زمان و مکان هستند که کانت آنها را صورتهای محض شهود حسی می داند و در ساحت فهم، مفاهیم محضی که از آنها به عنوان مقولات یاد می کند، می باشند. در این بخش درصدد تبیین تطبیقی فلسفه کانت با فلسفه اسلامی هستیم:

فیلسوفان اسلامی گرچه به خارج نمایی و واقع نمایی ذهن آدمی معترفند ولی به نوعی دخالت قوای ذهنی در صور ذهنیه نیز قائلند. در فلسفه اسلامی، ادراکات به محسوس و معقول، و معقولات به معقولات اولیه و ثانویه، و معقولات ثانویه به معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانیه فلسفی تقسیم شده اند.

معقولات اولیه مفاهیمی کلی هستند که در تماس ذهن با عالم خارج به دست می آیند و ذهن برای آنها مصادیقی مطابق در خارج فرض می کند؛ مانند ماهیت اسب و ماهیت انسان. این مفهوم از آن حیث که در ذهن به صورت معقول درک شده است معروض کلیت است. این عوارض مانند کلیت، جزئیت، نوعیت، جنسیت، معرف بودن، حجت بودن و غیره در عین آنکه بر معقولات اولیه اطلاق می شوند، لکن در خارج از ذهن ما بازا، خارجی ندارند و فقط در حوزه ذهن ظهور دارند؛ این سنخ از معقولات را معقولات ثانیه منطقی می نامند. قسم دیگر معقولات ثانیه فلسفی است؛ ظهور این مفاهیم نیز در عالم ذهن و پس از حصول معقولات اولیه ممکن می شود. این مفاهیم همانند مفاهیم منطقی ما بازا، مطابق در عالم خارج ندارند، ولی اشیای خارجی به آنها اتصاف پیدا می کنند؛ مانند مفهوم علیت که همانند مفهوم اسب ما بازا، مستقلاً در خارج ندارد اما اشیاء با اتصاف به این مفهوم علت می شوند. و همچنین مفاهیمی مانند ضرورت، امکان، امتناع، وحدت، کثرت، قوه، فعل و ...

پس نکته قابل توجه این است که عینیت و مطابقت داشتن شناخت با عالم خارج به این معنا نیست که هر مفهوم ذهنی باید ما بازا، مستقل در عالم خارج داشته باشد و این نکته یکی از وجوه اشتراک شناخت شناسی کانت با فلسفه اسلامی است. وجه اشتراک دیگر این دو مکتب این است که کانت ماده مفاهیم تجربی را در خارج، به استقلال از ذهن موجود می داند، همانند مصادیقی که فیلسوفان اسلامی برای معقولات اولیه قائلند، با این تفاوت که کانت مفاهیم تجربی به دست آمده از شهود حسی را متضمن عناصر پیشینی زمان و مکان می داند. اینک نوبت به این سؤال می رسد که مقولات فاهمه کانت بر کدام یک از معقولات ثانیه منطقی و فلسفی نزدیکتر است؟

با دقت در جدول مقولات کانت به خوبی روشن می شود که همه آنها از سنخ معقولات ثانیه فلسفی می باشند ولی این مقولات از آن جهت که ریشه و پیشینه ذهنی فعالیت‌های منطقی ذهن هستند از سنخ معقولات ثانیه منطقی می باشند؛ به عبارت دیگر کانت در مسیر تحلیل استعلایی خود نخست به سراغ جدول منطقی احکام می رود و آنگاه جدول مقولات را بر روی آن بنا می کند. کانت در جستجوی سرّ امکان قضایای منطقی در ذهن، در عمق

ذهن، نه در خارج از آن به مقولات دست پیدا می کند؛ پس مقولات کانتی هرچند در اصطلاح فلسفه اسلامی معقولات ثانیه فلسفی هستند ولی به لحاظ ریشه پیدایش آنها از سنخ معقولات ثانیه منطقی هستند. کانت از آن رو که مرتب به دامن فنومن دست دراز می کند و فقط برای فرار از تهمت ایده آلیسم به نومن متوسل می شود، هیچ گاه فلسفه او نتوانست از ایده آلیسم رهاشده شود. فیلسوفان بعدی پیرو او مانند فیشته، شیلینگ، هگل و مانند اینها ایده آلیست شدند و این بدان علت است که وی در بحث شناخت صرفاً انطباق لایه فعالیت منطقی ذهن را با لایه عمیقتر دیگری از خود ذهن اثبات می کند.

زمینه‌های فکری کانت پیرامون منشأ شناخت

پیش از کانت دو نظر درباره منشأ شناخت آدمی وجود داشت: عده ای معتقد بوده اند که تصورات از بیرون به انسان می رسد و ذهن همانند دستگاه گوارش که غذایی از بیرون به آن وارد می شود و هضم و جذب را به عهده دارد می باشد و به تعبیر دیگر همچون صفحه ای سفید و لوحی پاک است که قلم تجربه بر آن چیزهای جدید می نگارد. و بعضی دیگر بر این باور بودند که تصورات با انسان زاییده می شوند و ذهن آدمی مخزن معانی و تصورات است و تنها کار محسوسات برانگیختن تصوراتی است که قبلاً در ذهن وجود داشته است.

اصحاب عقیده اول را پیروان اصالت تجربه (Empiricists) و گروه دوم را اتباع اصالت عقل (

Rationalists) می نامند. از اسلاف کانت سه فیلسوف انگلیسی لاک (John Locke 1632 _

1711) (George Berkeley 1685 _ 1753) و هیوم (David Hume 1711 _

1771) از عمده ترین پیروان اصالت تجربه اند و همین طور دکارت (Rene

Descartes 1596 _ 1650) اسپینوزا (Baruch spinoza 1632 _

1677) و لایب نیتس (Leibenz 1646 _ 1717) از سردمداران اصالت عقلند.

لاک مؤسس مکتب اصالت تجربه انگلیس، عقیده داشت که یگانه منشأ معرفت انسانی (به استثناء ریاضیات و منطق) حس و تجربه است و به هیچ وجه به تصورات فطری اعتقاد نداشت؛ به عبارت دیگر منشأ تصورات ما یا حواس ظاهر است و یا حواس باطن، ذهن خودبخود هیچ تصویری حاصل نمی کند. تصورات بسیط، حاصل عمل اشیای خارجی بر ذهن ماست و تصورات مرکب نیز از ترکیب تصورات بسیط به دست می آیند.

هیوم فیلسوف تجربه گرا که فلسفه تجربی را به اوج خود رساند، نیز شناخت انسان را محصول ارتسامات و تجربه می داند؛ او همانند بارکلی بر این اعتقاد بود که به کمک تجربه جز صفات ظاهری اشیاء چیزی بر ما معلوم نمی شود؛ از این رو وی منکر مفهوم جوهر بویژه نفس به عنوان جوهر مستقل و قائم به ذات شد. نکته دیگر آنکه وقتی هیوم، تنها منشأ شناخت را تجربه دانست با این پیش فرض به جنگ اصل علیت رفت و به دنبال آن دو تصور اساسی "کلیت" و "ضرورت" را نیز انکار کرد؛ پس نمی توان به طور جزم گفت که هر جا علت

تحقق یافت معلول پدید می آید و یا معلول باید به دنبال علت تحقق یابد؛ تجربه فقط این را به ما نشان می دهد که هرگاه سرما به فلان درجه رسید آب یخ زده است ولی نمی توانیم بگوییم باید یخ بزند و یا همیشه چنین است. در مقابل، اصحاب اصالت عقل نیز به بسط و پرورش فلسفه خود می پرداختند. دکارت روح و بدن را دو جوهر مستقل می شمرد. اسپینوزا به یک جوهر نامتناهی قائل شد؛ وی خدا و کائنات را یکی می دانست و عقلهای جزئی افراد بشر را بخشهایی از عقل ایزدی بشمار می آورد، از این رو به سبب رابطه عقول جزئی با عقل کل هر اندازه دانش آدمی بالاتر رود نسبتها را بهتر می فهمد و پی می برد که آنچه ممکن پنداشته در واقع واجب و ضروری است.

دکارت برخی از تصورات را فطری می شمرد ولی لایب نیتس بر این عقیده بود که هرگونه تصویری فطری است. نفس انسان در هنگام تولد لوح پاکی نیست که با انگشت تجربه منقوش گردد، بلکه بیشتر مانند تخته سنگ مرمری است که رگه های پنهانش شکلی را که سنگ تراش باید به آن بدهد تعیین می کند. ابزاری که در فعلیت بخشیدن به معرفت مؤثر است منطق و روش است که به یاری آن هر چیز را به نحو درست از مقدمات کافی به دست می آوریم، به حقایق امور پی می بریم و از ممکن به واجب می رسم. کانت با هیچ یک از مکاتب فلسفی آسوده نشد همه را مطالعه و مورد ارزیابی قرار داد و در نهایت به نقد آنها پرداخت.

کانت وقتی با مکاتب فلسفی تجربه گرا و عقل گرا روبرو شد، هر دو را مواجه با مشکلات دید؛ اگر او تجربه گرایی خالص را بپذیرد باید گرفتار شکاکیت هیوم شود که با وجود آن هیچ گزاره ضروری را نمی توان اثبات کرد؛ و از طرفی هم اگر کانت خودش را درست در اختیار عقل گرایی بگذارد باید منشأیت تجربه را در پیدایش معرفت انکار کند، در حالی که نمی توان این کار را کرد؛ از این رو او هر دو مکتب را مورد مطالعه و ارزیابی و در نهایت مورد نقد قرار داد و ساختمان جدیدی را برای ذهن و کیفیت حصول معرفت ارائه داد که با این اصول قابل معرفی است:

۱ - به عقیده کانت، عالم خارج تابع ذهن است. البته نه به این معنا که ذهن خارج را بسازد؛ چون او یک رئالیست است و واقعیت ظاهری را مستقل از ذهن قبول دارد، بلکه منظور او این است که معرفت دارای ماده و صورتی است که صورت آن از ذهن و ماده آن از خارج است و ذهن این صور و قالبها را به ماده شناسایی شده از خارج می زند و از ترکیب این ماده و صورت معرفت حاصل می شود.

۲ - ذهن در فلسفه کانت به دو بخش قوه حساسیت و قوه فاهمه تقسیم می شود و هر یک از این دو بخش دارای قالبها و صورتهای ذاتی هستند؛ یعنی، قالبها و صورتهایی مانند زمان، مکان، جوهر و علیت از راه تجربه وارد ذهن نشده اند بلکه تکویناً به وجود آمده اند و خدادادی هستند.

۳ - کانت حساسیت و فاهمه را از آن جهت که حامل و محل صورتهای ذاتی و تکوینند استعلایی یا استشراقی (Transcendental) نامید، به دلیل اینکه نوعی تعالی و اشراف بر متعلق معرفت دارند.

۴ - به نظر او منشأ معرفت تجربه حسی است؛ یعنی، ذهن تأثیر شیء خارجی را به صورت یک انفعال می پذیرد، اما این انفعال نامتعین و بی شکل است و به وسیله حساسیت استعلایی نظم و حالت پیدا می کند و صورت مکان و زمان به خود می گیرد؛ یعنی، بعد، امتداد، مکان، تقدم و تأخر یا همزمانی و حتی حالات نفسانی مثل شادی و غم را هم در زمان درک می کند.

۵ - زمان و مکان در فلسفه کانت دارای جایگاهی بالا هستند و از جمله عناصر ما تقدم ذهن هستند که از ذهن به خارج اضافه می شوند. هر چیزی که زمانی و مکانی نباشد از دایره این نظام معرفتی بیرون است؛ از این رو کانت موضوعات الهیات بالمعنی الاخص و عالم ماوراء طبیعت را ممتنع شمرده و نزاع و جدال بر سر مسائل الهیات را پایان ناپذیر دانست.

۶ - مبحث زمان و مکان از جمله مباحث مهم فلسفی و علمی است که همواره مورد توجه اندیشمندان و فیلسوفان بوده و پیوسته طراوت خود را حفظ کرده و هیچ گاه دستخوش کهنگی و پژمردگی نگشته و پرونده آن به بایگانی سپرده نشده است.

از نظر کانت زمان و مکان صور ما تقدم شناسایی حسی یا به عبارت دیگر صور ما تقدم شهود تجربی اند؛ پس این دو مفهوم جزئی از ساحت ذهن هستند؛ یعنی، آنها را باید به ذهن نسبت داد، نه به شیئی که در معرض شناسایی ذهن قرار می گیرد. از نظر وی پدیدارها پس از جای گرفتن در زمان و مکان ظهور می کنند، گرچه قبل از شناخت، وجود خارجی نیز دارند. بدین ترتیب مکان و زمان قالبها و ساختهای ما تقدم شناسایی انسانی است. همانگونه که از نظرگاه حکمای اسلامی تحصیل ماهیت به وجود است، در فلسفه کانت تحصیل نمود اشیا به زمان و مکان است. از دیدگاه کانت تا زمان و مکان نباشد ما به هیچ چیز شناخت پیدا نمی کنیم، با این تفاوت که وجود هم در ذهن یافت می شود و هم در خارج، ولی زمان و مکان فقط در ذهن تحقق دارند. زمان و مکان ظرف حقیقی و خارجی اشیا نیستند که در خارج بر آنها عارض شده باشند بلکه این ذهن است که اشیا را مقرون به زمان و مکان می بیند. شاید بتوان زمان و مکان کانت را معقولات ثانیه حکمای اسلامی دانست که ظرف عروض آنها ذهن است ولی در خارج، اشیا به آنها اتصاف پیدا می کنند.

عمده متکلمان پیشین، مکان را فضایی موهوم معرفی کرده اند؛ افلاطون آن را بعد جوهری و حکمای اسلامی مانند فارابی و ابن سینا آن را عبارت از سطح داخلی جسمی که بر سطح خارجی جسم دیگر احاطه دارد دانسته اند.

و اما در باب زمان مشائیون آن را مقدار حرکت قطعیه فلک و پاره دیگری از پیشینیان آن را عبارت از نفس حرکت فلک می دانستند؛ محمدبن زکریای رازی آن را قدیم ازلی، بعضی از متکلمان آن را امری وهمی، اشراقیان آن را جوهری مجرد و صدر المتألهین آن را توأم با حرکت جوهری تبیین کرده است.

زمان و مکان

زمان و مکان به عنوان صورت تمام پدیدارها، ضروری و کلی هستند و می توان گفت آنها مقدم بر تجربه اند؛ زیرا ادراک حسی هرگز به ما کلیت و ضرورت عطا نمی کند. بنابراین، این تصورات باید به طبیعت ذهن فاعل شناسا مربوط باشند. زمان و مکان صورتهایی هستند که فقط به کمک آنها می توانیم پدیدارها را احساس یا ادراک کنیم.

پس زمان و مکان صورت حساسیت هستند. البته در اینکه آیا زمان و مکان قبل از تجربه بالقوه در حساسیت ما وجود دارند یا بالفعل؟ شاید بتوان احتمال اول را به کانت نسبت داد.

در باب زمان و مکان کانت معتقد است که آن دو، صورت شهودی هستند که به ساختار ذهن ما تعلق دارد و با قطع نظر از ذهن به چیزی نسبت داده نمی شوند.

دیدگاه‌های مختلف در باب زمان و مکان

افلاطون بالاترین مرتبه ای که برای زمان قائل است، این است که آن را تصویری متحرک دانسته ولی مرتبه ای پایین تر از ازلیت و ابدیت. اما نزد ارسطو زمان برگرفته از مقدار حرکت اشیای مادی بوده و بنابراین امری نسبی می باشد. دکارت نیز با معتبر شمردن تعینات آنی و افعال آنی، خروج از زمان را خواستار بود؛ زیرا در صدد نیل به ازلیت و ابدیت بود. اسپینوزا حتی کمتر از دکارت برای زمان نسبت به فضا اهمیت قائل شده است؛ او زمان را حتی تغییر اشیا نمی داند بلکه آن را فقط حالتی از حالات فکر و موجود ذهنی بر می شمرد. زمان و مکان (فضا) برای نیوتن، هنری مور و ریاضی دانان دیگر نسبتی تنگاتنگ با وجود خداوندی دارد؛ زیرا علم جدید در سایه کمی نگرستن به عالم و مکانیکی دیدن آن جایی برای خدا باقی نگذاشت و با غیبت خداوند ناگزیر متوسل راه چاره ای گشت و زمان و مکان را به عنوان راه مناسب برگزید.

کانت مطلق بودن زمان و مکان را می پذیرد، اما نه مانند نیوتن که فضای مطلق مشعر ربوبی است، بلکه آنها را صور پیشینی خاص انسان می داند.^(۱۰۱) بنابراین زمان و مکان شرط ادراک هرگونه امر حسی و تجربی است.

نیوتن، زمان و مکان را دو موجود واقعی و مستقل از ذهن می شناخت؛ یعنی، اگر در عالم، انسان و سایر موجودات نیز تحقق نداشته باشند زمان و مکان به عنوان دو موجود واقعی و نفس الامری ثبوت دارند. در مقابل ایشان، لایب نیتس است؛ وی بر این باور بود که زمان و مکان موجودیتهای مستقل از ذهن نیستند که آن دو مستقل از اشیا ادراک کنیم، بلکه اینها دو مفهومی هستند که از نسبت بین اشیا انتزاع می شوند. پس زمان و مکان همانند فوقیت، تحتیت و مجاورت واقعیت دارند اما نه آن گونه که نیوتن باور داشت؛ به عبارت دیگر لایب نیتس در باب زمان و مکان شبیه قول حکمای اسلامی سخن می گفت و آنها را از سنخ معقولات ثانیه فلسفی

۱۰۱-مبادی مابعدالطبیعی علم نوین، ص ۲۵۸.

می دانست که عروضشان در ذهن ولی اتصافشان در خارج است. کانت که نسبت به هر دو دیدگاه آگاهی کامل داشت به نقادی آنها پرداخت، در نقد خود بر نیوتن می گوید: اگر زمان و مکان امور مستقل و خارجی باشند طبعاً از طریق تجربه حسی قابل شناختند و از طرفی چون در زمان واحد تمام زمانها و مکانها قابل شناخت نیستند، پس هیچ قضیه ای را نمی توانیم نسبت به همه ازمنه و امکانه، کلیت و ضرورتش را توجیه کنیم. و اما نقد کانت بر لایب نیتس این است که، اگر زمان و مکان مفهوم باشند گرچه ذهن توان ساخت قضایای ضروری و کلی را دارد ولی در صدق آنها بر عالم خارج ناتوان می باشد، در حالی که اعتبار قضایای ریاضی در عالم خارج اثبات پذیر است. کانت در مقام عرضه یک راه حل می گفت زمان و مکان از شهودهایی هستند که ما آنها را به صورت پیشنی و مقدم بر تجربه در ذهن خودمان داریم؛ یعنی، جزء ساختار ذهنی ما می باشند و ذهن در مقابل شناسایی، سهم خود را به صورت زمان و مکان به شناخت وارد می سازد؛ به عبارت دیگر تأثیری که ذهن از خارج می پذیرد در حکم ماده شهود حسی و زمان و مکان به عنوان صورت شهود حسی از جانب ذهن اضافه می شود.

حال چگونه قضایای ریاضی ضرورت و کلیت پیدا می کنند؟ کانت می گوید: من وقتی در باب زمان و مکان قضیه می سازم به کمک شهود، موضوع و محمول را به هم ربط می دهم؛ این قضیه از آن جهت که بسط مفهومی نیست، تألیفی است و از آن جهت که از تجربه گرفته نشده، ماتقدم است و اما کلیت و ضرورت دارد و بر همه اشیا صادق است؛ زیرا هر قاعده ای را که در مورد زمان و مکان انجام داده ام در باب اشایی که توسط ذهن به لباس زمان و مکان ملبس می شوند هم صادق است.

استدلال کانت بر ماتقدم بودن مکان^{۱۰۲}

کانت برای زمان و مکان دو نوع تبیین استعلایی و متافیزیکی عرضه می کند؛ تبیین متافیزیکی، یک تصور را فی نفسه مورد بررسی قرار می دهد و از طریق بحث و فحص اثبات می کند که آن تصور به نحو مقدم بر تجربه در ذهن ما وجود دارد.

تبیین استعلایی، یک تصور را به عنوان یک اصل مورد بررسی قرار می دهد و اثبات می کند که در پرتو آن می توان امکان شناختهای تألیفی ماتقدم دیگر را تبیین نمود.

۱۰۲ نقد عقل محض، صص ۶۸، ۶۹.

استدلال اول

۱ - مکان یک مفهوم تجربی برگرفته از بیرون نیست؛ زیرا برای آنکه بتوانم احساسهای معین به چیزی را در مکانهای مختلف و در قلمرو مکانی دیگر تصور کنم باید تصور مکان از پیش مفروض باشد. بنابراین تصور مکان نمی تواند از طریق تجارب بیرونی حاصل شود.^(۱۰۳)

خلاصه استدلال: ۱- ما احساسهایی داریم که چیزی جز حوادث ذهنی نمی باشند؛ مانند احساس رنگ
۲- این احساسها مکانی هستند.

۳- این صفت مکانی از طریق احساسات به ما داده نشده است.

۴- پس تصور مکان باید از طریق ذهن فراهم شده باشد.

پیش فرض کانت این است که این احساسها فی حد نفسه غیر مکانی و صرفاً کیفی اند؛ پس با ابطال این فرض این استدلال از استواریت ساقط می شود. این استدلال جنبه سلبی داشت؛ یعنی، مکان یک تصور تجربی نیست.

استدلال دوم

این استدلال جنبه ایجابی دارد:

"اگر این فرض که ممکن است اشیای ممتدی باشد معقول است، پس بالضروره باید فرض کنیم که مکان بالفعل وجود دارد؛ یعنی، برای وجود بالقوه اشیا وجود بالفعل تصور مکان ضرورت دارد. و اگر بگوییم هیچ مکانی وجود ندارد، در این صورت نه تنها واقعاً هیچ شیء ممتدی وجود ندارد بلکه حتی تصوراً نیز هیچ شیء ممتدی نمی تواند وجود داشته باشد. (104)"

خلاصه: ما نمی توانیم امکان اشیای ممتد را بدون پذیرفتن فعلیت مکان تصور کنیم و از نظر کانت این قضیه معادل یا مستلزم این قضیه است که ما هرگز نمی توانیم خود را فاقد شهود مکان بدانیم.

استدلال سوم

۱ - ما فقط می توانیم یک مکان واحد را تصور کنیم؛ اگر از مکانهای گوناگون سخن به میان می آید در واقع آنها بخشهای همان مکان واحدند.

۲ - این بخشها نمی توانند مقدم بر آن مکان واحد فراگیر باشند، بلکه برعکس، آن بخشها تنها می توانند در درون آن مکان واحد اندیشیده شوند؛ پس یک شهود مفهوم بر تجربه به نام مکان وجود دارد.^(۱۰۵)

۱۰۳ زمان و مکان در فلسفه کانت، صص ۵۳ . ۵۲.

104 زمان و مکان در فلسفه کانت، صص ۵۵ . ۵۴.

۱۰۵ همان، ص ۵۷.

استدلال چهارم

این استدلال در چاپهای اول و دوم کتاب نقد عقل محض با اندکی تفاوت مطرح شده است:

۱ - مکان همچون یک مقدار نامتناهی تصور می شود.

یعنی تمام آن قسمتهای را مکان که به نحو متوالی شهود می کنیم بالفعل با هم وجود دارند.

۲ - ما امتداد نامتناهی را به مکان نسبت می دهیم؛ پس چاره ای نداریم جز اینکه مکان را یک کل بدانیم که بطور همزمان دارای تمام قسمتهایی است که ما فقط به نحو متوالی می توانیم شهود کنیم.^(۱۰۶)

برهان استعلایی مکان

هندس، علمی است که خصوصیات مکان را به نحو تألیفی و مقدم بر تجربه تعیین می کند. مکان در اصل باید شهود باشد؛ زیرا از یک مفهوم محض هیچ گونه قضیه ای که فراتر از آن مفهوم برود به دست نمی آید. از طرفی باید مکان متعلق شهود باشد نه تفکر مفهومی و استنتاجی^(۱۰۷)

کانت مدعی است که از روی بعضی خصوصیات شناخت هندسی ما ثابت می شود که مکان باید مقدم بر تجربه باشد و همچنین مکان باید متعلق شهود باشد نه تفکر مفهومی و استنتاجی.

دلایل کانت بر صورت ذهن بودن مکان و زمان:

۱ - ما نمی توانیم اشیا را مجاور یا دور از هم تصور کنیم مگر آنکه نخست پیش از تجربه، مفهومی از مکان داشته باشیم و نیز اشیا همزمان یا متعاقب تصور نمی شوند مگر اینکه پیش از تجربه مفهومی از زمان در ذهن باشد.

۲ - ما می توانیم مکان یا زمان خالی از اشیا را فرض کنیم اما اشیای بی زمان و مکان را نمی توانیم فرض کنیم.

۳ - زمان و مکان نامتناهی تصور می شود با اینکه تجربه ما کمیت نامتناهی به ما نمی دهد.

۴ - اگر مفهوم مکان تجربی بود، ریاضیات، ضرورت و قطعیت نداشت و در هندسه نمی توانستیم بگوییم: "خط مستقیم کوتاهترین فاصله میان دو نقطه است." مگر آنکه قبلاً آن را تجربه کرده باشیم. و نمی توانستیم جسم را دارای سه بعد بدانیم مگر نسبت به آنچه تاکنون تجربه کرده ایم.

نقد استاد

اگر زمان و مکان موجود خارجی جزئی باشند، ذهن می تواند مفهوم کلی زمان و مکان و در نتیجه نامتناهی را انتزاع کند.

۱۰۶- نقد عقل محض، الف، صص ۷۱ - ۷۰، ب، صص ۴۲ - ۴۱.

۱۰۷- همان الف، ص ۶۸ و تمهیدات بندهای ۲ و ۴.

و از طرفی دلیل چهارم کانت مبتنی بر تحلیلی بودن ریاضیات است. در ضمن این ادعا که ادراک هرچیز، زمانی است حتی علم حضوری به نفس، فاقد دلیل می باشد.

قضایای تحلیلی

به عقیده لایب نیتس ریاضیات و مابعدالطبیعه هر دو مقدم بر تجربه اند و تمام قضایای مقدم بر تجربه تحلیلی اند، اما کانت معتقد بود که قضایای حساب مانند $(۷ + ۵ = ۱۲)$ و قضایای هندسه مانند "دو خط راست نمی توانند مکانی را محاط کنند." تألیفی اند. هیوم قضایای حساب را مقدم بر تجربه و تحلیلی، ولی قضایای هندسه را تألیفی و تجربی می داند.

کانت گرچه درباره مابعدالطبیعه تا حدودی با هیوم موافق بود ولی قضایایی مانند علیت و بقای جوهر را قضایای تألیفی و مقدم بر تجربه دانست. کانت شناسایی تألیفی مقدم بر تجربه را تا آنجا ممکن دانست که این معرفت درباره متعلقات ادراک حسی ممکن باشد. به محض آنکه قضایای تألیفی مقدم بر تجربه در مورد اموری مانند "خدا" یا "نفس" که به هیچ وجه با حواس ادراک نمی شوند به کار برده شود، این قضایا نامعقول جلوه می کنند.

علم النفس فلسفه از نظر کانت

فلاسفه عقل گرای پیش از کانت بر این باور بودند که نفس انسان دارای چهار ویژگی است که عبارتند از: جوهریت، بساطت، شخصی بودن و فناپذیری.

دکارت همه این اوصاف را از "می اندیشم" استنباط کرد، اما کانت معتقد بود که براهین اثبات این چهار صفت گرفتار مغالطه است. برهانی که بر جوهریت نفس اقامه شده است این است که:

موجود مدرک از جهت مدرک بودن تنها به عنوان موضوع قابل تصور است و هر چیزی که فقط به عنوان موضوع قابل تصور باشد تنها به عنوان موضوع وجود دارد و جوهر است.

به نظر کانت مغالطه این برهان این است که حد وسط در صغری و کبری به یک معنی نیست؛ به اعتقاد او "موضوع" در کبری به معنای جوهر و موضوع اعراض است، در حالی که در صغری به معنای موضوع حکم است که اعم از این است که جوهر باشد یا عرض؛ یعنی، در صغری موضوع در مقابل محمول مورد نظر است.

اما استدلالی که بر بساطت و شخصی بودن نفس اقامه شد این بود که شخص مدرک خودش را بسیط و شخصی ادراک می کند. و اشکال کانت به این استدلال این بود که این یافتن دلیل بر بساطت و شخصی بودن وجود خارجی نیست و از طرف دیگر هم مدرک این یافت را از طریق تجربه به دست نیاورده است و فقط اعتبار ذهن است. برهان بر فناپذیری نفس این گونه اقامه شده بود که در آن از طریق تمایز بین نفس و بدن وارد شدند به این صورت که :

۱ - نفس، معلوم بیواسطه و جسم معلوم با واسطه است.

۲ - هر معلوم بی واسطه از معلوم با واسطه متمایز است.

۳ - پس نفس از بدن متمایز است؛ از این رو نفس ویژگیهای مادی بدن را ندارد و بر خلاف بدن فناپذیر است. کانت می گوید: که این استدلال هم قابل قبول نیست؛ چرا که تمایز در ادراک دلیل بر تمایز در وجود خارجی نیست؛ مانند تمایز ادراک میان جسم و اوصاف جسم از قبیل سنگینی و رنگ که دلیل بر تمایز وجودی آنها نمی تواند باشد.

اشکالات بر دیدگاه کانت

۱ - اشکال اساسی بر کانت این است که ادراک جوهر و بساطت و شخصی بودن نفس را در صورتی معتبر می داند که با تجربه مربوط باشد، ولی این ادعا ناتمام است و نمی توان شناسایی را منحصر به شناسایی تجربه حسّی دانست و حساسیت و فاهمه را تنها مدخل معرفت شمرد.

۲ - اشکال دیگر این است که درک ما از جوهریت، بساطت و شخصی بودن نفس و تمایز حضوری است و علم حضوری، واقع را آنچنان که هست نشان می دهد نه اینکه از طریق صورت ذهنی باشد، تا بتوان گفت که ممکن هست مطابق باشد و ممکن است مطابق نباشد.

۳ - نکته دیگر اینکه، می توان از طریق تجرد ادراک تجرد و فناپذیری نفس را ثابت کرد؛ زیرا ادراک، خاصیت عمومی ماده مانند تقسیم و تغییرپذیری را ندارد؛ پس مادی نیست، نفس هم به عنوان مدرک نباید مادی باشد.

جهان شناسی فلسفی کانت

کانت معتقد است که عقل بین پدیده ها وحدت برقرار می کند و جهان عبارت است از وحدت مجموعه اشیای زمانی و مکانی؛ و کار متافیزیک ارائه یک شناخت کلی از جهان است؛ و شناختهای جزئی از جهان کار علم است. به نظر او ما نمی توانیم از طریق عقل نظری این شناخت کلی را به دست بیاوریم.

کانت جهان را با زوایای چهارگانه مقولات دوازده گانه یعنی (کمیت، کیفیت، نسبت و جهت) بررسی می کند:

۱ - هر پدیده ای از نظر کمی، مقداری است که در زمان و مکان واقع است و چون هر زمان و مکانی محدود به زمان و مکان قبلی است، عقل برای یافتن علت هر مقدار به مجموعه ای می رسد که حاوی همه پدیده ها است؛ یعنی، عقل حکم می کند که جهان باید آغاز زمانی و مکانی داشته باشد.

۲ - از حیث کیفی، هر پدیده ای حالتی از ماده است و هر ماده ای، شاغل مکان و قابل تقسیم به اجزاء است و عقل این تقسیم را ادامه می دهد تا به عنصری بسیط نایل آید.

۳ - از نظر نسبت، هر پدیده ای معلول است و عقل، سلسله علتیهای جهان را به علتی غیر معلول و مختار باز می گرداند.

۴- از نظر جهت، هر پدیده ای قوه ای است که در حال تأثیر متقابل با قوای دیگر پدید می آید و عقل، سلسله موجودات حادث را به واجب الوجود می رساند و این چهار مطلب سیر طبیعی عقل محض است. اگر عقل به همین اندازه اکتفا می کرد و این نتیجه را می گرفت که این مفاهیم ممکن است ما به ازای خارجی داشته باشند و ممکن است ما به ازای خارجی نداشته باشند، مشکلی پیش نمی آمد، اما عقل می خواهد نتیجه بگیرد که این مفاهیم واقعاً ما به ازای خارجی دارند و اینجاست که مشکل پیش می آید؛ چراکه عده ای دیگر استدلالاتی معارض با این استدالات می آورند و در نتیجه احکام و ادله، جدلی الطرفین خواهند بود و گرفتار تعارض و چالش می شوند. سپس کانت نمونه هایی از این تعارضات را از مکاتبات کلارک شاگرد نیوتن و لایب نیتس، فیلسوف و ریاضی دان معروف آلمانی ذکر می کند:

تعارض اول:

نظریه نیوتن که عالم را متناهی و محدود از اجزاء می دانست و نظریه فلاسفه که مبنی بر نامتناهی بودن عالم است.

مدعای نظریه نیوتن: جهان آغاز زمانی و محدودیت مکانی دارد؛ زیرا اگر جهان، آغاز زمانی نداشته باشد باید تا زمان حال، مجموعه ای از حوادث نامتناهی کامل شده باشد در حالی که کامل شدن سلسله نامتناهی محال است. مدعای نظریه فلاسفه: جهان، آغاز زمانی ندارد و از حیث مکان هم نامحدود است؛ زیرا اگر جهان، آغاز زمانی داشته باشد پیش از پیدایش جهان، زمان باید خالی باشد، در حالی که پیدایش در زمان خالی محال، و بی معناست.

تعارض دوم:

مدعای اول: هر جوهر مرکبی از اجزاء بسیط ترکیب شده است؛ پس هر چیزی یا بسیط و یا مرکب است.

مدعای دوم: در عالم هیچ مرکبی از اجزاء بسیط تشکیل نشده است و جوهر بسیط وجود ندارد.

تعارض سوم:

مدعای اول: علیت طبیعی تنها علیتی نیست که منشأ پیدایش پدیده های جهان باشد، بلکه علیت اختیاری برای تبیین پدیده ها لازم است.

مدعای دوم: هرچه در جهان رخ می دهد بر حسب قوانین طبیعت است و علیت اختیاری در کار نیست.

تعارض چهارم:

مدعای اول: عالم به واجب الوجودی تعلق دارد. مدعای دوم: واجب الوجودی، وجود ندارد.

کانت علت جدلی الطرفینی و اثبات ناپذیری این گونه قضایا را این می داند که ذهن ما از مرز تجربه تجاوز کرده و برای مفاهیم عقل محض، ما بازای خارجی قائل شده است، در حالی که تمام این براهین گرفتار مغالطاتی هستند.

نقد تعارضات کانت :

الف) اگر کسی خودش اهل حکمت و فلسفه باشد می تواند این استدلالات را بررسی و در مورد آنها داوری کند و در نهایت یکی از آنها را بپذیرد؛ پس در این صورت جدلی الطرفین نخواهند بود؛ و اگر نمی تواند بین استدلالات مختلف داوری کند، پس فیلسوف نیست و نمی تواند در زمینه ای که مربوط به او نیست اظهار نظر کند.

ب) ممکن است تعارض ظاهری ناشی از عدم تبیین دقیق از مفاهیم کلیدی، یعنی اختلاف در مبادی تصویری باشد نه تصدیقی؛ مثلاً زمان و مکان در ادله تعریف نشده اند و ممکن است اصلاً تعریف مورد اتفاقی نداشته باشند.

ج) بعضی از مدعیات فیزیکدانان اصول موضوعه است و اصل ثابت شده مدلل نیست؛ مثلاً آنها فرض گرفته اند که جهان آغاز زمانی و مکانی دارد، در حالی که بیان این مطلب کار فیزیک نیست.

د) ادعای معرفت شناختی کانت قابل خدشه است که قبلاً ذکر شد.

خداشناسی فلسفی از دیدگاه کانت

تا زمان کانت براهین متعددی برای اثبات خداوند از طرف فلاسفه ارائه شده بود. از جمله براهینی که توماس آکوئیناس ارائه کرده بود به پنج دسته تقسیم می شد.

هیوم به نقد این براهین پرداخت، مخصوصاً براهینی مثل برهان نظم که بیشتر عوام پسند بود. کانت با مواجه شدن با اشکالات هیوم یک سؤال کلی تری مطرح کرد، به این صورت که چرا ریاضیات و علوم تجربی به پاسخهای علمی منتهی می شوند و با گذر زمان تهافتها و تعارضهای عالمان تجربی و عالمان ریاضی به نتیجه واحد می رسد و مدعیات باطل به حاشیه رانده می شود، ولی فلسفه دارای این امتیاز نیست و الهیات این امتیاز را ندارد؛ و چرا بعد از گذر قرنهای هنوز در مسائل متافیزیک اختلافات متناقض وجود دارد و پرونده هیچ یک از طرفین نزاع به بایگانی نمی رود؟ از این رو کانت بحثهایش را در باب فلسفه ذهن و یک نوع شناسایی از دستگاه ذهن متمرکز کرد؛ به بیان دیگر پرسش کانت پرسش فلسفه فلسفه بود اما برای حل آن چاره ای جز ورود در فلسفه ذهن نداشت. فلسفه ذهن مثل فلسفه نفس، فلسفه خدا و فلسفه حیات یک تحلیل عقلانی پیرامون یکی از پدیده هاست؛ از این رو فلسفه ذهن یک بحث فلسفی پیرامون پدیده ای به نام ذهن است.

پرسش او درجه دوم بود؛ یعنی، ناظر به دانش فلسفه بود و اینکه چرا نزاعهای فلسفی پایان ناپذیر هستند و چرا اختلافات میان فلاسفه غیرقابل حلند، او پاسخ این سؤالهای خود را در فلسفه ذهن یافت و دستگاهی معرفی کرد تا تمام این پرسشها از حوزه عقل نظری خارج شوند. بر این اساس کانت هیچ یک از براهین اثبات خدا را نپذیرفت. و بیش از همه برهان وجود آنسلم و برهان نظم را نقد کرد.

برهان آنسلم که مورد پذیرش دکارت و دیگران هم واقع شد، در آن می خواستند از طریق مفهوم خدا به وجود خدا پی ببرند، اما کانت آن را نپذیرفت.

همچنین برهان جهان شناختی که امثال لایب نیتس بر آن بودند و اعتقاد داشتند که اگر دست کم وجود خودمان را بپذیریم این مطلب برای اثبات وجود خدا کافی است - یعنی ممکن نیست که وجودی باشد و واجب الوجود نباشد - کانت آن را هم مورد نقد قرار داد. کانت مدعی است که همه این سنخ استدلالها مبتنی بر اصل علیتند (هر

ممکنی محتاج به علت است) در حالی که اصل علیت تنها در قلمرو حس و تجربه اعتبار دارد و در اثبات موجود مجردی به نام واجب الوجود نمی توان از آن بهره گرفت؛ و از سوی دیگر مفهوم واجب الوجود مفهومی نامتعیّن و کلی است که با مفهوم خدا تفاوت دارد؛ مفهوم خدا یعنی ذات کامل علی الاطلاق که تمام صفات کمالیه را داراست، در حالی که مفهوم واجب الوجود یعنی مفهومی که وجود برایش ضرورت دارد؛ یعنی، به نظر کانت واجب الوجودی که فلسفه ثابت می کند غیر از خدایی است که ادیان ثابت می کنند.

نقد ادعای کانت

۱ - علیت و تأثیر یک واقعیت عینی و خارجی است و اگر کسی بخواهد آن را ذهنی فرض کند و محدود به تجربه و حس نماید گرفتار ایدالیسم مطلق می شود و نمی تواند حتی علیت اشیای خارجی را هم اثبات کند؛ از طرف دیگر کانت معتقد است که شیء خارجی در ذهن ما تأثیر می گذارد؛ از این رو او باید قبل از طرح قالبهای دوازده گانه، اصل علیت را پذیرفته باشد؛ پس نیازی نیست که فقط اشیای تجربی و حسی را در قالب علیت بپذیریم؛ یعنی، حتی حین تجربه و قبل از آن هم اصل علیت فعال است .

۲ - ما با برهان وجوب و امکان از موجود عینی ممکن سیر کرده و به موجود عینی واجب الوجود می رسیم نه اینکه سیر از ممکن عینی به مفهوم واجب باشد. طبق نظام معرفت شناسی کانت، وقتی پدیده خارجی در ذهن از قوه حساسیت عبور می کند در قالبهای ذهن جای می گیرد و باید بر اساس قالب علیت مفهومی به نام واجب الوجود اثبات شود، اما اینکه در خارج هم واجب الوجود، وجود عینی دارد یا نه؟ دستگاه کانت پاسخگوی این سؤال نیست؛ یعنی، ایشان باید نسبت به ادعا و ادله اثبات واجب الوجود کاملاً ساکت باشد.

۳ - متکلمان ما - مثل خواجه طوسی وقتی واجب الوجود را اثبات می نمایند اضافه می کنند که وجوب الوجود يقتضی التوحید، نفی الزائد، نفی الشرک، نفی الضد، الحیاء، القدرة والعلم؛ یعنی، برهان واجب الوجود من جمیع الجهات تمام صفات کمالیه او را اثبات می کند؛ از این رو خدای فلسفه با خدای دین یکی است.

کانت بر برهان نظم - که عبارت است از اینکه: در جهان نشانه های بارزی از نظم و وصول به غایت معینی مشاهده می شود و این نظم و چینش اسباب نمی تواند مولود طبیعت اشیا باشد، پس باید معلول علت مختار و عالمی باشد - هم اشکال می کند:

۱ - در این برهان، نظام عالم به صنعت بشری قیاس شده است و همان طور که در صنایع بشری از وجود نظم به وجود ناظم پی می بریم در نظم حاکم بر جهان هم همین راه پیموده شده است.

۲ - تجربه ما در مورد نظام عالم، محدود و متناهی است.

۳ - شرور و نقایصی هم در عالم به چشم می خورد.

۴ - برهان نظم برای اثبات واجب الوجود نیاز به برهان امکان و وجوب دارد و به تنهایی نمی تواند این کار را بکند.

نقد و بررسی ادعای کانت

الف) از نظر ما هم، برهان نظم برهان کاملی نیست و برخی از اشکالات کانت بر آن وارد است.

ب) برخی از ادعاهای کانت مثل ادعای وجود شرور در جهان جواب داده شده است.

ج) ما به وسیله برهان نظم می خواهیم احتمال تصادفی بودن نظام عالم را تضعیف کنیم. بر اساس این برهان، عقل سلیم هرگز با دیدن این همه نظم و هماهنگی در عالم طبیعت و نظام هستی نمی تواند حکم به تصادفی بودن آن بدهد؛ هرچند که یقین صددرصد بر ایمان نیاورد و این گونه اطمینان در بقیه علوم هم کاری عادی است و مورد اعتنا قرار می گیرد.

نقد عقل عملی :

منظور از عقل عملی آن ساحت از قوه عقل است که ما را به انجام فعل نیک و بد وامی دارد. در معنای عقل عملی تفاسیر مختلفی وجود دارد: برخی آن را مدرک بایدها و نبایدها و برخی هم عامل بایدها و نبایدها در انسان می دانند. ظاهر تعریف کانت نشان می دهد که او عقل عملی را قوه محرک می داند ولی از طرفی هم شأنی برای آن قائل است که گویا شأن ادراکی است؛ یعنی، به قطع نمی توان گفت که او آن را از سنخ قوه مدرکه می داند یا محرکه؟

کانت در تلاش است تا برای اخلاق یک مبانی ماقبل تجربی اثبات کند؛ یعنی، یک ارزش ثابت ماقبل تجربی همگانی مطلق اثبات پذیر و ابدی برای اخلاق اثبات کند و از این طریق مشکلات فلسفه و عقل نظری را حل نماید.

شروع کانت از مفهوم خیر است و می گوید ما یک خیریت بالذات و مطلق داریم که همان اراده و قصد خیر است، اما خیر بودن چیزهای دیگر را باید اثبات کرد؛ مثلاً خیر بودن تحصیل علم یا مال باید ثابت شود، اما خیر بودن اراده خیر امری است ذاتی همان طور که در مسأله حسن و قبح ذاتی مطرح می شود (چون هر کس در هر زمانی و هر مکانی که اراده خیر کند این اراده ذاتاً خیر است و فاعل آن سزاوار ستایش هست. این مطلب نشان می دهد که کانت تقدم و ذاتیتی برای خیریت فاعلی قائل است بر خلاف خیریت فعلی.

از اینجا کانت بحث را به غایت حیات انسان می برد و بیان فلاسفه را که غایت را سعادت - یعنی رفاه و بهزیستی می دانند - نمی پذیرد؛ به این دلیل که اگر غایت این باشد بدون عقل هم می توان به آن رسید و حتی غریزه بهتر آن را فراهم می کند و از طرفی دیگر این غایت همراه با رنج و زحمت است؛ پس غایت حیات و وجود عقل، شایستگی اخلاقی است که اساس آن داشتن اراده یا نیت خیر است که هر چیزی در پرتو آن خیر محسوب می شود.

کانت می گوید اراده در صورتی خیر بالذات است که به تکلیف تعلق پیدا کند، اما صرف این تعلق برای خیر اخلاقی بودن کافی نیست بلکه قید مهمی دارد و آن عبارت است از اینکه تکلیف را به خاطر تکلیف بودن انجام

دهیم نه بخاطر دربرداشتن مصلحت یا منفعتی؛ مثلاً اگر بازرگانی به خاطر جلب مشتری راستگو باشد این راستگو بودن اخلاقی نیست. و این نشان می دهد که کانت وظیفه گراست نه فایده گرا.

به نظر او دوست داشتن مردم هم باید به عنوان یک تکلیف باشد؛ تکلیف یعنی ضرورت و لزوم عمل به چیزی و متعلق تکلیف همیشه باید قانون باشد؛ پس تکلیف یعنی لزوم عمل به قانون از آن حیث که قانون است و این مطلب استثنا بردار نیست و هم ما قبل تجربی است.

ولی این ادعا در پاره ای از مصادیق تناقض دارد:

۱ - هر کسی برای نجات جان خود یا دیگران می تواند دروغ مصلحت آمیز بگوید این جمله هم تکلیف است و هم مصلحت، مگر اینکه به صورت قانون عام بیان نشود و استثنا بشود که در آن صورت قانون پیش گفته عام نخواهد بود.

موجودات طبیعی طبق قانون عمل می کنند، اما موجودات عاقل، مطابق تصور قانون عمل می کنند؛ یعنی، اول قانون را تصور و سپس اراده می کنند و آن را عملی می سازند، اما همیشه اراده به حکم عقل نیست؛ یعنی، امیال و هواها نمی گذارد اراده به فرمان عقل عملی درآید.

پس اراده موجود عاقل، نیازمند اوامری است که آن را به انجام دادن اعمال منطبق با قانون عقل الزام کند؛ و اصل این اوامر، همان الزام درونی است که به صورت باید و نباید ظاهر می شود و بر دو قسم تعلیقی و تنجیزی است: امر تعلیقی، معلق و مشروط به غایتی است؛ مثلاً راستگو باش تا مورد اعتماد مردم باشی این دسته از اوامر، کلیت و اطلاق ندارند.

امر تنجیزی، غایتی غیر از خود تکلیف ندارد و ذاتاً متضمن الزام و ضرورت است و امر حقیقی باید امر تنجیزی باشد؛ راستگو باش، نیکوکار باش برای انجام تکلیف نه غایت دیگری.

کانت سه قانون عام را بیان می کند:

۱ - همواره طوری رفتار کن که بتوانی قاعده جزئی رفتارت را قانون عام طبیعت قرار دهی؛ کسانی که مرتکب خلاف می شوند حاضر نیستند رفتار خود را قانون عام طبیعت قرار دهند، به استثناء پناه می برند.

۲ - همواره طوری رفتار کن که انسانیت - خواه در شخص خودت و خواه در دیگری غایت رفتار باشد نه وسیله.

۳ - طوری رفتار کن که اراده تو (به عنوان موجودی عاقل) واضع قانون عام باشد.

اثبات مسائل اساسی متافیزیک

کانت بر آن باور بود که پرسشهای مربوط به سرنوشت و اهداف درونی و بیرونی آدمی را در خارج از فیزیک و بیعیات باید جستجو کرد؛ وی می نویسد: به هیچ رو نمی توان متافیزیک را کنار نهاد؛ حقیقت این است که ما همواره به آن باز می گردیم، چونان بازگشت به محبوبی که چندانگاهی از او کناره گرفته شده باشد؛ زیرا در

اینجا با پرسشهایی روبرو هستیم که با برترین مقاصد انسانیت سروکار دارند؛^(۱۰۸) در نظر کانت انسان هم بخشی از طبیعت نظام فیزیک و هم فاعلی اخلاقی و آزاد می باشد. اکنون پرسش این است که چگونه می توان این دو جنبه علمی و اخلاقی را بدون انکار هیچ یک از آن دو با هم سازگار کرد؟ این پرسش به نظر من موضوع اساسی فلسفه کانت است.^(۱۰۹)

کانت در دوره قبل از نقادی به مقام و موقعیت انسان در جهان نیز توجه داشت و بر آن بود که "اگر علمی هست که واقعاً مورد نیاز انسان باشد همین است که من تدریس می کنم، چگونه باید آنچه را که لازمه انسان بودن است از آن آموخت؟ بر فرض این که انسان با دامهای فریبده ای فراتر یا فروتر از خود آشنا شده باشد که او را از جایگاه شایسته اش ناخودآگاه دور کرده باشد در این صورت آموزش من او را راهنمایی خواهد کرد تا او دوباره به مرتبه انسانی بازگردد و هرچند شاید خود را حقیر یا ناتوان ببیند، شایسته جایگاه خاص خودخواهد بود؛ زیرا درست همانی خواهد بود که باید باشد."^(۱۱۰)

کانت در عصری زندگی می کرد که انسان در حد یک ماشین و سایر پدیده های طبیعی تنزل یافت؛ وی نیز علاوه بر تحلیل ساختارهای علمی جدید، انسان را با اخلاق، دین و ارزشها پیوند داد و بر این اساس سه پرسش "چه چیزی را می توانم بشناسم؟ چه باید انجام دهم؟ و به چه چیزی می توانم امید داشته باشم؟" بنیاد فلسفه او را تشکیل می دهد. البته کانت پرسش چهارمی هم دارد و آن اینکه انسان چیست؟ سؤال اول به وسیله متافیزیک و سؤال دوم به وسیله اخلاق و سوم به وسیله دین و چهارم به وسیله انسان شناسی پاسخ داده می شود.^(۱۱۱) سه موضوع مهم متافیزیک، یعنی وجود خدا، اختیار بشر و بقای نفس از دیدگاه کانت با عقل نظری قابل اثبات نیستند و می کوشد تا از طریق عقل عملی آنها را اثبات کند.

کانت از اراده خیر به تکلیف، قانون و امر تعلیقی و تنجیزی رسید.

اما امر تنجیزی چگونه امکان دارد؟ یعنی بدون التفات به غایات، مصالح، منافع و بدون تأثیر علل و عوامل مربوط به عالم حس، چگونه امر، او را به طور مطلق به فعل وادارد؟ جواب: علت فاعلی یا غایی امر تنجیزی در تجربه نیست؛ زیرا تجربی بودن با کلیت، اطلاق و ضرورت که لازمه این امر است منافات دارد.

فعل قهری هم ارزش اخلاقی ندارد. موجود عاقل بر خلاف موجود طبیعی بر سر دو راهی یا چند راهی قرار دارد؛ پس از سنجیدن همه جوانب موضوع با نیرویی به نام اختیار که ماهیتش معلوم نیست به انجام فعل می پردازد. از سوی دیگر، عقل عملی یا اراده ما خواستار خیر تام و جامعی است که شامل فضیلت و سعادت است و وصول به این خیر تام در این جهان مقدور نیست؛ از این رو باید نفس پس از مرگ باقی باشد تا فضیلت به سعادت منتهی

۱۰۸. فلسفه کانت، ص ۲۹۷.

۱۰۹. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ص ۵۶.

۱۱۰. روسو، کانت، کوته، ارنست کالیر، حسن شمس آوری و کاظم فیروزند، نشر مرکز ۶۹ - ۶۸.

۱۱۱. ر. ک: کارل یاسپرس «کانت»، میرعبدالحسین نقیب زاده، ص ۲۲۵.

شود. نیرویی در درون خود احساس می کنیم که امر و نهی می کند این نیرو ما نیسیم؛ زیرا در مواردی فرمان نیرو، خوشایند ما نیست؛ یعنی، هم حسن است و هم قبیح؛ پس آن نیرو خدای متعال است؛ زیرا شخص دیگری را هم نمی شناسیم تا امر و نهی را به او نسبت بدهیم.

گرچه بحث گوهر و صدف دین از زمان هگل مطرح شد، اما کانت، اخلاق را گوهر دین می داند.

جریان‌های فلسفی در قرن نوزدهم

فلسفه کانت از دو جهان جلوه‌ها و جهان شیء فی نفسه خبر می داد و دو عالم را معرفی می کرد که این فلسفه نقطه شروعی برای پدیدارشناسی بود. در قرن نوزدهم فلسفه کلاً رویکرد پدیدارشناسانه پیدا کرد و این ادعا شایع شد که نه تنها دانش در حیطه جلوه‌ها ممکن است، بلکه نوعی وحدت بین پدیدارها و هستی‌ها برقرار می باشد و تمایزی که کانت بین شیء فی نفسه و شیء در ذهن ما قائل بود مورد انکار قرار گرفت و یک وحدت بین این دو مطرح شد؛ از این رو عقلانیت روشنگری و جایگاه خرد و عقل گرفتار بی مهری شدید شد و نگاه مکانیکی جهان هم مورد نقد قرار گرفت و میدان برای پرورش دو مکتب باز شد که عبارتند از:

۱ - مکتب رومانتیک در مقابل عقلانیت روشنگری.

۲ - مکتب ایدالیسم در مقابل رئالیسم که تفکر شایع در قرن نوزدهم میلادی است.

شاگرد مهم کانت فردریک شیلر و گوته هستند که هر دو این رویکرد پدیدارشناسانه را دنبال کردند و فلسفه را با شعر آمیختند و یک آمیختگی بین ادبیات و فلسفه ایجاد کردند. این نگاه وحدت‌گرایانه و پیوند ایدالیسم و رئالیسم فلاسفه‌ای را پرورش داد که به فیلسوفان ایمان معروف شدند.

فلاسفه ایمان

۱ - گورگ هامن، که از سردمداران مبارزه با عقل‌گرایی روشنگری و از منتقدان کانت است؛ چراکه اعتقاد داشت کانت از مکتب عقلانی خارج نشده است. هامن در فلسفه شکاک بود اما در ایمان دارای اعتقاد مشخصی بود. او اعتقاد داشت که مذهب مسیح یک مکتب اسرارآمیز است که کوشش برای اثبات آن به همان اندازه تلاش برای انکار آن احمقانه است.

۲ - فردریش یاکوبی است، که نویسنده‌ای موفق بود و افکار و سورا مورد مطالعه قرار داده بود؛ و با فلسفه اسپینوزا و کانت هم آشنایی داشت؛ و از طرفی با هامن و گوته هم ارتباط داشت.

۳ - یوها هردر، که مانند شیلر استعداد شاعرانه را با رویکرد فلسفی در خود متحد کرد. البته فرق او با شیلر این است که هردر بر خلاف شیلر نظریات فلسفی‌اش بر رویکرد شاعرانه‌اش غالب است.

فلاسفه مشهور قرن نوزدهم

در قرن نوزدهم سه فیلسوف هم عصر وجود دارند و در تاریخ فلسفه غرب بیشتر مورد توجه واقع می شوند که عبارتند از:

۱ - فیشته (Homann Gottfried Fichte) (۱۸۱۴ - ۱۷۶۲) آلمانی و شاگرد بلاواسطه کانت است.

۲ - شیلینگ (Hardd.k.Schilling) او هم آلمانی است.

۳ - هگل، شلینگ شخص نابغه‌ای بود و خیلی سریع به نگارش و استادی دانشگاه رسید، با این حال در تاریخ فلسفه هگل به عنوان فیلسوفی تراز اول مطرح است. شاید به خاطر ارائه یک نظام فلسفی که شاگردانش آن را دنبال کرده و منشأ تحولات اجتماعی شدند.

فیشته

فیشته در سال ۱۷۶۲ به دنیا آمد. یکی از نجبای خیرخواه برای او امکان تحصیل را فراهم آورد؛ زیرا وی، فرزند یک خانواده فقیر پر فرزند بود. بعد از گذراندن سالهای اول تحصیل دانشگاهی، این فرد خیر وفات کرد و فیشته پشتیبان مالی خود را از دست داد و چندین سال با سختی زندگی جنگید تا به پرتگاه یأس و خودکشی رسید، اما با پیشنهاد کاری از این مصیبت نجات یافت. وی به طور تصادفی به مطالعه آثار کانت پرداخت. بعد کتاب با عنوان "کوششی برای نقد تمام وحی‌ها" نوشت و کانت، امکان نشر این کتاب را فراهم آورد. البته بدون نام نویسنده و با آشکار کردن آن توسط کانت، فیشته مشهور شد. فیشته مدتی به خداشناسی متهم بود و در همان حال کتاب "درگیری خداشناسی" را نوشت. وی با اینکه از انقلاب فرانسه به شدت دفاع کرد اما در نهایت با ناپلئون به جهت لشکرکشی برای فتح اروپا مخالفت کرد و تمام زشتی و پلیدی تاریخ را در او مجسم یافت و در سخنرانی‌های خود از تمام مردم آلمان خواست که در برابر ناپلئون شدیداً مقاومت کنند. فیشته در بنیانگذاری دانشگاه برلین در سال ۱۸۱۰ سهم مهمی داشت، همچنین با جنبش آزادی بخش همکاری داشت. او در سال ۱۸۱۴ به بیماری حصبه که از زن خدمتکارش به او سرایت کرد مبتلا شد و درگذشت. افکار اساسی فلسفه فیشته در دو کتاب «در باره مفهوم دانش عام» (یا فلسفه) و بنیان تمام دانش - که هر دو کتاب در سال ۱۷۹۴ منتشر شد، آشکار است. او در این دو کتاب یک نگاه معرفت شناسانه و درجه دو به فلسفه دارد و در واقع فلسفه فلسفه نوشته است.

وی معتقد بود هنگامی که تمام علوم با اشیا سر و کار دارند. فلسفه با دانش مرتبط است؛ پس فلسفه ما نه تنها مقدم بر علوم دیگر است بلکه علم علوم نیز هست؛ به بیان دیگر فلسفه، تصورات ما از اشیا را توضیح می دهد. وی از میان مکتب حس گرایی و مادیگرایی جزمی، ایدئالیسم را ترجیح می دهد و تنها نظام درست فلسفی می داند پس سرآغاز فلسفه، فاعل اندیشیده و اندیشه های اوست نه هستی اشیا. فیشته می گوید که: "کارکرد فلسفه این

است که خود را بیندیش. " پس عمل اندیشیدن در فلسفه فیشته مهم است نه خود اندیشه و این درخواست، یعنی خود را بیندیش، آغاز فلسفه را تشکیل می دهد؛ از این رو فیشته در اینجا از کانت جدا می شود که فرض شیء، فی نفسه کانت را کنار می گذارد و می گوید تجربه از من نشأت می گیرد و جهان به معنای همه تصورات، احساسات و تمایلات نیز از من نشأت می گیرند. و این اوج اومانیزم و ایدئالیسم است که ملاک همه چیز را من می داند. اما این ایدئالیسم یک ایدئالیسم نسبی گرایانه است نه شکاکیت. به نظر فیشته، زندگی انسان، یک روند دائمی برای پاک کردن خود از تأثیرات بیگانه است؛ یعنی، همه اشیای خارجی که او آزاد شدن از آنها را هدف انسان می داند و حتی مفهوم خدا را به عنوان یک جوهر ویژه غیرممکن و متضاد می داند.

شلینگ

شلینگ، فرزند یک کشیش است که در سال ۱۷۷۵ به دنیا آمد. او با هگل پیمان دوستی برقرار کرد و در آثار کانت و فیشته تعمق ورزید. شلینگ معلومات جدید علوم شیمی، برق و پزشکی را کسب کرد و تقریباً جامع علوم طبیعی است. کتاب "ایده‌هایی برای فلسفه طبیعت" را در سال ۱۷۹۷ و کتاب "در باره جهان روان" را در سال ۱۷۹۸ منتشر کرد. در سن ۲۳ سالگی به عنوان استاد دانشگاه مشغول تدریس شد. در سال ۱۸۰۰ "ایده‌آلیست فراسویی" را می نویسد و در سال ۱۸۰۱ کتاب "نمایش نظام فلسفی من به طور کامل" را به رشته تحریر درآورد. شلینگ بر خلاف فیشته برگشت به ایمان مسیحیت را طالب بود اما نمی‌خواست ایمان او جای دانش و فلسفه را بگیرد یا فلسفه خدمتگزار علم الهی شود؛ یعنی، با این رویکرد که با عقل گزاره های دینی را تثبیت کند مخالف بود. وی در سال ۱۸۵۴ فوت کرد. چند جانبه بودن شلینگ باعث شد که فیلسوفان زندگی، اگزیستانس و مارکسیسم او را جزو پیشکسوتان خود بدانند. او "فلسفه این همانی" را مطرح کرد؛ زیار مطابق نظر فیشته که شیء فی نفسه را حذف کرد آن چیزی که ما طبیعت می نامیم مستقل و برای خود نیست، محصول «من» است؛ او معتقد بود که طبیعت و اندیشه، در عمیقترین نقطه یکی هستند؛ یعنی، او در نهایت ایدئالیست است، هرچند واقعیتهای به نام طبیعت را می پذیرد.

نقد دیدگاه فیشته و شلینگ

اگر هرچه هست همان ذهن است، پس چرا وقتی من به اطراف نگاه می کنم اشیای واحد نمی بینم در حالی که ذهن من تغییری نکرده است؟ چرا ذهن در زمانها و مکانهای متفاوت ادراکات مختلف دارد در حالی که خود ذهن ثابت است؟ پس حتماً باید شیئی در خارج باشد که در ذهن من تأثیر بگذارد هرچند که نتوانیم مطابقت کامل این صورت ذهنی با شیء خارجی را ثابت کنیم ولی اصل وجود شیء خارجی مؤثر در ذهن را نمی توانیم

انکار کنیم. دلیل رسیدن این فلاسفه به این دیدگاه همان پیروی از فلسفه کانت است که از پدیدارشناسی سر در می آورد.

گئورگ ویلهلم فردریش هگل (۱۷۷۰ - ۱۸۳۲)

زیست نامه

پدر او گئورگ لودویک هگل (۱۷۹۹ - ۱۷۳۳) و مادرش ماریا هاگدا لنافروم (۱۷۸۳ - ۱۷۴۱) می باشد. در سال ۱۷۸۸م، تحصیلات دبیرستانی را اتمام و وارد دانشگاه توبینگن شد. و در همین سال شوپنهاور هم متولد شد. در سال ۱۷۸۹ انقلاب فرانسه اتفاق افتاد و هگل در سال ۱۷۹۳ موفق به اتمام تحصیلات دانشگاهی شد. او در سال ۱۷۹۵ کتاب "زندگی مسیح" و "خصوصیت مثبت دین مسیح" را منتشر کرد. و در سال ۱۷۹۹ کتاب "روح مسیحیت و سرنوشت آن" را به چاپ رساند. هگل در سال ۱۸۰۱ به جنیا (Jena) رفت و در سال ۱۸۰۲ به مقام دانشیاری دانشگاه دست یافت. و در سال ۱۸۰۴ به عنوان ممتحن انتخاب شد که مصادف با تاج گذاری ناپلئون در فرانسه بود. هگل در سال ۱۸۰۵ به مقام استادی دست یافت. در سال ۱۸۰۶ نگارش کتاب "پدیده شناسی ذهن یا روح" را به پایان رساند و در سال ۱۸۰۷ آن را منتشر کرد. در سال ۱۸۱۱ ازدواج کرد. انتشار بخش اول از جلد اول کتاب "منطق" او همزمان با نبرد ناپلئون در روسیه در سال ۱۸۱۲ بود و بخش دوم این کتاب را در سال ۱۸۱۳ یعنی زمان شکست ناپلئون منتشر کرد. در سال ۱۸۱۸ به استادی دانشگاه برلین رسید که همان سال مارکس هم به دنیا آمد. در سال ۱۸۲۱ آخرین اثر هگل تحت عنوان "فلسفه حق" به چاپ رسید. و در ۱۴ نوامبر ۱۸۳۲ در اثر بیماری وبا در گذشت. شاگردان او مجموعه یادداشتهای هگل را جمع آوری کرده و منتشر کردند؛ از جمله "عقل در تاریخ" که به عنوان درسهای فلسفه تاریخ ارائه کرده بود. پاره ای از آثار هگل و شارحان او به فارسی ترجمه شده است دکتر حمید غایت در معرفی هگل تلاش به سزایی انجام داد از جمله این آثار عبارتند از:

- ۱ - استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه باقر پرهام.
- ۲ - مقدمه‌ای بر زیباشناسی، ترجمه محمود عبادیان.
- ۳ - عقل در تاریخ، ترجمه دکتر حمید عنایت.
- ۴ - مقدمه بر پدیدارشناسی روح، ترجمه محمود عبادیان.
- ۵ - خدایگان و بنده، اثر الکساندر کویره، ترجمه حمید عنایت. این کتاب شرح مزجی بر سخنان هگل است.
- ۶ - فلسفه هگل، اثر والتر ترنس استیس، ترجمه حمید عنایت.
- ۷ - اندر شناخت اندیشه هگل، اثر روزه گارودی، ترجمه باقر پرهام.

۸ - پدیدارشناسی روح هگل، اثر ژان هیپولیت، ترجمه و اقتباس کریم مجتهدی. این کتاب شرحی بر پدیدارشناسی روح جناب هگل است.

۹ - هگل و مبادی اندیشه معاصر، امیر مهدی بدیع، ترجمه احمد آرام.

۱۰ - تاریخ فلسفه، کاپلستون، جلد ۷؛ تاریخ فلسفه، راسل جلد ۲؛ تاریخ فلسفه؛ ویل دورانت؛ جامعه باز و دشمنان آن، پوپر.

معرفی کتاب‌ها و آثار هگل

۱ - کتاب فلسفه هگل؛ نوشته استیس و ترجمه حمید عنایت، چاپ شرکت سهامی کتابهای جیبی. این اثر در چهار کتاب تدوین شده است.

کتاب اول: اصول اساسی پیرامون شناخت فلسفه هگل و تمایز آن با اسپینوزا، هیوم، کانت، ایدئالیسم یونانی، ارسطو و افلاطون.

کتاب دوم: منطق پیرامون بحث هستی، کمیت، کیفیت، اندازه آن، ذات، فعلیت، صورت معقول و رابطه با عین. کتاب سوم: فلسفه طبیعت.

کتاب چهارم: فلسفه روح، اعم از روح ذهنی، روح عینی و روح مطلق. علمی مانند انسان شناسی، پدیده شناسی، روانشناسی، اخلاق فردی و اجتماعی، هنر دین و فلسفه در کتاب چهارم بحث شده است. و این اثر کاملترین اثر در معرفی هگل است.

۲ - کتاب عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، انتشارات شفیعی؛ مباحث این کتاب عبارتند از: مفهوم کلی فلسفه تاریخ، تحقق روح در تاریخ و چیستی و واقعیت این روح؛ سیر تاریخ جهانی (آغاز و انجام تاریخ، تکامل تاریخ)، مباحثی چون وضع طبیعی یا بنیاد جغرافیایی جهانی، جهان نو و کهن و بررسی آفریقا، آسیا و اروپا در پیوست آمده است.

۳ - کتاب عناصر فلسفه حق، ترجمه مهبد ایرانی طلب، انتشارات پروین. بخش اول این کتاب در باب حق مجرد (دارایی، پیمان و تخلف) و بخش دوم آن در مورد اخلاق (قصد و مسئولیت، نیت و بهروزی، نیکی و وجدان) است و بخش سوم این کتاب در مورد زندگی اخلاق گرایانه (خانواده، جامعه مدنی و دولت) می باشد.

۴ - مقدمه بر زیباشناسی، ترجمه محمد عبادیان، انتشارات آوازه. در مورد مرزبندی و استدلال زیباشناسی، زیبایی طبیعی و هنری، شیوه های علمی بررسی زیبایی و هنر و مفهوم زیبایی هنری به بحث پرداخته است.

۵ - کتاب استقرار شریعت در مذهب مسیحیت، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آگه. مباحث آن عبارت است از: وضع مذهب یهود، خاستگاه شریعت، عینی شناسی، حواریون عیسی، رستاخیز و معجزات عیسی، تعارض کلیسا و دولت و پیدایش فرقه ها را به غرض تعیین ذاتی و عرضی دین بحث کرده است.

توضیح مطلب:

دیلتی گمان کرده است عنوان اصلی نوشته، رابطه مذهب عقلی با مذهب ایجابی است (مذهب ایجابی مذهبی است که دارای شریعت باشد بر خلاف مذهب عقلی) اما ناشر فرانسوی عنوان کتاب را "استقرار شریعت در مذهب مسیح" نامیده است. هگل در تاریخ ۲ نوامبر ۱۷۹۵ بخشی از این پژوهش را انجام داد و در ۲۹ آوریل ۱۷۹۶ آن را به پایان رسانده است.^(۱۱۲)

هگل در دورانی این کتاب را می نویسد که آشتی میان شریعت و عقل ناممکن دانسته و از طرفی هم با مشکل مرکزی در اندیشه خود - یعنی مشکل خودبیگانگی و شریعت - روبرو بوده است. بنابراین در پرسش مهم در این کتاب بررسی شده است:

۱ - آیا مذهب یک امر عقلی است یا تاریخی؟

۲ - تشریعی بودن یا ایجابی بودن تاریخی یک مذهب آیا به ذات آن برمی گردد یا نه؟

هگل در این کتاب سخنی اساسی از تجسم کلام، تثلیث رستاخیز مسیح، پیشگوییها و معجزات او بیان نمی کند. مسیح مورد نظر هگل یک موجود متشخص، باتقوا و یک موعظه گر عقلانی است در واقع مسیح بیان تشخص یافتن تقواست.^(۱۱۳)

البته نمی توان هگل را مخالف هرگونه شریعت دانست اما هرگونه عنصر تشریعی را از ذات مذهب کنار می گذارد. واژه تشریع و شریعت در نوشته های جوانی هگل، همیشه بار معنایی منفی دارند. بنابراین از دید اندیشه هگلی در شریعت، خوب وجود ندارد. پس مذهب به معنای ناب در محدوده محض عقلی است و در شریعت استقرار ندارد. به این معنا، می توان هگل را در رها شدن از شریعت، وارث کانت دانست. شریعت، دستگاهی از اصول واحکام مذهبی است که مدعی هدایت اندیشه و عمل انسانهاست و هین با آزادی بشر و تصمیم گیری آزادانه او ناسازگار و سرچشمه اجبار است. در حالی که مذهب طبیعی، مبتنی بر عقل و زائیده آزادی و برخاسته از استقلال فکری انسان است.^(۱۱۴)

بر خلاف مذهب یهود، که نافی هرگونه آزادی و ستایشگر جنون آمیز هرگونه احکام شریعت است به همین دلیل، هگل، طرفدار جدایی کامل کلیسا و دولت است.

۱۱۲- استقرار شریعت در مذهب مسیح، ص ۸.

۱۱۳ همان، صص ۱۵. ۱۴.

۱۱۴ همان. صص ۱۸. ۱۶.

مختصات فلسفه هگل

۱ - هگل هم فیلسوف هستی شناخت و هم نظام ساز بود؛ شاگردانی را تربیت کرد که در تحولات جهانی نقش مهمی ایفا کردند؛ این شاگردان به دو دسته راست گرایان محافظه کار و چپ گرایان انقلابی تقسیم می شدند؛ گروه اول دیندار و گروه دوم ملحد بودند. فیلسوفان انگلیسی مانند: برادلی - **F.H.Bradley** مک تاگارت - **Mctaggart** براند بلانشارد **Brond Blonshard** راست گرایان دینداری اند که مکتب ایده آلیزم مطلق را تأسیس کردند.

فوئرباخ فیلسوف چپ گرای ملحد و شاگردان وی یعنی مارکس و انگلس بنیانگذاران مکتب مارکسیسم بیشتر از راست گرایان تحول اجتماعی آفریدند. فوئر باخ، اندیشه فرافکنی بودن دین **Progection** را مطرح ساخت؛ یعنی، اندیشه‌ای دینی از جمله اعتقاد به خدا - فرافکنی نیازهای روحی انسانهاست در واقع مبدأ و معادی وجود ندارد، نیازها و خواسته های روحی خود را معنون به عنوان خدا می کنیم؛ مثلاً عدالت، رحمت، علم و قدرت را انسانها دوست دارند و اسم مجموع این صفات را خدا گذاشته اند. جواب این است که در گزاره های موجود در متون دینی تصریح به وجود خدا شده است و قابل ارجاع به گزاره های روانشناختی نیستند.

۲ - فلسفه هگل هم از حیث ادبیات و هم از حیث اندیشه دارای صعوبت و دشواری است. به تعبیر راسل در تاریخ فلسفه اش، هگل دشواراندیش ترین متفکر جهان است.

شاید علت اختلاف و تعدد فکری پیروان او مثل موحد، ملحد، عارف و انقلابی مانند برادلی و فوئر باخ، مارکس، لنین و استالین به جهت اختلاف تفسیرهای آثار هگل باشد که این اختلاف ناشی از پیچیدگی نصوص اوست.

۳ - فلسفه هگل فلسفه ای جامع نگر بود نه گزینش نگر. فلسفه او مشتمل بر فلسفه مابعدالطبیعه، فلسفه حقوق، سیاست، دین، هنر و فلسفه علم بود.

۴ - فلسفه هگل به تعبیر کاپلستون پشتوانه کلامی و الهیاتی دارد و در واقع هگل از کلام به فلسفه روی آورد؛ از این رو چندان دغدغه ارائه استدلال ندارد، هرچند که فلسفه خود را عقلانی می داند.

دین شناسی هگل

هگل در کتاب "استقرار شریعت در مذهب مسیح" ادیان را به دو دسته انسانی و غیرانسانی تقسیم می کند و در توضیح ویژگیهای این دو دسته می گوید: دین انسانی، دینی است که آزادی و تعقل بشر را می پذیرد، اما دین غیرانسانی نه به آزادی انسان ارج و حرمت می نهد و نه تعقل بشری را می پذیرد؛ از این رو درصد انسانی بودن یا نبودن ادیان به جهت مراتب پذیرش و عدم پذیرش آزادی و تعقل انسان تعیین می شود؛ چراکه وجه انسانیت انسانها و تمایز آنها از حیوانات به آزادی و تعقل آنهاست. ویژگی دیگر ادیان انسانی این است که عاشقانه و محبت انگارانه هستند بر خلاف ادیان غیرانسانی که خائفانه هستند و بیشتر خوف از خدا را مطرح می کنند. او

دین مسیحیت را جزء ادیان انسانی و یهودیت را جزء ادیان غیر انسانی می داند. دلیل نامگذاری کتاب "خدایگان و بنده" از طرف هگل، مطرح بودن این سؤال است که آیا رابطه خدا با انسانها رابطه معشوق و عاشق است یا مولی و عبد؟

خصوصیت دیگر ادیان غیر انسانی گسترش فقه و شریعت است، اما ادیان انسانی درصدد گسترش اخلاق هستند؛ از این رو دین یهود که یک دین غیر انسانی است دینی است پرشریعت، بر خلاف دین مسیح که دینی است کم شریعت. و از سوی دیگر ادیان غیر انسانی بیشتر به صدف دین یعنی همان شکل، صورت و ظاهر دین توجه دارند ولی ادیان انسانی بیشتر به گوهر دین یعنی همان محتوا، باطن و حقیقت دین توجه دارند. هگل گوهر دین را اخلاق می داند و صدف دین را شریعت و فقه می داند و این مسأله یکی از دلایل مخالفت کلیسای کاتولیک با هگل است؛ چراکه مذهب کاتولیک بیشتر از پروتستان دارای شریعت و فقه هست. این مطالب نشان دهنده گرایش های عرفانی هگل است؛ اما او نسبت به صدف دین گرایش سلبی دارد.

تعلیقات بر دین شناسی هگل :

۱ - در باب ذاتیات و عرضیات دین مطالب گوناگونی ارائه شده است؛ ذاتیات را اموری ثابت و دائمی و عرضیات را اموری متعین و موقت در دین می دانند، اما در اینکه مصداق ذاتیات و عرضیات دین چیست؟ اختلاف شده است. برخی تجربه دینی و برخی ایمان دینی و برخی بهداشت روان را ذاتی دین می دانند.

اشکال ما در اصل تقسیم ذاتی و عرضی است؛ چراکه ما این تقسیم را قبول نداریم؛ درست است که گزاره های دینی در یک رتبه نیستند و تقدم و تأخر رتبی دارند - مثلاً روزه به عنوان مقدمه ای برای حصول تقوا مطرح شده است و یا نماز بعنوان وسیله و دوری مؤمن از فحشا مطرح می شود - اما این گزاره های مقدماتی دین، صدف دین نیستند و نمی توان آنها را متغیر و غیر دائمی دانست؛ چون مقدمات دو دسته اند:

۱ - برخی مقدمه حدوثند.

۲ - برخی دیگر مقدمه حدوث و بقایند. مثلاً نردبان مقدمه رفتن به پشت بام است، اما دیگر مقدمه ماندن در آنجا نیست، ولی تحصیلات ابتدایی و متوسطه هم مقدمه حدوث تحصیلات تکمیلی و هم مقدمه بقای آنها است و نمی توان هنگام رسیدن به تحصیلات تکمیلی، تحصیلات مقدماتی و متوسطه را کنار گذاشت و اطلاعات گذشته را فراموش کرد. تمام آموزه های مقدماتی که در دین آمده اند مقدمه حدوث و بقا هستند؛ از این رو می فرماید: "و اعبد ربک حتی یأتیک الیقین" ^(۱۱۵) و اگر بعد از رسیدن به یقین عبادت ترک شود، ترک عبادت همان و سقوط از این مرتبه همان خواهد بود. اگر نماز، روزه، ادعیه و سایر عبادات از متون دینی حذف شوند و به جای آن مثلاً از اشعار حافظ استفاده شود، چون شخص مؤمن می داند این کلام کلام خدا نیست و کلام اولیای دین نیست با آن هرگز نمی تواند به گوهر دین دست یابد؛ مثلاً تجربه دینی یا بهداشت روانی پیدا کند.

هیوم حقیقت دین را بهداشت روان می داند و راه رسیدن به آن را شریعت و احکام می داند؛ از این رو مذهب کاتولیک را بر پروتستان ترجیح می دهد و می گوید هر دینی که پرشریعت باشد در رساندن به گوهر دین موفق تر خواهد بود.

از سخنان بوعلی برمی آید که حقیقت دین بقای حیات اجتماعی است و دین باید قوانین اجتماعی را بیان کند تا جامعه بماند، و این عبادات برای این است که ارتباط انسان با قوانین الهی قطع نشوند و گرنه با حذف این عبادات انسان کم کم از حقیقت دین هم دور خواهد شد. پس حذف عرضیات دین و بی توجهی به آنها و تأکید بر ذاتیات دین به مرور زمان باعث سلب و زوال ذاتیات آن خواهد شد و اگر برخی گمان کرده اند که هگل با طرح این تقسیم بندی همان سخن عرفا را - که بحث شریعت، طریقت و حقیقت را مطرح می کنند - می زند، باید گفت آنچه که عرفا مطرح می کنند در واقع سه ساحت از یک واقعیت است نه این که سه نوع گزاره در دین باشد، آنها برای هر عبادتی یک شریعت، یک طریقت و یک حقیقت قائلند و معتقدند اگر فقط توجه ما به رعایت احکام شرعی باشد از محتوا و حقیقت عبادت غافل خواهیم بود، اما هگل و تابعان او گمان کرده اند که این دو ساحت (شریعت و اخلاق) از هم قابل تفکیکند، در حالی که این دو از هم جدا نمی شوند؛ از این رو یکی از تفاوت‌های بین آنها تفاوت گزاره ای نیست؛ مثلاً حرمت غیبت و تهمت هم گزاره فقهی است و هم گزاره اخلاقی، اما این گزاره دو ساحت دارد که یکی ساحت تکلیف مدارانه و دیگری ساحت تهذیب مدارانه است؛ در این صورت دیگر نمی توان عرضیات را تاریخی و قابل تغییر و حذف دانست و ذاتیات را غیر تاریخی و ثابت قلمداد کرد.

۲ - برخی سخن هگل را به اسلام هم سرایت داده اند و اسلام را دینی خوف مدار و شریعت مدار دانسته اند. جواب این است که هیچ یک از ویژگیهای دین غیرانسانی که هگل بیان کرده است بر اسلام منطبق نیست؛ چراکه اسلام دینی مخالف تعقل نیست بلکه تعقل مبنای اعتبار دین اسلام است. و عقل از نظر اسلام هم ابزار فهم است و هم منبعی برای معرفت و فهم. دین اسلام با اختیار و آزادی انسان موافق و با جبر محور و حتی کسب مخالف هست، و آزادی سیاسی و اجتماعی را هم با معیار عقلانی محدود می کند؛ مثلاً اجازه غضب مال دیگران را نمی دهد. و رابطه خدای اسلم با انسانها هم، نه عاشقانه محض است و نه خائفانه محض، بلکه خاشعانه است و خشوع آمیخته ای از خوف و عشق است و این غیر از خوف خالص و یا محبت خالص است؛ همچنان که اخلاق و فقه دو ساحت یک واقعیت و حقیقتند و گسترش فقه و اخلاق لازم و ملزومند، بین خوف و عشق هم تلازم وجود دارد.

معرفت شناسی هگل

رویکرد رایج معرفت شناسی در قرن هجدهم این است که جهان از طریق حس و تجربه از یک طرف و تعقل و استدلال از طرف دیگر شناخته می شود. هگل بر این باور است که حس و تجربه کارش فقط توصیف و بیان

چگونگی عالم محسوسات است، اما تبیین و بیان چرایی عالم را بر عهده ندارد؛ حس فقط می گوید آهن در اثر حرارت منبسط می شود اما چرا این اتفاق می افتد پاسخی ندارد و تبیین و بیان چرایی کار عقل است و چون شناخت جهان یعنی تبیین جهان، پس تنها ابزار معرفت عقل است. البته از نوشته های هگل برمی آید که مثل افلاطون ارزش معرفتی بر تجربه و حس قائل نیست، بر خلاف کسانی که حس و تجربه را اثبات گرایانه یا تأییدگرایانه و یا ابطال گرایانه می پذیرند؛ پس به نظر هگل حس و تجربه، نه تنها عهده دار تبیین عالم نیست بلکه حتی توصیف عالم خارج را هم بر عهده ندارد؛ از این رو نظریه عقل گرایانه هگل همین است که نه تنها اصالت را برای عقل قائل است بلکه فتوی به انحصاریت عقل هم می دهد و حس و تجربه را فاقد - حتی با استمداد از عقل - هر نوع ارزش معرفتی می داند.

اشکال این دیدگاه

به نظر ما حس و تجربه با استمداد عقل ارزش معرفت شناختی دارد؛ چراکه مقدمه تعقلند (من فقد حساً فقد علماً) از این رو در معرفت شناسی اسلامی معتقدیم که در مقام تصور، اصالت از آن حس است اما در مقام تصدیق، اصالت از آن عقل است؛ پس اگر حس و تجربه کنار روند باید کارکرد و ارزش معرفت شناختی عقل را هم کنار گذاشت. مراد ما از حس در اینجا اعم از حس ظاهر و حس باطن است.

هستی شناسی هگل

شناخت پدیده های جهان به وسیله عقل در صورتی ممکن است که تمام پدیده ها شناخته شوند؛ زیرا به گونه ای اشیای عالم با یک دیگر مرتبطند که شناخت هر پدیده منوط به شناخت تمام پدیده هاست؛ یعنی، هگل طرفدار مکتب کل نگرانه و انسجام گرایی است. بنابراین، صدق را به معنای مطابقت با واقع نمی گیرد و چون شناخت تمام اشیای عالم ممکن نیست پس تمام حقیقت در اختیار کسی نیست جز موجود مطلق یعنی خدا. پس به جای رسیدن به حقیقت باید تقرّب به حقیقت را مطرح ساخت؛ توضیح اینکه در منطق ارسطویی، صفات اشیا به نفسی و نسبی و نیز به ذاتی و عرضی تقسیم می شوند با تقسیم این دو دسته می توان صفات را به چهار دسته تقسیم کرد:

۱ - صفات نفسی ذاتی مانند جنس و فصل

۲ - صفات نفسی عرضی مانند کم و کیف

۳ - صفات نسبی ذات بلامصداق

۴ - صفات نسبی عرضی

هگل با تمام صفات نفسی مخالفت است و همه صفات را نسبی می داند؛ یعنی، وقتی اشیا با یک دیگر سنجیده شدند به صفاتی متصفل می شوند؛ پس صفات نفسی اصلاً وجود ندارند. بنابراین او به جای صفت، تبعیر نسب را ذکر می کند. نکته دیگر اینکه از دیدگاه هگل تمام نسبتها، ذاتی اند و نسبتهای عرضی اصلاً وجود ندارند.

تمام ایدئالیستهای مطلق مانند برادلی، مک تاکارت، بلانشارد یعنی نوهگلیان در این مطالب تابع هگل هستند اما فلاسفه تحلیل زبانی معتقدند که همه نسبتها، عرضی اند البته به جای نسبتهای ذاتی و عرضی به نسبتهای درونی و بیرونی تعبیر می کنند.

پس هگل و نوهگلیان بر این باورند که یک موجود با همه موجودات دیگر مرتبط است و تمام نسبتها و ارتباطات، درونی می باشند و برای شناخت یک موجود، شناخت همه موجودات دیگر لازم است؛ زیرا همه نسبتها، درونی است.

از اینجا معلوم می گردد که معرفت شناسی هگل، تابع هستی شناسی اوست؛ پس هگل به ترابط جزئی یا نسب بیرونی یا فقدان ترابط معتقد نیست.

اشکال بر دیدگاه هستی شناسی هگل

۱ - دلیلی مبنی بر بودن صفات و ترابط کلی موجودات با هم دیگر وجود ندارد و می توان وجود صفات ذاتی و نفسی را پذیرفت. ما صفاتی داریم که بقا و عدم بقا هویت شیء به آن وابسته است؛ اگر رنگ میز از آن گرفته شود و رنگ دیگری به آن بخورد میز باز همان میز است، اما اگر چوب بودن میز از آن گرفته شود دیگر همان میز نخواهد بود؛ صفات عرضی در بقا و عدم بقا موصوف نقشی ندارند و صفات عرضی منشأ غیریت اشیا است اما منشأ غیریت ذاتی نیست.

۲ - اشکال نقضی؛ شما از کجا فهمیدید که اشیا با هم مرتبطند در حالی که شما موجود مطلق نیستید.

خداشناسی و فلسفه تاریخ

هگل از تمام جهان هستی به مطلق "Absolute" تعبیر می کند و استفاده از A بزرگ دلالت بر اسم بودن نه صفت بودن مطلق دارد. مطلق هگل همان خدای ادیان و مذاهب است با این تفاوت که مطلق هگل از صفات مشترک با انسانها بی بهره است و تنها صفات مختص به خود را دارد.

تفاوت دیدگاه هگل با اسپینوزا در این است که مطلق هگل همه جهان هستی را شامل می شود، بر خلاف طبیعت اسپینوزا که دایره کمتری دارد؛ یعنی، مطلق هگل دارای سه جلوه طبیعت، روح و غیبت الغیوب جهان است. مطلق در نگرش هگل، همیشه در حال اندیشیدن درباره خود است؛ مانند خدای مشائیان که همیشه در حال تعقل در ذات خویش است؛ پس کل جهان هم عین مطلق است و هم ذهن مطلق. مطلق با قواعد منطق ثابت و دائمی در حال اندیشیدن است و قیاس تشکیل می دهد. منطق دیالکتیک هگل ترکیبی از تز (وضع موجود) و آنتی (تز)مقابل آن، نه حتماً ضد آن (و سنتز یا نتیجه است).

پس منطق هگل تنها از سنخ شکل و صورت نیست، محتوا را هم شامل می شود و در واقع نوعی مابعدالطبیعه است؛ پس از این رو عالم ذهن خدا همان عالم عین ماست. هر صورت ذهنی در فرایند تفکر مطلق، موجود از موجودات خارجی است.

منطق دیالکتیک هگل حاکم بر اندیشه الهی، عالم طبیعت و تاریخ هستی است و هر اندیشه ای که تنزل می کند یعنی صدور آن همان نزولش است و از آغاز نزول، سیر صعودی او شروع می شود؛ پس اندیشه خدا در حقیقت نوعی جدایی از خداست و اینجا بحث از خود بیگانگی مطرح می شود؛ از این رو هر موجودی طالب بازگشت به اصل خود است.

نقطه آغاز فلسفه تاریخ هگل، اندیشیدن خداست که نوعی جدایی خداست از خود و نوعی بازگشت خدا به خود است؛ بعدها مارکسیستها آمدند و فلسفه تاریخ عالم طبیعت و جهان هستی هگل را در فلسفه تاریخ بشری جریان دادند و شش مرحله بدوی، برده داری، زمین داری، سرمایه داری، سوسیالیستی و کمونیستی را مطرح کردند. مفهوم از خودبیگانگی هگل توسط فوئر باخ و مارکسیستها واگزیستانسیالیستها هم دنبال شد.

تفکر اسلامی با توجه به فطرت ثابت انسانی می تواند از خودبیگانگی سخن بگوید.

بعد از هگل برخی فلاسفه با ایده باوری نئوکانتی و هگلی به ستیز برخاستند و نشان دادند که این نظریه غلط است و سر از شکاکیت و ایدئالیستی بودن درمی آورد. کسانی مانند "یاکوب فریدریش، فریس و یوهان فریدریش، هربارت" از این دسته اند. این ستیز خیلی دوام نیاورد و باز تفکر ایدئالیستی به شیوه ای دیگر توسط شوپنهاور بروز و ظهور کرد.

آرتور شوپنهاور

شوپنهاور، فیلسوف آلمانی متولد ۱۷۸۸ م است که پدرش بازرگانی توانگر بود و آرزو داشت پسرش در این شغل او را یاری کند. آرتور تا مرگ پدر به زندگی بازرگانانه مشغول بود و در سال ۱۸۰۹ م با رضایت مادر در دانشگاه گوتینگن به تحصیل پزشکی پرداخت اما از سال دوم دانشگاه به رشته فلسفه گرایش پیدا کرد؛ او در سال ۱۸۱۱ از درسهای فیشته و شلایرماخر در برلین بهره برد.

آثار او عبارتند از:

۱- درباره ریشه چهارتوی اصل جهت کافی که رساله دکترای او در سال ۱۸۱۳ است.

۲- درباره دید و رنگها

۳- جهان همچون خواست و باز نمود، در سال ۱۸۱۹ که مهمترین اثر فلسفی اوست.

۴- درباره اراده در طبیعت، سال ۱۸۳۶.

۵- درباره آزادی، سال ۱۸۳۹.

۶- دو مسأله اساسی علم اخلاق، در سال ۱۸۴۱.

۷- ذیل ها و حاشیه ها در سال ۱۸۵۱.

و در نهایت در سال ۱۸۶۰ درگذشت.

اندیشه‌های شوپنهاور

۱- او معتقد است که زندگی معمایی است؛ از این رو وی زندگی خود را صرف اندیشه پیرامون این معما کرد.
۲- او به چند شخصیت علاقه زیادی دارد و تحت تأثیر آنها قرار گرفته است؛ از جمله به افلاطون، مسیح، کانت و همچنین اندیشه های هند و چین.

آغاز شناخت شوپنهاور از اندیشه های شرقی در سن ۲۵ سالگی با مطالعه کتابی از بودائیان - که از کهنه فروشی تهیه کرد - انجام گرفت. او از هشت اندیشه بودا بویژه اندیشه رنج جهان (جهان در رنج است) بهره گرفت. شکاکیت در عالم بودها و نومنها را از کانت متأثر شد. کانت بر این باور بود که بشریت تنها فنومنها مرتبط است. بنابراین هیچ راهی برای کشف عالم خارج از ذهن وجود ندارد. البته شوپنهاور دو ساحت برای انسان قائل است:

۱- ساحت اندیشه

۲- ساحت خواست.

به نظر او ساحت اندیشه به نمودها تعلق دارد و تنها وجود و بود همان خواست است، و در علم و اندیشه هم تأثیرگذار است. بنابراین، کانت، نومن را علت فنومن دانسته ولی شوپنهاور خواست و اراده را علت فنومن ها می داند؛ پس علوم نظری و معرفتی هم تابع مقاصد و اراده عملی اند و این ادعا او را به مکتب پراگماتیسم نزدیک می کند؛ چراکه او عقل را در استخدام خواست می داند؛ از این رو نه تنها انسان با جهان نمودها سروکار دارد که مطابق خواسته های خود، آنها را گزینش می کند، البته اگر عقل به بلوغ، رشد و بالندگی برسد می تواند از اسارت اراده آزاد گردد و به همین دلیل شوپنهاور فلاسفه و هنرمندان را از این اسارت آزاد می داند. پس در واقع جهان انسانها همان توهم آنهاست و این را از بودئیزم و هندوئیزم که قائل به "مایا" هستند، دریافته است؛ مایا یعنی توهم و پندار و هندوها و بودائیا جهان را پندار می دانستند.

شوپنهاور از این سخن مسیح که می گوید: زندگی بدون رنج امکان ندارد هم متأثر شده است، هرچند که از مسیحیت به شدت تنفر دارد؛ پس به نظر او جهان هم سراب و توهم است و هم همراه با رنج و الم.

۳- شوپنهاور از اندیشه های مبهم فیثته بی زار است و به شفاف و صریح گویی علاقه دارد.

۴- به نظر او دیندار نیازی به فلسفه ندارد و این سخن شلایر ماکر که تنها اهل دین می توانند به حقیقت فیلسوف باشد، سخنی مضحک است.

۵- او گرایش به جهان میهنی (Cosmopolitan) در مقابل نظریه ملت باوری و ناسیونالیستی آلمانی دارد.

۶ - به اعتقاد او جهان، باز نمودهای ذهنی ما انسانهاست، و حقیقت عبارت است از نوردار شدن آن بر یک ذهن. البته منظور وی باز نمودهای شهودی است.

۷ - کانت معتقد بود که شیء فی نفسه وجود دارد ولی ما راهی برای شناخت آن نداریم، اما شوپنهاور معتقد است که در عالم و رای پدیدارها و نمودارها تنها یک حقیقت و شیء فی نفسه به نام خواست وجود دارد و به غیر آن چیزی وجود ندارد.

۸ - شوپنهاور فیلسوف بدبینی است و بدبینی او به معنای غلبه باطل بر حق یا کثرت شرور نسبت به خیر نیست، بلکه انکار جهان برای انسان است؛ یعنی، او بدبینی متافیزیکی دارد؛ به همین دلیل معتقد است که زندگی بدون رنج امکان ندارد. رواقیون هم همین دیدگاه را داشتند و راه حل نجات از رنجهای جهان را تهی کردن خود از خواسته ها می دانستند. شوپنهاور با اینکه این راه حل را می پذیرد اما امکان پذیر نمی داند.

۹ - او ریشه همه شرها را بندگی خواست و فرمانبری از آن می داند و برای گریز از بندگی خواست دو راه پیشنهاد می کند :

۱ - ژرف اندیشی هنری و راه هنر که این راه راهی موقت است.

۲ - پارسا منشی که راه رستگاری و راهی پایدار است.

نقد این دیدگاه

اینکه او منکر عالم فی نفسه است این دیدگاه در واقع همان چیزی است که پیروی از دیدگاه کانت به آن خواهد انجامید. ولی اشکال اساسی بر ایشان این نکته است که اگر جهان نمودارها ساخته اراده بشر است و زندگی بدون رنج هم امکان ندارد، چرا انسان زندگی بدون رنج را اراده نمی کند تا از رنج رهایی یابد؟ اگر انسان ناگزیر با رنجها مواجه است پس معلوم است که باید قائل به وجود منشأ تأثیرات خارجی بود که همان وجود فی نفسه است.

منابع مطالعه درباره شوپنهاور

۱ - رامین جهاننگلو، شوپنهاور و نقد عقل کانتی ترجمه محمد نبوی، نشرنی چاپ اول، ۱۳۷۷

۲ - افکار شوپنهاور، ترجمه مشفق همدانی، چاپ چهارم ۱۳۳۶، چاپ کاویان

۳ - فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه، جلد هفتم، داریوش آشوری.

۴ - مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه، جلد ۳

پراگماتیسم PRAGMATISM

۱ - بهترین راه مطالعه جریانهای فلسفی، مطالعه آثار بنیانگذاران و شارحان آن مکتب است. البته راه های دیگری هم وجود دارد؛ مانند مراجعه به آثار منتقدان آن جریان از باب «تعرف الأشياء بأضدادها أو بأغيارها»؛ چرا که آموزه های یک جریان از ناحیه نقد آن بهتر فهمیده می شوند. مراد از فهم بهتر و عمیقتر، فهم بهتر و بیشتر لوازم یک جریان فلسفی است؛ چون هر جریانی یک لوازم ناگفته و نانوشته ای دارد که توسط شارحان و منتقدان آن کشف می شود و باعث تحول و تطور می گردد؛ حال شناخت پراگماتیسم نیز وابستگی جدی به آگاهی از نظرات مؤسسان آن همچون چارلز پیرس، ویلیام جیمز، جان دیویی و امثال آنها دارد.

۲ - همانگونه که بعدها بیشتر توضیح خواهیم داد. پراگماتیسم بیش از آنکه یک جریان فلسفی یا اجتماعی باشد یک جریان روش شناختی است که اولین بار توسط پیرس و سپس توسط جیمز در قلمرو روانشناسی و دیویی در آموزش و پرورش ظهور یافت و حتی به اخلاق و علوم دیگر نیز سرایت کرد. تا آنجا که امروزه روش پراگماتیستی حتی در عرصه های نظامی، سیاسی و فرهنگی نیز مورد بهره برداری قرار می گیرد به طور مثال، سیاست آمریکا یک سیاست سکولار است؛ یعنی، بنا ندارد از آموزه های دینی در عرصه های اجتماعی اعم از سیاست، اقتصاد، علم و ... استفاده کند. (البته اگر نگوئیم که سکولارها خشن هستند و حاضر نیستند که حتی در نیازهای فردی نیز از دین بهره بگیرند) با این حال در دهه های اخیر، خیلی جاها از دین بحث می کنند؛ اولین جایی که بحث سینمای دینی مطرح شد هالیوود بود که از آموزه های دینی در راستای سیاستهای خود بهره گرفتند. بنابراین آمریکا با فعالیتهای مذهبی در راستای اهداف سیاسی خود برخوردی نمی کند. هنر دینی، موسیقی دینی، اقتصاد دینی، رقص دینی و ... همگی عناوین مقالاتی است که در آمریکا نگاشته می شوند. این بهره‌وری از دین یک بهره‌وری کاملاً پراگماتیک است؛ یعنی، بهره‌وری عملی از دین جهت دسترسی به اهداف خود، هدفی که کاملاً سکولار است؛ یعنی، دین در تعیین اهداف هیچ نقشی ندارد و تنها برای رسیدن به اهداف از پیش تعیین شده از آموزه های دینی استفاده می کنند. در حقیقت، در نگاه پراگماتیستی، سکولاریسم عبارت است از جدایی دین از اهداف نه از ابزارها. پس پراگماتیسم امروزه فراتر از یک مکتب بلکه یک روش تعمیم یافته است. البته دیویی و جیمز نگاه فلسفی نیز به مباحث داشتند.

۳ - پراگماتیسم آن چنان که معروف است فلسفه ای آمریکایی است؛ یعنی، در آمریکا رواج یافت و گسترش پیدا کرد، ولی اگر به پیشینه تاریخی و ریشه های آن در سنتهای فلسفی پیش از آن و نیز شرایط تاریخی و اجتماعی که در تولید و پرورش آن مؤثر بوده اند توجه کنیم - یعنی اگر هم نگاه معرفتی به پیشینه آن و هم نگاه جامعه شناختی به بسترهای اجتماعی پیدایش آن داشته باشیم - متوجه خواهیم شد که پراگماتیسم، اصالتاً ریشه در آمریکا ندارد، بلکه وارداتی است و تنها بافت آن آمریکایی است. توضیح مطلب آن است که پیرس ادعا می کند که فلسفه او انگلیسی است اما از طریق کانت، فیلسوف آلمانی به این گرایش رسیده است. او از تجربه گرایان مخصوصاً هیوم متأثر شده است. فلسفه کانت، نقطه عزیمت پراگماتیسم بلکه سایر جریانهای فلسفی است؛ هیچ مکتب فلسفی بعد از کانت به وجود نیامده است که از کانت تأثیر نپذیرفته باشد؛ زیرا فلسفه کانت، نقطه تلاقی

دو جریان فلسفی - معرفت شناسی اروپا در قرنهای هفدهم و هجدهم است؛ «جریان خردگرایی» **Rationalism** به نمایندگی دکارت، پاسکال، اسپینوزا، مالبرانش، لایب نیتس و «جریان تجربه گرایی» **Empiricism** به نمایندگی بیکن، هابز، لاک، بارکلی و هیوم. مهمترین دعوای این دو جریان بر سر قضایای پیشینی و پسینی از یک طرف و قضایای تحلیلی و ترکیبی از طرف دیگر است.

پیشینی = ما قبل تجربه. قضایای پسینی = ما بعد تجربه. ترکیبی = محمول از بیرون بر موضوع حمل می شود.

قضایای تحلیلی = محمول در بطن مفهومی موضوع قرار دارد.

لایب نیتس به قضایای تحلیلی و پیشینی اعتقاد داشت اما تجربه گرایان، قضایا را به طور کلی، ناشی از تجربه می دانستند و در نتیجه همه قضایا، ترکیبی نیز هستند؛ مثلاً هیوم، اصل علیت را گزاره ای ترکیبی و پسینی می دانست؛ از این رو در صحت و یقینی بودن آن شک کرد. هیوم وقتی همه گزاره ها را پسینی دانست، گزاره هایی را که پسینی نیستند مثل گزاره های دینی، اخلاقی، متافیزیکی و... بی معنی انگاشت، بعد کم کم متوجه شد که استقراء هم یقینی نیست؛ به این دلیل در گزاره های تجربی هم شک کرد و یک شکاک **Global** گشت و شکاکیت جدید را برای اولین بار مطرح کرد، در حالی که عده ای دیگر اصل علیت و گزاره های ما قبل تجربه را قبول داشتند.

کانت با روبرو شدن با این دو جریان، نقد خرد محض را مطرح نمود و سعی کرد بین این دو جریان، یک هماهنگی ایجاد کند؛ از این رو اولاً، گفت با عقل نظری نمی توان مسائل مابعدالطبیعه را حل کرد؛ ثانیاً، به این پرسش پاسخ داد که قضایای ترکیبی پیشینی چگونه ممکنند. وی مقولات دوازده گانه را ساختار ذاتی ذهن انسان معرفی کرد و معرفت را نمود و ظهور اشیا توصیف نمود.

این کار کانت گر چه یک تلاقی بین این دو جریان ایجاد کرد ولی یک پیامد داشت که مجادلات کهن و سنتی بر سر مباحث فلسفی مثل خدا، معاد، جبر، اختیار و... گزاره های جدلی الطرفین شدند که هیچ گاه به نتیجه نمی رسیدند. حتی مجادلات معرفت شناختی همچون معیار حقیقت نیز بحث جدلی الطرفین به حساب آمدند.

پیرس از یک طرف اصل پراگماتیک و اصالت سودمندی و نتیجه بخشی را با جهان بینی هیوم یکسان می دانست و از طرف دیگر، با فلسفه کانت از مجادلات کهن بر سر معیارهای حق و حقیقت خلاصی یافت؛ پس پراگماتیسم، تولد دوباره تجربه گرایی هیوم در شکل جدید آن است و اگر پراگماتیستها، خود را در تقابل با تجربه گرایی و خردگرایی معرفی کنند منظور آنها تجربه گرایی لاک است نه هیوم. پس بر آیند اندیشه های هیوم و کانت این شد که عده ای پیدا شوند و قائل به اصل سود شوند و بگویند که چرا خودمان را گرفتار دعوای بی فایده کنیم، به جای روشهای دیگر، از اصل سود و ربط عقیده به عمل استفاده می کنیم و خودمان را بر سر حقیقت معطل نمی کنیم.

از طرف دیگر در بعد اجتماعی نیز همین نزاعهای نظری مابین دو جریان مذکور، نزاعهای سیاسی و اجتماعی را در پی داشت که همگی در اروپا بود نه در آمریکا.

پس باید گفت که امثال پیرس و دیویی به این مواد وارداتی از اروپا یک بافت و ساختار آمریکایی دادند.

۴ - همان گونه که بیان گردید پراگماتیسم یک جریان روش شناسانه است که بر اصالت عمل توجه ویژه ای دارد. اصطلاح پراگماتیسم، اولین بار توسط پیرس مطرح شد و از مشهورترین آموزه های او بود ولی در زمان خود او شهرت اصطلاحی پیدا نکرد و در فلسفه ویلیام جیمز جا افتاد.

پراگماتیسم پیرس نظریه ای در باب حقیقت نبود بر خلاف پراگماتیسم جیمز که به چیستی حقیقت و معیار حقیقت برمی گشت. پراگماتیسم جیمز بیشتر در حوزه معرفت شناسی مطرح بود ولی نظریه پیرس درباره «معنی» بود. به عقیده او، عقیده ها و باورها به دو دسته عقاید خطا و عقاید حقیقی تقسیم می شوند ولی هر دو دارای معنا هستند. به نظر او، حقیقت عقیده ای است که نهایتاً توسط تمام آنهایی که تحقیق می کنند مورد توافق قرار می گیرد و شیئی که توسط این عقیده ارائه می گردد، واقعیت است.

آموزه پراگماتیک پیرس، آموزه ای است که در بهترین حالت، نظرات ارزشمند برای تحقیق را قطع نظر از اینکه حقیقی اند یا خطا، مورد تبیین قرار داده، واضح می سازد؛ یعنی، غرض او، معنا دادن و واضح ساختن نظریات گوناگون است؛ چرا که ما تا این نظریات گوناگون را واضح نسازیم به نظریه حقیقی نمی توانیم برسیم. وقتی که نظریات مختلف را معنی دار دانستیم و وارد معرکه نزاع کردیم می توانیم نظر حقیقی را انتخاب کنیم. معنادار بودن همه گزاره های درست و نادرست ما را به گزاره های درست می رساند.

این نظریه پیرس در مخالفت با جزم گرایان بود که نظریات مخالف را بی معنی می دانستند. پیرس در ادامه، عقیده صحیح را عقیده ای می داند که مورد توافق باشد؛ یعنی، قائل به نظریه کوهرنس آن هم به تقریر جامعه شناختی آن است (چون نظریه کوهرنس **(Coherence)** دو تقریر دارد: ۱ - تقریر ایدئالیستی: گزاره هایی که با یک دیگر توافق و تلائم داشته باشند، صادقند. ۲ - تقریر جامعه شناختی: گزاره هایی که مورد توافق انسانها هستند صادقند.) پس به نظر پیرس، عقیده صحیح، عقیده ای است که مورد توافق باشد ولی قبل از توافق باید نظرات دیگر را نیز بررسی کنیم.

ولی ویلیام جیمز که پراگماتیسم در سال ۱۸۹۸ با او مشهور گردید، آن را در حوزه معرفت شناسی مطرح کرد. در معرفت شناسی پس از تعریف معرفت به «باور صادق موجه» و بحث امکان معرفت، نوبت به بحث ارزش شناخت می رسد که در آن، دو سؤال اساسی مطرح است:

۱ - چیستی صدق و حقیقت؛ یعنی، شناخت حقیقی و صادق در مقابل شناخت کاذب یا خطا چه معنایی دارد؟

۲ - پس از تعیین معنای صدق و کذب، معیار کشف شناخت حقیقی از کاذب چیست؟

ویلیام جیمز، برای اولین بار صدق را به معنای «سود و ثمره داشتن» و «نتیجه بخش بودن» گرفت؛ یعنی، وقتی می گوییم: گزاره الف صادق است مراد این است که نتیجه بخش است و ثمره عملی دارد و معیار کشف این صدق هم، روش تجربی است، تجربه به ما نشان می دهد که این اندیشه ثمره عملی دارد یا نه؟

پس پراگماتیسم از نظریه ای در باب معنی، تبدیل شد به نظریه ای درباره حقیقت که حقیقت برابر است با سود و نتیجه.

البته باید به این نکته هم توجه داشت که جیمز در بعضی عبارات می گوید: من هم مثل سایر خرد گرایان، حقیقت را به معنای مطابقت می دانم ولی فرق ما روانشناسان با خرد گرایان این است که آنها وقتی به نتیجه رسیدند که این گزاره مطابق با واقع است کارشان تمام می شود ولی ما تازه کارمان شروع می شود. (یعنی همان نظر بیکن که عبارت بود از استفاده عملی از علم در بهبود زندگی دنیوی.) پس طبق بعضی عبارات، ویلیام جیمز یک رئالیست است ولی معیار را تجربه می داند، اما طبق بعضی عبارات دیگر، او یک پراگماتیست است.

استاد: از آنجا که او یک فیلسوف به معنای دقیق کلمه نبوده بلکه یک روانشناس بوده است و آنچه برایش دغدغه بوده، ثمره عملی بوده است، باید گفت او یک پراگماتیست است ولی وقتی با مباحث معرفت شناسی روبرو شده، برای خروج از نسبییت خود را رئالیست می داند. در هر حال اگر معنای دوم را بپذیریم، اشکالات جدی دارد که بعداً به آنها خواهیم پرداخت.

تلاش عمده پراگماتیسم این بود که علم نوین را با فلسفه همانند سازد بر خلاف پوزیتیویسم که گزاره های فلسفی را بی معنا می دانست.

پیرس در اوج مخالفت هایی که با فلسفه وجود داشت، انجمن متافیزیک را تشکیل داد.

چارلز ساندرس پیرس Charles Sanders Peirce

۱- زیست نامه پیرس

چارلز پیرس، سال ۱۸۳۹ در کمبریج ماساچوست آمریکا متولد شد. وی در دانشکده هاروارد در رشته شیمی تحصیل کرد. در دهه ۱۸۶۰ به تدریس منطق، فلسفه و فلسفه علم پرداخت. در سال ۱۸۷۱، انجمن مابعدالطبیعه را بنیان گذاشت و یک سال بعد از آن، مقاله ای برای انجمن نوشت که در آن پراگماتیسم را بنا نهاد. پیرس در زمانی این انجمن را بنا نهاد که لادریگری با اسب راهوارش می تاخت و به شدت مابعدالطبیعه را در هم می شکست. دوران اوج مخالفت و ستیز با مابعدالطبیعه بود و پیرس، دوباره آن را زنده کرد. وی تقریباً ۸۰ مقاله فلسفی و ۲۰ مقاله و یک کتاب کوچک با عنوان «تحقیقاتی در نورسنجی» درباره مسائل مربوط به علم فیزیک منتشر کرد. او به خاطر تعدد مناصب، مشاغل و پرداختن به رشته های علمی مختلف توانست نظام فلسفی پی ریزی کند؛ از این رو فقط گزاره های پراکنده ای دارد و شهرتش به خاطر بنا نهادن «پراگماتیسم» است. ولی از لحاظ اخلاقی، فردی دیرجوش بود که چندان با مردم کنار نمی آمد و دانشجویان او را فوق العاده احساساتی،

مغرور، عبوس، تندخو، زودرنج و دارای تکبری روشنفکرانه و زود باور و در برابر مشکلات درمانده، معرفی می کردند.

آرای پیرس

۱ - علم نوین همانند فلسفه، واقع گراست و با نام گرایی در تضاد است.
۲ - مهمترین رکن اندیشه پیرس، ارتباط بین تصورات و عمل است؛ باید از یک طرف عقاید را شناخت و از طرف دیگر کارکرد عملی آنها را شناخت.

۳ - جهان شناسی پیرس: پیرس تصور رایج در عصر خود را مورد حمله قرار داد، تصور مکانیکی از جهان طبیعت که تابع قوانین جبری و تغییر ناپذیری است که این قوانین به کمک مشاهده دقیق و با تقریبی در حدود خطای ذهن قابل کشفند. (یعنی همان نگاه مکانیکی که نیوتن به عالم داشت).

پیرس معتقد بود که قوانین جبری و تصویر مکانیکی، زائیده جهل ماست، و محدودیتهای مشاهده گر، بیش از حدی است که گمان می رود. وی معتقد است که در جهان، عنصری از تصادف مطلق وجود دارد.
اگر صحت و سقم هر قانون طبیعی را بیازمایید، پی خواهید برد که هر چه دقت مشاهدات بیشتر باشد، انحرافات نامنظم از قانون، بیشتر نمایان می شود.

۴ - تفاوت پیرس با دکارت:
پیرس بین دکارت گرایی و مکتب گرایی (فلسفه مدرسی) قائل به تقابل می شود و مخالفتهایی نیز با دکارت دارد:
۱ - دکارت گرایی می آموزد که فلسفه را باید با شک عام شروع کرد، در حالی که مکتب گرایی هیچ گاه اصول بدیهی خود را زیر سؤال نمی برد.

۲ - دکارت گرایی می آموزد که آزمون نهایی یقین را باید در آگاهی فردی جستجو نمود؛ یعنی، معرفت شناسی دکارت یک معرفت شناسی فردگراست، «من فکر می کنم پس هستم»؛ و به همین دلیل، برخی او را مؤسس فردگرایی دانسته اند، در حالی که مکتب گرایی - به گواهی حکما و کلیسای کاتولیک - یعنی بر توافق جمعی تکیه کردن.

۳ - مکتب گرایی، اگر چه دارای رازهای ایمانی مخصوص به خود بود اما می کوشید تمام چیزهای آفریده شده را توضیح دهد، ولی دکارت گرایی، نه تنها بسیاری از واقعیتها را توضیح نمی دهد، بلکه آنها را مطلقاً توضیح ناپذیر می سازد جز اینکه بگوید: خدا آنها را چنین آفریده است، ولی چرا؟ ما نمی دانیم.

و اما مخالفتهای پیرس با دکارت بدین قرار است:

۱ - ما نمی توانیم با شک عام شروع کنیم؛ چون شک مستلزم دلیل مثبت است. (شک دلیل می خواهد نه یقین) در فلسفه، باید از همانجایی که هستیم، شروع کنیم. بیایید آنچه را که در قلبهایمان مورد شک قرار نمی دهیم، متظاهرانه در فلسفه مورد شک قرار ندهیم. شک دکارت، صوری و خود فریب است و نمی تواند واقعی باشد.

اصلاً معنا ندارد که کسی در همه چیز شک کند؛ همان کسی که ادعای شک مطلق می کند می بینیم که از مرگ می ترسد، غذا می خورد، نزدیک آتش نمی شود و... مگر فلسفه، بازی با الفاظ است.

۲ - پیرس با فردگرایی معیار دکارت نیز مخالفت کرد. معیار دکارت این بود که «هر چیزی که من درباره اش به روشنی متقاعد شده باشم، حقیقت است.» پیرس می گوید: این فردگرایی، معیار را صوری و غیر تعیین کننده و خود فریب می کند. آیا واقعاً می توانم بگویم هر چیزی که من درباره اش به روشنی متقاعد شده باشم، حقیقت است؟ آیا متقاعد شدن من به معنای بی نیازی از برهان یا معیار بیشتر است؟ چنین معیاری، در علم کاملاً بی خاصیت است.

آگاهی فردی را محک حقیقت دانستن، به معنای نادیده گرفتن بعد اجتماعی معیار و پایمال کردن شکهای واقعی است که از عدم توافق به وجود می آید.

۳ - مخالفت دیگر پیرس، با روش ریاضی و استنتاجی مورد تأکید در فلسفه دکارت بود. پیرس اصرار می ورزد که فلسفه باید علوم موفق تجربی را الگویی برای استدلالهایش در نظر بگیرد. فلسفه باید بیشتر به فراوانی و تنوع برهانهایش تکیه کند تا بر قطعیت هریک از آنها. (تکثیر برهانهای فلسفی، به تبعیت از الگوی تکثیر شواهد در تجربیات).

۲- ویلیام جیمز William James

زیست نامه جیمز و آثار او

شخصیت دوم رویکرد پراگماتیسم که جدی تر از پیرس سخن گفت و پراگماتیسم را در حوزه معرفت شناسی و روانشناسی مطرح کرد، ویلیام جیمز است. ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) در یک خانواده عقلانی و عاطفی به دنیا آمد، او فرزند بزرگ خانواده بود. به نقل از خواهر جیمز در گزارش زندگی نامه برادرش، پدرش فضایی را در خانه ایجاد کرده بود که فرزندانش هم اهل تعقل باشند و هم از احساسات و عواطف برخوردار باشند. تحصیلات جیمز، نامنظم و آمیخته با مسافرت بود، او در شهرهای نیویورک، پاریس، ژنو، بن و دیگر شهرها تحصیل نمود. ابتدا به هنر، شیمی، زیست شناسی و پزشکی پرداخت و سپس به روانشناسی و فلسفه علاقمند شد و تا آخر عمر، علاقه اش به فلسفه بیشتر شد ولی فلسفه را در هیچ دانشگاهی تحصیل نکرد.

جیمز مدت ها با پیرس، همراه بود و بر خلاف پیرس، خونگرم و معاشرتی بود؛ جیمز پراگماتیسم را بیش از پیرس مطرح کرد؛ پیرس، پراگماتیسم را در حوزه معنی شناسی به کار می برد ولی جیمز آن را به عنوان معنای حقیقت در حوزه های مختلف وارد کرد. او، پراگماتیسم را راهی برای وحدت بخشیدن به علم و مذهب می دانست. در قرن نوزدهم میلادی که اوج الحاد و تعارض علم و دین بود، در آن فضای مذهب ستیزی و فلسفه ستیزی، پیرس انجمن مابعد الطبیعه را بنیانگذاری کرد ولی جیمز، پراگماتیسم را راهبری برای ارتباط علم و دین قرار داد؛ به این بیان که: محک تمام حقیقت تجربه است و یکی از مصادیق تجربه، تجربه مذهبی است که

تجربه مذهبی هر فرد، پدیده ای است که باید به عنوان یک واقعیت برای همگان پذیرفته شود؛ یعنی، همه انسانها یک حالات مذهبی و معنوی دارند؛ از این رو بر اساس تجربه، باید مذهب و دین را پذیرفت. جیمز در صدد اثبات مابعدالطبیعی مذهب نیست بلکه مذهب را تنها به عنوان یک واقعیت تجربی می پذیرد و او یکی از مؤسسين تجربه دینی است.

رویکرد او در مذهب، او را به کثرت گرایی شخصی، اخلاقی و مابعدالطبیعی هدایت کرد؛ چون هر فردی از تجربه دینی برخوردار است که با تجربه دیگر انسانها متفاوت باشد؛ یعنی، انسانها به لحاظ اخلاقی و مابعدالطبیعی از کثرت بینشی و کنشی برخوردارند؛ از این رو جیمز با محک تجربه خود به کثرت گرایی کشیده می شود؛ او با این رویکرد، به مخالفت با ضرورتهای خردگرایی ماوراءالطبیعی پرداخت؛ چرا که آنها را بحثهای انتزاعی و شکل گرایانه می دانست.

جیمز می گوید: عجله نکنید نه کل حقیقت و نه کل خوبی، برای ناظر دست یافتنی نیست و تنها جزئی از دانش به دست می آید و همین قدر کافی است تا از ما بخواهند که نسبت به وظایف خویش مؤمن باشیم؛ یعنی، هر کس باید به همان مقدار که حقیقت را یافته است، مؤمنانه زندگی کند. این مطلب نیز از قرائنی است که نشان می دهد جیمز و لو اصطلاح پلورالیسم اخلاقی و دینی را به کار نبرده است ولی به آن اعتقاد دارد. جیمز با اینکه به روانشناسی علاقه داشت و به تجربه بها می داد ولی کمتر در آزمایشگاه به سر می برد و بیشتر در خانه به تحلیل ذهنی و نظری موضوعات می پرداخت و امثال ارسطو و دکارت با اینکه عقلگرا بودند بیشتر از او به آزمایش می پرداختند؛ از این رو هر چه عمرش بیشتر می شد به فلسفه علاقه مندتر می گشت ولی جهت گیری روانشناختی خود را از دست نداد و به مباحث فلسفی نگاه روانشناختی داشت. و کتاب «اصول روانشناسی» (سال ۱۸۹۰) پلی بین روانشناسی فلسفی قرن نوزدهم و روانشناسی علمی و رفتار گرایی قرن بیستم بود؛ یعنی، جیمز در این کتاب، یک روانشناسی ارائه داد که حد فاصل این دو مدل روانشناسی بود. در کتابهای انواع تجربه مذهبی (۱۹۰۲) و پراگماتیسم (۱۹۰۷) نیز گرایش روانشناختی و گرایش فلسفی جیمز متحد گشته اند.

پراگماتیسم به عنوان نظریه حقیقت

گفتیم که جیمز بیشتر از پیرس به پراگماتیسم پرداخت تا آنجا که نگاه او به حقیقت نیز با نگاه پیرس متفاوت است. همان طور که قبلاً گفته شد پیرس، حقیقت را به معنای انسجام گرایی تعریف کرد؛ یعنی، حقیقت عقیده ای است که نهایتاً توسط تمام پژوهشگران مورد توافق قرار گیرد. او معتقد است اگر پژوهش به اندازه کافی پیش رود، حقیقت مستقر می گردد؛ پس پیرس حقیقت را به توافق عام در دایره محققان معنی کرد. اصطلاح «عقل جمعی» نیز که امروزه به کار برده می شود مراد طرفداران انسجام گرایی از آن، عقل جمعی پژوهشگران یک موضوع تحقیق است؛ مثلاً پوپر می گوید واقعیتی در خارج هست؛ مثلاً زمین، درخت، اسب، انسان، و... در خارج هستند، حال هر عالمی، نسبت به این حقایق شناخت پیدا می کند - مثلاً ۱۰۰ نفر

زیست شناس نسبت به درختها شناخت پیدا می کنند - ابتدا جهان خارج بود، حال به جهان عالم منتقل شده ایم؛ اگر این عالمان در یک گزاره متفق القول شدند وارد جهان علم می شویم؛ پس علم مساوی با انسجام و تلائم آرای پژوهشگران یک موضوع است. این نظریه تلائم را پیرس نیز داشت و این نظریه یک نظریه رایج در عصر او بود و حتی بعضیها نظریه تلائم و پراگماتیسم را جزء نظریات سنتی چستی صدق می شمارند ولی جیمز این تفسیر از حقیقت را نپذیرفت؛ چرا که آن را تفسیری آرمانی پنداشت و معتقد بود چگونه ممکن است که همه صاحب نظران در یک مسأله متفق القول شوند؛ از این رو با روحیه ناشی از اصل پراگماتیک به پیامدهای عملی قضایا توجه نمود و معتقد به این شد که یک عقیده تنها در صورتی حقیقی است که در عمل ظهور و بروز داشته باشد و به طور تجربی نتایج رضایت بخش و محسوس به بار آورد.

این نظریه جیمز باعث خرده گیریهای از سوی برخی از خرد ورزان که حقیقت را نوعی رونوشت از خارج می دانستند گردید که شما با این نظریه دیگر نظریه مطابقت با واقع را قبول ندارید. اصلاً آیا به نظر شما قبل از جهان عالم و علم، واقعیتی به نام جهان خارج وجود دارد یا نه؟ اگر وجود دارد چه نسبتی بین اندیشه شما با آن جهان خارج برقرار است؟ آیا اندیشه شما با آن جهان خارج رابطه دارد یا نه؟ اگر رابطه دارد حکایت تام از آن می کند یا ناقص؟ بالاخره صرف پرداختن به کارکرد علم، تام نیست و شما باید نسبت علم و اندیشه با خارج را نیز روشن کنید. این خرده گیریها سبب شد تا جیمز، بحثی مستوفی در باب چستی صدق در کتاب پراگماتیسم در سخنرانی دوم - معنی پراگماتیسم - و سخنرانی ششم - درک پراگماتیسم از حقیقت - مطرح نماید.^{۱۱۶}

گزارشی از کتاب «پراگماتیسم»

کتاب «پراگماتیسم» که در سال ۱۹۰۷ منتشر شد مجموعه هشت سخنرانی ویلیام جیمز به شرح زیر است:

سخنرانی اول: معضل کنونی فلسفه.

سخنرانی دوم: معنی پراگماتیسم.

سخنرانی سوم: برخی مسائل مابعدالطبیعی از دیدگاه پراگماتیسم.

سخنرانی چهارم: واحد و کثیر.

سخنرانی پنجم: پراگماتیسم و عقل سلیم.

سخنرانی ششم: درک پراگماتیسم از حقیقت.

سخنرانی هفتم: پراگماتیسم و انسان گرایی.

۱۱۶ - معنای جدید پراگماتیسم - پراگماتیسم به عنوان یک نظریه صدق - از اصول اومانیزم است؛ یعنی، به اعتقاد اومانیزتها که انسان را به جای خدا قرار می دهند آنچه برای انسان مفید است، حقیقت دارد؛ اگر خدا برای انسان مفید بود آن هم حقیقت دارد و الا نه. خدا، دین و فضایل اخلاقی همگی برای انسان مطرحند؛ از این رو بعضی از اومانیزتها، مؤمن و معتقد به خدا هستند ولی دین را به طور مطلق قبول ندارند، بلکه مصداق «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» هستند؛ چون تجربه نتوانسته است فایده برخی گزاره های دینی را روشن نماید، آن گزاره ها را قبول ندارند؛ اومانیزم تنها به دنبال نفع این جهانی انسان است.

سخنرانی هشتم: پراگماتیسم و مذهب.
و در نهایت «گفتار مؤلف درباره معنای پراگماتیسم».

سخنرانی اول - معضل کنونی فلسفه:

جیمز در ابتدای این سخنرانی مطلبی را از «چسترتن» نقل می کند و آن را می پذیرد و آن این است که عملی ترین و مهمترین چیز درباره یک انسان، نگرش او درباره عالم و فلسفه اوست، ولی آن فلسفه ای که در هر کدام از ما تا این حد مهم است یک موضوع فنی نیست، بلکه احساس کمابیش گنگ ما از معنی صادقانه و عمیق زندگی است. این احساس فقط تا حدودی از کتابها به دست آمده است؛ فلسفه هم والاترین و هم ناچیزترین جستجوهای انسانی است. هم در خردترین درزها فعالیت می کند و هم گسترده ترین چشم اندازها را می گشاید... تاریخ فلسفه تا حدود زیادی تاریخ نوعی تصادم میان طبایع انسانی است. یک فیلسوف حرفه ای، از هر طبع و مزاجی که باشد، می کوشد هنگام پرداختن به فلسفه طبع خود را دخالت ندهد با این همه، طبع او بیش از هر یک از مقدمات، در او جانب گیری ایجاد می کند. فیلسوف به طبعش اعتماد می کند و چون در طلب جهانی است که با طبعش سازگار باشد، به هر نمایی از جهان که با آن سازگار باشد معتقد می شود، با این حال او نمی تواند در هیچ محکمه ای، صرفاً به دلیل طبع و مزاج، مدعی قوه تشخیص گردد. بنابراین نوعی عدم صداقت در مباحثات فلسفی ما بروز می کند؛ یعنی، از تواناترین مقدمه در میان مقدماتمان، هرگز ذکری به میان نمی آید.

جیمز از اینجا به فلسفه رایج عصر خود می پردازد: در فلسفه نیز همانند هنر، ادبیات و حکومت و... با تضادی کاملاً مشابه روبه رو هستیم که با دو اصطلاح عقل گرا **Rationalist** و تجربه گرا **Enpericist** بیان می شود. «تجربه گرا» یعنی دوستدار امور واقع (یعنی عالم محسوس) و «عقل گرا» یعنی مرید اصول مجرد و ابدی (یعنی مفاهیم انتزاعی و ماورای طبیعی). اما هیچ کس نمی تواند حتی ساعتی بدون هر دوی اینها، چه امور واقع و چه اصول انتزاعی به سر برد. او در ادامه به بیان ویژگیهای این دو آمیزه مخالف می پردازد؛ مثلاً تجربه گرا؛ حس گرا، ماتریالیست، بدبین، غیر مذهبی و... است در حالی که عقل گرا؛ تعقل گرا، ایدئالیست، خوشبین، مذهبی و... است. او توضیح می دهد که هر دو رویکرد به خطا رفته اند و آنچه صحیح است تلفیق این دو رویکرد با یک دیگر است و انسانها نیز به دنبال چنین نظامی هستند و خطاب به مخاطبان خود می گوید: آنچه شما طالبید فلسفه ای است که نه تنها قدرت تجربه فکریتان را به کار اندازد بلکه پیوند مثبتی نیز با جهان واقعی زندگیهای متناهی انسانی برقرار نماید. شما نظامی را می خواهید که این هر دو چیز را با هم تلفیق کند؛ یعنی، وفاداری علمی به امور واقع و همچنین اعتقاد قدیمی به ارزشهای انسانی... شما دو جزء مطلوبتان را به طرزی گریز ناپذیر، جدا از یک دیگر می بینید؛ شما تجربه گرایی را فاقد خوی انسانی و همراه با لامذهبی می یابید و یا با یک فلسفه عقل گرا روبروید که هر چند ممکن است خود را مذهبی بخواند اما فاقد

هر گونه تماس معینی با واقعیتهای ملموس و غم و شادبهاست. ای کاش دو صفحه نخست رساله ای را که دانشجویی یکی دو سال پیش به من سپرد حفظ کرده بودم^{۱۱۷}.

این مرد سخنش را چنین آغاز می کرد که از نظر او همیشه مسلم فرض می شد که هر وقت شما به یک کلاس فلسفه وارد می شوید ناچارید با عالمی رابطه برقرار کنید که یکسره متفاوت از جهانی است که در پشت سرتان در کوچه ترک کرده اید... جهان تجارب شخصی واقعی بیش از حد تصور متکثر، آشفته، گل آلود، دردناک و سردرگم است؛ اما جهانی که استاد فلسفه به شما عرضه می دارد ساده، تمیز و والاگهر است؛ تضادهای زندگی در آن وجود ندارد؛ پاکی و والایی بارزترین جلوه های آنند؛ نوعی معبد مرمین است که بر تارک کوهی می درخشد؛ اما در واقع امر، این امر تبیینی از جهان ملموس و واقعی ما نیست بلکه چیز دیگری است، یک مرهم و یک راه گریز است... به همین دلیل برخی مردان اهل دانش را مشاهده می کنیم که ترجیح می دهند به مابعدالطبیعه به عنوان چیزی یکسره تارک دنیا و وهمی پشت کنند... لایب نیست، ذهنی عقل گرا بود که از اغلب اذهان عقل گرا، به امور واقع علاقه بیشتری داشت با این حال اگر می خواهید تصنع مجسم را مشاهده کنید، کافی است فقط نوشته جذاب او یعنی «عدل الهی» را بخوانید که در آن می کوشد مشیتهای الهی را نسبت به انسان توجیه نماید و اثبات کند جهانی که در آن زندگی می کنیم بهترین جهان ممکن است. درک ضعیف لایب نیست از واقعیت چنان واضح است که نیازی به تفسیر ندارد.

خلاصه حرف جیمز این است که معضل فلسفه کنونی در این است که تفسیر عقلگرایی از عالم، با عالم واقع فاصله دارد و تفسیر تجربه گرایی نیز عالم را پوچ می بیند و اینجاست که راه حل جیمز مطرح می شود و او می گوید:

در اینجاست که راه حل خاص من پدیدار می شود، من آن چیزی را که نام پراگماتیسم به خود گرفته است به مثابه فلسفه ای پیشنهاد می کنم که می تواند هر دو گونه تقاضا را بر آورد؛ این فلسفه می تواند همانند فلسفه های عقل گرا مذهبی بماند اما در عین حال همانند فلسفه های تجربه گرا، غنیترین تماس را با واقعیتهای حفظ کند.

سخنرانی دوم - معنی پراگماتیسم:

در این سخنرانی جیمز پس از نقل یک خاطره می گوید: روش پراگماتیکی قبل از هر چیز روشی است برای حل نزاعهای متافیزیکی، که در غیر این صورت می توانند پایان ناپذیر باشند. آیا جهان واحد است یا کثیر؟ مقدر است

۱۱۷ - یکی از امتیازات جیمز در این سخنرانیها برخورد متواضعانه او با مخاطبین است بر خلاف عده ای از اهل فلسفه که دچار کبر و خود بزرگ بینی می شوند و خودشان را عقل کل می انگارند و حتی ملاصدرا و ابن سینا را نیز فیلسوف به حساب نمی آورند! (نستجیر بالله من هذه الأوهام و الرذائل).

یا آزاد؟ مادی است یا روحی؟ اینها مفاهیمی هستند که هر کدام ممکن است درباره جهان صادق باشد یا نباشد؛ و نزاع بر سر چنین مفاهیمی پایان ناپذیر است.

روش پراگماتیکی در چنین مواردی عبارت است از کوشش برای تفسیر هر مفهومی به کمک ردگیری پیامدهای عملی مربوط به آن.

اگر این یا آن مفهوم صحیح باشد چه تفاوت عملی در بین خواهد بود؟ اگر هیچ گونه تفاوت عملی یافت نشود در این صورت شقهای مختلف عملاً دارای یک معنی هستند و هر نزاعی بیهوده است. هر گاه نزاعی جدی باشد ما باید قادر باشیم تفاوت عملی را که در اثر محق بودن این یا آن طرف نزاع حاصل می شود نشان دهیم.

نگاهی به تاریخ این اندیشه، معنای پراگماتیسم را بهتر نشان می دهد. این اصطلاح از واژه یونانی «پراگما» به معنی عمل، مشتق شده است. این اصطلاح را نخست آقای چارلز پیرس در سال ۱۸۷۸ وارد فلسفه کرد. پیرس پس از خاطر نشان کردن این نکته که عقاید ما واقعاً قواعدی برای عمل هستند، اظهار داشت که برای بسط دادن یک مفهوم ذهنی، فقط لازم است معین کنیم این مفهوم برای ایجاد چگونه رفتاری به کار می آید و آن رفتار برای ما یگانه معنای آن است؛ یعنی، پیرس، پراگماتیسم را به عنوان ابزار معنایابی واژه ها معرفی کرد؛ پس برای کسب وضوح کامل در افکارمان درباره یک موضوع، فقط لازم است توجه کنیم آن موضوع، حاوی چه نتایج عملی متصور می تواند باشد. پس درک ما از این نتایج، تمام درک ما از آن شی است... جیمز در ادامه با اشاره به اینکه روش پراگماتیکی به نزاعهای بی معنای شیمی و فیزیک نیز خاتمه می دهد می گوید: با شگفتی بسیار می توان دید که چقدر از نزاعهای فلسفی، بی معنا می شوند، اگر آنها را تحت آزمون ساده ردیابی نتیجه عملیشان قرار دهید در هیچ جا نمی تواند تفاوتی وجود داشته باشد که تفاوتی دیگر را در جای دیگر ایجاد نکند... تمام وظیفه فلسفه باید کشف این مطلب باشد که اگر فلان قاعده درباره جهان یا قاعده دیگر صحیح باشد از نظر من و شما، و در لحظه معینی از زندگیمان چه تفاوت معینی پیدا خواهد شد!

پراگماتیسم بیانگر رویکردی کاملاً آشنا در فلسفه - یعنی همان رویکرد تجربه گرایانه - است، اما آن را در شکلی هم رادیکالتر و هم بی ایرادتر از آنچه تاکنون بوده، عرضه می کند.

با به کار بستن این روش، دانش و مابعدالطبیعه به یک دیگر نزدیکتر خواهند شد و کاملاً دست در دست هم، کار خواهند کرد؛ مابعدالطبیعه اغلب نوعی بدوی از تحقیق را دنبال کرده است؛ همان طور که در سحر و جادو، واژه ها نقش عظیمی را ایفا کرده اند و با دانستن نام یا رمز طلسم روح، جن یا هر قدرت دیگری، می توان آن را زیر سیطره خود درآورد، جهان نیز همواره چونان معمایی در مقابل ذهن طبیعی، جلوه کرده که کلیدش را باید در شکل یک واژه جستجو کرد که در اختیار داشتن آن، عرفاً به معنی تسلط بر خود جهان است.

«خدا»، «ماده»، «عقل»، «مطلق» و «نیرو» از این نامهای مشکل گشا هستند؛ وقتی آنها را در اختیار داشته باشید، می توانید آرام بگیرید.

شما در پایان تحقیق مابعدالطبیعی خود هستید، اما اگر روش پراگماتیکی را دنبال کنید، نمی توانید به هیچ یک از چنین واژه هایی به مثابه پایان تحقیق خود بنگرید؛ شما باید از هر واژه، ارزش عملی آن را بیرون بکشید و در

درون سیلان تجربه تان به کار اندازید... بنابراین، نظریه ها به ابزارها تبدیل می شوند، نه پاسخی به معماهایی که به ما آرامش می بخشند.

پراگماتیسم همه نظریه های ما را انعطاف پذیر می سازد و هر کدام را به کار و می دارد. پراگماتیسم چیز تازه ای نیست، با بسیاری از گرایشهای فلسفی کهن هماهنگی دارد؛ مثلاً با اصالت تسمیه، به دلیل توجه همیشگی اش به امور خاص؛ با منفعت گرایی، به دلیل تأکیدش بر جوانب عملی؛ و با مثبت گرایی، به دلیل تحقیر راه حل های لفظی و تجربه های مابعدالطبیعی، سازگار است. همه اینها گرایشهای ضد تعقلی اند، پس پراگماتیسم در مقابل عقل گرایی، به عنوان یک ادعا و روش مطرح است و نه عقاید جزمی دارد و نه اصول اعتقادی خاص، بلکه فقط روش خویش را دارد. پس روش پراگماتیستی تا اینجا نه به معنای نتایجی خاص، بلکه فقط به معنای یک شیوه جهت گیری است. شیوه روی گرداندن از اولیات، اصول، مقولات، ضروریات تصویری و روی کردن به سوی ثمرات، نتایج و امور واقع.

استاد: البته باید گفت که تا اینجا، پراگماتیسم یک رویکرد و رهیافت در روش تجربی است. رهیافت که اخص از روش است، جهتی است که روش پیدا می کند و تعیین می کند که روش مثلاً تجربه گرایی را از کجا و چگونه آغاز کنیم؟ پراگماتیسم بر خلاف سایر تجربه گرایان که از محسوسات شروع می کنند از فواید و نتایج شروع می کند، همان طور که عقلگرایان نیز رویکردهای متفاوتی دارند؛ مثلاً دکارت از شک شروع می کند و به نفس و سپس خدا می رسد ولی اسپینوزا از خدا شروع می کند، یا روانشناسان که همگی تجربه گرا هستند رهیافتهای متفاوتی دارند که روانشناسیهای متفاوت مثل روانشناسی انسان و رفتارگرایی و... را به وجود می آورند. جیمز در ادامه به معنای پراگماتیسم می پردازد و می گوید: در عین حال واژه پراگماتیسم به معنای باز هم وسیعتری به معنای نوعی «نظریه حقیقت» هم به کار رفته است... یکی از توسعه یافته ترین شاخه های فلسفه، در زمان ما منطق استقرایی است؛ یعنی، مطالعه شرایطی که دانشهای ما در آن تکامل یافته اند... اما با تکامل بیشتر علوم این عقیده پا گرفته که اغلب و شاید همه قوانین ما تقریبی است... و پژوهشگران به این مفهوم عادت کرده اند که هیچ نظریه ای رونوشت کامل واقعیت نیست بلکه هر یک از جهتی می تواند مفید باشد.

یعنی جیمز نه تنها گزاره های فلسفی را جدلی الطرفین می داند همانگونه که کانت اظهار داشت بلکه گزاره های علمی، بر گرفته از منطق استقرایی را نیز جدلی الطرفین می داند.

جیمز پس از بیان این نکته درباره گزاره های علمی به معنای حقیقت پرداخته، می گوید: در هر جا «حقیقت» در تصورات و عقاید ما به همان معنایی است که در علم می باشد. معنی آن چیزی جز این نیست که «تصورات فقط تا آنجا صحیحند که به ما کمک کنند روابط رضایت بخشی با دیگر اجزای تجربه خود برقرار کنیم»... هر تصویری که با موفقیت ما را از یک جزء تجربه مان به جزء دیگر آن منتقل کند، اشیا را به نحو رضایت بخشی پیوند دهد، به طرز مطمئن کار کند و... به همان اندازه صحیح است، تا همانجا صحیح است و «به مثابه یک ابزار» صحیح است.

این همان دیدگاه «ابزاری» درباره حقیقت است. حقیقت تصورات ما همان قدرت «عمل» آنهاست... یک عقیده تازه به همان نسبتی «صحیح» شمرده می شود که خواست انسان را برای جذب چیزهای نو مورد تجربه اش در گنجینه اعتقاداتش ارضا کند. چنین عقیده ای باید، هم به حقیقت کهنه تکیه کند و هم به واقعیت نو چنگ زند و موفقیتش در انجام این کار به ارزیابی فرد بستگی دارد.

(این مطلب دلالت بر فرد گرایی جیمز می کند؛ از این رو از نظر او حقیقت نیز نسبی می شود). تصور جدیدی از همه حقیقی تر است که با توفیق بیشتری نقش خود را در ارضای این نیاز دوگانه ما ایفا کند. حقیقت مطلقاً عینی - یعنی حقیقتی که در استقرارش، در تزویج اجزای قبلی تجربه با اجزای جدیدتر ارضای انسان هیچ گونه نقشی ایفا نکرده باشد - در هیچ جا یافت نمی شود.

بنابراین افق پراگماتیسم چنین است: نخست یک روش، سپس یک نظریه تکوینی درباره معنای حقیقت.^{۱۱۸} حقیقت نوعی از سودمندی است نه آن گونه که اغلب، مقوله ای متمایز از سودمندی و هم رتبه با آن فرض می شود. حقیقی نام هر آن چیزی است که ثابت کند اعتقاد به آن سودمند است.

چیزی که اعتقاد بدان برای ما بهتر باشد حقیقت دارد، مگر اینکه این اعتقاد ناگهان با منفعت حیاتی دیگری تصادم کند و در واقع هر عقیده خاصی، با منافع حیاتی حاصل از سایر اعتقادات تصادم پیدا می کند؛ به عبارت دیگر، بزرگترین دشمن هر کدام از حقایق ما بقیه حقایق ماست... اعتقاد من به «مطلق» بر اساس فایده اش برای من، با همه اعتقادات دیگر من به مبارزه بر می خیزد هر چند که این اعتقاد می تواند با دادن یک فراغت روحی به من، حقیقی باشد ولی با سایر حقایق من، که نمی توانم از منافع آنها به خاطر این اعتقاد صرف نظر کنم، تصادم پیدا می کند.

جیمز با این بیانات، تراحم حقایق و اجتماع نقیضین را می پذیرد، چون تراحم در عمل ممکن است و حقیقت نیز چیزی جز فایده عملی نیست.

از نظر پراگماتیسم تنها آزمون حقیقت محتمل این است که باید چیزی باشد که ما را بهتر هدایت کند؛ چیزی که بهتر از همه با هر جزء زندگی، جور در آید و با مجموعه مقتضیات تجربه بدون حذف چیزی از آن تلفیق شود.

سخنرانی سوم - برخی مسائل مابعدالطبیعی از دیدگاه پراگماتیسم:

جیمز در این سخنرانی به بررسی برخی مسائل فلسفی از دیدگاه پراگماتیسم می پردازد و آن مفاهیمی را که فایده عملی ندارند کنار می گذارد و قبل از هر چیز به مفهوم «جوهر» می پردازد؛ او گج را به عنوان مثال مطرح می کند که حالات و صفات و اعراض خاصی مثل سفیدی، تردی، شکل استوانه ای و... دارد ولی محمل همه این صفات «گج» است؛ از این رو «جوهر» نامیده می شود که این صفات بر آن حمل شده اند، ولی خیلی زود دانسته

۱۱۸. ویلیام جیمز، پراگماتیسم، ترجمه عبدالرحیم رشیدیان، (ص ۵۲)

شد که تمام چیزی که ما از «گچ» می دانیم همان سفیدی، تردی و صفات دیگر آن است. و هر جوهری همان گروه صفاتی است که با آنها شناخته می شود...

اصحاب تسمیه این عقیده را اختیار کرده اند که «جوهر» یک تصور مجعول و ناشی از ترفند دیرینه انسان در تبدیل نامها به اشیا است. پدیده ها به صورت گروهی ظاهر می شوند، گروه گچ، گروه چوب و غیره، و هر گروهی نام خودش را پیدا می کند. آنگاه ما این نام را به عنوان قیوم آن گروه از پدیده ها تلقی می کنیم... با این وجود فلسفه مدرسی در یک مورد اهمیت تصور «جوهر» را با پرداختن به آن به شیوه ای پراگماتیکی اثبات کرده است؛ در این مورد، «جوهر» از ارزش پراگماتیکی خطیری برخوردار است و آن در «معمای عشای ربانی» است؛ از آنجا که اعراض نان فطیر در شام مسیح، تغییر نمی کند، در حالی که نان به جسم مسیح تبدیل می شود. بنابراین می بایستی این تغییر فقط در جوهر صورت گرفته باشد؛ یعنی، جوهر نان باید خارج شده و جوهر الهی به جای آن نشسته باشد بدون آنکه اعراض تغییر کرده باشند؛ پس چون مفهوم «جوهر»، فایده عملی دارد می توان آن را پذیرفت (یا اینکه ممکن است گفته شود که گاهی اوقات جسمی بدون تغییر اعراض ظاهری اش، حرکت جوهری پیدا می کند؛ مثلاً خودمان می بینیم که برخی اشخاص با شنیدن یک موعظه دگرگون می شوند؛ یعنی، عوارض ظاهریشان ثابت مانده ولی تغییر اساسی پیدا کرده اند؛ پس حرکت جوهری نموده اند، در حالی که اگر جوهر نباشد حرکت جوهری هم معنا ندارد).

جیمز در ادامه برخی مفاهیم دیگر مثل روح، مسأله صنع در طبیعت و آزادی اراده را با نگاه پراگماتیکی بررسی می کند.

سخنرانی چهارم - واحد و کثیر.

سخنرانی پنجم - پراگماتیسم و عقل سلیم.

سخنرانی ششم - درک پراگماتیسم از حقیقت:

حقیقت، خاصه برخی از تصورات ماست و معنای آن عبارت است از توافق آنها با واقعیت؛ همان طور که کذب عبارت است از عدم توافق آنها.

پراگماتیستها و تعقل گرایان هر دو، این تعریف را به عنوان امری مسلم می پذیرند، اما نزاعشان زمانی آغاز می شود که سؤال شود معنی دقیق اصطلاح «توافق» و معنای دقیق «واقعیت» چیست؟

فرض بزرگ تعقل گرایان این است که حقیقت ذاتاً به معنای یک رابطه لخت و ساکن است و وقتی تصور صحیحی از چیزی به دست آورید دیگر کار پایان یافته است. و از لحاظ نظریه شناخت یا معرفت شناسی، شما در

تعادلی پایدار قرار دارید. در مقابل، پراگماتیسم سؤال همیشگی خودش را می پرسد و می گوید: به فرض هم یک تصور یا عقیده صحیح باشد، چه تفاوت مشخصی در اثر صحیح بودن آن در زندگی عملی شخص پیدا می شود؟ خلاصه اینکه ارزش نقدی حقیقت از لحاظ تجربی چیست؟ و جواب می دهد که تصورات صحیح آنهایی هستند که ما می توانیم جذب، تصدیق، تأیید و تحقیق کنیم؛ یعنی، داشتن تصورات صحیح برای ما یک فایده عملی ایجاد می کند... در اختیار داشتن اندیشه های صحیح همه جا به معنای در اختیار داشتن ابزارهای گرانبها برای عمل است... و وظیفه ما برای کسب حقیقت می تواند با دلایل عالی عملی توجیه شود. اهمیت داشتن عقاید صحیح درباره امور واقع در زندگی انسان نیازی به توضیح ندارد. ما در جهانی از واقعیتها زندگی می کنیم که می توانند بی نهایت سودمند یا بی نهایت زیانبار باشند... در اختیار داشتن حقیقت که در اینجا به هیچ وجه غایتی فی نفسه نیست، فقط وسیله ای مقدماتی به سوی سایر رضایت‌های حیاتی است.

جیمز در ادامه در صدد بیان این نکته است که ما علاوه بر اندیشه ها و اعتقاداتمان با واقعیات و روابط ذهنی تصورات نیز روبرو هستیم؛ از این رو می گوید: منظور ما از واقعیات یا اشیا همان چیزهای عقل سلیم است که به طور محسوس حاضرند و یا روابط عقل سلیمند؛ نظیر زمانها، مکانها، فواصل، گونه ها و فعالیتها... اما امور واقع، تنها کالای مورد معامله ما نیستند، «روابط میان تصورات ذهنی محض» هم حیطه دیگری را تشکیل می دهند که در آن اعتقادات صحیح و غلط موجود است و در اینجا اعتقادات مطلق یا غیر مشروط هستند. وقتی صحیح باشند تعاریف یا اصول نامیده می شوند... در اینجا موضوعات، موضوعات ذهنی اند، روابط آنها با یک نگاه قابل درک است و اگر یک بار صحیح باشند همیشه صحیحند و هیچ گونه تصدیق حسی در اینجا لزومی ندارد.

جیمز پس از بیان این دو موضوع، اظهار می دارد که ذهن ما نباید این روابط انتزاعی را که واقعیات در تجربه او دنبال می کنند سرسری بگیرد. ذهن ما میان التزام ناشی از نظم محسوس و التزام ناشی از نظمهای کمال مطلوب، سخت، گیر افتاده است. تصورات ما باید با واقعیتها وفق دهند، خواه این واقعیتها عینی باشند یا مجرد و ذهنی، امور واقع باشند یا اصول.

تا اینجا عقلگرایان نمی توانند به ما اعتراضی کنند؛ پس واقعیات اولاً، به معنی امور واقع عینی هستند؛ ثانیاً، به معنی اقسام چیزهای انتزاعی و روابطی که میان آنها وجود دارد و به طور شهودی قابل درک است؛ ثالثاً، به معنی چیزهایی که تصورات جدید ما با توجه به کل پیکره حقیقی که اکنون در اختیار ماست نباید آنها را نادیده بگیرند.

اکنون اگر باز به تعاریف جاری باز گردیم معنای توافق با چنین واقعیات سه گانه ای چه می تواند باشد؟ اینجاست که پراگماتیسم و تعقل گرایی از هم جدا می شوند. بدون شک توافق داشتن و تطبیق کردن در اصل به معنای نسخه برداشتن است اما تصورات ما از بسیاری از واقعیات فقط می توانند نمادهای آنها باشند نه نسخه بدل آنها (مثلاً تصویری که ما از ساعت دیواری داریم و آن را صحیح تلقی می کنیم در حالی که هیچ یک از ما کارهای پنهان آن را ندیده است؛ پس تصور صحیح ما از آن نسخه بدل آن نیست).

ذهن ما چگونه می تواند از واقعیاتی نظیر «زمان گذشته»، «قدرت» و «خود جوشی» نسخه برداری کند؟ «توافق» داشتن یا مطابقت کردن با یک واقعیت در وسیعترین معنای آن فقط می تواند به معنای هدایت شدن، مستقیماً به سوی آن یا حول و حوش آن باشد و یا به معنای قرار گرفتن در چنان تماس کار آمدی با آن، که بتوان آن را یا چیزی مرتبط با آن را بهتر از وقتی که با آن توافق نداشته باشیم، به ضابطه آورد. البته نسخه برداری از یک واقعیت یکی از راههای بسیار مهم توافق با آن است اما به هیچ وجه اساسی نیست؛ امر اصلی همان فرآیند هدایت شدن است. هر تصویری که به ما، چه از نظر عملی و چه از نظر عقلی کمک کند که با واقعیت یا با متعلقات آن ارتباط یابیم و پیشرفت ما را عقیم نگذارد و زندگی ما را به طور واقعی با کل واقعیت متناسب و سازگار نماید به حد کافی با آنچه لازم است توافق خواهد داشت؛ چنین تصویری درباره آن واقعیت صادق است.

حقایق از واقعیتهای نشأت می گیرند اما از نو به سوی واقعیتهای سرازیر و به آنها افزوده می شوند و این واقعیتهای مجدداً حقیقت تازه ای را خلق یا آشکار می سازد و همین طور تا بی نهایت... مهمترین نقطه تفاوت میان یک عقلگرا و یک پراگماتیست همین جاست؛ تجربه در حال جهش است و یقینیات روانشناختی ما درباره حقیقت در حال جهشند، عقلگرایی تا اینجا را اجازه می دهد اما این را که خود واقعیت یا خود حقیقت جهش پذیر باشد هرگز مجاز نمی دارد. عقل گرایی اصرار دارد که واقعیت از ازل به صورت کامل و پرداخته وجود داشته است و توافق تصورات ما با آن، همان فضیلت یگانه غیر قابل تجزیه ای است که در آنها وجود دارد.

حقیقت تصورات ما چیزی به محتوای تجربه اضافه نمی کند و هیچ تفاوتی هم در خود واقعیت به وجود نمی آورد. اگر از عقلگرایان بخواهید که مفهوم حقیقت را تعریف کنند تنها پاسخهای مثبت ممکن، این دو خواهد بود:

- ۱ - حقیقت نظامی از قضایاست که این ادعای بی قید و شرط را دارند که به عنوان امور معتبر شناخته شوند.
- ۲ - حقیقت نامی است برای تمام آن قضاوتهایی که به واسطه نوعی وظیفه اجباری، خود را ملزم به رعایت آن می یابیم.

این چنین تعاریفی، مطلقاً بی معنا هستند، مگر وقتی که آنها را به طرزی پراگماتیکی به کار گیرید. منظورتان از «ادعا» و «وظیفه» چیست؟ اگر «ادعا» و «وظیفه» را به عنوان نامهایی اختصاری برای آن دلایل عینی که چرا فکر کردن به طرق صحیح، برای انسانهای فانی بسیار مقتضی و مفید است، به کار ببریم، کاملاً صحیح است که از ادعاها از جانب واقعیت، برای این که با آن توافق شود و از الزامات از ناحیه ما، برای توافق کردن با آن سخن بگوییم؛ زیرا ما هم ادعاها و هم الزامات را حس می کنیم و آنها را درست به خاطر همان دلایل یعنی مقتضی بودن و سودمند بودنشان برای انسانها، حس می کنیم؛ اما عقلگرایان علناً اظهار می کنند که اینها هیچ ارتباطی با علایق عملی یا دلایل شخصی ما ندارند.

این کلام جیمز در واقع یکی از اشکالات مطرح شده بر نظریه «مطابقت» است و آن این است که تعریف حقیقت مبهم است ولی جیمز معتقد است که نظریه پراگماتیستی با آموزه سودمندی برای انسان، این اشکال را حل می کند.

پس از آنچه گفته شد این گونه نتیجه گرفته می شود که جیمز در سخنرانی دوم، پراگماتیسم را نظریه حقیقت دانست ولی در سخنرانی ششم حقیقت را مثل عقلگرایان به معنای مطابقت با واقعیت گرفت، اما تفاوتش با عقلگرایان در توجه به نتیجه عملی حقیقت است.

نقد نظریه جیمز

از نظر ما معنای دوم پراگماتیسم، صحیح و قابل پذیرش است، ولی پراگماتیسم را به عنوان نظریه حقیقت نمی توان پذیرفت! پراگماتیسم نه تعریف حقیقت است و نه معیار حقیقت. ما توجه به کارکردهای یک گزاره حقیقی را می پذیریم؛ چون این همه واقعیت در عالم وجود دارد و لزومی ندارد که ما همه آنها را بدانیم؛ از این رو باید گزینش کنیم؛ پس دنبال واقعیاتی می رویم که اولاً در دایره قدرت شناخت ما باشند و ثانیاً فایده علمی و عملی داشته باشند.

ولی اگر پراگماتیسم را چستی حقیقت بدانیم قطعاً اشکال دارد؛ چون بر اساس آن، حقیقت امری نسبی و شخصی می شود و معیاری برای سنجش آن نخواهیم داشت؛ زیرا ممکن است قضیه ای که برای شخصی مفید است برای دیگری غیر مفید باشد بعلاوه اینکه خود پراگماتیسم به همان اشکالی گرفتار است که جیمز بر عقلگرایان گرفت و گفت که مفهوم حقیقت از دیدگاه عقل گرایان مبهم است؛ حال در تعریف خود او نیز، فایده و ثمره عملی یک اعتقاد مبهم است که مراد چیست؟ آیا فایده فردی مراد است یا فایده جمعی؟ فایده اخروی یا فقط فایده دنیوی؟ اگر فقط فایده دنیوی مراد پراگماتیستها باشد که اکثرشان این گونه اند و تفکر اومانستی دارند در این صورت لازمه این پراگماتیسم تحقق نظریه ترانس فورمیسم داروین در میان انسانها خواهد بود؛ زیرا اگر مراد از نفع، نفع فردی باشد در این صورت چون هر انسانی به دنبال نفع دنیوی خودش است، تک تک انسانها به جان هم می افتند و جنگلی وحشی ایجاد می شود که نمی توان آن را کنترل کرد و اگر هم فایده جمعی مراد باشد (و با توجه به اینکه فایده همه افراد جامعه را نمی توان لحاظ کرد؛ از این رو باید فایده اکثریت جامعه مورد نظر باشد) در این صورت نیز تنازع بین جوامع رخ می دهد و دیگر سازمان ملل و حقوق بشر معنی ندارد. این پراگماتیسم در واقع در حال حاضر حاکم بر آمریکاست که آنچه ملاک تحرکات و سیاستهای دولتمردان آمریکاست، منافع ملی جامعه آمریکاست.

اگر کسی پراگماتیسم را معیار حقیقت بداند نه چستی و تعریف حقیقت، این نظریه نیز اشکال دارد؛ چون موارد نقض زیادی را می توان نشان داد که قضایای مفید و سودمندی هستند که مطابق با واقع نیستند و کاذبند.

پس پراگماتیسم نمی تواند تعریف یا معیار حقیقت باشد، ولی اگر پس از گذار از این دو مرحله، سخن از پراگماتیسم و توجه به فواید و نتایج بزینم خوب است، خصوصاً اگر ناظر به فواید اخروی نیز باشد؛ از این رو جا دارد که ما در فلسفه فلسفه نیز به این بحث توجه کنیم و در هر بحث فلسفی که مطرح می شود توجه داشته

باشیم که چه کارکردی دارد و چه گرهی را باز می کند؛ مثلاً اصالت وجود در الهیات بالمعنی الأخص تأثیر می گذارد و با توجه به آن صفات باری تعالی بهتر فهمیده می شوند یا شبهه ابن کمونه بهتر دفع می شود و... بر اساس این کارکردها می توان طبقه بندی جدیدی از مباحث فلسفه ارائه داد؛ مثل اینکه بگوییم مباحث فلسفی و امور عامه تقسیم می شوند به:

۱ - مبادی الهیات

۲ - مبادی طبیعیات

۳ - مبادی اخلاق

۴ - مبادی سیاست

۵ - مبادی اقتصاد...

این رویکرد می تواند تحول در فلسفه ایجاد کند.

در مباحث الهیات نیز جا دارد که ما صرفاً به اثبات مسائل از قبیل صفات خداوند متعال نپردازیم بلکه تأثیر عملی آنها را در زندگی معنوی و تربیت نفوس نشان دهیم. از همین روست که ائمه اطهار - علیهم السلام - بیش از آنکه به اثبات مسائل الهیات بپردازند به تبیین و تحلیل درست آنها پرداخته اند؛ چرا که تحلیل و تبیین آنها برای مردم، در نحوه زندگی مردم تأثیر دارد^{۱۱۹}.

سخنرانی هفتم - پراگماتیسم و انسانگرایی.

سخنرانی هشتم - پراگماتیسم و مذهب.

دیدگاه ویلیام جیمز در باب مذهب

گفتیم، که ویلیام جیمز دو معنا برای پراگماتیسم مطرح کرد: چستی صدق و کارکردهای عملی گزاره های مطابق با واقع. این رویکرد عملی جیمز در عرصه های مختلف فلسفه (مباحث امور عامه و الهیات بالمعنی الأخص)، روانشناسی و... تأثیر گذاشت؛ ما در گزارش چند سخنرانی کتاب «پراگماتیسم» نحوه بهره‌وری جیمز از پراگماتیسم در امور عامه فلسفه را دیدیم، اما یکی دیگر از حوزه هایی که پراگماتیسم جیمز به تفسیر آن پرداخته است، مذهب است که جیمز در سخنرانی هشتم کتاب «پراگماتیسم» بدان پرداخته و کتاب مستقلی به نام «تنوع تجربه های دینی» در بیست فصل در این باب نگاشته است که شش فصل از آن با عنوان «دین و روان»

۱۱۹ - در این باب مفسر کبیر قرآن علامه طباطبایی - رحمه الله علیه - در المیزان ج ۱ ص ۳۵۱ به بعد بحث بسیار ارزشمندی را مطرح کرده اند مبنی بر اینکه در باب اخلاق و تربیت نفوس سه مسلک وجود دارد: ۱- مسلک فلاسفه اخلاقی مبتنی بر حسن و قبح عقلی که با استفاده از غایات دنیوی به تربیت انسانها می پردازد. ۲- مسلک انبیا که با استفاده از غایات اخروی به تربیت انسانها می پردازد. ۳- مسلک قرآن که برخلاف دو مسلک سابق، دفع رذایل و نه رفع آنها با استفاده از معارف عمیق الهی است.

توسط مهدی قائنی به فارسی ترجمه شده است که اصل دیدگاه او در باب مذهب در همین شش فصل آمده است. ما دیدگاه او را در ضمن گزارشی از این شش فصل، بیان خواهیم کرد. او در این کتاب ابتدا به چیستی و تعریف مذهب می پردازد و سپس یک بخش از مذهب یعنی احساسات و عواطف مذهبی را مورد پژوهش قرار می دهد و در واقع این احساسات درونی را که شخص در ارتباط با ماورای طبیعت پیدا می کند به عنوان گوهر دین مورد بررسی قرار می دهد.

گزارشی از کتاب «دین و روان»

فصل یکم - در پیرامون موضوع

ما حقیقت و جوهر مذهب را نمی توانیم دریابیم، تنها ویژگیها و اثرهایی از آن را می توانیم به دست بیاوریم... «عاطفه یا احساس دینی» نیز چنین است...؛ چون احساسات مذهبی، یک نوع احساسات که دارای طبیعت واحدی باشند نیستند، بلکه مجموعه ای از عواطف و احساسات مختلفند؛ مثلاً ما «ترس مذهبی» داریم، «عشق مذهبی»، «وحشت مذهبی»، «نشاط و سرور مذهبی» و... البته این احساسات مذهبی فرقی با سایر احساسات ندارند تنها متعلقشان فرق می کند. عشق مذهبی به شکل همان احساساتی است که آدمی در عشقهای معمولی دارد منتهی در اینجا مورد عشق و علاقه، موضوعات مذهبی می باشند. ترس مذهبی نیز عبارت است از تکان خوردنهایی که در ترسهای معمولی در سینه انسان پیدا می شود، منتهی در اینجا موضوعات مذهبی، این اضطرابات را باعث می گردند.

علاوه بر این، موضوع مذهب نیز یک چیز مشخص و منفرد نیست؛ اعمال مذهبی نیز یکی نمی باشند^{۱۲۰}. حال که روشن شد میدان عمل مذهب تا چه اندازه وسیع است بنابراین برای من غیرممکن است که بتوانم یک تنه در این میدان وسیع جولان کنم؛ بی گمان من می توانم یک قسمت از موضوع مذهب را برای شما روشن سازم. همان طوری که نمی توان برای مذهب یک تعریف مطلق و منجزی پیدا کرد که مخالف و موافق آن را بپذیرد همین طور هم نمی توان در تمام اطراف و جوانب مذهب صحبت کرد. همین قدر می توانم مشخص کنم که چه قسمتی از مذهب مورد مطالعه ما می باشد... و طبق قرار داد همین قسمت را مذهب می نامم...

مذهب را می توان دارای دو شاخه دانست: یکی مربوط به تأسیسات روحانی و دیگر به شخص انسان. یک قسمت خارج از انسان است و آن عبارت است از اعمالی که آدمی برای جلب عنایت و رحمت خداوندی انجام می دهد؛ عبادات، قربانیا، دستورهای مذهبی، علم کلام و همچنین تشکیلات معابد و کلیساها، همه قسمت سازمانی و تأسیساتی مذهب می باشند. و دیگری قسمت درونی انسان، که مربوط به باطن انسان است. بنابراین من

۱۲۰ - موضوع مذهب مختلف است گاهی با دست نوازش کشیدن بر سر یتیم تجلی می کند، گاه با دغدغه خاطر برای فقرا و گاه دغدغه خاطر برای گمراهی انسانها و... اعمال مذهبی نیز فراوانند؛ مثل نماز خواندن، روزه گرفتن، کلیسا رفتن، عقد شرعی، جهاد، نیات مذهبی و...

پیشنهاد می‌کنم که در بحث خودمان از قسمت سازمانی صرف نظر شود و از سازمانهای کلیسایی و علم کلام رسمی کمتر استفاده شود و فقط بحث خود را به همان قسمت خالص و ساده مذهب شخصی و فردی محدود سازیم. (به عبارت دیگر به اعتقاد جیمز دین و مذهب دو بخش دارد: بخش نهادهای معرفتی و اجتماعی؛ مثل کلام، فلسفه، خانواده و نهادهای سیاسی اجتماعی و بخش دیگر احساس مذهبی، عشق و عاطفه مذهبی و در یک کلمه امور باطنی و درونی مذهبی. بحثهای جیمز ناظر به بخش دوم است، هر چند در اواخر کتاب به بخش اول نیز اشاره‌هایی می‌کند.) از جهت دیگر، قسمت شخصی مذهب ریشه و پایه محسوب می‌شود.

بنابراین مذهب از نظر جیمز عبارت است از تأثیرات، احساسات و رویدادهایی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و دور از همه وابستگیها روی می‌دهد. با این تعریفی که ما از مذهب کردیم از بسیاری از اختلافات عقاید و زد و خوردها دور خواهیم بود.

جیمز در ادامه دو تعریف دیگر نیز برای مذهب ارائه می‌دهد و می‌گوید: مذهب عبارت است از وضعیتی که انسان رابطه خود را با حقیقت اولیه - به هر طوری که تصور شود - حس می‌کند.

مذهب عبارت است از «واکنش» آدمی در مقابل مجموعه کائنات، واکنشی که به طور کلی در زندگی برای کسی پیدا می‌شود. البته این واکنش، غیر از وضعیت و واکنشی است که برای کسی به طور موقت در اثر پیش‌آمدی و یا به مناسبت شغل و کاری پیدا می‌شود. اگر این واکنش، لامذهبی هم باشد باز از یک جهت، خود مذهبی است؛ چرا که این حالت مربوط به جهان کلی و این جهان بینی، یک نوع زندگی مذهبی است... اما استعمال کلمه مذهب در معنایی به این وسیعی هر چند از لحاظ منطقی قابل دفاع باشد لکن فسادی نیز در بر خواهد داشت؛ زیرا حالت و وضع پاره‌ای از اشخاص چنین است که به زندگی به طور کلی از دیده تمسخر و ریشخند نگاه می‌کنند، و معتقدند در زندگی هیچ چیز جدی نیست؛ شعار این مردم «همه چیز مسخره است» می‌باشد... در حالی که مذاهب، هر قدر هم که معانی مختلفی داشته باشند همیشه یک حالت جدی روح و فکر را در بر دارند. مذهب با وقار و سنگینی همراه است... البته مذهب به همان اندازه که با مسخره بازیها و شوخیهای جلف دشمنی دارد به همان اندازه با غرغر کردنها، ناله و شکایت از سرنوشت و تقدیر نیز سرسازش ندارد... در مذهب حالت و مقامی روحانی است که در جای دیگر آن را نمی‌توان یافت... مذهب فداکاریها و از خود گذشتگیها و خوشتن داریهایی را که در زندگی ضروری و ناچاری است، آسان و دلنشین می‌سازد و حتی پذیرفتن آنها را سعادت می‌شمارد. اگر مذهب نتیجه دیگری جز این امر، در زندگی بشری نداشته باشد باز مذهب مهمترین عامل زندگی بشری است.

فصل دوم: واقعیت جهان نادیدنی

مذهب عبارت است از اعتقاد به اینکه یک نظم نامرئی در میان چیزهای این جهان هست و بهترین کار برای ما این است که خود را با این نظم، هماهنگی دهیم. در این فصل من می‌کوشم که این وضع روحی را - یعنی اعتقاد به یک چیزی که نمی‌توان آن را دید - از لحاظ روانشناسی مورد مطالعه قرار دهم... آنچه که ما معتقدیم وجود دارد، حال ممکن است با چشم دیده شود و یا در ذهن و فکر وجود داشته باشد، در هر دو حالت، این چیزها در ما عکس‌العملهایی ایجاد می‌کنند؛ عکس‌العملهای چیزهایی که ما در عالم ذهن و فکر داریم چه بسا قدرت و قوتشان از عکس‌العملهای چیزهای عالم طبیعت زیاده‌تر باشد. (یعنی جیمز می‌خواهد احساسات روحی ما را با یک رویکرد روانشناختی بررسی نماید؛ مثلاً همه ما یک تعلق معنوی را به خدا احساس می‌کنیم در حالی که خدا قابل رؤیت نیست و ما هیچ گاه او را ندیده ایم).

پایدارترین و ثابت‌ترین چیزها در نزد مردم مذهبی، یعنی آن چیزی را که آنها می‌پرستند چیزی است که در ذهن و فکر خود با آن آشنا شده‌اند. عارفان به حقی که لطف خداوند شامل حال آنها شده و حق را به دیده دل مشاهده کرده‌اند، اندکند. ایمان و اعتقاد بسیاری از مؤمنین تنها از راه و ابزار تصور و فکر ایجاد شده است و آنها هیچ گاه در زندگی خود آن موضوع ذهنی خود را با هیچ یک از حواس خود درک نکرده‌اند. علاوه بر این، مذهب دارای تصورات و ذهنیات پر فیضانی است مثل رحمت خداوند، عدالت، علم کامل او و... که در اثر تعمق و تدبیر مؤمنین حاصل شده است.

جیمز می‌گوید در باطن آدمی، یک حس درک واقعیتها و وجدان حقایق وجود دارد که در عین حال، هم عمیقتر و هم کلیتر از حسهای دیگر ماست.

جیمز برای اثبات این حس، شواهد متعددی را از خلسه‌های افراد ذکر می‌کند تا بگوید این موارد و سایر مواردی که ذکر آنها موجب اطمینان خواهد بود به اندازه کافی ثابت می‌کنند که در دستگاه فکری و روحی ما یک حسی است که حقیقت و واقعیتها را درک می‌نماید و کار این حس خیلی از کار و عمل حسهای معمولی دیگر دامنه دارتر و عمیقتر است. این حس و وجدان حقایق، همیشه به یک حالت نیست و گاهی فیضان و فوران داشته و زمانی در حال نقصان و خمودی است. بنابراین مؤمنان در ایمان به خدا، زمانی گرم و سوزان و گاهی خمد و سرد هستند.

جیمز پس از بیان اصل وجود حس «وجدان حقیقت» به نیروی اقناع کننده آن می‌پردازد و می‌گوید: نیروی اقناع کننده این حس، در نزد کسانی که صاحب این حس هستند بیش از قدرت اقناع دلیلهای منطقی و عقلی است... حقیقت این است که در قلمرو متافیزیک و مذهب، استدلال و تعقل در ما اثری ندارند مگر آنکه دلایل قلبی هم ما را به آن سوی رهبری کنند؛ فطرت و قلب جلو می‌رود و عقل به دنبال او همراهی می‌کند.

فصل سوم: تصوف و عرفان

آزمایشهای انفرادی و شخصی مذهب، در حالت‌های عرفانی که برای انسان دست می دهد ریشه دارد. بنابراین برای بحث ما در آزمایشهای خصوصی و فردی مذهبی، این موضوع، مطلب اصلی است... پیش از هر چیز باید پرسید:

حالت عرفانی وجدان و شعور یعنی چه؟ و چگونه ما می توانیم این حالت را از سایر حالات متمایز سازیم؟ غالباً کلمه «عرفان» را وقتی استعمال می کنند که خواسته باشند عقیده و مطلبی را کوچک شمرده و بر پایه منطق حسابش نکرده و آن را احساساتی محض بدانند... در حالی که ارزش عرفان بیش از اینهاست؛ از این رو چهار نشانی برای حالت‌های عرفانی قرار می دهیم؛ از این چهار ویژگی، دو ویژگی در همه حالت‌های عرفانی وجود دارد، ولی دو ویژگی دیگر در غالب حالت‌های عرفانی دیده می شوند؛ به علاوه اینکه جیمز علاوه بر این چهار ویژگی، چند ویژگی دیگر نیز در ادامه بحث آورده هر چند که آنها را به شماره نیاورده است).

۱ - داستان پذیر نیستند و وصف و بیان را قبول نمی کنند؛ به هیچ وجه نمی توان ماجرای آن را گزارش کرد. هیچ کس نمی تواند احساسات عرفانی خود را به یک نفری که آن احساسات را بشخصه درک نکرده است بیان و توصیف کند.

اینکه عرفا از تنگنای الفاظ نالیده اند برای همین بوده است که نمی توانستند یافته های خود را به قالب تصور و الفاظ در بیاورند. البته این مشکل از ناحیه عرفا نیست و ایشان تلاش کرده اند تا مشاهدات و مکاشفات خود را مبین نمایند و اولین بار ابن عربی تا حدودی موفق به این کار شد و بعد از او ملاصدرا، مکاشفات را مدلل کرد؛ یعنی، نشان داد که نه تنها می توان مشاهدات را وصف کرد بلکه مفاد آنها را می توان برهانی نمود؛ پس ویژگی اولی که جیمز شمرده است خیلی تام نیست و مکاشفات چندان هم وصف ناپذیر نیستند؛ از این رو نمی شود گفت که حالات عرفانی بیان ناپذیرند ولی بالأخره چشیدن، خیلی با شنیدن فاصله دارد و اگر هم حالت عرفانی توصیف بشود باز با خود آن حالت خیلی فاصله دارد و مخاطب نمی تواند حالت متکلم را بچشد).

۲ - امری است وجدانی، درون بینی و روشن بینی؛ یعنی، عرفانیات گرچه در ظاهر شبیه احساسات می باشند ولی در حقیقت برای کسانی که به درک آنها نایل می شوند، شکلی از شناسایی و معرفت است. حالت‌های عرفانی عبارتند از یک بصیرت باطنی و روشن بینی از اعماق حقایق که با میزان عقل و استدلال جور در نمی آیند؛ یعنی، اگر چه به وصف و استدلال در نمی آیند لیکن آنها یک روشنایی در ذهن، یک نوع اشراق و کشفهای پر معنا و دارای اهمیت هستند.

جیمز به بعد معرفتی حالات عرفانی اشاره دارد ولی توضیح نمی دهد که خود حالت عرفانی از سنخ علم حضوری است یا اینکه عارف حالت خود را به علم حصولی تبدیل می کند. اما نکته دوم که جیمز ذکر کرده است - و استیس آن را از ویژگیهای حالات عرفانی شمرده است - که حالات عرفانی با عقل جور در نمی آیند، اگر مراد این است که مشاهدات عرفانی فرا عقلند و تیروکمان عقل نمی تواند آنها را صید نماید، مطلب صحیحی است، برخی مشاهدات هنوز برای عقل قابل فهم نشده اند، بر خلاف بعضی دیگر مثل حرکت جوهری که ملاصدرا توانست آن را با عقل صید نماید؛ ولی اگر مراد این باشد که مشاهدات عرفانی مخالف عقلند این قابل قبول نیست و عرفای مسلمان آن را نمی پذیرند؛ مثلاً ابن ترکه در تمهید القواعد سه معیار برای تمییز خیال متصل از منفصل بیان

می کند که عبارتند از: مخالف عقل نباشد، مطابق قرآن و سنت باشد (البته در اینجا دو نظر هست برخی مثل میرزا مهدی اصفهانی - رحمه الله - می فرمایند باید مطابق باشد، ولی برخی دیگر مثل سید علی آقای قاضی - رحمه الله - می فرمایند باید مخالف نباشد)، شیخ و استاد تأیید نماید. پس اگر مراد این است که شهودهای فراعقل ممکن است و چه بسا شهودی رخ دهد که عقل نفیاً و اثباتاً درباره آن نظری نداشته باشد، این مطلب درستی است، ولی اگر مراد این باشد که مکاشفه باید ضد عقل باشد، قابل قبول نیست؛ چون حقیقت واحد است و نه متعدد و اجتماع نقیضین در همه جا (عرف، عقل و شهود) محال است و اصلاً خود عرفان هم مبتنی بر بدیهیات و اصل علیت است.

۳ - زود گذری: حالتهای عرفانی به استثنای موارد نادر و کمیاب، پایدار نیستند (به تعبیر اصطلاحی، حال هستند نه مقام).

۴ - حالت پذیرش و قبولی دارند، وقتی حالت عرفانی فرا رسد مرد عرفانی حس می کند که اراده او سلب شده و گویی در اختیار یک قدرت و اراده ما فوق خود قرار گرفته است.

این دو ویژگی اخیر در اغلب حالتهای عرفانی یافت می شوند.

ویژگیهای دیگری که جیمز آنها را بدون شمارش ذکر کرده است عبارتند از:

۱ - حالتهای عرفانی دارای درجات شدت و ضعف هستند.

۲ - تمیز حالتهای عرفانی از حالتهای روحی دیگری که در بعضی اشخاص از جمله پیش گوها و یا کسانی که به خودی خود چیزی می نویسند و... چندان آسان نیست و گاهی هم با یک دیگر مخلوط می شوند. (یا حتی ممکن است مشاهده عرفانی با علم حصولی عارف مخلوط شود؛ مثلاً خنزیری را ببیند و آن را رافضی بیانگارد). جیمز در ادامه بحث به مراتب حالات عرفانی می پردازد و می گوید:

ساده ترین و پایینترین مراحل عرفانی، درک و فهم یک مطلب و یا فرمول علمی است که ناگهان برای کسی دست می دهد (که این را پاسکال و دیگران هم گفته اند)... پله بالاتر، حسی است که در غالب مردم دیده شده است و آن عبارت است از اینکه غالباً ما به جایی می رویم و حس می کنیم؛ مثل اینکه اینجا را قبلاً دیده ایم و با همین مردم، همین حرفها را که اکنون داریم می گوئیم، زده ایم و این صحنه زندگی که اکنون جریان دارد گویی در گذشته نامعلومی صورت گرفته است... در این حالتها، بارقه هایی در فکر آدمی می جهد که خاطرات شعوری او شکفتگی عجیبی پیدا می کند. بعضی این حالت هارا «حالتهای خواب آسا» نامیده اند... مراحل عمیقتر حالتهای عرفانی، حالت قبض و بسط روحی است که در آن هر چیزی در عالم برای خود یک معنایی دارد ولی عارف آن را درک نمی کند... مرحله بعدی آن مرحله ای است که شعرای بزرگی آن را حالتی از عروج به عالم بالا و برتر از این دنیای محسوس می دانند... وقتی انسان به آن عالم روحانی رسید خود را از یاد برده همه به حق متصل می گردند. در آنجا، بالا و پایین، اینجا و آنجایی وجود ندارد؛ هر چه هست همان زندگی و حیاتی است که ما در آن غوطه وریم، یکی هست، و کثرتها از میان رفته اند.

جیمز پس از این مطالب به نقل حالتهای عرفانی متعددی می پردازد و در نهایت سؤالی را مطرح کرده، به آن جواب می دهد و آن اینکه: اکنون ببینیم این حالتهای عرفانی برای ما چقدر سندیت دارند و آیا ما می توانیم به آنها متکی باشیم؟ عرفان عرفا برای ما از نظر اعتقاد به معاد و عالم غیب آیا می تواند ضامن و پایبندی باشد؟ به این سؤال می توان سه جواب داد:

- ۱ - حالتهای عرفانی برای کسانی که به این حالتها نایل می آیند، دلیل کافی برای اعتقادات خود آنها می باشد.
- ۲ - از طرف دیگر، کسانی که این حالتها را درک نمی کنند، اجباری ندارند آنها را قبول کنند و می توانند مورد اعتراض قرار دهند.
- ۳ - این آزمایشها که از راه بصیرت نفس و اشراق به دست می آیند با عقل و استدلال که بر پایه ادراک و حس قرار دارد مقابل می باشند.

فصل چهارم: فلسفه و مذهب

آیا احساس الوهیت و وجدان خداوند، در نزد بشر یک احساس واقعی و حقیقی است؟ یا یک امر خیالی و وهمی می باشد؟

عرفان این احساس را امری حقیقی و واقعی می داند ولی (مشکل این است که) انکشافات و الهاماتی که برای مرد عرفانی دست می دهد اولاً فردی و شخصی هستند و ثانیاً این الهامات یکنواخت نبوده و با هم فرق دارند ولی مسائل فلسفه عمومی است و وقتی چیزی را تأیید و اثبات کرد از طرف همه مردم، پذیرفتنی است. اینجاست که باید پرسید آیا فلسفه احساس الوهیتی را که مردم مذهبی اعلام می دارند، تصدیق می کند؟

ایمان مذهبی بر پایه های احساسات مبهم و وجدان جهان نادیدنی قرار دارد، مذهب یک امر باطنی و شخصی است؛ یک حالت روحانی است که به قالب منطق و استدلال در نمی آید؛ هر قدر قوه استدلال بشری بکوشد که مذهب را در قالبهای فلسفی بریزد، از عهده بر نمی آید... و بالاتر از این ایمان و عقاید انسان است که به استدلالهای عقلیش رنگ و صورتی می دهد... سرچشمه زندگی مذهبی، دل است و فرمولها و دستورالعملهای فلسفی و خداشناسی مطالب ترجمه شده ای است که اصل آن به زبان دیگری می باشد... به این معنا که در دنیا، ابتدا یک احساسات مذهبی وجود داشته است و بعد علم کلام و خداشناسی آنها را روی قاعده و نظم خود مرتب کرده است.

مراد جیمز این است که هر چند مذهب امری شخصی و باطنی است ولی چون این احساسات و عواطف مذهبی همگانی و همیشگی هستند انسانها در صدد بیان فلسفی و مدلل آنها بر می آیند و علم کلام و فلسفه که متضمن اثبات خدا، نبوت و... است پدید می آید.

جیمز در ادامه می گوید: گرچه قبول داریم که حکمت الهی، مایه خود را از احساسات می گیرد اما باید پذیرفت که فلسفه شکل آن را تغییر می دهد؛ احساسات فردی و شخصی بوده، قابل تشریح و بیان نیستند؛ احساسات

نمی توانند به قالبهای استدلال درآیند؛ از این رو گاهی منسوب به تخیل و وهم می گردند... ولی ما برای اینکه بتوانیم منویات خود را با هم در میان نهمیم، ناچاریم که از راه سخن درآییم، پس نمی توانیم از فلسفه بی نیاز باشیم. عده ای از اصحاب نظریه و تئوری مدعی هستند که به کمک استدلال و عقل می توان مواد اولیه مذهب را ساخت. (مراد از مواد اولیه همان گزاره های اصلی و بنیادین مذهب است.) مباحث و فلسفه این عده، «علم کلام استدلالی و تعقلی» و یا «فلسفه عوالم مجرد» نامیده می شود... جیمز این دیدگاه را به خاطر اینکه مباحث جزمی هستند که با آزمایش و تجربه کاری ندارند... و از واقعیت های احتمالی و عقایدی که شخصی و فردی بوده اند دوری می گزینند، نمی پذیرد و شواهدی از برخی نویسندگان برای این مطلب می آورد (اما مخالفت او با این دیدگاه، فیلسوفانه نیست و او برخورد مطبوعاتی با این دیدگاه دارد).

جیمز می گوید: این عده اظهار می دارند که احساسات فقط برای فرد و شخص دارای ارزش هستند ولی تعقل و استدلال را همه مردم قبول دارند. سپس برای رد آن اضافه می کند که اگر یک علم کلام فقط بتواند یک فرقه یا دسته ای را دور خود جمع کند همان طوری که تصوف و عرفان عمل می کنند چطور می توان آن را از هوسهای شخصی و تفتنهای فردی دور ساخت؟ اگر بخواهیم «فلسفه مذهب های» مختلف را یکی یکی خراب کنیم کار پر زحمتی است که زیاد هم نتیجه ندارد. همین قدر کافی است که نشان دهیم همان طوری که علوم دیگر مورد تصدیق عموم می باشند، اینها مورد تصدیق عموم نیستند و اینها توانایی آن را ندارند که اختلافات فرقه ها و دسته ها را از میان بردارند... برای اینکه نظریات خود را روشن سازیم بهتر است چند مسأله ای را که در فلسفه اسکولاستیک مطرح بوده، مورد بحث قرار دهیم. ابتدا مسأله هستی خداوند و سپس صفات او را بررسی می کنیم: دلایل اثبات وجود خدا مختلف هستند:

۱ - دلایل کلی و جهانی که بر پایه «علت و معلول» قرار دارند.

۲ - دلایل بر اساس اصل علت غایی.

۳ - دلایل اخلاقی

۴ - دلایل سرشتی و فطری

او در رد این دلایل می گوید: تنها به همین دلیل که تمام فلاسفه متأخر این دلایل را محکم و قابل توجه ندانسته اند، کافی است که ما نتوانیم آنها را پایه و اساس مذهب قرار دهیم. اگر این دلایل شخصی و فردی نیستند باید برای عموم، اطمینان بیشتری ایجاد کنند.

دلایل «علت و معلول» به اندازه ای مبهم و تاریک می باشند که نمی توانند برای این امر حجت باشند. دلایل علت غایی را نظریه داروین واژگون کرده است؛ سایر دلایل نیز همین وضعیت را دارند. این دلایل نمی تواند برای ما، اعتقاد به وجود یک خدایی را ایجاد کند تنها اگر ما به وجود خداوند اعتقاد داشته باشیم، این دلایل می تواند آن اعتقادات ما را محکم و پایدار سازند.

اما درباره صفات الهی، فلسفه تا حدودی می تواند صفاتی مثل علم، عدالت، قدرت و... را برای خداوند اثبات نماید، ولی روش پراگماتیسم بهتر از روش اهل مدرسه، اهمیت صفات الهی را تبیین می کند و از طرف دیگر

برخی صفات از دیدگاه پراگماتیسم بی معنا هستند؛ صفاتی مانند: به خودی خود بودن ذات خداوند، مرکب نبودن خدا، تقسیم ناپذیری او، غنی بودن او، عشق به خود و... از آنجا که در زندگی معمولی مردم اثر و نتیجه ای به بار نمی آورند بی معنی هستند. من برای این صفات نمی توانم هیچ گونه خصوصیت و جنبه مذهبی قائل شوم. آنچه گفته شد، درباره صفات متافیزیکی و ماوراءالطبیعی خداوند می باشد، اما صفات اخلاقی خداوند در نگاه پراگماتیسم فرق می کنند؛ اعتقاد درباره این صفات و چگونگی اخلاقی درباره خداوند، در ما بیم و امید ایجاد می کند. این اعتقادات پشتیبان ارواح مقدسه و پاکان می باشند... اگر او را صاحب قدرت مطلق بدانیم، معتقد خواهیم شد که فتح با طرفداران خدایی است. او که علم مطلق است کوچکترین و پنهانی ترین اعمال ما را می بیند و افکار ما را می خواند... خداوند ارحم الراحمین است، توبه ما را قبول خواهد کرد. از آنجایی که خداوند متغیر نیست می توان به رحمت و کرم او اتکا داشت. چون این صفات خداوند به زندگی ما مربوط می شوند از این رو شناختن آنها برای ما بسیار مفید و مهم است... پس علم کلام جزمی همان طوری که نمی تواند وجود خدا را اثبات کند، صفات را هم نمی تواند برای خدا اثبات کند.

صرف نظر از نقد متفکران بر علم کلام، مثل کانت و دیگران، علم کلام جزمی در طول تاریخ هیچ گاه نتوانسته است کسی را باایمان کند و شک و تردید را بر طرف سازد. کتاب ایوب - علی نبینا و آله و علیه السلام - حرف آخر را زده است که استدلال و عقل برای رسیدن و درک الوهیت، وسیله ای بسیار ناچیز و آمیخته به توهماتی بیش نیستند؛ پس این هم ادعای ما را تأیید می کند.

بنابراین به گمان من بایستی با علم کلام جزمی یعنی غیر تجربی، خداحافظی کرد (چون دیدیم که از نظر منطقی، استدلالهای آن ناتمام بود، از نظر کارکرد و نتیجه هم که قدرت برطرف کردن شک را نداشت، کتاب مقدس نیز آن را نفی کرد؛ پس جیمز عقلاً نقلاً و کارکردگرایانه آن را نفی می کند) و در انتهای فصل، آخرین تیر را بر جان علم کلام زده، می گوید: فلاسفه و متفکرین نتوانسته اند مذهب را بر پایه های استدلالی خلل ناپذیر قرار دهند از این روست که بعد از هگل، مکتبهای مختلفی پیدا شده اند و همین وجود مکتبهای مختلف نشانه ای از عدم استحکام پایه های استدلالی آنهاست. البته فلسفه کاملاً بی فایده نیست بلکه می تواند اعتقادات مذهبی را تحت ضوابط مرتب نماید و رجحان یکی را بر دیگری اعلام کند و خرافات و احکام جزمی را از مذهب دور سازد.

نقد دیدگاه پراگماتیستی جیمز به مذهب

از آنچه نقل شد روشن گردید که سه رویکرد متفاوت به مذهب وجود دارد:

الف) رویکرد فلاسفه و متکلمین که مذهب را قبول دارند و آن را تبیین عقلانی می کنند.

ب) رویکرد ملحدان که اصلاً دین و مذهب را قبول ندارند.

ج) و دیدگاه پراگماتیستی جیمز که مذهب را پذیرفت ولی معتقد بود که فلسفه نمی تواند مذهب را تبیین نماید اما آنچه که جیمز در این فصل ارائه کرد بیشتر شعارهای روزنامه ای بود تا بحثهای علمی و منطقی. ۱ - دلیل نقلی که او آورده است اولاً به درد خودش می خورد و گرنه متون دینی ما، عقل را به عنوان حجت باطنی معرفی کرده اند و قرآن اعتراض مردم را در آیه ۱۳۴ سوره طه که می فرماید: (و لو أَنَا أَهْلُكُمْ لَكُنَّا مِنْكُمْ لَمَّا جَاءَ مِنْ رَبِّكَ نَبَأٌ وَ لَوْ أَنَا أَهْلُكُمْ لَكُنَّا مِنْكُمْ لَمَّا جَاءَ مِنْ رَبِّكَ نَبَأٌ وَ لَوْ أَنَا أَهْلُكُمْ لَكُنَّا مِنْكُمْ لَمَّا جَاءَ مِنْ رَبِّكَ نَبَأٌ) خداوند برای احترام به این اعتراض مردم، انبیا را می فرستد؛ بعلاوه اینکه سیره ائمه اطهار - علیهم السلام - نشان می دهد که با مخالفان خود بحثهای عقلانی داشته اند. و ثانیاً چه بهتر بود که جناب جیمز از سفر پیدایش تورات نیز شاهد می آورد و مخالفت خدا را با تعقل و معرفت نشان می داد که خداوند راضی نبود که آدم و حوا از درخت معرفت بخورند. سراسر کتاب مقدس مملو از تعارض و مخالفت با معرفت است. و اما اشکال این استنادات این است که خود این آقایان هم قبول دارند که عهدین، کتاب آسمانی نیستند ولی چون در این موارد به نفع آنها حرف زده است به آن استناد می کنند.

۲ - دیگر از دلایل جیمز برای انکار فلسفه و علم، نگاه کارکردگرایانه به آن بود که او ادعا نمود علم کلام جزئی هیچ گاه نتوانسته است شک و تردید را بر طرف کند. ولی این مدعا خلاف واقع است؛ چرا که تجربه به روشنی نشان می دهد که بسیاری از افراد بودند که شبهات عقلانی در کلام داشتند و با استدلالهای عقلی، شک و تردیدشان بر طرف شده است؛ پس فلسفه و استدلال می تواند شک را بر طرف نماید و تحقق نیز یافته است؛ بله ممکن است کسی مصداق «و جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم» باشد و نپذیرد که البته اینجا هم، شک زایل شده است ولی انکار و جحود وجود دارد.

۳ - یکی دیگر از مدعیات جیمز این بود که فلاسفه نتوانستند مذهب را بر پایه های خلل ناپذیر بنا نهند، که این ادعا نیز خلاف واقع است؛ چون پایه های مباحث فلسفی، اصل علیت و اصل تناقض است که خلل ناپذیرند و کسی نمی تواند آنها را انکار نماید و اگر کسی بگوید که نه خیر خود همینها را هم شکاکان از جمله هیوم، رد کرده اند، جوابش این است که طرف بحث ما که شکاکان نیستند، آنها فلسفه جیمز و وجود خود جیمز را نیز قبول ندارند؛ پس اگر مراد او از فلسفه، به معنای عام باشد حرفش درست است ولی منکران اصل علیت و تناقض، فلسفه خود جیمز را نیز منکرند، ولی اگر مراد او فلسفه عقلگراست حرفش درست نیست؛ چون کسی در این اصول و اثبات خدا اشکالی ندارد.

۴ - یکی دیگر از ادله جیمز این بود که اظهار داشت: اختلاف بین مکاتب، دلیل بی اعتبار بودن آنهاست. این بیان هم نادرست است؛ چون اولاً: وجود مکتبهای مختلف را نمی توان نشانه عدم استحکام فلسفه دانست؛ زیرا مکتبهای عقلگرا اصول بدیهی را قبول دارند و حتی تجربه گرایان زیادی، براهین عقلی را قبول کرده اند و این مشکل بیان اوست که فلسفه را آنقدر توسعه داده که شامل شکاکیت هم می شود؛ پس هیوم که اشکال می کند شکاک بوده است؛ حتی اگر کانت هم به برخی براهین اشکال کرده است بر اساس پیش فرضهای خودش بوده

است، بعلاوه اینکه وجود خدا را هم اثبات کرده است. از سوی دیگر جیمز نمی تواند از اختلافات موجود نتیجه بگیرد که ممکن است در آینده مشترکات نیز مختلف فیه شوند؛ چون یقین درجه اول با شک درجه دوم قابل رفع نیست همچنان که ما نمی توانیم از وجود مشترکات نتیجه بگیریم که اختلافات در آینده حل خواهند شد. ثانیاً: با دلیل جناب جیمز، فلسفه خود او را نیز می توان نقد کرد.

۵ - یکی دیگر از مباحث جیمز اشکال بر براهین اثبات وجود خدا بود. جیمز اصلاً در استدلالها و نقدهای آنها تأمل و دقت نکرده است و از ابتدا با یک نگاه منفی وارد این مباحث شده است؛ یعنی، یک عامل روانشناختی باعث شده است که این بحثها را کنار بگذارد. می گوید: «علت و معلول مبهمند» ولی هیچ توضیحی نمی دهد که چه ابهامی در آنها وجود دارد؛ و یا درباره ادله اتقان صنع می گوید که توسط داروین واژگون شد؛ دلیل این حرف جیمز آن است که وقتی داروین نظریه خود را مطرح کرد قبل از او لامارک بر اساس اصولی مثل تأثیر محیط، استعمال و عدم استعمال اعضای بدن و انتقال صفات از طریق وراثت به اخلاف، نظریه تبدل انواع را مطرح کرده بود و داروین این نظریه را تثبیت کرد، منتها گفته های لامارک، تعارضی با خداشناسی نداشت ولی داروین اصول دیگری را مطرح کرد که بعضی آنها را منافی با وجود خدا دانسته اند.

اصول او عبارت بود از: اصل تنازع بقا، اصل بقای اصلح و انسب، و اصل تغییرات تصادفی. با اینکه پیش فرض اصول داروین، اصل علیت است ولی قائل به تصادف و انکار علت غایی شد و اظهار داشت که چه بسا ما بر اساس محاسبات خود، انتظار تحقق «الف» را داشته باشیم ولی «ب» تحقق یابد؛ پس تغییرات تصادفی داروین این است که ما در تغییرات انواع موجود زنده به تغییراتی می رسیم که انتظار آنها را نداشتیم و به آنها جاهل بودیم.

حال باید به جیمز گفت: جهل ما چه ربطی به هدفمندی خداوند دارد. برهان نظم می گوید: عالم دارای نظام پیچیده ای است که نیاز به ناظم حکیم دارد؛ پس صرف نظر از اشکالات امثال مندل بر نظریه داروین، تغییرات تصادفی، نظم را انکار نمی کند بلکه تبدل انواع، برهان نظم را مستحکم تر می کند؛ به همین خاطر که بعدها کسانی که هر دو حرف را خوب فهمیده بودند اظهار داشتند که نظریه داروین، ربطی به برهان نظم ندارد؛ ولی جیمز وقتی دیده است که چند نفر علیه برهان نظم به نظریه داروین تمسک کرده اند ادعایی به این بزرگی کرده است که «نظریه داروین برهان نظم را واژگون کرد».

و در ادامه که درباره سایر براهین می گوید: سایر براهین هم همین وضعیت را دارند، جالب است که یک فیلسوف، این گونه کیلویی سخن می گوید.

۶ - مطالبی که درباره صفات خداوند اظهار داشت و گفت: ما با فلسفه پراگماتیسم می توانیم مذهب و صفات اخلاقی خداوند را اثبات نماییم - چون این صفات در زندگی ما تأثیر عینی دارند ولی صفاتی مثل مرکب نبودن خدا، سعادتمند بودن خدا به ذاتش، که هیچ تغییری در رفتار انسان ایجاد نمی کنند آنها را بحث نمی کنیم - اصل بحث جیمز فی الجمله درست است که ما باید به کارکردهای باورهای دینی نیز توجه داشته باشیم ولی اکتفا کردن به کارکرد و نفی برهان و استدلال در اعتقادات درست نیست؛ چون کسی که با دلیل عقلی خدا را انکار نماید به سختی می توان او را با نگاه کارکردگرایانه به دین برگرداند.

علاوه بر این که همان طور که قبلاً هم گفتیم اتکا بر نگاه پراگماتیستی در افعال و کردار انسانها باعث می شود که سر از ترانسفورمیسم اجتماعی دریاوریم و هر فردی تنها و تنها به دنبال منافع شخصی خود باشد، همان چیزی که بر جامعه امروز آمریکا حاکم است و به عنوان نمونه، بازرگانان آمریکایی، تمایلی به سرمایه گذاری صنعتی ندارند بلکه سرمایه های خود را در تجارت فحشا به کار می گیرند؛ چرا که سود و منفعت بیشتری دارد.

فصل پنجم: مذهب در عمل

جیمز در ابتدای فصل پنجم می گوید: میوه ها و نتایج زندگی معنوی، بهترین نشانه و میزانی است از ارزش آن؛ از این رو به روش تجربه و آزمایش دست می زنیم. او در این فصل می خواهد با بررسی برخی اعمال مذهبی، حقانیت اعتقادات را ثابت نماید؛ به همین خاطر می گوید: در غالب کتابهای مذهبی سه چیز است که از عوامل اصلی مذهب به شمار می آیند و آنها عبارتند از: نذر و قربانی، اعتراف و توبه و دعا و نیایش به درگاه خداوند. و سپس به بررسی آنها مخصوصاً دعا می پردازد.

دعا عبارت است از مذهبی که جنبه عمل به خود گرفته است... آن عمل و تلاشی که مذهب انجام می دهد عبارت از دعا و نماز می باشد، ولی غرض من از این کلمه، این نیست که کلمات و حرکاتی چند از روی عادت، بدون توجه به حقیقت آن، صورت گیرد، بلکه غرض این است، که انسان روح خود را با قدرتی مرموز که حضور آن را در قلب خویش وجدان می کند ارتباط دهد... پس «طبیعت پرستی» را نمی توان مذهب خواند؛ چون در آن دعا و نمازی وجود ندارد و آدمی و خدا از هم جدا می باشند. حقیقی بودن و اصیل بودن مذهب با درست بودن «اثر دعا» حل می شود؛ زیرا اعتقاد به یک «رابطه داد و ستدی» بین آدمی و خدا، پایه اساسی مذهب است.

نقد: این مطلب فی نفسه صحیح است که اعمال مذهبی، باطن و حقیقتی دارند و باید به آن توجه داشت ولی سؤال معرفت شناختی از وجود خدا را جواب نمی دهد، اینکه به چه دلیل خدا وجود دارد، پراگماتیسم نمی تواند جواب دهد.

فصل ششم: ارزش زندگی مذهبی

به طور کلی، بارزترین خصوصیتها در زندگی مذهبی، اعتقاد به امور ذیل است:

- ۱ - دنیایی که محسوس ماست و به چشم درمی آید قسمتی از جهانی است که به چشم در نمی آید؛ این دنیای محسوس، ارزش و معنی خود را از آن عالم غیب دریافت می کند.
- ۲ - وحدت با این عالم و برقراری ارتباط مقرون به هماهنگی با آن، هدف نهایی ماست.

۳ - دعا و نماز یا به عبارت دیگر اتصال با روح عالم خلقت یا جان جانان یا خدا یا قانون - آن را هرچه می خواهید بگویید - کاری است با اثر و نتیجه. نتیجه آن عبارت است از ایجاد یک جریان قدرت و نیرویی که به طور محسوس دارای آثار مادی و معنوی می باشد.

از آن گذشته، آزمایشهای زندگی مذهبی دارای دو صفت مهم و بارز دیگر می باشند:

۱ - زندگی دارای مزه و طعمی می گردد که گویی رحمت محض می شود و به شکل یک زندگی سرشار از نشاط عارفانه و با سرور و بهجت دلیرانه ای در می آید.

۲ - یک اطمینان و آرامش باطنی ایجاد می گردد که آثار ظاهری آن نیکویی و احسان بی دریغ است.

غالب معتقدین به مذهب می گویند: واقعی ترین اثر وجود خداوند در بشر، جاودانی بودن بشر است ولی اگر به کنه قضیه وارد شویم به خوبی اعتراف می کنیم که عالم غیبی که مذهب به ما می شناساند جاودانی بودن هیچ چیز غیر مجردی را تضمین نمی کند.

*** مهندس بازرگان کتابی نوشته اند به نام «پراگماتیسم در اسلام» و در آن پراگماتیسم را مورد تأیید و تشویق اسلام دانسته اند، ولی توجه نکرده اند که «پراگماتیسم» سه اصطلاح دارد که تنها یک اصطلاح آن یعنی توجه به کارکردهای حقیقت مورد قبول اسلام است.

۳ - جان دیویی John Dewey

۱ - زیست نامه جان دیویی

جان دیویی در سال ۱۸۵۹ در برلینگتون به دنیا آمد و در سال ۱۹۵۲ در نیویورک سیتی از دنیا رفت. مدتی، دبیر دبیرستان شد ولی علاقه اش به فلسفه باعث شد که اقدام به تحریر مقاله ای در زمینه پیش فرضهای متافیزیکی اصالت ماده^{۱۲}، نماید. این مقاله نوشته معناداری بود چرا که خود وی نیز قائل به اصالت ماده و تجربه بود نه اصالت عقل. طرفداران اصالت ماده در زمان او به شدت با فلسفه مخالف بودند و پراگماتیستها از جمله جان

۱۲۱ - امروزه بحث تأثیر پیش فرضهای متافیزیکی بر علوم - خصوصاً علوم انسانی - مورد توجه جدی متفکران غربی قرار گرفته است. ما نیز باید به لحاظ تئوریک به این مسأله بپردازیم که مبانی مابعدالطبیعی چگونه و تا چه حدی بر علم تأثیر می گذارند؛ مثلاً روانشناسی چگونه دینی می شود؟ آیا اگر دانش آموخته آن مؤمن بود، روانشناسی دینی خواهد بود یا اینکه خود روانشناسی نیز می تواند ماهیت دینی داشته باشد؟ ما معتقدیم که صرف نظر از کارکردها، خود علم نیز می تواند دینی باشد. حال این سؤال مطرح می شود که به چه معنا؟ آیا به همان معنایی که کلام، حدیث و تفسیر دینی هستند یا به معنایی که علوم مقدماتی مثل صرف، نحو و منطق دینی اند؟ این بحثها باید پیگیری شوند؛ البته نظریات متفاوتی در آنها ابراز شده است؛ برخی مثل سنت گرایان همانند دکتر اعوانی و خسرو باقری در کتاب «هویت علم دینی» و «فرهنگستان علوم اسلامی» علم دینی را قبول دارند البته با تفاسیر مختلف، ولی برخی دیگر معتقدند اگر علم را با پیش فرضها شروع کنیم علوم ابزارانگار خواهند شد؛ از این رو علم دینی نداریم؛ یا برخی فلاسفه علم مثل سعید زیبا کلام جور دیگری از علم دینی را می پذیرد و آن اینکه هر علمی متأثر از تعلقات و گرایشهای عالمان است؛ ولی این نظریه علاوه بر منجر شدن به نسبییت، تفهیم و تفهم را نیز مشکل می کند؛ چون هر کسی گرایشهای مخصوص به خود را داراست.

دیویی تلاش کردند تا فلسفه را دوباره، زنده نمایند و دیویی در این مقاله در صدد برآمد تا نشان دهد که حتی قائلین به اصالت ماده نیز از پیش فرضهای متافیزیکی برخوردارند. ماتریالیستها معتقد بودند که از دستاوردهای علوم تجربی، جهان بینی ساخته اند، ولی دیویی در این مقاله نشان داد که خود علوم تجربی، مبانی مابعدالطبیعی دارند؛ از این رو جهان بینی را هم از مبانی متافیزیکی گرفته اند. مقاله جان دیویی، مورد استقبال قرار گرفت. وی در درس منطق پیرس شرکت می کرد ولی بیش از همه از ایده آلیستی به نام «موریس» تأثیر پذیرفت؛ زیرا دوستی صمیمانه ای با او داشت.

وی از سال ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۸ در دانشگاه میشیگان به عنوان مدرس و سپس استادیار فلسفه انتخاب شد و بعدها مدیر گروه فلسفه آنجا شد. در فاصله سالهای ۱۸۹۴ تا ۱۹۰۴ در دانشگاه شیکاگو فلسفه، روانشناسی و آموزش و پرورش را ادغام کردند و ریاست این بخش بر عهده او قرار گرفت. (یعنی آنها ۱۰۰ سال پیش متوجه شده اند که باید وارد علوم بینارشته ای شوند).

جان دیویی در یک حرکت اعتراضی که علیه اخراج راسل از سیتی کالج نیویورک به علت نظراتش درباره جنسیت، انجام گرفته بود شرکت کرد. راسل در واقع تیر خلاص آزادی جنسی را - که فروید مطرح کرده بود - زد، و به همین دلیل از دانشگاه اخراج شد؛ ولی دیویی معتقد بود که اخراج او درست نیست و باید بگذارند او حرفش را بزند سپس آرای او را نقد نمایند.

به هر حال، نقش دیویی همانند جیمز در جلب توجه دانش آموختگان ایالات متحده به فلسفه زیاد بوده است و او همان راه پیرس و جیمز را ادامه داد ولی فلسفه را در پراگماتیسم با تفسیر خاص خودش محدود نمود. جان دیویی را به لحاظ تأثیر و وسعت نگرش، باید غول پراگماتیستها دانست؛ چون هیچ یک از پراگماتیستها، فلسفه پراگماتیسم را به اندازه او در عرصه های گوناگون انسانی اعم از روانشناسی، تربیتی و اجتماعی گسترش ندادند. کار عمده او نه حل مسائل فلاسفه بلکه حل مسائل انسانهاست؛ یعنی، فلاسفه نسبت به مسائل خاصی علاقه و دغدغه خاطر داشتند؛ از این رو به حل آنها پرداخته اند ولی او به مسائلی می پردازد که پرسشها و مسائل انسانهاست به همین خاطر کتابی با عنوان «مسائل انسانها» نگاشت. البته او مخالف فلسفه کلاسیک هم نبود و آثارش، فلسفه سنتی از قبیل مابعدالطبیعه، معرفت شناسی، منطق، اخلاق و مسائل عملی مانند فلسفه عمل، فلسفه آموزش و پرورش، هر دو را در بر می گیرد.

جان دیویی می گوید: اگر بپذیریم که آموزش و پرورش، فراگرد ایجاد آمادگیهای اساسی، عقلانی و عاطفی در برخورد با طبیعت و انسان است، فلسفه را حتی می توان به عنوان نظریه عمومی آموزش و پرورش تعریف نمود. مرادش این است که آموزش و پرورش بر همه رفتارها تأثیر می گذارد؛ از این رو هر طوری که آموزش و پرورش جهت پیدا کند به همان نحو اعمال ما نیز تغییر خواهند کرد.

و نیز گفته است که: فلسفه اگر نخواهد یک امر نمادی یا زبانی یا نوعی رضایت خاطر عاطفی برای معدودی افراد یا در حد جزمهای اختیاری صرف، باقی بماند؛ باید با بررسی تجربه پیشین و ارائه نقشه مند ارزشهای زندگی، بر

رفتار انسان تأثیر گذارد. این، همان نگاه پراگماتیستی اوست؛ یعنی، فلسفه اگر هم بحثهای انتزاعی دارد که باید هم داشته باشد ولی باید در حوزه های عمل نیز دخالت نماید.

جان دیویی در دوران جوانی، تربیتی سنتی و مذهبی داشت ولی بعدها در مفهوم رابطه ارگانیک ذهن و عین، هوش و جهان از فلسفه هگل متأثر شد و در پایان قرن نوزدهم به روشنفکر مبلغ اصلاحات اجتماعی تبدیل شد؛ یعنی، یک شخصیت سنت گرا و مذهبی به یک فیلسوف آزمایش گرا و سوسیالیست تبدیل شد.

پدر دیویی یک کشاورز بود که بعداً خواربار فروشی کرد. جان دیویی شخصی بسیار با ادب و کم رو، با اخلاق و بسیار پرکار بود.

۲ - آثار و کتابهای جان دیویی

روانشناسی، رئوس یک نظریه انتقادی در اخلاق، اعتقاد نامه آموزش من، مدرسه و جامعه، مطالعاتی در نظریه منطقی، شرایط منطقی بررسی علمی اخلاق، کتاب اخلاق، چگونه می اندیشم، دموکراسی و تعلیم و تربیت، بنیاد نو در فلسفه (که توسط صالح ابوسعیدی ترجمه شده است)، جستجوی یقین، هنر به مثابه تجربه و...

۳ - آرا و نظریات فلسفی جان دیویی

۱ - دیویی، فلسفه خود را به اصالت طبیعت تجربی یا اصالت تجربی طبیعی توصیف می کرد ولی گفتیم که او منکر تعقل نیست، اما آزمایش و تجربه را اصل می داند و منکر ماورای طبیعت هم نیست ولی دغدغه اصلی اش، طبیعت است.

۲ - اندیشه از نظر دیویی، یک رابطه فعال بین یک ارگانیسم زنده و محیط آن است نه یک عنصر ناطیعی با معنای متافیزیکی. او از همین جا از فلاسفه جدا می شود که نگوید معرفت مساوی با صورت ذهنی است، بلکه معرفت مساوی با رابطه فعال ارگانیسم زنده با محیط است؛ یعنی، از ابتدا تمایز ذهن و عین یعنی - عالم و معلوم - انکار را می کند و اندیشه را یک روند یا فعالیت در میان سایر روندها و فعالیتهای طبیعی می داند. (همانند فخررازی که علم را از مقوله اضافه و رابطه نفس با معلوم می دانست).

اندیشه از نظر دیویی یک شکل پیشرفته از رابطه بین انگیزه و پاسخ در سطح زیست شناسی محض است؛ یعنی، همانطور که ما مثلاً دوست خود را صدا می زنیم و او به طرف ما بر می گردد و این رابطه صرفاً رابطه محرک و پاسخ است، اندیشه نیز همین است ولی پیشرفته تر.

البته ارگانیسم انسان در کنش با محیط، بر طبق عادت عمل می کند ولی موقعیتهای حساسی پیدا می شود که ارگانیسم انسان را دعوت به جستجو و اندیشه می کند.

پس اندیشه نوعی عمل است که در سطح نظریه عرف عادی یا سطح علمی، صورت می گیرد. در سطح عرف عادی مثلاً وقتی انسان می بیند ابزارش کار نمی کند با اوقات تلخی آن را می شکند ولی پیداست که این واکنش کارگشا نیست بلکه باید شخص جستجو و اندیشه کند تا عیب ابزارش را دریابد یا وقتی کسی با حالتی غیر عادی به ما خیره می شود درصدد بر می آییم که ببینیم او کیست؟ با ما چه کار دارد و... اما در سطح نظریه علمی نیز، انسان در جهان پر مخاطره زندگی می کند و لحظه به لحظه با گره ها و مشکلات علمی مواجه است؛ از این رو ناچار است در جستجوی امنیت باشد و برای تأمین امنیت چاره ای جز تحریک ذهن برای نظریه پردازی وجود ندارد.

نظریه علمی در بردارنده تصورات یا اندیشه هایی است که طرحهای آینده نگرا نه هستند و در بازسازی عینی شرایط وجود یک چیز، منشأ اثر می شوند؛ پس نظریه علمی خیلی پیچیده تر از جستجو در امور عادی زندگی است.

اگر کسی بخواهد نظریه علمی را از جان دیویی تعریف کند باید بگوید: نظریه های علمی در موقعیتهای بغرنج پدید می آیند ولی این موقعیت بغرنج باید درک و احساس شود تا ذهن برای بررسی و جستجو تحریک شود.

پس بین اندیشه و عمل پیوند است و اندیشه مساوی با رابطه بین ارگانیسم زنده و محیطش؛ از این رو نظریه اندیشه شناسی دیویی، اصالت طبیعت و اصالت تجربی است؛ یعنی، هم به رفتار زیست شناسی توجه دارد؛ زیرا عملیات فکری - عقلی در رفتار زیست شناسی انسان جلوه گر است و هم، اندیشه را برآمده از تجربه و بازگردانده به تجربه، توصیف می کند.

پژوهش محصول اندیشه است و موقعیت متعینی است که جانشین یک موقعیت بغرنج می شود (یعنی اگر دنبال امنیت هستیم باید از جنبش نرم افرازی شروع کنیم). پس اندیشه، هم به عالم و هم به معلوم وابسته است.

۴ - فلسفه از دیدگاه جان دیویی

دیویی به شدت مخالف این نظر است که فلسفه با حوزه هستی و حقیقت لایتغیر و ابدی سروکار دارد. (درست عکس ملاصدرا که همه فلسفه خود را الهیات می دانست). شما چه کار به جهان بالا دارید؟ همین جهان پایین، جهان نامطمئن و خطرناکی است؛ خطرهایی که انسان در معرض آنهاست، جهان را به موقعیتهای بغرنجی تبدیل می کند که انسان باید درصدد حل و رفع آنها برآید. انسان در جستجوی امنیت است؛ پس باید فلسفه را به نقش راستینش که حل موقعیتهای نامعین و بغرنج به مدد ایجاد تغییر در محیط و خود انسان است، فراخواند و برای این کار باید نظر و عمل پیوند بخورند نه مانند فلاسفه یونان که بین جهان متغیر تجربی و حوزه هستی و حقیقت لایتغیر تمایز قائلند. یونانیان از طرفی عرشی بحث می کردند طوری که گویا ما در زندگی زمینی خود هیچ مشکلی نداریم و از طرف دیگر در همین بحثها نیز نظر را از عمل تفکیک می کردند؛ یعنی، ممکن است یک

وقت کسی از حقیقت لایتغیر الهی بحث کند تا پاسخی به احساس تنهایی خود داده باشد و در اثر شناخت او، با او ارتباط برقرار کند، ولی یونانیان حتی همین مقدار را هم نداشتند. افلاطون برای محسوسات هیچ ارزشی قائل نبود. این پیوند اندیشه و عمل به نحو شگرفی در پیدایش علم جدید مشهود است. و دیویی با این کار درصدد احیای متافیزیک مهجور است.

دیویی می گوید: این وظیفه فیلسوف نیست که به طور کلی ثابت کند که ارزشهایی وجود دارند؛ زیرا اعتقاد به ارزش و داوریهی ارزشی از ویژگیهای لاینفک انسان است و هر فلسفه تجربی اصیل از این واقعیت آگاه است که آنچه ذاتاً از انسان لاینفک است وجودش نیاز به دلیل ندارد (خوب پس فلسفه چه کار کند؟ او می گوید) ولی عواطف و آرزوهای انسان به جهت و راهبری نیاز دارد که از طریق معرفت ممکن است و فلسفه می تواند رهنمود بدهد. (یعنی فلسفه کار دین را بکند؛ چون مهمترین وظیفه ادیان آسمانی جهت دادن به انسان است) پس فلسفه اولاً باید ارزشها و آرمانهای پذیرفته یک جامعه معین را در پرتو پیامهای آن واری نماید تا اگر پیامد آنها موقعیت بغرنج بود به مردم هشدار دهد که از آنها اجتناب نمایند و اگر آنها در جهت رشد بودند مردم را تشویق به تقویت آنها نماید؛ ثانیاً موقعیتهای نامتعین یا بغرنج را در محیط فرهنگی به موقعیتهای متعین تبدیل کند.

این کلام اخیر دیویی که گفت فلسفه باید موقعیتهای بغرنج را حل نماید شاید موهم این مطلب باشد که فلسفه از دیدگاه او خیلی وسیع است؛ چون موقعیتهای بغرنج در همه زمینه های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، حقوقی و... وجود دارند؛ پس وقتی که گفته می شود فلسفه باید این موقعیتهای بغرنج را حل نماید، فلسفه دیگر یک علم نیست بلکه علوم مختلف در آن جای دارند و همه علوم ناظر به طبیعت، فلسفه اند؛ ولی بعید است مراد دیویی این باشد که فلسفه مساوی با همه علوم بشری است، بلکه مراد دیویی این است که یک فلسفه ای به نام پراگماتیسم داریم که روش پژوهش را به ما یاد می دهد، این فلسفه باید در علوم اشراک شود تا موقعیتهای بغرنج حل شوند؛ پس فلسفه به واسطه علوم، موقعیتهای بغرنج را حل می کند.

از دو وظیفه ای که دیویی برای فلسفه شمرد روشن می شود که نقش فلسفه، هم انتقادی است و هم سازنده یا بازسازنده. البته دیویی وقتی فلسفه را مطرح می کند بر فلسفه اخلاقی و اجتماعی و تعلیم و تربیت بیشتر تأکید دارد.

او در کتاب «بنیاد نو در فلسفه» می گوید: وظیفه فلسفه آینده، همانا روشن سازی اندیشه های انسان در باب تعارضهای اجتماعی و اخلاقی روزگار خویش است. هدف فلسفه این است که در حد طاقت بشری، ابزاری برای پرداختن به تعارضات و تنازعات باشد؛ کار فیلسوف عبارت است از تکمیل و توسعه روشهای بازسازی موقعیتهای بغرنج، و از آنجا که حل این مسائل بغرنج تنها با پژوهش ممکن است، او به پژوهش اهمیت خاصی می دهد.

۵- تعریف دیویی از پژوهش:

پژوهش عبارت است از تبدیل ضابطه مند یا جهت دار یک موقعیت نامتعین به موقعیتی که متمایز بوده و روابط تشکیل دهنده اش آن چنان متعین باشند که عناصر موقعیت اصلی را به یک کل یکپارچه و متحد برگرداند.

دیویی با این تعریف، جویای پژوهش جدیدی است. بر این اساس دیویی از منطق ارسطویی استفاده نمی کند بلکه منطق از نظر او به عنوان علم آلی، ابزاری است برای هوشمندانه و نه کورکورانه شمردن عملی که در بازسازی یک موقعیت بغرنج یا نامتعین به کار می رود. او منطق وسیله انگاری را مطرح می کند که کوششی است برای تشکیل نظریه منطقی دقیقی از مفاهیم، احکام و استنتاجها به صورت مختلف با این ملاحظه که اندیشه چگونه در شکل گیری تجربی پیامدهای آینده عمل می کند.

دیویی با توجه به این مطالب مجبور است که تعریف جدیدی از صدق ارائه بدهد؛ او دو تعریف برای حقیقت یا صدق مطرح کرده است:

در کتاب منطق، بهترین تعریف حقیقت را تعریف پیرس می داند؛ یعنی، حقیقی و صادق، عقیده ای است که سرانجام از سوی همه پژوهشگران پذیرفته شود.

و در کتاب «بنیاد نو در فلسفه» می گوید: گزاره یا فرضیه ای صادق یا کاذب است که ما را به هدفی که مد نظر داریم نزدیک کند یا از آن دور گرداند؛ یعنی، فرضیه ای که کارآیی دارد فرضیه ای صادق است. در اینجا این تنافی را باید به نحوی حل کرد که بالاخره شما صدق را چگونه معنی می کنید، پراگماتیستی یا انسجام گرایی پیرس؟

از برخی مطالب او می توان وجه جمعی برای این دو استفاده کرد و آن این است که وقتی دیویی می گوید حقیقت یعنی مفید بودن، معنایش این نیست که حقیقت با اهداف شخصی و منافع افراد یکسان است؛ منافع اشخاص غیر از نفعی است که دیویی می گوید. اندیشه و فایده در این زمینه باید در ارتباط با روند تبدیل یک موقعیت بغرنج، تعبیر و تفسیر شود و موقعیت بغرنج، چیزی همگانی و عینی است؛ از این رو این دو معنا قابل جمعند و حقیقت مساوی با فایده و ثمره داشتن است، ولی فایده ای که آن را همه پژوهشگران بفهمند و پی ببرند که این اندیشه، موقعیت بغرنجی را حل می کند. یک مسأله علمی یا یک نگرانی روانی، خصوصی نیست؛ یک مشکل عینی است که به درد روشهای عینی مناسب، حل و فصل می شود؛ پس رضایت بخشی مورد بحث، ارضای خواستههای یک موقعیت بغرنج عام است نه ارضای نیازهای عاطفی هر فرد.

این نظریه، نقطه مقابل نظریه رایج از صدق است. طرفداران متافیزیک که قائل به حقایق ابدی لایتغیر هستند، صدق را به معنای مطابقت با واقع می دانند؛ نظریه حقایق ابدی لایتغیر متضمن نوعی متافیزیک یا برداشت از واقعیت است که با اصالت طبیعت دیویی، ناسازگار است.

بنابراین به اعتقاد دیویی، حقایق مقدس ابدی وجود ندارد و همه گزاره هایی که ما صادق می دانیم از نظرگاه منطقی، قابل تجدید نظرند و این مطلب آثار مهمی در زمینه های اخلاق و سیاست دارد. این تعریف از حقیقت که عبارت است از گزاره هایی که به تحقیق برسند، مسؤولیتی را بر دوش انسان می گذارد که جزئیات سیاسی و اخلاقی را رها کند و ریشه دارترین تعصبات را در معرض آزمون پیامدهایش قرار دهد.

۶- نظریه اخلاقی دیویی

فاعل اخلاقی، کسی است که هدفی را وجهه نظر قرار می دهد که از طریق عمل می توان به آن رسید؛ یعنی، فاعل اخلاقی بر حکیم اطلاق می شود که در افعالش هدفمند است و کار عبث و بیهوده نمی کند. البته این هدف به هر شکلی می تواند باشد، دنیوی، اخروی، شیطانی و... و دیویی، دیگر اهداف را ارزشگذاری نکرده است و اساساً اصالت طبیعت نمی تواند هنجارهای ابدی، ارزشهای مطلق پایدار یا وجود مقنن فراطبیعی اخلاقی را بپذیرد. در واقع دیویی با نظریه رایج عصر خود که نظریه فرمان الهی بود مخالفت کرده است.

حیات اخلاقی از نظر دیویی، بسط و تکامل کنش متقابل ارگانیسم و محیط اطراف او می باشد؛ یعنی، حیات اخلاقی هنجارهایی است که در این ترابط به وجود می آید؛ از این رو ممکن است در دو جامعه، هنجارهای متفاوتی وجود داشته باشد، همین که موقعیت بغرنجی به وجود نیامده است، هنجار اخلاقی است؛ پس اخلاق از نظر او این نیست که انسان به سعادت و قرب الهی برسد.

دیویی در کتاب «سرشت و سلوک انسان» بیان می دارد که آداب و رسوم از آن جهت پایدارند که افراد انسانی به عادات شخصی خود در تحت شرایطی که آداب و رسوم پیشین باز نهاده اند، شکل می یابند و فرد معمولاً همانطور که زبان گروه اجتماعی خود را فرا می گیرد، اخلاق را هم کسب می کند. بنابراین اگر هوش بخواهد موقعیت اخلاقی بغرنج را دگرگون سازد یا بازسازی نماید باید در باب اهداف و وسایل اندیشه کند ابتدا به هدف بیندیشد و بعد به ابزار و راه حل مسأله. این یعنی همان عقلانیت ابزاری که در جامعه شناسی مدرن مطرح است و عبارت است از برنامه ریزی و تدبیر در شبکه ای از مقاصد و اهداف.

از نظر دیویی، هیچ نوع اهداف ثابتی که ذهن بتواند آنها را به عنوان چیزی که از آغاز داده شده و اعتباری ابدی داشته باشد، وجود ندارد. البته دیویی، رشد را تنها هدف اخلاقی می داند ولی توضیح نمی دهد که رشد در کدام جهت؟ سعادت یا رضایت نیروهای پنهان در سرشت انسان، غایت اخلاقی است و سعادت نیز زیستن است و زیستن یعنی رشد. رشدی که غایت اخلاقی است همان رشدی است که رشد بیشتر را ممکن می سازد؛ پس از نظر دیویی، هیچ هدف غایی جز خود رشد وجود ندارد.

چیزی ارزش است که با نیازها و مقتضیات موقعیت منطبق باشد؛ یعنی، از ابتدا تعیین نکنید که چه چیزی ارزش است، بلکه اگر چیزی نیازهای یک موقعیت بغرنج معینی را در مورد تبدیل یا بازسازی آن برآورد، دارای ارزش است؛ پس ارزشهای اخلاقی متناسب با مقتضیات زمانی و مکانی تغییر می کنند. هر داوری ارزشی، همانند یک فرضیه علمی پیش بینانه است که از نظر تجربی قابل تحقیق می باشد؛ پس همه داوریها و عقاید در باب ارزشها را باید بسان فرضیه نگریست؛ یعنی، دیویی روش تجربی در فیزیک را به اخلاق منتقل می کند.

در باب اخلاق اجتماعی و آموزشی، اشکالی بر نظامهای مادی وارد است که اشکال دور است که از یکسو، عادات، عمل و اهداف فرد در محیط اجتماعی موجود شکل می گیرد و از سوی دیگر اگر قرار است که محیط اجتماعی، تحول یا تعدیل یابد، تنها از طریق افراد ممکن است و تا افراد ساخته نشوند، جامعه نیز متحول نخواهد

شد. حاصل آنکه؛ چگونه برای فردی که لامحاله در قید و قالب محیط اجتماعی خویش است، امکان دارد که به شیوه ای آگاهانه و فعال همت به تغییر محیط بگمارد؟ دیویی به این اشکال توجه داشته و پاسخ او این است که: هنگامی که یک موقعیت بفرنج پیش می آید، نظیر تعارض بین نیازهای روزافزون انسان از یکسو و نهادهای اجتماعی موجود از سوی دیگر، در این حالت، انگیزه، اندیشه را تحریک می کند و پژوهش در جهت تبدیل یا بازسازی محیط اجتماعی می افتد؛ یعنی، آنچه که می تواند بازسازی کند اندیشه و پژوهش است؛ مثلاً وقتی می بینیم جامعه از چند نفر تأثیر جدی می پذیرد برنامه ریزی کنیم و بر آن چند نفر تأثیر بگذاریم. (اصولاً در جامعه شناسی، خواص سازی حرف اول را می زند و استعمار از این حربه در مقاطع مختلف استفاده کرده است؛ به واسطه آتاتورک در ترکیه و رضاخان در ایران و امان الله خان در پاکستان، تغییرات زیادی ایجاد کرده است).

۷ - فلسفه سیاسی دیویی

دیویی در فلسفه سیاسی نیز دیدگاه پراگماتیستی دارد، او می گوید: نقش فلسفه سیاسی، نقادی نهادهای موجود در پرتو تکامل و نیازهای متغیر انسان و تشخیص و تعیین امکانات آینده برای برآوردن نیازهای حال است، نه اینکه کار فیلسوف سیاسی ساختن مدینه فاضله باشد. روند نقادی نهادهای اجتماعی موجود و نشان دادن راه منتهی به امکانات عینی، مستلزم وجود معیاری است که انسانها بتوانند به آن استناد کنند، معیاری که رشد هر یک از افراد جامعه را تأمین کند. اینجا دیویی به دموکراسی، معرفت و بصیرت اشاره می کند: دموکراسی، عبارت است از زمینه کاربرد آزادانه روش تجربی در پژوهش اجتماعی و اندیشه که برای حل مسائل عینی اجتماعی، سیاسی و صنعتی لازم است. تعلیم و تربیت عبارت است از نیل به آن میزان و نوع از رشد که از امکانات موجود برمی آید؛ پس آموزش و پرورش درسی ممکن است به پایان برسد ولی تعلیم جامعه بزرگسالان همچنان ادامه یابد. چون دیویی غایت اخلاقی را رشد می دانست، از این رو اخلاق آموزش و پرورش و سیاست در دیدگاه او پیوند می خورند.

۸ - دیدگاه دیویی در باب دین

چون فلسفه دیویی، فلسفه اصالت طبیعی است، از این رو در باب دین خیلی سخن نگفته است و در کتاب «سرشت و سلوک انسان» دین را احساس کل معرفی می کند؛ وی می گوید: تجربه دینی تا آنجا که ما در بحبوحه تلاش برای پیش بینی و تنظیم موضوعات آینده، بر اثر احساس یک کل گسترده، مقهوریم، یک واقعیت است.

وی رسماً در کتاب «ایمان مشترک» به موضوع دین پرداخته است اما اصالت طبیعت تجربی او جایی برای اعتقاد به یک موجود الهی فراطبیعی و پرستش او نگذاشته است، ولی برای رهیافت دینی ارزش قائل است؛ یعنی، با پیش گرفتن فلسفه اصالت طبیعی او وجود خدا اثبات نمی شود؛ چون اصلاً تجربه قادر به اثبات چیزی نیست، ولی او دینداران را به عنوان یک واقعیت در جامعه می پذیرد.

او اسم دین، یعنی اعتقادات، اعمال و نهادهای دینی معین را رد می کند، ولی صفت دینی را می پذیرد؛ یعنی، ارزش دین را به عنوان کیفیت و حائلی تجربی از حالات انسان می پذیرد؛ به عبارت دیگر، وجود واقعی معتقدین را می پذیرد نه خود اعتقادات را.

او کلمه خدا را نیز به معنای یک موجود فراطبیعی انکار می کند، ولی خدا را به عنوان وحدت امکانات، آرمانی که انسان می تواند از طریق عقل و عمل تحقق بخشد می پذیرد؛ او رابطه بین آرمان و عمل را خدا می نامد!!!

نکاتی در باب نظریات دیویی

۱ - اگر متافیزیک را مطالعه وضعیت فراتجربی بدانیم، فلسفه دیویی، متافیزیک نیست ولی او جهان نگری خاصی برای خود دارد؛ یعنی، به صرف دیدن جهان اکتفا نمی کند بلکه مشاهدات خود را تفسیر می کند. و تفسیر و تعبیر خاصی از جهان دارد. او برای طبیعت همان جایگاهی را قائل است که هگل برای روح قائل بود.

۲ - یکی از نقدها بر فلسفه او این است که اگر قلمرو و متد فلسفه شما متافیزیکی نیست، پس چگونه مدعیات متافیزیکی را انکار می کنید؟ شما حق انکار مسائل خارج از قلمرو فلسفه خود را ندارید و باید ساکت باشید.

۳ - دیویی خود را به زحمت نمی اندازد که به نظامهای فلسفی دیگران و براهین آنها توجه نماید و تنها بر ناتوانی آنها در پرداختن به موقعیتهای بغرنج ناشی از فرهنگ معاصر تأکید می کند؛ یعنی، نقد وسیله انگارانه دارد، در حالی که برخی از این فلسفه ها، دغدغه حل موقعیتهای بغرنج را نداشته اند و اصلاً مسأله آنها نبوده است. آیا خود دیویی به افلاطون و ژیلسون اجازه می دهد که فلسفه او را نقد نمایند و بگویند ناکارآمد است چون توان اثبات خدا را ندارد؟ همانطور که شما می گوئید من کاری به آن مباحث ندارم آنها هم می گویند دغدغه ما موقعیتهای بغرنج سیاسی، اجتماعی و... نیست.

۴ - دیویی گمان دارد که روزگار بحثهای کلامی، الهیاتی و متافیزیکی سپری شده است! چون این مسائل در خدمت مسائل اجتماعی قرار نمی گیرد. بنابراین مدعیات اثبات نشده ای مثل مسلم انگاشتن نگرش طبیعی مذهبانه به جهان (اصالت طبیعت) در نظام فکری او وجود دارد.

۵ - دیویی، ارزشهای مطلق و غایات ثابت را انکار کرد و بر عینیت ارزشها تأکید نمود ولی آنها را وابسته به موقعیتهای بغرنج که برانگیزاننده روندهای پژوهش هستند، در نظر گرفت، اما از رشد چنان سخن گفت که گویی ارزش مطلق و غایت بالذات است.

۶ - دیویی وقتی که سخن از موقعیت بغرنج به میان آورد تشخیص آن را به پذیرش یا عدم پذیرش همگان موکول کرد و مثلاً در فلسفه سیاسی از دموکراسی دفاع نمود. این سخن در نهایت سر از ترانسفورمیسم اجتماعی در

می آورد؛ چون اگر ارزشهای ثابتی نباشد که انسانها را بدانها توصیه نماییم بلکه آنچه اکثریت پذیرفتند موقعیت متعین باشد، در این صورت شاید اکثریت جامعه بخواهند مثلاً به کشور همسایه حمله کنند یا هزاران خواسته نفسانی دیگر که در نهایت منجر به تحقق جامعه ای جنگلی می شود.

۷ - قوت فلسفه دیویی در این است که این فیلسوف همواره چشم بر واقعیت تجربی دوخته است و موقعیتهای عینی، اراده و امکانات را لحاظ می کند و فلسفه را از عرش به فرش می آورد و ربط فلسفه را با مسائل عینی اجتماعی، اخلاقی و آموزشی نشان می دهد.

فلسفه غرب (۵)

فلسفه های معاصر

و مکتبهای قرن بیستم

استاد عبدالحسین خسروپناه دزفولی

مقدمه اول: چیستی فلسفه های معاصر

مقصود از فلسفه معاصر، دو مکتب فلسفی شایع و رایج در قرن نوزدهم و بیستم - یعنی اگزیستانسیالیسم و پوزیتیویسم - است. جناب کاپلستون نیز کتابی تحت عنوان فلسفه معاصر^{۱۲۲} ترجمه علی اصغر حلبی - دارد که به همین دو مکتب پرداخته است، در حالی که مکاتب دیگری نیز در قرنهای نوزدهم و بیستم شکل گرفته اند و نباید از آنها غفلت نمود؛ مثلاً نهضت پدیدارشناسی، نهضت مهمی است که در پاره ای از کشورها وجود دارد و حتی از دو مکتب یاد شده نیز مورد توجه بیشتری است و یا عده ای دیگر هستند که توماس گرایسی متعالی را پذیرفته اند مثل ژیلسون. و برخی از طرفداران پوزیتیویسم از آن فاصله گرفتند و فلسفه ای جدید پی ریزی کردند؛ مثلاً ویتگنشتاین متقدم، بر پوزیتیویسم منطقی حلقه وین تأثیر به سزایی گذاشت اما بعدها با طرح نظریه زبانی، آن را طرد نمود و با پوزیتیویسم ناسازگار شد. امروز پوزیتیویسم منطقی نه تنها به وسیله مخالفان بلکه از سوی مدافعان آن نیز مورد نقد قرار گرفته است؛ هر چند کسانی مانند ای، جی، آیر با کتاب زبان، حقیقت و منطق در

سال ۱۹۳۶ به بهترین وجه از پوزیتویسم منطقی دفاع کرد ولی در هر حال فلسفه تحلیل زبانی نیز به عنوان جریان معاصر فلسفی قابل طرح است تا آنجا که الآن در انگلستان کسی طرفدار پوزیتویسم نیست و فلسفه تحلیل زبانی، فلسفه رایج آنجاست.

علاوه بر ویتگنشتاین، پوپر نیز از پوزیتویسم جدا شد و نحله ابطال پذیری در فلسفه علم را تأسیس کرد که با نگاه درجه دو و تحلیل به مسائل و نظریات علمی می پردازد؛ از این رو فلسفه علم نیز فلسفه معاصر است و سابقه نداشته است. و یا هایدگر در کتاب «هستی و زمان» هرمنوتیک فلسفی را بنیان نهاد که با هرمنوتیک روش شناسی که قبلاً مطرح بود فرق دارد؛ یعنی، هم فلسفه است و هم روش شناسی؛ از این رو بعد از او گادامر، کتاب خود را «حقیقت و روش» می نامد.

با توجه به آنچه گفته شد سؤال اساسی که مطرح می شود این است که چرا در کنار پوزیتویسم و اگزیستانسیالیسم به این مکاتب یاد شده نمی پردازند؟

شاید بتوان توماس گرابی را توجیه نمود که سابقه داشته است و امثال ژیلسون تنها آن را باز سازی کرده اند، مثل فلسفه نو صدرایی علامه طباطبائی - رحمه الله علیه - یعنی، چون بازپژوهی یک فلسفه سابق است آن را در فلسفه معاصر بحث نمی کنند ولی مکاتب دیگر مثل فلسفه علم پوپر، تحلیل زبانی و... را نمی توان این گونه توجیه نمود؛ زیرا و لو بعضی مسائل آنها سابقه دار بوده، ولی به عنوان یک مکتب، مکاتب جدیدی به شمار می روند.

جواب اشکال: توجیهی که برای این مسأله به ذهن می رسد این است که سرچشمه همه فلسفه های معاصر دو مکتب اگزیستانسیالیسم و پوزیتویسم است؛ یعنی، بقیه مکتها یا از اگزیستانسیالیسم ناشی شده اند و یا از پوزیتویسم: پدیدارشناسی (هوسرل) و هرمنوتیک فلسفی (هایدگر) از اگزیستانسیالیسم و فلسفه های مضاف از جمله فلسفه علم (پوپر) و فلسفه تحلیل زبانی (ویتگنشتاین متأخر) از پوزیتویسم زائیده شده اند. ولی در هر حال چون این مکاتب تمایزهای جدی با یک دیگر دارند باید آنها را مستقلاً بحث نمود. بنابراین در فلسفه معاصر باید به شش مکتب پرداخت نه دو مکتب، هر چند سرچشمه چهار مکتب دیگر، آن دو مکتب است؛ چرا که این فلسفه ها آنقدر با هم تفاوت دارند که اگر کسی به تاریخ آنها توجه نکند باور نمی کند که سرچشمه این چهار مکتب مکتب، آن دو مکتب دیگر است.

مقدمه دوم: مقایسه پوزیتویسم و اگزیستانسیالیسم

این دو مکتب و فلسفه معاصر به لحاظ اشتراکها و امتیازها قابل مقایسه هستند ما در این قسمت به وجوه اشتراک و امتیاز پوزیتویسم و اگزیستانسیالیسم می پردازیم

وجوه اشتراک دو مکتب فلسفی

۱- هر دو مکتب در قرن نوزدهم به وجود آمدند. مؤسس پوزیتویسم، آگوست کنت فیلسوف فرانسوی قرن نوزدهم است و مؤسس اگزیستانسیالیسم کی یرکگارد فیلسوف و متکلم دانمارکی قرن نوزدهم می باشد.

۲- هر دو مکتب گرچه با عنوان واحدی شناخته می شوند ولی از گرایش ها و شاخه های مختلفی برخوردارند که گاهی به شدت با یک دیگر در تعارضند. این گرایش ها و نحله های مختلف باعث شده که بعدها، مکاتب جدیدتری از آنها نشأت بگیرد؛ مثلاً در بین پوزیتویست ها، عده ای اثبات گرا هستند و معتقدند که با استقراء می توان نتیجه صد در صد مطابق با واقع تحصیل نمود؛ یعنی، به یک نوع رئالیسم خام معتقدند که هر مفهوم تجربی دقیقاً ما بازای خارجی دارد ولی بعدها یک عده از اثبات گرایی عدول کرده، تأیید گرا شدند؛ مثل کارناب و رایشنباخ و حتی عده ای معتقد به رئالیسم پیچیده یا انتقادی شدند. در مکتب اگزیستانسیالیسم نیز آنقدر نحله های مختلف وجود دارد که آنها را تحت عنوان «فلسفه های اگزیستانسیالیسم» نام می برند؛ مثلاً فلسفه نیچه با فلسفه کی یرکگارد خیلی متفاوت است. و اصلاً عده ای از اگزیستانسیالیست ها مؤمن و معتقد به خدا هستند ولی عده دیگر ملحدند، مثل سارتر، ولی نیچه آدمی است متحیر و سرگردان.

پس علاوه بر اینکه اگزیستانسیالیسم و پوزیتویسم، شاخه های متنوعی دارند، گاهی اوقات این شاخه ها با یک دیگر در تعارضند و علاوه بر آن همین وجه مشترک موجود در بین هر دو مکتب، در بین گرایش های مختلف یک مکتب نیز وجود دارد؛ مثلاً در فلسفه تحلیل زبانی که از پوزیتویسم زاده شده است، اختلافات شدیدی وجود دارد، یا اینکه در میان فیلسوفان الحادی اگزیستانسیالیست اختلاف شدیدی وجود دارد؛ این اختلافها یک پرسش جدی را مطرح می کنند که با وجود این همه اختلاف در گرایش های متنوع این دو مکتب، چگونه می توان این گرایش ها را تحت عنوان واحدی مطرح کرد؟ چرا که نهادن عنوان واحد بر یک مجموعه نیاز به وجه اشتراک دارد. پس وجود گرایش ها و نحله های متفاوت و به شدت متعارض، وجه اشتراک دوم شد.

۳- پوزیتویسم و اگزیستانسیالیسم به شدت با یک دیگر در تخصصند همان طور که در فلسفه جدید، راسیونالیسم و آمپریسم دو جبهه متقابل بودند. این دو مکتب، دو جبهه کاملاً مخالف از حیث موضوع، روش و رویکرد هستند و تخصصشان حتی از تخصص راسیونالیسم و آمپریسم نیز بیشتر است؛ این تخصص که وجه مشترک هر دو مکتب است و هر دو نسبت به دیگری، به «شرط لا» هستند روی طرفداران آنها نیز تأثیر گذارده است و حتی خصومت فکری روشنفکران داخلی ما نیز ریشه در گرایش آنها به این دو مکتب دارد؛ مثلاً دکتر سید احمد فردید که تفکر هایدگری داشت در نوشته های خود شریعتی، بازرگان و سروش را تحمل نمی کند و گاهی آنها را به بی سوادی نیز متهم می کند؛ او حتی شهید مطهری را نیز بر نمی تابد؛ چرا که شهید مطهری از روش تحلیل زبانی نیز استفاده می کند. اینها همه به خاطر تفکر هایدگری اوست؛ از این رو ایشان اولین کسی است که بحثهای هرمنوتیک را در ایران مطرح کرده است. فردید نسبت به فلسفه اسلامی نیز بدبین است؛ چون فلسفه اسلامی از فلسفه یونان تأثیر پذیرفته و وی، فلسفه یونان را قبول ندارد، نظراتش بیشتر سلبی است و نظام فلسفی که جایگزین

کند نداشت. بعد از دکتر فردید شاگردان او همچون داوری، مددپور، میرشاک، و... از او متأثر شده اند. از طرف دیگر، طرفداران پوزیتویسم نیز آنها را قبول ندارند. این نزاع و تخاصم به حدی است که در واحدهای درسی دانشگاهی نیز تأثیر می گذارد و وقتی رشته فلسفه دانشگاه تهران به دست دکتر سروش و طرفدارانش می افتد گرایش های فلسفه پوزیتیستی را در واحدهای درسی می گنجانند.

نکته جالب اینجاست که چهره هایی که گرایش های پوزیتیستی و تحلیلی داشته اند مثل سروش و شبستری، به سمت هرمنوتیک فلسفی هم رفته اند؛ در حالی که هرمنوتیک فلسفی زاینده آگزیستانسیالیسم است. مهمترین مبنای قبض و بسط و نیز یکی از مبانی صراط های مستقیم و نیز بسط تجربه نبوی، هرمنوتیک است.

ولی آگزیستانسیالیستها از پوزیتویسم استفاده نکرده اند. عاملی که سبب شده تا طرفداران پوزیتویسم با برخی مسائل آگزیستانسیالیسم رفیق شوند، دین اسلام بوده است؛ یعنی، دین اسلام، عامل وحدت پوزیتیست های ایران با گرایش های آگزیستانسیالیستی می باشد؛ چون این روشنفکران به دنبال آسیب زدن به نظام ولایی و حکومت دینی بودند و می دیدند که در فلسفه آگزیستانسیالیسم، حرف هایی وجود دارد که به این هدف کمک می کند؛ مثلاً ایمان گرایی آگزیستانسیالیسم با عقل گرایی اعتدالی که ما داریم ناسازگار است؛ از این رو ایشان بحث ایمان گرایی را مطرح می کنند و یا از بحث هرمنوتیک فلسفی استفاده می کنند که مبنای قرائت پذیری دین است، در حالی که فلسفه تحلیل زبانی، هرمنوتیک فلسفی و آنارشیسم معرفتی را قبول ندارند. این جهش از سال ۶۷ در این طیف دیده می شود. پس تخاصم جدی بین آگزیستانسیالیسم و پوزیتویسم در طرفداران آن و روشنفکران داخلی تأثیر گذار بوده است، ولی روشنفکران پوزیتیست برای ضربه زدن به حکومت دینی از آگزیستانسیالیسم نیز استفاده کردند.

۴ - بی اعتمادی به فیلسوفان گذشته و واگرایی نه همگرایی نسبت به میراث گذشته فلاسفه، وجه مشترک دیگر این دو جریان است (گرایش ضد تاریخی)؛ یعنی، هر دو دسته کوس انا الحق و استقلال از گذشته می زنند که گویا باید از فلسفه های پیشین برید و نظامی مستقل از گذشته پی ریزی کرد و علاوه بر آن آثارشان - مخصوصاً آثار نیچه و کی یرکگارد - مملو از نقد و ذکر معایب فیلسوفان گذشته است. این گرایش در روشنفکران ایرانی نسبت به حکیمان مسلمان نیز دیده می شود و به ندرت پیدا می شود که نسبت به فیلسوفی ارادت داشته باشند؛ مثل دکتر داوری که فارابی را قبول دارد. آنها این روحیه بی اعتمادی و ستیز جویانه را حتی نسبت به همفکران خود نیز دارند؛ مثلاً گیلبرت رایل یا آیر یا فرگه نسبت به اگوست کنت، ولی استقلال از گذشته و مستقل از دیگران فکر کردن، تنها شعار این مکتبها است و گر نه پیوند بسیار وثیقی بین فلسفه های معاصر و فلسفه های سابق وجود دارد و ما تا یک نگاه گذرا به تاریخ فلسفه غرب - از یونان باستان به بعد - نداشته باشیم؛ نمی توانیم پوزیتویسم و آگزیستانسیالیسم را درست بشناسیم؛ حتی باید از هومر شروع کنیم و یک نگاه اجمالی به این سیر تاریخی بیندازیم تا بفهمیم چرا این دو مکتب به وجود آمدند؛ یعنی، ولو خودشان ادعای رقابت با پیشینیان را دارند ولی خود این دو مکتب نیز جزئی از این بستر تاریخی هستند و در این سیستم زاده شده اند.

بر همین اساس باید گفت که روشنفکران معاصر ما هیچ یک فیلسوف نیستند بلکه مقلد کانت، مارکس، آگزیستانسیالیسم و... هستند و اصلاً توجه ندارند که این مکاتب در بستر اجتماعی و فرهنگی خاصی روییده اند و

مطرح کردن آنها در جامعه ما مثل این می ماند که یک دیفرانسیل ژیان را روی پیکان سوار کنند؛ چرا که بافت‌های فرهنگی جوامع مختلف است و هر یک فرآیند اجتماعی خاصی را گذرانده اند؛ به همین دلیل هیچ موقع موفق نمی شوند. چرا الآن آثار بازرگان مورد اقبال نیست، بازار فروش کساد شده است. رونق آثار شریعتی و جلال آل احمد نیز به خاطر نثر و ادبیات آنهاست. جلال آل احمد نیز همان حرفهای فردید را می زند؛ چرا که هر دو شاگرد دکتر شادمان بودند و در اثر تفکرات او غرب ستیز شدند، هر چند خود شادمان غرب ستیز نبود؛ دکتر فردید مبانی فلسفی غرب ستیزی را مطرح کرد که همان تفکر هایدگری بود، و جلال با ادبیات در برابر غرب زدگی ایستاد. پس این دو مکتب فلسفی، بریده از میراث گذشتگان نیستند و لو خودشان انکار می کنند.

وجوه اختلاف این دو مکتب فلسفی

۱ - اختلاف در موضوع و مسائل فلسفه: اگزیستانسیالیسم به دغدغه‌های انسانی و اوضاع حدی و مرزی انسان مانند رنج از بی‌عدالتی، آرزوی جاودانگی، امید، عشق، ایمان، محبت، یأس، بیهودگی جهان، آزادی و... یعنی مباحث وجودی می‌پردازد، ولی مراد از وجود و هستی، تنها هستی انسان است و در واقع، بی‌توجهی فلاسفه و جامعه غرب به مباحث ریشه‌ای و بنیادین انسانی باعث پیدایش این فلسفه شد.

ولی پوزیتویسم به مباحث ذهنی و فکری در عرصه‌های مختلف معرفت‌شناسی، متافیزیک، منطق، علم، دین، اقتصاد، زبان، اخلاق، سیاست، علوم اجتماعی، حقوق، ذهن و تاریخ و به عبارت دیگر معرفت‌شناسی، وجودشناسی، جهان‌شناسی، طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی می‌پردازد؛ از این رو فلسفه پوزیتویسم بعدها خیلی گسترده شد و فلسفه زبان، فلسفه ذهن و همه فلسفه‌های مضاف از آن نشأت گرفتند. ولی اگزیستانسیالیسم اگر هم بحث انسان‌شناسی دارد، انسان‌شناسی تحلیل زبانی نیست، بلکه در واقع خودشناسی و مراجعه به نفس و درون است. پس فیلسوفان اگزیستانس مطالب وجودی را مورد بررسی قرار می‌دهند، ولی پوزیتویست‌ها به مسائل ذهنی می‌پردازند؛ مثلاً اگر به آثار اگزیستانسها^{۱۲۳} مراجعه کنیم می‌بینیم همه بحث‌هایش مربوط به من و خود است، هر چند درباره علم، تکنولوژی، سیاست و... نیز بحث می‌کند، ولی در این راستاست که چه ربطی به من دارد، از خدا هم که بحث می‌کند به عنوان یک بحث متافیزیکی نیست، بلکه از این جهت است که چه ارتباطی با من دارد. اگزیستانسیالیست‌ها از هر چه که با انسان ارتباط دارد بحث می‌کنند، انسان هم یعنی خود و من، ولی بحث‌های اساسی آنها مربوط به اوضاع حدی است.

در باب فلسفه اسلامی می‌توان گفت هر دو دسته مسائل وجودی و ذهنی وجود دارد، ولی مسائل ذهنی بیش از مطالب وجودی است، مسائل امور عامه، علم النفس، هستی‌شناسی علم، الهیات بالمعنی الاخص همگی مسائل ذهنی

۱۲۳ - آثار آلبرکامو: بیگانه (ترجمه جلال آل احمد)، چند نامه به دوست آلمانی (ترجمه داوری)، سقوط (ترجمه شورانگیز فرخ)، سوء تفاهم (ترجمه جلال آل احمد)، طاعون (ترجمه رضا سید حسینی)، پوچی مجموعه مقالات (ترجمه محمد تقی قیاسی). اثر کی برکگارد: ترس و لرز (که چندین ترجمه دارد)؛ اثر کارل یاسپرس: در آغاز و انجام تاریخ. و آثار نیچه: مثل دجال (ترجمه عبد العلی دستغیب) و چنین گفت زرتشت (ترجمه داریوش آشوری) و...

است و دیگر در باب رابطه خدا با من بحث نمی‌کنند. در گذشته برخی فیلسوفان بحثهایی در باب غربت انسان داشته‌اند؛ مثل حی بن یقظان ابن طفیل یا برخی رساله‌های فارسی شیخ اشراق در جلد سوم مجموعه مصنفات. ما در بحث آسیب شناسی فلسفه اسلامی به دو مسأله پرداخته ایم:

الف) روش فلسفه اسلامی و پیشنهاد تکمیل آن.

ب) مسائل فلسفه اسلامی؛ این فلسفه اسمش اسلامی است، ولی وقتی سراغ نصوص دینی می‌رویم به بحثهایی بر می‌خوریم که دین بر آنها تأکید کرده است اما فلسفه اسلامی از آنها غفلت نموده است؛ مثلاً در غررالحکم روایات فراوانی در باب معرفه النفس وارد شده است، در حالی که ما در فلسفه اسلامی به آن نپرداخته ایم؛ یا در بحث شرور ما روایات زیادی در باب تعامل با شرور داریم، ولی فلسفه اسلامی به عدمی بودن شر و اکثری بودن خیر یعنی جوابهای ارسطو و افلاطون اکتفا نموده است؛ از این رو ما برای نزدیک کردن فلسفه خود به اسلام باید به این اوضاع حدی نیز بپردازیم. فلسفه اسلامی ما الان بیشتر فلسفه مسلمانان است؛ یعنی، و لو بتوان گفت که ۸۰ تا ۹۰ درصد آن مطابق اسلام است، ولی از سوی دیگر چقدر مطالب فلسفی در نصوص دینی هست که فلسفه ما به آنها نپرداخته است و جهت دهی مسائل فلسفی ما بیشتر از فلسفه یونان بوده است، هر چند مسائل زیادی به آن افزوده ایم ولی اگر فیلسوفان اسلامی به نصوص دینی توجه می‌کردند به مسائل دیگری نیز می‌پرداختند؛ برای نمونه ملاصدرا از آیه (و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمرّ مرّ السحاب) الهام می‌گیرد و به دنبال مدلل کردن حرکت جوهری می‌رود، البته حرکت جوهری از سابق و از زمان هراکلیتوس مطرح بوده است ولی اگر ملاصدرا به سایر نصوص دینی می‌پرداخت مسائل دیگری را می‌یافت که اصلاً مطرح نبوده است.

۲ - اختلاف در روش و رویکرد: قبل از پرداختن به این وجه اختلاف باید گفت رویکرد اخص از روش است، به جهتی که روش پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر به کانالهای فرعی روش، رویکرد و رهیافت اطلاق می‌شود؛ مثلاً دکارت، اسپینوزا و لایب نیتس هر سه روش عقلی دارند و فطریات و بدیهیات را پذیرفته اند، ولی رویکردشان متفاوت است.

پوزیتیویستها از روش تجربی بهره می‌گیرند و غیر از تجربه حسی، هیچ روش دیگری را قبول ندارند؛ از این رو گزاره‌های ما بعدالطبیعی را بی‌معنا می‌دانند و اگر قضایای ریاضی را می‌پذیرند به این دلیل است که توتولوژی هستند. این روش در فلسفه تحلیل زبانی نیز جاری است ولی رویکرد آن، تحلیل زبانی است، اما روش اگزیستانسیالیست‌ها روش درون‌نگری و تجربه درونی است و ایشان از علم حضوری و روش وجدانی بهره می‌گیرند؛ چون موضوع بحث‌هایشان، خودشناسی است و شناخت من، با درون‌نگری خیلی بهتر حاصل می‌شود.

اما از نظر رویکرد نیز با یک دیگر تمایز دارند؛ یعنی، اگر چه هر دو مکتب در پاره‌ای مسائل اشتراک دارند و هر دو در باب تاریخ، علم، دین و... سخن گفته‌اند، ولی رویکردشان به این مباحث تفاوت دارد؛ فیلسوفان اگزیستانسیالیست، این مباحث را از آن جهت که با انسان ارتباط دارد بحث می‌کنند، ولی فیلسوفان پوزیتیویست و تحلیل زبانی از آن جهت که پدیده و واقعیتهای در عالم خارجند، صرف نظر از ارتباطی که با انسان دارند.

۳- اختلاف در ادبیات و ابزار انتقال پیام: فیلسوفان تحلیل زبانی و پوزیتیویستها مدعاها و آموزه‌های خود را صریح، شفاف و به صورت انتزاعی مطرح می‌کنند؛ مثلاً کتاب «زبان، حقیقت و منطق» آیر، یا «مسائل فلسفه» راسل، خیلی روشن است، ولی اگزیستانسیالیست‌ها پیام خود را دشوار و مبهم به مخاطب منتقل می‌کنند، که نمونه آن آثار نیچه مثل: دجال، و چنین گفت زرتشت، و آثار دیگران.

از سوی دیگر، آثار اگزیستانسیالیست‌ها به صورت فیلمنامه، نمایشنامه و داستان است و ایشان در آثار خود مباحث را به صورت انضمامی مطرح کرده اند نه انتزاعی؛ مثل برادران کارامازوف داستایوسکی، تهوع سارتر و... البته در این میان استثناهایی هم وجود دارد؛ مثل هستی و زمان هایدگر و هستی و نیستی سارتر. علت کار آنها این است که خواننده را در وضعیت قهرمان داستان قرار دهند تا خودش خیلی راحت و سریع نتیجه بگیرد. در این روش چون پیام متکلم با جان خواننده عجین می‌شود، مخاطب پیام را به سرعت می‌پذیرد و این روش انضمامی در گرفتن پیام خیلی تأثیر دارد؛ به همین سبب آثار کافکا، کامو، صادق هدایت و... خوانندگان زیادی دارد بر خلاف آثار پوزیتیویستها و فلاسفه تحلیل زبانی که با استدلال و منطق مباحث خود را مطرح می‌کنند.

باید گفت که هر دو روش کارآمد است و ما نیز باید در انتقال فلسفه خود از هر دو روش استفاده کنیم؛ یعنی، مباحث فلسفی را هم باید با روش استدلالی و منطقی به انجام برسانیم و هم آنها را به شکل داستان و فیلمنامه و... برای مخاطبان مطرح نماییم. قدمای ما نیز هر دو روش را داشته اند؛ مثلاً شیخ اشراق در جلد اول و دوم مصنفات، حکمة الاشراق، تلویحات و مطارحات و... را به صورت انتزاعی مطرح می‌کند، و در جلد سوم از روش انضمامی بهره می‌گیرد.

مقدمه سوم: پیشینه تاریخی مکاتب معاصر فلسفی

قدیمی‌ترین محصول فرهنگی یونان و مؤثرترین مأخذ فرهنگ اساطیری یونان، آثار هومر است. او به ظاهر شاعر است ولی در واقع آموزگار دین و اخلاق است. هومر در اشعار رزمی‌اش (ایلیاد و اودیسه) جامعه‌ای را توصیف می‌کند که حاکمانی جنگجو دارد. او وظایف خدایان آسمان و زمین، حاصلخیزی، حیوانات، زیر زمین و قهرمانان را معرفی می‌کند و ارزشهای رزم آوری و اشرافی را می‌ستاید. طبقه حاکم اشرافی و جنگجو برای هومر اهمیت دارد؛ از این رو از کشاورزان و بردگان که بخشی دیگر از آن جامعه بودند، کمتر یاد می‌کند.

یکی از محبوبترین خدایان یونان، دیونوسوس است که یونانیان او را خدای شراب و مستی و نگهبان و ضامن فراوانی نعمت می‌شمردند. دیونوسوس، از آمیزش «ژئوس» با دختر خود «پرسفونه» به دنیا آمد و مورد محبت ژئوس قرار گرفت و بر مسند آسمانی نشست و همین امر باعث حسادت دیگران به او شد. ژئوس برای اینکه او را از بین نبرند او را به شکل دیگری در آورد اما نتیجه‌ای نداشت و او کشته و پاره پاره شد. ژئوس مجدداً او را از سَمَله به دنیا آورد و نامش را دیونوسوس گذارد.

موضوع مرگ و زندگی مجدد دیونوسوس، موجب مراسم دینی بسیار گردید، از جمله در فصل بهار، زنان یونان برای مشاهده تولد مجدد دیونوسوس به کوه می‌رفتند و دو روز تمام میگساری می‌کردند و میش یا گاو و یا حتی انسانی را که تجسم خدا می‌انگاشتند، مثله می‌کردند و از گوشت آن شام ربانی مقدس می‌ساختند و معتقد بودند که خدا بدین وسیله داخل بدن انسان می‌شود و با روح او می‌آمیزد.

خدای دیگر یونانیان، «آپولون» است که به گفته ویل دورانت در جلد دوم تاریخ تمدن صفحه ۲۰۵ خدای خورشید، نگهبان موسیقی، شعر و هنر، آفریننده شهرها، واضع قوانین، خدای درمان و خدای پزشکی به شمار می‌رود.

در بین فلاسفه اگزیستانسیالیست، شخصیت‌هایی مثل نیچه گمان می‌کردند که فرهنگ اساطیری یونان، مشکلات اساسی انسانی از جمله مسأله حیرت آور در باره معنای زندگی و سر در گمی انسان را پاسخ داده است. نیچه در «زایش تراژدی» در صدد تبیین و اثبات این ادعاست که معنای زندگی را با هنر خیلی بهتر از فلسفه سقراط می‌توان دریافت؛ چون هنر با اسطوره و سمبل روبروست، فرهنگ اساطیری نیز با همین امور سر و کار داشت؛ از این رو با اینکه نیچه با حقارت از فلسفه‌های گذشته یاد می‌کند، ولی فرهنگ اساطیری یونان را عظیم می‌شمارد ولی نه از آن جهت که دارای گزاره‌های مطابق با واقع است، بلکه از آن جهت که به گمان او می‌تواند مشکل معنای زندگی انسان را حل نماید، نیچه بریده از فلسفه‌های سابق با قدیمیترین محصول فرهنگی یونان باستان پیوند می‌یابد.

در قرن ششم و هفتم قبل از میلاد اگر چه افکار و فرهنگ عامه به دست اسطوره‌ها بود، ولی کسانی پیدا شدند که در باره اشیا و ماده‌المواد به دیده عقل و نه افسانه و اسطوره نگریستند؛ افرادی مثل طالاس، آناکسیمندر، هراکلیتوس، پارمیندس و غیره.

پس از مدتی، جنگهای یونانیان و ایرانیان، اوضاع سیاسی - اجتماعی یونان را تغییر داد و دیدگاه‌های جدیدی در باب معرفت و معیار معرفت از سوی سوفسطائیان پدید آمد؛^{۱۲۴} سقراط در برابر سوفسطائیان ایستاد و با روش گفتگو به دفاع از ارزشهای اخلاقی پرداخت؛ شیوه سقراط، درون نگری و ارجاع مخاطب به درون خویش بود او بر مفاهیمی از قبیل عدالت، زیبایی، معنا داری و عشق که دغدغه‌های جدی فیلسوفان اگزیستانسیالیست است عنایت ورزید؛ از این رو برخی مثل کی‌یرکگارد او را پدر اگزیستانسیالیسم به حساب آورده‌اند. بعد از سقراط، افلاطون و ارسطو بیش از او تعقل و استدلال نظری را جانشین بینش اسطوره ای یونان قدیم کردند و مظاهر دیونوسوس و آپولون که شور، شیدایی، تهور، بی باکی، هنر، موسیقی، نظم و زیبایی است، فراموش شدند و با فلسفه افلاطون و ارسطو، زندگی بی روح و خسته کننده و ملال آور شد و بخش رومانتیک زندگی از بین رفت.

۱۲۴. (در آن دوران جنگ تنها وسیله ارتباط گسترده فرهنگی بود و عامل دیگر که تجارت بود گستردگی آن را نداشت).

فلسفه غربی پس از دوره شکوفایی فلسفه سقراط، افلاطون و ارسطو، فراز و نشیبهای فراوانی داشت؛ فرهنگ آمیخته از اساطیر یونانی - رومی و فلسفی، فرهنگ و حکمت جدیدی به نام اپیکوریان و رواقیون را پدید آورد؛ مکاتبی که به سقراط و فرهنگ اساطیر یونانی بسیار نزدیک بودند.

با ظهور مسیحیت، نزاع مسیحیت و فرهنگ رومی شکل گرفت و با پیروزی مسیحیت، فرهنگ مسیحی، فرهنگ حاکم اروپا گردید. فلسفه مسیحی در قرن پنجم میلادی با آگوستین قدیس شکل گرفت که ترکیبی بود از فلسفه نو افلاطونی با صبغه مسیحی و فرهنگ رومی؛ یعنی، مسیحیت با پیروزی بر فرهنگ رومی، آن را حذف نکرد بلکه از آن بهره گرفت. شاخصه های مهم فلسفه مسیحی عبارت بود از خدا محوری، آخرت گرایی، دین سالاری در عرصه های اجتماعی و معرفتی. البته این دین سالاری به معنای حضور کتاب مقدس در این عرصه ها نیست، بلکه حضور کلیسا و پاپ است؛ چون پاپ در دستگاه مسیحیت به عنوان مرجع و مأخذ دینی شمرده می شود؛ از این رو کلیسا به راحتی در عرصه های مختلف اظهار نظر می کند و بعدها هم که لوتر و کالوین نهضت اصلاح دینی را به پا کردند در برابر کلیسای کاتولیک ایستادند نه کتاب مقدس.

در این فرهنگ مسیحی، باورهای مثل تجسد خدا در قالب عیسی مسیح، پدر خواندن خداوند متعال، قربانی شدن خدای انسانی یعنی عیسی به ازای گناه انسان، الهی - انسانی بودن عیسی مسیح و... با باورهای اساطیری یونان قدیم خیلی شباهت داشت و خداوند مثل زئوس بود که فرزندی به نام مسیح داشت که مثل دیونوسوس کشته شد و بحث عشای ربانی را مسیحیان عین اساطیر یونان تحقق بخشیدند؛ یعنی، فلسفه مسیحی کاملاً از فرهنگ اساطیری یونان باستان تأثیر پذیرفت ولی با فلسفه عقلگرا و شهودگرای افلاطون در آمیخت و همین باعث می شود که اگرستانسیالیستها با فلسفه مسیحی میانه خوبی نداشته باشند، همان طور که گسترش فلسفه ارسطو و افلاطون در یونان باستان برای آنها ناخوشایند بود.

فرهنگ مسیحی قرون وسطی در اواخر دوران خویش شاهد تحولات اجتماعی مانند گسترش شهرنشینی، مدارس و تأسیس دانشگاهها، کشف سرزمینهای جدید، توسعه و گسترش صنعت چاپ و گسترش مباحث عقلی غیر دینی بود. منشأ این تحولات نیز بیشتر جنگهای صلیبی و در نتیجه آشنایی اروپاییان با فرهنگ اسلامی - خصوصاً با فلسفه اسلامی - بود که منجر به یک بحران دوگانگی فرهنگی در جامعه مسیحی شد. این تحولات سرانجام به دو نهضت انجامید: نهضت تجدید حیات فرهنگی (رنسانس) و نهضت اصلاح دینی (پروتستانتیزم) که دو انفجار بزرگ در فرهنگ قرون وسطی بود و آن هنگام که انقلاب علمی کپرنیک، گالیله و نیوتن در قرن شانزدهم و هفدهم نگاه انسان به جهان، آسمان و طبیعت را متحول کرد و این انفجار سوم به آن دو انقلاب قبلی اضافه شد و رمق فلسفه مسیحی را گرفت و نظام فلسفی قرون وسطی فرو ریخت.

این سیر تاریخی را از قرن هفدهم به بعد می توان در کتاب «علم و دین» ایان باربور پی گیری کرد. او گزارشی دقیق و منصفانه ارائه می دهد و بحث خود را از دو علم جدید گالیله و نیوتن شروع می کند. روش گالیله در علم، ریاضیات و مشاهده بود، ولی روش نیوتن، آزمایش و نظریه پردازی بود؛ گالیله طبیعت را مانند ذرات متحرک توصیف می کرد؛ ولی نیوتن آن را به مثابه یک ماشین قانونمند تعریف می نمود؛ از این رو مسأله ساعت ساز

لاهوته را مطرح کرد. در نگاه نیوتن، انسان نیز به عنوان یک ذهن عاقل معرفی می شد؛ این روش شناسی با روش شناسی معمول در قرون وسطی که روش ارسطویی و بهره گیری از کتاب مقدس بود، تفاوت داشت؛ یعنی، آن مقدار تأثیری هم که فرهنگ مسیحی از فرهنگ اساطیری پذیرفته بود حذف گردید و علم محض مطرح شد تا اینکه طبیعت در قرن هجدهم یک ماشین محض شد که به تعبیر لاپلاس، دیگر به خدای رخنه پوش نیوتن نیز نیازی نداشت.

در کنار این تحولات علمی، نهضت روشنگری نیز در پرتو عقل خود بنیاد و خالص (که نه از دین بهره می گرفت و نه از فرهنگ اساطیری) به حل مشکلات بشری می پرداخت و از همین جا نقد کتاب مقدس شروع شد؛ البته در همین قرن هجدهم، نهضت رومانتیک نیز شکل گرفت که واکنشی در برابر نهضت روشنگری بود. رومانتیسم در ادبیات، هنر و موسیقی به کار گرفته شد و طرفداران آن نشان دادند که انسان صرفاً عقل محض نیست که نهضت روشنگری ادعا می کرد و معتقد بود که انسان موجودی است که به مدد عقل، کمال پذیر است. واکنش سوم در قرن هجدهم، شکل گیری فلسفه جدید متکی بر عقل خود بنیاد بشری به موازات انقلاب علمی بود. یک فلسفه اصالت تجربی و علمی محض توسط هیوم تأسیس شد که نهایتاً منجر به لا ادریگری دینی و شکاکیت علمی و فلسفی گردید و فلسفه کانت نیز که تلفیقی بود بین تجربه گرایی و عقلگرایی، ولی آشتی ای که کانت بین آن دو جریان فلسفی ایجاد کرد نهایتاً به جدا انگاری علم و فلسفه از دین منتهی شد. از سوی دیگر در قرن نوزدهم زیست شناسی به الهیات و دغدغه های انسانی آسیب رساند. زیست شناسی داروین و نظریه تبدل انواع و تبارشناسی انسان که از سوی داروین مطرح گردید پیامدهایی داشت که برای اگزیستانسیالیستها ناگوارتر از تحولات فوق الذکر بود. این پیامدها عبارت بود از:

- ۱- معارضه با حکمت صنع، یعنی انکار خدا.
 - ۲- انکار اشرافیت انسان که در متون دینی نیز بر آن تأکید شده بود.
 - ۳- تعارض با ارزشهای اخلاقی و تبدیل شدن اخلاق ثابت به اخلاق تکاملی.
 - ۴- تعارض با کتاب مقدس که نحوه پیدایش انسان را جور دیگری مطرح کرد.
- در نهایت، فلسفه بدبینانه شوپنهاور است که زندگی را سراسر رنج و بدبختی ناشی از خواسته های سیری ناپذیر انسان می شمرد. پس محصولات قرن نوزدهم عبارتند از:

- ۱- فلسفه بدبینانه شوپنهاور.
- ۲- انسان شناسی الحادی داروین.
- ۳- نقد تاریخی کتاب مقدس توسط اشتراوس (۱۸۷۴ - ۱۸۰۸) و ایشهورن (Eichhorn ۱۸۲۷ - ۱۷۵۲).

اواخر قرن نوزدهم، اوج تعارض علم و دین است؛ از این رواز قرن نوزدهم به بعد یکی از دغدغه های مهم فیلسوفان، حل این معضلات بوده است. نهایتاً در قرن بیستم تعارضهای علم و الهیات را یافتند و در صدد حل آنها بر آمدند.

فلسفه پوزیتیویسم در چنین بستری پدید آمد و تکلیف خود را شفاف، روشن کرد؛ این فلسفه به اسلاف گذشته خود یعنی تجربه گرایان بازگشت و تمام گزاره های دینی و متافیزیکی را بی معنا دانست و خیلی از مباحث فلسفی را کنار گذاشت. البته بعداً فلاسفه تحلیل زبانی با بحث کاربردهای زبان و بازیهای زبانی، همه را به بازی راه دادند، هم علم و هم فلسفه و دین را؛ چون معتقد بودند که هر یک از اینها، زبان و کارکرد خاص خود را دارد. فلسفه بپوشی وایتهد نیز یک نظام متافیزیکی جامع ارائه داد که قوانین آن، هم خدا را شامل می شد و هم طبیعت را یعنی نظامی که هم الهیات را شامل می شد و هم علم را، نظامی مبتنی بر حرکت جوهری همه موجودات.

عده ای دیگر در برابر رئالیسم خام پوزیتیویستها، نظریه وسیله انگاری علوم را مطرح کردند و گفتند که نظریه های علمی تنها وسایل مفیدی هستند و واقع نمایی ندارند. عده ای دیگر مثل شلایر ماکر در دین و الهیات، تصرف کردند و دین را به تجربه دینی تأویل بردند. عده ای هم مثل اگزیستانسیالیستها دغدغه های انسانی را مطرح کردند و از این زاویه به مسائل الهیات پرداختند.

تحقیقات جدید فیزیکی مثل عدم تعین هایزنبرگ و عدم قطعیت انیشتین آسیب بیشتری به علم رساند و علاوه بر آن انسان آزاد تبدیل شد به انسان ماشینی و آثار جبرانگاری را بر انسان بار کردند و به طور کلی یک شکاکیت در عرصه جهان شناسی، هستی شناسی و دین شناسی به وجود آمد.

این تحولات در علم معاصر، به فلسفه های معاصر یعنی اگزیستانسیالیسم و فلسفه تحلیل زبانی جایگاه بیشتری داد. فیلسوفان اگزیستانسیالیست پی بردند که باید با روش درون نگری به حل بحثهای انسانی پردازند؛ چون طبیعت که قابل شناخت نیست، انسان شناسی هم با مراجعه به درون بهتر شناخته می شود. فلاسفه تحلیلی نیز کاربرد زبان را برای حل مشکلات پیش گرفتند؛ از این رو هنوز پس از گذشت یک قرن و نیم، فلسفه های اگزیستانس و فلسفه های تحلیلی از فلسفه های زنده دنیا به شمار می روند؛ چون تحولات علمی در قرن هفدهم و هجدهم و تحولات فلسفی در قرنهای هفدهم، هجدهم و نوزدهم حکم علت محدثه فلسفه های اگزیستانسیالیسم و پوزیتیویسم را داشتند و این دو دقیقاً به پرسشهای قرن نوزدهم پاسخ دادند و بریده از فلسفه و بستر فکری - فرهنگی گذشته نبودند؛ از به همین دلیل است که نیچه از هومر با عظمت یاد می کند و سقراط برای کی یرکگارد اهمیت دارد. پوزیتیویسم نیز از تجربه گرایی جدید مخصوصاً از هیوم به شدت تأثیر پذیرفته است؛ پس علت محدثه این دو مکتب دقیقاً تحولات علمی و فلسفی قرنهای هفدهم، هجدهم و نوزدهم بوده است و تحولات علمی قرن بیستم نیز علت مَبْقِیَه آنهاست؛ از این رو در قرن بیستم دیگر فلسفه از شخص محور به سمت مکتب محور سوق یافته است.

نتیجه آنچه گفته شد این است که:

اولاً: فیلسوفان اگزیستانسیالیست و پوزیتیویست اگر چه یک روحیه واگرایی نسبت به فیلسوفان گذشته دارند، ولی در همان بستر نیازهای غرب زاده شده اند و از فرهنگ گذشته و حال بریده نبوده اند.

ثانیاً: هر دو مکتب از برخی چهره های مؤثر فرهنگی مثل هومر، سقراط، هیوم و آمپریستها استفاده کرده اند.

نکته دیگر اینکه روشنفکران داخلی ما که اندیشه های این دو مکتب را به داخل کشور ما منتقل کردند - مثل فردید، سروش، داوری و... - به معنای دقیق کلمه، فیلسوف نیستند و حرفهایشان در جامعه ما دوام نمی آورد؛ چون فلسفه ای می تواند پایدار باشد که با فرهنگ جامعه خود انطباق بیشتری داشته باشد به همین دلیل است که فلسفه اسلامی در جامعه اسلامی ما دوام بیشتری می آورد.

مقدمه چهارم: بسترسازی فلسفه های گذشته برای

فلسفه های معاصر

۱ - دکارت و بیکن اولین متفکران دوره جدیدند که تلقی جدید از انسان معاصر را مطرح ساختند؛ هر دو بر سوژه و فاعل شناسایی تکیه کردند؛ کوژیتیوی دکارت «می اندیشم پس هستم»^{۱۲۵} تنها برای خروج از شکاکیت مطرح نشد، بلکه ارائه اصالتی به انسان و اندیشه انسان برای شناخت تمام هستی بود. در این تفکر، من اندیشنده ارزش پیدا کرد و جهان و خدا نیز در اندیشه انسان جای گرفت؛ شعار «علم، قدرت است» توسط بیکن نیز تکمله ای بود برای اصالة الانسان دکارت که آن را وارد عرصه عملی کرد.

فلاسفه اگزیستانس - از جمله نیچه، هایدگر، سارتر و مارسل - به نقد کوژیتیوی دکارت پرداختند و هوسرل پدیدارشناس، تفسیر جدیدی از دکارت ارائه داد. دکارت با طرح «من اندیشنده» پایه جدایی بین سوژه و ابژه را گذاشت، فلسفه های اصالت تجربه و عقل نیز همین راه را طی کردند.

۲ - کانت بیش از دیگران بر دوره جدید اثر گذاشت و شبیه انقلاب کوپرنیکی در فیزیک، انقلابی در متافیزیک ایجاد کرد. وی جهان در انسان را مطرح کرد؛ یعنی، همه چیز نشأت گرفته از خود انسان است، ساختمان ادراکی انسان جهان خارج را می سازد و احکام اخلاقی و زیبایی شناسی نیز از انسان و ادراک او نشأت می گیرند؛ پس انسانیت غایت فی نفسه ادراک و اخلاق است. البته کی پرکگارد، یاسپرس و غیره هیچ گاه تفسیر کانت از انسان را نپذیرفتند؛ یعنی، من استقلالی کانت با من اگزیستانس اگزیستانسیالیسم تفاوت دارد.

۳ - نهضت روشنگری و نهضت رمانتیک نیز بر این فلسفه ها اثر گذاشت، عصر روشنگری به عقلانیت، دانش و قدرت انسان بر تنظیم امور دنیوی توجه داشت و عصر رمانتیک بر ناتوانی و محدودیت عقل انسان و به تخیل، شور، شوق و میل انسان توجه نمود. در نهضت روشنگری، فیخته، شلینگ و هگل بودند که از آثار کانت متأثر شده بودند. گوته و شیلر نیز شاعران رمانتیک بودند.

۴ - از تأثیر هگل بر اگزیستانسیالیسم نباید غفلت کرد؛ زیرا هگل از حقیقت انسان و روح آدمی که به سه صورت فردی، قومی و جهانی ظاهر می گردد بحث دارد و نقش اندک انسان به مثابه فرد در نظام فلسفی او

آشکار است، به گونه ای که جزئیت و فردیت از انسان سلب می گردد و دین، آداب، هنر، نظامهای سیاسی و نهادهای اجتماعی کنشهای روح هستند. از سوی دیگر هگل مسأله از خود بیگانگی انسان را مطرح کرده است. فیلسوفان اگزیستانسیالیست علاوه بر تبیین و تحلیل علل بحرانهای اجتماعی انسان معاصر، درصدد شناخت ساحتهای مورد غفلت انسانی هستند و در جهت فهم انسان معاصر می کوشند؛ از این رو سیر در عالم صغیر که از زوایایی وسیعتر و عمیقتر از عالم کبیر است موضوع این فلسفه هاست؛ همانند عرفان اسلامی که در باب انسان کامل و مراتب آن سخن دارد و سیر انفسی می کند با این تفاوت که روشنشان متفاوت است. باید توجه داشت که شناخت فلسفه های اگزیستانس بدون اطلاع از وضعیت فکری معاصر اروپا و اقتضائات تاریخی غرب میسر نیست و اینکه گفته شود سارتر به تعهد و آزادی خواهی و مبارزه جویی می اندیشد نمی تواند الگوی روشنفکران ایرانی باشد بدون اینکه مبانی نظری و تلقی سارتر از عالم و آدم را بشناسیم و تعارض جدی مبانی آن دو را دریابیم.

فلسفه های اگزیستانسیالیسم

۱ - مقدمات

۱ - فلاسفه اگزیستانسیالیسم ۱۲۶ راضی به پذیرش این عنوان نبوده اند؛ تنها سارتر این اصطلاح را به صراحت به کار برده است و گابریل مارسل نیز تنها یک بار آن را پذیرفته است، ولی مورخان تاریخ فلسفه معاصر عنوان اگزیستانسیالیست و فیلسوف وجودی را غیر از سارتر بر عهده عده زیادی نهاده اند؛ مثل کی یرکگارد، یاسپرس، هایدگر، نیچه و... حتی نویسندگانی مانند اباگنانو، بردیائوف و کامو را نیز اگزیستانس می دانند.

۲ - فیلسوفان اگزیستانس در باره مظاهر عمده و برجسته تمدن غربی از یونان باستان تا عصر جدید اظهار نظر کرده و واکنش نشان داده اند؛ مثلاً برای نیچه فرهنگ و تمدن یونان باستان اهمیت زیادی داشته است، ولی بقیه نیز به یونان باستان و به شخصیهایی مثل ارسطو، سقراط و افلاطون و به مسائلی از قبیل خدا، مسیح، اخلاق مسیحی، کلیسا، کشیشان، قرون وسطی، علم، مدرنیته، مابعدالطبیعه، دولت، سیاست، دموکراسی غربی و تکنولوژی پرداخته اند که همگی مظاهر جامعه غربی هستند. البته برخی از این مظاهر برای اگزیستانسیالیست ها اهمیت بیشتری دارند؛ مثلاً تکنولوژی برای هایدگر و مظاهر جامعه یونان قدیم و تراژدیها و نمایشنامه ها برای نیچه. به هر حال با اینکه فیلسوفان اگزیستانس کاملاً به گذشته تعلق ندارند بلکه یک حالت واگرایی نسبت به فلسفه و جوامع گذشته غربی دارند ولی از مظاهر غربی نبوده اند و در باب آنها اظهار نظر کرده اند، امّا حیثیت نقد و گریزشان از حیثیت پذیرش و گزینش مهمتر است؛ یعنی، این خیلی مهم است که فیلسوفان اگزیستانس با اینکه

محصول تمدن غرب هستند ولی صریحاً نسبت به دستاوردهای غرب موضع نفی و انکار دارند که البته علت آن تا حدودی در بحث تاریخی گذشته روشن شد و آن این بود که وضعیت حیرت و سرگردانی که در عصر علم پژوهی و دین پژوهی، دامن انسان را گرفت، انسان را در موقعیتهای مرزی قرار داد که حل آنها برایش حیاتی شد؛ مثلاً اینکه خدایی هست یا نه؟ عدم تعیین هاینبرگ درست است یا نه؟ آنها دریافتند که در دورانی زندگی می کنند که انسان گرفتار تحیر و سرگردانی است و این را مهمتر از بقیه مسائل دانستند.

۳ - فلاسفه اگزیستانس به شدت مخالف نظام سازی بوده اند و نباید انتظار داشته باشیم که مثل ارسطو، افلاطون و هیوم و... سخن گفته باشند که طبق تعریف خود از فلسفه، نظامی فلسفی را طرح ریزی می کردند و سپس به حل آن می پرداختند، بلکه ایشان فلاسفه آشفته ای هستند، هر چند به همه مظاهر غرب پرداخته اند ولی به صورت آشفته نه نظام مند. اما در عین حال یک بند تسبیح همه این مباحث آشفته را به هم پیوند می دهد و آن انسان است. همه مباحث آنها مربوط به انسان است؛ چون شناخت انسان و مختصات و ویژگیهای او برای اگزیستانسیالیست ها اهمیت خاصی دارد.

۴ - تفاوت های بسیار عمیقی میان فلاسفه اگزیستانس وجود دارد. اندیشه های هایدگر با یاسپرس، مارسل با سارتر، نیچه با کی یرکگارد فاصله زیادی دارد. البته هایدگر و نیچه از اهمیت ویژه ای برخوردارند. ولی این اختلاف عمیق نباید رشته وحدت بین این فلاسفه را از بین برد؛ چون همه آنها با تمام اختلافات، در اموری نیز مشترکند که یکی از مشترکات مهمشان این است که همگی، پرسش واحدی دارند و آن پرسش از چیستی و مقام و منزلت انسان است. وقتی در قرن بیستم پرسشهایی در باب انسان پیدا شد که انسان چیست؟ آیا انسان ماشین است؟ آیا انسان یک مکانیسم جبری غیر ارادی است یا یک انسان آزاد دارای تفرد؟

دغدغه های اگزیستانسها از همین جا شروع شد؛ چون اگر بپذیریم انسان موجودی آزاد و دارای تفرد و شخصیت فردی است مسائلی مطرح می شود که در فرض دیگر مسأله یعنی پارادایم مکانیسم جبری، مطرح نیست. دغدغه هایی در باب امید، عشق، ترس، اضطراب، دلهره... پیدا می شوند که معنا داری آنها منوط به شناخت انسان است، آن هم شناختی خاص که او را از سایر موجودات تمایز دهیم. دغدغه فیلسوفان اگزیستانس، پس از بحران های قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم ناظر به انسان معاصر و بحران های اجتماعی به ویژه پیامدهای ناگوار تکنولوژی معاصر است.

فیلسوفان اگزیستانسیالیست در این زمینه ها مشترکند؛ یعنی، همه آنها در پرسش از انسان و دغدغه های انسانی مشترکند گر چه در پاسخهایشان تمایز زیادی وجود داشته باشد.

۵ - شناخت فیلسوفان اگزیستانس بدون گفتگوی صمیمانه با آنها میسر نیست. فهم این فیلسوفان با فهم فیلسوفان عقلگرا و تجربه گرا خیلی فرق دارد. اگر با آمپریستها و راسیونالیستها مشارکت در اندیشه هم نداشته باشیم می توانیم حرفشان را بفهمیم، ولی فیلسوفان اگزیستانسیالیست اینگونه نیستند، تا مشارکت در اندیشه فیلسوف و متفکر حاصل نشود، فهم و درک دقیق میسر نیست؛ از این رو نه تنها باید از اول موضع نگیریم بلکه باید با همدلی وارد مباحث شویم تا بفهمیم بعد اگر نقدی داشتیم مطرح نماییم. دلیل این امر نیز آن است که این فیلسوفان

بویژه سارتر، مارسل و یاسپرس به گزارش احوال و دریافتهای درونی خود پرداخته‌اند؛ پس خواننده باید در آن حالت قرار بگیرد تا بتواند حرف او را بفهمد. برای تقریب به ذهن می‌توان به عرفایی اشاره کرد که خوفی هستند؛ از این رو مرتب مظاهر جلال و قهر الهی را می‌بینند و اهل بکا و زاری می‌باشند، ما این چنین کسی را نمی‌توانیم بدون ورود در جهان او و قرار گرفتن در حال و هوای او بشناسیم، یا کسی که در اثر تفکر در مرگ، حالات روانی خاصی برایش پیدا شده است و...؛ چون فقط یک بحث فکری یا ریاضی نیست که در شناخت مسأله فلسفی محض و فکری محض نیاز به شناخت جهان فیلسوف نداریم، ولی وقتی سراغ اگزیستانسیالیستها می‌رویم باید حتماً جهان آنها را بشناسیم، باید بدانیم کی یرکگارد که بوده و چه اوضاعی را گذرانده است؛ هر چه بیشتر با آنها زندگی کنیم بیشتر آنها را می‌فهمیم، خود فهم واقعیت نیاز به قرار گرفتن در فضای آنها دارد. به طور کلی فهم رفتار به یک نوع ارتباط و همگرایی نیاز دارد و گفته‌های اگزیستانسیالیست‌ها نیز بیان حالات درونی و روانی خودشان است.

۲ - معنای «اگزیستانسیالیسم»

فعل *existo* و *existere* در زبان لاتینی به معنای خروج از، ظاهر شدن و بر آمدن است. این اصطلاح با بودن و هستی نیز مترادف است، ولی در اصطلاح فلسفه‌های اگزیستانس این اصطلاح به موجودات آگاه از واقعیت خاص گفته می‌شود؛ به عبارت دیگر، اگزیستانس به نحوه خاص هستی انسان اطلاق می‌شود و اگر گاهی از اگزیستانسیالیسم، تعبیر به اصالت وجود می‌شود ربطی با نظریه اصالت وجود ملاصدرا که در باب مطلق وجود است ندارد.

دکتر یحیی مهدوی در ترجمه کتاب «نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن» ص ۷۵ می‌گوید: «هست بودن» و گاهی «هستی» و در مواردی اصطلاح «قیام ظهوری» یا «تقرر ظهوری» را ما در ترجمه Existence به کار می‌بریم، در مقابل «وجود» برای *Etre*. البته مخصوصاً در این فلسفه‌ها باید توجه به ریشه لفظ Existence داشت که مشتق از *Existere* لاتینی مرکب از دو جزء: *ex* (از - بیرون) و *sistere* (قیام - ایستادن) و معنای آن در لاتین ظهور و بروز و تجلی است و از اینجا مناسبت اصطلاح «قیام یا تقرر ظهوری» برای این اصطلاح که از دکتر فردید ارایه شده، معلوم می‌گردد.

البته باید توجه داشت که مراد ایشان ظهور به معنای تجلی که در عرفان مطرح است نمی‌باشد؛ چون تجلی جایی به کار می‌رود که یک رشحاتی از ظاهر به مظهر برسد و چیزی هم از ظاهر کم نشود؛ از این رو گفته‌اند که تنزل دو نوع است:

۱ - تنزل تجافی که نازل، با نزول خود دیگر در جایگاه اول نیست و آن جایگاه سابق را از دست می‌دهد؛ مثل باران که از بالا به پایین می‌آید.

۲ - تنزل تجلی که نازل جایگاه اولی خود را از دست نمی‌دهد؛ مثل علمی که از معلّم به متعلّم می‌رسد. حال در اگزیستانسیالیسم که گفته می‌شود قیام ظهوری و یا گاهی وجود تعالی یافته، مراد وجودی است که مرتب می‌خواهد گذر داشته باشد و شیء جدیدی شود که این وجود تنها بر وجود انسانی منطبق می‌شود؛ پس در فلسفه های اگزیستانس، وجود داشتن به معنای تعالی دائمی یعنی گذر از وضع موجود می‌باشد؛ از این رو وجود داشتن مستلزم صیروت می‌باشد.

وقتی در فلسفه اگزیستانسیالیسم، وجود به معنای تعالی دائمی و گذر از وضع موجود گرفته می‌شود و آن را با صیروت مترادف می‌دانند با معنای لغوی آن نیز پیوند دارد؛ چون گفتیم که معنای لغوی آن ظاهر شدن و برآمدن است؛ پس اگزیستانس موجودی است که مرتباً نو می‌شود و به صورت دیگری ظاهر می‌شود؛ به همین خاطر اگزیستانسیالیستها مخصوصاً سارتر می‌گویند وجود انسان بر ماهیتش مقدم است؛ زیرا بین وجود داشتن و انتخاب کردن برای انسان فرقی نیست؛ یعنی، وجودش وجود انتخابگر است، Existance یعنی نحوه خاص وجودی انسان که یک موجود آزاد گزینش گر و آگاه است. این وجود با این خصوصیات به جعل بسیط موجود است؛ یک وجود دارد که در این وجودش هم انتخابگر است و هم آگاه، بعد که این موجود دست به انتخاب می‌زند ماهیت پیدا می‌کند، می‌شود ماهیت الف یا ماهیت ب یا... پس ماهیت انسان در اثر انتخاب آزاد و آگاه خود او تحقق می‌یابد، اما موجودات دیگر از حیوانات، نباتات و جمادات ماهیتشان بر وجودشان مقدم است. و قبل از وجود داشتن، ماهیت خود را دارا هستند؛ از این رو قابل پیش بینی هستند، قبل از موجود شدنشان می‌دانیم که ماهیتشان چیست، قبل از اینکه مثلاً گوساله ای به دنیا بیاید می‌دانیم که موجودی که قرار است پا به عرصه بگذارد چه ماهیتی است؛ پس چون خالق و مالک سرنوشت خود نیستند قابل پیش بینی اند.

اگر اگزیستانسیالیست قائل به خدا باشد می‌گوید خدا ماهیت آن را معین کرده است و گرنه طبیعت سرنوشت آن را معین می‌کند، ولی سرنوشت و ماهیت انسان را هیچ کس تعیین نمی‌کند و او یک موجود آزاد و آگاه است، تازه اگر بخواهد به صرافت طبعش عمل کند که دیگر اصلاً قابل پیش بینی نخواهد بود؛ چون صرافت طبع هر شخصی با دیگران فرق دارد، آنقدر با هم متفاوتند که نمی‌توان نوع واحدی را برای انسانها در نظر گرفت. پس این جمله سارتر که «وجود بر ماهیت مقدم است» ناظر به مطلق موجودات و ماهیات نیست، بلکه منظور او وجود انتخابگر انسان است که بر چستی او مقدم است. انسان تا وقتی انتخاب نکرده است نمی‌توان گفت که چیست؛ به عبارت دیگر هیچ صفت و ویژگی ای را نمی‌توان به انسان نسبت داد مگر وجود داشتن را، بعد از وجود شیء، می‌توانیم صفتی را به او نسبت دهیم که عادل است یا ظالم؛ زشت یا زیبا؛ همه این صفات بعد از وجود است. به خاطر همین است که فلسفه کی یرکگارد با احوال شخصی او ارتباط مستقیم دارد؛ چون می‌خواهد وجود انسان آزاد - نه نوع انسان - را که خودش است بررسی نماید.

فلسفه مارسل خط سیر روحی خود اوست، مارسل می‌کوشد که در معنای ما بعد الطبیعی عشق یا امید، از راه خود تجربه راه بیابد تا به وسیله بحث درباره آن از راه عینی مجزایی که یک روان پژوه می‌خواهد؛ یعنی، او تجربه را با تفکر فلسفی در هم آمیخت، وی به موضوعاتی پرداخت که در حیات روحانی خود او اهمیت و معنا داشت. اما

در فلسفه یاسپرس و سارتر، ارتباط میان انسان و فلسفه آنچنان که در اندیشه های کی یرکگارد و مارسل مشهود بود، روشن نیست. هایدگر نیز خود را «هستی شناس» معرفی می کند تا اصالت موجودی. البته مرادش از هستی، انسان است و نگاه او به پدیده های دیگر نیز درون نگرا نه است؛ یعنی، مثلاً میز را از آن جهت که در خارج وجود دارد مورد بحث قرار نمی دهد، بلکه می گوید میز از آن جهت که با من ارتباط دارد و برای من نمایان است، وجود دارد.

با توجه به تأکید فلسفه های اگزیستانس بر وجود انسان، ریشه تاریخی این فلسفه را به سقراط یا آگوستین نسبت می دهند. البته همان طور که گذشت نگاه اگزیستانسیالیستها به انسان نگاهی متفاوت است.

به طور کلی، انسان را به دو گونه می توان مورد بحث قرار داد: به صورت انتزاعی و به صورت انضمامی. در نظر انتزاعی، انسان را با شیوه منطقی - استدلالی مورد بحث قرار می دهیم، حال استدلال برهانی یا تجربی؛ مثلاً جنس و فصل انسان را می شناسیم یا با تحقیقات تجربی، اجزاء بدن او را مطالعه می کنیم؛ مطالعه انسان از نظرگاه یک بیوشیمیست، روانشناس، جامعه شناس و فیلسوفان ما بعد الطبیعه و... بحث انتزاعی است؛ یعنی، این اندیشمندان انسان را به صورت بریده از دیگر اشیا مورد مطالعه قرار می دهند.

اما در نگاه انضمامی، انسان با همه نسبتها و روابطش مورد مطالعه قرار می گیرد و رابطه انسان با انسانهای دیگر، با خدا، با طبیعت و هر چه غیر اوست، لحاظ می شود. شناخت فیلسوفان اگزیستانسیالیست از انسان، شناخت انضمامی است نه انتزاعی؛ آنها می خواهند انسان را با تمام روابطش بشناسند نه بریده از جهان خارج، در حالی که فلاسفه دیگر چه عقلگرا و چه تجربه گرا، انسان را در هوای طلق مطالعه می کنند؛ از این رو انسان مورد بحثشان انسان کلی انتزاعی است، ولی اگزیستانسها که به دنبال شناخت انسان با همه نسبتها و روابطش هستند، انسان شخصی و فردی را مورد مطالعه قرار می دهند؛ به همین دلیل که می گوئیم فلسفه اگزیستانسیالیست عبارت است از بررسی احوال شخصی خود فلاسفه اگزیستانسیالیست. و چون استدلال و تجربه حسی برای شناخت این نسبتها قاصر است، به سراغ شناخت درونی می روند. همین نگاه شهودی به انسان است که باعث شده است بعضی از آنها، سقراط را پدر اگزیستانسیالیسم بدانند؛ چون سقراط انسانها را به درون خودشان ارجاع می داد و شعارش «خود شناسی» بود.

این نگاه شهودی سبب می شود که فیلسوفان اگزیستانسیالیست نقش بازیگری داشته باشند، بر خلاف سایر فلاسفه که نقش تماشاگری و توصیف واقعیت دارند. توصیفات فلاسفه اگزیستانس نیز از یافته های درونی خودشان است؛ یعنی، تأملات در تجربه های شخصی شان است که سرچشمه فلسفه می شود.

۳ - تفاوت اگزیستانسیالیسم با اومانیزم

هر چند اومانیزم به معنای «انسان محوری» و «انسان مداری» به کار می رود و اگزیستانسیالیسم نیز به معنای «اصالت وجود انسان» است، ولی این دو خیلی با یک دیگر تفاوت دارند. اومانیزم در ساحت هست و نیستها و

بخش توصیف، انسان را معیار می‌داند؛ در ساحت باید و نبایدها نیز باز انسان را ملاک می‌داند؛ به عبارت دیگر اگر سؤال شود که معیار اینکه چه چیزی هست و چه چیزی نیست، چه می‌باشد؟ جوابش از نظر اومانیستها، انسان است. اگر انسان بگوید x هست پس هست، و اگر بگوید x نیست پس نیست. این انسان است که معیار است، حال نوع انسان یا فرد انسان؟ هر دو مدل در بین اومانیستها وجود دارد؛ برخی می‌گویند نوع انسان معیار است و برخی دیگر فرد انسان را معیار می‌دانند.

آنهايي که فرد را معیار می‌دانند طبیعتاً نسبی گرا می‌شوند؛ یعنی، x برای من هست و برای شما نیست، ولی آنهایی که می‌گویند نوع معیار است، الزاماً رئالیست نیستند و ممکن است پدیدارشناسی کانت را بپذیرند؛ چون کانت نیز یک اومانیست بود، ولی در عین حال نه رئالیست بود و نه نسبی گرا بلکه معتقد بود که همه انسانها ذهن واحدی دارند و واقعیت را یک جور می‌بینند ولی فهم آنها از خارج الزاماً مطابق با خارج نیست و در عین حال، معیار ما انسانها هستیم و انسان با ابزارها و ادراکاتی که دارد - یعنی با حس و عقل - می‌تواند بگوید چه چیزی هست و چه چیزی نیست.

همچنین، معیار باید‌ها و نبایدها نیز انسان است؛ یعنی، اگر انسان عملی را خوب دانست، خوب است، و اگر بد دانست بد است. آن هم با تشخیص دنیوی خودش؛ چون انسان لذت، سعادت، شقاوت و الم خود را خودش احساس می‌کند نه اینکه کسی دیگر به او بگوید؛ از این رو اگر بحث در این بود که خدا هست یا نه؟ اگر انسان گفت هست، پس هست، و اگر گفت نیست، پس نیست؛ یا اگر سؤال شد که آیا پرستش خدا خوب است یا نه؟ اگر انسان تشخیص داد که پرستش خدا برای زندگی دنیوی اش خوب است، پس خوب است، و گر نه بد است؛ از این رو در بین اومانیستها هم ملحد وجود دارد و هم منکر، ولی هر دو دسته در این اصل مشترکند که همه چیز برای انسان است و با اینکه هدف نهایی، قرب الی الله است و انسان برای خداست مخالفند.

پس می‌توان گفت که اومانیسم در حوزه عمل، پراگماتیست است و در حوزه نظر یا نسبی گراست و یا پدیدارگرا، ولی نمی‌تواند رئالیست باشد و نیز نمی‌تواند مقصود و غایت خود را خدا یا ارزشهای فراتر از انسان بداند؛ چون هیچ ارزشی فراتر از انسان برای او مطرح نیست.

ولی فیلسوفان اگزیستانسیالیست، مسأله چستی و منزلت انسان برایشان اهمیت دارد و می‌خواهند در باره انسان انضمامی و نه انتزاعی بحث نمایند که این انسان انضمامی می‌تواند پراگماتیست باشد، می‌تواند ایمان‌گرا باشد، می‌تواند علاوه بر ابزار حس و عقل، به ابزار وحی نیز اعتقاد داشته باشد؛ به همین دلیل که کی‌یرکگارد اصلاً اعتقادی به عقلانیت حتی عقلانیت حداقلی هم ندارد و یک فیدئیس است؛ چون انسان انضمامی خود را مطالعه می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که باید ایمان داشته باشد، در حالی که یک اومانیست هیچ گاه به اینجا نمی‌رسد و اگر هم وحی را بپذیرد تنها وحی‌ای را می‌پذیرد که با حس و عقل تشخیص دهد که برای دنیایش نفع دارد و کاری به نفع نسبه اخروی ندارد و در واقع مصداق «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» است.

پس انسانی که اومانیسم از آن بحث می‌کند، انسان انتزاعی است که در حوزه عمل پراگماتیست، و در حوزه نظر نسبی گرا یا پدیدارگراست و ابزارش تنها حس و عقل است، ولی انسان اگزیستانسیالیسم انسان انضمامی است که

می تواند پراگماتیست باشد یا ایمان گرا شود، مثل کی یرکگارد، یا متحیر و سرگردان، مثل نیچه، و یا منکر، مثل سارتر، بستگی به حالات درونی خودش دارد. معمولاً طرفداران پوزیتیویسم و فلسفه تحلیل زبانی اومانیست هستند، و می دانیم که اگزیستانسیالیستها با آن دو در تعارضند، پس باید با اومانیسم نیز متعارض باشند؛ از این رو به صرف اشتراک در تقدم وجود انسان، نباید آن دو را یکی دانست.

۴ - مسائل مورد اتفاق اگزیستانسیالیستها

فیلسوفان اگزیستانسیالیست در پاره‌ای از مسائل مشترکند، ولی در تعداد آنها اختلاف هست. کاپلستون در کتاب «فلسفه معاصر» به سه مسأله پرداخته و پل ادواردز ویراستار دایره المعارف فلسفه شش مسأله را مطرح کرده است.^{۱۲۷}

۱ - اوضاع مرزی Boundary Situation

این مسأله از مسائل مشترک مهم فیلسوفان اگزیستانس است. همه انسان‌ها از نظر ظاهر شبیه هم هستند، آنقدر که نمی توان آنها را از چهره شناخت؛ اگر بخواهیم انسانها را خوب بشناسیم باید وقتی که انسانها در اوضاع و احوال خاص قرار می گیرند آنها را بشناسیم نه در زندگی روزمره و عادی؛ مثلاً با پیدایش زلزله حالت‌های متفاوت را می بینیم برخی فریاد می زنند، عده ای خودکشی می کنند و دسته ای با ایمان به خدا، صبر می کنند. در حالت عادی همه ادعای شجاعت می کنند، ولی در شب عملیات، مشخص می شود که چه کسی شجاع است؛ موقعیتهای مرزی نشان می دهد که من کیستم نه احوال روزمره و عادی؛ در حالت‌هایی مثل تنهایی، شرور، رنجها، مرگ، جنگ و... است که انسانها خود و یک دیگر را می توانند بشناسند. امیر المؤمنین - علیه السلام - نیز می فرماید: «فی تقلّب الأحوال عُرِف جواهر الرجال». پس این موقعیتهای حسّاس است که وجود انسان را می نمایاند؛ البته لازم نیست که حتماً موقعیت بغرنج حاصل شود بلکه تصور موقعیت مرزی و تفکر در آن نیز می تواند موقعیت مرزی را ایجاد کند؛ مثلاً کسی که تفکر در مرگ می کند و همان احساس موقعیت بغرنج برایش حاصل می شود و اصل همان احساس شخصی انسان است.

فیلسوفان اگزیستانسیالیست توصیه می کنند که از اوضاع حدی فرار نکنید، زندگی روزمره نوعی خود فریبی و دگر فریبی را به ارمغان می آورد؛ انسانها در زندگی روزمره معمولاً بازی می کنند و خود و دیگران را فریب می دهند، ولی در موقعیتهای مرزی، خود واقعی شان آشکار می شود. البته لازم به تذکر است که موقعیتهای مرزی

۱۲۷ - ر. ک:، نگاهی به پدیدار شناسی و فلسفه های هست بودن ژان وال و روزه ورنو، تألیف: ترجمه: یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی.

برای اشخاص فرق می‌کند: برخی حب مقام دارند، ولی برخی حب ثروت، و برخی گرفتار امور اعتباری دیگرند. عمر سعد با کشتن انسانهای بی‌گناه به موقعیت نیفتاد ولی وقتی به حکومت ری نرسید، دیوانه شد. پس چون دغدغه اگزستانسها، خود است، می‌گویند که خودتان را در اوضاع حدی بشناسید؛ اگر با زن نامحرمی در خلوت قرار گرفتید یا مبلغ کلانی به شما پیشنهاد شد و... آنگاه خود واقعیتان آشکار می‌شود. نقد: اصل این کلام درست است که انسانها در موقعیتهای مرزی خوب شناخته می‌شوند، ولی اینکه بگویند انسان تنها در موقعیتهای مرزی شناخته می‌شود درست نیست؛ چون انسانها ساحتهاى مختلفی دارند که یک ساحت از آن در زندگی روزمره است و یک ساحتی در موقعیتهای حساس و غیر عادی؛ حتی کسانی هستند که در زندگی عادی خوب امتحان پس نمی‌دهند ولی در موقعیتهای حساس عملکرد موفقی دارند و در واقع مدیر بحران هستند؛ پس چون انسان ساحتهاى مختلف دارد، در موقعیتهای مختلف شناخته می‌شود، پس در زندگی روزمره نیز می‌توان انسانها را شناخت.

۲ - خودشناسی

خودشناسی و نه انسان شناسی فلسفی یا تجربی، از مشترکات فیلسوفان اگزستانس است. اگزستانسیالیستها به دنبال انسان شناسی فلسفی یا انسان شناسی تجربی یا آنتروپالوژی نیستند، آنها نمی‌خواهند فیزیولوژی انسان را مطالعه کنند و نه تبارشناسی انسان و نه مردم شناسی و جامعه شناسی و... آنها به دنبال خودشناسی هستند و دغدغه همه آنها خودشناسی است هر چند نتایجی که گرفته اند خیلی تفاوت دارند. اگزستانسیالیستها به دنبال شناخت خود، آن هم خود انضمامی - یعنی خود در ارتباط با چیزهای دیگر- هستند؛ از این رو اگر از چیزهای دیگر مثل علم، مدرنیته، دین، خدا و... هم بحث کرده اند به خاطر نسبت آنها با خود است. به نظر ما، این مدل از خودشناسی لازم و ضروری است و شاید روایات وارده در باب معرفة النفس مثل: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نیز به همین معنا توصیه کرده باشند؛ چون نفس یعنی خود.

۳ - آزادی

آزادی مطرح در اگزستانسیالیسم، آزادی فلسفی و هستی شناختی است نه آزادی سیاسی - اجتماعی و حقوقی. هر چند دیدگاه پذیرفته شده در آزادی فلسفی می‌تواند بر دیدگاه ما در آزادی حقوقی تأثیر بگذارد، ولی در هر حال آزادی که اگزستانسیالیستها مطرح کرده اند آزادی در برابر جبر است. سارتر فیلسوف فرانسوی می‌گوید: در زمان بودن، در مکان بودن، زنده بودن و کار کردن مختار نیستیم، ولی انسان در هر چیز دیگر توانایی گزینش و انتخاب دارد. پس آزادی یعنی توانایی و قدرت بر انتخاب، ما قدرت انتخاب در زمان و مکان بودن را نداریم؛ اصل زنده بودن ما یعنی پیدایش و استمرار حیات ما و افعال مربوط به حیات زیستی ما مثل ضربان قلب، گردش خون و...

نیز به اختیار ما نیست. اصل کار کردن نیز اختیاری نیست؛ یعنی، گریزی از مطلق کار کردن نیست هر چند مصادیق آن گزینش خود ما هستیم؛ اینکه الآن غذا بخورم یا درس بخوانم یا...

پس اصل آزادی، اصل مشترکی است بین فیلسوفان اگزیستانس و همه آنها آزادی انسان را به جز در مواردی که گفته شد می‌پذیرند، ولی تفسیر آنها از آزادی با مبانی فلسفی اختیار در فلسفه اسلامی در تعارض است. فلسفه اسلامی در اصل اختیاری بودن بعضی افعال با آنها موافق است، ولی اگزیستانسیالیستها معتقدند که گزینش و انتخاب انسان، وجه عقلایی ندارد؛ یعنی، انسان نسبت به توجیه و چرایی افعال خود ناتوان است و هیچ انسانی نمی‌تواند برای اعمال اختیاری خود اقامه دلیل کند؛ زیرا برای آن دلیل، دیگر نمی‌توان دلیل ارائه کرد؛ از این رو اختیار انسان، مدگلانه نیست و اقبال و ادبار انسان، گرایش و گریزش انسان به علم شهودی او بر می‌گردد و انسان با علم شهودی می‌یابد که فلان عمل را باید انتخاب کند.

علم شهودی اگزیستانسیالیستها اعم است از علم حضوری و علم حصولی واضح و متمایز؛ پس اگر انسان بخواهد برای انتخاب و گزینش خود دلیل بیاورد از او سؤال می‌شود که خود این دلیل را به چه دلیلی انتخاب کردی؟ اگر برای آن هم دلیل بیاورد باز سؤال تکرار می‌شود تا بی‌نهایت؛ پس ناچار باید به شهود برگردانیم.

مطلب دیگر اینکه فیلسوفان اگزیستانس بین اصل آزادی و اصل علیت قائل به تعارضند و معتقدند که رفتارها و گزینشهای انسانی، تابع اصل علیت نیست؛ اصل آزادی و اصل علیت مانع الجمع هستند؛ چون لازمه اصل علیت، جبر و ضرورت است و جبر با آزادی سازگاری ندارد. این بحث، بحث بسیار مهم و سابقه داری است که در کلام اسلامی (قول به اولویت) و کلام قرون وسطی نیز مطرح بوده است. علیت و ضرورت لازم و ملزومند، از این رو، وقتی آزادی با ضرورت غیر قابل جمع باشد، با علیت هم جمع نمی‌شود و چون آزادی انسانها برای اگزیستانسیالیستها مهم است، آزادی انسان را پذیرفتند و اصل علیت را رد کردند. آنها همین تعارض را در انسان و خدا نیز قائلند، یا خدا یا انسان آزاد! از این رو، اگزیستانسیالیستها دو دسته شده اند: مؤمنان، خدا را پذیرفته‌اند، ولی آزادی انسان را نیز پا بر جا دانسته‌اند؛ یعنی، بین آزادی انسان و ایمان گرایی جمع کرده اند و در واقع توانسته‌اند وجه جمعی برای این تعارض بیابند، ولی دسته دیگر ملحد شده اند؛ یعنی، آزادی انسان را گرفته و خدا را انکار نموده‌اند؛ اما در باب تعارض آزادی و علیت، همگی علیت را رها کرده و آزادی را پذیرفته‌اند.

ولی اینکه آیا اصل علیت را در همه جا انکار کرده‌اند یا تنها در جهان آدمی؟ اختلاف دارند: برخی از آنها اصل علیت را مطلقاً رد می‌کنند و عده‌ای آن را در جهان غیر انسانی می‌پذیرند و منکر رابطه علی ضروری بین انسان و افعال اختیاری او هستند.

دلیل دیگر برای تعارض اصل علیت و آزادی، تسلسل علل است؛ چون اگر آزادی نیز مشمول اصل علیت باشد - یعنی معلول علتی باشد - در این صورت یا تسلسل علل لازم می‌آید و یا منجر به جبر می‌شود؛ یعنی، اختیار و آزادی به یک امر غیر اختیاری ختم می‌شود و چون هر دو فرض باطل است، پس اصل آزادی با اصل علیت قابل جمع نیست.

اینکه انسان با نظر، انتخاب و نیت خود به بی تفاوتها معنی می‌دهد مبین آزادی اوست و انسان در سرنوشت خود آزاد است. این اصل آزادی با اصل تقدم وجود انسان بر ماهیتش و ویژگی بی معنایی جهان ارتباط تنگاتنگ دارد و اصولاً این ویژگیها و مشترکات را باید با هم فهمید.

برخی از اگزیستانسیالیستها برای آزادی به شواهدی تمسک کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱- اینکه انسان با نظر، انتخاب و نیت خود به بی تفاوتها معنی می‌دهد مبین آزادی اوست. اونا مو در کتاب «درد جاودانگی» می‌گوید: آزادی به اراده انسان وابسته است اگر انسانی نخواهد که اشیای فی نفسه را با قصد و هدف خود از ابهام و تاریکی خارج سازد، همه چیز در بی تفاوتی و ابهام می‌ماند، هیچ چیز قبل از خواسته شدن شناخته نمی‌شود. بعداً خواهیم گفت که اگزیستانسیالیستها معتقدند که همه چیز فی حد نفسه بی معناست و این ما آدمیان هستیم که به اشیاء معنا می‌بخشیم؛ نوع هدف و ارتباط ما با اشیاء به آنها معنا می‌دهد.

۲- انسان در تعیین سرنوشت خود آزاد است و می‌تواند مسیر زندگی خود را انتخاب کند و سرنوشتش به دست خود اوست.

۳- ماهیت انسان از کیفیت برخورداری او از آزادی‌اش سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی، هر چند ما در اصل وجود آزاد نیستیم، ولی اینکه چه ماهیتی داشته باشیم، گزینش ما در ماهیت ما تأثیر دارد؛ تجاوز انسان از آنچه هست به وسیله آزادی میسر است.

۴- تکلیف ستیزی

فلسفه اگزیستانسیالیسم به جهت اعتقادی که به آزادی انسان دارد، هر امری را که در برابر آزادی و انتخابگری انسان قرار بگیرد حذف می‌کند. یکی از اصولی که در برابر آزادی قرار گرفت اصل علیت بود که اگزیستانسیالیستها آن را نفی نمودند؛ اصل دیگری که با آزادی انسان تعارض دارد، اصل تکلیف مداری است، اعم از تکالیف فقهی، حقوقی و ارزشهای اخلاقی؛ زیرا همانند اصل علیت، از پیش، اموری را برای انسان تعیین و به انسان شکل می‌دهند و ماهیت او را تعیین می‌کنند و آزادی انسان به اطاعت محدود می‌گردد. قبل از به وجود آمدن انسان، برایش تعیین تکلیف می‌کنند که باید این باشی نه آن، از این رو، دیگر آزادی برای او باقی نمی‌ماند، در حالی که انسان در مذهب اصالت وجود خاص انسانی، باید از هر قید و بندی آزاد باشد؛ یعنی، در فلسفه‌های اگزیستانس از آزادی تکوینی یک آزادی تشریعی هم استنتاج کرده‌اند، نظیر همین استدلالی که روشنفکران داخلی ما دارند و می‌گویند ما آزاد به دنیا آمده‌ایم، پس باید آزاد باشیم. اگزیستانسیالیستها نیز می‌گویند باید از هر قید و بندی آزاد باشیم تا بتوانیم خودمان آن ماهیت از پیش تعیین نشده را پیدا کنیم.

باید توجه کرد که این ادعای فیلسوفان اگزیستانس ملازم با بی بند و باری اخلاقی و اجتماعی نیست و دیدگاه آنها با دیدگاه لذت‌گرایانی چون بنتام و جان استوارت میل خیلی تفاوت دارد؛ فیلسوفان اگزیستانس دغدغه خودشناسی و خودنگری دارند و به فکر گذر و تعالی هستند؛ از این رو در این فرآیندی که طی می‌کنند یکسری قوانین و باید

و نبایدها را می‌پذیرند، ولی آنچه مهم است این است که ما خودمان این تکالیف را انتخاب کنیم؛ یعنی، تکالیفی هم که می‌پذیرند تکالیف از پیش تعیین شده نیست، حتی کسانی مثل کی‌یرکگارد موحد نیز زندگی اخلاقی را مثل زندگی سود گرایانه نفی می‌کند، و به شدت با زندگیهای بی‌بند و بار و زندگیهای اخلاقی از پیش تعیین شده مخالفت می‌کند ولی زندگی عاشقانه را می‌پذیرد، زندگی که مملو از عشق به خداست اما این را در گذر و تعالی انتخاب می‌کند نه اینکه وضعیت فرهنگی و اجتماعی و ذوب شدن فرد در جامعه، برای انسان ماهیتی را تعیین کند و پرستش را برای او تثبیت نماید؛ به عبارتی، فیلسوفان اگزیستانسیالیست اگر هم دینداری را بپذیرند یک دینداری پسینی را می‌پذیرند نه دینداری پیشینی.

اگزیستانسیالیستها خیلی به پاره‌ای از فرقه‌های صوفیه مانند قلندریه و ملامتیه شباهت دارند که خود را ملزم می‌ساختند متفاوت از دیگر مردم، عمل کنند تا مردم نسبت به آنها نفرت پیدا کنند و آنها را طرد نمایند تا بلکه از غرور و تکبر نجات یابند؛ چون انسان در اقبالهاست که گرفتار تکبر و عجب می‌شود. طرفداران این فرقه‌ها کارهای عجیبی به نمایش می‌گذاشتند؛ مثلاً گوشواره‌هایی به گوش و حلقه‌ای به گردن و دستبندهایی به بازو و پای خود داشتند و کفش نمی‌پوشیدند.

اگزیستانسیالیستها می‌گویند بگذارید خودمان با صرافت طبع انتخاب کنیم؛ از این رو اگر توانست یک منبعی را انتخاب کند که برایش تقید بسازد می‌شود کی‌یرکگارد و گرنه مثل نیچه دچار سردرگمی و تحیر می‌گردد؛ پس این اختلاف مشربی که در نیچه، سارتر و کی‌یرکگارد دیده می‌شود از وحدت مشرب آنهاست که همگی با تکلیف پیشینی، در ستیز هستند، حتی موحدین آنها. از نگاه اگزیستانسیالیستها، بزرگترین آزادی عبارت است از دور بودن از انفعال؛ آزادی یعنی منفعل نبودن از تکالیف و باید و نبایدها و امر و نهی‌های دیگران و منفعل نبودن از حسن و قبحهای دیگران و...

تحلیلی بر آزادی و تکلیف ستیزی

آیا آزادی واقعاً با اصل علیت و تکلیف در تعارض است؟ خیر، آزادی با اصل علیت در تعارض نیست؛ چون ضرورتی که لازمه علیت است، ضرورت فلسفی است که وجوب بالغیر یا بالقیاس است. اصل علیت می‌گوید: اگر علت تامه تحقق پیدا نمود باید معلول تحقق پیدا کند، حال علت تامه در افعال اختیاری انسان مرکب از اجزائی است که یکی از آنها، اراده انسانها و قدرت انتخابگری آنهاست هر چند عوامل دیگری هم هستند که اختیار انسان در آنها نقش ندارد؛ پس اصل علیت با آزادی تکوینی انسان نسبت به افعال اختیاریش تنافی ندارد.

اگر کسی اشکال کند و بگوید که برخی از اجزای علت تامه از انسانهای دیگر سرچشمه می‌گیرند و همین باعث محدودیت آزادی انسان می‌شود - یعنی همان تکلیف از پیش تعیین شده - این همان تعارض آزادی و تکلیف است که بعداً به آن می‌پردازیم.

اما بیان دیگری که برای تنافی اصل علیت با آزادی بیان شد این بود که اگر آزادی را در قالب اصل علیت قرار دهیم مستلزم جبر یا تسلسل علل است؛ چون اگر اصل علیت شامل آزادی نیز بشود در این صورت آزادی معلول

علتی است، حال آن علت نیز، خود معلول علت دیگری است و هکذا، یا جبر لازم می آید؛ چون اگر این سلسله علل در جایی متوقف شود پس آزادی زائیده علت دیگری است و یا تسلسل لازم می آید که سلسله علل متوقف نمی شود.

این بحث را فلسفه اسلامی با جعل بسیط حل کرده است؛ یعنی، وقتی خداوند انسان را ایجاد می کند اینگونه نیست که یک علیت نسبت به هستی انسان داشته باشد و یک علیت نسبت به اراده آزاد او، دو جعل نیست بلکه یک جعل است که با آن انسان مختار آفریده می شود؛ پس انسان معلول یک علت تامه ای است که تسلسل هم لازم نمی آید؛ چون به واجب الوجود منتهی می شویم. جبر هم لازم نمی آید؛ چون خداوند اصل قدرت انتخابگری را به ما داده است نه انتخاب اینکه این کنم یا آن کنم؛ مثل اصل کارکردن که اگزیستانسیالیستها گفتند اختیاری نیست ولی اینکه من این کار را بکنم یا آن کار را، به اختیار خود من است. قدرت انتخابگری را خداوند با جعل بسیط به انسان داده است ولی این انسان است که انتخاب می کند فعل «الف» را یا فعل «ب» را یا...

پس اصل آزادی تکوینی را می توان در نظام علی و معلولی تفسیر کرد بدون اینکه جبر یا تسلسل پیش آید و انکار اگزیستانسیالیستها به فلسفه ستیزی آنها بر می گردد که اصلاً نمی خواهند وارد نظام فلسفی «افلاطون تا هگل» شوند، هر چند گاهی اوقات مثل این مورد خودشان بحثهای فلسفی داشته اند.

پس جواب اگزیستانسیالیستها این است که خداوند، قدرت انتخاب را به جعل بسیط به انسان داده است و این قدرت انتخاب، علت اراده انسان می شود؛ از این رو انسان اراده آزاد دارد و اراده او در نظام علی و معلولی تفسیر می شود ولی تعیین مصادیق افعال یعنی متعلقات اراده به دست انسان است.

در باب تعارض آزادی و تکلیف به چند نکته باید توجه کرد:

۱- ما نیز قبول داریم که نهادهای اجتماعی در پیدایش الزامها و تکالیف از پیش تعیین شده نقش مؤثری دارند و مانع از این می شوند که انسان با صرافت طبع، فعلی را بر فعل دیگر ترجیح دهد و انتخاب و گزینش را به کمک هستی خود انجام دهد؛ آیات متعددی از قرآن نیز این مطلب را تأیید می فرمایند که آبا و اجداد و جامعه بر افراد تأثیر می گذارند؛ مثلاً یک جامعه افراد خود را بت پرست بار می آورد یا ناهنجارها را به هنجار و فرم اجتماعی تبدیل می کند و اصولاً مقابله انبیا با امتها بود و می خواستند امتها را از مرگ اجتماعی نجات دهند.

۲- عوامل خارجی و اجتماعی علی رغم تأثیرشان بر انتخاب افراد، نافی قدرت انتخابگری و اراده انسان نیستند؛ یعنی، تکالیف از پیش تعیین شده جامعه و الزامهای اجتماعی، اصل اراده انسان را منتفی نمی کنند؛ از این رو باز قرآن ادعای مشرکان را که ما از آبا و اجداد تبعیت کردیم نمی پذیرد و آنها را توبیخ می کند که چرا هجرت نکردید؛ اصل تأثیر را می پذیرد ولی آن را تخطئه می کند که ای انسان چرا تو که می توانستی با اراده خود در خلاف جهت حرکت آب حرکت کنی، این کار را نکردی؟ اگزیستانسیالیستها نیز این مطلب را قبول دارند که انسان می تواند در برابر تکالیف اجتماعی بایستد.

۳- انسانها دارای یک فطرتی هستند که ادله تجربی به صورت ظنی و ادله نقلی - دینی به صورت قطعی این ادعا را اثبات می کنند که انسان در بدو تولد از سرشت خاصی برخوردار است و یک وجود لیسیده عریان از هر گونه

ویژگی نیست، بلکه وجودش همراه با ماهیت خاصی است که البته سیر تکامل و تحول هم دارد؛ یعنی، انواع و اقسام استعدادهای قریب به فعلیت و استعدادهای بعید در نهاد او تعبیه شده است. وجودش یک لوح سفید نیست که نسبت به هر ویژگی «لا بشرط» مقسمی باشد، بلکه نسبت به خیلی چیزها به «شرط شیء» است، و نسبت به چیزهایی به «شرط لا»، و نسبت به چیزهایی «لا بشرط»؛ همین که به دنیا می آید این زمینه را دارد که مصداق و مظهر (فألهمها فجورها و تقواها) شود؛ پس پاره ای از تکالیف و ارزشهای انسان با صرافت طبع او منافاتی ندارد؛ چون فطرت و سرشت آدمی همراه با آنهاست؛ به عبارت دیگر ما به طرفداران فلسفه اصالت وجود خاص انسانی می گوییم: شما با همان روش وجدانی که اصل آزادی را پذیرفتید اصل ارزشهای ذاتی اخلاقی را نیز باید بپذیرید، جامعه به ما یاد نمی دهد که عدالت خوب و ظلم بد است، بلکه فطرت و وجدان درونی ما می گوید؛ به عبارت کاملتر نفس انسان یک موجود ذو مراتب کشدار است که در هر ساحتی از سرشت خاصی برخوردار است و در هر مرحله ای صرافت طبع خاصی دارد؛ پس انسان بر اساس نظام فطری الهی همان طور که از اصل آزادی برخوردار است از اصل تکلیف پذیری نیز برخوردار است.

مشکل فیلسوفان اگزیستانس این است که اصل آزادی را با روش وجدانی یافته اند، ولی به ارزشهای وجدانی اخلاقی توجه نکرده اند؛ از طرف دیگر اینها عمدتاً عقل ستیزند و اهل منطق و استدلال عقلانی نیستند؛ از این رو طبیعتاً استدلالهایی را هم که مبتنی بر عقل عملی باشند نمی پذیرند. اگر فیلسوفان اگزیستانس استدلالهای مبتنی بر عقل عملی را می پذیرفتند در مقابل هر تکلیف اجتماعی و هر الزام دینی یا ارزش اخلاقی، استدلال یابی می کردند، اگر آن تکلیف و ارزش مدلل بود می پذیرفتند و گرنه، نه. وقتی ارزشی، با استدلال پذیرفته شد با آزادی منافاتی نخواهد داشت؛ چون با صرافت طبع عقلانی، ارزش و الزام را گزینش کرده ایم.

از سوی دیگر فلاسفه اگزیستانسیالیست گمان کرده اند آزادی تنها آزادی سلبی است؛ یعنی، اگر کسی توانست یک تکلیفی را سلب کند آزاد است، ولی اگر تکلیفی را اثبات کرد دیگر آزاد نیست، در حالی که آزادی می تواند سلبی باشد یا اثباتی، و همان طور که فلاسفه سیاسی گفته اند آزادی به دو قسم است: «آزادی در» و «آزادی از»، ولی تصور اگزیستانسها از آزادی تنها «آزادی از» است.

پس اگر تکالیف، مدللانه یا فطری باشند، با آزادی تنافی ندارند و دیگر این استدلال هم دوام نمی آورد که «چون ما آزاد به دنیا آمده ایم، پس تشریعاً نیز آزادیم»، چون همین آزادی تکوینی ما را ملزم به یک تکالیفی می کند. پس فیلسوفان الحادی به ما نباید اشکال کنند که شما با پذیرش تکلیف، دست از صرافت طبع خود کشیده اید؛ چون بر اساس آنچه گفته شد روشن می شود که در واقع این آنها هستند که از صرافت طبع خود دست برداشته اند و خود را زندانی کرده اند؛ نیچه خود را زندانی حیرت و سر در گمی کرده است، سارتر خود را اسیر الحاد خود نموده است. نیچه ای که تمام ارزشهای اخلاقی را کنار می نهد و ابرمرد را معرفی می کند در واقع زندانی اوهام و هواهای نفسانی خود است.

۵ - اصالت تصویری، درون انگاری، ذاتیت Internality

از بحثهای سابق روشن شد که اگزیستانسیالیسم با اصالت فرد همبستگی دارد؛ چون می گوید هر فردی باید خودش باشد؛ از این رو انسان شناسی آن نیز شخصی بود نه کلی؛ این همبستگی اگزیستانسیالیسم با اصالت فرد اقتضا می کند که با رئالیسم میانه ای نداشته باشد؛ در فلسفه های اصالت وجود خاص انسانی همه چیز معنای خود را در ارتباط با انسان به دست می آورد و انسان اشیا را با نگاه خودش توصیف می کند؛ پس اگزیستانسیالیسم مخالف رئالیسم و طرفدار اصالت معنا می باشد. اصلاً جهان بدون فاعل شناسا، وهم و خیال است؛ انسان، سرچشمه اصلی هر معنا و دلالت است.

این تأثیر دکارت بر اگزیستانسیالیسم است که می گفت «من می اندیشم، پس هستم» اگزیستانسیالیسم می گوید نه تنها هستی من متوقف بر اندیشه من است، بلکه هستی سایر اشیا نیز متوقف بر اندیشه من است؛ من می اندیشم جهان را، پس جهان هست. دکارت جایگاهی ویژه برای من شناسا قائل شد، و بار کلی تفکیک میان مدرک و مدرک را از بین برد. اگزیستانسیالیستها نیز همین کار را کردند و دیدگاه معرفتی شان فنومنولوژیک و پدیدار گرایانه شد؛ دوگانگی ذات و خارج، ذهن و عین و ظاهر و ذات را مطرح کردند.

به تعبیر سارتر، هستی در ضمن آگاهی به ما معلوم می شود؛ آگاهی اولین هستی است که سایر تظاهرات به مدد وی ظاهر می شوند. در جای دیگر می گوید: آگاهی وجود مطلق است که سایر پدیدارها در موجود شدن به این هستی مطلق وابسته اند. تعیین حالات نفسانی ما به فنومنها و نمود واقعیات تعلق می گیرد نه خود واقعیت. (مراد از وجود، ظهور است). تفکیک نومن از فنومن که کانت مطرح کرد بنای معرفتی اگزیستانسیالیسم است. هوسرل و برنتانو معتقدند که ما برخوردی با عالم واقع نداریم؛ حتی احوالات نفسانی ما مثل ترس و امید به نمودها تعلق می گیرد. گزینشها، اقبالها، ادبارها و... جذب و دفع ما، تنفر و علاقه ما همگی به فنومنها تعلق می گیرند؛ یعنی، ما تا تصور و تصدیقی از دشمن نداشته باشیم فرار نمی کنیم، همان طور که تا تصور و تصدیقی از محبوب خود نداشته باشیم ابراز محبت نمی کنیم. گفتیم که این مطلب از کانت به عاریت گرفته شده است.

ریچارد باخ^{۱۲۸} Bach متفکر آلمانی غیر اگزیستانسیالیست که یک فنومنولوژیست افراطی است، می گوید: علت ناتوانی ما از راه رفتن روی آب و سنگ خوردن و شنا کردن روی زمین این است که ما معتقد به این کارها نیستیم، ولی اگر این عقیده عوض شود این کارها نیز شدنی می شوند. اگزیستانسیالیستها، به این افراطی، فنومنولوژیست نیستند و حتی حرفهای دوگانه دارند، گاهی می گویند واقعیتی هست ولی ما فقط با عالم ذهن و آگاهی خود مرتبط هستیم؛ یعنی، وجود خارجی اشیا را قبول دارند، و گاهی نیز دوگانگی مدرک و مدرک را انکار می کنند و مثل بارکلی ایده آلیست می شوند و گرفتار سوفیسم و انکار واقعیت می گردند. این دو گانگی

۱۲۸- صاحب کتابهای جاناتان، مرغ پنداری، اوهام و یگانه، که همگی توسط سپیده عندلیب ترجمه شده اند.

نیز ناشی از ضعف فلسفی آنهاست بر خلاف فلسفه های تحلیل زبانی که دقیق حرف می زنند، از این رو بر علوم خیلی تأثیر نهاده اند.

نقد

۱- اگر فیلسوفان اگزیستانسیالیست می خواهند بگویند که ما بیشتر شناخته های خود را از طریق علم حصولی بدست می آوریم، و علم حصولی فقط ذهنیات و تصورات اشیای خارجی را برای ما به ارمغان می آورد و ما مستقیم با خارج ارتباط نداریم، کلام درستی است، ولی این دلیل نمی شود ما علم حضوری را که ابزار ارتباط با خود خارج و وجود خارجی است انکار نماییم، خصوصاً که اگزیستانسیالیستها قائل به علم شهودیند که اعم از علم حضوری است.

۲- علاوه بر اینکه علم حضوری، خود خارج را به ما نشان می دهد، علم حصولی نیز خارج را نشان می دهد؛ یعنی، علم حصولی پدیده های ذهنی را بما هو ذهنی به ما نشان نمی دهد، علم حصولی فقط صورت ذهنی را نشان نمی دهد، بلکه صورت ذهنی حکایتگر از خارج را نشان می دهد؛ از این رو حالات نفسانی ما مثل حب و بغض، اقبال و ادبار و... نیز وقتی به صورت ذهنی تعلق می گیرند از این حیث است که صورت حکایتگر است و الا اگر صرف تصور شیء باشد هیچ فعالیتی نمی کنیم؛ با صرف تصور محبوب هیچ کس ابراز محبت نمی کند، یا با صرف تصور آب اقدام به نوشیدن نمی کند، بلکه وقتی دوستی را که در خارج و در برابر ماست تصور کردیم ابراز محبت می کنیم؛ به عبارت کاملتر علم حصولی نیز با واسطه ما را با خارج مرتبط می کند و گرنه نباید بین هیچ یک از صورتهای خود فرق می گذاشتیم، هر تصدیقی و لو تصدیق غلط، حکایت از خارج دارد و الا اگر حکایت از خارج نباشد و واقعی در خارج ورای صورت نباشد، چرا یک بار با تصور مار اقدام به فرار می کنیم، ولی یک بار هیچ اثری بر آن بار نمی کنیم.

۶- تفوق و تفرد انسانی

این اصل متضمن چند مطلب است:

۱- انسان را باید در واقعیت زنده و حاضر بررسی کنیم نه به صورت انتزاعی. علم و فلسفه به مفاهیم مشترک میان انسانها توجه دارند و خصوصیات فردی را مورد عنایت قرار نمی دهند، ولی اگزیستانسیالیستها به خصوصیات فردی انسانها توجه می کنند و از مفاهیم کلی و تعمیمها پرهیز می نمایند. اونا مونو در کتاب «درد جاودانگی» وحدت وجود را نمی پسندد؛ زیرا در این نگرش، تو با همه چیز یگانه می شوی؛ یعنی، انحلال شخصیت های فردی در کل، ولی علم باکلی سر و کار دارد، نظامهای فلسفی پیشین از افلاطون تا هگل نیز معمولاً با انسان نوعی و توده ای سر و کار دارند. برای اگزیستانسیالیستها، من و تو و او اهمیت دارد نه ما و شما؛ فیلسوفان اگزیستانس در جستجوی شخصیت صحیح، سالم و فردی هستند.

۲- ساختن انسان توسط خویشتن؛ ساختن سرنوشت و ماهیت هر انسانی به عهده خود او گذارده شده است و هر فردی متولی ساختن خود است. سارتر در کتاب «اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشر» از تفوق بشری دفاع می کند و اینکه انسان خود سازنده سرنوشت خویش است. اگزیستانسیالیسم با یک اصالت فردی غلیظ و حداکثری همراه است. فرد گرایی آنها حتی از فرد گرایی تجربه گرایانی مثل لاک و هابز نیز غلیظتر است؛ چون در مواردی مصلحت اجتماع را لحاظ می کنند و آن را مقدم بر مصلحت فرد می دانند.

دموکراسیهای لیبرال نیز فردگرایی شان به شدت فردگرایی اگزیستانسیالیسم نیست؛ اگزیستانسیالیسم اصالت فردی شدید است که هر شخصی به تنهایی باید سرنوشت خویش را بسازد و یکی از علت‌هایی که پیروان این مکتب با فلسفه های گذشته مخالفند این است که فلسفه های گذشته برای شناختن زید از ماهیت نوعی او استفاده می کنند؛ زید یعنی حیوان ناطق، اگر بخواهیم عمرو را بشناسیم باز می گویند حیوان ناطق و... که لازمه این نگاه به انسان، نفی شخصیت انسان است. فلاسفه و علما به گونه ای به انسان پرداخته اند که فردیت او را از بین برده اند.

۳- باید به صرافت طبع افراد توجه کرد نه توده ای شدن و ذوب گردیدن در جماعت و هستی، بر خلاف نظامهای فلسفی از افلاطون تا هگل؛ توده ای شدن در مقابل به صرافت طبع عمل کردن است؛ یعنی، انسان خلاف آنچه طبعش اقتضا می کند عمل کند. نظامهای فلسفی دیگر از افلاطون تا هگل انسان را محکوم به احکامی کرده اند که انسان از تفرد خارج شده است.

نقد

صرافت طبع، امری مبهم است؛ اگر مراد همان فطرت است، فطرت می تواند مدنی نیز باشد؛ از این رو گفته شده است که انسان مدنی بالطبع است و زیست اجتماعی و با جمع بودن جزء صرافت طبع اوست. صرافت طبع هیچ گاه نمی گوید که خودت بریده از جمع باش، بلکه می گوید خودت، خودت باش، ولی یک بخش از ساختن من، به وسیله جمع و در اجتماع تحقق می یابد؛ مردم یک دیگر را امر به معروف و نهی از منکر می کنند همدیگر را تعلیم می دهند و... بخشی از فطرت ما در جامعه شکوفا می شود؛ پس صرافت طبع تنها فرد گرایانه نیست، بلکه می تواند در ساحت جامعه نیز شکوفا گردد، ولی اگر مراد از صرافت طبع، فردیت منهای جمع باشد، قابل پذیرش نیست.

۷- تعالی و گذر

مسئله تعالی و گذر از مشترکات فلاسفه متدین و غیر متدین اگزیستانسیالیست است. ایشان معتقدند که انسان در حال تعالی و گذر است و کلمه Existence نه تنها به معنای وجود است، بلکه نوعی سیورورت و شدن هم در آن هست. این مسئله گذر که برای اگزیستانسها مهم است، خواه گذر از وضع موجود باشد که برای فیلسوفان غیر

الهی اگزیستانسیالیسم مطرح است و خواه رسیدن به هدف، یعنی توجه به خداوند و نیل به کمالات باشد که برای فیلسوفان الهی آنها مطرح است.

ویژگی تعالی عبارت است از گذشتن از آنچه هست و حرکت به سوی آنچه که فعلاً نیست؛ پس مراد اصلی از گذر و تعالی، عدم توقف در مرحله خاص است. اگزیستانسیالیستها با توجه به آن اصل فردیت و تفوق که گذشت معتقدند که فردیت هر شخصی به چگونگی تعالی و گذر او مرتبط است.

پس پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی معتقدند که انسان همواره می تواند چیز تازه ای را در ارتباط با جهان، ابداع و خلق نماید؛ چون انسان در هر مرحله ای ساحتی می یابد که کاملتر از ساحت گذشته است و به همان اندازه قدرت ایجادش بیشتر می شود.

بر اساس این اصل، هدف اصلی وجود انسانی، واقعیت بخشیدن است به آنچه که فعلاً نیست؛ حال ممکن است این سیر به جایی ختم شود و به خدا برسد و ممکن است غایه الغایاتی نداشته باشد.

از امتیازات این ویژگی این است که انسان در ضمن تعالی و گذر به امکانات درونی خود آگاه می گردد و می فهمد که چه امکانات و استعدادهایی در وجود او نهفته است؛ مثلاً یک محصل در دوران تحصیل خود هر چه جلوتر می رود به تواناییهای خود بیشتر پی می برد. در این دوره گذر انسان امکانات مبهم و نامشخصی را از وجود خود بیرون می کشد و روشن و واضح می کند؛ به قول هایدگر: انسان موجودی است برای جهش به سوی امکانات خود.

باید گفت این ویژگی، ویژگی درستی است، ولی با مبنای حرکت جوهری در فلسفه اسلامی بهتر می توان این گذر را پذیرفت؛ چون در کلام ایشان معلوم نیست که گذر، عرضی است یا جوهری، ولی با پذیرش حرکت جوهری، به طور جدی می پذیریم که هر انسانی همیشه در حال گذر و شدن است. این ویژگی، فلسفه اگزیستانسیالیسم را به عرفان خیلی نزدیک می کند؛ از این رو برخی آنها را به عنوان عارف معرفی کرده اند و بعضی از آنها مثل کی یرکگارد، روحیه عرفانی داشته اند و صبغه عرفانی او بر صبغه فلسفی اش می چربد؛ یا نیچه که بیشتر به درون نگری و بیان احساسات درونی خود می پردازد و حتی گاهی اوقات، الهاماتی هم برای او می شده است؛ به همین دلیل است که اقبال لاهوری او را به عنوان «حلاج غرب» معرفی می کند؛ اصلاً به طور کلی، روش مطالعه نفس، روش عرفانی است؛ به همین سبب بین آنها و عرفا، قرابت خاصی دیده می شود و برخی عرفای اروپا به آنها عنایت خاصی دارند.

۸- امکان خاص بودن و بی معنایی جهان

امکان خاص، حالت چیزی است که هم می تواند باشد و هم می تواند نباشد؛ یعنی، پیروان اگزیستانسیالیسم، وضع عالم (ما سوی الإنسان) را در برابر انسان نه ضروری می دانند و نه ممتنع. بنابراین اصل غایت مستقل برای عالم منتفی می شود و غایات امور و اهداف موجودات از هدفها و طرحهای انسانی منبعث شده اند. این ما هستیم که

هدف ساز عالم هستیم و اگر ما نبودیم عالم هیچ هدفی نداشت، هر چیزی دلیل و معنای خود را از انتخاب و التفات انسان به دست می آورد؛ مثلاً اگر استاد و شاگردی نباشد میز و صندلیهای کلاس معنا و هدفی ندارند، این التفات ما است که آنها را معنا دار و دارای هدف می گرداند. بنابراین انسان با توجه و تصمیمی که می گیرد جهان را معنا دار می کند و آنها را توجیه می نماید؛ مثلاً اگر کسی علاقه ای به دیدن مناظر بیرون اتاق نداشته باشد وجود پنجره را بیهوده و بی معنا می انگارد؛ از این رو همه امور جهان، معنای خود را از انسان می گیرند. پس گراف بودن و بیهوده و بی معنا خواندن جهان، وجه مشترک بین فلاسفه اگزیستانسیالیست نیست که برخی گمان کرده اند، بلکه وجه مشترک آنها این است که جهان را امکان خاص می دانند که نه وجودش فی حد نفسه ضرورت دارد و نه عدمش، ولی نسبت به التفات انسان است که معنی دار یا بی معنا می شود؛ پس معنا داری جهان یک مفهوم بشری است؛ یعنی، هدفدار بودن یا نبودن آن به ما بستگی دارد و هر چیزی قبلاً در بی تفاوتی و بی معنایی است.

اگزیستانسیالیستهای الهی چون به خدای حکیم اعتقاد دارند و با او رابطه عاشقانه پیدا می کنند همه جهان را هدفدار می دانند و چون یک نگاه کل نگرانه به عالم دارند و هر جزئی را در درون آن کل می نگرند، شری نمی بینند و همه آفریدگان را زیبا می بینند، ولی ملحدان و متحیران که ورای عالم ماده، چیزی را قبول ندارند، جهان برایشان پوچ و بیهوده است؛ از این رو نیست انگار و پوچ انگار می شوند؛ البته برخی امور جزئی را که با آنها ارتباط دارند معنا دار می دانند و گرنه کل جهان را بی معنا می دانند.

پس به اعتقاد همه اگزیستانسیالیستها، هر چیزی امکان خاص برای وجود و عدم دارد؛ یعنی، وجود و عدمش به لحاظ هدفش یکسان است، اگر هدف داشته باشد وجود برایش ضرورت دارد و گرنه وجود برایش ضرورت ندارد. حال هدفدار بودن نیز که با وجود و عدم شیء ارتباط می یابد مبتنی بر التفات ما انسانهاست که اگر چیزی را معنا دار دانستیم وجودش ضرورت دارد، ولی اگر موجودی را با التفات بی معنا دانستیم وجودش لغو و پوچ است و می توانست وجود نداشته باشد.

پس هر اگزیستانسیالیستی معتقد است که هر چیزی جدای از التفات و توجه انسان بی معنا و خنثی است؛ حال وقتی انسان التفات نمود اگر خدایی را قبول داشته باشد، کل عالم را معنا دار و هدفدار دانسته و وجودش را ضروری می داند و هر جا چیزی به نظرش شرّ بیاید از طریق لمّی آن را حل می کند که از خدای عالم و قادر حکیم، شرّی صادر نمی شود، ولی اگزیستانسیالیست ملحد که خدا را قبول ندارد هر جا به شرّی بر می خورد لب به اعتراض می گشاید که چرا این؟ چرا آن؟... و هر توجیهی برایش بیاوریم که شرّ قلیل است، شرّ امر عدمی است، بالأخره در مواردی راضی نمی شود، اما در برخورد با اگزیستانس الهی نیاز به بررسی و حل تک تک موارد نیست.

باید دقت کرد که اگزیستانسیالیستها با نگاه پدیدار شناسانه بحث می کنند که شیء تا برای من ظاهر نشود اصلاً نیست، تا فنومن نباشد اصلاً نومن نیست، تا التفات ما به شیء نباشد شیء اصلاً وجود ندارد، ولی ما با نگاه رئالیستی است که می گوئیم شیء هست و وجود ضروری بالفعل دارد، چه من باشم چه نباشم، التفات داشته باشم

یا نه، اما یک اگزیستانس شیء را با خودش می‌سجد که چه ارتباطی با من دارد، اگر الهی بود، ارتباط بین او و خدا، ارتباطش با سایر موجودات را نیز معنی دار می‌کند و اگر ملحد باشد با هر چیز که برخورد می‌کند سؤالش این است که به چه درد من می‌خورد؟ تنها معناداری بعضی اجزاء را می‌پذیرد، ولی کل را بی‌معنا و پوچ می‌داند، مخصوصاً اگر با شرور نیز روبرو شود و به او ضرری برسانند بیشتر جهان را بی‌معنا می‌انگارد و به این نتیجه می‌رسد که زندگی به زحمتش نمی‌ارزد؛ از این رو دست به خودکشی می‌زند؛ مثل صادق هدایت. از آنچه گذشت روشن شد که پوچ‌انگاری جهان از اصول مشترک فیلسوفان اگزیستانسیالیست نیست، بلکه بی‌معنایی به معنای خاص آن، یعنی امکان خاص را می‌توان وجه مشترک آنها دانست.

۹ - فقدان ماهیت معین برای انسان

انسان بر خلاف حیوانات، نباتات و جمادات از قبل ماهیت معینی ندارد، هر فرد انسانی ماهیت خود را با به‌کارگیری آزادی خودش می‌سازد. انسان با طرحهای خود در آینده نشان می‌دهد که چه چیزی می‌خواهد باشد و هرگز خالی از هدف و تصمیم نیست؛ از این رو وجود خاص انسانی مقدم بر ماهیت اوست.

نقد

این وجود خاص انسانی وقتی تحقق می‌یابد، وجود خالی نیست، بلکه به هر حال حدود خاص و فطریاتی دارد که ماهیت او را تشکیل می‌دهند؛ یعنی، ما از اگزیستانسیالیستها سؤال می‌کنیم وقتی قرار است انسان زاده شود آیا قبل از به دنیا آمدن، ما نمی‌دانیم آنچه قرار است به دنیا بیاید چیست؟ آیا نمی‌دانیم یک موجود با دو پا و دو دست و... به دنیا خواهد آمد، یا اینکه احتمال می‌دهیم که یک نخل به دنیا بیاید؟ چون یک حدودی برایش قائلیم و می‌دانیم شجر، بقر، حجر و... نیست؛ پس به این معنا ماهیت دارد، ولی ماهیت او ثابت نمی‌ماند، بلکه در حال گذر و تبدیل است. پس همین قابلیتها، استعدادها و فعلیتهای فی الجمله انسان ماهیت او را تشکیل می‌دهند، ولی بعداً در اثر انتخابها و گزینشهای او، امکاناتش به فعلیت می‌رسند و ماهیات جدیدی می‌یابد، ولی انسان همیشه ماهیت دارد.

۱۰ - ارزش سازی

فلاسفه اصالت واقع، معیارهای زیبایی و زشتی و حقیقت و خطا را از قبل، موجود می‌دانند و انسان تنها در تطبیق اعمال خود با معیارهای از پیش تعیین شده باید تلاش کند، ولی فلسفه اگزیستانسیالیسم، انسان را خالق ارزش و تحقق دهنده ارزش می‌داند؛ یعنی، هر فردی در سیر انفسی و تعالی و گذر خود که ماهیتی می‌یابد یک چیزهایی برایش ارزش می‌شود؛ از این رو خودش ارزش می‌سازد؛ البته این حرف غیر از حرف اومانیهست که می‌گویند هر چیزی که به نفع من است ارزش است؛ فیلسوف اگزیستانس معتقد است که انسان با سیر انفس به

هر مرحله ای که می رسد خودش می فهمد که چه چیزی برایش ارزش است، چه کاری را باید بکند و چه کاری را باید نکند و این با انسان خود معیار اومانیسم که تنها نفع مادی این جهانی را لحاظ می کند تفاوت دارد.

۵ - فیلسوفان اگزیستانسیالیست

۱ - سورن کی یر کگور Soren Kierkegaard

قبل از ورود به بحث، تذکر دو نکته لازم است:

یکی اینکه همان طور که قبلاً نیز گذشت اصطلاح اگزیستانسیالیسم را کی یر کگور به کار نبرده است تا نتیجه بگیریم که او اولین اگزیستانسیالیست است، بلکه این اصطلاح را اولین بار سارتر برای فلسفه خود به کار برد، یک بار هم گابریل مارسل بدان تن داد، ولی کی یر کگور هیچ وقت آن را به کار نبرده است؛ اما با توجه به تعریف و ویژگیهایی که برای اگزیستانسیالیسم گفته شد می توان کی یر کگور را اولین اگزیستانسیالیست نامید. هر چند قبل از او فیلسوفانی بوده اند که هم مشرب با او هستند؛ مثل سقراط، آگوستین و پاسکال که دغدغه جدی نسبت به خودشناسی داشتند و از طریق سیر انفسی و درون نگری به مطالعه انسان پرداختند و به همین جهت است که عده ای سقراط را پدر اگزیستانسیالیسم دانسته اند، ولی اگزیستانسیالیسم به مثابه یک فلسفه معاصر که از اصول و ویژگیهای پیش گفته برخوردار است با کی یر کگور آغاز می شود و دیگران در بستر سازی آن تأثیر داشته اند؛ از این رو مؤسس اگزیستانسیالیسم، کی یر کگور می باشد.

نکته دوم اینکه مذهب اصالت وجود خاص انسانی از حیث گرایش به خدا و دین به سه دسته تقسیم می شود:

۱- مذهب اگزیستانسیالیسم دینی و خدا انگارانه که در رأس آن کی یر کگور (۱۸۵۵ م) قرار دارد و علاوه بر او، میکلاونامونو (۱۹۳۶ م)، کارل یاسپرس (۱۹۶۹ م) و گابریل مارسل (۱۹۷۳ م) در این دسته جای دارند.

۲- مذهب اگزیستانسیالیسم ملحدانه که در رأس آن ژان پل سارتر (۱۹۶۹ م) قرار دارد، آلبر کامو (۱۹۶۰ م) و کافکا نیز در این دسته اند.

۳- مذهب اگزیستانسیالیسم خنثی یا متحیرانه که در رأس آن نیچه (۱۹۰۰ م) و مارتین هایدگر (۱۹۷۶ م) قرار دارند.

۱ - زیست نامه کی یر کگور

سورن کی یر کگور، یک فیلسوف اگزیستانس الهی است که دینداری و گرایشش به دین، افراطی است؛ یعنی، اعتقادی به خدا و دین یافته است که هیچ کس با هیچ ابزاری نمی تواند آن را بزدايد. فیلسوف اهل دانمارک، در سال ۱۸۱۳ به دنیا آمد و پس از عمر کوتاه ۴۳ ساله در ۱۸۵۵ وفات نمود.

در باب تلفظ اسم او، فرهنگ وبستر در قسمت اعلام، تلفظ دانمارکی اسم او را «کی یرکگور» می داند؛ یعنی در تلفظ دانمارکی، d در انتهای کلمه تلفظ نمی شود و دو a پشت سر هم o تلفظ می شود Kierkegaard؛ از این رو بقیه تلفظها مثل کی یرکگارد، تلفظهای غیر دانمارکی هستند.

کی یرکگور بحرآن‌ها ناهمواری‌ها و شرایط طاقت فرسایی را تجربه کرد که این تجربه‌ها باعث یادآوری شوون فراموش شده انسان عصر جدید گردید. وی شخصیتی است که تا نیم قرن پس از مرگش گمنام بود و با ترجمه پاره ای از آثارش در سال ۱۹۰۵ مورد توجه متفکران آلمان قرار گرفت و سپس در اروپا و سایر کشورها مطرح گردید.

از ویژگیهای شاخص وی آمیختگی اندیشه او با زندگی و عملش می باشد؛ البته همه فیلسوفان اگزیستانسیالیست این گونه اند؛ از این رو زیست نامه ای که برای آنها می گوئیم با زیست نامه بقیه فرق دارد و فهم اندیشه آنها به فهم زندگی آنها بستگی دارد و فردیت، هم در بینش آنها و هم در کنش آنها نهفته است. پیام او مانند مدعیات اهل متافیزیک نیست، البته از طرف دیگر نیز او فقط در صدد بیان احوال شخصی خود نیست، بلکه فلسفه او گزارشی است از احوال خصوصی زندگیش به گونه ای که دیگران نیز بپذیرند؛ نه شخصی محض است و نه یک نظام متافیزیک سیستماتیک و انتزاعی.

احوال سورن بیشتر از احوال پدرش متأثر شده است؛ پدرش در سن دوازده سالگی در هنگام گله داری گرفتار گرسنگی شدید می شود و خدا را دشنام می گوید، بعد پشیمان می شود، ولی کابوس وحشتناک دشنام به خدا همیشه او را همراهی می کند، وقتی به مال و مقامی می رسد همه ثروت و همسرش را از دست می دهد. دوباره ازدواج می کند و صاحب هفت فرزند می شود ولی زن و چهار فرزندش را از دست می دهد و پس از مدتی دو فرزند دیگر نیز می میرند، سورن هفتمین فرزند او از زن دوم است که زنده می ماند؛ او همه این حوادث را ناشی از لعن خدا و نتیجه دشنام به خدا می دانست. او به تک فرزند خود علاقه شدیدی داشت؛ از این رو آزادی بیشتری به او می دهد و او را راهی تحصیل می کند. پدر سورن در تربیت و شکل گیری شخصیت او نقش مؤثری ایفا می کند به او می آموزد که هیچ گاه احساس گناه را فراموش نکند و برای مقام قرب الهی به عیسی مسیح توجه داشته باشد، ولی سورن در اثر آزادی که پدر به او داده بود مدتی حالت لذت جویی و خوشگذرانی را طی می کند و با پرداختن به ادبیات، فلسفه و الهیات، حالت یأس و بی ایمانی بر او غلبه می کند؛ پس از این دوره با اهل قلم و هنر مثل کریستین آندرس، پی ال مولر و پل مارتین مولر معاشرت پیدا می کند، پدرش در سن ۲۵ سالگی سورن در سال ۱۸۳۸ راز بزرگ گناه دوران کودکی اش را برای او فاش می کند و در همان سال می میرد، این ارتباط نزدیک سورن با پدر و اطلاع یافتن بر احوال پدر در روح او تأثیر زیادی می گذارد و او دارای احوال خاصی می گردد.

سورن، عشق زیادی به خانمی به نام «رژین» پیدا می کند، ولی بعد دچار تردید می شود و فکر می کند که باید بر عشق خود غلبه کند، از این رو پس از چهار سال کشمکش، نامزدی خود را به هم می زند و از او جدا می گردد و در سال ۱۸۴۱ به طور قطعی با او قطع رابطه می کند^{۱۲۹}.

مدتی بعد او به برلین می رود و در درسهای شلینگ حاضر می شود و گرایشهای پوزیتیویستی و متافیزیکی پیدا می کند، ولی بعداً از این گرایشها می برد و با فلسفه هگل آشنا می شود، اما همان احوالات پدر و تربیت دوران کودکی اش او را به سمت درون نگری سوق می دهد تا اینکه در سال ۱۸۵۵ در بیرون از خانه، زمین می خورد و نهایتاً از دنیا می رود.

اگر بخواهیم آرای او را رده بندی کنیم باید بگوییم که او در درجه اول یک «متکلم» است و در درجه دوم یک «عارف» و در درجه سوم یک «فیلسوف». خود او نیز، خویشتن را «نویسنده ای در باره مسائل دینی» یعنی همان متکلم می داند، ولی آثار او که به نگارش ادبی است دارای مضامین فلسفی و ادبی است، اما همانند اهل منطق و فیلسوفان، تحلیلی نمی نویسد.

در سال ۱۸۴۳ کتابهای «این یا آن»، «ترس و لرز» و «تکرار» را نگاشت؛ در سال ۱۸۴۴ «خرده ریزهای فلسفی»، «مفهوم ترس و آگاهی» و «پیش گفتارها»، در سال ۱۸۴۵ «مراحل راه حیات»، در سال ۱۸۴۶ «ضمائم علمی بر خرده ریزهای فلسفی»، در سال ۱۸۴۸ «ناامیدی یا بیماری کشنده» و در سال ۱۸۵۰ «مکتب مسیحیت» را به رشته تحریر در آورد.

کی یرکگور در آثارش تنها از چهار فیلسوف (سقراط، ارسطو، کانت و هگل) نام برده است؛ از سقراط با عظمت و احترام یاد می کند (بر خلاف نیچه که اصلاً سقراط را قبول ندارد). انتقادهای شدید بر ارسطو دارد که به خاطر نظام متافیزیکی و انتزاعی اوست؛ در مورد کانت نیز برخی آرای او را می پذیرد، ولی برخی دیگر را نقد می کند و هگل را با تمسخر «عالی جناب هگل» می خواند با اینکه در برخی اندیشه ها به او نزدیک است؛ مثلاً اندیشه شدن را از او گرفته است و کتاب «خرده ریزهای فلسفی» عمدتاً نقدهای او بر هگل است. سر انتقادهای او بر هگل، نظریه پردازبهای هگل است که می خواهد هست بودن و هست شدن را تبیین معقولانه نماید که کی یرکگور معتقد است، اما یک امر شخصی است و توجیه عقلانی آن ممکن نیست و این در واقع روحیه عقل و فلسفه ستیزی کی یرکگور است که در برخورد او با فلاسفه دیگر تأثیر داشته است.

۲ - آرا و دیدگاههای کی یرکگور

۱ - دریافت کی یرکگور از انسان، به عنوان اگزیستانس است و قبلاً گفتیم که Existence از واژه Existere لاتینی به معنای مطلق وجود نیست بلکه، به معنای پدیدار شدن، بیرون زدن و برجسته بودن است؛ وجودی است؛ که

۱۲۹- همین عشق و گذشت کی یرکگور باعث شد که یاسپرس، مارسل، بوبر و سارتر به مسأله عشق و نسبت بین دو انسان توجه کنند.

قیام ظهوری دارد. این اصطلاح در قرون وسطی به معنای خدا نیز به کار رفته است؛ چون خدا در همه جا تجلی و ظهور دارد، مخصوصاً طبق تفسیر عرفانی ای که آگوستین از خدا دارد.

کی یرکگور این اصطلاح را برای انسان به کار می برد، ولی همه انسانها یا همه ساحت‌های انسان مراد او نیست، بلکه او Existence را تنها برای ساحتی از ساحت انسان، یعنی احوال درونی او اطلاق می کند، چون همین ساحت Existence است که منشأ تصمیم، عمل و احساس است؛ از این رو باید انسان را در اگزیستانس فهمید نه در تفکر انتزاعی.

نگاه کی یرکگور به انسان در مقابل نگاهی است که فلاسفه و متفکران و سایر انسانهای قرن نوزدهم به انسان داشتند که خود را به عنوان عضو صنفی یا حزبی یا شهروند جامعه می شناسند، اما خویشتن را نمی یابند. وقتی می پرسیم تو کیستی؟ جواب می دهد: شهروندی از فلان جامعه یا سیاستمداری در حزب فلان... ولی فیلسوف اگزیستانسیالیست این گونه جواب نمی دهد، او مثل حارثه بن زید جواب می دهد که گفت: «أصبحث مؤمناً» و حالات درونی خود را بیان نمود، نگفت دیشب هوا سرد بود نتوانستم بخوابم یا شام خوب نخورده بودم، بلکه حالات درونی خود را توصیف نمود، «کأني أنظر إلى عرش ربّي بارزاً...» این همان ساحت اگزیستانس است که در حال شدن و صیوروت است و ثابت نمی ماند.

کی یرکگور برای تبیین این ساحت تمثیل دو کالسکه را مطرح می کند که یکی راه را آموخته ولی دیگری برای اولین بار این مسیر را طی می کند، کالسکه اول با آرامش و اطمینان راه را طی می کند حتی اگر کالسکه چی هم بخوابد چهارپا می داند که کجا برود، ولی کالسکه دوم همیشه همراه اضطراب، نگرانی، ترس و تردید مسیر را طی می کند؛ اساس اگزیستانس در کالسکه دوم ظاهر می شود، انسان، فردی آزاد، انتخابگر، دردمند، دارای شور و شوق، نگران و امیدوار است؛ یعنی تناقض نما است؛ به عبارت دیگر همان حالت «بین خوف و رجاء بودن» که در روایات ما نیز آمده است که مؤمن هیچ گاه به امید یا خوف مطلق نمی رسد؛ حال کی یرکگور نیز می گوید انسان همواره در حال امید و نگرانی است، انسان همواره در حال شدن است، امروز به ما خبر می دهند که فلانی تقاضای ما را پذیرفته است امیدوار می شویم، فردا خبر رد تقاضای خود را می شنویم و نگران می گردیم و...

پس این ساحت Existence ساحت خاصی از انسان است که غیر از عالم ذهن و ادراکات حسی، خیالی و... است؛ ساحتی است مهمتر از آنها که ما با آن زندگی می کنیم؛ به تعبیر کی یرکگور، ساحت تناقض نماست؛ چون در حالت‌های مختلف، ویژگی مختلفی دارد.

پس خودی که کی یرکگور بر آن تأکید می کند خود انضمامی است که اندیشمند انتزاعی از خود انضمامیش غافل است؛ چون عقل، منطق و استدلال و لو کاشفند، ولی حجاب اگزیستانس هستند.

۲- روش شناسی کی یرکگور، درون نگری است. کی یرکگور دو روش تفکر را مطرح می کند: روش درون ذات Subjective و روش برون ذات Objective. روش اول، روش بازیگری است نه تماشاگری، انضمامی است نه انتزاعی و با آن می توان خود و دیگران را شناخت، ولی روش دومی که با انتزاعیات سروکار دارد از اگزیستانس غافل می شود. کی یرکگور معتقد است که عقل و مفاهیم انتزاعی نمی تواند حقیقت را دریافت کند و به دیگران منتقل

سازد، متافیزیک و قوای عقلی، انسان را گرفتار حجاب می کند و فرضیه توجه به خویش را از بین می برد؛ مثلاً اگر کسی بخواهد عزاداریهای ما را بفهمد با تماشا نمی شود، بلکه باید خودش بازیگر شود، بیاید در بین خیل عزاداران، لباس مشکی بپوشد و بر سر و سینه بزند تا بفهمد؛ چون مربوط به ساحت اگزیستانس است.

البته ما قبول نداریم که عقل و مفاهیم انتزاعی حجاب اگزیستانس هستند؛ چون یک قسمت از شور ما پشتوانه شعوری دارد؛ یک جهت عزاداری ما به این است که انحراف مردم زاییده برخورد نادرست صحابه پیامبر است و ما برای محرومیت انسانهای دیگر از هدایت و گرفتار شدن آنها در دام ظلمت و گمراهی ناراحتیم، بعلاوه اینکه خودمان هم محروم شده ایم و اگر آن فجایع رخ نمی داد ما نیز بیشتر از حالا از معارف الهی بهره مند می شدیم و مدل زندگیمان تفاوت می کرد؛ پس این یک عزاداری معقولانه است و ما با استدلال و مفهوم آن را تبیین می کنیم؛ جهت دیگر آن این است که عزاداری بر اولیای الهی و اشک بر شهید باعث تذکار انسان و عامل دوری وی از معصیت می شود، در خود جامعه ما که این همه مورد هجوم فرهنگ ضد دینی است، عزاداری اهل بیت ما را حفظ کرده است؛ پس عقل می تواند تبیین و توجیهی ارائه دهد؛ بله آن حال درونی که در روضه حاصل می شود که با لذتهای مادی قابل مقایسه نیست، یا آن حالی که امثال خواجه در حل مشکلات علمی پیدا می کند و ندا می دهد که این الملوک و أبناء الملوک، کجایند پادشاهان و فرزندانشان تا ببینند که من چقدر لذت می برم، این حالات درونی و علم حضوری همان ساحت اگزیستانس است.

همان طور که گفتیم کی یرکگور و سایر اگزیستانسیالیستها روش درون نگری دارند و نسبت به روش برون ذاتی «بشرط لا» و مفهوم ستیز و متافیزیک ستیز هستند، در حالی که در تفکر اسلامی، عرفای ما سالها با روش درون نگری، برخوردار از کشف و شهود بودند، ولی ابن عربی این قدرت را داشت که با مفاهیم انتزاعی، شهود عرفا را تبیین کند، هر چند قبل از او نیز امثال قشیری، سراج و... نیز بودند، ولی توصیف ابن عربی، توصیف نظام مند بود و قویتر از ابن عربی، ملاصدرا بود که شهود عرفا را مدلل کرد؛ اصول و مبانی حکمت متعالیه مثل وحدت وجود، اصالت وجود، اتحاد عالم و معلوم و... قبل از ملاصدرا توسط عرفا به کشف و شهود در آمده بود، ولی ملاصدرا برای آنها استدلال آورد و این قوت فلسفه و متافیزیک اسلامی را نشان می دهد که توانست آن ساحت اگزیستانس را مستدل نماید، اما متافیزیکهای غرب نه تنها توان تبیین و استدلال برای ساحت اگزیستانس را نداشتند، بلکه انسان را از درک اگزیستانس می راندند؛ از این رو کی یرکگور ضد متافیزیک می شود ولی اگر همین کی یرکگور با سهروردی یا ملاصدرا آشنا می شد قطعاً جذب آنها گردید؛ پس متافیزیک ستیزی کی یرکگور ناظر به جامعه خود اوست و درست هم هست؛ چون هیچ یک از فلسفه های غرب توان توجیه ساحت اگزیستانس را ندارند و انتزاعی محض هستند، ولی فلسفه اسلامی این توان را دارد؛ البته در باب فلسفه اسلامی نیز باید گفت که این فلسفه قوس از شهود به استدلال را خوب مطرح کرده است ولی باید توجه داشته باشیم که استدلالهای ملاصدرا برای ما اصل نشود و قوس از استدلال به شهود را فراموش نکنیم و گرنه از ساحت اگزیستانس غافل شده، گرفتار همان بحثهای انتزاعی محض می شویم. قوس از شهود به استدلال خیلی خوب شروع

شده است، اما یک قوس دیگر نیز می خواهد که اگر آن هم محقق شود به یکی از ساحات مهم انسان یعنی اگزیستانس پاسخ داده ایم.

۳ - من هر انسانی در جمع و جامعه گم می شود، خویشتن انسان در جامعه زوال می یابد و انسان قدرت تصمیم و انتخاب را از دست می دهد و همین مایه انحطاط انسان می شود؛ از این رو انسان باید همیشه تفرد خود را داشته باشد.

۴ - تعارض با مسیحیت: کی یرکگور علاوه بر متافیزیک، با مسیحیت هم در ستیز و مبارزه است و آن را عامل دیگری برای غفلت انسان از خود می داند؛ حقیقت نه در متافیزیک و نه در مسیحیت یافت نمی شود. ولی نزاع او با مسیحیت، نزاع با نظام مسیحی موجود است نه با اصل مسیحیت؛ به همین دلیل که در مقطعی به پروتستان متمایل می شود و در یک مقطع دیگر به کاتولیک.

دلیل مخالفت او با مسیحیت این بود که مسیحیت زمان او با برهانهای کلامی برگرفته از متافیزیک یا با تکیه بر مقبولات، مردم را به ایمان به خدا دعوت می کرد در حالی که هیچ کدام انسان را در مسیر ایمان قرار نمی دهد. ذات و گوهر دین نه با استحسان و شهرت مردمی و نه با منطق و فلسفه قابل بیان نیست، راه ایمان، قابل انتقال نیست بلکه هر کسی باید خودش آن را طی کند.

به عقیده کی یرکگور، سعی در توجیه عقلانی مسیحیت، تلاشی بیهوده و باطل است. او می گوید: نخستین کسی که دفاع از مسیحیت را باب کرد یهودای دیگری است؛ یعنی، او را به Jodus که به عیسی مسیح - علیه السلام - خیانت کرد تشبیه می کند. کسی نمی تواند ادعا کند که مسیحیت را خوب فهمیده است و راه ایمان قابل انتقال نیست؛ چون برای خود فرد هم قابل فهم نیست؛ از این رو ما ایمان نمی آوریم تا بفهمیم بلکه ایمان بیاور تا نفهمی. ایمان یک جهش است، ایمان را نمی توان در قالب تعقل و استدلال در آورد؛ اگر کسی خدا را توصیف کند ایمان نیاورده است؛ چون آنچه توصیف می کند مخلوق خود اوست نه خدا؛ ایمان راستین ایمانی است که متعلقش قابل توصیف نباشد؛ چون تور صیاد عقل آنقدر بزرگ نیست که خدا را بیرون بکشد. ایمان واقعی به استدلال و توصیف در نمی آید.

۵ - انتقاد از متافیزیک: کی یرکگور همانند کانت، منتقد متافیزیک است و بیشتر به متافیزیک و دیالکتیک هگلی حمله می کند، با این تفاوت که کانت نظام جدید متافیزیکی ساخت ولی کی یرکگور، هیچ نظامی را شایسته تبیین اگزیستانس نمی داند؛ زیرا معتقد است که اگزیستانس در هیچ نظام منطقی و مفهومی نمی گنجد.

۶ - تفرد: در فلسفه سقراط گفته شد که فلسفه او خودشناسی است و کمتر به معرفت شناسی، هستی شناسی و جهان شناسی پرداخته است؛ سقراط اصولی را برای خودشناسی مطرح کرد که عبارت بود از: خودت باش (تظاهر به آنچه نیستی نکن)؛ خودت را باش (نگران سرنوشت خود باش)؛ خودت را بشناس (لازمه اصل اول است)؛ کی یرکگور نیز بر این سه اصل تأکید می کند و معتقد است که تفرد انسانی با این سه گزاره سقراط تحقق پذیر است.

۷- هراس: هراس مانند ترس است، اما زوال ناپذیر و معلول عوامل ناشناخته. هراس بر خلاف ترس که پس از به وجود آمدن در اثر حوادثی، به مرور زمان کاهش یافته و از بین می رود، زوال ناپذیر است و همیشه در همه انسانها وجود دارد و از سوی دیگر بر خلاف ترس که منشأ آن آشکار است، عوامل ایجاد هراس برای انسان واضح نیستند. کی یرکگور معتقد است که منشأ اصلی هراس، گناه نخستین است و حتی مصلوب شدن عیسی نیز نتوانسته است این هراس را بزدايد؛ یعنی، این گناه، یک حالات و عواملی را در درون ما ایجاد کرده که برای ما واضح نیستند؛ هر انسانی همواره، همراه دلهره و اضطراب است، فرد محصل نسبت به تحصیل و درسش هراس دارد، کاسب و تاجر نسبت به کسبش، صاحب مقام نسبت به مقام و منصبش و... ولی هیچ یک نمی دانند که مشکلشان از کجاست.

۸- ایمان گرایی: کی یرکگور معتقد است که باورها و گزاره های دینی، عقل ستیزند نه اینکه فرا عقلی یا عقل پذیر باشند. هیچ یک از گزاره های دینی نه تنها با دستاوردهای عقلی، سازگار نیستند حتی فرا عقل هم نیستند، بلکه با عقل تعارض دارند؛ مثلاً در دین مسیحیت، اعتقاد به تثلیث، تجسد، فدیة، غشای ربانی و... وجود دارد که عقل ستیزند و نه تنها نمی توان آنها را با عقل اثبات نمود بلکه عقل، بر خلاف آنها حکم می کند. البته او در کتاب «ترس و لرز» به شکل موجهه جزئیة، بعضی از گزاره های دینی را متعارض با عقل می داند، نه همه گزاره های دینی را.

پس کی یرکگور یک ایمان گرا و فیدئیس است؛ وی می گوید اگر ما در سیر و فرآیند اگزیستانس رسیدیم به اینکه ایمان یک امر ضروری است باید ایمان بیاوریم و لو ایمان ما مدلل نباشد و یا حتی تعارضی با ادله عقلی داشته باشد؛ مهم این است که در سیر اگزیستانس با درون نگری به لزوم ایمان برسیم یا نه؛ از این رو شعار اگزیستانسیالیستها این است که ایمان می آوریم، چون معقول نیست. کی یرکگور معتقد است که ایمان یک جهش است؛ ایمان مثل این است که عده ای برای کشتن فردی، او را دنبال می کنند و او در مسیر فرار به یک بلندی خطرناکی می رسد که دو راه بیشتر در پیش ندارد یا اینکه همان جا بایستد و او را بگیرند و بکشند و یا اینکه ریسک کند و از آن بلندی خطرناک که احتمال زنده ماندن هم دارد بپرد. ایمان «پريدن در پی آواز حقيقت» است، می رویم وارد آن می شویم و از یکسری آسیبهای قطعی نجات می یابیم و اگر مشکلاتی هم در آن باشد مشکوکند؛ یعنی، از ضرر یقینی به وسیله یک امر مشکوک نجات می یابیم. بله یک وقت آن شخص در حال فرار به رودخانه ای می رسد و او شنا بلد است، خود را به آب می زند و جان خود را نجات می دهد، این یک جهش آگاهانه و معقولانه است؛ این ایمان نیست. ایمان یک جهش متحیرانه است؛ از این رو به نظر ایشان، ایمان با حیرت و شک قابل جمع است و اینکه در بحثهای دینی ما گفته می شود که معرفت شرط ایمان است مورد قبول آنها نیست و آنها معتقدند که می توان به یک امر مشکوک، ایمان پیدا نمود؛ این همان «ایمان گرایی» یا «فیدئیس» مصطلح است.

به طور کلی در بحث رابطه عقل و دین دو پرسش اساسی مطرح است:

۱- آیا گزاره های دینی توسط عقل اثبات پذیرند یا نه؟

۲- رابطه عقل و دین چیست؟ آیا دستاوردهای عقلی و باورهای دینی با یک دیگر تعارض دارند یا تعامل یا تداخل؟

در سؤال اول که بحث معقولیت یا تحقق پذیری گزاره های دینی است دیدگاه های مختلفی ابراز شده است:

- ۱- عقلانیت حداکثری: همه گزاره های دینی را همه انسانها می توانند مدلل و اثبات کنند.
 - ۲- عقلانیت انتقادی: عقل فقط قدرت ابطال گزاره های دینی را دارد نه اثبات.
 - ۳- عقلانیت حداقلی: فقط تعداد محدودی از گزاره های دینی را می توان با عقل اثبات کرد.
 - ۴- عقلانیت اعتدالی: گزاره های زیر ساختی و بنیادین دین را می توان مدلل کرد، ولی گزاره های روبنایی را تنها با واسطه می توان اثبات کرد نه مستقیماً.
 - ۵- ایمان گرایی: عقل توان اثبات یا ابطال گزاره های دینی را ندارد. البته بعضی از ایمان گرایان مثل کی یرکگور تأکید دارند که باورهای دینی، عقل ستیزند ولی برخی مثل پل تیلیش، اصراری به عقل ستیزی ندارند^{۱۳۰}.
- پس آنچه برای کی یرکگور اهمیت دارد ایمان و جهش است نه سازگاری یا ناسازگاری با عقل، ولی وقتی وارد محیط ایمان شدیم می بینیم گزاره های ایمانی گاهی اوقات با عقل ناسازگار و در ستیزند.
- ۹- مراحل سیر اگزیستانس: این بحث جنبه غالب عرفانی کی یرکگور را نشان می دهد؛ برای اولین بار از سوی او مطرح شده است؛ کی یرکگور اگزیستانس را عین صیروت، انتخاب و تصمیم می دانست و این صیروت را در سه مرحله بیان می کند:

الف) مرحله استحسانی یا لذت طلبانه، که اغلب مردم تا پایان عمر فراتر از آن نمی روند، مانند دون ژوان که آدمی عیاش و لاابالی بود و تنها به لذت جسمانی و حیوانی می اندیشید.

ب) مرحله اخلاقی، مانند سقراط که یک شخص اخلاقی است که به خویش نمی اندیشد، به جمع می اندیشد و خود را در اصول عام انسانیت مرتبط می سازد. او خودش را به عنوان بخشی از جامعه و جمع منظور می کند؛ از این رو رشد انسانها برایش دغدغه است و احساس مسؤولیت اجتماعی می کند؛ منافع جامعه را بر منافع خود مقدم می کند، ریاضتها می کشد تا حقایق را کشف کند و با رفتار نیش آلود خود مردم را به تحریک وادارد.

ج- مرحله ایمان یا دینی یا عاشقانه زیستن، که مرحله عشق است، کی یرکگور در این مرحله از تجربه عشقش به رژین سخن می گوید و ابراز می دارد که من دریافتم که باید از این عشقهای زمینی بگذرم تا به عشق بالاتر برسم، این مرحله عشق، مرتبه ابراهیم - علیه السلام - است.

او در کتاب ترس و لرز می گوید: امر و نهی خدا گاهی ناقض قواعد اخلاقی و با عقل در تعارض است؛ مثل جریان حضرت ابراهیم - علیه السلام - که خداوند به او دستور داد فرزندش اسحاق را ذبح کند و او علی رغم غیر اخلاقی بودن این دستور چون در مرتبه عشق و ایمان بود اطاعت کرد. در این مرتبه اصلاً نباید چون و چرا کرد، سؤال در این مرتبه بدعت است.

۱۳۰- برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به کتاب «کلام جدید» تألیف استاد خسروپناه صص ۷۳ - ۶۸ و مقاله «معقولیت گزاره های دینی» نوشته استاد خسروپناه، مجله پگاه شماره های ۱۰۰ و ۱۰۱، ۱۰۲.

۳- دآوری در باب آرای کی‌یرک‌گور

۱- توجه به علم حضوری و بهره‌وری از روش درون‌نگری برای حل بسیاری از مسائل فلسفی کارساز است؛ از این رو روش کی‌یرک‌گور فی‌الجمله روش پسندیده‌ای می‌باشد و ما در پاره‌ای از مسائل، باید از علم حضوری بهره بگیریم و از آنجا که همه مردم واجد این علم هستند، قابل انتقال به دیگران نیز می‌باشد و اشکالی که برخی روشنفکران دارای گرایش فلسفه تحلیلی به علامه طباطبایی - رحمه الله - و استاد مصباح - حفظه الله - گرفته‌اند که ورود علم حضوری به فلسفه، تحویل فلسفه به روان‌شناسی است، اشکال ناواردی است؛ زیرا اولاً: روان‌شناسی رایج موجود، رفتارگرایی است و گرایشهای دیگر مثل روان‌شناسی گشتالب، انسان‌شناسی مزلو و روان‌شناسی فروید همگی از روش تجربی استفاده می‌کنند؛ پس روان‌شناسی موجود از سنخ علم حصولی است

ثانیاً: حتی اگر روان‌شناسی در مواردی از علم حضوری استفاده می‌کند به معنای وحدت دو علم نیست؛ زیرا تمایز علوم به روش نیست و اشتراک روش دو علم به معنای یکی بودن آنها نمی‌باشد چنانکه شیمی و فیزیک هر دو از روش تجربی بهره می‌برند ولی دو علم مستقل هستند؛ حال فلسفه به دنبال توجیه عقلانی و دلیل بالمعنی‌الاعم است که این دلیل یا ارجاع نظریات به بدیهیات است و یا خود بدیهیات؛ مسائل فلسفی دو دسته‌اند: بین که بنفسه واضح است و آن بدیهیاتند و مبین که از سنخ ارجاع نظریات به بدیهیات است؛ حال که ملاک فلسفی بودن بحث، معقولیت آن است، علم حضوری مشترک بین همه مردم نیز می‌تواند در پاره‌ای موارد این معقولیت را نشان دهد. علاوه بر بحث علم حضوری، بحث حرکت جوهری و صیورورت انسان و اینکه در قالب منطق ارسطویی قابل بررسی نیست، جای تأمل دارد.

۲- کی‌یرک‌گور در قرن نوزدهم این حرفها را می‌زند که دوران شکاکیت و نسبی‌گرایی در عرصه دین و علوم می‌باشد؛ چون هیوم در نیمه قرن هجدهم، شکاکیت جهانشمول خود را اعلام نمود و نقد عقلانیت پس از او در قرن نوزدهم حاکم شد و علاوه بر آن، نقد دین و دینداری نیز به اوج خود رسید.

کی‌یرک‌گور در چنین فضایی، برای اینکه لا اقل تثبیتی نسبت به ایمان داشته باشد و آن را تقویت کند، ایمان‌گرایی را مطرح می‌کند، ولی از مسیحیت دفاع نمی‌کند؛ چون اشکالات مطرح شده بر آن را وارد می‌داند؛ زیرا هم متون دینی، نقد ادبی شده‌اند و هم آموزه‌های مسیحیت با پیشرفتهای علوم در تعارضند و هم اینکه مکاتب بدیلی در تبیین عالم و آدم پیدا شده‌اند که دیگر با وجود آنها، آدمی احساس نیاز به دین نمی‌کند؛ کی‌یرک‌گور در این بحران قرن نوزدهم، به دفاع از دین می‌پردازد و در واقع، خلاف جهت آب حرکت می‌کند و این یک امتیاز برای اوست که در دوران بحران معرفت و دین، راهکاری را مبنی بر ارجاع به حالات درونی، ارائه می‌دهد.

۳- احوالات انسانی مانند نگرانیها، مرگ، هراس و... که کی‌یرک‌گور تأکید کرده‌اند، مطالب مهمی است که باید در فلسفه اسلامی نیز به آنها پرداخته شود. هر چند عرفای ما بر مسأله عشق خیلی تأکید کرده‌اند و برای

تبیین عشق حقیقی به سراغ عشق مجازی رفته اند، ولی در این بحثها نیز جهان عشق با جهان عقل در تعارض است و حداقل در مقام تحقق، این تعارض و اختلاف در کلام عرفا و فلاسفه دیده می شود که گاهی می گویند:

عشق آمد، عقل او آواره شد *** صبح آمد، شمع او بیچاره شد

عالم عشق، عالم نورانیت و خورشید است و با وجود آن شمع هیچ کاره است. خلاصه باید به این حالات درونی انسان پرداخته شود همان طور که ابن سینا، رساله العشق دارد و ملاصدرا در جلد هفتم اسفار بحث عشق را مطرح کرده است، ولی به مرور زمان این بحثها کمرنگ شده و در نهایت از فلسفه حذف شده اند.

۴- مخالفت کی یرکگور با مباحث انتزاعی، مخالفت ناموجهی است؛ تأکید او بر شناخت انضمامی خود، کلام درستی است، ولی اینکه بحثهای انتزاعی، منطقی و عقلی، حجاب اگزیستانس است کلام نادرستی است؛ اصولاً ما چاره ای نداریم که از مباحث انتزاعی کمک بگیریم و گرنه نباید حرف بزنیم؛ بلکه اگر کسی تنها دغدغه خودشناسی داشت و به دنبال تبیین و انتقال آن به دیگران نبود نیازی به بحثهای انتزاعی ندارد، هر چند او نیز اگر بخواهد، آن علم را همراه داشته باشد برای تبدیل احساس حضوری، باز به علم حصولی و مفاهیم نیاز دارد و اصولاً بدون مفهوم کلی، جمله ای ساخته نمی شود؛ خود کی یرکگور در همین بحث تقسیم بندی اگزیستانس به مراحل سه گانه، مشغول یک بحث انتزاعی است.

پس اگزیستانسیالیسم، هم با پاره ای از مسائل فلسفی مخالف است و هم با روش فلسفه موجود که انتزاعی است، در حالی که به عقیده ما، روش انتزاعی مورد نیاز است و ایشان نیز برای انتقال مطالب خود از روش انتزاعی بهره می گیرند؛ از این رو هیچ دلیلی نداریم که اگزیستانس را محدود به یک ساحت - یعنی حالات درونی - کنیم؛ اگزیستانس یعنی وجود خاص انسانی که تجلی و تقرر ظهوری دارد؛ پس اگزیستانسیالیسم می تواند به همه ساحتهای انسانی بپردازد. حالات درونی تنها یک ساحت از وجود من است، ساحت دیگر من، من عاقله است و ساحتهای دیگر مثل من امّاره، لوّامه، ملهمه، راضیه و مرضیه اند؛ از این رو همان طور که اگزیستانسیالیستها، بر فلاسفه خرده می گیرند که فقط به بعد عقلانی انسان پرداخته اید و از بعد درونی او غفلت کرده اید، بر ایشان نیز می توان ایراد گرفت که شما نیز بعد عقلانی انسان را فراموش کرده اید و تنها به ساحت درون پرداخته اید. عرفای مسلمانی هم که عقل را سرزنش می کنند عرفایی هستند که به تکامل نرسیده اند و تک ساحتی هستند و گرنه عارف کامل، تعارضی بین عقل و عشق نمی بیند؛ ممکن است قلمرو عشق را وسیعتر از قلمرو عقل بداند، ولی منکر قلمرو عقل نیست بالأخره شمع هم نور می دهد و باید با این شمع طی طریق بکنی تا به خورشید برسی، عقل مقدمه رسیدن به عشق است.

۵ - کی یرکگور وقتی با مسیحیت روبرو می شود و آن را گرفتار بحرانهای جدی می بیند یک نظریه کلی دین شناسانه مطرح می کند، در حالی که او باید به عنوان یک فیلسوف که اگزیستانس برایش اهمیت داشت سایر ادیان را نیز تجربه می کرد مثل آگوستین؛ حتی شناخت اسلام، یهود، بودا، برهما و... برای او خیلی راحت تر از آگوستین بود که با آن امکانات محدود، ادیان مختلفی را تجربه کرد و به مسیحیت رسید؛ کی یرکگور که آگوستین را پدر اگزیستانسیالیسم می داند باید می رفت و سایر ادیان را نیز می دید، ولی او این کار را نکرد و با

طرد مسیحیت موجود یک دین شناسی کلی ارائه داد، در حالی که ناسازگاری مسیحیت با عقل، ربطی به اسلام، یهود، بودا و سایر ادیان ندارد.

۶- همان طور که قبلاً گفتیم کی یرکگور در وضعیت شکاکیت و نسبی گرایی قرن نوزدهم، نظریه ایمان گروهی خود را مطرح کرد، ولی گویا او این وضعیت را پذیرفته و چاره ای ندیده جز اینکه با یک جهش و پرش به ایمان برسد، در حالی که اگر یک فیلسوف قوی بود باید با این شک گرایی می جنگید و یک نظام معرفت شناسی را پی ریزی می کرد. او نمی تواند بگوید که حل مشکل معرفت دغدغه من نبود؛ زیرا این مسأله نمی تواند برای او دغدغه نباشد؛ چون همین شکاکیت است که نیچه را بیچاره کرد و او را تبدیل به یک نهیلیست و پوچ گرا و موجودی خطرناک نمود؛ اگر جناب کی یرکگور که مؤسس اگزیستانسیالیسم است به فکر مشکل معرفتی بود شاید دیگر پیروان او نیز گرفتار مشکلات بعدی نمی شدند.

علاوه بر اینکه با وجود شک و تحیر، تحقق ایمان محال است، اصلاً ایمان نمی تواند پریدن در پی آواز حقیقت باشد، این پرش اصلاً ایمان نیست. معرفت به متعلق ایمان برای تحقق ایمان شرط لازم است؛ هر چند این معرفت ممکن است به انحای مختلف باشد، از سنخ علم حضوری باشد یا علم حصولی در علم حصولی، نیز معلل باشد یا مدلل، در علم حصولی مدلل نیز، معرفت بسیار ساده و ابتدایی باشد یا معرفت قوی و مستحکم؛ در هر صورت معرفت شرط ایمان است؛ حتی خود کی یرکگور نیز معرفت دارد که اگر به خدا ایمان بیاورد حالات درونی او التیام می یابد، در حالی که کی یرکگور فرض گرفته است که نمی توان شکاکیت را حل کرد، ولی خواسته است که بین شکاکیت و ایمان جمع کند.

۷- در باب مراحل سه گانه اگزیستانس که کی یرکگور، مرحله ایمان را ناسازگار با عقلانیت می دانست، ما این همان طور گفته شد تعارض را قبول نداریم، بعلاوه اینکه او قصه ابراهیم خلیل - علیه السلام - را خوب در نیافته است، در جریان حضرت ابراهیم که خداوند متعال می فرماید: (و إذا ابتلی ابراهیم ربّه بکلمات فأتّمهنّ) اوامر و نواهی امتحانی، دستوراتی هستند که در آنها خود امر فی نفسه برای کمال مکلف موضوعیت دارد و اگر نه در متعلق امر و نهی، مصلحتی نیست؛ از این رو چون این اوامر برای تکامل و تعالی مکلف صادر می شوند عقلانی اند؛ پس وقتی خداوند حضرت ابراهیم را مأمور به قتل فرزندش نمود، واقعاً قتل او را اراده نکرده بود، بلکه می خواست که ابراهیم با انقیاد و اطاعت فرمان الهی به کمال بیشتری برسد، بله اگر مراد واقعی خداوند قتل فرزند او بود، این امر غیر عقلانی می بود و این مسأله با مسأله خضر و موسی - علیهما السلام - نیز فرق دارد که حضرت خضر - علیه السلام - با علم باطنی خود کسی را که اگر می ماند فاسد می شد و مایه عذاب پدر و مادرش می گشت کشت، ولی حضرت اسماعیل - علیه السلام - (یا بنا به اعتقاد مسیحیان حضرت اسحاق) قرار است که بعد از پدرش پیامبر گردد، پس اوامر و نواهی امتحانی و آزمایش، با عقلانیت قابل جمع است.

۲ و ۳ کافکا و داستایوسفکی

چهار تن از اگزیستانسیالیست‌ها، فیلسوف به معنای دقیق کلمه نیستند و کتابهای فلسفی محض نگاشته‌اند، ولی از نافذترین متفکران بوده‌اند، تأثیر اجتماعی شان از سایر فلاسفه اگزیستانسیالیست بیشتر بوده است. آن چهار نفر عبارتند از نیچه: (Nietzsche)، کافکا (Kafka) و داستایوسکی (Dostoyevsky). هابن (W.Habn) البته در کتاب چهار شهسوار سرنوشت ما- که توسط عبدالعلی دستغیب با نام «پیامبران عصر ما» ترجمه شده است- می‌گوید: اگزیستانسیالیسم تحت سیطره چهار فیلسوف است: کی یرکگور، نیچه، داستایوسکی و کافکا.

داستایوسفکی و کافکا

داستایوسفکی (۱۸۸۱-۱۸۲۱) متفکر و رمان نویس روسی است که در سن ۲۲ سالگی در یک جمع انقلابی دانشجویی که قصه ترور امپراتور روسیه را داشتند، توطئه آنها کشف شد و همگی محکوم به اعدام شدند و آنها را به سیبری منتقل کردند و در آنجا پس از کشته شدن یکی از ایشان و قبل از آنکه نوبت به داستایوسکی برسد خبر عفو امپراتور به آنها می‌رسد و او از مرگ نجات می‌یابد؛ او پس از این جریان به احوال درونی و شخصی روی آورد و کتابها و رمانهایی از خود به جای گذاشت که در آنها دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی را القاء می‌کند؛ از جمله: برادران کارامازوف، جنایت و مکافات و یاداشتهای زیر زمینی که حدیث نفس اوست؛ او یک اگزیستانسیالیست الهی است و گفته است که «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است.»

کافکا، رمان نویس اهل چک و اسلواکی است که در ایران توسط حسن قائمیان و صادق هدایت معرفی شد، و پس از مدتی متروک گشت، ولی دوباره بعد از دهه شصت بیشتر کتابهایش ترجمه شد، از جمله محاکمه، کتاب قمر، آمریکا و... کافکا شخصی است ناامید و بدبین به اوضاع، ولی انسان دوست و به خاطر همین انسان دوستی، محبوبیت یافته است. از پرسشهای مهم او، بحث معناداری زندگی است که او هیچ اعتقادی به زندگی معنادار ندارد و یک متفکر ملحد است.

نیچه

فریدریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) با دو متفکر یاد شده تفاوت دارد؛ داستایوسکی و کافکا - هیچ یک - فیلسوف نبودند، آنها تنها رمان نویسانی بودند که هدفمندانه نوشته‌اند، ولی نیچه نیز هر چند فیلسوف به معنای دقیق کلمه نیست اما بحثهای فلسفی زیادی دارد و کتابهای زیادی در باب او نوشته شده است. شناخت نیچه از چند جهت اهمیت دارد:

۱ - از یکسو بسیاری از کتابهای او به فارسی ترجمه شده است و از سوی دیگر کتابهای زیادی درباره او نوشته و یا ترجمه شده است؛ از این رو آثار و اندیشه‌های او در نسل جوان اهل مطالعه ما تأثیر گذاشته است.

۲ - اندیشه های او تأثیرات اجتماعی فراوانی به جای نهاده است تا آنجا که حرکتهای هیتلر متأثر از اندیشه های او بوده است.

برخی آثار و تألیفات از نیچه:

۱ - تبارشناسی اخلاق (ژن شناسی اخلاق) / داریوش آشوری / انتشارات آگاه/۱۳۷۷.

۲ - فلسفه / معرفت و حقیقت / مراد فرهادپور.

۳ - فراسوی نیک و بد / داریوش آشوری / خوارزمی.

۴ - چنین گفت زرتشت / عبدالعلی دستغیب.

۵ - زایش تراژدی / رؤیا منجم.

۶ - دجال / عبدالعلی دستغیب / آگاه.

۷ - اراده معطوف به قدرت / مجید شریف جامی.

۸ - قصه واگنر.

برخی نوشته ها درباره نیچه:

۱ - نیچه / جی، پی، استرن / عزت الله فولادوند / طرح نو.

۲ - فلسفه نیچه (تفسیری بر چهار کتاب نیچه) / استنلی مک دانیل / نشر پرش.

۳ - فردریک نیچه، فیلسوف فرهنگ / کاپلستون / بهبهانی و علی اصغر حلبی / انتشارات بهبهانی.

۴ - نیچه و معرفت شناسی / آروین مهرگان / طرح نو.

۵ - نیچه پس از هیدگر، دریدا، دولوز / محمد ضمیران / هرمس.

۱ - زندگینامه نیچه

فریدریش نیچه در ۱۵ اکتبر سال ۱۸۴۴ در خانواده ای لوتری در پروس به دنیا آمد، پدرش به مناسبت تولد فرزندش در زاد روز فردریک ویلهلم چهارم، پادشاه وقت پروس، نام نوزاد خود را فردریک ویلهلم گذاشت. پدر نیچه و پدر و پدر بزرگ مادرش کشیش بودند. در سال ۱۸۴۹ پدرش در اثر بیماری ذهنی و اختلال حواس از دنیا رفت و به دلیل همین بیماری، برخی بیماری نیچه را ارثی دانسته اند؛ مادرش او را به شهر نومبرگ منتقل کرد و در محفل زنانه ای مرکب از مادر، خواهر، مادر بزرگ و دو خاله اش تربیت یافت و این محیط زنانه در روحیه عاطفی او مؤثر بوده است. از دوران کودکی، متین و درون گرا بود به گونه ای که دوستانش او را کشیش کوچک می خواندند. نیچه شش سال در مدرسه پفورتا در جنوب غربی نومبرگ - که به زبانهای کلاسیک و موسیقی اهمیت ویژه می دادند - درس خواند؛ او به ادبیات، زبان شناسی، اشعار ادبی و موسیقی علاقه وافری داشت و از آنها لذت می برد. با اینکه مادرش دوست داشت که او کشیش شود وی در سال ۱۸۶۴ وارد بُن شد و دوران دانشجویی خود را آغاز نمود. او از کودکی، با استعداد و تیز بین بود و در سن بلوغ در آلمان، استاد ادبیات و موسیقی شد و شعر می سرود؛ از این رو وقتی هم که در سن بیست سالگی وارد دانشگاه شد پس از پنج سال دکتری

گرفت. او بیش از همه به فلسفه شوپنهاور و موسیقی واگنر علاقمند شد و این دو نفر در شکل‌گیری شخصیت او نقش بسزایی ایفا نمودند.

مهمترین دوره زندگی او، دوران آشنایی او با واگنر شصت ساله و همسرش می باشد که اولین کتاب خود یعنی «زایش تراژدی»^{۱۳۱} را نیز در همین دوره منتشر می کند. نیچه در طول زندگی خود در امر دوست‌یابی و حفظ روابط دوستانه، مشکل داشت. پل استراترن در کتاب «آشنایی با نیچه»^{۱۳۲} می گوید: نیچه برای تفریح به کلن رفت و در آنجا با منزل یک روسپی مرتبط شد؛ البته خود وی ادعا می کند که بی آنکه دامنش آلوده گردد از آنجا گریخت، ولی مراجعه مجدد وی به این مکان و به مکانهای مشابه، ادعای او را رد می کند. نیچه بعدها متوجه بیماری مقاربتی و لاعلاج سفلیس می شود و به همین دلیل از رابطه جنسی با زنان خودداری می کند و برخی گفته اند عامل اصلی جنون نیچه همین بیماری بوده است.

نوشته های او مملو از آرای کفرآلود است. آرای کفرآمیز، با جان و دل از خدا بریده نیچه هماهنگی کامل داشت. او از شیفتگی اش نسبت به عقاید کفرآمیز شوپنهاور سخن گفته و از اینکه فرصت نیافته تا با او ملاقات کند، ابراز تأسف می کند و بدین ترتیب در شهر لایپزیک بیزاری او از مسیحیت به نقطه اوج می رسد. کتاب «دجال» او سراسر ستیز با مسیحیت است. او گرچه از اسلام در این کتاب دفاع می کند، ولی دفاع او از جهت حمله به مسیحیت است و گر نه مسیحیت ستیزی او منجر به کفر شده است.

نیچه وقتی در سن ۲۴ سالگی، استاد دانشگاه می شود، سخنرانی وی در افتتاحیه استادیش در هشتم ماه می ۱۸۶۹ با عنوان «هومر زبان شناس کلاسیک» برگزار می شود که نشانه علاقه شدید او به فرهنگ هومری یونان باستان است؛ از این رو اگر بخواهیم شخصیت‌های مؤثر بر نیچه را نام ببریم باید غیر از شوپنهاور در الحاد و واگنر در موسیقی، از هومر نیز نام ببریم که نیچه در «زایش تراژدی» از او به شدت تجلیل می کند.

نیچه در سال ۱۸۷۰ با فرانتس اوربک متخصص تاریخ دین مسیحیت که منکر خدا و ملحد بود، دوست می شود، وقتی او در سال ۱۸۷۲ اولین کتاب خود یعنی «زایش تراژدی» را منتشر کرد با واگنر و همسرش ارتباط صمیمانه داشت، او در این کتاب از نظم و انسجام موسیقی واگنر تجلیل می کند و واگنر نیز کتاب او را تأیید می کند، ولی زبان شناسان و همکاران دانشگاهی نیچه، با کتاب او به سردی برخورد می کنند و با آن مخالفت می‌ورزند و بر غربت و تنهایی او افزوده می شود. در همین سالها واگنر از او جدا می شود؛ چون واگنر به مسیحیت روی می آورد؛ از این رو از نیچه که کاملاً دین‌گریز شده بود، چشم می‌پوشد؛ زیرا با اینکه تا آن سال هنوز نیچه کتابهای مسیحیت ستیز خود را ننوشته بود ولی در همان کتاب اول ناسازگاری او با مسیحیت مشهود بود. دوستان دیگر او نیز با ازدواج مشغول زندگی خود می شوند و همه این واقعیتهای، تنهایی نیچه را افزایش می دهد. او در سال ۱۸۸۱ در کتاب «اندیشه‌هایی درباره پیش‌داوریهای اخلاقی» دشمنی اش را با مسیحیت آشکار می سازد.

۱۳۱- ترجمه رؤیا منجم، چاپ انتشارات پرسش، تهران ۱۳۷۷.

۱۳۲- ترجمه مهرداد جامعی، ص ۱۶، انتشارات روشن.

نیچه با بعضی از دختران نیز ارتباط دوستی برقرار می‌کند، ولی با آنها نیز شکست می‌خورد؛ دوستی وی با دختری هلندی به نام «اروین روده» در سال ۱۸۷۵ به شکست می‌انجامد و دوستی اش با دختری روسی به نام «اوسالومه» در سالهای ۱۸۸۲ به بعد از هم می‌پاشد؛ همه اینها نشان می‌دهد که او در امر دوستی مشکل داشته است، هر چند آن بیماری مقاربتی نیز در قطع ارتباط او بی‌تأثیر نبوده است.

قطع ارتباط او با واگنر و سایر دوستانش در احوالات او به صورت بیماری و دردهای شدید در ناحیه سر ظاهر می‌گردد، ولی هیچ‌گاه بیماری او دقیقاً روشن نمی‌شود که چه بوده است. بیماری وی تنها جسمانی نبوده است بلکه او دریافتهایی احساس می‌کرده که با شرایط متعارف و عادی زندگی ناسازگار بوده است و همین امر به رنجوری و جنون او منجر می‌شود پس بیماری نیچه از سردرد شروع می‌شود؛ و در نهایت به جنون می‌انجامد. خلوت‌گزینی، علاقه به موسیقی، گریز از مردم و حالات جنون‌آمیز وی نشان‌دهنده سیر او در عوالم درونی است.

بستگان او مثل مادر، خواهر و دوستانش او را دیوانه به معنای متعارفش تلقی نکرده‌اند؛ دوشیزه «سالومه» در مورد او می‌گوید: مردی ساکت و تنها، مانند کسی که جدای از جمعیت در گوشه‌ای تنها ایستاده است. کاپلستون در تاریخ فلسفه ج ۷ ص ۴۴ می‌گوید: تصویر نیچه به عنوان کسی که در اعماق تنهایی و رؤیاهای و تخیلات خود می‌زیست تنها صورت محقری از او برای کسانی که او را می‌شناختند، می‌نمایاند.

به هر حال احوالات درونی، او را رنجور و ناتوانتر کرد و اختلالات جسمی را پدید آورد؛ به گفته کاپلستون (ج ۷ ص ۴۰) وقتی در جنوا سکونت داشت صبحها به کنار دریا می‌رفت و در روی صخره‌ای بی‌حرکت مانند مارمولک دراز می‌کشید و جلو روی او جز آسمانی بی‌غش و دریا، هیچ چیز نبود. به یک معنا می‌توان گفت که نیچه اهل سیر و سلوک باطنی بود ولی راهنمایی نداشت تا در خلوت‌گزینی او را رهبری کند.

آثار نیچه مانند تأملات نابهنگام، انسانی بس انسانی، چنین گفت زرتشت و... عمق تنهایی او را بیشتر نشان می‌دهند. فراسوی نیک و بد، تبارشناسی اخلاق، حکمت شادان، نمودی از احوال نیچه در زندگی به ظاهر رنج‌آورش می‌باشد. او از جهت زندگی، احوال، آثار و به ویژه تلقی او از دنیای جدید و زبان و سبک خاص او در ارائه نظریاتش و نیز تأثیرش به مخاطبین، شخصیتی استثنایی است.

سرگردانی و بی‌قراری او و حالت جنون‌آمیزش تا آخر عمر ادامه یافت و بیماریش را فلج مغزی تشخیص دادند و تا آخر عمر، خواهرش از وی مراقبت کرد؛ طبق گزارشهایی، در سال ۱۸۸۹، دیوانه وار به خیابان می‌آید و یادداشتی به دوستش می‌دهد که در آن، خود را مصلوب یا دیونوسوس معرفی می‌کند.

پیترگاست دوست دیرین نیچه که احوال او را درک کرده بود بر سر قبرش، این کلمات را بر زبان جاری کرد:

«روح غمناک و تنهای فریدریش نیچه، به سوی خالقش شتافت، خالقی که انکارش کرده بود، اما چه کسی می تواند یقین کند که او که به دلها می نگرد سرانجام کار، توفیق خود را رفیق او نکرده باشد تا رحمتش را بجوید! زیرا دل نیچه، چیزی را بیهوده نجسته بود»^{۱۳۳}.

با توجه به آنچه گفته شد می توان سیر زندگی نیچه را به شکل زیر ترسیم نمود:

تولد نیچه در خانواده ای مذهبی و کشیشی - مرگ پدر در دوران کودکی - تربیت مؤمنانه در جمع زنانه - تحصیلات اولیه در مدارس دینی - تحصیلات تکمیلی در الهیات و زبان شناسی و هنر - آشنایی و جذب به موسیقی واکتر و فلسفه بدبینانه شوپنهاور - آشنایی با دستاوردهای ملحدانه نهضت روشنگری، نقد تاریخی کتاب مقدس، نظریه تحول انواع داروین - رویگردانی از الهیات و مسیحیت - از دست دادن جهان بینی دینی - مرگ نیچه. در حلقه اخیر، تلازم بین تردید در مسیحیت و از دست دادن جهان بینی دینی از آن روست که نیچه با مسیحیت زندگی می کرد و از دریچه مسیحیت به جهان و انسان می نگریست و اگر معناداری برای زندگی قائل بود از این دریچه بود؛ از این رو وقتی از مسیحیت اعراض کرد خودبخود جهان بینی دینی خود را نیز از دست داد؛ بعلاوه اینکه، افزون بر عوامل فکری باید مشکلات و رنجهای او را نیز لحاظ کرد؛ زیرا نیچه از بدو تولد تا هنگام مرگ با دردها، رنجها و مشکلات دست به گریبان بود، مخصوصاً بیماری پوستی که پیدا کرد، که در بیماری روحی او خیلی تأثیر داشت.

البته باید توجه داشت که مشکلات و دردهای نیچه، نمی تواند توجیه گر اندیشه های او باشد و دفاع برخی از اگزیستانسیالیستها از او درست نیست؛ چرا که همه انسانها به نحوی، با مشکلات روبرو هستند؛ انبیای الهی بیش از همه مردم گرفتار مشکلات و سختیها بوده اند؛ حضرت ایوب - علیه السلام - با اینکه نسبت به همه قوم خود لطف و مهربانی داشت پس از مدتی تنها شد و حتی فرزندان او را رها کردند؛ انبیای الهی گرفتار بلاهایی بوده اند که مردم عادی قادر به تحمل یکی از آنها نیستند، ولی هرگز حاضر به دست برداشتن از باورهای دینی خود نشدند؛ در رتبه پایین تر از اولیای و انبیای نیز افراد عادی هستند که همه مشکلات را به جان می خرنند ولی لب به شکوه و غرغر زدن نمی گشایند؛ چه بسیار پدرانی که در طول جنگ تحمیلی فرزندان پسر خود را در جبهه جنگ از دست می دادند و خانه، مال، همسر و سایر بستگانشان نیز در موشکبارانها و بمبارانها از بین می رفتند ولی هرگز گله ای از خداوند نداشتند و شرور بندگان باعث بدبینی آنها به خدا نمی شد؛ چون یک ایمان پیشینی داشت که پشتیبان رنجهای پسینی او می شد، حال اگر قرار باشد که هر پدر مرده ای مثل نیچه رفتار کند باید همه ملحد و کافر شوند؛ البته این حرف، درست است که فقدان یک جریان درونی در غرب، در انحرافات شخصیت نیچه تأثیر داشته است.

۱۳۳- ر. ک: کاپلستون، تاریخ فلسفه غرب، ج ۷، ص ۵۹.

۲ - برداشت‌های بسیار متفاوت از نیچه

برداشت‌های متعددی از نیچه ارائه شده است؛^{۱۳۴} زیرا عبارات نیچه در ظاهر پیچیده نیست، صریح، روشن و زود فهم است، اما در لایه های عمیقتر زمینه تفسیرهای متفاوت وجود دارد. در باب علت این اختلاف برداشتها می توان به امور زیر اشاره کرد:

۱- تنوع مباحث و آثار او: نیچه در آثار متنوعش به مباحث زیادی همچون فلسفه، هنر، متافیزیک، فیلسوفان، خدا، دین، مسیحیت، اخلاق، علم، تمدن، سیاست و دموکراسی پرداخته است؛ از این رو طبیعی است که درباره او اختلاف نظر وجود داشته باشد، بر خلاف فیلسوفی که مثل کی یرکگور یا حتی هوسرل، در دایره محدودی حرف زده است.

۲- سبک نویسندگی: او مباحث خود را با سبک خاص خودش با نثر، نظم، کلمات قصار، کنایه آمیز، جذاب، شورانگیز و همراه با تعارضات و تناقضات بیان کرده است.

۳- سرگردانی و بی قراری که او در تمام عمر گرفتارش بوده است به حدی که به سرعت، قوای جسمانش تحلیل رفت و به مرحله جنون رسید. این حالات درونی او در آثار و نوشته های او ظهور کرده است. برخی دیدگاه هایی که درباره او اظهار شده است به صورت ذیل می باشد:

راسل، اندیشه های او را بی ارزش و بی اهمیت معرفی می کند، ولی نه از آن جهت که راسل، فیلسوف تحلیلی است، بلکه از آن رو که نیچه در بحثهای خود هیچ مبنای ثابتی ندارد و آرایش آشفته است؛ کاپلستون نیز همچون راسل نسبت به او بدبین است و از مرگ خدای نیچه، تفسیر کلامی ارائه می دهد.

در مقابل راسل و کاپلستون، برخی دیگر نگاه مثبتی به نیچه دارند: تفسیرهای فوکو و هایدگر، عظمت و بزرگی روح نیچه را نشان می دهد؛ فوکو در تمام آثارش، از نیچه، سرمشق اصلی خود را می گیرد.

هایدگر پس از گذشت چند دهه از مرگ نیچه، وی را جلوتر از زمان می دانست، او می گوید: و آن کسی که امروز به اندیشه می پردازد این کار را در پرتو و سایه نیچه انجام می دهد، خواه با او موافق باشد و خواه مخالف.^{۱۳۵} هایدگر در کتاب «نیچه» با کمک هرمنوتیک فلسفی، تفسیرهای جدیدی از او ارائه می دهد او در تفسیر نهیلیسم و مرگ خدا، نیچه را اولین کاشف این جریان تاریخی می داند؛ به نظر او نیچه برای اولین بار پی برد که با غلبه نهیلیسم در تاریخ غرب، استیلای وجود متعالی از بین رفت و موجودات، ارزش و معنای خود را از دست دادند هر چند این کشف خود را با عبارت گزنده خدا مرده است به زبان می آورد.

۱۳۴- ر. ک: ج، پ، استرن، نیچه، ترجمه عزت الهل فولادوند، صص ۴۵ - ۳۹؛ کارل یا سپرس، نیچه و مسیحیت، ترجمه عزت الله فولادوند، صص ۴۶ - ۳۶.

۱۳۵- ر. ک: کیت انسل پیرسون، هیچ انگار تمام عیار، ترجمه محسن حکیمی، انتشارات خجسته، ص ۱۲۵.

کاپلستون این تفسیر را نمی پذیرد و نیچه را منکر خدا می داند. شاید حق با کاپلستون باشد و تفسیر هایدگر متأثر از نگاه هرمنونیک فلسفی اوست؛ چون هیچ کس نمی تواند ادعا کند که نیچه مؤمن به خدا بوده است؛ پس حتی اگر در مقام توصیف غرب است ولی خودش نیز گرفتار پوچی و نهیلیسم است.

از بین متفکران روشنفکر ما، عده ای مروّجان آرای او هستند و کمتر درباره اندیشه های او نقادی و داوری کرده اند؛ آنهایی هم که داوری کرده اند مثل دکتر داوری، آرای او را توجیه کرده اند. اقبال درباره او می گوید: قلب نیچه مؤمن اما دماغش کافر است. اقبال در دیوان اشعار خود چند جا درباره او مطلب دارد و جنونش را ناشی از جذبه او می داند؛ به اعتقاد اقبال، نیچه عارف و اهل سیر و سلوک بوده است ولی کسی نبوده که دستش را بگیرد، و حتی به حقایقی هم رسیده است. اقبال در باره او چنین می سرايد:

باز این حلاج بی دار و رسن *** نوع دیگر گفته آن حرف کهن

حرف او بی باک و افکارش عظیم *** غریبان از تیغ گفتارش دو نیم

همنشین بر جذبه او پی نبرد *** بنده مجذوب را مجنون شمرد

عاقلان از عشق و مستی بی نصیب *** نبض او دادند در دست طیب

با پزشکان چیست غیر از دیو و رنگ *** وای، مجذوبی که زاد اندر فرنگ

دیدگاه ما: اگر کسی آثار و زیست نامه نیچه را بخواند می فهمد که روحیه اگزیستانسیالیستی و حالت درون گرایی در او وجود داشته است؛ چنانکه عشق و علاقه او به موسیقی، هنر و تراژدی دلالت بر حالت معنوی او می کنند؛ در ضمن فقدان مسائل معنوی در غرب نیز مورد توجه او بوده است، ولی نمی توان او را عارف و سالک خواند، این عنوان را می توان برای کی یرکگور استعمال کرد، ولی نیچه را مخصوصاً با توجه به انحرافات فاحش او، نمی توان عارف خواند. به هر حال نیچه در مقام موضعگیری کلامی، سیاسی و ارائه یک نظام اخلاقی و اجتماعی نیست؛ او تنها کاشف وضع موجود غرب است، هر چند از محتوای کشف خود شادمان نیست و وضع موجود را نقد می کند. او هم خود رنجور گردیده و هم رنجش خاطر دیگران را از اعلام کشف خود مشاهده می کند؛ از این رو پس از ملاقات با یک ستاره شناس خوش قلب، در فلورانس، به دوستش «لانتزکی» می گوید: «آرزو می کردم که این مرد، هرگز کتابهای مرا مطالعه نکرده بود، او مردی بسیار خردمند و سخت خوش قلب است و من او را خواهم رنجاند.»^{۱۳۶}

او با قلم شمشیری خود، وضع موجود را، آنقدر تاریک توصیف می کند که خواننده، خود به خود گرفتار پوچی می شود، ولی خود او نیز گرفتار نهیلیسم و حیرت است؛ یعنی هر چند از مشکلات جامعه غرب احساس رنج می کند ولی خودش نیز گرفتار است؛ لذت طلبی و قدرت طلبی مردم را جوری توصیف می کند که گویا همه مردم این گونه اند و هیچ راه چاره ای هم نیست و اراده معطوف به قدرت است، حقیقت نیز معطوف به قدرت

۱۳۶- ر. ک: کاپلستون، پیشین، ص ۴۹.

است. پس نیچه نه شبیه آمپریست‌هاست و نه شبیه راسیونالیست‌های آلمانی و فرانسوی، بلکه او در زمینه هدف زندگی، پوچ گراست و در زمینه علم و معرفت، نسبی گرا.

۳- آرای و اندیشه‌های نیچه

۱- معرفت‌شناسی نیچه

موضع معرفت‌شناسی نیچه، مبتنی بر تجربه باوری است؛ به زعم او احراز حقیقت از ادراک حسی انسان سرچشمه می‌گیرد، ولی او با پوزیتیویسم در ستیز است و تجربه باوری او با تجربه گرایی پوزیتیویسم تفاوت دارد؛ چون به اعتقاد نیچه، هیچ تجربه ای نیست که از دستبرد مفاهیم، تفسیرها و نظریه ها بر کنار باشد و تجربه حسی که تنها گواه حقیقت به شمار می رود همواره در معرض تفسیر است. (با توجه به بیانات نیچه، باید او را مؤسس هرمنوتیک فلسفی دانست، نه گادامر و یا هایدگر را.) نیچه معتقد است که ما تجربه خالص نداریم؛ ما منفعلانه، تجربه باور نیستیم بلکه فعالانه تجربه باوریم و پیش فرضها و پیش دانسته های ما در تجربه های ما تأثیر دارد. از طرف دیگر او در کتاب «تبارشناسی اخلاق» می گوید: دیدگاه های فکری در پرتو احساسات، عواطف و حالات آدمی، شکل می گیرد؛ یعنی، معرفت نسبی و معلل است نه مدلل. او در کتاب «اراده معطوف به قدرت»، علت زایش معرفت را قدرت می داند؛ یعنی، هر چند حالات و احساسات نیز تأثیر دارند ولی علت اصلی معرفت، قدرت است؛ هر انسانی به دنبال کسب قدرت است و این قدرت اوست که معرفت را جهت می دهد. این دیدگاه، نظریه نهایی معرفت‌شناسی نیچه است. نیچه با نظرات خود همان طور که هایدگر نیز گفته است روی افراد زیادی تأثیر گذاشته است؛ او در پیدایش هرمنوتیک فلسفی، در نسبی گرایی پست مدرنیسم مؤثر بوده است، در فلسفه قدرت و فلسفه هنر نیز اثر گذار بوده است و طرفداران ربط دانش با قدرت مثل میشل فوکو از او متأثر شده اند.

۲- رویکرد نیچه

رویکرد نیچه عبارت است از توصیف وضع موجود غرب و فرهنگ آینده آن، همراه با نفی و انکار آن. برخورد اولیه با آثار نیچه، تخریب فرهنگ گذشته، حال و آینده غرب را تداعی می کند. گفتمان طرح او کمتر از گفتمان طردش می باشد. او در کتاب «فراسوی نیک و بد» درصدد نقد مدرنیته است. این رویکرد سلبی در دیگر آثار او مثل «زایش تراژدی»، «چنین گفت زرتشت» و... نیز کاملاً آشکار است، ولی علاوه بر این نقد و نفی نباید رسالت نیچه را نیز نادیده گرفت؛ چون او مدعی یک رسالت است و بنابر تفسیر شریعتی از روشنفکری که روشنفکر را نقاد دارای رسالت می داند باید نیچه را نیز یک روشنفکر خواند، زیرا هم نقد دارد و هم صاحب رسالت است. شیوه یک روشنفکر، تدریس کلاسیک و شیوه ابن سینا نیست، بلکه شیوه او شیوه ابوذر است، بیداری و آگاهی مردم از حالت خفتگی، دغدغه خاطر اوست، شیوه انبیای و قرآن نیز همین بوده است که به دنبال ایجاد تحول در

مردم هستند. حال، نیچه نیز خود را صاحب رسالت می داند؛ کاپلستون می گوید: فاجعه بزرگ زندگی نیچه، این بود که خود را شخصی دارای رسالت می پنداشت که می تواند همه ارزشها را واژگون سازد؛ او همیشه از ته دل به این رسالت، ایمان داشت.^{۱۳۷}

این مسؤولیت را می توان از کتاب «چنین گفت زرتشت» جویا شد. این کتاب حاوی پیام زرتشت است که در آستانه چهل سالگی پس از ده سال سرخوشی با جان و تنهایی خویش، از کوهستان به سوی جنگل، پایین می آید و در اولین سخن هنگام فرود آمدن، مخاطبش خورشید است و این نشانه عظمت اوست. زرتشت مثل قدیسان نیست، تفاوت او با قدیس در این است که قدیس در خلوت خویش، دور از آدمیان می زید، ولی زرتشت، آدمیان را دوست دارد؛ از این رو که از تنهایی خود در کوهستان به سوی مردم می آید. در این کتاب کاملاً مشخص است که زرتشت نیچه کسی جز خود او نیست، ولی او از برخی ویژگیها و تاریخ زرتشت استفاده کرده است.

نیچه برای انجام رسالت خود از یونان باستان بهره می گیرد. در کتاب «زایش تراژدی»، یونانیان دوران هومر را مثبت ارزیابی می کند؛ چون یونانیان، ضمن فهم ناملایمات، رنجها و نومیدیهای زندگی، با هنر خود، زندگی را سرشار از نشاط، فعالیت و آفرینندگی ساخته بودند؛ یعنی، آنها هم درد را به خوبی شناختند و هم اینکه آن را خوب درمان کردند. وی از میان دو خدای یونان یعنی دیونوسوس و آپولون، دیونوسوس را ترجیح می دهد؛ زیرا خدای شور، حال، ذوق و هنر است، ولی آپولون، خدای آرامش فلسفی، عقلانیت، نظم منطقی، صلح و فراغت است؛ از این رو او از این خدا نیز خیلی تأثیر پذیرفته است. یونانیان دوره هومر، با این خدا ارتباط یافتند و توانستند ناملایمات زندگی را حل نمایند، ولی یونانیان دوره سقراط پس از آنها، سراغ آپولون رفتند و ساحت موسیقی، شعر، هنر و تراژدی را کنار گذاشتند. پس نیچه در بعد روش، نقاد رسول است.

۳- دغدغه اصلی و گوهری نیچه

با توجه به آثار متنوع، زندگی پر تلاطم و سبک نویسندگی نیچه باید «معناداری زندگی» را دغدغه اصلی او دانست، هر چند که او هیچ کتاب یا فصل مستقلی را به این عنوان اختصاص نداده است. اولین کتاب او یعنی «زایش تراژدی» تا «اراده معطوف به قدرت» که مجموعه یادداشتهای چاپ شده او پس از مرگش می باشد، نشان می دهد که ارزش زندگی نزد نیچه زیر سؤال رفته است؛ سایه فلسفه بدبینانه شوپنهاور بر «زایش تراژدی» هویداست؛ پیش فرض نیچه در این کتاب به تبع شوپنهاور این است که زندگی، هولناک و تحمل ناپذیر است. بنابراین، ناگزیر به چاره اندیشی برای رهایی از رنج معنا باختگی هستیم.

او زندگی را در سایه مشکلات و رنجها تفسیر می کند و بعد آن را تحمل ناپذیر می خواند، ولی امتیاز او این است که برای رهایی از این معنا باختگی، چاره ای می اندیشد، بر خلاف کافکا و کامو که به این نتیجه رسیدند که: «زندگی به زحمتش نمی ارزد».

۱۳۷- ر. ک: فردریک کاپلستون، پیشین، ص ۴۹

نیچه، چاره اندیشی خود را از یونانیان گرفت. در نظر نیچه، یونانیان به دردناکی و تحمل ناپذیری زندگی پی برده اند، ولی کوشیدند تا جلوه زندگی را به وسیله هنر تغییر دهند و تحمل پذیر کنند؛ آنها از طریق هنر تراژدی نویسان به این مقصود رسیدند. نیچه در کتاب «زایش تراژدی» درصدد است تا به وسیله هنر تراژدی و موسیقی از معمای رنجوری و دردناکی زندگی نجات پیدا کند.

در باب چستی تراژدی نزد نیچه، در صفحه ۵۶ کتاب «نیچه پس از هیدگر، دریدا و دولوز» آمده است که: «مراد نیچه از تراژدی چیست؟ برای اینکه مقصود نیچه از تراژدی را بهتر دریابیم باید نخست خاستگاه این مفهوم را در نوشته های شوپنهاور جستجو کنیم؛ در نظر شوپنهاور، تراژدی نمود عدالت اخلاقی نیست، بلکه ناسازه ها و تناقضاتی که در تراژدی پدیدار می شود، خود حکایت از بیهودگی زندگی، رنج و عسرت گریزناپذیر آدمی دارد؛ افزون بر این، احساس ترس و دلهره ناشی از تراژدی، گونه ای از نگاه بدبینانه به سرانجام هستی را در آدمی زنده می کند؛ تنها راه گریز از نفی و تعب، نفی هستی است.

شوپنهاور صریحاً اعلام می کند که تراژدی عبارت است از جنبه سهمگین و وحشت آفرین حیات، اما نیچه در برخورد با این رویکرد می گوید برداشت شوپنهاور از تراژدی با آنچه یونانیان باور داشتند صادق نیست؛ به نظر نیچه، تراژدی نمود اوج چیرگی فرهنگ اساطیری یونان بوده است و نقش آن را می توان با کارکرد فلسفه در دوران افلاطون، قابل قیاس دانست؛ یعنی، همانگونه که فلسفه، هدف خود را فهم معنای هستی می دانست، تراژدی نیز تجربه هستی را غایت خود می شمرد؛ به همین جهت است که برای روشن شدن معنای تراژدی، دو قهرمان اسطوره ای آپولون و دیونوسوس را تبیین کرده و مدعی شده که ترکیب این دو اسطوره، ماهیت اصلی تراژدی را روشن می نماید.» و ترکیب این دو اسطوره در واقع عبارت است از ترکیب هنر و عقلانیت.

نفوذ فرهنگ یونان باستان در فلسفه هنر نیچه نمایان است؛ از این رو عشق به فرهنگ اشرافی و قهرمان پرورانه، عشق به فرهنگ نبرد، جنگ و خونریزی در آثار او موج می زند، که همه اینها نمادهای فرهنگ هومری یونان باستان است که برای اشراف، جنگجویان و قهرمانان جایگاه خاصی قائل است؛ همین روحیه بعدها در کتاب «اراده معطوف به قدرت» خودش را نشان می دهد و نیچه، آموزه «ابر انسان» را مطرح می کند.

نیچه در کتاب «بشری بس بسیار بشری» در سال ۱۸۷۸ از هنر به علم روی می آورد که گویی با سرانگشت علم می توان از درد و رنج زندگی کاست؛ او در این کتاب که شش سال بعد از «زایش تراژدی» نوشته است گویا راه حل هنر و تراژدی را ناتمام یا ناقص دانسته؛ از این رو به علم پناه آورده است، ولی اندکی بعد در دیگر آثارش مثل «دانش طربناک» و «چنین گفت زرتشت» از توانایی علم در حل این معما نا امید می شود و از علم باوری دست می کشد و مجدداً به هنر روی می آورد.

این جابه جایی، بیانگر احساسی از نیچه است و آن اینکه هیچ یک از این راه حلها نمی توانسته اند زندگی مشقت بار او را تأمین کنند، ولی او در مقایسه بین بدیلهای هنر را بر سایرین ترجیح داده است.

وی در کتاب «اراده معطوف به قدرت» - که یادداشت اوست - به نیست انگاری پناه می برد و به دین، اخلاق و متافیزیک، حمله می کند. به گفته او در این کتاب، زندگی به مثابه خواست قدرت است و معنای زندگی،

بالندگی و بیداری غرایز و امیال حیوانی و مادی در مقابل امیال معنوی و روحانی است؛ یعنی، او از معنای حیوانی قدرت دفاع می کند و معتقد است که اگر انسان، به دنبال غرایز حیوانی اش برود از این رنجها نجات می یابد. نظریه «خواست و اراده معطوف به قدرت» نیز ریشه در دلدادگی نیچه به فرهنگ اساطیری یونانی و قهرمان پردازیهای افسانه ای آن دارد که همین دل بستگی، او را به طرح مسأله «ابر انسان» نیز می کشاند. نیچه در نهایت نتوانست معنای زندگی را حل نماید و بین تراژدی و غرایز حیوانی و نیست انگاری شوپنهاور مذبذب است، ولی در بعد تراژدی و هنر تقریباً کامیاب است و تا آخر عمر دست از هنر و موسیقی بر نداشت. او که سرگرم این تئوری پردازیهها بود دست به خودکشی نزد ولی گرفتار هذیان و جنون گردید. کتاب «خواست یا اراده معطوف به قدرت» با نیست انگاری گره خورده است؛ او در آغاز کتاب می گوید: آنچه حکایت می کنم تاریخ دو سده آینده است؛ من وصف می کنم آنچه را در شرف آمدن است، آنچه که نمی تواند به گونه ای دیگر بیاید؛ ظهور نیست انگاری. ولی او نیست انگاری آینده غرب را طوری تبیین می کند که گویا خودش نیز این نیست انگاری را پذیرفته است. بین سه کتاب «چنین گفت زرتشت»، «فراسوی نیک و بد» و «خواست معطوف به قدرت» پیوند بنیادین وجود دارد؛ کتاب اول حاوی پیام اصلی اوست، ولی پیام و رسالتی نیست که بتواند مشکل زمانه او را حل نماید؛ کتاب دوم نقد راه طی شده در غرب است، یعنی نقد مدرنیته؛ او در صفحه چهارده این کتاب می گوید: این کتاب در اساس، نقد مدرنیته است که از علوم مدرن، هنرهای مدرن و از جمله از سیاست مدرن در نمی گذرد. و کتاب «اراده معطوف به قدرت» که به زعم نیچه کتاب اصلی اوست، مجموعه یادداشتهای او از سال ۱۸۸۵ است که به انجام نرسید و در واقع نگاه نیچه به آینده است که بسط نیست انگاری می باشد. البته بعضی معتقدند که نیست انگاری نیچه، دعوت به هیچ و پوچی نیست، بلکه این هیچ انگاری تمام عیار، تنها گزارش زمانه است، ولی هر چند که او موضع خود را به طور شفاف مشخص نکرده است اما کلمات او بیشتر دلالت می کند که او نیست انگاری را پذیرفته باشد.

۴ - بی اعتباری و قابل اتکا نبودن نظریات و باورهای رایج

در نوشته های دوره نخستین و میانی نیچه، همواره بر بی اعتباری و قابل اتکاء نبودن باورها و نظریات رایج، تکیه شده است و او کوشیده تا ثابت کند که عقاید و رویکردهای ما واجد حقیقت نیست، ولی در اواخر دوران فعالیت فلسفی اش، صرفاً باورهای متافیزیکی را مورد تردید قرار می دهد و نفی متافیزیک، سنگ بنای فلسفه واپسین نیچه را تشکیل می دهد. وی در کتاب «انسانی، بیش از حد انسانی» کوشیده است تا ثابت کند که معرفت نسبت به جهان غیر تجربی امری زاید و عبث است؛ جهان راستین از لحاظ معرفت شناسی، مفهومی زاید تلقی می شود؛ و سپس آن را انکار می کند. در کتاب «فراسوی نیک و بد» حتی حقایق تجربی را متکی بر خیالات و توهمات می شمارد و در همه عرصه ها ایده آلیست می شود این همان نیست انگاری است که می توان از آثار او استنتاج کرد. او برای تأیید نظریه خویش به علم روز پناه برده و می گوید: علم امروز، انسان معاصر را متقاعد

کرده است که می توان بدون توسل به نیروهای فرا طبیعی، جلوه های قابل تبیین واقعیت طبیعی را فهمید و آنها را تفسیر کرد، در اینجا است که باور به نیروهای فرا طبیعی، امری زاید می شود.

در بحث علم و دین، حداقل علم دینی این است که قوانین علمی را مرتبط با عالم فرا طبیعی بدانیم؛ یعنی، همین فرضیه ها، نظریات و آموزه های علمی را ربط الی الله بدانیم و این پیش فرض را از نظریات علمی حذف کنیم که وقتی علم آمد، خدا می رود و با وجود نظریات و قوانین علمی، عوامل ماورای طبیعی غروب می کنند، این دیدگاه در کتابهای اولیه دکتر نصر و سایر سنت گرایان دیده می شود. اگر این چنین دیدگاهی را پذیرفتیم با انکار ماوراء الطبیعه، علم نیز نفی می شود؛ چون قانون، نیاز به مقنن دارد، ولی نیچه ربط علم و دین را قبول ندارد و می گوید علم امروز، متافیزیک را زاید می داند.

پس نیچه علم را منهای دین مشاهده می کند، در بحث معنا داری زندگی هم که سراغ مفاهیم ماورای طبیعی نمی رود و به فلسفه بدبین است، اخلاقیات را نیز بیهوده می داند؛ پس دین، فلسفه و اخلاق را لغو و عبث می داند.^{۱۳۸}

۵ - جایگاه زبان

نیچه همانند ویتگنشتاین، زبان را امری مهم در طرح پرسشهای فلسفی و آشفتگیهای فلسفی می داند و حتی معتقد است که گاهی زبان، موجب قلب حقیقت می گردد. (البته همان حقیقت نسبی که او قبول دارد)؛ یعنی، امور طبیعی که منشأ تجربی دارد و احوال انسان نیز در شناخت او تأثیر دارد؛ حال اگر کسی معتقد به ماورای طبیعت شود، ممکن است منشأش زبان باشد. به زعم او، ساختار مبتدا و خبر یا فاعل و فعل در زبانهای هند و اروپایی، مسؤول گرایش فلاسفه به مفروض داشتن فاعلیت در همه امور است؛ حتی مفهوم خدا، شخصیت و هویت آدمیان نیز ریشه در همین رویکرد فاعلی دارد.^{۱۳۹}

مبنای زبانشناسی اسلامی که در مباحث الفاظ منطوق و اصول بحث شده این است که زبان تابع معرفت است؛ یعنی، ما ابتدا یک حقایقی را فهم می کنیم و پس از معرفت آنها، برای انتقال مفهوم و مافی الضمیر خود به مخاطب، از وضع تعینی یا تعینی بهره می گیریم؛ پس اول، معنا و مفهوم فاعلیت و فعل در ذهن محقق می شود و بعد از آن، ما فعل و فاعل را در زبان جعل می کنیم؛ زبان یک قرار دادی است که بشر در آن، تابع یک تکوینی می باشد که عبارت است از فرآیند معرفت و مفهوم سازی؛ زبان قرار دادی است که تابع پیدایش تکوینی صورت‌هایی است که از اشیای خارجی در ذهن ما پدید می آیند؛ پس مفهوم ذهنی تابع تکوین خارج است و تقنین زبانی نیز تابع مفهوم ذهنی.

۱۳۸- ر. ک: نیچه پس از هیدگر، دریدا و دولوز صص ۷-۸.

۱۳۹- همان، صص ۱۱-۱۲.

۶ - مرگ خدا

شعار معروف نیچه «مرگ خدا» است که آن را در آثارش از جمله «دانش طربناک» بیان می کند. او در این کتاب می گوید: دیوانه ای با چراغ، در روز روشن و در ملأ عام به دنبال خدا در کوی و برزن، سرگردان است و مدام، فریاد می زند: خدا را می جویم! خدا را می جویم! فریاد او خنده مردم را به دنبال دارد، اما وقتی همه جمع می شوند، دیوانه می گوید: «اینک به شما می گویم خدا کجا رفته است، من و شما، یعنی ما او را کشتیم؛ ما قاتل خدا هستیم، ما او را کشتیم؛ دشنه ما خون مقدس ترین و مقتدرترین چیزی را که در دنیا تا امروز وجود داشته، ریخته است. بعد می گوید: عظمت این قتل برای ما بیش از حد تصور است. سپس می پرسد: آیا ما خود نباید خدا شویم تا شایسته این کار گردیم؟ دیوانه در همین روز به کلیساهای مختلف می رود و در سوگ خدا سرودی تسلی بخش سر می دهد، وقتی مردم دیوانه را از کلیسا بیرون می رانند و از او پرسش می کنند، او در پاسخ می گوید: آیا کلیسا چیزی جز مقبره و آرامگاه خدایان است!^{۱۴۰}

دیوانه این عبارات را حقیقی می پندارد، اما شاید نیچه طبق تفسیر هایدگر، مرگ خدا را استعاره ای بداند که متضمن حادثه ای تاریخی - فرهنگی است که قبلاً رخ داده است؛ یعنی، مسیحیان، خدا را کشته اند و خودشان، خدا شده اند (یعنی اومانیسم)، ولی به کلیسا هم می روند و راز و نیاز می کنند. نیچه معتقد است که همه خدایان یونان به بعد، آفریده های انسان و بازتاب ارزشهای والای انسانی اند (همان نظریه فویر باخ)، ولی خدای مسیح دارای صفاتی قلمداد شده که در تقابل با ارزشهای انسانی قرار دارد؛ زیرا هستی طبیعی آدمیان، نزد خداوند مسیحی گناهی بزرگ محسوب می شود و بر ناشایستگی انسان دلالت می کند؛ خدای مسیحی در جهت بی مقدار نمودن و نفی هستی طبیعی آدمیان، آفریده شد و همین خداست که مرده است. نیچه از خدای دیونوسوس دفاع می کند و دیونوسوس اصلاً الگوی اوست. اگر چند اسطوره را الگوی او بدانیم، دیونوسوس و زرتشت هستند چون او قبل از ارتباط با واگنر و همسرش، خود شاعر و موسیقی دان است و آنها را از دیونوسوس الگو گرفته است. او برای دیونوسوس احترام قائل است، ولی برای خدا مسیحی نه. به اعتقاد او خدای مسیحی مرده است و حقش هم بود که بمیرد؛ چون با ارزشهای انسانی در تعارض بود و انسان را که خودش گرفتار هزاران درد و رنج است بیشتر دردمند می کرد و مدام توی سر او می زد که تو چنین و چنان هستی.

با این حساب باید به نیچه حق داد که چرا برای معنی داری زندگی سراغ خدای مسیحی نمی رود؛ چون خدای مسیحی نه تنها مشکل دهشتناک دردها و رنجهای انسان را حل نمی کند، بلکه مشکل بزرگ دیگری به او اضافه می کند و او را گناهکار ذاتی معرفی می نماید.

نیچه پس از انکار خدای مسیحی، نتوانست خدای تمام عیاری را جایگزین او بکند؛ چون هر چند به دیونوسوس علاقمند است، ولی به خاطر هنر و موسیقی است و او را خدای اسطوره ای می داند نه اینکه او را واقعاً خالق

بداند؛ از این رو در باب خدانشناسی باید او را شکاک و لادری بدانیم و اگر مقداری مته به خشخاش بگذاریم باید او را منکر خدا معرفی کنیم.

۷ - فرجام‌شناسی نیچه

کسانی که در باره معنای زندگی سخن گفته اند، در باره مرگ نیز بحث کرده اند. نیچه در راستای معمای معنای زندگی در نهایت به غرایز زمینی و امیال حیوانی پناه برد و اراده معطوف به قدرت را مطرح نمود؛ به یک معنا می توان گفت که از نظر او، انسان سعادت‌مند کسی است که از غرایز به خوبی بهره بگیرد و هر چه بیشتر به قدرت برسد؛ ولی نیچه در این نظریه سعادت، با یک بن بست جدی روبرو می شود؛ زیرا مرگ همچون سدّی بر سر شاهراه زندگی ظاهر می شود؛ او با خود می گوید: خوب حالا که کیف دنیا را کردیم، مرگ را چکار کنیم؟ او که حتماً خواهد آمد؛ از این رو مرگ معمای جدیدی را برایش به وجود می آورد و معمای زندگی تبدیل می شود به معمای مرگ و پس از زندگی؛ اینجاست که نیچه نظریه «بازگشت جاودانه» را مطرح می کند. او در آخرین فصل بخش سوم - یعنی هفت شهر کتاب «چنین گفت زرتشت» - می گوید: «من عاشق توام ای جاودانگی! زیرا من عاشق توام ای جاودانگی! آه همچو منی چگونه تواند برای جاودانگی شهوت‌مند نباشد و برای حلقه حلقه های زناشویی، حلقه بازگشت! هنوز نیافته ام آن زنی را که از او خواهان فرزند باشم مگر این زن که عاشق اویم؛ زیرا من عاشق توام ای جاودانگی! زیرا من عاشق توام ای جاودانگی.»

نیچه در فصل شفا یافته کتاب «چنین گفت زرتشت» می گوید: زرتشت آموزگار بازگشت جاودانه، همه چیز جاودانه باز می گردد و ما خود نیز با آنها، و ما تاکنون بی شمار بوده ایم و همه چیز با ما بوده است؛ اکنون می میرم و نابود می شوم و در دمی، نیست خواهم شد؛ روانها همچنان می رانند که تن ها؛ اما گره علت‌هایی که در چنبره شان افتاده ام باز می گردد و مرا باز می آفریند؛ من خود از آن سلسله علت‌های بازگشت جاودانه ام؛ من باز خواهم گشت با این خورشید، با این زمین، با این عقاب، با این مار، اما نه به یک زندگی نو یا زندگی بهتر یا زندگی همانند، من جاودانه به همین و همین زندگی با بزرگترین و کوچکترین چیزهایش باز خواهم گشت تا بار دیگر، بازگشت جاودانه همه چیز را بیاموزانم.

پس او مدعی است که حیات پس از مرگ در عالم برزخ و قیامت، وجود ندارد و معتقد است که خود من با همین وضعیت بر می گردم؛ او در واقع از اسطوره تولد مجدد دیونوسوس بهره گرفته است.

در «دانش طربناک» می گوید: اگر چنین اندیشه ای بر انسان مسلط شود سبب دگرگونی او می شود و از او چیز دیگری خواهد ساخت؛ در قطعه ۵۶ «فراسوی نیک و بد» نیز به بازگشت جاودانه اشاره می کند؛ در «اراده معطوف به قدرت» نیز از این نظریه سخن گفته و کوشیده است که آن را مستدل و اثبات کند.

۸ - رویکرد نیچه به فلاسفه پیشا سقراطی

نیچه فلاسفه بعد از تالس مثل آناکسیمندر، هراکلیتوس، پارمیندس و... را به خاطر آپولونی و عقلانی شدن نقد می کند.

۹ - دیدگاه نیچه در باب اخلاقیات

نیچه در کتاب «اراده معطوف به قدرت» بی اعتباری و سقوط ارزشها را در بحث نیست انگاری (نهیلیسم) مطرح می کند و مدعی است که ظهور نهیلیسم، تاریخ دویست سال آینده را تشکیل می دهد. او خود را نهیلیست تمام عیار می داند و می گوید آن را تجربه کرده و پشت سر نهاده است. و در واقع خودش را ۲۰۰ سال از جهان غرب جلوتر می داند و شاید وجه اینکه هایدگر، او را جلوتر از زمان خویش می دانست، به همین برگردد. این تعابیر نشان می دهد که او نقاد نظامهای اخلاقی است. نقد او بر اخلاق، یکی از مهمترین و غامضترین جنبه های اندیشه های واپسین اوست. او در نوشته هایش از ناسازگاری اخلاق با زندگی سخن می گوید؛ در کتاب «زایش تراژدی»، «فراسوی نیک و بد» و «اراده معطوف به قدرت» مخالفت او با اخلاق نه تنها به جهت ناسازگاری با زندگی است، بلکه بدان جهت است که انسان را به خاطر چیزی می ستاید که در او وجود ندارد؛ ولی او در برخی آثارش، معنای مقبولی از اخلاق را با عنوان «اخلاق بزرگان» یا «اخلاق برتر» می پذیرد؛ از این رو باید وجه جمعی برای این دو کلام یافت.

نیچه واژه اخلاق را به دو معنی به کار برده است:

۱- معنای گسترده که عبارت است از هر نظام اخلاقی که متضمن ابزار سنجش رفتار و سلوک آدمی است که در دوره گذشته با یک نگاه پراگماتیستی، اثر و حاصل عمل را ارزیابی می کردند؛ یعنی، ملاک سنجش، نتیجه فعل بود، که اگر کارکرد فعل مثبت بود آن را عمل اخلاقی مثبت قلمداد می کردند، ولی در دوره بعد، خاستگاه عمل اخلاقی را ملاک داوری قرار دادند؛ به تعبیر اصطلاحی، در دوره گذشته ارزیابی، ناظر به حسن فعلی بود، ولی در دوره بعد، ناظر به حسن فاعلی. نیچه وقتی اخلاق بزرگان را مطرح می کند در مقابل این معنای از اخلاق نیست.

۲- معنای محدودتر از اخلاق به معنای آرمان زاهدانه که همان اخلاق مسیحی است. نیچه اخلاق زاهدانه مسیحیت را نافی زندگی می داند؛ از این رو او با اخلاق به معنای گسترده مخالف نیست، بلکه با اخلاق مسیحیت رایج در زمان خود مخالف است؛ چون آن را نافی حیات می داند؛ زیرا اخلاق مسیحیت، دارای یکسری ارزشها و آرمانهای زاهدانه است؛ چون مسیحیت دین رهبانیت است؛ پس توصیه های اخلاقی آن نیز چندان با زندگی دنیوی سازگاری ندارد. نیچه می گوید: در روزگار کنونی می توان گفت: آرمان زاهدانه مرده است؛ زیرا خدا مرده است؛ پس نظریه مرگ خدا با مرگ اخلاق پیوند دارد. آن خدایی که مرده بود خدای مسیحیت بود، خدایی بود که با ارزشهای انسانی مخالفت داشت و مدام توی سر او می زد که او گناهکار است؛

این خدا مرده است؛ از این رو اخلاق زاهدانه مسیحیت نیز که از این خدا گرفته شده است باید مرده باشد. وقتی نیچه جهان بینی مسیحیت را متزلزل کرد بالتبع ایدئولوژی آن نیز متزلزل می شود. حال که اخلاق زاهدانه مسیحیت مرده است، باید بدیلی برای این اخلاق ارائه داد؛ اینجاست که او نظریه «اخلاق برتر» را معرفی می کند که رکن اساسی اخلاق برتر، ابر انسان است. نیچه در کتاب «تبارشناسی اخلاق» سه رشته اخلاق را مورد بحث قرار می دهد: نیکی به معنای فضیلت، حق به معنای وظیفه و فهم کلی ارزش؛ یعنی، فضایل اخلاقی، وظایف اخلاقی و جنبه معرفت شناختی اخلاق.

۱۰ - «ابرانسان» یا ابرمرد

نیچه پس از نقد اخلاق موجود، نظریه ابرمرد را به عنوان اخلاق برتر مطرح می کند؛ او از این «ابرانسان» یا «انسان برتر» انتظار ظهور انسانی را می کشد که والاتر از انسان کنونی می باشد، ولی نه انسان کاملی که شاید هیچ گاه مصداق نیابد، بلکه تنها انسانی شریفتر و والاتر از انسان کنونی. پاره ای از محققان معتقدند که نیچه، نظریه «ابرمرد» را به عنوان بدیلی در مقابل اخلاق رمگان مطرح می کند. وی در «فراسوی نیک و بد» می گوید: اخلاق رمگان، همان ارزشی است که موجودات حیوان صفت را بدون تأمل، گرد می آورد؛ مانند اخلاق اروپایی قرن نوزدهم که مردم به هیچ روی در سایه خرد خویش، این ارزشها را محک نمی زنند.

نظریه «ابرمرد» نیچه - که بهتر است - «ابرانسان» گفته شود تا معنای پدرسالارانه را در ذهن تداعی نکند - در واقع برای افاده معنای «گذر از وضع موجود» به کار گرفته شده است؛ گذر از وضع موجودی که در آن انسان، مدار و کانون هستی تلقی شده است به وضعیتی مطلوب. ولی وضع مطلوب مورد نظر نیچه این نیست که انسان کانون هستی، و زمین مرکز عالم نباشد، بلکه وضعیت مطلوب، مرحله ای است که در آن، امکان چیرگی بر وضعیت مزبور فراهم آمده باشد؛ مدار وضعیت موجود نیز، انسان است، با این تفاوت که در وضع موجود قرن نوزدهم، انسان در قالب اخلاق رمگان و زاهدانه که خدای مسیحیت برایش ترسیم کرده است، کانون هستی است، ولی در وضعیت مطلوب، انسانی که خودش این پایگاه را به خودش داده است.

فرق اومانیسم قرن نوزدهم و انسان مداری مسیحیت با اومانیسم عصر جدید این است که، انسان در مسیحیت، مدار هستی است از آن جهت که خدا خواسته است، ولی در اومانیسم قرن جدید، انسان مدار هستی است از آن جهت که انسان خواسته است. انسان در مسیحیت، جایگاه مهمی داشت، ولی چون خدا را هم داشت یک تنزلی برای او قلمداد می شد، حال در قرن جدید، با حذف خدا و جایگزینی انسان به جای او، حق انسان را ادا کرده اند. به زعم نیچه، انسانهای معاصر باید معنای زندگی را در پایگاه «ابرانسان» جستجو کنند، انسانی والاتر و شریفتر از انسان کنونی؛ پس «ابرانسان» نیچه انسان شریفتری است که بر آرمانهای زاهدانه و غایات پارسا منشانه و در یک کلام بر اخلاق مسیحی تسلط پیدا کند.

اصطلاح «ابرانسان» را برای اولین بار، افلاطون به کار برده است. ابرمرد در نظام فلسفی و اخلاقی افلاطون، موجودی است که وضع قوانین اخلاقی را حق خود می داند، ولی خود را ملزم به اجرای آنها نمی داند؛ شبیه آنچه

اشاعره در باب خداوند قائلند که خدا قوانین اخلاقی را وضع می کند، ولی خودش ملزم به اجرای آنها نیست؛ دروغ گفتن ما قبیح است، ولی دروغ گفتن او، حسن است؛ چون فعل اوست. افلاطون در نظام اخلاقی خود، «ابرانسان» را نمی پذیرد و معتقد است که همه باید تابع اخلاق باشند، حتی فیلسوف شاهی که کاملترین انسان است و به دو مقام و منزلت حکمت و سلطنت رسیده است ملزم به رعایت ارزشهای اخلاقی است؛ از این رو او ابرمرد را طرد می کند، ولی نیچه ابرمرد را مطلوب می داند و معتقد است که انسانها باید به مقام والاتر برسند و «ابرانسان» شوند؛ یعنی، بر اخلاق زاهدانه سیطره پیدا کنند و فرا اخلاق شوند.

با توجه به این مطالب روشن می شود که ماهیت «ابرانسان» نیچه، غیر از آن چیزی است که افلاطون گفته است؛ زیرا «ابرانسان» نیچه، در واقع انسانی است که اخلاق زاهدانه را قبول ندارد، همان طور که ما نسبت به اخلاق سکولار، «ابرمرد» هستیم.

مبحث مهم بعدی در اینجا این است که آیا نیچه، یک نظام اخلاقی را قبول دارد که انسان در آن دیگر «ابرانسان» نباشد یا اینکه او، انسان را نسبت به همه نظامهای اخلاقی، «ابرانسان» می داند؛ از کلمات او مطلبی به دست نمی آید، ولی با توجه به اینکه او هیچ انگار است، اینکه بتواند یک نظام ایجابی اخلاقی را مطرح نماید، محل تأمل است؛ به عبارت روشنتر، همچنان که، دیدگاه او در باب خدا و مباحث دیگر، دیدگاه سلبی است، در باب «ابرانسان» نیز دیدگاه سلبی دارد. «ابرانسان» او تنها نافی اخلاق زاهدانه است، ولی در اینکه جایگزینی برای اخلاق زاهدانه داشته باشد حرفی نزده است.

از همین روست که اصطلاح «ابرانسان» نیچه، دستاویز حزب نازیسم و فاشیسم برای توجیه اعمال و سیاستهای ضد انسانی قرار گرفت تا آنجا که هیتلر در سال ۱۹۳۸ در ملاقات با موسولینی در گردنه برنر، مجموعه آثار نیچه را به او هدیه داد.

سیاستهای فاشیستی از اندیشه های نیچه استفاده کرده اند تا آنجا که کسی مثل هایدگر که تحت تأثیر اندیشه های اوست از حزب سوسیالیست و نازیست دفاع می کند؛ و اینکه گاهی اوقات روشنفکران داخلی ما که گرایشهای پوزیتیویستی و فلسفه تحلیلی دارند و افرادی مثل دکتر فردید و داوری را مدافع فاشیسم می خوانند، به جهت تفکرهای هایدگری آنان است. البته ممکن است کسی ادعا کند که فاشیستها از اندیشه های نیچه استفاده نابجا کرده اند؛ از این رو که پس از استیلای متفقین بر آلمان و شکست فاشیسم، با اینکه هایدگر گوشه نشین می شود باز اندیشه های نیچه، رواج دارد؛ بعلاوه اینکه برخی منتقدین نازیسم همچون یاسپرس نیز از نیچه به عظمت یاد می کنند. ولی واقعیت این است که استفاده نازیها از اندیشه های نیچه، استفاده بی راهی نبوده است؛ زیرا از آنجا که شخصیتهای اجتماعی و سیاسی - مخصوصاً در دوره های معاصر - خود را ملزم می دیدند که برای حرکتهای سیاسی، اجتماعی و نظامی خود، پشتوانه فلسفی و فکری داشته باشند و گر نه شکست می خوردند (یکی از عوامل پیروزی انقلاب اسلامی توسط حضرت امام، پشتوانه نظری و فکری نظریه ولایت فقیه بود). حال نازیستها که دنبال پشتوانه فکری بودند چه پشتوانه ای بهتر از تفکری که اخلاق زاهدانه را نفی نماید، اخلاق ایجابی بدیلی هم نداشته باشد، اراده را نیز معطوف به قدرت بداند، خدای مسیحیت را نیز انکار نماید، با دین

مسیحیت مبارزه کند و دین جایگزینی برای آن مطرح نکند؛ از این رو فاشیستها، عملاً بیراهه نرفته اند؛ چرا که فلسفه نیچه واقعاً سر از فاشیسم و استبداد در می آورد.

برخی کوشیده اند با استفاده از ترانسفورمیسم داروین و اراده معطوف به قدرت نیچه، داروینیسم اجتماعی را مطرح کنند؛ به گفته مؤلف کتاب «نیچه پس از هیدگر، دریدا و دولوز» در صفحه ۱۰۹: متأسفانه برخی از متفکرین علم باور غرب کوشیده اند تا «ابرانسان» نیچه را در قالب فلسفه تکاملی معنی کنند، هر چند که در این رویکرد ذره ای از حقیقت وجود دارد. همه موجودات تاکنون چیزی فراتر از خود را آفریده اند، انسان برای «ابرانسان»، درست همان حال را دارد که بوزینه برای انسان؛ اما نگاه تکاملی به این مفهوم، ما را از مراد اصلی نیچه دور می کند؛ زیرا او به هیچ روی در پی ترسیم صورتی ایده آل در چهره «ابرانسان» نیست، بلکه ابرانسان دغدغه غایی انسان را تشکیل می دهد. در پیش گفتار «چنین گفت زرتشت» چنین می خوانیم: زرتشت پس از ده سال تنهایی، از کوه فرود می آید و اعلام می کند که انسان چیزی است که باید بر او چیره شد.

پس شاید بتوان گفت که ابرانسان، گستره ای است ایده آل و متعال که به عنوان غایت آرزوی بشری طرح شده است؛ آرزوی رسیدن به زندگی و دور شدن از فقر فرهنگی؛ هر چند که صورتهای خاص این آرزو در افراد مختلف تفاوت دارد. با این حال مشخص نبودن ویژگیهای «ابرانسان» به ما امکان می دهد که خود را در چهره او جستجو کنیم.

۱۱ - اراده معطوف به قدرت

نیچه، قدرت جویی، قدرت طلبی، خواست قدرت، اراده به قدرت یا اراده به سوی قدرت را از زبان زرتشت در کتاب «چنین گفت زرتشت» می آموزد که زندگی چیزی جز اراده معطوف به قدرت نیست. در کتاب «فراسوی نیک و بد» صریحاً می گوید: «زندگی و حتی واقعیت، چیزی جز اراده معطوف به قدرت نیست». بدین معنا، واقعیت عبارت است از مجموعه ای از خواهشها، شورها و شهوتها؛ و اندیشه عبارت است از رابطه و مناسبت میان این سوداها و کششها با یک دیگر؛ یعنی، اندیشه از نظر نیچه معلل است نه مدلل.

به نظر نیچه، اراده معطوف به قدرت، هم حیات بخش است و هم ویرانگر؛ اراده معطوف به قدرت وقتی تغییر شکل بدهد و علیه خود آدمی به کار رود «فرهنگ» نام می گیرد؛ درونی کردن فرهنگ نیز، زمینه دستاوردهای اخلاقی را در زندگی آدمی از طریق دگرگونی طبیعت اولیه و جانشین نمودن فطرت ثانوی فراهم می سازد؛ با این حال، درونی کردن اراده معطوف به قدرت، همواره متضمن محکوم کردن فطرت اولیه بوده است^{۱۴۱}.

این قدرت طلبی انسان مثل یک گاو وحشی قوی اندام می ماند، ولی چون جهت دهی ندارد، هم ممکن است که زمین را شخم بزند و هم ممکن است که به انسانها و تعلقاتشان آسیب برساند؛ همه پیشرفتهای و عقب ماندگیها از اراده معطوف به قدرت سرچشمه می گیرند، تمدن سازی و تمدن سوزی هر دو زاییده قدرت طلبی اند.

۱۴۱- همان، ص ۲۷.

در بحث قدرت، نیچه با راسل فرق دارد؛ زیرا راسل می گوید: باید دنبال قدرت رفت، ولی نیچه اخبار می دهد که انسان به دنبال قدرت می رود؛ از نظر نیچه هر انسانی به دنبال قدرت است، هر چند ممکن است زمینه ها و متعلقات این قدرت طلبی فرق کند؛ یکی به دنبال قدرت علمی است مثل ادیسون و دیگری قدرت نظامی مثل هیتلر، ولی در هر حال هر انسانی قدرت طلب است؛ از این رو قدرت طلبی هیتلر و غیره نزد او مذموم نیست.

داوری در باره آرای نیچه

۱- نیچه با تأثیر پذیری از شرایط فرهنگی - اجتماعی زمانه و زندگی آمیخته با رنجها، تلخها و دردها از مسیحیت و جهان بینی دینی فاصله گرفت و با بحران معنای زندگی مواجه شد و برای توجیه گفتن آری به همه تلخها به هنر تراژدی و موسیقی پناه برد، که این نشانه ضعف فکری و فلسفی اوست که یکسری عوامل خارجی و واقعی، نظام فکری او را ساخته اند و شهید مطهری - رحمه الله علیه - در علل گرایش به مادیگری، به درستی، ضعف فلسفه و مبانی فکری را از علل رواج مادیگری در غرب دانسته اند.

۲- برخی از شبهات مطرح شده علیه مسیحیت که باعث اعراض نیچه از مسیحیت و جهان بینی دینی شد موجه است، و از این جهت حق با نیچه است؛ زیرا مسیحیت به عنوان دین آسمانی و الهی گرفتار تحولات شد و باورهای ناشایسته و خردستیز مانند گناه فطری، جمع بین تثلیث و توحید، تجسد و انسان شدن خدا را مطرح ساخت؛ از این رو تردید نیچه نسبت به حقانیت مسیحیت، بی راهه نیست؛ به همین سبب حتی کسانی مثل کی یرکگور و یاسپرس هم که این آموزه ها را پذیرفته اند در کنار نقدهایی بود که بر مسیحیت داشتند، و در واقع همه آگزیستانسیالیستها در نقد مسیحیت مشترکند و کسانی که برخی آموزه های غیر معقول آن را پذیرفته اند، معقولانه و با منطق و استدلال نبوده است. اما نیچه گرفتار مغالطه جزء و کل شده است؛ چرا که او حق نداشت با وجود همه نقدهایی که بر مسیحیت داشت، مسیحیت را به طور کلی مردود سازد و کل دین را تخطئه نموده و در اصل وجود خدا تردید نماید؛ اگر یک ساختمان، در دیوارش اشکالی داشت، کل ساختمان را که خراب نمی کنند؛ او اشکالات بخشی از دین را دیده است، ولی این دلیل موجهی برای طرد آموزه هایی که گرفتار اشکال نیستند، نمی شود.

۳- ملاک انسانیت انسان به این است که در باره هدف داری و معنای زندگی بیندیشد و پاسخ مناسبی برای آن بیابد، نه مانند گروهی از جن و انس که (لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم آذان لا یسمعون بها أولئک کالأنعام بل هم أضلّ أولئک هم الغافلون)^{۱۴۲} کلام امیر المؤمنین نیز که فرموده اند: «رحم الله إمرء أعرف من این؟ و فی این؟ و إلی این؟» ناظر به معناداری زندگی است.

وجه مثبت نیچه این است که پرسش از معنای زندگی را مطرح کرده است و قبلاً گفتیم که دغدغه اصلی او، همین معنای زندگی است و حرفهای دیگر او از دل این بحث بیرون آمده است، ولی او در پاسخ به این معما،

سرگردان و درمانده شده است. نیچه پذیرفته است که زندگی از آغاز تا انجام با فراز و نشیبهای آغشته به رنج، درد، بلا، گرسنگی، تشنگی، ظلم، بیماری، بدبختیها، اضطرابها و دلهره ها به پیش می رود و پیشرفتهای علمی و تکنولوژیکی دوران مدرنیته نیز جلوی آلام را نمی گیرد و فقط دردها و رنجها را جابه جا می کند. زندگی با این وضعیت دردناک پیش می رود و در پایان هم با معمای مرگ روبرو می شود. نیچه همه این واقعیتها را پذیرفته است و جز این راهی ندارد؛ چون کسی که به مبدأ و معاد باور نداشته باشد شرور برایش توجیه پذیر نیست؛ از این رو او ابتدا به تراژدی پناه برد و بعد به علم گرایید و سپس دوباره به هنر روی آورد، ولی هیچ یک از آنها او را آرام نکرد مخصوصاً در باب مرگ؛ از این رو برای حل مسأله مرگ روی به خیال پردازی آورد و گفت من دوباره به همین جا برمی گردم، در حالی که باید به او گفت اگر قرار است که با خیالات، معمای مرگ را حل کنی خوب از همان ابتدا، خیال کن خدایی هست که ما را دوست دارد، تا همه مشکلات حل شود. بازگشت جاودانه نیچه یک خیال محض است و جالب اینجاست که او وقتی به پای نقد و خرده گیری دیگران می رسد، خیلی عقلانی می شود و مو را از ماست بیرون می کشد، ولی وقتی نوبت به طرح ادعای خود او می رسد خیلی آبکی و خیال پردازانه سخن می گوید و همچون عده ای دیگر، تنها در نقد دیگران فیلسوف است، ولی در ادعاهای خودش، کودکی بیش نیست.

اما خطای او در باب معنای زندگی این بود که به اساطیر یونان باستان و هنر موسیقی و تراژدی پناه برد و خدای خرافی یونان را الگوی خود قرار داد تا معنای زندگی را حل کند، در حالی که باید گفت: هر چند ساحتیهای مثبت و امتیازات هنر و موسیقی، قابل انکار نیست، ولی نمی تواند بار سنگین شرور را تحمل کند. تراژدی و هنر، قهرمانی نیست که بتواند بر شرور اقیانوس زندگی، فائق آید و زندگی را معنادار کند.

۴- نیچه روش سقراط ستیزی داشت؛ به جهت اینکه او پرچمدار فرهنگ آپولونی یعنی نظم، سامان دادن، خرد و عقلانیت بود و اخلاق زاهدانه را ترویج می کرد؛ وی دیونوسوس را که مظهر شور و شیدایی، بی نظمی و بی قیدی و رهایی و بی خودی بود ترجیح می داد، ولی این امر چیزی جز خود فریبی و غرق شدن در توهّمات را برای او به ارمغان نیاورد، و او در نهایت برای رهایی از بی معنایی، به امیال و غرایز حیوانی پناه برد و انسان را در حیوان زمینی خلاصه کرد و از من علوی و ساحت متعالی انسان که حقیقت اگزیستانس است غفلت نمود؛ از این رو باید گفت که او یک فیلسوف اگزیستانسیالیست ضد اگزیستانس است. اگزیستانس، من غریزی انسان نیست، در حالی که نیچه، انسان را همردیف گرگ و شیر قرار داده است و از مراتب تعالی انسان در فلسفه او خبری نیست؛ از میل به پرستش و عبادت، از نفس مطمئنه (یا ایتها النفس المطمئنه و...) یا (من عمل صالحاً من ذکر أو أنثی و هو مؤمن فلنجیبته حیاة طيبة و لنجزینهم...) که مراد آرامش دنیوی است، در فلسفه نیچه خبری نیست، در حالی که خود او و بعدش سارتر، غرق در اضطراب، دلهره و... زندگی را سپری کردند.

۵ - کارل یاسپرس

۱ - زیست‌نامه یاسپرس

کارل یاسپرس در سال ۱۸۸۳ در شهر اولدنبورگ آلمان متولد شد؛ پدرش حقوقدانی و وظیفه شناس و مادرش زنی مهربان بود. بر اساس زندگینامه ای که خود او در هفتاد سالگی نوشته است، اولین اصول زندگی و اندیشه صحیح را پدر و مادرش به او آموختند. فلسفه و اندیشه وی با حوادث زندگیش چنان در هم آمیخته که درک آثار وی بدون توجه به آن دشوار است. رفتار معقول و انسانی یاسپرس که از پدر و مادر به ارث برده بود، باعث می شود که در برخورد با دیگران هم انتظار چنین رفتاری داشته باشد؛ همین خصوصیت باعث شد که وقتی در دبیرستان به برخورد های خشک و بدون منطق رئیس مدرسه اعتراض کرد، برایش مشکلاتی ایجاد شد.

یکی از واقعیات زندگی یاسپرس که در روحیه و اندیشه او تأثیر عمیق داشته است این بود که از کودکی به بیماری و ضعف جسمانی خود پی برد؛ این واقعیت او را از برخی فعالیت هایی که سایر همسالانش انجام می دادند، محروم می کرد. این بیماری باعث شد که او همواره نگران بیماریش باشد و نگذارد که بیماری، او را از سایر تواناییهایش باز دارد، و دیگر اینکه، برای جبران برخی لذت هایی که همسالان او از آن برخوردارند، بر عمق زندگیش با همین شرایط بیفزاید. بعد از پایان دبیرستان، به تحصیل حقوق مشغول شد و در کنار آن به مطالعه ادبیات و شعر پرداخت و سپس به پزشکی و روان شناسی روی آورد. حادثه مهم زندگی یاسپرس که خود، آن را تنها نقطه عطف بزرگ در زندگیش می خواند، آشنایی با «گرتروید مایر» در سال ۱۹۰۷ است؛ یاسپرس از ابتدا شیفته ارنست برادر گرتروید بود ولی سپس در شخصیت این زن، خصوصیات و منشهایی کشف کرد که وی را دگرگون ساخت. یاسپرس می گوید: بر خلاف من که تنها مشکلم بیماری خودم بود، گرتروید دیده بود که چگونه بنیادها متلاشی می شوند و جای به مسائل ناگشودنی می سپارند؛ توانایی او برای رنج بردن و دم نیاوردن حد نداشت؛ من به رغم همه چیز، ساده دلانه در زندگی به دیده مثبت می نگریستم، اما اکنون با روحی روبرو شده بودم که مرا از آسودگی زودرس باز می داشت؛ از آن هنگام فلسفه به صورت امری تازه و خطیر در آمد که میان ما یگانگی ایجاد می کرد. من دریافتم که خرسندی عمیق عشقی که هر روز به عمر معنا بخشد به چه معناست. یاسپرس در واقع معنای زندگی را از کنش و رفتار همسرش یافته است؛ ایمان و تقوای همسرش که در دوره ای طولانی آن را احساس می کند باعث می شود علی رغم اینکه پدر او را به ترک دین ترغیب می کند، هرگز از اهمیت امر متعالی در نظر او کم نشود؛ یاسپرس گفتگوی پدرش با کشیش را در حال اختصار شرح می دهد و نقل می کند که پدرش علی رغم اصرار کشیش، با جدیت خدا را انکار می کرد و از این اعتقاد، کوتاه نمی آمد؛ با این حال، تجارب او از امر متعالی - بخصوص آنچه از معاشرت و ارتباط روحی با همسر یعنی اعتقاد شدید به امر متعالی و یهودیت، کسب کرده بود - بسیار اساسی و تأثیر گذارتر از سایر تجاربش بوده است.

از آثار آشنایی با گرترو، گرایش به فلسفه و روان‌شناسی بود. یکی از مسائلی که در آن دوره، در تشخیص بیماریهای روانی مورد بحث بود این بود که مشکلات روانی انسان، ناشی از عدم تعادل در مغز است یا به ناراحتیهای درونی نفس و شخصیت انسان باز می‌گردد، یاسپرس که به رأی دوم تمایل داشت در سال ۱۹۱۱ تحقیق خود را در کتابی تحت عنوان «آسیب‌شناسی روانی عمومی» مطرح کرد؛ مسأله‌ای که یاسپرس در این دوره مطرح نمود ساده‌پنداری استادان و روان‌پزشکان است که تنها جسم و تن انسان را مبنا قرار می‌دادند؛ از این رو نظریه «روان‌شناسی تفهیمی» را در مقابل «روان‌شناسی تبیین‌نظری» مطرح می‌کند؛ در نظر یاسپرس، انسان موجودی بدین سادگی نیست که بتوان با روشهای معمول علمی و پوزیتیویستی، ساحات وجودش را شناخت؛ بسیاری از جوانب و آثار وجود انسان است که با روشهای تبیین‌علی و نظری، قابل دریافت نیست؛ در روان‌شناسی باید به اهمیت درون‌فهمی، پی‌برد؛ علاوه بر آن، انسان عینیتی شبیه عینیت دیگر موجودات ندارد؛ موجودات دیگر هر آنچه در امکان داشته‌اند، تحقق یافته، ولی انسان امکانات نامحدود دارد؛ انسان آزاد، ولی دارای امکانات نامحدود را هرگز نمی‌توان به طور کامل و تام شناخت.

یاسپرس، در این دوره با ماکس وبر، آشنا می‌شود و به توصیه او رساله‌استادی خود را نزد ویندلبانه فیلسوف مشهور نوکانتی می‌گذراند و وارد حوزه تفکر فلسفی می‌شود. در سال ۱۹۱۹ کتاب «روان‌شناسی جهان‌بینیها» را منتشر کرد که بعدها به عنوان اولین کتاب فلسفه اگزیستانس در قرن بیستم، مشهور شد. در واقع یاسپرس در این کتاب از روان‌شناسی متعارف به روان‌شناسی تفهیمی و سپس به فلسفه اگزیستانس راه یافته بود. خود یاسپرس در این سیر فکری، ماکس وبر را بیشتر از همه بر خود مؤثر می‌داند. به عقیده یاسپرس هفت تن از متفکران و فیلسوفان بزرگ هستند که دغدغه خاطرشان، تحول و تأثیر در جوامع بشری بوده است و خیلی تأثیر گذار بوده‌اند؛ او نمونه عظمت مردان بزرگ تاریخ را در وبر می‌بیند.

از سال ۱۹۲۲ رسماً عهده دار کرسی فلسفه در دانشگاه هایدلبرگ شد و اثر اصلی خود در فلسفه اگزیستانس یعنی کتاب سه جلدی «فلسفه» را منتشر کرد که نتیجه بحثهای طولانی وی با همسر و برادر همسرش ارنست مایر است. او در این کتاب در پی پاسخی برای چیستی فلسفه در زمان خود است.

به اعتقاد یاسپرس، رکن اساسی هر گونه تفکر در درجه اول، علم است؛ بدون علم، راستگویی ممکن نیست؛ از این رو برای تفکر فلسفی هم، شناخت علمی ضروری است. او وظیفه خود را بیان وابستگی علم و فلسفه به یک دیگر می‌داند؛ یافته‌های علمی از پژوهشگر جداست، ولی اندیشه فلسفی از متفکر جدا نیست؛ پس به اعتقاد یاسپرس فلسفه و علم به یک دیگر وابسته‌اند؛ علم روی فلسفه اثر می‌گذارد و فلسفه نیز مبانی علوم را تبیین می‌کند. یاسپرس علاوه بر پیوند علم و فلسفه، بر مبنای دریافتهای خود از فلسفه و تاریخ فکر، نوعی پیوند و وابستگی عمیق بین فلسفه و سیاست می‌بیند و معتقد است که هیچ فلسفه بزرگی بدون نتایج سیاسی نیست و هر فلسفه‌ای در نمود سیاسی خود نشان می‌دهد که چیست! همین تلقی از ربط فلسفه و عمل سیاسی است که یاسپرس را در فهم هیدگر دچار سردرگمی و حیرت می‌کند و نهایت سردرگمی او هنگامی شروع می‌شود که احساس می‌کند هیدگر علی‌رغم اندیشه عمیق و تحسین برانگیزش با حزب ناسیونال سوسیالیست همراهی می‌کند. یاسپرس

اعتراف می کند که در بین فیلسوفان معاصرش، تنها هیدگر نظر وی را به خود جلب نموده است: «هیدگر مرا با شیوه های بیان و حکایات و اشارات بسیاری آشنا ساخت و هنوز به یاد دارم چگونه درباره آگوستینوس قدیس و توماس ولوتر سخن می گفت، ولی او دفاع سیاسی هیدگر از هیتلر را نمی پسندد و آنچه او را به خشم می کشاند وقتی است که از او می پرسد؛ «مرد بی فرهنگی مثل هیتلر چگونه می خواهد آلمان را اداره کند؟» هیدگر پاسخ می دهد: «فرهنگ و تربیت مهم نیست، به دستهای جذابش نگاه کنید.»

یاسپرس معتقد است که فکر فلسفی را باید در ارتباط با عمل صاحب فکر فهمید. آیا ممکن است فلسفه ای وجود داشته باشد، که مقرون به حقیقت باشد ولی تأثیری بر خلاف حقیقت در متفکر بگذارد؟

کتاب «وضعیت فکری زمانه» که در سال ۱۹۳۱ منتشر شد، برای یاسپرس، شهرت وسیعی در جامعه آلمان آن روز ایجاد کرد؛ هر چند او به طور انضمامی به اوضاع سیاسی آلمان اشاره نداشت، ولی تحلیلی از سیاست بر اساس کل وضعیت اخلاقی فکری، به دست می دهد. روحیه آرام و در عین حال، تعالی جوی او در سیاست هم با دعوت به شأن و مقام حقیقی انسان و پرهیز از هیجانها و شور و شغفهای ظاهری ناپدار، خود را نشان می دهد. در سالهای عسرت حاکمیت ناسیونال سوسیالیستها که با رنج و درماندگی با همسر یهودیش به سر می برد، برخوردهای خصمانه و یهودی ستیزانه آنها - مخصوصاً با توجه به علاقه شدید او به همسرش، نظریه سیاسی «شهروند جهان» به ذهنش خطور می کند؛ می توان ریشه های جهانی شدن را در نظریه سیاسی او یافت. یاسپرس می گوید: «گرایش به شهروند جهانی در درونم رو به افزایش گذاشت؛ چنین به نظرم می رسید که اصل مطالب این است که شخص نخست، انسان باشد و سپس بر این اساس، به ملتی خاص تعلق داشته باشد. چه حسرتی می کشیدم در جستجوی دادگاهی بالاتر از ملتها و قانونی فوق دولتها که به فردی که دولتش او را از حقوق خویش محروم کرده است، کمک قانونی بدهد؛ جایی که ستم و حق کشی غیر انسانی حکمفرماست باید در برابر دولتی که مرتکب جنایت می شود تأمینی وجود داشته باشد؛ این دادگاه فوق ملی فقط امکان داشت از همبستگی همه دولتها به وجود آید.»

۲ - نظر اجمالی به فلسفه یاسپرس

همان طور که در زیست نامه او گذشت، فلسفه یاسپرس هم با علم بستگی دارد و هم با سیاست، ولی گوهر فلسفه او اصالت بخشیدن به اگزیستانس است و دغدغه او شناخت اگزیستانس انسان می باشد، اما اگزیستانس یاسپرس با سایر فیلسوفان اگزیستانسیالیست تفاوت دارد، او می کوشد تا ساحات وسیع و متنوع وجود انسانی را معرفی نماید. او اگزیستانسیالیستی نیست که به نفی متافیزیک بپردازد؛ یاسپرس بیش از آنکه اهل نفی و انکار باشد، اهل تأیید و تألیف است، فیلسوفی اثباتی است نه سلبی، دقیقاً نقطه مقابل نیچه. او سعی می کند حتی الامکان آثار متنوع وجود انسانی را فرو نگذارد؛ از این رو شأن علم، فلسفه، دین، هنر، اسطوره و غیره را هر کدام در حد خود حفظ می کند؛ همین نحوه نگاه او به انسان و تاریخ انسان است که باعث می شود عنوان فلسفه را به معنایی فراتر از

آنچه متعارف بوده است به کار برد و افراد بزرگی چون کنفوسیوس، بودا، مسیح و فلوطین را در کنار افلاطون و کانت به عنوان سرچشمه های حیات انسانی در طول تاریخ معرفی کند. همه اینها ناشی از این است که او به همه ساحت‌های وجودی انسان اهمیت می دهد و هیچ ساحتی را مهمل نمی گذارد.

یاسپرس؛ علاوه بر کی یرکگور و نیچه که خود او، فلسفه اش را اجابت خواست آنها می داند، از متفکران بسیاری تأثیر پذیرفته است با توجه به روحیه تألیفی و تعدیلی او، برای معرفی شخصیت‌های مؤثر بر وی باید از کانت، ماکس وبر، افلاطون، برونو، اسپینوزا و شلینگ نام برد؛ اما تأمل بیشتر در آثار یاسپرس حاکی از حضور مرموز اندیشه های هیدگر در ذهن اوست؛ هیدگر با اینکه جواتر بوده در ژرفای ذهن یاسپرس همواره تأثیر گذاشته است.

۳- آرا و اندیشه‌های یاسپرس

۱- فلسفه

یکی از جالبترین مباحث یاسپرس، بحث او درباره «فلسفه» است. او به جستجوی اصل و سرچشمه تفکر فلسفی فرا می خواند و به «ایمان فلسفی» دعوت می کند. به نظر یاسپرس، گوهر فلسفه در تمام دوران تاریخی، حتی در اسطوره ها همواره وجود داشته است؛ گوهر فلسفه جستجوی حقیقت است؛ همان که همیشه انسان را در راه قرار می دهد. همه متفکران، فلسفه را تجربه می کنند. فلسفه قابل تعریف و تعین پذیر است؛ هر کس به خویشتن و مقام خویش در عالم، آگاهی یافت، تفکر فلسفی را تجربه می کند؛ اگر به سرچشمه انسانیت اندیشیده شد، تفکر فلسفی هم آغاز می شود.

به نظر یاسپرس، فلسفه ای جاودان و بی زمان باید مقصود و مآل ما قرار گیرد. (این کلام یاسپرس شبیه حکمت خالده ای است که سنت گرایان به آن معتقدند) به اعتقاد یاسپرس تفکر کنونی ما در هر کدام از سنت‌های بزرگ تاریخ (هند، چین، ایران و یونان) قرار گرفته باشیم به بنیاد واحدی باز می گردد. حکیمان بزرگی چون افلاطون، بودا، کنفوسیوس و لائوتسه هنوز مقام الهام بخشی و سیراب سازی تفکر و فرهنگ ما را بر عهده دارند؛ باید دانست که چرا سقراط، بودا، کنفوسیوس و عیسی چنین نفوذ و تأثیر حیرت آوری داشته اند؛ این مردان بی آنکه مالک هیچ گونه قدرت مادی و دنیایی باشند، بی آنکه به تصنّعات و چشم بندی که شیوه عوام فریبان و مغالطه کاران است متوسل شده باشند، مردم را از نظر روحانی به اطاعت در آوردند و بر آنان تسلط معنوی یافتند و از جهان جز رنج بردن و ترک علایق مادی نصیبی نخواستند؛ آنان پیوسته بر ضد فساد مبارزه کردند و دژ تباهی را متلاشی ساختند و هر بار بانگ اصیل خود را به گوشها رسانیدند و جنبشهای نو ایجاد نمودند؛ عظمت آنان به این صورت تجلی می کند که لایزال در کار تأثیر و عمل بوده اند و هستند.

به جهت همین تصور و تلقی از فلسفه است که یاسپرس به «ایمان فلسفی» دعوت می کند؛ ایمان فلسفی او از جهتی، ایمان دینی را هم در بر می گیرد؛ او پنج اصل را به عنوان اصول «ایمان فلسفی» بیان می کند که عبارتند از:

۱ - خدا (امر متعالی) هست.

۲ - وجود فرمان نامشروط برای انسان. (یعنی وقتی وجود خدا را پذیرفتیم او دستوراتی دارد که چرابردار نیستند و هدف ما نزدیک شدن به امر متعالی است. شبیه مرحله سوم اگزیزتانس کی یرکگور).

۳ - تناهی انسان.

۴ - امکان زندگی انسان تحت هدایت خداوند.

۵ - تداوم واقعیت جهان در بستر زمان بین خدا و وجود. (یعنی وجود انسان)

ارکان ایمان فلسفی یاسپرس همچون اصول شرایع دینی نیست؛ اینها حقایقی است که انسان به حکم انسانیت و اتصال به سرچشمه حقایق، از آنها گریزی ندارد. نمی توان این اصول را با تحکم به دیگران القا کرد؛ نمی توان برای آنها دلایل عقلی آورد؛ تنها می توان با اشاره دیگران را در نزدیک شدن به حقیقت یاری کرد؛ هر کس خود باید آنها را دریابد و تجربه کند؛ از این رو در مقابل بی ایمانان فلسفی، باید دو کار کند: منشأ بی ایمانی را بشناسد؛ و حقیقت ایمان را برای آنها آشکار سازد.

۲- گوهر فلسفه یاسپرس

مرکز ثقل و بحث گوهری فلسفه یاسپرس، انسان است؛ درباره هر چیزی که می اندیشد بالاخره به انسان باز می گردد و نسبت آن را با انسان به عنوان اگزیزتانس، بررسی می کند. بحث او درباره علم و متافیزیک و انحای وجود، همگی برای یافتن راهی مناسب برای فهم انسان است؛ به همین جهت، عنوان «فیلسوف اگزیزتانس» بیش از همه برازنده یاسپرس است. احیا و ترویج اندیشه های کی یرکگور، شروع به انتقاد از اندیشه های پوزیتیویستی و ایده آلیستی و عطف توجه اساسی به انسان و ساحات فراموش شده و اثبات نارسایی و ناتوانی علوم و متافیزیک صرف در فهم انسان، بیش از همه مدیون یاسپرس است. البته او فیلسوفی نیست که مثل نیچه و کی یرکگور، علم و متافیزیک را طرد نماید.

۳- اقسام سه گانه شناخت

۱ - شناخت علمی که ناظر به جهان و وجود عینی است.

۲ - روشنایی اگزیزتانس که ناظر به وجود من است.

۳ - متافیزیک که ناظر به وجود فی نفسه و امر متعالی است.

به اعتقاد یاسپرس، سه نحوه وجود داریم که هیچ یک از دایره اندیشه خارج نمی شوند؛ از این رو سه نوع شناخت داریم. این سه نحوه وجود عبارتند از: وجود عینی و جهان، وجود من، وجود فی نفسه و امر متعالی. فلذا فلسفه یاسپرس این سه قسمت را در بر می گیرد: شناخت علمی، روشنایی اگزیزتانس و متافیزیک.

آنچه در این طبقه بندی اهمیت دارد اثبات محدودیت شناخت علمی و راهنمایی متفکر به نحوه فکر و معرفت متافیزیکی است؛ یعنی، دست یافتن به مراحل فراتر از شناختهای حسی منوط به برخورداری از شناخت حسی و

الثفات به محدودیت آن است؛ روشنایی پدید آمده از تفکر دوم، انسان را به سوی امری فراتر از عقل که قوام هستی انسان هم بدان است، راهبری می کند.

یاسپرس در شناخت علمی که از جهان طبیعت ارائه می دهد گرایش پدیدار شناختی دارد و می گوید: وقتی به عدم کفایت شناخت علمی، بیشتر واقف می شویم که بر دو عالم متفاوتی که موجب پیدایش این نحوه شناخت می شوند تأمل کنیم: عالم انسان مدرک، عالمی شخصی است و تابع منظر خاص اوست و عالم خارج، عینی و واقعی است. این دو عالم متفاوت، به یک دیگر پیوستگی و وابستگی دارند؛ نمی توانیم عالم خویش را جدای از عالم خارج تصور کنیم و نمی توان آن را در ردیف موجودات خارجی قرار داد؛ هر شناختی بالاخره مبتنی بر نظری است؛ یعنی، از یک عالم شخصی و نفسانی ظهور نموده است؛ این خواست و تلقی ناصوابی است که انسان فکر کند می تواند به منظری حقیقی و یگانه، فارغ از منظر شخصی و فردی نایل آید.

به اعتقاد یاسپرس آنچه امروزه ضروری است فهم محدودیتهای شناخت علمی و الثفات به دیگر نیازها و قابلیتهای انسان است. با علوم نمی توانیم از موجودی که آن را «خود» می نامیم معرفت عمیقی داشته باشیم؛ از بیرون «من» و با روش عینی کردن موجود به شناختی از خود نایل نمی آییم؛ شناخت «من» به عنوان اگزیستانس، نحوه دیگری از تفکر می طلبد؛ فهم حقیقی به عنوان «جهان» که محیط بر من و واقعیات پیرامون است، مرا با سرچشمه های حقایقی فراتر از موجودات جزئی عینی آشنا می کند.

از نظر یاسپرس، اکتشاف جهان هیچ گاه پایان نمی پذیرد؛ انسان به جهان به گونه های بی شمار می تواند بنگرد و با جهان بینیهای مختلف سیر اکتشاف و اختراع خود را ادامه دهد؛ این وضع و خصوصیت ناشی از دو امر است: یکی بی کرانی جهان ماده و دیگری نامتناهی بودن روح انسان. پس آنچه را جهان می نامیم تصویری است راهنما برای ذهن ما، جهان مابایزایی عینی و واقعی در خارج ندارد.

۴- اگزیستانس

آنچه را که با «من» به آن اشاره می کنیم اگزیستانس است؛ اگزیستانس همان «من» است تا وقتی که به صورت موجودی عینی همچون یک شیء تلقی نشده باشد. اگزیستانس را با تجربه های عادی نمی توان تجربه کرد، باید با آزادی و انتخاب، آن را متحقق ساخت. تلقی ما از اشیا با تلقی ای که از «من» داریم متفاوت است؛ تلقی از سایر اشیا، غایبانه است و ما آنها را پدیدارشناسانه درک می کنیم؛ یعنی، ابتدا اشیا با ما نسبت پیدا می کنند و بعد آنها را می شناسیم، در حالی که اگزیستانس را نمی توان با تجربه های عادی شناخت؛ آن را نمی توان دید یا شنید یا لمس کرد. اگزیستانس متفاوت از هر چیزی است که از خارج به من مربوط می شود و زایل شدنی است و به شرایطی وابسته است که من آنها را نهاده ام «وجودی که نیست، بلکه می تواند و باید باشد و در جریان زمان تداوم یابد».

قبلاً گفتیم که یاسپرس مثل کی یرکگور، اگزیستانس را منحصر به ساحت درونی انسان نمی کند و به همه ساختهای انسان می پردازد، ولی او این اگزیستانس را با روش انضمامی می شناسد و معتقد است که هر تلاشی برای

تعریف و مفهومی کردن اگزیستانس، تجربه از دست دادن معنای واقعی آن است، اگزیستانس مفهوم نیست، نشانه ای است مشیر به ورای همه موجودات عینی.

انسان در اولین مراحل آگاهی به خویش، خود را به عنوان موجودی (دازاین) در بین دیگر موجودات می یابد؛ در شرایطی که خود او فراهم ساخته، شرایط فرهنگی، طبیعی و تاریخی؛ اما چون باید عمل کند و انتخاب نماید از این شرایط فرا می رود و اوست که باید تصمیم بگیرد که واقعاً چیست! ابتدا از محیط و شرایط، احساس امنیت می کرد، ولی نوعی احساس «شکست» و عدم امنیت در شرایط و اوضاع پیرامونش، او را به اگزیستانس خاص خود ملتفت می کند؛ موقعیتهایی در زندگی انسان به وجود می آید که او را متوجه مرزها و محدودیتها و مقدورات خویش می سازد. او این تجربه را تجربه نهایت (Limit) و موقعیتهای مرزی می نامد.

انسان در موقعیتهای عادی، می تواند آنها را تغییر دهد و مطابق خواست خود از آنها استفاده کند، ولی در چهار موقعیت احساس می کند که نمی تواند آنها را تغییر دهد و با اموری گریزناپذیر روبروست؛ موقعیتهای مرزی مرگ، رنج، پیکار و گناه، و در بین این چهار موقعیت، مرگ از همه مهمتر است؛ مرگ همیشه با انسان است؛ آگاهی به مرگ، موقعیتی است که دازاین به طور کلی خود را در تهدید می بیند؛ در این حالت، تنها دازاین منتفی می شود و انسان به اصل هستی خویش رجوع می نماید و اصل اگزیستانس که امر متعالی است به نحوی به او رخ می نماید. پس انسان در موقعیتهای گناه، رنج و پیکار نیز هنوز اسیر شرایط است و من خالص نشده است و تنها در موقعیت مرگ است که به اگزیستانس خود آگاهی می یابد و گر نه رنج همواره ملازم ذات انسان است؛ به تعبیر نیچه، انسان چنان سخت رنج می کشد که خنده را اختراع کرده است. پیکار و گناه نیز مقتضای حیات انسان است، ولی در اغلب اوقات، انسان از این موقعیتهای اعراض و غفلت می کند؛ استقبال از این احوال و تجربه حال نهایت و پذیرش آنها باعث به خود آمدن می شود و سست بنیانی و دل خوشیهای بی اساس خویش را در می یابد؛ با تداوم این تجربه و دریافت هستی نمایی این جهان، نور حقیقت می تابد و احساس وابستگی و ارتباط با امر متعالی حاصل می شود.

این تجربه اساسی گذشتن از سطح دازاین و نیل به سطح اگزیستانس منوط به پیدایش جهش است؛ جهش به سویی که فراتر از اندیشه است؛ در چنین احوالی، رو به تعالی بودن وجود خویش را تجربه می کند. این تجربه نهایت و مقدمات عقلی آن، بدون یک دیگر بی حاصلند؛ عقل و تفکر، بدون تجربه اگزیستانس در انسان، به انس و الفت با امر متعالی نمی انجامد. پس تاکنون سیر ادراک و دریافت انسان بدین ترتیب بود: محدودیت شناخت علمی و متعارف، احساس شکنندگی محیط بیرونی، احساس نهایت و موقعیتهای مرزی، التفات به خویشتن خویش و تجربه وابستگی به امر متعالی؛ یاسپرس این سیر را در قالبی اندیشمندانه به عنوان «روشنایی بخشی اگزیستانس» بیان می کند.

انسان حتی گاهی اوقات حالتی متضاد و متناقض را در ساحت اگزیستانس تجربه می کند؛ مصداق بارز چنین انسانی امیر المؤمنین - علیه السلام - است که مجمع الأضداد است، در نهایت جنگاوری و خشونت به تمام معنی

که در صحنه نبرد چیزی جز خون و شمشیر نمی شناسد، انسانی سراسر عاطفه و مهربانی در برخورد با ضعیفان و ایتم است.

گفتیم که اگزیستانس با اختیار و انتخاب خود شخص ساخته می شود، ولی یاسپرس با اینکه منکر متافیزیک نیست اما حاضر به بحث انتزاعی نمی شود و معتقد است که اختیار انسان را نمی توان تعریف و اثبات کرد؛ پرسش از اختیار، خود حاکی از اختیار است؛ در هر انتخاب و فعل مختاری که می کنم اختیار خویش را تجربه می کنم، با عقل نمی توان اختیار را تبیین کرد.

امتیاز فیلسوفان اگزیستانس در این است که سراغ تعریف و استدلال نمی روند، بلکه مخاطب را به درون خود ارجاع می دهند، ولی پس از آن سراغ کارکرد آن مسأله می روند؛ مثلاً در بحث اختیار، تأکید می کنند که اختیار و آزادی انسان را از دازاین به اگزیستانس می رسانند و روی آن مانور می دهند، بر خلاف فلسفه های رایج که سراغ بحثهای انتزاعی می روند. البته ما با بی اعتنایی اگزیستانسها به مباحث انتزاعی موافق نیستیم؛ زیرا همان طور که یاسپرس نیز گفت بحث انتزاعی نیز ساحتی از وجود انسان است، بعلاوه اینکه بحثهای انتزاعی نیز در موارد بسیاری لازم و ضروری است.

۵ - نسبت و ارتباط

با ورود به ساحت اگزیستانس، مقوله بنیادی دیگری به نام «نسبت و ارتباط» ظاهر می شود؛ اگزیستانس در تحقق بخشیدن به خویشتن در نسبتی خاص با دیگران است. آنچه در تاریخ، جستجوی «حقیقت» نامیده شده است جز در نسبت و ارتباط بین دو اگزیستانس، ممکن نیست.

انسان به عنوان دازاین، نسبتی با سایر موجودات دارد که این نسبتها در علوم مختلف مورد بحث قرار می گیرد، ولی نسبتی ورای نسبتهای معمول در مرزهای محدود وجود دارد که یاسپرس از آن به «نسبت اگزیستانسیال» تعبیر می کند که پیدایش عنوان «خود» نیز منوط به همین نسبت است. یاسپرس سعی اگزیستانس برای ظهور داشتن را که متعاقب نسبتهای بین الأنفسی است، پیکار عاشقانه یا محبت جدال آمیز می نامد؛ این جدال را باید نحوی صیرورت تلقی کرد؛ صیرورت به سوی هدفی که پایانش شناخته نمی شود. بسیاری از مشکلات و ابتلائات امروز انسان ناشی از غفلت از چنین نسبت و ارتباطی به یک دیگر است.

یاسپرس در بحث «نسبت» هم توصیف می کند و هم توصیه، انسان بدون نسبتهای بین الأنفسی به خویشتن نایل نمی آید و تعالی نمی یابد و حتی فلسفه پدید نمی آید؛ «نسبت و ربط» همچون امری عارض بر ذات اگزیستانس نیست، بلکه در همین نسبتهاست که حدود افراد تعیین می شود و حقیقت آنها تقوم می یابد؛ از این رو تقوم فلسفه نیز به نسبت و ارتباط است.

۶- امور احاطی

بحث حقایق یا امور احاطی یاسپرس با بحث وجودشناسی مرتبط است؛ یاسپرس وجودشناسی متافیزیکی را رد می کند، ولی بحث درباره وجود را کنار نمی گذارد؛ او معتقد است که وجود همیشه یک پدیدار است و خاص سوژه ای است که آن را دریافته است. همان طور که در مورد جهان گفته شد ما به کل دسترسی نداریم.

یاسپرس اساس مباحث فلسفه را در ذیل عنوان «حقایق یا امور احاطی» مورد بحث قرار می دهد. اهم امور احاطی عبارتند از: جهان، امر متعالی، عقل، اگزیستانس و روح.

خود حقیقت احاطی انسان، چهار ظهور دارد:

۱ - دازاین (وجود خاص انسان): این وجود رابطه ای با موجودات عینی دارد که مبتنی بر رفع نیازهای طبیعی و زیستی است؛ این نحوه ارتباط، جزئی و انضمامی است.

۲ - آگاهی به طور کلی: انسان در این وضع می خواهد به موجودات مختلف آگاهی پیدا کند و پیدایش علوم مختلف نتیجه همین کوشش است؛ انسان در این مرحله، کلی و انتزاعی می اندیشد.

۳ - روح: انسان در این مرحله می خواهد صورت معقول بر موجودات اطلاق کند و پیدایش متافیزیک در همین مرحله و نتیجه همین کوشش است.

۴ - اگزیستانس: اگزیستانس با فراتر رفتن انسان از تفکیک سوژه و ابژه و با التفات به نسبت با امر متعالی ظهور می یابد. در این مرتبه رابطه با امر متعالی همچون رابطه بین عالم و معلوم و یا عاقل و معقول نیست؛ در این حال احساس می کند که وجود متعالی او را در بر گرفته است.

پس به طور خلاصه «دازاین» حیات «من» در جهانی است که مرا فراگرفته است؛ یعنی، رابطه انضمامی انسان با موجودات دیگر، «آگاهی به طور کلی»، رابطه علمی «من» با موجودات و «روح» و رابطه عقلی با موجودات، و «اگزیستانس» رابطه انسان با امر متعالی و شناخت درونی و حضوری اوست. اگزیستانس یا در پیوند با امر متعالی است و یا اصلاً وجود ندارد و انسان خود را در وجود متعالی، فانی می یابد.

ارتباط انضمامی با سایر اشیا - شناخت علمی اشیا - شناخت عقلانی اشیا - مرحله وحدت و فنای در امر متعالی به تعبیر فلسفی، در مرحله دازاین، کثرت بر وحدت غالب است؛ در آگاهی کلی، کثرت محدودتر می شود، در مرحله روح باز وحدت بیشتر می شود، تا اینکه در اگزیستانس، فانی در امر متعالی می شود.

۷- امر متعالی

وجود حقیقی «امر متعالی» است. همواره در اسطوره، الهیات و فلسفه سعی در معرفی او شده است، ولی همه آنان که خواسته اند وی را چون امری عینی و قابل توصیف معرفی کنند، بیانشان نادرست و نارساست؛ امر متعالی منشأ و مصدر همه موجودات است و خود همواره در حجاب باقی می ماند؛ امر متعالی یاسپرس همان خداست، ولی نه خدای ادیان و شرایع با لوازم و تبعات آن؛ و نیز خدای او، خدایی که با اصول عقلی قابل اثبات و استدلال باشد

نیست. امر متعالی در دایره شناخت انسان قرار نمی گیرد؛ اگر اگزیستانس در دایره شناخت قرار نمی گیرد، چگونه ممکن است اصل، اساس و قوام بخشی آن به شناخت در آید! تنها با ایمان و اعتقاد خالص می توان به خدا پی برد نه با شناخت حصولی و علوم اکتسابی. او در توصیف ایمان و نحوه سیر در مراحل ایمان شباهت به کی یرکگور دارد؛ در سیر ایمانی هرگز نباید اختیار و مسؤولیت اگزیستانس نفی شود؛ ایمان تجربه ای است که در این تجربه، هیچ کس نمی تواند جای دیگری را بگیرد؛ تجربه ای است که هیچ کس نمی تواند آن را به دیگری منتقل کند؛ ایمان هر شخص و تعالی ای که برای او حاصل شده تنها از آن اوست و هیچ کس دیگر در آن نمی تواند شریک شود.

یاسپرس در فلسفه، بحث از امر متعالی را لازم می داند، ولی سخن او در این باب بیشتر به الهیات تنزیهی شبیه است، تا آنجا که مفهوم وحدت عددی را هم برای اطلاق بر امر متعالی نارسا می داند؛ به او، شخص هم نمی توان گفت. یاسپرس در همه این نکات، شاگرد وفادار فلوپین است.

۸ - رمز

ما تنها، وجود خویش، موجودات متعین اطرافمان و در عین حال، محدودیت آنها را درک می کنیم؛ وجود حدّ، خود دلالت بر وجود متعالی دارد؛ قبلاً گفته شد که امر متعالی محیط بر همه موجودات است؛ پس به ادراک نمی آید، ولی وجود رمز و قدرت انسان برای رمز خوانی و رمزدانی، او را به نحوه ای تجربه و ادراک امر متعالی، توانا می کند. رمز، نحوه وجودی دارد که امر متعالی را به حضور کنونی در می آورد؛ امر متعالی نامتناهی، عینی یا ذهنی نمی شود، بلکه با رمز، اشاراتی به او صورت می گیرد؛ رمز را نمی توان توضیح داد و تبیین عقلی نمود، اهل اشارات آن را در می یابند. رمز به وسیله اگزیستانس خوانده می شود؛ هر چیزی در جهان عینی خارجی و یا در اگزیستانس، ممکن است رمز و راز باشد.

در جهان عینی، سه گونه رمز وجود دارد:

۱ - تلقی از جهان به عنوان ظهور وجود فی نفسه؛ یعنی، اینکه موجودات همه نمود و پدیدار هستند.

۲ - آنچه در ادیان و اساطیر آمده است.

۳ - نظامهای متافیزیکی که بنیان آنها را می توان رمز تلقی کرد.

اما درجه بالاتر رمز، مربوط به اگزیستانس است؛ انسان از ابتدا، درکی حضوری از خویش دارد. انسان با اختیار و آزادی خویش، خود را می آفریند و منشأ اختیار انسان، امر متعالی است. پس انسان در ضمن فعل و آثار خود در می یابد که خود تلاش و تکاپویی در جهت امر متعالی است. همه موجودات، وجود عینی، طبیعت، تاریخ، آگاهی، خود انسان، افعال و آثارش و غیره، همه می توانند رموزی برای امر متعالی باشند؛ هنر و فلسفه دو نحوه رمز خوانی هستند.

۹- تاریخ

تلقی خاص یاسپرس از انسان و نسبت او به وجود، امر متعالی و دیگران، باعث پیدایش تصویری جذاب از تاریخ شده است. کتاب «آغاز و انجام تاریخ» روایتی از تاریخ و تلقی او از تاریخ انسان است. به نظر یاسپرس، تاریخ بنیادی‌ترین مقوله برای نیل انسان به خود آگاهی و شناخت سرچشمه های ذات اوست. به نظر او، انسانیت منشأ و غایتی واحد دارد و در پایان کار نیز همه جانها با هم هماهنگ خواهند شد و در حال تفاهم بی حد و مرز همه به یگانه کشور ابدی جهان، تعلق خواهند داشت. این عبارات، فلسفه تاریخ اوست. آغاز و انجامی واحد که تاریخ، گستره مابین این دو نقطه است.

به نظر یاسپرس، چهار دوره اصلی را می توان در تاریخ انسان تشخیص داد:

- ۱ - دوره های بسیار دوری که از آن اطلاع کافی نداریم.
 - ۲ - دوره پیدایش تمدن های بزرگ در نقاط مختلف جهان، در فاصله قرون ۵۰ قبل از میلاد تا ۳۰ قبل از میلاد.
 - ۳ - دوره محوری که حدود پنج قرن قبل از میلاد است و پیامبران و متفکران بزرگی در سرزمین های تمدن خیز شرق، پدید آمدند. کنفوسیوس و لائوتسه در چین، اوپانشادها و بودا در هند، زرتشت در ایران، فلاسفه بزرگ یونان مثل هراکلیت، پارمنیدس و افلاطون و انبیا در فلسطین.
 - ۴ - دوره پس از دوره محوری که تاکنون ادامه یافته است و بزرگترین تحول سرنوشت ساز در این دوره، پیدایش علوم و تکنولوژی جدید است.
- مهمترین دوره ای که یاسپرس به تأمل در آن فرا می خواند، دوره محوری است که معقولات اساسی سازنده حیات ما در آن شکل گرفته است.

ملاحظه پایانی

در اندیشه یاسپرس، جهات مختلفی وجود دارد که می توان از آنها - مخصوصاً برای تکمیل فلسفه اسلامی - بهره گرفت، ولی اشکال کلانی که بر اگزیستانسیالیستها وارد است بر یاسپرس نیز وارد می گردد و آن اینکه مشکل دینداری با تجددگرایی و ایمان و معنویت با علم و تکنولوژی را که از دغدغه های جدی ماست و غرب بیشتر از ما احساس خلأ می کند به این سادگی که یاسپرس مطرح کرده است قابل حل نیست؛ اینکه مردم را به درون خود ارجاع دهیم تا به اگزیستانس خود برسند علاوه بر اینکه مدت زیادی به طول می انجامد تا دسترسی به اگزیستانس محقق شود، ما را بی نیاز از بحثهای انتزاعی نمی کند و باید حتماً به نقدهای نظری و تئوریک که بر علم و تکنولوژی وارد است بپردازیم و رابطه ایمان و تجدد را از منظر و زاویه عقلی مورد بررسی قرار دهیم.

منابع معرفی یاسپرس

- ۱ - کارل یاسپرس، کوره راه خرد، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۸.
- ۲ - هانس دیرکس، انسان شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۰.
- ۳ - فردریک کاپلستون، فلسفه معاصر، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۶۱.
- ۴ - محمود نوالی، فلسفه های اگزیستانس، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۷۳.
- ۵ - کارل یاسپرس، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳.
- ۶ - کارل یاسپرس، زندگینامه فلسفی من، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، نشر فروزان فر، ۱۳۷۴.

آثار یاسپرس

- ۱ - کارل یاسپرس، کنفوسیوس، ترجمه احمد سمیعی، تهران، خوارزمی.
- ۲ - کارل یاسپرس، سقراط، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- ۳ - کارل یاسپرس، فلوپین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- ۴ - کارل یاسپرس، آگوستین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

۶ - گابریل مارسل Gabriel Marcel

۱ - زیست‌نامه مارسل

گابریل مارسل (۱۸۸۹ - ۱۹۷۳) مانند بسیاری دیگر از فیلسوفان فرانسوی، سیر زندگی و تحولات فکریش، کاملاً مرتبط با یک دیگرند. پدرش دیپلمات و همواره دارای مقامهای سیاسی و فرهنگی بود و به علت مسؤولیتهایی که در امور فرهنگی داشت، از همان ابتدا، مارسل با شخصیت‌ها و جریان‌های مهم فرهنگی آشنا شد. گابریل چهار ساله بود که مادرش را از دست داد. هر چند پدرش، با خاله گابریل ازدواج کرد، ولی کودکی گابریل همواره با یاد مادرش می‌گذشت. حضور جسمانی پدر و خاله در خانه و حضور روحانی مادر در خاطر گابریل، موجب شد که از همان ابتدا احساس فضایی غیر محسوس - که انسان می‌تواند با حضور در آن فضا احساس نشاط و آرامش کند - به وجود آید. این احساس از اساسی‌ترین خصوصیات انسان، در رابطه با دیگران است؛ با حضور در فضاهای بین‌انسانی است که انسان از محیط فیزیکی‌اش فراتر می‌رود؛ آنچه را که مارسل بعدها با عناوینی چون وفا،

امید، راز و عشق مطرح می کند، شاید اولین بار در همین دوران تجربه کرده باشد؛ او در این دوران با پناه بردن به عالم اندیشه و خیال، خود را تا حدی از محیط ناملازم اطرافش خارج می کند.

از سال ۱۹۰۶، تحصیل در رشته فلسفه در سوربن را شروع کرد. در طول تحصیل، مدتی به ایده آلیسم نوکانتی می پردازد و اندیشه های نظام پرداز هگل و ما بعد هگل را مورد مطالعه قرار می دهد؛ اما برگسون بیش از دیگر فلاسفه او را به خود مشغول می دارد. در مطالعه مارسل، بیش از هر فیلسوفی، حضور کی یرکگور احساس می شود، ولی تجارب سیر انفسی مارسل بدون الهام و مدد گرفتن از کی یرکگور صورت گرفته بود؛ تجارب شخصی در اندیشه فلسفی مارسل، نقش اساسی دارند.

نخستین تکان بزرگ را جنگ به زندگی مارسل داد و امنیت جهان بورژوازی بزرگ را که تا آن روز، هم مأمّن و هم محبس او بود برهم زد؛ جنگ، لحنی حاکی از دلهره و اضطراب به یاداشتهای متافیزیکی روزانه او بخشید که مخزن راز وی در طلب حقیقت قصوی بود؛ در عین حال مارسل خوشوقت بود که بیشتر در حالت توهم به سر می برده است. زیرا عقیده داشت که جز با گذراندن چنین دوره ای ممکن نبود کار آموزی فلسفی خویش را به انجام رساند. مارسل به علت بیماری از شرکت در جبهه جنگ معاف بود، ولی به عنوان مددکار در صلیب سرخ خدمت می کرد؛ او باید وضعیت سربازان در حال جنگ را به خانواده هایشان اطلاع می داد؛ وقتی که می خواهد خبر زخمی شدن و یا کشته شدن و... را به خانواده ای برساند با اشیایی بی جان روبرو نیست بلکه خبر او آنها را دگرگون می کند، بین دو انسان، رابطه ای وجود دارد که بین انسان و یک شیء وجود ندارد؛ آنچه که با عنوانهایی مثل وفا و عشق به آن اشاره می شود چیست؟ البته ممکن است فردی به خاطر علایق نفسانی، ارتباطش با اجسام و اشیاء بیشتر از ارتباط با هموعانش باشد و یا شخص دیگری به خاطر رابطه معنوی فوق العاده، همه عالم را مظهر الهی بداند، ولی حال عموم مردم همان طور است که مارسل می گوید.

این تجربه مهم ارتباط بین انسانها، مارسل را از توقف در ایده آلیسم و فکر انتزاعی گذر داد و به جستجوی عمیقتری در انسان و نسبتهای کشاند و جهت دیگری به فلسفه او داد. وفا، امید و عشق آنقدر ملموس و عینی اند که برای درک آنها آموزشی لازم نیست، هر انسانی آن را تجربه می کند، حال متناسب با همین امر، فلسفه نیز باید عینی و ملموس باشد.

این جهت گیری مارسل باعث شد که وی جز در مدتی کوتاه رسماً مدرس فلسفه نشود و بیشتر وقت خود را صرف نوشتن در مجلات، آثار ادبی، نمایشنامه و سخنرانی نماید. او تدریس را کنار گذاشت تا بتواند از جهت گیری سابق خود گذر کند. او در نمایشنامه هایش می خواهد وضعیتهای روحی انسان مثل احساس غربت، ناامنی، آشفتگی و برهوت را ترسیم کند؛ به نظر وی، حقایق انضمامی و ملموس وجود انسان، از راه نمایشنامه، بهتر قابل اظهار است تا متافیزیک، با نمایشنامه می توان مخاطب را به درون خود دعوت کرد.

مهمترین اثر مارسل در سال ۱۹۲۷ با عنوان «یادداشتهای روزانه متافیزیکی» منتشر شد. یکی از ویژگیهای آثار مارسل جهت گیری دینی آنهاست؛ از تجارب کودکی تا آثار دوره کمال او همه به نحوی نشان از التفات به امر مطلق و متعالی دارد؛ از این رو وقتی که در سال ۱۹۲۹ دعوت دوستش دویوا را برای پیوستن به کلیسای کاتولیک

دریافت کرد، بدون مقاومت آن را پذیرفت. در یاداشتهای روزانه اش در تاریخ ۲۳ مارس می نویسد: «امروز صبح، غسل تعمید داده شدم، حالت درونی من بیش از آن بود که انتظارش را داشتم، از خود بی خود نشدم، بلکه آرام و معتدل و سرشار از امید و ایمان بودم.»

از یاداشتهایش معلوم می شود که بیش از هر چیز از جذبه ها و تجربه های معنوی که برایش پدید می آید، نشاط پیدا می کند و مسرور می شود. او مخاطب خود را از ابتدا به تأمل در نفس، دعوت می کند؛ او می خواهد هر کسی کتاب نفس خود را بگشاید. فلسفه او با تأمل در ملموسترین تجارب انسانی، شروع می شود؛ ابتدا نگاه انسان به واقعیت را تصحیح می کند، واقعتهای عظیم بین الانفسی را نشان می دهد و شخص را بر می انگیزد که برای یافتن راهی برای مشارکت در حیاتی عمیقتر بکوشد؛ وقتی شخص در این مسیر قرار گرفت، احساس می کند که می تواند در وجود خود سراغ واقعتهای برتر و برترین واقعیت را بگیرد. شاید در پس احساس وفا و دوستی که بین «من» و یک «تو» وجود دارد، «توی مطلق» وجود داشته باشد که همه این فضاهای بین الانفسی تحت الشعاع آن قرار گیرد؛ برای رابطه «من» با «توی مطلق» می توان به مناجات امیرالمؤمنین - علیه السلام - در مسجد کوفه اشاره کرد که مملو از تعبیر «أنا» و «أنت» است که ارتباط با «أنت» ارتباط پدیدار شناسانه با خداست، ولی ارتباط با «هو» یک ارتباط هستی شناسانه از «هو»ی غایب است.

فلسفه جستجویی مجدانه در سرزمینهای کشف نشده است. البته تنها راه نزدیک شدن به تجارب اصیل، فلسفه نیست، موسیقی نیز نمونه ای از هماهنگی و یگانگی است که همواره مورد اشتیاق هر انسانی است؛ موسیقی امکانی است که انسان با آن، در ورای واقعتهای و شرایط محیطش در فضایی مطلوب و ملایم سیر می کند؛ فلسفه از این جهت شبیه موسیقی است؛ با این تفاوت که تفکر فلسفی پایان ندارد. برخی پژوهشگران معترفند که شاید درک کامل افکار فلسفی مارسل بدون تسلط بر آثار موسیقی او امکان پذیر نباشد.

عناوین دیگر آثار مارسل نیز مؤید جهت گیری خاص وی در اندیشه و فلسفه است؛ بودن و داشتن (۱۹۳۵)، انسان سالک (۱۹۴۴)، راز هستی (۱۹۵۰) و کرامت انسانی (۱۹۶۱).

در مجموع، فلسفه مارسل با چنین جهت گیری، صبغه ای دینی و مسیحی دارد.

درباره نسبت مارسل با معاصرانش، وی بیش از هر متفکری، شبیه مارتین بوبر است؛ فلسفه بوبر، بیش از هر چیز به گفتگو و هم سخنی اختصاص دارد.

به جز تفاوت در دین این دو متفکر که بوبر یهودی است و مارسل مسیحی کاتولیک، تفاوتهای دیگری را برای آنها می توان ذکر کرد: بوبر پس از آغاز کردن از تمایز نسبت «من و تو»، از نسبت «من و آن» بحث را به سمت مسائل کلامی و الهیات سوق می دهد، در حالی که مارسل همچنان فیلسوف می ماند.

اما نسبت مارسل با سارتر را باید درست تقریر کرد؛ برخی گمان کرده اند که مارسل نحوه ای واکنش در مقابل سارتر است، ولی با توجه به قدمت آثار اصلی و تقدم تکوین اندیشه های اصلی مارسل بر سارتر، چنین گمانی متنفی است؛ مارسل، رقیب سارتر نیست، هر چند فلسفه سارتر را فلسفه ای مهم و نیرومند می دانست.

مارسل بیش از بقیه فیلسوفان آگزیستانس به کی یرکگور نزدیک و شبیه است؛ با وجود این باید تأکید کرد که وی اندیشه های بنیادی خود را بی آنکه هنوز یک سطر از آثار کی یرکگور خوانده باشد، عرضه کرده بود.

۲ - آرا و اندیشه های مارسل

مقدمه

آزاردهنده ترین دریافت مارسل از انسان معاصر، این بود که انسان از کرامت و منزلت خویش، غافل است. در مقایسه با گذشته، انسان بیش از همیشه از خویشتن غافل است؛ این غفلت چنان عظیم است که وقتی خبر مرگ انسانی به گوش دیگران می رسد، می پرسند: چه کاره بود؟ و اگر مثلاً پاسخ بشنوند که «بلیت جمع کن قطار»، تنها این احساس در آنها پیدا می شود که جزئی از اجتماع با این کارکرد، از دستگاه خارج شد. نگاه به انسان، یک نگاه ابزاری شده است؛ با اینکه تراژدی، رنج و مصیبت از اجزاء لاینفک حیات بشری است، ولی زندگی ماشینی و تکنولوژیک بشر امروز، چنان او را غرق در عمل و مشغول سرعت بخشیدن هر چه بیشتر به امور کرده که بدون احساس رنج و مصیبت به پیش می راند. انسان چنان قدرتی به دست آورده که عالم طبیعت را در اختیار خود احساس می کند، در حالی که عالیتین انحای ظهور حقیقت آدمی، یعنی عشق، امید و وفا، معنای خود را از دست داده اند. وقتی همه چیز حتی حالات، احساسات و شؤون انسانی با دیدی ابزاری و بر اساس میزان فایده شان در عمل و تولید در نظر آیند، طبیعی است که باید زندگی ای چنین بی روح و فاقد معنا داشته باشیم. در زندگی جدید، هنگامی انسان به این میزان از قدرت برای تسخیر طبیعت دست یافت که از طرفی، جهان و هستی را منحصر به عالم طبیعت تلقی کرد و از طرف دیگر شناخت طبیعت را نیز منحصر در روشهای عینی و تجربی دانست.

آنچه که مارسل را آزار می دهد، همین نگاه تنگ و غیر واقعی به انسان و عالم وجود است و راهی که او در پیش می گیرد تأمل بر ملموسترین تجارب انسانی است که سرانجام انسان را به درک و دریافت وجود می کشانند؛ پس، از این جهت، فلسفه او در مقابل نظامهای متافیزیکی سنتی و متافیزیکهای مبتنی بر الگوهای علمی قرار می گیرد.

۱- متافیزیک به منزله «تأمل بر راز»

یکی از اشتباهات اهل مابعد الطبیعه آن بوده که متافیزیک را همچون علم، شیوه ای برای حل مسائل خاص تلقی کرده اند؛ این مطلب در تفاوتی که مارسل بین «مسأله» و «راز» قائل شده، ریشه دارد؛ علم با مسأله سروکار دارد؛ مسأله، امری غیر شخصی و بیرون از عالم است که ذهن انسان با آن درگیر می شود و سعی می کند آن را حل نماید و اگر عالم روش درستی اتخاذ نماید آن را از میان بر می دارد؛ اما «راز» امری است که در مقابل انسان

نیست، بلکه انسان درگیر آن است؛ از این رو نمی توان از آن چشم پوشید و آن را از میان برداشت. مسأله، یک امر انتزاعی است، در حالی که راز، امری است انضمامی. رازهای فراوانی انسان را فراگرفته اند: عشق، وفا، ایمان، وجود، شر، اختیار و معنای زندگی.

از اشتباهات فلسفه های دوره جدید آن است که خواسته اند موضوعات فلسفه را که رازند، به صورت مسائل علمی حل کنند و از میان بردارند؛ دکارت خواست رابطه من و جسم را به عنوان یک مسأله حل کند و آن را کنار بگذارد، غافل از اینکه راز را نمی توان کنار گذاشت؛ راز مثل درد همراه انسان است.

پس «راز» در برابر من نیست، ولی ممکن است رازی را تنزل بخشیم و به صورت یک مسأله درآوریم. وقتی شرایط مواجهه با «راز» فراهم گردید، ابتدا باید به وجود آن اعتراف کنیم و کوشش کنیم که به آن نزدیک شویم؛ زندگی حقیقی در همین رازهاست، باید آنها را جدی گرفت و با صمیمیت، خود را به آنها سپرد؛ راز را نمی توان با انتزاع شناخت یا رفع کرد، باید با تمام وجود به آن نزدیک شد تا خود را بنماید.

متافیزیک اصیل، متوجه همین تجارب و تأملات است و هر کس خود باید از نو با رازها درگیر شود؛ چنین نیست که فیلسوفی، رازها را کشف کند و کار را برای دیگران سهل نماید؛ رازها را باید تجربه نمود، به آنها مبتلا شد؛ هر تجربه ای که مرا در برگیرد و من فارغ از خویش نتوانم به آن بیندیشم یک راز است.

متافیزیک سنتی در بحث از «وجود» با روش مألوف ما را به جایی نمی رساند؛ «من» نمی توانم فارغ از وجود خودم، درباره وجود حکمی کنم؛ من، چون خود وجود دارم نمی توانم از وجود فاصله بگیریم و به مثابه یک مسأله درباره آن حکم کنم، فقط به جهت اینکه خود بهره مند از وجودیم، می توانیم به آن شهادت دهیم؛ پس وجود که اساسی ترین موضوع متافیزیک بوده است قابل تعریف و توصیف نیست، بدین ترتیب هیچ نظام متافیزیکی هم نمی توان ساخت؛ در متافیزیک که نحوی تفکر انتزاعی است، واقعیت قلب ماهیت می شود و به اندیشه ای انتزاعی تبدیل می گردد. به نظر مارسل، نظامهای مفهومی باعث مرگ فلسفه اند.

عبارت مشهور مارسل درباره خدا ناظر به همین مطلب است که «خداوند ذاتاً از هر رنگ و تعلقی آزاد است»؛ حتی وقتی درباره خدا سخن می گوئیم به راستی درباره خدا سخن نمی گوئیم؛ حتی اقامه استدلال برای وجود خدا فی نفسه هرگز باعث ایمان نمی شود؛ ایمان از راه استدلال عقلی به دست نمی آید؛ دلیل، تنها ممکن است باعث افزایش ایمان مؤمن شود.

پس با این وصف، فلسفه با روشنی بخشیدن به تجارب معنوی و حقیقی انسان، مثل وفا، عشق، اختیار و امید، از درون انسان، راهی برای حضور در وجود می گشاید؛ از این رو هدف در فلسفه و متافیزیک، متقاعد ساختن دیگران نیست، بلکه کوششی برای مشارکت در وجود است؛ فلسفه باید با تکیه بر تجارب ملموس انسانی، راهی برای ورود به ساحات فراموش شده وجود بگشاید.

۲- بودن و داشتن

«بودن» و «داشتن» نام یکی از کتابهای مهم مارسل و عنوانی برای دو موضع اساساً متفاوت انسان در برابر عالم است؛ انسان ممکن است در موضع «داشتن» باشد و یا در موضع «بودن». موضع «داشتن» همان است که انسان خود را در یک سو و موجودات را در سوی دیگر می بیند و در خود امکان تملک و در اختیار گرفتن آنها را احساس می کند. موجودات عالم خنثی هستند، و به اراده من تغییر یافته و در جهت خواست من به کار گرفته می شوند؛ این نگاه می تواند دیگران را هم در برگیرد و انسانها هم همچون اجسام عالم طبیعت تنها از جهت کارآیی شان دیده شوند؛ در این تلقی، همه چیز به مثابه ابزار و آلات تلقی می شوند.

منحصر شدن حیات انسان به کوشش برای «داشتن» و تصاحب، باعث بی قراری و نگرانی دائمی او خواهد شد؛ چون در حالت «داشتن» خود را همان «دارایی خود» احساس می کند و همیشه نگران از دست دادن دارایی خویش است و حسرت به دست آوردن آنچه که هنوز، دارایی او نیست در دل دارد.

یکی از تبعات موضع «داشتن»، نسبت به جهان، آن است که انسان، جهان را چنان به اندیشه در می آورد که در تسخیر و تصرف او قرار می گیرد؛ به تعبیر نیچه آنچه اصل است، اراده معطوف به قدرت است؛ در این حال، «بودن» مورد غفلت است؛ به «وجود من» و «وجود تو» و به اصل «وجود» التفاتی نیست. انسان، تنها از طریق نظامهای انتزاعی مفهومی که ساخته خود اوست به خود نظر می کند؛ به تبع غلبه نگاه تملک، هرگونه راز نیز ارزش خود را از دست داده است.

مارسل، ریشه بحران انسان معاصر خود را در اسارت انسان در تکنولوژی و غفلت از رازهای بزرگ وجود می داند؛ در این عصر، مقولاتی چون دین، فلسفه و هنر، اهمیت خود را از دست داده اند و همه چیز تا آنجا ارزش دارد که در خدمت تکنولوژی و کارآیی باشد.

مارسل در کنار طرح «بودن» و «داشتن» مقولات دیگری را نیز در مقابل هم قرار می دهد که می توان آنها را از فروعات این تقابل به حساب آورد؛ یکی از زوجهای متقابل همان «راز» در مقابل «مسئله» بود؛ در حالت «بودن»، بر راز رابطه «من - تو» تأمل می کند، ولی در حالت «داشتن»، تنها نحوه ارتباط انسان با دیگری، ارتباط «من و آن» است؛ و بالاخره در حالت «بودن» اندیشه ثانویه است و در حالت «داشتن» اندیشه اولیه است.

۳ - اندیشه اولیه، اندیشه ثانویه

«اندیشه اولیه» همان نحوه اندیشیدنی است که در علوم و تکنولوژی غلبه دارد و با آن «مسائل» حل می شود. «اندیشه ثانویه» نحوه اندیشه ای است که منشأ دین، هنر و فلسفه می شود. در این اندیشه، انسان به راز هستی تأمل می کند و مشارکت خویش در راز هستی را تعمیق می بخشد.

انسان در اندیشه اولیه، فارغ از مسأله ای است که بدان پرداخته؛ درباره گیاهی تحقیق می کند، در حالی که نگران فرزندش است و بعد که وقت تحقیق تمام شد، به کار دیگری می پردازد. اندیشه اولیه، اندیشه معطوف به مسأله و انتزاعی است، شبیه آنچه در منطق، ریاضیات و علوم تجربی است. انتزاع و تملک که نتیجه اندیشه اولیه است، وقتی اصل قرار می گیرد منشأ بی قراری و فراموشی منزلت انسان می شود، اما با تکیه بر مرتبه دیگری از اندیشه یعنی «اندیشه ثانویه» می توان بر تبعات ناگوار فائق آمد. اندیشه ثانویه با التفات به تجارب واقعی و بین الانفسی انسان مانند عشق، وفا و ایمان، او را به حضور و مشارکت در وجود می کشاند. اندیشه ثانویه، به کار اندیشه اولیه که تجربه های واحد انسان را با تجزیه متکثر ساخته بود، دوباره وحدت می بخشد؛ در حالت اندیشه ثانویه، اندیشمند احساس غیریت و موضوعی جدای از خود نمی کند.

اندیشه ثانویه، چیزی است شبیه آنچه در هنرمندان و شاعران سراغ داریم. انسان هنگامی که در مقابل انتخابی سرنوشت ساز در زندگی قرار می گیرد، تمام وجودش متوجه تصمیم اوست و در وحدت و یکپارچگی به سر می برد؛ در حالت درگیری با راز نیز، اگر انسان راز را جدی بگیرد و در آن فرو رود، وحدت وجودش باز می گردد و به مشارکتی عمیق در راز وجود دست می یابد.

۴- نسبت «من - تو»

به اعتقاد مارسل، فرض «من» مستقل و منفک از دیگران، نادرست است. اگر بنا باشد در سنت متافیزیکی ای که دکارت آغاز کرد سخن بگوییم، بهتر است در مقابل دکارت که از «من» شروع کرد، از «ما» شروع کنیم. نقطه شروع مناسب برای تفکر عینی، ملموس و واقعی، «ما»، «باهم بودن»، «آگاهی التفاتی» و وجود بین الانفسی است. انسان اتمی در بین اتمها نیست؛ اصل حیات انسان در نسبت و ارتباطش با دیگران است؛ یعنی، بودن «من» بدون ارتباط با «تو» معنی ندارد. در واقع مارسل در برابر کی یرکگور که «من فردی» را مطرح کرد «من اجتماعی» را مطرح کرده است؛ از این رو مارسل می گوید: «فقط یک رنج وجود دارد: رنج تنهایی».

مارسل که «تو» را بزرگترین زمینه برای سیر در وجود تلقی می کند، تأمل بر نسبت «من - تو» را، مهمترین موضوع فلسفه می داند و آنچه در جریان این تأمل به دست می آید، نزدیک شدن به راز بزرگتری است به نام «وفا» و «صمیمیت» که همه آن را تجربه می کنند.

مارتین بوبر - که قبلاً به شباهت وی با مارسل اشاره شد - راز «من - تو» را در امتداد راز «من - تو» بی مطلق می داند؛ از این رو اهمیت بسیاری برای نسبت «من - تو» قائل است که نمودی از آن به صورت گفتگوی بین دو شخص است. به اعتقاد مارسل، تنها با گسترش نسبت «من - تو» بی می توان وجود خویشتن را گسترش داد. و راه این گسترش نسبت، قرار گرفتن در نسبتهای غنی تری از نسبت «من - تو» است؛ همان که در تجارب انسانی، «عشق» نامیده می شود. اوج وفا و عشق، در نسبت من با تویی مطلق است؛ همان که جز مؤمنان نمی توانند آن را درک کنند.

۵- وفا

باید توجه داشت که «ایمان» مرحله کمال یافته «وفا» است. «وفا» همان خصیصه انسان است که به او وحدت هویت می دهد. اگر «وفا» نبود، انسان همیشه محصور و محدود به اکنون می ماند و خویشتن را در طول زمان واحد نمی یافت. «وفا» از رو نمودن به یک «تو» آغاز می شود. اگر در حالت «وفا» به یک «تو» مشهودی وفا دار می شویم، در حالت ایمان به یک «تو»ی مطلق رو می کنیم؛ از این رو همیشه در وفا، نشانه ای از ایمان است.

۶- امید

«امید» نیز مانند وفا از نشانه های ایمان به خداست. در بین مؤمنان، خداوند همواره امید آفرین و نشاط بخش معرفی می شود؛ از این رو آنها در پس همه حوادث ناامید کننده باز با توسل به خداوند، امید می جویند. اما امید به نحوی سرّی در انسانهای به ظاهر بدون ایمان هم ظهور می کند؛ با پدیدارشناسی «امید» می توان به رازهای نهانی که در «من»، در نتیجه توجه به «تو»ی مطلق ظاهر می شود، پی برد. امید هم در این نحوه پدیدارشناسی، ما را به «ایمان و عشق» می کشاند.

نکته ای که باید در فهم امید، وفا، عشق و مانند آنها مورد توجه قرار گیرد، این است که اینها همه اموری بین الانفسی هستند؛ یعنی، تنها در نسبت «من - تو» بروز می نمایند.

۷- عشق

از جمله نمودهای رازآلود نسبت «من - تو»، «عشق» است. عشق در جریان نسبیتی دو سویه برقرار می شود؛ من هنگامی که عشق می ورزد، معشوق را قابل اعتماد می داند. در مراحل عالی عشق، عاشق، معشوق را جاودانه تلقی می کند.

۸- راز وجود

بالاخره به بزرگترین راز، یعنی «وجود» می رسیم؛ رازی که همه رازهای دیگر هم به نحوی بدان ختم می شوند. «وجود» را نمی توان تعریف یا استنتاج کرد، باید به آن اذعان نمود و خود را تسلیم آن کرد. چیزی هست جاودان که در تجارب انسانی - بخصوص تجارب ناشی از نسبت «من - تو» - خود را آشکار می کند. وقتی «من» به نحو اصیل در نسبت با «تو» قرار گرفت، حضور «وجود» هم به عنوان رازی در درون سایر رازها احساس می شود. در مسیر چنین مشارکت و تجربه ای است که انسان می تواند به سرچشمه های الهی وجود خویشتن نایل آید. تعالی جویی انسان و میل به مشارکت در هستی و جستجوی راز، خود دلالت دارد بر عدم استقلال و کفایت انسان و بر همین اساس است که مارسل، برهانهای اثبات خداوند در سنتهای - متافیزیکی بخصوص در سنت مسیحی - را

نمی پذیرد؛ به نظر وی این گونه اثباتها قبلاً وجود خداوند را مفروض گرفته اند؛ برای اینکه چیزی قابل اثبات شود، باید به عنوان مسأله قابل طرح باشد، در حالی که خداوند یک راز است.

۳- ملاحظات در اندیشه مارسل

اگر مرجع نهایی داورها و اظهار نظرهای ما، تجارب و دریافتهای ما باشد، راه نسبی گرایی گشوده می شود؛ و حداکثر آن است که هر کس با استناد به تجربه خویش بر آنچه می گوید تأکید کند و سخن دیگری را نپذیرد. اگر به راستی ارزش بیانهای ما در حد تجارب درونی ماست، پس هر کس درصدد اظهار نظر برآمد در واقع حدیث نفس می کند؛ در این صورت مخاطبان هم، در صورتی به نظر و قوی متمایل می شوند که آن قول، ملایم با دریافت و تجربه شان باشد. مارسل مثل سایر اگزیستانسیالیستها - غیر از یاسپرس - به عقل بهای کمی می دهد، در حالی که بر فرض که ایشان می خواهند به تفاوت بین اندیشه و عقل از یکسو، و وجود و اگزیستانس از سوی دیگر، توجه دهند، این التفات شایسته نباید منجر به طی مسیری شود که راهی جز استناد به احوال فردی گوینده و کسانی که شیهه اویند، نماند. مارسل می توانست با بها دادن به عقل آن را معیاری برای سنجش حالات درونی قرار دهد، همان طور که خیلی از عرفای اسلامی مثل قیصری در مقدمه شرح فصوص و ابن عربی و ابن ترکه این کار را کرده اند. ابن ترکه در تمهید برای تمییز و جدا کردن مکاشفه و شهود حق از اوهام و خیال متصل، سه معیار ارائه می دهد: عقل، قرآن و سنت، قطب و مرشد. پس به فرض که به گفته مارسل، شهود و مکاشفات، طوری و رای عقل است، ولی باز سؤال از صحت و اعتبار آنها، سؤال به جایی است؛ از این رو حکما و عرفای اسلامی بابتی درباره میزان و ملاک اعتبار مکاشفات گشوده اند.

۴- منابع معرفی مارسل

- ۱ - سم کین، گابریل مارسل، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
- ۲ - دی. ام. بوخنسکی، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.
- ۳ - بهرام جمال پور، انسان و هستی، تهران، نشر هما، ۱۳۷۱.
- ۴ - استوارت هیوز، راه فروبسته، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ۵ - ورنو و وال، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲.

۷- ژان پل سارتر Gean Paul Sartre

۱- زیست‌نامه سارتر

شرح احوال سارتر (۱۹۸۰ - ۱۹۰۵) در فهم آراء و آثار وی اهمیت اساسی دارد؛ چرا که او در دوران کودکی به انتخاب اساسی خود رسیده است. ژان پل سارتر در پاریس متولد شد؛ پدرش افسر نیروی دریایی فرانسه بود که در مأموریت به هند و چین به علت بیماری درگذشت. ژان پل دو ساله پس از مرگ پدر، همراه مادرش راهی خانه پدربزرگ مادری می‌شود، خانه‌ای مضطرب و پرتنش. پدربزرگ مادری سارتر -استاد بازنشسته دانشگاه- نیرومندترین شخصیتی است که از سن دو سالگی تا یازده سالگی بیشترین تأثیر را در ژان پل گذاشته است. پدربزرگ پروتستان است و مادربزرگ کاتولیک؛ از این رو ژان پل در محیطی کاتولیکی اما عاری از تعصب که چندان هم از نیش‌های تند پدربزرگ در امان نبود، بزرگ شد. مدت کوتاهی، شور کودکانه‌ای به مذهب و حتی عرفان در خود یافت، ولی بعد از هرایمانی رو برتافت و هرگز برانگیخته نشد تا باز به آن روی آورد. از دو تا یازده سالگی او در چنین محیط خانوادگی پر اضطرابی، مهمترین تجارب زندگیش را به دست آورد؛ تضاد فکری و دینی پدربزرگ و مادربزرگ که یکی در نهایت تنفر از همسر و گرایش‌ها و اعتقاداتش بود و دیگری، شوهرش را کافر می‌خواند، سارتر را به این برداشت رساند که هیچ کدام از آنها، واقعاً مؤمن نیستند؛ پدربزرگ، او را متنفر از پرهیزگاری، روحانیت و کاتولیک‌ها بار آورد و تعالیم مادر بزرگ هیچ تأثیری بر شخصیت وی نگذاشت. گویی که بهره آنها از ایمان تنها تنفر از دیگری بود، از خدا و ایمان خبری نبود.

سارتر در کتاب «کلمات» که شرح حال دوران کودکی خود را در سال ۱۹۶۴ نوشته است، وضع خود را چنین توصیف می‌کند: «من همچون علف هرزی روی کود آیین کاتولیک رشد کردم، ریشه‌هایم عصاره آن را جذب می‌کرد و من آن را تبدیل به شیر گیاهی می‌کردم؛ این سرآغاز بی‌خردی آشکاری بود که سی سال گرفتارش بودم.»

مرگ یکی از هم کلاسی‌های یتیم سارتر که تنها مایه دلخوشی مادر، و محبوب همه دوستانش بود، تأثیر قاطعی بر تضعیف بیشتر ایمان وی به خدا گذاشت. به طور کلی، سارتر از دوران کودکی خود راضی نیست.

عوامل آزار دهنده بسیاری در دوران کودکی او وجود دارد، از جمله زشتی چهره اش، شبا هتش به وزغ، نابینا شدن چشم راستش، کوتاهی قدش، یتیم بودنش و ازدواج مجدد مادرش، همگی در بدبینی و الحاد زودرس او تأثیر داشته اند؛ الحاد بزرگترین دریافت سارتر است که از نخستین سالهای کودکی برای او حاصل می‌شود. همین نگرش است که در ادامه حیات وی به صورت نظامی فلسفی، درمی‌آید که عنوان اومانیزم برای آن مناسب می‌نماید و در اندیشه سارتر در قالب آثار فلسفی و ادبی و از آن مهمتر در فعالیتهای سیاسی - اجتماعی و نحوه

روابط او با دیگران بروز می کند تا آنجا که می گوید اگزیستانسیالیسم چیزی جز کوشش برای استنتاج نتایج یک نگرش الحادی منسجم نیست.

او در رشته ادبیات و فلسفه به عنوان دانش آموزی ممتاز شناخته می شود؛ تحصیل وی در دبیرستان هانری پاریس به پایان می رسد و وارد دانش سرای عالی پاریس می شود؛ لیسانس خود را از دانشگاه سوربن اخذ می کند و در امتحان ورودی دوره دکتری فلسفه در سال ۱۹۲۹ به عنوان داوطلب با رتبه اول پذیرفته می شود. در همین دوران با سیمون دوبوار آشنا می شود؛ کسی که تا پایان عمر، ملازم سارتر در فعالیت های اجتماعی و سیاسی و شارح و مفسر اندیشه ها و آرای او بود. ولی آنها هیچ وقت با یک دیگر ازدواج نکردند. لازم به ذکر است که سیمون دوبوار گرایش های فمینیستی دارد و کتاب «جنس دوم» او در دو جلد از کتابهای مهم فمینیستی می باشد. از جمله عوامل مؤثر در اندیشه های او، پدیدارشناسی هوسرل و اندیشه های هایدگر است. از آنجا که زبان آلمانی را از پدربزرگ خود آموخته بود با اخذ بورس تحصیلی در سال ۱۹۳۳ به آلمان مسافرت کرد و با مباحث فلسفی رایج در آلمان آشنا شد.

فعالیت قلمی سارتر از سال ۱۹۳۶ با نگارش رساله فلسفی «تخیل» شروع شد، ولی این داستان «تهوع» بود که در سال ۱۹۳۸ به عنوان داستان سال انتخاب شد و موجب شهرت وی گردید و داستان «دیوار» شهرتش را بیشتر کرد. سارتر، داستان کوتاه را، بهترین وسیله برای بیان اندیشه های خود می دید. آثار ادبی او تأثیر بی نظیری در چند دهه میانی قرن بیستم گذاشت که البته این تأثیر با گرایش های فلسفی او نیز بی مناسبت نبود؛ چون برای سارتر «فلسفه راستین»، فلسفه ای است که درگیر مبارزه شود و شجاعانه تن به خطر دهد.

سارتر می گوید: «فلسفه اولی، بحثی خشک و عقیم در باره مفاهیم انتزاعی که از بند تجربه می گریزد نیست، بلکه کوششی است جانانه تا تمامی سرنوشت آدمی را از درون در بر بگیرد.» با چنین برداشتی از فلسفه، دیگر نباید انتظار داشت که همچون دیگر فلاسفه، به نظریه پردازی و نظام سازی صرف پردازد. او علی رغم تأثیر پذیری از هگل، به مخالفان و منتقدان او مثل فویرباخ و مارکس و کی یرکگور نزدیکتر است؛ او در روش درون نگری برای انتقال تفکر و بیان اندیشه از کی یرکگور و در الحاد از فویرباخ متأثر شده است و گرایش های مارکسیستی را پذیرفته است. کتاب «نقد عقل دیالکتیکی» تعدیل مارکسیسم به وسیله اگزیستانسیالیسم است.

به نظر سارتر، نویسنده باید احوال بشر و هیجانات وی را با شدت بیان کند؛ حوادث عالم بی رحم است و انسان مجبور به آزادی و عمل در جهان است؛ از این رو آزادی موضوع اصلی همه آثار ادبی سارتر است؛ او در چهار جلد کتاب «راه های آزادی» می خواهد نشان دهد که آزادی، چه چیزهایی نیست. مقصود وی از آزادی، آزادی های لیبرالیستی نیست، هر چند خود او مدافع آزادی های سیاسی است، ولی از آزادی، معنای عمیق تری اراده می کند. کتاب «هستی و نیستی» او کاملاً متأثر از «هستی و زمان» هیدگر است.

داستانهای سارتر، حکایت دردها و رنجها و حالات انفسی انسان و واقعیات جهان خارجی و کوشش بی پایان انسان، برای سامان دادن به عالمی است که بدون او هیچ و پوچ است؛ این آثار محتوی اندیشه های فلسفی او به

بیانی دیگر است؛ مثلاً روکانتین، شخصیت اصلی مشهورترین داستان سارتر - یعنی «تهوع» - تصویری از انسان معاصر است که دریافته که مخلوق خداوند نیست و تنها مسؤول اعمالش، خود اوست؛ اما روکانتین نمی‌خواهد به این دریافت مهم انسان معاصر، اذعان کند و از این احساس مسؤولیت دردناک و عذاب آور فرار می‌کند. جذبه روکانتین که در آن، احساس وجود کثافت‌هایی انبوه در اطراف خود می‌کند و باعث حالت تهوع در وی می‌شود، بیانی دیگر از دریافت وجودشناسی سارتر است. اگزیستانسیالیسم سارتر کاملاً صبغه و روح سنت فلسفی فرانسه دارد. «اگزیستانسیالیسم نوعی فلسفه است که به طور طبیعی در شکل ادبی بیان می‌شود؛ زیرا به امر انضمامی و خاص، معنایی فلسفی می‌دهد؛ به این معنا می‌توان آن را نقطه اوج آن نسبت مشخصاً فرانسوی دانست... سستی که به جای ربط فلسفه به تعمیم‌ها و انتزاع‌های ریاضیات و علوم طبیعی، آن را به ادبیات، سیاست و علوم انسانی ربط می‌دهد.» اگزیستانسیالیسم سارتر، از سویی پدیدارشناسانه و متأثر از هوسرل آن هم با تقریر هایدگر است و از سویی دیگر کاملاً به زبان دیالکتیکی هگل است.

۲- آرای سارتر

عنوان اگزیستانسیالیسم که خود سارتر بر خود اطلاق نموده است، مناسب‌ترین عنوان برای مجموعه آثار و اندیشه‌های اوست. عبارت مشهور سارتر که اگزیستانسیالیسم را چیزی جز کوشش برای استخراج همه نتایج یک الحاد منسجم نمی‌داند، می‌تواند مبنایی برای ارائه تقریری از سیر اندیشه سارتر از نوجوانی تا آخرین سال‌های زندگی وی قرار گیرد. روح اندیشه و آثار سارتر، الحاد و اومانیزم است؛ مقابله او با مسیحیت در تاریخ این دین بی‌نظیر است؛ به همین جهت، طبیعی به نظر می‌رسد که کلیه آثار او، در فهرست کتاب‌های ضاله کلیسا قرار گرفته باشد.

۱- وجودشناسی پدیدارشناسانه

سارتر تحت تأثیر هوسرل، وجود را عین پدیدار می‌داند. سارتر پس از آشنایی با تفکر هوسرل از این نظر وی که هر آگاهی، آگاهی به چیزی و با نحوی التفات همراه است، شدیداً تأثیر می‌پذیرد؛ تأثیر پذیری عمیق سارتر از هوسرل در تمام آثار فلسفی وی نمودار است. سارتر، سه ناحیه برای وجود قائل است که به تفکیک به تأمل در آنها می‌پردازد: وجود فی نفسه، وجود لئفسه و وجود لغیره. سارتر این سه اصطلاح را به معنای معمولی و رایج در متافیزیک به کار نمی‌برد، بلکه این سه، انحاء تجربه‌های وجود است؛ ما سه گونه تجربه از وجود داریم؛ به تعبیر دیگر وجود در سه چهره بر ما آشکار می‌شود.

وجود فی نفسه: تجربه وجود خارجی به صورت وجود فی نفسه است. نکته اساسی آن است که در مواجهه من با وجود اشیا، چه چیزی نصیب من می‌شود؟ در این نحوه تجربه از وجود فی نفسه، ما در می‌یابیم که جهان اشیا فقط

«هست»، جز این چیزی به آن نمی‌توان نسبت داد؛ معنا، شعور و وجدان ندارد، خودش هست، هیچ فعل و انفعالی ندارد، هر چه به وجود فی نفسه نسبت دهیم از ماست.

وجود لِنَفْسِه: انسان از آن جهت که می‌تواند فراتر از وجود فی نفسه برود، لِنَفْسِه است. انسان دارای آگاهی و شعور است، انسان سوژه است و وجود فی نفسه ابژه اوست؛ از این رو انسان تا وقتی که شیء و مجعول نشده، نمی‌تواند خود را بشناسد؛ آنچه امکان شناخت و فراوی انسان را فراهم می‌کند عدمی است که در درون اوست و او در پی هستی بخشیدن به آن می‌کوشد.

وجود لَغیرِه: وجود لَغیرِه، اصطلاح سارتر برای اشاره به دیگران است؛ در وجودشناسی پدیدارشناسانه، تصویری که از انسان‌های دیگر در من حاصل می‌شود به صورت وجود لَغیرِه است و با تصور من از اشیای عینی فرق دارد؛ تنها در برخوردی حضوری، من دیگری را درک می‌کنم.

۲ - خدا

بنیان همه اندیشه‌های سارتر، اعتقاد وی به مرگ خداست؛ به نظر سارتر، خداوند را به هر معنا که در تاریخ بشر سابقه داشته، در نظر بگیریم، اکنون مرده است؛ هم خدای ادیان و هم خدای فیلسوفان. خدای ادیان، باید تجربه شود و انسان، حضور وی را در عالم تجربه کند. ولی او هرگز به چنین احساسی نایل نیامد، در زندگی اطرافیان خود نیز آثاری از وجود و حضور خدا ندید.

اما در باب دلایل عقلی و استدلال‌های متافیزیکی نیز، سارتر به مدد اصطلاحات خاص متافیزیکی به زعم خود نشان می‌دهد که همه براهین اثبات خدا، باطل است و دلایل قاطعی برای متناقض بودن خدای واجب الوجود اقامه می‌کند. پس برای سارتر، هیچ برهان و نشانه و اشاره‌ای برای خداوند یافت نمی‌شود. گفتنی است که سارتر در نهاد خود و انسان‌های دیگر، میل به وجود داشتن خدا را احساس می‌کند، ولی در نظر سارتر این میل هم از آنجا بر می‌خیزد که انسان خود، می‌خواهد خدا باشد. (او این خواست را در بحث وجود لِنَفْسِه مطرح کرده است).

سارتر، ایمان به خدا را پوششی برای فریب دادن خویش و رهایی از رنجی می‌داند که در صورت اقرار به فقدان خدایی برای عالم، به او دست می‌دهد. ایمان دینی نحوه‌ای «خود فریبی» و «بد سگالی» انسان است که مانع مواجهه انسان با حقیقت خویش می‌شود. (همان نظریه فویرباخ) به تعبیر خود سارتر در نمایشنامه «مگسها»، انسانها هزاران سال است که مسحور خوش رقصی زئوس هستند و در این خودباختگی، خویش را فراموش کرده‌اند. اگر انسان، ایمان و خدا را به چیزی نگیرد، از این دام، رها شده و آزادی خود را می‌یابد؛ البته این کار، سخت‌ترین کارهاست.

سارتر تمام آنچه را که به عنوان صفات و شؤون الهی، به موجودی برتر و فراتر از انسان در الهیات مسیحی کاتولیک نسبت داده می‌شد، نفی می‌کند؛ علاوه بر آن، استدلال‌های متافیزیکی الهیات کاتولیکی را به همان زبان ولی بر اساس مبانی وجودشناسی از منظر پدیدارشناسی نقد می‌کند.

برهان اول سارتر: بر اساس مبانی وجودشناسی سارتر، خداوند وجود فی نفسه لنفسه است. آنچه در الهیات با خصوصیات خدایی معرفی می شود، مفهومی متناقض است. بنابراین وجود خداوندی با این خصوصیات محال است؛ خدای الهیات مسیحی از سویی، فی نفسه است و از سوی دیگر لنفسه از سویی پر و تمام است و از سوی دیگر دارای ادراک و آگاهی؛ یعنی، تهی و عدم است و با آزادی می تواند آینده خود را تعیین کند؛ چطور ممکن است موجودی، هم پر و کامل باشد و هم دارای ادراک و ناقص و آزاد؟

برهان دوم سارتر: این برهان در رد وجود خداوند، مبتنی بر قبول آزادی مطلق انسان است. آزادی بی حد و حصر در انسان با قبول وجود خداوندی دارای قدرت و آزادی مطلق، منافات دارد؛ چون در آن صورت، خداست که به عالم معنا می بخشد و نیز اوست که ذات و ماهیت انسان را متعین می سازد. اگر خدا وجود دارد انسان وجود ندارد و اگر انسان وجود دارد خدا وجود ندارد. پس در دریافت سارتر از رابطه انسان و خدا، این دو رقیب یک دیگرند؛ یا انسان یا خدا.

استدلال سوم سارتر: در این استدلال برای انکار وجود خدا که در تاریخ فلسفه بدون سابقه نیست، تکیه بر وجود شرّ در عالم شده است. اگر خداوند عادل و قادر است چرا این همه شرّ و مصیبت در عالم وجود دارد؟ سارتر این استدلال را در صحنه های دلخراش نمایشنامه های خود ترسیم نموده است. در نمایشنامه «شیطان و خدا» کار را به آنجا می کشد که اگر چنین خدایی وجود داشته باشد انسان می تواند آن خدا را به خاطر مصیبت هایی که برای او فراهم نموده به محاکمه بکشد!

نکته پایانی

توجه به نحوه ورود و تأثیر سارتر در ایران، بسیار درس آموز است؛ سارتر پس از جنگ جهانی دوم به شهرتی بی نظیر در جهان رسید. جهت گیری اجتماعی و سیاسی وی و شرکت فعال در عرصه مبارزات آزادی بخش، باعث محبوبیت او در بین روشنفکران جهان سوم شده بود، بسیاری از روشنفکران و جوانان ایرانی نیز از سارتر، تأثیر پذیرفتند و آثار وی در دو دهه، جزء پرفروشترین آثار جهان بود، ولی نکته قابل توجه در این استقبال و محبوبیت، عدم توجه به مجموعه اندیشه ها و مبانی وی بود؛ بسیاری از روشنفکران دینی و حتی روحانیون، بدون التفات به مبانی الحادی و اومانیستی سارتر، از او تمجید می کردند و به وی استناد می نمودند؛ توقف در سطح ایدئولوژی باعث می شد که بسیاری از روشنفکران ایرانی، آزادی، اومانیسم، مبارزه و اگزیستانسیالیسم سارتر را آن گونه بفهمند که خود گمان کرده بودند، نه آن گونه که سارتر اراده کرده بود!

۳ - منابع معرفی سارتر

۱ - ژان پل سارتر، روانکاری وجودی، ترجمه: احمد سعادت نژاد، انتشارات نیل (بخشی از کتاب هستی و نیستی سارتر).

- ۲- ژان پل سارتر، طرحی در باب تئوری هیجانان، ترجمه محمدحسین عباسپور تمیجانی، انتشارات مروارید.
- ۳- ژان پل سارتر، آنچه من هستم، ترجمه مصطفی رحیمی، انتشارات آگاه.
- ۴- ژان پل سارتر، تهوع، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، انتشارات نیلوفر.
- ۵- ژان پل سارتر، ازقه سیاه، ترجمه مصطفی رحیمی، انتشارات نیل.
- ۶- ژان پل سارتر، درباره نمایش، ترجمه ابوالحسن نجفی، انتشارات زمان.
- ۷- ژان پل سارتر، جنگ شکر در کوبا، ترجمه جهانگیر افکاری، انتشارات امیرکبیر.
- ۸- (سه مقاله از مقالات) هنرمند و زمان او، ترجمه مصطفی رحیمی، نیل.
- ۹- (چهار مقاله از مقالات) کشتار عام، ترجمه مصطفی رحیمی، آگاه.
- ۱۰- (یک مقاله از مقالات) نگاه، ترجمه مصطفی رحیمی، انتشارات زمان.
- ۱۱- ژان پل سارتر، سه مقاله یأس فلسفی، ترجمه مصطفی رحیمی، انتشارات نیل.
- ۱۲- ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، مروارید، ۱۳۶۱.
- ۱۳- ژان پل سارتر، کلمات، ترجمه جواهرچی.
- ۱۴- ژان پل سارتر، ادبیات چیست؟ ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، تهران، انتشارات زمان.
- ۱۵- هدایت علوی تبار، سارتر از الحاد تا اومانیسم در مجموعه «سیر تکوین و بسط اومانیسم»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۶- بهرام جمال پور، انسان و هستی، تهران، نشر هما، ۱۳۷۱.
- ۱۷- اریک ماتیوز، فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر ققنوس.
- ۱۸- وال و ورنو، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲.
- ۱۹- موریس کرنستون، ژان پل سارتر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی ۱۳۵۰.
- ۲۰- استوارت هیوز، راه فرو بسته، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- ۲۱- ژان پل سارتر، شیطان و خدای نیک، ترجمه ابوالحسن نجفی، تهران، انتشارات زمان، ۱۳۴۵.
- ۲۲- محمود نوالی، فلسفه های اگزیستانس، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۷۳.
- ۲۳- هنری پیر، ژان پل سارتر، ترجمه ابوالحسن نجفی و احمد میرعلایی، تهران، انتشارات زمان، ۱۳۶۵.
- ۲۴- آیرس مردوک، نقد و بررسی رمانهای ژان پل سارتر، ترجمه محمدحسین عباسپور تمیجانی، انتشارات مروارید.
- ۲۵- محمدرضا زمانی، بررسی روابط اگزیستانسیالیست با جامعه، انتشارات پیشگام.

۴- آثار سیمون دوبوار

- ۱- جنس وانهاده، ترجمه ناهید فروغان، نشر مرکز.

- ۲ - کهنسالی، ترجمه محمدعلی طوسی، انتشارات شباويز.
- ۳ - زن درهم شکسته، ترجمه ناصر ایراندوست، انتشارات اردیبهشت.
- ۴ - نقد حکمت عامیانه، ترجمه مصطفی رحیمی، انتشارات توس.
- ۵ - خاطرات، ترجمه قاسم صنعوی، انتشارات توس.
- ۶ - جنس دوم، ترجمه قاسم صنعوی، انتشارات توس.
۷. ماندراوها، ایرج پورباقر، انتشارات گوتنبرگ.

۸ - آبر کامو

آبر کامو، فیلسوف فرانسوی، متولد در الجزایر، مانند سارتر ملحد و حتی افراطی تر از او بود. خودکشی مهمترین مسأله فلسفی اوست.

مهمترین اثر او کتاب افسانه سیزیفوس می باشد. سیزیفوس، شخصیت اسطوره‌ای یونان باستان است که قهرمانی نیمه انسانی و نیمه خدایی بود. خدایی که در قلمرو خدایان مرتکب خطا شد و به جریمه محکوم گردید. او هر روز، صخره بزرگی را به بالای کوه بلندی می برد تا خانه‌ای با آن بسازد، اما تا به قله کوه می رسید صخره از دستش رها می شد و دوباره این کار را تکرار می کرد.

کامو با این داستان می خواست وضعیت و زبان حال آدمیان را بازگو کند؛ زیرا طبیعت بر خلاف خواسته ها و نیازهای انسانها حرکت می کند و تنها موافق نیازهای حیوانات است.

هر انسانی خواستار آزادی است، به گونه‌ای که کسی بر او دستوری نراند، ولی چنین زندگی تحقق پذیر نیست. هر آدمی خواهان زندگی منهای گناه است، ولی این آرزو تحقق پذیر نیست. همه مردم دوست دارند با طراوت زندگی کنند، اما کسالت و فشالت جزو جداناپذیر حیات آدمی است. انسان همیشه به انتخاب دردناکی، یعنی انتخاب خودخواهی و دیگرخواهی گرفتار است؛ از این رو انسانها در جهان غریبند. پس شرف انسان به این است که در تمام زندگی کارهایی انجام دهد که وصول به هدف را انتظار ندارد. از این رو زندگی پوچ و بی معناست، زندگی یک دور لغو است. کامو، با این نگرش، سرانجام خودکشی کرد.

نقد

۱- اگر کامو، اعتقاد به خدا و آخرت پیدا می کرد و هدفی ورای زندگی دنیوی قائل می شد، هرگز به پوچی و عبث بودن زندگی نمی رسید.

۲- همان طور که گذشت، همگام نبودن طبیعت با انسان، او را به پوچی رساند، ولی او توجه نکرد که این انسان است که با طبیعت همگام نیست و انتظارات نابجا و مطالبات حداکثری دارد. در واقع مشکل از انسان امروزی است که از درون، خود را نساخته است و گر نه طبیعت، همان طبیعت سابق است و مردم گذشته چون مطالبات

معقولی داشتند، طبیعت را ناسازگار با خود نمی انگاشتند. اینکه کامو می گوید: طبیعت با حیوانات سازگار است، باز به جهت این است که حیوان، خواسته های نامحدود و سیری ناپذیر ندارد.

۹ - اوناامونو Miguel de Unamono

۱ - زیست نامه اوناامونو (۱۹۳۶ - ۱۸۶۴)

میگل د اوناامونو فیلسوف، متکلم، شاعر و نویسنده اسپانیایی، در ۲۹ سپتامبر ۱۸۶۴ در بیلباو مرکز صنعتی و فرهنگی باسک اسپانیا به دنیا آمد. کودکی و سالهایی از نوجوانیش را در همانجا زیست. باسک و بیلباو تأثیری ماندگار بر ذهن و زندگیش نهاد. کاستیل را نیز گرامی می شمرد؛ بیلباو را موطن عشق و کاستیل را موطن رنج خود می دانست. اوناامو از نویسندگان و رهبران نسل ادبی معروف به «نسل ۱۸۹۸» است.

تولد اوناامونو همزمان با آشوب و بحرانهای سالهای ۱۸۶۸، ۱۸۶۹ و ۱۸۷۰ اسپانیا بود که معلوم نبود تند شدن نبض همیشه نامنظم اسپانیا، حاکی از نشاط زندگی بیشتر بود یا نشانه انحطاطی دیگر. جنگ داخلی بین سلطنت طلبان و جمهوریخواهان در گرفته بود و کارلوسیای در سال ۱۸۷۳ بیلباو (زادگاه اوناامونو) را محاصره کردند؛ اوناامونو که در شش سالگی پدرش را از دست داده بود، در این هنگام نه ساله بود و نخستین حادثه مهم زندگیش، چنان که خود بعدها حکایت می کرد، انفجار بمب کارلوسیای در خانه همسایه آنها بوده است؛ از این پس و در سراسر عمر، زندگی اوناامونو با تاب و تنش، آمیخته و آموخته بود.

تجربه بنیادینی که در نخستین داستان او «صلح در جنگ» نهفته بود، همان بوی باروتی است که از انفجار آن بمب در محاصره بیلباو در مشام حافظه اش مانده بود.

اوناامونو در سالهای نوجوانی گرایش غریبی به اندیشه و مخصوصاً به شعر، هم شعر شاعران و هم شعر فیلسوفان، پیدا کرد. در سال ۱۸۸۰ پس از پایان تحصیلات متوسطه اش برای ادامه تحصیل ناگزیر از ترک بیلباو شد و به مادرید رفت و تا ۱۸۸۴ در آنجا بود؛ ولی مادرید طبع طبیعت گرای او را راضی نمی کرد. زندگی دانشگاهی و دانشگاه مادرید هم با داشتن اساتیدی چون اورنگای گاست برای ذهن شکاک او، جاذبه چندانی نداشت؛ در عوض علاقه شدیدی به خواندن کتاب و گفتوگو با روشنفکران مادرید و شرکت در مباحثه های اعضای گروهی که به نسل ۱۸۹۸ معروف شدند، داشت. در سالهای ۱۸۸۴ - ۱۸۸۰ پس از گرفتن دکتری به باسک و بیلباو برگشت و تا سال ۱۸۹۱ در همانجا بی حادثه و با تأمل زیست.

سپس برای تکمیل نگارش کتاب «صلح در جنگ» که به تأمین مادی نیاز داشت، دوباره عازم مادرید شد و برای احراز شغل آموزشی در دانشگاه، یک سلسله امتحان داد؛ عاقبت کرسی زبان و ادبیات یونانی دانشگاه سالامانکا به او داده شد؛ این امتحان در بهار ۱۸۹۱ صورت گرفت و در همین اوان اوناامونو با آنخل گانیوت آشنا شد و در او روحی بی آرام همانند روح خویش سراغ یافت؛ هر دو در گیرودار یافتن نظام گمشده تفکر اصیل اسپانیا بودند که

نه تحت تأثیر جریان اروپازدگی و نه زیربار سنت گرایی افراطی مانده باشد؛ هر دو معتقد بودند که فلسفه اسپانیا را نه از لابلای قفسه های کتاب، بلکه از زندگی اسپانیایی باید تقطیر کرد.

اونامونو در اواخر سال ۱۸۹۱ به سالامانکا کوچید و در آرامش این شهر، مجال خلوت با خویش و کشف تواناییها و ناتوانیهای خود را پیدا کرد. در سال ۱۸۹۷ بحران فکری شدیدی به او دست داد که از بحرانی که چندین سال پیش در مادرید بر او عارض شده بود، عمیقتر، عاطفی تر و مذهبی تر بود؛ شدت این بحران به حدی بود که در لحن آثاری که قبل از ۱۸۹۷ و بعد از آن نوشته است تفاوت محسوسی هست.

در سال ۱۹۱۴ به علت مداخله در سیاست، از ریاست دانشگاه سالامانکا معزول شد. حکومت اعلام کرده بود که شغل آموزش با سیاست مانعاً الجمع است؛ اونامونو در پاسخ می گفت این دو در واقع یک چیزند؛ زیرا سیاست، آموزش ملی، و آموزش، سیاست فردی است. در سیاست نیز مانند فلسفه شخصیت گرا بود نه مکتب گرا.

اونامونو تا سال ۱۹۲۴ همچنان به تدریس، سیر و سفر، مباحثه و احیاناً درگیریهای سیاسی مشغول بود. در این سال، لحنی جدی تر و رفتاری مصممانه تر در پیش گرفت. آثارش خوانندگان بسیاری پیدا کرده بود. مخالفتش با آلفونسوی سیزدهم به دنبال کودتای پریمود ریورا در سال ۱۹۲۳ شدت یافت تا اینکه به یکی از جزایر قناری تبعید شد، ولی پس از مدتی از آنجا گریخت و به فرانسه رفت.

با سقوط دیکتاتوری پریمود ریورا در سال ۱۹۳۰، اونامونو آخر الامر توانست در نهم فوریه همان سال آزادانه قدم به خاک اسپانیا بگذارد. مردم و مطبوعات از بازگشت مشهورترین تبعیدی اسپانیا ابراز شادی کردند. اونامونو در ۱۱ فوریه ۱۹۳۰ به سالامانکا بازگشت و دیگر بار ریاست دانشگاه سالامانکا را به عهده گرفت و چنان که گفته شد تلویحاً و تصریحاً با رژیم جمهوری مخالفت کرد. در سال ۱۹۳۴ از سمت استادی بازنشسته و به ریاست مدام العمر دانشگاه سالامانکا منصوب شد. اونامونو در آخرین روز سال ۱۹۳۶ در بحبوحه جنگ داخلی، بر اثر سکه قلبی که پس از مناقشه با بارتولومو آراگون بر او عارض شد، درگذشت. در سالامانکا، مجسمه برنزی عظیمی از اونامونو برپاست که ساخته پابلو سرانو، یکی از بزرگترین مجسمه سازان معاصر اسپانیاست. کتابخانه نفیس او را در دانشگاه سالامانکا، همچنان محفوظ نگه داشته اند.

«درد جاودانگی» در میان بیش از پنجاه اثر، شاهکار ادبی - کلامی [= الهیاتی] اونامونو است و به بیش از بیست زبان ترجمه شده است. (نام اصلی کتاب «سرشت سوگناک زندگی»، «Tragic sence of life» است و توسط بهاءالدین خرمشاهی ترجمه شده است.) اونامونو به شانزده زبان دنیا آشنا بود. او زبان دانمارکی را تنها برای فهم آثار کی یرکگور یاد گرفته بود.

۲- اندیشه های اونامونو

میگل د اونامونو، فیلسوف شاعر و درام نویس اسپانیایی، بررسی سرنوشت و شخصیت انسانی را مورد تأکید قرار داد و هر نوع عنوان ثابت و جزم گرایی را در باب انسان رد کرد.

وی درباره انسان می‌گوید: انسان موجودی است که متولد می‌شود، درد می‌کشد و می‌میرد. او همواره آرزومند، مضطرب و شکاک بود. وی می‌خواهد انسان را در حالت واقعی و در اینجا و اکنون مطالعه کند و از سرنوشت انسان انضمامی و انسان مرگ و پوستی و با گوشت و استخوان ملموس آگاهی یابد.

فلسفه اونامونو جویای این است که انسان خودش باشد؛ یعنی، از دیگران تقلید نکند و باید خودمان باشیم و از غیر بودن یا خود را به قالب دیگران انداختن پرهیز نماییم. البته انسان از استعداد پایان ناپذیری برخوردار است؛ از این رو مسؤول سرنوشت خویش است و می‌تواند همه چیز را آرزو کند. وی به زبان شعر پیوند دارد؛ زیرا زبان شعر، احساس شخصی را ظاهر می‌سازد و جهان تفرّد یافته را نشان می‌دهد. نگرش او نسبت به مذهب نیز چنین است؛ زیرا سیستم ناپذیر است و جنبه شخصی دارد. وی معتقد است که سیستمهای فلسفی و استدلالهای عقلی به استحکام و اطمینان ایمان لطمه می‌زند. با وجود عصیانگری اونامونو از عقل و سیستمهای عقلانی و منطقی اما از زندگی دفاع می‌کند. اونامونو به اصالت فرد و اصالت شخصیت فردی معتقد است تا مسأله بودن و شدن انسان معنا یابد. اونامونو فیلسوف شکاک است. شک حاصل برخورد ابدی بین عقل و احساس، علم و زندگی، منطق و امور زنده است. یعنی بر خلاف دکارت و هوسرل که از شک روشی و بین پرانتز قرار دادن مسأله، مشکلات فلسفی خود را حل کردند وی هرگز برای حل مسایل فلسفی از شک کردن اغماض نکرد. اما تمام شکها را با شکهای دیگر خنثی می‌کرد یعنی درباره هر شکی مجدداً شک می‌کرد تا بلکه به پایگاه محکمی نایل شود که استدلالهای عقل آنرا متزلزل ن سازند و احساس و اراده آنرا بپذیرد. زندگی در نظر اونامونو به زندگی این جهان محدود نمی‌شود و زندگی ماورایی و ابدیت و جاودانگی را می‌پذیرد و بنابراین، بقای روح را مسأله اصلی فلسفه خود قرار می‌دهد. وی در کتاب «درد جاودانگی» می‌نویسد: این سرنوشت که من خلق شده‌ام تا بمیرم و معمای بعد از مرگ، موجب اضطراب وجدان من است. او می‌گوید: بزرگترین دردی که هر انسانی در زندگی دارد، درد جاودانگی است ولی منطق آن را ارضاء نمی‌کند یعنی هیچ برهانی نمی‌تواند نشان دهد که انسان جاودانه است اما همه، جاودانگی را دوست دارند. هیبت و دلهره مرگ و معنای حیات محور تفکر اونامونو است. مبارزه علیه مرگ و دلهره مرگ از مقتضیات حیات و تجلیات اصلی حیات است.

۱۰ و ۱۱ و ۱۲ - پاول تیلیش، رودلف بولتمان و کارل

بارث

اگزیستانسیالیستهای الهی علاوه بر مقابله با پوزیتیویسم یک تعارضی با فیلسوفان توماسی و نئوتوماسی داشتند و با نظام فلسفی توماس آکویناس جهت دفاع از کتاب مقدس و مسیحیت مخالفت ورزیدند و شیوه اتین ژیلسون و ژوک مارتین را نمی‌پذیرفتند بلکه روش اگزیستانسیالیستی را بهتر از روش نئوتومیستها می‌دانستند لذا گابریل مارسل با این روش به دفاع از کاتولیک و پاول تیلیش «Paul Tillich» (۱۸۸۶ - ۱۹۵۶)، رودولف بولتمان

«Rodolf Bultman» و کارل بارث «Karl Barth» که هر سه آلمانی الاصل و تبعه آمریکا بودند به دفاع از پروتستانسزم پرداختند.

کتاب «راهنمای الهیات پروتستان»، نوشته ویلیام هولدر ترجمه طاطه‌ووس میکائیلیان برای شناخت این سه فیلسوف اگزیستانس مناسب است. سه اثر تیلش از برجستگی خاصی برخوردار است الهیات نظام مند، شجاعت بودن با ترجمه مراد فرهادپور و پویایی ایمان با ترجمه حسین نوروزی.

وی ایمان را به معنای دلبستگی فرجامین و متعلق آن را معبود یا GOD می‌گیرد. یعنی محبوب و غایت قصوی انسان، معبود است. حالا معبود در برخی انسانها ثروت یا قدرت یا شهرت و یا... است. اما عده‌ای معبودشان GOD است. GOD یعنی نفس الوجود نه یکی از موجودات. پس خدا a being نیست، Being است و خدا وقتی شریک ندارد که نفس الوجود باشد.

به اعتقاد تیلش، سه نوع فرمانروایی وجود دارد:

خود فرمانروایی: تابعیت انسان از حسن و قبحهای شخصی.

دیگر فرمانروایی: تابعیت انسان از حسن و قبحهای دیگران.

خدا فرمانروایی: تابعیت انسان از حسن و قبحهای الهی.

البته سومی با فرمانروایی دینی و مذهبی فرق دارد؛ فرمانروایی تجربه دینی و ندای درونی منظور اوست.

۱۰- کارل بارث

کارل بارث، متفکر سوئیسی، متولد ۱۸۸۶ است. آثار متنوعی از جمله «جزئیات کلیسا» دارد. وی معتقد است که خدا را نمی‌توان از راه عقل شناخت و تنها از طریق ارائه خود او می‌توان او را درک کرد؛ یعنی، او خود را بر ما ظاهر می‌سازد. پس بارث نقطه مقابل خداشناسی عقلی و طبیعی است و می‌گوید: اگر خدا در حضرت عیسی تجسد نمی‌یافت به اوصاف وجودی و عدمی خدا پی نمی‌بردیم؛ یعنی، موضع بارث بسیار شباهت به خداشناسی اهل حدیث دارد.

دین از دیدگاه بارث مثل دارو عمل می‌کند و هر دارویی قدرت درمان هر دردی را ندارد؛ پس نباید جواب هر مشکلی را از دین خواست. از طرف دیگر داروی بیماران در هر زمان و مکانی نیست، بلکه هر دردی باید به کتاب مقدس عرضه شود و بیمار درمان خود را بیابد. از این رو دین واحد است - اما نظامهای کلامی متعدّدند - و با تغییر فرهنگها، تحول می‌یابد. البته فرهنگها نباید مفاد سخن را تغییر دهند اما راه ارائه را عوض می‌کنند.

۱۱- رودلف بولتمان

رودلف بولتمان، متفکر آلمانی الاصل که از بارت تأثیر پذیرفته بود. ایشان هم معتقد است که خدا را نمی‌توان با روش‌های فلسفی و منطقی شناخت و تنها او باید خویش را بر ما آشکار سازد؛ یعنی، شناخت مقدم بر وحی الهی وجود ندارد؛ «یا من دلّ علی ذاته بذاته» دعای عرفه امام حسین. بحث ریسک و جهش ایمانی نیز از معتقدات بولتمان است که از کی یرکگور اخذ کرده است؛ در ایمان نوعی خطر کردن است، اما خطر کردنی که از آن گریزی نیست؛ مانند دوستی و تجارت کردن که ریسک است. بولتمان به دفاع پراگماتیستی از دین - نه دفاع رئالیستی - معتقد است؛ یعنی، هر دینی که توانست تشویش و دلهره و معنا داری را حل کند موفق تر است.

معرفی برخی آثار در باره اگزیستانسیالیستها

۱- منابع معرفی کی یرکگور

- ۱- بهرام جمال پور، انسان و هستی، نشر هما، تهران، ۱۳۷۱.
- ۲- مهتاب مستعان، کی یرکگور متفکر عارف پیشه، نشر روایت، تهران، ۱۳۷۴.
- ۳- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه (از فیثته تا نیچه)، ترجمه: داریوش آشوری، نشر علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷.
- ۴- ژان وال، اندیشه هستی، باقر پرهام، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۴۵.
- ۵- وال و ورنو، پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، یحیی مهدوی، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲.
- ۶- کی یرکگور، ترس و لرز، عبدالکریم رشیدیان، انتشارات نی، ۱۳۷۹.
- ۷- ویلیام هابن، پیام آوران عصر ما، عبدالعلی دستغیب، مرکز نشر سپهر.
- ۸- ه- ج. بلاکهام، شش متفکر اگزیستانسیالیست، محسن حکیمی، نشر مرکز.
- ۹- هنری ایکن، عصر ایدئولوژی، ابوطالب صارمی، انتشارات حبیبی.
- ۱۰- در آمدی به فلسفه، میر عبدالحسین نقیب زاده، انتشارات طهوری.

۲- آثار داستایوسکی

- ۱- برادران کارامازوف، صالح حسینی، آمون.
- ۲- جنایت و مکافات، مهر آهی، خوارزمی.

۳ - نگونبخت، محمدحسین عباسپور تمیجانی، انتشارات عطایی.

۴ - یادداشتهای زیر زمین، رحمت الهی، انتشارات حبیبی.

۵ - همزاد، ناصر مؤذن، نشر تندر.

۳ - درباره داستایوسکی

۱ - آندره ژید، داستایوسکی، حسن هنرمندی، انتشارات زوار.

۲ - ی. کاریاکین، بازخوانی داستایوسکی بر اساس نقد جنایت و مکافات، ناصر مؤذن، انتشارات پیام.

۳ - ارنست ج. لیمونز، فیودور داستایوسکی، امیر جلال الدین اعلم، انتشارات حبیبی.

۴ - لئونید گروسمن، داستایوسکی، زندگی و آثار، سیروس سهامی، نشر نیکا.

۵ - هنری تروایا، داستایوسکی، حسینعلی هروی، نیلوفر.

۴ - آثار کافکا

۱ - محاکمه، امیر جلال الدین اعلم، کتابسرا.

۲ - آمریکا، بهرام مقدادی، انتشارات هاشمی.

۳ - مسخ، فرزانه طاهری، نیلوفر.

۴ - پزشک دهکده، فرامرز بهزاد، خوارزمی.

۵ - نامه به پدر، فرامرز بهزاد، خوارزمی.

۶ - والترزکل، فرانتس کافکا، جلال الدین اعلم، کتابسرا.

۷ - بهرام مقدادی، شناختی از کافکا، نشر گفتار.

پدیدارشناسی

۱ - زیست‌نامه هوسرل

ادموند هوسرل^{۱۴۳} (۱۹۳۸ - ۱۸۵۹) در پروژنتیس در خانواده‌ای یهودی متولد شد؛ پس از فراغ از تحصیلات علمی در برلین و وین به مطالعات و تحقیقات علمی پرداخت؛ در سال ۱۸۸۳ درجه دکتری گرفت و رساله‌ای درباره

Edmund Husserl .^{۱۴۳}

حساب تغییرات نگاشت. در دانشگاه وین تحت تأثیر فرانتس برنتانو^{۱۴۴} (۱۹۱۷ - ۱۸۳۸) به فلسفه تمایل پیدا کرد و توسط او با اصطلاح «حیث التفاتی» آشنایی پیدا کرد و رساله دکتری دیگری^{۱۴۵} با عنوان «فلسفه حساب» به نگارش درآورد؛ سپس با عنوان استادی در دانشگاه های هال^{۱۴۶} و گوتینگن^{۱۴۷} و فرایبورگ آلمان به تعلیم و تربیت پرداخت. وی در سال ۱۸۸۶ به کیش مسیحیان در آمد و در سال ۱۸۸۷ ازدواج کرد؛ در سال ۱۹۳۸ در فرایبورگ آلمان وفات کرد و از خود آثار فراوانی به جا گذاشت؛ برخی از آنها عبارتند از:

۱ - پژوهشهای منطقی، جلد اول در ۱۹۰۰ و جلد دوم در ۱۹۰۱.

۲ - مفهوم پدیدارشناسی ۱۹۰۷.

۳ - مقاله فلسفه همچون علم دقیق ۱۹۱۱.

۴ - معانی راهنما به پدیدارشناسی محض و فلسفه پدیدارشناسی ۱۹۱۳؛

هوسرل در این کتاب عنصر تأویل را مطرح کرد.

۵ - درسهایی درباره پدیدارشناسی ۱۹۲۸.

۶ - منطق صوری و منطق استعلایی ۱۹۲۹.

۷ - تأملات دکارتی ۱۹۳۱.

۸ - بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی ۱۹۳۶.

۹ - تجربه و حکم ۱۹۳۸.^{۱۴۸}

۲ - سیر تاریخی پدیدارشناسی

پدیدارشناسی «Phenomenology» را نخستین بار یوهانس هاینریش لامبرت «J. H. Lambert» در کتاب ارغنون جدید «Neues Organon» (۱۷۶۴) به کار برد؛ لامبرت از معاصران کانت است و کانت در به کارگیری این واژه در کتاب مبادی مابعد الطبیعه علوم طبیعی و سپس هگل در پدیدارشناسی روح و دیگران از لامبرت تبعیت کردند. البته معنای این واژه در این نوشته یکسان نیست. ادموند هوسرل برای نخستین بار اصطلاح پدیدارشناسی را یک روش دقیق و جامع تفکر بکار برد و روش شناسی او تأثیری عمیق بر تفکر فلسفی اروپا و آمریکا گذاشت.

۱۴۴ - Franz Brentano.

۱۴۵ - Intentionalite.

۱۴۶ - Halle.

۱۴۷ - Gottingen.

۱۴۸ - پدیدارشناسی ژان وال - روژه ورنو - ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، صص ۲۴ - ۲۳؛ پدیدارشناسی لیوتار، عبدالرحیم رشیدیان، ص ۱؛ ژال لاکوست، فلسفه در قرن بیستم، دکتر داوری، انتشارات سمت، ص ۱۳.

سیر تاریخی معنای پدیدار در فلسفه غرب

۱ - اصطلاح پدیدار، ترجمه لفظ فنومنون «Phenomenon» است؛ این لفظ، واژه ای یونانی است، به معنای چیزی که خود را ظاهر و آشکار می‌سازد. افلاطون، عالم واقع را به دو نشئه ظواهر محسوس و نشئه افراد عقلایی تقسیم کرد؛ اولی در معرض دثور، فنا، تغییر و تحول و دومی حقایق لایتغیر ازلی و ابدی است. وی، عالم ظواهر محسوس را عالم پدیدار و عالم معقولات را عالم مثال نامید. پس عالم پدیدار، ظرف افراد مادی و محسوس است؛ ظرفی که با ظرف معقولات - یعنی عالم مثل - ارتباط دارد و از آن بهره می‌برد. ارسطو به جای لفظ پدیدار از لفظ ماده یا هیولی استفاده می‌کند که تنها جهت عدم تحصیل و قابلیت محض را لحاظ می‌کرد و صورت، جهت تحصیل، تأثیر و فاعلیت را. پس پدیدار در نظر یونانیان به عالم طبیعت اختصاص دارد که جهت فعلیت آن به غیر خود مربوط می‌شود.

۲ - در دوره جدید، فلسفه جدید با تفکر دکارت فیلسوف فرانسوی قرن هفدهم ظاهر شد. مسأله اساسی در تفکر دکارت، معیار یقینی بودن احکام است؛ یعنی، موجود نزد دکارت به اعتبار یقینی بودنش مطرح است نه به اعتبار موجود بودن فی نفسه. پس اعتبار وجود شیء به یقین فاعل شناسا مستند می‌گردد. از این رو تصورات واضح و متمایز آغاز فلسفه دکارت است؛ البته پس از طی کردن شکاکیت مطلق؛ یعنی، دکارت، تجربه کوژیتو را دنبال کرد و در سیر کوژیتو به سه اصل بدیهی نفس، جسم و خدا - یعنی جواهر سه گانه - رسید؛ مقوم ذات هر سه جوهر به ترتیب، فکر، بُعد و کمال است. موقعیت دکارت بر طرح مسأله پدیدار نزد فیلسوفانی چون کانت، هگل و هوسرل اثر گذاشت. اصحاب اصالت تجربه و پیروان مذهب اصالت عقل ادعا کردند که جوهر جسمانی نمی‌تواند متعلق شناسایی واقع شود و معنای محصلی ندارد؛ از این رو به سراغ کیفیات اولیه و ثانویه رفتند و پدیدار با عالم اعراض مترادف می‌گردد.

۳ - مفهوم پدیدار در نظر کانت، معنای جدید می‌یابد؛ وی به ثبوت نفس الامری واقع معتقد است و از این جهت از اصحاب اصالت تجربه جدا می‌گردد. تأیید ثبوت نفس الامری واقع را با تفکیک اشیای از آن جهت که در تجربه بر ما ظاهر می‌شود و اشیاء از آن جهت که فی نفسه و مستقل از قوه شناخت ما هستند بیان می‌کند. آنچه را که در تجربه بر ما ظاهر می‌شود، پدیدار و آنچه که بر ما ظاهر نمی‌شود شیء فی نفسه نامید. پس تنها پدیدارها متعلق شناسایی‌اند و ذوات معقول و فی نفسه پدیدارها، ناشناختی‌اند؛ زیرا فاهمه مبتنی بر شهودهای حسی است. کانت در نقد خرد محض، با بررسی ساختار ذهن و قلمرو آن و تفکیک نومن و فنومن به معنای دیگری از پدیدارشناسی دست یافت که عبارت است از آنچه که توسط حساسیت و واهمه، ظاهر و نمایان می‌شود.

۴ - هگل معتقد است که عالم واقع، تحصیل و تحقق تام ندارد؛ واقع همانند عالم نیوتنی ثبوت ندارد، تنها در مرحله‌ای از ثبوت و تحصیل است که همواره در تجدد و صیورورت دائمی است. به اعتقاد هگل، هر امر معقول، موجود و هر موجود خارجی، معقول است؛ اما آنچه نزد هگل، پدیدار می‌شود صرفاً ظواهر اشیاء و امور نیست به نحوی که در پس آنها یک ذات ناشناختنی وجود داشته باشد، بلکه خود ذات معقول است که پدیدار می‌شود؛

یعنی، پدیدارشناسی هگل از دو وجهه وجودی «Ontological» و معرفت شناختی «Epistemological» برخوردار است، در صورتی که پدیدار در نظر کانت صرفاً جنبه بحث المعرفة دارد؛ یعنی، پدیدار هگل با نفی ذوات و ماهیات ملازمه دارد همچنان که مذاهب دیگر پوزیتیویسم، تجربه گرایی و عقل گرایی به نفی ذات انجامید. هوسرل در طلب کشف مجدد ذوات و ماهیات است تا معنای مستحکمی برای مابعدالطبیعه قرار دهد.^{۱۴۹}

۳ - پدیدارشناسی هوسرل

پدیدارشناسی هوسرل نقش مهمی در پیدایش حوزه های فکری قرن بیستم به ویژه در فلسفه اگزیستانسیالیسم داشته است؛ فیلسوفان اگزیستانس به ویژه هیدگر و سارتر در رسیدن به اندیشه های اصلی خود مدیون فلسفه هوسرل هستند. پدیدارشناسی هوسرل را نمی توان دستگاہی منظم از اصول و فروع قلمداد کرد؛ به همین جهت، بیشتر پژوهشگران به جای مکتب فلسفی هوسرل، از روش پدیدارشناسی هوسرل نام می برند. البته پدیدارشناسی دو معنای عام و خاص دارد؛ به معنای عام، بر هر نوع تحقیق توصیفی درباره موضوعی معلوم دلالت دارد، اما به معنای خاص، نهضت یا روش خاص فلسفی است. قبل از جنگ جهانی اول مجله ای با عنوان سالنامه تحقیقات فلسفی و پدیدارشناختی با سردبیری هوسرل منتشر شد، اما نگرش شک، انتقاد، تنوع و تعدد آن نشانه قوت و قدرت پدیدارشناسی است.^{۱۵۰}

هوسرل شاگرد فرانتس برنتانو^{۱۵۱} بود؛ برنتانو، فیلسوفی اتریشی و ارسطو شناس بزرگ دوران بود؛ در آن زمان، مباحث فلسفی مسلمانان ترجمه شد و در اختیار ارسطو شناسان قرار گرفت؛ هوسرل در محضر برنتانو، آن مباحث را فراگرفت. هوسرل به دنبال فلسفه ای بود که از اتقان و اعتبار همیشگی برخوردار باشد و از تشنگی و اختلاف آرای نجات یابد. اما مهم این است که فلسفه باید از کجا آغاز شود؟ مسلماً باید از بدیهیات شروع کرد؛ زیرا غیر بدیهی مبنای اتفاق نظر قرار نمی گیرد، اما بدیهی، امری است که حقیقت آن در ادراک شهودی بر ما عیان و ظاهر گردد؛ امری که اختلاف نظرها نمی تواند در آن راه پیدا کند. هوسرل بحران فلسفه غرب را مشاهده می کرد و می دید که نزاع و بحث میان ایده آلیسم و رئالیسم در فلسفه گرفتار بحران شده است و گذر از معارضه میان این دو نحله دشوار است. رئالیستها براین باورند که برای بشر امکان شناخت نفس الامری وجود دارد و بشر می تواند به این نوع معرفت برسد، ولی ایده آلیستها معتقدند که معنای نفس الامر این است که موجود از فاعل شناسایی و سوژه استقلال داشته باشد، حال اگر امر، فی نفسه مستقل از ادراک فاعل شناسایی است چگونه ممکن است چیزی را که از ادراک ما استقلال دارد، ادراک کنیم؟ فی نفسه بودن یعنی ورای ادراک بودن، چگونه متعلق ادراک قرار می گیرد؟

۱۴۹- سیر تاریخی پدیدارشناسی از کتاب زیر خلاصه شده است: پدیدارشناسی، هنر، مدرنیته، محمدرضا ریخته گران، نشر ساقی، ۱۳۸۲.

۱۵۰- ژان وال، ص ۱۴.

۱۵۱- Franz Brentano (1838 - 1917).

هوسرل به فکر فلسفه ای بود که آغاز یقینی داشته باشد و باب اختلاف آرا را مسدود سازد. پدیدارشناسی هوسرل، روش فلسفی است نه نظام فلسفی. پدیدارشناسی هوسرل، روش تفکری درصدد رفع بحران متافیزیک و آغازی در تفکر است، همانند دکارت که با روش جدید، نهضت تفکر نوین را آغاز کرد.

مرلوپنتی می‌نویسد: «تلاش فلسفی هوسرل، اقتضای ضروری ذهن اوست که می‌خواهد بحران فلسفه، بحران علوم انسانی و بحران تمامی علوم را که هنوز هم ما از آنها خلاص نشده‌ایم، همزمان حل کند. گستردگی و ویژگی‌هایی مانند پیوسته مورد شک و امتحان قرار دادن و نحوه پژوهش پر پیچ و خم در پدیدارشناسی هوسرل باعث شد که پدیدارشناسی هوسرل در آلمان تحت الشعاع اندیشه هیدگر و در فرانسه تحت الشعاع مرلوپنتی و سارتر واقع شود و حتی عده ای با روش فلسفه تحلیلی در معرفی هوسرل آثاری نگاشته‌اند.^{۱۵۲}

فلسفه با روش پدیدارشناسی به علمی متقن تبدیل می‌شود. پدیدارشناسی، علم به ذوات و حقایق موجودات است، آن گونه که بر ما ظاهر می‌شوند؛ مانند ریاضیات که به احکام یقینی و ضروری در باب مثلث و اشکال و کمیات می‌پردازد، در حالی که این احکام ناشی از شهود این ذوات در آگاهی است نه در عالم خارج. در فلسفه هم، ذات اشیا موضوعیت دارند؛ مثلاً از درخت سبز و اشیای سبز دیگر باید گذشت تا به ذات سبز نزدیک شد.

کشف هوسرل موضوعی است که در همه فلاسفه وجود داشته، ولی وی آن را برجسته می‌کند و آن اینکه باید توجه کنیم که شناخت هر چیزی در پی توجه به نموده‌ها و نحوه پدیدار شدن آن بر ما شروع می‌شود. بی توجهی به روش پدیدارشنای باعث بحران در تفکر اروپایی شد؛ زیرا با وجود تفاوت میان پدیدارهای مادی و روانی یا علوم طبیعی و انسانی روشهای مرسوم در علوم طبیعی به علوم انسانی سرایت کرد، در حالی که پدیدارهای روانی حیثیت التفاتی اند و به نحو بی‌واسطه درک می‌شوند و تفاوت بنیادین با پدیدارهای مادی دارند. البته دلتای نیز قبل از هوسرل این تذکر را داد و راه را برای آیندگان گشود. هوسرل به دنبال تحلیل و بررسی پدیدارها به طور کلی است که نه به نفع ذهن و نه به نفع عین، بلکه صرف پدیدار را ملحوظ نماییم، ذهن هم در ضمن پدیدار خود را آشکار می‌سازد. بنابراین، هوسرل، شالوده و بنای چنین فلسفه ای را بر آگاهی انسانی استوار کرد؛ مانند مرحله اول کوژیتوی دکارت که گفت: «من می‌اندیشم، پس هستم»، هر چند در مراحل بعدی یعنی اثبات باری تعالی و عالم خارج مشکلاتی پیدا کرد.

عنوان یکی از کتابهای هوسرل، تأملات دکارتی است «Cartesian Meditation». هوسرل نیز بر این باور بود که اگر در هر چیز شک کنیم در آگاهی خود تردیدی نداریم. تفاوت هوسرل با دکارت در این است که هوسرل با توجه به آگاهی، خود را در یک کپسول سر بسته گرفتار نکرد؛ یعنی، حقیقت آگاهی را یک حقیقت ذات اضافه دانست؛ به این معنی که آگاهی همواره آگاهی از چیزی است. پس تمام پدیدارهای ذهنی بشر، به غیر توجه دارد. احساسات تنها احساسات صرف نیست، همیشه احساس چیزی است؛ تخیل، علاقه، حب، عشق، نفرت و تعقل به چیزی تعلق دارد. پس هوسرل، ذهن بریده از عالم خارج را ثابت نمی‌کند تا بعد ببیند چگونه به خارج شناخت

۱۵۲- آندره دارتیک، محمود نوالی، پدیدارشناسی چیست؟ ترجمه سمت، صص ۱۱ - ۱۰ و همان، ژان وال، ص ۱۶

دارد. پس آگاهی همواره التفات به غیر است؛ حقیقت ذهن، عین التفات و روآوردگی به غیر است؛ پس ذهن، شرط ظهور عالم و فنومن شدن است؛ یعنی، اگر ذهن نبود، این ظهوری که با آن آشناییم، این گونه نبود. در اینجا دیدگاه پدیدارشناسانه هوسرل روشن می شود. تفاوت دیدگاه پدیدارشناسی با دیدگاه متعارف این است که در دیدگاه متعارف، ذهن وجودی و عالم خارج، وجود دیگری دارد و اگر ذهن برداشته شود هیچ اتفاقی نمی افتد، در حالی که دیدگاه پدیدارشناسی، ذهن انسان را شرط ظهور و پدیدار آمدن خارج می داند و با نفی ذهن، ظهورات منتفی می گردند.

مراد هوسرل از تحویل «Reduction» این است که از وجود خارجی اشیای عالم صرف نظر کنیم و تنها به ماهیت آنها توجه کنیم. وقتی جهان بر ما ظهور یافت در می یابیم که ما هستیم که عالم را پدیدار کرده ایم و از ماست که این عالم برپاست؛ این عالم بر حسب ذات خویش بر پا نیست. منظور او این نیست که ما از حیث وجود این عالم را خلق کرده ایم، بلکه ما از حیث ظهور، این عالم را ظاهر ساخته ایم؛ یعنی، اگر ما نبودیم این ظهور هم نبود؛ به همین جهت است که حقیقت وجود انسان، سیر و اگزیزتانس است، بر خلاف سایر موجودات که در مقامی متمکنند. سنگ همیشه سنگ است، اما انسان ماهیت به خصوصی ندارد و حقیقت وجود آدمی، دازاین «Dasien» است؛ یعنی، وجود اینجا یا آنجا.

دکارت ابتدا جوهر اندیشه را اثبات می کند و به مدد اعتقاد به وجود خدایی کامل که فریبکار نمی تواند باشد از ذهن به عین منتقل می شود؛ هوسرل مانند دکارت، اندیشه را اولین بنیان یقین می داند؛ اما اندیشه نسبت به چیزی و با نحوی التفات و متعلقی همراه است؛ پس برای فهم حقایق عالم باید چگونگی پیدایش پدیدارها در ذهن را به روشی دقیق بررسی کرد این روش دقیق را هوسرل پدیدارشناسی می نامد. همه حقایق منطقی، ریاضی، روانی، عاطفی و ادراکات متافیزیکی به خود ذهن و فعالیتهای آن باز می گردند؛ اگر پدیدارشناسی مبنای فلسفه قرار گرفت به درستی نسبت ذهن و عالم را پی می بریم. پس قبل از این تصور نادرست که جهان و انسان دو جوهر مستقلند باید خود آگاهی را مورد تحقیق قرار دهیم و آگاهی همواره آگاهی به چیزی است؛ آگاهی بدون متعلق حسی یا خیالی یا عقلی وجود ندارد؛ یعنی، آگاهی ذات اضافه است. از این طریق می توان به مسائلی مانند اثبات عالم خارج، چیستی واقعیت خارجی و مانند اینها پی برد.

مثال هوسرل درباره درخت سیب پر شکوفه در باغ که به گونه های مختلفی بدان توجه می کنیم، به عنوان یک شیء واقعی، یک پدیده لذت بخش، به عنوان حاصل کارمان و... اما آنچه از درخت سیب نزد ماست آگاهی ما از درخت سیب است، آگاهی ای که با التفاتهای مختلف و در نتیجه برقراری نسبتهای مختلف ما با آن حاصل شده است. آیا جدا از آگاهی ما به درخت سیب، یعنی پدیدار آن نزد ما می توان از واقعیت درخت سیب منفک از آگاهی ما سخنی گفت؟ آیا می توان گفت دو درخت سیب یکی در باغ و دیگری در آگاهی ما داریم. اگر در جستجوی ذات درخت، ذات درخت سیب چیزی جز در آگاهی ما نیست، به چیز دیگر دسترسی نداریم.

هوسرل مانند افلاطون، درک ذات شیء را منوط به معرفت به عالم مثال و معقول نمی کند، بلکه وی تنها به آنچه در دسترس ما است - یعنی همین آگاهی - توجه می کند. اما آگاهی همواره آگاهی به چیزی است، معلوم

هم، همواره معلوم برای مدرکی است؛ پس پدیدارشناسی درصدد تحلیل ذهن و چگونگی پیدایش معنای اشیا در انسان است.

بنابراین هوسرل به ماتقدم بودن علوم عقلی، یعنی منطق، ریاضی و فلسفه قائل است؛ یعنی، مقدم بر دریافتهای تجربی، انسان به نحوی خاص در بردارنده احکامی در حوزه منطق، ریاضی و فلسفه است. آگاهی ما همیشه با نحوه ای التفات، قصد و آهنگ همراه است؛ اصلاً آگاهی بدون التفات نیست؛ حیث التفاتی آگاهی، مبین نحوه ای تلازم بین ذهن انسان و عین است. حتی در آگاهی من به خودم هم نوعی التفات به خویش است. یکی از نتایج این نگرش و توجه به آگاهی این است که آگاهی جز با برقراری نسبت بین انسان و جهان حاصل نمی شود؛ یعنی، انسان باید همواره با چیزی جز خود تلاقی کند تا آگاهی حاصل شود؛ پس نه ذهن بدون غیر، صاحب آگاهی می شود و نه خارج بدون انسان به صورت آگاهی در می آید. جهان خارج، وجودی مستقل از ما و منفک از آگاهی ما نیست و ذهن و عین بدانگونه که در متافیزیک آنها را از هم جدا کرده اند جداپذیر نیستند.

هوسرل می گوید: جهان متعارف چیزی است که بر ما ظاهر می شود؛ جهان علمی، جهانی است که در پی نظر و نسبتی خاص با عالم پدید آمده و این جهان بر اروپاییان گشوده شده است، از زمان گالیله که علم در جهان، سلطه بر طبیعت بوده است.

همه نظامها و نظریات فلسفی با پیش فرضهایی آغاز می شود، اگر فلسفه بخواهد به عنوان علمی دقیق و متقن ظاهر شود، باید از هرگونه پیش داوری پرهیز کند و پدیدارشناسی در همین جهت است؛ بررسی صرف پدیدارها بدون پیش داوریها تعلیق و اپوخه کردن همه فرضهای قبلی درباره جهان طبیعی، تنها آگاهی را پیش روی نهاده و درباره آن به تأمل می پردازیم؛ در این حالت، آگاهی را با توجه به جنبه التفاتی بودن آن مورد توجه قرار می دهیم؛ یعنی، هر آنچه که فراتر از تجربه حضوری بی واسطه است کنار می گذاریم و از صدور حکم درباره آن خودداری می کنیم و تنها به آنچه بر ما ظاهر شود اکتفا می کنیم؛ پس انسان قیام ظهوری به اشیا دارد. از تبعات این روش، بهره گیری در علوم انسانی است که برای رهایی از پیش فرضها و برداشتهای قبلی، تحقیقات انجام گیرد و یا در دین، با روش پدیدارشناسی، به اصل دین که تجربه و دریافت بی واسطه مؤمنان است دست یابند.

۴- پدیدارشناسی دین

گفته شد که روش پدیدارشناسی جهت شناخت دین وارد مطالعات دینی نیز شده است، همان گونه که رهیافتهای دیگری مانند جامعه شناسی، روان شناسی و مردم شناسی به دین ارائه شده است. و منظور از پدیدارشناسی دین، پدیدارشناسی هوسرل است نه لامبر و هگل. برای ورود به پدیدارشناسی هوسرل باید خود را در فضای کوژیتو قرار دهیم. البته همان گونه که گفته شد دکارت آنچنان در شک و اندیشه خود غوطه ور می شود که حتی در وجود دست، پا، بدن و سایر موجودات شک می ورزد و تمایزی بین اندیشه و غیر اندیشه قرار می دهد که بعد نیز

در پیوند میان آنها توفیق چندانی پیدا نمی‌کند. هوسرل از آغاز با کوژیتو شروع می‌کند، اما از نیمه راه مسیر خود را تغییر می‌دهد. شالوده فلسفه او، «من می‌اندیشم» است، اما اندیشه و آگاهی که با عالم پیوند دارد؛ زیرا آگاهی ذات اضافه است؛ پس قیام عالم به ظهورش است و ظهور، قائم به ما است. پس هر چه فراتر از تجربه حضوری و بی‌واسطه ماست باید کنار بگذاریم؛ اصطلاح تعلیق کردن «Epoche»؛ یعنی از صدور حکم درباره چیزها باید صرف نظر کنیم و تنها به آنچه در آگاهی ما ظهور کرده بسنده کنیم.

افرادی مانند فاندربلیو و میرچا الیاده «Mircea Eliade» (۱۹۸۶ - ۱۹۰۷)، و رُدف اتو «Rudolf Otto» (۱۹۳۷ - ۱۸۶۹)، پدیدارشناسانه به دین نگریستند؛ یعنی، به جای توجه به تبیین و تحلیل دین در مواجهه حضوری و مستقیم و بی‌واسطه با دین واقع شدند.

به نظر فاندربلیو، دین را نمی‌توان مثل شیء بی‌جان مورد مطالعه قرار داد؛ ادیان را نمی‌توان روی میز گذاشت و به طور عینی و بی‌طرفانه مانند قطعات بی‌جان سنگ مورد مطالعه قرار داد. آغاز دین جایی است که آدمی خود را در مواجهه با قدرتی برتر می‌بیند. الیاده تمایز میان قدسی «Sacred» و دنیوی «Profane» را دو نحوه بودن در عالم می‌داند. البته مواجهه حضوری با اشیا با علم حضوری به اشیا که در فلسفه اشراق است تفاوت دارد، و مرادشان علم حصولی بدون واسطه است که به طور شفاف، خارج را نشان می‌دهد. ادراک در پدیدارشناسی هوسرل، از سنخ علم حصولی انطباعی است.

پدیدارشناسی^{۱۵۳} از آن حیث که در حوزه دین به کار می‌رود، با دو رهیافت روبرو است: کلاسیک و هرمنوتیک.^{۱۵۴}

پدیدارشناسی کلاسیک، پدیدارشناسی دینی است که مطابقتاً از پدیدارشناسی هوسرل، مفاهیم، مبانی و اصول آن، بهره‌مند است و با روحیه علمی می‌سازد و در یک کلام، مدرن است؛ اما پدیدارشناسی هرمنوتیک، رهیافتی است که از پدیدارشناسی هوسرل در می‌گذرد و با آنکه از آن بستر برخاسته، دعوی ترک آن را دارد و با فضای پُست مدرن، سازگارتر است.^{۱۵۵}

پدیدارشناسی کلاسیک دینی، روشی مبتنی بر دیدگاه مدرنیته است؛ از این رو می‌توان در پدیدارشناسی کلاسیک، دین را همچون موضوع، مورد مطالعه قرار داد و پدیدارهای آن را بی‌آنکه، خود درگیر آن بود، سامان داد. پدیدارشناسی کلاسیک دین، از بیرون به بررسی پدیدارهای دینی می‌پردازد. با ظهور انتقاداتی که در خصوص رهیافت کلاسیک پدیدارشناسی به دین، انجام گرفت، پدیدارشناسی هرمنوتیک دین پدید آمد.^{۱۵۶} پدیدارشناسی هرمنوتیک عمدتاً دستاورد تأملات هیدگر است. گرچه، او هرگز از آن در حوزه دین استفاده نکرده است، اما تأثیر آن بر دین پژوهان معاصر، فراوان بوده است.^{۱۵۷}

۱۵۳ - این بحث برگرفته از کتاب زیر است: محمود خاتمی، پدیدارشناسی دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۲.

۱۵۴ - همان، ص ۶۱.

۱۵۵ - همان، ص ۸۱.

۱۵۶ - همان، ص ۱۰۵.

(۱۵۷) همان: ص ۱۱۲.

پدیدارشناسی کلاسیک دین، با تکیه بر سوژکتیویته هوسرلی، تعلیق، تحویل و عالم زندگی چنان که هوسرل، ترسیم کرده بود، به تحلیل و توصیف دین می پرداخت؛ پدیدارشناسی کلاسیک دین، می کوشید با تعلیق حکم درباره دین، به عنوان یک واقعیت نفس الامری یا الهی، آن را به مجموعه ای از پدیدارهای مشهود انسانی، فرو کاهد و آنها را همچون تجربه دینی فرانهد و سپس از طریق اعمال روشهای تحویل ذاتی و استعلایی و فرایندهای معنی بخشی و ایده سازی، محتوای تجربه دینی را با معنی کند و از این طریق به پدیدارهای دینی عینیت بخشد و در نهایت، توصیف و فهمی ابژکتیو از آنها ارائه دهد.^{۱۵۸}

پدیدارشناسی هرمنوتیک دین، بی آنکه مستقیماً دستاورد این اندیشمندان (یعنی اندیشمندان دارای رویکرد کلاسیک) باشد با این گونه نظریات آنها موافق و همراه است؛ زیرا تحلیل پدیدارشناسی کلاسیک راه را برای اهمیت هرمنوتیک زبان و گفتگو باز کرده است. با نسخ فلسفه آگاهی و روی کردن به نشانه شناسی روایات و نقلها در بستر فرهنگ و تاریخ، صورتی از پدیدارشناسی ظهور می کند که برپایه «دو گویی» و «چند آوایی» استوار است؛ با این تلقی، دین به هیچ وجه، خارج از سنن فرهنگی و بستر تاریخ اجتماعی انسان و زبانی که آن را در خود جای می دهد، قرار ندارد. لازمه این سخن آن است که گفتمانهای دینی رقیبند، و پدیدارشناسی هرگز نمی تواند به «عینیت» و «یقین» در این حوزه، دست یابد. آنچه هست، روایات و نقلهایی در متون و سنت دینی است که از یک سو نقل شده اند و از سوی دیگر زنده اند. در این دیدگاه، دین همچون یک «داستان» تلقی می شود؛ داستانی که برای آنان که در آن می زیند واقعی است و برای کسانی که از خارج به آن می نگرند، جعلی.^{۱۵۹}

پدیدارشناسی هرمنوتیک دین بر آن است که هم روش و هم موضوع مورد مطالعه برای ناظر، در بستر فرهنگی - تاریخی معنی دارد و هرگونه قضاوت او اعم از نقادی و تبیین بر این اساس، اجرا می شود؛ از این رو روایت و نقلهای فرهنگی - تاریخی، در مرکز فرآیند فهم دینی قرار دارد.^{۱۶۰}

۵ - تذکرات در باب آرای هوسرل

- ۱ - هوسرل در باب فهم معنا، جهان و شناسانده سخنانی ارائه کرد؛ وی، معنا را یک واقعیت عینی نمی دانست، بلکه آن را ظهوری برای شخص فاعل شناسایی معرفی کرد و بر آن بود که جهان نیز به صورت مستقل در برابر ما حضور ندارد؛ از این رو، اگر انسان نبود، گر چه جهان قابل نفی نبود، اما این ظهور خاص را نفی می نمودیم.
- ۲ - پدیدارشناسی هوسرل در باب هرمنوتیک متن، صریحاً سخن نگفته است، ولی شاگردان وی با این روش، وارد مباحث هرمنوتیک شدند.

۱۵۸ - همان، صص ۱۲۳-۱۲۴.

۱۵۹ - همان، ص ۱۳۰.

۱۶۰ - همان، ص ۱۳۱.

۳ - پدیدارشناسی در اندیشه هوسرل به عنوان روشی خاص جهت هستی شناسی و علم به هستی تبدیل می شود؛ یعنی یک نوع شناخت شناسی برای رسیدن به هستی شناسی؛^{۱۶۱} به عبارت دیگر تصور توصیف واقع بدان سان که برای وجدان ظاهر و عیان می گردد و مفهوم پدیدارشناسی در سنت فلسفی از متفرعات عقیده به اختلاف متافیزیکی میان ظهور و وجود یا شیء پدیداری و شیء فی نفسه یا وجدان و ذهن (روح) است.

۴ - پدیدارشناسی در طی پنجاه سال اخیر از ادموند هوسرل تا مرلو پونتی «Merleau Ponty» و در خلال آثار و اقوال شلر «Scheler»، هیدگر «Heidegger»، سارتر «Sartre» و دیگران همچنان ادامه دارد و هنوز تعریفی روشن از آن نشده است؛ برخی از تعاریف عبارتند از:

۱ - تحقیقی ناظر به واقعیت درباره ذوات منطقی یا معانی.

۲ - توصیفی در زمینه روانشناسی عمیق یا تحلیلی از وجدان.

۳ - اعمال نظر درباره خود استعلایی «Egotranscendental».

۴ - روش و مجموعه وسایلی برای حصول شناختی است به نحو انضمامی از هست بودن «Existence»، بدان سان که آدمی آن را در خود احساس و ادراک می کند.^{۱۶۲}

۵ - لیوتار در کتاب پدیده شناسی خود ضمن بیان تفاوت مکتب اصالت روانشناسی که به ارائه تحلیل امر زیسته به منزله پایه هر شناخت نظر دارد و مکتب کانتی که به ترسیم ذهنیت استعلایی و مجموعه ای از شروطی که شناخت هر عین ممکن را به طور کلی تنظیم می کند برای هوسرل راه سومی را ترسیم می کند؛ زیرا راه اول، علم را ویران می کند و راه دوم شروط پیشین شناخت محض را توضیح می دهد، ولی درصدد شروط واقعی شناخت انضمامی بر نمی آید؛ هوسرل در مقام بیان پدیده شناسی خود می گوید: بنابراین باید در مقابل شک، رویکردی را قرار داد که در آن من نسبت به وجود جهان، موضع تصدیق وجود یا شک نگیرد؛ البته در واقع من به مثابه سوژه تجربی و انضمامی در موضع طبیعی جهان قرار دارد و به عنوان او می زیسته است، اما از آن استفاده نمی کنیم. از اینجا تفاوت هوسرل با دکارت روشن می شود؛ با این بیان که دکارت گرچه نسبت به همه اندیشه ها شک کرد، اما یک اصل متعارف و پیش داوری را که عبارت باشد از روش استنتاج که روشی هندسی است پذیرفت، ولی هوسرل در آغاز شناخت شناسی خود هیچ اصل متعارفی را نمی پذیرد و حتی نسبت به چیزی موضع سلبی یا ایجابی و یا شکی از خود نشان نمی دهد و همه چیز را بین الهالین خود قرار می دهد.^{۱۶۳}

۶ - فیلسوفان برای استنتاج و اثبات صدق جمیع احکام ناچار بودند برخی از احکام را مفروض گیرند، ولی پدیدارشناسان این گونه احتجاج و شیوه استدلال را نمی پذیرفتند و بر آن بودند که با روش پدیدارشناسی می توان به صدق احکام دست یافت، ولی نه چون از احکام صادق دیگری منتج شده باشند، بلکه چون پدیدارها را به درستی توصیف کرده ایم. پدیدارشناسی در قدم نخستین خود، از فرضیات و نظریه پردازی شروع نمی کند، بلکه

۱۶۱ - ر ک: آندره وارتیک، پیشین، صص ۴ - ۶.

۱۶۲ - پدیدارشناسی، صص ۱۴ - ۱۳.

۱۶۳ - پدیدارشناسی، صص ۲۷ - ۲۵ (با تلخیص).

صرفاً به معاینه پدیدارها و سپس به توصیف آنها می پردازد و در نتیجه صدق و کذب همه پدیدارها با معاینه آنها درست می آید؛ از این رو هوسرل پدیدارشناسی خود را با شعار برگشت به خود اشیا آغاز کرد، همانند دکارت، اما با این تفاوت که دکارت برای تصحیح و تطابق شهود خود به خدا تمسک کرد ولی هوسرل می خواست به خود اشیا باز گردد و مراد وی از این بازگشت اکتفا به محدوده انطباعات حسی نبود تا گرفتار شکاکیت مانند هیوم نگردد، بلکه می گفت داده های حسی همراهشان معنا یا ماهیتی را دارند که ما را به شهود ماهیت می رسانند؛ پس ورای داده های حواس، شهود ماهیت یا نوعی شهود معنی وجود دارد.^{۱۶۴}

۷- خلاصه سخن آنکه در پدیدارشناسی هوسرل سه شاخصه مهم وجود دارد که به آنها اشاره می کنیم:

۱- هوسرل درصدد بود که فلسفه را به صورت علم عرضه کند و بر آن باور بود که تاکنون نه تنها فلسفه به عنوان علم ناقصی عرضه نشده، بلکه هنوز مانند یک علم شروع نشده است و برای رسیدن به این منزلت باید تمام فلسفه ها را کنار گذاشت و از آنها صرف نظر کرد. وی برای رسیدن به فلسفه به عنوان علم، عنصر تعلیق را مطرح کرد تا به وسیله آن هرگونه افتراض قبلی و پیش داوریها حذف گردد و به ذات اشیا رجوع و بازگشت شود؛ هوسرل با این اصل عنوان اثباتی و تحصیلی^{۱۶۵} را برای مذهب خود لایقتر دانست؛ زیرا برای تحصیل حقیقت خود را از هرگونه قید و پیش داوری آزاد دانست؛ از نظر وی آنچه حقیقت را معلوم می دارد بداهت^{۱۶۶} است؛ زیرا بداهت عبارت است از تجربه یا شهودی که در آن عین اشیا برای ذهن عیان و ظاهر می شود البته بداهت انواع گوناگونی دارد؛ برخی از آنها قطعی می باشند و اگر فلسفه بخواهد به عنوان علم مطرح شود، می بایست مبتنی بر بداهتی متیقن و ضروری باشد.^{۱۶۷}

۲- تأویل پدیدارشناسی: تأویل «Reduction» یا تعلیق «Epoche» در مرکز فلسفه پدیدارشناسی هوسرل به معنای در میان پراتنز گذاشتن و عزل نظر از بعضی احکام و معلومات و توصیف و تعلیق آنهاست.

تأویل پدیدارشناسی هوسرل به شک روشی دکارت شبیه و نزدیک است؛ زیرا هرگونه شناختی که گرفتار اندک شکی باشد معلق و کنار گذاشته می شود؛ تأویل پدیدارشناسی هوسرل از شک روشی دکارت قاطع تر و اصولی تر است؛ زیرا بر حسب آن، موجود بودن جهان از بداهت متیقن برخوردار نیست؛ چون جهان و تجارب محسوس آن می تواند.

۶- منابع شناخت هوسرل

۱- ادموند هوسرل، فلسفه و بحران غرب، ترجمه محمدرضا جوزی، هرمس، ۱۳۷۸.

۱۶۴- صص ۱۷- ۱۶.

Positivism. ۱۶۵-

Evidence. ۱۶۶-

۱۶۷- پدیدارشناسی، صص ۲۹- ۲۷.

- ۲ - آندره دارتیک، پدیدارشناسی چیست، ترجمه محمود نوالی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۳.
- ۳ - دیوید بل، اندیشه های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶.
- ۴ - مقالاتی درباره پدیدارشناسی، هنر و مدرنیته، محمدرضا ریخته گران، نشر ساقی، ۱۳۸۲.
- ۵ - ریچارد اشمیت، سرآغاز پدیدارشناسی، ترجمه شهرام پازوکی، فصلنامه فرهنگ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۶ - جان. مک کواری، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه بهزاد سالکی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۷.

هرمنوتیک فلسفی

الف) لغت‌شناسی هرمنوتیک

اصطلاح هرمنوتیک (hermeneutics) از فعل یونانی hermeneuein به معنای تفسیر کردن، مشتق شده و از نظر ریشه شناختی با کلمه هرمس (hermes) خدای یونانی و پیام آور خدایان پیوند دارد؛ این پیوند، انعکاسی از ساختار سه مرحله ای عمل تفسیر است که عبارتند از پیام (متن) و تفسیر مفسر (هرمس) و مخاطبان. کاربرد وصفی این واژه به صورت hermeneutic و hermeneutical است؛ مانند تئوری هرمنوتیکی (Hermeneutic theory)؛ شایان ذکر است که لغت شناسی هرمنوتیک در کشف حقیقت آن مددی نمی رساند و باید با دقت به شناخت ماهیت آن پرداخت.

امروزه این اصطلاح، به رشته ای عقلی اطلاق می شود که به ماهیت و پیش فرضهای تفسیر ارتباط دارد. هرمنوتیک و نظریه تأویل، از روزگاران قدیم در غرب و جهان اسلام مطرح بوده است. عالمان دینی، جهت کشف معانی متون مقدس و تفسیر آنها، رویکردهایی از جمله تهذیب و تزکیه نفوس را پیشنهاد می دادند؛ ولی در غرب، از اوایل قرن نوزدهم، این دانش توسط کسانی همچون شلایرماخر (Schleier Macher، ۱۸۳۴-۱۷۶۸ م.)، ویلهلم دیلتای (Wilhelm Dilthey، ۱۹۱۱-۱۸۳۳ م.)، و هانس جورج گادامر (Gadamer Georgians، ۱۹۰۰ م.) به صورت جدیدی پایه گذاری شد.

نظریه تفسیری شلایرماخر با تبدیل هرمنوتیک از وضعیت خاص به قواعد عام، حول محور دو اصل تفسیر دستوری و تفسیر فنی می چرخید؛ و دیلتای نیز با ارائه روش شناسی عام در علوم انسانی به تمییز و روشن شدن آن دسته از علوم با علوم طبیعی، هرمنوتیک را وارد عرصه جدیدی ساخت؛ و گادامر، با تدوین اثر مهم حقیقت و روش، در سال ۱۹۶۰، تأویل گرایی را در راستای تفکر هایدگری قرار داد و بر خلاف شلایرماخر و دیلتای که فاصله تاریخی و فرهنگی مفسر از مؤلف را منشأ بد فهمی می دانستند، اصرار داشت که فهمیدن بدون پیش فرضها و اعتقادات مفسران امکان پذیر نیست. بر این اساس، کشف نیت مؤلف برای او چندان اهمیت نداشت و به تفسیر

عینی و نهایی نیز اعتقادی پیدا نکرد. البته عنصر مؤلف و استقلال حیاتی متون ادبی، قبل از گادامر، توسط طرفداران فروید، مارکسیستها، ساخت گرایان و ساخت شکنها مطرح بود. شایان ذکر است که برخی از اندیشمندان معاصر تأویل گرا همچون ای، دی هیرش (E. D. Hirsch) با اصلاح نظریه شلایرماخر به شکلی از نیت مؤلف جهت پرهیز از ذهنیت گرایی اصرار ورزیدند و نیز امیلیو بتی (Emilio Betti) مورخ ایتالیایی، گادامر را به جهت از بین بردن امکان بازشناسی تفسیر ذهنی از تفسیر معتبر مورد انتقاد قرار داد.^{۱۶۸}

ب) اسلام و هرمنوتیک

هرمنوتیک در جهان اسلام، گرچه به گونه مستقلی مطرح نشد، اما مورد غفلت نیز نبوده است؛ بلکه اندیشمندان علوم قرآنی و اصولی در آثار خود جهت اهداف فقهی و تفسیری، به مباحثی از جمله علم تفسیر و تفاوت آن با تأویل، روشها و مناهج تفسیری و انواع تفسیر نقلی، رمزی، اشاری، شهودی، عقلی و اجتهادی، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر به رأی و مباحث الفاظ همچون علم به وضع، انواع دلالت‌های تصویری، تصدیقی اولی، تصدیقی ثانوی، کشف مراد مؤلف و متکلم، مسأله ظهور و... می پرداختند و البته تمام عالمان اسلام بر خلاف گادامر و ریکور، به نیت مؤلف، و همانند شلایرماخر و دیلتای به معنای نهایی و اصیل متکلم باور داشتند.

ج) نقش پیش‌داوری و هرمنوتیک

مهمترین هدف و وظیفه نظریه تأویل، این است که به پرسشهایی از این قبیل پاسخ دهد: آیا می‌توانیم به عنوان مفسر و شناسنده یک کلام که دارای ذهنیت و نگرش خاصی هستیم، بدون دخالت، پیش‌داوری و پیش‌فرض به معنای آن کلام نایل آییم؟ آیا عبارات علاوه بر معانی ظاهری، معانی دیگری نیز دارند؟ و آیا دست‌یابی به آن امکان‌پذیر است؟ اصلاً چرا گاه بین مفسران یک متن، اختلاف پیدا می‌شود؟ آیا تفاوت در پیش‌فرضهای مؤلفان و مفسران و فاصله تاریخی میان آن دو، ابهامات و پیچیدگیهای کلامی را ایجاد می‌کند؟ آیا تفاوت در قواعد و روشهای تبیین و تفسیر، آدمیان را به این نحله‌های گوناگون می‌کشاند؟ در آن صورت آیا می‌توان به نیت و مقصود مؤلف، از جمله باری تعالی دست یافت؟ آیا راهی برای تمییز فهم درست از فهم نادرست وجود دارد یا همانند تفکر هایدگری و گرایش پدیدارشناسی هرمنوتیکی باید به نوعی نسبیت در فهم، رو آورد؟ آیا هر فهمیدنی به تفسیر محتاج است؟ آیا هر متنی دارای معنای پنهانی است که با تفسیر آشکار می‌شود یا بدون عمل

۱۶۸ - در این قسمت، از مقاله هرمنوتیک دایرة المعارف دین، ویرایش میرچا الیاده، جلد ششم با مشخصات ذیل استفاده شده است:

Hermeneutics, The Encyclopedia of Religion. Mircea Eliade 1987.

تفسیر هم می توان به معانی متون دست یافت؟ و از همه مهمتر، حقیقت تفهیم و فهم چیست و واقعیت فهم چگونه می شود؟

تاریخ گواهی می دهد که بررسی و تحلیل هرمنوتیک و به طور کلی روشهای فهم متون، خصوصاً متون دینی، بیش از رشته های دیگر ضرورت دارد؛ زیرا هر دین و جامعه دینی، با توده انباشته ای از تفسیرهای چالش برانگیز، بستر تاریخی خود را ادامه می دهد و منشأ نزاعها، ستیزها و مناقشات کلامی، فقهی، اخلاقی و به طور کلی دین شناسی می باشد که در نهایت به تکفیر، تفسیق و جنگهای چند صد ساله فرقه ها و مذاهب گوناگون کشیده شده است.

د) سیر تحول هرمنوتیک

درباره پیشینه تاریخی و سیر تحول هرمنوتیک و تفاسیر مختلف آن، مطالب فراوانی است که به اختصار بیان می گردد. اولین بار این اصطلاح توسط ارسطو به کار رفت؛ وی باب منطق قضایا از کتاب ارغنون را، باری ارمیناس (Hermeneias Peri) به معنای «در باب تفسیر» نامید. ریشه بحثهای هرمنوتیک معاصر در اندیشه و مکتوبات نیچه یافت می شود^{۱۶۹}.

هرمنوتیک در طول تاریخ کوتاه خود، گرفتار تعاریف متنوع و متفاوت و در نهایت منشأ رویکردها و ره یافتهای متعدد شده است. هر تعریفی، قلمرو، اهداف و وظایف خاصی را برای هرمنوتیک تعیین می کند. مارتین کلاودیوس (۱۸۵۹ - ۱۷۱۰ م) هرمنوتیک را هنر تفسیر و دستیابی به فهم کامل و غیر مبهم متون گفتاری و نوشتاری تعریف می کند. در قرون وسطی نیز هرمنوتیک به معنای تفسیر و تأویل کتاب مقدس به کار رفته است.

آگوست ولف، این دانش را به معنای علم به قواعد کشف اندیشه مؤلف و گوینده استعمال نموده است. و شلایرماخر نیز هرمنوتیک را به مثابه روشی جهت جلوگیری از خطر بد فهمی یا سوء فهمی معرفی می کند. ویلهلم دیلتای، هرمنوتیک را روش شناسی علوم انسانی در مقابل روش شناسی علوم طبیعی به کار می گرفت. هایدگر و گادامر، هرمنوتیک را به دکنترین فهم و تبیین ماهیت فهم اختصاص داده و آن را از روش، به فلسفه تبدیل نموده اند.

گادامر نیز همانند هایدگر، در صدد بیان روشی برای فهم متن یا روش شناسی علوم انسانی نبود؛ او نیز به دنبال بنیانی هستی شناسانه بود؛ با این تفاوت که وی هستی شناسی فهم را دنبال می کرد. و از آنجا که فهم را همیشه تفسیری و تأویلی (inter pretative) می دانست در ماهیت تأویل و تفسیر هم سخن می گفت. هایدگر به تأمل در ماهیت فهم به عنوان هدفی متوسط و در ضمن تحلیل ساختار «دازاین» و به غرض رسیدن به پرسش از معنای

۱۶۹ - فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷، صص ۳۹۸ و ۴۰۰.

هستی می پرداخت؛ اما هدف اصلی گادامر، تبیین حقیقتِ فهم و بنیانهای وجودی آن است. گادامر بر خلاف دیلتای، از روش شناسی علوم انسانی به حقیقت سیر نکرده؛ بلکه از هستی شناسی فهم به دنبال معرفت شناسی و روش شناسی بود. بر این اساس، نام کتاب خود را حقیقت و روش (Truth and method) گذاشت.

پل ریکور - متفکر معاصر فرانسوی - ضمن تأثیرپذیری از هایدگر، تحلیل وجود «دازاین» را دنبال نکرد و از طریق معناشناسی، هستی شناسی را دنبال کرد و وصول به فهم هستی را ناگزیر از معناشناسی دانست. بنابراین، تعاریف مختلف هرمنوتیک به صورت ذیل تحول یافته است:

هنر تفسیر کتاب مقدس - هنر تفسیر متون - علم به قواعد فهم متون - روش جلوگیری از بد فهمی - روش شناسی علوم انسانی - تبیین ماهیت فهم.

هر یک از تعاریف فوق، دامنه و اهداف هرمنوتیک را تغییر می دهند. هرمنوتیک در آغاز راه، به دنبال یافتن روشی برای حصول فهم صحیح از متون دینی و کتاب مقدس بوده و سپس تفسیر مطلق متون را دنبال نموده و پس از آن، قاعده سازی و روش شناختی قاعده مند فهم متون را پی گیری نموده است. از زمان دیلتای، هدف اصلی هرمنوتیک، تدوین روشی برای به دست آوردن علوم انسانی معتبر گردید. در تمام این مراحل، کشف مراد متکلم یا مؤلف، مهم تلقی می شد، ولی از زمان هایدگر، گادامر، ریکور و دریدا، هرمنوتیک فلسفی تأسیس گردید و بدون توجه به صحت و سقم فهم، در صدد ارائه نگرش توصیفی و پدیدارشناختی نسبت به ماهیت فهم و شرایط حصول آن برآمدند.

نتیجه سخن آنکه هرمنوتیک، دو مرحله هرمنوتیک روش شناختی و هرمنوتیک فلسفی را سپری کرده است؛ نوع اول هرمنوتیک نیز دامنه های مختلفی را گذرانده و در آغاز راه متون مقدس، در میانه راه مطلق متون و در انتهای راه، مطلق علوم انسانی را تحت پوشش خود قرار داده است.

از مباحث گذشته روشن شد که شمول و عمومیت هرمنوتیک فلسفی، از انواع دیگر هرمنوتیک روش شناختی، گسترده تر است؛ زیرا هرمنوتیک فلسفی، تمام معارف بشری و متون نوشتاری، گفتاری و متون تجسمی و تمام پدیدارها را شامل می شود؛ ولی هرمنوتیک دیلتای، تنها علوم انسانی و هرمنوتیک شلایرماخر، متون ادبی و هرمنوتیک کلادنیوس، متون مقدس دینی را دربر می گیرند.

در یک تقسیم بندی دیگر، هرمنوتیک سه مرحله را پشت سرگذاشته است: مرحله اول، هرمنوتیک کلاسیک است که در صدد ارائه روش و منطق تفسیر متون مقدس و مطلق متون بوده است؛ مرحله دوم، هرمنوتیک رمانتیک است که با شلایرماخر آغاز به کار نموده و به جای ارائه روش فهم، در صدد ارائه روش جلوگیری از بد فهمی و سوء فهم بوده و با طرح تفسیر فنی و روان شناختی، آن را عرضه نموده است. پس از شلایرماخر، دیلتای، هرمنوتیک رمانتیک را دنبال کرده و در عرصه علوم انسانی تعمیم داد. هرمنوتیک در این مرحله، از نهضت رمانتیسم قرن هجدهم میلادی تأثیر پذیرفته است؛ و مرحله سوم، هرمنوتیک فلسفی است که با هایدگر در اوایل قرن بیستم شروع گردید و به کمک گادامر، ریکور و دریدا، استمرار یافت.

به نظر نگارنده، در عصر حاضر هر دو نوع هرمنوتیک یعنی هرمنوتیک روش شناختی - اعم از روش شناختی متون مقدس یا مطلق متون و یا مطلق علوم انسانی - و هرمنوتیک فلسفی، جهت تبیین ماهیت فهم و شرایط حصول آن، ضرورت دارد.

ه) هرمنوتیک مارتین هایدگر

مارتین هایدگر^{۱۷۰} (۱۸۸۹ - ۱۹۷۶) در ۲۶ سپتامبر سال ۱۸۸۹ در شهر کوچک مسکیرش ۱۷۱ واقع در جنوب غربی آلمان متولد شد. پدرش به نام فریدریش هایدگر (۱۸۵۱ - ۱۹۲۴) چلیک ساز بود که به عنوان خازن کلیسا در خدمت کلیسای کوچک سن مارتین واقع در شهر مسکیرش اشتغال داشت. تحصیلات دبیرستان را از ابتدا به سال ۱۹۰۶ در دبیرستان ادبی شهر کنستانس و سپس در دبیرستان برتولد شهر فرایبورگ آلمان انجام داد. در تابستان سال ۱۹۰۷ یکی از دوستان پدرش به نام کنراد گروبر که بعدها اسقف شهر فرایبورگ شد رساله ای از فرانز برنتانو را که «درباره معانی متعدد موجود در فلسفه ارسطو» عنوان داشت به او بخشید. مطالعه این رساله در تقوّم فکر هایدگر تأثیر فراوانی داشت. وی در سال ۱۹۰۹ آخرین امتحانات دبیرستان را با موفقیت گذراند و در دانشکده الهیات دانشگاه فرایبورگ اسم نوشت؛ پس از گذراندن چهار و نیم سال در آن دانشکده، در سال ۱۹۱۱ تحصیل رشته الهیات را ترک کرد و تمام وقت خود را صرف تحصیل و مطالعه فلسفه کرد. در سال ۱۹۱۳ رساله دکتری خود را گذراند. وی در ۱۳ ماه ژوئیه ۱۹۱۵ به سمت استادیاری در دانشگاه فرایبورگ انتخاب شد. هشتم آوریل ۱۹۲۶ اثر اصلی خود - یعنی وجود و زمان (Sein und Zeit) - را به انجام رساند و به هوسرل اهدا کرد. این کتاب اولین بار در سال ۱۹۲۷ در سالنامه پدیدارشناسی که هوسرل تأسیس کرده بود به چاپ رسید و سپس در بهار همین سال مستقلاً طبع و نشر یافت. در سال ۱۹۲۸ به عنوان استاد فلسفه در دانشگاه آلبرت لودویگ در فرایبورگ جانشین ادموند هوسرل می شود؛ در سال ۱۹۲۹ کتاب کانت و مسأله متافیزیک را منتشر ساخت. در ۳۰ اکتبر ۱۹۳۰ سخنرانی راجع به ذات حقیقت را ایراد کرد متن نو نوشته آن بعدها نخستین بار در سال ۱۹۴۳ منتشر شد. در ۲۱ آوریل سال ۱۹۳۳ هنگامی که نازیها تازه به دولت رسیده بودند هایدگر با اکثریت قریب به اتفاق به ریاست دانشگاه فرایبورگ انتخاب شد؛ او چند هفته پس از تصدی ریاست دانشگاه، دعوت حزب ناسیونال سوسیالیست را - در به عضویت در آوردن وی در آن حزب - پذیرفت؛ البته با این شرط که هرگز وظیفه و فعالیتی در حزب نداشته باشد. وی در ۲۷ ماه می ۱۹۳۳ خطابه ریاست دانشگاه آلمان را با عنوان «احراز واقعیت وجود» ایراد کرد و در این خطابه با سیاسی شدن دانشگاه ها مخالفت ورزید. هایدگر در ۲۳ آوریل یعنی یک سال پس از تکفل خدمت ریاست دانشگاه و چهار ماه پیش از اینکه تمام قدرت در دست هیتلر قرار بگیرد

۱۷۰ - Martin Heidegger

171 - Messkirch

در اثر اصرار وزیر بر جایگزینی دو کارمند مورد تأیید حزب به جای رؤسای دانشکده های حقوق و پزشکی، از خدمت کناره گیری کرد و از ماه آوریل ۱۹۳۴ فعالیت خود را در دانشگاه به وظایف تعلیمی محدود کرد.

وی بعدها در اثر فعالیتهای سیاسی و مخالفتهای علنی با رژیم و به حکم متفقین از تعلیم و تدریس منع شد و از آن پس سخنرانیهای خود را با مستمعان محدودی ایراد می کرد و در سال ۱۹۵۱ دوباره به خدمت استادی در دانشگاه فرایبورگ عودت داده شد. هیدگر در ۲۶ ماه مه ۱۹۷۶ در فرایبورگ روی در نقاب خاک کشید و در گورستان کوچک زادگاهش شهر مسکیرش آرامید.^{۱۷۲}

مارتین هیدگر اندیشه های فلسفی بسیار مشکلی داشت به گونه ای که نمی توان درباره آن اظهار نظر روشن و قطعی ارایه کرد و شاید بدین جهت باشد که برخی از مورخان فلسفه همچون برتراند راسل به آن نپرداخته اند. نگارنده در حد توان و ضرورت به پاره ای از اندیشه های ایشان اشاره ای خواهد نمود.

اصلی ترین پرسش فلسفی هایدگر پرسش از هستی بود و اینکه چرا به جای «هیچ» موجودات یافت می شوند؟ پرسشی که تا حدود زیادی مورد غفلت فلسفه غرب قرار گرفته بود؛ از این رو اغلب او را فیلسوف اگزیستانسیالیسم (Existentialism) شمرده اند. شاید اهتمام وی به مسأله هستی در اثر نفوذی بود که متفکران یونان باستان از جمله هراکلیتوس و پارمیندس بر او داشتند؛ زیرا این دو شخصیت در مطرح کردن پرسش از هستی همداستان بودند. فلسفه وجودشناسی و آنتولوژی در میان فیلسوفان اسلامی نیز رواج فراوانی داشت؛ آنها هستی را عامترین مفهوم و از سنخ معقولات ثانیه فلسفی می شمردند، اما عام بودن آن را از سنخ اجناس عالییه معرفی نمی کردند و به همین دلیل آن را مفهومی تعریف ناپذیر می دانستند. هایدگر در فلسفه وجودشناختی خود درصدد توصیف هستی بود، ولی دشواری خاصی را احساس می کرد و به دنبال آغازگاه فعالیت فلسفی بود تا اینکه پرسش از هستی انسان را مبدأ شناسایی دانست؛ زیرا انسان نه تنها هست بلکه از معنای هستی و بودن فهمی دارد و چون انسان توانایی گشودگی، آزادی و مسؤولیت دارد این پرسش که او کیست برای او گریزناپذیر است.^{۱۷۳}

شایان ذکر است که برخی از مفسران اندیشه هیدگر برای وی دو مرحله متقدم و متأخر از تفکر قائل شدند؛ در تفکر متقدم وی، مباحث مربوط به وجود انسان حاکم بود و در اندیشه متأخرش از هستی شناختی سخن می گفت؛ گرچه کانون تحقیق وی همواره پرسش از هستی بوده است و شاید فلسفه تحول فکری او این بوده است که آدمی نخست می باید از جنبه وجود انسان و بودن او در جهان پی ببرد و سپس می بایست با توجه به فهمی که می توان از هستی عامتر کسب کرد از نو نگاهی به وجود بشری بیفکند.^{۱۷۴}

۱۷۲ - پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، صص ۲۰۶ - ۱۸۹؛ مارتین هایدگر، نوشته جان مک کواری، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، انتشارات گروس صص ۳۰ - ۲۱.

۱۷۳ - مارتین هایدگر، ص ۳۹.

۱۷۴ - همان، صص ۳۴ - ۵.

پس باید از هستی انسان آغاز کرد، ولی این گزینش، انتخابی نیست؛ زیرا از میان همه موجودات تنها انسان است که قابلیت این را دارد که راجع به وجود خود سؤال و فکر بکند. بنابراین تحلیل، وجود انسان تنها راه وصول به مابعد الطبیعه است.

مشکل دوم هایدگر انتخاب روشی برای تحلیل بود که در پاسخ آن تنها راه «نشان دادن» را معرفی می کند؛ زیرا وجود از آن جهت که وجود است با برهان ثابت نمی شود، پس فقط می توان آن را نشان داد؛ در نتیجه تحلیل یک نوع پدیدارشناسی است. هایدگر از این جهت که باید به طرف عین اشیا رفت و هرگونه پیش داوری و افتراضهای قبلی را به دور انداخت، از هوسرل پیروی کرد، اما این مطلب را که هرگونه حکم درباره هست بودن را باید معلق داشت و فقط فاعل محض یا نیات و التفاتهایش را به عنوان بدیهی پذیرفت قبول نداشت؛ زیرا وی بر آن باور بود که تا انسان درصدد فکر کردن درباره وجود برنیامده باشد فلسفه ای تحقق نمی یابد، گرچه هوسرل برای اتقان فلسفه این شیوه را گزینش کرد.^{۱۷۵}

وجود در اصطلاح هایدگر منحصرأ بر انسان اطلاق می شود. البته سؤال اصلی فلسفه او این نبود که انسان چیست (الانسان ما هو)؛ از این رو پاسخهای متعارفی همچون حیوان ناطق، حیوان عاقل، فاعل متفکر را نمی پذیرفت، بلکه پرسش وی از انسان این بود که انسان کی است؟ و در نهایت پاسخ می داد ذات انسان، در هست بودنش است. وی هنگامی که درباره انسان سخن می گوید عموماً تعبیر آلمانی «دازاین» (Dasein) یعنی «هستی - آنجا» را به کار می برد و مراد از این اصطلاح توجه دادن به تنهایی اوست.

نقطه مرکزی فلسفه هایدگر همین نکته است؛ زیرا انسان تنها موجود قائم به قیام ظهوری است. وی در محدود کردن تعبیر وجود به «دازاین» لحظه ای منکر واقعیتهایی همچون اتمها، کوهها، درختها، ستاره ها، سنگها و بقیه موجودات نشد؛ اینها از نظر او کاملاً واقعیت دارند، اما قیام ظهوری ندارند و آن نوع از هستی را ندارند که به آنها رخصت برون جستن یا ایستادن را بدهد و یا اینکه به امکانهای هستی دست یازند.^{۱۷۶}

هایدگر هدف فلسفه خود را تحلیل وجودی معرفی می کند؛ تحلیل وجودی، طرح و تنظیم عناصر مقوم «دازاین» است؛ کوششی برای آشکار کردن خصوصیتهای بارزی که هستی انسان را از دیگر انواع هستیها متمایز سازد؛ تحلیل وجودی، خواص کلی را وصف نمی کند، بلکه صرفاً طرق ممکن را وصف می کند که «دازاین» بدان طرق می تواند وجود داشته باشد؛ هایدگر این طرق ممکن وجود داشتن را اوصاف وجودی می نامد.^{۱۷۷}

تفاوت هستی انسان با سایر واقعیتها در سه امر است:

الف) «دازاین» هیچ گاه در هستیش کامل نیست؛ اجزاء مقوم وجود انسان از امکانها فراهم شده است؛ از این رو ماهیت انسان ثابت نیست و او با پیش رفتن، خود را می سازد، ولی ماهیت سایر موجودات ثابتند.

ب) یک «دازاین» جایگزین دیگری نمی شود، ولی مشابهت و مماثلت در اشیای دیگر قابل تصور است.

۱۷۵ پدیدارشناسی، صص ۶ - ۲۲۱.

۱۷۶ - همان، ص ۲۲۵؛ مارتین هایدگر، صص ۴۱ - ۴۰.

۱۷۷ - مارتین هایدگر، ص ۵۳.

ج) «دازاین» می تواند خودش را انتخاب کند؛ البته وجود انسان دو حالت بنیادی دارد: وجود اصیل یا خودی (Authentic) که در آن «دازاین» امکانهای هستی خودش را به تملک درآورده است و وجود غیر اصیل یا غیر خودی (Inauthentic) که در آن این امکانها رها یا سرکوب شده اند؛ مسلماً هر «دازاین» متفرد در غالب اوقات زندگی به صورت غیر اصیل وجود دارد.^{۱۷۸} «دازاین» همواره در جهان، و هستی - در - جهان، یا در جهان بودن، مقوم «دازاین» است و خود اصیل، غالب اوقات در جهان هر روزی سرکوب می شود و به فرد نامشخص و به تعبیر هایدگر «Das man» یعنی فرد منتشر، بدل می شود. جهان از نظر هایدگر نظام ابزاری وسیعی است که در اثر ارتباطهای عملی اهتمام پیدا می کند، هر ابزاری فقط در چارچوب زمینه ای از وظایف دارای معناست و این وظایف به تمامی به هم وابسته اند.

هایدگر بر این اعتقاد بود که در جهان بودن، «دازاین» به دو طریق اساسی کشف می شود: از طریق انفعالات و از طریق فهم. انکشاف حاصل از حالات انفعالی مانند ترس، شادی، ملال و غیره را واقع بودگی «Facticity» توصیف کرد، یعنی، «دازاین» همواره خودش را در موقعیتی می یابد که در آنجا «بودن» دارد؛ برخی از بودنها مولود انتخابهای گذشته خود «دازاین» می باشد، گرچه انتخابهای دیگری نیز وجود دارد که جامعه یا تاریخ یا توارث یا عوامل برای او تعیین می کنند.

فهم نیز یک وصف وجودی است؛ هر فهمی احوال خودش را دارد و همین طور هر حالی نیز فهم خودش را دارد؛ فهم امکانهای «دازاین» را منکشف می کند.^{۱۷۹}

هایدگر، طرق گوناگونی را که امکانهای «دازاین» ممکن است بدانها منحرف شوند، سقوط «دازاین» می نامد که عبارتند از: عافیت طلبی، غربت یا بیگانگی و منتشر شدن یا تفرقه. عافیت طلبی، «دازاین» را از مسؤولیت دور می کند. غربت او را از خودی اصیل و اجتماع اصیل منحرف می کند و تفرقه فاقد انسجام و وحدتی است که به خودی اصیل تعلق دارد.

از مطالب گذشته روشن شد که تحلیل وجودی دارای سه لایه است:

الف) «دازاین» از - خود - پیش، که پدیدارهای امکان و فرافکنی و فهم به این لایه متعلق است.
ب) «دازاین» از قبل - در یک - جهان، که پدیدارهای واقع بودگی و افکنندگی و حالات انفعالی به این لایه تعلق دارند.

ج) «دازاین» نزدیک - به - جهان - خویش، که پدیدارهای سقوط و تفرق امکانها به این لایه متعلق است. هایدگر این ساختار سه لایه را امکان واقع بودگی و سقوط را که مقوم هستی «دازاین» هر روزی است دل مشغولی می نامد.^{۱۸۰}

۱۷۸- همان، صص ۵۲-۵.

۱۷۹- مارتین هایدگر، صص ۷۵-۶.

۱۸۰- همان، صص ۸۵-۶.

هایدگر تحلیل وجودی را از دو طریق ممکن می‌داند: طریق نخست نگاه کلی و مجموعه ای به «دازاین»؛ طرق دوم تحقیق درباره «دازاین» اصیل. هایدگر برای رسیدن به این دو طریق به دو پدیدار مرگ و وجدان توجه می‌دهد؛ مرگ ملاحظه ای است که ما را قادر می‌سازد که «دازاین» را در کل بودنش درک کنیم و وجدان نیز امکان اصیل «دازاین» را منکشف می‌سازد.^{۱۸۱}

هایدگر، هست بودن را با نگرانی، تعالی اختیار و زمانمندی مترادف می‌داند؛ زیرا انسان یکباره آنچه می‌تواند نیست و موجود پرتاب شده در وجود است؛ در مقابل خود، ردیفی از امکانات می‌بیند و خود را در این امکانات پرتاب می‌کند و همین عین نگرانی است و نگرانی عین وجود اوست، نه اینکه تنها احساس قلبی باشد.

هست بودن و قیام ظهوری داشتن تعالی و عروج نیز هست؛ تعالی یعنی گذشت و تجاوز. متعالی آن کسی است که این گذشت و تجاوز را تحقق بخشد. هایدگر تعالی را به بودن در دنیا تعریف می‌کند و دنیا نیز به مجموع موجوداتی که انسان با آنها می‌تواند ارتباط و نسبت داشته باشد و این ارتباط را بنیان می‌نهد تعریف شده است؛ از این رو تنها انسان است که جهانی دارد، حیوان دنیا ندارد فقط محیطی دارد. اختیار نام دیگر تعالی است، اما نه به معنای تصمیم یا انتخاب یا صرافت طبع، بلکه اختیار عبارت از این است که انسان خود را به جانب مقدورات و ممکنات خود می‌افکند و در نتیجه اختیار، دنیا و من را متضایفاً تولید می‌کند و بالاخره هست بودن و قیام ظهوری داشتن، همان زمانمند شدن است زمانمندی نیز از زمان خارجی متمایز است زمانمندی مخصوص هستی انسان، یعنی یک نحوه انسانی وجود و بودن است؛ او یک جریان و فرایند زمانمند کردن است و زمانی نیست که آدمی هست نبوده باشد و این بمعنای ازلیت و ابدیت آدمی نیست، بلکه این است که زمان با انسان شروع و تمام می‌شود؛ برای اینکه آن عین هست بودن انسان است؛ پس هست بودن در آن واحد هم من و هم دنیا و هم زمان را بنیاد می‌نهد.^{۱۸۲}

هایدگر، به تاریخ اهتمام فراوان می‌ورزد، ولی تاریخ را به گذشته مربوط نمی‌داند، بلکه حقیقت تاریخ را به آینده عطف می‌کند؛ از نظر وی مطالعه تاریخ به مطالعه انسان می‌انجامد و امکاناتی وجودی او را بر ما کشف می‌کند؛ مطالعه تاریخ مهم است؛ چون هستی انسان، تاریخی است و از این طریق معرفت به انسان غنی تر می‌شود؛ زیرا ابعاد گوناگون و امکاناتی اصیل «دازاین» کشف می‌شود.^{۱۸۳}

اما درباره دیدگاه هرمنوتیک وی باید توجه داشت که هرمنوتیک هایدگر کاملاً با فلسفه وی همداستان است؛ از این رو هرمنوتیک متن، توسط وی به هرمنوتیک فلسفی بدل شد.

هرمنوتیک که در دوران شلایرماخر و دیلتای نوعی روش‌شناسی و نظریه شناخت بود، توسط هایدگر و سپس گادامر به تلاش هستی‌شناسانه بدل شد که به تعبیر ریکور «اگر بخواهیم حرکت نخست یعنی حرکت از هرمنوتیک خاص یا موضعی به هرمنوتیک عام را تحت پوشش نوعی انقلاب کوپرنیکی بدانیم آنگاه باید حرکت

۱۸۱ - همان، صص ۸۷ - ۸.

۱۸۲ - پدیدارشناسی، صص ۲۳۵ - ۲۲۴.

۱۸۳ - مارتین هایدگر، صص ۷ و ۱۰۵؛ حلقه انتقادی، صص ۶۰ - ۵۹.

دوم را که اینک بدان می پردازیم یک واژگونی یا انقلاب کوپرنیکی ثانی بنامیم که پرسشهای مربوط به موضوع روش را مجدداً در متن هستی شناسی بنیادی قرار می دهد.^{۱۸۴}

حرکت دوم به دنبال حل معضله روش شناسی و روشهای تفسیر متون و کیفیت و چگونگی شناختن نبود، بلکه هدف اصلی آن، پاسخ به این پرسش بود که وجه وجودی آن موجودی که فقط به واسطه فهم وجود دارد چیست؟ بنابراین مسأله اصلی فلسفه هرمنوتیکی، توضیح و نمایش موجود در ارتباط با ساختمان وجودی آن است؛ از این رو آنچه از نظر فلسفی در تاریخ اولویت دارد نه نظریه شکل گیری مفاهیم مربوط به امور تاریخی است و نه نظریه معرفت تاریخی یا حتی نظریه تاریخ به منزله موضوع علوم تاریخی، بلکه تفسیر وجود تاریخی در ارتباط با تاریخمندی آن است.^{۱۸۵}

دیلتای انسانهای دیگر را با خود مقایسه می کرد و میان شناخت یک زندگی نفسانی در مقایسه با شناخت طبیعت فرق می گذاشت و از این طرق ارتباط با انسانهای دیگر را ممکن می دانست، اما هایدگر شناخت دیگران را به اندازه هر پدیده طبیعی دیگری ناشناخته معرفی می کرد؛ در نتیجه تفاوت دیلتای و هایدگر در این بود که دیلتای با «بودن با دیگران» که از ذهنیت خودمان نسخه برداری می شد به مطالعه می پرداخت، ولی هایدگر هستی شناسی فهم موجودات را با تأمل در بودن در جهان مورد ارزیابی قرار می دهد؛ هایدگر با این روش مطالعه، جنبه روانشناسانه را می زداید. هدف هایدگر این است که فاعل شناسایی که خود را ملاک و معیار عینیت معرفی می کند بی اعتبار کند؛ از این رو تحلیلهای وی جزئی از تأمل و تعمق در باب جریانهای جهان است؛ به عبارت دیگر هایدگر با اینکه یکی از طرفداران فلسفه اگزیستانسیالیسم بود و به اصالت وجود انسان باور داشت، لکن به یگانگی میان ماهیت خود و دیگران و به اصطلاح روح عینی مشترک قائل نبود.

هایدگر می گوید: انسان یک موجود پرتاب شده است؛ یعنی، وقتی به دنیا رو می آورد در یک خانواده و محیط مشخصی با یک سطح فرهنگی، اجتماعی و دینی، زبانی خاص تحقق می یابد؛ از این رو هر شخصی در یک بستر فرهنگی و زمینه فهم خاصی زندگی می کند.

وی در تحلیل فهم، به استدلال مهمی دست می زند و می گوید موجودات بشری اکنون خود را در جهانی می یابند که از طریق آنچه که او «پیش ساخت فهم» می نامد قابل فهم گشته است؛ یعنی، مفروضات انتظارات و مفاهیمی که ما پیش از هر نوع تجربه و تفکری به دست می آوریم؛ و همینها هستند که افق هرگونه فعل خاص فهمیدن را تشکیل می دهند؛ پس هر تفسیری قبلاً از طریق مجموعه مفروضات و پیش فرضهایی شکل می گیرد. هایدگر به همین دلیل توصیه می کند تا قبل از هرگونه تفسیری باید به بررسی فهم و قبل از آن به موقعیت خودمان در جهان هستی بپردازیم.

از دیدگاه هایدگر معرفت بدون پیش فرض وجود ندارد؛ پیش فرض هرگونه فهمی، نوعی آشنایی و تسلط قبلی با نوعی پیش فهم از کل است. از آنجا که برداشتها و تصورات قبلی همیشه دانش ما را مشروط می کند، سرکوب

۱۸۴ - حلقه انتقادی، ص ۲۶.

۱۸۵ - همان، ص ۲۸.

تمامی عوامل ذهنی تعیین کننده فهم ناممکن است.^{۱۸۶} هایدگر زبان را ابراز کننده معانی می داند، گرچه تنها از طریق سخن گفتن صورت نگیرد و در قالب یک نقاشی یا موسیقی یا امر دیگری تجلی کند؛ زبان کاملاً با وجود عینی انسان ارتباط دارد.

مهم ترین اندیشه های هیدگر

۱ - پدر و مادر هیدگر از مؤمنان ساده دل و معتقد به کلیسای کاتولیک بودند، اما هیدگر در اندیشه خود از خدا بحث نمی کند و معتقد است که هنوز زمان سخن گفتن از خدا فرا نرسیده است، ولی هیچ گاه کسی را از ایمان و اعتقاد دینی پرهیز نمی دهد. ماکس مولر «Max Muller» دوست نزدیکش و پسرش گواهی می دهند که تا پایان عمر به دین و کلیسا علاقمند بود. اما خیلی زود متوجه شد که نباید همراه با سایر افراد متعصب به کلیسا برود؛ او هرگز ملحد نبوده است و به خدای یکتا ایمان داشت و در دوره پیری هرگز از اصالت و ریشه مذهبی اش دور نشد و وصیت کرد که او را در زادگاهش مسکیرش به خاک بسپارند و مراسمش بر اساس آیین کاتولیکی برگزار گردد.

۲ - از ویژگی های منحصر به فرد هیدگر، زبان دشوار اوست که البته با اندیشه و آرای او ارتباط دارد؛ وی از دشوارترین فیلسوفان معاصر است. آثار هیدگر پر از واژه های ابتکاری و جعل شده به وسیله خود اوست، به گونه ای که قابل تبدیل به معادلهای مناسب در زبانهای غیر آلمانی یا واژه های دیگر در زبان آلمانی نیست؛ مثلاً کلمه «دازاین» Dasein که بر انسان اطلاق می شود دو بخش دارد Da به معنای آنجا و Sein، یعنی وجود آنجا، و این واژه به جهت ارتباط و نسبت انسان و وجود به کار رفته است.

۳ - آشنایان با حکمت ها و عرفان های شرقی پس از آگاهی از افکار هیدگر، احساس همدلی با او پیدا می کنند؛ زیرا شباهتهای زیادی میان اندیشه های هیدگر با فلسفه های شرقی است؛ هیدگر به این نکته توجه داشت و به شاگردان شرقی خود سوزوکی، مهتا و چانگ تذکر می داد. هانری کربن و توشیهیکو ایزوتسو پس از آشنایی با هیدگر و سپس حکمت و عرفان اسلامی گمشده خود را یافتند.

۴ - دغدغه اصلی هیدگر، انسان انضمامی است؛ از این رو از انضمامی ترین حالت انسان یعنی عالم بودن شروع می کند تا به وجودشناسی برسد؛ یعنی، هر انسانی بر اساس احوالات خود به وجودشناسی می رسد. و معرفت به وجود برای هر کسی به میزان سعی و بهره او از وجود است.

۵ - عنوان فلسفه وجود، بهترین عنوان بر مجموعه افکار مارتین هیدگر است؛ زیرا وی از دوره نوجوانی با پرسش وجود روبرو شد و حتی در دوره هیدگر متقدم و هیدگر متأخر، از وجودشناسی فاصله نگرفت.

۶ - مفهوم وجود و مفهوم موجود دو مفهوم در دسترس انسانها هست که مفهوم موجود بسیار در دسترس است؛ ابتدا اشیای موجود را مشاهده می کنیم، درخت موجود است، انسان موجود است، زمین موجود است، اما درک

مبهمی از وجود داریم؛ پس وجود، خود را همه جا آشکار می سازد؛ هیدگر معتقد است که همه ما همواره درکی از وجود داریم که مقدم بر همه دریافتها و ارزشها و کارهای ماست و آن همان فهم ما قبل از وجودشناسی وجود است. پس درک ما از وجود مقدم بر هر درک مفهومی است؛ اما کار فیلسوف این است که می خواهد درک از وجود را روشنی بخشد و هیدگر، روش پدیدارشناسی را برای دریافت وجود به کار می برد.

پدیدارشناسی هیدگر، توجه و التفات به وجود است؛ هوسرل اگر به ذات شیء دعوت می کرد، اما این ذات شیء، خودآگاهی است؛ یعنی، موجود بینی هوسرل گرفتار اصالت فاعل شناسایی است، اما هیدگر ظاهر کننده اشیا را وجود می داند و نه سوژه. وی معتقد است، اشیا باید همان گونه که خود را آشکار می کنند دیده شوند.

۷- هرگونه فهم اصیل و حقیقی از وجود و وجود خاص انسانی منوط به لحاظ زمانمندی آنهاست، در کتاب «وجود و زمان» می نویسد که وجود چیزی غیر از زمان نیست، زمان نخستین نام از برای حقیقت وجود شمرده می شود و مبین حضور وجود است و شاید زمان در ساختار اگزیستانس و قیام ظهوری و دازاین عینیت دارد. تاریخمندی وجود نیز در اگزیستانس آشکار است.

۸- هیدگر به نسبتی وثیق بین تفکر، وجود و زبان قائل است؛ وجود در تفکر به زبان می آید؛ زبان، خانه وجود است؛ انسان در خانه زبان سکنی دارد؛ آنان که فکر می کنند و آنان که خالق کلماتند نگهبانان این خانه اند.^{۱۸۷}

۹- بحث بحران در تفکر اروپایی از نیمه دوم قرن نوزدهم به بعد توسط کی یرکگور، نیچه، هوسرل و... مطرح بوده است، اما هیدگر، بحران فرهنگ و تمدن اروپایی را اساسی تر و عمیق تر از همه می بیند و از آن به بی خانمانی «Heimlosigkeit» یاد می کند.

بی خانمانی در نظر هیدگر، معنایی فراتر از بحران در صنعت، محیط زیست، بیکاری و جنگهای نظامی دارد؛ بی خانمانی از سرگردانی ذات انسان ناشی است؛ ذات انسان، خانه خویش را از دست داده است؛ فراموشی وجود، تعبیر فلسفی بی خانمانی است.

اومانیسزم باید به ذات و شأن حقیقی و گوهر انسان پردازد. این مقام اگزیستانس بودن و مظهریت او برای وجود باز گردد.

اصول هرمنوتیک فلسفی هایدگر

۱- تلقی هیدگر از فهم

هیدگر، فهم را ویژگی و تعین عام دازاین می دانست. از نظر او، فهم جنبه هستی شناختی به خود می گیرد و حالت یا جزء جداناپذیر هستی آدمی می شود. از نظر وی، فهم «هستی - آنجا» و «هستی - در - جهان دازاین» است. بنابراین، فهم از مقومات هستی دازاین به شمار می آید. فهمی که هیدگر آن را مقوم «هستی - در جهان

۱۸۷- هیدگر، درباره اومانیسزم، ص ۵۳.

دازاین» می‌شمارد، نه مقابل علم تجربی و نه مقابل دانش مطرح در علوم انسانی است؛ بلکه در همه گونه های دانستن، حضور دارد. جایگاه فهم در «هستی در جهان» دازاین، به واسطه رابطه فهم با «امکان» آشکار می‌شود. امکان یکی از خصیصه های وجودی دازاین است و در واقع یکی از لایه های سه گانه دلمشغولی است. امکانهای وجودی دازاین در سایه «فهم» حاصل می‌شوند. بر اساس این تحلیل، فهم، هم امری وجودی است و هم هرمنوتیکی؛ وجودی بودن فهم از آن رو است که نحوه هستی دازاین و عنصر جداناپذیر از اوست، و هرمنوتیکی بودن فهم نیز از آن جاست که موجب آشکار شدن «هستی - در - جهان» دازاین می‌شود.

۲ - تقدّم فهم بر زبان و تفسیر

آنچه را هیدگر، «فهم» می‌نامد و آن را از مقوّمات هستی دازاین می‌شمارد، امری بنیادینتر و آغازین تر از دانش و معرفت است و حتی می‌توان آن را مقدم بر شهود و تفکر دانست، به گونه ای که باید شهود و تفکر را فرع و برگرفته از فهم انگاشت.

در تصور هیدگر، دازاین پیش از آنکه به زبان آید و در قالب قضیه و گزاره، دانشی را ابراز کند و حتی قبل از آنکه در امری تأمل کند، از آن امر، فهم هرمنوتیکی دارد و تمام فعالیت‌های بعدی او شاخ و برگ این فهم هرمنوتیکی است که از هستی دازاین جدایی ناپذیر است. فهم، امکانی برای هستی دازاین است که تحقق آن، سبب گشوده شدن و افشای امکانهای دیگر می‌شود. این امکان هستی که از آن به «فهم» تعبیر می‌کنیم، امکان خاص خویش را دارد؛ یعنی، می‌تواند بسط و توسعه یابد و خویش را به پیش افکند، در عین حال که خودش باعث به پیش افکنده شدن دازاین می‌شود. هیدگر، بسط و پیش افکنده شدن خود فهم را «تفسیر» می‌نامد. مراد از تفسیر، برملا کردن و یافتن امکانهایی است که فهم برای دازاین ایجاد کرده است. تفسیر، آشکار کردن و امکانهای نوظهور دازاین است. پس هر تفسیری در رتبه ای پس از فهم هرمنوتیکی قرار می‌گیرد.

تفسیر فهم هرمنوتیکی، مراحلی دارد: برخی از تفاسیر از سنخ «دانش گزاره ای» هستند و تفسیر گزاره ای و نظری مربوط به قالب زبانی و استمداد از صورت قضیه ای است و تفسیر پیش وجودی و پیش نظری فاقد قالب قضیه ای است و هر دو مسبوق به فهم هرمنوتیکی اند.

۳ - پیش ساختار داشتن فهم

از نظر هیدگر، هرگونه فهم و تفسیری - چه تفسیر پیش گزاره ای و چه تفسیر زبانی و گزاره ای - مبتنی بر پیش ساختار است. این پیش ساختار، مانع از آن است که ما موضوعی - چه شیء خارجی و چه متن مکتوب - را فارغ از پیش فرضها و پیشداوریه‌ها فهم و تفسیر بکنیم.

پیش ساختار فهم، سه لایه دارد؛ یعنی، از سه جزء تشکیل شده است: «پیش داشت»، «پیش دید» و «پیش دریافت». بنابراین هر تفسیری، ریشه در چیزی دارد که مفسّر از پیش دیده است.

۴ - حلقوی بودن فهم

بحث حلقوی بودن فهم، قبل از هیدگر در آثار دیلتای و شلایرماخر نیز مطرح بوده است ولی آثار هیدگر، نقطه عطفی در تاریخ استعمال این واژه است؛ چون از حلقه هرمنوتیکی، تبیینی کاملاً متمایز از پیشینیان ارائه داد. هرمنوتیک در قرن نوزدهم، وقتی از ساختار دوری فهم سخن می گفت، آن را در ارتباط صوری و شکلی میان جزء و کل می دید که صورت تکمیل شده آن عبارت از رفت و برگشت ذهنی میان پیش بینی و انتظار شهودی از کل و مراجعه بعدی به اجزاء و تفصیلات است تا در سایه این رفت و برگشت میان کل و اجزای آن، فهم کامل، دست یافتنی شود و چنین گمان می رفت که این حرکت حلقوی همچنان ادامه دارد تا فهم کامل از متن حاصل شود.

بر اساس تفسیر خاص هیدگر از دور هرمنوتیکی، این حلقه، روشی برای دستیابی به فهم متن یا سایر اظهارات انسانی نیست که اولاً به کار بستن آن مختص به بخشی از فهمهای آدمی باشد و ثانیاً با وصول ما به فهم کامل، دیگر نیازی به آن نباشد، بلکه همان طور که فهم از مقومات دازاین و اجزای ساختار وجودی آدمی است، حلقوی بودن نیز ویژگی ساختار فهم و در نتیجه وصفی وجودی برای دازاین است.

قبلاً گفتیم که هر فهمی مسبوق به ساختار فهم است و هر تفسیری که می خواهد فهم را پیش ببرد، باید قبلاً از آن چیزی که می خواهد تفسیر کند، فهمی داشته باشد؛ بنابراین حلقه فهم و تفسیر، از مفسر آغاز و به مفسر ختم می شود. فهمیدن یک اثر یا متن و یا شیء خارجی، ساز و کار حلقوی دارد؛ آغاز فهمیدن از ما است و این فهم پیشین با اثر یا متن و یا شیء خارجی سنجیده می شود و در این تعامل، فهم دیگری در پی فهم نخستین در ما شکل می گیرد و این امر همچنان ادامه می یابد.

۵ - هیدگر و مقوله تفسیر متن

رابرت هولاب در این باره می گوید: فهمیدن یک متن به معنای مورد نظر هیدگر، عبارت از کشف معنایی که نویسنده در متن نهاده نیست، بلکه گشودن و وانمودن امکان بودنی است که خود متن به آن اشاره دارد؛ همچنین تعبیر و تفسیر، عبارت از تحمیل معنا و مفادی بر متن یا ارزش گذاری بر آن نیست؛ بلکه توضیح وابستگی و اشتغالی است که به وسیله متن در فهم همواره پیشینی و مقدم ما از جهان آشکار می شود.

از نظر هیدگر، فهم متن را نباید بازسازی ذهنیت صاحب اثر و نفوذ در دنیای فردی او دانست، بلکه در سایه فهم متن، ما خود در امکان وجودی جدید جای می گیریم؛ ما با پیش فهم، با متن مواجه می شویم، و این امر، برخاسته از هستن در جهان ماست؛ زیرا نحوه وجود ما، وجود فهمانه است؛ ما پیوسته با فهم موجودیم. هدف تفسیر متن، آشکار ساختن پیش فهمی است که ما پیشتر درباره متن داریم.

۶ - تاریخی بودن انسان

هیدگر در جای جای «هستی و زمان» دازاین را وجودی تاریخی «Historical» می شناساند؛ برای وی، تاریخی بودن امری وجودی و ذاتی است نه امری عارضی. هیدگر «سرّ تاریخی بودن انسان» را در زمانمندی دازاین، چیزی جز درک و انگشت نهادن بر زمانمندی او نمی داند؛ بر اساس زمانمندی و تاریخمندی انسان، بشر فاقد سرشت و ماهیت مشترک و ثابت است. هر انسانی، چیستی و سرشت خویش را وامدار تصمیم و انتخاب خود یا تسلیم شدن به روزمرگی است؛ از این رو هر انسانی فقط دارای وجودی است که به لحاظ تاریخی و در ظرف زمانی خاصّ او ساخته می شود و متمایز از این وجود، دارای سرشت معین و ثابتی نیست.

منابع معرفی هیدگر

- ۱ - مارتین هیدگر، مصاحبه با اشپیگل، ترجمه آرامش دوستدار، در کتاب تفکری دیگر از محمد مددپور، تهران، نشر مرکز مطالعات شرقی هنر، ۱۳۴۷.
- ۲ - مارتین هیدگر، فلسفه چیست، ترجمه رضا داوری، ضمیمه کتاب فلسفه در قرن بیستم، ژان لاکوست، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۵.
- ۳ - ماکس مولر، مابعد الطبیعه و تاریخ در تفکر مارتین هیدگر، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، در مجموعه فلسفه و بحران غرب، نشر هرمس، تهران، ۱۳۷۸.
- ۴ - رضا داوری، هیدگر و گشایش راه تفکر آینده، در کتاب فلسفه و بحران غرب، نشر هرمس، ۱۳۷۸.
- ۵ - مهتا جاروالعل، چانگ چونگ یوان، ملاقاتهایی با هیدگر در کتاب فلسفه و بحران غرب، ترجمه محمدرضاجوزی، نشر هرمس، تهران ۱۳۷۸.
- ۶ - توشیهیکو ایزوتسو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه جلال الدین مجتبی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
- ۷ - هرمان هیدگر، مصاحبه روزنامه لاریو بلیکای با پسر هیدگر، ترجمه شهین اعوانی، مجله خردنامه صدرا، پاییز ۱۳۷۶، شماره ۸ و ۹.
- ۸ - مارتین هیدگر، راه بازگشت به سرزمین متافیزیک، ترجمه محمد رضا جوزی، در کتاب فلسفه و بحران غرب، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۷۸.

و (هرمنوتیک هانس گئورگ گادامر

هانس گئورگ گادامر، متولد سال (۱۹۰۱. م) در لهستان و شاگرد مارتین هایدگر می باشد. مهمترین کتابش، حقیقت و روش (Truth and method) نام دارد که در زمینه هرمنوتیک فلسفی نگاشته و در سال ۱۹۶۰. م انتشار

یافت. شاید وجه تسمیه این کتاب، به جهت تلفیقی باشد که از اندیشه های هایدگر و ديلتای فرا گرفته باشد؛ حقیقت را از فلسفه هایدگر و روش را از هرمنوتیک ديلتای گرفته است.

گادامر، با اینکه به هرمنوتیک فلسفی و هستی شناسانه توجه داشت و به بیان پرسشهایی درباره امکان دستیابی به «فهم» می پرداخت و به طور کلی عملکرد فهم را توصیف می نمود، لیکن به فرایند تحقق فهم نیز اهتمام می ورزید؛ بدون اینکه به صدق و کذب و اعتبار و عدم اعتبار فهم توجهی نماید.^{۱۸۸}

اینک به شرح مختصری از دیدگاه ایشان که نوآوری در زمینه هرمنوتیک به شمار می آید، می پردازیم: گادامر همانند «لودویک ویتگنشتاین»، یکی از اهداف هرمنوتیک را رابطه میان «فهم» و «پراکسیس» می دانست؛ به این معنا که فهم بر زمینه و چارچوبهای معنایی خاص متکی است که توسط آنها شکل می یابد. به عقیده وی، فهم و کاربرد نمی توانند به طور قطعی از یک دیگر جدا شوند.^{۱۸۹}

هرمنوتیک گادامر، زاینده مبانی شناخت شناسانه وی است که حقیقت را ذوبطون و لایه لایه می داند و دست یافتن پاره ای از آن را توسط دنیای مکالمه و گفتگو امکانپذیر می داند.^{۱۹۰} از نظر گادامر، ملاک حقیقت، صرف مطابقت تصورات با اعیان اشیا (مذهب اصالت عین) و مشاهده بدهت ذاتی تصورات (مذهب دکارت) نیست، بلکه حقیقت، عبارت است از وفاق و هماهنگی میان تفاسیل و جزئیات با کل؛ به گونه ای که عدم توفیق در رسیدن به این وفاق، عدم توفیق در نیل به تفهم صحیح را به همراه دارد.^{۱۹۱} وی در مقاله «حقیقت چیست»، به صراحت می نویسد: به اعتقاد من می توان به طور اصولی گفت که هیچ اظهار نظر یا حکمی وجود ندارد که مطلقاً درست باشد.^{۱۹۲}

گادامر، بر اساس بهره گیری از امکانات افلاطون و سقراط، بر این باور بود که در جریان مهم هرمنوتیکی، با یک متن باید به گفتگو پرداخت و همانند دیالوگ دو متکلم، آن قدر گفتگو را ادامه داد تا طرفین به نوعی توافق برسند. وی در توصیف فرآیند تفسیر، بر آن باور بود که هر فهمی، یک تفسیر است؛ زیرا هر فهمی در وضعیت خاصی ریشه دارد؛ پس نمایانگر دیدگاه و دورنمای ویژه ای است. هیچ دیدگاه مطلق وجود ندارد که بتوان از آن، تمام دور نماهای ممکن را نگریست. تفسیر، ضرورتاً یک فرآیند تاریخی است؛ اما صرف تکرار گذشته نیست، بلکه در معنایی حاضر و موجود مشارکت دارد. از این رو «یگانه تفسیر صحیح»، گمان باطلی است. از نظر گادامر، تفسیر یک متن نمی تواند به بررسی قصد مؤلف یا درک عصر مؤلف محدود شود؛ زیرا متن، تجلی ذهنیت مؤلف نیست، بلکه تنها بر پایه گفتگویی میان مفسر و متن هستی، واقعیتش را باز می یابد.^{۱۹۳}

۱۸۸ - حلقه انتقادی، ص ۱۴۱.

۱۸۹ - همان، ص ۱۵۰.

۱۹۰ - ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۷۱.

۱۹۱ - محمدرضا ریخته گران، گادامر و هابرماس، فصل نامه، ارغنون، سال دوم، شماره ۷ و ۸، ص ۴۲۶.

۱۹۲ - حلقه انتقادی، ص ۶۷.

۱۹۳ - همان، ص ۱۴.

گادامر، شناخت متن را مشروط به آگاهی از پرسشهایی می داند که متن می بایست به آنها پاسخ دهد. این پرسشها، گاه آشکارند و گاه پنهان^{۱۹۴}؛ و همچنین مفسر باید با انتظارات از پیش تعیین شده، به سراغ متن برود. ۱۹۵. بنابراین، ذهن تأویل کننده در آغاز تأویل، مجموعه ای از پیش داوریهها، پیش فرضها و خواستهایی استوار به افق معنایی امروز می باشد که به تعبیر هوسرل، در حکم زیست جهان اوست.^{۱۹۶} این عوامل از نظر گادامر، از فرآیند فهم متن، انفکاک پذیر نیستند؛ در نتیجه هیچ تأویل قطعی، درست و عینی وجود ندارد و هر گونه تأویل معنایی برای زمانی خاص و مناسبتی - که با پرسشهایی در افق معنایی خاص ظاهر می شود - امکانپذیر است؛ از این رو شناخت، همواره متعصبانه است و تفسیر بی طرف، تحقق پذیر نیست؛ زیرا هر انسانی از موضع و جهان خود، با متن روبرو می شود و هر متنی با دیدگاه خاصی مورد تفسیر قرار می گیرد و آن، همان نسبت و افق خاصی است که مفسر در آن واقع است؛ البته این افق در اثر مواجهه با اشیا به طور دائم تعدیل می یابد. بنابراین هیچ گاه ما به تفسیر نهایی نایل نمی آییم.

نظر گادامر این نیست که مفسر، صرفاً معانی خاص خود را بر متن تحمیل نماید، بلکه متن به بازسازی پرسشهای مفسر نیز می پردازد و نیز پرسشهایی که متن، پاسخ آنها به شمار می رود، مفسر را با پرسشهای جدید روبرو می سازد.^{۱۹۷} از این رو، باید توجه داشت که گادامر منکر معنای متن نیست؛ بنابراین او به مکالمه میان افق معنایی متن و افق معنایی خواننده و در هم شدن این دو افق باور داشت. مفهوم افق در کاربرد گادامر، به معنی زاویه نگرشی است که امکان نگرش را محدود می سازد. افق، موقعیت مندی ما در جهان را توصیف و تعریف می کند. با این حال نباید آن را از زاویه نگرشی ثابت و بسته تصور کرد، بلکه چیزی است که ما به درون آن می رویم و خود، با ما حرکت می کند؛ همچنین می توان مفهوم حق را با رجوع به پیش داوریهایی که ما در هر زمان داریم، تعریف کرد؛ زیرا این پیش داوریهها نمایشگر افقی هستند که ما نمی توانیم ورای آنها را ببینیم.^{۱۹۸}

خلاصه رویکرد گادامر این است که فهم، در اثر پیوند افقها حاصل می شود؛ یعنی، اتحادی میان دیدگاه خواننده و دیدگاه تاریخی متن به وجود می آید و کار هرمنوتیک، اتصال افقها و برقرار کردن نوعی دیالوگ و همسخنی ما با جهان دیگر است و در این صورت، فهم درست و نادرست در مکتب گادامر وجود ندارد و منشأ اختلاف تفاسیر، همین استناد تفسیرها به پیش فرضها، پیش دآوری و انتظارات و پرسشهای مفسر است. گادامر در بحثهای هرمنوتیک خود به دنبال این پرسش بود که فهم چگونه تحقق می یابد؛ نه اینکه چگونه می توان به فهم درستی نایل آمد؛ یعنی به صورت معرفت شناسی درجه دوم از کیفیت تحقق فهم گزارش می دهد؛ به عبارت دیگر، از دیدگاه هایدگر، تفسیر همواره مبتنی بر چیزی است که ما پیشاپیش داریم؛ یعنی، مبتنی بر پیش داشت^{۱۹۹} است و

۱۹۴ - ساختار و تأویل متن، پیشین

۱۹۵ - حلقه انتقادی، ص ۱۶۸.

۱۹۶ - ساختار و تأویل متن، پیشین ص ۵۷۴.

۱۹۷ - حلقه انتقادی، ص ۱۴۶.

۱۹۸ - رابرت هولاب، یورگن هابرماس، ترجمه دکتر حسین بشیریه، ص ۹۰.

۱۹۹ - Vorhabe.

بر چیزی که ما پیشاپیش می بینیم تکیه دارد؛ یعنی، متکی بر «پیش دید»^{۲۰۰} است و در متن چیزی که ما پیشاپیش درمی یابیم قرار دارد؛ یعنی، در متن «پیش دریافت»^{۲۰۱} واقع است؛ به سخن دیگر، ما هیچ موضوع یا متنی را فارغ از پیش داوریه‌ها و پیش فرضها نمی فهمیم.^{۲۰۲}

نقد هرمنوتیک گادامر

دیدگاه گادامر بیش از همه مورد هجوم اندیشمندان غربی، همچون «یورگن هابرماس»^{۲۰۳}، «ولفهارت پاتنبرگ»^{۲۰۴} و «وئی. دی. هیرش»^{۲۰۵} قرار گرفت.

هابرماس و دیگران، نظریه هرمنوتیک گادامر را نوعی نسبی گرایی معرفی کرده اند^{۲۰۶}. البته مدلهای گوناگونی دارد؛ برای نمونه، پروتاگوراس را می توان نام برد که مناط اعتبار حقیقت را انسان ونسیّت^{۲۰۷} معارف را تابع اعتقاد شخصی می دانست و یا شخصیتی همچون کانت که معرفت را تلفیقی از ذهن و خارج، معرفی می کرد و معتقد بود که ماده معرفت، از خارج و صورت آن، توسط ذهن به دست می آید.

کانت گرچه در صدد رسیدن به معرفت یقینی بود، ولی با تمایز گذاشتن میان نومن و فنومن، هیچ گاه به آن نایل نشد. گادامر نیز با طرح نظریه خود و تقابل دو افق معنایی مفسّر و متن و تأثیر سنتها، موارث فرهنگی، پرسشها، انتظارات و پیش فرضها در تفسیر مفسّران به نوعی دیگر از نسبیّت مشابه با کانت رسید.

برخی برای فرار از نسبیّت، به روایت دیگری از نسبی گرایی گادامر پرداختند و آن را به «زمینه گرایی»^{۲۰۸} معنا کردند؛ با این بیان که تفسیر متن، وابسته به شرایطی است که در آن تحقق می یابد و از لحاظ شرایط، همواره امری نسبی به شمار می رود؛ یعنی، از لحاظ زمینه تفسیر که چارچوبهای خاص یا مجموعه هایی از مفاهیم تفسیری، از جمله روشهای تفسیری را در بر دارد. البته از آنجا که هیچ زمینه ای مطلق نیست پس راه های متفاوتی برای تفسیر وجود دارد، ولی همه زمینه ها به طور یکسان مناسب یا توجیه پذیر نیستند.^{۲۰۹} بنابراین هر کس بر اساس وضع، موقف و شرایط انحیازی خاص خود و به استناد ودایع فرهنگی، علوم و معارفی که از گذشتگان به میراث برده است، به تفسیر آثار هنری، ادبی و متون فرهنگی و نصوص دینی می پردازد و گونه ای

- Vorsicht. ۲۰۰

- Vorgriff. ۲۰۱

۲۰۲ - رابرت هولاب، پیشین ص ۸۸

- Jurn Habermas. ۲۰۳

- W. pannenberg. ۲۰۴

- E.D.Hirsch. 205

۲۰۶ - حلقه انتقادی، ص ۲۵۸

- relevism. ۲۰۷

- contentualism. ۲۰۸

۲۰۹ - حلقه انتقادی ص ۷۲-۳.

اختلاف در تفسیر پدیدار می شود؛ پس به هیچ رو، مفید نیست انگارانه نیست، بلکه مقتضای واقع بینی و توجه به ودایع و موارث فرهنگی اوست.^{۲۱۰}

این توجیه، درد نسبیت گادامر را دوا نمی کند؛ زیرا اولاً؛ تئوری گادامر، تمام دامنه فهم و معرفت را دربر می گیرد و نسبت به تطابق معرفت با واقع، هیچ اظهار نظری نمی کند، بلکه حقیقت معرفت شناسانه را به تطابق ذهن با عین معنا نمی کند و وفاق و سازگاری معارف را ملاک حقیقت می داند که مستلزم نسبیت نیست انگارانه است؛ زیرا حقیقت به معنای تطابق ذهن با عین، مستلزم سازگاری معارف است، ولی عکس آن کلیت ندارد. ثانیاً؛ تفاوت آشکاری میان آثار هنری و فرهنگی با متون دینی و غیر دینی وجود دارد؛ آثار فرهنگی و هنری غالباً از سنخ معرفت نیستند و از جمله اعیان و اشیا به شمار می آیند، ولی متون به لحاظ اینکه حامل معانی وضع شده می باشند، از سنخ معرفتند.

ثالثاً؛ مفسران به دنبال تفسیر صحیح و فهم معنای متن و مقصود مؤلفند و روش گادامر این هدف را دنبال نمی کند. رابعاً؛ اگر زمینه گرایی، شرایط ثابت و پایداری برای فهم متون را عرضه می کرد، هرمنوتیک گادامر، از نسبیت نیست گرایی جان سالم به در می برد، ولی گادامر به زمینه مطلق اعتقاد ندارد.

اعتراض دیگری که از ناحیه هابرماس طرح شده است، در واقع به نفی و ابطال کلیت نظریه گادامر نظر دارد و تأثیر قهری و تکوینی ودایع و موارث فرهنگی بر فهم و معرفت را مورد نقد قرار می دهد و امکان آزادی و انتقاد از این موارث را گزارش می نماید.^{۲۱۱}

لازمه سخن گادامر، این است که راه نقد و انتقاد تفاسیر، بسته باشد؛ زیرا هر کس بر اساس نسبیتی که از ودایع، موارث فرهنگی، انتظارات، پیش فرضها و پرسشها دارد، به تفسیر متون و آثار هنری می پردازد و ارزش صحت و سقم تمام آنها یکسان است و حتی تفسیر صحیح و کامل نزد گادامر بی معناست؛ در حالی که با بداهت، تحقق انتقادهای فراوان به تفاسیر گوناگون را مشاهده می کنیم. برخی نقدها به روشها و پاره ای نیز به خود فهمهاست و این نقدها علاوه بر تفاسیر، دامن سنتها، ودایع فرهنگی، انتظارات و پیش فرضها را نیز می گیرد. تنها معرفتهای بدیهی و یا شناختههای نظری که به بدیهیات منتهی می شوند، از نقد مصون می باشند.

اگر هر فهمی نیاز به پیش فرض داشته باشد، گرفتار دور یا تسلسل خواهد شد؛ زیرا فهم آن پیش فرضها نیز محتاج پیش فرضهای دیگری است و این سلسله تا بی نهایت ادامه می یابد.

هدف مفسران در تفسیر متون، رسیدن به مقصود مؤلف است، نه کشف معانی و تفاسیر عصری مفسر، و از آن جهت که زبان، یک نهاد اجتماعی است و توسط واضعان لغت، میان الفاظ و معانی، اقتران ایجاد شده، تحقق آن هدف امکانپذیر است؛ در نتیجه، امکان تشخیص فهم صحیح از سقیم، وجود دارد. البته اگر به دنبال کشف معانی عصری باشیم، در آن صورت تأثیر پیش فرضها و علوم زمان، باعث تحول معانی و تبدل تفاسیر می شود.

۲۱۰ - فصل نامه ارغنون، شماره ۷ و ۸، ص ۴۲۷.

۲۱۱ - حلقه انتقادی، ص ۲۶۹.

با توجه به اینکه از دیدگاه گادامر، پیش فرضها و انتظارات در فهم مفسران اثر می گذارند، هیچ ملاک و ضابطه ای از سوی ایشان جهت مقابله با تفاسیر دل بخواهی و مذهب اصالت معنا ارائه نشده بود؛ به دیگر سخن، در نظریه گادامر، هیچ گونه معیار و ملاک عینی وجود ندارد و برای مفسران، صرف توجه به ساختار فهم یا امکان فهم، کافی نیست و اعتبار و درستی فهم نیز برای آنها دارای اهمیت است.

هرش، منتقد گادامر، نیز در مقام نقد هرمنوتیک گادامر می گوید: هرمنوتیک تاریخ گرا، ضرورت ارزیابی مجدد گذشته توسط حال را از نیاز به فهم مستقل و فی نفسه اعصار گذشته تمیز نمی دهد و زمان گذشته برای ابد، ناپدید می گردد و فقط به میانجی دور نمای زمان حال، قابل درک است؛ در حالی که این نتیجه با تجارب ما سازگار است؛ زیرا نوعی ارتباط میان گذشته و حال، تحقق یافته و تجربه شده است.^{۲۱۲}

هرش، در اعتراض دیگرش می گوید: اگر شکاف میان گذشته و حال، به راستی همان قدر که هرمنوتیک تاریخ گرا ادعا می کند، ژرف است، پس هیچ فهمی، حتی فهم متون زمان حال، ممکن نیست؛ زیرا تمام لحظات زمان حال، به یک معنا متفاوتند و فاصله میان اشخاص نیز به اندازه اعصار تاریخی، وسیع است.^{۲۱۳}

پوزیتیویسم

فلسفه معاصر غرب، شاهد نحله های جدیدی بوده است. این نحله ها با طرح مسأله زبان علم و دین، راهی برای جدا انگاری گزاره های علمی از گزاره های دینی یافتند و سرانجام، با تحلیل معناداری به نفی هر گونه انتظار از دین روی آوردند. پوزیتیویزم منطقی، یکی از این نحله های معاصر است که با رهیافت خاصی به نفی هر گونه انتظار از دین روی آوردند و با بی معنا خواندن گزاره های الهیاتی، متافیزیکی و اخلاقی، رفع هر گونه نیازی از بشر را به وسیله دین انکار کردند. برای تبیین نظریه پوزیتیویست ها توجه به مطالب ذیل ضرورت دارد.^{۲۱۴}

۱- واژه Positive از مصدر Ponere در لاتین به معنای نهادن و وضع کردن می آید و بر تحقق و تحصیل امور تجربی دلالت دارد. نخستین کسی که لفظ «پوزیتیو» را به معنای فلسفی آن به کار برد، فرانسیس بیکن، فیلسوف مشهور انگلیسی قرن هفدهم میلادی است. بیکن چند نکته مهم را که همگی مبانی فلسفه پوزیتیویزم است، ذکر کرد. یکی این که حقایق غایی طبیعت را نباید به استنتاج منطقی صرف، حاصل کرد و فیلسوف نباید ذهن خود را

۲۱۲- همان، ص ۱۲۹.

۲۱۳- همان، صص ۱۳۰- ۱۲۹.

۲۱۴- در این بخش، از منابع ذیل استفاده شده است:

بهاء الدین خرمشاهی: پوزیتیویسم منطقی.

الف. ج. آیر: حقیقت و منطق.

آرن نائس: کارناپ.

میر شمس الدین ادیب سلطانی: رساله وین.

جان هیک: فلسفه دین.

مصطفی ملکیان: تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، بخش پوزیتیویزم.

در اندیشه های مربوط به ماورای طبیعت سرگشته سازد. دیگر این که پاره ای حقایق، غایی و نهایی است که باید بدون سبق ذهن و مفاهیم قبلی تلقی کرد و از جستجوی علل در این موارد بر حذر بود.

برخی بر این عقیده اند که اصطلاح پوزیتیویزم برای نخستین بار به وسیله آگوست کنت مطرح شد و آن را واپسین مرحله اجتماعی پس از مراحل دینی و فلسفی معرفی کرد، بنابراین آگوست کنت، فیلسوف فرانسوی قرن نوزدهم و ارنست ماخ، فیزیکدان و ریاضیدان اتریشی، آغازگران مکتب پوزیتیویزم هستند.

آگوست کنت بر این باور بود که معارف بشری از سه مرحله تاریخی گذر کرده است:

الف) مرحله الهیاتی یا کلامی: ۲۱۵ در این مرحله، برای توجیه و تبیین پدیده ها فقط به اراده خدا یا خدایان تمسک می شد. کنت، سیر تاریخ بشر در این مرحله را سیر از شرک به توحید قلمداد می کرد و بر این باور بود که دوره ربانی یا الهی به سه دوره جان انگاری (Animistic) و چند خدایی (Polytheism) و تک خدایی (Monotheism) تقسیم می شود. بر خلاف اعتقاد متفکران اسلامی و متون دینی اسلامی که سیر الهیاتی بشر را از توحید به شرک معرفی می کنند.

ب) مرحله مابعدالطبیعی یا فلسفی: فیلسوفان در این مرحله، از طریق مفاهیم فلسفی چون علت و معلول، جوهر و عرض، ماهیت و وجود، ذاتی و عرضی به تفسیر و تبیین و توجیه پدیده ها می پرداختند.

ج) مرحله علمی: پاسخها و تبیینها در این مرحله از روش پوزیتیویزم به دست می آید. این روش به گمان آگوست کنت، از شش خصلت واقعی، سودمندی، یقینی، دقت، نسبی و ارگانیکی برخوردار است.

پوزیتیویزم در مرحله آغازین، هیچ انتظاری برای بشر از دین قائل نبوده و رجوع به دین را واپس گرایی و بازگشت به مرحله نخست سیر تاریخی معارف بشری تلقی می کرده است؛ گرچه آگوست کنت سرانجام به ابداع دین اومانیزم با یک سری آداب، مناسک و مراسم عبادی خاصی اقدام کرد.

۲- دومین مرحله پوزیتیویزم به پوزیتیویزم منطقی ۲۱۶ شهرت دارد و البته اعضای آن تا سال ۱۹۳۰ به اصحاب حلقه وین و از اواخر دهه ۱۹۳۰ به پوزیتیویستهای منطقی معروف هستند.

پوزیتیویزم منطقی، نامی است که ا.ا. بلومبرگ و هربرت فایگل در سال ۱۹۳۱ به مجموعه ای از افکار که حلقه وین ۲۱۷ پیش نهاده بود، داده بودند. نامهای مترادف این نحله عبارتند از: اصالت تجربه همساز 218، اصالت تجربه منطقی، ۲۱۹ اصلت تجربه علمی، 220 و پوزیتیویزم منطقی نو. 221

-
- Theologicl. ۲۱۵
 - Logical positivism. ۲۱۶
 - Vienna circle. ۲۱۷
 - Consistent empiricism. 218
 - Logical empiricism. ۲۱۹
 - Scientific empiricism. 220
 - Logical neo-positivism. 221

۳- پوزیتیویستهای منطقی، خود را دنبال گیران سنت اصالت تجربه قرن نوزدهم وینی که با اصالت تجربه بریتانیایی پیوند نزدیکی داشته است، می شمردند. این مکتب در ذات آمپریزم انگلیسی پایه دارد و نباید از نقش راجر بیکن، فرانسیس بیکن، دیوید هیوم، جان لاک، استوارت میل و هربرت اسپنسر در تکوین تحصیل گرایبی نو غفلت کرد. البته اوجش را در آموزه های ضد متافیزیکی و علم گرایانه ارنست ماخ می توان یافت. در سال ۱۹۰۷ هانس هان ریاضیدان، اوتو نویرات اقتصاددان و فیلیپ فرانک فیزیکدان با محفل دوستانه ای در زمینه فلسفه علم، در صدد ادای حق ریاضیات، منطق و فیزیک نظری برآمدند، بدون اینکه از آموزه ماخ مبنی بر این که علم از اساس، توصیف تجربه است، عدول کنند. در سال ۱۹۲۲ به درخواست حلقه وین بر محور وجود شلیک و با اعضای چون اوتو نویرات، فریدریش وایسمان، ادگارتسیسل، بلاخون یوهوس، فلیکس کافمن، هربرت فایگل، ویکتور کرافت، فیلیپ فرانک، کارل منگر، گورت گودل و هانس هان، پوزیتوسیم شکل گرفت. کارناپ در سال ۱۹۶۲ در جایگاه مدرّس فلسفه به وین دعوت شد و به حلقه وین پیوست.^{۲۲۲}

کارل همپل (۱۹۰۵ م) فیلسوف آلمانی الاصل امریکایی و هانس رایشنباخ (۱۸۹۱ - ۱۹۵۳) فیلسوف اتریش الاصل آمریکایی و آیر (۱۹۱۰ م) فیلسوف انگلیسی معاصر نیز از اعضای دیگر حلقه وین شمرده شدند؛ اما در وین زندگی نمی کردند.

حلقه وین با مرگ شلیک به وسیله دانشجوی دیوانه، فرو پاشید؛ سپس به دست ویتگنشتاین، فیلسوف اتریشی (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱) و پوپر، فیلسوف انگلیسی اتریشی الاصل (۱۹۲۱ - ۱۹۹۶) احیا شد؛ گرچه هر دو نیز بعدها به مخالفت حلقه وین پرداختند. شلیک در این مرحله از پوزیتیویزم به تجربه گرایبی بیکن، هابز، لاک، بارکلی و هیوم حمله می کند و آنها را تجربه گرایان یک پارچه و هماهنگ نمی شمارد؛ زیرا در مواردی، ناآگاهانه به عقل گرایی تمایل یافتند؛ ولی حلقه وین را صددرصد تجربی معرفی کرد.

۴- حلقه وین، تقسیم بندی هیوم را درباره این که قضایا به دو نوع تحلیلی (منطقی) و ترکیبی (تجربی) تقسیم می شوند پذیرفت و طبق این اصل، قضایای تجربی که صدق یا کذب آنها با مشاهده تأیید شود، معنادار شمرده می شوند و قضایای متافیزیک - یعنی گزاره هایی که حکمی مابعدالطبیعی و تجربه ناپذیر دارند - چون حقایق منطقی و فرضیه های تجربی نیستند، نه صادق و نه کاذبند، بلکه فاقد معنا به شمار می روند و الهیات و کلام و گزاره های دینی نیز مهمل و فاقد معنایند.

۵ - پوزیتیویستها درصدد یگانه کردن علوم و پیراستن آن از عناصر متافیزیک بودند. کارناپ بر این باور بود که ما به پرسشهای فلسفی، متافیزیکی، اخلاقی و شناخت شناسی پاسخی نمی دهیم و همه آن را پا می زنیم و به جای احیای فلسفه، باید به الغای آن پرداخت؛ البته شلیک معتقد بود که فلسفه با پوزیتیویزم منطقی، نقطه عطف نوی یافته است. این طایفه به طرد و تخطئه متافیزیک و مابعدالطبیعه متعالیه پرداختند و یگانه ملاک معناداری را

۲۲۲- شایان ذکر است که وین پایتخت اتریش از شهرهای فرهنگی و علمی جهان به شمار می آید. دانشگاه وین در سال ۱۳۶۵ میلادی، طبق الگوی دانشگاه پاریس تأسیس شد. زمینه های پوزیتیویستی و تحصیل گرایی در وین دیرینه دراز دارد و به ویژه در سده نوزدهم بسیار آشکار است و در سال ۱۹۲۲ به بعد گسترش یافت.

تجربه پذیری دانستند و احکام متافیزیک را فاقد معنای محصل و معرفت بخش و تهی از دلالت و عاری از صدق و کذب شمردند؛ زیرا به گمان آنها هیچ طریقه ممکنه برای تحقیق یا درستی آزمایی این گونه حکمها در کار نیست. پوزیتیویزم منطقی، شناخت شناسی را تا حد روان شناسی و احکام درباره کارکردهای ذهن انسانی کاهش داد و اخلاق متعالی را که از عالم تجربه برتر و فراتر باشد، تخطئه و طرد کرد؛ البته شلیک، اخلاق را به نظریه اصالت طبیعی و شبه اصالت فایده تبدیل کرد و کارناپ و آیر نیز احکام اخلاقی را حاکی از احساسات انسانها (نه در بردارنده گزاره تجربی) تقسیم کردند.

۶- پوزیتیویزم منطقی به اصالت پدیدار یا اصالت نمود (عدم تمایز واقعی بین ذات و عوارض) و اصالت تسمیه یا نومینالیزم و نفی واقعیت از کلیات و معقولات و نفی معرفت از احکام دستوری اعتقاد دارند.

۷- مهمترین اصل پوزیتیویزم، اصل تحقیق پذیری است، بدین معنا که شرط لازم برای معنای محصل داشتن هر جمله یا گزاره یا قضیه، این است که باید به صورت قضیه ای بیان شود که یا تحلیلی باشد (صدقش از خودش بر آید، چه با حمل اولی ذاتی یا با توتولوژیک، به گونه ای که انکارش مستلزم تناقض باشد). یا این که از نظر تجربی تحقیق پذیر باشد. جمله های عاطفی مانند «چه هوای لطیفی» یا پرسش مانند «منزل حسن کجا است؟» و دیگر جمله های انشایی با آن که تجربه ناپذیر و تحقیق ناپذیرند، معنا دارند، ولی معنای معرفت بخش اخباری ندارند که بتوان گفت محتمل صدق یا کذبند.

۸- کارناپ در رساله حذف مابعدالطبیعه به وسیله تحلیل منطقی کلام، مخالفت خود را با مابعدالطبیعه به صراحت بیان می کند و می گوید: به مدد منطق جدید، اکنون ممکن است از یک طرف، مفاهیم علوم خاص را روشن کرد و از طرف دیگر، بی معنا بودن مابعدالطبیعه (از جمله علم ارزشها) را فاش ساخت. قضایای مورد دعوی مابعدالطبیعه یک رشته الفاظی است که دربردارنده خبری در هیچ زبانی نیست. اینها شبه جمله یا جملات کاذبند و وقتی پیش از نشانه استفهام قرار گیرند، حاوی استفهام نیستند. مسائل مابعدالطبیعه، همه، مسائل کاذب هستند و اینها را به خطا در بردارنده معنا دانسته اند.

۹- پس از ده سال از تأسیس حلقه وین (۱۹۲۴) پوزیتیویستهای منطقی از نظریه اثبات پذیری دست شستند و به تأییدپذیری و سپس ابطال پذیری روی آوردند؛ آنگاه پوپر با تغییراتی در نظریه ابطال پذیری، به نظریه رئالیزم انتقادی^{۲۲۳} گرایش یافت.

۱۰- پوزیتیویستهای منطقی، خواه بر مبنای اثبات پذیری و خواه بر مبنای ابطال پذیری، زبان الهیات را فاقد ضابطه تحقیق پذیری دانسته، گزاره های دینی را به طور کامل بی معنا تلقی کردند و کوشش برای دفاع از اعتقاد به خدا و دیگر باورهای دینی را عبث خواندند؛ در نتیجه، بشر از دین و متون دینی هیچ انتظاری نمی تواند داشته باشد.

۱۱- مرحله سوم پوزیتیویزم به ابزارانگاری^{۲۲۴} شهرت دارد که بریجمن 225 (۱۸۸۲ - ۱۹۶۱) فیزیکدان آمریکایی آن را در کتاب منطق فیزیک جدید تدوین کرد. بنابراین نظریه، بشر، توان کشف واقع را ندارد؛ گرچه در قانع ساختن ذهن موفق باشد.^{۲۲۶} پوزیتیویستها در این مرحله نیز هیچ نیازی را به دین نسبت نمی دهند.

نقد و بررسی مکتب پوزیتیویسم

مدلهای گوناگون پوزیتیویزم، نقدهای فراوانی دارد. در ابتدا به مدل آگوست کنت اشاره می کنیم:

اولاً: هیچ شاهدهی دال بر این که انسانِ اولیه، ذهنیتی جاندارانگاری داشته یا اینکه سه مرحله دینداری را پشت سر گذاشته است، در دست نیست^{۲۲۷} و جالب توجه این که آگوست کنت به رغم آنکه تحقیقات علمی جامعه شناسی را بر مشاهده، آزمایش و روشهای مقایسه ای مبتنی می دانست، خود، چنین روشهایی را به کار نگرفته است.^{۲۲۸}

ثانیاً: نظریه تکاملی و سه مرحله کنت، برگرفته از تاریخ اروپاست. مرحله ربّانی در اروپای قرون وسطی، مرحله مابعدالطبیعی در قرون ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و مرحله تحقّقی و اثباتی نیز در دوران جدید و معاصر، جاری و ساری بوده است.^{۲۲۹} بنابراین اگر نظریه تکاملی او برای تبیین تاریخ نظام اجتماعی اروپا، با واقع مطابق باشد، تعمیم این نظریه به سراسر تاریخ جهان از نظر روش علمی درست نیست؛ به ویژه با توجه به روش اثبات گرایی که بر مشاهده و آزمایش مبتنی است و جریان این نظریه در مناطق دیگر به ارزیابی دوباره نیاز دارد؛ چنان که تعمیم انحطاط آیین کاتولیکی در اروپا به کلّ ادیان الهی، منطقی نیست؛ به ویژه که آگوست کنت معتقد است: مذهب دوره ما می تواند و می باید از پوزیتیویزم ملهم باشد. مذهب دوره ما دیگر نمی تواند مذهب گذشته باشد؛ زیرا آن مذهب به شیوه ای از اندیشیدن متّکی بود که اکنون منسوخ شده است؛^{۲۳۰}

بنابراین، انحطاط دینی تصویر شده به وسیله آگوست کنت، بر آیین کاتولیک انطباق دارد؛ گرچه در جای دیگری تصریح می کند که انسان مجهّز به ذهن علمی، دیگر نمی تواند طبق دریافت متعارف، به وحی و اصول دینی و الوهیت اعتقاد داشته باشد.^{۲۳۱} این داوری در نقد مراحل بعدی پوزیتیویزم، نقد خواهد شد؛ امّا در مقام نقد پوزیتیویزم منطقی، می توان به نکات ذیل اشاره کرد:

۱- مهمترین اصل پوزیتیویزم - یعنی «معنای گزاره، همان روش تحقیق پذیری آن است» - گرفتار نقد روش تحقیق پذیری خود است؛ زیرا خود گزاره، علمی نیست. بنابراین باید آن را بی معنا شمرد و کنار گذاشت؛ به

۲۲۴ - Instrumentalism.

- P.W. Bridgman.225

۲۲۶- ر. ک: مهدی گلشنی: دیدگاه های فلسفی فیزیکدانان معاصر؛ ایان باربور، علم و دین، فصل دین و روشهای علم.

۲۲۷- همیلتون ملکم، جامعه شناسی دین، ص ۴۷.

۲۲۸- غلامحسین توسلی، نظریه های جامعه شناسی، ص ۵۳.

۲۲۹- همان، ص ۶۲؛ جورج ریتزر، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ص ۱۷.

۲۳۰- ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ص ۱۲۹.

۲۳۱- همان.

همین دلیل پوزیتیویستهای منطقی در صدد توجیه بر آمدند که این اصل نه به صورت گزاره، بلکه به صورت پیشنهاد مطرح است، ولی این پیشنهاد نیز با هدف الغای متافیزیک سازگاری نداشت؛ زیرا سفارش آنها نوعی متافیزیک تلقی می شد.

۲- آیا اصل بی معنا خواندن گزاره های غیر تجربی، اصل تحلیلی و توتولوژیک است یا ترکیبی؟ به عبارت دیگر صدقش از خودش ظاهر می شود یا با مشاهده و تجربه به دست می آید؟ آیا قضیه ای بدیهی یا نظری، و عقلی یا تجربی است و خلاصه آیا معنادار است یا بی معنا؟ این اصل بدون تردید از عهده امتحانی که برای دیگر قضایا و احکام در نظر گرفته است، بر نمی آید؛ زیرا عبارت «جمله ای که قابل تحقیق تجربی نیست، معنادار نیست»، غیر قابل تحقیق تجربی است؛ نه با تجربه، اثبات می پذیرد و نه ابطال پذیر است؛ پس فاقد معنا است.

۳- صادق و کاذب بودن، فرع و مبتنی بر معنا داشتن است و پوزیتیویستها بین معناداری و صدق و کذب خلط کرده اند.

۴- اگر تعریف قضیه این باشد که «محتمل صدق و کذب است»، در آن صورت بی معنا خواندن قضایای متافیزیک غریب می نماید و تفسیر آن به تحقیق پذیری تجربی نه تنها متافیزیک است، بلکه علم را نیز به ابطال تهدید می کند؛ زیرا قوانین علمی به طور طبیعی به گونه ای هستند که قاطعانه تحقیق پذیر نیستند؛ به همین دلیل، اصل تحقیق پذیری جای خود را به اصل تأییدپذیری و آزمون پذیری و سرانجام ابطال پذیری داد. این مطلب در بحث استقرار روشن شده که اثبات پذیری از توان استقراء خارج است.^{۲۳۲}

۵- گزاره های کلی که بر مصادیق نامتناهی دلالت دارند، با هیچ ملاک تجربی و مشاهداتی، تحقیق پذیر نیستند؛ نتیجه آن که هیچ قضیه کلی نمی تواند تجربی باشد و هیچ قضیه تجربی نمی تواند کلی باشد، بنابراین قضیه تجربی به طور مثال، «همه گازها بر اثر حرارت انبساط می یابند»، به ناچار بی معنا تلقی می شود. برخی از پوزیتیویستها برای رهایی از این مشکل به دو نوع تحقیق پذیری شدید و خفیف روی آوردند؛ بدین معنا که قضیه ای، قابل تحقیق به معنای شدید است، که صدق آن را فقط و فقط بتوان به وسیله تجربه قطعی ثابت کرد؛ وقتی به معنای خفیف آن قابل تحقیق است، وقتی که بتوان احتمال صحت آن را با تجربه اثبات کرد. پوزیتیویستها تحقیق پذیری خفیف را تأییدپذیری خوانده اند؛ ولی این راه حل نیز کامیاب نیست؛ زیرا پرسش جدیتری مطرح می شود که چه مشاهداتی، صدق یا کذب آن را به طور منطقی، قطعی و یقینی می سازد. بنابراین، کلّ ریاضیات و منطق بی معنا تلقی می شود؛ زیرا مفاهیم ریاضی و منطقی مصادق خارجی ندارند.

۶- جملات یا قضایای فاقد معنا به مرحله صدق و کذب نمی رسند، نه این که نه صادق و نه کاذب باشند.

۷- بشر برای شناخت عالم هستی، دستگاه های معرفتی متعددی چون حس، تجربه، عقل و دل دارد که با آنها دوایری از معارف علمی، فلسفی و عرفانی را به دست می آورد؛ بنابراین علم تجربی نمی تواند همه معلومات را استقصا کند؛ همان گونه که عقل در درک همه حقایق ناتوان است؛ نتیجه آن که این سخن که فقط احکامی صدق

۲۳۲- ر. ک: عبدالحسین خسروپناه، منطق استقراء علمی، فصلنامه تخصصی کلام اسلامی، شماره های ۳۷ و ۳۸ و ۴۰ و ۴۱.

و معنا دارد که به تجربه علمی انسانی در آید، ناتمام است؛ زیرا اولاً، افزون بر حس، عقل و دل نیز از ابزار معرفت شمرده می شوند. ثانیاً، همین حکم، حکمی متافیزیکی و غیر تجربی است و ثالثاً، شناخت آدمی تابع واقعیت خارجی است، نه این که شناخت آن هم شناخت تجربی و محدود کننده واقعیت خارجی باشد.

۸- زبان کارکردهای گوناگون دارند و نمی توان گزاره های غیر تجربی را که دارای کارکردهای دیگری باشند، بی معنا شمرد.

۹- این ادعا که «درستی یا نادرستی گزاره ها را تجربه تعیین می کند»، گاه در گزاره های واقعی و خارجی نیز صادق نیست؛ برای مثال، فرض کنید یک روز صبح، این خبر اعلام شود که کل عالم طبیعت ناگهان از لحاظ حجم و اندازه، دو برابر، و سرعت نور نیز دو برابر شده است، حال چگونه می توان دانست که عالم از لحاظ اندازه دو برابر شده است؟ هیچ دلیل و نشانه خاصی برای این حکم به خصوص نمی تواند وجود داشته باشد؛ زیرا متر و معیارهای اندازه گیری ما نیز دو برابر شده و ما هرگز نمی توانیم بفهمیم که از اساس تغییری رخ داده است.

۱۰- منظور پوزیتیویستها از کلمه معنا در عنوان معناداری چیست؟ اگر معنای عرفی آن منظور باشد، در آن صورت بسیاری از جمله ها از نظر عرف معنا دارند، ولی قابل تحقیق تجربی نیستند؛ برای نمونه، ریچارد سوین برن،^{۲۳۳} متکلم معروف مسیحی می گوید: اگر گفته شود، هنگام خواب، همه انسانها، و عروسکها از کمد ها بیرون می آیند و می رقصند، این جمله معنای عرفی دارد، ولی قابل تحقیق تجربی نیست و اگر «معنا» در اینجا به معنای قابل تحقیق تجربی باشد، این ادعا که معناداری - یعنی قابل تحقیق تجربی - توتولوژیک خواهد بود؛ در ضمن ملاک معناداری به قابلیت تحقیق پذیر تجربی گرفتار دور است؛ زیرا از طرفی، جمله معنادار آن است که تحقیق پذیر تجربی باشد و از طرف دیگر، جمله تحقیق پذیر تجربی، معنادار است.

حال که معیار تحقیق پذیری و معنابخشی گزاره ها به وسیله پوزیتیویستها ناکام شد، ادعای بی معنا خواندن گزاره های متافیزیکی، الهیاتی و دینی و نفی هر گونه انتظار منطقی از دین نیز ابطال می شود.

فلسفه تحلیل زبانی

۱- چیستی فلسفه تحلیلی

۱- تعریف جامع و مانع از فلسفه تحلیلی که تمام گرایش های آن را شامل شود کاری دشوار است؛ مثلاً دو فلسفه لودویگ ویتگنشتاین (Ludwig wittgenstein) متقدم و متأخر فلسفه تحلیلی است، اما با این تفاوت که ویتگنشتاین متقدم در رساله منطقی - فلسفی معتقد است که ساختار ضمنی زبان، منعکس کننده ساختار جهان است، ولی ویتگنشتاین متأخر این عقیده را ندارد و زبان را امری قراردادی می داند و معتقد است کاربرد هر لفظی

- Richard Swinburne. ۲۳۳

جا و مکانی دارد، اگر کلمات درست به کار گرفته شوند مشکلات فلسفی حل می گردد. فلسفه موجود، مولود کاربرد ناصواب کلمات است و کار فیلسوف شناسایی کاربرد واژه هاست. وجه جمع هر دو این است که هر دو حل مشکل فلسفه را در زبان می طلبند. تفاوت دیگر در سیر تطور فلسفه تحلیلی است؛ مثلاً این فلسفه در آغاز راه در صدد منحل کردن مسائل فلسفی بود و مدعی نابودی فلسفه تا بیست ساله آینده بودند، ولی بعدها از این نظریه عقب نشینی کردند و فلسفه تحلیلی را به عنوان روشی برای فلسفه طرح نمودند.

۲- کلمه تحلیل در فلسفه تحلیلی یک صفت است؛ فلسفه اساساً به معنای تحلیل است؛ زیرا کار فلسفه، تجزیه و تحلیل معانی و مفاهیم فلسفی مانند علت و معلول، جوهر و عرض، قوه و فعل است. اما منظور از تحلیل در فلسفه تحلیلی، معنای عام آن نیست، بلکه مراد از فلسفه تحلیلی این است که توجیه و تفسیر یک مفهوم به وسیله مفهوم دیگر صورت گیرد. اگر مفاهیمی مانند علت و معلول، جوهر و عرض را بتوان با مفاهیم جدیدی تبیین نمود، فلسفه تحلیلی محقق می شود. پس در فلسفه تحلیلی با تفسیر و تبیین مفاهیم سر و کار داریم نه ترجمه و تعریف آنها، یعنی، مفهومی به معنای جدید دیگری فرو کاسته می شود و در مرحله بعد بازسازی می گردد؛ به عبارت دیگر، فلسفه تحلیلی، عبارت است از تجزیه و تحلیل منطقی قضایای فلسفی. منطق به محتوای قضایا کاری ندارد، اما فلسفه تحلیلی با قضایایی سر و کار دارد که محتوای آنها فلسفی است. پس از نظر فیلسوفان تحلیلی، هر مطلب فلسفی را باید در قالب یک قضیه قرار داد و موضوع و محمول و رابطه آن را روشن ساخت، سپس معانی اجزای آن را دریافت و بررسی کرد که آیا قابل قبول است یا نه؟ آیا با اصول موضوعه (Axiom) سازگاری دارد یا خیر؟ پس فلسفه تحلیلی یک روشی است که می خواهد تمام مسائل فلسفه را با زبان منطقی و عرفی حل یا منحل کند؛ شبیه کاری که آقای دکتر مهدی حائری یزدی در باب برهان صدیقین ابن سینا در کتاب هرم هستی انجام داد و آن را به صورت ماتریس (Matrix) در آورد. فیلسوفان تحلیلی، فلسفه های غیر تحلیلی مانند فلسفه هگل، فلسفه های اگزیستانس را فلسفه نمی دانند؛ زیرا نمی توان آنها را به صورت الفاظ واضح در آورد و در قالب منطقی قابل ارائه نیستند. آن فلسفه ها صورت بندی منطقی (Logical formalization) ندارند. این از ویژگیها و امتیازات مثبت فلسفه تحلیلی است که صریح و روشن است و با ابهام آمیخته نیست؛ جملات مهمل از جملات مستعمل تفکیک گردیده است؛ به همین خاطر، فیلسوفان تحلیلی به تعریف (Definition) اهمیت بسیار می دهند و تأکید می کنند که الفاظ به کار رفته در قضایا باید روشن و واضح باشد. همانند قضایای ریاضی و منطقی که از بدیهیات، اولیات و اصول موضوعه به نظریات و قضایای دیگر می رسیم. پس باید گفت که فلسفه تحلیلی یا فلسفه تحلیل زبانی، عبارت است از گونه ای فلسفه که منحصرأً با زبان و کاوشهای فلسفی از نوع تحلیلی درباره جهان سر و کار دارد. اصل روش شناسانه ذیل فلسفه تحلیلی را از سایر مکاتب فلسفی جدا می سازد: «مسائل فلسفی باید به مسائلی درباره نحوه نمایش اندیشه در قالب زبان تقلیل داده شود و بررسی آنها در این قالب صورت پذیرد.» بنابراین، ماهیت معنای عبارات، جملات و مفاهیم برای این فلاسفه اهمیت محوری دارد؛ پس بحث از معنا یا رهیافت معناشناسانه، کلید رازگشایی از مسائل فلسفی است. به تعبیر فرگه مکتب تحلیلی، سه ویژگی مشترک دارد که دو تا مربوط به هدف و یکی مربوط به روش می باشد. این سه ویژگی عبارتند از:

۱- تحلیل ساختار اندیشه.

۲- فرق نهادن میان مطالعه اندیشه و مطالعه فرآیند روانی اندیشیدن.

۳- تنها روش صحیح تحلیل اندیشه، متکی به تحلیل زبان است.

مور هرگاه در برابر مدعیات فیلسوفان نوهگلی قرار می گرفت از آنها سؤال می کرد که مقصودتان از این مدعا چیست؟ و آنقدر این پرسش را تکرار می کرد تا ابهام در ساختار جمله یا نادرستی به کارگیری زبان را نشان دهد. فلاسفه تحلیلی می کوشند پیچیدگی ناشی از ابهام معنایی غیرضروری یا عدم وضوح مخل به درک صحیح را به حداقل برسانند تا امکان مناسبتی برای تفهیم و تفاهم و رفع اشکال و نقایص فراهم شود.

فلاسفه تحلیلی با دو رویکرد فعالیت می کنند: یک رویکرد به توسعه درونی فلسفه تحلیلی تأکید می‌ورزد مانند کریپکی که ایده عوالم ممکن بدیل را از تئودوسی فلاسفه تحلیلی گرفته و در حوزه معناشناسی منطق موجّهات، مورد استفاده قرار داده است؛ ولی رویکرد دیگر با بهره گیری از امکانات این مکتب به حوزه های مختلف نظر می اندازد و می کوشد با نگاه خاص فلسفه تحلیلی به بازنگری مسائل حوزه های دیگر پردازد؛ مانند علم شناختی و توجه به روانشناسی ادراک و هوش مصنوعی.

فرگه، راسل و ویتگنشتاین در کاوشهای فلسفی بر اهمیت زبان و لزوم توجه به آن تأکید ورزیدند.

ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی می گوید: مرزهای عالم ما را مرزهای زبانمان تعیین می کند.

کارناپ: فلسفه ورزی عبارت است از روشن ساختن معنای مفاهیم از طریق تحلیل منطقی زبان.

شلیک: هدف فلسفه، روشن ساختن معنای جملات است. او در مقدمه نخستین شماره نشریه شناخت (ارگان حلقه وین) نوشت: فلسفه، جملات را روشن و واضح می سازد و علم آنها را مورد تأیید تجربی قرار می دهد. علم به هدف و حقیقت جملات سر و کار دارد و فلاسفه به معنای جملات می پردازد.

فلسفه تحلیلی بعد از جنگ جهانی دوم در انگلستان به وسیله ویتگنشتاین و ویزدام در کمبریج و رایل، آوستین، استراوسون و هیر در آکسفورد به فلسفه زبان متعارف شهرت یافت. الان هم فلاسفه تحلیلی بیشتر فعالیتهای فلسفی خود را در جنبه های مختلف کاربرد زبان و ساختمان آن و رابطه زبان و اندیشه صرف می کنند.

۳- فلسفه تحلیلی بر مبنای الفاظ است؛ زیرا ما انسانها به وسیله الفاظ با یک دیگر تفاهم برقرار می کنیم و واقعیتهای خارجی را که درک کرده ایم به دیگران منتقل می سازیم. اما آیا می توان همه آنچه را که درک کرده ایم بیان کنیم؟

به همین جهت، فیلسوفان تحلیلی به مسأله زبان اهمیت می دهند. ویتگنشتاین زبان را به دو گونه زبان عام و زبان خاص تقسیم می کند: زبان عام و عمومی (Public Language)، زبانی است که فرد به وسیله آن می تواند مدرکات خود را به دیگران منتقل سازد؛ مانند خبر از واقعه تاریخی؛ اما زبان خاص یا اختصاصی (Private Language) به شخص مدرک اختصاص دارد و امکان تجاوز به دیگری را ندارد؛ مانند زبان درد و اندوه.

۴- فلسفه تحلیلی، واکنش شدید دو فیلسوف انگلیسی یعنی جرج ادوارد مور

(George Edward Moore) و برتراند راسل (Bertrand Russell) علیه ایدئالیسم حاکم بر فضای دانشگاه های بریتانیا بود. و با وجود تفاوت، هر دو گرایش به مسأله زبان و تحلیل مفاهیم توجه کردند. پس فلسفه تحلیلی یک فلسفه انگلیسی است که در سنت تجربه گرایی بریتانیا نمو کرد.

رجوع به فهم عرفی را مرجع کشف حقیقت دانستن، نشان از تجربه گرا بودن مبانی فلسفه تحلیلی دارد. رگه های ضد متافیزیکی در پاره ای از فیلسوفان تحلیلی نیز از رویکرد تجربه گرایی آنها نشأت می گیرد. ایدئالیستهای اواخر قرن نوزدهم که از آثار فیلسوف شهیر آلمان گئورگ ویلهلم فریدریش هگل بهره گرفته اند، از فهم عرفی و شهود متعارف استفاده نمی کردند.

۵ - منطق نمادین در پیدایش فلسفه تحلیلی تأثیر بسزایی داشت که تلاش راسل در انگلستان و فرگه (Ferge) در آلمان در این تأثیرگذاری مؤثر بوده است. البته فرگه ضد شکاکیت، نسبی گرایی و تجربه گرایی است. اینها معتقد بودند که اگر در منطق با استفاده از زبان نمادین بتوان به حل بسیاری از معضلات رسی؛ د پس در فلسفه نیز می توان با پیرایش زبان، معضلات فراوان فلسفه را حل یا منحل کرد.

۶- نگاه کاربردی به الفاظ و معانی آنها به جای نگرش رئالیستی. به تعبیر برای مگی، از دیر باز فلاسفه خود را در برابر پرسشهایی می دیدند که در پی یافتن پاسخ آنها به فراسوی کلمات و لغات می رفتند؛ پرسشهایی مانند حقیقت چیست؟ زیبایی چیست؟ راستی چیست؟

گویا ورای الفاظ، حقایقی نهفته که باید از پشت پرچین کلمات به آن سو نگریست تا چمنزار سرسبز هستی را دید. این باور را فلاسفه تحلیلی ناروا دانسته و آن را با باور دیگری عوض کردند. الفاظ را ما انسانها وضع می کنیم و در موارد مختلف به کار می بریم؛ دانستن کاربرد الفاظ برابر است با معنای قابل فهم از آنها؛ آنچه را ما وضع می کنیم، سبب نمی گردد تا ورای وضع ما، امری به حقیقت بپیوندد؛ پس درک مثلاً معنای راستی، یعنی درک کاربردهای این کلمه است و بس. فلسفه تحلیلی چیزی جز تحقیق درباره چگونگی کاربرد واقعی مفاهیم و الفاظ نیست.^{۲۳۴}

۷- فلسفه زبان (Philosophy of Language) با فلسفه زبانی (Linguistic Philosophy) تفاوت دارد. در فلسفه زبان از رابطه الفاظ با معانی و رابطه معانی با الفاظ و چیستی لفظ عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، کاربردهای دلالت، معنای معنا و امثال اینها بحث می شود؛ این گونه مباحث در منطق اسلامی با عنوان شرح العبارة یا مباحث الفاظ یا در منطق یونانی با عنوان باری ارمیناس یا در علم اصول با عنوان مباحث الفاظ مطرح می گردند؛ یعنی، مباحث عام زبان طبیعی. اما فلسفه زبانی یا زبان فلسفه یک روش فلسفی است که فیلسوفان تحلیلی به کار می گیرند؛ یعنی، روشی که به وسیله مباحث فلسفه زبان، مسائل فلسفه، نفی یا اثبات می گردد.

۲۳۴- برای مگی، مردان اندیشه، عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴، صص ۲۱۲-۲۱۱.

با این روش، مسائل فلسفه در قالب الفاظ، مورد تجزیه و تحلیل قرار می گیرند؛ مثلاً در جمله «خدا هست» ابتدا لفظ خدا و هستی بررسی می شود، معنای آن درک می شود، سپس در باب آن داوری می شود. فلسفه زبانی یا فلسفه تحلیلی مدعی این است که تمام مشکلات فلسفه را می توان از طریق فهم اصطلاحات حل یا منحل کرد. پس فلسفه زبان، محور اساسی فلسفه تحلیلی است؛ از این رو قسمت عمده مباحث فیلسوفان تحلیلی مانند راسل، ویتگنشتاین، کارنپ، کواین و استراوسون، به مباحث فلسفه زبان اختصاص دارد. بنابراین، مباحثی مانند ربط لفظ و معنا، عوامل معناداری کلمات و بی معنایی آنها و معنای معنا و معانی الفاظ خاص و عام در فلسفه تحلیلی بحث می شود.

۸- فلسفه تحلیلی، میان قضیه معقوله و قضیه ملفوظه یا به عبارت دیگر، قضیه و جمله فرق می گذارد؛ قضیه معقوله به وسیله جمله تلفظ و اظهار می گردد. قضیه معقوله در ذهن استقرار دارد و ممکن است تلفظ بشود یا نشود؛ از این رو تکرار نمی گردد؛ اما قضیه ملفوظه با اظهار زبانی ظاهر و با از بین رفتن امواج زایل می شود و دوباره باید آن را ادا و تکرار کرد.

آنچه قابل صدق و کذب است، قضیه معقوله است نه ملفوظه.

۹- عمر فلسفه تحلیلی به عنوان یک جریان فکری - فلسفی خاص به یکصد سال می رسد، اما ریشه های معرفتی آن در کاوشهای فلسفی پیش از سقراط قابل ردگیری است، ولی نهضت فلسفه تحلیلی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به دست متفکرانی چون فرگه، راسل، و مور بپا شد. امروزه به قدری این نهال، تنومند شده است که کمتر کسی می تواند در تمام عرصه های آن قدم بردارد و شاخه های متعدد آن یعنی معرفت شناسی، متافیزیک، فلسفه منطق، فلسفه علم، فلسفه زبان، فلسفه دین، فلسفه اقتصاد، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست، فلسفه حقوق، فلسفه تاریخ، فلسفه ذهن، فلسفه علوم اجتماعی، فلسفه هنر و غیره را مطالعه نماید.

حدود ۲۵ سال پیش - یعنی ۱۹۸۰ - ریچارد رورتی (R. Rorty) فیلسوف تحلیلی آمریکایی به مخالفان فلسفه تحلیلی پیوست و عصر فلسفه تحلیلی را پایان یافته معرفی کرد یا هائوونگ Haowang فیلسوف تحلیلی چینی الاصل ساکن آمریکا عنوان «ماورای فلسفه تحلیلی» برای کتاب خود برگزید.

فلسفه اروپایی، رقیب فلسفه تحلیلی انگلوساکسون است که توسط فلاسفه انگلیسی زبان مانند راسل و مور شکل گرفت، هر چند برخی از بنیانگذاران فلسفه تحلیلی مانند فرگه و کارنپ، آلمانی بودند و یا کواین آمریکایی و پوپر اتریشی بود.

دگفین فولسدال (Dagfinn follesdal): فیلسوف تحلیلی سوئدی در مقاله فلسفه تحلیلی چیست؟ می نویسد: «رشته پیوند دهنده جریانهای مختلف در میان فلاسفه تحلیلی نه مسائل است نه آموزه ها و نه روشها، بلکه این رشته وحدت بخش را می باید در رهیافت آنان به استدلال و موجه سازی جستجو کرد.^{۲۳۵}

رهیافتهای متکی به موجه سازی در بحث از عقلانیت در حوزه های مختلف، تنها یکی از رهیافتهای رایج در فلسفه تحلیلی است. برخی از فلاسفه که معرفت را «باور صادق موجه» نمی دانند با رهیافتهای معرفت شناسانه ای که بر موجه سازی ابتدا دارد مخالفند. پلانتینجا، معرفت را معادل «باور صادق جوازدار» نه موجه، معنا می کند؛ پوپر، معرفت را مجموعه ای از فرضهای غیر یقینی به شمار می آورد که با فرضهای بهتری که از عهده تبیین امور برمی آیند تعویض می شوند. پس بخشی از فلاسفه تحلیلی، رهیافت استدلالی و منطقی دارند.

پی. ام. اس. هکر (P.M.S.Hacker) از شارحان برجسته ویتگنشتاین در مقاله «ظهور فلسفه تحلیلی در قرن بیستم» ضمن تأیید این مطلب که هیچ آموزه واحد و یا حتی مجموعه ای از آموزه ها و روشها را نمی توان بن مایه وحدت بخش فلسفه تحلیلی به شمار آورد می گوید: فلسفه تحلیلی را باید به مثابه یک پدیدار پویا در نظر گرفت که رشته های مختلفی مراحل پیشین آن را به مراحل بعدی تطورش متصل می سازند. وحدتش هم از سنخ شباهت خانوادگی نیست؛ زیرا بن مایه وحدت بخش فلسفه تحلیلی، رهیافت غیر روان شناسانه و عینیت گرایانه این فیلسوفان است.»

این سخن مخصوصاً از زمان فرگه به بعد همین است و موارد بسیار زیادی از مسائل مشترک را می توان شاهد مثال آورد که فلاسفه تحلیلی با گرایشهای مختلف، به آنها پرداخته اند؛ مثلاً تعریف آنها از عقلانیت، متفاوت است.

۲- سیر تاریخی تحولات فلسفه تحلیلی^{۲۳۶}

فیلسوفان تحلیلی در درون چارچوب کلی نظام فلسفی، رهیافتهای متنوعی را اتخاذ کرده اند. شیوه تحلیل مفاهیم و دعاوی در طول تاریخ فلسفه از افلاطون تا کانت و زمان کنونی همواره مورد استفاده فیلسوفان بوده است، اما این شیوه در فلسفه قرن بیستم در کشورهای اسکاندیناوی، انگلستان، آلمان و آمریکا برجسته تر و پر رنگتر مطرح گردید.

راسل، نخستین فیلسوفی بود که در سال ۱۹۰۰ (در معرفی نقادانه فلسفه لایب نیتس) از تحلیل منطقی به عنوان یک روش، سخن به میان آورد. در مقاله اتمیسم منطقی نیز تأکید کرد که از مهمترین وظایف فلسفه عبارت است از تحلیل مفاهیمی نظیر ذهن، ماده، آگاهی، معرفت، علیت، اراده و زمان؛ این مفاهیم در زمره مفاهیم علمی و روزمره، نقش بازی می کنند.

پس تحلیل فلسفی عبارت است از آشکار ساختن ساختار نظری که در پس واژگان و عبارات پنهان است. البته راسل در ابتدا به تحلیل مفاهیم و تصورات پیچیده به اجزای سازنده آنها نظر داشت، سپس به تحلیل قضایا هم تأکید وزید؛ از این رو به تعبیر فریدریش وایسمن، تحلیل به معنای تجزیه کردن و جدا کردن اجزا است؛ تحلیل

۲۳۶- ر. ک: علی پایا، فلسفه تحلیلی، ص ۷۳.

منطقی به معنای جداسازی و تجزیه اندیشه به نهایی ترین عناصر منطقی آن است. همانند فیزیک دانان که پرتو نور را به وسیله یک منشور تجزیه می کنند یا شیمی دانان که یک ماده شیمیایی را تجزیه می کنند، وظیفه فیلسوف نیز آشکار ساختن اندیشه و بر ملا کردن هیأت منطقی است.

فرگه، مور و راسل، بنیانگذاران اولیه نهضت فلسفه تحلیلی اند و هر چند تلاش فلسفی فرگه، پاسخ به تحولات اواخر قرن نوزدهم در فضای فلسفی آلمان و تلاش فلسفی راسل و مور پاسخ به تحولات اواخر قرن نوزدهم در حوزه های فلسفی انگلستان بود.

در آلمان قرن نوزدهم، تفسیر ایده آلیستی فلاسفه ای نظیر هگل، فیخته و شلینگ از فلسفه کانت در دهه ۱۸۳۰ با بحران سیاسی، اجتماعی، علمی و فلسفی مواجه شد. همکاری هگل با رژیم خود کامه پروس که به دنبال انقلاب جولای ۱۸۳۰ متزلزل شد اعتبار این فیلسوف را مخدوش کرد، حتی فویرباخ، مارکس و انگلس، نظام هگلی را از این دیدگاه سیاسی مورد حمله قرار دادند.

از سوی دیگر، پیشرفتهای علمی و تکنولوژیک در اروپا سبب شد تا روش ایده آلیستها - که مدعی استخراج همه انحاء معرفت با روش غیرتجربی از چند اصل اولیه بودند - آسیب ببیند، مخصوصاً با توجه به تعارض آشکار نتایج فلاسفه ایده آلیست با شواهد تجربی.

نقایص درونی نظامهای فلسفی ایده آلیستی قرن نوزدهم و ناتوانی فلاسفه این نظامها در پاسخ گویی به مسائل نوپدید، سبب شد تا نوعی رهیافت فلسفی جدید با اصالت علم تجربی ناتورالیسم (Naturalism) پدید آید که خواستار حذف رهیافتهای گمانزنانه و استدلالهای پیشینی و ترویج تجربه گرایی بود.

فرگه در سال ۱۸۴۸ در شهر ویسمار Wismar به دنیا آمد؛ پس از تحصیلات مقدماتی در ۲۱ سالگی برای تحصیل ریاضی به دانشگاه ینا رفت و در سال ۱۸۷۴ مربی همان دانشگاه شد و پنج سال بعد با انتشار کتاب «مفهوم نگاری» به سمت استادیاری ارتقا یافت. وی با استحکام مبانی ریاضی زمینه را برای تحکیم مبانی علوم تجربی آماده ساخت. فرگه به دنبال کتاب مفهوم نگاری، پروژه تحویل ریاضیات به منطق را با انتشار دو کتاب دیگر، مبانی حساب (۱۸۸۴) و قوانین بنیاد حساب در دو مرحله (۱۸۹۲ و ۱۹۰۳) ادامه داد.

فلسفه تحلیلی در انگلستان با کاوشهای جرج ادوارد مور (George Edward moore) و برتراند راسل در آغاز قرن اخیر زاییده شد و رو به رشد گذاشت. مور و راسل در دهه ۱۸۹۰ در کیمبریج به تحصیل اشتغال داشتند. در آن هنگام فلسفه نوهگلی بیش از دیگر مکاتب فلسفی در انگلستان و امریکا رواج داشت.

روش مور، ناظر به تحلیل زبان نبود، بلکه وی به تحلیل آنچه به وسیله عبارات زبانی مشخص می شد توجه داشت. مور به جای واژه تحلیل از واژه تعریف بهره می گرفت، اما مقصودش بیان معنای یک عبارت نبود، غرضش تعریفی است که ماهیت واقعی شیء را بیان کند که به وسیله یک کلمه بدان اشاره می شود.

راسل روش تحلیل منطقی را در فلسفه تحلیلی رواج داد؛ وی میان صورت دستوری و صورت منطقی عبارات تمییز می داد. وظیفه تحلیل منطقی، گذر از سطح دستوری و دستیابی به صورتهای منطقی است.

اتمیسم منطقی راسل، یعنی تعویض عبارات کلی مرکب، یعنی جملات مولکولی به عبارات جزئی بسیط، یعنی عبارات اتمی. در میان اصحاب حلقه وین از روش تحقیق پذیری به عنوان روش کاوشهای فلسفی جهت تمییز میان گزاره های معنادار و مهمل استفاده می شد، ولی کم کم تحقیق پذیری معادل تجربه پذیری شد.

راسل و مور در انگلستان در شکل گیری فلسفه تحلیلی نقش اساسی داشتند. از سال ۱۹۱۸ به بعد بسترهای مختلف رشد کرد. چهره هایی مانند ویتگنشتاین، شلیک (schlick)، کارناپ، آیر، پوپر، همپل، ویزدام، رایشناخ، هیر، راولز، کواین، پاتنم، لاکاتوش (Lakatos)، آوستین و گودمن.

گیلبرت رایل متولد ۱۹۰۰ (Gilbert Ryle) معتقد است که تحلیل فلسفی، وظیفه فلسفه است و آن صورت «کشف سرچشمه ها در امثال زبانی از ترکیبات نادرست دوری و فرضیه ای بی بنیاد» به خود می گیرد.

کواین، روش عروج معناشناسانه (Semantic ascent) را مطرح کرد؛ یعنی، بازگرداندن همه مسائل فلسفی و علمی به مسائل زبانی و مربوط به معنا؛ یعنی، به جای سخن گفتن از اشیا و هستیها، باید در باره واژه های متناظر آنها در زبان سخن گفت؛ یعنی، به جای توجه به وجه مادی، توجه به وجه صوری شود. در این میان گروهی از فلاسفه تحلیلی که بیشتر با زبان متعارف سر و کار داشتند نظیر ویتگنشتاین، رایل و آوستین، صورتی از عروج معناشناسانه تحت عنوان «روش تحلیل مفهومی» را رواج دادند.

نتیجه نهایی: فلاسفه تحلیلی معرفی شده علی رغم پاره ای نقاط مشترک، بر سر هسته مشترکی که پیونددهنده دیدگاه هایشان باشد توافق نداشته اند.

۳- عقلانیت در فلسفه تحلیلی

الف) عدم ارتکاب تناقض در اندیشه و عمل

ب) فعالیت هدفمند

ج) کوشش در راستای حل مسائل نظری و عملی

د) آغاز رهیافت نقادانه^{۲۳۷}

پرسشهایی را که فیلسوفان تحلیلی در بحث «مدلهای خاص عقلانیت» مطرح می کنند می توان در دسته های زیر طبقه بندی کرد:^{۲۳۸}

- ۱- مسائلی پیرامون امکان کسب معرفت برای فاعل شناسایی و چالش شکاک، حدود معرفت و...
- ۲- پارادوکسها یا نتایج ناسازگاری که ظاهراً به یک اندازه معتبرند؛ مانند پارادوکسهای زنون در مورد حرکت، پارادوکس تأیید، پارادوکس دروغگو، پارادوکس زندانی و غیره.

۲۳۷- همان، ص ۵۰.

۲۳۸- همان، صص ۵۶-۶۲.

۳- تقابل میان ذهن و غیره و تنش میان خودآگاهی ذهن از خویش و آگاهی از عالم بیرون به عنوان یک واقعیت خارجی.

۴ - مطالعات پیرامون معنا و پیام.

۵ - مبانی منطقی قیاس، رابطه میان منطق و زبان، منطق موجّهات و مسائل مربوط به حوزه فلسفه ریاضیات.

۶- مسائل مربوط به حوزه علوم طبیعی، انسانی و اجتماعی و شیوه تبیین این رشته ها.

۷ - مسائل مربوط به حوزه های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی.

۸ - مسائل مربوط به فلسفه دین، فلسفه هنر و...

اگر آموزه واحدی در مکاتب فلسفی هست که عامل وحدت بخش است، مانند تفسیر و درک معنا در فلسفه های هرمینونیستی چنین آموزه واحدی در فلسفه تحلیلی کشف نمی شود.

برای بسیاری از فلاسفه تحلیلی، پدیدار زبان از اهمیت زیادی برخوردار است، اما رهیافت آنها یکسان نیست.

ویتگنشتاین نخستین در رساله منطقی - فلسفی و ویتگنشتاین دوم در کاوشهای فلسفی نمایان است؛ در هر دو دوره زبان اهمیت محوری دارد؛ او در دوره اول بر این باور بود که مرزهای عالم را مرزهای زبان معین می کند و کار فیلسوف کنار گذاشتن موانع به کار بردن درست زبان است؛ این فلسفه، ابزار و نردبان رسیدن به معانی است، ولی در دوره دوم معتقد بود که ابهاماتی در زبان عادی وجود دارد موجب کژ فهمی است و کار فیلسوف برطرف کردن این ابهامات است. پوپر برخلاف آموزه فلاسفه پیرو نحله زبان طبیعی به ارتباط وثیق فلسفه و علم توجه داشت و فلسفه را به عنوان زبان علم نگریست و آن را هستی شناسی و معرفت شناسی علم دانست.

فیلسوفان تحلیلی متعددی به نام کارل پوپر (Karl Popper)، آیزایا برلین (Isaiah Berlin)، رابرت نوزیک (Robert Nozick) و جان راولز (John Rawls) هستند که به کاوشهای زبانی اعتنایی نداشتند و در حوزه فلسفه علم، یا فلسفه سیاسی یا فلسفه اخلاق، یا فلسفه حقوق از رهیافتهای زبانی بهره نگرفته اند.

بنابراین نمی توان فلسفه تحلیلی را با کاوشهای زبانی یکی گرفت؛ فلسفه تحلیلی عریض تر از کاوشهای زبانی است. از طرفی در فلسفه های اروپایی مانند هایدگر، به معانی کلمات در زبان، توجه خاصی داشتند؛ پس این دو پرسش دوباره ظهور جدیتری پیدا می کند.

اولاً: وجه فارق فلسفه تحلیلی از سایر مکاتب فلسفی چیست؟ ثانیاً: عامل وحدت بخش گرایشهای متنوع این جریان فکری چیست یا اگر عامل وحدت بخش ندارند شباهتهای خانوادگی میان بعضی اعضای این فلسفه چیست؟

۴- معنای «معنا»^{۲۳۹}

یکی از مهمترین مسائل فلسفه تحلیل زبانی، چیستی و معنای معناست؛ یعنی، موضوع له (Object) لفظ چیست؟ در این زمینه نظرات متنوعی، مطرح شده است که به برخی از آنها اشاره می شود:

۱- نظریه مصداقی: طبق این نظریه، معنای یک لفظ عبارت است از ما یا از یا محکی و مصداق خارجی؛ از این رو اگر لفظی فاقد مصداق خارجی باشد، بی معنا خواهد بود؛ مثلاً لفظ «رئیس جمهور ایران» معنادار است، ولی «پادشاه ایران» بی معنا است. (به این نظریه، نظریه دلالت نیز گفته می شود).

پوزیتیویستها بر اساس همین نظریه، مسائل ماورای طبیعی و اخلاقی را که به زعم آنها به حقایق عینی اشاره ندارند، رد می کنند و آنها را الفاظی فاقد معنا می انگارند.

۲- نظریه تمثیلی: طبق این نظریه، لفظ زمانی دارای معناست که با ایده ای ذهنی مرتبط باشد و این ایده ذهنی، واسطه ارتباط انسان با دنیای دیگران است و همان اندیشه های درونی انسان متفکر است و تنها در دسترس صاحبان آن قرار دارد؛ برای آگاه ساختن دیگران باید از علایم زبانی استفاده کرد.

۳- نظریه رفتارگرایانه: بر اساس این نظریه معنای یک کلام، تأثیری است که بر مخاطب می گذارد و تابعی از این تأثیر است. کارل اسگود، معنای لفظ را همان رفتارهای فعلی مخاطب می دانست.

۴- نظریه تصویری معنا: ویتگنشتاین متقدم، زبان را ابزاری می دانست که واقع را نشان می دهد و چون اندیشه، تصویر منطقی واقعیات است، پس گزاره معنادار است. بنابراین معنای زبان، چیزی است که زبان از آن حکایت می کند، ولی باید محکی، معین باشد.

از نظر ویتگنشتاین، رابطه میان تصور و واقعیت، حضور است؛ از این رو رابطه بین الفاظ و واقعیات نیز جنبه حضوری دارد. همان طور که نفس نزد ما حضور دارد، رابطه اتحادی میان الفاظ و معانی هم حضور دارد.

۵- نظریه کاربردی معنا: ویتگنشتاین متأخر پس از نقد نظریه نخست خود، این نظریه را مطرح ساخت که معنای هر لفظ عبارت است از کاربرد آن در زبان، نباید گفت این واژه، چه چیزی را تصویر می کند، بلکه باید پرسید: این واژه چه کاربردی دارد؟ وی کاربردهای زبان را نامحدود ولی پیوسته می دانست. بر اساس این دیدگاه، آنچه موجب معنا می شود، استعمال لفظ در جملات است.

دکتر مهدی حائری معتقد است که فرقی بین نظریه استعمالی ویتگنشتاین متأخر و نظریه آخوند خراسانی وجود ندارد.^{۲۴۰}

۲۳۹- مطالب این قسمت، تلخیص و تلفیقی است از دو کتاب زیر:

الف) استاد عبدالحسین خسروپناه، گستره شریعت، تهران، دفتر نشر معارف، چاپ اول، ۱۳۸۲، صص ۶۴ - ۵۹.

ب) عبدالله نصری، فلسفه تحلیلی (تقریرات دکتر مهدی حائری یزدی)، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۷۹، صص ۲۷ - ۱۰۵.

۲۴۰- علی پایا، پیشین، ص ۱۰۳.

۶- نظریه پراگماتیسم: طرفداران این نحله مثل ویلیام جیمز و پیرس، معنای یک جمله را به کارآیی آن تفسیر کرده اند. برای نیل به معنای کامل از یک چیز در اندیشه مان، فقط باید ملاحظه کنیم که آن چیز چه آثار ممکن و عملی ای، می تواند داشته باشد؛ یعنی، چه کنشهایی را باید از آن انتظار داشته باشیم و چه واکنشهایی را آماده کنیم.

۷- نظریه هیوم: معنای هر کلمه، در ارتباط با ایده ای که با آن مطابقت دارد، پیدا می شود. این ایده ها، در ذهن فاعل شناسا و در برخورد با داده های حسی ایجاد می گردند و کلماتی که با این ایده های ذهنی، منطبق نباشند، بی معنا تلقی می شوند.

۸- نظریه فرگه: از آنجا که فرگه، کوچکترین واحد معنا را جمله می دانست، تصریح می کند که کلمه، تنها در متن جمله، معنا یا مصداق پیدا می کند. وی معنا را آن بخش از جمله می داند که در ارتباط با حقیقت، مورد سنجش قرار می گیرد و مرادش از حقیقت، واقعیتی است که به صورت یکسان، برای عموم، قابل درک باشد. و این، غیر از تصورات ذهنی است؛ زیرا تصورات ذهنی، محبوس ذهنند، ولی معنا قابل تعلیم و تعلم و انتقال پذیر است.

۹- نظریه توصیفی راسل: طبق این نظریه، معنی الفاظ عبارت است از آن چیزهایی که وجود خارجی دارند. الفاظی را که ما قرارداد می کنیم باید اسامی و نامهایی برای اشیای خارجی باشند، در غیر این صورت آن الفاظ، جز صدایی نامفهوم، چیز دیگری نخواهند بود. طبق این نظریه، از مدلولاتی که وجود خارجی ندارند، نمی توان خبر داد؛ زیرا فاقد معنا می باشند.

۱۰- نظریه صورتهای خیالی: برخی از فلاسفه گفته اند که میان لفظ و مصادیق آن واسطه ای وجود دارد که ذهن است، ولی فقط صورتهای خیالی اشیا در ذهن ایجاد می شوند؛ پس لفظ فقط بر آن شبههای خیالی دلالت می کند که گاه در خارج وجود دارد و گاه وجود ندارد.

به اعتقاد دکتر حائری یزدی، این نظریه همتای نظریه شیخ در فلسفه اسلامی است.^{۲۴۱}

۱۱- نظریه مفهومی: براساس این نظریه که مورد قبول اندیشمندان اسلامی است، معنا، چیزی جز مدلول و محکی لفظ نیست و آن مدلول غیر از مصداق و کارکرد معنا می باشد؛ یک تصور ذهنی است که برای عالمان به وضع لفظ و معنا، آشناست، و این تصور مقید به قید ذهنی یا خارجی نیست. پس طبق این نظریه، موضوع له الفاظ، تصورات ذهنی هستند؛ یعنی، الفاظ به یک سلسله تصورات و مفاهیم، اشاره می کنند، مفاهیمی که گاهی در خارج مصداق دارند و گاهی ندارند.

۵- معرفی چند فیلسوف مهم فلسفه تحلیلی

۱- جرج ادوارد مور (۱۸۷۳ - ۱۹۵۸) (George Edward Moore)

فیلسوف شهیر انگلیسی است که بسیاری از صاحب نظران او را یکی از مؤسسان فلسفه تحلیلی می دانند. البته لاکوست در کتاب فلسفه در قرن بیست (ص ۲۷ و ۲۸) فرگه را سرآغاز نوین تفکر معاصر و دکارت را سرآغاز فلسفه معاصر می خواند.

تحصیلات مور در کمبریج به سال ۱۸۹۲ آغاز شد و در همانجا فارغ التحصیل شد و در سال ۱۹۲۵ کرسی استادی فلسفه در کمبریج را به دست آورد.

اصول اخلاق، برخی مسائل عمده فلسفه، مقالات فلسفی و اخلاق (ترجمه اسماعیل سعادت) از مهمترین آثار وی به شمار می آیند.

مقاله «برهان عالم خارج» او جایگاه علمی خاصی دارد؛ زیرا با روش اختصاصی به اثبات عالم خارج پرداخته است.

مور در دوران تحصیلات با آرای پاره ای از فیلسوفان ایدئالیست درباره جهان روبرو و شگفت زده شد؛ مانند اعتقاد مک تاگرت Mctaggart (۱۸۶۶ - ۱۹۲۵) درباره غیرواقعی دانستن زمان و یا روحانی خواندن واقعیت توسط برادلی Bradliy (۱۸۴۶ - ۱۹۲۴).

این سخنان مبهم، او را وا داشت تا به این پرسش سوق یابد که چرا نباید قبل از حل مسائل فلسفه به تبیین و توضیح مسأله پرداخت. پس علت دشواری حل مسائل فلسفی، ابهام در صورت مسأله است. البته مور مخالف فلسفه نبود و مسائل فلسفی را کاذب یا شبه مسأله نمی دانست، ولی تحلیل و تبیین صورت مسائل فلسفی را شأن فیلسوف می شمرد.

پس کار فیلسوف، تحلیل گزاره هاست که صدق و کذب آنها با چیزی غیر از برهان فلسفی محرز شده است. البته فیلسوف می تواند دلایلی را که ما برای پذیرفتن گزاره های فهم عرفی داریم تشریح و تبیین کند؛ مثلاً با مرجعیت فهم عرفی، به وجود جهان خارج و اشیاء مادی اذعان داریم.^{۲۴۲}

پس مور، وظیفه تحلیل گزاره های فلسفی را جهت روشن شدن مسأله و آسانتر شدن راه حل آن، به عهده فیلسوف نهاد. اما منظور مور از تحلیل چیست؟ تحلیل مفاهیم است نه تعبیر لفظی دیگر از یک گزاره. البته همه مفاهیم نزد مور تحلیل پذیر نیستند؛ مانند مفهوم خوب اخلاقی و معرفت. مور، صدق و کذب گزاره ها را در رابطه میان گزاره و خارج نمی داند، بلکه رابطه میان مفاهیم درون گزاره، نشان دهنده صدق و کذب است.^{۲۴۳}

۲۴۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه غرب، ج ۸، ص ۴۵۲.

۲۴۳- همان، ص ۴۴۰.

دفاع از آرای فهم عرفی درباره جهان، از دیدگاه های مور در مقابل آرای شکاکان است. وی معتقد است که ایدئالیستها با توسل به برهانهای خود به مواضع نامعقولی می رسند.

۲- برتراند آرتور ویلیام راسل (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰) Bertrand Arthor Wiliam Russell

Russell

ایشان متولد سال ۱۸۷۲ می باشد. در سن هجده سالگی به دانشگاه کمبریج رفت و همت خود را صرف آموختن ریاضیات کرد و پس از چهار سال به فلسفه گروید؛ وی علاوه بر مسائل فلسفی در موضوعات سیاسی - اجتماعی نیز وارد شد و تألیفات فراوانی نگاشت و در سال ۱۹۷۰ وفات کرد. کاپلستون، علت واکنش راسل علیه ایدئالیسم را چنین می نویسد: یک علتش این بود که خواندن کتاب منطق هگل او را متقاعد کرد، آنچه مؤلف در باب ریاضیات گفته است، لایعنی است.

علت دومش این بود که هنگامی که در کمبریج به جای مک تا گرت درباره لایب نیتس تدریس می کرد، به این نتیجه رسید که براهینی که برادلی علیه واقعیت روابط و نسب اقامه کرده است، سفسطه آمیز است.^{۲۴۴} یکی از جنبه های فلسفی راسل توجه به ریاضیات و منطق بود، او به همراه، وایتهد (Witehead) در کتاب سه جلدی مبانی ریاضیات به تحویل ریاضیات محض به منطق پرداخت؛ وی با بهره گیری از ریاضیات و منطق، فلسفه تحلیلی را کامیاب ساخت.

راسل بحثی درباره توصیفات مطرح می کند: مثلاً در جمله کوه «زرین وجود ندارد»، عبارت کوه زرین بر هیچ موجودی دلالت ندارد؛ یعنی، بی معناست؛ پس عباراتی که توصیفی باشند و اسم نباشند بر موجودی دلالت ندارند.^{۲۴۵}

آیا جمله نویسنده گلستان، سعدی است، بی معناست؟ زیرا نویسنده گلستان یا با سعدی برابر است، پس جمله مذکور با، سعدی سعدی است، مترادف است، در حالی که چنین نیست، و یا اینکه غیر سعدی است، پس جمله سعدی نویسنده گلستان است، کاذب است، در حالی که کاذب نیست. پس بهتر است بگوییم عبارت نویسنده گلستان بی معناست و برکسی دلالت نمی کند.

راسل از این نکته غفلت کرده است، که مصداق سعدی و نویسنده گلستان یکی است، اما از دو مفهوم برخوردارند؛ یعنی، حمل شایع دلیل بر حمل اولی ندارد.

راسل معتقد است که وجود برخی عبارتها و کاربرد ناصواب کلمات درون زبان عادی، موجب اندیشه های نادرست درباره جهان می شود، پس نسبت زبان با ساختار جهان از اهمیت ویژه ای برخوردار است. راسل معتقد است که خواص جهان از خواص زبان استنتاج می شود. در حالی که نباید از صرف عبارت انتظار دلالت بر موجود عینی را داشت.

۲۴۴- همان، صص ۴۶۵ - ۴۶۴.

۲۴۵- همان، ص ۴۷۰.

منظور راسل از تحلیل در فلسفه تحلیلی، اتمیسم منطقی است که وامدار اندیشه های ویتگنشتاین است. منظور او از اتمیسم منطقی، اولین عناصر تشکیل دهنده واقعیت است. او معتقد است که در یک زبان، کلمات موجود در یک گزاره، با مؤلفه های امر واقع، تناظر یک به یک دارند. البته به استثنای کلمات ربط؛ مانند یا، اگر، آنگاه، نه و... حاصل آنکه میان امر واقع و گزاره آن این همانی ساختاری برقرار است؛ پس اگر در امر واقع، اتمی وجود داشته باشد، گزاره اتمی نیز وجود دارد.^{۲۴۶}

پس گزاره های مرکب و مولکولی از گزاره های اتمی به دست می آید؛ مثلاً این سفید است، یک گزاره اتمی است اگر کلمه این، بر یک داده حسی دلالت کند، اینها سفید هستند، نیز گزاره ای اتمی است؛ زیرا به امور جزئی راجع است. این نشانه اصالت تجربه راسل و اعتبار استنتاجات تجربی اوست.^{۲۴۷} هر چند او اعتراف می کند که هیچکس به اصالت تجربه محض اعتقاد ندارد.^{۲۴۸}

۳- لودویگ یتزف یوهان ویتگنشتاین (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱) Ludwig Josef

Johann wittgenstein

ویتگنشتاین از پرنفوذترین فیلسوفان قرن بیستم در سال ۱۸۸۹ در شهر وین به دنیا آمد. پس از تحصیل در رشته مهندسی در برلین و علم هوانوردی در منچستر انگلستان به منطق، فلسفه و ریاضیات در کمبریج رو آورد و از محضر مور و راسل بهره گرفت. نخستین اثر خود یعنی رساله منطقی - فلسفی را در سال ۱۹۱۸ منتشر کرد. حلقه وین جملات این کتاب را مورد بحث قرار می دادند، هر چند او هرگز عضو رسمی حلقه وین نگشت.^{۲۴۹} تفکرات دوره دوم ویتگنشتاین در کتاب تحقیقات فلسفی ارائه گردید که دو سال پس از مرگش - یعنی در سال ۱۹۵۳ - منتشر شد.

دیدگاه های ویتگنشتاین مقدم

- ۱- بیشتر پرسشها و گزاره های فیلسوفان از اینجا برمی خیزد که ما منطق زبان خود را نمی فهمیم.
- ۲- هدف فلسفه روشن سازی منطقی اندیشه هاست. نتیجه فلسفه ارائه چندین «گزاره فلسفی» نیست، بلکه روشن کردن گزاره هاست.
- ۳- به راستی امر بیان ناشدنی وجود دارد؛ این امر خود را نشان می دهد؛ این همان امر را زورانه است.
- ۴- روش صحیح فلسفه، شاید این می بود که هیچ چیز نباید گفت، مگر آنچه را که می تواند گفته شود؛ یعنی، فقط از گزاره های علم طبیعی، یا چیزی که اصلاً با فلسفه سر و کار ندارد و می توان سخن گفت و سپس هرگاه

۲۴۶- ر. ک: فردریک کاپلستون، پیشین، ص ۴۸۳.

۲۴۷- همان، ص ۴۹۰.

۲۴۸- همان، ص ۵۵۰.

۲۴۹- نائس صص ۳۴ - ۳۳.

کس دیگری بخواهد چیزی مابعدالطبیعی بگوید، باید برای او ثابت کرد که او به پاره ای از نشانه ها در گزاره های خود معناداری نبخشیده است.

هر چند این روش برای دیگران خرسند کننده نیست - چون او این احساس را نخواهد داشت که ما به او فلسفه می آموزیم - ولی این روش، یگانه روش کاملاً صحیح است.

۵ - آنچه درباره اش نمی توان سخن گفت باید درباره اش خاموش ماند.

این گزیده ها، اهمیت علم تجربی را برای ویتگنشتاین متقدم به خوبی آشکار می سازد. وی وظیفه فیلسوف را این می داند که نشان دهد، معماهای مابعدالطبیعی که معماهای نظر گیر و سرگشته آوری هستند، به خطا معما خوانده شده اند، اگر زبانی بی ابهام وجود می داشت، هیچ معمایی در میان نمی آمد؛ وی با مابعدالطبیعه سر ستیز نداشت، اما مسائل مابعدالطبیعی را شبه مسأله تلقی می کرد و معتقد بود که این مسائل راه حل ندارند و باید منحل شوند.

جهان واقعی، از تعداد نامتناهی واقعیات اتمی تشکیل یافته است و وظیفه زبان، تصویر کردن همین امر است؛ برای هر امر واقعی قضیه ای وجود دارد که آن را تصویر می کند.

ویتگنشتاین در اواسط دهه ۱۹۲۰ با پوزیتوسیت‌های منطقی حلقه وین در یک راستا بودند؛ یعنی، در جرگه آنها بود، اما عضو رسمی حلقه نبود.

اعضای حلقه وین: موریتس شلیک Mortiz Schick، رودلف کارنپ Rudolf Carnap، فریدریش وایزمان Friedrich Waismann و اتونورات Otto Neurath، همگی به بررسی پیش فرضهای علم و ریاضیات علاقه داشتند. اینها معتقد بودند که صدق یا صوری (منطقی) است یا واقعی (تجربی)، قضیه ای که در هیچ کدام از این مقولات قرار نگیرد، نه می تواند صادق باشد و نه کاذب، بلکه بی معناست.

پوزیتویسم منطقی با انتشار بیانیه آیر Ayer در کتاب «زبان، حقیقت و منطق» در سال ۱۹۳۶ در بریتانیا کاملاً شناخته شد. البته ویتگنشتاین از اتخاذ موضع ضد مابعدالطبیعی خودداری می کرد.^{۲۵۰}

سخن اصلی ویتگنشتاین در کتاب رساله منطقی - فلسفی، نظریه تصویری زبان است. وی از فرگه یاد گرفته است که واژه، واحد بنیادی معنا نیست، بلکه جمله است.

هارتناک در کتاب ویتگنشتاین ص ۴۰ می گوید: «به موجب یکی از نظریات متداول، لغت عبارت است از کلمات، و هر کلمه بر حسب مدلولی که بر آن دلالت می کند دارای معنای خاصی است. بر حسب این نظریه، نحوه آموختن زبان این است که انسان مدلول هر کلمه واحد را بفهمد؛ کلمه اسم است و دانستن زبان یعنی دانستن مسماهای تمامی کلمات آن. بنابراین کلمه ای که دارای مسماً نباشد اصلاً کلمه نیست و صورت غیر مستعمل، یعنی لفظ مهملی است. او از کسانی بود که می گویند فقط آن کلمات معنی دارد که ما بازای اعیان واقعی است. هیوم

۲۵۰- بر گرفته از کتاب «تاریخ فلسفه دین» آلن، پی، اف، سل، ترجمه آیت اللهی، صص ۱۵۶-۱۵۴.

می گفت: الفاظی مانند «نفس»، «خود» و «نیرو یا قوه» همگی بی معنی است؛ زیرا هرگز چنین چیزهایی را مشاهده نکرده ایم و هیچ وقت هم نمی توانیم آنها را به مشاهده دریابیم. پس این کلمات فاقد معنی است.»
پس سنت تجربه گرایان، مبنای پذیرفته شده ویتگنشتاین متقدم است.

ویتگنشتاین در نظریه تصویری زبان معتقد است که با شناخت ساختار زبان می توان به شناخت جهان یا واقعیت نایل گردید؛ یعنی، اگر تصویر شباهتی با مصور نداشته باشد چنان شناخت و انتقالی از زبان به واقعیت ممکن نیست.

نخستین نکته در این زمینه آن است که اصل تحقیق پذیری پوزیتیویسم چنانکه مهمل بودن بسیاری از قضایا را اعلام می کرد به سوی ریاضیات و منطق نیز نظر تندی می افکند، در حالی که مهمل دانستن ریاضیات و منطق، نه به خودی خود امر درستی به نظر می آید و نه می توان از پیامدهای آن گریزان بود. اینجا بود که رساله ویتگنشتاین به کمک ایشان شتافت و گزاره های ریاضیات و منطق را به مفهوم کانتی کلمه، تحلیلی شمرد؛ یعنی، صدق آنها را مدیون قراردادهایی دانست که نحوه کاربرد نمادهای مورد نظر را تعیین می کنند.^{۲۵۱}

پس قضایای مابعدالطبیعه از نظر ویتگنشتاین بی معنا است زیرا لفظ مادامی که واقعیت را تصویر می کند معنادار است.^{۲۵۲}

ویتگنشتاین پس از نگاشتن رساله منطقی - فلسفی، کار فلسفه را تمام شده دانست و ده سال به اشتغالات غیر فلسفی رو آورد، ولی در سال ۱۹۲۹ دوباره به کمبریج و فلسفه روی آورد و فلسفه تحلیلی را وارد ساحت جدیدی کرد و سپس به مباحثی در کتاب «آبی و قهوه ای» پرداخت و محصول نهایی را در کتاب «تحقیقات فلسفی» مندرج کرد که پس از مرگش منتشر شد. وی در کتاب تحقیقات فلسفی به نقد رساله خود پرداخت.

وی می گوید: این سخن که یک واژه، وقتی چیزی ما به ازای آن نیست، معنا ندارد، چیزی جز خلط معنای یک نام با مسمای آن نیست. و نیز تناظر یک به یک بسائط زبان با بسائط واقعیت، معنای محصلی ندارد و نیز یک گزاره وقتی ساده تر می شود، لزوماً روشن تر نمی شود.

نظریه تازه او در باره معنا این است که معنای یک واژه یا جمله همان کاربردی است که آن واژه یا جمله در عرف دارد؛ پس نباید پرسید که این واژه یا جمله چه چیزی را تصویر می کند؟

واژه ها مانند مهره های شطرنج هستند، معنای یک مهره همان نقشی است که در بازی دارد؛ پس برای دریافت درست واژه ها و جمله ها باید نقش و کاربرد آنها را به درستی یاد گرفت.

یادگیری یک زبان، یادگیری بازی ای است که وی آن را بازی زبانی می خواند «Language game»
ویتگنشتاین در تفکر اول، ساختار علم را منعکس در ساختار زبان می داند و در تفکر دوم، به فلسفه و هستی شناسی معتقد نیست و فلسفه را زائیده کاربرد ناصواب واژگان و به کارگیری نادرست زبان می داند؛ کار فیلسوف - در صورت پذیرش فلسفه - نزد ویتگنشتاین حل معضلات زبانی است. و شأن هستی شناسانه ندارد.

۲۵۱- دانلال، فلسفه تحلیلی و زبان، ترجمه شاپور اعتماد و مراد فرهاد پور، مجله ارغنون، شماره ۸ - ۷، ص ۵۷.

۲۵۲- هادسون، ص ۵۴.

هاسون در کتاب لودویک ویتگنشتاین ص ۱۰۳ می نویسد:

«آنچه ویتگنشتاین نشان داد، این واقعیت بود که روشن اندیشی، درست به کار گرفتن زبان است... روشن اندیشی چیزی نیست جز استعمال صحیح واژه ها، و آشفته اندیشی چیزی نیست جز سوء استفاده از واژه ها. فهم اگر باواژه ها سر و کار نداشته باشد با چه چیز دیگری می تواند سر و کار داشته باشد؟ فهم غرض فلسفه است.

آن سل در «تاریخ فلسفه دین» ص ۲۳۴ می گوید: «وی در کتاب تراکتاتوس در دوره متقدم معتقد بود که اساساً یک زبان علمی بی عیب و نقص وجود دارد که فقط در قالب این زبان، آنچه بیان کردنش ممکن باشد، می تواند گفته شود و وظیفه فیلسوف هم کشف همین زبان است.

اما در دوره دوم، زبان از نظر ویتگنشتاین فعالیت محسوب می شود که در سطوح مختلف و با مقاصد گوناگون انجام می گیرد. صدور احکام، بیان امیدها و آرزوها، صدور فرمانها و غیره، همه جزو کاربردهای زبانند. زبان، کارهای بسیاری انجام می دهد (بازیهای زبانی) هر بازی دارای قاعده مخصوص به خود است و تحلیلگر، باید این قاعده ها را تشریح کند و این کار با توجه به صورت زندگی تحقق می یابد.

سرگشتگی های مابعدالطبیعی، زمانی به وجود می آیند که بازیهای زبانی مختلف با هم خلط شوند. گمان می کنیم همه اشیا ویژگی مشترکی دارند و نام واحد بر آن ویژگی می گذاریم، در حالی که لازم نیست ویژگی مشترکی در کار باشد؛ وجود یک شباهت خانوادگی کافی است، نظیر شباهتی که میان بازیهای مختلف هست. ویتگنشتاین، اعتقاد دینی را یک فعالیت می داند که با سایر فعالیتها تمایز دارد؛ وقتی معتقدان، عقاید خود را ابراز می کنند، در واقع یک تصویر را به کار می برند؛ پس زبان دینی در همین قالب - که صورتی از زندگی به شمار می آید - معنادار خواهد بود.

در واقع میان ویتگنشتاین متقدم و متأخر شکاف پرنشدنی نیست؛ زیرا به لحاظ وجودشناختی، خدا هنوز بر چیزی دلالت ندارد؛ سخن از خدا صرفاً یک بازی زبانی است.

در کتاب پژوهشهای فلسفی می نویسد: مراد از اصطلاح بازی زبانی، نشان دادن این امر است که زبان ورزی بخشی از یک فعالیت است یا بخشی از یک صورت زندگی است.»

۴- رودلف کارنپ Rudolf cornap

کارنپ متولد ۱۸۹۱ در آلمان و معاصر هایدگر بود. در دوران تحصیل در دانشگاه فرایبورگ، شاگردی او نزد فرگه باعث شد که علاقه اش از فلسفه و روان شناسی به معرفت شناسی و فلسفه علوم تغییر یابد. در سال ۱۹۲۶ به حلقه وین پیوست، که باعث تحول در سرنوشت اندیشه فلسفه او گردید. اولین اثر فلسفی او در سن ۳۹ سالگی یعنی در سال ۱۹۲۸ با عنوان «ساخت منطقی عالم» منتشر شد. کارنپ در سال ۱۹۴۰ تابعیت آمریکا را پذیرفت و

استاد فلسفه دانشگاه کالیفرنیا شد و در سال ۱۹۷۰ از دنیا رفت. مهمترین آثار وی عبارتند از: ساخت منطقی عالم، معنا و ضرورت، مبانی فلسفی فیزیک و نحوه منطقی زبان.

کارناپ در زندگی نامه اش می گوید: در طول زندگی، مسحور پدیده زبان بوده است؛ چه شگفت انگیز و دلپذیر است که ما قادریم از طریق اصوات و یا علامت مکتوب با یک دیگر ارتباط برقرار کنیم؛ امور واقع را توصیف کنیم، اندیشه ها و احساسات خود را بازگو کنیم و بر اعمال دیگران تأثیر بگذاریم. وی در کتاب نحوه منطقی زبان، مسائل سنتی فلسفه را به سه قسم تقسیم می کند:

۱- مسائل مربوط به موضوعات علوم خاص.

۲- مسائل مربوط به هویات و مفاهیم تخیلی؛ نظیر وجود مطلق.

۳- مسائل فلسفه.

دسته اول به حوزه علوم تجربی تعلق دارد و دسته دوم تخیلی اند و دسته سوم در حوزه بحثهای فلسفی جای دارند.^{۲۵۳}

تأثیر راسل بر کارناپ

کارناپ احساس می کرد که رسالت مسیح آسائی که راسل در مورد فلسفه ای علمی متکی بر لنگر منطقی ذکر کرده، متوجه شخص او است و تمام علوم مفروض در نظام سنتی را باید روید و از نو آغاز کرد. باز هم راسل این رؤیا را در او برانگیخت که کار جدیدی باید کرد که از تمام آنچه تاکنون به وسیله فیلسوفان انجام شده است برتر باشد.^{۲۵۴}

آرای کارناپ

۱- اصل اثبات پذیری و معنا.

۲ - حذف متافیزیک از حوزه مباحث فلسفه.

کارناپ می گوید:^{۲۵۵} من معتقد بودم که وظیفه فلسفه عبارت است از تحویل همه معرفت به یک بنیاد یقینی؛ از آنجا که یقینی ترین معرفت عبارت است از معرفت بلاواسطه، حال آنکه معرفت نسبت به اشیای مادی اشتقاق یافته و کمتر یقینی است، چنین به نظر می رسد که فیلسوف می باید زبانی را استخدام کند که از داده های حسی به عنوان مبنا استفاده نماید.

۳- وحدت علوم یکی از شعارهای حلقه وین و از جمله کارناپ بود که در دهه ۱۹۳۰ مطرح گردید و تقسیم بندی علوم را تنها به جهت تقسیم کار مطرح می کردند.

۲۵۳- علی پایا، کارناپ و فلسفه تحلیلی، ص ۱۷۱.

۲۵۴- نائس، کارناپ، ص ۲۳.

۲۵۵- علی پایا، پیشین، ۱۸۱.

۴- اصالت قرارداد و عملگرایی نیز در دستگاه فکری کارناپ مشهور است.

۵- زندگینامه کارل ریموند پوپر

کارل ریموند پوپر فیلسوف اترشی الاصل مقیم انگلیس در ۲۸ ژوئیه سال ۱۹۰۲ میلادی در هومه شهر وین در خانواده‌ای یهودی زاده شد ولی بعداً خودش به مسیحیت پروتستان گروید.^{۲۵۶}

پوپر در دوران دبیرستان تحصیل در مدرسه را رها کرد و تصمیم گرفت که بدون آموزگار تحصیل علم کند چرا که مدرسه برای او عجیب کسل کننده و ملال‌آور بود. و به نقل از وی: «مدرسه برای من عجیب کسل کننده و ملال‌آور بود، در زندگی هرگز چنین احساسی نداشتم فقط در مدرسه بود که احساس ملال می کردم. یکنواختی و ملال انگیزی مدرسه برایم تا حدی زیاد درآورد. البته این تنها علت ترک دبیرستان نبود. اختلافات بسیاری هم با دیگر شاگردان و همچنین آموزگاران در میان بود که به صلح طلبی من ربط داشت؛ آن هم در سال ۱۹۱۸ میلادی، یعنی درست پس از پایان جنگ جهانی اول».^{۲۵۷}

پوپر در سال ۱۹۲۴ میلادی تحصیلات دانشگاهی خود را در رشته‌های ریاضی و فیزیک به پایان رسانید و چهار سال پس از آن، موفق به اخذ دکترای فلسفه و روانشناسی از دانشگاه وین شد.

بعد از فراغت از تحصیل به دبیری فیزیک و ریاضیات در دبیرستان‌ها پرداخت. اگرچه مباحث فلسفی در کانون توجه او قرار داشت تا آنجا که نویرات زیرکانه و به درستی او را «مخالف رسمی» حلقه وین نامید.^{۲۵۸}

پوپر متعاقب پیش‌بینی وضعیت سیاسی اروپا و پیشنهاد کرسی استاد به زلاندنو مهاجرت کرد و بدین ترتیب از کشتار نازی‌ها که چندی بعد رخ داد، جان سالم به در بُرد. وی در آنجا تا پایان جنگ جهانی دوم به پژوهش و تدریس مشغول بود.

او در سال ۱۹۴۶ دعوت دانشگاه لندن را برای تدریس پذیرفت و راهی انگلستان شد و در آنجا به تدریس، تحقیق و تألیف پرداخت.

پوپر در درازی زندگی پرتلاش خود، عضو بسیاری از آکادمی‌های علوم در انگلیس و جهان گردید و همچنین از سوی ملکه الیزابت دوم به دریافت لقب سر (Sir) نائل شد.

پوپر در ۱۷ سپتامبر سال ۱۹۹۴ میلادی در نود و دو سالگی در لندن چشم از جهان فرو بست.

پیشینه گرایش‌های اعتقادی

^{۲۵۶} . سایت ایران امروز، کارل پوپر فیلسوف خردگرایی و سنجش‌گر؛ بهرام محبی، گفتگو با کارل پوپر؛ ترجمه خسرو ناقد.

^{۲۵۷} . گفتگو با کارل پوپر؛ ترجمه خسرو ناقد.

^{۲۵۸} . سایت ایران مروز - کارل پوپر فیلسوف خردگرایی و سنجش‌گر؛ بهرام محبی - فلسفه علم در قرن بیستم؛ دانالد گیلیس - ترجمه میانداری.

پوپر در آغاز جوانی به مارکسیسم گرایش پیدا کرد و سپس غیر علمی بودن آن را احساس نمود و از آن فاصله گرفت و سپس به گونه‌ای جدی به سوسیال دموکرات گرایید پوپر در تمام حیاتش اساساً شخصیتی معارضة‌جو داشت.

فعالیت‌های علمی و کارکردهای علمی پوپر

پوپر از تأثیر گذارترین فیلسوفان علم در قرن بیستم شناخته می‌شود. بیشتر آثار او در زمینه فلسفه علم است اما آثار او در فلسفه اجتماعی و سیاسی نیز مورد توجه بسیار واقع گردیده است. بذر بسیاری از نوشته‌های او در همزمانی وی با جنگ جهانی و رویایی کشورش اتریش با آن نهفته است. مشهورترین آثار پوپر به تفکیک موضوع به قرار ذیل است:

الف - مباحث معرفت‌شناسی و فلسفه علم

۱- منطق اکتشاف علمی ۲- شناخت عینی ۳- حدس‌ها و ابطال‌ها ۴- واقع‌گیری ۵- هدف علم

ب - مباحث اجتماعی و فلسفه سیاسی

جامعه باز و دشمنان آن، فقر تاریخ‌انگاری، درس این قرن، زندگی سراسر حل مسأله است و مشهورترین اثر او در میان آثار بر جای مانده از او، «جامعه باز و دشمنانش» می‌باشد که بیشترین زبانهای جهان ترجمه شده و کتابی نام‌آور و کلاسیک گردید.

البته اولین بار پوپر در ایران با انتشار کتاب «فقر تاریخ‌گیری» شناخته شد. کتاب فقر تاریخ‌گیری در سال ۱۳۵۰ ترجمه شد. و در اوایل انقلاب ترجمه فارسی کتاب جامعه باز منتشر شد.^{۲۵۹} برجسته‌ترین دغدغه‌های اندیشه او را در محور زیر تشکیل می‌داده است:

فلسفه علم

فلسفه سیاسی

در محور نخست اندیشه‌های پوپر به نکاتی اشاره می‌شود.

ابطال‌گرایی:

ابطال‌گرایی تصویری از علم و ساختار آن است که اول بار از سوی کارل ریموند پوپر مطرح گردید. در بین مکاتب متفاوت فلسفه علم «ابطال‌گرایی» از حیث مخالفت و معارضت با نگاه پوزیتیویستی به علم، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. بنابراین پیش از آنکه بخواهیم به تبیین این نظریه بپردازیم، می‌باید نظریه‌ای را که

^{۲۵۹} . سیری انتقادی در فلسفه کارل پوپر، رضا داوری اردکانی، ص ۵۳ و ۵۱.

ابطال‌گرایی پوپر در ردّ آن مطرح شد، معرفی کنیم و سپس به مخالفت و نقد پوپر بر آن بپردازیم. ابطال‌گرایی پوپر در مقابل و مخالفت «پوزیتیویسم» منطقی مطرح شد.

پوزیتیویست‌های منطقی، پیروان «حلقه وین» بودند؛ یعنی حلقه‌ای که در سال ۱۹۰۷ توسط اتونویرات (اقتصاد دان) فیلیپ فرانک (فیزیک دان) و هانس هان (ریاضیدان) شکل گرفت و بعدها دانشمندانی همچون موریتس شلیک، فریدریش وایسمان، کارناپ و... نیز به این حلقه پیوستند.^{۲۶۰}

از اصول بنیادین معرفت‌شناسی پوزیتیویست‌ها، «اصل تحقیق‌پذیری» بود. علم‌شناسی پوزیتیویست‌های منطقی، که مبتنی بر اصل تحقیق‌پذیری است اساساً علم‌شناسی‌ای «استقراء گرایانه» است. مطابق استقراء گرایان علم با مشاهدات آغاز می‌شود. مشاهده‌گر باید دارای اعضای حسی معمولی و سالم باشد و باید آنچه را با توجه به وضعیت مورد مشاهده می‌تواند ببیند، بشنود، و غیره. با امانتداری تمام ضبط کند و این عمل باید با ذهنی خالی از پیشداوری انجام پذیرد. صدق گزاره‌هایی راجع به چهره‌ای از دنیا را می‌توان به نحوی مستقیم یا به کارگیری بدون پیشداوری حواس مشاهده‌گر توجیه و یا تصدیق کرد. گزاره‌هایی که این گونه بدست آمده باشند اساسی را به وجود می‌آورند که قوانین و نظریه‌ها، که مجموعاً معرفت علمی را می‌سازند. از آن اخذ می‌شوند. استقراء گرایان مجاز هستند به شرط رعایت بعضی شروط معین، تعداد محدودی گزاره مشاهدتی شخصیه را به قانون جهانشمولی تعمیم دهند.

شرایطی که باید برآورده شود تا این قبیل تعمیم‌ها از نظر استقراء گریان مجاز باشد عبارتند از: تعداد گزاره‌های مشاهدتی که اساس تعمیم را تشکیل می‌دهند باید زیاد باشد. مشاهدات باید تحت شرایط متنوعی تکرار شود.

هیچ یک از گزاره‌های مشاهدتی نباید با قانون جهانشمول مأخوذ معارضه داشته باشد.^{۲۶۱}

در استقراء گرایان با سه عنصر روبرو هستیم: اول) یافته‌های حاصل از مشاهده. دوم) قوانین و نظریاتی که از این یافته‌ها براساس استقراء بر اصلی که بیان داشتیم و شرایطی که ذکر کردیم حاصل می‌شود. سوم) «پیش‌بینی» و تبیین‌ها است. پیش‌بینی از طریق قیاس منطق حاصل می‌شود. در این قیاس ما قوانین و نظریات اولیه‌ای را که با آن روبرو هستیم به عنوان مقدمه استدلال قضیه قرار می‌دهیم تا از این طریق نتیجه‌ای حاصل کنیم که پیش‌بینی وضعیت آینده است. برای روشن شدن مطلب مثال ساده‌ای می‌آوریم. به استدلال زیر توجه کنید: آب نسبتاً خالص در دمای صفر درجه سانتی‌گراد منجمد می‌شود. (پس از فرصت کافی). رادیاتور ماشین من حاوی آب نسبتاً خالص است.

اگر درجه حرارت از صفر درجه سانتی‌گراد پایین‌تر برود آب رادیاتور من منجمد خواهد شد (پس از فرصت کافی)

^{۲۶۰} . فلسفه علم در قرن بیستم؛ دانا له گیلیس، ترجمه حسن میاننداری، ص ۳۶ و ۳۵.

^{۲۶۱} . چیستی علم؛ آلن اف. چالمرز - ترجمه: دکتر سعید زیباکلام، ص ۱۶ و ۱۴.

این نمونه‌ای است از یک استدلال منطقی معتبر برای استنتاج پیش‌بینی (۳) از مقدمه (۱) که حاوی معرفتی علمی است. اگر (۱) و (۲) صادق باشند، (۳) باید صادق باشد؛ با این حال صدق (۱) و (۲) یا (۳) را نمی‌توان با این قیاس یا قیاس دیگری اثبات کرد. برای استقراء گرایان منبع صدق منطق نیست، بلکه تجربه است. طبق این نظر، صدق (۱) را با مشاهده مستقیم انجماد آب تعیین می‌کنیم. هرگاه صدق (۱) و (۲) به واسطه مشاهده و استقراء اثبات شد، در آن صورت پیش‌بینی (۳) را می‌توان از آنها نتیجه گرفت.^{۲۶۲}

پوپر انتقادات متعددی به استقراء گرایی وارد کرد و در واقع همین انتقادات بود که در برخی موارد پوزیتیویست‌ها را بر آن داشت تا به اصطلاحاتی در نگرش علم شناختی خود بپردازد و در برخی موارد ضربه‌های شدیدی به این مکتب فلسفی وارد کرد تا جایی که پوپر را در کنار کواپن، به عنوان بزرگترین متفکران مخالف «پوزیتیویسم» مطرح ساخت.^{۲۶۳}

پوپر این دیدگاه ابطال گرایی را بدین مقصود مطرح ساخت که در آن واحد به حل دو مسأله ریشه‌دار و کهن در فلسفه هادی بپردازد. این دو مسأله یکی از مسأله استقراء بود که او از آن به نام «مسأله هیوم» یاد می‌کند و دیگری مسأله تمییز علم از غیر علم، که پوپر آن را «مسأله کانت» نام می‌گذارد.^{۲۶۴}

پوپر با اعتقاد و کامل به ناتوانی استقراء و حل ناپذیری مسأله استقراء قائل است که از دانشمندان تاکنون کسی استقراء نکرده است تا؟؟ استقراء مسأله ساز باشد و سستی منطقی استقراء مایه دغدغه خاطر گردد. به نظر او دانشمندان به جای استقراء، آزادانه حدسهایی جسارت‌آمیز (نه در محدوده استقراء) می‌زنند، و آن گاه این تجربه و مشاهده است که در مواردی راه را بر آنها سد کرده و بطلان حسدها و پندارهای جسورانه آنها را آشکار می‌کند، و مادامی که این بطلان آشکار نگشته، سخنان عالمان (به شرط ابطال پذیری) به منزله حدسی ابطال نشده در علم باقی می‌ماند.^{۲۶۵}

به نظر پوپر، «ذهن» همچون کشکول و زنبیل نیست که تجربه و مشاهدات به کار پر کردن این کشکول بیایند، بلکه چون چراغی است که در پرتو نور آن جهان خارج دیده می‌شود و تجربه هم وسیله‌ای برای آشکار کردن خطاهای ذهن و تصحیح و تکمیل مستمر آن است.^{۲۶۶}

کار علم حذف کردن نظریه‌ها و طرح‌های غلط است نه اندوختن و جمع کردن داده‌های حواس و تئوری‌های درست.

بر پایه این تصویر، اولاً در علم کسی دست به استقراء نمی‌برد تا ناتوانی استقراء مسأله ساز باشد ثانیاً: تجربه به کار اثبات نمی‌آید بلکه به عکس، تجربه فقط توان نشان دادن بطلان نظریات تجربی را دارد. نه توان نشان دادن

^{۲۶۲} . چیستی علم؛ آلن اف. چالمرز - ترجمه دکتر سعید زیباکلام، ص ۲۰.

^{۲۶۳} . نگاهی به ابطال گرایی پوپر، حسین شقایقی.

^{۲۶۴} . منطق اکتشاف علمی، کارل پوپر - ترجمه حسین کمالی، ص ۴۸.

^{۲۶۵} . فلسفه علوم تجربی؛ رضا حاجی ابراهیم، ص ۱۵۶.

^{۲۶۶} . فلسفه علوم تجربی - رضا حاجی ابراهیم، ص ۱۵۶.

صحت آنها را و به همین دلیل ملاک تمییز یک تئوری یا قانون علمی، اثبات پذیری تجربی آن نیست بلکه ابطال پذیری آن است.^{۲۶۷}

پوپر تکیه گاه دیدگاه ابطال گرایی را، دقیقه ای منطقی قرار می دهد، و آن این است که در ربط قضایای کلیه حقیقه با گزاره های شخصی عدم تقارنی بین اثبات و ابطال وجود دارد. به این معنا که هرگز نمی توان با توسل به صدها قضیه شخصی موجب، یک قضیه کلیه حقیقه را اثبات نمود. ولی می توان با تکیه بر یک قضیه سالبه، یک قضیه موجب کلیه را ابطال نمود.^{۲۶۸} برای مثال با دیدن هزار کلاغ که سیاه رنگ هستند نمی توان اثبات کرد که همه کلاغها سیاه هستند. ولی با دیدن یک کلاغ سفید رنگ می توان قضیه کلیه «همه کلاغها سیاه هستند» را ابطال نمود.

به طور خلاصه باور پوپر درباره صدق یا حقیقت، تقریباً این است: مقصود از پیگیری در دانش این است که می توانیم هر چه بیشتر و بهتر به حقیقت نزدیک شویم و حتی می توانیم بدانیم که پیشرفت کرده ایم. ولی هرگز نمی توانیم بدانیم که به مقصد نهایی رسیده ایم. و دیگر آنکه، علم را نمی توان با حقیقت، یکی دانست.

نقد و بررسی نظریه پوپر

نظریه پوپر به دو صورت قابل نقد است:

به صورت تنقضی

به صورت حلّی

جواب نقضی این است که ما موارد و قواعدی را پیدا می کنیم که ایجابی بوده و کذب بردار نیستند. در جواب نقضی از جنس نود نظریه، ماده نقض را پیدا می کنیم؛ مثالی ارائه می کنیم تا در برابر نظریه مقاومت کند. اما جواب حلّی معنایش این است که از ابتدا دلیل می آورند که این نظریه باطل است یعنی از طریق برهان به نفی آن می پردازیم.

اکنون جواب نقضی: مثلاً اگر کسی بگوید که «د دومه» (مرغی که تا دو قرن پیش موجود و دارای پاهای کوتاه فاقد قدرت پرش بود) موجود است، این قضیه تجربی است چون تا دو قرن پیش چنین مرغی وجود داشته است و نمی توان آن را نقض یا تکذیب کرد.

لذا در اینجا ابطال پذیری معیاری برای علم بودن محسوب نمی شود. نمی توان کذب این قضیه که «دو موجود است» را اثبات کرد. از آنجا که ملاک معنادار بودن این قضیه این است که کذب آن ثابت شود، لذا قضیه «دو موجود است» بی معنی باشد. خلاصه ماده نقض این است که در بسیاری

^{۲۶۷} . مجله کلام اسلامی، شماره ۴۱ - رویکرد تجربه گرایی ابطال گرایانه؛ عبدالحسین خسروپناه.

^{۲۶۸} . منطق اکتشاف علمی؛ کارل پوپر - ترجمه: سید حسین کمالی، ص ۵۷.

از قضایای علمی که مدعای ایجابی است، محال است که بتوان به نتایج منفی رسید. از این جهت این نظریه به کلی شکست خورده است.

اما جواب حلی: بحثی در قضایای اسلامی داریم و آن اینکه «آیا شهادت در عدمیات و منفیات مسموع است یا خیر؟» اگر شما بگویید که من دیدم که فرد الف، فرد ب را کشت، شهادت شما مسموع است اما اگر بگویید که من دیدم که فرد الف، فرد ب را نکشت، این مطلب را برخی از فقها قبول ندارند. در مثال مزبور نیز وقتی می‌گویند که ددو موجود نیست، این اشکال مطرح می‌شود که بنودن، قابل تجربه نیست تا شما آن را اثبات کنید. اگر به هزار مرغ اشاره کنید و بگویید این ددو نیست قابل قبول است ولی اثبات نمی‌کند که در هیچ جای جهان ددو وجود ندارد. چیزهای منفی قابل تجربه نیست تا شما آن را اثبات کنید. اگر به هزار مرغ اشاره کنید و بگویید این ددو نیست قابل قبول است ولی اثبات نمی‌کند که در هیچ جای جهان ددو وجود ندارد. چیزهای منفی قابل تجربه نیستند و این موضوع منحصر به مسائل علمی نیست بلکه در مسائل ماوراء طبیعی هم صادق است. بنابراین چون شهادت بر نفی، قابل قبول نیست، نظریه ابطال پذیری پوپر مخدوش است و قابل قبول نیست.^{۲۶۹}

و دیگر آنکه دیدگاه «ابطال‌گرایی» با تاریخ علم سازگار نیست، یعنی سیر تکون و تکامل علوم، متفاوت با تصویری است که ابطال‌گرایی به دست می‌دهد؛ زیرا از دیدگاه ابطال‌گرایی به دست می‌آید که پیشرفت‌های مهم علمی زمانی رو می‌دهند که حدس‌های جسورانه ابطال می‌شوند در حالی که پیشرفت‌های مهم در علم با ابطال حدس‌های جسورانه اتفاق نمی‌افتد، بلکه نقاط عطف اساسی در مسیر تحول علوم، وقتی است که حدس‌های متهورانه تأیید و حدس‌های محتاطانه ابطال گردند.^{۲۷۰}

نکته دیگری که باید طرح کرد این است که؛ نمی‌توان مطلقاً استقراء را نادیده گرفت و هیچ نقشی برای آن در علم قایل نشد، گرچه مسئله استقراء لاینحل مانده و اثبات هیچ تئوری و قانون علمی با استقراء میسر نیست و در مقام داوری به کار نمی‌آید اما نسبت به مقام گردآوری و اصطیاء و تا حدودی پذیرش نظریه‌ها و قوانین مؤثر است.^{۲۷۱}

^{۲۶۹} . فصلنامه قیسات شماره ۱۵ و ۱۶، ابطال ابطال‌پذیری، دکتر مهدی حائری یزدی.

^{۲۷۰} . مجله کلام اسلامی، شماره ۴۱ - رویکرد تجربه‌گرایی ابطال‌گرایی عبدالحسین، خسروپناه، ص ۱۰۳.

^{۲۷۱} . مجله کلام اسلامی، شماره ۴۱ - رویکرد تجربه‌گرایی ابطال‌گرایی، عبدالحسین خسروپناه، ص ۱۰۳.

در محور دوم اندیشه‌های پوپر، نیز به نکاتی اشاره می‌شود:

سوسیال دموکراسی

نظریات سیاسی و اجتماعی کارل پوپر منتج از نظریه معرفت‌شناختی اوست که اساس فلسفه علم وی را تشکیل می‌دهد.

موضوع اصلی جامعه باز و دشمنان آن این است که باید ریشه نظامهای اجتماعی و سیاسی را در اندیشه‌ها و نظریه‌های فلسفی جستجو کرد.^{۲۷۲}

به نظر پوپر اصول انتقاد عقلانی که در مورد نظریات علمی و متافیزیکی به کار می‌روند باید به همان اندازه در مورد نظریات سیاسی و اجتماعی نیز به کار روند.

از این رو برای حمله به توتالیسم، که مصداق آن در قرن بیستم رژیمهای فاشیستی ایتالیا و استالینی شوروی و نازیستی هیتلر بود، به بنیادهای فلسفی و فکری این نظامها در تاریخ فلسفه حمله می‌کند و سه نفر را به باد انتقادهای سهمگین می‌گیرد و تأکید می‌کند که «باید عادت به دم فرو بستن و سر فرود آوردن در برابر مردان بزرگ را از خود دور کنیم. مردان بزرگ خطاهای بزرگ مرتکب می‌شوند و بعضی از بزرگترین پیشوایان گذشته، پشتیبان حمله همیشگی به آزادی و عقل بوده‌اند». این سه بزرگ و پیشوا، که پوپر آنها را دشمنان عقل و آزادی و بالتبع لیبرال دموکراسی می‌خواند، عبارتند از: افلاطون، هگل و مارکس.^{۲۷۳}

در نهایت جامعه باز پوپر با رد افلاطون و ارسطو و هگل و مارکس تعیین یافته است.^{۲۷۴}

پوپر در کتاب جامعه باز و دشمنان آن به طور مبسوطی از سوسیال دموکراسی دفاع کرده است براساس فلسفه روش شناختی او مبنی بر «حذف خطا» بهترین شیوه رسیدن به جامعه بهتر حل تدریجی مسایلی است که جامعه گرفتار آنها است.

در سیاست و جامعه راه رشد و توسعه در آزادی انتقاد و عرضه پیشنهادها و راه‌حل‌های گوناگون و حل مسائل و ایجاد تغییر است. به موجب این گونه انتقادات و پیشنهادها است.

راز پیشرفت دموکراسی‌های غربی را نه در ثروت و منابع طبیعی آن کشورها بلکه در سابقه اندیشه آزادی و انتقاد باید جست.

در سیاست‌گذاری، حسن نیت کفایت نمی‌کند تصمیمات سیاسی باید دائماً مورد آزمایش قرار گیرند نه به این منظور که موارد موفقیت آنها معلوم گردد بلکه با این قصد که نارسائی‌ها و معایب آنها روشن شود.

^{۲۷۲} . تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی در قرن بیستم؛ حسین بشیریه، ص ۹.

^{۲۷۳} . دموکراسی از نظر کارل پوپر؛ امیر دبیری‌مهر.

^{۲۷۴} . سیری انتقادی در فلسفه کارل پوپر؛ رضا داوری اردکانی، ص ۱۰۷.

خطا و اشتباه در تصمیمات سیاسی، همانند نظریه‌های علمی وقتی آشکار می‌شود که امکان انتقاد وجود داشته باشد و این خود مستلزم وجود «جامعه باز» و کثرت‌گرا است. جامعه باز جامعه‌ای است که در آن سیاست‌های دولت برحسب انتقادات مستمر تعدیل و دگرگون شود. البته دگرگونی در سیاستها به طور اساسی مستلزم تغییر هیأت حاکمه است از این رو امکان انتقال مسالمت‌آمیز دولتی از گروهی به گروه دیگر شرط تحقق جامعه باز است. پوپر در بررسی‌های تاریخی، همواره بر ناشدنی بودن پیشگویی رویدادهای تاریخی، تأکید می‌ورزد. تأثیرپذیری تاریخ از معرفت بشری و ناکارآمدی روش‌های علمی یا استدلالی در این باره از دلایل اوست.^{۲۷۵}

در چند و چون فلسفه سیاسی پوپر، جهت‌گیری‌های بسیار وجود دارد که در حوصله این مقاله نمی‌گنجد. از این رو، مطالعه دست کم کتاب‌های فقر تاریخیگری (یک جلد) و جامعه باز و دشمنان آن (دو جلد) لازم و ضروری می‌نماید.

نقد و بررسی

آنچه پوپر در فلسفه سیاسی خود زیر عنوان جامعه باز یادآوری می‌شود، به بررسی چیستی مفهوم آزادی و مرزبندی‌ها و ساز و کار حکومت‌ها در استوار سازی بناتی آن پیوسته است و انگهی، این که آیا دگرگونی حکومت‌ها از سوی مردم باید در چه شرایطی صورت می‌گیرد، مطلبی است که پوپر بدان پرداخته و مهندسی حاکمیت جامعه و دگرگونی مزبور را در هاله‌ای از ابهام بیان داشته است. و نیز معیار درستی و نادرستی صداهای چندگانه که زیر عنوان جامعه مکتور در سخن پوپر آمده، چیست؟ و اساساً آیا چنین جامعه‌ای، توان پابرجای دارد؟ و پرسش‌هایی از این دست که در بررسی فلسفه سیاسی پوپر لازم است به صورت زیربنای بدان‌ها پرداخته شود.

۶- منابع فلسفه تحلیلی

- ۱- منوچهر بزرگمهر، فلسفه تحلیل منطقی، خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۵۷.
- ۲- مهدی حائری یزدی، فلسفه تحلیلی، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
- ۳- جان هاسپرس، در آمدی بر تحلیل فلسفی، ترجمه موسی اکرمی، طرح نو، ۱۳۷۹.
- ۴- علی پایا، فلسفه تحلیلی، طرح نو، ۱۳۸۲.
- ۵- صادق لاریجانی، فلسفه تحلیلی ۳، نشر مرصاد، ۱۳۷۵.
- ۶- مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه غرب جلد ۴، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
- ۷- فردریک کاپلستون، فلسفه معاصر، ترجمه علی اصغر حلبی، کتابفروشی زوآر، ۱۳۶۱.
- ۸- فصلنامه ارغنون شماره ۸ - ۷، سال ۱۳۷۴.

^{۲۷۵}. فقر تاریخیگری، کارل پوپر، ترجمه احمد آرام، ص ۱۰.

- ۹- براین مگی، مردان اندیشه، ترجمه عزت الله فولادوند، طرح نو، ۱۳۷۴.
- ۱۰- دیدگاه ها و برهانها، ترجمه شاپور اعتماد، نشر مرکز، ۱۳۷۵.
- ۱۱- ژان لاکوست، فلسفه در قرن بیستم، رضا داوری، سمت، ۱۳۷۵.
- ۱۲- فلسفه فرگه، فیروزجایی، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۳.
- ۱۳- آرن نائس، کارناپ، ترجمه منوچهر بزرگمهر، خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۵۷.
- ۱۴- ویلیام دونالد هادسون، لودویگ ویتگنشتاین، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران گروس، ۱۳۷۸.
- ۱۵- یوستون هارتناک، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۵۶.
- ۱۶- برخی از آثار راسل مانند مسائل فلسفه.
- ۱۷- کاپلستون، تاریخ فلسفه ج ۸، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، علمی و فرهنگی سروش، ۱۳۷۰.