تاریخ فلسفه غرب

عبدالحسین خسروپناه

فهرست

چگونگی بررسی تاریخ فلسفه ۷

دوره های فلسفه غرب ۸

تعریف واژگان فلسفه غرب ۱۰

فواید خواندن تاریخ فلسفه ۱۲

زادگاه فلسفه ۱۳

منابع تاریخ فلسفه غرب ۱۷

رویکرد ما در بیان دیدگاه های فلاسفه ۱۹

آراء و دیدگاه های فلاسفه ۲۰

طالس ۲۰

مکتب میلتوس یا ملطی ۲۲

مکتب فیثاغورثیان ۲۵

مکتب هراکلیتوس ۲۸

مکتب الئائی ۳۱

مکتب اتمیان ۳۷

مکتب سوفسطائیان ۴۷

مکتب عقلگرایی ۵۳

سقراط ۵۳

افلاطون ۶۱

ارسطو ۷۹

مکاتب دوران هلنیزم ۹۹

مکتب اپیکوریان ۱۰۰

کلبیون و رواقیون ۱۰۰

مکتب شکاکیت ۱۰۵

حکمای قرون وسطا ۱۰۷

فلوطین ۱۰۸

آگوستین قدیس ۱۰۹

توماس آکویناس ۱۱۴

ویلیام آکام ۱۱۵

فیلسوفان جدید عقلگرا ۱۱۶

رنسانس ۱۲۶

فلسفه جدید ۱۳۱

رنه دکارت ۱۳۷

پاسکال ۱۵۴

نیکولاس مالبرانش ۱۶۴

فیلسوفان جدید تجربه گرا ۱۷۲

توماس هابز ۱۷۲

جان لاک ۱۹۱

جرج بارکلی ۲۲۵

دیوید هیوم ۲۳۷

مکتب پراگماتیسم ۲۶۳

چارلز ساندرس پیرس ۲۶۶

ویلیام جیمز ۲۶۸

جان دیویی ۲۸۸

فلسفه معاصر و مکاتب قرن بیستم ۲۹۶

مکتب اگزیستانسیالیسم ۳۰۶

سورن کی یر کگور ۳۲۲

نیچه ۳۳۲

کارل یاسپرس ۳۴۷

گابریل مارسل ۳۵۶

ژان پل سارتر ۳۶۳

آلبر کامو ۳۶۸

اونامونو ۳۶۹

پل تیلیش،رودولف بولتمان،کارل بارث ۳۷۱

هرمنوتیک ۳۷۴

شلایرماخر ۳۸۱

ویلهلم دیلتای ۳۸۳

مارتین هایدگر ۳۸۶

هانس گئورگ گادامر ۳۹۴

مکتب پوزیتیویسم ۳۹۷

فلسفه تحلیل زبانی (فلسفه تحلیلی) ۴۰۲

جرج ادوارد مور ۴۱۰

برتراند راسل ۴۱۱

لودویک ویتگنشتاین ۴۱۲

رودلف کارناپ ۴۱۵

پدیدار شناسی ۴۱۶

ادموند هوسرل ۴۱۶

تاریخ فلسفه غرب

بسم الله الرحمن الرحیم

دکتر عبدالحسین خسروپناه

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

مقدمه اوّل: تاریخ فلسفه غرب را می توان 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 درتاریخ هر علمی قابل تصور است.

یك مدل از تاریخ نگاری فلسفه غرب، مدل فیلسوف نگاری است و تاریخ فلسفه طبق این مدل، تاریخ فیلسوفان می شود; مثل اکثر کتابهایی که در این باب نگاشته شده است; کتابهایی چون تاریخ فلسفه کاپلستون، تاریخ فلسفه راسل و تاریخ فلسفه امیل بریه و ... ، همه فیلسوف محورند; شخص را مورد مطالعه قرار داده، آرا و دیدگاه ها او را تحت عنوان آن شخص ذکر می کنند و نویسنده احیاناً پس از آن اظهار نظر می کند .

مدل دوم: مکتب محوری است . در فلسفه غرب علاوه بر فیلسوفان، مکاتبی چون سوفسطاییان، کلبیون، رواقیون، اپیکوریان، پوزیتویسم، تحلیل زبانی ، اگزیستانسیالیسم، فنومنولوژیسم و ... وجود دارد; تاریخ فلسفه را بدین لحاظ نیز می توان مورد بررسی و بحث قرار داد، همان گونه که در فلسفه اسلامی می توان 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 کرده اند، هر کدام از این رو شها فروعات و کانال های فرعی دارد که از آن کانالهای فرعی تعبیر به رهیافت یا رویکرد می شود; مثلاً در مکتب و فلسفه اسپینوزا، لایب نیتس ، دکارت ، مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، همه عقلگرا هستند، امّا رویکرد و رهیافت علگرایان با یك

دیگر متفاوت است; مثلاً عقلگرایی در مشاء، عقلگرایی محض است، ولی عقلگرایی در اشراق همراه با شهود می باشد; 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 رهیافت ها و کانالهای فرعی با یك دیگر متمایز می شوند. 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، لاك، بارکلی و .... ، تجربه گرا هستند; و باز هم هابز و لاك در همین تجربه گرایی تفاوتهایی دارند; دکارت، اسپینوزا، لایب نیتس، کانت ، و .... عقلگرا هستند و در این عقلگرایی بین همین افراد تفاوتهایی 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 یك متخصص آرا او را به دست آورد، امّا در یك 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 وجمهوریت از زمان افلاطون و ارسطو رایج بوده است و تا زمان حاضر نیز در فرهنگ عملی 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 آرا گوناگون در طول تاریخ مورد بررسی واقع شود. شاید بتوان گفت این مدل از بررسی، بیشتر به معنای تاریخ فلسفه نزدیك است و در واقع تاریخ مسائل فلسفی می باشد.

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

همه این مدلهای مختلف دارای امتیازات و معایبی است; مثلاً تاریخ مکاتب یا تاریخ دورهها 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 مدلها نگاههای 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 پرور 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 آرا و نظریه هایی 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 : دورههای فلسفه غرب

به یك لحاظ می توان دورههای فلسفه غرب را این گونه تقسیم کرد:

الف) دوره یونان باستان: این دوره قابل تقسیم به دو مقطع است: یکی دوره حکمای قبل از سقراط، ودیگری دوره سقراط، افلاطون و ارسطو; در دوره قبل از سقراط مسائل طبیعت شناسی هم، شده فیلسوفان بود، اما در دوران سقراط، افلاطون و ارسطو مسائل فلسفه اولی به صورت جدی تر مطرح شد .

ب) با مرگ افلاطون و ارسطو ، شاگردان این دو وارد بحثهای فلسفی شدند و تحولی را در آن ایجاد می کردند و همین سبب شکاکیت جدید در این زمینه شد; یعنی، یك شکاکیت مربوط به قبل از سقراط بوده است که سوفسطاییان آن را ابداع کرده اند و شکاکیت دیگری پس از ارسطو و افلاطون بهوجود می آید و همین سبب ظهور دوره دیگری به نام هلنیزم می شود .

ج) دوره هلنیزم از ٤٠٠ سال قبل از میلاد تا ٤٠٠ 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 .

د) دوره قرون وسطی (قرن چهارم تا اواسط قرن پانزدهم میلادی): در این دوره هزار ساله شخصیتهایی چون آنسلم قدیس ، توماس آکونیاس و آگوستین قدیس ظهور کردند و فلسفه اسکولاستیك نیز در همین دوره بوده است . این دوره احیاء 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 اسکولاستیك فقط الهیات بالمعنی الاعم یا متافیزیك(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.

ه) دوره رنسانس: این دوره از اصلاًحگری و رفورمیسم از لوتر و کالوین آغاز شده است. این دو شخصیت تحولات اجتماعی و مذهبی را به وجود آوردند و شخصیتهایی 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 انگستان 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 یافت .

و) دوره معاصر : از قرن نوزدهم، مکاتب دارای جایگاهی خاص بوده اند . یکی مکتب پوزیتویسم 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 آبرکامو، 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 یك دیگر مشترکند، اما پاسخهای یکسان ندارند; کی یرکگارد ، راسل، هایدگر ، سارتر ، نیچه و ... پرسشهای مشترك خودشناسی را مطرح می کنند، اما پاسخهای این فیلسوفان متفاوت است، از این جهت به تعداد فیلسوفان اگزیستانس، اگزیستانسیالیسم وجود دارد .iاین 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 پوزیتویسم است . امروزه پوزیتویسم 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 مداقه قرار گیرد و

به کمك «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 نوزدهم می باشدکه بعدها توسط هوسرل مطرح شد و هایدگر و .... آن را دنبال کردند . اصولاً مکتب پوزیتویسم همواره معارض با مکتب اگزیستانسیالیسم بود و از فلسفه های اگزیستانس، پدیدارشناسی منشعب شد، و از فلسفه پوزیتویسم، 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

مراد از غرب، یونان ، روم ، کشورهای اروپایی و امریکایی است . بنابراین تمدنهای شرقی هر چند دارای فلسفه های گوناگون بوده اند، اما در این بحث مورد نظر نمی باشد . مراد از تاریخ، صرف نقل حکایت آثار 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 ها فلسفه در غرب داشته باشیم و شناخت آرا و دیدگاه ها غرب در بستر تاریخی آنها جهت فهم عمیق تر این نظریات بسیار مؤثر است.

امّا مراد از فلسفه چیست؟ واژه فلسفه مشترك لفظی می باشد. یك 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، تدبیرمنزل 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: 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 ها 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 مدّ 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 از فلسفه فقط همین معنا اراده شده باشد .

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

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

معنای چهارم: 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، کارناپ مرادشان از فلسفه همین است .
معنای پنجم: 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 ....»( )

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.)( )
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 يك 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؟»( )
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 يك 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 این معانی مختلف واژه فلسفه در طول تاریخ، باید گفت: که مراد از تاریخ فلسفه غرب، به يك معنا، تاریخ اندیشه غرب است که قلمرو اندیشه در زمانهای مختلف، متفاوت بوده است. در تاریخ فلسفه غرب هیچ گاه فلسفه فقط به معنای «احوال کلی موجود

بما هو موجود، قبل أنْ يصير رياضياً او طبيعياً» به کار نرفته است ، بلکه یا بـه معنـای مطلـق دانـش بـوده است یا معنایی که شامل فلسفه اولی هم می شده یا به معنای فلسفه مضاف به کار رفته است.

مقدمه چهارم: فواید و کارکرد های مطالعه در تاریخ فلسفه غرب

یکی از ثمرات این بحث، فایده ای است که همه مطالعات تاریخی برای انسان به ارمغـان مـی آورد و بـه دانش

آموختگان، يك ديد و نگرش وسيعی می دهد که با این نگرش می تواننـد از عبرتهـا، درسـها و پیامـدهای حوادث تاریخی بهرهمند شوند . همان گونه که مطالعه در تاریخ باستان، تاریخ اسلام، تاریخ ایران، تـاریخ فلسفه و کلام، تاریخ فیزيك و شیمی ... در همین ثمره مشترکند، از تاریخ فلسفه هم می تـوان عبرتهـا و درسهای بسیاری آموخت; خیلی از فیلسوفان برای آیندگان درس عبرتی بوده اند; يـك فیلسـوف بـرای داشـتن رأی و موضع خاص در يك نظریه لازم است به این سیر تاریخ توجه کند .

ثمره دیگر این است که: بزرگانی که در تاریخ فلسفه از آنها یـاد مـی شـود بـر اندیشـه بشـر تـأثیر جـدی گذاشته اند و اساساً اندیشه بشر زاییده همین تأثیرها است; تمام رفتارها و کنشهای انسان از فلسفه نشأت می گیرد; از این جهت مطالعه آثار آنان مفید است.

ای برادر تو همه اندیشه ای ما بقی آن استخوان در ریشه ای

هر فیلسوفی جهانی است بنشسته در گوشه ای که در جهان اثر می گذارد. ممکن است تصـور شـود، مثلاً بحث اتحاد عقل، عاقل و معقول ملاصدرا چه تأثیری در جهان می گذارد؟! در حـالی کـه رقیـق شـده این مباحث به عنوان فرهنگ اثر می گذارد. به هر حال بزرگان از فلاسفه، دارای اثـر گـذاری بـر رفتارهـا و اندیشه ها و تحولات اجتماعی هستند; جنگ جهانی دوم را هیتلر بـه وجـود آورد و حرکـت هیتلـر زاییـده يك تفکر فلسفی بود که او از نیچه گرفت و آن دارونیسیم اجتماعی و نژاد پرستی بود. معرفـت دینـی بـا رفتـار دینـی نیـز ارتبـاط مسـتقیم دارد; از ایـن رو بـرای شـناخت تحـولات اجتمـاعی بایـد فلسـفه را نیـز شـناخت .

ثمره سوم: ما در عصر ارتباطات به سر می بریم، از طریق شبکه هـای ارتباطـات مـی تـوان بـا کـل عـالم مرتبط بود; این ارتباطات سبب ترابط فرهنگها است، و این فرهنگها زاییده اندیشه ها و تفکرها اسـت کـه در جاهایی با يك دیگر در تزاحم هستند و لازم است بدانیم آن تفکر و اندیشه چیسـت تـا بتـوان در تـرابط فرهنگها، برخی از آنهـا را پـذیرفت و بـا برخـی از آنهـا مقابلـه کـرد. ایـن ثمـره بـرای دانـش پژوهـان کـلام مضاعف است; چرا که مطالعه اندیشه های فلسفی غرب برای مبارزه با الحاد و نیـز تبیـین بهتـر معـارف اسلامی مفید وضروری می باشد; به عنوان مثال در بحثهای اسلامی هر چند بـه آثـار ایمـان توجـه مـی شده است لکن امروزه ضرورت دارد که فصل مستقلی به نام کارکردهای دین باز شود. و این هشـدار را پوزیتویسم به ما داده است که غیر از کشف حقیقت که چه گزاره ای مطـابق بـا واقـع اسـت و کـدام يـك غیر مطابق، پرسش دیگری هم هست و آن اینکه آن گزارههای مطابق با واقـع چـه کـارکرد و نقشـی در زندگی بشر دارند؟ دین چه نقشی در زندگی بشر دارد؟ این رویکرد در آثار افـرادی چـون شـهید مطهـری بیشتر دیده می شود; چرا که وی با آثار افرادی چون ویلیـام جیمـز ارتبـاط بیشـتری داشـته اسـت. یـا در بحثهای هرمنوتیك مشاهده می کنیم که گادامر، هم قبل از خود و هم پس از خود دارای منتقدان جـدی بوده است; این بررسی تاریخی در فلسفه به ما می آموزد که هیچ گاه این اندیشه به طور مطلـق مـورد پذیرش نبوده است و همین ، تصویری از اندیشه ها به انسان می دهد کـه بـر خـلاف القائـات و تبلیغـات برخی روشنفکران اسـت . در تـاریخ فلسـفه غـرب مـدافعانی از دیـن مشـاهده مـی کنـیم کـه در دیـن و دینداری و ارزشهای دینی کمتر از بسیاری از متفکران اسلامی خـدمت نکـرده انـد و واقعـاً دارای دغدغـه دینی بوده اند.

از این رو مطالعه فلسفه غرب به ما این امکان را می دهد که تصویری واقع بینانه از فلسفه غرب داشته باشیم و همچنین به کارکرد دفاعی ما از دین کمك می کند. به علاوه اینکه بعضی از دستاوردهای آنها در تبیین معارف دینی به ما کمك می کند، حتی نظریات فیلسوفان یونان; چرا که منشأ بسیاری از نظریات جدید، در حرفهای پیشینیان است. اگر کسی فلسفه هراکلیتوس)٤ ق. م) را نخواند، نمی تواند 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 می باشد 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 اندیشه های جدید شده است و دقیقاً فلسفه غرب حلقه های یك زنجیر می باشد; پوزیتوسیم بدون تجربه گرایی قرن شانزدهم قابل شناخت نیست، پدیدارشناسی بدون فلسفه کانت قابل بررسی نیست و کانت را بدون هیوم نمی توان شناخت; هیوم را بدون بیکن و بیکن را بدون ارسطو نمی توان شناخت فیلسوفی در یونان باستان قائل به حرکت همه عالم است و بحث اضداد را مطرح می کند و هگل پس از چند قرن همین بحث اضداد را در قالب تز و آنتی تزوسنتز ارائه می کند; و شناخت هگل و مارکس نیز متوقف بر همان فلاسفه یونان باستان است .

هنگامی می توان 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، امّا نتایج منفی خاصی را نیز به همراه دارد که نباید از آن غفلت کرد; از آنجا که در تاریخ فلسفه غرب آرا مختلف ، متضاد، متعارض و متهافت دیده می شود، یکی عالم را ساکن، دیگری آن را متحرك می داند، یکی اصالت را به حس و تجربه و دیگری اصالت را به عقل می دهد و... این دیدگاههای متکثر و متناقض منشأ پدید آمدن حالت شکاکیت به لحاظ روان شناختی (نه منطقی) می گردد; گر چه منطقاً نمی توان از آرا متفاوت و متناقض شکاکیت را نتیجه گرفت و حتی می توان 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 نسبیت گرایی نیز سوق می دهد و این مسأله در تاریخ بسیار اتفاق افتاده است; شکاکان پس از ارسطو و افلاطون به همین علت شکاك شدند، و حتی شکاکیت جدید نیز دربسیاری موارد برخاسته از این نگاه تاریخی است.

مقدمه پنجم: زادگاه فلسفه:

تاریخ فلسفه غرب را از یونان و از شخصیتی چون 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 سرزمینهای 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 یك استعداد ذاتی برخوردار بوده اند؟ و آیا خداوند چنین خواسته بود که انسانهایی با استعدادهای ذاتی خلق نماید و یا قبل از یونان باستان هم در سرزمینهای 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 ان 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 هرحال بحثهای فلسفی و علمی همچنان که در میان فیلسوفانی چون طالس، آنکسیمندر، آنکسیمینس و .... وجود داشته است در سرزمینهای 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 اژه ای را در خود فرو برد، در بی نظمی یا وحشی گری نسبی بسر می برد . آیونیا روح تمدن کهن تر را حفظ کرد»( )

بعد ایشان به اشعار هومر که شاعر معروف همین سرزمین هم بوده اشاره و اضافه می کند:

«این سرزمین ، سرزمین حاصلخیزی بوده و بحثهای فلسفی به طور پراکنده وجود داشته است; افکار پراکنده فلسفی که در آن اشعار رخ می نمایند، بسیار دور از نظم و اساسند.»( )

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 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 آنها را رها کرده اند.»( )

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 م آبی، 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.»( )

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 خودِ معرفت جستجو می کردند و آن را با یك روح علمی و آزاد، خالی از غرض و تعصب دنبال می نمود».( )

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 .

جناب 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 سر تا سر تاریخ هیچ چیز شگفت انگیزتر یا توجهش دشوارتر از ظهور ناگهانی تمدن در یونان نیست.»( )

«فن نوشتن در حدود چهار هزار سال قبل از میلاد در مصر بوده است.»( )

به هرحال این یك 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 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 هرحال قبل از یونان باستان متفکرانی در کشورهایی مثل ایران و مصر و بین النهرین ، از تفکر فلسفی و علمی برخوردار بوده اند .

البته راسل در بخش هایی از این فصل می گوید که به هرحال یونانیان از استعدادهای 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 تصریح می کند:

«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 امّا 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.»( )

با اینکه فی الجمله قبول دارند که مصریان و بابلیان تاثیری بر یونانیان داشته اند، ولی زادگاه فلسفه را تمدن یونانی می دانند و این را زاییده استعداد روحیه علمی خود یونانیان می دانند، که علم و معرفت را برای معرفت می خواستند.

این بحثی تاریخی است و ما باید به شواهدی تاریخی و نقلی تمسك کنیم، منابع کهن را بررسی کرده و قضاوت کنیم.

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 انبیاء معلم بشر بوده اند ; اگر ما به این دلایل درون دینی تمسك کنیم، این نظریه که به هرحال 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 رهبرخرد 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 میدهم که همت فضلای دانشمندان متتبع به زودی این موضوع را تحقیق و تنقیح کند و در دسترس استفاده عموم بگذارد.»( )

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 ومتأخران 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 صدوبیست 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 «معلّم» 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 مهذب و مرتب ساخت و آن را آغاز علوم فلسفی و فاتحه آنها قرار داده وکتابی مخصوص به فن منطق، مسمّی به « نص» تألیف کرد و بدین جهت به عنوان معلّم مشهور شد( ).

«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 مفصّل چیزی برای ما به ارث نگذاشته اند; استخراج ضروب و شروط هرقیاس 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، اصلاًح 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.»( )

« اینکه پیش از استیلای اسکندر بر ایران، علوم متنوعه (از قبیل فلسفه و نجوم وطب و حساب و غیر ذلك 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.»( )

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 مدوّن 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 تارج برد.

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 واز حوادث و آفات محفوظتر باشد ،تعیین نمایند تا نامه های مزبور درآنجا ذخیره 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 قبصه آن بهترین نقطه می باشد.»( )

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، احتمالاً بلکه ظن قوی تولید می کند که منطق نیز در آن مملکت پیش از ظهور ارسطو موجود بوده است.»( )

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 متافیزیك 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 متافیزیك 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 متافیزیك 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 باشدکه 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 یك وحدت برگرداند یا نه؟ و از امتیازات طالس طرح چنین پرسشی بوده است که البته جواب آن را هم داده است . 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 . اسناد تاریخ نشانگر آن است که چهار هزار سال قبل از میلاد مسیح، مصریان نوشتن را یادگرفتند 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 شده است 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 ماده الموادعالم می باشد که توسط طالس مطرح شده و قبل از آن در اسناد تاریخی نقل نشده است .

مقدمه ششم: منابع و مصادر در زمینه تاریخ فلسفه غرب

منابع تاریخ فلسفه غرب به دو دسته تقسیم می شوند: یکی منابعی که خود فیلسوفان نوشته اند و این منابع فیلسوفان، منبع تاریخ فلسفه غرب هستند; بلکه بهترین منبع، خود کتابهای فیلسوفانند; کتبی مانند متافیزیك ارسطو، مجموعه آثار افلاطون، درباره نفس ارسطو، منطقیات ارسطو و ... البته برخی از آثار ارسطو از بین رفته اند ولی از زمان ارسطو به خاطر فلسفه اسکولاستیك 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 کلبیون، رواقیون و ... نیز کم و بیش موجود است .

عمده آثار قرون وسطی مانند،آثار توماس آکویناس ، اگوستین قدیس و نیز آثار فیلسوفان بعد از رنسانس مثل آثار دکارت ، فرانسیس بیکن، کانت ، اسپینوزا، هابز ، لاك، 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 تك نگاریهایی است که به تاریخ فلسفه کمك می کند; مثلاً در باب افلاطون، ارسطو، کانت و دکارت و اسپینوزا کتابهای فراوانی نوشته شده است منابعی دیگری هستند که به طور کامل به تاریخ فلسفه پرداخته اند; برخی از آنها عبارتند از:

تاریخ فلسفه / فردریك کاپلیستون / نه 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 آرا دیگران دیدگاه خودش را در تفسیر نقل قول، تحمیل کند و بسیاری از فیلسوفان را اتمیسم معرفی کند و یا مثلاً بعضی از مورخان که گرایشهای کانتی داشته اند و قائل به تفکیك نومن از فنومن بودند، در آرا فیلسوفان، همه را تفسیر کانتی کرده اند; ولی کاپلستون سعی کرده است در نقل قولها امین باشد .

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

تاریخ فلسفه غرب / برتراندراسل / 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 احمدآرام .

مبانی فلسفه مسیحیت / ژیلسون.

نقد تفکر فلسفی غرب / ژیلسون / ترجمه احمد احمدی.

روح فلسفه قرون وسطی / ژیلسون / ترجمه علیمراد داودی.

فیلسوفان بزرگ / کارل یاسپرس. ایشان از فیلسوفان اگزیستانس معروف الهی قرن بیستم و شخصیت برجسته ای است; ایشان معتقد بود چند نفر از فیلسوفان بزرگ بوده اند، کنفوسیوس ، بودا ، مسیح ، افلاطون ، سقراط، آگوستین و کانت، و برای هر کدام تك 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 / تئودور 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 متوفای۱۹٦۱ 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.
نزهه الارواح و رضه الافراح (تاریخ الحکماء) شمس الدین محمد بن محمود شهرزودی.
فلاسفه بزرگ / آندره کرسون / ترجمه کاظم عمادی / انتشارات صفی علی شاه .
موسوعه 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 .
تك 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 فلسفه های معاصر، بحثهای معرفت شناسی و فلسفه های مضاف هست و حتی مباحث هستی شناسی در این آثار کمتر به چشم می خورد. با توجه به رشته تخصصی کلام مباحث معرفت شناسی در میان آرا فلاسفه مهمتر به نظر می رسد. ما ضمن بیان آرا و دیدگاه ها اندیشمندان به صورت مختصر و گذرا، بیشتر با رویکرد معرفت شناختی مطالب را بیان می کنیم . از زمان طالس تا سوفسطاییان بحثهای معرفت شناسی مطرح نشده بود، هر چند به عنوان پیش فرض های معرفت شناسی مطالبی را داشته اند که توجه به آنها هم لازم است.

آرا و دیدگاه های فلاسفه غرب:

همانطور که گذشت یونان باستان زادگاه اندیشه فلسفه باختری است; اما با این رویکرد که خواسته اند با یك راههای شناخت عقلی به نوعی به وحدت کثرات عالم دست یابند . اگر به آرا و دیدگاه های شاعران ، نویسندگان و متفکران قبل از طالس نگاه کنیم می بینیم 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 می کردند، و مرادشان بیشتر همان ارباب متفرقون بوده است; یعنی، یك خالق واحدی عالم را خلق کرده است، ولی ارباب متعددی عالم را اداره می کنند; به عبارتی آنها نمایندگان نیروهای عالم طبیعت می باشند که تدبیر امور طبیعی را به عهده دارند.نویسندگان قبل از طالس علاوه بر این گونه مباحث به مسائل طبیعت شناسی نیز می پرداختند.

ولی طالس یا به عبارتی ثالس اولین فیلسوفی است که کثرت را به وحدت بر می گرداند.

طالس

طالس یا به عبارتی ثالس در شهری به نام میلتوس پایه گذار مکتب فلسفی آیونیا می باشد. درباره تاریخ تولد و وفاتش اختلاف است; معروف است که سال ٦٢٤ قبل از میلاد به دنیا آمد و سال ٥٤٦ ?قبل از میلاد وفات کرد; یعنی حدود ٧٨ سال زندگی کرد. منقول است که وی کسوف را در بیست و هشت ماه می سال ٥٨٥ یا ٥٨٤ قبل از میلاد پیش بینی کرد. این یکی از نظریاتی است که به وی نسبت می دهند.

همچنین تهیه یك 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 محرك 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 ادراك می شود; او آفریننده آب است; خدا اولین چیزی را که خلق می کند آب است ، بعد آب ، ماده الموادی است که سایر اشیا از این به وجود می آیند»( )

ماده المواد?شبیه، علة العلل است. علة العلل یعنی: علتهای متعددی داریم که یك علت، علت همه این علتها می باشد; ماده المواد ?نیز دقیقاً به همین معنا است. البته در اینکه ماده المواد آب است دو سه تا تفسیر ذکر کرده اند:

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 اولّی آب است ; بعد آب در اثر تبدیل انواع به کثراتی تبدیل شده است .

۲. که مایه همه اشیا آب است; یعنی، آب هم 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; و 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 آبند، ما به اشکال مختلف; این آب است که به شکل میز، زمین ، آسمان و سایر اقلام در آمده است; به عبارت دیگروجود لنفسه همه اشیا آب است و وجود لغیره اشیا سنگ و نبات و ... است.

ارسطو در کتاب متافیزیك 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 خوراك همه چیزها مرطوب است; خوراك نباتات، حیوانات و خوراك 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 طبعیتی مرطوب است .

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

راسل نیز اصلی را مطرح می کند که مراد طالس از آب چیست؟( ) آیا همین آب به معنای متعارف است یا یك معنای دیگری از آب است؟ می گویند 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 شئ، اول آب بوده بعد تبدیل به چیزهای دیگر شده است و یا مایه همه اشیا آب است ولو تبدیل به چیزهای دیگری هم شده باشد، ولی سیر لنفسه شان آب است .

ارسطو در متافیزیك 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 آهنربا 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 آهنربا از طرف طالس روشن نیست .

این نظریه در صورت فلسفی است که فلسفه را به معنی عام مطلق معارف بشری بدانیم; ولی اگر فلسفه را به معنای خاص تری بگیریم، از بین این آرا، اینکه زمین مثل یك 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 ماده المواد دانستن آب را می توان فلسفی دانست; چرا که بحث ماده المواد عالم کاری به طبیعیات ندارد، بحثی فلسفی است که با روش تجربی به ژدست نمی آید.

برخی در مورد آیه «وجعلنا من الماء کل شیء حی»( ) خواسته اند بگویند که این همان رأی طالس است که می گوید هر چیزی را از آب آفریدیم، در حالی که در آیه ، «جعلنا» فعلی تك مفعولی است،

می گوید هر چیز زنده ای را از آب آفریدیم; «حی» صفت شیئی است و اگر «حیاً» می آورد شاید می شد آن تغییر را پذیرفت، امّا 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.

مکتب میلتوس یا مکتب ملطی

این مکتب به عنوان اولین مکاتب فلسفی شناخته می شود 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 ویژه ای برخوردار بوده است و به همین خاطر مسأله عنصر، ماده اولیه و ماده المواد را مطرح کردند و هر سه فیلسوف ملطی، یعنی، طالس، آنکسیمندر و آنکسیمینس، این بحث را طرح کردند که ماده المواد یا ماده اولیه چیست؟ ارسطو در کتاب متافیزیك می گوید:

«فقط یك 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 روست که اینان سراغ مبادی نخستین، علل و بحث از ماده المواد و عالم رفته اند . هر چند بیشتر سراغ علت مادّی عالم می رفتند و آن را بیش از علت فاعلی و هستی بخش جویا 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 طبعیت از سنخ مباحث شیمی است و در بین مکتب اتمیان که قائل به چهار عنصر اولیه آب ، آتش ، خاك 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 یك 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 ماده المواد از یك حیث بحث تجربی و از حیث دیگر بحث فلسفی می باشد; 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 فیزیك ، فلسفه شیمی ، فلسفه زیست شناسی و ...; زیرا تمام این مسائل و پرسشهای زیست شناسانه، فیزیك و شیمی و .... می توانند پرسشی انتزاعی بوده و فلسفه تلقی شوند .

این مکتب ملطی یا میلتوس از آغاز قرن ششم قبل از میلاد شروع شد و عمر چندانی هم نکرد و تقریباً با ویرانی میلتوس در ٤٩٤ قبل از میلاد، منقرض شد. آن گونه که در تاریخ یونان باستان نوشته اند، ایرانیان در سال ٥٤٦ 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 میلتوس 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.

به طور کلی مکتب میلتوس دارای یك 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:

این مباحث در مکتب میلتوس از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است. هر سه شخصیت این مکتب به یك اصل هستی شناختی مشترك قائل بودند و آن اینکه تمام اشیا عالم ماده یك عنصر و یك مایه اولیه به نام ماده المواد دارند و این نظریه فصل مشترك فلاسفه میلتوس می باشد. البته در اینکه مراد اینان از ماده اولی و ماده المواد چیست اختلاف است و لا اقل دو تفسیر برای آن ذکر کرده اند. برخی گفته اند مراد این است که: اولین شیء مادی، ماده المواد 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 تبدیلش 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 متافیزیك همین معنای دوم فهمیده می شود; یعنی، معتقد است ماده المواد در اشیا، علیرغم تغییراتشان موجود است .

البته در تعیین مصداق ماده المواد ، این سه فیلسوف با یك دیگر اختلاف نظر دارند . طالس معتقد است ماده المواد همه اشیا آب است و دلایلی برای آن ذکر می کندکه قبلا گذشت; آنکسیمندر معتقد است که ماده المواد اشیا چیز های متعینی چون آب و آتش نیست; چون همه اینها اضدادند و اگر ماده المواد اشیا یك شیئی باشد که ضد شیئی مشتق باشد، اضداد چون یك جا جمع نمی شوند، پس مستلزم اجتماع ضدین است. بنابراین ماده 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 ماده المواد نمی تواند آتش باشد.

از این استدلال آنکسیمندر استفاده می شودکه همان معنای دوم از ماده 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 ماده المواد اشیا شیئی نامتعین و بی حدی به نام «آپایرون» است . آپایرون در لغت یونانی به معنای بی نهایت می باشد; چه بی نهایت کمّی 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 میلتوس معتقد است عنصر متعینی ماده المواد است و از این جهت دیدگاهش به طالس نزدیك و از آنکسیمندر جدا می شود، ولی معتقد است آن شیئی 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 تنفّس 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 همینطور به خاك 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 ماده المواد هوا است و رقت و غلظتش باعث تبدیل این ماده المواد به اشیا دیگر می شود.

حاصل کلام آنکسیمنیس سه چیز است :

الف) ماده المواد عنصر متعینی است .

ب) ماده 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 باشدکه سؤال از علت نخستین است و اینکه آیا این کثرات بازگشت به وحدت دارند یا خیر؟

وجه مشترك دیگر در فیلسوفان میلتوس،در حوزه معرفت شناسی

یکی از وجوه مشترك فیلسوفان میلتوس این است که هیچ یك از آنها به مسائل معرفت شناسی نپرداخته اند ; مهمترین مسائل معرفت شناختی عبارتند از:آیا واقعیتی وجود دارد و آیا آن واقعیت قابل شناخت هست و آیا قابل شناساندن هست. در این گونه پرسشها 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 ماده المواد است (اعم از آپایرون ، هوا، آتش); به هر حال قبول دارند که آب، آپایرون، 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 واقعیتها را می توان شناخت; وقتی برای ادعاشان 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 آیده آلیست وسوفسیت که منکران واقعیت بودند نیستند; شکاك و نسبی گرا هم نبودند; چرا که اینان با قاطعیت معتقد به ادعاشان 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.

در حوزه الهیات بالمعنی الاخص و مباحث خداشناسی

اینان مستقیماً در حوزه خداشناسی وارد نشدند و فصلی در این زمینه طرح نکردند، اما تعابیر خدایان متعدد یا زئوس که خدای خدایان هست در نوشته هاشان وجود دارد ; مثلاً آنکسمینس می گوید:

«گمان نکنید خدایان هوا را آفریده اند، بلکه هوا خدایان را آفریده است.»

مراد اینان از ماده المواد همان خالق است و مراد از خدایان همان موجودات خاصی هستند که حالت ربوبی دارند.

اینان برای عالم، خالقی قائل بوده اند. برخی تصورکرده اند چون اینان قائل به ماده 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 اساساً برای اینان مطرح نبود و زمان دارای تعریف خاصی نبوده است.

در حوزه طبیعت شناسی

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 آنکسیمنس 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 آنکسمینس 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 ترانسفورمیسم داروین است; آنکسمیندر برای این مدعا شواهد تجربی ذکر نمی کند، بلکه صرفا 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 یك فرضیه نبوده است; بله هر چند استقرا مفید یقین نیست، لکن فرضیه وی با پشتوانه تحقیق و شواهد بوده است. البته این فرضیه هیچ گاه به نظریه تبدل نشد; لکن این فرضیه دارای مؤیداتی بوده است . و 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 یك 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 ژنتیك 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 یك دیگرند و یا بالقوه و در طول هم؟

مکتب فیثاغوریان:

اینان تنها جمعی از شاگردان فیثاغورث نبودند، اعضای یك انجمن و جمعیت دینی اجتماعی بودند که برخی از آنها شاگردان فیثاغورث بودند. 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 میلتوس، 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 یك ریاضی دان می شناسیم ولی انجمن و جمعیتی که وی تأسیس کرد، انجمنی فلسفی به معنی عام کلمه بود; یعنی، در آن بحثهای هستی شناسی ، ریاضیات و .... مطرح می شد; همچنین انجمنی اخلاقی، عرفانی ، سیاسی، اجتماعی و دینی بود . پیروان این مکتب با این اندیشه ها به مثابه یك دین برخورد می کردند; هر چند سندی در دست نیست که وی قائل به وحی باشد یا ادعای نبوت کرده باشد، لکن آموزههای وی شبیه آموزههای دینی است; حالتی شبیه به بودا، با این تفاوت که بودایی و افکار بودا تا هم اکنون نیز پرطرفدار است اما فیثاغورثیان بعدها منقرض شدند.

اما اینکه چرا در تاریخ از فلسفی بودن این انجمن یاد می شود، سرّش روحیه نیرومند علمی است که فیثاغوریان از آن بهره مند بودند; آنها به فلسفه، و طبیعات 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 بدینوسیله انسان بتواند به خدای خود نزدیك گردد.

دیدگاههای 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 تك 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 یك حیوان دیگری بر می گردد; یعنی در بحث تناسخ قائل به مسخ هستند و این بستگی به نحوه تربیت شخصی دارد . مورخان جمله ای را به فیثاغورث نسبت می دهند، که وی به کسی که در حال کتك زدن سگ خویش بود گفت : او را مزن، 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،... پرهیز کرد و نیز از قدم زدن در شارع عام،ایستادن روی ریزههای ناخن، نهی کرده است; و... که اینها به لحاظ اعمال و مناسك بوده است . همچنین آداب سرّی تشرّف نیز داشته اند ، تشرّف، همان ورود شخصی به سلك خاصی است; نظیر آنچه برخی عرفا دارند. اینان درجات مختلفی برای دینداران قائل بودند و به رازداری، گیاهخواری و ... تأکید داشتند; و گیاه خواری هم به خاطر ایجاد نیرو برای تزکیه نفس بوده است .

مسائل معرفتی انسان شناسی:

اینان معتقد بودند که انسانها به سه دسته تقسیم می شوند، یك دسته انسانهای جاه طلب و مقام پرست و موقعیت جو، که به دنبال نام و نشان هستند; دسته ای 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، تشکیك وجود و تقسیم وجود به علت و معلول و ... نیست ، بلکه مراد ارتباط انسان با خدا است; اگر انسان، حکمت جو شد به خدا می رسد و اگر این مرحله را طی نکرد، گرفتار یکی از آن دو تیپ دیگر می شود که سبب تناسخ است; یعنی، این روح یا متصل به خدا می گردد و یا در حیوان دیگری مسخ می شود; 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 علاقه ای نشان نمی دادند; و آن را پست و فریبنده می دانستند; و معتقد بودند این روح در بدن مانند زندان است وباید 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 می دانستند و معتقد بودند باید سعی کرد تا با تزکیه نفس به خدا متصل شد. ۲ دیدگاه های ریاضی

عمدتاً از فیثاغورث به عنوان یك ریاضی دان یاد می شود و در تاریخ ریاضیات حداقل از او به عنوان چهره برجسته آن یاد می کنند. هر چند نمی توان آنان را مؤسس ریاضیات دانست، ولی می توان گفت فیثاغوریان خود را وقف ریاضیات کردند. ریاضیات است که انسان را به تهذیب و تزکیه نفس می رساند و بدین جهت واژه ریاضیات را برگزیدند که در آن ریاضت نفس است . ارسطو در متافیزیك می گوید:

«کسانی که فیثاغوریان نامیده می شدند 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 .

درواقع این نگاه ارزشمندی که فیثاغوریان به ریاضیات داشتند سبب شد که بگویند:» ماده المواد عالم و اصل الاشیاء عدد است.« در حقیقت فیثاغوریان مانند فلاسفه میلتوس معتقد بودند عالم ماده و طبیعت دارای ماده المواد است که آن را عدد می پنداشتند; چون نظم و انسجامی عالم به مانند نظم در موسیقی در عالم وجود دارد; نظمی که در فواصل نتهای «چنگ» وجود دارد; این نظم موسیقی با عدد بیان می شود و کل عالم طبیعت، حقیقتش به این نظمی است که در آن وجود دارد; و این نظم عالم چون نظم موسیقی با عدد بیان می شود . از این رو وی اعدادی برای اشیا و اشکال وضع می کرد .

فیثاغوریان عدد را با نقطه نشان می دادند و بدان علم الاحصا می گفتند; چون ریاضیات را با سنگریزههایی 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 اشیا 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 تفاسیر 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

در فلسفه اسلامی دو دیدگاه در مورد عدد وجود دارد:

۱. مشایون و اشراقیون معتقدند که عدد «کم منفصل» است . (عدد کم عرض ماهیت) طبق این دیدگاه نمی توان گفت ماده المواد ; چون برخی اشیا چوهرند 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 يك 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 يك 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 يك وجود خارجی و واقعیت عینی باشد و يك امر انتزاعی نمی تواند ماده المواد واقعیات عینی باشد .

ولی مراد فیثاغوریان از عدد هیچ يك 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 از نوشته ها روشن می شود که از نظر آنها عدد يك واقعیت خارجی است . عدد «۱» برابر نقطه، عدد «۲» برابر خط، عدد «۳» برابر سطح و عدد «٤» برابر حجم می باشد . تا عدد «۱۰» هم بیشتر نداشته اند و هر چه عدد از «٤» بالاتر می رفت شکل حجم تغییر می کرد .

طبق این تفسیر عدد يك 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 که: 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; يك سنگ را نمی توان با عدد این گونه تفسیر کرد.

۳. دیدگاه های طبیعت شناسی

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

مکتب هراکلیتوس

در این مکتب شخص هراکلیتوس و آرای او از اهمیت ویژه ای برخوردار است و می توان از مکتب او به مکتب صیرورت، مکتب ضد و مانند آن یاد کرد.

هراکلیتوس را با عناوین مختلفی یاد کرده اند; هراکلیت، هراقلیتوس، و ... به لحاظ آثار، صرفاً یك قطعه هایی از ایشان به جای مانده است. ارسطو در متافیزیك برخی از این قطعات را بیان کرده و به صورت مجموعه گفته های هراکلیتوس هم منتشر شده اند.

به لحاظ شخصیتی، وی از بزرگ زادگان افسوس (یکی از مناطق یونان) است ; اما دقیقاً تاریخ ولادت و وفاتش مشخص نیست. و گفته اند در سالهای ٥٠٤ ـ ٥٠١ قبل از میلاد در اوج شهرت بوده است . مردی بسیار انزواطلب،کناره جو و بدگمان بود و به همین دلیل همشهریان، پادشاهان و فیلسوفان را همواره با گفته های نیش دارش تحقیر می کرده است . دو ویژگی مهم از شخصیت و زندگی فردی او می توان ذکر کرد، یکی ابهام گوییهای او و دیگری تحقیر انسانها ; مثلاً در رابطه با هومر می گوید:

«هومر را باید از میدان مسابقات بیرون برد و شلاق زد.»( )

و در رابطه با پزشکان می گوید:

«پزشکان بدن بیمار را می بُرند، می سوزند، نیشتر می زنند، شکنجه می کنند]و [برای این کار خود مطالبه اجرتی هم می کنند، که سزاوار گرفتن آن نیستند.»( )

نسبت به پادشاهان و حکما هم تعابیر زننده و تیزی دارد . وی ادعا می کندکه 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 الئائی و بشدت منتقد وی بوده است . می توان گفت مکتب الئائی با مکتب هراکلیتوس دو مکتب کاملاً متضاد و در برابر یك دیگرند.

عقاید هراکتیلوس

١. از اصولی که وی معتقد است اینکه همه اشیا در حال صیرورتند; به عبارتی وجود برابر با سیال است; سیال و صیرورت داشتن مترادف با هستی است . صیرورت و هستی مساوق یك دیگرند.

در فلسفه اولی وجود را تقسیم به وجود ثابت و متغیر کرده اند و وجود متغیر را نیز تقسیم به تغیّرتدریجی و دفعی می کنند، که از تغیّرتدریجی تعبیر به حرکت می کنند . 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 روشن نیست; ولی آنچه مسلم است همه اشیا را در حال صیرورت و وجود را مساوق با سیالیت می داند. به تعبیر برخی از مورخان غربی ، هراکلیتوس بین beingو Non beingیك حد وسطی به نام

be comingقائل است; به عبارتی وی بین وجود و عدم حد وسطی به نام «درحال صیرورت» 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 صیرورت 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 پویشی است(د\٠ \٠ چون هستی را مساوق با تحرك و صیرورت 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 این است که فقط بدن نیست که نو می شود. جان ، نفس ، حقیقت و هستی انسان هم در حال تجدد می باشد.

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 مارکسیتها بر گرفته از هگل و او هم متأثر از هراکلیتوس است .

جمله معروفی از ایشان نقل شده است که:

«شما نمی توانید دوبار در يك 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.»

هراکلتیوس 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 حرکاتهایی که از طریق حواس ظاهر قابل درك 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 لایتغیر می بینیم; اگر دلیل اثبات حرکت همه اشیا حس باشد، حس اشیا ثابت را هم می بیند; وی در این موارد آن را منتسب 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 سیستماتیك آن را; چون اگر خطای سیستماتیك 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 درك کنیم نه حرکت بالجمله را.

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

۲ 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 انسانها 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، عالَم نیست می شود. همان جمله معروف ملاصدرا که:

«لو لا التضاد لما صحّ دوام الفيض من المبدء 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 عالَم وجود دارد.

وقتی تضاد منشأ هستی باشد، پس همیشه هستی سیال است ; چون همیشه یك ضد می آید و از درونش ضد دیگری می جوشد و به همین ترتیب اضداد از یك دیگر پدید می آیند. و هستی در واقع زاییده تضاد می باشد. و اگر تضاد را بپذیریم، پس باید اصل صیرورت و حرکت را نیز بپذیریم.

۳ 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 تشکیك 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 .

٤ وی معتقد بوده که عالم دارای ماده الموادی است ولی در مصداق این جوهر نخستین اشیا با طالس و فیلسوفان میلتوس اختلاف داشت; یعنی ، ماده المواد عالَم و ماده بالقوه اشیا را آتش می دانست. از عبارات هراکلیتوس استفاده می شود که آتش هیولای اولی است و این ماده المواد 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 خاك و همین طور کثرات هویدا شد، در همه این کثرات آتش به عنوان هیولای اولی وجود دارد .بنابراین یك حقیقت در کل عالَم 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 می شوند.

اصول هراکلیتوس مانند حلقات زنجیر به یك دیگر پیوند دارند و نظرات وی سیستماتیك است و فلسفه نظام مند دارد.

نکته مهم اینکه ملاصدرا هر چند قائل به اصالت وحدت، اصالت کثرت و کثرت در عین وحدت می باشد و به عبارتی تشکیك فلسفی را قائل است، اما وحدت و کثرت را هستی می داند; 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 تعابیر استفاده می شود هراکلیتوس این وحدتی را که پذیرفت و به یك تعبیر آتش، به یك تعبیر خدا و یك تعبیر عاقل است، حقیقتی می باشدکه به همه عالم نظم می بخشد; 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 یك خدای واحد شخصی، (به 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 درتجلی و تکثرات به صورت باد خاك، شجر و حجر و ... در می آید، حال آیا این خدا یك وجود مجرد مفارق از عالَم ماده و وجودی مجرد است که عالَم طبیعت را کنترل می کند و ... اموری هستند که نمی توان از قطعات هراکلیتوس استفاده کرد . به این دلیل برخی مثل کاپلستون اصرار دارند که وی قائل به همه خدا انگاری می باشد. ابهامی در آثار وی وجود داردکه واقعاً عقل چیست؟ آیا شبیه سخنان مسیحیان است که خدای پدر وقتی به صورت تجسم و تجدّد در آید عیسی است و وقتی به صورت روح القدس در آید جبرئل است؟ یا وی عالم مافوق طبیعت را معتقد نبوده است و یا اساساً پرسشی از مجردات برایشان مطرح نبوده است و این عالم طبیعت ماده الموادی به نام آتش دارد که هم علت مادی این عالم می باشد و هم ناظم و همه فراگیر و نام این عقل است. این ابهام در کلام وی مشهود است.

٦ اعتقاد به سال جهانی و سال بزرگ(Grand year):
حوادث جهان دارای نظم زمانی است و يك 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 وهمه چیز می سوزد; چون همه اشیا دارای ماده المواد 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 ماده المواد را آتش بداند، اصل تضاد است و آتش هم دارای يك ویژگی است که همیشه در حال نقصان و وفور می باشد; همواره در حال سوختن و افروختن است; همیشه يك نوع ضدیت در آن مشاهده می شود; هم خودش را می سوزاند و هم شعلهورتر می شود . از این رو بر اساس اصل تضاد، ماده المواد 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 نیزقائل به همین عقیده اند; نیچه قائل به رجعت جاودانه جهان یا بازگشت ابدی بوده است .
٧ عدم اعتقاد به سنت:
وی مخالفت شدید؟ سنت (tradition) است . با سنت بشدت تعارض دارد. علت این تعارض این است که 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 .
نتیجه ای 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; و به همین خاطر توده مردم عمدتاً گرفتار این انحطاط هستند.
مکتب الئائی
الئا، از شهرهای جنوب ایتالیا است . این مکتب مروّج نظریاتی علیه فیثاغوریان و هراکلیتوس است . در اینکه بنیانگذار نحله الئائی 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 الئا و نه در الئا زندگی کرده است . البته گزنوفانس دارای برخی عقاید شبیه الئائیان هست; از قبیل اینکه قائل به وحدت است و واحد را خدا می داند و یا بشدت با تفکر برخی متفکران یونانی که خدا را انسانوار تصویر می کنند مخالفت می کند و می گوید اگر حیوانات زبان داشتند و خط می نوشتند، اگر از آنان سؤال می شد که خدا چه شکلی دارد؟ شکل خودشان را رسم می کردند .

البته بدین مضمون از امام صادق (ع) نیز روایاتی آمده است که برخی انسانها خدا را انسان بزرگی تصور می کنند و اگر از مورچه ها بپرسند که خدا چگونه است؟ آنها هم مورچه ای بزرگ با دو شاخك تصور می کنند . در حالی که خدا« لیس کمثله شی» است.

به هر حال معلوم می شود که گزنوفانس مؤسس مکتب الئائی نیست و پارمیندس این مکتب را ترویج کرده است.

سه شخصیت مروج این مکتب بوده اند: الف) پارمیندس ب) زنون الئائی ج) ملیسوس .

هر سه قائل به چند اصل مشترك هستند .

پارمیندس معتقد است که وجود و هستی دارای چند ویژگی مهم است :

وجود تحول پذیر نیست (دگرگون ناپذیر است) و وجود حرکتی ندارد و نیز وجود واحد است .

گوهر ادعای مکتب الئائی نفی حرکت و نفی کثرت است .

مکاتب الئائی برای اثبات مدعای خود از روش و ابزار حسی بهره نمی گیرند و کاملاً عقلی بحث می کنند; از این رو وقتی می خواهند نفی حرکت و اثبات ثبات در عالم کنند، نمی گویند که ما با حواس ظاهری ثبات را می بینیم، چون بلافاصله با این اشکال مواجه می شوند که ما با حواس ظاهری حرکت را هم می بینیم . می شود گفت اینان در مقابل فهم و درك عمومی مردم دیدگاه خودشان را مطرح کردند; درك عمومی این است که عالم حرکت و کثرت دارد، اما مکتب الئائی میان نیروی حس و عقل، عقل (? ?Reasonرجیح دادند; و از این رو تمام استدلاهای پارمیندس و زنون عقلی و برگرفته از قیاسی منطقی و عقلانی است .

استدلال پارمیندس بر اثبات دگرگونی ناپذیری عالم :

قبل از بیان استدلال توجه به نکته ای درباره نظر الئاییان حائز اهمیت است و آن اینکه:

برخی از مورخان و شارحان کلام ایشام معتقدند: وقتی الئاییان می گویند موجودات ثابتند، ولی ما آنها را متحرك می بینیم و این از موارد خطای حس است، مراد ایشان این است که حس هیچ گاه نمی تواند شیء فی نفسه و واقع را آن گونه که هست به ما نشان دهد . و این همان نظریه کانت است که می گوید:

آنچه قوای ادراکی ما از خارج به ما نشان می دهند غیر از آن چیزی است که در خارج هست . هم عقل و هم حس ما گرفتار یك خطای نظام مند هستند نه خطای راندوم و اتفاقی (که مورد پذیرش همه رئالیستها نیز می باشد. از این رو همواره معلوم ذاتی و ذهنی ما غیر از معلوم بالعرض خارجی است .

حال برخی دیدگاه زنون و پارمیندوس را بر اساس همین مبنای کانت تفسیر کرده اند که ایشان هم معتقدند حس ظاهری ما نمی تواند واقع را به ما نشان دهد، ولی عقل می تواند; بر خلاف نظر کانت.

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

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

۲. نظریه کانت: حس و عقل همواره خطا می کنند و نمود بودها را به ما نشان می دهند نه خود بودها را .

اشیای در ذهن ما غیر از اشیای فی نفسه هستند . و این خطا، سیستماتیك است . ما معیاری برای کشف واقع نداریم; ولی چون قالبهای ذهنی انسانها یکسان است، همه انسانها یکجور خطا می کنند.

۳ نظریه پدیدار گرایی (فنومنولوژیسم):حس عقل همواره خطا می کند و همیشه نمودها را نشان می دهند نه بودها را; خطا هم سیستماتیك است و معیاری برای کشف واقع نداریم; ولی بر خلاف نظر کانت همه انسانها یکسان خطا نمی کنند; چون قالبهای ذهنی (پارادیمهای ذهنی) ما یکسان نیستند.

حال برخی گفته اند مکتب الئائی نظریه چهارمی دارد مبنی بر این که : حس «نمودها» را نشان میدهد، ولی عقل «بودها» را.
حس همواره خطای سیستماتیك دارد; ولی عقل اگر خطا کرد ، معیار تشخیص دارد . از این رو اگر می بینیم شیء حرکت می کند، این خطای حس است چون با عقل قطعی ثابت می کنیم که جسم حرکت نمی کند .
ولی از حرفهای الئاییان چنین چیزی به دست نمی آید، بلکه این نویسندگان، چون خودشان متأثر از کانت هستند، همه را تفسیر کانتی می کنند.
بله الئاییان خطای حس را قبول دارند; از این رو می گویند اینکه می بینیم جسم حرکت می کند این خطای حس است، ولی حسی بعضی چیزها را درست می بیند; چون بعضی اشیا را ثابت می بیند.
الئاییان می گویند انسانها اشیا را دو جور می بینند: ثابت و متحرك; اولی مطابق واقع است ; ولی دومی خطا است ;پس حس حکم درست نیز دارد; ولی گاهی که حس خطا می کند، با عقل می توان خطای پاره ای از ادراکات حسی را تشخیص داد .
حال به اصل استدلال می پردازیم :
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 می شود، اما معادل انگلیسی آن واضح تر است.) تعبیر پارمیندس این است : _ (exist?? « being is existence». being?) هر دو به معنای هستی است با این تفادت که ?????هستی رابط است و beingمحمولی است ; در اینجا مراد وجود و هستی محمولی است نه رابط; یعنی، هستی که به عنوان رابط است، دارای وجود محمولی می باشد; به این معنی که وجود موجود و عدم معدوم است . وقتی هستی هست و نیستی نیست که ما آن را به درك وجدانی، درك می کنیم این جزو بدیهیات است، پس هستی نمی تواند از هستی یا از نیستی به وجود آید; اما هستی نمی تواند از نیستی به وجود آید; چون در این صورت اجتماع نقیضین لازم می آید. و هستی از هستی نیز نمی تواند به وجود آید; چون مصادره به مطلوب و تحصیل حاصل است. بنابراین چون هستی نه از هستی و نه از نیستی به وجود نمی آید، پس چیزی به نام حدوث نداریم، پدید آمدن، معنا ندارد; پس هستی دارای وجودی ازلی است 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 خلاء لازم می آید که معدوم است و اگر پر باشد، فضا برای اشغال چیز دیگری باقی نمی ماند.

زنون الئائی
زنون شاگرد پارمیندس می باشدکه از استاد خویش قویتر بحث کرده است و برای اثبات ادعاهای استادش یك سری شبهات و پارادوکسهایی را مطرح کرده است; یك سری پارادوکسها در نفی حرکت و پارادوکسهایی در نفی کثرت، که هنوز، هم فلاسفه غرب روی پارادوکسهای زنون بحث می کنند و هنوز هم جزو بحثهای جدلی الطرفین بین آنها می باشد.

زنون از این شبهات به پارادوکس تعبیر کرده است. 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 مشترك 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 مشترك است یعنی ادعایی که عقیده مشترك را نفی می کند.

ابتدا پارادوکسهایی را بیان می کنیم که ثبات عالم را ثابت می کنند:

۱. پارادوکس آشیل (یا آخیل یا آخیلوس

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

این یك قیاس استثنایی است که از رفع تالی رفع مقدم نتیجه گرفته شده است .

اینکه آشیل از لاك 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 لاك پشت عبور کند؟ زیرا اگرآشیل را در نقطه Aو لاك پشت را در نقطه ? Bو سرعت آشیل را ?Vفاصله بین دو نقطه Bو ? Aرا ?dبنامیم، اگر آشیل با سرعت Vحرکت کند تا به لاك پشت برسد، باید مسافت dرا طی کند، لکن وقتی او در حال طی کردن این مسافت است، لاك پشت نیز در حال جلو رفتن می باشد چون فرض این است که لاك پشت در حال حرکت است و آشیل هر قدر جلو بیاید لاك پشت مقداری جلوتر می رود و این حرکت چون تا بی نهایت ادامه دارد، پس هیچ گاه آشیل نباید به لاك پشت برسد، لکن از آن عبور می کند، پس حرکتی در بین نیست بلکه مجموعه سکونات است; چرا که هر حرکتی دارای مبداء، منتها، مسافت و زمان است و اگر آشیل بخواهد این مسافت را طی کند، لاك پشت قدمی ، جلو خواهد رفت.

جواب:

اولاً: استدلال زنون گرفتار پارادوکس منطقی است; چون برای نفی حرکت به وجود حرمت تمسك کرده است و در ابطال تالی می گوید: ولکن آشیل به لاك پشت می رسد .

ثانیاً :درست است که اگر آشیل حرکت کند لاك پشت نیز در حال حرکت است، ولی دو نوع حرکت و دو وجود متصل داریم که یکی ضعیف و دیگری شدید است; یعنی، وقتی لاك پشت در چندین رتیه از A , B, C , Dمی گذرد، آشیل در یك رتیه و (و در یك قدم) از Aبه Dمی رسد. زنون می خواهد بگوید فاصله بین آشیل و لاك پشت هر چند به طرف صفر میل می کند، ولی هرگز صفر نمی شود در حالی که این سخن ناصواب است و آشیل در یك نقطه به لاك پشت می رسد و او را پشت سر می گذارد .

(زنون در این استدلال برای نفی فهم عمومی به فهم عمومی تمسك 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. امّا 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 ازکمان رها می شود، حرکتی بکند باید مسافتی را طی کند; پس در مجموعه نقطه هایی که در مسافت هست، در نقطه Aکمان وجود داشته است یا نه؟ اگر وجود نداشته، پس چطور 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 نسخ بود غیر قار است. از این رو وقتی می گوییم متحرك در فلان مکان بود، به معنای سکون در آن مکان نیست، بلکه بود غیر قار در آن مکان و شدن و صیرورت است. متحرك در نقاط مختلف وجود دارد، ولی وجودش غیر قار است .

۳ شبهه ورزشگاه

اگر فاصله ابتدا تا انتهای ورزشگاه را دونده ای بخواهد طی کند ، این مسیر دارای بی نهایت نقطه است، اگر حرکت وجود داشته باشد لازمه اش این است که این شخص متحرك بی نهایت نقطه را در زمان محدود و متناهی طی کرده باشد ، چرا که این مسافت را در زمان مشخص و محدود طی می کند; 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 تمسك کرده است.

ثانیاً همان تطور که زمان حرکت متناهی بالفعل است، مسافت نیز متناهی بالفعل است; و اینکه زنون به آن تمسك کرده و گفته مسافت بی نهایت بالقوه و فرض است که بر این اساس، زمان نیز بی نهایت بالقوه است . پس هم زمان حرکت و هم سافت ورزشگاه هر دو محدودند. (اصولاً زمان، حرکت و مسافت سه مفهومند که از یك واقعیت خارجی انتزاع می شوند.)

٤ پارادوکس تصویر سه خطکش:

سه خطکش زیر را در نظر بگیرید :

خطکش الف

خطکش ب

خطکش ج

این سه خطکش هم اندازه هستند، اگر خطکش«ب» خواهد به سمت چپ خطکش « الف» حرکت کند و خطکش « ج » به سمت راست خطکش « الف» حرکت کند و سرعت این دو مساوی باشد، اگر حرکت امکان داشته باشد، این سه خطکش در زمان خاصی به محازات یك دیگر قرار می گیرند; مانند شکل زیر:

خطکش الف

خطکش ب

خطکش ج

اگر خطکش « ب » و خطکش «ج» بخواهند حرکت کنند، این دو در زمان واحد زیرا « الف » قرار می گیرند، در این زمان خطکش « ب » کل خطکش « ج » را طی کرده است در حالی که در این زمان خطکش « ب » نیمی از خطکش « الف » را طی کرده است و فرض این است که خطکشها برابر هستند ; حال سؤال این است که چگونه ممکن است در زمانی که نیمی از یك مسافت طی می شود، در همان زمان تمام آن مسافت طی شود؟ و اگر حرکت وجود داشته باشد اجتماع نقیضین لازم می آید .

جواب:

زنون یك متحرك را با دو امر مقایسه کرده که یکی ساکن است و دیگری متحرك . از این رو این مسأله که در یك زمان معین دو مسافت مختلف توسط یك متحرك 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 متحرك است . از این رو چون هر دو متحرکند پس باید در همان زمان معین دو برابر مسافت اولی را طی نمایند; پس اینکه یك متحرك در زمان واحد مسافت کمتری را نسبت به شیء ساکن طی می کند، منافات ندارد با اینکه مسافت بیشتری را نسبت به شیء متحرك طی نماید.

ادله نفی کثرت و اثبات وحدت عالم

اما در باب انکار کثرت، زنون، معتقد است 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 یك شیء واحد یك پارچه می بیند . وی برای اثبات این مدعا چند دلیل ذکر می کند، از جمله دلیل استادش 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 استثنایی 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 یك مثال می زند:

یك دانه گندم وقتی به طرف زمین رها می شود، صدا نمی دهد ، دانه دوم هم صدا نمی دهد، دانه سوم ... دانه چهارم .... ، ولی اگر یك کیسه گندم را رها کنیم صدا می دهد; حال اگر کیسه گندم، یك کل فرض شود که دانه دانه های گندم اجزا آن کل می باشند، لازمه اش تحقیق هستی از نیستی است اگر کیسه گندم یك فرض شود هستی: صدای کیسه گندم،دانه دانه های گندم که اجزای آن کل می باشند نیستی : فقدان صدا در تك تك دانه ها .

پس صدای کیسه گندم که امری وجودی است، باید از عدم صدا در تك تك دانه ها به وجود آمده باشد و هومحال حال در مورد جهان نیز اگر بکوییم، هستی ها از نیستی به وجود آمده اند و چون این امر محال است، پس تنها یك 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 درك 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 طر مثال دانه گندم که هستی مقید است، و یك عدم مضاف ، یعنی عدم خوشه گندم از آن فهمیده می شود; یك 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 وگرنه 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 کوچك; 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 اجزا بی نهایت می باشد و باید گفت این بُعد، بی نهایت بزرگ است، در حالی که این گونه نیست.

جواب:

طبق فرض دوم که اجزاء بُعد نداشته باشند، نمی توان نتیجه گرفت که پس جهان بی نهایت کوچك می شود، بلکه جهان یا مجرد می شود یا معدوم; پس طبق این فرض، اصلاً از موضوع 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: اگرکثرتی باشد اجزای جهان یا شمردنی هست و یا نا شمردنی 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 ?AToma?به معنای نشکن است . مؤسس این مکتب به تصریح ارسطو، «لوکیپوس» می باشدکه اهل میلتوس بوده است ، و بعد از وی ذیمقراطیس (یا دموکراطیس) این مکتب را دنبال کرده است . ما در فلسفه اسلامی بیشتر با ذیمقراطیس آشنایی داریم و در طبیعیات 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 یك بحث جامع جهان شناختی و انسان شناختی را تحقیق می کردند، اینان شده 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 ماده 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 یك پاسخ مشترك 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 بیش از

صد عنصر رسیده اند; و در فیزیك این بحث را مطرح کرده اند که آیا می توان تمام ایـن عناصـر اولیـه را بـه وحدتی برگرداند؟ و امروزه بحث ماده و انـرژی را طـرح مـی کننـد ، معتقدنـد عـالم طبیعـت متشـکل از دو چیز اسـت: ماده و انرژی ; ماده به خـودی خـود تقسـیم بـه عناصـر چندگانـه مـی شـود; طبـق مکانیـك و فیزیك کوانتوم تمام عالم ماده تقسیم به ماده فیزیکی و انرژی می گردد و البته خـود مـاده و انـرژی قابـل تبدیل به یك دیگر هستند.( )

خلاصه می توان ادعا کرد هنـوز پرونـده ایـن دو پرسـش مهـم مفتـوح اسـت و ممکـن اسـت در آینـده نیـز پاسخهای دیگری مطرح گردد .

اتمیان معتقد بودند که تمام جهان و عالم طبیعت از اتم تشـکیل شـده اسـت; یعنـی، یـك سـری عناصـر مادی بسیار ریز و غیر قابل رؤیت که نشکن هستند و قابل تجزیه به اجـزا و عناصـر دیگـر نیسـتند . البتـه ویژگیهای دیگری هم برای اتم نقل کرده اند; ذیمقراطیس مدعی است تعداد این اتمها بی نهایـت اسـت و به لحاظ شکل و اندازه دقیقاً مثل هم می باشند و ساختمان فیزیکی یکسـانی دارنـد و اگـر دیـده مـی شود اشیای مادی با یك دیگر تفاوت داشته و کارکردها ، آثـار و پیامـدهای متفـاوتی دارنـد، بازگشـت بـه نوع ترکیبی می کند که اتمها نسبت به یك دیگر دارند .

ویژگی دیگر اتمها این است ك به لحاظ کیفیت، یك ویژگـی کیفـی بیشـتر ندارنـد و آن صـلابت، سـختی، نفوذناپذیری و تجزیه پذیری است و اتمها همه همـین گونـه انـد و از طـرف دیگـر دائمـا در حـال سـیلان و حرکتند و اتم ثابت وجود ندارد; حرکتشان نیز در خلأ صورت می پذیرد; زیرا چیـز دیگـری غیـر از اتـم وجـود ندارد که اتمها در آن حرکت کنند; بلکه خلأ هسـت و اتمهـا در آن حرکـت کـرده و دارای آشـکال مختلفـی چون آب ، هوا، آتش و ... می شوند. بنابراین عناصر اولیه و ماده المـواد عـالم هـوا نیسـت; چـرا کـه هـوا هم از اتمهایی تشـکیل شـده اسـت . آتـش، خـاك ، آب و ... همـه اتـم هسـتند; ایـن اتمهـا دارای بُعـد هستند هر چند که قابل مشاهده نیستند و فقدان ادراك حسی اینها دلیل بـر فقـدان بُعـددار بـودن اینهـا نیست .

پرسش دوم هم سؤال مهم فلسفی است که چون جهان طبیعـت را همیشـه در حـال حرکـت ، تغییـر و تحول می بینند . از این رو همیشه این سؤال مطرح می شود که چرا جهان طبیعت در حال تحـول اسـت و این تغییرات معلول چیست ؟

فیلسوفان قبل از ملا صدرا معمولاً این گونه پاسخ می دادند که حرکت، علت قریب همه تحولات اسـت و به چهار حرکت عَرَضی قائل بودند: حرکت کمی ، حرکت کیفـی ،حرکـت اینـی و حرکـت وضـعی ; و خـود این حرکت به محرك اول، یعنی، خدای متعال می رسد . فیلسوفان قدیم دارای ایـن نظـر بودنـد تـا اینکـه ملاصدرا علت قریب دیگری به نام حرکت جوهری را مطرح کرد و علت تحولات موجودات طبیعی را حرکـت جوهری دانست و معتقد بود تمام موجودات عالم، طبیعت جوهری دارند و یك حرکتی در ذات و گوهر این اشیا وجود دارد که سـبب حرکـت تمـام اشـیای عـالم مـادی اسـت، کـه ایـن حرکـت جـوهری بـه عنـوان حدوسط برای محرك اول (خداوند) مورد استفاده قرار می گیرد.

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

آمپدوکلس (انباذقلس) Empedocles

آمپدکلس اصالتاً اکراگاس «AKYagas» در سـاحل جنـوبی سیسـیل بـود کـه متولـد ٤٩٢ ق . م و متوفـق ٤٣٢ ق . م می باشد.

حرفهای مختلفی درباره او زده اند، ولی چه دشه است 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 گذارد 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 لمّی (خدا حکیم است و هیچ نقصی در فاعلیت نیست; پس فعلش نیز اتم افعال است) و انّی، نظام احسن را اثبات می کند که در برهان انّی سراغ مصادیق می رود و آنجا بیان می کند که عناصر اصلی عالم، طبیعت، آب، خاك ، آتش و هواست که از ترکیب آنها مواد ثلاث یعنی جماد، نبات و حیوان بهوجود می آیند.

شخصیت امپدوکلس
برخی گفته اند که او پایه گذار یك 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 اتنا انداخت تا مردم تصور کنند که او به آسمان رفته است و او را همچون یك 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 ۵۰۰۰ 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 ۳٤۱ تا صفحه ۳٦۱ ترجمه کرده است.
کتابی درباره طبیعت نوشته و کیفیت پیدایش و زوال موجودات را توضیح داده و کتاب «پالایشها» را در مودر روح و تزکیه آن نوشته است ارسطو، امپدکلس را پایه گذار فن خطابه معرفی می کند. جالینوس پزشك معروف یونان، او را بنیانگذار مکتب پزشکی ایتالیا معرفی می کند.
معروف بوده است که او بیماریهای لا علاج را مداوا می کند. دختری که ۳۰ روز مرده بود توسط او زنده شد.
در باب دیدگاههای فلسفی، دیدگاه خاصی نداشته و متأثر از پارمیندس، هراکلیوس، 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 لزوم اجتماع النقیضین و نه از وجود لزوم المصادرة. و هستی هیچ گاه معدوم نمی شود; پس هستی ازلی و ابدی است. ولی بر خلاف پارمیندس و مینوس زنون معتقد بود که حرکت وجود دارد.
همان طور که هراکلیتوس هم حرکت را قبول داشت و هم کثر را کسی که قائل به ضد است باید قائل به کثرت هم باشد; چون حداقل دو چیز باید باشند تا ضد هم باشند) امپدکلس نیز به تبع او، حرکت و کثرت را پذیرفته بود.
پارمیندس و زنون معتقد بودند که حس در دیدن حرکت خطا می کند و این جزء اوهام است; ولی امپدکلس معتقد بود که تجربیات حواس، اوهام محض نیستند، بلکه گاهی حرکت، واقعاً وجود دارد;

یعنی جاهایی که الئائیان حس و تجربه را وهم می انگاشتند، قائل بود ه وهم نیست و واقعاً حرکت و کثرت وجود دارد.

نظریه امپدوکلس در باب طبیعت شناسی:

او معتقد بود که همه اشیای اطراف ما یك کل هستند که از اجزای مادی تشکیل شده اند که این اجزای مادی کون و فساد می 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 انیها تشکیل شده است (آب، خاك، هوا و آتش) اشیای مختلف در اثر درضد اختلاف این عناصر، با یکدیگر 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 آمپدکلس این بود که دو نیروی فعال وجد دارد: نیروی مهر و نیروی کین (شبیه 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 آمپدکلس: در آن مسأله هستی شناختی که هستی ازلی و ابدی است متأثر از پرمیندس بوده است و در مسأله وجود کثرت و حرکت، متأثر از هراکلیتوس عناصر اربعه را هم از فلاسفه سابق گرفته است که یکی مادة المواد عالم را آب می دانست، دیگری آتش، و دیگری هوا و امپدکلس خاك را بدآنهااضافه کرد.

از فیثاغورث نیز متأثر بوده است: در برخی تعلیمات دینی مثل ریاضتها، پرهیز از گوشت، مناسك عبادی و نظریه تناسخ را نیز از فیثاغورث گرفته است که روح انسان پس از مرگ به دنیا بر گشته و در جسم موجود دیگر می رود; مگر اینکه در اثر تهذیب و تزکیه فانی در خدا شده باشد که دیگر قابل برگشت به دنیا نیست.

آنکساگوراس (انکساغورس)

Anaxagoras

آنکساگوراس در کلازمنا واقع در آسیای صغیر متولد شد. چون متولد ۵۰۰. م (تا ٤٢٨. م) بوده است ظاهراً مدتی عضو سپاه ایران می شود که در آن دوران، ایران، یونان و روم سالها با یکدیگر نزاع داشته اند.

برخی او را استاد سقراط دانسته اند و برخی دیگر او را پایه گذار حوزه فلسفی آتن می دانند که بعدها افلاطون و ارسطو به آنجا رفتند. در هر حال او ۳۰ سال در آتن اقامت می کند و به جرم بی دینی و همکاری با سپاه ایران محکوم به مرگ می گردد، ولی قبل از اعدام از زندان فرار می کند.

دیدگاه معرفت شناختی:

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

دیدگاه طبیعت شناختی:

بر طبق نظریه او که بعدها اتمیان از آن استفاده کردند هستی از واقعیتهای بنیادین بی شماری تشکیل شده است که نه فقط از آب، خاك... یا عناصر اربعه; و هر یك از این اجزا به بی نهات 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، آناك گوراس، امپدوکلس; ولی ظاهراً با پارمیندس معاشرت بیشتری داشته است; اما نگفته اند که شاگرد او بوده است.
لوکیپوس شاگر زنون بوده و بحثهای مکتب «الئا» را از او درس گرفته است. در میان شاگردان او تنها به ذیمقراطیس اشاره شده است.
عده ای از مورخان وجود لوکیپوس را انکار کرده اند; ولی انهایی که معتقد به وجود او هستند کتابهایی را به او نسبت داده اند; از جمله کتاب «نظام جهانی بزرگ»; ولی اینکه چه مدّعیاتی را در آن کتاب مطرح کرده، معلوم نیست و نظرات او از کتب دیگران مثل ارسطو به دست می آید.
اولین نکته در نظام فلسفی او این است که او بانی مکتب اتمیسم است. البته این مکتب را بیشتر ذیمقراطیس بسط داده است.
لوکیپوس با اینکه شاگردان زنون بوده است، ولی پاره ای از آرای مکتب الئائی را انکار کرده است. مکتب الئامنکر کثرت بود، ولی لوکیپوس بر عکس معتقد است که اصالت از آن کثرت است و نمی توان کثرت را از عالم جدا کرد.
او به اشکال الئائیان که می گفتند اگر کثرت در عامل باشد لازمه اش تقسیم پذیری تا بی نهایت است، که لازمه آن تناقص می باشد، جواب می دهد که این تقسیم پذیری تا بی نهایت ادامه ندارد، بلکه در جایی متوقف میوشد 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/ ذرّه) پس بدین ترتیب بی نهایتی نداریم تا الئائیان بگویند مفهوم بی نهایت، مفهومی پارادوکسیکال است.
ویژگیهای اتم نزد اتمیان:
۱ ـ اتمها غیر قابل تقسیم و تجزیه ناپذیرند.
تجزیه و تقسیم سه قسم است: ۱ ـ تقسیم خارجی: اشیا و اجسام خارجی را به اجزائی می توان تقسیم نمود.
۲ ـ تقسیم وهی / خیالی: ما جزء یك شیء خارجی را تصور کرده و آن را تقسیم می کنیم.
۳ ـ تقسیم عقلی: وقتی جزء شیئی آنقدر ریز و کوچك 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 پارامیندس را حل کنیم باید بگوییم:
اینکه پارمیندس می گفت: اجزاء تا بی نهایت قابل تقسیم می باشند، مرادش از تقسیم پذیری چیست؟ اگر مرادش تقسیم پذیری خیالی و 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 اجزاء 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 ـ 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 درك می کنیم و این کثرت قابل انکار نیست و بدیهی است. از طرف دیگر پارمیندس اشکال گرفت که اگر کثرت را بپذیریم منجر به یك محال می شود. به همین دلیل دست از امر محسوس ـ یعنی کثرت ـ برداشت. ولی لوکیپوس دست از امر حسی بدیهی بر نمی 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.

ادراك حسی: وجود کثرت

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

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

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

نباید گمان کرد که علوم تجربی زاییده حس و تجربه هستند; بلکه انی علوم مخلوطی از مشاهدات و مفروضات غیر تجربی (پیشفرضهای 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 تئوریکی» که بعداً ممکن است خلاف آن روشن شود. به همین دلیل است که فیزیك نیوتنی در دو دسته از اشیای بسیار ریز که از فیزیك کوانتوم استفادهمی کنند و دیگری در اشیای بسیار بزرگ مثل کرات و اجرام آسمانی که از فیزیك نسبیّت استفاده می کنند.

بحث انرژی، ژن، اتم، الکترون و پروتون نیز به همین نحو «ترم تئوریکی» هستند و هیچ کس آنهارا مشاهده نکرده است;نه با چشم غیر مسلح و نه باچشم مسلح.

حال کاربرد «ترم تئوریکی» 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 ابزتر انگار می دانن و معتقدند که گزاره های علمی واقعاً با روش تجربی یا عقلی اثبات نمی شوند; بلکه «ترمهای تئوریکی» 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 سکولارم، 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 یك 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 یك امر بدیهی برداریم. از این رو نظریه اتمیسم بیشتر قابل دفاع است.

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

۳ ـ بساطت اتمها: اتمها مرکب از دو چیز نیستند; بلکه یك جنس می باشند.

٤ ـ فساد ناپذیری اتمها.

٥ ـ ازلیت و ابدیت اتمها: برخی از شارحان تاریخ فلسفه فکر کرده اند که مراد 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 این اتمها وجودهای متحرك دارند و حرکت همراه با زمان است.

٦ ـ اتمها غیر قابل شمارش هستند و حقیقت آنها همه یکسان است; ولی در اندازه، شکل و ترتیب چینش با هم مختلفند (متشاکلة الطبائع و مختلفة 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 یك 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 ادن و این ذرات ماده اولیه اجسامند; ولی نمی خواهند 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 متحرك از مکانی به مکان دیگر حرکت می کند، مکان قبلی خالی می شود. پس بنابراین، کثر، بدیهی بالحس با حس ; بدیهی بالحس است; ولی با حرکت اثبات می شود.

لوکیپوس معتقد است که اگر ذرات در یك نقطه ای گرد هم آیند یك 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 پرچنبش ترین ذراتی که هم مدوّرند و هم آتشین و شبیه ذرات آتش هستند.

دموکرتیوس (ذیمقراطیس)

Democritus

دموکرتیوس (٤٦٠ ق. م ـ ٣٦٠ 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 ٥ 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 موسقی به او نسبت داده اند که همگی از بین رفته اند. مهمترین اثر منسوب به او «نظام جهانی کوچك» است ـ در برابر «نظام جهانی بزرگ» لوکیپوس ـ که از بین رفته، ولی تعدادی از قطعات آن در کتاب «نخستین فیلسوفان یونان» صص ٤٣٥ و ٤٦٠ ترجمه شده است.

ارسطو در کتاب «درباره پیدایش و تباهی»( ) می گوید:این مرد به نظر می رسد که درباره همه چیز اندیشیده است .

او مردی بسیار پرکار و پرتألیف بوده است و جا دارد که 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 می رسد این است که: از آغاز سده ٤ ق.م، فصل تازه ای در تاریخ اندیشه فلسفی یونان گشوده شد; یعنی از تالس تا عصر سوفطائیان اکثر فیلسوفان، کوشش فلسفی شان منحصر به شناخت طبیعت بود و فلسفه شان بیشتر فلسفه طبیعی بود و یك مقداری هم به فلسفه اولی می پرداختند. از این رو سؤال اولشان درباره مادة المواد بود و این طبیعت شناسی تا عصر سوفسطاییان ادامه دارد، به گونه ای که تئوفراستوس شاگرد ارسطو کتابی دارد درباره عقاید فیلسوفان پیش از سقراط، ولی اسم کتابش را «عقاید طبیعیان» می گذارد; امّا وقتی به زمان سوفسطاییان و سقراط و افلاطون می رسیم شاهید این هستیم که مهمترین دغدغه اینها، شناخت انسان، سعادت و کمال او، و یك 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 می شود و شناخت انسان جایگزین شناخت طبیعت می گردد. البته ارسطو این گونه مباحث را مقداری متعادلتر می سازد و دوباره بحثهای طبیعت شناختی را مطرح می کند و به همین دلیل از آکادمی افلاطون رانده می شود; چون معتقد بود که باید به بحثهای طبیعی هم پرداخته شود.

درحالی که افلاطون شناخت تجربی را شناخت نمیدانست ومعتقد بود شناخت برابراست با شناخت عقلی; چون معرفت حسی متعلقش ثابت نیست; بلکه صیرورت دارد و در حال تغییر و دگرگونی است. از این رو وقتی معرفت حسی بی ارزش شد متعلق آن هم که طبیعت اس، بی ارزش می شود.

ولی ارسطو به معرفت حسی نیز بها میداد; به این دلیل طبیعیات او بیشتر از افلاطون است (در فلسفه اسلامی نیز ابن سینا که متأثراز ارسطوست به طبیعیات توجه زیادی دارد، به عکس ملاصدرا، خیلی به طبیعیات اهمیت نمی دهد و به ابن سینا به خاطر توجه به طبیعیات طعنه می زند.

وی در تعلیقه شفا می گوید: کتابنا الکبیر المسّمی بالأسفار همه بحثهایش در باره الهیات می باشد و اگر در بعضی چاپها آمده است که المرحلة العاشرة فی الطبیعیات این مال نسّاح است و این نحوه برخودر ملاصدرا را به خاطر تأثیر بیتشر او از افلاطون و نو افلاطونیان می باشد; همانطور طبیعت شناس اندك اندك به بوته فراموشی سپرده شود و کسی احساس ضرورت برای حفظ آنهانکند; تا جایی که در آثار افلاطون حتی اسمی از دموکرتیوس 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 دیدگاههای دموکرتیوس را از زبان ارسطو نقل می کند که نوشته هایش موجود است.

به همه این بی اعتنایی ها به آثار طبیعت شناختی شخصی به نام «ژاسولوس» که تدوین کننده آثار افلاطون در دوران فرمانروایی «تیبریوس» امپراطور روم از ٤٢ ق. م تا ٣٦ ق .م بوده است، علاوه بر آثار افلاطون آثار دموکرتیوس را هم در چهار رساله جمع می کند. ولی جالب است که آثار افلاطون همگی

حفظ می شوند، امّا همه آثار دموکریتُس از بین می روند. و انیها همه به خاطر طبیعت ستیزی او بوده است.

دامنه این طبیعت ستیزی و افراط در عقلگاریی به قرون وسطی نیز کشیده می شود; تا آنجا که عده ای بحث عقلی می کدند که اسب چند تا دندان دارد. در این میان جوانی به ایشان می گوید: نگاه کنید و بشمارید; ولی مورد ضرب و شتم آنهاقرار می گیرد. این عقلگرایی افراطی سرانجام موجب ظهور رنساس، آمپرسیم و پوزیتویسم شد.

به دلیل نبود آثار ایشان، شناخت آرای دموکرتیوس و جدا کردن نظرات او از نظرات لوکیپوس سخت است. هر دو قائل به اتم بوده اند; ولی دموکرتیوس بیشتر از لوکیپوس در بحثهای طبیعت شناسی و انسان شناسی از این نظریه استفاده می کرد.

دیدگاههای منیوب به دموکرتیوس:

۱ ـ مانند لوکیپوس به ذرات تجزیه ناپذیر بی شماری که بین آنهاخلأ وجود دارد، اعتقاد داشت.

۲ ـ حرکات بی هدف و مکانیکی ذرات درخلا، منشأ پیدایش اشیا و پدیده های عالم طبیعت ازازه های مختلف می شود (حرکت ذرات + جمع شدن کنار یکدیگر)

۳ ـ او وحدت «پارمیندس را رد می کند و می گوید: کثرت در عالم اصیل است و هستی واحد نیست; وحدت تنها خاصیت ذرات است.

٤ ـ او حرکت را به عنوان اصل عام هستی شناختی می پذیرد و معتقد است که ذرات و اتمها پیوسته در حال حرکت هستند; البته مرادش حرکت وصفی و ومان است نه جوهری.

٥ ـ معتقد است که زایش و فنای هر چیزی تنها با آمیختن و از هم پاشیدن ذرات به وجود می آید.

٦ ـ به نظر او صفات اشیا و ویژگیهای آنها، مثل پستی و بلندی، زبری و زلی، سنگینی و سبکی همه خاص ترتیب نوع و جنبش اتمهاست.

۷ ـ وزن اتمها را نه لوکیپوس مطرح کرده و نه دموکرتیوس; ولی بعدها اپیکور ان را مطرح کرد و با حرکت اتمها نسبت داد.

۸ ـ هر چیزی در جستجوی مثل و همچنس خود می باشد; همان طور که آهنربا، آهن را جذب می کند، ذرات و اتمها نیز دنبال ذراتی هستند که اندازه و شکل مثل هم باشند و با آنهاگرد هم می آیند و از همایش ذرات هم اندازه و هم شکل، عوالم متعدد به وجود می آید. (مرادشان ساختهای مختلف جهان است)

۹ ـ روح از ذرات آتشین که از سنخ اجرام فلکی و کروی می باشند، ساخته شده است. از این رو به عقیده او، روح هم مادر است. وجود روح در بدن مثل وجود گاز و مایع در جسم است.

۱۰ ـ تصویر او از معرفت نیز ماتریالیستی می باشد. احساس عبارت است از برخودر اتمهای خاصی با اندامهای حسی. به این دلیل هر احساسی به لمس برمی گردد. ادراك بصری در اثر برخورد لمس اتمها با چشم حاصل می شود، ادراك سمعی در اثر برخورد ذرات با گوش ـ هر احساسی که داریم به ادراك لمسی برمی گردد. در ادراك بصری تصاویری از اجسام خارجی صادر می شود و به چشم ما نفوذ می کند و ما آنهارا می بینیم. البته این تصاویر نیز اتم هستند. به همین خاطر است که احساس افراد فرق می کند.

۱۱ـ اتمها موجوداتی حقیقی اند و وجود خارجی دارند; ولی معرفت ما به آنهاعقلانی است نه حسی. از این رو او معرفت عقلانی را اصل می داند، ولی شرط می کند که معرفت عقلانی نباید مخالفو منافی حس باشد. پس اینکه ایشان دست از نظر زنون بر می دارند و کثرت و حرکت را می پذیرد به خاطر اختلاف در معرفت شناسی است; که طبق نظر دموکرتیوس 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. عقـل و حـس بـا یکـدیگر داد و ستد دارند و تعاطی می کنند ما اتم را با عقل اثبات می کنیم، چون با حس حرکت را درك می کنیم.
پس طبق نظر او معیار اعتبار بخشیدن به معرفت عقلی در مواردی، عدم مخالفت با حس است. بـه ایـن دلیل او به وجه شکاك و نسبی گرا نیست و با آرای پروتاگوراس مخالفت می کند.
نظریات دموکرتیوس در باب اخلاق
غایت رفتار آدمی، خوشـی و لذت و آرامش و مصونیت از رنج است. بنابراین شـخص خردمنـد نبایـد دنبـال لذتهای حس و زودگذر برود; بلکه باید دنبال لذات پایدار باشد.
طمع ورزی زیاده روی، شـهوات و تنبلی مایه بدبختی هستند و قناعت، اعتـدال، دوری از زشـتیها و کـار و تلاش مایه سعادت و خوشبختی. برترین نعمت خردمندی است; چون با فرد است که انسـان مـی توانـد خوب و بد را تشخیص دهد.
نکته:
دموکرتیوس درباب معرفت عقلی و حسـی، یـك جـا مـی گویـد: ارزش معرفـت عقلـی بـه حـس وابسـته است; یعنی، مشروط به عدم مخالفت با حس می باشد. و جای دیگر می گوید: معرفت حسـی گـاهی خطا می کند.
این دو نظریه با هم نمی سازند و پارادوکسیکال است; چـون وقتـی خطـای حـس را قبـول کـردیم، دیگـر چگونه می تون حس را معیار عقل قرار داد و شرط قبول معرفت عقلی را عدم مخالفت باحس دانسـت؟
در دیدگاه اتمیان سه مسأله روشـن اسـت:
۱ ـ ذرات، علت مادی موجودات هستند. ۲ ـ ذرات، علت فاعلی حرکـت موجـودات هسـتند.
۳ ـ ذرات، علت فاعلی کثرت موجودات هستند.
پس با نظریه «اتم»، هم به سؤال فلسـفی پاسخ می دهند و هم به سؤال طبیعی.
ولی در باب حرکت خود اتمها و اینکه خود اتمها چگونه به وجود آمـده انـد; چیـزی بـه دسـت مـا نرسـیده است.

مکتب سوفسطاییان

ما بیش از اینکه سوفسطاییان را به نام شخص یا اشخاصی بشناسیم، آن را بـه صـورت یـك مکتـب مـی شناسیم; البته برخی از مورخان تاریخ فلسـفه غـرب در تقسـیمات خـود، دوره ای را دوره یونـان باسـتان معرفی می کنند و در این تقسیم قائل به دوره پیش از سقراطی یونـان باسـتان و دوره سـقراطی یونـان باستان هستند و مکتب سوفسطاییان را جزو دوره سقراطی یونان باستان می دانند که حـد فاصـل دوره سقراطی و دوره پیش از سقراط است .

بـرای بحـث دقیـق تـر در بـاب ایـن مکتـب بایـد بـر چنـد محـور تحقیـق داشـت: یکـی موقعیـت اجتمـاعی سوفسـطاییان، دوم شخصـیتهای برجسـته سوفسـطاییان، سـوم علـت پیـدایش مکتـب سفسـطه و سوفسطاییان و چهارم آرا و اندیشه های سوفسطاییان.

موقعیت اجتماعی سوفسطاییان( )

گاتری در تاریخ فلسفه یونان می گوید:

کلمه سوفوس یا سوفیا به معنای حکیم و حکمت ترجمه شده و سوفیست به کسی اطـلاق شـده کـه در یکی از رشته های علمی دارای نظریاتی بوده و صاحب رأی بـوده اسـت; بـه عبـارتی سوفیسـت بـه معنای دانشمندی بوده است که صاحب رأی و نظـر بـوده و کارهـای بزرگـی را انجـام داده باشـد و دارای مکتب است و در یکی از رشته?های علمی صاحب نظر باشد; بعـدها سوفسـطاییان ایـن عنـوان را یـدك کشیده و خود را سوفیست معرفی کرده اند. بعدها به شـعراء و نثرنویسـان نیـز ایـن عنـوان اطـلاق مـی شد، ولی در همین یونان باستان بـه تـدریج مکتـب فلسـفی تلقـی مـی شـد کـه از موقعیـت اجتمـاعی خاصی برخوردار بودند:

اولاً: عمدتا اهل علم بودند و در بین آنها افراد بی سواد، کاسـب، بـرده و سـایر طبقـات اجتمـاعی حضـور نداشتند; مکتب سفسطه گرچه یك مکتب فلسفی تلقی می شد، اما یك مکتب اجتمـاعی و سیاسـی هم بوده است و اعضای این مکتب همه اهل دانش بوده و معمولاً در علوم مختلفی احاطه داشتند .

ثانیاً: مسافرت های زیادی داشتند و جوانها را به بحثهای خود جذب و به تعلیم آنان می پرداختند.

ثالثاً: تعلیم و تربیت و اطلاع رسانی برای آنان اهمیـت ویـژه ای داشـت . افلاطـون در مجموعـه آثـار خـود می گوید آن قدر اینان در جذب جوانان موفق بودند که جوانان آنان را بر دوش می بردند .

رابعاً: سخنوران و وکیلان توانایی بودند; مثلاً هیپیاس( ) وکیلی زبردست بوده است که گـاهی سـلاطین او را دعوت می کردند و پول کلانـی هـم مـی دادنـد تـا در وکـالتی بـین المللـی و دولتـی شـرکت کنـد و بسیاری از مواقع پیروزمندانه از نزاع وکالت بیرون می آمد; از این رو از فن جدل و مغالطه استفاده فـراوان می کردند .

پروتاگوراس از چهرههای 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 شده و غرض اصلی سوفسطاییان این بوده است که عقاید و اهداف خود را به دیگران منتقل کنند; و 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، هیپیاس، آنتیفوس، تراسوماخوس وآنتیتنس و .... در این میان از دو شخصیت در تاریخ فلسفه بیشتر یاد می شود: یکی ،پروتاگوراس دیگری گورگیاس می باشد.
پرتوگوراس
وی بیشتر نسبی گرا بوده است تا شکاك . ایشان اعتقاد دارد که هر معرفتی حقیقت است و معرفت کاذب نداریم . وی اهل «آبدرا» و در سال ٤٩٠ قبل از متولد و در سال ٤٢٠ قبل از میلات وفات کرده است . از ایشان کتاب «حقیقت یا آنتی لوگیا (استدلالهای 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 است و رساله ای به همین نام است و نیز در کتاب متافیزیك 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 مسلك شك 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 .
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; واقعی 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 .

عامل دوم: نزاعهای تناقض آمیز فیلسوفان قبل از دوره سقراط است; مثلاً آرا هراکتیوس و پارمیندس دقیقاً متناقض است و همین منجر به پیدایش یك تلقی شکاکانه درباره اعتبار ادراك حسی و به دنبال آن اعتبار ادراك عقلی شد ; چون یکی ادعا می کرد وجود ساکن است و ادراك حرکت، توهم است و دیگری می گفت: همه چیز در حال حرکت و ادراك سکون، توهم است ; ما با ادراك حسی سکون و حرکت را درك می کردیم ; از این رو قوه ادراك حسی ما قابل اعتماد نیست .

همچنین تعارض نظامهای فلسفی و طرد یك دیگر سبب شد که نسبت به ادراك 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 ادراك عقلی هم قابل اعتماد نیست و برای اینکه ادراك عقلی دو نتیجه تناقض را ببار می آورد . البته پارادوکسهای زنون، این عامل را تقویت کرد و گورگیاس را پدید آورد که منکر اصل واقعیت شد.

عامل سوم

عاملی جامعه شناختی است; یعنی، تفکر روز افزون یونانیان درباره پدیدههای فرهنگ و تمدن می باشدکه 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 ، مناسك، شیوههای زندگی ملی و محلی و .... صِرف قرار داد و اعتبار است؟ آیا باید حتماً به آداب و مناسك خودمان پای بند باشیم ؟ آیا می شود آداب و مناسك تمدنهای دیگر را رد کرد و باطل دانست؟ همین وجود کثرات سبب نوعی شکاکیت آنان نسبت به معرفت یقینی شد .

اصولاً می توان گفت همیشه یکی از پیامدهای جنگ فرهنگها و تمدنها همین است; یعنی، بلافاصله مسائل فلسفی پدید می آید; 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 می کنند .

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 نسبی گرایی شدند .

اینان هر چند مروج عقیده نسبی گرایی، شکاکیت و کثرت گرایی اند، اما در نقد و طرد رقیب بسیار انحصارگرا هستند . سوفسطاییان نیز در طرد نظریات رقیب و طرح نظر خود جزم گرا بوده اند، هر چند محتوای شکاکیت را ترویج می کردند .

آرا و اندیشه های سوفسطاییان

مقدمه

مکتب سفسطه، یك مکتب نظام مند فلسفی نیست ، بلکه یك فرآیند است; به عنوان مثال ، لیبرالیسم یك مکتب می باشدکه 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 یك مکتب نیست، لیبرالیسم ، سوسیالیسم ، اگزیستانسیالیسم و .... همه می توانند زیر مجموعه آن باشند; پس سکولاریسم یك فرآیند و پروسه فکری می باشد که ممکن است آرا متناقض در زیر پرچم آن واقع

شوند که البته وجه اشتراکی در بین هست . و یا روشنفکری فرآیند خاص فکری ای است که افکار مختلفی را با وجه مشترکی زیر پرچم خود قرار می دهد .
مکتب سفسطه نیز این گونه است; یعنی، نوعی فرآیند فکری می باشدکه البته به لحاظ موضوع، روش و رویکرد دارای مشترکاتی هستند; هر چند به لحاظ معرفتی از هم جدا می شوند. پروتاگوراس در این مکتب است که همه چیز را حقیقت می داند و گورگیاس نیز زیر مجموعه همین مکتب است که منکر هر گونه وجود می باشد. البته این دو نیز دارای وجه مشترك هستند .

وجه مشترك سوفسطاییان

۱. به لحاظ موضوع : تعارض نظامهای فلسفی و طرد یك دیگر سبب شد تا نوعی بی اعتمادی نسبت به جهان شناسیهای متفاوت پدید آید . سوفسطاییان جهان شناسی طالس، آنکسیمندر، مکتب میلتوس، فیثاغورث، اتمیان و ... را نپذیرفتند; چون آنها را با یك دیگر متعارض یافتند. بنابراین تصمیم گرفتند سراغ جهان شناسی 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 می رسد 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 می دهد، 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 می کردند; هر چند از تجربه و استقرا هم کمك می گرفتند، ولی بیشتر در صدد درك اصل کلی بودند و بعد پدیدههای جزئی را بر مبنای اصل کلی تبیین می کردند; 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 می شود هر جا تجربه گرایی به اوج خود برسد، سر از شکاکیت در می آورد. اوج مکتب آمپریسم در انگلستان «هیوم» است که سر از شکایت در آورد اوج پوزتیوسیم نیز شکاکیت است، و اصولاً پست مدرنیسم زاییده پوزتیوسیم می باشد. 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 شك 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 می کردند 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 می کردند وکرسی درس داشتند غرض آنان انتقال دید گاه خودشان بود و نه بیان و کشف حقیقت . اینان کار وکالت را نیز انجام می دادند 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 می کردند، جایی که از طبابت استفاده می کردند و جاهایی که حتی بحثهای جهان شناسی را مطرح می کردند، غرضشان کشف حقیقت نبود; چون موضوع بحث « فاعل شناسا» بود که به یك «فاعل شاك» رسیده بود و حق و باطل برایشان مهم نبود .

٤ سنت ستیزی : سوفسطاییان بشدت با آرا و رفتار گذشتگان خودشان مخالفت میورزیدند; غیر از آنکه آرای فلسفی گذشته را طرد می کردند ،در آداب و رسوم هم سعی بر مقابله با سنتها داشتند. نسبت به تعلیمی که می دادند پاداش و مزد می گرفتند، در حالی که قبل از سوفسطاییان، معلمان در ازای تدریس خود حقوق نمی گرفتند; 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 سوفطائیان 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.

٥ مقابله با مدل معرفت شناسی رایج : این وجه اشتراك در واقع وجه افتراق اینها نیز هست.

فیلسوفان قبل از مکتب سفسطه معتقد به وجود واقعیت بودند . و این واقعیت قابل شناختن و شناساندن است 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;( ) یعنی، اگر معرفت را باور صادق موجه بدانیم ، برخی از سوفسطاییان رکن اول ، برخی رکن دوم وگروهی رکن سوم را انکار می کردند; دسته ای منکر معرفت یقینی بودند، اینان شکاك بودند و عده ای 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 پرتوگوارس 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 پرتوگوارس 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 داریم ؟ که در صورت دوم با مکتب رئالیسم هم سازگار است، اما در صورت اول، نسبی گرایی را به دنبال دارد.

پرتوگوراس معتقد به امکان معرفت یقینی بوده است و خودش نیز به یك سری معرفتها یقین و جزم، داشت اما می گفته است که هر کس، 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 پرتوگوراس انسان فردی را مدنظر داشته است; اما برخی دیگر مراد وی را انسان نوعی می دانستند .

پس پرتوگوراس 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 پرتوگوراس 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 شکاك 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 عدم که لاوجود است، به وجود آید. (این استدلال در واقع همان استدلال پارمیندس است.) و نمی تواند ازلی باشد; زیرا اگر ازلی باشد نامتناهی است و چون نامتناهی هیچ مکانی ندارد (چون اگر مکان داشته باشد متناهی است.) پس نامتناهی بی مکان است و چیزی که بی مکان باشد وجود ندارد; چون وجود مکان دارد; از این رو نمی تواند ازلی باشد، پس هیچ چیز وجود ندارد.( )

وی برای اثبات ادعای خود، تمسك به قیاس استثنایی کرده است . با اینکه اینان استقرایی بودند لکن استدلال کاملاً قیاسی است; به همین دلیل رو به اینان شکاکان و یا سوفسطاییان مدلّل اطلاق می کنند، در مقابل شکاکان روان شناختی.

۲ اگر چیزی هم وجود داشته باشد نمی تواند شناخته شود; زیرا اگر وجود شناختنی باشد پس آنچه به اندیشه در می آید باید موجود باشد; چون لاوجود هرگز نمی تواند به اندیشه در آید; در این صورت آنچه به اندیشه در می آید 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 وگمان 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 می باشد.

ایشان خطاهای حسی و عقلی را واضح می بیند و به همین خاطر معتقد است اگر وجود هم باشد شناختنی نیست .

۳ حتی اگر وجود شناختنی باشد ، این شناسایی نمی تواند 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 یك دالّ استفاده کنیم، در حالی که هر دالّی غیر از مدلول خود می باشد; مثلاً اگر رنگی را بشناسیم، این شناخت از سنخ حس و از مبصرات است، حال اگر بخواهیم آن را بشناسانیم از کلمات استفاده می کنیم و آهنگ کلمات از مسموعات است، پس دال از سنخ مسموعات و مدلول از نسخ مبصرات است; از این رو نمی توانیم واقعیت را بشناسیم .

در واقع شکاکیت و سفسطه گورگیاس سر از هیچ انگاری در آورده است .

سقراط، افلاطون و ارسطو، مهمترین شده شان مقابله با سفسطه بود; به این دلیل می توان گفت مکتب سقراط، افلاطون و ارسطو مکاتبی عقلگرا در مقابل استقراگرایی و تجربه گرایی سوفسطاییان است که البته رویکردهای آنان متفاوت می باشد.

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

نقدهای مکتب سفسطه

اگر شکاکیت روان شناختی باشد ، باید پیشنهاد ابن سینا در الهیات شفا را پیاده کرد; یعنی، باید چنین شخصی را کتك 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 شکاك جهان شمول است نه شکاك منطقه ای .

اگر شكاك و نسبی گرا بخواهد برای مدعای خود دلیل اقامه کند (مانند پرتوگوراس و 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 شك کننده ای را به عنوان واقعیت پذیرفته است; اینکه می گوید هیچ واقعیتی وجود ندارد ، خود این سخن یك واقعیت است; خودش را می پذیرد و ....; از این رو برخی از شکاکان، خود و ذهنشان را قبول داشتند، ماوراء 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 حلی: همین که شما یك ادعایی را بپذیرید پس معلوم است یك 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، پس اجتماع نقیضین را پذیرفته اید; یعنی، اگر ادعاهای تناقض آمیز منشا 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 شك داریم و یا معیاری برای مطابقت نداریم .

همین که او یك گزاره پایه و بدیهی را پذیرفته باشد، کافی است که معیار معرفت شناختی به دست آید و مکتب رئالیسم پایه گذاری شود.( )

مکتب عقلگرایی

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.

گر چه این سه شخصیت در پاره ای از مسائل مصداقی و صغروی اختلاف نظر داشتند، لکن در مبانی، خصوصاً مبانی معرفت شناختی از رویکرد واحدی برخوردار بوده اند به همین خاطر این شخصیتها دارای اهمیت فراوان بوده و آرا آنها از مسائل مهم تاریخ فلسفه است.

سقراط

بحثهای سقراط شناسی را می توان در شش محور خلاصه کرد:

الف) شخصیت سقراط

مرگ سقراط را در سال ۳۹۹ قبل از میلاد ذکر کرده اند . افلاطون در رساله دفاعیه خود در مجموعه آثار ادعا می کند که سن سقراط تقریباً ۷۰ یا کمی بیش از این مقدار بوده است; با این حساب می توان تولد او را حدود سالهای ٤٧٠ قبل از میلاد دانست.

معروف است که وی شاگرد فیلسوفی به نام آناکساگوراس بوده است که البته به علت اینکه نمی توان دیدگاه و مکتب خاصی را به آناکساگوراس نسبت داد کمتر از او یاد شده است . این استاد متولد ۵۰۰ قبل از میلاد می باشد; شخصیتی است که نظریاتش بسیار شباهت به نظریات پاراميندس و فیثاغورث دارد و مجموعه آرایی که از او نقل شده است عمدتاً بر گرفته از دو مکتب فیثاغورث و مکتب الئایی است.

سقراط دارای شخصیتی بسیار عجیب می باشد; هم ویژگیهای رفتاری و هم خصوصیات علمی و فلسفی او برجسته است . این شخصیت به گونه ای برجسته و بزرگ معرفی شده که برخی او را به عنوان پیامبر هم معرفی کرده اند.( )

اگر این ادعا را هم نپذیریم لکن برخی حالات،جذبات و ویژگیهایی در زندگی او دیده می شود که او را از انسانهای عادی ممتاز می سازد و نمی توان او را یك فیلسوف محض و بحت دانست. او از یك جهت شباهت به فیثاغورث دارد; هم دیدگاههای فلسفی دارد هم رفتارها و حالات پیامبرگونه ای از او سر زده است.

علیرغم اینکه چهره ظاهری او بسیار زشت ، آبله رو، بینی فروگرفته، چشمانی درشت و پاهای خشنی داشت. ولی آن قدر رفتارها و سجایای مثبت اخلاقی داشت که مورخین نقل می کنند بسیاری از جوانان آتن و یونان شیفته او 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 نمی دیدند.

از نظر قوت بدنی بسیار قدرتمند بوده است; گاهی تا چهل روز از خوردن و آشامیدن پرهیز می کرد و ذره ای اظهار ضعف نمی نمود; نقل می شود که اگر هم قصد خوردن غذا را می کرد هیچ کس به پای او نمی رسید. در مقابل سرما و گرما مقاومت عجیبی داشت; و از این رو لباس تابستانی و زمستانی او یکسان بود.

حالتهای خلسه و جذبات خاصی داشت که گاهی تا چند روز ادامه پیدا می کرد . حتی در شبهای طولانی زمستان به فکر، تأمل و تمرکز می پرداخت، به گونه ای که به تجرید نفس دست می زد و نفس خود را از بدن جدا می کرد.

وی از آن شخصیتهایی است که بیش از آنکه مطالعه کند، فکر می کرد; این نکته در جای جای مجموعه آثار افلاطون مشهود است; به عنوان مثال در ضیافت خاصی که در باب چیستی عشق گفتگو شده است ، وی 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 می توانست بسیاری از حقایق را درك 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 اندیشه ها در نفس ما نهفته است و ما چون از آنها فاصله داریم به آنها پی نمی بریم ، تصور داریم با مطالعه کتابها و رفتن به درس ها می توانیم بدانها دست یابیم، در حالی که با فکر کردن و تأمل به آن حقایق می توان دست یافت.( )

به هیچ وجه درتعلیم و آموزش مزد نمی گرفت و مطالبه هم نمی کرد و مزد گرفتن را امری سزاوار و ممدوح نمی دانست.

تواضع عجیب او زبانزد عام و خاص است?; گاهی بدترین رفتارها را از دیگران می دید، اما کمترین عکس العملی را از خود نشان نمی داد. با اینکه بزرگترین شخصیت روزگار خود بود، لکن به لحاظ رفتاری خود را کوچکترین انسان تلقی می کرد. نقل می کنند در شهر «دلفی» معبد و پرستشگاهی بود که مردم در آنجا عبادت می کردند،کاهنان نیز در آنجا جمع می شدند،«خرفون» دوست قدیمی سقراط نقل می کند، یك ۱ برای این سخن سقراط می توان مؤیدات بسیاری یافت. اکثر افرادی که دارای اندیشه های نو و افکار جدید بودند عمدتاً کسانی هستند که بیش از مطالعه کردن می اندیشند.

راهبه ای بود که همه او را به عنوان اهل عبادت و نمونه زهد قبول داشتند، روزی مردم آتن از او خواستند شما که حالات جذبه، خلسات، پیشگوییها و خبرهای غیبی فراوانی دارید، در این ارتباط با عالم ملکوت از خدایان بپرس که داناترین انسان روی زمین کیست؟ این راهبه پس از ریاضتهایی، خبر آوردکه خدایان یونان خبر دادند که داناترین مرد یونان، سقراط است.

وقتی این خبر را به سقراط دادند، گفت: می دانید نکته داناترین بودن من نسبت به شما چیست؟ در این است که من به جهل خود عالمم، می دانم که نمی دانم، اما شما این را نمی دانید; و چون جهل

خودم را می دانم به دنبال دانستن می روم; و اضافه می کند که من سعی کردم تا پایان عمرم چند ویژگی را داشته باشم:

۱. درباره واقعیتها و حقیقتها بی تفاوت نباشم; خیلی تلاش کردم هرگاه به حقیقت و واقعیتی می رسیدم آن را فرا گیرم.

۲. سخن دیگران برایم ارزشمند بود و برای آن ارزش قائل می شدم و می گفتم 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 می کرد و آنها را با روش دیالکتیك و پرسش و پاسخ به حرف در می آورد و نکته هایی از آنان استفاده. می کرد در تاریخ فلسفه شرق و غرب نقل شده است:

«اگر سقراط در هند زاده شده بود محققا او را اوتاره تا تجسیم خدا می خواندند و اگر در فلسطین یا ایران پا به جهان نهاده بود به صورت نبی یا پیامبرخدا تشخص می یافت.»( )

شاید بسیاری از این تعابیر، مبالغه آمیز به نظر رسد، لکن تقریباً تمام کتب تاریخی این ویژگیهای جسمی و روحی وی را نقل کرده اند و نمی توان 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 می کند. این قراین سبب تصور دیگران بر پیامبری او بوده است. ولی برخی از مخالفان وی ادعا می کنند که سقراط اعتقادی به خدا نداشت; در محاکمه ای که در رساله دفاعیه از مجموعه آثار افلاطون آمده است، شاکی ای که سقراط را متهم معرفی می کرد شخصی به نام «ملتوس» بود که ادعا داشت سقراط منکر وجود خدا است، سقراط در جواب وی می گوید: من چگونه منکر کسی باشم که همیشه با او در ارتباط بوده ام و از غیب به من سروش الهی می رسید و بدین وسیله قبول وجود خدا را اعلام می دارم.

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 می گوید:

«یا باید بگوییم خدای سقراط همان خدای کسنوفاس 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 می سازد و به آن صورتی مطابق غایت خود می بخشد; به عبارت دیگر اعتقاد سقراط در این باره یا اعتقادی شاعرانه و وحدت وجودی است و یا اعتقادی متکی بر غایت الهی است.»

به تعبیرکاپلستون :

گر چه تردیدی در دینداری سقراط و اعتقاد او به خدا نیست، اما نکته مهم این است که او، چگونه خدایی را باور داشته است؟ آیا همچون یونانیان به خدایان سنتی اعتقاد داشته یا به خدای واحد معتقد بوده است؟۲

بنابراین گرچه تمایل سقراط به تصور خالصتر از خدای یگانه را می توان پذیرفت یعنی، در کلمات وی هم خدای واحد هست و هم خدایان گوناگون امّا 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 می دادند; 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 بی دین معرفی می کردند; چون آن تصویری که آنان از خدایان داشتند در ذهن سقراط نبود.

ج) منابع سقراط شناسی

از سقراط نوشته ای برجای نمانده است. وی اهل قلم و تألیف نبوده است، عمدتاً دیدگاهها و اندیشه های او را در چهار منبع می توان جستجو کرد:

۱. سه اثر از «گزنفون» (یکی از شاگران سقراط) به نام یادنامه ها یا خاطرات ، دفاعیه و ضیافت(یا مهمانی) به جای مانده است . گزنفون هر سه اثر را از زبان سقراط یاد می کند; ولی بعضی می گویند: نمی توان به گفته های گزنفون اعتماد کرد; چون در کلمات وی حرفهای موهوم و خیالی نیز هست; مثلاً در کتاب «متفکران یونانی» آمده است که گزنفون بحثهای حقیقی و خیالات و موهومات را مخلوط کرده است; از این رو نمی توان نظرات سقراط را به طور شفاف در این میان یافت .

۲. محاورات یا مجموعه آثار افلاطون : مجموعه آثار افلاطون در واقع محاورات و گفتگوهایی است که بین سقراط و دیگران اتفاق افتاده است . در اینکه می توان نسبتهای افلاطون در این کتاب را به سقراط قبول کرد یا خیر، برخی تأمل کرده و گفته اند خیلی بعید است که همه نقلهای افلاطون، گفته های سقراط باشند; چون در مجموعه آثار افلاطون بحثهای معرفت شناسی، انسان شناسی ، جهان شناسی، عالم مُثُل و ... است و ظاهراً افلاطون برخی از اندیشه های خود را از زبان سقراط بیان می کند(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 می رسد.

۳ اظهاراتی که ارسطو از سقراط در مجموعه آثار خود از قبیل «متافیزیك»، «طبیعیات» و «درباره نفس» نقل می کند.

گفته می شود از بین منابع یاد شده به سخنان ارسطو و نقلهایش بیشتر می توان اعتماد کرد و این منبع از حجیت بیشتری برخوردار است .

کاپلستون معتقد است وقتی کسی سقراط را از آثار گزنفون بشناسد تصور می کند، فیلسوفی است که کاری به مابعدالطبیعه ندارد و فقط علاقمند است که آدمیان و شهروندان انسانهای خوبی باشند; به این جهت توصیه هایی اخلاقی دارد; ولی کسی که سقراط را در آثار افلاطون جستجو کند، او را فیلسوفی تمام عیار می یابد 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 نمی توان آنچه که افلاطون از زبان سقراط نقل کرده است را به او نسبت داد.۳

٤ آریستوفانس کتابی به نام «نمایشنامه ابرها» دارد ،وی در این کتاب پاره ای از دیدگاهها و اندیشه های سقراط را نقل کرده است . البته نقلهای این کتاب بیشتر در قالب نمایش و زبان حال می باشد تا زبان قال; از این رو خیلی قابل اعتماد نیست .

(در سال ٤٢٣ قبل از میلاد اثر خود را نوشته است و سقراط در آن زمان ٤٧ سال داشته است; وی نمایشنامه نویس بوده است نه فیلسوف تا دارای تجربه و تحلیل فلسفی باشد .

دیدگاههایی که ما در این مقال به سقراط نسبت می دهیم از دو منبع «مجموعه آثار افلاطون» و «آثارارسطو» است.

د) روش پژوهشی سقراط

سقراط جمله ای دارد که بر اساس آن می توان گفت روش خود را انتخاب کرده است; وی می گوید:

«زندگی ناآزموده ارزش زیستن ندارد.»

بسیاری از شارحان بر این جمله سقراط بحث کرده اند; برخی گفته اند اگر با انسان افعال و اندیشه هایش به گونه ای برخورد کند که هیچ تأمل و تعقلی نداشته باشد، همیشه تقلیدوار زندگی می کند; از این رو هیچ گاه صحت و سقم اندیشه های خود را درنمی یابد; به این دلیل همیشه زندگی اش

ناآزموده است و این زندگی تقلیدی دارای ارزش نیست . انسان که دارای نفس و عقل است باید نسبت به اندیشه ها و افعالش تعقل داشته باشد، یك آزمایش فکری و عقلانی نسبت به آنها داشته باشد،اگر آنها را صحیح یافت بپذیرد و گر نه آنها را رها سازد. سقراط می گوید: من اگر ساده ترین مطالب را از شما مردم بپرسم گرچه با آن مطالب ساده در حال زندگی هستید، ولی خودتان نمی دانید چه می کنید; زیرا ساده ترین مطالب را هم نمی دانید; چون درباره آنها فکر و تأمل نکرده اید; اگر بپرسند عدالت، زیبایی ،عشق،شجاعت، پرهیزکاری و ... چیست؟ پاسخ آن را نمی دانید; چون تعقل و تأملی نسبت به این واژگان نداشته اید و همواره مقلّد دیگران بوده اید; از این رو می گوید: 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 می کند دو وصف را برای شخصیت خود بیان می کند، در جایی خود را «خرمگس» 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 تحرك و جنبش مختصری می کنند; فکر انسانها نیز فکر تنبلی می باشد; چون همیشه مقلد بوده اند، راکد مانده است، برای اینکه این فکر به جنب و جوش و حرکت در آید و از آن معرفت زاییده شود. 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 مین دلیل، روش پژوهشی وی خصوصاً در مباحثات، روش دیالکتیك و به عبارتی روش جدلی و پرسش و پاسخ بوده است. ٤

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، «قابلگی 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 دیالکتیك 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 سرغ مصادیق متعدد رفت و آنها را شناسایی کرد بعد با توجه به عناصر مشترك 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 مصداقی از عشق است. و یا در تعریف زیبایی از زیبارویان کمك می گیرد. درحالی که این مصداقی از زیبایی است . ما نمی خواهیم زیبا وعاشق 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 نقاشی زیبا ،انسان زیبا، فعل عادلانه و ...مصادیق عدالت ، ظلم ، عشق ، زیبائی و .... را می فهمیم; اینها را باید شناسایی کنیم سپس ببینیم آن وجوه مشترکی که بین این مصادیق است چیست و بر اساس 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.

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 درك کلیات باید به گونه ای باشد که در تعریف خیلی مهمل گویی نباشد;٥ باید طوری از تعاریف کلی استفاده کرد که مبهم و مهمل نبوده وگرفتار تناقض نباشند. به عبارتی پارادوکسیکال نباشند.٢
نباید مفاهیمی کلی بنا کرد که به لحاظ محکی و مصادیق خارجی شان متنافر الاجزا باشند .
از این رو ش دیدگاه معرفت شناسی سقراط نیز استفاده می شود.

ه) قلمرو فعالیت علمی سقراط
برخی مدعی اند سقراط اصلاً به مسائل ما بعد الطبیعه نپرداخته است .کاپلستون می گوید : درتاریخ فلسفه
ج ١ / ص ١٢:
«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، یك 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 با نظریه جهان ماوراء الطبیعه صور (مثل) مشخص شده است 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 مُثُل قائم به خود را که مخصوص فلسفه افلاطون است تعلیم نکرد.»٦
بیشترین دغدغه سقراط شناخت نفس بوده است . این بدان معنی نیست که وی بحثهای معرفت و جهان شناسی نداشته است، بلکه این بحثهای وی استدرادی می باشند; دغدغه اصلی سقراط شناخت خود انسان است .
وی 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 همن خاطر اگزیستانسیالیستها، خود را به سقراط نسبت می دهند و او را پدر این مکتب می دانند .
در هرحال قلمرو بحثهای علمی سقراط «انسان شناسی اخلاقی» می باشد. وی می گوید:
«من هیچ گاه در مقام شناختن جهان نبوده ام.»
ایشان اگر به معرفت نیز می پردازد 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، متافیزیك 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 اندك) 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 یك 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 خوبِ 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 نمی پسندد و سقراط را نقد می کند; و می گوید: گویا سقراط از حالت روانی انسانها غافل بوده است; انسانها دارای یك ویژگی روانی به نام سستی و ضعف اخلاقی هستند; ما انسانها بسیاری مواقع کار خوب و بد را می دانیم ولی کار بد را بر کار خوب ترجیح و آن را مرتکب می شویم.

ظاهر امر این است که اشکال ارسطو وارد می باشد; زیرا ظاهراً معرفت را با فضیلت نمی توان برابر دانست; می توان 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 می کنند، ولی بسیاری نیز هستند که نسبت به رذیلت شناخت دارند، اما با علم به پستی رذیلت مرتکب آن می گردند.

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

برخی به اشکال ارسطو جواب داده اند از جمله:

برخی گفته اند: منظور سقراط برابری معرفت با فضیلت نیست، بلکه سقراط مدعی است که باور برابر با فضیلت?می باشد،?بین?«Knowledge» ? و ?«belief» تفاوت?است،?گاهی?شخصی?«میداندکه Believing that» « باید بین این دو فرق گذاشت. معرفت الزاماً ملازم با فضیلت نیست، ممکن است شخص بداند اما عمل نکند; ولی گاهی شخص 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 . یك پزشك، معرفت یقینی به ضرر سیگاردارد، ولی خود سیگار می کشد; 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 سفرآخرت برگشته است، ولی با وجود معرفت یقینی، در عمل مقیّد نیست; اما همین شخص اگر باور به معاد داشت (که باور پله ای فراتر از معرفت است . هر چند معرفت، شرط باور است) هرگز تقیّد به احکام شرعی را از دست نمی داد. به اعتقاد سقراط، باور ملازم و برابر با فضیلت است، و در این تفسیر، اشکال ارسطو مخدوش نمی گردد، بلکه سخن هر دو تأیید می گردد.

عده ای از اشکال ارسطو چنین پاسخ داده اند: سقراط در جمله» معرفت برابر با فضیلت است.« از خودش حکایت می کند; او می گوید من این گونه ام که اگر معرفت به فضیلتی پیدا کنم، آن را انجام می دهم (هرچند شاید برخی این گونه نباشند.) و ارسطو از این نکته غفلت وزریده که پدیده ضعف اخلاقی در سقراط نبوده است; و از این رو این جمله را در حق خود گفته است; و شاید دیگران را نیز در آیینه خود می دید.

۲ شناختاری فضیلت: سقراط چون فضیلت را برابر و ملازم معرفت می داند، فضیلت را آموختنی معرفی می کند و می گوید: باید فضیلت را شناخت تا به کار آورد; پس فضیلت قابل شناخت است .

? وحدت انگاری فضیلت: سقراط معتقد است فضایل متعدد نداریم; یك فضیلت وجود داردکه همان معرفت می باشد، ولی مصادیق آن متعدد هستند.

٤ ترجیح رنج: سقراط می گوید: 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 می رساند، شما هم می توانید 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، و اگر در مقابل کار بد یك 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 کرد، بایدتحمل 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.

٥ 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 سیاسی ، وقتی انواع حکومتها را بررسی می کند می گوید دموکراسی بدترین نوع حکومتها است;

چون در اداره مملکت و سیاسیت گذاری باید خیر واقعی و (نه خیر پنداری) محقق شود و توده مردم در تمییز 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 برجاهلان 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 یك 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 که در واقع تشبیه تمثیلی می باشدکه وی در صدد است از آن بهره استدلالی ببرد:

۱. وی مثال به ناخدای کشتی میزند : 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 یك 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.۷

افلاطون

مقدمه

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.

٤. سیاست از نظر افلاطون /ترجمه امیر حسین جهان بیگلو.

٥. جامعه باز و دشمنان آن / کارل پوپر/ ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی چاپ اول، ۱۳٦۹.

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.

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 آرا 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 گزارههای متفرق و مشتت در عرصه فلسفه ندارد; این گونه نیست که تك گزارههایی 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 شك گرایی و سفسطه جدیدی رخ نمود.

افلاطون پس از سقراط،مکتب عقلگرایی را در آکادمی برتر رد 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 دیدگاههای 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 تئوریها و نظریات فلسفی خود را مطرح کرده باشد.۸

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» ،«فریندس» ، «لوسیس» 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 گفتگوهایی 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» ، «اتو دموس» ،« هیپیاس اول » ، «هیپیاس دوم» ،«گراتولوس» و «منکسنوس» از آثار این دوره است .

دوره سوم، دوره کمال است. به تعبیر کاپلستون، افلاطون در این دوره صاحب افکار و اندیشه های خاص خود می باشد; در این دوره تئوررى پردازى کرده و مبانى و دیدگاههاى خودش را بیان می کند. رساله های این دوره نیز عمدتاً از زبان سقراط است; لکن باید گفت در واقع وی دیدگاههای خود را از زبان سقراط بیان می کند. رساله هایی چون «مهمانی یا بزم» ، «فیدون»، بخشی از رساله «جمهوری» «فدروس» از همین دوره است.

دوره چهارم، سالخوردگی افلاطون است; بحثهای وی در این دوره پخته تر و برخوردار از فضای علمی تری است. رساله هایی چون «تته تتوسین»، «پارمیندس»،«سوفطائی»،«سیاست»،« فیلبوس»، «تیمائوس»، «کریتیاس»، «قوانین» و یك سری نامه هایی وی از آثار این دوره است .

کتابهای زیادی در باب افلاطون نوشته شده است; جلد اول تاریخ فلسفه کاپلستون دیدگاههای معرفت شناسی، هستی شناسی، نظریه مثل ، نظریه اخلاقی، نظریه دولت شهری و نظریه سیاسی افلاطون را به همراه دیدگاههای وی از باب طبیعیات ذکر کرده است.

برخی نیز در 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 باشدکه در متن این تعریف به نقد شکاکیت و نسبی گرایی پرداخته شده است; و دیگری بحث اقسام ادراکات می باشدکه روشن شدکدام یك 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 یك 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 «تئه تتوس» که در جلد سوم از مجموعه آثار افلاطون آمده است.۹ و دیگری رساله «سوفیست» (از ص ١٤٦٩ تا ص ١٥٥٧) است . البته در رساله جمهوری. نیز می توان پاره ای از این نظریات را یافت، ولی رساله «سوفیت» بیشتر به نقد سوفطائیان پرداخته شده و در رساله «تئه تتوس» به رد نظریه های نادرست در باب معرفت پرداخته شده است; مخصوصاً نظریه کسانی که معرفت را تعریف با ادراك حسی می دانند مورد نقد شده است.

به عبارتی افلاطون نظریه منفی شناخت را در رساله «تئه تتوس» ذکر کرده است.

در رساله جمهوری ، بیشتر نظریه شناسایی و شناخت درجات معرفت پرداخته است.

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 یکدیگر 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 «تئه تتوس»، غرض افلاطون این است که نظریه های نادرست در باب معرفت را رد کند، مخصوصاً نظریه پرتوگوراس و کسانی که معرفت را برابر با ادراك حسی می دانند نقد می کند. در ابتدای رساله این گونه آمده است:

آکلیدوس خطاب به ترپسیوس می کند که هم اکنون از روستای 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; پرپسیوس می پرسد پس کجا بودی؟ آکلیدوس پاسخ می دهد: بامداد که به سوی بندر می رفتم، تئه تتوس را دیدم که از لشکرگاه کورنتوس 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 گویدآری; بعد می گوید? وه! که چه مردی در شرف مرگ است. می گوید; آری هم اکنون چند تن از دلاورانش در میدان جنگ، داستانها می گفتند; و 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 ننوشته 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 «تئه تتوس» 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 آنان نبود سخن مرا بپذیرد) را به یك سر نهاده و نوشته را چنان پرداختم که عین گفتگو را بی واسطه منعکس می کنم و از اینجا گفتگوی سقراط با «تئودوروس» و «تئه تتوس» شروع می شود و در واقع خلاصه بحثی که در این گفتگو هست در چیستی معرفت و اینکه معرفت برابر با ادراك حسی نیست مطرح می شود.

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

۱. معرفت با 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 یك 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 تئوریهای 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 الاعم 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 یك شرط قبل از آن دارد و آن اینکه معرفت باید از سنخ تصدیق باشد.

۲ شرط دوم افلاطون: (در واقع با آن پیش شرط در شرط اول، شرط سوم تلقی می شود. این است که متعلَق معرفت باید از سنخ هستها باشد، نه از سنخ نیستها و نه از سنخ صیرورتها; به عبارتی اگر امور و اشیا را به سه دسته تقسیم کنیم، برخی امور از سنخ وجود،گروهی از سنخ عدم و پاره ای از سنخ صیرورت هستند و گویا صیرورت واسطه ای بین وجود و عدم است. و ادعای افلاطون این است که متعَلق معرفت باید از سنخ 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 . ۱. 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 حالکیه افلاطون در شرط اول بگونه 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 سنخ 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 معدم 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 لموجود 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 برون 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 اعلام تعلق می گیرد; البته باید علم به اعلام 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 حکایت از هیچ و نیستی است آیا مراد این است که مفهوم اجتماع نقیضین ممتنع است؟ در حالی که مفهوم این قضیه معدون 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، واقعیتی به نام عدم فرض می کند و بعد این حکم را بر آن باری کند; یعنی، برای دیار عدم فرض نفس الامری می کند، سپس از امتناع آن سخن می گویند; 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 یك فرض وجودی برای آن می شود، سپس آن را سلب می کنیم; برای داشتن محکی برای این قضیه ابتدا عدستانی فرض می کند سپس قضیه می سازد.

افلاطون می گوید متعلق معرفت «صیرورتها » و «وجودات سیال» نیز نیستند.

در این ادعا نیز باید تأمل کرد:

اولاً: صیرورت 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 صیرورت 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 نطفه به علقه و مضغه و ... را در نظر بگیرید، معرفتی به نطفه دارید; مثلاً نطفه دارای این ویژگیها است; این نطفه ثابت نیست، حرکت دارد و سیر تکاملی تا مرحله جنینی دارد. سؤال این است که آیا نمی توان معرفتی نسبت به نطفه داشت در حالی که این نطفه دائماً در حال حرکت است؟

شهید صدر (ره) در کتاب فلسفتنا این اشکال را بر افلاطون مطرح می کند که درك حسی ، به حرکت نطفه تعلق پیدا نکرده است، بلکه به متحرك در نقطه خاصی تعلق پیدا کرده است؟ بنا براین می توان گفت معرفت به نطفه 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 شئ متحرك معرفت پیدا کنیم.

حاصل کلام اینکه لازم نیست متعلق معرفت از سنخ هستها باشد، می تواند از سنخ نیست ها و صیرورتها هم باشد، ولی در اینکه 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 ادراك حسی از دیدگاه افلاطون

افلاطون در رساله «تئه تتوس» می گوید: نظر سوفسطاییان این است که معرفت با ادراك حسی برابر است: (چه شکاکان و چه نسبی گرایان از سوفسطاییان دارای این نظر هستند.)

افلاطون يك قياس استثنایی ترتیب داده و این نظریه را رد می کند:

«اگر معرفت برابر با ادراك 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 صیرورتند. البته صیرورت برخی از آنها دیده می شود و برخی دیده نمی شود; صیرورت آب در رودخانه دیده می شود و صیرورت انسان در حرکت از کودکی به نوجوانی، جوانی و پیری دیده نمی شود و یا صیرورت درخت و رشد آن بعلت کندی دیده نمی شود . ادراك حسی هم به محسوسات تعلق می گیرد (که همه آنها در حال صیرورتند.) در حالی که موجودی که همیشه در حال صیرورت 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 صیرورت نیز معرفت پیدا کرد و حتی همین قضیه افلاطون که: «محسوسات در حال حرکتند.» خود يك معرفت است; اگر معرفت به محسوسات به دلیل صیرورتشان امکان پذیر نباشد، پس همین جمله را نیز نباید ذکر کرد. و یا این جمله که «معرفت» به ادراك حسی تعلق پیدا نمی کند.« نیز جمله ای سلبیه 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 ادراك حسی باشد باید گفت ادراکات متناقض مطابق با واقع وجود دارد; چون ادراکات حسی متناقض داریم .

بنابراین باید گفت در ادراك حسی خطا راه ندارد و ما ادراك حسی خطا پذیر نداریم. به عبارتی اگر ادراکهای حسی با معرفت برابر باشند، ادراکهای حسی متناقض، حسی متناقض مطابق با واقع، خطا پذیر نیستند; چون معرفت اگر مطابق با واقع نباشد خطا است.

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 خطاپذیر 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 که آنچه حس می فهمد درست است، بلکه امکان دارد که 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 سخن افلاطون نیز همین مشکل وجود دارد; چرا که افلاطون مدعی است: «راه شناخت، عقل است.»; از طرفی در معرفت های 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 ادراك می کنند درست است.

۳ اگر معرفت تنها برابر با ادراك حسی باشد باید بگوییم بین جهل 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; امّاکسی این مطلب را می داند، ولی فراموش کرده است; این دو (جاهل و ناسی)به روشنی با یك دیگر متفاوتند، جاهل دراای علم پیشینی نبوده است و ناسی دارای علم پیشینی بوده است; در حالی که طبق برابری معرفت و ادراك حسی، این دو با یك دیگر برابرند و فرقی بین این دو نیست; لکن التالی باطل فالمقدم مثله; پس معرفت برابر با ادراك حسی نیست.

بیان ملازمه : ادراك حسی در جایی است که قوه حسی مستقیماً با محوسی خارجی در تماس باشد; در حالی که جاهل این ارتباط مستقیم را ندارد و ناسی نیز آن ارتباط را اگر چه داشته است، لکن اینك 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).

قبلاً در بحثهای معرفت شناسی گذشت که:

اولی

معقولات منطقی

حضوری کلی مفاهیم ثانیه فلسفی

معرفت تقسیم تصورات حسی: حس مباشرتاً، با محسوس خارجی مرتبط است.

می شود به: حصولی جزئی خیالی: وقتی ارتباط مستقیم قطع شود صورت آن در ذهن است.

تصدیقات وهمی : علم حصولی ناشی از علوم حضوری (وجدانیات)

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

در جاهل هیچ معرفتی در صقع نفس نیست; لکن در ناسی این معرفت در حس مشترك و صقع نفس او هست.

٤ اگر معرفت برابر با ادراك حسی باشد، مثلاً کسی که چشم خود را می بندد باید گفت او معرفت به زید ندارد; چون معرفت به زید ناشی از ادراك حسی است که هم اینك این ارتباط منقطع شده است; پس معرفت ندارد.

در این اشکال افلاطون نیز باید سخن قبلی را تکرار کرد; اگر مراد سوفسطائیان از ادراك حسی ، مباشری باشد، اشکال وارد است ، در حالی که مراد آنان تنها منحصر در این قسم نیست.

٥ اگر معرفت را برابر با ادراك 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 = ٤ ، این ادراك 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 شك داشتن، شك ندارم، بنابراین، همه سوفسطائیان 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 ادراك 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 ادراك حسی بگیریم، ادراك حسی اساساً تحقق پیدا نمی کند; چون هر ادراك حسی مبتنی بر ادراك عقلی (حداقل بر استحاله که اجتماع نقیضین) است .

٦ اگر معرفت برابر با ادراك حسی باشد، پس هیچ کس دانشمندتر از دیگری نیست; زیرا ادراك حسی هر شخص صحیح است; پس اگر یکی یك درك حسی داشته باشد و دیگری درك دیگری ، چون هر دو صحیح است، پس هیچ یك عالمتر از دیگری نیست.

اعلمیت را به دو معنا می توان گرفت : کمّی و کیفی; می توان گفت: اعلم کسی است که تعداد گزارههای او بیشتر باشد، کسی که تعداد گزارههای حسی او بیشتر است، علمش بیشتر می باشد; مثلاً معرفت حسی سعدی بیشتر از معرفت حافظ است، چون تعداد معرفتهای حسی سعدی بیشتر است.

و اگر اعلمیت را کیفی بگیریم یعنی معرفتهای 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 گزارههای شخص دوم (اعم از مطابق با واقع و غیر مطابق) بیشتر باشد.

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

نسبی گرایی پروتاگوراس

گروه دیگری از سوفسطاییان که معرفت را با ادراك 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 ادراك هر شخصی برای آن شخص صحیح است و از این استفاده کرده اند که نسبی گرایان یونان باستان معرفت را با ادراك حسی برابر دانسته اند شخص اگر معرفت و ادراك را منحصر در ادراك 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 نضج گرفته است درست زمانی است که حس گرایی نیز رشد کرده است .

نقد نسبی گرایی توسط افلاطون

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

١. 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 حيّ بن يقطان اشاره شد که ناقل مي گويد: اين مرد جزيره ای که با هيچ انساني ارتباط نکرده بود تمام گزارههای 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 کد 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 معرفتِ 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 حقیقیه 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 حقیقیه 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 یك 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 باشدکه تاکنون گفته اند و بعدها می گویند و فقط معرفت خودش را شامل نیست; چرا که وقتی این را تخصیص بزند، 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 صیرورتها).

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

رابعاً : ادراك حسی اساساً معرفت نیست.

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

اقسام ادراك

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

افلاطون برای تبیین اقسام عرفت و ادراك از بحثهای هستی شناسی کمك می گیرد و معتقد است بین جهان خارج و جهان ذهن یك ترابط تك به تك 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 (شبیه چیزی که از آن به عالم مثال تعبیر می شود ونباید 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 صِرف 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 یك 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 تغیرات 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 ذومراتب 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 ادراك و معرفت پیدا می کنیم و گاهی متعلق ارداك 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 موجدات 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 متعَلق ادراکات ما یکی از این امور چهار گانه است .

افلاطون برای هر یك از این ادراکات نامی می گذارد:

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

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

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

٤. و اگر متعلق ادراك، موجودات ریاضی و عالم مثال باشد، «استدلال» و «تعلق» نام دارد.

فرق بین علم و معرفت۱۰ 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 یك سری گزارههای پایه کمك 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 کمك آن معرفتهای عالم عقول از عقل اول تا عقل دهم را می تواند کشف کند.

نکته ۱

از رساله «تئه تتوس» علاوه بر مطالب فوق الذکر استفده می شود که معرفت شناسی افلاطون مقدم بر هستی شناسی او است; یعنی، از چیستی معرفت شروع کرده و بعد وارد بحثهای هستی شناسی شده است;گر چه 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 چیستی 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; ملاك دور توقف الشئ علی نفسه است; وجود شخصی ملاك است; اما اگر گفته شود تخم مرغ متوقف بر مزع است و مرغ هم متوقف بر تخم مرغ است ، دور نیست; بله 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 یك دیگر محال نیست.

در اینجا معرفت شناسی بر هستی شناسی متوقف است; یعنی، چندگزاره معرفت شناسی توقف بر چندگزاره هستی شناختی دارد و چندگزاره 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 یك

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 تجرد علم یك 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 «تئه تتوس» 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 گوییم. «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 یك 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 درك نکنید هیچ قضیه ای نمی توانید داشته باشید; هر قضیه ای دارای یك 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 یك 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 شئ 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 «آلکیبادیس» ، «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 ندانسته و مادی تلقی کرده اند. در بین متکلماان اسلامی و حتی شیعهی 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; ماتیریالیستها مقوله های «روان»، «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 تفکیك 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 تجرد 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 متواطی نه مشکك، 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 متواطی 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 «آلیبیادس» را معرفی می کند که گفتگویی بین آلیبیادس و سقراط می باشد. خلاصه این گفتگو که بحثی بین سقراط که طرفدار تجرد نفس و آلیبیادس 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؟
«آلیتبادس» 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 کمك می گیرد، شما وقتی حرف می زنید یك مستعمِل دارید و یك مستعمَل، 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 مستعمِل غیر از مستعمَل است; پس معلوم می شود غیر از مستعمَل که اعضا و جوارح ما هستند، واقعیت دیگری به نام مستعمِل وجود دارد که همان نفس و هویت ما است; به عبارتی مستعمِل غیر از بدن مادی غیر مجرد است.
اشکال برنظریه
اشکالات متعددی بر این نظریه گرفته اند از جمله:
کبرای کلی مورد قبول نیست که همیشه مستعمِل غیر از مستمَل 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 محاسِب و محاسَب به دو اعتبار یکی است.
نکته مهم این است که دلیل تجرد مستعمِل چیست؟ نهایت استدلال این است که متسعملی، اعضا و جوارح را به کار می گیرد، این دلیل می گوید مستعمِل غیر از این بدن است، اما این نتیجه را نمی دهد که غیر مادی است، شاید بدن مستعمَل باشد و مستعمِل امر مادی دیگری باشد.

بررسی اشکال

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 تجرد نیست، هر چند در رساله های دیگر دلالیلی برای تجرد 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 فناناپذیر 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 محرك 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 یك 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 فرمومش 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 جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء، که طبق نظر ملاصدرا یك 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 یك دیگر جنس و فصل هستند که یك حقیقت می باشند و با تحلیل ذهنی از یك 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 یك دیگر و در کنار یك دیگرند، اینها دو موجود بالفعل هستند که بر یك 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 رذیلت 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 جویی 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 خُلقی مربوط به کمال خواهی نفس می باشدکه ازکارکردهای نفس است.
ترابط نفس و بدن
افلاطون معتقد است بدن و نفس دو پدیده هم جوار و همسایه یك 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 نمی کند; عشق حالت نفسانی است، لکن بر بدن اثر می گذارد و از فرد ضعیف نیز یك جنگجوی تمام عیار می سازد. 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 می باشد و یا اینکه به خلود ساحت عقلانی نفس اعتقاد دارد; هر دو دیدگاه را به افلاطون نسبت داده اند وباید اعتراف کرد که نوشته های افلاطون در این زمینه تذبذب; دارد . در برخی از نوشته هایش تأکید بر خلود ساحت عقلانی نفس است و در برخی دیگر از نوشته هایش 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 بو علی ادراك حسی را مادی می داند. و همچنین برخی دیگر ادراك مثالی را مادی می دانند، و چیزی که مادی است نمی تواند خلود داشته باشد;زیرا خلود منحصر به امر مجرد است; از این رو فقط ساحت عقلانی را مجرد و خالد دانسته اند.

و یا گاهی گفته اند 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 فرود می آید آنها را در قوس نزول فراموش می کند، سپس تلاش درقوس صعود می کند و می خواهد به جای اول خود برگردد; نفس احساس می کند 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 برخلود نفس به معاد،کیفر و پاداش معتقد است و نفس خالد و صاعد را دارای ثواب و عقاب می داند.

اثبات خلود نفس: افلاطون برای اثبات خلود نفس چهار دلیل در رساله های «فایدرون» و «جمهوری« اقامه می کند ما فقط به دو استدلال آن اشاره می کنیم:

استدلال اول: ما علم به معقولات و مفاهیم کلی داریم; معقولات و مفاهیم کلی (مفهوم قابل صدق بر کثیرین) را درك می کنیم; این معقولات و معلومات کلی را از عالم محسوس به دست نیاوردیم، سپس معلوم می شود ما قبل از این جهان در جهان دیگری زندگی می کردیم و آن معقولات را از آنجا کسب کردیم; این عالم دنیا نقش معدات را دارند که یادآور آن معلومات گذشته اند و آن عالَم، عالَم 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 می کند.

استدلال دوم : وی تمسك بر اصل تضاد هراکلیتوس می کند که همیشه از درون يك ضد، ضد دیگر پدید می آید; این مطلبی است که با استقرا و تجربه نیز به دست می آید; مثلاً نوجوانی از دل کودکی به وجود می آید، 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; بله 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. فردریك 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.ك: فردریك کاپلستون، پیشین ،صص ۱۷۰ ۱٦۸

۱. مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، صص ۱٤٦۹ .۱۳٦۱

۱. مراد افلاطون ازم عرفت همین عالم معقول است.

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

در حوزه 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 مشترك 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؟....فلسفه غرب

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 یك سری مباحث کلی تری نسبت به این جزئیات مطرح بوده از قبیل این که اخلاق چیست؟ فضایل اخلاقی کدام است؟ اگر تزاحمی در تکالیف اخلاقی بود چه باید کرد.؟ وجود دارد که از این گونه بحثها به فلسفه اخلاق تعبیر می شود.

یکی ازبحثهای 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 یك چیز است و آن یك 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، مُثُل 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 رابه 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 مثالیه 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 منشاءء 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 آنهانداشته 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 سعادتمندی است که ارتباط با صور مثالیه 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 الرعایة 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 عالماً 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 اضطرارها 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 یك 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 یك را منشاء سعادت انسان نمی داند و بدترین نوع حکومت را حکومت مردم بر مردم می داند.( )

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.

ارسطو

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

۱ ـ زندگی نامه وی.

۲ ـ رشته های علمی که او ابداع و یا از آن بحث کرده است.

۳ ـ منطق و معرفت شناسی او.

٤ ـ الهیات.

٥ ـ علم النفس و طبیعات.

۱ ـ زندگی نامه ارسطو:

ارسطو در سال ۳۸۳ یا ۳۸٤ قبل از میلاد در استاگیرا که منطقه ای در تراکیه یونان بود متولد شد; پدرش «نیکوماخوس» پزشك 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 ۳٦۸ قبل از میلاد عضو آکادمی افلاطون شد و حدود ۲۰ سال (تا زمان مرگ افلاطون در ۳٤۸ ق. م) با او معاشرت نزدیك داشت و پس از فوت افلاطون، از اندیشه های استادش در بسیاری از مطالب جدا شد.

ارسطو پس از مرگ افلاطون آتن و آکادمی را ترك کرد; و این به علت منازعات درونی آکادمی و یا فضل علمی ارسطو که انتظار می رفت رئیس آکادمی شود ولی اسپوزیپوس خواهر زاده افلاطون رئیس آکادمی شد; و یا به علل دیگر می 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 شعبه ای از آکادمی را در شهر آسوس تأسیس کرد. فیلیپ مقدونی پادشاه وقت در سال ۳٤۳ 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 ۳۳٦ ق. م که اسکندر بر تخت سلطنت نشست او را همراهی کرد و سپس مقدونیه را ترك 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 کبیر در سال ۳۲۳ ق.م درگذشت; پس از او حرکتهایی 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 ترك آتن شد. وی به خالکیس (در ملك مادر خود) رفت و در سال ۳۲۲ ق. م بر اثر بیماری در گذشت.
۲ ـ آثار ارسطو:
همه آثار ارسطو در دسترس نیست; برخی از این آثار در نزاعها و جنگها از بین رفته اند; بخلاف آثار افلاطون که گرایش حکما به آن آثار سبب بقای آن بوده است.

دوره ارتباط او با افلاطون.

به لحاظ دوره ای

دوره فعالیتش در آموس.

دوره فعالیتش در لوکیوم وآتن که دوران پختگی او بود.

آثار ارسطو به لحاظهای

گونان قابل تقسیم است

آثار عمومی، مثل محاورات.

به لحاظ

مخاطب

آثارتعلیمی،آثارتخصص اواست مثل رساله درباره نفس

از دوره نخست، که وی با افلاطون پیوندی نزدیك داشت به فلسفه افلاطون معتقد است; مثلاً در رساله محاوره در نظریه تذکر و درك مُثُل با افلاطون شریك 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. کتاب طبیعیات نیز مربوط به همین دوره است.
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)، ما بعدالطبیعه، فیزیك یا طبیعیات، اخلاق کبیر، اخلاق نیکو ماخوس، کتاب سخن وری 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 آنها 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[.

۳ـ 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 می دهند 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 می باشد.

ارسطو، معرفت نظری را به فلسفه طبیعی، فلسفه ریاضی و فلسفه ما بعدالطبیعی تقسیم می نماید و معتقد است اگر موضوع معرفت محسوسات باشد، یعنی مادیات، از آن جهت که دستخوش تغییرند و متحرك می شوند، فلسفه طبیعی است و موضوع آن جسم متحرك می باشد. و فلسفه ریاضی از موضوعی بحث می کند که مادی است اما غیر مفارق و نیز غیر متحرك است; و اگر موضوع تحقیق و پژوهش موجود مفارق (غیر متحرك و غیر مادی) باشد; دانش فلسفه اولای ما بعد الطبیعی به وجود می آید.

فلاسفه مسلمان این تقسیم بندی را کمال بخشیدند; چون موجود مادی غیر متحرك 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 می شود که کم متصل غیر قار یا کم منفصل هستند وموضوع فلسفه اولی را موجود بما هو موجود دانسته اند،نه وجود مفارق که فقط بخشی از فلسفه اولی را تشکیل می دهد.

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) می باشد.

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 نمی برد.

فلسفه شعری هم از سنخ فعل و کار است; شعر و موسیقی علم نیست;از این روخود 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 اکثراً معتقدند که علم تك روشی نداریم، هر چند شاید یك روش غالب، در علمی باشد، ولی همه علوم چند روشی هستند، حتی فلسفه عقلی محض تك روشی نیست; همچنین به دلیل تداخل موضوعات، تقسیم بندی بر اساس موضوعات علوم امری دشوار است; اغراض هم خیلی وسیع می باشند و گاهی در اغراض نیز چند علم مشترکند، از این رو تقسیم بندی بدین لحاظ نیز مشکل است.

ماگر چه ناچار به تعریف علوم به طورجزئی و دقیق هستیم، لکن بی نیاز از نگرش کلی نیستیم.

٤ ـ منطق ارسطو

ارسطو آن را جزو هیچ یك از فلسفه ها قرار نداده و ظاهراً آن را مقدمه فلسفه می داند; چه فلسفه نظری و چه عملی، ولی به هر حال خودش یك علم است.

ارسطو منطق را مقدمه همه علوم می داند; منطق او منطقی صوری است که به تحصیل صور فکر می پردازد; 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 نمی خواهد نتیجه صحیح بر طبق قوانین صوری را استنتاج کند، بلکه فرض می کند که نتیجه در واقعیت متحقق است; از این رو او رئالیست است; نمی گوید که قیاس در عالم ذهن صحیح و نتیجه اش هم صحیح می باشد، بلکه از یك واقعیت خارجی گزارش می دهد. بحث مقولات او هم گزارش از خارج است و صرف مفهوم سازی نیست.
به نظر ما سخن کاپلستون به صورت موجبه جزئیه صحیح است; منطق ارسطوبه نام ارغنون (به معنی ابزار است) و شکی نیست که آن را وسیله کسب فلسفه می داند; در این که بخشهایی از این منطق منحصر در ذهن و بخشهایی ناظر به خارجند نیز بحثی نیست; مثلاً بحث آشکال، ذهنی صرف است و بحث مقولات ناظر به خارج و به محتوا مربوط است; به هر حال موضوع بحث منطق ارسطو اعم از معقولات ثانیه منطقی و فلسفی می باشد و مثال کاپلستون در این زمنیه 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 می رساند 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 می شود:
کلیاتی در باب منطق ارسطو:
۱ ـ در قاطیغوریاس (مقولات) و طوبیقا (جدل)، مقولات ده تا تعین شده است: جوهر، کم، کیف،نسبت به چه، این، متی، وضع، ملك، فعل، انفعال.
ولی در آنالوطیقای دوم (که در ارتباط با تعریف است) هشت مقوله ذکر شده است; وضع و ملك تحت سایر مقولات رده بندی شده اند و آنها را جنس متوسط (و نه عالی) می داند.
ارسطو مقولات را بیشتر به عنوان طبقه بندی اجناس، انواع و افراد، از اجناس عالیه تا موجودات فردی ملاحظه می کند، ولی به هیچ وجه مقولات مورد نظر او صرف تصور ذهنی نیست (که مد نظر کانت می باشد); به عبارت دیگر مقولات ارسطو معقولات اولی و مفاهیم ماهوی اند نه معقولات ثانیه. از این روهم جنبه ذهن شناختی دارند و هم جنبه هستی شناختی; یعنی، در خارج حتماً کم، کیف،... داریم.
۲ ـ ارسطو در آنالوطیقای 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 یامحمول 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 شریك است که جنس یا فصل است و یا در صفات مندرج در تعریف موضوع شریك نیست که عرض عام اتس.
۳ ـ قسم سوم منطق ارسطو، تحلیلات 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 ذکرمی 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 یك از این اشکال دارای ضروب منتج و عقیم است.

٤ ـ شرایط درستی و منتج بدون استدلال (شرایط داخلی) را مطرح کرده است وبحث مغالطات( ) 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 نظردارد.

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

٥ ـ 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.

٦ ـ 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 مقیّد 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 آغاز شده و بعد به کلیات می رسد. بنابراین شناخت مقدمات اولیه به واسطه استقرا است، بدین خاطر ارسطو برای حس و استقرا ارزش معرفت شناختی قائل است; هر چند استقرا ناقص را یقین آور نمی داند، ولی معتقد است استقرا تام و استقرا معلل یقین آور می باشند;از این رو به نحوی می توان گفت، قیاس مبتنی بر استقرا است.

گویا نظر ارسطو بر این است که کبری ی کلی که در شکل اول قیاس اقترانی به کارگرفته 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 استقرا 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 استقرا حاصل می شود; مثلاً در استدلال سقراط انسان است و هر انسانی فانی است، پس سقراط فانی است، این کبرای کلی از طریق استقرا 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، استقرا معلل است نه استقرا تام; این گونه نیست که تك تك 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 استقرا 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 قضیه ای تحلیلی است و اساساً از استقرا معلل و یا تام حاصل نمی شود; مثلاً در العالم متغیر و کل متغیر حادث، فالعالم حادث، در این قیاس کبری قضیه ای تحلیلی است.
۷ـ ارسطو استدلال را بر سه قسم می داند:
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 می شود. استدلال مغالطی از مقدماتی بهره می گیرد که ذهن مخاطب را به خطا و غلط می اندازد; مثلاً از مشتبهات استفاده می شود; و در استدلال برهانی از معرفتهای یقینی استفاده می شود; در استدلال برهانی مقدمات هر قیاسی محتاج برهان است; اگر این نیازمندی سیر قهقرایی پیدا کند و استمرار داشته باشد و تا بی نهایت پیش رود تسلسل لازم می آید، پس ناچار باید در مقدمات از بدیهیات و اصولی که بی نیاز از برهان هستند استفاده کرد; (چه بی نیاز از استدلال باشند و یا ممتنع الاستدلال و یا هر دو باشند.) البته ممکن است بدیهیاتی باشند که بی نیاز از استدلال هستند، اما ممتنع الاستدلال نباشند; مثل اصل علیت و یا اصل امتناع تناقض که هم بی نیاز 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 می دانند و برخی چون علامه طباطبایی کشف صدق امتناع تناقض را به علم حضوری برگردانده است.( )
ارسطو معتقد است این اصل بدیهی از طریق شهود به دست می آید.
در هر صورت شکی نیست که، محتاج بدیهیات هستیم.
۸ ـ ارسطو از اصل امتناع تناقض در نقد شکاکیت، نسبی گرایی و انکار واقعیت و بسیاری مباحث دیگر بهره گرفته است وبه عنوان ام القضایا در نظام معرفت شناختی خود یاد می کند و آن را عالیترین اصول بدیهی می داند; بدین معنی که شیء واحد نمی تواند در عین حال، هم محمول موضوع واحدی باشد و هم نباشد.
۹ـ رسطو به اشکال استادش افلاطون در باب خطای حواس توجه دارد که حس خطا می کند; (مثلاً موشهای صحرایی را قرمز می بینیم در حالی که قرمز نیستند;) ارسطو می گوید این خطای حس نیست، حس هیچ گاه خطا نمی کند، این خطا در حکم است که کار حس نیست; ما در واقع با حواس ظاهری چیزی را در می یابیم، این دریافت نیز خود حکمی دارد، (آب را گرم می یابیم، هوا را سرد می یابیم، موش صحرایی را قرمز می بینیم و چوب را در آب شکسته می بینیم،) این حکم حسی هیچ گاه خطا نمی کند، 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 می پذیرد; 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 می دهد 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 ـ آیا ارسطو واضع علم منطق است؟ ارسطو واضع علم منطق نبود، برخلاف آنچه مشهور است که وی را جاعل و واضع علم منطق معرفی می کنند، 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 به عنوان شاخه ای مستقل شاهدیم، 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 ـ 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 (آلة قانونیة 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;زیراکه مهمترین غایت فقیه ـ که کشف احکام از آیات و روایات بود ـ 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.

۱۲ـ تکامل در منطق ارسطو: منطق ارسطو مانند هر دانش دیگری تکامل پذیراست; 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.( )

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 این مهمّ 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 خارجیه، 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 منطقیین 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 دائمیاً... 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 المنطقیة الله للاستقراء» به حجم و اندازه کل کتاب «ارغنون» ارسطو، صرفاً به یك مسأله پرداخته و این نشانگر تکامل پذیری منطق است.

بحثهایی که منطقیین 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 موجبه) دوران امر بین نفی و ایجاب است، در حالی که در بسیاری از قضایا با امور مشکك 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 گنجد. 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»، «شأن و ذی شأن» 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 پذیراست، ولی تکامل آن از سنخ طبیعیات قدیم و جدید نیست، بلکه بحثهای جدید طبق نیازهای جدید بدان افزوده شده است.

۱۳ـ منتقدان منطق ارسطویی:پاره ای از آمپریستها و تجربه گرایانی مانند فرانسیس بیکن و اهل حدیث، مانند احمد بن حنبل، ابن تیمیه و اخباریون شیعه، مانند ملا امین استر آبادی و برخی عرفا چون ابو سعید ابوالخیر از منتقدان منطق ارسطویی هستند. منتقدان این منطق از یك طایفه نیستند از آمپریستها تا اهل حدیث در این وادی سخن گفته اند، گر چه برخی از نقدهای اینان مشترك است، ولی غرض آنهایکسان نیست; تجربه گرایان برای این که اصالت را از آن حس و تجربه می دانستند و عقل و منطق عقلی را رقیب منطق تجربی می شناختند، 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 یك سفره قرار دهد (عقل، نقل و دل) و عقد اخوت بین آنها برقرار کند، نزاع رخت بر می بندد، گر چه 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 می شود; در باب این که خدا چگونه آفریده شده است؟ ابن تیمیه در کتاب... «درءُ تعارض العقل و النقل» می گوید: خداوند در ابتدا اسبی را آفرید، این اسب به سرعت دوید، عرق ار 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 فیدئیسم (ایمان گرایان 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 اگوستین قدیس نیز به علت این گونه باورها عقل را به کلی کنار گذاشتند.

تجربه گرایان احساس کردند با آمدن عقل به میدان، دایره تجربه ضیق می شود.

پذیرش حجیت و اعتبار عقل از نظر عرفا محدودیت دل و شهود تلقی می شده است. بنابراین اغراض متفاوت بوده است، لکن استدلال در بسیاری موارد واحد بوده است; مثلاً در شبهه دوری که در شکل اول قیاس اقترانی گفته اند، اشکالی است که هم ابو سعید ابو الخیر و هم تجربه گرایان و هم اهل حدیث آن را مطرح می کنند; شبهه مشترك بین آنهااست و گفته اند مهمترین اشکال شکل اول است و آن هم گرفتار دور است; چون وقتی گفته می شود سقراط انسان است و هر انسانی می میرد، پس سقراط می میرد، 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 می شود.

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.

١٤ـ تفاوت منطق ارسطویی و منطق جدید:منطق جدید یا منطق ریاضی دارای تفاوتهایی با منطق ارسطویی است:

الف) زبان منطق جدید نموداری، رمزی و ریاضی است;از این روبدان 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 Bè به معنای قضیه شرطیه است;یعنی اگرA تحقق پیداکرد، B تحقق پیدا می کند; همچنین برای قضایای دو شرطی، موجبه جزئیه، 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 یك سور آشنایی داریم (موجبه یا سالبه، کلیه یا جزئیه)، 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 مسورکلی یا هر دو جزئی و یا یکی کلی و دیگری جزئی است.)

البته قضایای مسور به سورین، قضایای مسور به یك سور را نفی نمی کند، بلـه نیـاز جدیـدی در بـاب قضایا را تأمین می کند.

ج) منطق «ارسطویی» منطق اخباریات است نه انشـائیات، منطـق هسـتها و نیسـتها اسـت نـه منطـق بایدها و نبایدها.

ارسطو سخنی از قضایای انشایی به میان نیاورده است، ولـی منطـق جدیـد بـه ایـن قسـم (انشـائیات) تصریح دارد.

نکته:

در فلسفه اخلاق و علم اصول بحثی است و آن این که آیا بایدها و نبایدها از هستها و نیسـتها اسـتنتاج می شوند یا خیر؟ برخی از علمـای مـا پاسـخ مثبـت بـه ایـن پرسـش داده و مـی گوینـد شـرط مقـدمات قیاس، ضروری بودن و کلی بودن آنهااست و ما می توانیم قضایایی انشایی داشته باشیم که ضـروری و کلی بوده و از هست و نیستها استنتاج شـده باشـند; مـثلاً وقتـی مـی گـوییم خـدا معبـود اسـت و هـر معبودی را باید پرستید، می توان نتیجه گرفت، پس خدا را باید پرستید.

در اینجا قیاس متضمن از هست و باید است و نتیجه هـم تـابع اخـس مقـدمتین اسـت و از سـنخ بایـدها می باشد;نتیجه اخبار و انشا، انشا، کما این که نتیجه کلی و جزئـی و ایجـاب و سـلب، جزئـی و سـلب است.

نکته:

استاد مصباح معتقد است بایدها و نبایدها اساساً از سنخ هست و نیستها است و قضـایای انشـایی در واقع اخباری هستند; وقتی گفته می شود باید عدالت بورزید مفـاد و مـدلول مطـابقی آن ایـن اسـت کـه هدف و کمال انسان عدالت است، پس تمام انشاییات به اخباریات بـاز مـی گـردد، و بایـد در آن، از سـنخ ضرورت بالقیاس است; ضرورتی بین فعل و غایت فعل، کـه از ایـن ضـرورت بالقیـاس، «بایـد» انتـزاع مـی شود; یعنی، بین عدالت و غایت آنکه کمال انسانی است، رابطه ضرورت برقرار است.

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

اگـر ایـن نظـر پذیرفتـه شـود طبعـاً منطـق ارسـطویی از بایـدها و نبایدهاــ کـه چیـزی جـز هسـت و نیستهانیست ـ نیز بحث می کند،اما اگر نظر علامه طباطبایی(رحمه الله)،استاد مطهری و اکثر اصـولیین را بپذیریم ـ خصوصاً کسانی که انشاییات را از سنخ فعل می دانند ـ این بحث پیش می آیـد کـه آیـا مـی توان آنها را در منطق جای داد؟ مثلاً آیا می توان راه رفتن و خوابیدن شخصی را در منطق قرار داد؟ انشـا از سنخ گزاره نیست، و این مشکلی است که فعل هیچ گاه در قیاس واقع نمی گردد.

نظر ما بر این اسـت کـه مـدلول مطـابقی گزارههـای انشـایی از سـنخ فعـل گفتـاری اسـت ولـی مـدلول التزامی آنهااز سنخ اخبار است.

د) مرحوم استاد حائری در کتاب «کاوشهای عقل نظری» تفاوت دیگری را مطرح کرده است و آن این کـه در منطق ارسطویی قیاس تقسیم به مباشر و غیر مباشر می گردد; قیاس غیـر مباشـر در جـایی اسـت که از دو مقدمه بتوان به نتیجه دست یافت که شامل انواع حجج، قیاس، تمثیل و استقرااست، و قیـاس مباشر آن است که از یك مقدمه به نتیجه بتوان دست یافت; مثلاً وقتی گفتـه مـی شـود نقـیض موجبـه کلیه، سالبه جزئیه است،یعنی اگر قضیه موجبه کلیه ای پذیرفته شد، طبعاً نقیض آن، که سـالبه جزئیـه است نباید پذیرفته شود; این نوعی استنتاج اسـت. یـا عکـس مسـتوی و عکـس نقـیض.... از قیاسـهای مباشر هستند.

اما در منطق جدید عکسها (عکس نقیض و عکس مستوی) را منتج نمی دانند; زیـرا نمـاد قضـایای کلیـه (موجبه یا سالبه) شرطیه است; وقتی ادعا می شود همه انسانها حیوانند، مفادش این اسـت کـه اگـر

موجودی انسان باشد، آن گاه حیوان است، در حالی که مفاد قضیه جزئیه، قضیه شرطیه به علاوه قضیه حملیه است; پس مفاد قضیه جزئیه بیشتر از مفاد قضیه کلیه است، در حالی که نتیجه باید تابع اخس مقدمات باشد نه اشرف مقدمات; در قضیه جزئیه چیزی اضافه از قضیه کلیه است; وقتی گفته می شود 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 يك مصداق در خارج وجود دارد که هم انسان و هم حیوان است». پس مفاد جزئیه بیش از کلیه است و نتیجه نمی تواند بیش از مقدمات باشد، از این رو عکس نقیض و مستوی، منتج نیستند.

مرحوم آقای حائری این سخن را نمی پذیرد و معتقد است مفاد قضیه کلیه و جزئیه (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 نمی دهد; 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 مقدمتین است; زیرا در قضیه جزئیه امکان مندرج است و اخس از کلیه می باشد.

هـ) در منطق ریاضی بحث از مغالطات به میان نمی آید، 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 می شود.

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 يك 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 ـ معرفت شناسی ارسطو

ـ چند مسأله در معرفت شناسی 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 مسأئل پیش گفته، پاسخ مثبت داده است; اولاً واقعیتی هست; ثانیاً امکان دریافت واقعیت هم وجود دارد. بنابراین شکاکیت و نسبی گرایی مطلق باطل است; چون هم شكاك 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 شكاك مطلق گرفتار خودشکنی است; زیرا به شکاکیت خودش یقین دارد.

و ثالثاً در باب معیار معرفت، ارسطو مبناگرا 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 توجیه انتزاع کثرات از این گزاره واحد در آثار وی نیامده است.

رابعاً در باب ابزار معرفت، ارسطو (بر خلاف استادش افلاطون) ابزار حس را معرفت زا 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 درك 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.

٦ـ 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 منحاز 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 راباش» 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 تعقلی را پذیرا بودند این سیستم فکری علم النفس ارسطو را درك 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 نصیر الدین 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 تجرد نفس را نمی فهمیم چه رسد به تصدیق یا تکذیب آن. پارادایم فکری آنهاتجربه 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 تأثیرگذارد آنان نیز بدین سمت خواهند رفت; سنت گرایانی مثل هانری 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 یك جوهر صوری است که بر جسم طبیعی بار می شود و نسبت جسم با نفس، نسبت ماده با صورت و جنس با فصل است; شبیه 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 ماده ای به نام جسم نباتی قرار می گیرد; جسمی که صورت نباتی پیدا می کند، ماده صورت حیوانی، قرار می گیرد. و ادراکات حسی، میل، شوق و حرکت مکانی از ویژگیهای نفس حساس است، ویژگی و «حساس متحرك بالاراده» از همین نفس است و گفته اند این نفس حیوانی می تواند دارای تخیل نیز باشد; چه این که تخیل نتیجه قوه حساسه است، اول ادراك حسی پیدا کرده و سپس ادراکات خیالی صورت می گیرد.
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 می گیرد; 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 درك می کند، اما عقل عملی حقیقت را برای عمل می خواهد 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 یك عقل و ارسطو معتقد به بساطت حقیقت نفس است و نفس و بدن یك حقیقت را تشکیل می دهند.
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 می آید; چون در واقع آن جسم مطلق، نفس نباتی و نفس حیوانی جمعاً جسم و ماده نفس انسانی شده و نفس انسانی پدید می آید.

نفس مبدا حیات

ارسطو موجودات را به دو دسته تقسیم می کند: 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 نمی دهد. تعریف وی از حیات کارکرد گرایانه است. وی می گوید:
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 ـ این یکی از ابهامات فلسفه است که حیات چیست؟ زیست شناسان نیز که به بررسی حیات می پردازند. 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 روآهنربا را دارای روح و حیات می دانسته اند. با توجه به پیشرفت علوم جدید به علائم حیاتی دیگری دست یافته اند.
رابطه نفس و بدن
ارسطو درباره رابطه نفس بدن آنهارا 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 یك دیگرند. 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 یك دیگر یك واقعیت را تشکیل می دهند. و

وحدت آنهاحقیقی 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 جسمانیه الحدوث و روحانیة البقاء. و النفس فی وحدتها کل القوی و اصل حرکت جوهری، ماهیت نفس را تلبین می کند.

ـ 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.

ـ 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.

ـ 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.

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 تمسك 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 متحرك نیست چون خلاصه و نتیجه برهان این است که عالم متحرك، محرکی نیاز دارد و متحرك اول که خداوند است خالق حرکت است نه خالق وجود متحرك. همچنین ارسطو برای متحرك (عالم طبیعت)، حرکت ازلی قائل است و. طبیعت را قدیم میداند و وجود قدیم نیاز به علت ندارد.

ـ این توهمات 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 روارسطو برهان خود را این گونه طرح می کند: اولا - حرکت دوری ازلی وجود دارد زیرا در میان افلاك نه گانه فلکی به نام فلك ثوابت وجود دارد که از ازل در حال حرکت است. ثانیا ـ هر متحرکی محتاج محرکی غیر از خود است زیرا متحرك امری باقوه و محرك امری بالفعل است و امر بالقوه و بالفعل در یکجا قابل جمع نیستند پس هر متحرکی باید محرکی غیر از خود داشته باشد.

ثالثا: چون دور و تسلسل محال است در نتیجه باید به محرك غیر متحرك منتهی شود که آن محرك اول یا تئوس است.

ـ 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 پدیدی 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 محرك اول است و هم غایة الغایات. اولین بارارسطو 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:

ـ مقدمه اول که «فلك ثوابت است و حرکت دوری ازلی دارد» مورد قبول نیست. زیرا قانون ترمودینامیك وجود یك امر محیط بر جهان طبیعت که در حال حرکت باشد را نفی می کند (فلك ثوابت را نفی می کند)

جواب:

مقدمه اول قائم به پذیرش فلك ثوابت نیست، همینکه بپذیریم حرکتی در عالم هست کافی است.

ـ برخی مقدمه دوم را نقد کرده اند. این که هر متحرکی به محرك غیر خود نیازمند باشد دارای این پیش فرض است که اصل در اشیاء سکون است و چیزی باید آن را به حرکت در اورد 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 ـ 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.

ثانیا ـ اگر اصل اول نیوتن را هم بپذیریم باز هم مقدمه دوم نفی نمی شود. هر متحرکی محتاج محرك است. چه اصل در متحرك، حرکت باشد یا سکون. متحرك امری بالقوه و محرکی امری بالفعل است و یك 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 شیی نیست. چون شیئی نمی تواند هم بالقوه باشد و هم بالفعل.

ـ برخی اشکال بر مقدمه سوم گرفتند که این سلسله باید به محرك غیر محرك 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 درك نمی شود چون ابزار ادراك آنان حس و خیال است. در حالی که اگر با ابزار عقل در صدد فهم باشند. مفهوم بی نهایت معقول ثانی است و قابل درك است. مفهوم بی نهایت و تسلسل با کمك عقل قابل درك است و می توان استحاله آن را فهمید.

ـ از این رواستدلال ارسطو جهت اثبات محرك 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 نیر دارا است یا خیر؟ ارسطو در اینجا نیز معتقد به توحید در ربوبیت است از این روبا کمك برهان حرکت اثبات صفت محرك بلا تحرك 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 محرك بلا تحرك یاد می کند.

ـ صفت دیگر، عدم تغییر پذیری خدای متعال است، چون محرك بلا تحرك است تغییر دراو 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.[

ـ 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 ترکب 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 سلبیه 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[.

ـ 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 الکل فی الکل است. یعنی اگر هر موجودی حرکت می کند بدین خاطر است که عاشق معشوقی است و معشوق همه، خداوند متعال است اگر فلك الافلاك حرکت می کند بدین جهت است که به خداوند نزدیك شودو...

]در روایات و آیات این تعبیر نسبت به خداوند نیامده است هر چند تعابیر محب و محبوب و... آمده است و البته روایات محدوده مرسلی 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 محرك بلا تحرك 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 روخداوند علم به ذات خود داشته و درباره خودش می اندیشد و هیچ نظری به جزئیات ندارد و اگر هم محرك 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 میداند[(ملا صدرا معتقد به علم خداوند به جزئیات و کلیات علی نحو البساطه است و اشکال غزالی بر ملاصدرا وارد نیست).

تفاوت دیدگاه ارسطو و افلاطون درباه نفس.

افلاطون حقیقت «من» را موجودی روحانی و غیر مادی تلقی می کند. موجودی ازلی و ابدی، از ازل آفریده شده است ولی موقتا با بدن ارتباط پیدا کرده و با او همسایه شده است. نه قبلا با بدن بوده و نه بعدها با بدن خواهد بود. روح و بدن دو جوهر مستقل هستد که با یك دیگرارتباط و تأثیرو تاثر دارند. خجلت روح باعث سرخی بدن می شود و.... دیدن یك پدیده سبب عشق نفس می گردد و....

اما ارسطو روح و بدن را دو جوهر مستقل از یك دیگر نمی داند. بلکه معتقد است انسان یك واحد حقیقی است. بدن حکم جنس و ماده و نفس و روح حکم فصل و صورت را دارد. جنس و ماده قابلیتی 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 نیر بدن همراه نفس خواهد بود. این دو از یك 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 میدانند اما ارسطو نفس را دارای سه قسم حیوانی و نباتی و انسانی می داند.

ـ 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 ملك آمده و با بدن همسایه می شود. اما ارسطو قائل به این معنا نیست و هبوط نفس و نیز نظریه مثل را نمی پذیرد.

ـ 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.

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

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

کیفیات اولیه با حواس خمسه ظاهریه درك می شوند. اما کیفیات ثانویه توسط حس مشترك درك می شوند.

تقسیم کیفیات به اولیه و ثانویه از ارسطو است که پس از او مدتی به حاشیه رانده شد و مجددا در زمان کالیکه درجات مطرح شده و جایگاه خاصی در فیزیك پیدا کرد.

مثلاً وقتی چوبی را در آب شکسته می بینیم، دیدن چشم همان کیفیت اولیه است ولی حس مشترك آن را شکسته نمی داند که همان کیفیت ثانویه است.
و حیوانات نیز شاید به نحوی از این حس مشترك برخوردار باشند.
ـ 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 عمدتا همینگونه است). البته مراد وی از من فقد حسا فقد علماً. اعم از حواس ظاهری و باطنی است یکی از حواس باطنی حس مشترك است. دیگری وهم است که به معانی جزئیه تعلق می گیرد مثل دشمن و دوستی خاص. و دیگری قوه خیال است که مجمع معانی جزئیه است. قوه واهمه این معانی جزئی را درك 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 مدركِ کلیات است و هم در حوزه تصدیقات استدلال و تفکر را به عهده دارد، یعنی با کمك بدیهیات و معلومات، سائل نظری را منکشف می سازد.
اخلاق در فلسفه ارسطو
ـ ارسطو در باب اخلاق سه کتاب تدوین کرده است: الف ـ اخلاق صغیر ب ـ اخلاق متوسط
ج ـ اخلاق کبیر به عبارتی اخلاق اصغر، اخلاق متوسط (اخلاق نیکو ماخوس) 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 چهار ترجمه است ۳ ترجمه فارسی و دو ترجه عربی، ۱ ـ ترجمه آقای احمدی: این ترجمه کامل نیست. بخشی از آن را ترجمه کرده است ۲ ـ ترجمه سید ابوالقاسم پور حسینی: این ترجمه کامل است.
۳ـ ترجمه های محمد حسن لطفی: این ترجمه نیز کامل است و از ترجمه های دیگر اولی است.
٤ ـ الاخلاق النیقوماخیه، دکتر عبدالصبور شاهین ٥ ـ ترجمه دکتر عبدالعزنعیم)
ـ برای نگرش در اخلاق ارسطو، باید ابتدا متذکر تقسیم بندی در علم اخلاق شویم: (ر.ك کلام جدید/ ص ٤٤٥ الی ٤٤٨) به طورکلی 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 ـ 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 گزارههای اخلاقی، نظامهای 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 ـ علم اخلاق یا گزارههای اخلاقی (Nor mative Ethics)، اخلاق هنجاری این گزارهها از حسن و قبح، بایدو نباید اعمال و رفتار ادمی 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 ـ دفاع فلسفی از گزارههای اخلاقی: توجیه قواعد و احکام اخلاقی و بیان فواید عمومی اخلاقیات و به عبارت دیگر وجوب و لزوم متابعت انسان ها از قواعد اخلاقی است. پاره ای از فیلسوفان به زیان های

روانی و اجتماعی که نتیجه افعال غیر اخلاقی و یا رفتار منافقانه می باشد توجیه می دهند و دسته دیگری از فیلسوفان مدعی اند 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 می فشردند که آرای متافیزیکی و دینی مختلف در تعلیل تبیین و توجیه تعهدات به زندگی اخلاقی نقش بسزایی دارند و بدون پاره ای مبانی متافیزیکی و دینی تلاش اخلاقی بی معنا است.

به طورخلاصه، ارایه ملاك 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 غایت گرایانه و وظیفه گرایانه تقسیم می شوند.

غایت گرایان، احکام اخلاقی را کاملاً بر آثار عمل مترتب می سازند و بر اساس آن، به خوب و بد یا باید و نباید اعمال حکم می رانند. و وظیفه گرایان درستی و نادرستی یا بایستی و نبایستی عمل را بر نتایج و غایات و آثار نمی دانند بلکه بر آن باور که نفس عمل ویژگیهایی دارد که خوب و بد و یا باید و نباید بودن عمل را نشان می دهد. هیوم، بنتام، جان استوارت میل از طرفداران نظریه غایت گرایانه و کانت و پریچارد نمایندگان برجسته وظیفه گرایان هستند.

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

هـ ـ ارزش صدق و کذب و واقع نمایی گزارههای اخلاقی: این که آیا گفتارهای اخلاقی انشایی اند یا اخباری و آیا از واقع و نفس الامر حکایتی دارند یا خیر؟ و اصلاً نفس الامر و محکی گفتارهای اخلاقی چیست؟ این دسته از مسائل در معرفت شناختی مسائل اخلاقی جای می گیرند.

و ـ مباحث مربوط به استنتاج: آیا گفتارهای اخلاقی از گزارههای غیر اخلاقی استنتاج می شود و بالعکس؟ و این که آیا قضایای غیر اخلاقی می توانند زاییده 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 مربوط اند.

ز ـ ارتباط اخلاق با سایر علوم و معارف: آخرین دسته از مسائل اخلاق به رابطه اخلاق با حقایق دیگری چون هنر، تربیت، حقوق، دین... می پردازد این که آیا اخلاق فردی یا اجتماعی در فرهنگ و تمدن سازی موثر است؟

آیا بایدها و نبایدهای اخلاقی با بایدها و نبایدهای دینی ارتباطی دارند؟ آیا دین زاییده اخلاق است یا اخلاق از دین استنتاج می شود و...

ـ 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 گر چه 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 گزارههای اخلاقی و دیگری در ارزش صدق و کذب و واقع نمایی گزارههای 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

شبیه دیدگاه کانت است که بعدها مطرح شد. و یا تصریح می کند اخلاق فردی از اخلاق اجتماعی جدا نیست، گزارههای اخلاقی هم برای افراد است و هم برای جامعه، و نیز در بحثهای 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 یك 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 نیر 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.

ـ 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 ثانیا و بالعرض فواعلند که متصف به حسن و قبح می گردند. منشاء فاعل حَسَن بودن گر چه فعل حسن است، لکن فعل حسن شرط لازم است نه کافی. شرط دیگر آن است که فاعل آن اگاهانه 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 رذلیت می داند. شجاعت فضیلت است.تهور وجبن رذیلت است. این قاعده در تمام افعال جاری است. البته این که فضیلت دقیقا دارای چه تعریف روشنی است در آثار او نیامده است.

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 یك دیگر متفاوتند تنها در مدینه است که انسان می تواند زندگی نیك 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 رومدینه بر خانواده و فرد تقدم دارد. از نظر ارسطو انسانها استعدادهای عقلی و ظرفیت های جسمی مختلفی دارند و از این رودر 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 حکومتهای پادشاهی، اشراف گری، توان گران، جباران، متفاخران و حکومتهای توده ای و دموگراسی را معرفی می کند، همه را نقد کرده و می گوید همه شهروندان باید به نوبه خودشان در اداره جامعه و حکمرانی آن سهیم باشند. ولی در مدلهای نامبرده گروه های خاص در حکمرانی سهیم هستند مثلاً در مدل افلاطون فقط نخبگان سهیم هستند.

در مدلهای دیگر اشرافیون و جباران و... سهیم هستند و حتی در مدل دموکراسی توده فقیر مردم سهیم هستند. در حالی که باید همگان سهیم باشند از این رووی 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 طورواضح بیان نکرده است.

«مکاتب دوران هلینیزم» (Helenism)

مقدمه

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

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

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

ج ـ 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 ـ دوره قرون وسطی (قرن چهارم یا پنجم تا قرن پانزدهم میلادی)

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

ز ـ دوره معاصر: این دوره بیشتر مکتب محور است نه شخص محور. مکتب اگزیستانسیالیسم، مکتب پوزیتویسم و پوزیتویسم منطقی، فلسفه تحلیلی، فلسفه پدیدارشناسی، فلسفه هرمنوتیك و...

در این بخش به دوران سوم که هلینزم 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 متافیزیك کم رنگ شود. بجای بحث ماده و صورت، به بحث سیرت و فضیلت بپردازند و مکاتبی مثل اپیکوریان، رواقیون، کلبیون 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 طورکلی وارد شکاکیتی آکادمی شد. و شکاکی 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، مجددا 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 قبلا 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 متافیریك و فیزیك 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 کلبیون به وجود آیند.

مکتب اپیکوریان

اپیکوریان توسط شخصی به نام ابیقور یا اپیکور که متولد ۳٤۱ ق.م است تأسیس شد. وی شاگرد شخصی بنام 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 ابیقور این بحث ها را تکمیل کرد.

مادر ابیقور 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 ذیمقراطیس بشدت متاثر شد. قائل به ذرات لا یتجزی (اتم) بود که آن را قدیم و ابدی می دانست و آنها را متحرك 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 ابیکور 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.

کلبیون:

سقراط شاگری به نام«آنتیس طینس» داشته است و راه استادش را با مبالغه طی کرد و از همین شخصیت مکتب کلبیون به وجود امد.

]اکثر مکاتب هلینزم ادامه دهنده راه سقراط اند[. اینان نیز غایت وجود را در فضیلت می دانند، فضیلت را ترك تمتعات جسمانی و روحانی معرفی می کنند و شاید وجه تسمیه این گروه به «کلبیون» این باشد که اینان در محلی از آتن به نام«سگ سفید» می رفتند و جلسات و گفتگوهای خود را در آنجا ارائه می دادند. 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 می کردند که زخم زبان می شنیدند، قیود رفتاری را کناری زده بودند و]در واقع جزو ملامتیان بوده اند[. حرکتهایی می کردند که مورد شماتت و زخم زبان دیگران واقع شوند تا از لذت ها دور بمانند، چرا که احترام در بین دیگران دارای لذت روحی است فرد اتم و اکمل این طایفه شخصی به نام«دیو جانس» یا «دیوژن» است که در سگدانی در حاشیه شهر زندگی می کرد و زهد و ریاضت را توصیه می کرد. تنها ظرفی آب داشت که با آن آب می خورد و لباس پاره ای که خود را می پوشاند. روزی جوانی را دید که با مشت، آب از نهر می نوشد. پس از آن این ظرف را نیز بکناری نهاد. معروف است که اسکندر کبیر روزی بالای سر وی ایستاد و بین او وخورشید 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.

رواقیون:

در سر سلسله این جماعت اخلاقی و عرفانی اختلاف نظر است. برخی «زینون» یا «زنون رواقی» (متوفای ۳۳۵ ق.م) را موسس آن می دانند و برخی موسس آن را دو شخص دیگربه نام«مارکوس اوریلوس»]امپراطور روم که دارای تحول روحی شبیه بودا می گردد و تجمل و اشراف گری را رها و زهد را اختیار می کند.[و شخصی دیگری به نام«اپیکتتوس» که غلام و برده ای از روم بوده است آن را به طورهمزمان به وجود می آوردند و از همدیگر اطلاعی نداشتند. این مکتب معتقد است که فهم انسان دارای چهار مرتبه وهم، گمان، ادراك و علم است. اینان علم را مرتبه یقین معرفی می کردند.

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

تفاوت این مکتب با کلبیون، تعدیل ریاضت ها و پشتوانه های فکری و فلسفی برای حرکتهای خودشان بوده است.

هدوئیزم

«آرستیپوس» موسس 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 ذلّت رفت و ذلت را با ترك تمتعات مطرح می کردند.

نکاتی پیرامون دو مکتب کلبیون و رواقیون

الف ـ مکتب کلبیون

مکتب کلبیون بیش از آنکه مکتبی فلسفی باشد شیوه خاص برای زندگی است و از این روبیشتر به بیان سیر و سلوك و رفتار و آداب فردی توجه داشتند. تا این که از یك 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 زاییده 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» (٤٤٥ـ ٣٦٥ 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 ٢٠ 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 سینوپی متوفای حدود ٣٢٣ 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 آنهامی کند. لکن با مخالفت آنان روبرو شده و او را مانند سگ ولگرد رها می کنند (و شاید یکی از وجوه تسمیه کلبیون 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.( ) از جمله:

«ارسطو وقتی صبحانه می خورد که شاه را خوش آید اما دیوگنس وقتی صبحانه می خورد که دیوگنس را خوش آید»

ـ 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 خشك و چه زمینی گرانبهاتر از گلها و درختان»

ـ این نشانگر عدم تعلق به وابستگی های دنیا است.

«بهترین راه شکست دشمن آنست که با او چون یك 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 بپردازم یا طفیلی های اجتماع»

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

ـ رد پای اندیشه های کلبیون 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.

ـ یکی از نکاتی که در اندیشه های کلبیون باید توجه کرد آنکه مذهب کلبیون کاملاً فرد گرا است. هدف این مذهب سعادت فرد است، که البته طبعا با سعادت فرد 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 داوری، 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 آزادگی و حریت و استقلال درونی را شرط رسیدن به حکمت می دانست[

ـ در بحث فضیلت، کلبیون آن را وارستگی از دارایی ها و لذات دنیوی می دانند. فضیلت از دیدگاه کلبیون مفهوی سلب است و جنبه منفی حیات است. فقدان آرزو، لذّت 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 کلبیون مطرح شده است.[در عبارتی از تاریخ فلسفه کاپلستون می خوانیم:
«در نظر کلبی غایت زندگی نیك 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».
ونتیجه 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 مالك این شئی و ریاست فلان جا، و حاکمیت فلان جا. که همه اعتباریات عقلایی و قراردادها است. انسان مالك 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 ترك 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 ٦٨ 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 ٤٣[:
«گفته شده است که وی از اشتراك زنان و کودکان و عشق آزاد دفاع می کرد»
ـ 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.
ـ کلبیون با نفی هرگونه قرار داد. به ظاهر نباید دین را بپسندند. چرا که دین هم مجموعه ای از قرار دادها است ولی نویسنده کتاب «متفکران یونانی»]در جلد دوم / ص ٦٩٨[می نویسد.
«کلبیون فلسفه الهی داشته اند. درحالیکه با دین بکلی بیگانه بوده اند»
ـ ابته برخی را نظر بر این است که کلبیون با دینی که در یونان بوده است (دین سنتی) مخالفت می کرده اند اما با مطلق دین مخالف نبوده اند.
مولف فوق الذکر در ادامه می نویسد.
«در مورد کلبیون در برابر دین قومی باید دو مرحله را از هم تمییز داد، بنیانگزاران فرقه کلبی از استهزاء دین قومی و رسوم و تشریفات و پیروان آن دریغ نمورزیدند. 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 ٣٤٣[:
«به طورقرار دادی خدایان بسیارند]از نظر آنتیس تنس[اما به طورطبیعی فقط یك خدا هست»

ـ یعنی با توجه به شعار بازگشت به طبیعت و مقابله با قرار دادها با اعتقاد سنتی یونانیان ازخدایان متعدد مخالفت می کردند اما به خدای یگانه که مقتضای طبیعت می داشتند معتقد بودند.

ـ نویسنده متفکران یونانی]در ص ٦٩٨[:

«راهی که کلبیان 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 سازگاریش با حکومت واحد و نظام کلی جهان و آزادی اش از ارسطو با اصول اخلاقی آنان توافق کامل داشت.

ـ همین عقیده بازگشت به طبیعت و نفی قرار داد سبب شد که اینان بشدن با مُثُل افلاطونی مخالفت ورزند کاپلستون]در جلد اول / ص ١٤٤[:

«آنتیس تنس قویاً مخالف نظریه مُثُل بود و عقیده داشت که فقط افراد وجود دارند. گفته اند که وی اظهار کرده است: افلاطون! من یك اسب را می بینم و فرسیّت 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 ـ در باب رواقیون:

ـ معروف است که رواقیون از کلبیون ناشی شده است اما نظام فکری آنهاجامع تر و نظام مندتر از کلبیون است. اینان علاوه بر بعد عملی و ریاضت و سیر و سلوك عملی و رفتاری، دارای مباحث فکری نیز بوده اند.

ـ رواقیون خود دارای مراحل مختلفی بودند (رواقیون نخستین، رواقیون متوسط، رواقیون نهایی)

ـ رواقیون منطق را به دو قسم تقسیم می کردند: جدل و خطابه. اینان برهان مغالطه و شعر را ذکر نمی کردند.

ـ 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.

ـ منطق صوری رواقیون منحصر در قضایای بسیط نبوده است. اینان در قضایای مرکب هم منطق داشتند. چهارگزاره 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 قضیهx و قضیه y.

قاعده اول: اگر xوy هر دو صحیح باشند، قضیه مرکب هم صحیح است یعنی می توان گفت اگر yو xصحیح باشد پس مجموع هم صحیح است.

قاعده دوم: اگر x صحیح باشد و y نادرست باشد، مجموع قضیه مرکب نادرست است. یعنی اگر xدرست 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 xوy هر دو نادرست باشند، قضیه مرکب درست است.

ـ رواقیون نظریه افلاطون درباره کلی متعالی (مُثُل افلاطون) و کلی سَعی 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. مُثُل وجود ندارد. از این رووقتی 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 انطباع و تأثری که نفس از اشخاص و مصادیق جزئی پیدا می کند. پس رواقیون بر خلاف افلاطون تمام معرفت را بر ادراك حسی بنیاد می نهند و معرفت را معادل ادراك 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 مسلك و نومینالیست (اصالت تسمیه) هستند که کلی را نمی پذیرند.

ـ رواقیون بیشتر به آمپریست ها نزدیك اند تا پوزیتیویست ها. چون آمپریست ها هر چند اصالت الحسّ هستند و حس را در حوزه تصورات و تصدیقات منشأ معرفت می دانند اما معتقدند عقل به کمك 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 پوزیتویست ها که کارکرد عقل را نفی می کنند)

ـ رواقیون در جهان شناسی به هراکلیتوس نزدیك ترند. اینان آتش را جوهر جهان می دانند و نظریه «حریق جهانی» را قبول دارند و معتقدند جهان بازگشت به «آتش نخستین» می کند.

ـ 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، شرّی را در عالم مشاهده نمی کنیم. این نگاه سرمدیت انسان وجود شرّ 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 یك دیگرند. تا تشنگی نباشد قدر سیرابی روشن نمی شود. اگر در عالم شرّ وجود نداشت، خیر قابل درك نبود.

ـ بحث جالب دیگری که اینان در شرور معتقدند اینکه، شرور به فعل بر نمی گردد، همه شرور به شرّ 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 عقلگرایی کم رنگ می شود شکاکیت ظهور و بروز پیدا می کند. رواقیون و کلبیون 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.( )

شخصی دیگربه نام«آگریپا» 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:

ـ ما بالبداهه بین انواع موجودات زنده اختلاف می بینیم. این اختلاف مستلزم اندیشه های مختلف درباره شیئی واحد است. (هر موجود زنده از یك شئی واحد یك تفسیر دارد. مورچه ها به آدم ها به عنوان موجودی بزرگ می نگرند اما آدمها این احساس را نسبت به یك 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.

ـ 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 یك مسأله ممکن است چندین دیدگاه وجود داشته باشد، پس نمی توان به واقعیت دست یافت.

ـ دلیل سوم: ساختمان حواس ما انسانها مقفاوت 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. یك جوان نسبت به یك 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 یك قوه و حاسه ما است که یك قوه دو جور و چند جور ادراك می کند، چوب را شکسته می بیند و... و نتیجه آن شکاکیت است.

دلیل ششم: مدرکات و معلومات بوسیله «هوا» درك می شوند، این هوا است که مسموعات و مبصرات را به وجود می آورد. پس ما مدرك خالص نداریم. مدرك ما با هوا مختلط می شود و ناخالص است و...

ـ همه این دلایل ناشی از یك 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 یك شیئی را درآب شکسته دیدید و در حالتی دیگر غیر شکسته پس یکی از آن دو ادراك 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 شکاك 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 شك. و اصولا کسی که شکاك مطلق است، حق سخن گفتن ندارد. همین که یك جمله بگوید نسبت به آن جمله یقین و معرفت دارد و لو متعلق این یقین شك باشد، نسبت به شکاکیت خود یقین دارد و وقتی یك یقین حاصل شد، پس ملاك دارد، و آن ملاك می تواند در جاهای دیگر سرایت پیدا کند. رئالیست ها نیز منکر وجود اختلافات نیستند و همچنین منکر هر گونه شك نسبت به گزارهها نمی باشند. بلکه بحث در شکاکیت مطلق و جهان شمول است که فاقد هر گونه دلیل است.

ـ گفته شد که برخی از شارحان ده دلیل پیرون را به دو دلیل برگرداندند:

۱ ـ 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[

۲ـ 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.

ـ 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 می شود. این دلیل دوم نه تنها مثبت شکاکیت نیست، که اثبات کننده مبناگرایی است.
ـ 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 تفصیلا ذکری به میان نیامده است.

حکمای قرون وسطی

در این که قرون وسطی از چه زمانی آغاز و به پایان رسیده است اختلاف است. معروف است که قرون وسطی دوره ای هزار ساله بوده است.
که البته بدان معنی نیست که دقیقاً هزار سال بطول انجامیده است. برخی آغاز و انجام آن را به گونه ای گفته اند که از هزار سال تجاوز کرده و یا مقداری کمتر می شود. مثلاً فلسفه نو افلاطونیان و مؤسس آن فلوطین را جزو همین دوره معرفی می کنند. در حالی که وی متولد در قرن سوم (۲۰٤ میلادی) است و بسیاری آغاز این دوره را از قرن چهارم می دانند و برخی اواخر قرن سوم را شروع این دوره ذکر می کنند. گروهی انتهای این دوره را سال ۱٤٥۳ میلادی می دانند (تقریباً اواخرحمله مغول به ایران). این دوره هزار ساله فیلسوفان و شخصیت های مهمی را در خود پرورش داده است. بر خلاف تبلیغاتی که برخی از متفکران رنسانس نسبت به قرون وسطی ارائه دادند آن را دوره تحجر گرایی و خمودی و خموشی در عرصه فلسفه و علم معرفی کرده اند، شخصیت های بزرگی در زمینه فلسفه، طبیعت شناختی، ریاضیات و هیئت ظهور کرده اند و با زمینه هایی که قبل از قرون وسطی ایجاد شده بود سبب شده بود که افراد به طورتخصصی در موضوعات گوناگون علم کار کنند. افرادی مانند بطلمیوس، جالینوس در نجوم، هیئت و ریاضیات صاحبنظر بودند و فلوطین بیشتر در زمینه فلسفه اولی تخصص داشت. در این دوره نوعی گرایش تخصصی آغاز شد و فلسفه ای که هنوز از شهرت خوبی برخوردار بوده فلسفه اسکولاستیك (مدرسی) بود که به صورت سبك مدرسه ای تدریس میشده است. ویژگی بارز و مشترکی را که از این دوره می توان نام برد بهره گیری از فلسفه در اثبات آموزه های دین مسیحیت است. مسیحیان و کشیشان تلاش می کردند که از فلسفه در اثبات آموزه های فلسفی استفاده کنند و این رویکرد قبل از قرون وسطی کمتر مشاهده می شد. در فیلسوفان قبل (از طالس، تا دوره هلنیزم) گرچه اعتقاد به خداوند بوده است اما فلسفه را در استخدام اثبات آموزه های الهیاتی به کارنمی گرفتند ولی فیلسوفان مسیحی در قرون وسطی این غرض و انگیزه را داشتند (شبیه کاری که فیلسوفان اسلامی چون فارابی و ابن سینا و غزالی و فخر رازی داشتند). فارابی در کتاب آرا اهل المدینة الفاضلة وقتی بحث نبوت را مطرح می کند می گوید پیامبر بشری است که از عقل نظری و عملی خودش استفاده می کند، عقل نظری دارای چهار مرتبه است از عقل هیولانی تا عقل بالفعل و عقل مستفاد. وقتی به عقل مستفاد رسیده این عقل مستفاد به عقل فعال (عقل عاشر) ارتباط پیدا می کند و آموزه هایی را از عقل فعال استفاد می کند و وحی عبارت از انتقال آموزه هایی از عقل فعال (عاشر) به عقل مستفاد (عقل انسان کامل) است. که در تعبیر دینی از عقل فعال تعبیر به جبرئیل و ازعقل مستفاد به رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) تعبیر می شود.
]وقتی به پارادایم و دکترین نظام اجتماعی در آرا اهل المدینة الفاضله بنگریم، نوعی تطبیق بین فلسفه و دین مشاهده می شود. زمان ابن سینا نیز همین شیوه مطرح است هر چند ابن سینا از آن کمتر

استفاده می کند. تا زمان ابن رشد که وی معتقد است فلسفه و دین عین هم اند و از یك دیگر جدا نیستد (جدایی ناپذیرند) تا فیلسوفان معاصری چون آیة الله حسن زاده که برهان و عرفان و قرآن را از یك دیگر جدایی ناپذیر می دانند. ما از این رویکر به کلام فلسفی تعبیر کردیم. یعنی کلام و الهیات هم فلسفی است. یعنی اول نظامی فلسفی را ساخته و با آن آموزه های دینی و کلامی را موجه، مدلل و مبین ساخته اند.

غزالی و فخر رازی (از اهل سنت) و حکیم لاهیجی (از شیعه) به عکس عمل کردند، اول کلامی درست کردند و فلسفه را تابع آن دانسته اند از این رورویکرد آنان «فلسفه کلامی» است. غزالی در کتاب المستصفی موضوع علم کلام را موجود بما هو موجود می داند و مرحوم لاهیجی نیز موضوع کلام را موجود بماهو موجود می داند. غزالی می گوید فیلسوفان حرفهایی می زنند که مستلزم کفر است. او خود را محتاج فلسفه می بیند لکن فلسفه را تابع کلام می کند.[

ـ بیشتر فیلسوفان قرون وسطی دارای رویکرد فلسفه کلامی بوده اند. اصل را بر آرا مسیحیت می گرفتند و فلسفه را در آن چهارچوب تبیین می کرده اند. آگوستین و آنسلم از این دسته بودند و در تعارض بین فلسفه و کلام، کلام را مقدم می کرده اند و اصلاً معرفت دینی آنان وسیع بوده است. ولی تعدادی دیگر از فیلسوفان دارای رویکرد کلام فلسفی بوده اند. و فلوطین از این دسته بوده است که نظام فلسفی مبتنی بر فلسفه افلاطون را بازسازی و باز پژوهی کرده و طبق پرسشهای زمان خود نوعی مذهب افلاطونی را تبیین و تعریف کرده است و بر آن اساس الهیات را تطبیق کرده است. توماس آکویناس نیز فلسفه را اصل و کلام و الهیات را تابع قرار داده بود ولی فلسفه ای که او معیار میدانست فلسفه ارسطو بوده است. بنابراین در این دوره برخی فیلسوفان از مدل مکتب افلاطون و گروهی دیگر از مدل ارسطو تبعیت می کرده اند و شاید به خاطر اهمیت آرااین دو دسته، آثار افلاطون و ارسطو تا به امروز نیز موجود مانده است و البته بیتشر آثار افلاطون موجود است و برخی از آثار ارسطو از بین رفته است. این بدان علت است که آغاز قرون وسطی و حتی قبل از آن، فیلسوفانی که خواسته اند مسیحیت را با فلسفه توجیه و تبیین کنند کسانی بودند که به فلسفه افلاطون روی آورده بودند از این رو سعی بر حفظ آثار افلاطون داشته اند.

در این دوره شخصیت های فراوانی بوده اند ولی پنج شخصیت از شهرت و اهمیت بیشتری برخوردارند:

۱ ـ فلوطین (یا افلوطین): فیلسوف معروف نو افلاطونی که به یك معنا بین دوره هلنیزم و قرون وسطی است که بستر ساز دوره وسطی نیز بشمار می رود. وی متولد سال ۲۰٤ میلادی و اهل مصر است.

۲ ـ آگوستین قدیس: متکلم و فیلسوف بزرگ قرن چهارم میلادی. وی اهل الجزائر فعلی (شمال افریقا) بوده است.

۳ ـ آنسلم قدیس (متولد ۱۰۳۳ م)

٤ ـ توماس آکویناس (از فیلسوفان قرن دوازدهم و سیزدهم و موسس مکتب تومایی).

٥ ـ ویلیام اکام: که مکتب اکامی راتأسیس کرده است.

فلوطین

خوشبختانه مجموعه آثار وی در دو جلد ترجمه و چاپ شده است (ترجمه محمد حسن لطفی چاپ خوارزمی) کتاب بسیار دقیقی است و بسیار سنگین تر از فلسفه افلاطون است، کل این کتاب در ٥٤ اسفار تقسیم بندی شده است (٥٤ فصل و کتاب کوچك که در شش دسته نه تایی دسته بندی شده است). کارل یا سپرس که معتقد است هفت فیلسوف در جهان مطرح هستند. فلوطین را یکی از هفت فیلسوف بزرگ جهان می داند.

ـ گستره بحثهای فلوطین بیشتر شباهت به فلسفه اولی دارد. بحث امور عامه، خصوصیات بحث جواهر، دیدگاه هایی در علم النفس فلسفی هستی شناسی علم، هنر، فلسفه اخلاق و فلسفه هنر... و در طبیعیات و ریاضیات بسیار محدود نظر دارد.

دیدگاه های وی

ـ شخصی موحد و خدا پرست بوده است و چند صفت را برای خداوند اثبات می کند:

ـ مطلقاً متعالی است ـ واحد است ـ احد است ـ ازلی است ـ ابدی است.

هر گونه کثرت، دوگانگی، ترکیب (ترکیب از وجود و عدم، ماهیت و وجود، جوهر و عرض،...) از خداوند منتفی است.

ـ الهیات فلوطین رابايد در ردیف الهیات تنزیهی قرار داد (بیشتر صفات سلبیه را به خدا نسبت می دهند) نه تشبیهی (که خدا را انسان وارانه تفسیر می کنند همانند مجسمه و مشبهه). وی غیر از صفات چهارگانه ثبوتیه (احد، واحد، ازلی، ابدی) بقیه صفات را سلبیه ذکر می کند. فلوطین بر صفت عدم تناهی تأکید بسیار دارد و تمام صفات سلبی رابه این صفت باز می گرداند.

ـ وی از بحث آفرینش قائل به قاعده الواحد است. از واحد (خداوند) جز واحد صادر نمی شود. آن صادر اول همان عقل اول است. خداوند عقل اول را خلق می کند و این عقل، ابتدا نفس را و سپس عالم ماده را خلق می کند. اما خلقت نفس و ماده از حیثیت های مختلف و نحوه ای ترکب که در عقل اول است ناشی می شود.

ـ وی درباره اقانیم سه گانه (جواهر ثلاثه) معتقد به واحد، عقل اول و نفس است که برخی از مسیحیان این سه را به اقنوم های سه گانه پدر،پسر و روح القدس تعبیر کردند. عقل اول چیزی است که افلاطون از آن به مُثُل تعبیر می کرده است. نفس هم حقیقتی است که منشأ حیات است.

ـ در باب انسان شناسی وی، انسان را مرکب از روح و بدن می داند. روح را حقیقتی مَلَکی و بدن را حقیقتی مادی می داند نیمی از وجود انسان حیوان و نیمی دیگر فرشته است. انسان ترکیبی از انسان و فرشته است.

ـ دیدگاه وحدت وجود را نیز به فلوطین نسبت می دهند. در این که مراد وی از وحدت وجود چیست، از نوشته های او استفاده می شود که منظور وحدت حقیقی از اجزاء حقیقی است. مراد او این نیست که وجود واحدی (خداوند) هست و سایر عالم مظاهر و تجلیات او هستند. بلکه عباراتش ظهور در این دارد که کل این عالم واحد حقیقی است. نظام واحدی بر عالم حکمفرما است. و همه با یك دیگر مرتبط اند.

آگوستین قدیس

متکلم و فیلسوف بزرگ مسیحی است. در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم میلادی می زیسته است. اهل شمال آفریقا بوده است.

چندین مرحله از تطورات وجودی را پشت سر گذاشته است. وی تا سن ۲۸ سالگی متدین به دین مانی بوده است بعد شبهاتی برایش عارض می شود که به شکاکیت مطلق کشیده می شود. در مرحله بعد به اندیشه های فلوطین گرایش پیدا کرده و «نو افلاطونی» می شود. بعد با آثار سیسرون آشنا شد.و از آن متأثر می شود تا آنکه در جلسه ای قدّیسی مسیحی به نام«آمبروز» سخنرانی می کند و آگوستین تحت تأثیر او واقع شده و مسیحی می گردد. و در تبیین مسیحیت از آموزه های فلسفه نو افلاطونی بهره می جوید. و در بین مسیحیان از اعتبار ویژه ای برخوردار می گردد.

ـ مهم ترین اثری که از وی بجای مانده است «اعترافات» است. این اثر به زبانهای مختلف (از جمله به زبان فارسی) ترجمه شده است. وی در این کتاب سیر تحول زندگانی خود را مطرح می کند (شبیه کتاب المنقذمین الضلال غزالی که توضیح گرایش به شکاکیت و بازگشت او از شك است) و دیدگاههای فلسفی خود را در این زیست نامه آورده است و از جمله آرائی را که ذکر می کند این است که: فلسفه راستین دین مسیحیت است (وی در دورانی بوده است که پیامبر اسلام مبعوث به رسالت نشده است و مسیحیت گرفتار تحریف هایی نیز بوده است) و از این طریق می توان به حقیقت رسید و هدف فلسفه را تقرب به خداوند معرفی می کند (تعریفی که در فلسفه اسلامی ذکر شده است که دانشی است که تشبّه به الله را به ارمغان می آورد برگرفته از همین فیلسوفان است)

ـ وی عالم ماده را ازلی نمی داند. آن را حادث می داند. اما این که مراد وی حدوث زمانی است یا ذاتی روشن نیست.

زمان را واقعیتی مستقل از ذهن نمی دانسته است. معتقد بوده است که زمان را ما با ذهن می سازیم. زمان ما به ازاء خارجی ندارد. فردی ذهنی و مفهومی فلسفی است.

ـ آگوستین برای اولین بار در فلسفه مباحث معاد را طرح کرده است. بحث بهشت و جهنم، خلود در نار، ابدی و ازلی بودن بهشت و جهنم... از مباحث اوست.

ـ وی مطالبی نیز در زمینه فلسفه سیاسی طرح کرده است. وی برای اولین بار نظریه شهر خدا و شهر زمین را مطرح می کند. شهر مقدس و آسمانی کنار شهر زمینی.

شهر خدا همان آرمانها و ارزشی های دین است که حاکمیتش باید در اختیار روحانیون باشد، مسائل دینی، مذهبی و معنوی مربوط به شهر خدا است و شهر زمین مربوط به سیاست و جامعه است که زمامش به دست پادشاهان است. از این مطلب استفاده می شود که آگوستین معتقد به سکولاریزم بوده است. آئین دو شمشیر هم دارای مفاد جدایی معنویت و دین از سیاست و مسائل اجتماعی است شمشیر نماد قدرت است. همانطور که سیاست ابزار قدرت است دین را نیز ابزار قدرت می دانستند.

نماد قدرت دین باید در اختیار روحانیون باشد و نماد قدرت سیاسی در اختیار امپراطوران و پادشاهان باشد. این دو بر یك دیگر تأثیر و تاثر دارند لکن باید دو حاکم داشته باشیم چون دو شهر است سیاستمداران باید طوری قوانین را وضع و اجرا کنند که آسیبی به شهر خدا نرسد و شهر خدا نیز باید به گونه ای آرمانهای خویش را مطرح کند که آسیبی به شهر زمین نرسد.

١.]از ادله ای که لوتروکالون در راه طرح پروتستانتیسم داشتند نقدی بر فیلسوفان قرون وسطی بود که برای اولین بار در سال ٨٠٠ میلادی کلیسا وارد عرصه سیاست شد .تاجگذاری شارلمان توسط پاپ انجام شد و پاپ از شهر خدا وارد شهر زمین و عرصه سیاست شد و قبل از آن همه قائل به آیین دو شمشیر و شهر خدا و شهر زمین بودند.[بر فرض امکان آن ، آیا این دستیابي قطعي و يقيني است ؟

٢. بنا بر دستیابي قطعي يا ظني ، ابزار معرفت چیست ؟

٣. آیا معرفت قطعي ، با واقع مطابق است ؟

٤. معنا و معیار مطابقت چیست ؟

٥. مراحل و مراتب معرفت کدامند ؟

٦. معرفت چگونه حاصل مي شود ؟

٧. علت بروز خطا در معرفت و راه رهايي از آن چیست ؟

به نظر ميرسد آنچه از آراء آگوستين بدست مآيد پاسخ به بعضي از پرسش هاي مذكور است.

۱. وجود واقعيت و امكان معرفت يقيني مطابق با واقع

در قرون وسطي ترديدي در وجود واقعيت وامكان معرفت يقيني و مطابقت آن با واقع مطرح نبود . اگرچه ابزار معرفتي محل بحث و مناقشه بود .

آگوستين نيز واقعيت را امري ترديد ناپذير و معرفت و يقين مطابق با واقع - به ويژه معرفت به خدا - را ممكن مي دانست . وي در مقابل شكاكان معتقد بود بر فرض قبول شبهات آنان ، علم نفس به خودش از اين شبهات در امان است . بنابراين مي توان ادعا كرد وي اولين فيلسوفي است كه خروج از شك مطلق را با علم نفس به خود و حالات و افعال خود آغاز كرد و همين روش بعدها توسط دكارت دنبال شد . البته او مانند دكارت يقينِ منتجِ از شك را اساس فلسفه خود قرار نداد و طريق ديگري را پيمود .

او مي گويد شك ما ، خود بهترين دليل بر اين است كه وجود داريم ، علم به وجود خود داريم و به آن ها عشق مي ورزيم . بنابراين ؛ حتي افراطي ترين شكاكان نمي تواند در « هستي » ،« علم به هستي خود » و « عشق به آن ها » شك كند .

« ما هستيم و بر هستي خويش داناييم و بدين هستي و دانايي به آن ، عشق مي ورزيم . در اين سه امر ترديد نداريم و نمي ترسيم از اينكه در باره آن ها دچار اشتباه شويم ؛ زيرا دانايي ما بر آن سه امر مانند دانايي ما بر اشيا بيرون از ما نيست كه به ياري يكي از حواس جسمي به دست آمده باشد بلكه ... مسلم ميدانم كه هستم و بر هستيم دانا هستم و آن را دوست دارم . در اين مورد ترديد ندارم از اين كه كسي اعتراض كند و بگويد : شايد تو اشتباه كني ! چه ،اگر اشتباه مي كنم ، همين دليل است بر اين كه هستم . بنابراين در اين امر هم كه بر دانايي خود دانايي دارم ، اشتباه نمي كنم ؛ زيرا همچنانكه مي دانم كه هستم ، بر اين دانستن نيز دانا هستم . چون به اين دو واقعيت عشق مي ورزم ، اين شق را نيز بر آن دو مي افزايم و امر مسلم سوم مي شمارم و چون وجود موضوع اين عشق مسلم و قطعي است ، پس بي ترديد عشق به آن موضوع نيزحقيقت دارد و مورد يقين است .»

« آدميان در اين كه ؟ نيروي زيستن و خواستن و انديشيدن خاص ، هواست يا آتش يا دماغ يا خون يا اتم ترديد كرده اند ... ، ولي كيست كه ترديد كند در اين كه خود او زنده است و به ياد مي آورد و در مي يابد و مي خواهد و مي انديشد و مي داند و داوري ميكند ؟ حتي هنگامي كه كسي ترديد مي كند ، درمي يابد كه ترديد كننده ، خود اوست ... پس آدمي در هر چيز ترديد كند ، در آن واقعيت ها نبايد ترديد كند ؛ چه ، اگر چنين بود اصلا نمي توانست ترديد كند . بنابراين ؛ ترديد ، هستي حقيقت را ثابت مي كند .چون ترديد مي كنم پس هستم ؛ زيرا خود ترديد هنگامي ممكن است كه من هستم . »

آگوستين علاوه بر يقيني بودن علم نفس به خود و حالات خود ، بديهيات را نيز غير قابل ترديد و يقيني و زوال ناپذير مي داند ؛ و معتقد است ما يكسري حقايق ضروري و تغيير ناپذير رادرك مي كنيم_. وي در رساله « در باب اختيار» ، چند نمونه از حقايق بديهي را ذكر مي كند براي مثال اين يك حقيقت هميشه ثابت است كه« ۱۰ =۳ +۷ » و« عمل به نيكي بهتر است از عمل به بدي .» _؛ ولي اشاره نمي كند كه چرا خطا در آن ها راه ندارد (مثلا اين كه معرفت مذكور حضوري است و در علم حضوري – به جهت حضور خودِ واقع نزد عالِم و مطرح نبودن مطابقت مطابَق و مطابِق – خطا معنا ندارد) .

« هر آنچه را كه من از طريق حواس جسماني در مي يابم ، مثل اين زمين ، يا اين آسمان ، يا تمام اجسام ديگري كه ميتوانم ادراك كنم ، چه مدتي ميتواند دوام داشته باشند ؟ من هيچ در اين باره نمي دانم ، ولي ميدانم كه هفت به علاوه سه مساوي با ده است . نه تنها اكنون چنين است ، بلكه

پيوسته همين خواهد بود و هرگز به هيچ وسيله اي نمي توان توسل جست كه هفت و سه ، ده نباشد يا بتواند چنين نشود . »

۲. ابزار معرفت و مراتب آن

آگوستين حس ، عقل و ايمان را سه ابزار معرفت و شناخت مي داند . از نظر وي ، اگرچه معرفت به محسوسات تعلق ميگيرد اما از آنجايي كه محسوسات جزيي ، متغير و بي ثباتند معرفت حسي هم ثبات ندارد ؛ البته حس براي برطرف كردن نيازهاي زندگي مفيد است .

عقل نيز يكي از منابع شناخت است و در نيل به حقيقت زمينه ساز و مفيد است و لذا دراثبات خداوند از آن بهره مي گيرد ؛ اما كافي نيست . عقل به تنهايي روشنايي درون نمي دهد بلكه براي وصول به حقيقت بايد ايمان آورد . بنابراين ؛ ايمان وسيله اي است براي معرفت كه بدون آن نمي توان حقايق را درك نمود . به عبارت بهتر وي معتقد است قبل از ايمان آوردن براي درك بعضي از مفاهيم بايد از عقل استفاده كرد .البته ايماني كه او در نظر دارد ايمان عقلي نيست بلكه ايمان اشراقي است . ايمان با لطفي كه خداوند به انسان دارد باو اعطا ميشود ؛ يعني منشا ايمان فيض و لطف الهي است . پس از كسب ايمان بايد از عقل براي فهم ايمان استعانت جست . جمله معروف او در موعظه ۴۳ اين است :

« بفهم تا ايمان بياوري ، ايمان بياور تا بفهمي . » از نظر وي ، عقل نيروي مستقلي نيست كه براي خود تصميم بگيرد . راه و هدف را ايمان براي او مشخص مي كند و در حدودي كه ايمان براي او تعيين مي كند به تفحص مي پردازد . عقل همچون خدمتكاري در خدمت ايمان در مي آيد و وظيفه آن فهم متون مقدس است .

او با دو اصطلاح علم وحكمت ، رابطه عقل و ايمان و درجه اي از معرفت را كه هر يك به انسان اعطا مي كند ، بيان مي كند . معرفت عقلاني دو مرتبه ومرحله دارد . علم ، مرحله نخست معرفت عقلاني است . در اين مرحله عقل بدون ايمان به تفحص در اين عالم مي پردازد و معارفي را بدست مي آ ورد ، چنانكه علوم طبيعي و رياضيات بين مسيحي و غير مسيحي ، مشترك است . اما در مرحله اي عالي تر ، عقل مومن ِبه مسيح ، اشراق الهي را كسب مي كند . اين مرحله كه با ايمان شروع مي شود ، با تعميق ايمان گسترش مي يابد . اين معرفت مختص به مسيحيان است و با آن مسيحي به حكمت الهي دست مي يابد . در ميان مسيحيان عده اي معدود تا آنجا پيش ميروند كه موجودات را در عالم مُثُل رويت مي كنند .

به نظر ميرسد كه آگوستين در اواخر عمر ، تا حدودي نظر خود را در باره نقش عقل تغيير مي دهد و تعقل قبل از ايمان را رد مي كند . تا آ نجا كه اظهار مي كند ؛ عقل به هيچ وجه حقيقت را نشان نمي دهد بلكه باعث گمراهي بيشتر انسان نيز مي شود ؛ زيرا اين عقل ، عقل در گناه است و به طور دروغين باور دارد كه مي تواند جهان را بفهمد . حقيقت در قلمرو ايمان است و ايمان امري دفعي است كه خداوند به عنوان لطف به انسان اعطا مي كند و نيازي به استفاده از عقل ، قبل از ايمان آوردن نيست . عقل پس از ايمان ، از ظلمت گناه رها مي شود و كمك مي كند تا انسان متون مقدّس يعني ايمانش را بفهمد .

وي معتقد است كساني كه ايمان مي آورن لزوما عاقل تر هم نيستند و اين مساله بستگي به مشيت و خواست الهي دارد .به عبارت ديگر ايمان لطف الهي است وكسب آن نيازمند قابليت لازم است و آن قابليت به طهارت روحي بستگي دارد .

بنابر اين ؛ هيچكدام از حس وعقل به معناي واقعي كلمه ما را با حقايق آشنا نمي كند بلكه يقين اصلي از طريق شهود دروني حاصل ميشود و تازه اين شهود هم مستقل و ابتدا به ساكن نيست ؛

بلكه منوط به لطف و عنايت خداوند است . بر اساس همين ابزار شناخت هم طبق روش افلاطونيان وي مراتبي را براي معرفت قايل است .

۳. چگونگي حصول معرفت

معرفت حسي و تجربي اگرچه يكي از اقسام معرفت است ؛ اما بي اعتبار و بي ارزش تلقي ميشود ؛ زيرا حس به خودي خود ، قادر به ادراك نيست. به نظر وي حواس ،تنها دريچه اي است كه نفس به وسيله آنها به شناخت جهان خارج مي پردازد .

آگوستين در نظريه معرفتي خود تعريف افلاطوني انسان را قبول مي كند و روح يا نفس را جوهري برتر و عالي تر از جسم مي داند كه در تمام بدن حاضر است و با آن متحد ميشود . بنابراين اگرچه او در تاثير موجودات مادي و محسوس در حواس ، شكي ندارد ولي معتقد است بدن نمي تواند احساسات يا تصاويري را كه از خارج دريافت مي كند به نفس منتقل كند ؛ بلكه از آنجايي كه نفس بر بدن توجه واشراف دارد مي تواند يك عمل خارق العاده و ناگهاني كه از جوهرش بر مي خيزد انجام دهد . هر زمان كه يك احساس به بدن ميرسد ، نفس تصويري مشابه تصوير محسوس ، در خود ايجاد مي كند . بنا براين ؛ عمل شناخت حسي ، عملي نيست كه بدن يا قواي حسي انجام دهد ، بلكه فعلي است كه نفس از طريق بدن انجام ميدهد . نفس بدون اينكه متحمل هيچ تاثيري از خارج شود موجودات مادي را مي شناسد .(استناد عمل شناخت حسي به خود نفس نه به قواي حسي در بدن)

مسلم است انسان به مراتب بالاتري از معرفت دست مي يابد و به شناخت عقلي ميرسد و حقايقي را مي شناسد كه كلي ، ثابت و معقول است . حقايق بديهي مانند « ۱۰ =۳ +۷ » و علم نفس به خود مطلقا معقولند و واقعيت هايي هستند كه به طور حقيقي وجود دارند . عقل انسان ، شخصي و متغير است، بنابراين ؛ منشا حقايق مطلق ، پايدار و ضروري كه عام و جهان شمولند ، باشد . در هرصورت خود عقل اين صفات را ندارد وبايد آن ها را از جايي دريافت كند .

او دستيابي به حقيقت را از طريق انتزاع و تعميم به شكل ارسطويي نمي پذيرد بلكه راه افلاطون را طي ميكند و مي گويد مُثُل و نمونه هايي ثابت و ازلي وجود دارند كه انسان را در معرفت عقلي ياري ميدهند . به عنوان نمونه نفس انسان در مقام مقايسه زيبايي يا هنر يا قدرت دو چيز ، به مثال و نمونه كامل زيبايي يا هنر يا قدرت رجوع مي كند كه ملاك تشخيص است .

اما وي بر خلاف افلاطون جايگاه مُثُل را (علمِ) خداوند مي داند و به عنوان عقل خداوند معرفي ميكند .

اگر اين حقايق در خدا باشند چطور انسان مي تواند به آن ها دسترسي داشته وآن ها را اظهار كند ؟ او براي بيان ارتباط انسان با مُثُل نظريه تذكر افلاطون را نمي پذيرد وبه نظريه اشراق گنوسيسيان روي مي آورد كه در دوران جواني نزد مانويان آموخته بود . او معتقد بود ؛ نورعقلاني كه در عقل خداوند است ، عقل انسان ها را منوّر ميكند . همانطور كه چشم در نور خورشيد به ديدن موجودات مادي نايل ميشود ، نور الهي بر حقايق مي تابد و آن ها را براي عقل انسان قابل درك مي كند .

وي معتقد است اين نور عقلاني براي تمام انسان ها است ؛ اما عده اي به سبب حجاب هايي كه در فكرشان قرار دارد ، كمتر از ديگران اشراق الهي را درك مي كنند . اين عده در مرحله علوم طبيعي باقي ميمانند و مسيحيان به در حكمت الهي نايل ميشوند .

به نظر مي رسد در نظريه آگوستين ، نفس ، نقش چندان فعالي ندارد و به نوعي فقط پذيرنده حقايق است . در اينجا عقل الهي نقش فعال دارد و علم خود را به آدميان اعطا مي كند .

٤. منشأ خطا

او در كتاب « در ردّ آكادميان » دو دليل براي خطا ذكر مي كند :
أ . بدن – به عنوان ابزار فعل حسي – و محسوسات ، هر دو متغيرند و در نتيجه اشتباه رخ مي دهد . عدم ثبات و تغير موجودات محسوس ، سبب مي شود كه شناختي حقيقي به آن ها تعلق نگيرد ؛ زيرا خصوصيت حقيقت ؛ ثبات ، ضرورت و جاويدان بودن است .
البته وي معتقد است ؛ خطاي حواس ، صرفا به جهت عدم تنظيم و مطابقت اعضاي مختلف حسي است وگرنه هيچ حسي به تنهايي منشا خطا نيست بلكه كثرت عضوهاست كه احتمالا موجب بروز چنين خطايي ميشود

ب . عدم توجه و دقت نفس به حقایق جاویدان که بر او اشراق میشود . گناه واقعاً اجازه توجه به خویشتن و شناخت حقیقی آن را به انسان نمی دهد.
آنسلم قدیس
متولد ۱۰۳۳ میلادی است وی دو دیدگاه مهم دارد:
الف ـ تقدم ایمان بر معرفت: این شعار که اول ایمان بیاور و بعد بفهم تاثیری زیاد بر بعدی ها گذاشت، (از جمله کی یرکگارد در کتاب ترس و لرز و طرح ذبح اسمعیل توسط ابراهیم. و نیز ویتگنشتاین، پل تیلیخ و... همه از این نظریه الگو گرفته اند.
ب ـ در براهین اثبات وجود خدا، وی برای اولین بار برهان وجود شناختی را مطرح کرد (باید توجه داشت این برهان با برهان صدیقین تفاوت جدی دارد.) خلاصه برهان این است که اگر خدا را موجودی تعریف کنیم که بزرگتر از او موجودی قابل تصور نیست در این صورت با يك قياس استثنائی ثابت می کنیم خدا وجود دارد. چون: اگر خدا وجود نداشته باشد خدا خدا نیست لکن خدا خدا هست (طبق اصل هوهویت) پس خدا وجود دارد.
ملازمه: خدا موجودی است که موجودی بزرگتراز او قابل فرض نیست، و اگر وجود نداشته باشد بزرگتر از او قائل فرض هست.
ـ کشیش هم عصر آنسلم «گولینون» بر وی اشکال نقضی وارد کرد که: جزیره را این گونه تعریف می کنیم که خشکی ای است که اطرافش آب است به گونه ای که بزرگتر از آن قابل فرض نیست. و این وجود دارد چون: اگر وجود نداشته باشد، جزیره جزیره نیست. لکن جزیره جزیره هست، پس وجود دارد. و هر چیزی را می توان با این نوع برهان اثبات وجود کرد.
ـ آنسلم در پی این اشکال تقریر دیگری ذکر می کند و این تقریرات همینطور تا زمان دکارت، هیوم و کانت ادامه یافته است. که پس از آن بحثهای اثبات وجود خدا در غرب کم رنگ شده است.
توماس آکویناس
فیلسوف قرن دازدهم و سیزدهم میلادی است. وی از ارسطو تأثیر زیادی پذیرفته است و هم در زمینه بحثهای معرفت شناسی و هم در الهیات بالمعنی الاخص مطالبی دارد. وی پنج برهان بر اثبات وجود خدا ذکر کرده است که در کتاب کلیات فلسفه ذکر شده است. یکی از آن براهین، برهان حرکت ارسطو است. که البته این اشتباه که ارسطو برهان حرکت را برای اثبات وجود خدا طرح کرده باشد اولین بار توسط توماس آکونیاس بوده است. چون ارسطو این برهان را برای اثبات مدبّریت خدا (نه وجود خدا) ذکر کرده است ولی آکویناس این را به عنوان برهان وجود خدا مطرح کرده است.
برهان دوم وی، برهان علت و معلول است (که ما در فلسفه اسلامی برهان علت و معلول نداریم)

برهان سوم: برهان امکان و وجوب است (تقریر بو علی از این برهان با تقریر آکویناس متفاوت است)
برهان چهارم: برهان نظم است برهان پنجم: برهان درجات کمال.
برهان های وجوب و امکان، نظم و درجات کمال از ابداعات توماس آکویناس است. برهان نظم در فلسفه اسلامی برای اثبات علم الهی است و نه اثبات وجود خدا، و برهان درجات کمال شبیه برهان امکان اشرف در فلسفه اسلامی است.
ـ در دیدگاه معرفت شناسی آکویناس، وی معتقد به اصالت تجربه در حوزه معرفت شناسی تصورات و اصالت عقل در حوزه معرفت شناسی تصدیقات است و فیلسوفان اسلامی این نظر را از وی اخذ نموده اند، اول تصورات حسی و سپس تصورات عقلی تحقق پیدا میکند.
(من فقد حساً فقد فَقدَ علماً) در حوزه تصورات است. حال چه حس باطنی باشد یا حس ظاهری (چه با نظریه تجرید و تعمیم، چه نظریه تکامل و چه نظریه تبدل) و این تصورات حسی تبدیل به تصور عقلی می شود اما در حوزه تصدیقات ابتدا تصدیقات عقلی است که به دنبال آن تصدیقات حسی پدید می آید.
ویلیام آکام
روحانی مسیحی اهل اکام است. وی در باب کلیات، وجود ذهنی کلیات (دیدگاه ارسطوئی) را قبول ندارد. و نیز وجود خارجی مثالی کلیات (مُثُل افلاطونی) را نمی پذیرد. به عبارتی وی نه قائل به کلی سَعی افلاطون است و نه کلی انضمامی ارسطو را پذیرفته است. در واقع مکتب نومینالیسم و اصالت تسمیه بعد از رواقیون اولین بار توسط ویلیام اکام مطرح شده است که کلیات ذهنی و خارجی را منکر بوده است.
ـ نکته دیگر آنکه وی معتقد است تنها از طریق حس ظاهر و باطن می توان به وجود اشیاء پی برد (و این دیدگاه وی نیز متخذ از رواقیون است)
ـ وی معتقد است که جهان را نباید زیاد شلوغ کرد (اصطلاح تیغ اُکامی). عالم را با زبان و به تبع آن فکر شلوغ کرده ایم. مثلاً انسان غیر از زید و بکر و عمرو... نیست. همچنین وجودی به نام جنگل نداریم. اینها ساخته زبان است. و بدین سان وی برخی از واقعیت های جهان را با بحثهای تحلیلی و زبان شناختی حذف کرده و جهان را کوچکتر از آنچه در اذهان فیلسوفان است تصویر می کند.

فیلسوفان جدید عقل گرا

مقدمه اول:

در اینکه فلسفه جدید با کدامین فیلسوف آغاز می شود اختلاف است. برخی دکارت فرانسوی (۱۶۵۰ ۱۵۹۶م) را مؤسس فلسفه جدید می دانند وگروهی معتقدند فلسفه جدید به کمك فرانسیس بیکن انگلیسی (۱۵۶۱۱۶۲۰ م) 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 عقل گرایی و دیگری نحله تجربه گرایی ، دکارت پدر نحله عقل گرایی و بیکن پدر نحله تجربه گرایی است.

البته اکثر مورخان در مقام مقایسه بین این دو نظام فلسفی ، دکارت را با لاك مقایسه می کنند نه با هابز یا بیکن . چون لاك از لحاظ نظام فلسفی قویتر از هابز عمل کرده است. هابز بیشتر فلسفه سیاسی داشته است خصوصاً در حوزه انسان شناسی ولی لاك از این جهت اهمیت دارد که بر مبانی معرفت شناسی بیشتر از هابز تأکید کرده است و از طرفی ، لاك 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 است 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. لذا این فاصله عمیق را باید خوب درك کرد و باید دید که چه تحولی در قرن ۱۷ رخ داد که نه تنها فلسفه قرون وسطی به پایان رسید بلکه یك 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 چیستی 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 آنچنان 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 حالیکه با بررسی فلسفه نو افلاطیون و نو ارسطوئیان ، شخصیت های بزرگی چون فلوطین ،توماس آکونیاسی ، آگوشین و مشاهده می شوندکه دارای تحقیقات وسیعی در این زمینه بوده اند وافول تفکر فلسفی در قرون وسطی به هموی در دوره جدید تأثیر گذاشته است به عنوان نمونه جریان اصالت تجربه قرن هفدهم ، ریشه در اصالت تسمیه قرن ١٤ میلادی دارد که معتقد بود مفهوم کلی وجود ندارد و هر چه هست فرد و جزئی است که به حس در می آید . نوینالیست ها 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 آکونیای قرن ۱۳ بر عقلگه ایمان دوره جدید است.

بنابر این 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 که 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 بوده است که فلسفه را جدید کرده است. آیا جوهره و گوهر فلسفه عوض شده است یا روشها عوض شده اند یا ...؟

بررسی موارد اختلاف فلسفه قرون وسطی و دوره جدید :

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 اسپنیوزا از لاتین هم استفاده می کردند ولی لاك و هیوم فقط به انگلیسی، وستر وروسو به فرانسوی و کانت به آلمانی می نوشتند.

بررسی : این تفاوت هر چند فی نفسه صحیح است ولی نمی تواند ملاك جدید بودن فلسفه باشد یعنی هر چند ممکن است وقتی فلسفه جدید شد تقید به زبان از خود نشان ندهد ولی صرف علم تقیدبه زبانی خاص نمی تواند باعث جدید شده 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 شده ، کتابهای علمی زیادی به زبان فارسی نگارش یافته اند.

۲) از ویژگیهای تألیفات فلسفی در قرون وسطی ، شرح و تعلیقه نویسی بر آثار بزرگان مانند ارسطو و افلاطون بود و فلاسفه به ندرت اقدام به نگارش رساله مستقل می نمودند و بزرگان تقدس خاص بر ایشان داشتند ولی فلاسفه در قرن ۱۷ و ۱۸ 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 با مانند دکارت ، اسپنیوزا، لایب نیبس ،لاك و بار کلی اصلاً تدریس دانشگاهی نداشتند یا مانند هیوم ،اگر چه مدتی تدریس داشتند ولی توفیق نیافتند، بار کلی یك کشیش بود و فیلسوفان فرانسوی قرن ۱۸ مانند وستر، دیدرو و روسو نیز ادیبانی بودند که علایق فلسفی داشتند.

بنابراین فلسفه بدیع اوایل دوره جدید ، خارج از محیط دانشگاهها بسط و تکامل یافت و زاییده ذهنهای مبتکر و نوآور بود، ذهنهایی که محدود به چارچوبها و پارادایم های 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 دانشگاهها راداشتند.

بررسی: این مطلبی درست است چرا که اصل حضور در عرصه های مختلف انسانی را با پرسشها و به 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 حالیکه فلاسفه قرون وسطی تنها دغدغه تدریس فلسفه آن هم در حیطه محدود آنرا داشتند. فلذا این وجه سوم را می توان یك علت محدثه برای فلسفه جدید دانست یعنی دانشمندانی که با اندیشه های فلاسفه پیشین آشنا بودند و

خود دارای استعداد بالایی بودند در اثر ارتباط با تحولات اجتماعی رنسانس و رفریسم و تحولات علمی گالیله و دیگران ، فلسفه جدید را پی ریزی کردند.

٤) گفته می شود که فلسفه جدید، حاصل عقل محض است یعنی تنها حاصل ابزار ادراکی بشر است و لی فلسفه قرون وسطی در خدمت عقاید و کلام مسیحی بود که مانع از پیشرفت آن شد . یعنی اگر فلسفه را آزاد بگذاریم عقل بشری مرتب سؤالات و پاسخهای جدید مطرح می کند و فلسفه بارورتر می شود ولی اگر آنرا همچنانکه در قرون وسطی جریان داشت محدود به عقاید و کلام خاصی کردیم دیگر پیشرفت نمی کند چون عقاید ثابت است لذا فلسفه ای هم ك تابع آن باشد ثابت خواهد بود. فلسفه جدید تلاش می کند تا با پژوهشهایی که بوسیله عقل وحی انجام میدهد فلسفه را تکمیل نماید ولی فلسفه قرون وسطی تنها محصول عقل بشری نیست بلکه دستاوردی است که متکی بر کلام و عقاید مسیحی است فلذا یکی از علل پیشرفتهای فلسفه جدید (تعدد و تکثر 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 بودند در حالیکه در یونان باستان این آمیختگی نبوده است . فیلسوفان یونان باستان دارای دغدغه کلامی نبودند و باروش عقلی به حل مسائل پرداختند ولی در قرون وسطی به خاطر حضور کلیسا در صحنه علمی و اجتماعی ،آمیختگی کلام و فلسفه خود رانشان داد، لذا فلسفه اسکولاستیك در قرون وسطی ، فلسفه ای ما بعدالطبیعی محضر نبود ، بلکه با مباحث و آراء کلامی تلفیق شده بود. در واقع باید گفتن فلسفه قرون وسطی فلسفه ای کلامی بود. يك سلسله مباحث کلامی اصل گرفته بودند و برای موجد ساختن و مستدل کردن باورهای دینی از فلسفه (ارسطویی یا افلاطونی) مدد می گرفتند. و لذا فلسفه هایی چون فلسفه ذیقراطیس که کاملاً مادی بود و ماده المواد عالم را اتم می دانست و علت فاعلی و مادی را اتم معرفی می کرده چون قدرت توجیه باورهای دینی را نداشت و کمرنگ شد و به حاشیه رانده شد و آثار وی نیز به تدریج از بین رفت، چرا که فلسفه وی توان موجه سازی با مدهای دینی را نداشت ، اما فلسفه ارسطو و افلاطون این قابلیت را دارا بود. لذا در قرون وسطی گرایش ما بعدالطبیعی کلامی تحقق داشت ولی این گرایش در دوره جدید از بین رفت. در دوره جدید فلسفه دیگر نبود.

توضیح بیشتر درباره کلام فلسفی و فلسفه کلامی :

کلام فلسفی یعنی کلامی که تابع فلسفه است یعنی ابتدا يك 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 آنست که فلسفه را تابع کلام می کنیم.

در عالم اسلام ،فارابی ، ابن سینا ،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 المدینة الفاضلة ابتدا عقل نظری و مراتب آنرا 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.

فلذا 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 يك 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 الا روایات را مطرح می کند . ملاصدرا این شیوه را به اوج خود می رساند و حتی برای معاد جسمانی ابتدا یك نظام فلسفی پی ریزی می کندسپس 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 یك نظام فلسفی سپس تطبیق کلام بر آن .

در مقابل این کلام فلسفی ، فلسفه کلامی مطرح است که خصوصاً در بین متکلمان اهل سنت رایج است. 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 ند هم شربان 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 حالیکه اینها معروف به مخالفت با فلسفه اند . نکته اساسی اینجاست که این طیف هیچوقت نمی آیند یك 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 آنرا 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 . فلذا این دسته فلسفه کلامی دارند.

در مقام داوری بین کلام فلسفی و فلسفه کلامی ،باید ابتدا تکلیف عقل را در معرفت شناسی و رابطه دین و عقل را حل نماییم و هر دو گرایش اشکالات جدی دارد .

با این توضیحات روشن شد که وقتی می گوییم فلسفه در قرون وسطی فلسفه کلامی است مراد چیست بنابراین تو بودن فلسفه جدید از آن جهت است که فلسفه در قرون وسطی تابع کلام بود اما در قرون جدید اعتقادات جدید تابع نظام فلسفی بود. 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 چه فیلسوفانی که کلامشان کمرنگتر بوده است همچون اکامی و آکونیاس ، همگی متکلم بوده اند و دغدغه اصلیشان کلام بوده است و اگر هم بحث فلسفی می کردند بخاطر مباحث کلامی شان بوده است ولی فلاسفه قرون جدید اصحاب کلام نبودند نمی توان گفت که و کارت و مالبرانش و ... متکلم بوده اند اگر چه مسیحیان معتقدی بوده اند حتی بار کلی 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 . ابتدا گستره اعتقادات این فیلسوفان در دوره جدید متفاوت بوده است. لکن علیرغم 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 یك متکلم نیست. بنابراین مسیحی بودن عده ای از فلاسفه دوره جدید به معنای متکلم بودن آنها نیست. و همه فلاسفه دوره جدید فیلسوفانی هستند که دغدغه کلامی ندارند چه دغدغه دینی داشته باشند و چه نداشته باشند اصل و پایه نزد همه ایشان نظام فلسفی است فلذا هر چه جلوتر می رود دین نزد ایشان کمرنگتر می شود و عمده 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 رئیسم و الهیات

طبیعی. « theologynatural» 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 وجه تفاوت باید گفت که این تمایز کلیت ندارد یعنی در همه فلاسفه قرون وسطی نظام فلسفی خود را مبتنی بر عقاید و کلام مسیحی می نمودند و نه همه فیلسوفانی دوره جدید کلام فلسفی داشتند بعنوان مثال در قرون وسطی توماس آکونیای در قرن ۱۳ استقلال فلسفه را به عنوان یك معرفت مستقل اعلام می دارد . او اصرار بر عقلائیت فلسفه خود داشت و می خواست فلسفه را مستقل از کلام از تعقل اخذ کند فلذا براهین عقلی برای اثبات خدا می اورد . یا اصحاب اصالت تسمیه در قرن ١٤ تمایل به انفصال کلام و فلسفه داشتند.
از طرف دیگر در دوره جدید دکارت در قرن ۱۷ سعی در توفیق آراء فلسفی خود با اصول عقاید کاتولیك داشت یا بار کلی به عنوان یك کشیش دغدغه اصلی اثر هدایت انسانها به حقایقی است که در انجیل آمده فلذا فلسفه او در راستای همین غایت است. پاسکال ،مالبرانش و جان لاك هم دغدغه دینداری دارند.
به هر حال این وجه اختلاف هر چند جدی و غیر قابل انکار است و کسانی همچون اکام و آکونیای هرگز دست از پا را دایم کلامی خود بر نداشتند تا چه رسد به آگوستین و آنسلم و در طرف دیگر افرادی چون اسپنیوزا ، هابز ، هیوم و بسیاری از ماده گرایان قرن ۱۸ و عصر روشنگری قائل به فلسفه به شرط از عقاید مسیحیت بودند ولی این اختلافات کلیت ندارد و هم در بین تجربه گرایان و هم در میان عقلگرایان دوره جدید کسانی هستند که دغدغه دینداری قرون وسطی را دارند و هم 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 با کلام فلسفی است یا اصلاً فلسفه صرف است
٥) تمایز موضوعی به لحاظ گستره موضوع فلسفه :
علاوه بر استقلال روشی 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 تنیین 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 دخالت نمی دادند لکن تفکر قرون وسطایی تبیین غایی از عالم را تقدیر می کردند.
هابز هر گونه بحث درباره امور مجرد غیر مادی یا روحانی را از فلسفه حذف کرد و تنها به اجسام عنایت داشت. «لامتری» مؤلف کتاب «انسان یك ماشین» در سال ١٧٤٨ انسان را به عنوان یك ماشین مادی پیچیده ترسیم می کند و نفس را انکار می کند. دکارت از مجردات بحث می کند ولی از خداوند ذاتی نمی رود. بیکن اصلاً دغدغه اصلی اثر 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 بحث به یك ماشین . یعنی نگاه مکانیکی دانشمندان به عالم و تبیین مکانیکی محضر از آن توسط امثال

گالیله (رجوع شود به کتاب «خوابگردها») سبب شد که فلاسفه نیز بیشترین دغدغه شان طبیعت وانسان باشد لذا 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 نگاهها ، 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 ۱۷ آغاز انسان محوری و افول خدا محوری است. در قرن ۱۷ اعتقاد بر اینست که انسان می تواند بر همه حقایق عالم سیطره پیدا کرده، از وحی بی نیاز شود. ولی وقتی به قرن ۲۰ می رسد این نگاه اومانیستی سیر نزولی پیدا می کند.

پس به طور خلاصه باید گفت اصحاب ما بعدالطبیعه عقلی و اصحاب مابعدالطبیه 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.

٦) تفاوت رهیافتی و رویکردی (رهیافت غیر از روش است در واقع کانالهای فرعی روش را رویکرد می گویند attitude)

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 مراداین 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 انسانی و طبیعت بود می گفتند انسان و طبیعت حرکت می کنند بعد شروع به تبیین حرکت عالم ماده می کردند. ایشان می آمدند بیان فلسفی از تبیین فیزیکی نیوتن می کردند یعنی ظهور نظریات مکانیستی عالم طبیعت توسط نیوتن و نظام معقول و تبیین ریاضوار توسط گالیله از نظام طبیعت سبب شد تا این فلاسفه دنبال این باشند که یك تفسیر «علیت محورانه» و نه «غایت محورانه» از عالم بدست بیاورند در حالیکه در قرون وسطی دغدغه اصلی دغدغه غایت بوده آن هم غایت مقدس م آبانه. 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 لذا بعدها نگاهشان به انسان نگاه ماشینی شد. علم برای علم موضوعیت نداشت، دانش برای قدرت بود و این شعار را فرانسیس بیکن صراحتاً ادعا می کرد که ما در صدد مهار عالم و تسلط بر آن هستیم . در حالیکه 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 آبها 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 برند. (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 بنتام را زنده کرد. پروتستانیزم معتقد بود که خداوند همه چیز را برای انسان آفریده است لذا باید هر چه بیشتر از نعمتهای خدا لذت ببریم . (رجوع شود به کتاب «پروتستانیزم و اخلاق سرمایه داری» اثر ماکروبر br۱۱۵) این گرایشهای پروتستانیزم به دنیا و لذت گرای ، روح سرمایه داری را تقویت کرد هر چند آنها بعدها پروتستانیز 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 آنست که هنوز این سؤال مطرح است که با توجه به این پیش فرض و انگیزه فیلسوفان مغرب زمین در دوره جدید،آیا می توان تمام پا را دایم فکری و گزاره های علمی مغرب زمین را به کناری نهاد؟ (برخی مدعی اند که تمام علم و تکنولوژی و صنعت در غرب را 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 آنرا 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 زاییده 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 کند 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 مقدی می دانسته است. و یا فرانسیس بیکن کتاب «ارغنون نو» را می نویسد که کتابی روش شناختی است.

نتیجه مقدمه سوم:

بنابراین بطور 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 است . و به تبع آنها مسائل جدیدی هم وارد آن شده است.

چون تحول و تغییر در همه این زمینه ها بوده است لذا فلسفه جدید شده است و الا اگر یکی از اینها تغییر می کرد فلسفه جدید نمی شد.

مقدمه چهارم : نگاه مکتب محورانه نسبت به فلسفه های پس از رنسانس

فلسفه جدید قبل از کانت (یعنی قرن ١٦ و ١٧ (در دو جریان عمده واقع بود: یکی نظام مبتنی بر اصالت عقل در اروپا (به غیر از انگلستان) که افرادی چون دکارت، اسپنیوز، پاسکال ، لایبانیستی ،ولف و .... در این جریان حضور داشتند. و جریان دوم بیشتر مبتنی بر اصالت تجربه بود که بیشتر در انگلستان رواج داشت و افرادی چون فرانسیس بیکن «جان لاك هابز» هیوم و بار کلی جزو این جریان بودند.

جریان سوم : نهضت روشنگری است که عمدتا از نیمه اول قرن هجدهم شکل گرفت.

جریان چهارم : نهضت رومانتیك است

جریان پنجم : شکایتی جدید است که با هیوم شروع شد و با اشکال محتلف ادامه یافت.

جریان ششم: پدیدار شناسی است که از کانت شروع شد و افرادی چون هوسرل و هایدگر آنرا ادامه دادند.
جریان هفتم: پوزیتویه استك
جریان هشتم: اگزیستانسیالیسم است.
جریان نهم: فلسفه تحلیلی است.
جریان دهم :هرمنوتیك 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 هرمنوتیك کلاسیك ،هرمنوتیك رمانتیك ،هرمنوتیك فلسفی .... است و یا نهضت روشنگری خود 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 فلذا مکاتب شخص محور هستند . ولی در فلسفه دوران معاصر مکتب جایگاه ویژه ای دارند مثل دکارت در مکتب عقلگرایی فلذا مکاتب شخص محور هستند . ولی در فلسفه دوران معاصر مکتب جایگاه ویژه ای دارد تا شخص ،هر چند هر مکتبی اشخاص برجسته ای در درون خود دارد مثلا اگزیستانسیالیسم.
مشخصات عمومی دوره جدید :
یکی از مسائلی که در تبیین فلسفه جدید ما را یاری می کند این است که در تقسیم بندی فلسفه غرب به ٥ دوره :
١- یونان باستان ٢- هلینیزم ٣- قرون وسطی (تا قرن ١٤)١٥- رنسانس
٥- دوره جدید. یك دوره تقریباً دو قرنه یعنی قرن ١٥ تا ١٧ میلادی بین قرون وسطی و دوره جدید فاصله است که از آن تعبیر به دوره رنسانس می شود و این مطلب که مشهور است که علم و فلسفه در دوره رنسانس رشد کرد، دقیق نیست چرا که رشد علم و فلسفه در قرنهای ١٧ و ١٨ بوقوع پیوست.
یعنی درست است که کپرنیك در قرن ١٦ 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 فلذا اگر کسی بخواهد بر عصر کپرنیك با نگاه تجربی به مسأله بنگرد دیدگاه بطلمیوس بر دیدگاه کپرنیك رجحان دارد. از طرف دیگر اصلاً نظره «زمین مرکزی» ابداع کپرنیك 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 کپرنیك کرد استقرار نظریه «زمین چرخشی» بود نه ابداع آن ولی چون کلیسا در آن زمان گرفتار درگیریهای درونی بود لذا خیلی با کپرنیك مقابله نکرد ولی وقتی در نیمه اول قرن ١٧ ، گالیله بعنوان یك فیزیکدان و منجم این نظریه را مطرح کرد هم کلیسای کاتولیك و هم کلیسای پرونستان در برابر او ایستادندو او را به محاکمه کشیدند.
در دوره رنسانس غیر از حرکت علمی کپرنیك ، عمدتاًحرکت دیگر اتفاق افتاد:
١- حرکت رفرمیسم دینی توسط بوتر و کالون که منجر به پروتستانیزم شد. ٢- حرکت سیاسی توسط ماکیاولی 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 نسانس دیده

نمی شود. بعدها این دو حرکت منجر به حرکت علمی توسط کپلر ،تیکوباهه، گالیگه و نیوتن شد و از حرکت علمی آنها ، حرکت فلسفی شروع شد.

پس بعد از قرون وسطی :حرکت هنری سیاسی و دینی حرکت علمی حرکت فلسفی

بر آنچه که تاریخ نشان می دهد اینست که حرکتهای سیاسی و علمی بر حرکت فلسفی مقدم بوده است. و اصلاً آن حرکتها باعث بوجود آمدن حرکتهای فلسفی در قرن ۱۷ م 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 و گالیله و دیگران تنها فیزیکدان نبودند بلکه نگاههای متا فیزیکی داشتند که در فیزیك و نجوم آنها تأثیر می گذاشت.

راسل در تاریخ فلسفه ج ۶۸۰/۲ (ابتدای کتاب سوم: فلسفه جدید ، از رنسانس تا هیوم) می گوید:

آن دوره از تاریخ که عموماً جدید نامیده می شود، 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 می کند و در واقع می خواهد 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 می کند ،می گیرند. در ابتدا حکومت ملتها بیشتر در دست پادشاهان است ولی سپس مانند یونان قدیم ، به تدریج حکومتهای سلطنتی به دموکراسی مبدل می شود و یا به دست جباران می افتد . جای جامعه اشرافی را پادشاه که با بازرگانان ثروتمند متحد است ،می گیرد (یعنی ابتدا بازرگان 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 یك 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.

(لذا نظام لبرالیسم یك نظام دموکرات سرمایه داری است و سرمایه داری را نمی توان از لبرالیسم جدا کرد. با مطالعه تاریخ رنسانس روشن می شود که چقدر بازرگانان و سرمایه داران در به قدرت رسیدن حکام نقش داشته اند. لذا با توجه به این تحولی که گفته شد باید بگوییم که در دوره جدید از سه ضلع مثلث کلیسا، سلطان و سرمایه دار تنها کلیسا حذف شد بعد کم کم 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 بوجود آمد تا اینکه در قرن ۱۷ سرمایه داری بوجود آمد و در برابر لیبرالیسم ایستاد علاوه بر لیبرالیسم جریانهای دیگری نیز همچون فاشیسم ،سوسیالیسم،آنارشیسم و ... همگی علیه نظام لیبرالیسم نفج 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 لذا آن رویکرد روحانی و نگاه مذهبی کمرنگ شد. البته پیدایش پروتستانیزم هم در پیدایش و تقویت این نگرش دنیوی تأثیر داشت یعنی نگاه بهرهوری از دنیا که پروتستانیزم داشت دنیا گرایی را تقویت می کرد.

نخستین حمله جدی علم ، انتشار نظریه کوپرنیك در سال ۱۵٤۳ بود ولی این نظریه چندان نفوذی نداشت]برای اینکه وقتی کوپرنیك این نظریه را مطرح کرد مقطعی بود که هر دو مذهب پروتستانیزم و کاتولیك از استقرار و قوت برخوردار بودند فلذا هر دو مذهب در برابر کوپرنیك ایستادند. کاتولیك 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 کوپرنیك 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 که حکم کپرنیك را به جای حکم روح القدس قرار دهد [پس گفته شد که کوپرنیك توفیقی نیافت تا اینکه کپلر و گالیله در قرن ۱۷ آنرا اتخاذ و اصلاح کردند و بدین ترتیب نبرد میان علم و احکام جزمی آغاز شد و سرانجام سنتهای قدیم در برابر دایش نوشکست خوردند.]نکته ای که اینجا مطرح است اینست که چگونه آدم عاقلی حاضر می شود دست از تئوری تجربه شده بطلمیوس در طول ۱۰۰۰ سال دست بردارد;چه شد که کپرنیك رأی فیثاغورث را بر رأی بطلمیوس ترجیح داد؟ علت اصلی این تحول مبنای فلسفی است یعنی کپرنیك 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 فلك مدور در حال گردش را تصویر کندتا زمین مرکزی تبیین شود ولی کپرنیك با ۳٤ فلك مدور خورشید مرکزی و زمین چرخشی را تبیین کرد. توضیح مطلب بعداً خواهد آمد [

شایان ذکر است که حاکمیت علم با حاکمیت کلیسا بسیار متفاوت است زیرا حاکمیت علم حاکمیت عقل دینی احکام خود را مطلق و تحقیق پذیر می داند لذا مشربی که حاکمیت عقلی دارد با مشرب در میان قرون وسطی تفاوت دارد.

نکته دوم : در کلام راسل اینست که علاوه بر علم نظری که کوششی برای فهمیدن جهان است علم عملی هم که کوششی برای دگرگون ساختن جهان است از اهمیت عملی علم نخست در مورد 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 آنست 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 ولی 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 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 آنرا از فرد به حکومت منتقل می کند.

رنسانس:

جهان بینی جدید در مقابل جهان بینی قرون وسطایی ، در ایتالیا با نهضتی آغاز شد که آنرا «رنسانس» می نامند این جریان در قرن ۱۵ فراگیر شد و بر فضلای ایتالیا چه روحانی و چه عامی سرایت کرد. رنسانس در معماری و نقاشی و شعر و سیاست شهرت خاصی پیدا کرد.
لئوناردو داوینچی و 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 بطور کلی ۳ حرکت عمده در رنسانس بوجود آمد. حرکت دینی (لوتر و کالوین) ، حرکت سیاسی (ماکیاولی) و حرکت هنری (دادینچی ، آنجلو).
نیکولو ماکیاولی (١٤٦٧ - ١٥٢٧) اصل فلورانس ایتالیا ، فیلسوف سیاسی معروف است که فلسفه سیاسی اش علمی و تجربی است و مبتنی است بر تجربیات خود او در امور سیاسی . یعنی فلسفه سیاسی اش عقلگرایی یا دین گرایی نبود بلکه تجربی است.
ولی معتقد است که دین باید در دولت مقام برجسته ای دارا باشد ولی نه به دلیل حقانیت آن بلکه از آنرو که دین ارکان و طبقات اجتماع را محکم و متصل به یکدیگر نگاه می دارد یعنی دیگر دولت در جامعه مسیحی بر مسیحیت ارج نهد موجب وحدت و استحکام می شود. لذا رومیان حق داشتند تظاهر به اعتقاد داشتن به کهنه غیب گو نمایند و افراد بی حرمت را به مجازات برسانند.
ماکیاول از طرف دیگر کلیسای عصر خود را نقد می کند:
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 .
قدرت سیاسی و دنیوی پاپها و پادشاهان مانع از وحدت ایتالیا می شود. این امیر باعث شده بود که ایتالیا تبدیل به ۱۵ ایالت و دولت ملوك 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 نه در غیر اینصورت امیر گاهی باید عهد شکنی هم بکند پس واجب نیست که همه فضائل را داشته باشد ولی باید در ظاهر به همه آنها آراسته باشد(حرفهایی که هانتینگتون در موج سوم دموکراسی می زند اوج سیاست ماکیاولی 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 آکونیاس را قبول نداشتند آنها روی این اصل آگوستین که مربوط به ارتباط روح با خدا بود تأکید میورزید و معتقد بودند که هر انسانی می تواند مستقیماً با خدا رابطه بر قرار کند و این ربطی به کلیسا ندارد فلذا 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 ،آنها نظریه بخشایش را که بر اساس آن مقدار زیادی از مالیتهای پاپ اخذ می شد، طرد کردند نظر به تقدیر ،سرنوشت ارواح را پس از مرگ ، یکسره از دست کشیشان خارج ساخت.
آنها با نوآوریهای خود، یك دین فردی را پایه گذاری کردند و کلیسا محدود به یك 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 اینست که حکیمان قرون وسطی گرچه با سخنان رهبران رنسانس مخالف بودند یعنی هیچکدام از ایشان با هیچیك از ۳ حرکت رنسانس میانه خوبی نداشتند ولی آنرا می فهمیدند یعنی اگر آگوستین و آنسلم زنده می شدند مشکلی در فهم مباحث و دیدگاههای متفکران رنسانس نداشتند و حرفهای لوتر و ماکیاولی و .... را می فهمیدند یعنی فاصله آنقدر عمیق نبود که بگوییم اینها در جهان خاصی زندگی می کردند فلذا نسبت به مؤلفه های معرفتی جهان رنسانس بی اطلاع بودند و آنرا درك نمی کردند. همچنانکه قرن ۱٦ ار افلاطون و ارسطو بیگانه نبودند.

ولی این نسبت بین قرون وسطی و دوره جدید وجود ندارد یعنی اگر آکونیاس و اکام و دیگر متفکران در دوره جدید رجعت می کردند حرفهای گالیله و نیوتن و ... را اصلاً نمی فهمیدند نه اینکه می فهمیدند و نمی پذیرفتند چون اصلاً سبك اصلاحات و مفاهیمی که در تبیین جهان و طبیعت به کار گرفته می شد کلاً با پارادایم و اصطلاحات قرون وسطی تفاوت داشت. در طبیعات 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.

فلذا همانطور که اگر کسی فلسفه اسلامی بخواند هیچ اطلاعی از فیزیك جدید پیدا نمی کند چون اصلاً اصطلاحات تفاوت بنیادین دارند در بین متفکران قرون وسطی و دوره جدید نیز دو چارچوب فکری مطرح بود لذا حرف یکدیگر را نمی فهمیدند، طبیعات 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 داردلذا 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 درك نمایند. پس در دوره جدید نظام علمی و فلسفی دگرگون شد و به همین خاطر «جدید» نامیده شد. پس بطور خلاصه درباره 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 آنست که ابتدا تحولات علمی تحقق پیدا کرد بعد تحولات فلسفی.

سیر این تحولات علمی بدینگونه است که :

۱) ابتدا کوپرنیك در قرن ۱٦ میلادی ۱٤۷۳ - ۱٥٤۳ کشیش لهستانی دیدگاه فیثاغورثی خورشید مرکزی و زمین چرخشی را مستقر کرد. او مدعی این نظریه نبود بلکه نوآوری او جسارت در طرح یك فرضیه علمی و استقرار آن بود. و از آنجا که شواهد تجربی برای تأیید آن نداشت.

۲) بعد از کپرنیك ، تیکوبراهه ۱٥٤٦ - ۱٦۰۱ دومین منجم است که نظریه حد وسطی را مطرح کرد و آن این بود که خورشید وماه هر دو به دور زمین و سایر سیارات به دور خورشید می گردند. بالتفع همه آن سیارات به دور زمین هم می گردند. براهه بر خلاف دکسرنیك که امکانات رصدخانه ای نداشت رصدخانه ای در اختیار داشت. نظریه دیگری که او ابداع کرد به برابر نظریه ارسطو بود که به اعتقاد ارسطو هر چه بالای کره ماه است ثابت است و کون و فساد در آن راه ندارد تغییر مربوط به اجرام پایین تر از ماه است مثل زمین. براهه با ظهور یك ستاره جدید در سال ۱٥۷۲ 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 تیکوبراهه شدو نظریه مرکزیت خورشید را انتخاب کرد.
ولی سه قانون برای حرکت سیارات کشف کرد. دو تا را در ۱۶۰۹ و یکی را در ۱۶۱۹ ،برخی او را بدلیل 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 یك سیاره را به خورشید وصل می کند در زمانهای مساوی مساحتهای مساوی را می پوشاند پس سیاره نزدیکتر به خورشید بیشترین سرعت را داراست.
ج)- مجزور مدت چرخش یك ستاره متناسب است با مکعب فاصله متوسط آن از خورشید.
٤) گالیله (١٦٤٢ ١٥٦٤) 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 دینامیك 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 سیب 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 طبیعیات قدیم اکثر پدیده ها را به طبیعت اشیاء نسبت می دادند مثلاً می گفتند طبیعت سنگ میل به پایین دارد ولی طبیعت بخار میل به بالا دارد دانشمندان جدید این اصل طبیعت گرای 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 . فلذا 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 chagaps» مستند می کردند. پس این دانشمندان به یك اصل متافیزیکی دست یافتند که توانستند نظام طبیعات قدیم را بهم بریزند. گالیله برای اولین بار اصطلاح شتاب را بکار 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 سبك و چه بزرگ و چه کوچك مساوی است.
او نظریه مرکزیت خورشید را پذیرفت و با کپلر مکاتبات زیادی داشت. رصدخانه تیکوبراهه را هم در اختیار داشت لذا توانست نظریات خود را با ابزار تجربی و هم با تحلیل ریاضی تبیین نماید. و به دلیل مخالفت او با نص کتاب مقدس ، کلیسا دو بار او را محاکمه کرد یکبار در سال١٦١٦ بطور محرمانه و بار دیگر در سال١٦٣٣ بطور 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 است ولی برای اینکه مشکلات علمی خود را حل نمایم آنرا می گویم. این راه حل ،اولین راه حل تعارض علم و دین بود که عبارتست از ابزار انگاری گزاره های علمی (رجوع شود به : خوابگردها نوشته : کوسلر ترجمه: فؤاد روحانی)

او بعدها راه حل دیگری ارائه داد و آن اینکه قلمرو دین از قلمرو علم جداست . این ارتباط انسان با خدا راتبیین می کند ولی علم ،ارتباط با عالم طبیعت را . بعدها خیلی مثل براوی و کانت همین راه حل را برگزیدند.

۵) نیوتن (۱٦٤۲ - ۱۷۲۷) نگاه مکانیکی به عالم داشت و ۳ قانونی که او کشف کرد معروف است.

آنچه که تا به حال ذکر کردیم سیر تاریخی نظورات و تحولات علمی بود که تحولات علمی بود که تحولات فلسفی پس از این جریانات مشروع می شود ولی واقعیت آن است که فلسفه بر علم مقدم است و یك سری زیرساختهای فلسفی بر این دیدگاههای علمی تقدم داشته است.

فلسفه علم یان علم شناسی فلسفی که از فروع معرفت شناسی است معلوم ساخته است که علوم تجربی از مبادی ما بعدالطبیعی تأثیر پذیرفته اند

علم شناسی:

۱) پیشینی : با معرفت شناسی مانند کتاب «مبانی مابعدالطبیعی علوم طبیعی» کانت

۲) پسینی: الف : تحقق تاریخی در مبادی غیر علمی علم

ب : بازسازی عقلانی تاریخ علم و تحلیل منطقی اجزاء آن

ج : تبیین روانشناختی و جامعه شناخت رفتار جمعی عالمان

کتاب «مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین» نوشته ادوین آرتورات ترجمه عبدالکریم سروش چاپ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ثابت می کند که شهسواران دانشهای نوین مانند کپرنیك ، 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 بیش نیست. بلکه مبادی غیر تجربی چون خون در تن علم جدید روان است هم در حدوث و هم در بقاء مبادی معرفت شناختی ،جهان شناختی و کلامی دینی بر علوم تجربی حاکم هستند.

ولی معلوم می سازد که چونه جهان بینی انسان قدیم و جدید در تقابل بوده است. عقل جدید ، جهان را در ضمن مقولاتی مانند ماهیت،قوه ،فعل ، عرض وجوهر درك نمی کند بلکه از مفاهیمی مثل حرکت ،انرزی ،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.

علم شناسی ارسطویی کار عالم را جز گرفتن از مقتضیات و طبایع اشیاء می دانست . تئوری سازی ، توجه به تاریخ علم و کنکاش در روش شناسی ،عناصرمغفول 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 آنست و قسر استثناست لذا می گفتند القسر لایدوم. در طبیعیات قدیم هر اتفاقی که می افتاد، شعله ور شدن آتش ،افتادن سنگ و سرمای زمستان و .... می گفتند طبیعت شیء اینرا اقتضاء می کند. اقتضای طبیعت ترجیح بندی بود برای همه سؤالها. ولی دانشمندان جدید طبیعت را کنار گذاشتند و گفتند همه جا قسر است لذا باید عامل خارجی را شناخت در علم شناسی ارسطویی ،تجربه به معنی استقرا همران 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 یك قیاس خفی تشکیل می داد و نتیجه گیری می کرد.

علم شناسی ارسطویی ، تعریف گرا بود به تعریف حرکت ، انسان ،جسم و نفس و ... اهمیت می داد بر خلاف علم شناسی نوین که بدون تعریف مشخص از الکتریسیته 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 نشاندن آن در علم ریاضی نصیب گالیله شد و از چگونگی هندسی حرکت نه چرایی فاعلی و غایی آن سخن به میان آورد.
طبیعت شناسی ارسطوئیان به نسبتهای ذاتی ، طبعی و علی توجه داشت ولی طبیعت شناسی نوین به جهانی نظر داشت که مقهور نسبتهای عرضی ،قسری و ریاضی بود.
به همین جهت ، طبیعیات قرنها 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 ترجیح 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 است . جهان امروز ، جهان فراهم و پرهیاهوست برخلاف جهان گذشتگان که خلوت و آرام بود لذا یقین علمی ،بر سرابی دلفریب و فرد ناپسند بدل می شود.
گالیله ، طلب از چگونگی را به جای طلب از چرایی نشاند یعنی از طلب از چرایی و تعلیل و تبیین را حفظ کرد و علاوه بر نسبت علی به نسبتهای ریاضی (چگونگی) هم پرداخت . طبیعت شناسان پیشین تنها به نسبت علیت توجه داشتند و نسبتهای دیگر معقول عنه بود ولی علم جدید با کمی تر شدن ، بهره بیشتری از نسبتهای غیر علی یافت.
قانون گالیله که از نسبت میان مسافت و زمان و شتاب و سرعت حکایت می کند. قانون مواد رادیو اکتیو که از نسبت میان يك نصاعد حسابی و يك تصاعد هندسی در شکافتن دل اتمها خبر می دهد. قانون بویل از نسبت ثابت میان حجم و فشار يك گاز ایده آل سخن می گوید. همه اینها در باب نسبت علیت صامت اند و زبان گویای نسبتهای دیگرند.
همین ذهن نسبت جو است که کپرنيك وقتی با دو دستگاه «زمین مرکزی» و «خورشید مرکزی» روبرو می شود ،دستگاه دومی را به دلیل ساده تر بودنش و تبیین بهتر کثرت سیادات بر دستگاه اولی ترجیح می دهد. اما ابوریحان در کتاب «تحقیق ماللهند» داوری در پاپ دو نظام را به اهل تعلیم و ریاضیات وا می نهد.
تئوری اتمی در قرن ۱۷ نیز توانست کثیری از پدیدارهای پراکنده و تبیین ناشده را خویشاوند و تبیین پذیر سازد.
همه این نظریه های علمی ناظر به وضعیت این جهان طبیعت است لذا دوام آن برای همیشه نیست یعنی آنطور که طبیعیات قدیم ادعا می کرد ، قضایای حقیقیه نیست.
جان استوارت میل در قرن ۱۹ ،علم را محصول کاوش استقرایی و ویلیام هیول ،علم را مسبوق به فرضیات می دانست. اصل ساده بودن طبیعت از مبانی کپرنيك 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 ،قوانینی حق اند و نسبت ضروری بین موضوع و محمول آنها برقرار است.
طبیعت ،بی عاطفه است و فقط از مجرای قوانین لایتغیر عمل می کند که خود هیچگاه 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 ، اصل ساده بودن طبیعت ،اصل قسری بودن آن سه اصل متافیزیکی هستند که در علوم تجربی تأثیر گذاشتند و واقع امر آنست که همه تغییرات علوم تجربی و حتی حرکتهای هنری ،سیاسی و اجتماعی همگی زاییده 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 خطیرتر 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 همراستان بودند. بنابراین همه جهان برای انسان شناختن است و آدمی 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 اشیاء به غایات بشری بر می گشت. و زمین یعنی مقام خاکی و عنصری آدمی ،در مرکز افلاك 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 لااقل باید به عامل روانشناختی اشاره کرد که ذوق روح آدمی اقتضاء می کند که خود را والاتر ببیند و ساده لوحانه به خود تملق بفروشد که در عرصه کیهان و تاریخ موجودی خطیر 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 کپرنیك 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 آراء کلامی و مذهبی داشت بلکه اعتراضات علمی نیز بر آنها وارد بود.

دلیل کپرنیك این بود که نظریه ولی ، پدیدارهای نجومی را به نظم ریاضی ساده تر و موزون تری منظم می سازد . زیرا فرض سکون زمین با ۸۰ فلك مدور بطلمیوس تبیین می شد اما کپرنیك با ۳٤ فلك پدیدارها را تبیین کرد که موزون تر هم بود زیرا 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 ضروریات خست میورزد»

فلسفه جدید:

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 ۱۷ بود.

تحولات فلسفی در قرن ۱۷ پیدا شد و در قرن ۱۸ دوباره یك 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 اینست 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 مشترك لفظی هستند بیان می کنیم سپس روشن می سازیم که کدام معنای آنها مراد است.
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 که به ذاتاً از ابعاد ثلاثه برخوردار است و نه در مقام فعل مادی است (این اصطلاح در هر ۳ 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 است که در برابر حس و دل است. که این عقل تقسیم به عقل نظری و عقل عملی یا قوه آمره و عامله می شود. (اختلاف بین حکماست که عقل عملی ،مدرك بایدها و نبایدها است یا کارش عمل و تحریك عضلات است.)
٤- عقل = عقل نظری که مدرك قضایای اخباری است نه انشایی . بسیاری از موارد در فلسفه ، مراد از عقل همین معناست.
٥- عقل = معقولات و مدرکات عقل نظری ،دستاوردهای قوه عاقله نظری را عقل می گویند خواه تصورات باشند یا تصدیقات و خواه معقولات اکتسابی باشند یا فطری.
٦- 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 بیشتر در اخلاق رایج است.
این معانی در فلسفه اسلامی رایج است که در قرون وسطی هم بوده است . بعضی غبیها ۳ معنای دیگر هم برای عقل ذکر کرده اند.
۸- عقل در برابر ایمان ، مراد از عقل نیروی ذهنی نظریه پردازی است که می خواهد فعالانه عمل کند به گونه ای که هیچگونه ایمان و تعبدی را پذیرا نیست در مقابل آن ،ایمان یك 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 ۱۹ از مکتب فیدئیسم و ایمان گرایی دفاع می کرد. ایمان داشته باشید تا بفهمید . ایمان مقوله ای غیر از مقوله فهم و درك بود.
]لذا در بحث رابطه عقل و دین ،عقل و ایمان ، عقل و وحی ٤ رویکرد وجود دارد: عقل گرایی حداقلی ، عقل گرایی انتقادی ،عقل گرایی اعتدالی ،ایمان گرایی [
۹- عقل = ابزاری جهت فعالیت معقولانه، در برابر این عقل ، عاطفه و تعصب و نافرهیختگی بکار می رود.
۱۰- 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 اینگونه

نیست که فقط تجربه ،منشأ معرفت باشد ، عقل نیز مستقلاً منشأ معرفت است.

مراد عقلگرایان همین معنای عقل است ایشان معتقد به حقایق فطری پیشینی و معلوماتی که زاییده حس و تجربه نیستند بلکه زاییده عقل بشری اند . حال آیا این معلومات در وجود نوزاد توسط طبیعت یا خداوند به همان جعل مرکب که نوزاد خلق شده است ، تعبیر شده اند یا اینکه ذهنی نوزاد این قابلیت و استعداد را دارد که بعد از چند سال که از عمر ش سپری شد ، این معقولات را بدست 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.
٤- تجربه = مشاهده سنجیده گردآوری مشاهداتی که به یك داوری ختم می شود و علوم به این تجربه متوسل می شوند.
برای معانی دیگر تجربه مراجعه شود به کتاب : در آمدی به فلسفه ص ۵۷ و ۸٤
با توجه به آنچه در معنای عقل گفته شد روشن می شود که تجربه در بحث تجربه گرایان 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 کار برد عقل خویش اعتماد می کنند ولی فلاسفه اصالت تجربه به شهود عرفانی و عاطفه و احساس اعتناء دارند.
ولی این وجه امتیاز کافی نیست زیرا هر چند برخی تجربه گرایان افراطی همچون هیوم، برای عقل ارزشی قائل نیستند ولی 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 آکونیاس نیز فلسفه خود را حاصل تأمل عقلانی می دانند حال آنکه آنها را جزء عقلگرایان نمی دانند.
۲- در عرف عام قرن ۱۷ ،فیلسوف پیرو اصالت عقل به کسی اطلاق می شود که امود فوق طبیعت و عقیده وحی الهی و هر چیزی که به نحوی سر وافر دارد ، انکار کند و هرگونه بنیه عقلانی برای وجود امور فوق طبیعی را مردود شمارد.
ولی نه اثبات این امور به معنای عقلگرایی است و نه نفی آنها چرا که در هر دو مکتب هم نافی ماوراءالطبیعه وجود دارد و هم مثبت آن . در میان عقلگرایان فلاسفه فرانسوی قرن ۱۸ منکر

ماوراءالطبیعه هستند ولی دکارت معتقد است . در میان تجربه گرایان ، هیوم منکر است ولی جان لاك و بار کلی 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 نیستر ،حقایق فطری یا قبلی را قبول داشته اند و معتقد به بدیهیات عقلی ما قبل التجربه بودند. این حقایق تعمیم های استقرایی حاصل از تجربه نیستند و صدق آنها به اثبات تجربی حاجتی ندارد بلکه هدفشان مقدم برتجربه 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 قاره (فرانسه و آلمان در قرون ۱۷ و ۱۸ نسبت به اصحاب مابعدالطبیعه قرون وسطی نیز منطبق است در حالی که بحث ما در فلسفه جدید است فلذا باید تمایزی بین عقلگرایی و تجربه گرایی ذکر شود که علاوه بر اینکه این دو مکتب را از یکدیگر تمیز می هد آندو را از قرون وسطی نیز جدا کند.
جواب:
گرچه فلاسفه ای مثل آکونیاس مثل و حتی ارسطو و افلاطون اعتقاد به یکسری بدیهیات داشتند ولی اولا نام فطری را برای آنها ننهادند و اصطلاح «فطری» ابداع دوره جدید است.
ثانیاً فلاسفه مزبور آرمان و کمال مطلوبشان مبتنی به 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 نیتر واسپنیوزا می خواستند کل نظام فلسفی خود را به آن بدیهیات مبتنی کنند لذا معتقد بودند که می خواهیم با روش ریاضی یك نظام فلسفی درباره عالم و آدم پی ریزی کنیم البته باید توجه داشت که اختلاف جدی بین قضایای فلسفی وریاضی وجود دارد. چون قضایای ریاضی تحلیلی هستند و تنها رابطه ذاتی موضوع و محمول را بیان می کنند لکن به وجود موضوع دلالت ندارد. قضیه ۲*۲=٤ تنها بیانگر یك 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 وجودی اند و ناظر به مصادیق محقق و خارجی می باشند.
هنر فیلسوفان دوره جدید این بود که هم با روش ریاضی از بدیهیات کمك می گرفتند و هم ثابت می کردند که در خارج چیزی وجود دارد فلذا دکارت نظارم فلسفی خود را بر قضیه ای وجودی مبتنی کرد و در برابر شکاکیت مونتنی در اواخر قرن ١٦ ایستاد. پس قضایای بکار 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 به حتی هستی طبیعت می رسد. اسپنیوزا در کتاب «اخلاق» که بر خلاف نامش فلسفی است ابتدا لفظ را معنی می کند و بدیهیات مسأله را می گوید سپس شروع به استدلال می کند برای رسیدن به نتیجه که همان هستی است. ولی در قرون وسطی کسی چنین کاری نکرد نه آکونیاس ،نه ارسطو و نه افلاطون هیچیك در بحثهایشان چنین منطقی ندارند.]البته این مطلب در فلسفه اسلامی نیز هست که اگر ما نظام فلسفی را مثل اصالت وجود و تشکیك 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 تجربه گرایان جدا می کند بلکه آنها را در فلاسفه قرون وسطی نیز جدا می کند.

مذهب اصالت تجربی انگلستان، دومین جریان فلسفه جدید است که به جای تمسك به سنت و عقل ، به تجربه و اعتماد به داده های واقعی و آزمون تجربی توجه داشت. اینان معتقد بودند که معرفت واقعی هیچگاه از راه استدلال لمی یا شبه ریاضی و از تصورات فطری بدست نمی آید چون قضایای ریاضی به معلومات واقعی نسبتهای میان تصورات را بیان می کند ولی قضایای تجربی ناظر به خارج است(البته فیلسوفان عقل گرا از روش ریاضی استفاده می کنند تا واقعیت خارجی را اثبات نمایند) لذا معرفت عینی از خارج از راه تجربه کسب می کردد. هر چند معرفت مبتنی بر استقراء از درجات مختلف احتمال برخوردار است و به نحو مطلق قطعی نیست. یقین مطلق تنها از نسب تصورات بدست می آمد که آن هم معلومات واقعی درباره عالم به ما نمی دهد.

مذهب اصالت تجربه بافرانسیس بیکن شروع شد ولی پدر حقیقی این مذهب جان لاك متوفای ١٧٠٤ م است زیرا صراحتاً درباره منشأ، تیقّن، حدود معرفت انسانی و مدارج عقیده وظن وتصدیق سخن گفت.

تجربه گرایان که عمدتاً انگلیسی بودند در یك رتبه نیستند کسانی مانند لاك معتقد است که شیء مادی تنها مجموعه ای از کیفیات است. ولی او وجود خدا و جوهر روحانی را قبول دارد. اما هیوم ١٧٧٦ م تجربه گرای افراطی و آمپریست به معنای دقیق کلمه است هر چیزی به نحوی کارکرد عقلانی داشته باشد انکار می کند لذا اصل علیت و جوهر روحانی و جوهر مادی را حذف کرد. به نظر او همه تصورات ما از انطباعهای حسی اخذ شده است و انطباعی از جوهر روحانی و مادی و علیت نداریم.

قرن ١٧ شاهد شخصیتهایی مانند بیکن، هابز،دکارت، مالبرانش، پاسکال، اسپنیوزا و لاك است. امتیاز دکارت در فرانسه و هابز در انگلستان است که هر دو از نظام فلسفی در حوزه معرفت شناسی و مابعدالطبیعه برخوردار بودند. فلسفه هابز باعث واکنش شدیدی در انگلستان گردید. افلاطونیان کمبریج از قبیل کادورث و هنری مورد مخالفت پرداختند . تأثیر دکارت در قاره از تأثیر هابز در انگلستان بیشتر بود.

واکنش مخالفت آمیز نسبت به فلسفه دکارت .در مورد پاسکال ١٦٦٢ 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 یك عقل گرای حداقلی است که انسان را موجودی ضعیف می داند که محتاج به ایمان و تسلیم بر وحی است. سال ١٦٣٢ م مصادف با تولد اسپینوزا در هلند و لاك در انگلستان است اسپینوزای انزواطلب معتقد به جوهر ازلی و احدی است که در تعینات متناهی خودش را متجلی کرده است (شبیه 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 یك رتبه نیستند)

١٠ سال بعد در سال ١٦٤٢ م یکی از پرنفوذترین شخصیتهای تفکر جدید، اسحاق نیوتن بدنیا آمد که بر روش تجربی تأکید داشت و فیزیك نیوتنی در تفکر کانت تأثیر عمیق گذاشت. لایب نیتس تا سال ١٧١٦ م در قید حیات بود اما از آخرین فیلسوفان قرن ١٧ است . ریاضی دان بزرگ ، معتقد آراء نیوتن درباره مکان و زمان و فیلسوف به معنای دقیق کلمه و نظام ساز است.

قرن ١٨ به قرن روشنگری و عصر خرد و نهضت روشن اندیشی شهرت دارد. بطور کلی در آن ٣ نهضت شکل گرفت: نهضت روشنگری، نهضت رومانتیك و نهضت فلسفی . در نیمه دوم این قرن، دو چهره مشهور وجود دارد:هیوم که از افراطی ترین چهره تجربه گرایان است و کانت که از نحله عقلگرایی است ولی چون یك تلفیقی با تجربه کرده است لذا حد وسط محسوب می شود .

ولی عصر روشنگری دوره ای است که تعریف یا مکتب خاصی را نمی توان بر آن منطبق کرد اما یك 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 واحترام با آداب و سنن و نهاها، مانعی در راه آن نباشد. بدین ترتیب عقل بشری در قرن ۱۸ آرام آرام وارد عرصه های سیاسی، اجتماعی،دینی و اخلاقی می شود البته علوم انسانی عمدتاًدر قرن ۱۹ شکل گرفتند.

عقلی که روشنگران بدان بها می دهند عقلی است که از همه چیز آزاد است و هیچ چیز مانع آن نیست چون یکوقت می گوییم عقلی هست که بوسیله سیاست، دین و آداب و رسوم و .... جهت پیدا می کند ولی یکوقت عقلی است که از همه چیز آزاد است لذا اگر عقل گفت تثلیث محال است ولی دین قائل به آن بود اینجا عقل آزاد آنرا نمی پذیرد. عقلی که اینجا مطرح است نمی خواهد با وحی مخالفت کند لذا 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 ۱۷ یکی نیست لذا ممکن است برخی از این عقلگرایان، فطریات عقل را بپذیرند و در برابرعده 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 التجربه نیست بلکه ماقبل الدین و السیاسة و... است.

پس 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 ۱۸ چندان شاهد فیلسوفان برجسته نظام ساز نبود.

در انگلستان آثار لاك در جریان فلسفی دئیسم deismیعنی اعتقاد به خدا بدون اعتقاد به دین سهم بسزایی داشت.

دو فیلسوف برجسته قرن ۱۸ در انگلستان،بار کلی و هیوم هستند. چهره هایی مانند مونتسکیو ۱۷۵۵ م و روسو۱۷۷٦ م به این دوره تعلق داشتند . فلسفه سیاسی،فلسفه تاریخ و فلسفه اجتماع در این دوره شکل گرفت.

امانوئل کانت ۱۸٤۰ ۱۷۲٤ م درخشندگی بیشتری در قرن ۱۸ دارد لذا فلسفه به دوره های ما قبل کانت و ما بعد کانت تقسیم می شود. کانت بر قرنهای ۱۹ و ۲۰ تأثیر جدی گذاشت. کانت دو دوره ما قبل انتقادی و انتقادی داشت. در دوره اول از سخن لایب نتیسن 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 ناکار آمد می دانست.

رنه دکارت Rene Descartes

گفته شد که دوره جدید ما قبل کانت در بردارنده دو جریان اصیل فکری است: جریان عقلگرایی و تجربه گرایی. ما ابتدا به تبیین فیلسوفانی می پردازیم که پیرو مکتب عقلگرایی هستند و معتقدند که انسان یك سری معارف فطری پیشینی دارد.

اولین فیلسوف عقلگرا در دوره جدید «رنه دکارت» است که در سال ۱۵۹٦ در تورن فرانسه به دنیا آمد چون پدرش از مشاهیر فرانسه بود و شغل قضاوت داشت لذا 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 تولید اندیشه را خودش برعهده بگیرد و چندین سال وقتش را با مردم بگذراند لذا به کشورهای مختلف سفر می کند و یك محبوبیتی پیدا می کند که برخی از سیاستمداران نیز علاقمند به دیدار او می شوند لذا یکبار ملکه الیزابت که از طرف پدر از نوادگان فردریك پنجم از پادشاهان فرانسه و از طرف مادر از نوادگان جمیز اول از پادشاهان انگلستان با او مکاتبه می کند و دکارت در انگلیس با او دیدار می کند. یکبارهم برای ملاقات با ملکه سوئد به این کشور سفر می کند ولی سرمای آنجا باعث ابتلاء او به بیماری ذات الریه می شود و سر انجام پس از ٥٤ سال در سال۱٦٥۰ م در اثر همین بیماری از دنیا می رود.

از نظر خصوصیات اخلاقی مردی مداراگر بوده. شربی دوستانه داشته و با ملازمان خود اهل سخاوت و کرامت بود، به کاتولیك بودن خود اعتراف می کرد. بیشتر علاقه پرداختن به مباحث عقلی محض را داشت و از کلام احتراز می کرد لذا گرایش فلسفی و ریاضی او بر سایرگرایشهایش می چربد.

آثار دکارت:

۱- وجیزه ای در علم موسیقی

۲- رساله عالم(درباره جهان طبیعت)

۳- گفتار در روش درست راه بردن عقل و جستجوی حقیقت در علوم

٤- قواعد هدایت ذهن (به فارسی ترجمه نشده است ولی جزء کتابهای مادر دکارت است و در واقع ادامه رساله ۳ است چون معتقد است که اصل در ذهن علم خطا ست لذا او قواعدی را بیان می کند تا جلوی خطاهای عارضی ذهن را بگیرد)

٥- تأملات در فلسفه اولی

٦- اصول فلسفه

۷- انفعالات نفسانی

۸- جستجوی حقیقت به وسیله نور فطرت

اگر کتابهای گفتار در روش و تـأملات و اصـول فلسـفه او را مطالعـه کنـیم کفایـت مـی کنـد. کاپلسـتون از قواعد او خیلی استفاده کرده است.

او بسیار به کشف حقیقت،علاقه داشته است لذا در کتاب «گفتار در روش» می گوید: من شـائث بـودم که خود را یکسره وقـف جسـتجوی حقیقـت کـنم. و در «اصـول فلسـفه» مـی گویـد: فلسـفه بـه معنـای مطالعه حکمت است و مرادم از حکمت نه فقط احتیاط در امـور عملـی اسـت بلکـه همچنـین بـه معنـای معرفت کامل همه اموری است کهانسان هم برای رابرد زندگی خویش و هم برای حفظ صحت خـویش 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 طبیعـت بـا فلسـفه طبیعـی را نیـز در آن مندرج می کند. البته دکارت بر ارزش علمـی فلسـفه نیـز تأکیـد داشـت بـه گفتهـاو ،تمـدن هـر ملتـی متناسب با تفوق و تعالی فلسفه آن است.

ولی نه به حجیت گذشتگان بلکه به عقل خویش اعتماد کرد. او معتقد است که باید میراث گذشـتگان را کنار نهاده و خودش شروع به بنیان نهادن ساختمان فلسفی خود کند ولی از آنجا که نمی توان ذهـن را بطور کلی خالی کرد لذا با تفکیك امور بدیهی از امور ظنی و تأکید بر معرفت یقینی ،فلسـفه مدرسـی از آن فاصـله داشـت . البتـه دشـمن اصـلی دکارت،شـکایت بـود لـذا شـك را مقدمـه اثبـات معرفـت یقینـی دانست.

تعریف فلسفه از نظر دکارت

وقتی دکارت از حکمت و فلسفه ، سخن می گوید به هیچ وجه مـرادش عـوارض موجـود بمـا هـو موجـود نیست. از کلمات او دو تعریف مراد فلسفه بدست می آید.

۱- دکارت ،همواره در فکر تأسیس فلسـفه و حکمتـی بـدیع بـود، حکمتـی کـه علـم کـل بـود، بـه عقیـده او،حکمت باید جمع معلومات و بیـان کلـی عـالم خلقـت باشـد لـذا در تـأملات مـی گویـد: فلسـفه یعنـی خردمندی و خردمندی علاوه بر خرم و عقل ، عبارت است از معرفـت کـل آنچـه انسـان مـی توانـد بدانـد. خواه برای پیشرفت کار زندگانی باشد، خواه برای حفظ تندرستی یا اختراع فنـون .فلسـفه حقیقـی جـزء اولش ،مابعدالطبیعه و جزء دومش طبیعی است. دکارت بر خلاف ارسطو ، از ما بعد الطبیعه آغـاز کـرده ، به طبیعت می رسد.

طبق این تعریف ،فلسفه همه معارف بشری را شامل می شود از الهیات و طب و نجوم گرفته تا صـنعت و تکنولوژی.

۲- او در اصول فلسفه مـی گویـد: منظـور از حکمـت ،فقـط احتیـاط و دور اندیشـی در امـور نیسـت، بلکـه همچنـین معرفـت کـاملی از تمـام آنچـه را کـه انسـان، چـه از نظـر هـدایت زنـدگی و چـه از لحـاظ حفـظ سلامتش یا ابداع تمام فنون می تواند بشناسد، نیز از آن استنباط می کنیم. دکارت بـرای دارا بـودن ایـن معرفت از ویژگیهای پیشگفته ،بر این باور است که باید این معرفت را از اصول اولیه آغاز کنیم اصولی کـه اولا چنان صریح و بدیهی باشند که ذهن انسـان، وقتـی باتوجـه کامـل ، آنهـا را مـورد مطالعـه قـرار دهـد نتواند در حقیقت آنها شك کند . ثانیاً معرفت انسان نسبت به تمام اشیاء ، متکی بر این اصول باشـد بـه نحوی که این اصول را بدون توجه به امور دیگر بتوان شناخت در حالیکه شـناخت اشیاء دیگـر بـدون توجـه به این اصول امکان پذیر نباشد. چنین فلسفه ای است که بر تمـام قلمـرو معرفـت بشـری احاطـه دارد و همین فلسفه، مایه امتیاز بشر از وحشی ها و بربرهاست و موجب تمدن ملت هاست.

پس دکارت دو تعریف برای فلسفه ارائه داده است که یك تعریف تمام علوم بشری را شامل می شـود 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 یك نظام وحدانی فلسفی منسجم از حقایق بود. حتی مطلوب او بالاتر از یك نظام متافیزیکی فقط بود چون او معتقد به این مطلب معرفت شناختی بود که همه علوم به یك علم بر می گردند و آن فلسفه است و فقط یك روش وجود دارد که با آن می توانیم آن علم را کسب کنیم و فلذا غایت او تأسیس یك 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. لذا منطق باید به ما بیاموزد که چگونه عقل خود را برای کشف حقایق بکار گیریم لذا 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 شك روشی یا دستوری مسائل فلسفی دکارت

چیستی روش دکارتی :

غرض من از روش ، قواعد یقینی و آسان است به نحوی که هر کس که 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 بکار 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 اخلال نکند 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 یك اعمال و کارکردهای ذاتی است و ذهن تا قادر نباشد این کار کردهای خود را بکار گیرد هیچ چیز نمی فهمد و از طرف دیگر گاهی موانع خارجی نمی گذارندما به علم برسیم. پس باید با بکار گیری روش مناسب از این کارکردهای ذهن استفاده کنیم اعمال ذاتی ذهن عبارتند از : ۱- شهود که عبارتست از فعالیت عقلانی محض و ابصار باطنی آنچنان واضح و متمایز که جایی برای شك نمی ماند ، یعنی تأملات درونی که ما را به بسیطترین مفاهیم می رساند. ۲ - استنتاج یا قیاسی منطقی که عبارتست 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: ۱- بداهت بدیهیات خود بدیهی است. ۲- استاد مصباح: ارجاع بدیهیات به علم حضوری که استاد اینرا از علامه گرفته اند.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 (رجوع شود به مقاله استاد خسروپناه زید عزه در مجله ذهن ش : «چیستی علم حضوری و کار کردهای آن».

حال دکارت جزء گروه اول است و معتقد است که بداهت 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 علوم اند. 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: معلوم کردن مجهولات با استفاده از بدیهیات :

الف) مادی: بدیهیات محتوایی : اولیات، اصل اسحاله تناقض
ب) صوری: بدیهیات صوری و شکلی : شکل اول که بدیهی ترین اشکال است
از ضم بدیهی ترین مواد در قالب بدیهیترین 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 محتوی.
البته قدماء بحث مواد را هم در منطق بحث می کردند. لذا اگر منطق را منطق صوری بدانیم بحثهای ماده، استطراری است.
دکارت نیز همین را می گوید: هر 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 بسیطتر یا هر یك از مشکلاتی را که می باید مورد مداقه قرار دهم به حداکثر اجزاء ممکن تقسیم نمایم یعنی روش تحلیل و تجزیه .
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.
این رساله ٦ بخش دارد.
بخش نخست: ملاحظاتی چند در باب علوم
عقل و قوه درست حکم کردن و تمییز خطا از جواب در همه یکسان است و اختلاف آراء در شدت و ضعف عقول نیست بلکه در اختلاف روشهاست لذا 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 بنمایم من عقل خویش را از چه راهی برده ام بعد از این دکارت یك بیوگرافی از خود ذکر می کند(این بحثهایش 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 را جر بیکن آنرا به غرب منتقل کرده بود، گرفتهاست) دکارت از پرورش دوران کودکی خود در فضل و ادب و تحصیل در بهترین مدارس اروپا شروع می کند و مطالعه در علوم مختلف از جمله بلاغت و ادبیات و شعر و ریاضیات و فلسفه و دانشهای دیگر را گزارش می دهد ولی از اطلاعات افسانه دار یا عدم سودبخش ریاضیات (چون بیشتر تجلیل مفاهیم است) و مباحث مشکوك 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 و سیاحت و آمیزش با مردم و کسب تجارب گوناگون گذراندم : زیرا مردم به لحاظ کار کرد معلومات خود بیشتر به درك حقایق نایل می آیند تا بیانات علمایی که تأثیری ندارد ولی از آداب و عادات مردم هم یقینی حاصل نشد زیرا اختلاف آنها نیز به اندازه اختلاف آراء فلاسفه بود.
بخش دوم: قواعد اصلی روش دکارت

عمارت يك معمار غالباً زيباتر و مناسب تر از ساختمانی است که چندین کسر خواسته اند آنرا اصلاح کنند چنانکه آراستگی دستگاه دیانت حقه که نظامات آن تنها از امر الهی بدست آمده است نباید با دستگاههای ساخته بشر، طرف نسبت باشد. (اصولاً در هر کاری آنچه یك نفر انجام داده بهتر از آن چیزی است که ساخته چندین نفر است). وقتی در اندیشه های خود سیر کردم، دیدم که آنها را از فضلای گوناگون دریافت کردم و بیشتر مبتنی بر عادت و تلقین است تا بر یقین و تحقیق. و کثرت آراء 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 آراء 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 و مقابله و تحلیل هندسی بیشتر دل بسته بودم ولی دیدم که فایده عمده منطق و قیاسات و سایر تعلیماتش این نیست که آدمی، چیزی را که نمی داند دریابد بلکه فایده عمده اش اینست 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 لذا تا محتوایی درون آن قالب نریزیم معرفتی به ما نمی دهد. تحلیل هندسی قدماء و جبر و مقابله متأخرین نیز تنها بر مواد ذهنی مجرد تعلق می گیرد. در ضمن همه آنها گرفتار مطالب شود زاید و قواعد تارك و مشوش هستند. پس باید روش دیگری بجویم و به جای قواعد فراوان در منطق به ٤ دستور ذیل بسنده کنم:

١- هیچگاه هیچ چیز را حقیقت نپندارم جز آنچه را که درستی آن بر من بدیهی شود. از شتاب زدگی ذهن بپرهزم.

٢- هر یك 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 بسیطتر شود واضحتر و روشنتر می شود)

٣- 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.

٤- 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

همچنانکه هرگاه کسی بخواهد خانه خود را نو کند آنرا تخریب می کند و 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:

١- 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)

٢- هر قدر بتوانم در کار خود پابرجا و استوار باشم و هرگاه بر رأیی تصمیم گرفتم هر چند محل شبهو تردید باشد دنبال آنرا بگیرم که گویی جای تشکیك نبوده است.

٣- همواره به غلبه بر نفس خویش بکوشم و از آرزوی امور غیر ممکن پرهیز کنم.

٤- در کارهای مختلف مردم نظر کردم و تصمیم گرفتم بهترین آنها را برای خویش برگزینم و نیکوترین را شغل خود دانستم لذا تصمیم گرفتم همه عمر را صرف پروردن عقل کنم تا به شناختن حقیقت برسم.

من با این اصول ، راحتتر می توانستم معتقدات خود را دور بیندازم و در همه چیز شك كنم اما نه با روش شكاكان كه تشكیك آنها محضر شك داشتن است و تعمد دارند كه در حال تردید بمانند بلكه منظور من رسیدن به یقین است.

بخش چهارم: دلایل اثبات وجود یاری (مقامی) و رفع انسانی كه بنیاد علم مابعدالطبیعه هستند.

بخش پنجم: ترتیب مسائل علم طبیعی

بخش ششم: آنچه ضروری است برای اینكه در تحقیق احوال طبیعت بیشتر پیشرفت حاصل شود.

جمع بندی كلی مسیری كه دكارت پیموده است:

۱- پی بردن به نادانی خود با اینكه از كودكی به تحصیل علوم و فنون پرداخته است.

۲- اهمیت دادن به روش در كسب علم (یعنی برای تبدیل نادانی به دانایی، ابتدا باید تكلیف روش را روشن نماییم)

۳- بی حاصل علم منطق (برخی گمان كرده اند كه دكارت مخالف منطق است در حالیكه این سخن صحیح نیست و مراد او اینست كه منطق صوری معرفت زا نیست چون فقط شكل استدلال را به ما می دهد. و از سوی دیگر او خودش از اشكال منطقی بهره می گرفت)

٤- درستی روش ریاضیات

٥- قواعد روش ریاضی دكارت

الف) حقیقت دانستن بدیهیات ب) قاعده تحلیل ج) قاعده تركیب

د) قاعده استقصاء

قاعده نخست :

هیچ چیز را حقیقت ندانم مگر اینكه بر من بدیهی باشد و در تصدیقات خود از شتابزدگی و سبق ذهن تمایل بپرهیزم مگر آن را كه چنان روشن و متمایز باشد كه هیچگونه شك و شبهه ای در آن نماند:

الف) استقلال فكر نه اعتماد به دیگران (لذا او فلسفه گذشته را كلاً خراب می كند و هر چه را كه دیگران گفته اند كنار می گذارد و تنها بر عقل خود اعتماد می كند)

ب): عدم تمایل به نفس و ذهن

ج): اصالت بداهت (یعنی ملاك آنست كه عقل، معلوم را به شهود بدیهی دریابد نه حسد و وهم)

د): بكار گیری امور بسائط (یعنی مناط بداهت ،بساطت است و اموری بدیهی اند كه عقل آنها را بسیط می یابد.)

بسائط سه دسته اند:

الف): بسائط مادی : شكل ،امتداد ، حركت

ب): بسائط عقلی و روحانی : اراده ، اندیشه ، شك

ج): بسائط مشترك: وجود ،وحدت ، استمرا

لازم به ذكر است كه دكارت علاوه بر آنچه ذكر شده در باب تصدیقات هم به چندین تصدیق بدیهی قائل است مثل اصل امتناع تناقض و دو شیءمساوی با شیء ثالث ،خود با یكدیگر مساوی اند

ولی در هیچیك از رساله های خود بحث نكرده است كه این تصدیقات بدیهی ،ملاك بداهتشان چیست و چگونه آنها را از تصورات بدیهی استنتاج می كند؟

قاعده دوم : وقتی كه ملاك بداهت ،بساطت باشد مجهولات اموری هستند مركب فلذا برای معلوم كردن آنها ، باید آنها را به بسائط تحلیل كنیم.

قاعده سوم: باید افكار اولیه خویش یعنی بسائط را با رعایت ترتیب با یكدیگر تركیب كنیم تا از ساده و آسان به مركب برسیم . یعنی رعایت ترتیب در تركیب بسائط به استنتاج مركبات منتهی می شود .

باید اذ ادارك شهودی و ساده ترین قضایا آغاز کنیم تا به معرفت قضایای دیگر صعود کنیم . اینرا 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 یك 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 واو 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 اسکولاستیك ،عقلی محض است؟
در بین شارحان دکارت دو دیدگاه وجود دارد و این اختلاف ناشی از تعابیر خود اوست زیرا او از طرفی با اهانت و تحقیر از فیلسوفای 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 یك سهمی هم برای تجربه قائل است و معتقد است که در کشف جزئیات ،چاره ای جز استفاده از تجربه نیست اما کمال مطلوب او ، استنتاج حرف است،پس انسان را ناچار به تجربه می داند اما اصالت تجربی نیست.
تصورات فطری :
به عقیده دکارت ، می توان با استنتاج منطقی حرف و تعدادی تصورات فطری که طبیعت یا خداوند در نفس ها به ودیعت نهاده ،علم مابعدالطبیعت 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 کودك 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 احذ نماید و این تصورات ،پسینی و ما بعدالتجربه باشند زیرا دکارت اصالت تجربی 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 بدست نیاورده ایم.
پس به طور کلی این تصورات نه از اول در ما تعبیه شده اند و نه تجربه آنرا 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 برای اینکه ذهن آن تصورات را از قوای ذاتی خویش اخذ کند و نیز آگاهی از اینکه ،اشیاء خارجی مطابق با تصورات ما وجود دارد.

شك روشی یا دستوری (مصلحتی) دکارت :
دکارت در تأملات و در بخش چهارم گفتار در روش اظهار می دارد که برای طلب یقین مطلق ،شك ورزیدن درباره هر چیزی که قابل شك باشد ، لازم است.
به تعبیرایشان در گفتار در روش : چون می خواستم خود را کاملاًوقف طلب حقیقت کنم ،فکر کردم که برای من لازم است که مسیر ظاهراً معکوس را در پیش گیرم و هر آنچه درباره آن کمترین مجال شك 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؟
شك دکارت هم علم و clobalاست نه localیعنی بر هر قضیه ای که بتوان در آن شك کرد صادق است و هم روشی است یعنی مقدمه ای برای حصول یقین و تمییز حق از باطل و امور یقینی از امور ظنی است.
دکارت ،شك روشی را به قصد کشف حقیقت تردید ناپذیر بکار گرفت و این حقیقت را در حکم «من فکر می کنم پس هستم» یافت . لاتین: cogito ergo sumزیرا اگر در همه چیز شك کنم نباید در وجود خود شك داشتهباشم و گرنه نمی توانستم شك کنم. وجود من در نفس عمل شك 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 اشارات 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 اعضاء 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 و 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 حالیکه این حرف صحیح نیست زیرا برهان ابن سینا مبتنی است بر مشاهده مستقیم یعنی انسان مستقیماً نفس خود توجه پیدا می کنند نه به آثار و 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 فضاء 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 گوییم : 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 برخود را ؟ در صورت اول نمی توانی نتیجه بگیری که پس من هستم،زیرا فعل و مطلق دلیل بر فاعل مطلق است(فعل ما فاعل 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 اینگونه نیست که انسان اول نفس خود را شهودکند و بعد خودش را. شهید مطهری همین بیان ابن سینا را در نقدکلام 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 ۸-۷ 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 امتنتاج نمی شود بلکه با یك عمل بسیط شهود عقلی درك می شود زیرا اگر از قیاس منطقی استنتاج می باشد می بایست که برای قیاسی یعنی«هر آنکه فکر می کند وجود دارد»

از قبل معلوم گردد در حالیکه این مطلب از طریق تجربه خرد 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 فلذا به همین دلیل ،نفس را جزء تصورات فطری می داند.

پس دکارت یك رابطه ضروری بین وجودی من و فکر من (شکر من) با علم حضوری یافته است و بعد آنرا بصورت 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 زاییده این شهود است یعنی وقتی من با علم حضوری،خودم و افعالم را یافتم،یك تلازم ضروری بین آنها می یابم و بعد آنرا بصورت «من فکر می کنم پس هستم» بیان می کنم.

حال چرا دکارت از شك شروع کرده و ابتداءاً نگفته که من وجود دارم و در وجود خودم هیچ شکی ندارم؟این بخاطر همان شك فراگیر اوست یعنی چون در همه چیز شك کرده بود لذا در بیان یقین خود نیز از شك شروع می کند و إلا در شهود اینگونه نبوده که ابتدا شك و بعد نفس را بیابد بلکه وقتی به خودش مراجعه می کند دو چیز را شهود می کند : نفس خود را و اعمال و حالات نفس مثل شك را . ولی وقتی می خواهد اینشهود را به مخاطب منتقل کند از شك شروع می کند و به من می رسد چون فرض اینست که در همه چیز شك کرده است. پس این تقدم و تأخر در مقام بیان علم حصولی است و إلابه علم حضوری معیت است و انسانهای عادی نفس را همراه افعال و احوال آن درك می کنند. با این بیانی که گذشت دیگر این اشکال نقضی هم بر دکارت دارد نخواهد بود که کسی بگوید. شما در همه چیز شك 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، اصل استحاله تناقض، «م» در فکر می کنم و ... و وجه علم ورود آن همانست که گذشت و دکارت می تواند بگوید که من استدلال نکردم بلکه نفس و فعل آنرا با هم شهود کردم، اصلاًاولی و دومی نیست و ...

با توجه به این بیان نه اشکال ابن سینا بر دکارت وارد است و نه اشکال معاصران او.

٤- شکاکیت دکارت ،واقعی نبود نه از آنجهت که پاسکال می گوید: شکاکیت واقعی وجود ندارد حتی سوفسطائی ترین افراد طبق فطرت ادراك به حقایقی اذعان دارد. بلکه دکارت واقعاً گرفتار شك روان شناختی هم نشد. بلکه او در عصری بود که شکاکیت رواج داشت و او می خواست مردم را از شك برهاند لذا خود را به شك زد و تظاهر به شك می کرد لذا در اولین اصل می گوید: برای آزمون حقیقت باید از صفر شروع کرد نه به دلیل شکاکیت واقعی . ولی غزالی واقعاً شکاك بود یعنی و لو شك هر دوی آنها طریقی بود ولی غزالی واقعاُ نسبت به همه چیز دچار شك شده بود. از تفریحات خود او در المنقذ من الضلال می توان فهمید که شك او روانشناختی بودند فقط معرفت شناختی بخلاف دکارت.

٥- آیا از این جمله که «من فکر می کنم پس هستم» می توان نتیجه گرفت که هنگامی که من فکر نمی کنم وجود ندارم؟ نه خیر، زیرا مراد دکارت از تفکر در قضیه «من فکر می کنم پس هستم» اعمال ذهنی آگاهانه است اعم از احساس «تخیل» تعقل و شهود ،مهر و کین وارده و تصور و تصدیق و غیر اینها.

احوال نفسانی از نظر دکارت به ٤ 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

فلذا جمله «من شك می کنم که آیا وجود دارم» متناقض بالذات است زیرا نمی شود که در مدت شك ، وجود نداشته باشم. پس این «من» ولی که وجود آنرا تصدیق کردم چیزی است که فکر می کند ،می فهمد ،شك می کند ،نفی و اثبات می کندو ...

٦- نقطه شروع معرفت یقینی ،علم حضوری است که منشأ بدیهیات در علوم حصولی است،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 و روش ،تأملات و اصول فلسفه بحث کرده است بحث معیار صدق است. یعنی پس از اینکه در بحث «ملاك شناخت» ، صدق را به معنای مطابقت با واقع داشته است .به بحث ارزش گذاری شناخت پرداخته است. از تعابیر مختلف او استفاده می شود که واقع را قبول دارد و معرفت مطابق با واقع را معرفت صادق می داند فلذا می گوید ما با حس به معرفت مطابق با واقع نمی رسیم چون آنچه که ما با حواس خود درك می کنیم مثل رنگ و بو و نور و ... کیفیات ثانویه اند یعنی ما اینگونه احساس می کنیم معلوم نیست در خارج هم واقعاً نور و 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 ادراك می کنم صادق است( ). البته بین وضوح و تمایز فرق است، ممکن است چیزی بسیار واضح درك 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.

این قاعده را دکارت از ریاضیات گرفته است زیرا هنگامی یك قضیه ریاضی به نحو واضح و متمایز مورد شهود قرار گیرد، ذهن چاره ای جز اذعان به آن ندارد(لذا 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 ادراك 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 مجهولات) و گاهی بخاطر منشأ خارجی (در خارجیات) و گاهی بخاطر منشأ فطری واضح و متمایز درك می کنیم ولی هیچیك اعتبار ندارند چون محصولات که ساخته خود ماست و خارجیات هم که کیفیات ثانویه اند و اما فطریات ممکن است بخاطر فریبکاری خدا باشد که ما آنها را بدیهی تلقی می کنیم . پس اینجا لازم است برای اثبات اعتبار فطریات اثبات کنیم که خدای غیر فریبکاری ،این فطریات را در وجود ما نهاده است. اگر بخواهیم نسبت به قبول صدق قضایایی که بسیار واضح و متمایز درك 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 اینست که چاره 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

تواند از روش توماس (برهان امکان و وجوب) استفاده کند و ألا دور لازم می آید چون روش توماسی مبتنی بر بدیهیات است در حالیکه ما می خواهیم اعتبار بدیهیات را با اثبات وجود خدای غیرفریبکار اثبات نماییم فلذا باید خدا را از درون خویش اثبات نماید.

اثبات وجود خدا

برهان اول :

دکارت در تأمل سوم (درباره خداوند،و اینکه او وجود دارد) به بررسی تصوراتی که در ذهن خویش دارد می پردازد :

تصورات :

الف) فطریات: صوری که همراه ذهن هستند.

ب)مجعولات: صوری که قوه مخیله در ذهن می سازد.

ج) خارجیات: صوری که بوسیله حواس خمسه 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 و صدا و رنگی باشد با برهان اثبات نمی شود. البته از این نسبی گرایی استفاده نمی شود چون چه بسا حقایقی هستند که در اثر نسبت ما با خارج به وجود می آیند یعنی هستی شناختی آنها نسبی است مثلاً صوت عبارتست از موجهایی با فرکانهای خاصی که با تارهای صوتی ما نسبت خاصی دارند.)

همه این تصورات معلولند و باید علت فاعلی داشته باشند که لااقل به اندزه 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 تصوراتی مانند جسم و جوهر که روشن و واضح است چون از نفس ضعیفتر است لذا 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 يك جوهر متناهی ،ممکن نیست. تصور نامتناهی يك تصور سلبی نیست. به وضوح می یابیم که واقعیت بیشتری دارد. ممکن است من دارای استعداد نامتناهی باشم ولی تصور من از کمال نا متناهی ،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.

دکارت در تأمل سوم از تأملات ص ٤٩ می گوید:

«خدا جوهری است نامتناهی ،سرمد ، تغییر ناپذیر،قائم به ذات،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 بتوانند تنها از خود من صادر شده باشند. بنابراین بالغروره نتیجه می گیریم 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 داشته باشم، مگر آنکه جوهری واقعاً نامتناهی آنرا در من نهاده باشد. رجوع شود به پشت صفحه وقتی اثبات شد که چنین خدای کامل مطلقی وجود دارد که فریبکار نیست اثبات می شود که فطریات هم مطابق واقعند.

برهان دوم:

من روی هستی خودم (که آنرا 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 نقایقی مانند نیازمندی و شك 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 نقائص)

ثانیاً : اگر توان هستی بخشی به خود را داشته باید دوام هستی را نیز بتوانم بدهم; در حالیکه 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 داراشت 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 تصوری از کمالات نامتناهی الهی در خود دارد، کیست ؟ زیرا بدیهی است که کسی که موجود کامل تر از خود را می شناسد ،خود علت وجود خویش نیست،چه اگر علت خود بود همان کمالاتی را که تصورش در وجود ولی 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:

همانطور که نمی توان مثلثی 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(شبیه تقریر حاجی از برهان صدیقین).

«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 ادراك خویش از این تصور ،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 همانطور که از تصور مثلث در می یابد که مثلث ضرورتاًدارای سه زاویه است که مجموع آنها برابر دو قائمه است،به همین ترتیب پی می برد که هستی ضروری و ابدی در ذات تصوری است که ولی از یك 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 صفحات از کمال منشعب می شوند.

از نظر دکارت، همه صفات خداوند نامحدودند پس قدرت و اراده او نیز نامحدود هستند . در اینصورت 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 هیچگونه حدی،محدود نمی گردد حتی نسبت به آنچه که یزد 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 نقض 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 واحد این تصور است اثبات می شود.

طبق برهان دکارت، تصور خداوند به نحو فطری در ما به ودیعت نهاده شده است که واحد 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 اینست 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 که 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 پس 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 ملاك وضوح و تمایز میسر نیست زیرا باید مفهوم خداوند را به نحو واضح و بالبداهه درك کرده باشیم. پس مقدم بر حصول یقین، باید درباره وجود خدا مطمئن باشیم که آنچه را به وضوح و بداهت ادراك 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 این 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 اینست که اگر تصورات ما مطابق واقعند چون خدای غیر فریبکار آنرا در وجود ما به ودیعت نهاده است پس چرا در شناختهای خود خطا می کنیم؟ منشأ خطا چیست؟ خطاهای ما از کجا ناشی می شوند؟

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 اشیائی را درك می کنم که بتوانم درباره آنها حکم کنم.» تأملات چهارم ص 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.» (تأملات ص)

پس باید «وقتی که چیزی را با وضوح و تمایز کافی ادراك نمی کنم، از حکم کردن درباره آن خودداری کنم.» (تأملات ص)

پس از آنجا که قلمرو اراده (که قوه فعاله است) از قلمرو فاهمه (از قوای منفعله است) بسیار و سیعتر است لذا 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 اشیاء محسوس و مادی شك نکرد، دکارت نیز شك واقعی نداشت ولی طبق مبنای فلسفی خودش باید در آن نیز شك می کرد.

دکارت پس از حصول یقین از وجود فکر و وجود مفکر و وجود خداوند، به واقعیت نفس الأمر تمام اموری که به وضوح و تمایز درك می شوند پرداخت . پس احکام ریاضی و هندسی مانند مساوی بودن مجموع زوایای مثلث با دو زاویه قائمه.

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 طفتش ابعاد ثلاثه است.

ج) : ذات باری که صفتش کمال است.

پس بنابراین بعد از صدق دو قضیه « من وجود دارم» و «خداوند وجود دارد» ، ملاك کشف صدق و یقین عبارت است از درك واضح و متمایز. حال من به صورت واضح و متمایز بدن را ادراك 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 با ممتد یعنی بدن است. (اثبات جوهر جسمانی بدن).

و از طرف دیگر ،انفعالات و انطباقی از تصورات دریاعت می دارم و این تصورات ، از غیر من صادر شده است زیرا متکی به من نیستند. و چون خداوند، فریبکار نیست پس حتماً این تصورات و انفعالات ،از اشیاء 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 إلا فریبکاری خداوند لازم می آید.

جوهر :

جوهر از نظر دکارت،عبارتست 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 اسپنیوزا چنین استنتاج نمی کرد که فقط یك جوهر یعنی خداوند وجود دارد و همه مخلوقات صرفاً تعینات این جوهر واحد به شمار می روند و همانند مدرسان نیز عمل نکرد که جواهر را اصالتاً بر امور طبیعی و مجازاً در مورد خداوند اطلاق می کردند او اصالتاًجوهر را به خداوند و بالتبع به معلولات نسبت می داد. البته در اینصورت باید به مفهوم عام و مشترك جوهر توجه کرد که عبارتست از امری که احتیاج به چیزی ندارد.

قبلاً گفتیم که او به سر جوهر قائل بود: خدا، نفس و بدن،صفت اصلی جوهر روحانی یعنی نفس،فکر کردن است و صفت اصلی جوهر جسمانی،بعد وامتداد است. دکارت صفات فکر و امتداد را احوال جوهر می نامد.

رابطه نفس و بدن :

از نظر دکارت، انسان متشکل از دو جوهر جداگانه بنام نفس و بدن است که با هم در رابطاند و نسبت آن دو مانند نسبت کشتیبان به کشتی یا رابطه فاعل و فعل نیست. نفس وبدن اگر چه دو جوهر مستقلند اما آنقدر با هم مرتبطند که در یکدیگر تأثیر نأثر حدی دارند نه مثل دو همسایه. پس یك نوع وحدتی بین نفس و بدن هست. ترابط حداکثری میان دو موجود مستقل که هر کدام بر یکدیگز تأثیر می گذارد.

از نظر حکمت مشاء،نسبت نفس و بدن ، نسبت ماده و صورت است و انسان یك واحد حقیقی است ولی دکارت در تأمل ششم می گوید. جای گرفتن نفس در بدن مانند جای گرفتن کشتیبان در کشتی نیست بلکه من سخت با بدنم متحدم به گونه ای که می توان گفت که چنان با هم در آمیخته ام که گویی کل واحدی را با آن تشکیل می دهم زیرا اگر چنین نبود وقتی که بدنم مجروح می باشد من که صرفاً یك موجود متفکرم،احساس درد نمی کردم بلکه همان طور که وقتی که چیزی از کشتی آسیب می بیند، کشتیبان آنرا با قوه باصره ،ادراك می کند من هم می بایست این جراحت را فقط با فاهمه ادراك کنم.

پس دکارت از طرفی با ملاك وضوح و تمایز ناچار است بر امتیاز حقیقی میان نفس و بدن تأکید ورزد و هر یك از آنها را جوهر تام و کاملی ترسیم کند واز طرفی می بیند که نفس از بدن و بدن از نفس تأثیر می پذیرد و هر دو باید در یك معنی وحدتی داشته باشند. بنابراین به این نتیجه می رسد که نفس و بدن دو جوهر مستقل هستند که دارای تأثیر متقابل اند.

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 و 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 اشیاء خارجی، وجود ندارند بلکه حالات مختلف اشیاء ،اعصاب ما را به طرق مختلف تحریك می کنند یعنی اشیاء ممتد در حرکت ادراکات حسی رنگ و صوت و غیره را موجب می شوند.

پس تصورات ما از رنگها و صداها واضح و متمایز نیستند لذا این تصورات، فطری نیستند . این تصورات عارض از خارج و معلول اشیاء مادی خارجی اند بنابراین ،خواص جسم مانند رنگ و بو ومزه و گرمی و سنگینی و غیر اینها نباید اعتنا کرد و آثاری را که با حواس ادراك می شوند و معقول نیستند نباید معتبر دانست.

البته دکارت با این بیان خود،با یك 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 حالیکه دکارت معتقد است که امتداد با جوهر جسم یکسان است و اگر کیفیات عینیت نداشته باشند لازم می آید که هیچ یك 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 آنرا مطرح کرد لذا 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 کنم.
علت غائی 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 پیشفرض موجب پیشرفت علوم شد.)
بحثهایی دیگر درباره عالم جسمانی :
بطلان خلأ : دکارت عالم جسمانی را نامحدود می داند زیرا برای ابعاد، نمی توان حدی را تصور کرد و از آنرو که حقیقت جسم ،بعد است و فضا و مکان بدون بعد معقول است پس هیچ مکانی بی جسم نمی شود یعنی خلأ موجود نیست. و اگر مکانی به نظر خالی بیاید ناشی از نقص و عجز حواس ما است.
او، جزء لایتجزی را باطل می شمارد، اجرام آسمانی و زمینی را از يك جنس می داند و حرکت را فقط نقل مکان آن هم دوری تصور می کند.
دکارت اولین فیلسوفی است که جهان را به صورت يك دستگاه و ماشین تصویر کرد که حرکات اجسام بصورت ضابطه مند و قانونی وجود دارند که برخی از قوانین حرکات اجسام عبارتند از:
١(اشیاء در هر حالتی که باشند به همان حالت می مانند; اگر ساکن باشند به سکون و اگر متحرك باشند به حرکت خود باقی خواهند ما نه مگر آنکه قاسر و مانعی پیش بیاید.
٢(هر متحرکی در خط مستقیم امتداد پیدا می کند و انحراف از خط مستقیم عارضی و به سبب مانع است.
٣(اگر جسم متحرکی با جسم دیگری برخورد کند از حرکت او کاسته نمی شود در صورتیکه ،قوه حرکت او کمتر از آن دیگری باشد. اما اگر بیش از او باشد او را حرکت می هد و به همان اندازه حرکتی که به او داده است از حرکت خودش می کاهد.
٤(مواد عالم جسمانی در حالت نخست متشابه بودند لکن در ضمن حرکات عارضی و تصادم ها ،اختلاف بروز کرد و به سه قسم تبدیل شدند: عناصر خاکی ،هوایی و آتشی.
اخلاق :
١(دکارت در بخش سوم رساله «گفتار در روش ...» پس از تردید و شکاکیت گفت: من در امور زندگانی نمی توانم در حال تردید بمانم لذا اصول اخلاقی جامعه را پذیرفت. و دیگر کتاب مستقلی در باب اخلاق ننگاشت ولی در رساله «انفعالات نفسانی» که بیشتر جنبه روانشناختی دارد به نکات اخلاقی پرداخته است.
٢(پیشفرض 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 شك افراطی وا می دارد. حتی اگر خداوند را قادر مطلق و فریبکار بدانیم باز در خود اختیاری احساس می کنیم پس توانایی بر کار بردن شك روشی مستلزم اختیار است. پس آگاهی از اختیار ،تصوری فطری است به همین دلیل مستوجب مدح و ذم هستیم، ستت جاری ستایش و نکوهش خود و دیگران ، مبین بداهت ذاتی اختیار انسان است، پس یقین 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 محصلی 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 بخاطر احتراز از مشاجرات کلامی به تفصیل بحث نپرداخته است. البته در مکاتبات خود با الیزابت،شبیه سیوعیان 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 فلذا 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 ولی توماس آکونیس ،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 خویشتنداری و شکیبایی در برابر مصائب تأکید داشتند پس هر چند که او سعادت را اینجهانی معنی می کند ولی مفاهیم آسمانی و لقاء الهی را نیز قبول دارد.

ملاحظاتی در فلسفه دکارت :

۱) در اینکه دکارت ،مهمترین فیلسوف فرانسوی است و در مسیر 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،پرگسون به پیوستگی نزدیك 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 ،نورسیده 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 یك معنا بر ایده آلیسم استوار است یعنی وجود عالم ماده و خدا و الهیات و طبیعات بر یك خود و فاعلیت شناسایی مبتنی است.

۳) دکارت، ریاضیات را مفتاح معرفت دانست و اینرا در مکاشفه ای در شب دهم نوامبر ۱٦۱۹ دریافت. و پس از تحقیق وسیع در فن هندسه به ابداع هندسه تحلیلی پرداخت.

ولی ریاضیات را کلید فتح حقایق طبیعت دانست ولی معتقد بود که همه علوم به منزله اندامهای یك پیکرند و روش ریاضی بر همه علوم منطبق است و این روش یقین آور است لذا از ابزار شهود و استنتاج بهره می گرفت.

فلذاست 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 مد کارت 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.

٤) دکارت از تجربه گرایی فرانسیس بیکن آگاه بود و به تجربه معتقدبود گر چه ارزش معرفتی برای آن قایل نبود ولی بیشتر به سبك اسکولاستیك،به تعقل بها می داد در حالیکه ،بیان قواعد روش تجربی ،اهمیت فراوان دارد وهمین باعث اشتباهات او شده است مثلاً حیوانات را یکسره بی حس و بی شعور

و يك ماشين پنداشته است. غده صبوری مغز را مقر روح فرض کرده است بحثهای ایشان درباره حرکات و گردبادها ناتمام است.
٥) مصادره به مطلوب بودن اصل «می اندیشم پس هستم» اشکال دیگری است که بر استدلال او وارد است. البتهاگر شهود او از نسخ علم حضوری باشد اشکالی بر او ارد نیست زیرا نفس با علم حضوری ،خود و فعل خود را با هم می یابد.
به عبارت دیگر اشکال اصل دکارت اینست که او در همه چیز حتی بدیهیات شك می کند و سپس با کمك همان بدیهیات از شك بیرون می آید و این مصادره به مطلوب است و بدون تبیین از ناحیه علم حضوری ، مشکل دکارت حل نمی شود.
٦) بحثهای مهم فلسفی وجود دارد که دکارت به آنها نپرداخته است مثل بحث از عالم مجرد است، رابطه موجود مجرد با مادی ،چیستی ماده قوای نفس، اصل علیت، ثبات و تغییر، وجود ذهنی و علم و ...

پاسکال blaise pascal

مختصری از زندگی پاسکال
یکی دیگر از فلاسفه مشهور فرانسوی پاسکال است . وی اولین فیلسوف پس از دکارت می باشد. پاسکال در سال ١٦٢٣.م در فرانسه به دنیا آمد و پس از ٣٩ سال در سال ١٦٦٢.م 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 مسایل مشکل هندسه و حساب نگاشت. علاوه بر علاقه و استعداد و اشرافی که در ریاضی و هندسه داشت در حکمت تولیدی نیز شخص با ذوقی بود و يك 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 ١٦٥٤ متحمل يك تجربه روحی شدید شد که بعدها در کتاب «خاطرات» آنرا 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 درك شهودی نسبت بین خود و خداوند و مسیحیت . زندگی او در اثر این تجربه، کاملا صبغه دینی پیدا کرد و از او يك 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 هیچکس برای محقق و فیلسوف حجت نیست و هر کس باید بطور مستقل حقایق را کشف نماید» اصرار مورزید 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 : ١(«نامه های

ولایتی» که آن را در باب یکی از اختلافات مذهبی میان مسیحیان نگاشت و از مذهب خود دفاع کرد .
۲(« اندیشه ها» که مشتمل بر تأملات پراکنده عرفانی است و آراء فلسفی او بیشتر از این رساله به دست می آید.
رساله اندیشه ها در زمان حیات او چاپ نشد. (جناب آقای مهندس مشایخی بخشهایی از این رساله را ترجمه کرده اند).

مقایسه دکارت و پاسکال

دکارت و پاسکال هر دو ریاضی دان و هر دو کاتولیك و هر دو عقلگرا بوده اند اما دکارت در درجه اول فیلسوف بود و بعد کاتولیك ولی پاسکال در درجه اول مدافع مذهب کاتولیك بود. دغدغه اصلی دکارت مسأله شکاکیت و پی ریزی یك 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 اینگونه نبود که وی ابتدا یك 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 کاتولیك 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 لذا 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 یك فیلسوف بوده است ولی امیل بریه تصریح می کند که پاسکال فیلسوف نیست . بعضی اگزیستانسیالیستها او را یك 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 عظمت و حقارت انسان بوده است ولی کاپلستون (۲۱۹/٤) می گوید : به کار بردن تعبیر «فیلسوف وجودی» با مدلولات و لوازم جدید آن نسبتا گمراه کننده است( ) سپس اضافه میکند که توصیف پاسکال بعنوان یك فیلسوف ما بعدالطبیعی گمراه کننده تر از توصیف او به فیلسوف وجودی است. چرا که او اصلا به بحثهای ماوراء طبیعی به سبك دکارت نپرداخته است.
به هر حال تمام این داوریها 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 اینصورت 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 هست که فراتر از درك 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 لذا 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 و جهنم و ... البته مسائل خرد گریز نیز با یك کبرای کلی توجیه پذیرند.) بدین ترتیب پاسکال با تصویر انسان به مثابه یك موجود عاقل که صلاحیت و استعداد همه چیز را دارد، موافق نیست .

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 .

بنا بر این اگر روش پاسکال را فلسفه بدانیم باید گفت که او فیلسوف بوده است و إلا نه، البته باید توجه داشت که اگر ما به خاطر تأثر از مسیحیت، پاسکال را از زمره فیلسوفان خارج کردیم باید بعضی از اگزیستانسیالیستها مثل کی یرکگارد را نیز خارج کنیم چون آنها نیز از آموزهای مسیحیت متأثر بوده اند حتی کی یرکگارد بالاتر از پاسکال که تنها عهد جدید را قبول داشت، تورات را نیز معتبر می دانست و از آن استفاده می کرد.

آراء 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 یکی ، 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 کوچك را (پاسکال عالم ماده را بی نهایت بزرگ و اجزاء آنها را بی نهایت کوچك می داند) البته این دیدگاه زاییده نگاه هستی شناختی او به انسان است که انسان نه موجودی بی نهایت بزرگ است و نه موجودی بی نهایت کوچك، لذا از لحاظ ادراکی نیز محدود بوده و موجودی متوسط است. پس ادراك 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 آنست که او ظاهرا قائل به نظریه کوهرنس و انسجام گرایی است و معتقد است همه موجودات یك رابطه پیوندی بینشان برقرار است لذا معرفت تمام به یك جزء بدون شناخت سایر اجزاء ممکن نیست. پس اجزای عالم به گونه ای در پیوند با یکدیگر 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 کواین ، کل گرایی نامیده شده) .

اما دلیل اینکه ما کل نظام را نمی توانیم بشناسیم اینست 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 مثلا وقتی قدرت دست کسی باشد خیال می کند آنچه می کند عدالت است. از طرف دیگر انسان مقهور حب ذات است لذا 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 اند.

[خلاصه نظریه معرفت شناسی پاسکال : انسان به خاطر : الف) محدودیت استعداد ب) خطای شناخت (که ناشی از ۱- حس ۲ تخیل ۳ رسم و عادت ٤ قدرت ٥ 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 نسبیت است و لازمه اش اینست 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 یکدیگر دارند. شما که معرفت به کل هستی ندارید چگونه فهمیدید که همه اجزاء با هم پیوند دارند. اگر می گویید استعداد عقلانی بشر محدود است و بر کل ما بین الحدین اشراف و تسلط ندارد پس از کجا می گویید که کل عالم مرتبط به هم است؟

۳(پاسکال می گوید: ما معرفت به بی نهایت بزرگ و بی نهایت کوچك نداریم. اگر واقعا اینطور است پس چگونه می گوید: بی نهایت بزرگ و بی نهایت کوچك 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 تك گزاره ای خلط کرده است، بین علم به معنای عام مجموعی و علم به معنای تك گزاره ها خلط نموده است. به هر حال هر گزاره ای یك معرفت است. ما به همه وجوه و جهات موجودات معرفت ندارم ولی هرگزاره ای که درباره آنها اظهار می کنیم خود یك معرفت است اگر واقعا هیچگونه معرفتی نسبت به کل نداشته باشیم خود جناب پاسکال نباید این همه حرف درباره انسان و هستی و مسیحیت بزند.

٤(نکته آخر اینکه: پاسکال عوامل خطا را گفته است ولی اولا بین عوامل معرفتی خطا و عوامل غیر معرفتی خلط کرده است چون ادراکات حسی و خیالی از نسخ عوامل معرفتی خطا هستند ولی آن سه عامل دیگر، غیر معرفتی اند. در حالیکه در معرفت شناسی این دو سنخ عوامل از هم تفکیك می شوند و هر یك راه درمان خاصی دارند. ثانیاً او در بحث خطا، تکلیف معیار خطا را مشخص نکرده است که بالاخره معیاری برای تشخیص خطا داریم یا نه؟ آیا می توانیم تشخیص بدهیم که در فلان مورد مثلا قدرت مانع معرفت شده است و اگر معیار نداریم از کجا می گویید قدرت، مانع حقیقت می شود.

روش شناسی وفلسفه 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 . فلذا پاسکال با نظر دکارت که روش ریاضی را به عنوان یك روش مطلق در شناخت هستی می دانست به شدت مخالف است. مخالفت پاسکال با دکارت نه از آنروست که خیال شود او مطلقا روش عقلی را نکوهش می کند و دستاوردهای ریاضی را رها می نماید بلکه او خود یك ریاضی دان است و از این روش استفاده می کند ولی آنرا محدود می کند. او معتقد است که علیرغم کاربرد روش عقلی و ریاضی در جایگاه خودش ، این روش در بعضی از عرصه ها ناتوان و ناکار آمد است وی این عرصه را اینگونه عنوان می کند :

۱) مفاهیمی چون حرکت ،زمان، مکان و اعداد نامتناهی ، با ریاضیات هندسه قابل تبیین نیستند.

۲) قضایای بدیهی و مبادی اولی با عمل شهود درك 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 ادراك شهودی و بی واسطه، می تواند درك کند که سه بعد در فضا وجود دارد ونیز می تواند اعداد نامتناهی را درك نماید و مبادی را شهود نماید.

همچین وی معتقد است که تجربه یگانه روش علم طبیعت است. البته تجربه معرفت ما را محدود می کند( )هرگاه می گوییم 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 خلایی هست یا نه؟ 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 یك را در جای خود بکار 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 ،کارامد 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 بنام دل و احساس داریم. البته پاسکال آنگونه که بعضی گمان کرده اند نمی خواست احساس و دل را به جای عقل بنشاند یا اهمیت برهان استدلالی را برای درك حقایق دینی انکار نماید. او خود یك 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 اینست که عقل ، تنها روش موجود نیست بلکه دل و احساسات درونی نیز می تواند حقایقی را درك نماید و یك مسیحی عاشق از طریق درك عاشقانه خداوند ، به یقین مشروع می رسد(مرادش اینست که هر کجا ، عقل از اثبات چیزی عاجز باشد با دل می توان یقین پیدا کرد و این یقین 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 یك ابزار معرفتی ، حقایقی را درك می کند که با عقل قابل اثبات نیست ، مثل بدیهیات نه روشی عاطفی و یا هیجانات و عواطف که گاهی هست و گاهی نیست . و 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 یك روش بکار می برد یك 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 که دل دلایلی دارد که عقل قادر به فهم آنها نیست. بوسیله دل است که 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 درك می کند نه عقل، غرض وی ادراك عاشقانه خداوند است، نوعی نأثیر خداوند در نفس که ایمان صادق و اخلاق آن را به وجود می آورد. او گاهی واژه های غریزه و احساس را هم بکار 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 برای کشف و شهود حقایق برای دل فراهم می شود.

نکاتی راجع به روش شناسی و فلسفه پاسکال:

۱(ضعفی که در غالب فلاسفه غربی غیر از فلاسفه تحلیل زبانی مشهود است این است که اصطلاحات خود را دقیقا تعریف نمی کنند پاسکال نیز گرفتار همین نقص می باشد او تعریفی از فلسفه ارائه نمی دهد مگر در یك جایی از رساله «اندیشه(ا» 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 بپردازیم ولی باید متوجه این نکته هم باشیم که عقل به تنهایی از درك همه امور عاجز است لذا باید سراغ نور مسیحیت برویم.

۲(یك 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 اینست که به محدودیت روش تجربی توجه داشته و آنرا روش صد در صد یقینی نمی داند بر خلاف تجربه گرایان، برای عقل نیز قلمرو محدودی قائل است.
٤(خلائی 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 یك شخصی یك دستاورد شهودی پیدا کرد چگونه می تواند آنرا برای دیگران موجه نماید( ). پس در بحث دل و شهود، پاسکال مطلب جدیدی نیاورده چون همین حرف را قبل از او افرادی مثل افلاطون و فلوطین 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 ۳ ساحت قایل بود: ساحت بدن ، ساحت ذهن و ساحت کرامت وایثار (جسمانی ، معرفتی، اخلاقی) ولی او نظرات خود را بسط نداده و تعریف و تفاوت این ساحت ها با یکدیگر را بیان نکرده است .

کاپلستون در جلد ٤ ص ۲۱۹ می نویسد: « به کار بردن تعبیر» فیلسوف وجودی « با مدلولات و لوازم جدید آن نسبتا 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 و نیز به تملك زیسته این رابطه علاقه و توجه دارد.«

انسان پاسکال ،موجودی محدود است که به چیزی کمتر از بی نهایت خرسند نیست و لذا هرگز خرسندی تام نمی یابد و اصولا 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 ، لذا شعار او این بود که انسان بدون خدا انسان بدبخت وشقی گرفتار تباهی است (شعار بدبختی و شقاوت انسان بدون خدا). پاسکال در زمینه شقاوت و تیره روزی انسان به آثار پیرهونی شکاك و مونتنی تمسك می کند و از آنها جانب داری می نماید زیرا آنان با کسانی که گرفتار غرور علمی اند وبیش از حد بر طبیعت انسان تأکید می کنند و فساد و ضعف او را نادیده می گیرند، مخالفت مورزیدند.

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 و عقلی و شهودی را قبول داشت ولی شقاوت انسان را هم بیان میکرد .

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 هبوط کرده است فلذا انسان می داند که بیچاره و مسکین است و بخاطر همین عظمت است که انسان طالب نامتناهی است و مملو از شوق سیری ناپذیر به سعادت می باشد. 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 یکدیگر 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 و مسیحیت :

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 آنرا 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 فلذا باید گفت که در تعبیر اول نیز مرادش نفی علمی است که تاثیر گذار باشد نه نفی مطلق معرفت و درك 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 اولا این براهین تنها برای بعضی از مردم قابل فهم و مفید است، ثانیا برای آن بعض نیز تا وقتی مفید است که آنرا ملاحظه می کنند ولی ساعتی بعد، بیم آن می رود که دچار فریب شوند.

درضمن براهینی هم که مثل برهان نظم مبتنی بر آثار صنع و عجایب طبیعت هستند برای ملحدان مفید نیست( ) 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 عجایب اند اصلا برهان نیستند فلذا 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 کار کرد را دارد یعنی هم بیان می کند که خدایی هست و هم می گوید که امکان ارتباط با خدا برای انسان وجود دارد.

کاپستون (٤»٤) 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 فسادی در طبیعت آنها هست که صلاحیت وصول به وی را از آنان سلب می کند. برای انسانها دانستن این دو نکته به یك میزان اهمیت دارد و برای انسان شناختن خداوند بدون شناختن زبونی خویش و شناختن زبونی خویش بدون شناختن نجات دهنده ای که قادر به درمان او باشد به یك اندازه خطرناك است.»

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 یك 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 مطیعات تجربی مراجعه نمود یعنی به گزارشهای تاریخی که از مسیح وجود دارد و نیز معجزات مسیح مثل احیاء موتی و کشف و کرامات مسیحیان در طول تاریخ. 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 ادراك 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 علة العلل و محرك 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 یك تعلقی به خدا داشته باشد فلذا روش فلاسفه نه تنها مفید نیست بلکه برای خداشناسی و خداگرایی مضر نیز هست (شبیه همین حرف را پیروان مکتب تفکیك 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 آنرا 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 اینست که نتیجه هر برهانی تابع اخس مقدمات است و هر برهانی تنها به مقدار کبرای خود می تواند اثبات نماید نه بیشتر از آن مثلا برهان نظم که کبرای آن می گوید هر نظمی ، ناظم عالم قادری می خواهد تنها همینقدر 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 محرك بلاتحرك ولی مفهوم و مفاد آنها در متن دین هست. پس براهین ،بعضی از صفات را اثبات می کنند ولی نمی توان گفت 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 مستجمع جمیع 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 سرو کار 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 .

٤) شرطیه پاسکال( ):

پاسکال می گوید:

یا ما مؤمنان به خدا ، عقیده مطابق با واقع داریم یا کسانی که منکر وجود خدا هستند (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.

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 فلذا 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 شك هستند و به لحاظ عقلی هیچیك 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 است که یا فقط می خواهد اسکات خصم کند یا اینکه واقعا استدلال است. درجواب باید گفت : که 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 است . تدوین شده است که اگر دو بازی که سود احتمالی آنها و باشد ولی ارزش محتمل احتمال کمتر، بیشتر از دیگری باشد۱۰۰۰ و ۱۰۰ در اینصورت ارزش هر دو بازی مساوی خواهد بود:< و < .
البته مسیحیان دغدغه اثبات عقلانی آموزه های دینی را ندارند و به ایمان بسنده می کنند اما برای معقولیت ایمان به شرط بندی پاسکال تمسك می کنند یعنی احتیاط عقلی آنست که احتمال نیستی خدا و سایر حقایق دینی را وانهیم 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 چون مخلد 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(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: فقال : ان یکن الامر علی ما یقول هولاء و هو علی ما یقولون ، یعنی اهل الطواف ، فقد سلموا و عطبتم و ان یکن الامر علی ما تقولون و لیس کما تقولون فقد استویتم و هم .
در انتهای حدیث دوباره حضرت می فرمایید: ان یکن الامر کما تقول ولیس کما تقول نجونا و نجوت، وان یکن الامر کما نقول و هو کما نقول نجونا و هلکت .
۲(الکافی ۷۸/۱ باب حدوث العالم حدوث ۳ امام رضا علیه السلام به یك زندیق فرمودند: « ایها الرجل أرایت ان کان القول قولکم و لیس هو کما تقولون ، السنا و ایاکم شرعا سواء ، لایضرنا ما صلینا و صمنا و زکینا وأقررنا و ان کان القول قولنا و هو قولنا الستم قد هلکتم و نجونا»
۳(ابو حامد غزالی در 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 کما قلت فقد هلکت و نجوت »
٤(باز وی در کیمیای سعادت ، عنوان چهارم ، فصل پانزدهم ، ص ۱۱۵ می گوید: « امیرالمومنین 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 .
٥(ابوالعلاء معری (متوفای ٤٤٩ ه .ق) نیز اشعاری دارد که غزالی در احیاء علوم الدین ج ٦١/٤ بدان اشاره می کند:

قال المنجم و الطبیب کلاهما *** لایحشر الاجساد ، قلت الیکما
ان صح قولکما فلست بخاسر *** اوصح قولی فالخسار علیکما
عبدالحسین زرین کوب در فرار از مدرسه ص ۱۹٤ 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، تمسك 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 آندو تفاوت است و مومن 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 مخصوصا 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 حیطه عمل برای یك مسلمان ایجاد می کند ولی این محدودیتها در همین دنیا بطور نقد به خود او می رسد مثلا راز و نیاز با خدا که مقداری از آن واجب است باعث می شود که احساس تنهایی انسان جواب داده شود (فروید در «آینده یك پندار» و شلایر ماخر نیز به همین مطلب اعتراف دارند) و یا اینکه اسلام توصیه کرده است که مردان و زنان یکسری حریمهایی را رعایت نمایند 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 علقله آسیب می بیند فلذا حتی اگر انسان صرفا عاقل باشد نباید سراغ بسیاری از محرمات 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 .مجله قبسات ش....مقاله آسیب شناسی دین پژوهی معاصر)
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 چون یقین به وجود آخرت که نداشت و تنها بر اساس شرطیه پاسکال وجود آخرت را بر عدمش ترجییح داد لذا 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 نسبیت 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 بدست 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 شکاك 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 مومنان ، ظنی است.
۳) کاپلستون در تاریخ فلسفه جلد ٤ ص ۲۱٦ 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 چیزی نامتناهی به وضوح مقرون به صرفه است اما یقینی بودن زیان درصورتی با امکان سودتوازن دارد

که مسأله ترك خير متناهی مشخص برای کسب خير نا متناهی غير مشخصی در کار باشد . در چنين موردی بهتر آنست که آنچه را که عملا و مسلما در اختيار داريم حفظ کنيم و آن را برای کسب خيری نامتناهی از کف ندهيم. خاصه هنگامی که حتی نمی دانيم که خير نامتناهی که محتملا قابل اکتساب باشد، وجود دارد.

جواب : پاسکال به اين اعتراض اينگونه جواب می دهد که هر قمار بازی يك امر يقينی را برای يك امر غير يقينی به مخاطره می اندازد و اين کار را « بدون گناه در برابر عقل » انجام می دهد . حتی ما در جنگ ، تجارت و سفرها خطر می کنيم و اصولا هيچ چيزی در زندگی انسان به نحو مطلق مسلم نيست. به علاوه اينکه ولو کسی که برای خداوند شرط بندی می کند لذات خاصی را ترك می کند ، لذات ديگری را کسب می کند و به اکتساب فضايل حقيقی نائل می شود «در هر قدمی که در اين راه بر می داريد مسلم بودن سود و معدوم بودن مخاطره را آنچنان مشاهده می کنيد که در نهايت متوجه می شويد که برای چيزی که مسلم و نامتناهی است شرطبندی کرده ايد و برای آن چيزی نداده ايد.

کاپلستون: ٣١٥/٤( ) از اين امر لازم نمی ايد که او ايمان را صرفا به عنوان نتيجه برهان شرط بندی از آنان طلب می کند آنچه وی ظاهرا مد نظر دارد، آماده کردن ذهن آنان و ايجاد حالات و ملکاتی است که موافق با ايمان است، حالات و ملکاتی که هيجانات و عواطف و تعلقات دنيوی مانع از آنها می شود. او به اقتضای نور فطرت و يا عقل مشترك آنان را مورد خطاب قرار می دهد ، ولی گمان نمی کرده است که اعتقاد صرفا يك مسأله شرطبندی مبتنی بر مصالح شخصی و يا شرط بندی بر سر يك حالت ترديد عينی باشد.

انسان ناگزير در يکی از دو وادی بايد گام بگذارد يا در وادی خداوند يا در وادی ضد خداوند، حال بايد مداقه کند که مصلحت او در کجاست و عقل چه حکمی می دهد اگر برنده شويد، همه چيز را برده ايد و اگر بازنده شويد هيچ از کف نداده ايد.

٤) ايمان از راه شرطبندی با اخلاق ناسازگار است زيرا همراه با نفاق و خود فريبی است، برای اينکه انسان وانمود می کند که ايمان دارد به چيزی که اعتقاد واقعی بدان ندارد چون چنين کسی که يقين به آخرت ندارد وقتی با دو فرض برهان شرطبندی روبروست می گويد چون ضرر می کنيم برويم ايمان بياوريم لذا ايمانش منافقانه است نه خالصانه و نفاق با اخلاق ناسازگار است.

جواب : اين مستشکل گمان کرده است که برهان پاسکال ايمان زاست در حاليکه اين برهان ايجاد معرفت ظنی می کند که اين معرفت ظنی می تواند بستر و زمينه ايمان شود فلذا ايمانی که از طريق معرفتی که محصول شرطيه پاسکال است، حاصل می شود با اخلاق سازگار است زيرا بر اساس حساب احتمالات ، معرفتی که شرط ايمان است فراهم می گردد.

نيکولاس مالبرانشNicolas Malebranehe

١) زيست نامه

يکی ديگز از عقلگرايان، نيکولاس مالبرانش است که در سال ١٦٣٨ م در پاريس متولد شد، فلسفه ارسطويی را در مدرسه لامارش و الهيات را در سوربون فرا گرفت. در سال ١٦٦٤ به سمت کشيش

منصوب گردید و در همان سال با دکارت آشنا شد و مخصوصا 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، عقلگرا 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 یك فلسفه خود بنیاد بود (یعنی همه اندیشه ها را بر انسان مبتنی می کرد به همین سبب برخی گفته اند که مؤسس او مانیسم 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 یك نظام هستی شناسانه و معرفت شناسانه بنا نهاد ولی مکتب آگوستین و سنت افلاطونی یك مکتب خدا محورانه بود نه خود بنیاد و ایمان را بر معرفت مقدم می داشتند و آن بهایی را که امثال دکارت برای عقل قائل بودند قائل نبودند.
بنابر این مالبرانش نه مانند پاسکال، فلسفه دکارت را مذمت می کرد و قدرت عقل را خرد می شمرد بلکه برای عقل ارزش قائل بود و مثل دکارت می اندیشید یعنی اصول بدیهی را قبول داشت و سعی می کردند 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 تصادف مسیحی شده باشد چون دکارت اصالتا فیلسوف بود و به تبع یك کاتولیك وار عمل هم خیلی مقید نبود، تنها در فکر اندیشه متدین بود ولی مالبرانش اصالتا یك متکلم و الهیاتی بود، او یك کشیش کاتولیك 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 لذا 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 است و کاپلستون از این کتاب نقل کرده است) ما در طبیعت و فیض الهی، اخلاق ما تأملات مسیحی ، گفتگوهایی درباره ما بعد الطبیعه ، در انتقال حرکت ، عشق به خدا.
۲) معرفت شناسی
۱) او در کتاب «در جستجوی حقیقت» می گوید: علت بدبختی انسانها خطاهای معرفت شناختی است و خطا منشأ پیدایش شرور است و بدون پرهیز از آن ، تحصیل سعادت حقیقی نا ممکن است. پس دریافت معرفت صادق منشأ کسب خیرات و دفع شرور است. ولی آیا معرفت ممکن است؟ مالبرانش بر خلاف سوفسطائیان 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 سیستماتیك و ضروری وجود ندارد (چون اگر خطای انسان نظام بند باشد زوال آن هم ممکن نخواهد بود وامکان معرفت خود بخود منفی می شود: زمانی می توان دم از اسکان معرفت زد که با وجود خطاهایی که داریم این خطاها سیستماتیك نباشند فلذا بین نفی خطای سیستماتیك 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 فلذا 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 سیستماتیك قابل فرض نیست.

مالبرانش این اصل را به عنوان فیلسوف مطرح می کند ولی به عنوان یك 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 آنست که چون به اصل بدیهی تناقض بر نمی گردند لذا می گویند باید چشم بسته آنها را پذیرفت).

مالبرانش معتقد است که در حیطه علوم عملی مثل اخلاق ، سیاست و طب و ... باید به احتمال بسنده کنیم ولی نه بدان جهت که معرفت یقینی غیر قابل حصول است بلکه بدان جهت که باید ما باید به این علوم عمل کنیم و در مقام عمل بدانها محتاج هستیم و تحصیل معرفت یقینی چه بسا زمان بردار باشد. فلذا باید به اقبال بسنده نماییم تا در مقام عمل ، معطل نمانیم و اگر بعدا خلاف آن احتمال ثابت شد معرفت خود را تصحیح می کنیم.

پس علوم و معارف سه دسته اند:

الف) معارف مسیحی که نسبت به آنها ایمان بدون یقین معرفت شناختی کافی است.

ب) علوم عملی که نسیبت به آنها معرفت احتمالی کفایت می کند.

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 ۱۸ 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) سیستماتیك و نظام مند و ضروری ب) اتفاقی وتصادفی و غیر ضروری

مالبرانش معتقد است که خطای انسان ، نظام مند نیست بلکه تصادفی است و آنرا به چگونگی بکار گیری 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 یك واقعیت غیر قابل انکار است لذا باید علل این خطا را پیدا کنیم.

او برای این بحث ، سه نوع ادراك بشر را مورد مطالعه قرار می دهد . او می گوید: بشر سه نوع ادراك دارد: احساس یا حواس ، تخیل ، فاهمه .

۱ احساس یا حواس :

۱۱ درباره حواس می گوید: حواس ، انسان را فریب نمی دهند، حس هیچوقت خطا نمی کند(همان نظر ارسطو و علامه در اصول فلسفه) بلکه اراده انسان با داوریهای شتابزده درباره اشیاء خارجی ، منشأ فریبندگی است، خطا در تطبیق حکم است و این داوری اراده غلط است ، یعنی وقتی انسان گرما را احساس می کند، این اعتقاد به احساس گرما به هیچوجه دچار خطا نمی شود (مگر اینکه دروغگو باشد و به دروغ بگوید گرمش شده است) چون علم حضوری است لذا 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 اشیاء خارجی پس باید از داوریهای 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 لذا وقتی آنها را به خارج نسبت می دهیم خطا رخ می دهد (گالیله 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 اشیاء را نشان نمی دهند بلکه فقط درباره رابطه ای که اشیاء 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 مثلا حرکت اجسام مثل قطار نسبت به ماست لذا اگر سواری 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 دقیق اند ولی از بیان ماهیت اجسام (در کیفیات اولیه) و ماهیت وجود فی نفسه اجسام (بر کیفیات ثانویه) عاجزند (ملاك تشخیص کیفیات اولیه از ثانویه < درك عمومی افراد)

۲۱ چگونگی پیدایش ادراك حسی

شیء خارجی در عضو حسی تأثیر می گذارد اعصاب مربوط به آن حس تحریك می شوند روح حیوانی این تأثر و انطباع را به مغز منتقل می سازد عمل احساس که به نفس تعلق دارد، تحقق پیدا می کند

۲ تخیل

چگونگی پیدایش ادراك خیالی: اگر روح حیوانی با علت دیگری غیر از حضور شیء خارجی که در عضو حسی تأثیر می گذارد، تحرك شود، صورت خیالی پدید می آید چون تخیل عبارتست از تولید صرف صور خیالی اشیاء مادی در غیبت آن اشیاء مادی.

مالبرانش همان ملاحظاتی را که درباره خطای در احساس گفته شد درباره خطای در خیال نیز مطرح می کند یعنی اگر حکم کنیم به اینکه صور خیالی، اشیاء فی نفسه را نشان می دهند نه آنگونه که اشیاء در ارتباط با ما وجود دارند، این حکم ما خطاست. البته خطای تخیل بیشتر از حس است چون ادراك حسی آنجایی خطا می کند که بخواهیم کیفیت ثانویه را به اشیاء خارجی نسبت دهیم ولی در صور خیالی علاوه بر این ممکن است صور خیالی با یکدیگر ترکیب شوند و به خارج نسبت داده شوند.

۳(فلسفه دین

قبل از پرداختن به بحثهای فلسفه دین مالبرانش که عمدتا در دو کتاب «گفتگو درباره حقیقت» و «درباره ما بعدالطبیعه» ذکر شده است توجه به این نکته لازم است که بر خلاف دیگر فیلسوفان، اندیشه های فلسفه دین مالبرانش با انسان شناسی او عجین است و نمی توان مباحث انسانشناسی او را از مباحث دین شناسی جدا کرد.

مالبرانش معتقد است که خداوند متصل وجود دارد و دلیل او برای اثبات وجود خدا شبیه برهان آنسلم قدیس است چون معتقد است که خداوند یك موجود نامتناهی است لذا از طریق تصور نامتناهی پی به وجود او می برد و بعد از همین نامتناهی بودن، صفات دیگر مثل واجب، بی نیاز نامتناهی کامل، قدیم، قدیر، حی، خیر، رحیم، حلیم، علیم و نیز اختیار و اراده را برای خداوند متعال ثابت می نماید.

این اختیاری که او برای موجود نامتناهی در نظر می گیرد بحث مهمی را در فلسفه مالبرانش باز می کند 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 گفتگوهایی بوده و در جهان اسلام به این بحث روبرو بودیم که آیا انسان مختار است یا مجبور به نسبت افعال آدمی با اختیار و اراده انسانی چگونه است؟ در جهان اسلام سه نظریه عمده وجود داشته است.

۱- نظریه چرگه ایمان: ایشان، اراده انسان را منتفی دانسته، بر این باور بودند که تنها حق تعالی صاحب اختیار و اراده است و همه افعال خوب و به انسان مستند به اراده الهی است. انسان نه اراده ای نسبت به افعالش دارد و نه افعالش مستند به اوست.

۲- نظریه مفوضه : معتزله بر این باور بودند که انسانها بر افعال خوب و بد خود، صاحب اختیار و قدرتمند و اراده الهی هیچ نقش 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 بحق 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 «لاجر و لاتفویض 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 گردیده اند مثل عزالدین کاشانی عارف قرن ۸ هجری در کتاب مصباح الهدایه خود تصریح می کند که حق با امام صادق علیه السلام است(ص۳۰(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 چریون به حساب آورد چون اشاعره معتقدند که انسانها نسبت به افعال خود اراده و اختیار دارند همچنانکه خداوند متعال اراده دارد ولی معتقدند که هیچ فعلی از انسان سر نمی زند، انسان اراده انجام فعل را دارد ولی فعلی از او صادر نمی شود مثلا انسان اراده می کند که راه برود ولی فاعل این افعال، خداوند متعال است این نظریه معروف به «کسب» است. البته لازمه این کسب، چراست هر جند خود کسب .

٦-۷ گونه تفسیر دارد، ولی همانطور که گفتیم چرگرایان مطلقا اراده انسان را نفی می کند بر خلاف قائلین به کسب.

نکته دیگر اینکه هر ۳ دسته (یعنی غیر شیعه) پیشرفتشان این بوده که اراده خدا در عرض اراده انسان است لذا می گفتند باید یکی از ایندو اراده باشد و یا اگر هر دو باشد باید فعل را به یکی نوآند و نسبت داد چون تواردالعلتین علی 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 با زبان عادی غیر تخصص 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 اشیاء خارجی، اعضاء حسی را تحریك می کند و این اعضای حسی روی مغز اثر می گذارند و روح حیوانی در اثر تأثیرات مغز، صور خیالی و تصورات را می یابد با اینکه نفس این صور خیالیه را ایجاد می کند یعنی فاعل صور خیالی، نفس حیوانی است.

یا گاهی تعبیر می کند که نفس، حرکت ارواح حیوانی را اراده می کند. که ظاهر این تعابیر، با تنها علت حقیقی بودن خداوند، ناسازگار است که برای نفس و اشیاء خارجی و حواس ظاهری، علیت قائل است.

٤(نفس و بدن

مالبرانش معتقد است که نفس و بدن دو جوهرند که تطابق تام میان آنهاست ولی تعامل و تأثیر بینشان نیست (برخلاف نظر افلاطون) ذهن فکر می کند ولی موجب تحریك بدن نمی شود. بدن ماشینی است که تنها با مشیت الهی حرکت می کند نه توسط روح و نفس.

به عبارت دیگر یك حوادث طبیعی و احوالات مغزی هستند و یکدسته احوال نفس که این دو دسته تطابق و توازی دارند ولی تعامل و تأثیر و تأثر ندارند تنها با یکدیگر معیت دارند یك صورت خیالیه در ذهن

ما پیدا می شود و بلافاصله ما فعلی انجام می دهیم مثلا میز را تصور مـی کنـیم و بعـد آنـرا جابجـا مـی کنیم این تصور علت این فعل نیست بلکه تنها تعاقب و معیت دارند.

موجودات روحانی هر چند اراده دارند ولی اراده آنها از تحریك حتـی کـوچکترین جسـم نیـز عـاجز اسـت، نفس اراده انجام فعل دارد ولی اراده نفس، علت طبیعی حرکت است نه علت حقیقی. اراده نفس برای حرکت دادن باز و علت طبیعی است. و مراد او از علت طبیعی : علـت مـوقعی اسـت یعنـی وقتـی فعـل انجام می گیرد نفس هم اراده حرکت دارد وقتی دست من حرکت می کند نفـس هـم اراده حرکـت دارد ولی علـت اصـلی حرکـت اسـت، اراده خداونـد متعـال اسـت. بـا ایـن بیـان روشـن مـی شـود کـه نظریـه مالبرانش همان نظریه کسب اشاعره است.

استدلال مالبرانش برای نظریه خود :

اگر نفس، علت حقیقی حرکت باز و با انگشتان بود باید می دانست بـرای حرکـت عضـلات بوسـیله روح حیوانی چه باید بکند، به عبارت دیگر فاعل و علت حقیقی هم باید نسـبت بـه فعلـش و هـم نسـبت بـه کیفیت فعلش، آگاه باشد در حالی که نفس، چنین آگاهی و علمـی نـدارد کـه چـه تحـولاتی در عضـلات اتفاق می افتد تا حرکت تحقق پیدا نماید. پس چون علت حقیقی عالم به فعل و کیفیت فعـل اسـت و از طرف دیگر میان علت حقیقی و معلول آن، رابطه ضروری وجود دارد و نیز علت حقیقی یعنی فاعل خـلاق بودن در حالی که فاعل انسانی نسبت به افعالش رابطه ضروری ندارد. عالم نیست و قادر بـه خلـق نیـز نیست. نه تنها قادر به خلق نیست بلکه خداوند نمی تواند این قدرت را بـه فـردی اعطـاء نمایـد و ممتنـع است.

پس موقعی که من اراده می کنم که بازویم را حرکت دهـم خداونـد آنـرا حرکـت مـی دهـد نـه مـن. پـس جملاتی مانند: شما می توانید صندلی خود را حرکت دهید یا جسمی قادر به تحریك جسم دیگر اسـت، جملاتی متناقض نما هستند. عقل عرض ما گمان مـی کنـد کـه الـف علـت ب اسـت ولـی عقـل مـا بعـد الطبیعی درك می کند که الف علت موقعی ب است و تنهـا معیـت دارنـد ولـی علـت حقیقـی ب خداونـد است. رابطه الف و ب تنها رابطه توالی و تعاقب منظم است.

چرا این جملات، پارادوکسیکال هستند و حتی خداوند نمـی توانـد بـه فـرد دیگـری، قـدرت افاضـه نمایـد، چون قدرت خداوند نامتناهی است و اگر این قدرت به فرد دیگری افاضه شود معنایش ایـن اسـت کـه از قدرت خدا کم شده است و دیگر خدا قادر و خالق مطلق نخواهد بود (این همـان مهتـرین اشـاعره یعنـی تنافی اختیار با توحید افعالی است و چون توحید افعـالی را مـی پذیرفتنـد لـذا اراده انسـان را نفـی مـی کردند مالبرانش نیز به عنوان يك موحد، توحید در خالقیت و توحید افعالی را می پذیرد لذا اراده انسـان را نفی می کند تا خالقیت دادن به انسان موجب نشود که خداوند دیگر خالق علـی الاطـلاق نباشـد البتـه گفتیم که مالبرانش اختیار و مسؤولیت انسان را نفی نمی کرد و لو ظاهر امر آنست کـه طبـق نظریـه او نیز انسان هیچ اختیاری در فعل نداشته باشد).

نقد نظریه مالبرانش:

۱(همان نقدی که بر اشاعره وارد است بـر مـالبرانش نیـز وارد مـی شـود و آن اینکـه اگـر اراده انسـان و خالقیت و فاعلیت او در طول اراده و فاعلیت حق تعالی قرار گیرد هیچ منافاتی با توحیـد افعـالی و قـدرت مطلقه الهی نخواهد داشت. منافات در صورتی است که خداوند بخواهد قدرت و اختیار خود را به انسـان تفویض نماید و اختیار و اراده انسان در عـرض اراده الهـی باشـد و الا در رابطـه طـولی هـیچ اشـکالی رخ نمی دهد و خداوند تمام افعال و حتما افعال مریدانه انسان متعلق اراده و قـدرت الهـی هسـتند قـال الله تعالی: خلقکم و ما تعلمون همان عملی را که شما فاعلش هستید، خداونـد آفریـد پـس آن جمـلات نیـز

که فعل را به غیر خدا نسبت می دهند پارادوکسیکال نیستند. (در ضمن باید گفت که اعطاء الهی از باب تجلی است نه تجافی).

۲(اینکه مالبرانش گفت که علت حقیقی باید به فعل و کیفیت فعل، آگاه باشد درست است ولی باید توجه داشت که به همان اندازه که علیت حقیقی دارد، آگاهست نه بیشتر از آن. وقتی نفس اراده می کند که عضلات را بر حرکت در آورد. به حرکت عضلات علم دارد ولی لازم نیست تمام کنش ها و واکنشها را بداند، بلکه به همان اندازه که علیت دارد می داند (شبیه همین اشکال در علم حضوری هست که بعضی گفته اند که ما علم حضوری به نفس نداریم و الا باید ماهیت نفس را می شناختیم جواب اینست که ما با علم حضوری وجود خودمان را درك می کنیم نه ماهیت خودمان را فلذا در باب ماهیت نفس اختلاف وجود دارد) پس به هر اندازه که علیت باشد، علم هم هست و چون علیت خدا بی نهایت است لذا 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 علیت حقیقی خداوند، نفی اختیار انسانی را اقتضاء 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 به ودیعت نهاده است، این شوق ذاتی همان میل به سور خیر کلی و مطلق است و به خاطر همین میل است که هرگز به خیر مقید متناهی خرسند نمی شویم ما انسانها فطرتا طالت 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 ذاتا 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 مشترك 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 مثلا 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 کاملا 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 دادنهای او 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 یك قدرت فعلی است نه انفعالی صرف. ولی اراده انسان هیچگاه نمی تواند خود بخود یك معلول خارجی ایجاد نماید پس باید گفت که:

انسان مختار است ولی اختیار او: الف) به تمایلات ذاتی او یعنی به خیر نامتناهی و کلی تعلق نمی گیرد. ب) به خیر متناهی تعلق پیدا می کند 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 نمی کند بلکه قبول می کند. این تصورات از اجسام، ناشی نمی شوند، نفس نیز آنها را ایجاد نمی کند. خداوند نیز از آغاز به صورت فطری، تصورات را در ذهن ما به ودیعت نگذاشته است پس توجیه معقول اینست که بگوییم: ما همه چیز را در خداوند رؤیت می کنیم.

خداوند در خویش، تصورات همه مخلوقات را دارد و الا اگر نداشت نمی توانست آنها را ایجاد کند. او آنچنان به ما نزدیك است که می توان گفت او مکان ارواح است همانگونه که فضا مکان اجسام است. چون این تصورات در خداهست وقتی ما در خدا جای دادیم و خدا به مانزدیك است لذا گویا این تصورات را می بینیم. پس ذهن آثار صنع خداوند را در خداوند رؤیت می کند.

پس درك ذهن از موجودات بدون حضور خداوند توجیه پذیر نیست پس خداوند تصورات را در ما ایجاد می کند و تغییر می دهد. البته ما هیچگاه ذات الهی را نمی توانیم رؤیت کنیم زیرا هستی مطلق است و اذهان هرگز هستی مطلق را رؤیت نمی کنند ولی از آن جهت که آن هستی مطلق نسبتی با مخلوقات دارد می توانیم او را رؤیت کنیم.

پس ما تصورات خویش را در خداوند رؤیت می کنیم و به عبارت دیگر یك حقایقی ازلی در عالم هست (اعیان ثابته عرفا) که ما با ارتباطی که با خدا پیدا می کنیم تصورات آن حقایق ازلی را می یابیم.

٦) صفات خداوند

گفتیم که صفاتی که او برای خداوند متعال که او را از طریق تصور نامتناهی، اثبات می کند، قائل است عبارتند از: وجود، نامتناهی کامل، بی نیاز، قدیر، قدیم، واجب، حی، خیر، رحیم، حلیم، اختیار، حب به ذات نامتناهی اما نه مانند تصوراتی که عوام دارند.

دوسؤال اساسی :

١) آیا اختیار الهی مستلزم متغیر بودن ذات الهی نیست؟

جواب مالبرانش این است که نه خیر چون حال و گذشته و آینده برای خدا معنی ندارد، خدا یك فعل خلاق ازلی لایتغیر دارد که در ازل به اختیار خود آنرا خلق کرده است. این بیان را فلاسفه قرون وسطی نیز داشتند (شبیه جواب ملاصدرا در ربط حادث و قدیم و ربط ثابت به متغیر که وحدت فعل را ابراز دارد که فعل الهی واحد است و یك یکون مستمر می باشد و ما امرنا الا واحدة) پس خداوند همه افعال را از ازل الآزال اراده کرده است. مالبرانش موحد است ولی مانند اسپینوزا وحدت وجودی نیست.

٢) اگر فعل همه از خداست آیا گنهکاری انسان هم از خداست؟

مالبرانش در جواب این سؤال از نظریه افلاطون در باب شر استفاده می کند و می گوید گناه انسان مستند به خداوند نیست زیرا بد کردن و گناه اصلا فعل نیست، عدم و فعل است لذا دیگر فاعل نمی خواهد (البته این جواب تام نیست چون گناه همیشه از سنخ عدم نیست مگر اینکه در لفظ یك عدم بر آن بگذاریم، بلکه جواب صحیح آنست که فعل مریدانه انسان متعلق اراده الهی است).

پس طبق نظر مالبرانش:

اولاً: علم، ادراك، اراده و افعال انسان همه از آن خداست.

ثانیاً : او چیزی نیست زیرا برای انسان، قائل به اختیار است.

ثالثاً : نفس در تحریك بدن، مؤثر واقعی نیست.

فیلسوفان جدید تجربه گرا

۱- توماس هابز: Thomas Hobbes

توماس هابز فیلسوف بزرگ انگلیسی در سال ۱۵۸۸ زاده شد و در ۹۱ سالگی در سال ۱٦۷۹ درگذشت. عمر طولانی او نتیجه حفظ سلامتی سیاسی اش نیز بود. چون دوران معاصر او، دوران ناموزون و آمیخته با تندبادهای سیاسی و اوج جنگهای داخلی انگلستان بود. از یك طرف عده ای سلطنت طلب بودند و گروهی دیگر به مشروطیت گرایش داشتند. در همین دوران لندن بطور کلی آتش گرفت و ویران گشت. آشفتگی های اجتماعی، سیاسی فراوان در این دوره بود ولی هابز توانست با دولتهای 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 و لوکس کز با زور شمشیر قدرت سیاسی را بدست بگیرد. چنین فتوایی با هر نوع حکومتی سازگاری دارد چه علی علیه السّلام و چه معاویه، هر دو لازم الاتباع هستند).

البته این نظریه، هرچند امنیت سیاسی او را تضمین می کرد ولی هواداران سلطنت و پارلمان را بصورت دربست، خشنود نمی ساخت چون هر دو طرف انتظار تایید کامل خود را داشتند.

برخی گفته اند که هابز شخصیت مطلحت طلبی بود و طبق شرایط اجتماعی نظریه داد ولی این نسبت صحیح نیست زیرا او در سارسر عمر به یك نظریع 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 یك اشراف زاده شد.

هابز در آموزش اولیه خود، بیشتر دقت خود را صرف مطالعه آثار کلاسیك و فلسفه اسکولاستیك کرد ولی از قرائن برمی آید که از همان ابتدا مثل بیکن، میانه خوبی با فلسفه اسکولاستیك نداشت.

در فاصله ۱٦۲۱ تا ۱٦۲٤ 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 همرای شد ولی علیرغم این تاثرات از اندیشه بیکن، در روش فلسفی به دکارت نزدیکتر است و روش ریاضی را قبول دارد ولی چون فطریات دکارت را قبول ندارد لذا تجربه گرا خوانده می شود یعنی منکر قضایای ماقبل تجربه و فطریات است. و الا منکر روش عقلی نیست (لذا باید دقت داشت که همه تجربه گرایان مثل هم نیستند بلکه آمپریستها معتقدند که پس از تصورات و تصدیقات حسی می توانیم از استدلالهای عقلی استفاده کنیم ولی پوزیتوسیتها و ما بطور کلی استدلال عقلی را کنار می گذارند).

هابز، با گالیه نیز ارتباط و گفتگو داشت و از روش هندسی و ریاضی او بهره می جست.

دغدغه اصلی هابز، نه نهضت 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 ٤- لویاتان (که در کتاب اخیر مهمترین آثار اوست) ٥- گفتگو میان یك فیلسوف و یك پژوهشگر قوانین عرفی انگلستان

لویاتان نام اژدهای هولناکی است که او از تورات گرفته است، اژدهایی 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 پر از آتش سوزی بزرگ، بعد از لایحه ای بر ضد الحاد به عنوان کتاب ضاله، تقدیم مجلس شد.

عقاید سیاسی هابز در لویاتان در حد افراط، سلطنت طلبانه است. انتشار «لویاتان» در سال ١٦٥١ هم سلطنت طلبان فراری دوره مشروطیت انگلستان را رنجانید و هم کلیسای کاتولیك را. چون هابز در لویاتان هم روش تجربی را تایید کرد و هم عقل کرایی را در حالی که سلطنت طلبان فراری، تجربه گرای افراطی بودند. و از طرف دیگر، او حملات سختی به کلیسای کاتولیك نمود لذا دولت فرانسه که اقتدای سیاسی آن به دست کلیسای کاتولیك بود از هابز رنجید فلذا مخالفان زیادی پیدا کرد و ناچار شد پنهانی به لندن بگریزد و از هر گونه فعالیت سیاسی کناره بگیرد.

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 ٤- در باب مملکت ظلمت

بخش اول و دوم مهمتر 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، دیدگاههای اجتماعی و سیاسی خود را مطرح کرده است.

هابز در بخش اول کتاب نشان می دهد که تجربه گرایی است که به ریاضیات اهتمام میورزد و معتقد است که می توانیم یك معرفت ریاضی مستقل از معرفت تجربی داشته باشیم و اینجا از گالیله متاثر شده است.

او در مقدّمه کتاب، ماده گرایی تمام عیار خود را اعلام می کند و می گوید: «...زندگی صرفا حرکت اندامهاست...»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 تك تك 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 تاثر از اجسان 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 باشد و گرفتار نوعی نسبیت در حیطه حس باشد. او در باب کلیات نیز نام گراست و امر کلی را تنها یك لفظ و کلمه می داند. فکر کلی برای ما قابل تصور نیست هرچه هست الفاظند. هرچند این امور کلی برای استدلال عقلائی لازمند ولی مفهوم کلی واقعیت ندارد بلکه تنها لفظ است و فقط کاربرد زبانی دارد چون مشکل است اسم تك تك انسانها را بیاوریم و بگوییم: زید، بکر، عمرو ... لذا می گوییم انسان.

لذا 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 اصلا مفهوم کلی نداریم و آنچه هست لفظ است در جزئیات نیز صدق را مطابقت مفهوم با خارج نمی داند چون این مفهوم جزئی متاثر از خارج است لذا نمی توان گفت مطابق با خارج است چون این صورت از تاثیر شی خارجی بوجود آمده است و تولید خارج است.

ولی او ملاکی برای صدق و کذب مطرح نمی کند و اگر بخواهیم از بحثهای بعدی او استفاده کنیم باید بگوییم که او نظریه پراگماتیسمی 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 آنکه قوی تر باشد اراده آن است (در فلسفه اسلامی، اراده یك واقعیت نفسانی است که خداوند به جعل بسیط در ما ایجاد کرده است ولی یك 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 ولی هابز برای اراده، واقعیتی مستقل قائل نیست واراده را همان میل می داند این نظر، در واقع جبرگرایی است).

به اعتقاد هابز، افراد بشر طبیعتا مساوی اند، قبل از آنکه دولتی بوجود 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 صیانت نفس، ناشی می شود یعنی چون میل به بقا داریم لذا میل به آزادی خود و تسلط بر دیگران داریم. و از تعارض این امیال، جنگ بوجود می آید و لذا زور و نیرنگ دو فضیلت بزرگ برای جنگند. (از همینجاست 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 او که هابز آنها را فضیلت می خواند).

بخش اول: در باب انسان

فصل یکم - در باب حس:

علت حسّ، جسم خارجی یا شی است که بر اندام مخصوص هر حس، یا بطور بواسطه اثر می گذارد چنانکه در حواس چشایی و بساوایی چنین است و یا بطور باواسطه، چنانکه در حواس بینایی، شنوایی و بویایی چنین است: این اثر بواسطه 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 مس 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 یك 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 ازتباط 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 پس ار اتمام حس نیز ادامه می یابند.

توالی افکار یا مکالمه ذهنی بر دو گونه است: هدایت نشده، فاقد طرح و 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 زاییده توالی تصورات است.

فصل چهارم - در باب کلام:

والاترین 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 و 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: «نامها بر دو نوعند; ۱- خاص و مختص تنها یك چیز مانند پتروس، این درخت، ۲- عام و مشترك میان بسیاری چیزها مانند انسان، اسب و درخت. برخی از نامهای عام، گسترده تر از نامهای 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 یك جمله به هم مرتبط می شوند برای مسائل 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 موجبه یا جمله، درست است وگرنه 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 یك جزء از کل و یا جزء دیگر.
عقل چیزی جزء شمارش (یعنی جمع و تفریق) تبعات نامهایی 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:
که عموما امیال خوانده می شوند و کلماتی که آنها را بیان می کنند:
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 اندامها که به یاری قوه تصور انجام می گیرد فلذا تصورات و مکالمه ذهنی در حرکتهای ارادی تاثیر دارند.
ابزار لازم برای حرکت ارادی «کوشش» است. و کوششی که معطوف به چیزی است که محرك 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 تحرك 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، خسّت 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 بلکه 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 زاییده آنست).

فصل هشتم - در باب فضایلی که معمولا فضایل فکری خوانده می شوند و معایت آنها:

فضیلت در هر هوضوعی، چیزی است که به خاطر برتری و برجستگی ارزشمند است و بر مقایسه مبتنی است و مقصود از فضایل فکری همان توانایی های ذهنی هستند که آدمیان ستایش می کنند و آرزو می کنند که خودشان دارای آنها باشند که 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 مکتسب 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 است 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)

جدول کشیده نشد لطفا توضیح....

فلسفه هابز شامل علوم اجتماعی و طبیعی نیز می شود البته بحثهایی هم در فلسفه اولی دارد که بیشتر راجه به حرکت و زمان است و تقریبا معادل فن سماع طبیعی است که امور عامه طبیعیات است که امروزه در فیزیك محض بحث می شود. هابز معتقد است که فلسفه با تبیین علّی سر و کار دارد و مراد از تبیین علّی گزارش علمی از علتی است که بوسیله 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 فرانسیس 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 ولی امور نامتناهی که در ذهن ما نمیگنجند لذا 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 به باور به خدای یکتا و جاودان ارتباط پیدا می کند پس از همین فلسفه طبیعی نیز می توان برای اثبات خدا کمك 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 با 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 قبلا 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 ویژگیهای انسان را ذاتی و برخی را اکتسابی می داند و از همین انسان شناسی پل می زند به قرارداد اجتماعی (انسان ها ذاتا گرگ یکدیگرند ولی با هم قرارداد می بندند یعنی با ویژگیهای 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 و احدی 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 اعظمی) از 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 خواستها و آرزوهایش به پایان رسد نمی تواند زندگی کند (این نظریه هابز یك نتیجه سود انگارانه دنیوی دارد و آن اینکه 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 دولتهای استکباری غرب، ؟؟ندارند و معتقدند که در منافع دنیوی هیچ وقت ؟؟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 ار 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 تیره روزی آنها در آن وضع:
طبیعت آدمیان را از نظر قوای بدنی و فکری آنچنان برابر ساخته است که گرچه گاه کسی را می توان یافت که از نظر بدنی، نیرومندتر و از حیث فکری، باهوش تر از دیگری باشد اما با این حال وقتی همه آنها با هم در نظر گرفته می شوند، 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، ناتوان ترین 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 و امدی قرار داشته باشند، بکشد (این بحث نیز یك مسأله انسان شناختی مربوط به امور عامه است که در فلسفه سیاسی او تاثیر دارد و مراد او این است که برآیند قدرتهای انسان ها مساوی است و در واقع می خواهد نشان دهد که اگر دیدی در برابر بعضی از انسان ها ضعیف هستی به قدرتهای دیگر خود نگاه کن که با استفاده از آنها می توانی غلبه کنی و با توجه به همین مسأله می توان در حیات سیاسی و اجتماعی، قوی ترین را نیز حذف کرد)

فصل چهاردهم - در باب قوانین طبیعی اولیه و ثانویه و در باب قراردادها:
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، مناسب ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می کند، انجام دهد. (هابز بر اصطلاح حقوق طبیعی، تأکید کرد ولی بعد از او لاك، روسو و منستکیو بیشتر بدان پرداختند).
و مقصود از آزادی، فقدان موانع خارجی است که این موانع غالبا بخشی از قدرت آدمی را در انجام خواسته های خود سلب می کنند.(پرهایز از اختیار و آزادی فلسفی به آزادی سیاسی و اجتماعی که عبارت است از فقدان و آزادی از موانع می رسد، باید دقت کرد که برخی این دو آزادی را یکی می گیرند در حالی که دو چیزند هرچند آزادی فلسفی، پیش فرض آزادی سیاسی و اجتماعی است).
هابز اولین کسی است که حق طبیعی را مطرح می کند ولی قیودی را برای این حق مطرح می کند که عبارت است از قوانین اولی و ثانوی یعنی همان تکلیف. قانون طبیعی، حکم یا قاعده ای 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 می کند و یا از ترك فعلی که به عقیده خودش بهترین راه فقط آن است، منع کند. پس حق عبارت است از آزادی انجام یا ترك فصل ولی قانون عبارتست از تکلیف و الزام بر انجام یا ترك فعل.
در ادامه فصل چهاردهم و فصل پانزدهم، هابز قوانین طبیعی را بیان می کند:
قانون نخستین و بنیادین طبیعت عبارت است از طلب صلح و حفظ آن. مر کس تا آنجا که به دست یافتن به صلح امیدوار باشد باید برای آن بکوشد ولی وقتی نتواند به صلح دست یابد آنگاه 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، حقّ 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 آدیمان 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 ببخشاید.

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 اینکه 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 مشترك است. یعنی از چیزهای غیر قابل نقسیم 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 یعنی در ادامه قانون دوازدهم باید گفت در مورد چیزهایی که نه قابل تقسیم اند و نه می توان مشترکا از آنها استفاده کرد باید کلّ 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 مشترك و یا قابل تقسیم نباشند، باید به متصرف اولیه و در برخی موارد به فرزند ارشد داده شوند. چنانکه گویی به حکم قرعه به دست آورده اند.
قانون پانزدهم در خصوص میانجیان 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 سوم و یا چهارهم 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:
«شخ 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 طبع 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 شرع کمتر را برمی گزینیم یعنی تن به پذیرش دولت می دهیم تا امنیت و زندگی رضایت بخش داشته باشیم.

هابز می گوید که هر چند قوانین طبیعی که قبلا شمردیم مغایر با امیال طبیعی ماست، چون امیال طبیعی ما را به غرضورزی، غرور و کینه جویی و غیره رهنمود می گردند ولی قوانین طبیعی انسان را به عدالت، انصاف و در یك جمله «انجام آنچه برای خود می پسند و نسبت به دیگران» فرا می خوانند فلذا بین امیال طبیعی و قوانین طبیعی همیشه نزاع و کشمکش برقرار است اما از آنجا که عهد و پیمانها بدون پشتوانه شمشیر تنها حرف اند 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 می کند که تشکیل دولت یك امر ضروری است.

(نقد این بخش از نظریه هابز): یکی از اشکالاتی که بر هابز گرفته اند 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 غیره قابل جمع، در انسان جمع شده اند. او هم عدالت طلب بالطبع است و هم کینه توز بالطبع. این پارادوکس است. قبلاً گفتیم که هابز، فلسفه سیاسی خود را از انسان شناسی گرفته است ولی چون بحث های هستی شناختی ندارد لذا بحث های انسان شناسی او عمیق نیست و اصلا ساحتهای مختلف انسان نپرداخته است لذا این اشکال بر او وارد می شود در حالی که در انسان شناسی اسلامی، نفس آدمی دارای مراتب و ساحتهای مختلف همچون نفس اماره، لوامه، مطمئنه، راضیه، مرضیه و ... می باشد و این صفات متضاد و مربوط به ساحتهای مختلف نفس است نه مربوط به یك ساحت.

نقد دیگر که بر هابز وارد می شود این است که طبق نظریه او تا زمانی که قدرتی برتر در میان آدمیان و حاکم بر آنها نباشد قوانین طبیعی در جامعه پیاده نمی شوند و انسان ها تنها بر اساس امیال طبیعی خود عمل می کنند ولی بر اساس انسان شناسی اسلامی، آدمی می تواند با رعایت اخلاق، نفس خود را از مرتبه اماره به مطمئنه و بالاتر برساند. پس انسان بما هو انسان و به تنهایی می تواند با همان حب به ذلت خود (که به زعم هابز موجب جنگ آدمیان می شود) از امیال طبیعی خود بگذرد چرا که حب به ذات تنها در نفس اماره نیست بلکه در ساحت های بالاتر نیز هست و الا اگر ساحت دیگری وجود نداشته باشد این قوانین طبیعی از کجا استخراج می شوند.

هابز در ادامه تأکید می کند که تشکیل گروههای کوچك مثل خانواده و قبیله نمی تواند تامین کننده امنیت باشد زیرا در گروههای کوچك، افزایش شمار اندکی به یك گروه برتری قدرت آن را تا حدی افزایش می دهد که برای پیروزی بر دیگر گروهها کافی باشد و همین خود موجب تشویق به حمله می شود. کثرت گروهی که آدمیان بتوانند بر سر امنیت خود بدان اعتماد کنند بر حب مقایسه با کثرت دشمنانی که در دل ایشان هراس می افکنند یقین می گردد و آن کثرت وقتی کافی است که برتری دشمن آنقدر واضح نباشد که وی را به جنگ تحریك کند.

ولی کثرت به تنهایی عامل ایجاد امنیت نیست و حتی اگر کثرت گروه مورد نظر آنقدر 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 مشترك و نیز آسیب های متقابل بین خودشان امیدوار باشند پس تنها راه تامین امنیت این است که شمار کثیری تابع یك 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 یك 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 شان 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، بسیارند کسانی که خود را برای اداره عمومی شایسته تر از دیگران می دانند لذا 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 که بوسیله آن برخی از انسانها می توانند 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 همنوعان 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 که همان قدرت عمومی است 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 یك فرد و یا به مجمعی از افراد واگذار کنند تا آنکه از طریق شیوه اکثریت آراء اراده های مختلف آنها را به یك اراده تبدیل کند و این بدان معناست که آن یك 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 یك 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 خویشتن 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 بیابد جماعتی که در یك شخص وحدت یافته اند دولت نامیده می شود و این به معنی تکوینی و ایجاد همان لویاتان و یا خداوند ؟؟ 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 یك به یك 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 دارد 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 که در این صورت آنرا «دولت اکتسابی» می نامیم.
۲- آدمیان در بین خود توافق کنند که به دلخواه 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 آنرا «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 دلخواه 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 موجد حق اعمال سلطه بر شکست خوردگان است، غلبه نیست بلکه عهد و پیمانن 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 بواسطه قهر و غلبه به دست آمده باشد و قدرت حاکمه، وقتی به واسطه قهر و غلبه به دست می آید که فرد 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 ددارد 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 حکام 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 یك تن را بپذیرند دیگر نمی توانند حقا 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 اینکه هر یك از آنها نسبتا 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 یك، حق حاکمیت خود را به حاکم واگذار کرده اند، در آن صورت حقی را

۳- امکان نقض عهد از جانب حاکم متصور نیست چون حق نمایندگی همگان، تنها به مصبب 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 مقرض باشد، اعتراضش نادرست است و باید موافقت کند وگرنه به حق، بوسیله بقیه مردم، نابود می شود.

٤- 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 مند در حالی که هیچ کس نمی تواند خودش را به ظلم نسبت به خویش متهم کند!

٥- هیچ یك 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 یك از اتباع، فاعل اصلی افعال حاکم است لذا در این صورت اتباع، شخص دیگری را به خاطر اعمالی که خودشان مرتکب شده اند مجازات می کنند.

٦- 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 ذیحق باشد نسبت به وسیله نیل به آن نیز ذیحق است.

۷- حاکم حق دارد، قواعدی را برای کمیت و کیفیت تملك 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 خویشتن، 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 ملاك و معیار آنها را معین نکرده باشد) به صلاحدید حاکم است.

۱۲- حقوق حاکمیت تقسیم ناپذیرند، مگر آنکه حاکم کلا از حق حاکمیت خود چشم بپوشد.

فصل نوزدهم - در باب انواع گوناگون دولت تأسیسی و دستیابی به حاکمیت از طریق جانشینی:
تنها سه نوع حکومت، ممکن است زیرا شخص نماینده دولت

غیر از این سه نوع، نوع دیگری از دولت متصور نیست و نامهای دیگری که برای حکومت به کار رفته است مانند حکومت جباری و حکومت ؟؟ و هرج و مرج، نامهای همان اشکال سه گانه هستند منتها 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 پدرانه و سلطه استبدادی:
هابز در این فصل نیز به بحث حکومت تاسیسی 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 بر 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 همانا 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 آنکه مواجه با مانعی باشد، آنچه را که می خواهد انجام دهد.( )
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 دوّم - 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، مشترك باشند. از این مجموعه ها، برخی منظم و برخی نامنظم اند. سازمان های منظم آنهایی هستند که یك تن یا مجمعی از کسان، نماینده آثار گروه باشند، غیر از این همه گروههای دیگر، نامنظم اند. از بین سازمان های منظم، برخی مطلق العنان هستند و تابع هیچ کس دیگری جز نماینده خویش نیستند، دولتها از این جمله اند ولی سازمان های دیگر وابسته اند یعنی تابع قدرت حاکم هستند. از بین سازمان ها و گروههای 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 می کنند، و از بین سازمان های خصوصی برخی قانونی اند و دولت آنها را مجاز می شناسد ولی برخی غیر قانونی اند.

او پس از این تقسیم بندی ها به بیان قوانین این سازمان ها می پردازد.

فصل بیست و سوّم - 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 اصلا اتباع دولت اند. قانون مدنی برای همه اتباع قواعدی است که دولت به آنها شفاها یا کتبا 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 منطقا برآید، باید به عنوان حقیقت پذیرفته شود و سپس ۸ مطلب از آن استنتاج می کند:
۱- قانون گذاری در همه دولت ها، صرفا شخص حاکم است. ۲- حاکم یك کشور چه مجمعی باشد و چه شخصی واحد، تابع قوانین مدنی نیست چون خودش قدرت وضع و فسخ قوانین را دارد ٤- 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 دولتهای محلی باشند و پادشاه هر کشوری باید رئیس کلیسا باشد یعنی یکی از اختیارات حاکم، ریاست کلیسای منطقه و کشور خود است چون اگر یك 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 یك کشیش طرف است که اینگونه بحث می کند. او حتی به بعضی از مباحث کلامی نیز می پردازد ولی 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 تایید نماید. و دخالت حواریون در مسائل سیاسی و اجتماعی را نیز از باب قضیه اتفاقیه و بخاطر ضرورتهایی خاص در یك مقطع خاص می داند لذا استفاده او از قوانین دین در تایید 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 اینکه بدان می پردازم یعنی ماهیت و حقوق دولت مسیحی که عمدتاً بر الهام و وحی از جانب اراده خداوند استوار است، اساسی 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 شك همان کلام خداوند است) انکار و ترك کنیم».

در توضیح این فقره باید گفت: ما در بحثهای قبلی گفتیم که هابز معتقد به حقوق طبیعی است و دولت نیز برای تحقق این حقوق بر اساس قرداد افراد بوجود 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 مثلا تجربه نشان می دهد که انسانها از بدو وجود تا حالا هر جا که بوده اند تشکیل دولت می داده اند پس تشکیل دولت یك حق طبیعی است.

اجماع یعنی مراجعه به آرای مردم مثلا وقتی به تك تك مردم مراجعه می کنیم می بینیم که یك اجماعی بر لزوم تشکیل دولت وجود دارد. ولی باید توجّه داشت که اگر تنها راه کشف حقوق فطری و طبیعی، تجربه و اجماع باشد در بعضی موارد تمییز 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 بااجماع قابل تشخیص نیست یا مثلا حقوق بشر امروزی مورد اجماع همه دولتهاست ولی آیا همه سی بند آن فطری اند؟. نه خیر، قراردادای اند پس تشخیص حقوق طبیعی با ملاکهای 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. فلذا روش کشف آنها نیز الهام و وحی است ولی بنابراین 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 بلاواسطه است و یا بواسطه انسانی دیگر... راهی که از طریق آن می توان تشخیص داد که خداوند بلاواسطه 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 ٦ 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 یك 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 درآورند به همان قدمت زمان و دوران حواریون است. امّا 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 اینك 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 میکند 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 عذابهای 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 اینکه کلیسائیان برای تفسیر این 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 قدرتهای حاکمه الهی و انسانی که تا اینجا از آنها سخن راندیم (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 حکّام و فرمانروایان عرصه ظلمت که بر این جهان حکومت میکنند و یا حکومت شیطان و استیلای ابلیس به عنوان رئیس ارواح ناپاك که بر موجودات خیالی و موهومی که مرهون ظاهر می شود 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 آدیمان در همین جهان می کوشند بر اساس عقاید تیره و تاریك، نور طبیعت و نور انجیل را در دل مؤمنان خاموش کنند و مانع از حرکت آنها به سوی مملکت آینده خداوند شوند. تاریك 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 لذا اینها را نیز موهوم می داند)
۳- در آمیختن بقایای مذهب و بخشهایی از فلسفه بیهوده و غلط یونانیان، به ویژه فلسفه ارسطو با کتاب مقدس
٤- ترکیب سنتهای نادرست و مشکوك و تواریخ نامعلوم و کاذب با آن دو (یعنی کتاب مقدس و فلسفه یونانی)
هابز در ادامه یك استثناء دیگر بر لزوم تبعیت اتباع از حاکم را بیان می کند و می گوید: «اگر پادشاهی به رغم اخطار و انذار پاپ، مملکت خود را از بدعتها تصفیه نکند و به همین دلیل تکفیر شود و در طی یکسال 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 محتضران، 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 فناناپذیر 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 شهریاران 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 فصلها هابز تفاسیر جدیدی خلاف تفاسیر رایج مسیحیت درباره آموزه های مسیحی ارائه می دهد و همین بحثهای او زمینه ظهور الهیات طبیعی توسط و دیگران می شود. و خطر امثال هابز برای دین بیش از منکرین است چون ایشان با گرفتار شدن در دام هرمنوتیك فلسفی، متون دینی را تفسیر به رأی می کنند ولی منکرین از همان ابتدا ؟؟؟ دین و متون مقدس هستند. هابز در فصل ٤٦ 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 بواسطه استدلال حاصل نمی شود و همچنین استنتاجهای کاذب و نیز وحی و الهام مفوق طبیعی، جزؤ 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 فلذا 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 شوکفا 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 حیله 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 متافیزیك ارسطو گفته باشد. (ص ٥٤١).

هابز پس از این مقدمه وارد خطاهایی می شود که به اعتقاد او از طریق فلسفه متافیزیك 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 یك دولت استبدادی پناه برد که همه حقوق افراد را مگر در موارد نادری، می تواند محدود کند. (بدرستی که اگر بوش کوچك در زمان هابز بود، جنگ و خونریزی به راه می انداخت چون از استبداد بیزار...) حاکم خودش قانونگذار است ولی در برابر قانون ملزم نیست و یك «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 یك لویاتان واقعی است. در حالی که استبداد به اندازه هرج و مرج خطرناك است. او با این بیانات در واقع یك دولت توتالیتم 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، توتالیتم هم نباشد مثل مدل جان لاك بر مدل هابز ترجیح خواهد داشت. فلذا اهمیت هابز از آن جهت است که به مهمترین دغدغه دنیای آن روز و امروز یعنی مساله قدرت و حق، پرداخته است.

والحمدلله رب العالمین

جان لاك (JOHN LOCK)

۱- زیست نامه او:

جان لاك در سال ١٦٣٢ در انگلستان به دنیا آمد یعنی همان سالی که اسپینوزا به دنیا آمد او تحصیلاتش را در آکسفورد گذراند. او 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. لاك از مصنفات دکارت نیز تأثیر زیادی پذیرفته است هرچند با برخی اندیشه های او نیز مخالفت کرده است.

پژوهشهای لاك در آکسفورد منحصر به فلسفه نبود او در اثر همنشینی با رابرت بویل به شیمی و فیزیك دل بست و همچنین درس طب خواند و مقداری نیز گرفتار امور اجتماعی شد لذا تقریبا شخصیت جامعی داشت و این جامع الأطراف بودن در پی ریزی یك نظام فلسفی به او کمك کرد. ولی کار اصلی او فلسفه بود.

۲-آثار و تألیفات لاك:

۱- جستاری در فهم بشر An Essay Concerning Human Understanding اصلی ترین اثر اوست که توسط پرینگل پتیسون تلخیص و توسط رضازاده شفق ترجمه شده است. مبانی اصلی بحثهای او در همین کتاب آمده است و کاپلستون نظرات معرفت- -شناختی او را از همین کتاب نقل می کند.

۲- حکومت مدنی ۳- درباره تساهل (نامه) ٤- اندیشه هایی درباره آموزش و پرورش ٥- گفتاری درباره معجزات

بدین ترتیب او یك کتاب مبنایی معرفت شناختی دارد که در سایر بحث ها یعنی سیاست، فلسفه دین، فلسفه حقوق و ... از این مبانی بهره گرفته است.

۳-سلوك علمی لاك:

لاك شیوه ای اعتدالی داشت و سعی نمود تا از افراط و تفریط دور بماند. او گرچه یك تجربه گراست و معارف فطری را انکار می کند و معتقد است که تمام محتوای معرفت از ادراك حسی - Sense Perceptionو درون نگری introspectionبه 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 یك معنا اهل مابعدالطبیعه و عقل باور بود و حاضر نمی شد امور عاطفی و انفعالی را جایگزین تصدیقات عقلی گرداند. ولی عقلگرای به معنای منکر امور ماوراء طبیعی نیست چون در قرن ۱۸ عقلگرایی به معنای انکار واقعیات روحانی و الهی بود و بر atheistهایی 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) لذا باید دولتی تشکیل دهیم که با رعایت تساهل در مقام عمل جلوی هرج و مرج را بگیرد. در فلسفه دین نیز دینداری است که با تعصب و غیرت غیرمعتدلانه مخالفت می نمود.

ویژگی برجسته لاك 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 هیچیك پژوهش مستقلی در باب معرفت شناسی نداشتند ولی لاك برای اولین بار، رساله مستقلی در این زمینه نگاشت.

البته این رساله مستقل، یك دوره کامل معرفت شناسی 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 معرفت شناختی نیز دارد لذا نسبت رساله او با معرفت شناسی، عموم و خصوص من وجه است.

لاك در این رساله، تلاش می کند تا بفهماند که فهم انسان، شایستگی پرداختن به چه موضوعاتی را دارد و شایستگی پرداختن به کدام موضوعات را ندارد دغدغه او از طرح این سؤال آنست که چه بسا انسان نیروی خود را صرف اموری بکند که نتواند هیچ گرهی 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 نمی کنیم.

٤-خلاصه عقاید جان لاك:

مباحث مطرح شده از سوی جان لاك به پنج حوزه مختلف تقسیم می شوند: ١- معرفت شناسی ٢- فلسفه زبان ٣- فلسفه دین ٤- فلسفه اخلاق ٥- فلسفه سیاسی البته عمده بحثهای او در حوزه فلسفه سیاست است و در سه حوزه دیگر تنها تك گزاره هایی را ارائه داده است.

١- 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 نمی پذیرد و منکر این است که پاره ای اصول چه در حوزه عقل نظری و چه در حوزه عقل عملی، در نهاد انسانی تعبیه شده باشند و انسان آنها را با تولد به همراه خود داشته باشد و معتقد است که چیزی در ذات و ضمیر انسان تعبیه نشده است و انسان در اثر تطورات و احساس به تصورات و تصدیقات نائل می گردد یعنی نفس آدمی در هنگام تولد، همچون لوح سفیدی است که بعدها با مناشی معرفت، علومی را تحصیل می کند.

٢- تجربه و احساس، ذهن آدمی را آماده کسب علم و تصورات می کند، او به این معنا تجربه گراست و گزاره های ما قبل تجربه را انکار می کند.

٣- تصورات در آغاز، تصورات ساده هستند و از یکی از این دو راه حاصل می گردند: 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 یك 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 مثلا یك گل را هم می توان دید و هم بویید و هم آنرا لمس کرد.

ب : از طریق درك 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، تصوراتی را حاصل می کنیم. این عمل فکر هم نوعی حس درونی است.

پس منشأ تمام تصورات ما تجربه است ولی تجربه، دو مجرا دارد یکی احساس و دیگری ادراك. (به تعبیر فلسفه اسلامی هر دوی اینها به علم حضوری درك می شوند) برخی ار تصورات ما، هم منشأ احساسی دارند و هم منشأ ادراکی مانند تصور رنج، خوشی، درد، لذت، مثلا 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 ادراك آن لذت كه آن را بـه علـم حضـوری مـی یـابیم. خـود آن تصـور حاصـل شـده بسیط است ولی منشأ پیدایش آن هم احساس است و هم ادراك.

٤- ذهن انسان نمی تواند تصوری را ایجاد كند و نمی تواند آن را از بین ببـرد. مـا فقـط تصـورات را دریافـت می كنیم یعنی ذهن تنها منفعل و پذیرای صور است (بر خلاف برخـی فلاسـفه اسـلامی مثـل ملاصـدرا كه ذهن را فعال و تولید كننده برخی صور نیز می دانند) ذهن با تحریك عمل احسـاس یـا از راه ادراك بـه یكی از تصورات ساده یا مركب، منفعل می شود.

٥- تصورات ساده حاصل شده از اشیاء بر دو نوعند:

الف: تصوراتی كه كاملا مماثل آن اشیاء هستند مانند تصـور جسـمیت و بعـد و شـكل و عـدد و سـكون و حركت، كه او اینگونه خواص را «صفات اولیه» می نامد.

ب: تصوراتی نظیر رنگ، صدا، بو، طعم و حرارت كه مماثل اشیاء نیستند بلكه ما، اشیاء را اینگونـه درمـی یابیم كه اینگونه صفات را «صفات ثانویه» می نامد

(او تعبیر به مماثلت كرده نه مطابقت، چون در باب صدق، نظر خاصـی دارد). صـفات اولیـه، واقعـا در خـود اشیاء وجود دارند، جسم، واقعا بعد دارد، شكل دارد و ... چه ما انسانها این صفات را دریابیم یـا نـه؟ چـه ما بدانیم كه میز وجود دارد و چه ندانیم بالاخره این میز وجود دارد درك و شـناخت ما در وجود و عـدم ایـن صفات، نقشـی ندارد. (این تقسیم صفات به كیفیات اولیه و ثانویه را گالیله و دكارت نیز داشـته انـد) ولـی صفات ثانویه مماثل اشیاء خارجی نیستند البته یك چیزی در اشیاء هست كه بر ذهن ما این تأثیر را می گذارد مثلا اگر ارتعاشات از زنگ خارج نمی شد ما صدایی از آن درك نمی كردیم، یا اگر ویژگی خاصی در لامپ نبود ما آن را روشـن نمی دیدیم و الا چرا این نور و روشـنایی را از دیوار نمی بینیم پس یك واقعیتـی در خارج هست ولی نمی توان گفت كه صورت ذهنی ما كاملا مماثـل آن واقعیـت خـارجی اسـت و مـثلا طعم و مزه ای كه از هر شـیء درك می كنیم از مختصات واقعی شـیء خارجی است. هر چند قطعـا یـك ویژگی در این شـیء هست كه با شـیء دیگر متفاوت است پس صفات ثانویه از این جهت با صفات اولیـه مشتركند.

لاك از نوع سوم اشیاء هم سخن به میان می آورد و آنها را «صفات سومین» می نامد و آن عبارتست از تغییراتی كه اجسام در همدیگر به وجود می آورند مثلا آتش سرب را آب مـی كنـد و آفتـاب مـوم را تغییـر می دهد پس در شكل یا حجم اشیاء تغییر حاصل می شود كه این صفات، تصوراتی را در مـا ایجـاد مـی كنند.

پس صفات اولیه در خود اشیاء وجود دارند اعم از اینكه ما آنها را دریابیم یا نه. صـفات ثانویـه نیـز در ذهـن تأثیر می گذارند ولی تصورات حاصـله، عـین صـفات نیسـتند و تـأثیرات اشـیاء بـر یكـدیگر هـم صـفات نـوع سومی را ایجاد می كند كه منشأ تصورات اند. پـس خـواص سـومین بـر خـلاف دو قسـم اول، تـأثیر خـود شـیء در ذهن ما نیست بلكه باید شـیء دیگری در آن اثر بگذارد یعنـی بـین دو شـیء مقایسـه شـود تـا صفات سومین، تصوراتی را به ذهن ما ایجاد كنند.

نقد بر این نظریه:

تصور جان لاك این است كه بعضی اجسام حالت طبیعی دارند و برخی دیگر، حالت قسری، در حالی كه همه اجسام هر حالتی كه دارند دراثر قسر و عوامل خارجی است و چون هـر جسـمی متـأثر از عوامـل خارجی است منتها ما برخی عوامل را درك می كنیم مثل تأثیر آتش در سرب ولی برخـی عوامـل را درك نمی كنیم مثل تأثیر نور آفتاب در رنگ اجسام. حتی اگر شـیء ثابت مانده و تغییر نكرده اسـت بـاز در اثـر عوامل خارجی است.

٦- لاك 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 بوجود می آیند (پس اینکه لاك قبلا در بند ٤ گفت که ذهن نسبت به صور، فعال نیست مرادش اینست که ذهن بما هو ذهن و به تنهایی نمی تواند تصوری را بسازد ولی با کمك 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 پدری 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 لاك، ذهن این عمل را به دلخواه خود انجام نمی دهد بلکه آن را مطابق عالم خارجی به وجود می آورد مثلا ذهن نمی تواند از چند مفهوم جزئی سفیدی، مفهوم کلی سیاهی را انتزاع نماید چون او یك فیلسوف رئالیست است و به واقعیت عالم اعیان مستقل از نفس، قائل است.

لاك تصورات مرکب را به سه قسم تقسیم می کند:

احوال یا اعراض (Modes)، جواهر (Sabstances) 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 لاك 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 ...

٨- لاك در بحث زبان شناسی مطلبی دارد که با معرفت شناسی مرتبط است. بیکن قبل از لاك در کتاب «ارغنون نو» با عنوان بتهای بازار از آفات زبان سخن گفت که مردم بعضی کلمات را نماینده مصداق واقعی می پندارند در صورتی که اینگونه نیست. مقصود لاك از این بحث، نقد برخی مدعیات فلسفی است که نسبت به مفاهیم کلی، مصادیق واقعی خارجی، قائل بودند مثلا افلاطون و پیروانش به وجود واقعی خارجی مستقل مفاهیم کلی عقیده داشتند و معتقد بودند که هر نوعی از موجودات مادی، فردی اتمّ در عالم مثل دارد، ارسطو نیز با اینکه 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. لاك هر دو ادعا را رد می کند و معتقد است که فقط افراد وجود واقعی دارند و کلی فقط یك موضوع زبانی یا عبارتی است که برای سهولت در انتقال مطلب از آن استفاده می کنیم. به جای اینکه هر فرد را نام ببریم، برای افراد مشابه، یك نام واحد وضع می کنیم مثل لفظ انسان. پس لفظ انسان نه در عالم مجرد مصداق و مابازاء خارجی دارد و نه در عالم ماده. با این بیانات روشن می شود که لاك یك نومینالیست است.

۹- تعریف علم: علم عبارتست از ادراك 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 چون عالم خارج هم برای ما فقط به شکل تصورات موجود است.
پس نظریه مطابقت با واقع (Correspondence) از نظر لاك 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. فلذا ادراك و علم عبارت است از ادراك تطابق یا عدم تطابق تصورات با یکدیگر. حال لاك این تطابق یا عدم تطابق را از چهار زاویه ملاحظه می کند:
۱- هو 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 ٤=۲+۲.
۳- مشاهده تلازم وجود یا عدم تلازم مثلا طلا با وزن و زردی تلازم دارد یا بوزنی از لوازم مس نیست.
٤- علم به وجود واقعی مصداق تصورات مثل علم به وجود خدا که حقیقت دارد. یعنی از تصور وجود و تصور خدا به این علم می رسیم که خدا وجود دارد و از تصور وجود و تصور تناسخ به این علم می رسیم که تناسخ وجود ندارد.

نقد نظریه جان لاك:
در بحث تئوریهای صدق که سخن از چیستی معرفت و چیستی صدق است، تئوریهای مختلفی ارائه شده است که رایجترین نظریه تئوری مطابقت (Corres pondence) است که تا آنجائیکه استقصاء شده است ۹ اشکال بر آن ایراد کرده اند که یکی از اشکالات این است که اصلا مطابقت یعنی چه؟ مفهوم مطابقت مبهم است. آیا مطابقت یعنی مشابهت یا یعنی همانندی ذهن با عین؟ مگر می شود ذهن همانند عین باشد؟ اصلا عین در اختیار ما نیست، هر چه داریم ذهن است، تنها در علم حضوری است که عین معلوم نزد عالم حاضر است.
ولی جواب این اشکال آن است که وقتی می گوئیم مطابقت، مراد حکایت تام از خارج است که در تعابیر علمای منطق هم آمده است، یعنی اندیشه، خارج را آنچنان که هست، نشان بدهد. به عبارتی، مطابقت در اینجا از مفاهیم اضافی ذوطرفین 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 ایست که واقع خارج را آنچنان که هست نشان بدهد. ولی اینکه چگونه بفهمیم که اندیشه ای خارج را به طور تام نشان می دهد یا نه؟ بحث ارزش شناخت و معیار صدق است.
پس مطابقت اندیشه با خارج یعنی اینکه اندیشه، خارج را آنچنانکه 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 نمی توانیم ادعا کنیم که رئالیست هستیم. دعوای ما در بحثهای معرفت شناسی که دغدغه اصلی لاك نیز هست این است که ذهن، تا چه مقداری می تواند خارج را نشان دهد و الا تطابق صورتهای ذهنی با یکدیگر که مشکلی را حل نمی کند.
ولی اینکه ملاك 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 آنچنانکه هست نشان می دهد. دستگاه

ذهن ما طوری ساخته شده که خارج را آنچنانکه هست به ما نشان دهد لذا اگر تصدیقی خارج را نشان داد، صادق است و الا کاذب است.
پس بعد از اینکه مطابقت را به معنای حکایت تام از واقع گرفتیم نوبت به معیار صدق می رسد که چگونه بفهمیم که اندیشه ای، حکایت دارد یا نه؟ حتی ممکن است به این نتیجه برسیم که راهی نداریم ولی این دلیل نمی شود 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.( )
۱۰- اقسام علم: علم به عقیده جان لاك، 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 خصوصیاتی را از تجربه کسب می کنیم (بعضی از معرفت شناسان معاصر معتقدند که اگر می گوئیم حسیات بدیهی اند بداهتشان 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 درك نماییم ولی جان لاك معتقد است که اصل وجود محسوسات و خواص اولیه آنها را به طور قطعی می توان درك کرد). اما علوم شهودی یقینی ترین قسم علم هستند زیرا ذهن، تطابق یا عدم تطابق تصورات را بدون وساطت تصورات دیگر درك می کند مانند اینکه سفید، سفید است یا سفید، سیاه نیست (در واقع مراد لاك 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 لاك، 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.

خلاصه کتاب «جستاری در فهم بشر»
کتاب اوّل:
وجه تمایز و ملاك برتری انسان از سایر موجودات، قوه فاهمه اوست لذا سزاوار است که این قوه را مورد پژوهش قرار دهیم به علاوه اینکه انسان به وسیله قوه فاهمه، سایر اشیاء را می شناسد لذا باید ابتدا خود این ابزار را بشناسیم تا بدین وسیله افکار ما به پژوهش امور دیگر نیز راهنمایی شوند یعنی با شناخت قوه فاهمه، به میزان توانایی این ابزار پی می بریم.( )

حال باید دید روش صحیح مطالعه درباره قوه فاهمه چیست؟ روش درست این است که از بررسی تصورات قوه فاهمه، 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 فاهمه 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 درك آن عاجز است، مشغول نمی کنیم و به آنچه در حدود توانایی ماست اکتفاء می کنیم.

از سوی دیگر اگر ما حدود قدرت خود را بدانیم آنگاه 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 اینکه بگوئیم ما به هیچ چیز نمی توانیم شناخت حاصل کنیم یا از طرف دیگر همه چیز را مورد پرستش قرار دهیم و به علت اینکه 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 لاك عبارتست از هر آن چیزی که در مقام تفکر آدمی موضوع فهم او می گرددبه عبارت دیگر هر چیزی که ذهن در مقام تفکر درباره آن به کار می افتد (پس مراد لاك همان علم حصولی است و هر چه که در ذهن قرار می گیرد چه تصور و چه تصدیق).

حال 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 ار منشأ تصورات مطرح می شود یك راه حل این است که بگوییم 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 بعدا برای او حاصل شده باشند. حال جان لاك منکر این اصول فطری می باشد و معتقد است که غلط بودن این فرض را می توان برای ذهنی که مشوب نباشد روشن کرد.( )

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 اینکه با وجود اینکه دغدغه اصلی لاك 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 لاك 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، استدلالی آورده اند و آن اینکه 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 لاك در رد این دلیل می گوید:

«اجماع و توافق عمومی دلیل بر فطری بودن نیست چون اولا اصلا اصول مورد توافق عموم وجود ندارند، فطری ترین قضایا، اصل استحاله اجتماع نقیضین است که برخی با آن مخالفت کرده اند. ثانیا 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 راههای دیگری را که منتفی نکردید».

نقد آن : اولا قائل به فطریات می گوید این قضایا فطری انسانند به شرط اینکه موضوع و محمول آنها را درست تصور نماید و انکار بعضی از انسانها ناشی از عدم تصور صحیح آنهاست، کما اینکه ممکن است فردی حتی وجود خودش را نیز انکار نماید. و ثانیا 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 تصوری از این اصول ندارند پس همین کافیست تا موضوع توافق عامه را از بین ببرد زیرا توافق عامه باید بالضروره به حکم فطری بودن در همه افراد باشد پس از اینکه این اصول، همگانی نیستند می توان فهمید که فطری هم نیستند.

نقد آن: فطریاتی که ما می گوییم 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 درك و تصور نکند. لاك باید اشکال دیگری می گرفت وآن اینکه این توافق ممکن است از راه تجربه کسب شده باشد.

لاك در ادامه این دلیل می گوید اگر کسی اشکال کند، که نه خیر همه انسانها 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 اینکه این حرف را در مورد همه قضایا و علوم می توان زد که در ذهن موجود و بالفطره منقوشند ولو روح به آنها علم ندارد. یعنی لاك می گوید اگر ممکن است که حقایقی در ذهن نقش ببندد، بدون اینکه ادارك شوند در این صورت بین حقایقی که ذهن می تواند آنها را درك کند فرقی نیست یعنی یا همه علوم باید فطری باشند و یا همه غیرفطری.

استاد: اشکال تناقضی که لاك بیان کرد اشکال واردی است چون مراد از اصول فطری، اصول فطری معرفتی اند هر چند ممکن است اصول فطری غیرمعرفتی نیز داشته باشیم مانند تکلم یا مکیدن پستان مادر توسط کودك 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 ها معنا ندارد که به آن ها معرفت نداشته باشیم. فلذا 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 بخاطر 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 درك آنهاست یعنی ذهن استعداد درك پاره ای از حقایق را دارد که آنها را فطریات می نامیم. لاك 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 بکار بندد به اصول فطری شناخت پیدا می کند نه اینکه هر انسانی بدون هرگونه تامل و تفکری آنها را دارد.

جان لاك می گوید انکشاف این اصول برای انسان با توجه اندك عقلی نمی تواند دلیل فطری بودن آن ها باشد. چون معنی این استدلال این است که هر حقیقتی را عقل برای ما کشف کند این حقیقت مرکوز جبلی ذهن ماست پس 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 بواسطه بکار بردن عقل کشف شده اند بعلاوه اینکه 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 ایست که حقایق مجهول را از اصول و قضایای معلوم، استنتاج می کند در اینصورت ممکن نیست آنچه که کشف آن محتاج تعقل است، فطری باشد مگر اینکه کلیه حقایق یقینیه را که عقل به ما یاد می دهد فطری بدانیم.

نقد آن : بکارگیری 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 اصلا نیازی به بکار گرفتن عقل ندارند نه خیر، حتی بدیهیات نیز نیاز به بکارگیری عقل دارند و اگر عقل هیچ تصوری از موضوع و محمول نداشته باشد هرگز نمی تواند آنها را درك نماید ولی آنچه که هست این است که بکاگیری عقل ذومراتب است در بدیهیات و فطریات، همین مقدار تصور موضوع و محمول کافیست ولی در قضایای غیرفطری و نظری، عقل باید خیلی تلاش کند تا به شناخت برسد.

٤- 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 وذهن 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 درك خود بسازند و بگویند اجتماع نقیضتین محال است یا به لوازم آن هم علم داشته باشند.

*** هیچیك از طرفین نزاع در فطریات مثل جان لاك به تفصیل به این بحث نپرداخته اند.

انکار اصول فطری اخلاقی:

تا اینجا بحث لاك 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».

لاك 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 یك 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 یك علت خارجی سبب شده است که آنها سراغ عدل بروند).

نقدآن : جان لاك می گوید چون این افراد به مصالح اجتماعی گرایش دارند لذا سراغ عدل می روند حال سؤال اینست 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 یك چیزی که مطلوبیت ذاتی دارد وجود داشته باشد که گرایش انسان به آن بالذات باشد. لاك 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 لاك 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 لاك به این عده جواب می دهد که اولا اعمال مردم بهترین مفسر افکار آنان است. ثانیا 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: اولا اینکه می گویید 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 مثلا با اینکه می دانیم وفای به عهد خوب است ولی در اثر تزاحم، 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 نکیم 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 اصولا 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 گوییم اخلاق پیاده می شود منتهی اگر دیدید جایی پیاده نمی شود نگویید 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 دوّم لاك 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 : لاك، 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 یك اصل اخلاقی، دلیل بخواهد آن نیز یك اصل اخلاقی است و چون دور و تسلسل باطل است لذا باید به اصل اخلاقی بدیهی منتهی شود.

لاك 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 لاك، فضیلت و تقوا را امر فطری ندانسته ولی در واقع گرایش به منفعت را که قاعده اخلاقی دیگریست، فطری دانسته است.( )

دلیل سوم لاك این است که ملتهای مختلف در حسن و قبح اختلاف دارند در حالیکه اگر قواعد اخلاقی فطری باشند باید در همه انسانها یکسان باشندد 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 لاك 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 کافیست تا ما در اصل وجود اصول فطری شك نماییم.
نقد آن : وقتی می گوییم 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 قضایایی که از آنها ترکیب شده هم نمی توانند فطری محسوب گردد.
۲. تصور خدا فطری نیست، اگر بالفرض تصوری 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 لاك، 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 جزیی و اشیاء و اعیان بیرونی ارتباط پیدا کرد چیزهایی به ذهن ما انتقال می یابند و ادراك فراهم می آید و همچنین با ادراك کنشهای ذهن خودمان مانند دریافتن، اندیشیدن، شك 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 لاك بر تجربه استوار است. لاك مبدأ تجربه باوری در انگلستان است ولی مبدع تجربه باوری نیست یعنی او یك نظام فلسفی تجربی پی ریزی کرد بدین ترتیب که اصول فطری را با تمام ادله قائلان آن نقد کرد و یك 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 یك تجربه گرای محض گردید.ولی لاك مبدع تجربه باوری نبود زیرا قبل از او در قرون وسطی، جریان تجربه باوری وجود داشته مثلا آکویناس در قرن ۱۳، همه تصورات را برپایه تجربه استوار دانست و منکر اصول فطری شد.و درست مثل جان لاك، سرچشمه تصورات را دو عامل، ادراك حسی و درون نگری می دانست ولی تفاوت آکویناس با لاك 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 لاك 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 حك 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 لاك گرچه تجربه باور بود ولی تجربه گرای محض نبود که مانند هیوم منکر گزاره های متافیزیکی و ماقبل تجربی باشد یا در آنها شکاك 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 بسیط چهار قسمند ولی تصورات مرکبه سه قسمند: جواهر که تصورات قائم به نفس هستند، اعراض که تصورات قائم به جواهر میباشند و اضافات که عبارتند از مقایسه یك تصور با دیگری. پس:

ناشی از یك حس مثل سردی، سفیدی و...
ناشی از چند حس مثل مزه قند، سختی یخ و...
بسیطه
ناشی از درون نگری مثل تصور ادراك یا تفکر، خواست و اراده
ناشی از احساس و درون نگری مثل لذت و الم، نیرو، موجودیت، وحدت

تصورات مفرد مثل تصور گل سرخ و طلا
جواهر
مجتمع مثل تصور سپاه، تصور گله ای از گوسفند
بسیط مثل مکان، فضا، اعداد، مثلث

مرکبهحالات
مختلط مثل زیبایی که ممکن است مرکب از رنگ و شکل باشد

نسبتها و اضافات مثل بزرگی و کوچکی

پس ذهن در ساختن تصورات مرکب، فعال است و هرچه ذهن انسان فعالتر باشد و توانایی در تولیدش زیاد باشد، بیشتر می تواند تصورات مرکب را ابداع نماید.

۳. تفاوت بین تصورات و کیفیات از دید لاك:
لاك بین تصور و کیفیت تفاوت می گذارد و می گوید: آنچه در ذهن انسان ادراك می شود «تصور» نام دارد ولی کیفیت عبارتست از توان فرآوردن هر تصوری 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. لاك این توان اشیاء و اعیان خارجی را کیفیت می نامد مثلا یك 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 لاینفك اند و هر چند تغییرات و تحولات در جسم پیدا شود آنها ثابت می مانند مثلا اگر یك 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 لاك این است که در کیفیات ثانویه، حالات درونی ما نیز نقش دارند که غذا را چگونه احساس کنیم، آن را چه رنگی ببینیم و چه مزه ای از آن درك کنیم یعنی از سویی اینگونه احساسات امور درونی و صرف نیستند و الا چرا ما یك غذا را شور احساس می کنیم و غذای دیگری را شیرین؟ و از سوی دیگر کیفیت اولیه خود اجسام هم نیستند چون ممکن است یك 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.
لاك معتقد است که هنگامی که تصورات ذهنی از طریق کیفیات سه گانه در ذهن ما ایجاد می شوند ذرات کوچك 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 لاك پرسید که شما این ذرات نامرئی و نامحسوس را چگونه تجربه کرده اید؟ مگر اینکه بگوید بالاخره شیء خارجی باید یك تأثیری در ما بوجود آورد و الا آن را ادراك 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 لاك نیست بلکه گالیله و دکارت نیز تقسیم کیفیات به اولیه و ثانویه را داشتند.
٤. گفتیم که یکی از بحثهای لاك، منشاء پیدایش تصورات است حال در بین تصورات و مفاهیم، علت و معلول اهمیت ویژه ای دارد، لاك در باب چگونگی پیدایش مفهوم علت و معلول در ص ۲۳۳ می گوید:
«در التفاتی 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 مثلا می بینیم که حرارت دائما 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 لاك مفهوم علت و معلول از تصورات ساده و مرکب بدست می آیند.
نقد آن: این بیان لاك شبیه بیان استاد مصباح در آموزش فلسفه است ولی نقصی که در کلام لاك 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 درك یك مصداق علت و معلول مثلا 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 لاك 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 تصوری در ذهن ما ایجاد نمی شود پس اجسام خارجی علت اند و تصورات ساده و مرکب ذهنی ما معلول اند ولی لاك دیگر به این نپرداخته است که اصل ضرورت علی و معلولی را از کجا می آورد، یعنی آنچه که او تحلیل می کند نهایتا رابطه یك 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 سوّم
لاك 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.
لاك 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.لاك است و نیست را حروف اضافه و وسط می نامد.

از این بیانات لاك برمی آید که او مباحث لفظی را جزء فلسفه می داند چون فلسفه، علم به حقیقت است و برای کشف حقیقت از تصورات کمك می گیرد و تصورات ابزار کشف حقیقت هستند و یکی دیگر از ابزار آن، زبان است. این جهت، یك قوتی است برای فلسفه لاك 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 یك رویکرد به فلسفه است که می خواهد مدعیات فلسفی را با زبان عرف بررسی کند. فلذا بحث زبان یك بحث اصلی برای فلسفه می شود.

لاك در ادامه بحث خود به آسیب های زبان مثل سوء استعمال، مجازگویی، جایگزینی ادبیات عاطفی به جای ادبیات برهانی، اشتراك 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 لاك، الفاظ عام است زیرا زبانِ سراسر برساخته از الفاظ خاص ممکن نیست و نمی تواند اغراض را بیان نماید باید الفاظ عام هم وجود داشته باشد. وقتی الفاظ عام وجود داشتند طبیعتا 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 قبلا گفتیم که او وجود کلی را در خارج منکر است و کلی سِعی مجرد افلاطون و کلی در ضمن افراد ارسطو و ابن سینا و کلی طبیعی مستقل از افراد را آنگونه که رجل همدانی معتقد بود، هیچیك را قبول ندارد و معتقد است معنای الفاظ عام در خارج وجود ندارد.

کتاب چهارم

۱- تعریف شناخت: شناخت عبارت است از ادراك تطابق یا عدم تطابق تصورات با یکدیگر. لاك می گوید: علم در نظر من نیست مگر پی بردن به پیوستگی و تطابق یا عدم تطابق و ناپیوستگی بین تصورات مثلا در قضیه «مجموع زوایای یك مثلث مساوی است با دو قائمه»، ما کاری جز ادراك رابطه ضروری بین دو تصور انجام نمی دهیم. در واقع لاك با این بیان قائل به نظریه Coherence یعنی سازگاری تصورات با یکدیگر می باشد.

حال این تطابق از نظر لاك چهار نوع است:

۱- عینیت یا تفاوت (هو هویت یا تباین) مثل «آبی آبی است» و »آبی زرد نیست».

۲- اضافه و نسبت یعنی درك 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 مثلا در باب طلا می گوییم «طلا دوام دارد» این صفت مقاومت در وجود متلازم صفات دیگری مانند زردی خاص، وزن، کوبش برداری و ... که همه آنها تواماً تصور مرکب طلا را در ذهن ما تشکیل می دهد یا مثلا آهن استعداد انفعال مغناطیسی دارد.

٤- وجود واقعی فعلی که درباره هر تصوری قابل بیان است مثل «طلا هست»،«انسان هست».

نقد: اگر لاك دقت می کرد می فهمید که اینها معانی گوناگون تطابق نیست. تطابق یك 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 ٤ و گاهی در هلیه مرکبه مثل ۳ و گاهی تحلیلی است در ۱۰

۲- یکی دیگر از مباحث لاك در حوزه معرفت شناسی، بحث مراتب شناخت است. لاك 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 لاك عبارت است از:

۱- شناخت شهودی: عبارت است از درك 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 لاك، این نوع علم، واضحترین و یقینی ترین علمی است که بشر می تواند تحصیل نماید. و یقین و بداهت همه علوم دیگر نیز منوط به این قسم است. و اگر این علم شهودی نباشد اقسام دیگر علم نیز قابل تحصیل نخواهند بود.

لاك از این قسم، به شناخت شهودی تعبیر می کند ولی باید دقت داشت که شناخت شهودی لاك 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 لاك 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 تمسك به یك یا چند صورت دیگر درك 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 ادراك 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 لاك استقراء و تجربه را مفید یقین نمی داند و معتقد است كه هر شناختی كه به پای شهود و برهان نرسد در واقع شناخت حقیقی نیست لذا باید از آن به ایمان و ظن تعبیر نمود. پس باید گفت كه به اعتقاد لاك ما ٤ دسته قضایا و معرفتها داریم: ١- شناختهای شهودی مثل ریاضیات ٢- شناختهای برهانی مثل وجود خدا ٣- شناختهای حسی
٤- معرفتهایی كه در الهیات و كلام بحث می شوند كه ما باید به آنها ایمان بیاوریم. لاك این گزاره های ایمانی را اصلا جزء معرفت نمی داند بلكه تنها باید به آنها ایمان داشت.
***نكته مهم: تا اینجا روشن شد كه لاك از یك 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 كه این دو اعتقاد چگونه با هم جمع می شوند؟
وجه جمع این دو اعتقاد آن است كه لاك كه 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 كه انسان وقتی به نفس خود توجه می كند یك سری ادراكاتی برای او حاصل می شود، خود تصورات ذهنی را با درون نگری می یابد نه با حواس ظاهری و سپس آنها را با یكدیگر مقایسه می كند این كار نفس، شهودی است یعنی معرفت شهودی در نتیجه تجربه درونی حاصل می شود نه تجربه احساسی. شناخت برهانی نیز همینطور است كه سازگاری یا ناسازگاری تصورات میانگین، در خود عالم ذهن و با درون نگری حاصل می شود پس چون لاك تجربه را اعم از تجربه بیرونی و درونی می داند لذا بین دو نظریه او تنافی و تعارضی نیست.
مطلب استطرادی: لاك با این معرفت شناسی كه ارائه داد یكی از مؤسسین 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 كنند یعنی شناختهای وحیانیی داریم كه عقل هیچ نقشی در آنها ندارد و یا برعكس. (البته خود سنت گرایان تفاوتهای زیادی دارند مثلا سنت گرایی تفكر شیعی گزاره های وحیانی را مستند به عقل می كند و معتقد است كه گزاره های وحیانی و ایمانی نباید عقل ستیز باشند در حالی كه سنت گرایی ظاهرگرایان و اهل حدیث این رویكرد را قبول ندارد و مطالب ضد عقلی را به دین نسبت می دهد مثلا 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 كه 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 كسب محتوای معرفت از منابع دیگر نیست. منطق را نیز از تجربه درونی گرفته ایم. پس تنها منبع شناخت، تجربه است چون به وحی كه اصلا كاری ندارند و آن شناختهای عقلی هم كه لاك گفت دیدیم كه تنها در حیطه تصورات است لذا شناخت جدیدی از واقع به ما نمی دهد پس مدرنیسم به روش وحیانی كاری ندارد ولی روش تجربی را در ماده معرفت و روش برهانی و عقلی را در شكل و ساختار معرفت به كار می گیرد البته به جز پراگماتیستها و برخی فلاسفه تحصیل زبانی كه به وحی هم می پردازند ولی نه از آن جهت كه روش وحیانی را بپذیرند و قائل به حجیت عهدین و قرآن باشند بلكه یك نگاه كاركردگرایانه به دین و وحی دارند.
پست مدرنها نیز گرفتار شكاكیت نسبی هستند مثلا هایدگر تنها دو گزاره ثابت دارد:

۱- علقه 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 .
لاك با این مراتب سه گانه شناخت که مطرح کرد یکی از مؤسسین 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، سهیم شد.

۳- بحث دیگر لاك 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 اصلا 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 شك بورزم همین شك وادارم می کند وجود خودم را ادراك کنم و نمی گذارد در وجود خودم شك کنم. اینجاست که لاك 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.
٤- در حوزه شناختهای ریاضی: معتقد است که شناخت ریاضیات هر چند یقینی است ولی شناخت ریاضی، تنها شناختِ 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 اید و نفس الامر آنها خارج نیست بلکه ساحتی از ذهن است.
لاك 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.

لاك، اخلاق را نیز در ردیف علوم برهانی قرار می دهد و معتقد است که تصور یك 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

حقیقی مطابق واقع صحیح
تصورات تصورات تصورات
وهمی غیر مطابق غلط

لاك این تقسیمات را در کتاب دوم آورده است ولی ما برای اینکه مباحث معرفت شناسی را یك 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 لاك، 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 تصورهای 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 مطابقند 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 قبلا گذشت ما دسترسی به کنه و حقیقت اشیاء نداریم.
اما در باب تقسیم سوم، لاك 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، یك 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 لاك تطابق و عدم آن را به ٤ نوع تقسیم کرد (ص ٤٨ - ٤٧)

تقسیم علوم

طبیعیات
علوم به لحاظ توانایی ذهن بشر سه دسته اندحکمت عملی، علم رفتار وخلقیات
علم علائم یا منطق

طبیعیات عبارتست از علم به اشیاء آنچنانکه هستند بواسطه اطلاع بر ساختمان و خواص و افعال آنها. مراد لاك از اشیاء تنها ماده و جسم نیست بلکه ارواح و ملائکه را هم شامل می شود به عبارت دیگر هدف فلسفه طبیعی از نظر لاك، 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 لاك است.
علم رفتار یا حکمت عملی در جستجوی قواعد و موازین عملی انسان است که انسان با عمل به آن موازین، درستکار 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 لاك

۱- برهان به اثبات وجود خدا
به عقیده جان لاك، شناخت وجود خدا برهانی است یعنی همانطور که قبلا گفتیم به اعتقاد جان لاك 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 لاك نیز همانند دکارت شناخت نفس را مقدم بر شناخت خدا می داند.
ولی شناخت شهودی نفس، به تنهایی برای مبرهن ساختن وجود خدا کارساز نیست بلکه به حقایق شهودی دیگری نیز نیاز داریم.(از این دو مطلب که اولا شناخت برهانی خدا مبتنی بر شناخت شهودی خویش است و ثانیا برای شناخت خدا، شناختهای شهودی دیگری نیز لازم است، می توان دریافت که جان لاك، 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، یك گزاره تحلیلی است که عدم، عدم است.
۲- شناخت شهودی وجود خودم بر این مطلب دلالت دارد که حداقل یك چیز وجود دارد.
لاك در مقدمه اول، عدم را کنار گذاشت و در مقدمه دوم با بیان اینکه حداقل یك 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).
٤- 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 قبلا 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 لاك:
این برهان لاك، قدری ناقص است مثلا مقدمه چهارم برهان او می گوید آغاز کردن یك 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 - evidentمی 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 معرفة النفس در کتب شیخ اشراق و جلد ٦ اسفار ونهایة الحکمة و...آمده است .
لاك علاوه بر این برهان، برهان وجودی آنسلم را نیز می پذیرد ولی چند نکته درباره آن اظهار می دارد و آن اینکه اولا چه بسا تصور کامل مطلق برای برخی افراد اصلا حاصل نشود ثانیا آن افرادی هم که چنین تصوری دارند ممکن است تصوراتشان با یکدیگر متفاوت باشد و طبیعتا این برهان برای آنها مفید نباشد ولی برهان من برای همه حتی سوفسطائیان نیز مفید است.

۲-صفات خدا
لاك 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 وحیات 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 یك 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 مثلا اگر دستمان را نزدیك 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 لاك
به لحاظ روش شناختی، جان لاك باید توجه می کرد که

۱-روش درك 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 لاك 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 قبلا گفتیم که ترجمه Self - evident درکلام لاك به علم حضوری خطا است.
۳- علم حصولی عقلی برهانی، که جان لاك قبول داشت، فقط خدا را اثبات نمی کند بلکه عالم مجردات را نیز اثبات می کند مثل قاعده امکان اشرف.
٤- 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 لاك گفته که عبارت بود از دیدن و احساس شیء خارجی در انسان، یك قدم راه است و باید به آن افزود که معلول بی علت محال است پس باید شی ئی 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 لاك معتقد است که گزاره های علوم طبیعی در بهترین حال فقط از درجه بسیار زیادی از احتمال بهرهورند (پس باید گفت که جان لاك در حیطه تجربه، اثبات گرا نیست) به تعبیر او، ما تنها ماهیت اسمی اشیاء را می شناسیم نه ماهیت واقعیشان را.
لاك 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 لاك، 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 تیلیش و عده ای از فلاسفه دین معاصر، ایمان را صرف دلبستگی دانسته اند و گاهی این دلبستگی 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 شك 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 لاك 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 بگنجاند چون معرفت شهودی در شناخت نفس بود و معرفت برهانی در شناخت وجود خدا و بقیه حقایق را با حس و تجربه، قابل درك 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 شك و تردید در آنها نیست. و اگر کسی بگوید که نخیر عقاید ایمانی هم قابل شك هستند لاك جواب می دهد که بله امکان شك در صدق وحی و الهام، مانند امکان شك 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 لاك:

۱- نقص دیدگاه لاك 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 یك تجربه گراست ولی عقاید ملهم را یقینی می داند باید گفت که متفکر معتدلی است که از یك 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 لاك

۱- لاك 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 مثلا در جمله «راستگویی نیك 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- لاك در کتابهای سوم و چهارم جستار عقل باورانه به علم اخلاق نظر می کند و آنرا مانند ریاضیات پذیرای برهان و استدلال می داند( )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 لاك 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 لاك 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.
اشکال: این نظریه مستلزم نسبیت اخلاق است چون لاك 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 لاك:
مقدمه :

اندیشه سیاسی جان لاك به شدت ناظر به نظریات هابز نیز می باشد و لاك بسیاری از آراء او را نقد می کند و باید گفت که: لاك پایه گذار نظام لیبرال دموکراسی است نه هابز. زیرا هر چند هابز قرارداد اجتماعی را مطرح کرد ولی نظام سیاسیی که او ترسیم کرد حکومتی بود که حاکم در آن مستبد مطلق بود و مردم تنها، تفویض اختیارات به حاکم کرده بودند ولی لاك برای مردم، تاثیر و نقش بیشتری قائل شد.
لاك نظرات سیاسی خود را در کتاب «درباره 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 انگلستانِ آن روز، متأثر شده است.
ولی اصولاً به دو گونه می توان فلسفه سیاسی نوشت:
الف - آرمانی و غیرناظر به جامعه مثل «آراء أهل المدینة الفاضلة» 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 واگر 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 سیاسیی 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 اسلام را پیاده کند ولی اگر نشد مثلا 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 کلا 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.( )

اما درباره نظریه سیاسی لاك 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 لاك 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 لاك 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،واینکه 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- یك 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.

٤- 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 گزندی 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 لاك، یك 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 برابریم؟ لاك می گوید: «چون همگی مخلوق خداییم». یعنی لاك فلسفه سیاسی خود را بر دو اصل«آزادی» و «برابری» مبتنی می کند که آن دو بر یك اصل کلامی و الهیاتی مبتنی هستند و آن اینست که خدایی هست که ما همه مخلوق اوییم و او هیچیك از ما را بر دیگری ترجیح نداده است پس فلسفه سیاسی لاك مبتنی است بر کلام سیاسی.

پس تا اینجا روشن شد که قانون طبیعی از نظر لاك، یك قانون اخلاقی الزام آور فراگیر است که از عقل صادر می شود، ولی مراد لاك از عقل، فطریات نیست چون قبلا 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 بداهت کند و نباید گمان کرد که هرگاه سخن از قوانین طبیعی به میان می آید این قوانین از نسخ بدیهیات اند. نه خیر ممکن است قانونی طبیعی باشد ولی نه فطری باشد و نه بدیهی بلکه نظری و استدلالی باشد.

پس قوانین طبیعیی که لاك 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 لاك 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 لاك دو وضع طبیعی و قراردادی برای قوانین قائل است: وضع طبیعی، وضعی است که از مقتضای عقل بدست آمده باشد (مخلوق خدا ــ برابری ــ 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.

٦- 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 حقی بر آزادیش دارد و هم مکلف به صیانت و دفاع از جان خویش است و اخلاقاً ملزم است وسایل تحت اختیارش را برای صیانت جانش به کار گیرد و حق ندارد که خودش جان خویش را بگیرد و یا خود را در اختیار دیگری قرار دهد تا او جانش را بگیرد. پس هر فرد همانطور که حقی 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 حقی ندارد بلکه چون مملوك 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 ــ پس دیگران نمی توانند به من آسیب برسانند
هر دو حکم عقل است
من مخلوق خدا هستم ــ پس خودم هم نمی توانم به خودم آسیب برسانم

۷- حق مالکیت خصوصی: از آنجا که لاك 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 مالك ماحصل تلاش خود باشیم.

البته لاك 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( ) 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 لاك از قوانین طبیعی که زاییده وضع طبیعی اند بحث می کند ولی از اینجا به بعد لاك 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 مشترك میان انسانها برنمی 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 قراردادهای اجتماعی تشکیل دهند تا آن جامعه مدنی و سیاسی با قراردادهایی که وضع می کند حافظ قوانین طبیعی باشد (پس لاك 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; لاك جواب می دهد که نه خیر انسانها برای تشکیل اجتماع سیاسی از آزادیشان دست نمی کشند تا به بردگی راه یابند بلکه هر کدام از اختیارات قانونگذاری و اجرایی 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 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 یك 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 یك 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 یك 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 لاك در نظریه سیاسی خود، جامعه سیاسی و دولت را با هم جمع کرد. لاك دو قرارداد را فرض می کند که به موجب یکی، ابتدا آدمی به عضویت یك 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 الیگارشی یا حکومت یك نفره مونارشی، 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، عالیترین قوه در حکومت لاك است و سایر قوای جامعه باید از این قوه ناشی شوند و تابع آن باشند.

۱٤- با توجه به اصل سابق، تفکیك قوا در حکومت مورد پذیرش و مطلوب فلسفه سیاسی لاك است.

۱۵- وظایف قوه قانونگذاری: قوه قانونگذاری باید اولا، 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 نسپرده باشند و چنین انتقال اختیاری بی اعتبار است.

۱٦- 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 لیبرالیستی، 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 لاك:

۱- اندیشه سیاسی لاك به جای اینکه یك فلسفه سیاسی باشد یك نظریه سیاسی مربوط به جامعه انگلستان است همانند نظریه سیاسی مارکسیستی که از جامعه شناسی سیاسی جامعه معینی بدست می آید به همین علت درصدد 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 بخصوص باشد. این کار باید در حوزه جامعه شناسی سیاسی و با تئوریهای خاص سیاسی انجام گیرد ولی لاك 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 لاك با توجه به مبانی سیاسی اش نباید آن را بپذیرد چون ملاك او این است که انسانی که آزاد آفریده شده است حاکمی را تعیین نماید که به خیر همگانی بپردازد بنابراین اگر احیانا 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 حتّی موجب بروز جنگ و کشتار نیز می شود.

۲- فلسفه سیاسی لاك 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 قادریت 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 درك می کند که خدایی که خالق، عالم، حکیم است وبنابر حکمتش، خلقش 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 لاك یا نباید به عقل تمسك نماید و یا اینکه اگر به آن متمسك 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 لاك به ربوبیت تشریعی الهی نپردازد و حق قانونگذاری را به مردم اعطاء نماید در حالیکه اولا مسیحیت حق نیست ثانیا مردم حق قانونگذاری ندارند زیرا به نیازهای صادق و کاذب خود واقف نیستند.

پس لاك 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 لاك، 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 لاك 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 لاك 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 جیزهایی 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 لاك اینجاست که او برای حل آن دست به دامان 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 آزادیی که به من علوی آسیب برساند غیرمشروع است و انسان آزاد نیست که سراغ رفتارهای مضر برود اما جناب لاك که عملا 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 لاك ملاك 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 یك داروی موقت است.
٤- لاك 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؟ لاك در فلسفه سیاسی خود از اصطلاحی استفاده کرده که مبهم است اولا همگان یعنی چه؟ آیا اکثریت مراد است یا همه آحاد ملت؟ ثانیا 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 اصلا بشر توان درك خیر همگان را ندارد.
٥- 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 مثلا 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 بگوید 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.
٦- نه تنها رأی همگان، حتی رأی اکثریت نیز قابل تحقق نیست زیرا اولا 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 ــ رأی اکثریت ــ رأی اکثریت واجدین شرایط ــ رأی اکثریت واجدین شرایط شرکت کننده)

تساهل از دیدگاه جان لاك Tolerance

جان لاك در نوشته ای با عنوان «نامه ای در باب تساهل» ترجمه: شیرزاد گلشاهی کریم، 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 لاك تساهل و تسامح مذهبی است. آن زمان که روم به مسیحیت روی نیاورده بود، مسیحیان در آن دیار، شدیدا 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 یك مذهب رسمی و دولتی درآمد، این بار مسیحیان بودند که مخالفان خود را آزار و شکنجه می کردند. این نابردباریهای مسیحیت کاتولیك، منجر به اصلاح دینی در دوره رنسانس شد و پروتستانها و کالیوینیستها 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 شرك 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 لاك 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.

٤- قدرت و توانایی بر مداخله: شخص متساهل بتواند با فکر یا عمل مخالفش، برخورد نماید.

٥- 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 حیطه 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 یك تا کجاست. البته باید اصل آنها را بحث کنیم که آیا منطقا 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 یك 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 یك کذب اخلاقی است. رفتار تساهل آمیز انصراف به کثرت گرایی دارد یعنی وقتی یك مسیحی یا یهودی مثلا ببیند که یك 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 یك رفتار موضعی و مصلحتی نبوده، بلکه یك اندیشه و فکر است.

اصل تساهل هیچ مبدأ شرعی و فلسفی ندارد چون از نظر فلسفی ما رئالیست هستیم و معتقدیم وقتی به یك 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 تخصصا از تولرانس 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 کمك نماید آنرا می پذیرند و حتی از آن دفاع می نمایند مثل اسلام طالبان، ولی اگر جایی با اهدافشان تعارضی داشت آن را برنمی 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 یك 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: اولا عده ای وجود دارند که اعتقاد به آخرت هم ندارند و ماتریالیست هستند ولی تساهل و تسامح را نیز قبول ندارند مثلا 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 تك 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.

ثانیا 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 بکنیم 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: اولا تساهل را اثبات نمی کند ثانیا طبق آموزه های اسلام، ایمان منافقانه سودی ندارد.
٤- 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 اصولا 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. ٤- 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.
٥- دولت بایك 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 یك 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.
٦- 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 - ۱۵٦۳) 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 (۱٦٤۷ - ۱۷۰٦) در کتاب «رساله ای در باب تساهل» و ژان بُدن (۱۵۰۳ - ۱۵۹٦) 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 لاك توسط جان استوارت میل (۱۸۰٦ - ۱۸۷۳) در «رساله آزادی» به کمال خود رسید.
در باب نظریه سیاسی جان لاك 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 لاك 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 لاك در جای جای این کتاب، از سکولاریسم دفاع می کند به طور نمونه:
در صفحه ٥٦ می گوید: «به نظر من، بیش از هر چیز، ضروری است که امور مربوط به حکومت مدنی و امور مربوط به دین از یکدیگر تفکیك شود و قلمرو فعالیت هر یك دقیقا معین و مشخص گردد. اگر این تفکیك صورت نگیرد، نمی توان به مجادلات دائمی بین کسانی که نگران سعادت ارواح انسانها هستند

و یا حداقل چنین وانمود می کنند از یك 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 ۱٦۸۵ میلادی در ایرلند متولد شد. وی تحصیلات خود را در زمینه ریاضیات، زبان، منطق و فلسفه دنبال کرد. در سال ۱۷۱۰ به کشیشی کلیسای پروتستان منصوب شد. پس از سالها فعالیتهای اجتماعی، علمی و دینی در سال ۱۷۵۳ درگذشت. بارکلی با آثار فلاسفه انگلیسی و فرانسوی مثل بیکن، دکارت، جان لاك، 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 اسکولاستیك است گرچه تخصص بارکلی تجربه گرایی انگلستان می باشد.

مهمترین 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 ۱۳٥٤ توسط مرکز نشر دانشگاهی به چاپ رسیده است.

بارکلی در «رساله در اصول علم انسانی» مطالب خود را در سه بخش در قالب ۱٥٦ بند بیان کرده است که ۲٥ بند از آن اختصاص به مقدمه کتاب دارد و عمدتا به بحثهای 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 مثل منطق الطیر و داستانهایی از این قبیل مانند: «دنیای صوفی» که یك دوره تاریخ فلسفه غرب را از تالس تا فلاسفه معاصر بیان می کند. داستانی که در آن یك خانم با تك تك 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 بخشهایی 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- یادداشتهای بارکلی

۳- درباره اطاعت انفعالی

٤- درباره حرکت

٥- جستاری درباره پیشگیری از انهدام بریتانیای کبیر

٦- خرده فیلسوف

و تك رساله هایی دیگر که از او منتشر شده است.

بارکلی «جستاری درباره نظریه جدید رؤیت» را در مقابل کتاب «جستاری در فهم آدمی» جان لاك به نگارش درآورد، با اینکه هر دو تجربه گرا هستند اما تجربه گرایی بارکلی از لاك 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 لاك در فهم بارکلی و فهم او در فهم هیوم و شناخت هیوم در شناخت کانت تأثیر بسزایی دارد. بر همین اساس بسیاری از آثار بارکلی ناظر به آثار لاك می باشد.

بارکلی فیلسوفی عالی مقام است. هرچند که فاقد یك نظام فلسفی می باشد اما مجموعه آرای او که در فلسفه اش مطرح شده زیرساختی و بنیادین می باشد، لذا می توان از آنها استفاده کرده، نظام فلسفی ساخت.

بارکلی حکیمی 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 دیدگاههای 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:

بطور 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 نسبتهای 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. لذا 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 واقعیتی مستقل از ذهن را قبول دارند. در حالی که شیء و تصور آن یك چیز بیشتر نیست و ما یك موجودی در خارج نداریم تا تصوری 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 ادراك شده. بنابراین بحثهایی که جان لاك و دیگر فلاسفه مابعدالطبیعه مطرح کرده اند ارزشی ندارد و باید دور ریخته شوند.

جان لاك معتقد به جوهر مادی است که وجود خارجی دارد. این جوهر مادی صفاتی اولیه دارد که ما بازاء خارجی دارند. اجسام، صفات ثانویه و ثالثه ای هم دارند که صفات ثانویه از توانهایی که در اجسام هست، بدست 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 بحثها 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 (رئالیستها) و گروهی جواب منفی به آن داده اند (ایده آلیستها). این گروه خود چند دسته شدند که عبارتند از:

۱) شکاکها: 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 مدلّل نیست و نمی توان به دیگران انتقال داد.

۳) کثرت گراها: آنها صدق را گونه ای دیگر معنا کردند، بطوری که هر نوع معرفتی ولو متناقض هم صادق باشد.

به اعتقاد بارکلی با کنار گذاشتن بساط محسوسات دیگر جایی برای اینگونه بحثها باقی نخواهد ماند. لذا قرار دادن عالم عقلی در برابر عالم حسی کاری است لغو. 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 همانطور که نیوتن خالقیت را پذیرفت اما ربوبیت خدا را انکار کرد. لذا بارکلی یك قضیه منفصله دارد، به این صورت که یا باید خدا پذیرفت و یا ماده را. و او برخلاف ماتریالیستها 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 شك و اشتباه قرار گیرند. و حال آنکه می بینیم عوام الناس که سالك 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 همینکه از مرحله حس و غریزه فراتر رویم و بخواهیم در فروغ اصل عالیتری گام برداریم و به استدلال و تأمل و تفکر درباره ماهیت اشیاء بپردازیم مشکلات و وساوس فراوان، در باب آن اموری که قبلا بخوبی 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 بوسیله 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 سرگردانیهای بسیار خود را هنوز در خم کوچه اول و بدتر از آن در پس زانوی شك و تحیّر 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 آنجایی که در بسیاری مواقع نه تنها حقیقت برای فیلسوف کشف نمی شود بلکه بر شك 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 بحثهای 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 بحثهای معرفت شناسی را مطرح می کند و در نهایت به انسان شناسی می رسد. 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 واضحترین 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 ببینیم 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 بحثهای فلسفی موافق نظر جان لاك بوده است و فلسفه را صرفا به عنوان بحثهای انتزاعی قبول ندارد بلکه معتقد است فلسفه باید به مشکلات و آسیبهای 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 ارمغان می آورد. معمولا 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 بکار بردن قوای نفسانی است. یعنی اگر قوای نفسانی بطور صحیح بکار 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 شکوك و شبهات و تناقضاتی در نزد فرق مختلفه حکماء گردیده است، کشف کنم و ببینم 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 اندك 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. مثلا 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 یك جداگانه و منتزع از اصل بدن مجسم سازم. اما هرگاه این کار را می کنم دست و چشمی که در خیال تصویر می نمایم حتما 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 هرقدر کوشش کنم برای من هرگز میسر نیست تصور منتزعی را، که قبلا وصف آن گذشت، در فکر خویش تصور نمایم. تحصیل تصور انتزاعی حرکت نیز جدا از جسم متحرك که نه سریع باشد و نه بطیء، نه مستدیر باشد و نه مستقیم، برای من امکان ندارد و به همین نحو است تمام تصورهای کلی انتزاعی دیگر».

از این بند بدست می آید که بارکلی در واقع منکر تصور کلی انتزاعی است، اما تصورات کلی را در مطالب بعدی قبول می کند. و مطلب دیگر آن است که بارکلی در این عبارات فعلا 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 لاك 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. بارکلی

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 بطور 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 يك معنای صریح و ثابت دارد و یا باید داشته باشد، پس مفاهیم انتزاعی معینی باید موجود باشد تا هر يك مدلول بلاواسطه و حقیقی يك اسم عام قرار گیرد. در صورتی که حقیقت جز این است و هیچ معنای معین و محدودی ملازم يك 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 مهمترین و یگانه عمل زبان و لغت انتقال مفاهیم نیست بلکه برای نطق و زبان غایات دیگری هم مثل برانگیختن انفعالات نفسانی و تحریك 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 ناملحوظ می ماند.
تذکّر: 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 بحثهای اصولی،در حالیکه چه بسا بی توجهی به زبان منشأ خطا در مفهوم میشود و خطای در مفهوم باعث خطای در هستی شناسی خواهد شد.
در بند بیست و دوم، بارکلی 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 صِرف 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 مفهومهای مجرد که افکار را دچار تحیّر و آشفتگی می کند، می یابیم.
۳- وقتی افکار خود را محدود به تصوراتِ 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 بارکلی هم عبارت است از مُدْرَك شناسی.
در بند بیست وپنجم می گوید: «اگر اصول اولیه علم را از توهمات حاصل از الفاظ مصون نداریم می توانیم تا ابد از آنها استدلالهای بی ثمر بسازیم و از نتایج آنها نتیجه های دیگری بیرون کشیم بی آنکه طرفی بربندیم و چیزی بر دانش خود بیفزاییم. هرچه فراتر رویم در گمراهی پیشتر رفته ایم و دست و پای خود را بیشتر در قید مشکلات و شبهات بسته خواهیم یافت».

ماحصل مقدمه کتاب «رساله در اصول علم انسانی»:
فلسفه محقق، توهمات، تناقضات و شکاکیتها را داراست و منشأ آنها اعتقاد به وجود تصورات کلی انتزاعی و اعتقاد به اینکه این تصورات واقعیتی مستقل از ذهن هم دارند، می باشد.

مسبّب اصلی این مشکلات فلسفی زبان و تداول الفاظ عام است. چرا که ما در مورد هر لفظ عامی گمان می کنیم که هم مفهومی دارد و هم مابازاء خارجی. 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 بارکلی به یك آسیب و آفت زبانی مهمی اشاره نموده است. اینکه گاهی ما در اثر ضرورتهایی الفاظی را وضع می کنیم که گرچه فاقد معنا هستند اما کارکرد مخصوصی دارند. همین که زبان فی الجمله چنین کارآیی داشته باشد عقل حکم می کند که باید مراقب زبان بود، چرا که همانطور که زبان آفت اخلاقی دارد، آفات علمی و فلسفی هم برایش ممکن است.

نقدهایی وارد بر دیدگاه بارکلی:
۱- آیا با این آسیب شناسی و روش شناسی بارکلی همه تناقضات و مشکلات فلسفه حل خواهد شد؟ قطعا پاسخ منفی است. بارکلی با مدل فلسفیی که ارائه داده است معتقدان خودش را حداقل گرفتار انکار واقعیت می کند، چون وجود را مساوی مدرَك می داند و قائل به وجود خارجی اشیاء نیست. پس او به جای حل مشکلات فلسفی صورتِ مسائل فلسفی را پاك می کند.
۲- درست است که ما هم قبول داریم تصور کلی انتزاعی که قابلیت صدق بر تمام افراد محقق و مقدر را شامل شود نداریم، و فقط ذهنهای بسیار متعالی و والا که از قوت هستی شناختی برخوردار باشند، توان پی بردن به کنه اشیاء و ماهیت ذاتی اشیاء را دارند و می توانند مفهوم آن را بر همه مصادیق حمل کنند، ولی سایر انسانهای 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 اینکه کلی ترین مفهوم بر همه مصادیق محقق و مقدّر صدق کند یك 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. مثلا وقتی گفته می شود «کل انسان حیوان ناطق» لفظ انسان در ذهن انسانهای متعارف از یك مفهوم کلی انتزاعی محروم است، ولی همین لفظ انسان می تواند دارای یك 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 یکسری حقایق در خارج داریم که منشأ انتزاع مفاهیمی هستند که مابازاء خارجی ندارند (معقولات ثانیه فلسفی). اینها خیال پردازی ذهن نیست که هر وقت دلمان خواست بتوانیم آنها را درست کنیم و مثلا بگوییم این علت است و آن معلول. اصولا انسانها 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 صورتهای ذهنی است که این صورتها را خدا در ذهن ایجاد می کند.
او از طرفی وجود را مرادف با مدرَك می داند و در بعضی تعابیر دیگر می گوید که وجود یا مدرك است و یا مدرَك. بین این دو تعبیر تنافی وجود ندارد و قابل جمع هستند به این بیان که وجود مدرك، مدرك خودش هم هست، مثلا خدا مدرك خودش می باشدیعنی هم مدرك است و هم مدرَك. پس ما وجودی داریم که هم مدرك باشد و هم مدرَك.
اینها دیدگاههای ایجابی فلسفه بارکلی است. او دیدگاههای سلبی هم دارد از جمله انکار جوهر مادّی و کیفیات اولیه و ثانویه جان لاك. او واقعیت را می پذیرد اما آن را همان ادراك 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:
«امّا بجز انواع لایتناهی تصورات یا چیزهایی که متعلق علم انسانی قرار می گیرد چیز دیگری هست که این تصورات را می شناسد و ادراك می کند و درباره آنها اعمالی مانند خواستن و تخیل کردن بجا می آورد. این موجود درّاك فعال را ذهن یا نفس یا روح یا خود می نامم. مقصود من از این الفاظ هیچ یك از تصورات خود نیست، بلکه چیزی است به کلی متمایز از آنها که این تصورات در آن موجودند و بوسیله آن مدرَك می گردند زیرا وجود یك تصور همانا مدرَك واقع شدن آن است».
در بندهای سه و چهارو شش معنای وجود را توضیح می دهد:
«در اینکه افکار و عواطف و تصورات حاصله از قوه تخیل انسان هیچ یك بدون ذهن وجود ندارد تردیدی نیست و همه بر آن اتفاق دارند هم چنین به نظر من بدیهی است که احساسها و یا صور منطبعه ی 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 ادراك 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 ادراك می کردم یا نفس دیگری آن را بالفعل ادراك می کند... از این گونه جملات معنی دیگری برای من مفهوم نیست. زیرا وجود مطلق اشیاء غیر متفکر، بدون اینکه هیچگونه نسبت و ارتباطی با مدرَك شدن آنها ملحوظ گردد به نظر من امری به کلی نامفهوم و نامتصور است. وجود و هستی آنها همانا عبارت است از مدرَك بودن آنها. و امکان وجود آن ها در خارج از اذهان یا موجودات متفکری که آن ها را ادراك مس ی کنند کاملا منتفی است».
نکات قابل توجه: اولا برای تعریف وجود بارکلی از روش شهودی استفاده می کند. ثانیا 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 ادراك 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. و صدق قضیه حملیه مستلزم صدق شرطیه نیست چونکه 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 مدرَك شدن آنها امری نامفهوم است. یعنی اگر من نسبتی با مدرَك پیدا نمودم، می گویم مدرَك وجود دارد یعنی مدرَك مدرَك 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 اینکه اگر مدرکی در اتاق باشد میز موجود باشد و الا میز موجود نیست!.

پس براساس این نظر ما یك قضیه شرطیه داریم که مقدمش نسبت بین مدرك و مدرَك است (اگر من نسبتی با مدرَك پیدا کنم می گویم مدرَك وجود دارد) در اینجا تالی توتولوژی است (مدرَك مدرَك 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 کوهها و خانه ها و... وجودی طبیعی یا واقعی دارند که متمایز از، مدرَك شدن آنها بوسیله فهم و ذهن انسان است ولی کسانی که درباره آن تأمل می کنند آنرا مستلزم تناقض خواهند یافت. زیرا این گونه اشیاء چه می توانند باشند جز آنچه ما به حس ادراك می کنیم؟ و ما چه می توانیم ادراك کنیم جز تصورات و محسوسات خود را؟ پس آیا خلاف عقل نیست که بگوئیم یکی از این اشیاء بدون اینکه مدرَك واقع گردد، موجود است؟

در این فقره بارکلی استدلال می کند به اینکه وجود چیزی جز ادراك نیست، چرا که اگر قائل به تمایز بین وجود خارجی و ذهنی شویم به تناقض می رسیم. بارکلی کاملاً پایبند 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 و مثلا می گوئید میز موجود است; که آن را لمس کنید و ببینید و آن را ادراك کنید، در واقع این بدان معناست که اگر ادراك نکنید نمی گوئید وجود دارد پس هستی، چیزی جز ادراك نیست.

بله اگر ما قبول کنیم که یك 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 ادراك 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 وضعیتهای دیگر پیدا می کنم، یا به طرفی دیگر نگاه می کنم دیگر میز و صندلی را نمی بینم؟ پس آنچه بارکلی آن را تناقض می نامد تناقض نیست و از طرف دیگر اصل تناقض و علیت اصل تجربی نیستند و لذاست یك تجربه گرا نمی تواند به آنها تمسّك جوید. لذا بارکلی نمی تواند وجود عالم وراء ذهن را براساس تجربه گرایی خود انکار کند بلکه نهایت کاری که می تواند بکند شك در وجود آن است، چنانکه هیوم شك 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 ذهنی وجود داشته باشد موجود نتوانند بود و وجود آنها عبارت از معلوم و مدرَك شدن آنها است و از این رو هرگاه در ذهن من یا هیچ مخلوق دیگری موجود نباشند باید گفت یا اصلا وجود ندارند یا اینکه در عقل یك روح سرمدی موجودند زیرا اسناد وجود مستقل از ذهن به جزئی از آنها امریست غیر معقول; و مستلزم قول محال به انتزاع. برای حصول یقین در این امر خواننده را اندکی تامّل لازم است تا ببیند آیا می تواند در ذهن خود وجود چیز محسوسی 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 یك شیء غیرمتفکر وجود داشته باشد و قول به خلاف آن متضمن تناقض بیّن خواهد بود زیرا داشتن تصور همان ادراك کردن است. پس هر آن چیزی که در آن این کیفیات محسوس، یعنی رنگ و شکل و غیره، موجود است باید آنها را ادراك 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 لاك کـه اعتقـاد بـه کیفیـات اولیـه ای داشـت 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 بعـد و شـکل و حرکـت و... را از کیفیـات اولیه مـی داننـد و کیفیـات محسوسـه از قبیـل رنـگ و طعـم و رائحـه و نظـایر آنهـا را کیفیـات ثانویـه مـی شمارند و معتقدند که تصوری که ما از این دسته اخیر داریم به چیزی که در خارج از ذهن و یا غیـر مـدرَك باشد شباهت ندارد... اما بعد و شکل و حرکت فقط تصوراتی است موجود در ذهـن و هـیچ تصـویری هـم نمی تواند به چیزی غیر از تصوری دیگر شبیه باشد بنابراین باید اذعـان نمـود کـه مفهـوم آنچـه بـدان نـام ماده یا جوهر جسمانی داده اند متضمن تناقض است».

در بند پانزده می گوید: «حاصل آنکه هر کس دلائلی را که برای اثبـات ذهنـی بـودن الـوان و طعـوم آورده شده است ملاحظه کند، خواهد دید که دلائل مزبـور بـه همـان قـوت دربـاره ذهنـی بـودن بعـد و شـکل و حرکت نیز صادق است. فقط باید اذعان کرد که این نوع برهان نفی وجود بعد و رنگ را در اعیـان خـارجی نمی کند بلکه آنچه ثابت می دارد این است که حواس انسانی علم حقیقی به بعد و لون واقعـی اشـیاء ندارد. حقیقت این است که اصلا چیزی در خارج ذهن وجود ندارد».
موضوع بند شانزده و هفده جوهر مادی است در بند شانزده می گوید: «مشـهور 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 بعـد است چیست؟ اگر پاسخ دهید که چون تصوری از ماده نداریم نمی توانم آن را تبیین کنم، می گویم: اگر از ماده تصور محصلی ندارید لابد لفظ ماده برای شما معنایی دارد پـس بایـد لااقـل تصـوری نسـبی از آن داشته باشید، به عبارت دیگر اگر به کنه آن پی نبرده اید اقلا نسبت آن را با اعراض بایـد بدانیـد و بتوانیـد 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 لذا باید بـه معنـی و تعبیـر دیگـری باشد. لیکن آن را هرگز بیان نکرده اند که چیست. از این رو وقتی دو جزئـی را کـه معنـای الفـاظ «جـوهر مادی» از آنها ترکیب شده است مورد دقت قرار می دهیم. به این نتیجه می رسیم که آنها هـیچ معنـی مشخصی ندارند. حال دیگر چه لازمست که خود را در زحمت افکنیم و در بحث از حامـل مـادی یـا مقـوم شکل و حرکت و سایر کیفیات، از این فراتر رویم؟»
در حقیقت مهمترین دلیل بارکلی برای انکار جوهر مادی این اسـت کـه معنـای محصـلی بـرای آن نـداریم اگر ما تجربه گرای محض باشیم و آنچه تجربتاً می یـابیم مسـموعات و مبصـرات و ... باشـد کـه قـائم بـه نفس ما است (بارکلی وجود نفس را قبول دارد) در نتیجه جوهر مادی خود به خود انکار خواهد شـد. امـا اگر اعراض خارجی را بپذیریم، این اعراض نیاز به جوهر خارجی دارند مگر آنکه خود آنها را جوهر مسـتقل بدانیم. و این اشکال، اشکال واردی است بر کسی که وجود خارجی اعراض را بپـذیرد. چـون عقـل حکـم می کند که عرض نیاز به جوهر دارد. اما بارکلی وجود اعراض را هم منکر اسـت و آنهـا را تصـوراتی بـیش 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 جـوهر نفسـانی هـم جـاری اسـت چرا که بارکلی جوهر نفسانی را فقط حامل ادراکات می داند و معنای محصلی برای آن ارائه نمی دهد.
در بند بیسـت و هفـت دربـاره چیسـتی روح مطـالبی دارد، امّـا بـا تعـابیری متفـاوت کـه آنهـا هـم معنـای محصلی ندارند، می گوید:
«روح وجودی بسیط و قسمت ناپذیر و فعال است، از حیث اینکه ادراك مفاهیم مـی کنـد آن را فهـم مـی نامند، و از حیث اینکه ایجاد مفـاهیم مـی نمایـد یـا در آنهـا بـه نحـو دیگـری عمـل مـی کنـد 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 ادراك 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 متمایزتر از مفاهیم ناشی از تخیل هستند و ثبات و نظم و ضبط و ربط دارند و برخلاف تخیلات که آثار اراده انسانی است، بطور 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 وسه می نویسد:

«صوری را که خلاق طبیعت بر روی حواس ما ترسیم می کند اشیاء واقعی گویند... لکن صور حسّی هرقدر زنده و متمایز باشند باز تصوراند. یعنی در ذهن موجودند و بوسیله آن ادراك 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. امّا تبعیت آنها از نفس یا جوهر متفکری که آنها را ادراك می کند از این جهت کمتر است که تحریك آنها به اراده روح دیگر و قادرتری است مع هذا آنها هم جز تصورات، چیزی نیستند و هیچ تصوری چه ضعیف چه قوی ممکن نیست در خارج از ذهنی که آن را ادراك می کند موجود باشد».

اشکال بر استدلال بارکلی:

شما خدایی را اثبات کردید که چیزهایی را به ما نشان می دهد که واقعیتی در خارج ندارند و ما فکر می کنیم که واقعیتی 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 انسانها که مخلوق اویند صادقانه برخورد کند، در واقع فهم همه برخلاف فهم بارکلی است که گمان می کنند واقعیتی وراء 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 دیدگاههای خودش.

در بند سی و پنج می نگارد:

«من وجود هیچ یك از اشیایی را که به حس یا به تفکر می توانیم دریافت، رد نمی کنم و در این شك 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; زیانی متوجه نخواهد شد. البته منکران خدا این اسم بی مسما 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 یك 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 اینها و بدنهای 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 یك از نعمات طبیعت محروم نخواهیم شد. هر چه می بینیم و حس می کنیم و می شنویم و هر آنچه به ادراك 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 اینکه مقصود او از «اشیاء واقعی» در مقابل «موهومات» چیست؟ اما هم اینها و هم آنها بالسویه موجود در ذهن و از این حیث از جمله صور ذهنی اند.

در بند چهل و یك 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 شك 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 می کنم 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 می شود که ما اشیاء را در خارج و به فاصله از خویش می بینیم 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 گوییم که در احلام و رؤیاها ما غالبا چیزها را چنان می بینیم که گویی از ما بسیار دور هستند در حالی که بعد می فهمیم که همه آنها فقط در ذهن ما موجود بوده اند».

دربند چهل و پنجم به ایراد چهارم می پردازد:

«اشکال می کنند که اگر آنچه ما گفته ایم درست باشد لازم می آید که اشیاء در هر آنی معدوم شوند و باز به وجود بیایند زیرا بنا بر اصول مذکوره شیء محسوس مادام که کسی آن را ادراك کند موجود است و همین که بیننده دیدگان فرو بندد آنها هم معدوم می شوند. جواب: برای اطلاع از پاسخ من به همه این اعتراضات می توانید به بندهای ٥ و ٤ و ٣ این رساله مراجعه کنید و هم اینکه به درستی بنگرید که آیا از "وجود بالفعل اشیاء جدا و ممتاز از محسوس و مدرَك بودن آنها" چیزی می فهمید. من پس از تحقیقات دقیق نتوانسته ام معنی دیگری برای این کلمات کشف کنم. لذا از خواننده می خواهم در افکار خویش به خوبی جستجو کند و بی آنکه تحت تأثیر الفاظ باشد ببیند آیا واقعا می تواند تعقل کند که تصورات یا طباع اصلی آنها بدون آنکه ادراك شوند ممکن است وجود داشته باشند؟ اگر توانست

من از مدعای خود می گذرم. اما اگر نتوانست باید اذعان کند که سعی در اثبات چیزی که خود نمی داند 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 می پردازد.

نکته: مشکل همه این بحثها روش شناسی و معرفت شناسی است. اگر ما تکلیف علم حضوری و حصولی و بدیهیات را روشن کنیم خیلی از این اشکالات قابل دفع خواهد بود. و می توان 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 اینکه قدر متیقن گزاره های 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 حکایتگری 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 ممکنی 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 لاك و بیکن و هابز که در تجربه گرایی خالص نبودند ، یك 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 اینکه به مقابله با عقل گرایان بپردازد ، در مقابل تجربه گرایان قرار می گیرد.

۲-هیوم یك 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. لذا او یك 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 باشد. او در تمام علومی که وارد شده است حداقل یك نوآوری داشته است. یعنی نظریه بدیعی ارائه داده است که در فلسفه تاثیر جدی ایجاد کرده است. مثلا در فلسفه اخلاق مسئله ربط بین بایدها و نبایدها و هست و نیست ها را که شاخه ای در فلسفه اخلاق ایجاد کرد، تحت عنوان مسائل منطقی اخلاق مطرح کرد. به این بیان که آیا بایدها و نبایدها از هست و نیستها 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 بود و از جهتی به ضرر آنها . استنتاجی که برخی از داروینیست ها از نظریه تبدل انواع داروین گرفته بودند و بایدها و نبایدها یی که از فرضیه او گرفته شده بود باید طبق دیدگاه هیوم غلط باشد هر چند خود 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 یك تذکار جدی مطرح کرد وآن اینکه از شواهد جزئی چگونه میتوان استنتاج کلی را بدست آورد . گر چه دیگرانی مثل ارسطو و ابن سینا و فارابی هم به آن توجه داشته اند و لذا 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 بدست آورد .

هیوم در بحث هستی شناسی علیت را به تداعی معانی برگرداند. و نقدهایی بر برهان نظم و برهان معجزه گرفت . اینها چیزهایی است که نشان می دهد هیوم شخصیتی است که نمی توان به سادگی از او گذشت . شخصیتی تجربه گرای خالص ، نظام مند و نقاد . لذا باید بازنگری جدی بر هیوم داشت . اگر گفته می شود هیچ مکتب فلسفی و یا هیچ فیلسوفی نبود که از کانت تاثیر نپذیرفته باشد به قطع میتوان 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 . فعالیتهای مختلف اجتماعی از قبیل سودا گری ، تدریس و معاونت وزیری نشان دهنده این مطلب است که هیوم شخصیتی عزلت گر 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 درك نکند نو آور نخواهد شد و به همین دلیل غالبا کسانی که به تدریس صرف پرداخته اند نوآوری نداشته اند ، چرا که پرسش های جدید برایشان مطرح نشده است .

تالیفات :

۱(رساله ای درباره طبیعت آدمی که تصنیف بلند آوازه اوست و در سه جلد تالیف شد .

۲(جستارهای اخلاقی و سیاسی
۳(جستارهای فلسفی درباره فهم آدمی
٤(پژوهش درباره مبادی اخلاق
این آثار او به فارسی ترجمه نشده اند . اما یکی از آثار او به نام (درباره تاریخ طبیعی دین) توسط آقای حمید عنایت به فارسی ترجمه و توسط انتشارات خوارزمی و در سال ۱۳٤۸ 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. علومی مثل اخلاق و زیبا شناسی از ذوقها و عاطفه های انسانی سرچشمه می گیرند . سیاست با اتحاد انسانها 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 مقسم را در تقسیم علوم خود انسان می گیرد که ابعاد و ساحتها و دستاوردهایی دارد که از این ساحتها 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 بلا واسطه و مستقیم حواس ظاهری و باطنی اند . تا زمانی که تماس مستقیم حواس با اشیاء خارجی بر قرار باشد انطباع هم باقی است . و بعد از این که انطباع 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 و 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 انطباع ادراکی شدیدتر و واضح تر از تصور است و مقدم بر تصور . لذا هیچ تصوری نیست که مسبوق به انطباع نباشد و تصور غیر مسبوق به انطباع امری است موهوم . پس همان طور که جان لاك 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 یعنی در واقع هیوم از لاك الگو برداری کرده است لذا می توان او را مانند لاك در معرفت شناسی یك 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 بعنوان مصداق انطباع ذکر می کنند ، اصلا ادراك 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 یك انفعالی در ما پدید می آید، اما هیچ یك از اینها انطباع نیستند . از نظر هیوم صورتی که در ذهن انطباع پیدا می کند زمانی انطباع است که از سنخ ادراك 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 وحس 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 مطابُق این تصورات همان انطباعات هستند نه عالم خارج . ملاك او در بسیط یا مرکب بودن یك تصور هم اینست که اگر یك عرض در ذهن انطباع یابد بسیط است و اگر دوعرض یا بیشتر در ذهن منطبع شود آن تصور مرکب خواهد بود .

انواع انطباعات :

هیوم انطباعات را تقسیم می کند انطباعات احساس و انطباعات بازتابی .انطباعات احساس (Impressions of sensation) :انطباعاتی که از علل ناشناخته برای نفس تحقق پیدا می کنند. انطباعات بازتابی (Impressions of reflxion) :انطباعاتی 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 منشاء پیداش 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 . پس 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 بوجود می آیند که زائیده انطباعات هستند . اگر کل تصور ناشی از انطباع باشد واقعی است اما اگر کلش 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 می داند 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 می گوید اگر ما به ادراکات نفس خود رجوع کنیم می فهمیم که مسبوق به انطباعات است .

تبیین اول : با تحلیل تصورات مرکب و پیچیده به تصورات بسیطی می رسیم که از احساسات و انطباعات نشأت گرفته اند . 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 می رسد پس مفهومی و تصوری نداریم که مسبوق به انطباعات نباشد .

تبیین دوم : افراد ناقص الحواس را ببینید که از تصورات مربوط به آن حس محرومند . واگر رفع نقض شود و حس را دوباره به دست آورد ، تصورات آن حس را هم دریافت خواهد کرد . مثل کسی که به علت نابینایی تصوری از سیاهی و سفیدی ندارد . و این مسئله فقط در حواس ظاهری نیست. بلکه شامل حواس باطنی هم می شود یعنی اگر کسی مثلاً فاقد امراض نفسانی باشد تصوری از حسادت و کینه و... ندارد و یا انسان خودپسند تصوری از مروت ندارد . پس یك رابطه علّی و معمولی بین حواس ظاهری و باطنی و تصورات ناشی از آنها وجود دارد . او از این تبیین نتیجه می گیرد که هر تصوری مسبوق به انطباع است و می گوید اگر کسی خواست این قائده کلی را نقص کند ، کافی است حداقل یك 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 چیستی تصورات فطری مطلبی دارد که تا حدودی موضع او را از دیدگاه لاك جدا می کند . اومی گوید:

۱(اگر مقصود از تصورات فطری تصورات طبیعی است ، همه ادراکات ، فطری و طبیعی اند و ادراك 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 لاك این معنا را نقد می کند) هیوم هم فطریات به این معنا را قبول ندارد. هرچند که به دلیل عدم وجود راهی برای اثبات آنها به این معنا این بحث را بی ارزش می داند.

۳(اگر منظور از تصورات فطری اینست که هیچگونه نسخه ای از هیچ تصور قبلی بر نداشته باشند، در این صورت همه انطباعات ادراکات فطری اند و همه تصورات غیرفطری .

نکات قابل توجه :

اولاً : اصل این ادعای هیوم که منشاء همه ادراکات را حواس می داند، در نظام معرفت شناسی اسلامی با هر سه گرایش پذیرفته شده است . ملاصدرا در(ج سوم اسفار ص ۳۸۱ (حواس را جاسوسهایی می خواند که از نواحی گوناگون برای نفس خبر می آورند و زمینه را برای ادراکات دیگر فراهم می سازند . و در الشواهد الربوبیه ص ۲۰۵ محسوسات را معقولات بالقوه ای می داند که در خزانه متخیله جای دارند و مشترك میان همه انسانها هستند . و باز در (جلد سوم اسفار ص ۳٦۰ تا ۳٦۲ (ادراکات را به چهار مرتبه احساس، تخیل، توهم و تعقل تقسیم می کند و ادراك وهمی را ادراك مستقل نمی داند و ادراك حسی را مقدم بر سایر ادراکات می داند . پس منشاء 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 قائده کلی هیوم داشت . و آن اینکه 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 مشکك و ذومراتب را در هستی بپذیریم. ما حقایقی داریم که با همدیگر نسبت طولی و شدت و ضعف دارند . مثلاً هر رنگی طیفی از رنگهاست مثل قرمزی که امری مشکك است . اگر در اثر ارتباط قوه باصره با یك درجه ای از قرمزی انطباعی پیدا شد و از آن تصوری پدید آمد . و دوباره در اثر ارتباط قوه باصره با درجه دیگر انطباعی و تصوری 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 کمك 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 آنقدر کم اند که قائده کلی ما را نقض نمی کنند . هر چند این سخن هیوم قابل قبول نیست و یك مورد نقض هم می تواند قائده را بر هم زند.

انکار مفاهیم کلی :

مفاهیم کلی یکی از مهمترین مباحث معرفت شناسی است . بدون مفهوم یا عنوان کلی حتی نمی توان یك قضیه شخصیه را هم ساخت . مثلا وقتی که گفته می شود این برگ سبز است یا این صندلی از چوب است ، در واقع در هر یك از این دو جمله از دو مفهوم کلی استفاده شده است (برگ ، سبز ، صندلی ، چوب)بعد با یك 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 شناس حذف شود بطور 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 تصوری مسبوق به یك انطباع است و چون هیچ انطباع کلی نداریم در نتیجه هیچ تصور کلی هم نداریم بلکه همه انطباعات جزئی اند فلذا مفاهیم مأخوذ از آنها هم جزئی است و 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 یك شئ را از فاصله دور مشاهده می کنیم انطباع حاصل ازآن مبهم و ضعیف است، ولی این ابهام آن را از جزئیت خارج نمی کند . تصورات هم طبق مباحث پیشین نسخه های 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 الشی 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 می شود با ید شامل عالم تصورات هم بشود. لذا چون هر وجودی جزئی متشخص است پس باید هر مفهومی و تصوری هم جزئی باشد.

۳(یك استدلال تجربی درون نگرانه است . می گوید ; ما وقتی به تصورات ناشی از اشیاء خارجی توجه کنیم می بینیم درجه ای از درجات کمیت و کیفیت را برخوردارند . مثلاً وقتی خط را تصور می کنیم ، تصور خط ملازم است با تصور اندازه آن و ما نمی توانیم خط را بدون درازا تصور کنیم . وقتی درازی را تصور می کنیم به آن اندازه ای از کمیت می دهیم در نتیجه متشخص می شود . ما نمی توانیم مثلثی را تصور کنیم که بر همه مثلثها منطبق باشد چرا که هر مثلث متصوری دارای اندازه خاصی از اضلاع است . و در مورد تصور انسان هم همین طور است ، که می تواند بر چند فرد و مصداق از انسان صدق بکند اما مفهوم انسانی که تصور کرده ایم نمی تواند بر همه افراد انسان صدق کند . بنابراین حتی تصوراتی را که گمان می کنیم کلی اند ، کلی نیستند بلکه جزئی اند. پس تا اینجا روشن شد که هیوم در نبود تصورات کلی مجرد از مشخصات همداستان با بارکلی است .

در اینجا ممکن است به هیوم اشکال شود که ما الفاظی در محاورات و زبان عام و خاص داریم که کلی اند مثلاً وقتی از نیازهای روزمره صحبت می کنیم الفاظ کلی به کار می بریم . این الفاظ را چگونه توجیه می کنید بر اساس دیدگاه شما باید این الفاظ را الفاظی مهمل دانست نه مستعمل ، چون فاقد معنا هستند .

هیوم در جواب می گوید : یك شباهتهایی بین اشیاء وجود دارد که این شباهتها باعث می شود تا ما برای اشیاء متعدد از یك نام و یك لفظ استفاده کنیم . مثلاً همه انسانها در کنار تمام تفاوتها و تمایزهایی که در بینشان وجود دارد یك سری شباهتهایی هم با هم دیگر دارند (در اعضاء و جوارح یا تعقل داشتن و ...) همین شباهتها مجوز می شود تا همه آنها را انسان بنامیم . در واقع اینگونه به نظر می رسد که هیوم می خواهد 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 می توان 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 ومفهوم کلی ندارند اما مجوز استعمال دارند . و این مجوزهمان شباهتی است که بین افراد وجود دارد . مثل کنایه و استعاره و تشبیه که وجود یك 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 تك تك افراد بی نیاز می کند و بدلیل وجود شباهت بین این افراد می توانیم آنرا بر تمام افراد انسانی استعمال کنیم . لذا هیوم یك 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 گرفتارخود شکنی است . او از طرفی مفاهیم کلی را انکار می کند و از طرف دیگر استدلالهای 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 یك مفهوم کلی است چون در خارج هر چه هست موجود است و چیزی به نام محال در خارج نداریم و تعبیرات دیگر . اگر بگوید اینها 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 استدلالها 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 یك کلیت یك تصور نیست چرا که این احتمالات علی نحو البدلیه است نه علی نحو الا جتماع آنچنانکه در کلی هست . مفهوم کلی در آن واحد بر مصادیق متعدد دلالت دارد در حالی که مفهوم جزئی فقط بر یك 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 یك مصداق صدق کند .

۳(ما بالبداهه وقتی به نفس خود مراجعه می کنیم وجود مفاهیم کلی را تائید می کنیم. برای اثبات این ادعا چند تحلیل وجود دارد . ۱- وجود قوانین کلی در علوم ۲- وجود قوانین کلی در ریاضیات که هیوم آنرا 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 .

٤(این شباهتی که هیوم به آن تمسك 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 وخیالی 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 .

٥(دلیل دیگر بر ابطال استدلال هیوم ادله ای است که فلاسفه ما برای اثبات وجود ذهنی آورده اند و آن اینکه ما قضایای کلی داریم (الانسان کلی) یعنی موضوعاتی که احکامی خاص بر آن بار می شود . و از طرفی دیگر (ثبوت شئ لشئ 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 .

٦(هیوم با یك تمثیل احکام وجود ذهنی را با وجود خارجی یکی گرفته است : «هر انطباعی جزئی است پس تصورات هم که منشاشان 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 ، این مطلب 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 لاك باشد که تجربه گرای خالص نیست، یعنی در آغاز راه تجربه گراست ، اما در میانه راه پیرو عقل گرایی است . لذا 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 براحتی 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 یك 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 نسبتهای 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 تائید 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 آنرا مرحوم علامه هم در مرحله پنجم ، فصل سوم نهایه الحکمه آورده است : «هم الذین یقولون ان الکلّی و الجزئی بنحو الادراك ای الاحساس و التعقل لا یتفاوت فی المدرُك» . یعنی اینکه ادراکات کلی و جزئی داریم و تفاوت در نحوه ادراك است و هیچ تفاوتی در مدرك نداریم .

اگر مرادشان اینست که کلیت و جزئیت هر دو جزئی اند و نحوه ادراك از جهت ضعف و قوت تفاوت دارد و ادراك کلی را کلی و ادراك 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 مدرك در اثر حرکت جوهری که پیدا می کند ، نحوه ادراك هم با توجه به نظریه اتحاد با مدرك تفاوت پیدا می کند ، این حرف درستی است . یعنی نحوه ادراك کلی با نحوه ادراك جزئی تفاوت دارد چون مدرك در حال ادراك جزئی با مدرك در حال ادراك 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 «الشی مالم یتشخص لم یوجد» حتی موجودات ذهنی هم تا تشخص پیدا نکنند تحقق نمی یابند . اما تشخص کل شیء بحسبه است .

موجودات ذهنی تشخصشان به اینست که قائم به نفس و از سنخ کیف نفسانی هستند و ما نباید نحوه تشخص موجودات خارجی را با موجودات ذهنی یکی بدانیم چرا که دو موطنند . شبیه همین اشکال هیوم در منابع ما هم هست . ملاصدرا در جلد دوم اسفار صفحه ۸-۹ می نویسد :

«فان استشکل 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 العقیله صوره جزئیه فی نفس جزئیه فامتنع اشتراکها»

یعنی وقتی که «الشیء ما لم یجب لم یوجد» صور ذهنی هم جزئیت داشته باشند در این صورت امتنع صدقها علی کثیرین . ملاصدرا در ادامه پاسخ می دهد که موجودات ذهنی یك حیثیت هویتی دارند و یك 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 ، تشخص و تجرد و تعین دارد و با موجودات دیگر متمایز است . اما از آن جهت که حکایت گر است ، 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 مجردٌ 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 وکذب و ابزار و قلمرو شناخت و ... است که دانشی به نام معرفت شناسی به وجود می آورد . بله 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 خیلی از

واقعیتها را در بر می گیرد . پس همانطور 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 خود هیوم که روش درون نگری است ، در می یابیم که یك صور محسوسه ای داریم که به تعبیر شما (هیوم) انطباعاتند که بعد تبدیل به صور خیالی می شوند و شما از آن صور تعبیر به تصورات میکنید . 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 اینکه از راه حواس به دست نمی آیند ولی می تواند ظرف صدقشان خارج باشد ، مثل علیت . ما اینها را با تحلیل های درون نگری می یابیم . حرف ما به هیوم این است که اگر معقولاتی از طریق حواس یا خیال درك 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 مشترك دست می یابند ، و خود شما هم قبول دارید که اگر شباهت هایی بین اشیاء باشد می توانیم مفهوم مشترك پیدا کنیم . ما می خواهیم بگوئیم که این شباهت ومفهوم مشترك 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 اینکه در ظاهر متفاوتند اما وقتی آنها را تجزیه می کنیم به یك واقعیت مشترکی در آنها به نام اتم می رسیم . نمی توانیم بگوئیم که مفهوم اتم یك مفهومی است که بر حقیقت مشترك بین اشیاء صدق می کند . نیامدیم چیزی به صورت خیالی اضافه کنیم ، بلکه اشیاء را پیرایش کردیم تا به وجه مشترك 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 کمك 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 مشترك اشیاء دست پیدا کنیم بنابراین می توان به گونه ای مسیر را طی کرد که از صور محسوسه و انطباعات فرایند صورت سازی راشروع کرد و ادامه داد تا به معقولات اولیه و ثانویه و ثالثه و... رسید . و شمای هیوم همینکه 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 یك مفهوم کلی است چون 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 معنای کل 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 منتشر اند و مثلاً درك 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 درك کنیم این همان کلی است ، ولی ذهنهای 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 تصوری 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 یك علم حضوری است . که مرحوم علامه بیشتر از دیگران به آن پرداخته اند (ج۲ ص ۱۵۱ ، اصول فلسفه و روش رئالیسم) . و در آخرین شماره مجله ذهن در مقاله «چیستی علم حضوری وکارکردهای 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 تصوری (بنابر حکمت متعالیه) یك 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 تصوری منشاءاش انطباعات است و انطباع 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 یك 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 استقرا 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(نسبتهای 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 دانشها و پژوهشهایی که ناظر به امور واقعند . اینها 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 نسبتهای 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 نسبتهای 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 سئوال اساسی مطرح هست :

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 اینکه اصل علیت را هم می پذیریم .
۳(تعمیم پذیری را از کجا استنباط می کنید ؟ اینکه حکم می کنید در آینده هم همینطور خواهد بود .
مشائین سئوال اول را با اصل علیت سئوالهای دوم و سوم را هم با قاعده های (حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد) و (الاتفاق لایکون دائمیاً 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 روشهای 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 بحثهای 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 اثبا ت وجود خدا را هم از طریق استقراء حل می کند . اما خیلی ها حرف شهید را خوب نفمیدند 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 نئوپوزیتویستها هم نظر او را پذیرفته اند . البته هیوم فرق بین حساب و جبر ازیك 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 نسبتهاست و فرقی با هم ندارند .
ما از همین بحث هیوم کمك می گیریم برای یقینی دانستن نسبتهایی 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 نسبتهای بین تصوراتند ولو منشاء انتزاعشان خارج است و قابل صدق بر خارجند . و قضیه «کل معلول یحتاج الی العله» یك 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 قائده در فلسفه بحث می شود و هم قواعد فرعی علیت مثل اصل ضرورت وسنخیت. و نتایجی که از علیت می گیرند مثل استحاله دور و تسلسل، همه وهمه از احکام موجود بما موجود هستند . به یك 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 متاثر 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 آنقدر قدرت و احاطه دارد که جا برای غیر نمی گذارد لذا 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 بحثها درباره اصل قائده علیت نیست بلکه در باب مصادیق علت و معلول هست. 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 اگرعلت 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 اینکه 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 یك اصل پیشینی و ما قبل تجربی است . حال سئوال اینست که عقل چگونه آنرا 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 اینکه 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 متعددند که مصداق واحد دارند و حیثیت صدق هر دو یکی است)

ب) هر ماهیت ممکنی 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. لذا 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 . لذا ایشان می گویند که علم حضوری به نفس و افعال و حالات آن و رابطه آنها ما را راهنمایی به اصل علیت کرده است .

دیدگاه استاد :

به نظر استاد خسروپناه 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 هست و یا معدوم ، تساوی معنا ندارد . اگر گفته می شود ماهیت من حیث هی 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 اینگونه نیست ؟ حال منظور از ماهیت در مقدمه دوم استدلال کدام است ؟

پس عقل گرایان معتقدند اصل علیت تجربی نیست و با این استدلالات در صدد اثبات آن هستند. تجربه گرایانی مانند جان لاك معتقدند که اصل علیت از طریق احساس حاصل می شود . یعنی از طریق درون نگری . لاك 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 لاك هم قابل مقایسه با نظر استاد مصباح هست . چرا که استاد مصباح هم منشاء اصل علیت را درونی (علم حضوری) می دانند .

دیدگاه هیوم در اصل علیت با تمام این دیدگاه ها متفاوت است . اصل علیت ایشان هم در فلسفه خودش و هم بعد از خودش خیلی نفوذ داشته است . اگر بارکلی جوهر عادی را انکار کرد و این مسئله تاثیر در فلسفه او گذاشت، اصل علیت هیوم هم تاثیر در کل زندگی بشر می گذارد .

بطور 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 دارد بنام تلازم تصورات یا تداعی معانی و بعد 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 بدنبال دارد . و به نظر می رسد که فقط سه اصل ارتباطی بین تصورات وجود دارد :

۱(اصل شباهت، یعنی اینکه اگر تصویری را دیدیم ما را به اصل خودش دلالت می کند .

۲(اصل مجاورت در زمان یا مکان، مثلاً وقتی یك قسمتی از بنایی را مشاهده کردیم ما را به قسمتهای دیگر بنا سوق می دهد .

۳(اصل علیت و معلولیت . مثل اینکه فکر کردن و تصور زخم ما را به تصور درد راهنمایی و دلالت می کند. همه اینها 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 آنجا پی می بریم . یعنی از یك امر واقع حاضر، امر وجودی دیگری استنتاج می شود . آنگاه به این سئوال 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 . انسانهای اولیه مانند آدم ابوالبشر هم هر قدر از قوه عقلی کاملی برخوردار باشند نمی توانستند از مشاهده روانی آب، خفه کنندگی آنرا 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 . واین 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 علتها را ندارد و راهی جز تجربه برایش قابل فرض نیست .

حتی گاهی که به اصولی به ظاهر عقلی مثل (طبیعت یکنواخت عمل می کند) هم تمسك 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 همچون گذشته خواهد بود و طبیعت یکنواخت عمل می کند و این اصل تداعی و شباهت است . و خود اصل علیت هم یکی از مدلهای اصل شباهت است . پس استدلالهای 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 بدست نمی آید و این یعنی انکار اصل علیت فلسفی .

در فصل پنجم اصل علیت 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 .

خلا صه بحثهای هیوم در علیت :

۱- او اعتقاد دارد که همه متعلقات اندیشه بشری (معلومات بشری) دو قسمند . الف) نسبتهای 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 بدست 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 استدلالها و دلایل بشری که در زمینه امور واقع انجام می گیرد مبتنی بر رابطه علّی 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 ومعلول را بدست آورده باشیم .

۳- اساس علیت تجربه است و تجربه هم نمی تواند مبنای استنتاج قاعده علیت باشد . پس همه استدلالات بشری در زمینه دانشهای مختلف یا یقینی اند (اگر مربوط به تصورات باشند) و یا ظنی اند (اگر متعلق به امور واقع باشند.) و قواعدی مثل یکنواخت عمل کردن طبیعت یقینی نیستند، و فرض خلافشان هم مستلزم تناقض نیست . پس این استنتاجات تجربی که بشر دارد همه وهمه اعمال ذهن انسانند . یعنی اساس استنتاجهای تجربی عادت ذهنی است، چون در اثر تکرار عمل تمایلی در انسان ایجاد می شود که انسان میل دارد حوادث یکنواخت عمل بکنند . 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 آنچنان 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 .

بیان ذلك : 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، پس باید یك 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 بدست نیامده است چرا که انطباعی ندارند پس واقعیتی هم نخواهند داشت .

سئوال : آیا نمی توان مفهوم علیت را از روش درون نگری درك کرد . مثلاً هر کس اراده خودش را و تصورات خودش را می یابد و اینکه 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 بدست 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 ببینیم .
کسانی مثل اشاعره ضرورت هر معلولی را به اراده خدا نسبت می دهند . اما هیوم حتی این را هم قبول ندارد . و عادتی که او مطرح می کند کاملاً روانشناختی است و نفس الامری ندارد . یعنی او تمایل دارد که تعاقب پدیده ها استمرار بیابد 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 اینکه نفسی باشد در حالی که او نفس را قبول ندارد) پس نمی توان گفت تا اراده می کنیم تحریك 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 محرك نیست .
جواب اشکالات : هر سه دلیل او ضعیف است، چون هیچ نیازی برای علم به چگونگی ارتباط نفس و بدن نداریم تا ادعای مان مبتنی بر تاثیر نفس بر بدن را ثابت کنیم . صرف علم بوجود بدن و نفس و تاثیر اراده نفسانی در حرکت عضلانی بوسیله 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 درك 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 یك 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 بدست نمی آید . از این نظر حکمای مسلمان با هیوم اشتراك 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 بدست می آید. درص ۳۸ آموزش فلسفه جلد دوم و جلد دوم اصول فلسفه ص ٦٢ 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 علّی و معلولی بی وجه خواهد . چون نفس با علم حضوری ایجاد و حکم را کشف می کند . عادت ذهن به تعاقب دو پدیده غیر از ایجاد کردن چیزی چیز دیگر را هست . ما با علم حضوری ایجاد را می یابیم نه تعاقب را . آنچه می یابیم اینست 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 . بعلاوه 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 چراکه گاهی از هم منفك می شوند . ما در علت و معلول حکم به ایجاد و تاثیر شیء می کنیم . پس ما با یك 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 . پس معلوم است که مفهوم علیت مفهومی است ما داریم ولو انطباع بلاواسطه منشاء آن نیست اما با واسطه می تواند منشاء آن باشد .

ایراد ما به هیوم اینست که شما ضرورت را تصور کرده اید و می گوئید وهمی است ، پس چگونه آنرا تصور کرده اید ؟ حتماً باید یك تصوراتی داشته باشید تا بتوانید از آنها تصوری وهمی مثل دریای جیوه را بسازید . ضرورت یك مفهوم بسیطی است و از ترکیب تصورا ت حاصل نشده است . حال یك مفهوم بسیط چگونه می تواند وهمی باشد . پس چاره ای ندارید جز این که از آن تقسیم بندی اولی خود دست بردارید چون یك تصوراتی را قائلید که منشاء خارجی و انطباعی ندارند مثل اجتماع نقیضین و ضرورت علی و معلولی . پس مبنای معرفت شناختی هیوم درست نیست .

استدلال استاد بر اثبات اصل علیت :

۱(موجودات ممکنه 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 تمسك می کنیم نه اصل ترجیح بلا مرجح لذا اشکال شهید صدر مطرح نمی شود و از طرف دیگر خود هیوم هم اصل تناقض را قبول دارد .

حکمای اسلامی در بحث علیت منظورشان معنای اعم علیت نیست یعنی چه علیت اعدادی و چه ایجادی . آنها علیت اعدادی را در عالم طبیعت می پذیرند اما علیت ایجادی را مختص به خدای متعال می دانند . در ص۱۲۷ ج ۲ اسفار می فرماید: «الحله مفهومان، احد هما هو الشی الذی یحصل من وجوده وجود شیء آخر و من عدمه عدم شیء آخر و ثانیهما هو ما یتوقف علیه وجود الشیء فیمتنع بعدمه و لا یجب بوجوده» همچنین در ج دوم آموزش فلسفه استاد مصباح ص ۱۵ و مرحله هشتم فصل سوم نهایه هم به آن اشاره شده است . اما هیوم هیچکدام از آنها را قبول ندارد.

بحث استقراء از نظر هیوم:

اولاً ایشان شخصیتی است که به معضل استقراء توجه کرده است 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 سئوال با پذیرش اصل علیت نفی می شود .

۲(به چه دلیل حتماً الف علت باء است ؟ شاید علت دیگری داشته باشد یعنی اتفاقاً الف با باء همراه باشد (تصادف نسبی) . حال اگر پذیرفتیم که الف علت باء است آنگاه :

۳(به چه دلیل همیشه و همه جا و هر زمان الف علت باء است ؟

در جواب این سه سئوال عقل گرایان و تجربه گرایان پاسخهایی داده اند . عقل گرایان پیرو منطق ارسطویی مشکل نخست را با پذیرش اصل علیت حل کرده اند . اگر پذیرفتیم که کل ممکن یا کل معلول یحتاج الی العله، در این صورت تصادف مطلق منطقی خواهد شد. اما آنها اصل علیت را به عنوان اصل ما قبل تجربی مطرح کردند، که حاجتی به برهان و استدلال ندارد . لذا از نظر آنها تصادف مطلق بالبداهه منتفی است . آنها مشکل دوم و سوم را که نفی تصادف نسبی و اثبات تعمیم پذیری بود با

يك سری قواعد عقلی ديگری حل كردند . قواعدی مثل «طبيعت يكنواخت عمل می كند» «الاتفاقی لايكون دائمياً و لا اكثرياً» در صورت پذيرش اين قواعد می پذيريم كه الف علت باء است و هميشه همينطور است .

اين ديدگاه عقل گرايان كه مدتهای طولانی مورد قبول بود و از آن دفاع می شد در نزد تجربه گراها نقد شد . لذا تجربه گرايان راه حل های ديگری برای استقراء پيشنهاد دادند . برخی مثل جان استوارت ميل (قرن نوزدهم) مشكل اول را با اصل عليت حل كرد اما مشكل دوم و سوم را با جداول چهارگانه ای كه ارائه داد، حل كرد .

به اعتقاد او، هم عليت خاص و هم تعميم پذيری قابل حل بود . اما او اصل عليت را يك اصل عقلی ماقبل تجربه نمی دانست، بلكه آن را تجربی می دانست . او هم تصوراً و هم تصديقاً يك تجربه گراست، و فقط يك اصل عقلی را قبول دارد و آن اصل تناقض است . اين نكته نشان می دهد كه در تاريخ تجربه گرايی هيچ تجربه گرای خالصی يافت نمی شود . كما اينكه در بين عقل گرايان هم عقل گرای خالص وجود ندارد كه هيچ اعتنايی به تجربه نكند . اختلاف فقط در درصد تجربه گرايی و عقل گرايی آنها است . به اعتقاد ميل استقراء ناقص با اين پيشنهاد او مفيد يقين خواهد بود اما با فرمولی متفاوت .

گروهی ديگر از تجربه گرايان مثل رايشن باخ و راسل و پوپر و كارل ناب با استفاده از منطق حساب احتمالات و بهره گيری از بديهيات آن به حل مشكل استقراء پرداختند . به اعتقاد آنها ما هر قدر آزمايش و تكرار كنيم ارزش احتمالی عليت الف نسبت به باء افزايش می يابد و طبيعتاً ارزش احتمالی خلاف آن كاهش می يابد . و همين باعث می شود كه ما نسبت به نتايج استقراء ظن معتبر پيدا كنيم . لذا ما مشكل استقراء را تا جايی حل می كنيم كه به تصديق ظنی معتبر برسيم و هرگز به يقينی كه منطق ارسطويی يا منطق استوارت ميل ادعا می كرد نمی رسيم و اين مسئله اهميتی هم ندارد .

در حساب احتمالات درجه تصديق بالاست هر چند كه ما را به يقين هم نرساند ولی ظن معتبر ايجاد خواهد كرد بر خلاف جايی كه ممكن است يقين روانشناختی هم ايجاد بكند اما درجه تصديق آن پائين باشد مثل خواب . لذا شهيد صدر يقين را سه قسم می كند :

۱(منطقی يا رياضی كه همان يقين صد در صد است .

۲(يقين ذاتی يا روانشناختی، كه در آن درجه تصديق پائين است .

۳(يقين موضوعی يا خارجی، كه درجه تصديق در آن بالاست .

هيوم هيچكدام از اين راه حلهايی كه توسط تجربه گراها ارائه شده است را نمی پذيرد .و با توجه به اينكه اعتقاد دارد اصل عليت و ضرورت علی و معلولی قطعی نيست و نه از طريق تجربه ثابت می شود و نه از طريق عقلی، مشكل استقراء را با روش روان شناسانه قابل حل می داند نه روش معرفت شناسانه، يعنی استقراء نه می تواند يقين معرفت شناختی را حل كند و نه ظن معرفت شناختی را . و فقط تامين كننده عادت ذهنی است برای اينكه الف علت باء است . لذا حكايتی از عالم واقع ندارد و ما نمی توانيم حكم كنيم كه در واقع الف علت باء است ، و حتی نمی توانيم قائل به وجود الف و باء هم باشيم . لذا استقراء فقط عادت روان شناختی را تامين می كند . بنابراين منطقاً امكان تصادف مطلق هم وجود دارد چه برسد به تصادف نسبی . پس منطقاً نمی توان سه مشكل استقراء را حل كرد اما به لحاظ عادت و روان شناختی می توان آنها را حل كرد . لذ او نمی تواند با اين تفسير مشكل معرفت شناختی استقراء را حل كند .

ملاحظه : شهيد صدر در كتاب اسس خود خواسته است نشان دهد كه اگر كسی اصل عليت را عقلی نداند می توان با استقراء هم آن را ثابت كرد هر چند در فلسفتنا اصل عليت را عقلی می داند . او

معتقد است تمام قضایا (تجربیات ، متواترات ، فطریا ت و ...) را می توان با استقراء و تجربه اثبات کرد و فقط اصل تناقض را و بدیهیات حساب احتمالات را از این قاعده استثناء می کند . او معتقد به دومرحله توالد است . یك مرحله توالد موضوعی است که در آن از حساب احتمالات کمك 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 کمك 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 و اینکه آیا همه تصورات از حس و تجربه نشأت می گیرند ؟ و یا اینکه 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 است که آیا همه تصدیقات بشری از استقراء و تجربه بدست می آیند؟ یا اینکه یك 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 اینها نیازی به برهان ندارند و حتی شکاك هم نیازمند این اصول می باشد . به تعبیر استاد مطهری در جلد دوم اصول فلسفه ص۹۱ : 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 اینکه «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 .

پس 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 بدست 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 فولکید 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 لاك با طرفداران اصالت

عقل همخوانی 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 آنرا هم مؤخر از تجربه دانسته است . و بحث مستقلی در باب سایر اصول بدیهی عقلی نکرده است . اما همانگونه که گذشت او متعلقات پژوهشهای آدمی را به دو دسته نسبتهای 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 هو هویت را ضروری و مقدم بر تجربه می داند . زیرا می گوید اگر دایره دایره است پس چون از تحلیل تصور آن بدست 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 الزاویه شد مربع وتر آن مساوی مجموع مربعات دو ضلع دیگر خواهد بود .

اگر ما این نتایج را نپذیریم 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 اینست 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 شكاك است . اما عقل گرایان اصول بدیهی را در خارج معتبر می شمارند . استاد مطهری در اصول فلسفه ج ۲ ص ۹٤ 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 بدست آمده باشد مصادره به مطلوب است . و اگر بدیهی عقلی باشد ادعا ثابت می گردد . پس انکار بدیهیات اولیه مستلزم شك مطلق و سوفسطایی گری است، علاوه بر اینکه اصل تناقض آزمایش نشده است تا محال بودنش با آزمایش بدست می آید .

پس 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 کفایت بدان قائم اند را نمی پذیرد . به اعتقاد او انطباعی از جوهر نفسانی هم در اختیار ما نیست و تنها يك 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 اینها نیز ممثّل 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» هیچگاه 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 . همچنانکه مرحوم علامه در مرحله ٦ فصل دوم نهایه فرموده است : «فمن انکر وجودُ الجوهر فقد قال بجوهریه الاعراض من حیث لا یشعر.»

٤(جوهر نفسانی هم با علم حضوری یافت می شود به این بیان که ما حالات نفسانی و ادراکات نفسانی را به نحو وحدت درك می کنیم لذا باید چیزی باشد که همه آنها را یکجا درك کند و آن نفس است .

واقعیت جهان خارج :

حکما چه اسلامی و چه 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 اینست که، همه انسانها 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 مدرُك بودن مترادف بگیرند و به یك 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 منشاء 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 آنرا ناممکن می داند یعنی نسبت به جهان خارج شکاك است . چون او معتقد است که منشاء 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 ادراك هستند و ما درصدد اثبات وراء ادراکات هستیم . عقل هم توان ارائه برهانی ندارد چون مقدمات یك برهان عقلی عبارتند از یك سلسله ادراکاتی که در ذهن ما محبوسند . پس ما از کجا می گوئیم که واقعیت و جهان خارجی وجود دارد ؟ پس باید گفت که خیال منشاء توهم باور به جهان خارج است . البته هیوم با اینکه واقعیت جهان خارج را نمی پذیرد اما تصور وجود را معقول و معنادار می داند . می گوید هیچ انطباع و تصوری نداریم مگر اینکه آنرا به عنوان امری موجود (Existent) ادراك می کنیم .

با توجه به این مطالب مابعدالطبیعه سالبه به انتفاء موضوع است . یعنی وقتی واقعیت عالم خارج را مشکوك 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 می دانست . البته با نفی ضرورت علی و معلولی و تحویل علیت به تداعی معانی و تعاقب امور دیگر جایی بر علوم و دین

شناسی هم نمی ماند 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 می گذارد و نه برای علم و نه برای دین . اما با این حال او در مقام عمل شكاك نیست و حکم طبیعت را بر حکم عقل مقدم می دارد .

این بحثهای هیوم نسبت به فلسفه و علم و دین بحثهایی 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 یك روش علمی کاملتر از دیدگاه های دیگران .

در مقابل این دیدگاههایی هیوم حکمای اسلامی وجود جهان خارج را بدیهی و فطری می دانند. از جمله در نهایه 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 بوجود آن پی می برد ؟ جوابهای مختلفی می توان ارائه داد :

١(از نظر مرحوم علامه در اصول فلسفه درست است که نفس واقعیت در ذهن نمی آید و آنچه در ذهن می آید 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 یك ویژگی دارد که کاشفیت از خارج است ، و این کاشفیت از مختصات ذاتی علم است «علم وجود مجرد حاك عن الخارج» بنابراین کسی نمی تواند صورت ذهنی را بپذیرد و اصل واقعیت را نپذیرد . ما خودمان وقتی صور ذهنی را بررسی می کنیم ، می بینیم که بعضی از آنها حکایت از ورائی می کند 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 ازخارج کل ذهن و برخی حکایت از یك ساحت دیگر ذهن دارد .

٢(راه حل دیگری علامه در اصول فلسفه دارد (که استاد خسرو پناه در مقاله علم حضوری خود در مجله ذهن به آن پرداخته است) . به اعتقاد علامه هر علم حصولی مسبوق به یك علم حضوری است با این تفسیر که دریافتهای ما از عالم طبیعت و محسوسات هم بی واسطه است یعنی قبل از اینکه صورت ذهنی از چیزی داشته باشیم یك علم حضوری از آن شیء پیدا می کنیم و بعد از این ارتباط حضوری انطباع پیدا می شود .

٣(ما با علم حضوری وجود نفس خودمان و حقایق دیگری اعم از قوا و افعال و انفعلات نفسانی را درك می کنیم و همه اینها 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 واقعیتهایی غیر از ادراکات داریم ولو اینکه در درون نفس ما باشند .

٤(دلیل عقلی . حکما برهانی حصولی را برای اثبات عالم خارج اقامه کرده اند، به این بیان که; صورتهای 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 والّا 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 صورتهایی 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 شك می کند پس چه فرقی بین تصورات معقول و موهوم وجود دارد . یعنی شما تصوری از وراء ذهن دارید که نسبت به آن مشکوك هستید در حالی که تا تصوری از خارج نباشد متعلق شك واقع نمی شود خودتان 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 سئوال از منشاء آن باقی است . اگر گفتید انطباعات است می گوئیم انطباعات از کجاست اصلاً با شك در عالم خارج هیچ تصوری معقول نیست .

پس با این جوابها 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 شکاك 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 پاسخ هایی 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 می پذیرد و در وراء آنها شك می کند.

اثبات وجود :

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 می پردازد .

وی از نظر شخصیتی چند مرحله را طی کرده است . در مرحله کودکی گرایش کالوینی داشت که در آغاز جوانی از آن گرایشات دست کشید ودر نهایت آدمی بی دین شد وحتی معتقد شد که دین به اخلاق آسیب می رساند، زیرا انگیره های غیر از دوستی فضیلت برای کارهای اخلاقی انسان در انسان مهیا می کند. او در رساله «درباره تاریخ طبیعی دین» که حمید عنایت آنرا ترجمه و انتشارات خوارزمی در سال ۱۳٤۸ منتشر کرده است تحول دین از شرك تا توحید را بررسی میکند. به اعتقاد او دین ذاتاً شرك 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 یه سه شخصیت که هر یك نماد اندیشه هستند مطرح می کند ۱(فیلو نماینده شکاکیت بی قید است ۲(دمئآ نماینده دینداری خشك و متحجر و انعطاف ناپذیر است ۳(کلئانتس، دارای ذوق فلسفی دقیق است و فیلسوفی عقل گرا است . هیوم هر بار خود را با یکی از آن سه نماد متحد می گیرد . او دین طبیعی یعنی دین عقلانی نسبت به اثبات خدا را نقد می کند 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 استجابت دعا می داند و به نقد آنها می پردازد هر چند در فلسفه و کلام اسلامی برهان نظم برای اثبات علم خدا استفاده می شود و برهان خوارق عادات برای اثبات نبوت بکار می رود.

هیوم در کتاب مذکور و کاتب پژوهشی در فهم انسانی هشت اشکال بر برهان اول و ٦ اشکال بر برهان دوم ذکر می کند. در کتاب کلیات فلسفه ریچارد پوپکین و آبروم استروید با ترجمه مرحوم مجتبوی 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 کتاب به اشکالات هیوم در جوابهای آنها پرداخته است.

ربط بایدها و نبایدها به هست ها و نیست ها :

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 هست ها 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 بایست ها و شایست هاست و شامل اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن 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 يك 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 هچنین دکتر سروش در کتاب «دانش و ارزش» که در سال ۱۳۵۸ این دیدگاه را پذیرفت. مرحوم دکتر حائری یزدی کتاب «کاوشهای عقلی عملی» را نوشت که در سال ۱۳٦۱ 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 بصورت کتاب منتشر شد، دیدگاه دکتر را قبول دارد و ادله نقلی از قرآن برای آن ذکر می کند. (آیه ۲۲ بقره، ۲۸ بقره، ۳۱ یونس و ...)

کتاب هم بصورت 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 المعرفه» 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.

دیدگاه استاد خسرو پناه :
تمام این شخصیتهایی که استنتاج را جائز یا غیر جائز می دانند سخنشان بر 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 بصورت 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 اینکه یکی از مقدمات «هست» باشد و دیگری «باید» تا بتوان باید را نتیجه گرفت و الّا 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.

تاثیرات هیوم:
هیوم بر کانت و فلسفه های پوزیتیویستی و پراگماتیستی تاثیر 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 ۳٦۹ به بعد به بررسی مخالفان و موافقان هیوم پرداخته است: او می نویسد : در زمان حیات هیوم اندیشمندانی مثل آدام اسمیت که از دوستان نزدیك 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 تاثیر هیوم بود. همچنین کسانی مثل ریچارد پرایس نظریه حس اخلاقی را مخصوصاً به گونه ای که پرورده هیوم بود خوش نمی داشت چرا که آنرا 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.

پراگماتیسم û PRAGMATISM

مقدمه:

۱ ـ بهترین راه مطالعه جریانهای فلسفی، مطالعه آثار بنیانگذاران و شارحان آن مکتب است. البته راههای دیگری هم وجود دارد مانند مراجعه به آثار منتقدان آن جریان از باب «تعرف الأشیاء بأضدادها أو بأغیارها» چرا که آموزه های یك جریان از ناحیه نقد آن بهتر فهمیده می شوند (مراد از فهم بهتر و عمیقتر، فهم بهتر و بیشتر لوازم یك جریان فلسفی است چون هر جریانی یك لوازم ناگفته و نانوشته ای دارد که توسط شارحان و منتقدان آن کشف می شود و باعث تحول و تطوّر می شود) حال شناخت پراگماتیسم نیز وابستگی جدی به آگاهی از نظرات مؤسسان آن همچون چارلز پیرس، ویلیام جمیز، جان دیویی و امثال آنها دارد.

۲ ـ همانگونه که بعدها بیشتر توضیح خواهیم داد پراگماتیسم بیش از آنکه یك جریان فلسفی یا اجتماعی باشد یك 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 بطور مثال، سیاست آمریکا یك سیاست سکولار است یعنی بنا ندارد از آموزه های دینی در عرصه های اجتماعی اعم از سیاست، اقتصاد، علم و ... استفاده کند (البته اگر نگوییم که سکولار خشن هستند و حاضر نیستند که حتی در نیازهای فردی نیز از دین بهره بگیرند) با اینحال 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 و یا اینکه آمریکا با فعالیتهای مذهبی، 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 یك بهرهوری کاملاً پراگماتیك 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 یك مکتب بلکه یك روش تعمیم یافته است البته دیویی و جمیز نگاه فلسفی نیز به مباحث داشتند.

۳ ـ پراگماتیسم آنچنانکه 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 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 آنست 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 بوجود نیامده است که از کانت تأثیر نپذیرفته باشد; زیرا فلسفه کانت، نقطه تلاقی دو جریان فلسفی ـ معرفت شناسی اروپا در قرنهای هفدهم و هجدهم است: جریان خردگرایی ûRationalism به نمایندگی دکارت، پاسکال، اسپینوزا، مالبرانش، لایب نیتس و جریان تجربه گرایی ûEmpiricism به نمایندگی بیکن، هابز، لاك، بارکلی و هیوم.

مهمترین دعوای این دو جریان بر سر قضایای پیشینی و پسینی از یکطرف و قضایای تحلیلی و ترکیبی از طرف دیگر است.

پیشینی = ما قبل تجربه.ترکیبی = محمول از بیرون بر موضوع حمل می شود.

قضایاقضایا

پسینی = ما بعد تجربه.تحلیلی = محمول در بطن مفهومی موضوع قرار دارد.

لایب نیتس به قضایای تحلیلی و پیشینی اعتقاد داشت اما تجربه گرایان، قضایا را بطور 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 لذا در صحت و یقینی بودن آن شك 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 لذا در گزاره های تجربی هم شك کرد و یك شکاك û 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 کرد و سعی کرد بین این دو جریان، یك هماهنگی ایجاد کند لذا اولاً گفت با عقل نظری نمی توان مسائل مابعدالطبیعه را حل کرد ثانیاً به این پرسش پاسخ داد که قضایای ترکیبی پیشینی چگونه ممکن اند؟ وی مقولات دوازده گانه را ساختار ذاتی ذهن انسان معرفی کرد و معرفت را نمود و ظهور اشیاء توصیف نمود.

این کار کانت گر چه یك تلاقی بین این دو جریان، ایجاد کرد ولی یك پیامد داشت که مجادلات کهن و سنتی بر سر مباحث فلسفی مثل خدا، معاد، جبر و اختیار و... گزاره های جدلی الطرفین شدند که هیچگاه به نتیجه نمی رسند. حتی مجادلات معرفت شناختی همچون معیار حقیقت نیز بحث جدلی الطرفین به حساب آمدند.

پیرس از یکطرف اصل پراگماتیك 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 لاك 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 دعواهای بی فایده کنیم، به جای روشهای دیگر، از اصل سود و ربط عقیده به عمل استفاده می کنیم و خودمان را بر سر حقیقت معطّل 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 یك بافت و ساختار آمریکایی دادند.

٤ ـ پراگماتیسم همانگونه که بیان گردید یك جریان روش شناسانه است که بر اصالت عمل توجه ویژه ای دارد. این 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 جمیز 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 عقاد 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 شی ئی که توسط این عقیده ارایه می گردد، واقعیت است. آموزه پراگماتیك 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 ساختیم و وارد معرکه نزاع کردیم می توانیم نظر حقیقی را انتخاب کنیم. معنادار بودن همه گزاره های درست و نادرست ما رابه 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: ١ ـ تقریر ایده آلیستی: گزاره هایی که با یکدیگر توافق و تلائم داشته باشند، صادقند. ٢ ـ 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 ١٨٩٨ با او مشهور گردید، آنرا 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:

١ ـ چیستی صدق و حقیقت، یعنی شناخت حقیقی و صادق در مقابل شناخت کاذب یا خطا چه معنایی دارد؟

٢ ـ 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 اینست 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 اینست 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 يك رئالیست است ولی معیار را تجربه می داند ولی طبق بعضی عبارات دیگر، او يك پراگماتیست است. (استاد: از آنجا که او يك فیلسوف به معنای دقیق کلمه نبوده بلکه يك روانشناس بوده است و آنچه برایش دغدغه بوده، ثمره عملی بوده است لذا باید گفت او يك پراگماتیست است ولی وقتی با مباحث معرفت شناسی روبرو شده، برای خروج از نسبیت 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 پوزیتویسم که گزاره های فلسفی را بی معنا می دانست. پیرس در اوج مخالفتهایی که با فلسفه وجود داشت، انجمن متافیزيك را تشکیل داد.

(۱) چارلز ساندرس پیرس Charles Sanders Peirce û

(۱) زیست نامه پیرس

چارلز پیرس، متولد ۱۸۳۹ در کمبریج ماساچوست آمریکا متولد شد. وی در دانشکده هاروارد در رشته شیمی تحصیل کرد. در دهه ۱۸۶۰ به تدریس منطق و فلسفه و فلسفه علم پرداخت. در سال ۱۸۷۱، انجمن مابعدالطبیعه را بنیان گذاشت و یکسال بعد از آن، مقاله ای برای انجمن نوشت که در آن پراگماتیسم را بنا نهاد. پیرس در زمانی این انجمن را بنا نهاد که لاادریگری 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 آنرا زنده کرد. وی تقریباً ۸۰ مقاله فلسفی و ۲۰ مقاله و يك کتاب کوچك با عنوان «تحقیقاتی در نورسنجی» درباره مسایل مربوط به علم فیزيك منتشر کرد. او به خاطر تعدد مناصب و مشاغل و پرداختن به رشته های علمی مختلف نتوانست نظام فلسفی پی ریزی کند لذا فقط گزاره های پراکنده ای دارد و شهرتش بخاطر 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.

(۲) آراء پیرس

۱ ـ علم نوین همانند فلسفه، واقع گراست و با نام گرایی در تضاد است.
۲ ـ مهمترین رکن اندیشه پیرس، ارتباط بین تصورات و عمل است باید از یکطرف عقاید را شناخت و از طرف دیگر کارکرد عملی آنها را شناخت.
۳ ـ 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 کمك 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، زاییده 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.
٤ ـ 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 ـ دکارت گرایی می آموزد که فلسفه را باید با شك عام شروع کرد در حالیکه مکتب گرایی هیچگاه اصول بدیهی خود را زیر سؤال نمی برد.
۲ ـ دکارت گرایی می آموزد که آزمون نهایی یقین را باید در آگاهی فردی جستجو نمود یعنی معرفت شناسی دکارت یك معرفت شناسی فردگراست «من فکر می کنم پس هستم» و به همین دلیل، برخی او را مؤسس فردگرایی دانسته اند در حالیکه مکتب گرایی به گواهی حکما و کلیسای کاتولیك یعنی بر توافق جمعی تکیه می کرد.
۳ ـ 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 ـ ما نمی توانیم با شك عام شروع کنیم چون شك مستلزم دلیل مثبت است (شك دلیل می خواهد نه یقین) در فلسفه، باید از همانجایی که هستیم، شروع کنیم. بیایید آنچه را که در قلبهایمان مورد شك قرار نمی دهیم، متظاهرانه در فلسفه مورد شك قرار ندهیم. شك دکارت، صوری و خود فریب است و نمی تواند واقعی باشد. اصلاً معنا ندارد که کسی در همه چیز شك کند همان کسی که ادعای شك مطلق می کند می بینیم که از مرگ می ترسد، غذا می خورد، نزدیك آتش نمی شود و... مگر فلسفه، بازی با الفاظ است.
۲ ـ 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 محك حقیقت دانستن، به معنای نادیده گرفتن بعد اجتماعی معیار و پایمال کردن شکهای واقعی است که از عدم توافق بوجود می آید.

۳ ـ مخالفت دیگر پیرس، با روش ریاضی و استنتاجی مورد تأکید در فلسفه دکارت بود. پیرس اصرار میورزد 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 هر یك از آنها (تکثیر براهین فلسفی، بر تبعیت از الگوی تکثیر شواهد در تجربیات).

(۲) ویلیام جیمز û William James

(۱) 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 (۱۸٤۲ ـ ۱۹۱۰) در یك خانواده عقلانی و عاطفی بدنیا 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، نامنظّم و آمیخته با مسافرت بود. او در شهرهای نیویورك، 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 مدتها با پیرس، همراه بود و بر خلاف پیرس، خونگرم و معاشرتی بود، جیمز پراگماتیسم را بیشتر از پیرس مطرح کرد. پیرس، پراگماتیسم را در حوزه معنی شناسی بکار می برد ولی جیمز آنرا 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 ۱۹ 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 راهبردی برای ارتباط علم و دین قرار داد به این بیان که:
محك تمام حقیقت تجربه است و یکی از مصادیق تجربه، تجربه مذهبی است که تجربه مذهبی هر فرد، پدیده ای است که باید به عنوان یك واقعیت برای همگان پذیرفته شود یعنی همه انسانها یك حالات مذهبی و معنوی دارند لذا بر اساس تجربه، باید مذهب و دین را پذیرفت.
جیمز در صدد اثبات مابعدالطبیعی مذهب نیست بلکه مذهب را تنها به عنوان یك واقعیت تجربی می پذیرد و او یکی از مؤسسین تجربه دینی است.
رویکرد او در مذهب، او را به کثرت گرایی شخصی و اخلاقی و مابعدالطبیعی هدایت کرد چون هر فردی از تجربه دینی برخوردار است که با تجربه دیگر انسانها متفاوت است یعنی انسانها به لحاظ اخلاقی و مابعدالطبیعی از تکثر بینشی و کنشی برخوردارند لذا جیمز با محك 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 جزیی 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 که جیمز و لو اصطلاح پلورالیسم اخلاقی و دینی را بکار نبرده است ولی به آن معتقد است.
جیمز با اینکه به روانشناسی علاقه داشت و به تجربه بهاء می داد ولی کمتر در آزمایشگاه بسر 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 فلذا هر چه عمرش بیشتر می شد به فلسفه علاقمندتر 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 ۱۹ و روانشناسی علمی و رفتار گرایی قرن ۲۰ بود یعنی جیمز در این کتاب، یك 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. همانطور 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 مستقرّ می گردد، پس پیرس حقیقت را به توافق عام در دایره محققان معنی کرد. اصطلاح «عقل جمعی» نیز که امروزه بکار برده می شود مراد طرفداران انسجام گرایی از آن، عقل جمعی پژوهشگران یك 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 زمین شناس نسبت به درختها شناخت پیدا می کنند. ابتدا

جهان خارج بود حال به جهان عالِم منتقل شده ایم. اگر این عالمان در یك گزاره متفق القول شدند وارد جهان علم می شویم پس علم = انسجام و تلائم آراء پژوهشگران یك موضوع. این نظریه تلائم را پیرس نیز داشت و این نظریه یك نظریه رایج در عصر او بود و حتی بعضیها نظریه تلائم و پراگماتیسم را جزء نظریات سنتی چیستی صدق می شمارند ولی جیمز این تفسیر از حقیقت را نپذیرفت چرا که آنرا تفسیری آرمانی پنداشت و معتقد بود که چگونه ممکن است که همه صاحبنظران در یك مسأله متفق القول شوند. لذا با روحیه ناشی از اصل پراگماتیك به پیامدهای عملی قضایا توجه نمود و معتقد به این شد که یك عقیده تنها در صورتی حقیقی است که در عمل ظهور و بروز داشته باشد و بطور تجربی نتایج رضایت بخش و محسوس به بار آورد.
این نظریه جیمز باعث خرده گیریهایی 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 بنام 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 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 مستوفا در باب چیستی صدق در کتاب پراگماتیسم در سخنرانی دوم ـ معنی پراگماتیسم ـ و سخنرانی ششم ـ درك پراگماتیسم از حقیقت ـ مطرح نماید.( )
گزارشی از کتاب «پراگماتیسم»

کتاب «پراگماتیسم» که در سال ۱۹۰۷ منتشر شد مجموعه ۸ 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: درك پراگماتیسم از حقیقت.
سخنرانی هفتم: پراگماتیسم و انسانگرایی.
سخنرانی هشتم: پراگماتیسم و مذهب.
و در نهایت «گفتار مؤلف درباره معنای پراگماتیسم».

سخنرانی اول ـ معضل کنونی فلسفه:

جیمز در ابتدای این سخنرانی مطلبی را از «چسترتن» نقل می کند و آنرا می پذیرد و آن اینست که عملیترین و مهمترین چیز درباره یك انسان، نگرش او درباره عالم و فلسفه اوست ولی آن فلسفه ای که در هر کدام از ما تا این حد مهم است یك 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. یك 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 یك از مقدمات دقیقاً عینی اش، در او جانبگیری ایجاد می کند. فیلسوف به طبعش اعتماد می کند و چون در طلب جهانی است که با طبعش سازگار باشد، به هر نمایشی از جهان که با آن سازگار باشد معتقد می شود... با این حال او نمی تواند در هیچ محکمه ای، صرفاً به این 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 û و تجربه گرا û 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 ماوراء طبیعی). اما هیچکس 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 حالیکه عقل گرا; تعقل گرا، ایدئالیست، خوشبین و مذهبی و...است. او توضیح می دهد که هر دو رویکرد به خطا رفته اند و آنچه صحیح است تلفیق این دو رویکرد با یکدیگر 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 یکدیگر می بینید. شما تجربه گرایی را فاقد خوی انسانی و همراه با لامذهبی می یابید و یا با یك فلسفه عقل گرا روبرویید که هر چند ممکن است خود را مذهبی بخواند اما فاقد هر گونه تماس معینی با واقعیتهای ملموس و غم و شادیهاست. ای کاش دو صفحه نخست رساله ای را که دانشجویی یکی دو سال پیش به من سپرد حفظ کرده بودم( ).

این مرد سخنش را چنین آغاز می کرد که از نظر او همیشه مسلّم فرض می شد که هر وقت شما به یك کلاس فلسفه وارد می شوید ناچارید با عالمی رابطه برقرار کنید که یکسره متفاوت از جهانی است که در پشت سرتان در کوچه ترك کرده اید... جهان تجارب شخصی واقعی بیش از حد تصور متکثر، آشفته، گل آلود، دردناك 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 مرمرین است که بر تارك کوهی می درخشد. اما در واقع امر، این امر تبیینی از جهان ملموس و واقعی ما نیست بلکه چیز دیگری است، یك مرهم و یك راه گریز است... به همین دلیل برخی مردان اهل دانش را مشاهده می کنیم که ترجیح می دهند به مابعدالطبیعه به عنوان چیزی یکسره تارك دنیا و وهمی پشت کنند... لایب نیتس ذهنی عقل گرا بود که از اغلب اذهان عقل گرا، به امور واقع علاقه بیشتری داشت با این حال اگر می خواهید تصنع مجسّم را مشاهده کنید، کافی است فقط نوشته جذاب او یعنی «عدل الهی» را بخوانید که در آن می کوشد مشیّتهای الهی را نسبت به انسان توجیه نماید و اثبات کند جهانی که در آن زندگی می کنیم بهترین جهان ممکن است. درك ضعیف لایب نیتس از واقعیت چنان واضح است که نیازی به تفسیر ندارد. پس خلاصه حرف جیمز اینست 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 نـام پراگماتیسـم بـه خـود گرفتـه است به مثابه فلسفه ای پیشنهاد می کنم که می تواند هر دو گونه تقاضا را بر آورد. ایـن فلسـفه مـی تواند همانند فلسفه های عقل گـرا مـذهبی بمانـد امـا در عـین حـال هماننـد فلسـفه هـای تجربـه گـرا، غنیترین تماس را با واقعیتها حفظ کند.

سخنرانی دوم ـ معنی پراگماتیسم:

در این سخنرانی جیمز پس از نقل يك خاطره می گوید: روش پراگماتیکی قبل از هـر چیـز روشـی اسـت برای حل نزاعهای متافیزیکی، که در غیر این صورت می توانند پایان ناپذیر باشند. آیا جهان واحد است یـا کثیر؟ مقدّر است یا آزاد؟ مادّی است یا روحی؟ اینها مفاهیمی هستند که هر کدام ممکن اسـت دربـاره جهان صادق باشد یا نباشد; و نزاع بر سر چنین مفاهیمی پایان ناپذیر است. روش پراگماتیکی در چنـین مواردی عبارت است از کوشش برای تفسیر هر مفهومی به کمك ردگیـری پیامـدهای عملـی مربـوط بـه آن. اگر این یا آن مفهوم صحیح باشد چه تفاوت عملی در بین خواهـد بـود؟ اگـر هیچگونـه تفـاوت عملـی یافت نشود در این صورت شقهای مختلف عملاً دارای يك معنی هستند و هر نزاعـی بیهـوده اسـت. هـر گاه نزاعی جدی باشد ما باید قادر باشیم تفـاوت عملـی را کـه در اثـر محـق بـودن ایـن یـا آن طـرف نـزاع حاصل می شود نشان دهیم. نگاهی به تاریخ این اندیشه، معنای پراگماتیسم را بهتر نشان مـی دهـد. این اصطلاح از واژه یونانی «پراگما» به معنی عمـل مشـتق شـده اسـت، ایـن اصـطلاح را نخسـت آقـای چارلز پیرس در سال ۱۸۷۸ وارد فلسفه کرد. پیرس پس از خاطر نشان کردن این نکته که عقاید مـا واقعـاً قواعدی برای عمل هستند، اظهار داشت که برای بسط دادن يك مفهوم ذهنـی، فقـط لازم اسـت معـین کنیم این مفهوم برای ایجاد چگونه رفتاری بکار می آید و آن رفتار برای مـا یگانـه معنـای آن اسـت (یعنـی پیرس، پراگماتیسم را به عنوان ابـزار معنایـابی واژه هـا معرفـی کـرد) پـس بـرای کسـب وضـوح کامـل در افکارمان درباره يك موضوع، فقط لازم است توجه کنیم آن موضوع، حاوی چه نتـایج عملـی متصـوری مـی تواند باشد. پس درك ما از این نتایج، تمام درك ما از آن شیء است... جیمز در ادامه بـا اشـاره بـه اینکـه روش پراگماتیکی به نزاعهای بیمعنای شیمی و فیزیك نیز خاتمه می دهد می گوید: با شـگفتی بسـیار می توان دید که چقدر از نزاعهای فلسفی، بی معنا می شـوند، اگـر آنهـا را تحـت آزمـون سـاده ردیـابی نتیجه عملیشان قرار دهید در هیچ جا نمی تواند تفاوتی وجود داشته باشد که تفـاوتی دیگـر را در جـای دیگر ایجاد نکند... تمام وظیفه فلسفه باید کشف این مطلب باشد کـه اگـر فـلان قاعـده دربـاره جهـان یـا قاعده دیگر صحیح باشد از نظر من و شما، و در لحظه معینی از زندگیمان چه تفاوت معینی پیـدا خواهـد شد!

پراگماتیسم بیانگر رویکردی کاملاً آشنا در فلسفه یعنی همـان رویکـرد تجربـه گرایانـه اسـت امـا آن را در شکلی هم رادیکالتر و هم بی ایرادتر از آنچه تاکنون بوده، عرضه می کند. با بکار بستن این روش دانـش و مابعدالطبیعه به یکدیگر نزدیکتر خواهند شد و کاملاً دست در دست هم، کار خواهند کرد مابعدالطبیعـه اغلب نوعی بدوی از تحقیق را دنبال کرده است. همانطور که در سحر و جادو، واژه ها نقـش عظیمـی را ایفاء کرده اند و با دانستن نام یا رمز طلسم روح، جن یا هر قدرت دیگری، می توان آنرا زیـر سـیطره خـود درآورد، جهان نیز همواره چونان معمایی در مقابل ذهن طبیعی، جلوه کـرده کـه کلیـدش را بایـددر شـکل يك واژه جستجو کرد که در اختیار داشتن آن، عرفاً به معنی تسلط بر خود جهان است. «خدا»، «مـاده»، «عقل» و «مطلق» و «نیرو» از این نامهای مشکل گشا هستند. وقتی آنهـا را در اختیـار داشـته باشـید، می توانید آرام بگیرید. شـما در پایـان تحقیـق مابعـدالطبیعی خـود هسـتید. امـا اگـر روش پراگمـاتیکی را

دنبال کنید، نمی توانید به هیچیك از چنین واژه هایی به مثابه پایان تحقیق خود بنگرید. شما باید از هر واژه، ارزش عملی آنرا 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 وا 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 حلهای لفظی و تجربه های مابعدالطبیعی، سازگار است. همه اینها گرایشهای ضد تعقلی اند، پس پراگماتیسم در مقابل عقل گرایی، به عنوان یك 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 یك شیوه جهت گیری است. «شیوه روی گرداندن از اولیات، اصول، مقولات و ضروریات تصوری; و روی کردن به سوی چیزهای آخرین، ثمرات، نتایج و امور واقع».

استاد: البته باید گفت که تا اینجا، پراگماتیسم یك 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 را مثلاً روش 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. همانطور که عقلگرایان نیز رویکردهای متفاوتی دارند مثلاً دکارت از شك 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 بوجود 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 بکار 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 یك 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) حال 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 کمك کنند روابط رضایتبخشی با دیگر اجزای تجربه خود برقرار کنیم»... هر تصوری که با موفقیت ما را از یك جزء تجربه مان به جزء دیگر آن منتقل کند، اشیاء 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 یك ابزار» صحیح است. این همان دیدگاه «ابزاری» درباره حقیقت است. حقیقت تصورات ما همان قدرت «عمل» آنهاست... یك عقیده تازه به همان نسبتی «صحیح» شمرده می شود که خواست انسان را برای جذب چیزهای نو مورد تجربه اش در گنجینه اعتقاداتش ارضاء 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 لذا از نظر او حقیقت نیز نسبی می شود) تصور جدیدی از همه حقیقتتر است که با توفیق بیشتری نقش خود را در ارضای این نیاز دوگانه ما ایفاء کند. حقیقت مطلقاً عینی یعنی حقیقتی که در

استقرارش ، در تزویج اجزاء قبلی تجربه با اجزاء جدیدتر ارضای انسان هیچگونه نقشی ایفاء نکرده باشد، در هیچ جا یافت نمی شود.
... بنابراین افق پراگماتیسم چنین است: نخست یك روش، سپس یك نظریه تکوینی درباره معنای حقیقت. (ص ۵۲)
حقیقت نوعی از سودمندی است نه آنگونه که اغلب، مقوله ای متمایز از سودمندی و همرتبه 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 یك 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 تزاحم حقایق و اجتماع نقیضین را می پذیرد چون تزاحم 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 ـ 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 گچ 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 «گچ» است و از اینرو «جوهر» نامیده می شود که این صفات بر آن حمل شده اند. ولی خیلی زود دانسته شد که تمام چیزی که ما از «گچ» می دانیم همان سفیدی، تردی و صفات دیگر آنست. و هر جوهری همان گروه صفاتی که با آنها شناخته می شود...اصحاب تسمیه این عقیده را اختیار کرده اند که «جوهر» یك تصور مجعول و ناشی از ترفند دیرینه انسان در تبدیل نامها به اشیاء است. پدیده ها بصورت 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 یك 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 حالیکه 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 الاهی به جان آن نشسته باشد بدون آنکه اعراض تغییر کرده باشند. پس چون مفهوم «جوهر»، فایده عملی دارد می توان آنرا 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 یك موعظه دگرگون می شوند یعنی عوارض

ظاهریشان ثابت مانده ولی تغییر اساسی پیدا کرده اند پس حرکت جوهری نموده اند در حالیکه اگر جوهر نباشد حرکت جوهری هم معنا ندارد).
جیمز در ادامه به برخی مفاهیم دیگر مثل روح، مسأله صنع در طبیعت و آزادی اراده را با نگاه پراگماتیکی بررسی می کند.

سخنرانی چهارم ـ واحد و کثیر.

سخنرانی پنجم ـ پراگماتیسم و عقل سلیم.

سخنرانی ششم ـ درك پراگماتیسم از حقیقت:

حقیقت، خاصه برخی از تصورات ماست و معنای آن عبارت است از توافق آنها با واقعیت، همانطور که کذب عبارتست 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 یك رابطه لخت و ساکن است و وقتی تصور صحیحی از چیزی بدست 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 یك 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 یك 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 بینهایت سودمند یا بینهایت 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 لذا می گوید: منظور ما از واقعیات یا اشیاء همان چیزهای عقل سلیم است که بطور محسوس حاضرند و یا روابط عقل سلیم اند 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 یك نگاه قابل درك است و اگر یکبار صحیح باشند همیشه صحیحند و هیچگونه تصدیق حسی در اینجا لزومی ندارد.
جیمز پس از بیان این دو موضوع، اظهار می دارد که ذهن ما نباید این روابط انتزاعی و ترتیبی 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 بطور شهودی قابل درك است، و 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 شك 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 تصوری که ما از ساعت دیواری داریم و آنرا صحیح تلقی می کنیم در حالی که هیچیك از ما کارهای پنهان آنرا 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 یك 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 آنرا یا چیزی مرتبط با آن را بهتر از وقتی که با آن توافق نداشته باشیم، به ضابطه آورد. البته نسخه برداری از یك واقعیت یکی از راههای بسیار مهم توافق با آن است اما به هیچ وجه، اساسی نیست، این اصل همان فرآیند هدایت شدن است. هر تصوری که به ما، چه از نظر عملی و چه از نظر عقلی کمك کند که با واقعیت یا با متعلقات آن ارتباط یابیم و پیشرفت ما را عقیم نگذارد و زندگی ما را بطور واقعی با کل واقعیت متناسب و سازگار نماید به حد کافی با آنچه لازم است توافق خواهد داشت. چنین تصوری درباره آن واقعیت صادق است. حقایق از واقعیتها نشأت می گیرند اما از نو به سوی واقعیتها سرازیر و به آنها افزوده می شوند و این واقعیتها مجدداً حقیقت تازه ای را خلق یا آشکار می سازد و همین طور تا بی نهایت... مهمترین نقطه تفاوت میان یك عقلگرا و یك پراگماتیست همینجاست، 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 بصورت 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 بوجود نمی آورد. اگر از عقلگرایان بخواهید که مفهوم حقیقت را تعریف کنند تنها پاسخهای مثبت ممکن، این دو خواهد بود:

۱ ـ «در حقیقت نظامی از قضایاست که این ادعای بی قید و شرط را دارند که به عنوان امور معتبر شناخته شوند».

۲ ـ« حقیقت نامی است برای تمام آن قضاوتهایی که بواسطه نوعی وظیفه اجباری خود را ملزم به رعایت آن می یابیم».

این چنین تعاریفی، مطلقاً بیمعنا هستند مگر وقتی که آنها را به طرزی پراگماتیکی بکار 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 بریم کاملاً صحیح است که از ادعاها از جانب واقعیت، پیرای 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 می شود اینگونه 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 ولی 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 یك گزاره حقیقی را می پذیریم چون این همه واقعیت در عالم وجود دارد و لزومی ندارد که ما همه آنها را بدانیم لذا 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 چیستی حقیقت بدانیم قطعاً اشکال دارد چون بر اساس آن، حقیقت امری نسبی و شخصی می شود و معیاری برای سنجش آن نخواهیم داشت چون 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 یك 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 اینگونه اند و تفکر اومانیستی دارند در اینصورت لازمه این پراگماتیسم تحقق نظریه ترانس فورمیسم داروین در میان انسانها خواهد بود چون اگر مراد از نفع، نفع فردی باشد در اینصورت چون هر انسانی به دنبال نفع دنیوی فرد خود است تك تك انسانها به جان هم می افتند و جنگلی وحشی ایجاد می شود که نمی توان آنرا کنترل کرد و اگر هم فایده جمعی مراد باشد (و با توجه به اینکه فایده همه افراد جامعه را نمی توان لحاظ کرد لذا فایده اکثریت جامعه مورد نظر باشد) در اینصورت 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 ملاك تحرکات و سیاستهای دولتمردان آمریکاست منافع ملی جامعه آمریکاست.
و اما اگر کسی پراگماتیسم را معیار حقیقت بداند نه چیستی و تعریف حقیقت، این نظریه نیز اشکال دارد چون موارد نقض زیادی را می توان نشان داد که قضایای مفید و سودمندی هستند در حالیکه 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 فوائد و نتایج بزنیم خوب است خصوصاً اگر ناظر به فواید اخروی نیز باشد. از اینرو 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 باریتعالی 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 ـ مبادی الهیات ۲ ـ مبادی طبیعیات ۳ ـ مبادی اخلاق ٤ ـ مبادی سیاست ٥ ـ 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 ـ علیهم السلام ـ 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( ).

سخنرانی هفتم ـ پراگماتیسم و انسانگرایی.

سخنرانی هشتم ـ پراگماتیسم و مذهب.

دیدگاه ویلیام جیمز در باب مذهب

گفتیم، که ویلیام جیمز دو معنا برای پراگماتیسم مطرح کرد: چیستی 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 بنام «تنوع تجربه های دینی» در ۲۰ فصل در این باب نگاشته است که ٦ فصل از آن با عنوان «دین و روان» توسط مهدی قائنی به فارسی ترجمه شده است که اصل دیدگاه او در باب مذهب در همین ٦ فصل آمده است. ما دیدگاه او را در ضمن گزارشی از این ٦ فصل، بیان خواهیم کرد. او در این کتاب ابتدا به چیستی و تعریف مذهب می پردازد و سپس یك 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 ماوراء طبیعت پیدا می کند به عنوان گوهر دین مورد بررسی قرار می دهد.

گزارشی از کتاب «دین و روان»

فصل یکم ـ در پیرامون موضوع

ما حقیقت و جوهر مذهب را نمی توانیم دریابیم، تنها ویژگیها و اثرهایی از آنرا می توانیم بدست بیاوریم... «عاطفه یا احساس دینی» نیز چنین است... چون احساسات مذهبی، یك 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»، و «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 عبارتست 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 یك چیز مشخص و منفرد نیست اعمال مذهبی نیز یکی نمی باشند( ). حال که روشن شد که میدان عمل مذهب تا چه اندازه وسیع است بنابراین برای من غیرممکن است که بتوانم یك تنه در این میدان وسیع جولان کنم بی گمان من می توانم یك قسمت از موضوع مذهب را برای شما روشن سازم. همان طوری که نمی توان برای مذهب یك تعریف مطلق و منجزی پیدا کرد که مخالف و موافق آنرا بپذیرد همینطور 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. یك قسمت خارج از انسان است و آن عبارتست از اعمالی که آدمی برای جلب عنایت و رحمت خداوندی انجام می دهد، عبادات، قربانیها، دستورهای مذهبی، علم کلام و همچنین تشکیلات معابد و کلیساها، همه قسمت سازمانی و تأسیساتی مذهب می باشند. و دیگری قسمت درونی انسان است که مربوط به باطن انسان است. بنابراین من پیشنهاد می کنم که در بحث خودمان از قسمت سازمانی صرفنظر شود 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 و فلسفه و خانواده و نهادهای سیاسی اجتماعی و بخش دیگر احساس مذهبی، عشق و عاطفه مذهبی و در یك کلمه امور باطنی و درونی مذهبی. و بحثهای جیمز ناظر به بخش دوم است هر چند در اواخر کتاب به بخش اول نیز اشاره هایی می کند) از جهت دیگر، قسمت شخصی مذهب ریشه و پایه محسوب می شود.

بنابراین مذهب از نظر جیمز عبارت است از تأثیرات و احساسات و رویدادهایی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و دور از همه بستگی ها، روی می دهد. 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 می دهد و می گوید: مذهب عبارتست از وضعیتی که انسان رابطه خود را با حقیقت اولیه ـ به هر طوریکه تصور شود ـ حس می کند.

مذهب عبارتست از «واکنش» آدمی در مقابل مجموعه کاینات، واکنشی که بطور کلی در زندگی برای کسی پیدا می شود. البته این واکنش، غیر از وضعیت و واکنشی است که برای کسی بطور موقت در اثر پیش آمدی و یا به مناسبت شغل و کاری پیدا می شود. اگر این واکنش، لامذهبی هم باشد باز از یك جهت، خود مذهبی است. چرا که این حالت مربوط به جهان کلی و این جهان بینی، یك نوع زندگی مذهبی است... اما استعمال کلمه مذهب در معنایی به این وسیعی هر چند از لحاظ منطقی قابل دفاع باشد لیکن فسادی نیز در بر خواهد داشت زیرا حالت و وضع پاره ای از اشخاص چنین است که به زندگی بطور کلی از دیده تمسخر و ریشخند نگاه می کنند، و معتقدند در زندگی هیچ چیز جدی نیست. شعار این مردم «همه چیز مسخره است» می باشد... در حالیکه مذاهب، هر قدر هم که معانی مختلفی داشته باشند همیشه یك 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 و ناله و شکایت از سرنوشت و تقدیر نیز سر سازش ندارد... در مذهب حالت و مقامی روحانی است که در جای دیگر آنرا نمی توان یافت... مذهب فداکاریها و از خود گذشتگیها و خویشتن داریهایی را که در زندگی ضروری و ناچاریست آسان و دلنشین می سازد و حتی

پذیرفتن آنها را سعادت می شمارد اگر مذهب نتیجه دیگری جز این امر، در زندگی بشری نداشته باشد باز مذهب مهمترین عامل زندگی بشری است.

فصل دوم ـ واقعیت جهان نادیدنی

مذهب عبارتست از اعتقاد به اینکه یك نظم نامریی 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 می کوشم که این وضع روحی یعنی اعتقاد به یك چیزی که نمی توان آنرا 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 عکس العملهایی ایجاد می کنند. عکس العملهای چیزهاییکه ما در عالم ذهن و فکر داریم چه بسا قدرت و قوتشان از عکس العملهای چیزهای عالم طبیعت زیادتر باشد (یعنی جیمز می خواهد احساسات روحی ما را با یك رویکرد روانشناختی بررسی نماید مثلاً همه ما یك تعلق معنوی را به خدا احساس می کنیم در حالیکه خدا قابل رؤیت نیست و ما هیچگاه او را ندیده ایم).
پایدارترین و ثابت ترین چیزها در نزد مردم مذهبی، یعنی آن چیزی را که آنها می پرستند چیزی است که در ذهن و فکر خود با آن آشنا شده اند، عارفان بحقی که لطف خداوند شامل حال آنها شده و حق را به دیده دل مشاهده کرده اند، اندکند. ایمان و اعتقاد بسیاری از مؤمنین تنها از راه و ابزار تصور و فکر ایجاد شده است و آنها هیچگاه در زندگی خود آن موضوع ذهنی خود را با هیچیك از حواس خود درك نکرده اند. علاوه بر این، مذهب دارای تصورات و ذهنیات پر فیضانی است مثل رحمت خداوند، عدالت، علم کامل او و.... که در اثر تعمق و تدبر مؤمنین حاصل شده است.
جیمز می گوید در باطن آدمی، یك حس درك 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 خلسه های افراد ذکر می کند تا بگوید: این موارد و سایر مواردی که ذکر آنها موجب اطناب خواهد بود باندازه کافی ثابت می کنند که در دستگاه فکری و روحی ما یك حسی است که حقیقت و واقعیتها را درك می نماید و کار این حس خیلی از کار و عمل حسهای معمولی دیگر دامنه دارتر و عمیقتر است. این حس و وجدان حقایق، همیشه به یك 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 خمود و سرد هستند.
جیمز پس از بیان اصل وجود حس «وجدان حقیقت» به نیروی اقناع کننده آن می پردازد و می گوید: نیروی اقناع کننده این حس، در نزد کسانیکه صاحب این حس هستند بیش از قدرت اقناع دلیلهای منطقی و عقلی است... حقیقت این است که در قلمرو متافیزیك 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 می رود و عقل به دنبال او همراهی می کند.

فصل سوم ـ 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 کوچك شمرده و بر پایه منطق حسابش نکرده و آن را احساساتی محض بدانند... در حالیکه ارزش عرفان بیش از اینهاست فلذا چهار نشانی برای حالتهای عرفانی قرار می دهیم (از این ٤ ویژگی، ٢ ویژگی در همه حالتهای عرفانی وجود دارد ولی ٢ ویژگی دیگر در غالب حالتهای عرفانی دیده می شوند، بعلاوه اینکه جیمز علاوه بر این ٤ ویژگی، چند ویژگی دیگر نیز در ادامه بحث آورده است هر چند که آنها را به شماره نیاورده است).

١ ـ داستان پذیر نیستند و وصف و بیان را قبول نمی کنند، به هیچ وجه نمی توان ماجرای آنرا گزارش کرد، هیچکس نمی تواند احساسات عرفانی خود را به یك نفری که آن احساسات را بشخصه درك نکرده است بیان نماید و توصیف کند (اینکه عرفا از تنگنای الفاظ نامیده اند برای همین بوده است که نمی توانستند یافته های خود را به قالب تصور و الفاظ در بیاورند و 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 مدلّل 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 لذا نمی شود گفت که حالات عرفانی بیان ناپذیرند ولی بالاخره 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).

٢ ـ امری است وجدانی، درون بینی و روشن بینی. یعنی عرفانیات گر چه در ظاهر شبیه احساسات می باشند ولی در حقیقت برای کسانی که به درك آنها نایل می شوند، شکلی از شناسایی و معرفت است. حالتهای عرفانی عبارتند از یك بصیرت باطنی و روشن بینی از اعماق حقایق که با میزان عقل و استدلال جور درنمی آیند یعنی اگر چه به وصف و استدلال در نمی آیند لیکن آنها یك روشنایی در ذهن، یك 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. و اما نکته دوم که جیمز ذکر کرده است و استیس آنرا از ویژگیهای حالات عرفانی شمرده است که حالات عرفانی با عقل جور در نمی آیند اگر مراد اینست که مشاهدات عرفانی فراعقل اند و تیروکمان عقل نمی تواند آنها را صید نماید، مطلب صحیحی است که برخی مشاهدات هنوز برای عقل قابل فهم نشده اند بر خلاف بعضی دیگر مثل حرکت جوهری که ملاصدرا توانست آنرا با عقل صید نماید ولی اگر مراد این باشد که مشاهدات عرفانی مخالف عقلند این قابل قبول نیست و عرفای مسلمان آنرا نمی پذیرند مثلاً ابن ترکه در تمهید القواعد ٣ 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 ـ رحمه الله ـ می فرمایند باید مطابق باشد، ولی برخی دیگر مثل سید علی آقای قاضی ـ رحمه الله ـ 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 و عقل و شهود) محال است و اصلاً خود عرفان هم مبتنی بر بدیهیات و اصل علیت است).

دو ویژگی دیگر که در اغلب حالتهای عرفانی یافت می شوند:
۳ ـ زود گذری: حالتهای عرفانی به استثنای موارد نادر و کمیاب، پایدار نیستند (به تعبیر اصطلاحی، حال هستند نه مقام).
٤ ـ حالت پذیرش و قبولی دارند، وقتی حالت عرفانی فرا رسد مرد عرفانی حس می کند که اراده او سلب شده و گوئیا در اختیار يك قدرت و اراده ما فوق خود قرار گرفته است.
ویژگیهای دیگری که جیمز آنها را بدون شمارش ذکر کرده است:
۱ ـ حالتهای عرفانی دارای درجات شدت و ضعف هستند.
۲ ـ تمییز حالتهای عرفانی از حالتهای روحی دیگری که در بعضی اشخاص از جمله پیش گوها و یا کسانیکه به خودی خود چیزی می نویسند و... چندان آسان نیست و گاهی هم با یکدیگر مخلوط می شوند (یا حتی ممکن است مشاهده عرفانی با علم حصولی عارف مخلوط شود مثلاً خزیری را ببینید و آنرا رافضی بیانگارد)
جیمز در ادامه بحث به مراتب حالات عرفانی می پردازد و می گوید:
ساده ترین و یاپینترین مراحل عرفانی، درك و فهم يك مطلب و یا فرمول علمی است که ناگهان برای کسی دست می دهد (که اینرا پاسکال و دیگران هم گفته اند)... پله بالاتر حسی است که در غالب مردم دیده شده است و آن عبارتست از اینکه غالباً ما به جایی می رویم و حس می کنیم مثل اینکه ما اینجا را قبلاً دیده ایم و با همین مردم، همین حرفها را که اکنون داریم می گوییم، زده ایم و این صحنه زندگی که اکنون جریان دارد گوئیا 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 را «حالتهای خواب آسا» نامیده اند... مراحل عمیقتر حالتهای عرفانی، حالت قبض و بسط روحی است که در آن هر چیزی در عالم برای خود يك معنایی دارد ولی عارف آنرا درك نمی کند... مرحله بعدی آن مرحله ای است که شعرای بزرگی آنرا 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 غوطهوریم، یکی هست و کثرتها و بسیارها 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 ـ حالتهای عرفانی برای کسانی که به این حالتها، نایل می آیند دلیل کافی برای اعتقادات خود آنها می باشد.
۲ ـ از طرف دیگر کسانی که این حالتها را درك نمی کنند، اجباری ندارند آنها را قبول کنند و می توانند مورد اعتراض قرار دهند.
۳ ـ این آزمایشها که از راه بصیرت نفس و اشراق به دست می آیند با عقل و استدلال که بر پایه ادراك و حس قرار دارد مقابل می باشند.

فصل چهارم ـ فلسفه و مذهب

آیا احساس الوهیت و وجدان خداوند، در نزد بشر، یك احساس واقعی و حقیقی است؟ یا یك امر خیالی و وهمی می باشد؟ عرفان این احساس را امری حقیقی و واقعی می داند ولی (مشکل اینست که) انکشافات و الهاماتی که برای مردم 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 که 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 یك امر باطنی و شخصی است; یك 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 فرمولهای و دستورالعملهای فلسفی و خداشناسی مطالب ترجمه شده ایست که اصل آن به زبان دیگری می باشد... به این معنا که در دنیا، ابتدا یك احساسات مذهبی وجود داشته است و بعد علم کلام و خداشناسی آنها را روی قاعده و نظم خود مرتب کرده است (مراد جیمز اینست که هر چند مذهب امری شخصی و باطنی است ولی چون این احساسات و عواطف مذهبی همگانی و همیشگی هستند لذا انسانها در صدد بیان فلسفی و مدلّل کردن آنها بر می آیند و علم کلام و فلسفه که متضمن اثبات خدا و 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 آنرا تغییر می دهد، احساسات فردی و شخصی بوده، قابل تشریح و بیان نیستند. احساسات نمی توانند به قالبهای استدلال درآیند لذا گاهی منسوب به تخیل و وهم می گردند... ولی ما برای اینکه بتوانیم منویات خود را با هم در میان نهیم، 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 کمك استدلال و عقل می توان مواد اولیه مذهب را ساخت (مراد از مواد اولیه همان گزاره های اصلی و بنیادین مذهب است) که مباحث و فلسفه این عده، «علم کلام استدلالی و تعقلی» و یا «فلسفه عوالم مجرده» نامیده می شود...جیمز این دیدگاه را به خاطر اینکه مباحث جزمی هستند که با آزمایش و تجربه کاری ندارند... و از واقعیتهای 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 یك علم کلام فقط بتواند یك فرقه یا دسته ای را دور خود جمع کند همانطوریکه تصوف و عرفان عمل می کنند چطور می توان آنرا از هوسهای شخصی و تفننهای فردی دور ساخت؟ اگر بخواهیم «فلسفه مذهب»های مختلف را یکی یکی خراب کنیم کار پر زحمتی است که زیاد هم نتیجه ندارد. همینقدر کافی است که نشان دهیم; همانطوریکه علوم دیگر مورد تصدیق عموم می باشد، اینها مورد تصدیق عموم نیستند و اینها توانایی آنرا 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 اسکولاستیك مطرح بوده، مورد بحث قرار دهیم. ابتدا مسأله هستی خداوند و سپس صفات او را بررسی می کنیم.

دلایل اثبات وجود خدا مختلف می باشد: ۱ ـ دلایل کلی و جهانی که بر پایه «علت و معلول» قرار دارند. ۲ـ دلایل بر اساس اصل علت غایی. ۳ ـ دلایل اخلاقی. ٤ ـ دلایل سرشتی و فطری.

او در رد این دلایل می گوید: تنها به همین دلیل که تمام فلاسفه بعد 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 تاریك 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 یك خدایی را ایجاد کند تنها اگر ما بوجود 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، و قدرت و... را برای خداوند اثبات نماید اما 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 لذا بی معنی هستند. من برای این صفات نمی توانم هیچگونه خصوصیت و جنبه مذهبی قائل شوم.
این که 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 های 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 متغیّر نیست می توان به رحمت و کرم او اتکاء داشت چون این صفات خداوند به زندگی ما مربوط می شوند لذا شناختن آنها برای ما بسیار مفید و مهم است... پس علم کلام جزمی همانطوری 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 هیچگاه نتوانسته است کسی را باایمان کند و شك و تردید را بر طرف سازد. کتاب ایوب ـ علی نبینا و آله و علیه السلام ـ حرف آخر را زده است که استدلال و عقل برای رسیدن و درك 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 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 شك را نداشت، کتاب مقدس نیز آنرا نفی کرد پس جیمز عقلاً و نقلاً و کارکردگرایانه آنرا نفی کرد)، 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 اینروست 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 ۳ رویکرد متفاوت به مذهب وجود دارد: رویکرد فلاسفه و متکلمین که مذهب را قبول دارند و آنرا تبیین عقلانی می کنند. رویکرد ملحدان که اصلاً دین و مذهب را قبول ندارند. 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 ـ دلیل نقلی که او آورد اولاً به درد خودشان می خورد و الاّ متون دینی ما، عقل را به بعنوان حجت باطنی معرفی کرده اند و قرآن اعتراض مردم را در آیه ۱۳٤ سوره طه که می فرماید: (و لو أنّا أهلکناهم بعذاب من قبله لقالوا ربّنا لولا أرسلت إلینا رسولاً فنتّبع آیاتك من قبل أن نذلّ و نخزی)، اعتراض عقلانی می داند. یا در آیه ١٦٥ سوره نساء می فرماید: (رسلاً مبشّرین و منذرین لئلاّ یکون للناس علی اللّه حجّة بعد الرسل). خداوند برای احترام به این اعتراض مردم، انبیاء را می فرستد بعلاوه اینکه سیره ائمه اطهار ـ علیهم السلام ـ نشان می دهد که با مخالفان خود بحثهای عقلانی داشته اند. و ثانیاً چه بهتر بود که جناب جیمز از سِفر پیدایش 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 مملوّ 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 لذا به آن استناد می کنند.

یکی دیگر از دلایل جیمز برای انکار فلسفه و علم، نگاه کارکردگرایانه به آن بود که او ادعا نمود علم کلام جزمی هیچگاه نتوانسته است شك 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، شك و تردیدشان بر طرف شده است پس فلسفه و استدلال می تواند شك را بر طرف نماید و تحقق نیز یافته است بله ممکن است کسی مصداق «و جحدوا بها واستیقنتها أنفسهم» باشد و نپذیرد که البته اینجا هم، شك زایل شده است ولی انکار و جحود وجود دارد.

۳ ـ 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 اینست 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 است 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.

٤ ـ یکی دیگر از ادله جیمز این بود که اظهار داشت اختلاف بین مکاتب دلیل بی اعتبار بودن آنهاست که این بیان هم نادرست است چون اولاً وجود مکتبهای مختلف را نمی توان نشانه عدم استحکام فلسفه دانست چون 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 شکاك بوده است حتی اگر کانت هم به برخی براهین اشکال کرده است بر اساس پیشفرضهای 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 شك درجه دوم قابل رفع نیست همچنانکه 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 ـ 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 یك نگاه منفی وارد این مباحث شده است یعنی یك عامل روانشناختی باعث شده است که این بحثها را کنار بگذارد. می گوید: «علت و معلول مبهم اند» 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 آنست که وقتی داروین نظریه خود را مطرح کرد قبل از او لامارك بر اساس اصولی مثل تأثیر محیط، استعمال و عدم استعمال اعضاء بدن، انتقال صفات از طریق وراثت به اخلاف; نظریه تبدل انواع را مطرح کرده بود و داروین این نظریه را تثبیت کرد منتهی گفته های لامارك، 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 بقاء، اصل بقای اصلح و انسب، و اصل تغییرات تصادفی. با اینکه پیشفرض 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 فلذاست 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 ۲ ـ ۳ نفر بر علیه برهان نظم به نظریه داروین تمسك 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 یك فیلسوف، اینگونه کیلویی سخن می گوید.

٦ ـ و اما مطالبی که درباره صفات خداوند اظهار داشت و گفت که 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 اکتفاء کردن به کارکرد و نفی برهان و استدلال در اعتقادات درست نیست چرا که کسی که با دلیل عقلی خدا را انکار نماید به سختی می توان او را با نگاه کارکردگرایانه به دین برگرداند.

به علاوه اینکه همانطور که قبلاً هم گفتیم اتکاء بر نگاه پراگماتیستی در افعال و کردار انسانها باعث می شود که سر از ترانسفورمیسم اجتماعی دربیاوریم و هر فردی تنها و تنها به دنبال منافع شخصی خود باشد همان چیزی که بر جامعه امروز آمریکا حاکم است و بعنوان نمونه بازرگانان آمریکایی، تمایلی به سرمایه گذاری صنعتی ندارند بلکه سرمایه های خود را در تجارت فحشاء بکار می گیرند، چرا که سود و منفعت بیشتری دارد.

فصل پنجم ـ مذهب در عمل

جیمز در ابتدای فصل پنجم می گوید: میوه ها و نتایج زندگی معنوی، بهترین نشانه و میزانی است از ارزش آن لذا به روش تجربه و آزمایش دست می زنیم. او در این فصل می خواهد با بررسی برخی اعمال مذهبی، حقانیت اعتقادات را ثابت نماید لذا 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 عبارتست از مذهبی که جنبه عمل به خود گرفته است... آن عمل و تلاش 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 اینست، که انسان روح خود را با قدرتی مرموز که حضور آنرا در قلب خویش وجدان می کند ارتباط دهد... فلذا «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 یك «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 ـ ارزش زندگی مذهبی

به طور کلی، بارزترین خصوصیتها در زندگی مذهبی، اعتقاد به امور ذیل است:

۱ ـ 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 ـ وحدت با این عالم و برقراری ارتباط مقرون به هم آهنگی با آن، هدف نهایی ماست.

۳ ـ دعا و نماز یا به عبارت دیگر اتصال با روح عالم خلقت یا جان جانان یا خدا، قانون ـ آنرا هرچه می خواهید بگویید ـ کاری است با اثر و نتیجه. نتیجه آن عبارت است از ایجاد یك جریان قدرت و نیرویی که بطور محسوس دارای آثار مادی و معنوی می باشد.

از آن گذشته، آزمایشهای زندگی مذهبی دارای دو صفت مهم و بارز دیگر می باشند:

۱ ـ زندگی دارای مزه و طعمی می گردد که گوئیا رحمت محض می شود و به شکل یك زندگی سرشار از نشاط عارفانه و با سرور و بهجت دلیرانه ای در می آید.

۲ ـ یك 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 شناسد جاودانی بودن هیچ چیز غیر مجردی را تضمین نمی کند.

* * * مهندس بازرگان کتابی نوشته اند بنام «پراگماتیسم در اسلام» و در آن پراگماتیسم مورد تأیید و تشویق اسلام دانسته اند، ولی توجه نکرده اند که «پراگماتیسم» ۳ اصطلاح دارد که تنها یك اصطلاح آن یعنی توجه به کارکردهای حقیقت مورد قبول اسلام است.

(۳) جان دیویی û John Dewey

(۱) زیست نامه جان دیویی

جان دیویی در سال ۱۸۵۹ در برلینگتون به دنیا آمد و در سال ۱۹۵۲ در نیویورك سیتی از دنیا رفت. مدتی، دبیر دبیرستان شد ولی علاقه اش به فلسفه باعث شد که اقدام به تحریر مقاله ای در زمینه پیشفرضهای متافیزیکی اصالت ماده( )، نماید. این مقاله نوشته معناداری بود چرا که خود وی نیز قائل به اصالت ماده و تجربه بود نه اصالت عقل. و طرفداران اصالت ماده در زمان او به شدت با فلسفه مخالف بودند و پراگماتیستها از جمله جان 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 پیشفرضهای 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 لذا 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 بنام «موریس» تأثیر پذیرفت زیرا دوستی صمیمانه ای با او داشت.

وی از سال ۱۸۸٤ تا ۱۸۸۸ در دانشگاه میشیگان به عنوان مدرس و سپس استادیار فلسفه انتخاب شد و بعدها مدیر گروه فلسفه آنجا شد. و در فاصله سالهای ۱۸۹٤ تا ۱۹۰٤ 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 یك حركت اعتراضی كه علیه اخراج راسل از سیتی كالج نیویورك به علت نظراتش درباره جنسیّت، انجام گرفته بود شركت كرد. راسل در واقع تیر خلاص آزادی جنسی را كه فروید مطرح كرده زد، و به همین دلیل از دانشگاه اخراج شد. ولی دیویی معتقد بود كه اخراج او درست نیست و باید بگذارند او حرفش را بزند سپس آراء 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 هیچیك از پراگماتیستها، فلسفه پراگماتیسم را به اندازه او در عرصه های گوناگون انسانی اعم از روانشناسی، تربیتی و اجتماعی گسترش ندادند. كار عمده او نه حل مسائل فلاسفه بلكه حل مسائل انسانهاست. یعنی فلاسفه نسبت به مسائل خاصی علاقه و دغدغه خاطر داشتند لذا به حل آنها پرداخته اند ولی او به مسائلی می پردازد كه پرسشها و مسائل انسانهاست فلذا كتابی با عنوان «مسایل انسانها» نگاشت. البته او مخالف فلسفه كلاسیك هم نبود فلذا آثارش، فلسفه سنتی از قبیل مابعدالطبیعه، معرفت شناسی، منطق، اخلاق و مسایل عملی مانند فلسفه عمل، فلسفه آموزش و پرورش، هر دو را در بر می گیرد.

جان دیویی می گوید: اگر بپذیریم كه 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 اینست كه آموزش و پرورش بر همه رفتارهای تأثیر می گذارد فلذا هر طوری كه آموزش و پرورش جهت پیدا كند به همان نحو اعمال ما نیز تغییر خواهند كرد.

و نیز گفته است كه: فلسفه اگر نخواهد یك 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 كه 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 ارگانیك ذهن و عین، هوش و جهان از فلسفه هگل متأثر شد و در پایان قرن ۱۹ به روشنفكر مبلغ اصلاحات اجتماعی تبدیل گشت یعنی یك شخصیت سنت گرا و مذهبی به یك فیلسوف آزمایش گرا و سوسیالیست تبدیل شد.

پدر دیویی یك كشاورز بود كه بعداً خواربار فروشی كرد. جان دیویی شخصی بسیار با ادب و كم رو، با اخلاق و بسیار پركار بود.

(۲) آثار و كتابهای جان دیویی

روانشناسی، رئوس یك نظریه انتقادی در اخلاق، اعتقاد نامه آموزش من، مدرسه و جامعه، مطالعاتی در نظریه منطقی، شرایط منطقی بررسی علمی اخلاق، كتاب اخلاق، چگونه می اندیشم، دموكراسی

و تعلیم و تربیت، بنیاد نو در فلسفه (که توسط صالح ابوسعیدی ترجمه شده است)، جستجوی یقین، هنر به مثابه تجربه و...

(۳) آراء و نظریات فلسفی جان دیویی

۱ ـ دیویی، فلسفه خود را به اصالت طبیعت تجربی یا اصالت تجربی طبیعی توصیف می کرد ولی گفتیم که او منکر تعقل نیست ولی آزمایش و تجربه را اصل می داند و منکر ماوراء طبیعت هم نیست ولی دغدغه اصلی اش، طبیعت است.
۲ ـ اندیشه از نظر دیویی، یك رابطه فعال بین یك ارگانیسم زنده و محیط آن است نه یك عنصر ناطبیعی با معنای متافیزیکی. او از همینجا از فلاسفه جدا می شود که نگویید معرفت = صورت ذهنی، بلکه معرفت = رابطه فعال ارگانیسم زنده با محیط. یعنی از ابتدا ذهن و عین یعنی عالم و معلوم را انکار می کند و اندیشه را یك 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 یك 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 محرك و پاسخ است، اندیشه نیز همین است ولی پیشرفته تر.
البته ارگانیسم انسان در همکنش 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 عرف عادی یا سطح علمی، صورت می گیرد.
در سطح عرف عادی مثلاً وقتی انسان می بیند ابزارش کار نمی کند با اوقات تلخی آنرا 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 چکار دارد و...
و اما در سطح نظریه علمی نیز، انسان در جهان پر مخاطره زندگی می کند و لحظه به لحظه با گرهها و مشکلات علمی مواجه است لذا ناچار است در جستجوی امنیت باشد و برای تأمین امنیت چاره ای جز تحریك ذهن برای نظریه پردازی وجود ندارد.
نظریه علمی در بردارنده تصورات یا اندیشه هایی است که طرحهای آینده نگرانه هستند و در بازسازی عینی شرایط وجود یك چیز، منشأ اثر می شوند پس نظریه علمی خیلی پیچیده تر از جستجو در امور عادی زندگی است.
پس 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 درك و احساس شود تا ذهن برای بررسی و جستجو تحریك شود.
پس بین اندیشه و عمل پیوند است و اندیشه = رابطه بین ارگانیسم زنده و محیطش. پس نظریه اندیشه شناسی دیویی، اصالت طبیعت و اصالت تجربی است یعنی هم، به رفتار زیست شناسی توجه دارد زیرا عملیات فکری ـ عقلی در رفتار زیست شناسی انسان جلوه گر است و هم، اندیشه را برآمده از تجربه و بازگردنده به تجربه، توصیف می کند.

پژوهش محصول اندیشه است و موقعیت متعینی است که جانشین یك 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.

(۳) فلسفه از دیدگاه جان دیویی

دیویی با شدت هر چه تمام 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 چکار 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 اینکار 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 تفکیك می کردند (یعنی ممکن است یکوقت 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 متافیزیك مهجور است.
دیویی می گوید: این وظیفه فیلسوف نیست که به طور کلی ثابت کند که ارزشهایی وجود دارند زیرا اعتقاد به ارزش و داوریهای ارزشی از ویژگیهای لا ینفكّ انسان است و هر فلسفه تجربی اصیل از این واقعیت آگاه است آنچه ذاتاً از انسان لاینفك است وجودش نیاز به دلیل ندارد (خوب پس فلسفه چکار 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 یك جامعه معین را در پرتو پیامهای آن وارسی 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 نمایند) 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 یك 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 = همه علوم بشری بلکه مراد دیویی اینست که یك فلسفه ای بنام پراگماتیسم داریم که روش پژوهش را به ما یاد می دهد این فلسفه باید در علوم اشراب شود تا موقعیتهای بغرنج حل شوند. پس فلسفه به واسطه علوم، موقعیتهای بغرنج را حل می کند.

پس، 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 تعرضات اجتماعی و اخلاقی روزگار خویش است. هدف فلسفه اینست که در حد طاقت بشری، ابزاری برای پرداختن به تعارضات و تنازعات باشد، کار فیلسوف عبارتست از تکمیل و توسعه روشهای بازسازی موقعیتهای بغرنج و از آنجا که حل این مسائل بغرنج تنها با پژوهش ممکن است لذا او به پژوهش اهمیت خاصی می دهد.

تعریف دیویی از پژوهش: پژوهش عبارتست از تبدیل ضابطه مند یا جهت دار یك موقعیت نامتعین به موقعیتی که متمایز و روابط تشکیل دهنده اش آن چنان متعین باشند که عناصر موقعیت اصلی را به یك 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 یك موقعیت بغرنج یا نامتعین بکار 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 نزدیك 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 ایندو استفاده کرد و آن اینست 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 یك موقعیت بغرنج، تعبیر و تفسیر شود و موقعیت بغرنج، چیزی همگانی و عینی است. فلذا این دو معنا قابل جمعند و حقیقت = فایده و ثمره داشتن، ولی فایده ای که آنرا همه پژوهشگران بفهمند و پی برند که این اندیشه، موقعیت بغرنجی را حل می کند. یك مسأله علمی یا یك نگرانی روانی، خصوصی نیست. یك مشکل عینی است که به درد روشهای عینی مناسب، حل و فصل می شود. پس رضایت بخشی مورد بحث، ارضای خواستهای یك موقعیت بغرنج عام است نه ارضای نیازهای عاطفی هر فرد.

این نظریه، نقطه مقابل نظریه رایج از صدق است. طرفداران متافیزیك که قائل به حقایق ابدی لایتغیر هستند، صدق را به معنای مطابقت با واقع می دانند نظریه حقایق ابدی لایتغیر متضمن نوعی متافیزیك 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 مهمّی در زمینه های اخلاق و سیاست دارد. این تعریف از حقیقت که عبارتست 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.

(٤) 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 فاعل 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 مقنّن 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 شرایط بوجود می آید لذا ممکن است در دو جامعه، هنجارهای متفاوتی وجود داشته باشد همینکه موقعیت بغرنجی بوجود نیامده است، هنجار اخلاقی است لذا اخلاق از نظر او این نیست که انسان به سعادت و قرب الهی برسد.
دیویی در کتاب «سرشت و سلوك 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 یابد 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 عبارتست از برنامه ریزی و تدبیر در شبکه ای از مقاصد و اهداف).
از نظر دیویی، هیچ نوع اهداف ثابتی که در ذهن بتواند آنها را به عنوان چیزی که از آغاز داده شده و اعتباری ابدی دارد 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 يك 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 يك 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 فیزيك 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 اینست که: هنگامی که یك موقعیت بغرنج پیش می آید، نظیر تعارض بین نیازهای روزافزون انسان از یکسو و نهادهای اجتماعی موجود از سوی دیگر، در این حالت انگیزه، اندیشه را تحریك 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 آتاتورك در ترکیه و رضاخان در ایران و امان الله خان در پاکستان، تغییرات زیادی ایجاد کرده است).

(٥) 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 یك از افراد جامعه را تأمین کند. اینجا دیویی به دموکراسی و معرفت و بصیرت اشاره می کند:
دموکراسی، عبارتست از زمینه کاربرد آزادانه روش تجربی در پژوهش اجتماعی و اندیشه که برای حل مسایل عینی اجتماعی، سیاسی و صنعتی لازم است.
تعلیم و تربیت عبارتست 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 لذا اخلاق آموزش و پرورش و سیاست در دیدگاه او پیوند می خورند.

(٦) دیدگاه دیویی در باب دین

چون فلسفه دیویی، فلسفه اصالت طبیعی است لذا در باب دین خیلی سخن نگفته است و در کتاب «سرشت و سلوك 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 یك کل گسترنده مقهوریم; یك واقعیت است.
وی رسماً در کتاب «ایمان مشترك» به موضوع دین پرداخته است ولی اصالت طبیعت تجربی او جایی برای اعتقاد به یك 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 یك واقعیت در جامعه می پذیرد.

او اسم دین یعنی اعتقادات و اعمال و نهادهای دینی معین را رد می کند ولی صفت دینی را می پذیرد یعنی ارزش دین را به عنوان کیفیت و حالتی تجربی از حالات انسان می پذیرد یعنی وجود واقعی معتقدین را می پذیرد نه خود اعتقادات را.
او کلمه خدا را نیز به معنای یك 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 ـ اگر متافیزیك را مطالعه وضعیت فراتجربی بدانیم فلسفه دیویی، متافیزیك نیست ولی او جهان نگری خاصی برای خود دارد یعنی به صرف دیدن جهان اکتفاء 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 ـ 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 ـ 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 حالیکه 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 گویید من کاری به آن مباحث ندارم آنها هم می گویند دغدغه ما موقعیتهای بغرنج سیاسی، اجتماعی و... نیست.
٤ ـ دیویی گمان دارد که روزگار بحثهای کلامی، الهیاتی و متافیزیکی سپری شده است چون این مسائل در خدمت مسایل 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.
٥ ـ 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.
٦ ـ دیویی وقتی که سخن از موقعیت بغرنج به میان آورد تشخیص آنرا 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 اینصورت 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 ـ قوت فلسفه دیویی در این است که این فیلسوف همواره چشم بر واقعیت تجربی دوخته است و موقعیتهای عینی و اراده و امکانات را لحاظ می کند و فلسفه را از عرش به فرش می آورد و ربط فلسفه را با مسایل عینی اجتماعی، اخلاقی و آموزشی نشان می دهد.

فلسفه معاصر و مکاتب قرن ۲۰

مقدّمه اوّل

مقصود از فلسفه معاصر، دو مکتب فلسفی شایع و رایج در قرن ۱۹ و ۲۰ یعنی اگزیستانسیالیسم و پوزیتویسم است. جناب کاپلستون نیز کتابی تحت عنوان فلسفه معاصر ContemporaryPhilosophy û ترجمه علی اصغر حلبی دارد که به همین دو مکتب پرداخته است در حالیکه مکاتب دیگری نیز در قرنهای ۱۹ و ۲۰ 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 گرایی متعالی را پذیرفته اند مثل ژیلسون. و برخی از طرفداران پوزیتویسم از آن فاصله گرفتند و فلسفه ای جدید پی ریزی کردند مثلاً ویتگنشتاین متقدم بر پوزیتویسم منطقی حلقه وین تأثیر به سزایی گذاشت اما بعدها با طرح نظریه زبانی، آنرا طرد نمود و با پوزیتویسم ناسازگار شد امروز، پوزیتویسم منطقی نه تنها بوسیله 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 ۱۹۳٦ 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 الان در انگلستان کسی طرفدار پوزیتویسم نیست و فلسفه

تحلیل زبانی، فلسفه رایج آنجاست، علاوه بر ویتگنشتاین، پوپر نیز از پوزیتویسم جدا شد و نحله فلسفه علم را تأسیس کرد که با نگاه درجه دو و تحلیل به مسائل و نظریات علمی می پردازد لذا فلسفه علم نیز فلسفه معاصری است و سابقه نداشته است. و یا هایدگر در کتاب «هستی و زمان» هرمنوتیك فلسفی را بنیان نهاد که با هرمنوتیك روش شناسی که قبلاً مطرح بود، فرق دارد یعنی هم فلسفه است و هم روش شناسی لذا 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. یعنی شاید بتوان توماس گرایی را توجیه نمود که سابقه داشته است و امثال ژیلسون تنها آنرا باز سازی کرده اند مثل فلسفه نو صدرایی علامه طباطبایی ـ رحمة اللّه علیه ـ یعنی چون بازپژوهی یك فلسفه سابق است لذا آنرا در فلسفه معاصر بحث نمی کنند ولی مکاتب دیگر مثل فلسفه علم پوپر، تحلیل زبانی و... را نمی توان اینگونه توجیه نمود زیرا ولو بعضی مسائل آنها سابقه دار بوده، ولی به عنوان یك 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 مکتبها یا از اگزیستانسیالیسم ناشی شده اند و یا از پوزیتویسم.

پدیدارشناسی (هوسرل)فلسفه علم (پوپر)

اگزیستانسیالیسم پوزیتویسم

هرمنوتیك فلسفی (هایدگر)فلسفه تحلیل زبانی (ویتگنشتاین متأخر)

ولی در هر حال چون این مکاتب تمایزهای جدی با یکدیگر دارند لذا باید آنها را مستقلاً بحث نمود بنابراین در فلسفه معاصر باید به ٦ مکتب پرداخت نه ٢ مکتب هر چند سرچشمه ٤ 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 ٤ مکتب، آن دو مکتب دیگر است.

مقدّمه دوّم: مقایسه اشتراکی و تمایزی دو مکتب پوزیتویسم و اگزیستانسیالیسم

وجوه اشتراك دو مکتب فلسفی:

١ ـ هر دو مکتب در قرن ١٩ بوجود آمدند. مؤسس پوزیتویسم، اگوست کنت فیلسوف فرانسوی قرن ١٩ است، و مؤسس اگزیستانسیالیسم کی یرکگارد فیلسوف و متکلم دانمارکی قرن ١٩ می باشد.

٢ ـ هر دو مکتب گر چه با عنوان واحدی شناخته می شوند ولی از گرایشها و شاخه های مختلفی برخوردارند که گاهی به شدت با یکدیگر در تعارض اند. این گرایشها و نحله های مختلف باعث شده که بعدها، مکاتب جدیدتری از آنها زاده شود مثلاً در بین پوزیتویستها، عده ای اثبات گرا هستند و معتقدند که با استقراء می توان نتیجه صد در صد مطابق با واقع تحصیل نمود یعنی به یك نوع رئالیسم خام معتقدند که هر مفهوم تجربی دقیقاً ما بازاء خارجی دارد ولی بعدها یکعده از اثبات گرایی عدول کرده، تأیید گرا شدند مثل کارناپ 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 اگزیستانسها 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 یکدیگر در تعارضند و علاوه بر آن همین وجه مشترك موجود در بین هر دو مکتب، در بین گرایشهای مختلف یك 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 پرسش جدی را مطرح می کنند که با وجود این همه اختلاف در گرایشهای متنوع این دو مکتب، چگونه می توان این گرایشها را تحت عنوان واحدی مطرح کرد چرا که نهادن عنوان واحد بر یك مجموعه نیاز به وجه اشتراك دارد. پس وجود گرایشها و نحله های متفاوت و به شدت متعارض، وجه اشتراك دوم شد.

۳ ـ پوزیتویسم و اگزیستانسیالیسم به شدت با یکدیگر در تخاصمند همانطور 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 تخاصمشان حتی از تخاصم راسیونالیسم و آمپریسم نیز بیشتر است این تخاصم که وجه مشترك 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 فردید که تفکر هایدگری داشت در نوشته های خود شریعتی و بازرگان و سروش را تحمل نمی کند و گاهی آنها را به بیسوادی 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. و اینها همه به خاطر تفکر هایدگری اوست و لذا او اولین کسی است که بحثهای هرمنوتیك را در ایران مطرح کرده است. فردید نسبت به فلسفه اسلامی نیز بدبین است چون فلسفه یونان را قبول ندارد ولی نظراتش بیشتر سلبی است و نظام فلسفی که جایگزین کند نداشت. بعد از دکتر فردید شاگردان او همچون داوری، مددپور، میرشکاك، زرشناس 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 سروش و طرفدارانش می افتد فقط فلسفه های پوزیتویسم را در واحدهای درسی می گنجانند.

نکته جالب اینجاست که چهره هایی که گرایشهای پوزیتویستی و تحلیلی داشته اند مثل سروش و شبستری، به سمت هرمنوتیك فلسفی هم رفته اند در حالیکه هرمنوتیك فلسفی زاییده اگزیستانسیالیسم است. مهمترین مبنای قبض و بسط و نیز یکی از مبانی صراطهای مستقیم و نیز بسط تجربه نبوی، هرمنوتیك است. ولی اگزیستانسیالیستها از پوزیتویسم استفاده نکرده اند. عاملی که سبب شده تا طرفداران پوزیتویسم با برخی مسائل اگزیستانسیالیسم رفیق شوند، دین اسلام بوده است. یعنی دین اسلام، عامل وحدت پوزیتویستهای ایران با گرایشهای اگزیستانسیالیستی می باشد چون این روشنفکران به دنبال آسیب زدن به نظام ولایی و حکومت دینی بودند و می دیدند که در فلسفه اگزیستانسیالیسم، حرفهایی وجود دارد که به این هدف کمك می کند مثلاً ایمان گرایی اگزیستانسیالیسم با عقلگرایی اعتدالی که ما داریم ناسازگار است لذا ایشان بحث ایمان گرایی را مطرح می کنند و یا از بحث هرمنوتیك فلسفی استفاده می کنند که مبنای قرائت پذیری دین است در حالیکه فلسفه تحلیل زبانی، هرمنوتیك فلسفی و آنارشیسم معرفتی را قبول ندارند. این جهش از سال ٦٧ در این طیف دیده می شود.

پس تخاصم جدی بین اگزیستانسیالیسم و پوزیتویسم در طرفداران آن و روشنفکران داخلی تأثیر گذار بوده است ولی روشنفکران پوزیتویست برای ضربه زدن به حکومت دینی از اگزیستانسیالیسم نیز استفاده کردند.

٤ ـ بی اعتمادی به فیلسوفان گذشته و واگرایی نه همگرایی نسبت بـه میـراث گذشـته فلاسـفه، وجـه مشترك دیگر این دو جریان است (= گرایش ضد تاریخی) یعنی هر دو دسته کوس انـا الحـق و اسـتقلال از گذشته می زنند که گویا باید از فلسفه های پیشین برید و نظامی مستقل از گذشته پی ریزی کـرد و علاوه بر آن آثارشان مخصوصاً آثار نیچه و کی یرکگارد مملوّ از نقد و ذکر معایب فیلسوفان گذشته اسـت. این گرایش در روشنفکران ایرانی نسبت به حکیمان مسلمان نیـز دیـده مـی شـود و بـه نـدرت پیـدا مـی شود که نسبت به فیلسوفی ارادت داشـته باشـند مثـل دکتـر داوری کـه فـارابی را قبـول دارد. آنهـا ایـن روحیه بی اعتمادی و ستیز جویانه را حتی نسبت به همفکران خود نیز دارند مثلاً گیلبـرت رایـل یـا آیـر یـا فرگه نسبت به اگوست کنت. ولی استقلال از گذشـته و مسـتقل از دیگـران فکـر کـردن تنهـا شـعار ایـن مکاتب است و الا پیوند بسیار وثیقی بین فلسفه های معاصر و فلسفه هـای سـابق وجـود دارد و مـا تـا یك نگاه گذرا به تاریخ فلسفه غرب نداشـته باشـیم از یونـان باسـتان بـه بعـد، نمـی تـوانیم پوزیتویسـم و اگزیستانسیالیسم را درست بشناسیم. حتی باید از هومر شروع کنیم و یك نگاه اجمـالی بـه ایـن سـیر تاریخی بیندازیم تا بفهمیم چرا این دو مکتب بوجود آمدند. یعنی ولو خودشان ادعای رقابت با پیشنیان را دارند ولی خود این دو مکتب نیز جزئی از این بستر تاریخی است و در این سیستم زاده شده است.

بر همین اساس باید گفت که روشنفکران معاصر ما هیچیك فیلسوف نیستند بلکه مقلّد کانـت، مـارکس، و اگزیستانسیالیسـم و... هسـتند و اصـلاً توجـه ندارنـد کـه ایـن مکاتـب در بسـتر اجتمـاعی و فرهنگـی خاصی روییده اند و مطرح کردن آنها در جامعه ما مثل این می ماند که یك دیفرانسیل ژیـان را روی پیکـان سوار کنند چرا که بافتهای فرهنگی جوامع مختلف است و هر یك فرآیند اجتماعی خاصی را گذرانـده انـد به همین دلیل هیچ موقع موفق نمی شوند. چرا الان آثار بازرگان مورد اقبال نیست، بازار سـروش کسـاد شده است، رونق آثار شریعتی و جلال آل احمد نیز به خاطر نثـر و ادبیـات آنهاسـت. جـلال آل احمـد نیـز همان حرفهای فردید را می زند چرا که هر دو شاگرد دکتر شادمان بودند و در اثـر تفکـرات او غـرب سـتیز شدند هر چند خود شادمان غرب ستیز نبود، دکتر فردید مبانی فلسفی غرب سـتیزی را مطـرح کـرد کـه همان تفکر هایدگری بود، و جلال با ادبیات در برابر غرب زدگی ایستاد. پس ایندو مکتـب فلسـفی، بریـده از میراث گذشتگان نیستند و لو خودشان انکار می کنند.

وجوه اختلاف این دو مکتب فلسفی:

١ ـ اختلاف در موضوع و مسائل فلسفه: اگزیستانسیالیسم بـه دغدغـه هـای انسـانی و اوضـاع حـدی و مرزی انسان مانند رنج از بی عدالتی، آرزوی جاودانگی، امیـد، عشـق، ایمـان، محبـت، یـأس، بیهـودگی جهان، آزادی و... یعنی مباحث وجودی می پـردازد ولـی مـراد از وجـود و هسـتی، تنهـا هسـتی انسـان اسـت و در واقـع، بـی تـوجهی فلاسـفه و جامعـه غـرب بـه مباحـث ریشـه ای و بنیـادین انسـانی باعـث پیدایش این فلسفه شد.

ولی پوزیتویسم به مباحث ذهنی و فکری در عرصه هـای مختلـف معرفـت شناسـی، متافیزیـك، منطـق، علـم، دیـن، اقتصـاد، زبـان، اخـلاق، سیاسـت، علـوم اجتمـاعی، حقـوق، ذهـن و تـاریخ یعنـی معرفـت شناسی، وجودشناسی، جهان شناسی، طبیعت شناسی و انسان شناسی می پردازد فلـذا فلسـفه پوزیتویسم بعدها خیلی گسترده شد و فلسفه زبان، فلسفه ذهن و... همـه فلسـفه هـای مضـاف از آن نشأت گرفت. ولی اگزیستانسیالیسم اگر هم بحث انسان شناسی دارد، انسان شناسی تحلیل زبـانی نیست بلکه در واقع خودشناسی و مراجعه به نفس و درون است. پس فیلسـوفان اگزیسـتانس مطالـب وجودی را مورد بررسی قرار می دهند ولی پوزیتویستها به مسائل ذهنی مـی پردازنـد مـثلاً اگـر بـه آثـار اگزیستانها( ) مراجعه کنیم می بینیم همه بحثهایش مربوط به من و خود اسـت. هـر چنـد دربـاره علـم و

تکنولوژی و سیاست و... نیز بحث می کند ولی در این راستاست که چه ربطی به من دارد، از خدا هم که بحث می کند به عنوان يك بحث متافیزیکی نیست بلکه از این جهت است که چه ارتباطی با من دارد. اگزیستانسیالیستها از هر چه که با انسان ارتباط دارد بحث می کنند انسان هم یعنی خود و من. ولی بحثهای اساسی آنها مربوط به اوضاع حدی است.

در باب فلسفه اسلامی می توان گفت هر دو دسته مسائل وجودی و ذهنی وجود دارد ولی مسائل ذهنی بیش از مطالب وجودی است، مسائل امور عامه، علم النفس، هستی شناسی علم، الهیات بالمعنی الاخص همگی مسائل ذهنی است و دیگر در باب رابطه خدا با من بحث نمی کنند. در گذشته برخی فیلسوفان بحثهایی در باب غربت انسان داشته اند مثل حی بن یقظان ابن طفیل یا برخی رساله های فارسی شیخ اشراق در جلد ۳ مجموعه مصنفات.

ما در بحث آسیب شناسی فلسفه اسلامی به دو مسأله پرداخته ایم:

(۱) روش فلسفه اسلامی و پیشنهاد تکمیل آن.

(۲) مسائل فلسفه اسلامی این فلسفه اسمش اسلامی است ولی وقتی سراغ نصوص دینی می رویم به بحثهایی بر می خوریم که دین بر آنها تأکید کرده است ولی فلسفه اسلامی از آنها غفلت نموده است مثلاً در غررالحکم روایات فراوانی در باب معرفة النفس وارد شده است در حالیکه 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 اکتفاء نموده است. لذا ما برای نزدیك 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 ـ 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 می کردند به مسائل دیگری نیز می پرداختند حتی ملاصدرا وقتی که از آیه (و تری الجبال تحسبها جامدة و هي تمرّ مرّ السحاب)، الهام می گیرد و به دنبال مدلّل کردن حرکت جوهری می رود، حرکت جوهری از سابق و از زمان هراکلیتوس مطرح بوده است ولی اگر به نصوص می پرداخت به مسائلی می رسید که اصلاً مطرح نبوده است.

۲ ـ اختلاف در روش و رویکرد: قبل از پرداختن به این وجه اختلاف باید گفت رویکرد اخص از روش است، به جهتی که روش پیدا می کند و به عبارت دیگر به کانالهای فرعی روش رویکرد و رهیافت اطلاق می شود مثلاً دکارت و اسپینوزا و لایب نیتس هر سه روش عقلی دارند و فطریات و بدیهیات را پذیرفته اند ولی رویکردشان متفاوت است.

پوزیتویستها از روش تجربی بهره می گیرند و غیر از تجربه حسی، هیچ روش دیگری را قبول ندارند لذا گزاره های ما بعد الطبیعی را بی معنا می دانند و اگر قضایای ریاضی را می پذیرند به این دلیل است توتولوژی هستند. این روش در فلسفه تحلیل زبانی نیز جاریست ولی رویکرد آن، تحلیل زبانی است. ولی روش اگزیستانسیالیستها روش درون نگری و تجربه درونی است و ایشان از علم حضوری و روش وجدانی بهره می گیرند چون موضوع بحثهایشان، خودشناسی است و شناخت من، با درون نگری خیلی بهتر حاصل می شود.

و اما از نظر رویکرد نیز با یکدیگر تمایز دارند یعنی اگر چه هر دو مکتب در پاره ای مسائل اشتراك دارند و هر دو در باب تاریخ، علم، دین و... سخن گفته اند ولی رویکردشان به این مباحث تفاوت دارد فیلسوفان اگزیستانسیالیست، از این مباحث از آن جهت که با انسان ارتباط دارد بحث می کنند ولی فیلسوفان

پوزیتویست و تحلیل زبانی از آن جهت که پدیده و واقعیتی در عالم خارجند صرفنظر از ارتباطی که با انسان دارند.

۳ ـ اختلاف در ادبیات و ابزار انتقال پیام: فیلسوفان تحلیل زبانی و پوزیتویستها مدعیات و آموزه های خود را صریح و شفاف و بصورت انتزاعی مطرح می کنند 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 می کنند که نمونه آن آثار نیچه مثل: دجال، و چنین گفت زرتشت، و آثار دیگران است.

از سوی دیگر، آثار اگزیستانسیالیستها بصورت فیلمنامه، نمایشنامه و داستان است و ایشان در آثار خود مباحث را بصورت انضمامی مطرح کرده اند نه انتزاعی مثل برادران کارامازوف داستایوسکی، تهوّع سارتر و... البته در این میان استثناهایی هم وجود دارد مثل هستی و زبان هایدگر و هستی و نیستی سارتر. علت کار آنها اینست 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 می شود لذا مخاطب پیام را به سرعت می پذیرد 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 پوزیتویستها و فلاسفه تحلیل زبانی که با استدلال و منطق مباحث خود را مطرح می کنند.

باید گفت که هر دو روش کار آمد 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. و 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 می کند، و در جلد سوم از روش انضمامی بهره می گیرد.

مقدمه سوم: نگاه تاریخی به علت پیدایش مکاتب معاصر فلسفی

قدیمی ترین محصول فرهنگی یونان و مؤثرترین مأخذ فرهنگ اساطیری یونان، هومر است. او به ظاهر شاعر است ولی در واقع آموزگار دین و اخلاق است. هومر در اشعار رزمی اش (ایلیاد و اودیسه) جامعه ای را توصیف می کند که حاکمانی جنگنجو دارد. او وظایف خدایان آسمان و زمین، حاصلخیزی، حیوانات، زیر زمین و قهرمانان را معرفی می کند و ارزشهای رزم آوری و اشرافی را می ستاید. طبقه حاکم اشرافی و جنگجو برای هومر اهمیت دارد لذا از کشاورزان و بردگان که بخشی دیگر از آن جامعه بودند، کمتر یاد می کند.

یکی از محبوب ترین خدایان یونان، دیونوسوس است که یونانیان او را خدای شراب و مستی و نگهبان و ضامن فراوانی نعمت می شمردند. دیونوسوس از آمیزش «زئوس» با دختر خود «پرسفونه» به دنیا آمد و مورد محبت زئوس قرار گرفت و بر مسند آسمانی نشست و همین امر باعث حسادت دیگران به او شد. زئوس برای اینکه او را از بین نبرند او را به شکل دیگری در آورد اما نتیجه ای نداشت و او کشته شد و پاره پاره شد. زئوس مجدداً او را از سَمُله 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 می رفتند و دو روز تمام میگساری می کردند و میش یا گاو و یا حتی انسانی را که تجسّم خدا می انگاشتند می گرفتند و مثله می کردند و از گوشت آن شام ربانی مقدس می ساختند و معتقد بودند که خدا بدین وسیله داخل بدن انسان می شود و با روح او می آمیزد.

خدای دیگر یونانیان، «آپولون» است که به گفته ویل دورانت در جلد دوم تاریخ تمدن صفحه ۲۰۵ خدای خورشید، نگهبان موسیقی و شعر و هنر، آفریننده شهرها، واضع قوانین، خدای درمان و خدای پزشکی به شمار می رود.

در بین فلاسفه اگزیستانسیالیست، شخصیتهایی مثل نیچه گمان می کردند که فرهنگ اساطیری یونان، مشکلات اساسی انسانی از جمله مسأله حیرت آور درباره 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 می توان دریافت چون هنر با اسطوره و سمبل روبروست، فرهنگ اساطیری نیز با همین امور سر و کار داشت لذا با اینکه نیچه با حقارت از فلسفه های گذشته یاد می کند ولی از فرهنگ اساطیری یونان به عظمت یاد می کند ولی نه از آن جهت که دارای گزاره های مطابق با واقع است بلکه از آن جهت که به گمان او می تواند مشکل معنای زندگی انسان را حل نماید، نیچه بریده از فلسفه های سابق پیوند می یابد با قدیمیترین محصول فرهنگی یونان باستان.

در قرن ششم و هفتم قبل از میلاد اگر چه افکار و فرهنگ عامه به دست اسطوره ها بود ولی کسانی پیدا شدند که در باره اشیاء و مادة المواد به دیده عقل و نه افسانه و اسطوره نگریستند افرادی مثل طالس، آناکسیمندر، هراکلیتوس، پارمیندس و غیره.

پس از مدتی، جنگهای یونانیان و ایرانیان، اوضاع سیاسی ـ اجتماعی یونان را تغییر داد و دیدگاههای جدیدی در باب معرفت و معیار معرفت از سوی سوفسطائیان پدید آمد (در آن دوران جنگ تنها وسیله ارتباط گسترده فرهنگی بود و عامل دیگر که تجارت بود گستردگی آنرا نداشت) 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 دغدغه های جدی فیلسوفان اگزیستانسیالیست است عنایت ورزید فلذا برخی مثل کی یرکگارد او را پدر اگزیستانسیالیسم به حساب آورده اند. 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 و شیدایی و تهور و بی باکی و هنر و موسیقی و نظم و زیبایی است، مغفول واقع شدند و با فلسفه افلاطون و ارسطو، زندگی بی روح و خسته کننده و ملال آور شد و بخش رومانتیك زندگی از بین رفت.

فلسفه غربی پس از دوره شکوفایی فلسفه سقراط و افلاطون و ارسطو، فراز و نشیبهای فراوانی داشت، فرهنگ آمیخته از اساطیر یونانی ـ رومی و فلسفی، فرهنگ و حکمت جدیدی بنام اپیکوریان و رواقیون را پدید آورد مکاتبی که به سقراط و فرهنگ اساطیر یونانی بسیار نزدیك 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، آنرا 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 لذا 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 کاتولیك ایستادند نه کتاب مقدس.

در این فرهنگ مسیحی، باورهایی مثل تجسد خدا در قالب عیسی مسیح، پدر خواندن خداوند متعال، قربانی شدن خدای انسانی یعنی عیسی به ازای گناه انسان، الهی ـ انسانی بودن عیسی مسیح

و... با باورهای اساطیری یونان قدیم خیلی شباهت داشت و خداوند مثل زئوس بود که فرزندی بنام 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 اگزیستانسیالیستها با فلسفه مسیحی میانه خوبی نداشته باشند همانطور 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 یك بحران دو گانگی 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 کپرنیك و گالیله و نیوتن در قرن ١٦ و ١٧ نگاه انسان به جهان و آسمان و طبیعت را متحول کرد و این انفجار سوم به آن دو انقلاب قبلی اضافه شد دیگر رمق فلسفه مسیحی را گرفت و نظام فلسفی قرون وسطی فرو ریخت.

این سیر تاریخی را از قرن ١٧ 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، گالیله طبیعت را مانند ذرات متحرك توصیف می کرد ولی نیوتن آنرا بمثابه یك ماشین قانونمند تعریف می کرد فلذا مسأله ساعت ساز لاهوتی را مطرح کرد. در نگاه نیوتن، انسان نیز به عنوان یك 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 ١٨ یك 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 همینجا نقد کتاب مقدس شروع شد البته در همین قرن ١٨، نهضت رومانتیك 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. و اکنش سوم در قرن ١٨، شکل گیری فلسفه جدید متکی بر عقل خود بنیاد بشری به موازات انقلاب علمی بود. یك 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 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 ١٩ 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:

(١) معارضه با حکمت صنع یعنی انکار خدا.

(۲) انکار اشرفیت انسان که در متون دینی نیز بر آن تأکید شده بود.
(۳) تعارض با ارزشهای اخلاقی و تبدیل شدن اخلاق ثابت به اخلاق تکاملی.
(٤) تعارض با کتاب مقدس که نحوه پیدایش انسان را جور دیگری مطرح کرد.
و 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 ۱۹ عبارتند از:
(۱) فلسفه بدبینانه شوپنهاور.
(۲) انسان شناسی الحادی داروین.
(۳) نقد تاریخی کتاب مقدس توسط اشتراوس (۱۸۷٤ D. F. Strauss ـ ۱۸۰۸) و ایشهورن (۱۸۲۷ Eichhorn ـ ۱۷۵۲).
اواخر قرن ۱۹، اوج تعارض علم و دین است و لذا از قرن ۱۹ به بعد یکی از دغدغه های مهم فیلسوفان، حل این معضلات بوده است. نهایتاً در قرن ۲۰ تعارضهای علم و الهیات را یافتند و در صدد حل آنها بر آمدند.
فلسفه پوزیتویسم 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 را و هم فلسفه و دین را. چون معتقد بودند که هر یك از اینها، زبان و کارکرد خاص خود را دارد. و فلسفه پویشی وایتهد نیز یك 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 پوزیتویستها، 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 ماخر 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 بطور کلی یك شکاکیت در عرصه جهان شناسی، هستی شناسی و دین شناسی بوجود 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 بپردازند 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 لذا هنوز پس از گذشت ۱/۵ قرن، فلسفه های اگزیستانس و فلسفه های تحلیلی از فلسفه های زنده دنیا به شمار می روند، چون تحولات علمی در قرن ۱۷ و ۱۸ و تحولات فلسفی در قرن ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ حکم علت محدثه فلسفه های اگزیستانسیالیسم و پوزیتویسم را داشتند و ایندو دقیقاً به پرسشهای قرن ۱۹ پاسخ دادند و بریده از فلسفه و بستر فکری، فرهنگی گذشته نبودند لذاست که نیچه از هومر با عظمت یاد می کند و سقراط برای کی یرکگارد اهمیت دارد. پوزیتویسم 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 ۱۷، ۱۸ و ۱۹ بوده است و تحولات علمی قرن ۲۰ نیز علت مُبقیه آنهاست لذا در قرن ۲۰ دیگر فلسفه از شخص محور به سمت مکتب محور سوق یافته است.

نتیجه آنچه گفته شد این است که: اولاً: فیلسوفان اگزیستانسیالیست و پوزیتویست اگر چه یك 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 ایندو مکتب را به داخل کشور ما منتقل کردند مثل فردید، سروش و 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 لذاست که فلسفه اسلامی در جامعه اسلامی ما دوام بیشتری می آورد.

بستر سازی فلسفه های گذشته برای فلسفه های معاصر

۱ ـ دکارت و بیکن اولین متفکران دوره جدیدند که تلقی جدید از انسان معاصر را مطرح ساختند هر دو بر سوژه و فاعل شناسایی Subject ûتکیه کردند کوژیتوی دکارت «می اندیشم پس هستم» Cogitoergo sum) (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 الإنسان دکارت که آنرا وارد عرصه عملی کرد.

فلاسفه اگزیستانس از جمله نیچه، هایدگر، سارتر و مارسل به نقد کوژیتوی دکارت پرداختند و هوسرل پدیدار شناس، 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 ـ کانت بیش از دیگران بر دوره جدید اثر گذاشت و شبیه انقلاب کوپرنیکی در فیزیك، انقلابی در متافیزیك 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 ادراك او نشأت می گیرند. پس انسانیت غایت فی نفسه ادراك و اخلاق است.

البته کی یرکگارد و یاسپرس و غیره هیچگاه تفسیر کانت از انسان را نپذیرفتند یعنی من استقلالی کانت با من اگزیستانس اگزیستانسیالیسم تفاوت دارد.

۳ ـ نهضت روشنگری و نهضت رومانتیك نیز بر این فلسفه ها اثر گذاشت، عصر روشنگری به عقلانیت و دانش و قدرت انسان بر تنظیم امور دنیوی توجه داشت و عصر رمانتیك بر ناتوانی و محدودیت عقل انسان و توجه به تخیل و شور و شوق و میل انسان. در نهضت روشنگری، فیخته و شلینگ و هگل بودند که از آثار کانت متأثر شده بودند. و گوته و شیلر نیز شاعران رومانتیك بودند.

٤ ـ 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 اندك انسان به مثابه فرد در نظام فلسفی او آشکار است به گونه ای که جزئیت و فردیت از انسان سلب می گردد. و دین و آداب و هنر و نظامهای سیاسی و نهادهای اجتماعی کنشهای روح اند. 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 اند و در جهت فهم انسان معاصر می کوشند فلذا 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 روششان تفاوت دارد.
باید توجه داشت که شناخت فلسفه های اگزیستانس بدون اطلاع از وضعیت فکری معاصر اروپا و اقتضائات تاریخی غرب میسّر 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 مبنایی آندو را دریابیم.

فلسفه های اگزیستانسیالیسم Existentialism û

۱ ـ مقدمات
(۱) فلاسفه اگزیستانسیالیسم راضی به پذیرش این عنوان نبوده اند. تنها سارتر این اصطلاح را به صراحت بکار برده است و گابریل مارسل نیز تنها یکبار آنرا پذیرفته است ولی مورخان تاریخ فلسفه معاصر عنوان اگزیستانسیالیست و فیلسوف وجودی را غیر از سارتر بر عده زیادی نهاده اند مثل کی یرکگارد، یاسپرس، هایدگر، نیچه و... حتی نویسندگانی مانند اباگنانو، بردیائوف و کامورا نیز اگزیستانس می دانند.
(۲) فیلسوفان اگزیستانس درباره 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 شخصیتهایی مثل ارسطو، سقراط و افلاطون و به مسائلی از قبیل خدا، مسیح، اخلاق مسیحی، کلیسا، کشیشان، قرون وسطی، علم، مدرنیته، ما بعد

الطبیعه، دولت، سیاست، دموکراسی غربی و تکنولوژی پرداخته اند که همگی مظاهر جامعه غربی اند البته برخی از این مظاهر برای اگزیستانسها 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 یك حالت واگرایی نسبت به فلسفه و جوامع گذشته غربی دارند ولی از مظاهر غربی نبریده اند و در باب آنها اظهار نظر کرده اند ولی 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، دامان انسان را گرفت انسان را در موقعیتهای مرزی قرار داد که حل آنها برایش حیاتی شد مثلاً اینکه خدایی هست یا نه؟ عدم تعین هایزنبرگ درست است یا نه؟ آنها دریافتند که در دورانی زندگی می کنند که انسان گرفتار تحیّر و سرگردانی است و اینرا 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 بصورت آشفته نه نظام مند. ولی در عین حال یك 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 اگزیستانسیالیستها اهمیت خاصی دارد.

(٤) تفاوتهای 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 ۲۰ پرسشهایی در باب انسان پیدا شد که انسان چییست؟ آیا انسان ماشین است؟ آیا انسان یك مکانیسم جبری غیر ارادی است یا یك انسان آزاد دارای تفرد؟ دغدغه های اگزیستانسها از همینجا 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 آنهم شناختی خاص که او را از سایر موجودات تمایز دهیم. دغدغه فیلسوفان اگزیستانس، پس از بحرانهای قرن ۱۹ و آغاز قرن ۲۰ ناظر به انسان معاصر و بحرانهای اجتماعی بویژه پیامدهای ناگوار تکنولوژی معاصر است پرسشهایی در باب امید، عشق، ترس و دلهره های انسان.

فیلسوفان اگزیستانسیالیست در این زمینه ها مشترکند یعنی همه آنها در پرسش از انسان و دغدغه های انسانی مشترکند و لو در پاسخهایشان تمایز زیادی وجود داشته باشد.

(٥) شناخت فیلسوفان اگزیستانس بدون گفتگوی صمیمانه با آنها میسّر 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 درك دقیق میسّر نیست لذا 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 آنست که این فیلسوفان بویژه سارتر و مارسل و یاسپرس به گزارش

احوال و دریافتهای درونی خود پرداخته اند لذا خواننده باید در آن حالت قرار بگیرد تا بتواند حرف او را بفهمد. برای تقریب به ذهن می توان به عرفایی اشاره کرد که خوفی هستند فلذا مرتب مظاهر جلال و قهر الهی را می بینند و اهل بکاء و زاری می باشند ما این چنین کسی را نمی توانیم 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 یك بحث فکری یا ریاضی نیست که در شناخت مسأله فلسفی محض و فکری محض نیاز به شناخت جهان فیلسوف نداریم ولی وقتی سراغ اگزیستانسیالیستها می رویم باید حتماً جهان آنها را بشناسیم، باید بدانیم که کی یرکگارد که بوده و چه اوضاعی را گذرانده است. هر چه بیشتر با آنها زندگی کنیم بیشتر آنها را می فهمیم، خود فهم واقعیت نیاز به قرار گرفتن در فضای آنها دارد. بطور کلی فهم رفتار به یك نوع ارتباط و همگرایی نیاز دارد و گفته های اگزیستانسیالیستها نیز بیان حالات درونی و روانی خودشان است.

۲ ـ معنای « اگزیستانسیالیسم »

فعل existo ûو existere ûدر زبان لاتینی به معنای خروج از، ظاهر شدن و بر آمدن. این اصطلاح با بودن و هستی نیز مترادف است ولی در اصطلاح فلسفه های اگزیستانس این اصطلاح به موجودات آگاه از واقعیت خاص گفته می شود. به عبارت دیگر، اگزیستانس به نحوه خاص هستی انسان اطلاق می شود و لذا اگر گاهی از آن تعبیر به اصالت وجود می شود ربطی با نظریه اصالت وجود ملاصدرا که در باب مطلق وجود است ندارد.

دکتر یحیی مهدوی در ترجمه کتاب «نگاهی به پدیدار شناسی و فلسفه های هست بودن» ص ۷۵ می گوید: «هست بودن» و گاهی «هستی» و در مواردی اصطلاح «قیام ظهوری» یا «تقرر ظهوری» را ما در ترجمه Existence بکار می بریم، در مقابل «وجود» برای Etre. البته مخصوصاً در این فلسفه ها باید توجه به ریشه لفظ Existence داشت که مشتق از Existere لاتینی مرکب از دو جزء: ex(از ـ بیرون) و sistere(قیام ـ ایستادن) و معنای آن در لاتین ظهور و بروز و تجلی است و از اینجاست مناسبت اصطلاح «قیام یا تقرر ظهوری» که از آقای دکتر فردید است».

البته باید توجه داشت که مراد ایشان ظهور به معنای تجلی که در عرفان مطرح است نمی باشد چون تجلی جایی بکار می رود که یك رشحاتی از ظاهر به مظهر برسد و چیزی هم از ظاهر کم نشود لذا گفته اند 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 می دهد مثل باران که از بالا به پایین می آید.

(۲) نزول تجلی که نازل جایگاه اولی خود را از دست نمی دهد مثل علمی که از معلّم به متعلم می رسد.

حال در اگزیستانسیالیسم که گفته می شود قیام ظهوری و یا گاهی وجود تعالی یافته مراد وجودی است که مرتب می خواهد گذر داشته داشته باشد و شیء جدیدی شود که این وجود تنها بر وجود انسانی منطبق می شود. پس در فلسفه های اگزیستانس، وجود داشتن به معنای تعالی دائمی یعنی گذر از وضع موجود می باشد. پس وجود داشتن مستلزم صیرورت می باشد.

وقتی در فلسفه اگزیستانسیالیسم، وجود به معنای تعالی دائمی و گذر از وضع موجود گرفته می شود و آنرا با صیرورت مترادف می دانند 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 می شود و بصورت دیگری ظاهر می شود به همین خاطر اگزیستانسیالیستها مخصوصاً سارتر می گوید وجود انسان بر ماهیتش مقدم

است زیرا بین وجود داشتن و انتخاب کردن برای انسان فرقی نیست یعنی وجودش وجود انتخابگر است، Existanceیعنی نحوه خاص وجودی انسان که یك موجود آزاد گزینش گر و آگاه است. این وجود با این خصوصیات به جعل بسیط موجود است یك وجود دارد که در این وجودش هم انتخابگر است و هم آگاه، بعد که این موجود دست به انتخاب می زند ماهیت پیدا می کند می شود ماهیت الف یا ماهیت ب یا... پس ماهیت انسان در اثر انتخاب آزاد و آگاه خود او تحقق می یابد. اما موجودات دیگر از حیوانات و نباتات و جمادات ماهیتشان بر وجودشان مقدم است. و قبل از وجود داشتن، ماهیت خود را دارا هستند فلذا قابل پیش بینی هستند، قبل از موجود شدنشان می دانیم که ماهیتشان چیست؟ قبل از اینکه مثلاً گوساله ای به دنیا بیاید می دانیم که موجودی که قرار است پا به عرصه بگذارد چه ماهیتی است پس چون خالق و مالك سرنوشت خود نیستند لذا قابل پیش بینی اند. اگر اگزیستانسیالیست قائل به خدا باشد می گوید خدا ماهیت آن را معین کرده است و گرنه طبیعت سرنوشت آنرا معین می کند ولی سرنوشت و ماهیت انسان را هیچکس تعیین نمی کند و او یك 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 نمی توان 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 چیستی او مقدم است. انسان تا وقتی انتخاب نکرده است نمی توان گفت که چیست؟ به عبارت دیگر هیچ صفت و ویژگی را نمی توان به انسان نسبت داد مگر وجود داشتن را، بعد از وجود شیء می توانیم 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 می خواهد وجود انسان آزاد ـ نه نوع انسان ـ را که خودش است بررسی نماید. فلسفه مارسل خط سیر روحی خود اوست، مارسل می کوشد که در معنای ما بعد الطبیعی عشق یا امید، از راه خود تجربه راه بیابد تا بوسیله بحث درباره آن از راه عینی مجزایی که یك روان پژوه می خواهد 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 آنچنانکه 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 نگرانه 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 همانطور که گذشت نگاه اگزیستانسیالیستها به انسان نگاهی متفاوت است، توضیح ذلك:

بطور کلی، انسان را به دو گونه می توان مورد بحث قرار داد: (۱) بصورت انتزاعی. (۲) بصورت 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 یك بیوشیمیست، روانشناس، جامعه شناس و فیلسوفان ما بعد الطبیعه و... بحث انتزاعی است یعنی این اندیشمندان انسان را بصورت بریده از دیگر اشیاء 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 حالیکه فلاسفه دیگر چه عقلگرا و چه تجربه گرا، انسان را در هوای طلق مطالعه می کنند لذا 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 لذاست که می گوییم فلسفه اگزیستانسیالیست عبارتست از بررسی احوال شخصی خود فلاسفه اگزیستانسیالیست. و چون استدلال و تجربه حسی برای شناخت این نسبتها قاصر است لذا به سراغ شناخت درونی می روند. همین نگاه شهودی به انسان است که باعث شده است که 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 ـ تفاوت اگزیستانسیالیسم با اومانیسم

هر چند اومانیسم به معنای «انسان محوری» و «انسان مداری» بکار می رود و اگزیستانسیالیسم نیز به معنای «اصالت وجود انسان» است ولی ایندو خیلی با یکدیگر تفاوت دارند.

اومانیسم در ساحت هست و نیستها و بخش توصیف، انسان را معیار می داند. در ساحت باید و نبایدها نیز باز انسان را ملاك می داند. به عبارت دیگر اگر سؤال شود که معیار اینکه چه چیزی هست و چه چیزی نیست؟ چه می باشد، جوابش از نظر اومانیستها، انسان است. اگر انسان بگوید xهست پس هست، و اگر بگوید xنیست پس نیست. این انسان است که معیار است، حال نوع انسان یا فرد انسان؟ هر دو مدل در بین اومانیستها وجود دارد برخی می گویند نوع انسان معیار است و برخی دیگر فرد انسان را معیار می دانند. آنهایی که فرد را معیار می دانند طبیعتاً نسبی گرا می شوند یعنی x برای من هست و برای شما نیست. ولی آنهایی که می گویند نوع معیار است، الزاماً رئالیست نیستند و ممکن است پدیدارشناسی کانت را بپذیرند چون کانت نیز یك اومانیست بود ولی در عین حال نه رئالیست بود و نه نسبی گرا بلکه معتقد بود که همه انسان ذهن واحدی دارند و واقعیت را یکجور می بینند 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 می تواند 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 و سعادت و شقاوت و الم خود را خودش احساس می کند نه اینکه کسی دیگری به او بگوید. لذا 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. لذا 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

الـی الله اسـت و انسـان بـرای خداسـت; مخالفنـد. لـذا مـی تـوان گفـت کـه اومانیسـم در حـوزه عمـل، پراگماتیست است و در حوزه نظر یا نسبی گراست و یا پدیدارگرا ولی نمی تواند رئالیسـت باشـد و نیـز نمی تواند مقصود و غایت خود را خدا یا ارزشهای فراتر از انسان بداند چون هیچ ارزشـی فراتـر از انسـان برای او مطرح نیست.

ولـی فیلسـوفان اگزیستانسیالیسـت، مسـأله چیسـتی و منزلـت انسـان برایشـان اهمیـت دارد و مـی خواهنـد دربـاره انسـان انضـمامی و نـه انتزاعـی بحـث نماینـد کـه ایـن انسـان انضـمامی مـی توانـد پراگماتیست باشد، می تواند ایمان گرا باشد، می تواند علاوه بر ابـزار حـس و عقـل، بـه ابـزار وحـی نیـز اعتقاد داشته باشد لذاست که کی یرکگارد اصلاً اعتقادی به عقلانیت حتی عقلانیت حداقلی هم نـدارد و یك فیدئیست است چون انسان انضمامی خود را مطالعه می کند و به ایـن نتیجـه مـی رسـد کـه بایـد ایمان داشته باشد در حالیکه یك اومانیست هیچگاه به اینجا نمی رسـد و اگـر هـم وحـی را بپـذیرد تنهـا وحیی را می پذیرد که با حس و عقل تشخیص دهد کـه بـرای دنیـایش نفـع دارد و کـاری بـه نفـع نسـیه اخروی ندارد و در واقع مصداق «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» است.

پس انسانی که اومانیسم بحث می کند; انسـان انتزاعـی اسـت کـه در حـوزه عمـل پراگماتیسـت، و در حوزه نظر نسبی گرا یا پدیدارگراست و ابزارش تنها حس و عقل است. ولـی انسـان اگزیستانسیالیسـم انسان انضمامی است که می تواند پراگماتیست باشد یا ایمان گرا شود مثـل کـی یرکگـارد، یـا متحیـر و سرگردان مثل نیچه، و یا منکر مثل سارتر، بستگی به حالات درونی خودش دارد.

معمـولاً طرفـداران پوزیتویسـم و فلسـفه تحلیـل زبـانی اومانیسـت هسـتند، و مـی دانـیم کـه اگزیستانسیالیستها با آندو در تعارضند لذا باید با اومانیسم نیز متعارض باشند. پس به صـرف اشـتراك در تقدم وجود انسان، نباید آندو را یکی دانست.

٤ ـ مسائل مورد اتفاق اگزیستانسیالیستها

فیلسـوفان اگزیستانسیالیسـت در پـاره ای از مسـایل مشـترکند ولـی در تعـداد آنهـا اخـتلاف هسـت. کاپلستون در کتاب «فلسفه معاصر» به ٣ مسأله پرداخته و پل ادواردز ویراستار دایرة المعارف فلسـفه ٦ مسأله را مطرح کرده است( ).

(١) اوضاع مرزی Boundary Situation û

این مسأله از مسایل مشترك مهم فیلسوفان اگزیستانس است. همه انسانها از نظـر ظـاهر شـبیه هـم هستند آنقدر که نمی توان آنها را از چهره شناخت. اگر بخواهیم انسانها را خـوب بشناسـیم بایـد وقتـی که انسانها در اوضاع و احوال خاص قرار می گیرند آنها را بشناسیم نه در زندگی روزمره و عادی، مثلاً بـا پیدایش زلزله حالتهای متفاوت را می بینیم برخی فریاد می زنند، عده ای خودکشـی مـی کننـد، دسـته ای با ایمان به خدا صبر می کنند. در حالت عادی همه ادعای شجاعت می کنند ولی در شـب عملیـات، مشخص می شود که چه کسی شجاع است؟ موقعیتهای مرزی نشـان مـی دهـد کـه مـن کیسـتم نـه احوال روزمره و عادی. در حالتهای مثل تنهایی، شرور، رنجها، مرگ، جنگ و... اسـت کـه انسـانها خـود و یکدیگر را می توانند بشناسند. امیر المؤمنین ـ علیه السلام ـ نیز می فرماید: «في تقلّب الأحـوال عُـرف جواهر الرجال». پس این موقعیتهای حسّاس است که وجود انسان را می نمایاند البتـه لازم نیسـت کـه حتماً موقعیت بغرنج حاصل شود بلکه تصور موقعیت مرزی و تفکر در آن نیـز مـی توانـد موقعیـت مـرزی را ایجاد کند مثلاً کسی که تفکر در مرگ می کند و همان احساس موقعیت بغرنج برایش حاصل می شـود 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 برای اشخاص فرق می کند برخی حب مقام دارند، ولی برخی حب ثروت، و برخی... عمر سعد با کشتن انسانها به موقعیت نیفتاد ولی وقتی به حکومت ری نرسید، دیوانه شد.
پس چون دغدغه اگزیستانسها، خود است لذا می گویند که خودتان را در اوضاع حدی بشناسید اگر با زن نامحرمی در خلوت قرار گرفتید یا مبلغ کلانی به شما پیشنهاد شد و... خود واقعیتان آشکار می شود.
نقد: اصل این کلام درست است که انسانها در موقعیتهای مرزی خوب شناخته می شوند، ولی اینکه بگویند انسان تنها در موقعیتهای مرزی شناخته می شود درست نیست، چون انسانها ساحتهای مختلفی دارند که یك ساحت از آن در زندگی روزمره است، و یك ساحتی در موقعیتهای حساس و غیر عادی. حتی کسانی هستند که در زندگی عادی خوب امتحان پس نمی دهند ولی در موقعیتهای حساس عملکرد موفقی دارند و در واقع مدیر بحران هستند. پس چون انسان ساحتهای مختلف دارد لذا در موقعیتهای مختلف شناخته می شود، پس در زندگی روزمره نیز می توان انسانها را شناخت.

(۲) خودشناسی
خودشناسی و نه انسان شناسی فلسفی یا تجربی، از مشترکات فیلسوفان اگزیستانس است. اگزیستانسیالیستها به دنبال انسان شناسی فلسفی یا انسان شناسی تجربی یا آنتروپالوژی نیستند، آنها نمی خواهند 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.
اگزیستانسیالیستها به دنبال شناخت خود آن هم خود انضمامی یعنی خود در ارتباط با چیزهای دیگر هستند لذا اگر از چیزهای دیگر مثل علم، مدرنیته، دین و 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 اگزیستانسیالیسم، آزادی فلسفی و هستی شناختی است نه آزادی سیاسی ـ اجتماعی و حقوقی. هر چند دیدگاه پذیرفته شده در آزادی فلسفی می تواند بر دیدگاه ما در آزادی حقوقی تأثیر بنهد ولی در هر حال آزادی که اگزیستانسیالیستها مطرح کرده اند آزادی در برابر جبر است. سارتر فیلسوف فرانسوی می گوید: 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 نبودن 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 است 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 می پذیرند 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 نمی تواند برای اعمال اختیاری خود اقامه دلیل کند زیرا برای آن دلیل، دیگر نمی توان دلیل ارائه کرد فلذا اختیار انسان، مدلّلانه نیست و اقبال و ادبار انسان، گرایش و گریزش انسان به علم شهودی او بر می گردد و انسان با علم شهودی می یابد 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 می شود که خود این دلیل را به چه دلیلی انتخاب کردی; اگر برای آن هم دلیل بیاورد باز سؤال تکرار می شود هکذا الی غیر النهایة لذا 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 مانعة الجمع اند 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 لذا وقتی آزادی با ضرورت غیر قابل جمع باشد با علیت هم جمع نمی شود و چون آزادی انسانها برای اگزیستانسیالیستها مهم است لذا 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! لذا دو دسته شده اند: مؤمنان، خدارا پذیرفته اند ولی آزادی انسان را نیز پا بر جا دانسته اند یعنی بین آزادی انسان و ایمان گرایی جمع کرده اند و در واقع توانسته اند وجه جمعی برای این تعارض بیابند، ولی دسته دیگر ملحد شده اند یعنی آزادی انسان را گرفته و خدا را انکار نموده اند. ولی در باب تعارض آزادی و علیت، همگی علیت را رها کرده و آزادی را پذیرفته اند. ولی اینکه آیا اصل علیت را در همه جا انکار کرده اند یا تنها در جهان آدمی؟ اختلاف دارند برخی از آنها اصل علیت را مطلقاً رد می کنند و عده ای آنرا در جهان غیر انسانی می پذیرند 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 اینصورت یا تسلسل علل لازم می آید و یا منجر به جبر می شود یعنی اختیار و آزادی به یك امر غیر اختیاری ختم می شود و چون هر دو فرض باطل است پس اصل آزادی با اصل علیت قابل جمع نیست.

اینکه انسان با نظر و انتخاب و نیت خود به بی تفاوتها معنی می دهد مبیّن آزادی اوست و انسان در سرنوشت خود آزاد است. این اصل آزادی با اصل تقدم وجود انسان بر ماهیتش و ویژگی بیمعنایی جهان ارتباط تنگاتنگ دارد و اصولاً این ویژگیها و مشترکات را باید با هم فهمید.

شواهد اگزیستانسیالیستها برای آزادی

(۱) اینکه انسان با نظر و انتخاب و نیت خود به بی تفاوتها معنا می دهد مبیّن آزادی اوست. اونامو در کتاب «درد جاودانگی» می گوید: آزادی به اراده انسان وابسته است اگر انسانی نخواهد که اشیاء فی نفسه را با قصد و هدف خود از ابهام و تاریکی خارج سازد، همه چیز در بی تفاوتی و ابهام می ماند، هیچ چیز قبل از خواسته شدن شناخته نمی شود. بعداً خواهیم گفت که اگزیستانسیالیستها معتقدند

که همه چیز فی حد نفسه بی معناست و این ما آدمیان هستیم که به اشیاء معنا می بخشیم، نوع هدف و ارتباط ما با اشیاء به آنها معنا می دهد.
(۲) انسان در تعیین سرنوشت خود آزاد است و می تواند مسیر زندگی خود را انتخاب کند و سرنوشتش به دست خود اوست.
(۳) ماهیت انسان از کیفیت برخورداری او از آزادی اش سرچشمه می گیرد 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 بوسیله آزادی میسّر است.

(٤) 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 می کند یکی از اصولی که در برابر آزادی قرار گرفت اصل علیت بود که اگزیستانسیالیستها آنرا نفی نمودند، اصل دیگری که با آزادی انسان تعارض دارد اصل تکلیف مداری است اعم از تکالیف فقهی و حقوقی و ارزشهای اخلاقی زیرا همانند اصل علیت، از پیش اموری را برای انسان تعیین می کنند و به انسان شکل می دهند و ماهیت او را تعیین می کنند و آزادی انسان به اطاعت محدود می گردد. قبل از بوجود آمدن انسان برایش تعیین تکلیف می کنند که باید این باشی نه آن، لذا دیگر آزادی برای او باقی نمی ماند در حالیکه انسان در مذهب اصالت وجود خاص انسانی، باید از هر قید و بندی آزاد باشد یعنی در فلسفه های اگزیستانس از آزادی تکوینی یك آزادی تشریعی هم استنتاج کرده اند نظیر همین استدلالی که روشنفکران داخلی ما دارند و می گویند ما آزاد به دنیا آمده ایم پس باید آزاد باشیم. اگزیستانسیالیستها نیز می گویند باید از هر قید و بندی آزاد باشیم تا بتوانیم خودمان آن ماهیت از پیش تعیین نشده را پیدا کنیم. ولی باید توجه کرد که این ادعای فیلسوفان اگزیستانس ملازم با بی بند و باری اخلاقی و اجتماعی نیست و دیدگاه آنها با دیدگاه نفع گرایانی چون بنتام و جان استوارت میل خیلی تفاوت دارد، فیلسوفان اگزیستانس دغدغه خودشناسی و خود نگری دارند و به فکر گذر و تعالی هستند لذا در این فرآیندی که طی می کنند یکسری قوانین و باید و نبایدها را می پذیرند ولی آنچه مهم است این است که ما خودمان این تکالیف را انتخاب کنیم یعنی تکالیفی هم که می پذیرند تکالیف از پیش تعیین شده نیست حتی کسانی مثل کی یرکگارد موحّد نیز زندگی اخلاقی را مثل زندگی سود گرایانه نفی می کند و به شدت با زندگیهای بی بند و بار و زندگیهای اخلاقی از پیش تعیین شده مخالفت می کند ولی زندگی عاشقانه را می پذیرد، زندگی که مملوّ از عشق به خداست ولی اینرا در گذر و تعالی انتخاب می کند 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 یك دینداری پسینی را می پذیرند نه دینداری پیشینی.
اگزیستانسیالیستها خیلی به پاره ای از فرقه های صوفیه مانند قلندریه و ملامتیه شباهت دارند که خود را ملزم می ساختند که 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 می شود. طرفداران این فرقه ها کارهای عجیبی به نمایش می گذاشتند مثلاً گوشواره هایی به گوش و حلقه ای به گردن و دستبندهایی به بازو و پای خود داشتند و کفش نمی پوشیدند.
اگزیستانسیالیستها می گویند بگذارید خودمان با صرافت طبع انتخاب کنیم لذا اگر توانست یك منبعی را انتخاب کند که برایش تقید بسازد می شود کی یرکگارد و گرنه مثل نیچه دچار سردرگمی و تحیر می

گردد. لذا این اختلاف مشربی که در نیچه و سارتر و کی یرکگارد دیده می شود از وحدت مشرب آنهاست که همگی با تکلیف پیشینی، در ستیز هستند حتی موحدین آنها. از نگاه اگزیستانسیالیستها، بزرگترین آزادی عبارتست از دور بودن از انفعال، آزادی یعنی منفعل نبودن از تکالیف و باید و نبایدها و امر و نهیهای دیگران، از حسن و قبحهای دیگران و...

ملاحظاتی بر اصل آزادی و تکلیف ستیزی

آیا آزادی واقعاً با اصل علیت و تکلیف در تعارض است؟ نه 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 می گوید: 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 اختیاری اش تنافی ندارد.

إن قلت: اگر کسی بگوید که برخی از اجزاء علت تامه از انسانهای دیگر سر چشمه می گیرند و همین باعث محدودیت آزادی انسان می شود یعنی همان تکلیف از پیش تعیین شده، این همان تعارض آزادی و تکلیف است که بعداً به آن می پردازیم.

و 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 اینصورت 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 زاییده 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 یك علیت نسبت به هستی انسان داشته باشد و یك علیت نسبت به اراده آزاد او، دو جعل نیست بلکه یك جعل است که با آن انسان مختار آفریده می شود پس انسان معلول یك علت تامه ایست 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 علّی 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 پس 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.

و اما 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 کمك هستی خود انجام دهد، آیات متعددی از قرآن نیز این مطلب را تأیید می فرمایند که آباء و اجداد و جامعه بر افراد تأثیر می گذارند مثلاً یك جامعه افراد خود را بت پرست بار می آورد یا ناهنجارها را به هنجار و فُرم اجتماعی تبدیل می کند و اصولاً مقابله انبیاء با امتها بود و می خواستند امتها را از مرگ اجتماعی نجات دهند.

(۲) عوامل خارجی و اجتماعی علیرغم 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 فلذا باز قرآن ادعای مشرکان را که ما از آباء و اجداد تبعیت کردیم نمی پذیرد و آنها را توبیخ می کند که چرا هجرت نکردید. اصل تأثیر را می پذیرد ولی آنرا تخطئه می کند که ای انسان چرا تو که می توانستی با اراده خود در خلاف جهت حرکت آب حرکت کنی، اینکار را نکردی؟ اگزیستانسیالیستها نیز این مطلب را قبول دارند که انسان می تواند در برابر تکالیف اجتماعی بایستد.

(۳) انسانها دارای یك فطرتی هستند که ادله تجربی بصورت ظنی و ادله نقلی ـ دینی بصورت قطعی این ادعا را اثبات می کنند که انسان در بدو تولد از سرشت خاصی برخوردار است یك 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 یك 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». همینکه 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 یك 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 همانطور 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 لذا 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 مدلّل 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 یك 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 همانطور 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، مدلّلانه 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 یك 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 ـ اصالت تصوری، درون انگاری، ذاتیت Internality û

از بحثهای سابق روشن شد که اگزیستانسیالیسم با اصالت فرد همبستگی دارد چون می گوید هر فردی باید خودش باشد لذا انسان شناسی آن نیز شخصی بود نه کلی. این همبستگی اگزیستانسیالیسم با اصالت فرد اقتضاء 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 بدست می آورد و انسان اشیاء را با نگاه خودش توصیف می کند لذا 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 اشیاء نیز متوقف بر اندیشه من است، من می اندیشم جهان را پس جهان هست. دکارت جایگاهی ویژه برای من شناسا قائل شد، و بارکلی تفکیك میان مدرك و مدرَك را از بین برد. اگزیستانسیالیستها نیز همین کار را کردند و دیدگاه معرفتی شان فنومنولوژیك 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 کلیه سایر تظاهرات به مدد وی ظاهر می شوند. یا در جای دیگر می گوید: آگاهی وجود مطلقی است که سایر پدیدارها در موجود شدن به این هستی مطلق وابسته اند. تعین حالات نفسانی ما به فنومنها و نمود واقعیات تعلق می گیرد نه خود واقعیت (مراد از وجود، ظهور است) تفکیك 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 و اقبالها و 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 همانطور 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( ) Bach ûمتفکر آلمانی غیر اگزیستانسیالیست که یك فنومنولوژیست افراطی است، می گوید: علت ناتوانی ما از راه رفتن روی آب و سنگ خوردن و شنا کردن روی زمین اینست 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 اشیاء را قبول دارند ولی گاهی نیز دوگانگی مدرك و مدرَك را انکار می کنند و مثل بارکلی ایده آلیست می شوند و گرفتار سوفیسم و انکار واقعیت می شوند. این دو گانگی نیز ناشی از ضعف فلسفی آنهاست بر خلاف فلسفه های تحلیل زبانی که دقیق حرف می زنند، فلذا بر علوم خیلی تأثیر نهاده اند.

نقد:

(۱) اگر فیلسوفان اگزیستانسیالیست می خواهند بگویند که ما بیشتر شناختهای خود را از طریق علم حصولی بدست می آوریم، و علم حصولی فقط ذهنیات و تصورات اشیاء خارجی را برای ما به ارمغان می آورد و ما مستقیم با خارج ارتباط نداریم، کلام درستی است ولی دلیل نمی شود که ما علم حضوری را که ابزار ارتباط با خود خارج و وجود خارجی است انکار نماییم خصوصاً که اگزیستانسیالیستها قائل به علم شهودی اند 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 لذا حالات نفسانی ما مثل حب و بغض و 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 هیچکس 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 الا نباید بین هیچیك 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 وراء صورت نباشد چرا یکبار با تصور مار اقدام به فرار می کنیم ولی یکبار هیچ اثری بر آن بار نمی کنیم.

٦ ـ تفوق و تفرّد انسانی

این اصل متضمن چند مطلب است:

(۱) انسان را باید در واقعیت زنده و حاضر بررسی کنیم نه بصورت انتزاعی. علم و فلسفه به مفاهیم مشترك 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 کنند. اونامونو 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 با کلی 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 و 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 یك اصالت فردی غلیظ و حد اکثری همراه است. فرد گرایی آنها حتی از فرد گرایی تجربه گرایانی مثل لاك و هابز نیز غلیظتر است چون در مواردی مصلحت اجتماع را لحاظ می کنند و آنرا 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 بگونه ای به انسان پرداخته اند که فردیت او را از بین برده اند.

(۳) باید به صراحت 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 اقتضاء 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 مبهم است، اگر مراد همان فطرت است، فطرت می تواند مدنی نیز باشد فلذا گفته شده است که انسان مدنی بالطبع است و زیست اجتماعی و با جمع بودن جزء صرافت طبع اوست. صرافت طبع هیچگاه نمی گوید که خودت بریده از جمع باش بلکه می گوید خودت، خودت باش ولی یك بخش از ساختن من، بوسیله جمع و در اجتماع تحقق می یابد. مردم یکدیگر 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 ـ تعالی و گذر
مسأله تعالی و گذر از مشترکات فلاسفه متدین و غیر متدین اگزیستانسیالیست است. ایشان معتقدند که انسان در حال تعالی و گذر است و کلمه Existance û نه تنها به معنای وجود است بلکه نوعی صیرورت و شدن هم در آن هست. این مسأله 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 عبارتست 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 غایة 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 یك 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 نا مشخصی 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 که 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 باپذیرش حرکت جوهری، بطور جدی می پذیریم که هر انسانی همیشه در حال گذر و شدن است. این ویژگی فلسفه اگزیستانسیالیسم را به عرفان خیلی نزدیك می کند، لذا برخی آنها را بعنوان 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. فلذاست که اقبال لاهوری او را به عنوان

«حلاج غرب» معرفی می کند. و اصلاً بطور 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 ـ 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 (یعنی ما سوی الإنسان) را در برابر انسان نه ضروری می دانند و نه ممتنع. بنابراین اصل غائیت 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. پس همه امور جهان، معنای خود را از انسان می گیرند.

پس گزاف بودن و بیهوده و بی معنا خواندن جهان، وجه مشترك بین فلاسفه اگزیستانسیالیست نیست که برخی گمان کرده اند بلکه وجه مشترك 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 یك 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 یك نگاه کل نگرانه به عالم دارند و هر جزئی را در درون آن کل می نگرند لذا شرّی 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 فلذا نیست انگار و پوچ انگار می شوند، البته برخی امور جزئی را که با آنها ارتباط دارند معنا دار می دانند و الا 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 الا 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.

بی هدف ؤغیر ضروری

پس: شیء بی معنا ؤ التفات انسان به شیء

هدف دار ؤ ضروری الوجود

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 فلذا وجودش را ضروری می داند و هر جا چیزی به نظرش شرّ بیاید از طریق لمّی آنرا 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، بالاخره در مواردی راضی نمی شود. ولی در برخورد با اگزیستانس الهی نیاز به بررسی و حل تك تك 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 گوییم شیء هست و وجود ضروری بالفعل دارد چه من باشم چه نباشم، التفات داشته باشم یا نه. ولی یك اگزیستانس شیء را با خودش می سنجد که چه ارتباطی با من دارد اگر الهی بود، ارتباط بین او و خدا، ارتباطش با سایر موجودات را نیز معنی دار می کند و الا اگر ملحد باشد با هر چیز که برخورد می کند سؤالش این است که به چه درد من می خورد؟ لذا تنها معناداری بعضی اجزاء را می پذیرد ولی کل را بی معنا و پوچ می داند مخصوصاً اگر با شرور نیز روبرو شود و به او ضرری برسانند بیشتر جهان را بی معنا می انگارد و به این نتیجه می رسد که زندگی به زحمتش نمی ارزد لذا دست به خودکشی می زند مثل صادق هدایت.
از آنچه گذشت روشن شد که پوچ انگاری جهان از اصول مشترك فیلسوفان اگزیستانسیالیست نیست بلکه بی معنایی به معنای خاص آن یعنی امکان خاص را می توان وجه مشترك آنها دانست.

۹ ـ فقدان ماهیت معین برای انسان

انسان بر خلاف حیوانات و نباتات و جمادات از قبل ماهیت معینی ندارد، هر فرد انسانی ماهیت خود را با بکارگیری آزادی خودش می سازد. انسان با طرحهای خود در آینده نشان می دهد که چه چیزی می خواهد باشد و انسان هرگز خالی از هدف و تصمیم نیست، لذا وجود خاص انسانی مقدم بر ماهیت اوست.
نقد: این وجود خاص انسانی وقتی تحقق می یابد وجود خالی نیست بلکه به هر حال حدود خاص و فطریاتی دارد که ماهیت او را تشکیل می دهند یعنی ما از اگزیستانسیالیستها سؤال می کنیم وقتی قرار است انسان زاده شود آیا قبل از به دنیا آمدن، ما نمی دانیم آنچه قرار است به دنیا بیاید چیست؟ آیا نمی دانیم یك موجود با دو پا و دو دست و... به دنیا خواهد آمد، یا اینکه احتمال می دهیم که یك نخل به دنیا بیاید؟ چون یك حدودی برایش قائلیم و می دانیم شجر و بقر و حجر و... نیست پس به این معنا ماهیت دارد ولی ماهیت او ثابت نمی ماند بلکه در حال گذر و تبدیل است. پس همین قابلیتها و استعدادها و فعلیتهای فی الجمله انسان ماهیت او را تشکیل می دهند ولی بعداً در اثر انتخابها و گزینشهای او، امکاناتش به فعلیت می رسند و ماهیات جدیدی می یابد ولی انسان همیشه ماهیت دارد.

۱۰ ـ ارزش سازی

فلاسفه اصالت واقع، معیارهای زیبایی و زشتی، حقیقت و خطا را از قبل موجود می دانند 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 می داند. یعنی هر فردی در سیر انفسی و تعالی و گذر خود که ماهیتی می یابد یك چیزهایی برایش ارزش می شود، لذا خودش ارزش می سازد، البته این حرف غیر از حرف اومانیستهاست که می گویند 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، چکار 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 ـ فیلسوفان اگزیستانسیالیست

۱ ـ سورن کی یرکگور Soren Kierkegaard û

قبل از ورود به بحث، تذکر دو نکته لازم است:

یکی اینکه همانطور که قبلاً نیز گذشت اصطلاح اگزیستانسیالیسم را کی یرکگور بکار نبرده است تا نتیجه بگیریم که او اولین اگزیستانسیالیست است بلکه این اصطلاح را اولین بار سارتر برای فلسفه خود بکار برد یکبار هم گابریل مارسل بدان تن داد ولی کی یرکگور هیچوقت آنرا بکار نبرده است ولی با توجه تعریف و ویژگیهایی که برای اگزیستانسیالیسم گفته شد می توان کی یرکگور را اولین اگزیستانسیالیست نامید. هر چند قبل او فیلسوفانی بوده اند که هم مشرب با او هستند مثل سقراط، آگوستین، 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 یك فلسفه معاصر که از اصول و ویژگیهای پیش گفته بر خوردار است با کی یرکگور آغاز می شود و دیگران در بستر سازی آن تأثیر داشته اند فلذا مؤسس اگزیستانسیالیسم، کی یرکگور 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 اگزیستا نسیالیسم دینی و خدا انگارانه که در رأس آن کی یرکگور ۱۸۵۵ م قرار دارد و علاوه بر او، میکل اونامونو ۱۹۳٦ م، کارل یاسپرس ۱۹٦۹ م و گابریل مارسل ۱۹۷۳ م در این دسته جای دارند.

(۲) مذهب اگزیستانسیالیسم ملحدانه که در رأس آن ژان پل سارتر ۱۹٦۹ م قرار دارد، آلبرکامو ۱۹٦۰ م و کافکا نیز در این دسته اند.

(۳) مذهب اگزیستانسیالیسم خنثی یا متحیرانه که در رأس آن نیچه ۱۹۰۰ م و مارتین هایدگر ۱۹۷٦ قرار دارند.

۱ ـ زیست نامه کی یرکگور

سورن کی یرکگور، یك فیلسوف اگزیستانس الهی است که دینداری و گرایشش به دین، افراطی است یعنی اعتقادی به خدا و دین یافته است که هیچکس با هیچ ابزاری نمی تواند آنرا بزداید. فیلسوف اهل دانمارك در سال ۱۸۱۳ به دنیا آمد و پس از عمر کوتاه ٤٣ 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 aپشت سر هم oتلفظ می شود Kierkegaardلذا بقیه تلفظها مثل کی یرکگارد، تلفظهای غیر دانمارکی هستند.

کی یرکگور بحرانهاو ناهمواریها و شرایط طاقت فرسایی را تجربه کرد که این تجربه ها باعث یادآوری شؤون 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 اینگونه اند فلذا زیست نامه ای که برای آنها می گوییم 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 مدّعیات اهل متافیزیك نیست البته از طرف دیگر نیز او فقط در صدد بیان احوال شخصی خود نیست بلکه فلسفه او گزارشی است از احوال خصوصی زندگیش بگونه ای که دیگران نیز بپذیرند، نه شخصی محض است و نه یك نظام متافیزیك سیستماتیك و انتزاعی.

احوال سورن بیشتر از احوال پدرش متأثر شده است، پدرش در سن ۱۲ سالگی در هنگام گله داری گرفتار گرسنگی شدید می شود و خدا را دشنام می گوید، بعد پشیمان می شود ولی کابوس وحشتناك 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 ٦ فرزند می شود ولی زن و ٤ 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 تك فرزند خود علاقه شدیدی داشت لذا 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 هیچگاه 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.

پدر 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 نزدیك 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 بنام «رژین» پیدا می کند ولی بعد دچار تردید می شود و فکر می کند که باید بر عشق خود غلبه کند لذا پس از چهار سال کشمکش، نامزدی خود را به هم می زند و از او جدا می گردد و در سال ۱۸٤۱ بطور قطعی با او قطع رابطه می کند( ).

مدتی بعد او به برلین می رود و در درسهای شلینگ حاضر می شود و گرایشهای پوزیتویستی و متافیزیکی پیدا می کند ولی بعداً از این گرایشها می برد و با فلسفه هگل آشنا می شود. ولی 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 یك «متکلم» است، و در درجه دوم یك «عارف»، و در درجه سوم یك «فیلسوف». خود او نیز، خویشتن را «نویسنده ای درباره مسائل دینی» یعنی همان متکلم می داند ولی آثار او که به نگارش ادبی است دارای مضامین فلسفی و ادبی است ولی همانند اهل منطق و فیلسوفان تحلیلی نمی نویسد.

در سال ۱۸٤۳ کتابهای «این یا آن»، «ترس و لرز» و «تکرار» را نگاشت، در سال ۱۸٤٤ «خرده ریزهای فلسفی»، «مفهوم ترس و آگاهی» و «پیش گفتارها»، در سال ۱۸٤٥ «مراحل راه حیات»، در سال ۱۸٤٦ «ضمائم علمی بر خرده ریزهای فلسفی»، در سال ۱۸٤۸ «نا امیدی یا بیماری کشنده» و در سال ۱۸٥۰ «مکتب مسیحیت» را به رشته تحریر در آورد.

کی یرکگور در آثارش تنها از ٤ 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 آراء او را می پذیرد ولی برخی دیگر را نقد می کند و هگل را با تمسخر «عالیجناب هگل» می خواند با اینکه در برخی اندیشه ها به او نزدیك است مثلاً اندیشه شدن را از او گرفته است و کتاب «خرده ریزهای فلسفی» عمدتاً نقدهای او بر هگل است. سرّ انتقادهای او بر هگل، نظریه پردازیهای هگل است که می خواهد، هست بودن و هست شدن را تبیین معقولانه نماید که کی یرکگور معتقد است که یك 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 ـ آراء و دیدگاههای کی یرکگور

۱ ـ دریافت کی یرکگور از انسان، به عنوان اگزیستانس است و قبلاً گفتیم که Existenceاز واژه Existereلاتینی به معنای مطلق وجود نیست بلکه به معنای پدیدار شدن، بیرون زدن و برجسته بودن است وجودی است که قیام ظهوری دارد. این اصطلاح در قرون وسطی به معنای خدا نیز بکار رفته است چون خدا در همه جا تجلی و ظهور دارد مخصوصاً طبق تفسیر عرفانی که آگوستین از خدا دارد. کی یرکگور این اصطلاح را برای انسان بکار می برد ولی همه انسانها یا همه ساحتهای انسان مراد او نیست بلکه او Existenceرا تنها برای ساحتی از ساحات انسان یعنی احوال درونی او اطلاق می کند چون همین ساحت Existenceاست که منشأ تصمیم، عمل و احساس است لذا 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 اینگونه جواب نمی دهد او مثل حارثة بن زید جواب می دهد که گفت: «أصبحت 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. «كأنّي أنظر إلى عرش ربّي بارزاً...» این همان ساحت اگزیستانس است که در حال شدن و صیرورت 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 و نگرانی و 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 است نگران و امیدوار یعنی تناقض نما است یعنی همان حالت «بین خوف و رجاء بودن» که در روایات ما نیز آمده است که مؤمن هیچگاه 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 لذا امیدوار می شویم فردا خبر رد تقاضای خود را می شنویم و نگران می گردیم و...

پس این ساحت Existenceساحت خاصی از انسان است که غیر از عالم ذهن و ادراکات حسی و 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 اندیشمندان انتزاعی از خودِ انضمامیش غافل است چون عقل و منطق و استدلال و لو کاشفند ولی حجاب اگزیستانس هستند.

۲ ـ روش شناسی کی یرکگور، درون نگری است. کی یرکگور دو روش تفکر را مطرح می کند: روش درون ذات Subjectiveو 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، متافیزیك 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 یك قسمت از شور ما پشتوانه شعوری دارد. یك 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 یك عزاداری معقولانه است و ما با استدلال و مفهوم آنرا تبیین می کنیم، جهت دیگر آن اینست که عزاداری بر اولیاء الهی و اشك بر شهید باعث تذکار انسان و عامل دوری وی از معصیت می شود در خود جامعه ما که این همه مورد هجمه 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 که امثال خواجه در حل مشکلات علمی پیدا می کند و ندا می دهد که أین الملوك و أبناء الملوك تا ببینند که من چقدر لذت می برم، این حالات درونی و علم حضوری همان ساحت اگزیستانس است.

همانطور که گفتیم کی یرکگور و سایر اگزیستانسیالیستها روش درون نگری دارند و نسبت به روش برون ذاتی «بشرط لا» هستند و مفهوم ستیز و متافیزیك 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 و سراج و... نیز بودند ولی توصیف ابن عربی، توصیف نظام مند بود و قویتر از ابن عربی، ملاصدرا بود که شهود عرفا

را مدلّل کرد. اصول و مبانی حکمت متعالیه مثل وحدت وجود، اصالت وجود، اتحاد عالم و معلوم... قبل از ملاصدرا توسط عرفا به کشف و شهود در آمده بود ولی ملاصدرا برای آنها استدلال آورد. و این قوت فلسفه و متافیزیك اسلامی را نشان می دهد که توانست آن ساحت اگزیستانس را مستدل نماید ولی متافیزیکهای غرب نه تنها توان تبیین و استدلال برای ساحت اگزیستانس را نداشتند بلکه انسان را از درك اگزیستانس می راندند لذا کی یرکگور ضد متافیزیك می شود ولی اگر همین کی یرکگور با سهروردی یا ملاصدرا آشنا می شد قطعاً جذب آنها می شد پس متافیزیك ستیزی کی یرکگور ناظر به جامعه خود اوست و درست هم هست چون هیچیك از فلسفه های غرب توان توجیه ساحت اگزیستانس را ندارند و انتزاعی محض اند 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 الا از ساحت اگزیستانس غافل شده، گرفتار همان بحثهای انتزاعی محض می شویم. قوس از شهود به استدلال خیلی خوب شروع شده است ولی یك قوس دیگر نیز می خواهد که اگر آن هم محقق شود به یکی از ساحات مهم انسان یعنی اگزیستانس پاسخ داده ایم.

۳ ـ 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 لذا انسان باید همیشه تفرد خود را داشته باشد.

٤ ـ تعارض با مسیحیت: کی یرکگور علاوه بر متافیزیك با مسیحیت هم در ستیز و مبارزه است و آنرا عامل دیگری برای غفلت انسان از خود می داند. حقیقت نه در متافیزیك و نه در مسیحیت یافت نمی شود ولی نزاع او با مسیحیت، نزاع با نظام مسیحی موجود است نه با اصل مسیحیت لذاست که در مقطعی به پروتستان متمایل می شود و در یك مقطع دیگر به کاتولیك. دلیل مخالفت او با مسیحیت این بود که مسیحیت زمان او با برهانهای کلامی برگرفته از متافیزیك یا با تکیه بر مقبولات، مردم را به ایمان به خدا دعوت می کرد در حالیکه هیچکدام 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 آنرا 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 Jodusکه به عیسی مسیح ـ علیه السلام ـ 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 لذا ما ایمان نمی آوریم تا بفهمیم بلکه ایمان بیاور تا نفهمی. ایمان یك 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.

٥ ـ انتقاد از متافیزیك: کی یرکگور همانند کانت، منتقد متافیزیك است و بیشتر به متافیزیك و دیالکتیك 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.

٦ ـ تفرّد: در فلسفه سقراط گفته شد که فلسفه او خودشناسی است و کمتر به معرفت شناسی و هستی شناسی و جهان شناسی پرداخته است. سقراط اصولی را برای خودشناسی مطرح کرد که

عبارت بود از: (۱) خودت باش (تظاهر به آنچه نیستی نکن). (۲) خودت را باش (نگران سرنوشت خود باش). (۳) 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 ـ هراس: هراس مانند ترس است اما زوال ناپذیر و معلول عوامل ناشناخته. هراس بر خلاف ترس که پس از بوجود 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 بزداید یعنی این گناه، یك حالات و عواملی را در درون ما ایجاد کرده که برای ما واضح نیستند. هر انسانی همواره، همراه دلهره و اضطراب است، فرد محصّل نسبت به تحصیل و درسش هراس دارد، کاسب و تاجر نسبت به کسبش، صاحب مقام نسبت به مقام و منصبش و... ولی هیچیك نمی دانند که مشکلشان از کجاست.

۸ ـ ایمان گرایی: کی یرکگور معتقد است که باورها و گزاره های دینی، عقل ستیزند نه اینکه فرا عقلی یا عقل پذیر باشند. هیچیك 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، تجسّد، فدیه، عشای 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 موجبه جزئیه، بعضی از گزاره های دینی را متعارض با عقل می داند نه همه گزاره های دینی را.

لذا کی یرکگور یك ایمان گرا و فیدئیست است، وی می گوید اگر ما در سیر و فرآیند اگزیستانس رسیدیم به اینکه ایمان یك امر ضروری است باید ایمان بیاوریم و لو ایمان ما مدلّل نباشد و یا حتی تعارضی با ادله عقلی داشته باشد. مهم اینست که در سیر اگزیستانس با درون نگری به لزوم ایمان برسیم یا نه؟ لذا شعار اگزیستانسیالیستها این است که ایمان می آوریم چون معقول نیست. کی یرکگور معتقد است که ایمان یك جهش است ایمان مثل این است که عده ای برای کشتن فردی، او را دنبال می کنند و او در مسیر فرار به یك بلندی خطرناکی می رسد که دو راه بیشتر در پیش ندارد یا اینکه همانجا بایستد و او را بگیرند و بکشند و یا اینکه ریسك کند و از آن بلندی خطرناك که احتمال زنده ماندن هم دارد بپرد. ایمان «پریدن در پی آواز حقیقت» 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 بوسیله یك امر مشکوك نجات می یابیم. بله یکوقت آن شخص در حال فرار به رودخانه ای می رسد و او شنا بلد است لذا خود را به آب می زند و جان خود را نجات می دهد این یك جهش آگاهانه و معقولانه است، این ایمان نیست. ایمان یك جهش متحیرانه است لذا به نظر ایشان، ایمان با حیرت و شك 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 یك امر مشکوك، ایمان پیدا نمود. این همان «ایمان گرایی» یا «فیدئیسم» مصطلح است. بطور 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 یکدیگر تعارض دارند یا تعامل یا تداخل؟

در سؤال اول که بحث معقولیت یا تحقق پذیری گزاره های دینی است دیدگاههای مختلفی ابراز شده است:

(۱) عقلانیت حداکثری: همه گزاره های دینی را همه انسانها می توانند مدلّل 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.
(٤) عقلانیت اعتدالی: گزاره های زیر ساختی و بنیادین دین را می توان مدلّل کرد ولی گزاره های روبنایی را تنها با واسطه می توان اثبات کرد نه مستقیماً.
(٥) 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( ).
پس آنچه برای کی یرکگور اهمیت دارد ایمان و جهش است نه سازگاری یا سازگاری با عقل ولی وقتی وارد محیط ایمان شدیم می بینیم گزاره های ایمانی گاهی اوقات با عقل ناسازگار و در ستیزند.
۹ ـ 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 صیرورت و انتخاب و تصمیم می دانست و این صیرورت را در سه مرحله بیان می کند:
(۱) 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 که تنها به لذت جسمانی و حیوانی می اندیشید.
(۲) مرحله اخلاقی مانند سقراط که یك 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 لذا 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 تحریك وا دارد.
(۳) 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 ـ علیه السلام ـ است.
او در کتاب ترس و لرز می گوید: امر و نهی خدا گاهی ناقض قواعد اخلاقی است و با عقل در تعارض است مثل جریان حضرت ابراهیم ـ علیه السلام ـ که خداوند به او دستور داد که فرزندش اسحاق را ذبح کند و او علیرغم 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.
حیوانیتؤ مرتبه استحسانی عقلانیتؤ مرتبه اخلاقی عشق ؤ مرتبه ایمان

۳ ـ داوری در باب آراء کی یرکگور
(۱) توجه به علم حضوری و بهرهوری از روش درون نگری برای حل بسیاری از مسائل فلسفی کارساز است و لذا روش کی یرکگور فی الجمله روش پسندیده ای می باشد و ما در پاره ای از مسائل، باید از علم حضوری بهره بگیریم و از آنجا که همه مردم واجد این علم هستند لذا قابل انتقال به دیگران نیز می باشد و اشکالی که برخی روشنفکران دارای گرایش فلسفه تحلیلی به علامه طباطبایی ـ رحمه الله ـ و استاد مصباح ـ حفظه الله ـ گرفته اند 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، انسان شناسی مزلو و روانشناسی فروید همگی از روش تجربی استفاده می کنند پس روانشناسی موجود از سنخ علم حصولی است. و ثانیاً حتی اگر روانشناسی در مواردی از علم حضوری استفاده می کند به معنای وحدت دو علم نیست زیرا تمایز علوم به روش نیست و اشتراك

روش دو علم به معنای یکی بودن آنها نمی باشد چنانکه شیمی و فیزیك هر دو از روش تجربی بهره می برند ولی دو علم مستقل اند، حال فلسفه به دنبال توجیه عقلانی و دلیل بالمعنی الاعم است که این دلیل یا ارجاع نظریات به بدیهیات است و یا خود بدیهیات. مسائل فلسفی دو دسته اند: بیّن که بنفسه واضح است و آن بدیهیات اند و مبیّن که از سنخ ارجاع نظریات به بدیهیات است. حال که ملاك فلسفی بودن بحث، معقولیت آن است علم حضوری مشترك بین همه مردم نیز می تواند در پاره ای موارد این معقولیت را نشان دهد.

علاوه بر بحث علم حضوری، بحث حرکت جوهری و صیرورت انسان و اینکه در قالب منطق ارسطویی قابل بررسی نیست، جای تأمل دارد.

(۲) کی یرکگور در قرن ۱۹ این حرفها را می زند که دوران شکاکیت و نسبی گرایی در عرصه دین و علوم می باشد چون هیوم در نیمه قرن ۱۸، شکاکیت جهانشمول خود را اعلام نمود و نقد عقلانیت پس از او در قرن ۱۹ حاکم شد و علاوه بر آن نقد دین و دینداری نیز به اوج خود رسید. کی یرکگور در چنین فضایی، برای اینکه لا اقلّ تثبیتی نسبت به ایمان داشته باشد و آنرا تقویت کند، ایمان گرایی را مطرح می کند ولی از مسیحیت دفاع نمی کند چون اشکالات مطرح شده بر آن را وارد می داند چون هم متون دینی، نقد ادبی شده اند و هم آموزه های مسیحیت با پیشرفتهای علوم در تعارضند و هم اینکه مکاتب بدیلی در تبیین عالم و آدم پیدا شده اند که دیگر با وجود آنها، آدمی احساس نیاز به دین نمی کند. کی یرکگور در این بحران قرن نوزدهم، به دفاع از دین می پردازد و در واقع، خلاف جهت آب حرکت می کند و این یك امتیاز برای اوست که در دوران بحران معرفت و دین، راهکاری را مبنی بر ارجاع به حالات درونی، ارائه می دهد.

(۳) احوالات انسانی مانند نگرانیها، مرگ، هراس و... که کی یرکگور تأکید کرده است، مطالب مهمی است که باید در فلسفه اسلامی نیز به آنها پرداخته شود. هر چند عرفای ما بر مسأله عشق خیلی تأکید کرده اند 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 حد اقل 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 هیچکاره است. خلاصه باید به این حالات درونی انسان پرداخته شود همانطور که ابن سینا، رسالة 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.

(٤) مخالفت کی یرکگور با مباحث انتزاعی، مخالفت ناموجّهی است، تأکید او بر شناخت انضمامی خود، کلام درستی است ولی اینکه، بحثهای انتزاعی و منطقی و عقلی، حجاب اگزیستانس است کلام نادرستی است. اصولاً ما چاره ای نداریم که از مباحث انتزاعی کمك بگیریم و الا نباید حرف بزنیم بله 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 یك بحث انتزاعی است.

پس اگزیستانسیالیسم هم با پاره ای از مسائل فلسفی مخالف است و هم با روش فلسفه موجود که انتزاعی است در حالیکه به عقیده ما، روش انتزاعی مورد نیاز است و خود ایشان نیز برای انتقال

مطالب خود از روش انتزاعی بهره می گیرند. فلذا هیچ دلیلی نداریم که اگزیستانس را محدود به یك ساحت یعنی حالات درونی کنیم، اگزیستانس یعنی وجود خاص انسانی که تجلی و تقرر ظهوری دارد فلذا اگزیستانسیالیسم می تواند به همه ساحتهای انسانی بپردازد. حالات درونی تنها یك ساحت از وجود من است، ساحت دیگر من، من عاقله است و ساحتهای دیگر مثل من امّاره، لوّامه، ملهمه، راضیه و مرضیه اند. فلذا همانطور 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 اند که به تکامل نرسیده اند و تك ساحتی هستند و الا عارف کامل، تعارضی بین عقل و عشق نمی بیند. ممکن است قلمرو عشق را وسیعتر از قلمرو عقل بداند ولی منکر قلمرو عقل نیست بالاخره شمع هم نور می دهد و باید با این شمع طی طریق بکنی تا به خورشید برسی، عقل مقدمه رسیدن به عشق است.

(٥) کی یرکگور وقتی با مسیحیت روبرو می شود و آنرا گرفتار بحرانهای جدی می بیند یك نظریه کلی دین شناسانه مطرح می کند در حالیکه او باید به عنوان یك فیلسوف که اگزیستانس برایش اهمیت داشت سایر ادیان را نیز تجربه می کرد مثل آگوستین، حتی شناخت اسلام، یهود و بودا و 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 اینکار را نکرد و با طرد مسیحیت موجود یك دین شناسی کلی ارائه داد در حالیکه ناسازگاری مسیحیت با عقل، ربطی به اسلام و یهود و بودا و سایر ادیان ندارد.

(٦) همانطور که قبلاً گفتیم کی یرکگور در وضعیت شکاکیت و نسبی گرایی قرن ١٩، نظریه ایمان گروی خود را مطرح کرد ولی گویا او این وضعیت را پذیرفته و چاره ای ندیده جز اینکه با یك جهش و پرش به ایمان برسد در حالیکه اگر یك فیلسوف قوی بود باید با این شك گرایی می جنگید و یك 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 یك نهیلیست و پوچ گرا و موجودی خطرناك 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 شك 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 انحاء مختلف باشد، از سنخ علم حضوری باشد یا علم حصولی در علم حصولی نیز معلّل باشد یا مدلّل، در علم حصولی مدلّل 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 حالیکه همانطور گفته شد کی یرکگور فرض گرفته است که نمی توان شکاکیت را حل کرد ولی خواسته است که بین شکاکیت و ایمان جمع کند.

(٧) در باب مراحل سه گانه اگزیستانس که کی یرکگور، مرحله ایمان را ناسازگار با عقلانیت می دانست، ما این تعارض را قبول نداریم بعلاوه اینکه او قصه ابراهیم خلیل ـ علیه السلام ـ را خوب در نیافته است در جریان حضرت ابراهیم که خداوند متعال می فرماید: (و إذا ابتلی ابراهیم ربّه بکلمات فأتمّهنّ) اوامر و نواهی امتحانی، دستوراتی هستند که در آنها خود امر فی نفسه موضوعیت دارد برای

کمال مکلّف و الا در متعلق امر و نهی، مصلحتی نیست فلذا چون این اوامر برای تکامل و تعالی مکلف صادر می شوند پس عقلانی اند لذا 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 ـ علیهما السلام ـ نیز فرق دارد که حضرت خضر ـ علیه السلام ـ 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 ـ علیه السلام ـ (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 و ٤ ـ کافکا، داستایوسکی و نیچه

سه تن از اگزیستانسیالیستها، فیلسوف به معنای دقیق کلمه نیستند و کتابهای فلسفی محض ننگاشته اند ولی از نافذترین متفکران بوده، تأثیر اجتماعی شان از سایر فلاسفه اگزیستانسیالیست بیشتر بوده است که آن سه عبارتند از نیچه Nietzche، کافکا Kafkaو داستایوسکی Dostoyevsky.

هابن W.Habnدر کتاب چهار شهسوار سرنوشت ما که توسط عبدالعلی دستغیب با نام «پیامبران عصر ما» ترجمه شده است می گوید: اگزیستانسیالیسم تحت سیطره چهار فیلسوف است: کی یرکگور، نیچه، داستایوسکی و کافکا.

داستایوسکی ۱۸۲۱) Dostoyevsky ـ ۱۸۸۱) متفکر و رمان نویس روسی است که در سن ۲۲ سالگی در یك جمع انقلابی دانشجویی که قصه ترور امپراطور 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 امپراطور به آنها می رسد و او از مرگ نجات می یابد او پس از این جریان به احوال درونی و شخصی روی آورد و کتابها و رمانهایی از خود بجای گذاشت که در آنها دیدگاههای اگزیستانسیالیستی را القاء می کند از جمله: برادران کارامازوف، جنایت و مکافات و یاداشتهای زیر زمینی که حدیث نفس اوست. او یك اگزیستانسیالیست الهی است و گفته است که «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است».

و اما کافکا Kafka رمان نویس اهل چکسلواکی است که در ایران توسط حسن قائمیان و صادق هدایت معرفی شد ولی پس از مدتی متروك گشت ولی دوباره بعد از دهه ٦٠ 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 انساندوستی، محبوبیت یافته است. از پرسشهای مهم او، بحث معناداری زندگی است که او هیچ اعتقادی به زندگی معنادار ندارد و یك متفکر ملحد است.

ولی فریدریش نیچه (۱۸٤٤ ـ ۱۹۰۰) با دو متفکر یاد شده تفاوت دارد. داستایوسکی و کافکا هیچیك فیلسوف نبودند آنها تنها رمان نویسانی بودند که هدفمندانه نوشته اند ولی نیچه نیز هر چند فیلسوف به معنای دقیق کلمه نیست ولی 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 فلذا آثار و اندیشه های 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 ـ تبارشناسی اخلاق (ژن شناسی اخلاق) / داریوش آشوری / انتشارات آگاه .۱۳۷۷

۲ ـ فلسفه، معرفت و حقیقت / مراد فرهادپور.

۳ ـ فراسوی نیك و بد / داریوش آشوری / خوارزمی.

٤ ـ چنین گفت زرتشت / عبدالعلی دستغیب.

٥ ـ زایش تراژدی / رؤیا منجم.

٦ ـ دجّال / عبدالعلی دستغیب / آگاه.

۷ ـ اراده معطوف به قدرت / مجید شریف جامی.

۸ ـ قصه واگنر.

برخی نوشته ها درباره نیچه:

۱ ـ نیچه / جی، پی، استرن / عزت الله فولادوند / طرح نو.

۲ ـ فلسفه نیچه (تفسیری بر ٤ کتاب نیچه) / استنلی مك دانیل / نشر پرسش.

۳ ـ فردریك نیچه، فیلسوف فرهنگ / کاپلستون / بهبهانی و علی اصغر حلبی / انتشارات بهبهانی.

٤ ـ نیچه و معرفت شناسی / آروین مهرگان / طرح نو.

٥ ـ نیچه پس از هیدگر، دریدا، دولوز / محمد ضمیران / هرمس.

۱ ـ زندگینامه نیچه

فریدریش نیچه در ۱٥ اکتبر سال ۱۸٤٤ در خانواده ای لوتری در پروس به دنیا آمد، پدرش به مناسبت تولد فرزندش در زاد روز فردریك ویلهلم چهارم، پادشاه وقت پروس، نام نوزاد خود را فردریك ویلهلم گذاشت. پدر نیچه و پدر و پدر بزرگ مادرش کشیش بودند. در سال ۱۸٤۹ 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 و خواهر و 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 کوچك می خواندند. نیچه شش سال در مدرسه پفورتا در جنوب غربی نومبرگ که به زبانهای کلاسیك و موسیقی اهمیت ویژه می دادند، درس خواند. او به ادبیات و زبان شناسی و 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 ۱۸٦٤ وارد بن 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 لذا وقتی هم که در ۲۰ سالگی وارد دانشگاه شد پس از ٥ سال دکترا گرفت. او بیش از همه به فلسفه شوپنهاور و موسیقی واگنر علاقمند شد و این دو نفر در شکل گیری شخصیت او نقش بسزایی ایفاء نمودند.

مهمترین دوره زندگی او، دوران آشنایی او با واگنر شصت ساله و همسرش می باشد که اولین کتاب خود را یعنی «زایش تراژدی» (ترجمه رؤیا منجم چاپ انتشارات پرسش تهران ۱۳۷۷) را نیز در همین دوره منتشر می کند. نیچه در طول زندگی خود در امر دوست یابی و حفظ روابط دوستانه، مشکل داشت.

پل استراترن در کتاب «آشنایی با نیچه» (ترجمه مهرداد جامعی، انتشارات روشن) صفحه ۱٦ به بعد می گوید: نیچه برای تفریح به کلن رفت و در آنجا با منزل یك 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 که عامل اصلی جنون نیچه همین بیماری بوده است.

نوشته های او مملوّ از آراء کفر آلود است. آراء 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 لایپزیك بیزاری او از مسیحیت به نقطه اوج می رسد. کتاب «دجّال» او سراسر ستیز با مسیحیت است. او ولو از اسلام در این کتاب دفاع می کند ولی دفاع او از جهت حمله به مسیحیت است و الا مسیحیت ستیزی او منجر به کفر شده است.

نیچه وقتی در سن ٢٤ سالگی، استاد دانشگاه می شود، سخنرانی وی در افتتاحیه استادی وی در هشتم ماه می ١٨٦٩ با عنوان «هومر زبان شناس کلاسیك» برگزار می شود که نشانه علاقه شدید او به فرهنگ هومری یونان باستان است. فلذا 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 ١٨٧٠ با فرانتس اوربك متخصص تاریخ دین مسیحیت که منکر خدا و ملحد بود، دوست می شود وقتی او در سال ١٨٧٢ 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 زبانشناسان 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 فلذا از نیچه که کاملاً دین گریز شده بود، چشم می پوشد چون 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 واقعیتها، تنهایی نیچه را افزایش می دهد او در سال ١٨٨١ در کتاب «اندیشه هایی درباره پیشداوریهای اخلاقی» دشمنی اش را با مسیحیت آشکار می سازد.

نیچه با یکی دو نفر از دختران نیز ارتباط دوستی برقرار می کند ولی در آنها نیز شکست می خورد دوستی وی با دختر هلندی بنام «اروین روده» در سال ١٨٧٥ به شکست می انجامد و دوستی اش با دختر روسی بنام «اوسالومه» در سالهای ١٨٨٢ به بعد از هم می پاشد. همه اینها نشان می دهد که او در امر دوستی مشکل داشته است هر چند آن بیماری مقاربتی نیز در قطع ارتباط او بی تأثیر نبوده است.

قطع ارتباط او با واگنر و سایر دوستانش در احوالات او بصورت بیماری و دردهای شدید در ناحیه سر، ظاهر می گردد ولی هیچگاه بیماری او دقیقاً روشن نمی شود که چه بوده است. ولی بیماری وی تنها جسمانی نبوده است بلکه او دریافتهایی احساس می کرده که با شرایط متعارف و عادی زندگی ناسازگار بوده است و همین امر به رنجوری و جنون او منجر می شود پس بیماری نیچه از سردرد شروع می شود و در نهایت به جنون می انجامد. خلوت گزینی، علاقه به موسیقی، گریز از مردم و حالات جنون آمیز وی نشان دهنده سیر او در عوالم درونی است.

بستگان او مثل مادر، خواهر و دوستانش او را دیوانه به معنای متعارفش تلقی نکرده اند. دوشیزه «سالومه» در مورد او می گوید: مردی ساکت و تنها، مانند کسی که جدای از جمعیت در گوشه ای تنها ایستاده است.

کاپلستون در تاریخ فلسفه ج ۷ ص ٤٤ به بعد می گوید: تصویر نیچه به عنوان کسی که در اعماق تنهایی و رؤیاها و تخیلات خود می زیست تنها صورت محقری از او برای کسانی که او را می شناختند، می نمایاند.

به هر حال احوالات درونی، او را رنجور و ناتوان تر کرد و اختلالات جسمی را پدید آورد به گفته کاپلستون ج ۷ ص ٤۰: وقتی در جنوا سکونت داشت صبحها به کنار دریا می رفت و در روی صخره ای بی حرکت مانند مارمولك دراز می کشید و جلو روی او جز آسمانی بی غش و دریا، هیچ چیز نبود.

به یك معنا می توان گفت که نیچه اهل سیر و سلوك باطنی بود ولی راهنمایی نداشت تا در خلوت گزینی او را رهبری کند.

آثار نیچه مانند تأملات نابهنگام، انسانی بس انسانی، چنین گفت زرتشت و... عمق تنهایی او را بیشتر نشان می دهند. فراسوی نیك و بد، تبارشناسی اخلاق، حکمت شادان، نمودی از احوال نیچه در زندگی به ظاهر رنج آورش می باشد. او از جهت زندگی، احوال، آثار و بویژه تلقی او از دنیای جدید و زبان و سبك خاص او در ارائه نظریاتش و نیز تأثیرش به مخاطبین، شخصیتی استثنایی است.

سرگردانی و بی قراری او و حالت جنون آمیزش 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 می آید و یادداشتی به دوستش می دهد که در آن، خود را مصلوب یا دیونوسوس معرفی می کند.

پیترگاست دوست دیرین نیچه که احوال او را درك کرده بود بر سر قبرش، این کلمات را بر زبان جاری کرد:

«روح غمناك 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». کاپلستون: ج ۷ / ۵۹.

با توجه به آنچه گفته شد می توان سیر زندگی نیچه را به شکل زیر ترسیم نمود:

تولد نیچه در خانواده ای مذهبی و کشیشؤ مرگ پدر در دوران کودکؤ تربیت مؤمنانه در جمع زنانه ؤ تحصیلات اولیه در مدارس دینؤ تحصیلات تکمیلی در الهیات و زبان شناسی و هنرؤ آشنایی و جذبه به موسیقی واگنر و فلسفه بدبینانه شوپنهاور ؤ آشنایی با دستاوردهای ملحدانه نهضت روشنگری، نقد تاریخی کتاب مقدس، نظریه تحول انواع داروینؤ رویگردانی از الهیات و مسیحیتؤ از دست دادن جهان بینی دینی ؤ مرگ نیچه.

در حلقه اخیر، تلازم بین تردید در مسیحیت و از دست دادن جهان بینی دینی از آنروست 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 لذا 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 و 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. انبیاء الهی بیش از همه مردم گرفتار مشکلات و سختیها بوده اند حضرت ایوب ـ علیه السلام ـ با اینکه نسبت به همه قوم خود لطف و مهربانی داشت پس از مدتی تنها گشت و حتی فرزندانش نیز او را رها کردند. انبیاء 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 اولیاء و انبیاء نیز افراد عادی هستند که همه مشکلات را به جان می خرند 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 و مال و منال و 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 یك 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 یك جریان درونی در غرب، در انحرافات شخصیت نیچه تأثیر داشته است.

۲ ـ برداشتهای بسیار متفاوت از نیچه( )

برداشتهای متعددی از نیچه ارائه شده است زیرا عبارات نیچه در سطح نازل و ظاهر پیچیده نیست، صریح و روشن و زود فهم است اما در لایه های عمیقتر زمینه تفسیرهای متفاوت وجود دارد. در باب علت این اختلافات برداشتها می توان به امور زیر اشاره کرد:

(۱) تنوع مباحث و آثار او: نیچه در آثار متنوعش به مباحث زیادی همچون فلسفه، هنر، متافیزیك، فیلسوفان، خدا، دین، مسیحیت، اخلاق، علم و تمدن، سیاست و دموکراسی پرداخته است لذا 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) سبك نویسندگی او: او مباحث خود را با سبك خاص خودش با نثر و نظم و کلمات قصار، کنایه آمیز، جذاب و شورانگیز و همراه با تعارضات و تناقضات بیان کرده است.

(۳) سرگردانی و بیقراری که او در تمام عمر گرفتارش بوده است به حدی که به سرعت، قوای جسمانیش تحلیل رفت و به مرحله جنون رسید. این حالات درونی او در آثار و نوشته های او ظهور کرده است.

اما برخی دیدگاههایی که درباره او اظهار شده است بصورت 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 آنرو که نیچه در بحثهای خود هیچ مبنای ثابتی ندارد و آرائش 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 (هیچ انگار تمام عیار، تألیف: کیث انسل پیرسون، ترجمه: محسن حکیمی، انتشارات خجسته، ص ۱۲۵). هایدگر در کتاب «نیچه» با کمك هرمنوتیك 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. ولی کاپلستون این تفسیر را نمی پذیرد و نیچه را منکر خدا می داند. شاید حق با کاپلستون باشد و تفسیر هایدگر متأثر از نگاه هرمنوتیك فلسفی اوست چون هیچکس

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 هستند که مروّجان آراء او هستند و کمتر درباره اندیشه های او نقادی و داوری کرده اند آنهایی هم که داوری کرده اند مثل دکتر داوری، آراء او را توجیه کرده اند. اقبال درباره او می گوید: قلب نیچه مؤمن امّا دماغش کافر است. او در دیوان اشعار خود سه، چهار جا درباره او مطلب دارد و جنون او را ناشی از جذبه او می داند به اعتقاد او، نیچه عارف و اهل سیر و سلوك بوده است ولی کسی نبوده که دستش را بگیرد و حتی به حقایقی هم رسیده است. اقبال در باره او چنین می سراید:

باز این حلاّج بی دار و رسن *** نوع دیگر گفته آن حرف کهن

حرف او بی باك و افکارش عظیم *** غربیان 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 طبیب

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 سالك 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.

بهر حال نیچه در مقام موضعگیری کلامی، سیاسی و ارائه یك 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 لذا پس از ملاقات با یك 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»، کاپلستون ص ٤٩.

چون او با قلم شمشیری خود، وضع موجود را، آنقدر تاریك توصیف می کند که خواننده، خودبخود 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 اینگونه اند و هیچ راه چاره ای هم نیست و اراده معطوف به قدرت است، حقیقت نیز معطوف به قدرت 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.

٣ ـ آراء و اندیشه های نیچه

(١) معرفت شناسی نیچه

موضع معرفت شناسی نیچه، مبتنی بر تجربه باوری است، به زعم او احراز حقیقت از ادراك حسی انسان سرچشمه می گیرد ولی او با پوزیتویسم در ستیز است و تجربه باوری او با تجربه گرایی پوزیتویسم 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 هرمنوتیك فلسفی دانست، نه گادامر و یا هایدگر را).

نیچه معتقد است که ما تجربه خالص نداریم. ما منفعلانه، تجربه باور نیستیم بلکه فعالانـه تجربـه بـاوریم و پیشفرضها و پیش دانسته های ما در تجربه های ما تأثیر دارد.
از طرف دیگر او در کتاب «تبارشناسی اخلاق» می گوید: دیدگاههای فکری در پرتو احساسات و عواطف و حالات آدمی، شکل می گیرد یعنی معرفت نسبی و معلّل است نه مدلّل.
او در کتاب «اراده معطوف بـه قـدرت»، علـت زایـش معرفـت را قـدرت مـی دانـد یعنـی هـر چنـد حـالات 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 معرفت شناسی نیچه اسـت. نیچه با نظرات خود همانطور که هایدگر نیز گفتـه اسـت روی خیلیهـا تـأثیر گذاشـته اسـت او در پیـدایش هرمنوتیك فلسفی، در نسبی گرایی پست مدرنیسم مؤثر بوده است، در فلسـفه قـدرت و فلسـفه هنـر نیز اثر گذار بوده است و طرفداران ربط دانش با قدرت مثل میشل فوکو از او متأثر شده اند.
(۲) رویکرد نیچه عبارت است از توصیف وضع موجود غـرب و فرهنـگ آینـده آن همـراه بـا نفـی و انکـار آن. برخورد اولیه با آثار نیچه، تخریب فرهنگ گذشته و حال و آینده غرب را تداعی مـی کنـد. گفتمـان طـرح او کمتر از گفتمان طردش می باشد. او در کتاب «فراسوی نیك و بد» درصدد نقد مدرنیته است. این رویکـرد نفیی در دیگر آثار او مثل «زایش تراژدی» و «چنین گفت زرتشت» و... نیز کاملاً آشکار است ولـی عـلاوه بر این نقد و نفی نباید رسالت نیچه را نیز نادیده گرفت چون او مدعی یـك رسـالت اسـت و بنـابر تفسـیر شریعتی از روشنفکری که روشنفکر را نقاد دارای رسالت می داند باید نیچه را نیـز یـك روشـنفکر خوانـد چون هم نقد دارد و هم صاحب رسالت است. شیوه یك روشنفکر، تـدریس کلاسـیك و شـیوه ابـن سـینا نیست بلکه شیوه او شیوه ابوذر است، بیداری و آگاهی مردم از حالت خفتگـی، دغدغـه خـاطر اوسـت، شیوه انبیاء و قرآن نیز همین بوده است که به دنبال ایجاد تحول در مردم هستند. حـال نیچـه نیـز خـود را صاحب رسالت می داند کاپلستون در ص ٤٩ می گوید: فاجعه بـزرگ زنـدگی نیچـه، ایـن بـود کـه خـود را شخصی می پنداشت که رسالت دارد کـه همـه ارزشـها را واژگـون سـازد، او همیشـه از تـه دل بـه ایـن رسالت، ایمان داشت.
این مسؤولیت را می توان از کتاب «چنین گفت زرتشت» جویا شد. این کتاب حاوی پیـام زرتشـت اسـت که در آستانه چهل سالگی پس از ده سـال سـر خوشـی، بـا جـان و تنهـایی خـویش، از کوهسـتان بـه سوی جنگل، پایین می آید و در اولین سخن هنگام فرود آمدن، مخـاطبش خورشـید اسـت و ایـن نشـانه عظمت اوست. زرتشـت مثـل قدیسـان نیسـت، تفـاوت او بـا قـدیس در ایـن اسـت کـه قـدیس در خلـوت خـویش، دور از آدمیـان مـی زیـد ولـی زرتشـت، آدمیـان را دوسـت دارد فلذاسـت کـه از تنهـایی خـود در کوهستان به سوی مردم می آید. در این کتاب کاملاً مشخص است که زرتشت نیچه کسی جـز خـود او نیست ولی او از برخی ویژگیها و تاریخ زرتشت استفاده کرده است.
نیچه برای انجام رسالت خود از یونان باستان بهـره مـی گیـرد. در کتـاب «زایـش تـراژدی» یونانیـان دوران هومر را مثبت ارزیابی می کند چون یونانیان، ضمن فهم ناملایمات و رنجها و نومیـدیهای زنـدگی، بـا هنـر خود، زندگی را سرشار از نشاط و فعالیت و آفرینندگی سـاخته بودنـد یعنـی آنهـا هـم، درد را بـه خـوبی شناختند و هم اینکه آنـرا خـوب درمـان کردنـد. وی از میـان دو خـدای یونـان یعنـی دیونوسـوس و آپولـون، دیونوسوس را ترجیح می دهد زیرا خـدای شـور و حـال و ذوق و هنـر اسـت ولـی آپولـون، خـدای آرامـش فلسفی و عقلانیت و نظم منطقی و صـلح و فراغـت اسـت فلـذا او از ایـن خـدا نیـز خیلـی تـأثیر پذیرفتـه است. یونانیان دوره هومر، با این خدا ارتبـاط یافتنـد لـذا توانسـتند ناملایمـات زنـدگی را حـل نماینـد ولـی یونانیان دوره سقراط پس از آنها، سـراغ آپولـون رفتنـد و سـاحت موسـیقی، شـعر، هنـر و تـراژدی را کنـار گذاشـتند. پس نیچه در بعد روش، نقّاد رسـول اسـت.

۳ ـ دغدغه اصلی و گوهری نیچه

با توجه به آثار متنوع و زندگی پر تلاطم و سبك 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، نشان می دهد که ارزش زندگی نزد نیچه زیر سؤال رفته است. سایه فلسفه بدبینانه شوپنهاور بر «زایش تراژدی» هویداست. پیشفرض نیچه در این کتاب به تبع شوپنهاور این است که زندگی، هولناك 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 آنرا 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».

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 بوسیله هنر تغییر دهند و تحمّل پذیر کنند آنها از طریق هنر تراژدی نویسان به این مقصود رسیدند. نیچه در کتاب «زایش تراژدی» درصدد است تا بوسیله هنر تراژدی و موسیقی از معمای رنجوری و دردناکی زندگی نجات پیدا کند.

در باب چیستی تراژدی نزد نیچه، در کتاب «نیچه پس از هیدگر، دریدا و دولوز» ص ٥٦ به بعد 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 و 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 عبارتست از جنبه سهمگین و وحشت آفرین حیات. اما نیچه در برخورد با این رویکرد می گوید که 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 آنرا 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 عبارتست از ترکیب هنر و عقلانیت.

نفوذ فرهنگ یونان باستان در فلسفه هنر نیچه نمایان است لذا عشق به فرهنگ اشرافی و قهرمان پرورانه، عشق به فرهنگ نبرد و جنگ و خونریزی در آثار او موج می زند که همه اینها نمادهای فرهنگ هومری یونان باستان است که برای اشراف و 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 سر انگشت علم می توان از درد و رنج زندگی کاست او در این کتاب که ٦ سال بعد از «زایش تراژدی» نوشته است گویا راه حل هنر و تراژدی را ناتمام یا ناقص دانسته لذا به علم پناه آورده است ولی اندکی

بعد در دیگر آثارش مثل «دانش طربناك» و «چنین گفت زرتشت» از توانایی علم در حل این معمّا نا امید می شود و از علم باوری دست می کشد و مجدداً به هنر روی می آورد.
این جابجایی، بیانگر احساسی از نیچه است و آن اینکه هیچیك از این راه حلها نمی توانسته اند زندگی مشقت بار او را تأمین کنند ولی او در مقایسه بین بدیلها، هنر را بر سایرین ترجیح داده است.
وی در کتاب «اراده معطوف به قدرت» که یاداشت اوست که پس از مرگش چاپ شده است به نیست انگاری پناه می برد و به دین و اخلاق و متافیزیك، 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 پردازی های افسانه ای آن دارد. که همین دلبستگی 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 موسقی بر نداشت. او که سرگرم این تئوری پردازیها 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 نسیت انگاری را پذیرفته است.
بین سه کتاب «چنین گفت زرتشت»، «فراسوی نیك 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 ص ١٤ این کتاب می گوید: این کتاب در اساس، نقد مدرنیته است که از علوم مدرن، هنرهای مدرن 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 ١٨٨٥ است که به انجام نرسید، 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 بطور شفاف مشخص نکرده است ولی کلمات او بیشتر دلالت می کند که او نیست انگاری را پذیرفته باشد.

٤ ـ بی اعتباری و قابل اتکاء 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 متافیزیك، 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 زائد و عبث است، جهان راستین از لحاظ معرفت شناسی، مفهومی زاید تلقی می شود، سپس آنرا انکار می کند. در کتاب

«فراسوی نیك و بد» حتی حقایق تجربی را نیز 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، 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 اینجاست 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 و نظریات و آموزه های علمی را ربط إلی الله بدانیم و این پیشفرض را از نظریات علمی حذف کنیم که وقتی علم آمد، خدا می رود و با وجود نظریات و قوانین علمی، عوامل ماوراء طبیعی غروب می کند. بلکه عالم طبیعی وقتی می گوید سرعتی، بالاتر از سرعت نور وجود ندارد، خدا را هم ببیندو... علم دینی به معنای عوض کردن نگرش عالم. 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 مقنّن دارد ولی نیچه ربط علم و دین را قبول ندارد و می گوید علم امروز، متافیزیك را زائد می داند.

پس نیچه علم را منهای دین مشاهده می کند، در بحث معنا داری زندگی هم که سراغ مفاهیم ماوراء طبیعی نمی رود و به فلسفه بدبین است، اخلاقیات را نیز بیهوده می داند پس دین و فلسفه و اخلاق را لغو و عبث می داند. (نیچه پس از هیدگر، دریدا و دولوز ص ۷ ـ ۸)

۵ ـ 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 ماوراء 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 و شخصیت و هویت آدمیان نیز ریشه در همین رویکرد فاعلی دارد. (نیچه پس از هیدگر، دریدا و دولوز ص ۱۱ ـ ۱۲)

استاد: مبنای زبانشناسی ما که در مباحث الفاظ منطق و اصول بحث شده است این است که زبان تابع معرفت است یعنی ما ابتدا یك حقایقی را فهم می کنیم و پس از معرفت آنها، برای انتقال مفهوم و ما فی الضمیر خود به مخاطب، از وضع تعیینی یا تعیّنی 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 یك قرار دادی است که بشر در آن، تابع یك تکوینی است که عبارتست از فرآیند معرفت و مفهوم سازی. زبان قرار دادی است که تابع پیدایش تکوینی صورتهایی است که از اشیاء خارجی در ذهن ما پدید می آیند پس مفهوم ذهنی تابع تکوین خارج است و تقنین زبانی نیز تابع مفهوم ذهنی.

تکوین خارجی ؤ تکوین ذهنی ؤ تقنین زبانی ؤ تکوین ذهنی

٦ ـ مرگ خدا

شعار معروف نیچه «مرگ خدا» ست که در آثار او از جمله «دانش طربناك» 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: «اینك 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 مقدسترین 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؟ (نیچه پس از... ص ١٤)

دیوانه این عبارات را حقیقی می پندارد اما شاید نیچه طیق تفسیر هایدگر، مرگ خدا را استعاره ای بداند که متضمّن حادثه ای تاریخی ـ 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 که الگوی او بدانیم دیونوسوس و زرتشت اند 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 دهشتناك دردها و رنجهای انسان را حل نمی کند بلکه مشکل بزرگ دیگری به او اضافه می کند و او را گناهکار ذاتی معرفی می کند.

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. لذا در باب خداشناسی باید او را شکاك و لاادری بدانیم و اگر مقداری مته به خشخاش بگذاریم باید او را منکر خدا معرفی کنیم.

٧ ـ فرجام شناسی نیچه

کسانی که درباره معنای زندگی سخن گفته اند، درباره 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 یك 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 یك 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. لذا مرگ معمای جدیدی را برایش بوجود 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 ها زناشویی، حلقه 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 جاودانه، همه چیز جاودانه باز می گردد و ما خود نیز با آنها و ما تاکنون بیشمار بوده ایم و همه چیز با ما بوده است. اکنون می میرم و نابود می شوم و در دمی، نیست خواهم شد روان ها همچنان میران اند 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 یك 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 طربناك» می گوید اگر چنین اندیشه ای بر انسان مسلّط شود سبب دگرگونی او می شود و از او چیز دیگری خواهد ساخت. در قطعه ٥٦ «فراسوی نیك و بد» نیز به بازگشت جاودانه اشاره می کند. در «اراده معطوف به قدرت» نیز از این نظریه سخن گفته و کوشیده است که آنرا مستدل و اثبات کند.

٨ ـ 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.

٩ ـ 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 آنرا تجربه کرده است و پشت سر نهاده است. و در واقع خودش را ٢٠٠ 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 نیك 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. لذا باید وجه جمعی برای ایندو کلام یافت.

نیچه واژه اخلاق را به دو معنی بکار برده است:

(١) معنای گسترده که عبارتست از هر نظام اخلاقی که متضمن ابزار سنجش رفتار و سلوك آدمی است که در دوره گذشته با یك نگاه پراگماتیستی، اثر و حاصل عمل را ارزیابی می کردند یعنی ملاك

سنجش، نتیجه فعل بود که اگر کارکرد فعل مثبت بود آنرا عمل اخلاقی مثبت قلمداد می کردند ولی در دوره بعد، خاستگاه عمل اخلاقی را ملاك 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 آرمانه زاهدانه که همان اخلاق مسیحی است. نیچه اخلاق زاهدانه مسیحیت را نافی زندگی می داند فلذا او با اخلاق به معنای گسترده مخالف نیست بلکه با اخلاق مسیحیت رایج در زمان خود مخالفت دارد چون آنرا نافی حیات می داند زیرا اخلاق مسیحیت، دارای یکسری ارزشها و آرمانهای زاهدانه است چون مسیحیت دین رهبانیت است فلذا 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 لذا 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 ـ 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 هیچگاه 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 نیك 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 محك نمی زنند.

نظریه «ابرمرد» نیچه که بهتر است که «ابرانسان» گفته شود تا معنای پدرسالارانه را در ذهن تداعی نکند، در واقع برای افاده معنای «گذر از وضع موجود» بکار 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 ایست 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 ۱۹، 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 ۱۹ 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، جایگاهی

مهمی داشت ولی چون خدا را هم داشت لذا یك تنزّلی برای او قلمداد می شد حال در قرن جدید، با حذف خدا و جایگزینی انسان به جای او، حق انسان را اداء 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 یك کلام بر اخلاق مسیحی تسلط پیدا کند.
اصطلاح «ابرانسان» را برای اولین بار، افلاطون بکار 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. لذا 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 همانطور که ما نسبت به اخلاق سکولار، ابرمرد هستیم. ولی مبحث مهم بعدی در اینجا این است که آیا نیچه، یك 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 یك نظام ایجابی اخلاقی را مطرح نماید، محل تأمل است. به عبارت روشنتر، همچنانکه، دیدگاه او در باب خدا و مباحث دیگر، دیدگاه سلبی است در باب ابرانسان نیز او، 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 پوزیتویستی و فلسفه تحلیلی دارند، افرادی مثل دکتر فردید و داوری را مدافع فاشیسم می خوانند به جهت تفکرهای هایدگری آنان است. البته ممکن است که کسی ادعا کند که فاشیستها از اندیشه های نیچه استفاده نابجا کرده اند فلذاست که پس از استیلای متفقین بر آلمان و شکست فاشیسم، باز اندیشه های نیچه، رواج دارد با اینکه هایدگر گوشه نشین می شود بعلاوه اینکه برخی منتقدین نازیسم همچون یاسپرس نیز از نیچه به عظمت یاد می کنند. ولی واقع اینست که استفاده نازیها از اندیشه های نیچه، استفاده بیراهی 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 الا 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. فلذا 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 ص 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 پیشگفتار «چنین گفت زرتشت» چنین می خوانیم: زرتشت پس از ۱۰ 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 ـ 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 نیك و بد» صریحاً می گوید: زندگی و حتی واقعیت، چیزی جز اراده معطوف به قدرت نیست. بدین معنا، واقعیت عبارتست از مجموعه ای از خواهشها، شورها، شهوتها. و اندیشه عبارتست از رابطه و مناسبت میان این سوداها و کششها با یکدیگر. یعنی اندیشه از نظر نیچه معلّل است نه مدلّل.

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 بکار 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. (نیچه پس از هیدگر، دریدا و دولوز ص ۲۷)

این قدرت طلبی انسان مثل یك گاو وحشی قوی اندام می ماند ولی چون جهت دهی ندارد لذا هم ممکن است که زمین را شخم بزند و هم ممکن است که به انسانها و متعلقاتشان آسیب برساند. همه پیشرفتها و عقب ماندگیها از اراده معطوف به قدرت سرچشمه می گیرند، تمدن سازی و تمدن سوزی هر دو زاییده قدرت طلبی اند.

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 لذا قدرت طلبی هیتلر و غیره نزد او مذموم نیست.

داوری در باب آراء نیچه

(۱) نیچه با تأثیر پذیری از شرایط فرهنگی ـ اجتماعی زمانه و زندگی آمیخته با رنجها و تلخیها و دردها از مسیحیت و جهان بینی دینی فاصله گرفت و با بحران معنای زندگی مواجه شد و برای توجیه گفتن آری به همه تلخیها 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 ـ رحمة الله علیه ـ 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. لذا تردید نیچه نسبت به حقانیت مسیحیت، بیراهه 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 اگزیستانسیالیستها در نقد مسیحیت مشترکند و کسانی که برخی آموزه های غیر معقول آنرا 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 بطور کلی، مردود سازد و کل دین را تخطئه نموده، در اصل وجود خدا تردید نماید. اگر يك 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) ملاك انسانیت انسان به این است که درباره هدفداری و معنای زندگی بیندیشد و پاسخ مناسبی برای آن بیابد نه مانند گروهی از جن و انس که (لهم قلوب لایفقهون بها و لهم آذان لا یسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضلّ أولئك هم الغافلون)،]اعراف: ۱۷۶[. کلام امیر المؤمنین نیز که فرموده اند: «رحم اللّه إمرءاً عرف من أين؟ و في أين؟ و إلى أين؟» 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 معمّا، سرگردان و درمانده شده است. نیچه پذیرفته است که زندگی از آغاز تا انجام با فراز و نشیبهای آغشته به رنج و درد و بلا و گرسنگی و تشنگی و ظلم و بیماری و بدبختیها و 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 جابجا می کند. زندگی با این وضعیت دردناك 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 فلذا او ابتدا به تراژدی پناه برد و بعد به علم گرایید و سپس دوباره به هنر روی آورد ولی هیچیك از آنها او را آرام نکرد مخصوصاً در باب مرگ. فلذا برای حل مسأله مرگ روی به خیال پردازی آورد و گفت من دوباره به همین جا برمی گردم، در حالیکه باید به او گفت که اگر قرار است که با خیالات، معمای مرگ را حل کنی خوب از همان ابتدا، خیال کن خدایی هست که ما را دوست دارد و... تا همه مشکلات حل شود. بازگشت جاودانه نیچه يك 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.
و 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 حالیکه باید گفت: هر چند ساحتهای 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.
(٤) نیچه روش سقراط ستیزی داشت به جهت اینکه او پرچمدار فرهنگ آپولونی یعنی نظم و سامان دادن و خرد و عقلانیت بود و اخلاق زاهدانه را ترویج می کرد وی دیونوسوس را که مظهر شور و شیدایی و 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 لذا باید گفت که او یك فیلسوف اگزیستانسیالیست، ضد اگزیستانس است. اگزیستانس، من غریزی انسان نیست در حالیکه 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 و... (یا ایتها النفس المطمئنة و...)یا (من عمل صالحاً من ذکر أو أنثی و هو مؤمن فلنجیبنّه حیاة طیبة و لنجزینهم...) که مراد آرامش دنیوی است در حالیکه خود او و بعدش سارتر، غرق در اضطراب و دلهره و... زندگی را سپری کردند.

٥ ـ کارل یاسپرس

١ ـ زیست نامه یاسپرس

کارل یاسپرس در سال ١٨٨٣ در شهر اولدِنبورگ آلمان متولد شد، پدرش حقوقدانی 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 درك 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 خشك و بدون منطق رئیس مدرسه اعتراض کند، برایش مشکلاتی ایجاد شود 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 فعالیتهایی 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 لذتهایی 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 روانشناسی روی آورد حادثه مهم زندگی یاسپرس که خود، آن را تنها نقطه عطف بزرگ در زندگیش می خواند، آشنایی با «گرترود مایر» در سال ١٩٠٧ است. یاسپرس از ابتدا شیفته ارنست برادر گرترود 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، گرترود 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، سادلانه 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 آنرا احساس می کند باعث می شود که علیرغم اینکه پدر او را به ترك 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 علیرغم 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 به شدت معتقد به امر متعالی و یهودیت، کسب کرده بسیار اساسی و تأثیر گذارتر از سایر تجاربش بوده است. از آثار آشنایی با گرترود، 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 می گردد، یاسپرس که به رأی دوم تمایل داشت در سال ۱۹۱۱ تحقیق خود را در کتابی تحت عنوان «آسیب شناسی روانی عمومی» مطرح کرد. مسأله یاسپرس در این دوره ساده پنداری استادان و روانپزشکان است که تنها جسم و تن انسان را مبنا قرار دادند لذا نظریه «روانشناسی تفهمی» را در مقابل «روانشناسی تبیین نظری» مطرح می کند. در نظر یاسپرس، انسان موجودی بدین سادگی نیست که بتوان با روشهای معمول علمی و پوزیتویستی، ساحات وجودش را شناخت. بسیاری از جوانب و آثار وجود انسان است که با روشهای تبیین علّی و نظری، قابل دریافت نیست. در روانشناسی باید به اهمیت درون فهمی، پی برد. علاوه بر آن، انسان عینیتی شبیه عینیت دیگر موجودات ندارد. موجودات دیگر هر آنچه در امکان داشته اند، تحقق یافته ولی انسان امکاناتی نامحدود دارد. انسان آزاد ولی دارای امکانات نامحدود را هرگز نمی توان بطور کامل و تام شناخت.

یاسپرس، در این دوره با ماکس وبر، آشنا می شود و به توصیه او رساله استادی خود را نزد ویندلبانه فیلسوف مشهور نوکانتی می گذراند و وارد حوزه تفکر فلسفی می شود. در سال ۱۹۱۹ کتاب «روانشناسی جهان بینی ها» 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 تفهمی و سپس به فلسفه اگزیستانس راه یافته بود. خود یاسپرس در این سیر فکری، ماکس وبر را بیشتر از همه بر خود مؤثر می داند. به عقیده یاسپرس ۷ تن از متفکران و فیلسوفان بزرگ هستند که دغدغه خاطرشان، تحول و تأثیر در جوامع بشری بوده است و خیلی تأثیر گذار بوده اند. او نمونه عظمت مردان بزرگ تاریخ را در وبر می بیند.

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 و لذا برای تفکر فلسفی هم، شناخت علمی، ضروری است. او وظیفه خود را بیان وابستگی علم و فلسفه به یکدیگر می داند. یافته های علمی از پژوهشگر جداست ولی اندیشه فلسفی از

متفکر جدا نیست. پس به اعتقاد یاسپرس فلسفه و علم به یکدیگر وابسته اند علم روی فلسفه اثر می گذارد، فلسفه نیز مبانی علوم را تبیین می کند. یاسپرس علاوه بر پیوند علم فلسفه، بر مبنای دریافتهای خود از فلسفه و تاریخ فکر، نوعی پیوند و وابستگی عمیق بین فلسفه و سیاست می بیند و معتقد است که هیچ فلسفه بزرگی بدون نتایج سیاسی نیست و هر فلسفه ای در نمود سیاسی خود نشان می دهد که چیست؟ همین تلقی از ربط فلسفه و عمل سیاسی است که یاسپرس را در فهم هیدگر دچار سردرگمی و حیرت می کند و نهایت سردرگمی او هنگامی شروع می شود که احساس می کند هیدگر علیرغم اندیشه عمیق و تحسین برانگیزش با حزب ناسیونال سوسیالیست همراهی می کند. 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 اگوستینوس 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 بطور انضمامی به اوضاع سیاسی آلمان اشاره نداشت ولی تحلیلی از سیاست بر اساس کل وضعیت اخلاقی فکری، بدست 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 شعفهای 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 لذا 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، کمك 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 ملّی فقط امکان داشت از همبستگی همه دولتها بوجود آید».

۲ ـ نظر اجمالی به فلسفه یاسپرس

همانطور 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 ولی 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 متافیزیك بپردازد. یاسپرس بیش از آنکه اهل نفی و انکار باشد، اهل تأیید و تألیف است، فیلسوفی اثباتی است نه سلبی، دقیقاً نکته مقابل نیچه. او سعی می کند حتی الإمکان آثار متنوع وجود انسانی

را فرو نگذارد. لذا شأن علم و فلسفه و دین و هنر و 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 بکار برد. و افراد بزرگی چون کنفوسیوس، بودا، مسیح و افلوطین را در کنار افلاطون و کانت به عنوان سرچشمه های حیات انسانی در طول تاریخ معرفی کند. همه اینها ناشی از اینست که او به همه ساحتهای وجودی انسان اهمیت می دهد و هیچ ساحتی را مهمل نمی گذارد.

یاسپرس از متفکران بسیاری تأثیر پذیرفته است علاوه بر کی یرکگور و نیچه که خود او، فلسفه اش را اجابت خواست آنها می داند، 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 بر آثار یاسپرس حاکی از حضور مرموز اندیشه های هیدگر در ذهن اوست، هیدگر با اینکه جوانتر بوده، در ژرفای ذهن یاسپرس همواره تأثیر گذاشته است.

۳ ـ آراء و اندیشه های 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، 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 سازی تفکر و فرهنگ ما را بر عهده دارند باید دانست که چرا سقراط و بودا و کنفوسیوس و عیسی چنین نفوذ و تأثیر حیرت آوری داشته اند. این مردان بی آنکه مالك هیچگونه 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 ترك 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 چرا بردار نیستند و هدف ما نزدیك شدن به امر متعالی است. شبیه مرحله سوم اگزیستانس کی یرکگور).

(۳) تناهی انسان.

(٤) امکان زندگی انسان تحت هدایت خداوند.
(٥) 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 القاء کرد، نمی توان برای آنها دلایل عقلی آورد. تنها می توان با اشاره دیگران را در نزدیك شدن به حقیقت یاری کرد. هر کس خود باید آنها را دریابد و تجربه کند لذا در مقابل بی ایمانان فلسفی، باید دو کار کند: ١ ـ منشأ بی ایمانی را بشناسد. ٢ ـ حقیقت ایمان را برای آنها آشکار سازد.
(٢) 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 اگزیستانس، بررسی می کند. بحث او درباره علم و متافیزیك و انحاء وجود همگی برای یافتن راهی مناسب برای فهم انسان است به همین جهت، عنوان «فیلسوف اگزیستانس» بیش از همه برازنده یاسپرس است. احیاء و ترویج اندیشه های کی یرکگور، شروع به انتقاد از اندیشه های پوزیتویستی و ایده آلیستی و عطف توجه اساسی به انسان و ساحات فراموش شده و اثبات نارسایی و ناتوانی علوم و متافیزیك صرف در فهم انسان، بیش از همه مدیون یاسپرس است. البته او فیلسوفی نیست که مثل نیچه و کی یرکگور، علم و متافیزیك را طرد نماید.

(٣) اقسام سه گانه شناخت:
١ ـ شناخت علمی که ناظر به جهان و وجود عینی است.
سه نوع شناخت٢ ـ روشنایی اگزیستانتس که ناظر به وجود من است.
٣ ـ متافیزیك که ناظر به وجود فی نفسه و امر متعالی است.
به اعتقاد یاسپرس، سه نحوه وجود داریم که هیچیك از دایره اندیشه خارج نمی شوند فلذا ٣ 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 اگزیستانس و متافیزیك.
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 التفات 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 عالَم متفاوتی که موجب پیدایش این نحوه شناخت می شوند تأمل کنیم: عالَم انسان مدرك، عالمی شخصی است و تابع منظر خاص اوست و عالم خارج، عینی و واقعی است. این دو عالم متفاوت، به یکدیگر پیوستگی و وابستگی دارند. نمی توانیم عالم خویش را جدای از عالم خارج تصور کنیم و نمی توان آنرا در ردیف موجودات خارجی قرار داد. هر شناختی بالاخره مبتنی بر نظری است یعنی از یك 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 التفات 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 آیم. 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 هیچگاه پایان نمی پذیرد. انسان به جهان به گونه های بی شمار می تواند بنگرد و با جهان بینی های مختلف سیر اکتشاف و اختراع خود را ادامه دهد. این وضع و خصوصیت ناشی از دو امر است: یکی بیکرانی جهان ماده و دیگری نامتناهی بودن روح انسان است. پس آنچه را جهان می نامیم تصوری است راهنما برای ذهن ما، جهان ماپازایی عینی و واقعی در خارج ندارد.

(٤) 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 يك شیء تلقی نشده باشد. اگزیستانس را با تجربه های عادی نمی توان تجربه کرد، باید با آزادی و انتخاب، آنرا متحقق ساخت. تلقی ما از اشیاء با تلقی که از «من» داریم متفاوت است. تلقی از سایر اشیاء، غائبانه است و ما آنها را پدیدارشناسانه درك می کنیم یعنی ابتدا اشیاء با ما نسبت پیدا می کنند و بعد آنها را می شناسیم در حالیکه اگزیستانس را نمی توان با تجربه های عادی شناخت آنرا 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 ننهاده 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 ساحتهای 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 بوجود می آید که او را متوجه مرزها و محدودیتها و مقدورات خویش می سازد. او این تجربه را تجربه نهایت (Limit) و موقعیتها را 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 ٤ موقعیت، مرگ از همه مهمتر است. مرگ همیشه با انسان است آگاهی به مرگ، موقعیتی است که دازاین بطور 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 الا 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 موقعیتها، 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 یکدیگر بی حاصلند. عقل و تفکر، بدون تجربه اگزیستانس در انسان، به انس و الفت با امر متعالی نمی انجامد. پس تاکنون سیر ادراك 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 حالتهای متضاد و متناقض را در ساحت اگزیستانس تجربه می کند مصداق بارز چنین انسانی امیر المؤمنین ـ علیه السلام ـ 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 ایتام است.

گفتیم که اگزیستانس با اختیار و انتخاب خود شخص ساخته می شود ولی یاسپرس با اینکه منکر متافیزیك نیست ولی 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 همانطور 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 بنام «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 اگزیستانسیل» 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 یکدیگر است. یاسپرس در بحث «نسبت» هم توصیف می کند و هم توصیه، انسان بدون نسبتهای بین الأنفسی به خویشتن نائل 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; لذا تقوم فلسفه نیز به نسبت و ارتباط است.

(٦) 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 یك پدیدار است و خاص سوژه ای است که آنرا دریافته است. همانطور 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، روح.

خود حقیقت احاطی انسان، چهار ظهور دارد:

١ ـ 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.

٢ ـ آگاهی بطور 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.

٣ ـ روح: انسان در این مرحله می خواهد صورت معقول بر موجودات اطلاق کند و پیدایش متافیزیك در همین مرحله و نتیجه همین کوشش است.

٤ ـ اگزیستانس: اگزیستانس با فراتر رفتن انسان از تفکیك 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 بطور خلاصه «دازاین» حیات من در جهانی است که مرا فراگرفته است یعنی رابطه انضمامی انسان با موجودات دیگر، «آگاهی بطور کلی» رابطه علمی من با موجودات و «روح» 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 اشیاء ؤ شناخت علمی اشیاء ؤ شناخت عقلانی اشیاء ؤمرحله وحدت و فناء 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.

(٧) 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 و 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، هیچکس نمی تواند جای دیگری را بگیرد. تجربه ای است که هیچکس نمی تواند آن را به دیگری منتقل کند. ایمان هر شخص و تعالی ای که برای او حاصل شده تنها از آن اوست و هیچکس دیگر در آن نمی تواند شریك 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 فلوطین است.

(۸) رمز
ما تنها وجود خویش، موجودات متعین اطرافمان و در عین حال، محدودیت آنها را درك می کنیم. وجود حدّ، خود دلالت بر وجود متعالی دارد. قبلاً گفته شد که امر متعالی محیط بر همه موجودات است پس به ادراك نمی آید ولی وجود رمز و قدرت انسان برای رمز خوانی و رمزدانی، او را به نحوه ای تجربه و ادراك 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 آنرا در می یابند. رمز بوسیله 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 ـ تلقی از جهان به عنوان ظهور وجود فی نفسه یعنی اینکه موجودات همه نمود و پدیدار هستند. ۲ ـ آنچه در ادیان و اساطیر آمده است. ۳ ـ 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 خو در می یابد که خود تلاش و تکاپویی در جهت امر متعالی است. همه موجودات، وجود عینی، طبیعت، تاریخ، آگاهی، خود انسان و 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 بنیادی ترین 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 ـ دوره های بسیار دوری که از آن اطلاع کافی نداریم.
۲ ـ دوره پیدایش تمدنهای بزرگ در نقاط مختلف جهان در فاصله قرون ۵۰ قبل از میلاد تا ۳۰ قبل از میلاد.
۳ ـ دوره محوری که حدود ۵ قرن قبل از میلاد است و پیامبران و متفکران بزرگی در سرزمینهای تمدن خیز شرق، پدید آمدند. کنفوسیوس و لائوتسه در چین، اوپانیشادها و بودا در هند، زرتشت در ایران، فلاسفه بزرگ یونان مثل هراکلیت، پارمنیدس و افلاطون و انبیاء در فلسطین.

٤ ـ دوره پس از دوره محوری که تاکنون ادامه یافته است که 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 اگزیسانس محقق شود ما را بی نیاز از بحثهای انتزاعی نمی کند و باید حتماً به نقدهای نظری و تئوریکی 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

١ ـ کارل یاسپرس، کوره راه خرد، ترجمه: مهبد ایرانی طلب، تهران، نشر قطره، ١٣٧٨.
٢ ـ هانس دیرکس، انسان شناسی فلسفی، ترجمه: محمدرضا بهشتی، تهران، انتشارات هرمس، ١٣٨٠.
٣ ـ فردریك کاپلستون، فلسفه معاصر، ترجمه، علی اصغر حلبی، تهران، کتابفروشی زوار، ١٣٦١.
٤ ـ محمود نوالی، فلسفه های اگزیستانس، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز، ١٣٧٣.
٥ ـ کارل یاسپرس، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ١٣٦٣.
٦ ـ کارل یاسپرس، زندگینامه فلسفی من، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران، نشر فروزان فر، ١٣٧٤.

آثار یاسپرس

١ ـ کارل یاسپرس، کنفوسیوس، ترجمه: احمد سمیعی، تهران، خوارزمی.
٢ ـ کارل یاسپرس، سقراط، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
٣ ـ کارل یاسپرس، فلوطین، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
٤ ـ کارل یاسپرس، آگوستین، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

٦ ـ گابریل مارسل Gabriel Marcel
١ ـ زیست نامه مارسل
گابریل مارسل (١٩٧٣ ـ ١٨٨٩) مانند بسیاری دیگر از فیلسوفان فرانسوی، سیر زندگی و تحولات فکریش، کاملاً مرتبط با یکدیگرند. 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 می گذشت. 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 می تواند با حضور در آن فضا احساس نشاط و آرامش کند بوجود آید. همینطور این احساس که اساسی ترین خصوصیت انسان، نسبتهایش با دیگران است. با حضور در فضاهای بین الأنفسی است که انسان از محیط فیزیکی اش فراتر می رود. 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 ناملایم 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 مأمن 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 گذرانیدن 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 دگرکون می کند، بین دو انسان، رابطه ای وجود دارد که بین انسان و يك شیء وجود ندارد. آنچه که با عنوانهایی مثل وفا و عشق به آن اشاره می شود چیست؟ البته ممکن است فردی به خاطر علائق نفسانی، ارتباطش با اجسام و اشیاء بیشتر از ارتباط با همنوعانش باشد و یا شخص دیگری به خاطر رابطه معنوی فوق العاده، همه عالم را مظهر الهی بداند ولی حال عموم مردم همانطور 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 نسبتهایش کشاند و جهت دیگری به فلسفه او داد. وفا و امید و عشق آنقدر ملموس و عینی اند که برای درك آنها آموزشی لازم نیست، هر انسانی آنرا 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 و آثار ادبی و 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 متافیزیك، 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. لذا وقتی که در سال ۱۹۲۹ دعوت دوستش دوبوا را برای پیوستن به کلیسای کاتولیك دریافت کرد، بدون مقاومت آنرا پذیرفت. در یاداشتهای روزانه اش در تاریخ

۲۳ مارس مـی نویسـد: «امـروز صـبح، غسـل تعمیـد داده شـدم، حالـت درونـی مـن بـیش از آن بـود کـه انتظارش را داشتم، از خود بیخود نشدم، بلکه آرام و معتدل و سرشار از امید و ایمان بودم».
از یاداشـتهایش معلوم می شود که بیش از هر چیز از جذبه ها و تجربه های معنوی که برایش پدید مـی آید، نشاط پیدا می کند و مسرور می شود. او مخاطب خود را از ابتدا به تأمّل در نفس، دعوت مـی کنـد. او می خواهد هر کسی کتاب نفس خود را بگشاید. فلسفه او با تأمّـل در ملموسـترین تجـارب انسـانی، شروع می شود. ابتدا نگاه انسان بـه واقعیـت را تصحیح مـی کنـد، واقعیتهـای عظـیم بـین الأنفسـی 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 مـی توانـد در وجـود خـود سـراغ واقعیتهـای برتر و برترین واقعیت را بگیرد. شاید در پس احساس وفا و دوستی که بین «من» و یك «تـو» وجـود دارد، «تو»ی مطلقی وجود داشته باشد که همه این فضاهای بین الأنفسی تحت الشعاع آن قرار گیـرد. بـرای رابطه «من» با «توی مطلق» می توان به مناجات امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ در مسـجد کوفـه اشـاره کرد که مملوّ از تعابیر «أنا» و «أنت» است که ارتباط با «أنت» ارتبـاط پدیـدار شناسـانه بـا خداسـت ولـی ارتباط با «هو» یك ارتباط هستی شناسانه از «هو»ی غایب است.
فلسفه جستجویی مجدانه در سـرزمینهای کشـف نشـده اسـت البتـه تنهـا راه نزدیـك شـدن بـه تجـارب اصیل، فلسفه نیست، موسیقی نیز نمونه ای از هماهنگی و یگانگی است که همواره مورد اشتیاق هر انسانی است. موسیقی امکانی است که انسان بـا آن، در وراء واقعیتهـا و شـرایط محـیطش در فضـایی مطلوب و ملایم سیر مـی کنـد، فلسـفه از ایـن جهـت شـبیه موسـیقی اسـت; بـا ایـن تفـاوت کـه تفکـر فلسفی پایان ندارد. برخی پژوهشگران معترفند که شاید درك کامل افکار فلسفی مارسـل بـدون تسـلط بر آثار موسیقی او امکان پذیر نباشد.
عناوین دیگر آثار مارسل نیـز مؤیـد جهـت گیـری خـاص وی در اندیشـه و فلسـفه اسـت: بـودن و داشـتن (۱۹۳۵)، انسان سالك (۱۹٤٤)، راز هستی (۱۹۵۰)، کرامت انسانی (۱۹٦۱).
در مجموع، فلسفه مارسل با چنین جهت گیری، صبغه ای دینی و مسیحی دارد.
درباره نسبت مارسل با معاصرانش، وی بیش از هـر متفکـری، شـبیه مـارتین بـوبر اسـت. فلسـفه بـوبر، بیش از هر چیز به گفتگو و هم سخنی اختصاص دارد. جز تفاوت در دین دو متفکر که بوبر یهودی است و مارسل مسیحی کاتولیك، تفاوتهای دیگری را برای آنها می توان ذکر کرد. بوبر پس از آغاز کـردن از تمـایز نسبت «من ـ تو» از نسبت «من ـ آن» بحث را به سـمت مسـایل کلامـی و الهیـات سـوق مـی دهـد در حالیکه مارسل همچنان فیلسوف می ماند.
اما نسبت مارسل با سارتر را باید درست تقریر کرد. برخی گمان کرده انـد کـه مارسـل نحـوه ای واکـنش در مقابل سارتر است ولی با توجه به قدمت آثار اصـلی و تقـدم تکـوین اندیشـه هـای اصـلی مارسـل بـر سارتر، چنین گمانی منتفی است. مارسل، رقیب سارتر نیست، هر چنـد فلسـفه سـارتر را فلسـفه ای مهم و نیرومند می دانست.
مارسل بیش از بقیه فیلسوفان اگزیستانس به کی یرکگور نزدیك و شبیه است بـا وجـود ایـن بایـد تأکیـد کرد که وی اندیشه های بنیادی خود را بی آنکه هنوز یك سطر از آثار کـی یرکگـور خوانـده باشـد، عرضـه کرده بود.

۲ ـ آراء 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: چکاره بود؟ و اگر مثلاً پاسخ بشنوند که «بلیت جمع کن قطار» تنها این احساس در آنها پیدا می شود که جزیی از اجتماع با این کارکرد از دستگاه خارج شد. نگاه به انسان، یك نگاه ابزاری شده است. با اینکه تراژدی و رنج و مصیبت از اجزاء لاینفك حیات بشری است ولی زندگی ماشینی و تکنولوژیك 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 حالیکه عالیترین انحاء ظهور حقیقت آدمی یعنی عشق و امید و وفا، معنای خود را از دست داده اند. وقتی همه چیز حتی حالات و احساسات و شؤون انسانی با دیدی ابزاری و بر اساس میزان فایده شان در عمل و تولید در نظر آیند، طبیعی است که باید زندگیی 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 درك 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) متافیزیك به منزله «تأمل بر راز»

یکی از اشتباهات اهل مابعد الطبیعه آن بوده که متافیزیك را همچون علم، شیوه ای برای حل مسایل 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 آنرا 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. لذا نمی توان از آن چشم پوشید و آن را از میان برداشت. مسأله یك امر انتزاعی است در حالیکه راز امریست انضمامی. رازهای فراوانی انسان را فراگرفته اند: عشق، وفا، ایمان، وجود، شرّ، اختیار، معنای زندگی.

از اشتباهات فلسفه های دوره جدید آنست که خواسته اند موضوعات فلسفه را که رازند، بصورت مسایل علمی حل کنند و از میان بردارند. دکارت خواست رابطه من و جسم را به عنوان یك مسأله حل کند و آنرا 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 بصورت یك مسأله درآوریم.

وقتی شرایط مواجهه با «راز» فراهم گردید، البته باید به وجود آن اعتراف کنیم و کوشش کنیم که به آن نزدیك 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 نزدیك شد تا خود را بنماید.

متافیزیك اصیل، متوجه همین تجارب و تأملاتی 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 یك راز است. متافیزیك 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 یك 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 متافیزیك بوده است قابل تعریف و توصیف نیست پس هیچ نظام متافیزیکی هم نمی توان ساخت. در متافیزیك که نحوی تفکر انتزاعی است واقعیت قلب ماهیّت 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 گوییم به راستی درباره سخن نمی گوییم. حتی اقامه استدلال برای وجود خدا فی نفسه هرگز باعث ایمان نمی شود. ایمان از راه استدلال عقلی بدست 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 و عشق و اختیار و امید، از درون انسان، راهی برای حضور در وجود می گشاید. پس هدف در فلسفه و متافیزیك، 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 یك سو و موجودات را در سوی دیگر می بیند و در خود امکان تملك و در اختیار گرفتن آنها را احساس می کند. موجودات عالم خنثی هستند که به اراده من تغییر یافته و در جهت خواست من بکار گرفته می شوند. این نگاه می تواند دیگران را هم در برگیرد و انسانها هم همچون اجسام عالم طبیعت تنها از جهت کارآییشان 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 بیقراری 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 آنست 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 به خود تنها از طریق نظامهای انتزاعی مفهومی که ساخته خود اوست نظر می کند، به تبع غلبه نگاه تملك، 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 «مسأله» بود. در حالت «بودن» بر راز رابطه «من ـ تو» تأمل می کند ولی در حالت «داشتن» تنها نحوه ارتباط انسان با

دیگری ارتباط «من ـ 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 حالیکه 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 و ریاضیات و علوم تجربی است. انتزاع و تملك 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 الأنفسی انسان مانند عشق و 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.

(٤) نسبت «من ـ تو»

به اعتقاد مارسل، فرض «من» مستقل و منفك از دیگران، نادرست است. اگر بنا باشد در سنت متافیزیکی 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 الأنفسی 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. لذا مارسل می گوید: «فقط یك رنج وجود دارد: رنج تنهایی».

مارسل که «تو» را بزرگترین زمینه برای سیر در وجود تلقی می کند، تأمل بر نسبت «من ـ تو» را، مهمترین موضوع فلسفه می داند و آنچه در جریان این تأمل بدست می آید، نزدیك شدن به راز بزرگتری است به نام «وفا» و «صمیمیت» که همه آنرا تجربه می کنند.

مارتین بوبر که قبلاً به شباهت وی با مارسل اشاره شد راز «من ـ تو» را در امتداد راز «من ـ تو»یی مطلق می داند. لذا اهمیت بسیاری برای نسبت من ـ تو قائل است که نمودی از آن بصورت گفتگوی بین دو شخص است.

به اعتقاد مارسل، تنها با گسترش نسبت «من ـ تو»یی می توان وجود خویشتن را گسترش داد. و راه این گسترش نسبت، قرار گرفتن در نسبتهای غنی تری از نسبت «من ـ 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 آنرا درك كنند.

(٥) 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 يك «تو» آغاز می شود. اگر در حالت «وفا» به يك «تو»ی مشهودی وفا دار می شویم، در حالت ایمان به يك «تو»ی مطلق رو می کنیم. لذا همیشه در وفا، نشانه ای از ایمان است.

(٦) امید

«امید» نیز مانند وفا از نشانه های ایمان به خداست. در مؤمنان، خداوند همواره امید آفرین و نشاط بخش معرفی می شود و لذا 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 و عشق و مانند آنها مورد توجه قرار گیرد، این است که اینها همه اموری بین الأنفسی هستند یعنی تنها در نسبت «من ـ تو» بروز می نمایند.

(٧) عشق

از جمله نمودهای رازآلود نسبت من ـ تو، «عشق» است. عشق در جریان نسبتی دو سویه برقرار می شود، من هنگامی که عشق میورزد، معشوق را قابل اعتماد می داند. در مراحل عالی عشق، عاشق، معشوق را جاودانه تلقی می کند.

(٨) راز وجود

بالاخره به بزرگترین راز یعنی «وجود» می رسیم. رازی که همه رازهای دیگر هم به نحوی بدان ختم می شود. «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 ـ 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، بر همین اساس است که مارسل، برهانهای اثبات خداوند در سنتهای متافیزیکی بخصوص در سنت مسیحی را نمی پذیرد، به نظر وی اینگونه اثباتها قبلاً وجود خداوند را مفروض گرفته اند، برای اینکه چیزی قابل اثبات شود، باید به عنوان مسأله قابل طرح باشد، در حالیکه خداوند يك راز است.

ملاحظاتی در اندیشه مارسل

اگر مرجع نهایی داوریها و اظهار نظرهای ما، تجارب و دریافتهای ما باشد، راه نسبی گرایی گشوده می شود و حداکثر آنست 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 اینصورت مخاطبان هم در صورتی به نظر و قولی 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 حالیکه 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 شبیه اویند، نماند. مارسل می توانست با بهاء دادن به عقل آنرا معیاری برای سنجش حالات درونی قرار دهد همانطور 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 ورای عقل است ولی باز سؤال از صحت و اعتبار آنها سؤال بجایی است لذا حکما و عرفای اسلامی بابی درباره میزان و ملاك اعتبار مکاشفات گشوده اند.

منابع معرفی مارسل

۱ ـ سم کین، گابریل مارسل، ترجمه: مصطفی ملکیان، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱.

۲ ـ دی. ام. بوخنسکی، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه: شرف الدین خراسانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.

۳ ـ بهرام جمال پور، انسان و هستی، تهران، نشر هما، ۱۳۷۱.

٤ ـ استوارت هیوز، راه فروبسته، ترجمه: عزت اللّه فولادوند، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳٦۸.

٥ ـ ورنو و وال، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲.

۷ ـ ژان پل سارتر Gean Paul Sartre û

۱ ـ زیست نامه سارتر

شرح احوال سارتر در فهم آراء و آثار وی اهمیت اساسی دارد چرا که او در دوران کودکی به انتخاب اساسی خود رسیده است. ژان پل سارتر (۱۹۸۰ ـ ۱۹۰۵) 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 می شود، خانه ای 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 کاتولیك، لذا ژان پل در محیطی کاتولیکی اما عاری از تعصب که چندان هم از نیشهای تند پدربزرگ در امان نبود، بزرگ شد. مدت کوتاهی، شور کودکانه ای به مذهب و حتی عرفان در خود یافت، ولی بعد از هر ایمانی 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 بدست آورد، تضاد فکری و دینی پدربزرگ و مادربزرگ که یکی در نهایت تنفّر از همسر و گرایشها و اعتقاداتش بود و

دیگری، شوهرش را کافر می خواند، سارتر را به این برداشت رساند که هیچکدام از آنها، واقعاً مؤمن نیستند، پدربزرگ، او را متنفّر از پرهیزگاری و 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 ۱۹٦٤ نوشته است وضع خود را چنین توصیف می کند: «من همچون علف هرزی روی کود آیین کاتولیك رشد کردم، ریشه هایم عصاره آنرا جذب می کرد و من آنرا تبدیل به شیره گیاهی می کردم، این سرآغاز بی خردی آشکاری بود که ۳۰ سال گرفتارش بودم».

مرگ یکی از همکلاسیهای یتیم سارتر که تنها مایه دلخوشی مادر، و محبوب همه دوستانش بود، تأثیر قاطعی بر تضعیف بیشتر ایمان وی به خدا گذاشت. بطور کلی، سارتر از دوران کودکی خود راضی نیست. عوامل آزار دهنده بسیاری در دوران کودکی او وجود دارد از جمله زشتی چهره اش، شباهتش به وزغ، نابینا شدن چشم راستش، کوتاهی قدش، یتیم بودنش، 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 می شود. همین نگرش است که در ادامه حیات وی بصورت نظامی فلسفی، درمی آید که عنوان اومانیسم برای آن مناسب می نماید 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 یك 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 دانشسرای 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 رتبه اول پذیرفته می شود. در همین دوران با سیمون دوبوار آشنا می شود، کسی که تا پایان عمر، ملازم سارتر در فعالیتهای اجتماعی و سیاسی و شارح و مفسر اندیشه ها و آراء او بود. ولی آنها هیچوقت با یکدیگر ازدواج نکردند. لازم به ذکر است که سیمون دوبوار گرایشهای 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 ۱۹۳٦ با نگارش رساله فلسفی «تخیل» شروع شد ولی این داستان «تهوّع» 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 گرایشهای 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 خشك و عقیم درباره 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 بپردازد. او علیرغم 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 گرایشهای مارکسیستی را پذیرفته است. کتاب «نقد عقل دیالتیکی» تعدیل مارکسیسم بوسیله 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. لذا آزادی موضوع اصلی همه آثار ادبی سارتر است. او در چهار جلد کتاب «راههای آزادی» می خواهد نشان دهد که آزادی، چه چیزهایی نیست. مقصود وی از آزادی، آزادیهای لیبرالیستی نیست، هر چند خود او مدافع آزادیهای سیاسی است ولی از آزادی، معنای عمیقتری 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 نمی خواهد به این دریافت مهم انسان معاصر، اذعان کند و از این احساس مسؤولیت دردناك و عذاب آور فرار می کند. جذبه روکانتین که در آن، احساس وجود کثافتهایی انبوه در اطراف خود می کند و باعث حالت تهوع در وی می شود بیانی دیگر از دریافت وجودشناسی سارتر است.

اگزیستانسیالیسم سارتر کاملاً صبغه و روح سنت فلسفی فرانسه دارد. «اگزیستانسیالیسم نوعی فلسفه است که بطور طبیعی در شکل ادبی بیان می شود زیرا به امر انضمامی و خاص، معنایی فلسفی می دهد، به این معنا می توان آنرا نقطه اوج آن نسبت مشخصاً فرانسوی دانست... سنتی که به جای ربط فلسفه به تعمیمها و انتزاعهای ریاضیات و علوم طبیعی، آنرا به ادبیات، سیاست و علوم انسانی ربط می دهد».

اگزیستانسیالیسم سارتر، از سویی پدیدارشناسانه و متأثر از هوسرل آنهم با تقریر هایدگر است و از سویی دیگر کاملاً به زبان دیالتیکی هگل است.

آراء سارتر

عنوان اگزیستانسیالیسم که خود سارتر بر خود اطلاق نموده است مناسبترین عنوان برای مجموعه آثار و اندیشه های اوست. عبارت مشهور سارتر که اگزیستانسیالیسم را چیزی جز کوشش برای استخراج همه نتایج یك الحاد منسجم نمی داند، می تواند مبنایی برای ارائه تقریری از سیر اندیشه سارتر از نوجوانی تا آخرین سالهای زندگی وی قرار گیرد. روح اندیشه و آثار سارتر الحاد و اومانیسم است. مقابله او با مسیحیت در تاریخ این دین بی نظیر است به همین جهت، طبیعی به نظر می رسد که کلیه آثار او، در فهرست کتب ضاله کلیسا قرار گرفته باشد.

۱ ـ وجودشناسی پدیدارشناسانه

سارتر تحت تأثیر هوسرل، وجود را عین پدیدار می داند. 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 می پذیرد. تأثیر پذیری عمیق سارتر از هوسرل در تمام آثار فلسفی وی نمودار است. سارتر، سه ناحیه برای وجود قایل است که به تفکیك به تأمل در آنها می پردازد: وجود فی نفسه، وجود لنفسه و وجود لغیره. سارتر این سه اصطلاح را به معنای معمولی و رایج در متافیزیك بکار نمی برد بلکه این سه، انحاء تجربه های وجود است، ما سه گونه تجربه از وجود داریم. به تعبیر دیگر وجود در سه چهره بر ما آشکار می شود.

وجود فی نفسه: تجربه وجـود خـارجی بصـورت وجـود فـی نفسـه اسـت. نکتـه اساسـی آنسـت کـه در مواجهه من با وجود اشیاء، چه چیزی نصیب من می شود. در این نحوه تجربه از وجود فی نفسـه، مـا در می یابیم که جهان اشیاء فقط «هسـت» جـز ایـن چیـزی بـه آن نمـی تـوان نسـبت داد، معنـا و شـعور و وجدان ندارد خودش هست، هیچ فعـل و انفعـالی نـدارد هـر چـه بـه وجـود فـی نفسـه نسـبت دهـیم از ماست.

وجود لنفسه: انسان از آن جهت که می تواند فراتر از وجود فی نفسه برود، لنفسه است. انسـان دارای آگاهی و شعور است، انسان سوژه است و وجود فی نفسه ابژه اوست. لذا انسان تا وقتی که شیء و مجعول نشده، نمی تواند خـود را بشناسـد. آنچـه امکـان شـناخت و فـراروی انسـان را فـراهم مـی کنـد عدمی است که در درون اوست و او در پی هستی بخشیدن به آن می کوشد.

وجود لغیره: وجود لغیره، اصطلاح سارتر برای اشاره به دیگران است. در وجودشناسـی پدیدارشناسـانه، تصوری که از انسانهای دیگر در من حاصل می شود بصورت وجـود لغیـره اسـت و بـا تصـور مـن از اشـیاء عینی فرق دارد. تنها در برخوردی حضوری، من دیگری را درك می کنم.

۲ ـ خدا

بنیان همه اندیشه های سارتر، اعتقاد وی به مرگ خداست، به نظر سارتر، خداوند را به هر معنـا کـه در تاریخ بشر سابقه داشته، مراد کنیم، اکنون مرده است، هم خدای ادیان و هم خدای فیلسـوفان. خـدای ادیان، باید تجربه شود و انسان، حضور وی را در عالم تجربه کند ولی او هرگز بـه چنـین احساسـی نایـل نیامد، در زندگی اطرافیان خود نیز آثاری از وجود و حضور خدا ندید. اما در باب دلایل عقلی و اسـتدلالهای متافیزیکی نیز، سارتر به مدد اصطلاحات خاص متافیزیکی به زعم خود نشان می دهد کـه همـه بـراهین اثبات خدا، باطل است و دلایل قاطعی برای متناقض بودن خدای واجب الوجود اقامه می کند. پـس بـرای سارتر، هیچ برهان و نشانه و اشاره ای برای خداوند یافت نمی شود. گفتنـی اسـت کـه سـارتر در نهـاد خود و انسانهای دیگر، میل به وجود داشتن خدا را احساس می کند ولی در نظر سارتر ایـن میـل هـم از آنجا بر می خیزد که انسان خود، می خواهد خدا باشد (او این خواست را در بحـث وجـود لنفسـه مطـرح کرده است) سارتر، ایمان به خدا را پوششی برای فریب دادن خویش و رهایی از رنجی می دانـد کـه در صورت اقرار به فقدان خدایی برای عالم، به او دست می دهد. ایمان دینی نحوه ای «خود فریبی» و «بد سگالی» انسان است که مانع مواجهه انسان با حقیقت خـویش مـی شـود (همـان نظریـه فویربـاخ) بـه تعبیر خود سارتر در نمایشنامه «مگسها» انسانها هزاران سال است کـه مسـحور خـوش رقصـی زئـوس هستند و در این خودباختگی، خویش را فراموش کرده اند. اگر انسان، ایمان و خدا را به چیـزی نگیـرد، از این دام، رها شـده و آزادی خود را می یابد، البته این کار، سخت ترین کارهاست.

سارتر تمام آنچه را که بـه عنـوان صـفات و شـؤون الهـی، بـه موجـودی برتـر و فراتـر از انسـان در الهیـات مسیحی کاتولیك نسبت داده مـی شـد، نفـی مـی کنـد. عـلاوه بـر آن، اسـتدلالهای متـافیزیکی الهیـات کاتولیکی را به همان زبان ولی بر اساس مبانی وجودشناسـی از منظر پدیدارشـناسـی نقد می کند.

برهان اول سارتر: بر اساس مبانی وجودشناسی سارتر، خداوند وجود فی نفسه لنفسه است. آنچه در الهیات با خصوصیات خدایی معرفی می شود مفهومی متنـاقض اسـت. بنـابراین وجـود خداونـدی بـا ایـن خصوصیات محال است، خدای الهیات مسیحی از سویی، فی نفسه اسـت و از سـوی دیگـر لنفسـه. از سویی پر و تمام است و از سوی دیگر دارای ادراك و آگاهی، یعنـی تهـی و عـدم اسـت و بـا آزادی مـی تواند آینده خود را تعیین کند، چطـور ممکـن اسـت موجـودی، هـم پـر و کامـل باشـد و هـم دارای ادراك و ناقص و آزاد.

برهان دوم سارتر برای 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 آنصورت، خداست که به عالم معنا می بخشد و نیز اوست که ذات و ماهیت انسان را متعیّن 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، ایندو رقیب یکدیگرند: یا انسان یا خدا.
استدلال سوم سارتر برای انکار وجود خدا که در تاریخ فلسفه بدون سابقه نیست تکیه او بر وجود شرّ در عالم 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 مصیبتهایی که برای او فراهم نموده به محاکمه بکشاند!

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 آنگونه بفهمند که خود گمان کرده بودند، نه آنگونه که سارتر اراده کرده بود!

۳ ـ منابع معرفی سارتر

۱ ـ ژان پل سارتر، روانکاری وجودی، ترجمه: احمد سعادت نژاد، انتشارات نیل (بخشی از کتاب هستی و نیستی سارتر).
۲ ـ ژان پل سارتر، طرحی در باب تئوری هیجانات، ترجمه: محمدحسین عباسپور تمیجانی، انتشارات مروارید.
۳ ـ ژان پل سارتر، آنچه من هستم، ترجمه: مصطفی رحیمی، انتشارات آگاه.
٤ ـ ژان پل سارتر، تهوّع، ترجمه: امیر جلال الدین اعلم، انتشارات نیلوفر.
٥ ـ ژان پل سارتر، ازقه سیاه، ترجمه: مصطفی رحیمی، انتشارات نیل.
٦ ـ ژان پل سارتر، درباره نمایش، ترجمه: ابوالحسن نجفی، انتشارات زمان.
۷ ـ ژان پل سارتر، جنگ شکر در کوبا، ترجمه: جهانگیر افکاری، انتشارات امیرکبیر.
۸ ـ (سه مقاله از مقالات) هنرمند و زمان او، ترجمه: مصطفی رحیمی، نیل.
۹ ـ (چهار مقاله از مقالات) کشتار عام، ترجمه: مصطفی رحیمی، آگاه.
۱۰ ـ (یك مقاله از مقالات) نگاه، ترجمه: مصطفی رحیمی، زمان.
۱۱ ـ ژان پل سارتر، (سه مقاله) یأس فلسفی، ترجمه: مصطفی رحیمی، انتشارات نیل.
۱۲ ـ ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه: مصطفی رحیمی، تهران، مروارید، ۱۳٦۱.
۱۳ ـ ژان پل سارتر، کلمات، ترجمه: جواهرچی.

١٤ ـ ژان پل سارتر، ادبیات چیست؟ ترجمه: ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، تهران، انتشارات زمان.
١٥ ـ هدایت علوی تبار، سارتر از الحاد تا اومانیسم در مجموعه «سیر تکوین و بسط اومانیسم» پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
١٦ ـ بهرام جمال پور، انسان و هستی، تهران، نشر هما، ١٣٧١.
١٧ ـ اریك ماتیوز، فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه: محسن حکیمی، تهران، نشر ققنوس.
١٨ ـ وال و ورنو، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی .١٣٧٢
١٩ ـ مورس، کرنستون، ژان پل سارتر، ترجمه: منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی .١٣٥٠
٢٠ ـ استوارت، هیوز، راه فروبسته، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٧٣.
٢١ ـ ژان پل سارتر، شیطان و خدای نیك، ترجمه: ابوالحسن نجفی، تهران، انتشارات زمان، .١٣٤٥
٢٢ ـ محمود نوالی، فلسفه های اگزیستانس، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز، .١٣٧٣
٢٣ ـ هنری پیر، ژان پل سارتر، ترجمه: ابوالحسن نجفی و احمد میرعلایی، تهران، انتشارات زمان، ١٣٦٥.
٢٤ ـ آیرس مردوك، نقد و بررسی رمانهای ژان پل سارتر، ترجمه: محمدحسین عباسپور تمیجانی، انتشارات مروارید.
٢٥ ـ محمدرضا زمانی، بررسی روابط اگزیستانسیالیست با جامعه، انتشارات پیشگام.

آثار سیمون دوبوار

جنس وانهاده، ترجمه: ناهید فروغان، نشر مرکز.
کهنسالی، ترجمه: محمدعلی طوسی، انتشارات شباویز.
زن درهم شکسته، ترجمه: ناصر ایراندوست، انتشارات اردیبهشت.
نقد حکمت عامیانه، ترجمه: مصطفی رحیمی، انتشارات توس.
خاطرات، ترجمه: قاسم صنعوی، انتشارات توس.
جنس دوم، ترجمه: قاسم صنعوی، انتشارات توس.
ماندارنها، ایرج پورباقر، انتشارات گوتنبرگ.

٨ ـ آلبر کامو

آلبر 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 اسطوره ای 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 خانه ای 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 گونه ای 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. لذا انسانها در جهان غریب اند. پس شرف انسان به اینست که در تمام زندگی کارهایی انجام دهد که وصول به هدف را انتظار ندارد. لذا زندگی پوچ و بی معناست، زندگی یك 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) همانطور 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 امروزین است که از درون، خود را نساخته است و الا طبیعت، همان طبیعت سابق است و مردم گذشته چون مطالبات معقولی داشتند لذا 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 ـ اونامونو Miguel de Unamono û

۱ ـ زیست نامه اونامونو (۱۸٦٤ ـ ۱۹۳٦)

میگل دِ اونامونو فیلسوف، متکلم، شاعر و نویسنده اسپانیایی، در ۲۹ سپتامبر ۱۸٦٤ در بیلبائو مرکز صنعتی و فرهنگی باسك اسپانیا به دنیا آمد. کودکی و سالهائی از نوجوانیش را در همانجا زیست. باسك و بیلبائو تأثیری ماندگار بر ذهن و زندگیش نهاد. کاستیل را نیز گرامی می شمرد. بیلبائو را موطن عشق و کاستیل را موطن رنج خود می دانست. اونامو از نویسندگان و رهبران نسل ادبی معروف به «نسل ۱۸۹۸» است.

تولد اونامونو همزمان با آشوب و بحرانهای سالهای ۱۸٦۸، ۱۸٦۹، 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 درگرفته بود و کارلوسیان در سال ۱۸۷۳ بیلبائو (زادگاه اونامونو) را محاصره کردند. اونامونو که در شش سالگی پدرش را از دست داده بود، در این هنگام نُه ساله بود و نخستین حادثه مهم زندگیش، چنانکه خود بعدها حکایت می کرد، انفجار بمب کارلوسیان در خانه همسایه آنها بوده است. از این پس و در سراسر عمر، زندگی اونامونو 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 بیلبائو در مشام حافظه اش مانده بود.

اونامونو 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 ترك بیلبائو شد و به مادرید رفت و تا ۱۸۸٤ در آنجا بود. ولی مادرید طبع طبیعت گرای او را راضی نمی کرد. زندگی دانشگاهی و دانشگاه مادرید هم با داشتن اساتیدی چون اورتگا ای گاست برای ذهن شکاك 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 ۱۸۸۰ ـ ۱۸۸٤ پس از گرفتن دکترا به باسك و بیلبائو 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، یك 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 اونامونو با آنخل گانوت 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 بحدی بود که در لحن آثاری که قبل از ۱۸۹۷ و بعد از آن نوشته است تفاوت محسوسی هست. در سال ۱۹۱٤ به علت مداخله در سیاست، از ریاست دانشگاه سالامانکا معزول شد. حکومت اعلام کرده بود که شغل آموزش با سیاست مانعة الجمع است. اونامونو در پاسخ می گفت این دو در واقع یك چیزند; زیرا سیاست، آموزش ملی و آموزش، سیاست فردی است. در سیاست نیز مانند فلسفه شخصیت گرا بود نه مکتب گرا.

اونامونو تا سال ۱۹۲٤ همچنان به تدریس و سیر و سفر و مباحثه و احیاناً درگیریهای سیاسی گذراند. 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 جزائر قناری تبعید شد ولی پس از مدتی از آنجا گریخت و به فرانسه رفت.

با سقوط دیکتاتوری پریمود ریورا در سال ۱۹۳۰، اونامونو آخرالامر توانست در نهم فوریه همان سال آزادانه قدم به خاك اسپانیا بگذارد. مردم و مطبوعات از بازگشت مشهورترین تبعیدی اسپانیا ابراز شادی کردند. اونامونو در ۱۱ فوریه ۱۹۳۰ به سالامانکا بازگشت و دیگربار ریاست دانشگاه سالامانکا را به عهده گرفت و چنانکه گفته شد تلویحاً و تصریحاً با رژیم جمهوری مخالفت کرد. در سال ۱۹۳٤ از سمت استادی بازنشسته و به ریاست مادام العمر دانشگاه سالامانکا منصوب شد. اونامونو در آخرین روز سال ۱۹۳٦ در بحبوحه جنگ داخلی، بر اثر سکته 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 ـ کلامی]= الهیاتی[اونامونو است و به بیش از بیست زبان ترجمه شده است. (نام اصلی کتاب «سرشت سوگناك زندگی»، « Tragic sence of life» است و توسط بهاءالدین خرمشاهی ترجمه شده است). اونامونو به ١٦ زبان دنیا آشنا بود. او زبان دانمارکی را تنها برای فهم آثار کی یرکگور یاد گرفته بود.

۱ ـ ۲ اندیشه های اونامونو

میگل دِ 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 می

گوید: انسان موجودی است که متولد می شود و درد می کشد و می میرد. او همواره آرزومند، مضطرب و شکاك بود وی می خواهد 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 اینست 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 نمائیم. البته انسان از استعداد پایان ناپذیری برخوردار است لذا مسؤول سرنوشت خویش است و می تواند همه چیز را آرزو کند وی به زبان شعر پیوند دارد زیرا زبان شعر، احساس شخصی را ظاهر می سازد و جهان تفرّد یافته را نشان می دهد. نگرش او نسبت به مذهب نیز چنین است زیرا سیستم ناپذیر است و جنبه شخصی دارد. وی معتقد است که سیستم های فلسفی و استدلالهای عقلی به استحکام و اطمینان ایمان لطمه می زند. با وجود عصیانگری اونامونو از عقل و سیستمهای عقلانی و منطقی اما از زندگی دفاع می کند. اونامونو به اصالت فرد و اصالت شخصیت فردی معتقد است تا مسأله بودن و شدن انسان معنا یابد. اونامونو فیلسوف شکاك است. شك حاصل برخورد ابدی بین عقل و احساس، علم و زندگی، منطق و امور زنده است. یعنی بر خلاف دکارت و هوسرل که از شك روشی و بین پرانتز قرار دادن مسأله، مشکلات فلسفی خود را حل کردند وی هرگز برای حل مسایل فلسفی از شك کردن اغماض نکرد. اما تمام شکها را با شکهای دیگر خنثی می کرد یعنی درباره هر شکی مجدداً شك می کرد تا بلکه به پایگاه محکمی نایل شود که استدلالهای عقل آنرا متزلزل نسازند و احساس و اراده آنرا بپذیرد. زندگی در نظر اونامونو به زندگی این جهان محدود نمی شود و زندگی ماورایی و ابدیت و جاودانگی را می پذیرد و بنابراین، بقای روح را مسأله اصلی فلسفه خود قرار می دهد. وی در کتاب «درد جاودانگی» می نویسد: این سرنوشت که من خلق شده ام تا بمیرم و معمای بعد از مرگ، موجب اضطراب وجدان من است. او می گوید: بزرگترین دردی که هر انسانی در زندگی دارد، درد جاودانگی است ولی منطق آن را ارضاء نمی کند یعنی هیچ برهانی نمی تواند 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 ـ پاول تیلیش، رودلف بولتمان و کارل بارث
اگزیستانسیالیستهای الهی علاوه بر مقابله با پوزیتویسم یك تعارضی با فیلسوفان توماسی و نئوتوماسی داشتند یعنی با نظام فلسفی توماس آکویناس جهت دفاع از کتاب مقدس و مسیحیت مخالفت ورزیدند و شیوه اتین ژیلسون و ژوك مارتین را نمی پذیرفتند بلکه روش اگزیستانسیالیستی را بهتر از روش نئوتومیستها می دانستند لذا گابریل مارسل با این روش به دفاع از کاتولیك و پاول تیلیش «۱۸۸٦ ـ Paul Tillich ۱۹٥٦»، رودولف بولتمان «Rodolf Bultman» و کارل بارث «Karl Barth» که هر سه آلمانی الاصل و تبعه آمریکا بودند به دفاع از پروتستانیسم پرداختند.
کتاب «راهنمای الهیات پروتستان»، نوشته ویلیام هولدر ترجمه طاطهووس میکائیلیان برای شناخت این سه فیلسوف اگزیستانس مناسب است. سه اثر تیلیش از برجستگی خاصی برخوردار است الهیات نظام مند، شجاعت بودن با ترجمه مراد فرهادپور و پویایی ایمان با ترجمه حسین نوروزی.
وی ایمان را بمعنای دلبستگی فرجامین و متعلق آنرا معبود یا GODمی گیرد. یعنی محبوب و غایت قصوی انسان، معبود است. حالا معبود در برخی انسانها ثروت یا قدرت یا شهرت و یا... است. اما عده ای معبودشان GODاست. GODیعنی نفس الوجود نه یکی از موجودات. پس خدا a being نیست، Beingاست و خدا وقتی شریك ندارد که نفس الوجود باشد.

به اعتقاد تیلیش، سه نوع فرمانروایی وجود دارد:
خود فرمانروایی: تابعیت انسان از حسن و قبحهای شخصی.
سه نوع فرمانروایی 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.
کارل بارث متفکر سوئیسی متولد ۱۸۸٦ آثار متنوعی از جمله جزمیات کلیسا دارد. وی معتقد است که خدا را نمی توان از راه عقل شناخت و تنها از طریق ارایه خود او می توان او را درك كرد یعنی او خود را بر ما ظاهر می سازد. پس بارث نقطه مقابل خداشناسی عقلی و طبیعی است و می گوید: اگر خدا در حضرت عیسی تجسد نمی یافت به اوصاف وجودی و عدمی خدا پی نمی بردیم یعنی موضع بارث بسیار شباهت به خداشناسی اهل حدیث دارد. دین از دیدگاه بارث مثل دارو عمل می کند 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. و لذا دین واحد است اما نظامهای کلامی متعدد است و با تغییر فرهنگها، تحول می یابد. البته فرهنگها نباید مفاد سخن را تغییر دهند اما راه ارایه را عوض می کنند.
رودولف بولتمان متفکر آلمانی الاصل که از بارث تأثیر پذیرفته بود. ایشان هم معتقد است که خدا را نمی توان 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 ریسك 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 ریسك است. بولتمان به دفاع پراگماتیستی از دین ـ نه دفاع رئالیستی ـ معتقد است یعنی هر دینی که توانست تشویش و دلهره و معنا داری را حل کند موفق تر است.

معرفی برخی آثار درباره اگزیستانسیالیستها
(۱) منابع معرفی کی یرکگور

۱ ـ بهرام جمال پور، انسان و هستی، نشر هما، تهران .۱۳۷۱
۲ ـ مهتاب مستعان، کی یرکگور متفکر عارف پیشه، نشر روایت، تهران، .۱۳۷٤
۳ ـ فردریك کاپلستون، تاریخ فلسفه (از فیشته تا نیچه)، ترجمه: داریوش آشوری، نشر علمی و فرهنگی، تهران .۱۳٦۷
٤ ـ ژان وال، اندیشه هستی، باقر پرهام، انتشارات طهوری، تهران، .۱۳٤٥
٥ ـ وال و ورنو، پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، یحیی مهدوی، خوارزمی، تهران .۱۳۷۲
٦ ـ کی یرکگور، ترس و لرز، عبدالکریم رشیدیان، انتشارات نی، .۱۳۷۹
۷ ـ ویلیام هابن، پیام آوران عصر ما، عبدالعلی دستغیب، مرکز نشر سپهر.
۸ ـ هـ. ج. بلاکهام، شش متفکر اگزیستانسیالیست، محسن حکیمی، نشر مرکز.
۹ ـ هنری ایکن، عصر ایدئولوژی، ابوطالب صارمی، انتشارات حبیبی.
۱۰ ـ در آمدی به فلسفه، میر عبدالحسین نقیب زاده، انتشارات طهوری.

(۲) آثار داستایوسکی

۱ ـ برادران کارامازوف، صالح حسینی، آمون.

۲ ـ جنایت و مکافات، مهر آهی، خوارزمی.

۳ ـ نگونبخت، محمدحسین عباسپور تمیجانی، انتشارات عطایی.

٤ ـ یادداشتهای زیر زمین، رحمت الهی، انتشارات حبیبی.

٥ ـ همزاد، ناصر مؤذّن، نشر تندر.

(۳) درباره داستایوسکی

۱ ـ آندره ژید، داستایوسکی، حسن هنرمندی، انتشارات زوار.

۲ ـ ی. کاریاکین، بازخوانی داستایوسکی بر اساس نقد جنایت و مکافات، ناصر مؤذن، انتشارات پیام.

۳ ـ ارنست ج لیمونز، فیودور داستایوسکی، امیر جلال الدین اعلم، حبیبی.

٤ ـ لئونید گروسمان، داستایوسکی، زندگی و آثار، سیروس سهامی، نشر نیکا.

٥ ـ هنری ترویا، داستایوسکی، حسینعلی هروی، نیلوفر.

آثار کافکا

۱ ـ محاکمه، امیر جلال الدین اعلم، کتابسرا.

۲ ـ آمریکا، بهرام مقدادی، انتشارات هاشمی.

۳ ـ مسخ، فرزانه طاهری، نیلوفر.

٤ ـ پزشك دهکده، فرامرز بهزاد، خوارزمی.

٥ ـ نامه به پدر، فرامرز بهزاد، خوارزمی.

٦ ـ والترزکل، فرانتس کافکا، جلال الدین اعلم، کتابسرا.

۷ ـ بهرام مقدادی، شناختی از کافکا، نشر گفتار.

هرمنوتیك فلسفی

پیش از ورود به بحث هرمنوتیك فلسفی لازم است توضیحی پیرامون معرفت شناسی دینی که از رشته های دین پژوهی معاصر می باشد، داده شود; تا بحث روشنتر گردد.

تعریف و مشخصات معرفت شناسی دینی( )

عرفت شناسی دینی، یك نوع معرفت درجه دوم است که شخص معرفت شناس با دید تاریخمند خود، به معارف دینی نظر می کند و از مبادی تصوری، تصدیقی، احکام و عوارض آن گزارش می دهد. برای توضیح بیش تر لازم است به یك تقسیم بندی کلی در زمینه معرفت شناسی( ) اشاره کنیم. معرفت شناسی، به دو گونه معرفت شناسی پیشینی( ) و معرفت شناسی پسینی( ) تقسیم شده است.

ـ معرفت شناسی پیشینی: در این قسم از معرفت شناسی، از وجود ذهنی، علم و ادراکات سخن به میان می آید و به عبارت دیگر، موضوع این معرفت شناسی، وجود یا ماهیت علم است که محمولاتی چون تجرد، مادیت و اتحاد با عالِم و معلوم، کیف نفسانی و... بر آن حمل می شود; مثلاً گفته می شود: وجود علم، مجرد است و یا ماهیت علم، کیف نفسانی است و یا این که علم با عالم و معلوم اتحّاد دارد و نیز تقسیم پذیری علم به حضوری و حصولی و دهها نمونه دیگر; به این نوع از معرفت شناسی، علم شناسی و معرفت شناسی قبل از تحقّق علوم و یا معرفت شناسی فیلسوفانه نیز گفته می شود. شایان ذکر است که این نوع از معرفت شناسی از دو حیث وجودشناختی علم و کاشفیت علم مورد بحث قرار می گیرد. یعنی، گاه از وجود و ماهیت علم سخن به میان می آید و گاه از کاشفیت معارف از واقع بحث می شود.

۲ ـ معرفت شناسی پسینی: این نوع از معرفت شناسی بر خلاف قسم سابق، بعد از تحقق علوم و معارف بشری پدید می آید و به وجود یا ماهیت علم به عنوان واقعیتی در ذهن انسان توجهی ندارد; بلکه موضوع آن، مجموعه ی معارف و گزاره ها یا تصورات و تصدیقات موجود در علوم می باشد، به این معنا که معرفت شناس پسینی، سیر تاریخی علم را از آغاز پیدایش تاکنون مطالعه کرده و سپس احکام و عوارض کشف شده را بر آن گزاره ها مترتب می کند.

به عبارت دیگر، موضوع این دسته از معرفت شناسی، از سنخ معرفت است. ذکر این نکته لازم است که معرفت شناس به تمام گزاره های یك علم یا علوم مورد نظر توجه دارد، اعم از این که گزاره ها با واقع مطابقت داشته باشد یا هیچ گونه تطابقی نداشته باشند; به تعبیر دیگر، تمام تصدیق ها و تکذیب های گزاره های آن علم را که مورد پذیرش عالمان آن رشته قرار گرفته است، مورد مطالعه قرار می دهد; در نتیجه، موضوع معرفت شناسی پسینی که از آن به معرفت شناسی درجه دوم، معرفت

شناسی بعد از تحقق علم و فلسفه ی مضاف یاد می کنند، معارف درجه اول می باشد. این نوع معرفت شناسی از ثبات و تغییر، علل تحول معارف درجه اوّل و ارتباط آنها با دانشهای دیگر بحث می کند.

برای توضیح بیشتر لازم است به تقسیم دیگری درباره معارف بشری اشاره کنیم. معارف بشری به دو دسته معارف درجه اول و معارف درجه دوم دسته بندی شده اند. معارف درجه اول، معارفی هستند که از حقایق مشخصی بحث می کنند; برای نمونه، در فیزیك از موضوعاتی چون مادّه، انرژی، وزن، جرم، حرکت، نیرو، نور و مانند آن بحث می شود و یا در شیمی، عناصر را مورد بحث و بررسی قرار می دهند; ولی معارف درجه دوم از معارف درجه اوّل سخن می گویند; مانند فلسفه علم فیزیك( ) که در آن، خودِ علم فیزیك مورد مطالعه قرار می گیرد و یا به طور کلی در فلسفه علم( ) از علوم تجربی، از آن جهت که یك هویت تاریخی دارد بحث می شود و به سؤالاتی چون: آیا گزاره های علمی اثبات پذیرند یا ابطال پذیر؟ آیا قضایای علمی ثابت اند یا متحوّل؟ و... پاسخ می دهد. با توجه به مطالب فوق روشن می شود که فلسفه هر علمی در طول همان علم قرار دارد; نه در عرض و یا جلوتر از آن و عنوان هایی چون فلسفه اخلاق، فلسفه کلام، فلسفه سیاست، فلسفه ریاضیات و نیز معرفت شناسی دینی، همگی جزء معارف درجه دوم یا معرفت شناسی پسینی به شمار می آیند.

وضوع معرفت شناسی دینی، معرفت دینی است و معرفت دینی مفهوم عامی است که بر تمام گزاره های گرفته شده از شریعت اطلاق می شود; در نتیجه، معارف فقهی، کلامی، تفسیری، حدیثی و... همگی مصادیق معرفت دینی به شمار می آیند، البته همه معرفت های کلامی را نمی شود جزء معرفت دینی محسوب کرد; زیرا همه آنها از شریعت بحث نمی کنند; هم چنان که مباحث الهیات بالمعنی الأخص در کتاب های کلامی مشهود است; ولی معارف عقلی مربوط به دین را باید جزء معارف دینی به شمار آوریم.

برای هر یك از معارف دینی، مانند فقه، کلام و... تشکیل معرفت شناسی مستقلی مانند فلسفه فقه و فلسفه علم کلام ضرورت دارد.

پاره ای از فلسفه های مضاف، در شاخه های معارف بشری جای دارند; ولی از سنخ معارف درجه دوم شمرده نمی شوند; زیرا موضوع آنها از سنخ معرفت نمی باشد; مانند فلسفه دین به یك معنا، فلسفه تاریخ و فلسفه احکام; زیرا گاهی فلسفه دین به معنای دانشی که با روش عقلی به اثبات یا نفی گزاره های دینی می پردازد، به کار می رود و فلسفه احکام نیز به معنای کشف مناط و علل احکام موجود در شریعت است و فلسفه ی تاریخ یعنی کشف علل و عوامل وقایع و پدیده های تاریخی و از آن رو که موضوع این علوم از سنخ معرفت و دانش نیستند، جزء علوم درجه ی دوم محسوب نمی شوند.

تبیین مفهوم دین

برای فهم دقیق تر مباحث معرفت شناسی دینی، می بایست به تبیین و تعریف مفهوم دین نیز پرداخت تا معرفت دینی بتواند جایگاه خود را خوب باز کند، دین در لغت به معنای اطاعت، جزا، خضوع و تسلیم است; ولی تعریف لغوی دین در این گونه بحث ها مشکل گشا نیست; بنابراین، ناچاریم به تعریف اصطلاحی دین بپردازیم. اصطلاح دین در این عصر به سختی قابل تعریف است; زیرا تعاریف ارایه شده، یا آن چنان وسیع اند که اغیار را نیز به حریم خود راه داده اند و مکاتبی همچون مارکسیسم را دربر گرفته اند و یا آن چنان محدود می باشند که جامع افراد خود نمی باشند. مشکل اساسی در این بحث، این است که آیا ادیان موجود، امور یا امر مشترکی دارند تا بر اساس آن امر مشترك بتوان تعریفی برای آن ارایه کرد یا خیر؟

تعاریف مختلف دین، در گفتار مستقلی آمده است; ولی در این جا تنها به تعریف برخی از نویسندگان اشاره می کنیم; بنابراین تعریف، دین عبارت است از کتاب و سنت( ) و یا ارکان و اصول و فروع دین نازل بر نبی( )و یا متون دینی و احوال و رفتار پیشوایان دینی( ) و یا کتاب، سنت و تاریخ زندگی پیشوایان دینی( ).

این تعریف، علاوه بر تهافت کلامی، دارای چند اشکال ذیل نیز می باشد:

اشکال اوّل این است که نویسنده در این عبارت، گاهی در صدد تعریف دین برآمده است و گاه در صدد تعریف شریعت; و بر آشنایان به علم کلام پوشیده نیست که این دو اصطلاح با هم متفاوت اند; زیرا علاوه بر اشتراك لفظی کلمه ی شریعت، نوعاً شریعت به فروع و انشعابات دین اطلاق می شود و معنایی اخص از دین دارد.

اشکال دوم نویسنده این است که بین دین و متون دینی خلط کرده است; دین، مجموعه حقایق و ارزشهایی است که متون دین از آنها حکایت می کنند; پس نسبت بین متون دین و دین، نسبت حاکی و محکی می باشد.

در نتیجه، تعریف برگزیده ما از دین، ـ همچنانکه در گفتار دوّم گذشت ـ عبارت است از مجموعه حقایق و ارزشهایی که از طریق وحی به وسیله کتاب و سنّت جهت هدایت انسانها به دست بشر می رسد.

نکته ای که توجه به آن لازم است، این است که گرچه امکان دارد مضامین بعضی از آن گزاره ها، از راه های عادی نیز به دست بیاید، ولی چون فرض این است که فعلاً از طریق وحی به دست آمده اند، جزء دین محسوب می شوند.

معرفت دینی

از آن جهت که مفهوم معرفت دینی برای عده ای از محققان، ابهاماتی به وجود آورده، تبیین اجمالی آن لازم و ضروری است.

بر اساس تعاریف مختلف از دین، مفهوم معرفت دینی نیز تفاوت پیدا می کند. نویسنده کتاب قبض و بسط تئوریك شریعت، در عبارات مختلفی، اصطلاح معرفت دینی را تعریف و تبیین نموده است; گاهی از آن به فهم دینی یا فهم شریعت و زمانی به فهم آدمیان از شریعت و بسیاری از مواقع به معرفت دینی یاد کرده است( ) که در اینجا به بعضی از عبارتهای ایشان اشاره می کنیم:

«معرفت دینی در تعریف ما عین تفسیر شریعت است و معانیی است که از فهم کلام باری و اقوال پیشوایان دین حاصل می گردد». «مراد ما از معرفت دینی این است: مجموعه ای از گزاره هایی که از راه خاصی به مدد ابزار خاصی با نظر کردن بر متون دینی و احوال و رفتار پیشوایان دینی حاصل آمده اند». «معرفت دینی، یعنی معارف حاصله از فهم کتاب و سنت و تاریخ زندگی پیشوایان دینی فهم اصول و مبانی و ارکان و فروع دین; همه سخن ما در این جاست; معرفت دینی که همان معارف مستفاد از کتاب و سنت باشد...»( ).

تعاریف نویسنده این کتاب از معرفت دینی، گذشته از تهافت و تفاوت آنها، بیش تر به معرفت متون دینی برمی گردد تا معرفت دینی; در هر صورت بحث از اصطلاح چندان مهم نیست; آنچه ضرورت دارد فهم واحد از اصطلاحات است تا از مغالطه مشترك لفظی ایمن بمانیم. نکته شایان ذکر دیگر این است که مراد از معرفت دینی، آیا تك تك فهمهای عالمان دین از دین یا متون دینی است یا هویت جمعی ـ هندسیِ آن مورد لحاظ است؟ به عبارت دقیق تر، فهم هر عالمی از دین، موضوع بحث این رشته علمی است یا فهم همگانی از گزاره های دینی که مورد بحث یا رد و اثبات عالمان قرار گرفته است؟ و در صورت دوم که فهم همگانی باشد، به صورت عامِ استغراقی مراد است یا عام مجموعی؟

عبارات صاحب نظریه قبض و بسط، مشوش و مضطرب هستند; مثلاً جمله «مطهری یك دیندار عصر بود، شریعتی هم و دین هر کس فهم او است از شریعت»( ). فهم هر عالمی را موضوع بحث قرار می دهد و اما عباراتی که از تحول معلومات پیشین به واسطه معلومات پسین خبر می دهند، مانند: «هیچ معلوم تازه ای معلومات پیشین را به حال خود وا نمی گذارد»( ); احتمال عام استغراقی( ) را تقویت می کند. ولی عبارات دیگری از صاحب نظریه قبض و بسط وجود دارد که احتمال عام مجموعی( ) را تقویت و تأیید می نماید; برای نمونه به بعضی از آنها اشاره می کنیم:

(۱) «غرض ما در این بحث از علم، شاخه ای از معلومات است که تألیفی است از گزاره ها; یعنی دستوری از گزاره ها که موضوعی یا غایتی یا روشی، وحدت بخش آنها است و آن را در شاخه ای از علم می دانیم».

(۲) «مراد، از معرفت دینی این است: مجموعه ای از گزاره ها که از راه خاصی و به مدد ابزار خاصی با نظر کردن متون دینی و احوال و رفتار پیشوایان دینی حاصل آمده اند».

(۳) «معرفت دینی نیز یك معرفت تاریخمند یا هویتی جمعی است»( ).

به نظر نگارنده این سطور، معرفت دینی عبارت است از شناخت و فهم عالمان دین از آن حقایقی که از غیر راههای بشری به دست آمده است; اعم از این که آن شناخت با روش عقلی یا نقلی تحصیل گردد، آن هم به صورت همگانی; یعنی آن گزاره هایی که عموم عالمان به جرح و تعدیل آنها پرداخته اند و در رد و یا تأیید آنها نظر داده اند و این همگانی بودن نیز باید به نحو عام استغراقی موضوع معرفت شناسی باشد تا اینکه بحثهای او حقیقی باشند نه اعتباری; البته وقتی گفته می شود فهم یا معرفت دینی، مراد فهم هر شخصی از دین یا متون دینی نخواهد بود، بلکه منظور از فهم عالمان دین، فهم روش مند، متخصصانه و مضبوط می باشد.

ایمان و معرفت دینی

یکی از مبادی معرفت شناسی دینی، روشن شدن تفاوت و جدایی ایمان از معرفت دینی است تا بتوان مقوله ایمان را از محور بحث خارج ساخت; بنابراین ناچاریم درباره ایمان مطالبی را به نگارش درآوریم.

هر موجود جانداری برای خود دل بستگی هایی دارد; انسان نیز غیر از دل بستگی های مادی، به پاره ای از معنویات نیز مانند امور شناختاری، زیبایی شناختی، اجتماعی و سیاسی دل بستگی دارد. ایمان نیز نوعی حالت دل بستگی واپسین است که تمام دعاوی دیگر، تحت الشعاع او قرار گرفته و یا به خاطرش طرد می شوند; برای مثال، دل بستگی واپسین ملی گرایان افراطی، ملت است; از این راه تمام عناصر حیات شخص در عمل، ایمان متحد می شوند. قلمرو ایمان برای هر انسانی حریم مقدسی است; یعنی دل بستگی واپسین انسان در نهایت به دل بستگی قدسی بدل می شود و آنگاه است که عنصر شجاعت و جسارت و عشق از آن زاییده می شود( ).

متعلق ایمان، همیشه شیء یا شخص معینی است; بنابراین، شخص مؤمن باید نسبت به آن معرفت داشته باشد; آن هم از نوع معرفت یقینی; تا متعلق ایمان قرار گیرد; زیرا ایمان به مجهول مطلق ممکن نیست و البته باور درونی موجب تولید ایمان می شود و باور نیز زاییده یقین است. شایان ذکر است که ما از یقین، تنها معنای منطقی و معرفت شناختی آن را اراده نمی کنیم; بلکه اعم از معانی یقین، روان شناختی، عقلایی و منطقی مورد نظر است; در نتیجه ایمان با وجود ظن علمی نیز توان بقا و استمرار را داراست.

از ویژگیهای ایمان، پویایی، تکامل، ضعف و سستی است که عوامل شناخت شناختی، روان شناختی سیاسی، اجتماعی و... می تواند در آن نقش داشته باشد. تا اینجا روشن شد که ایمان مقوله ای

قلبی است که با دو عنصر علم و التزام بدست می آید و معرفت دینی به عنوان موضوع معرفت شناسی دینی، دانش های عالمان دین است که با روشهای پژوهشی و علم از طریق رجوع به عقل و منابع دینی تحصیل می گردد( ).

هرمنوتیك

از آن رو که مباحث معرفت شناسی دینی، با مسائل هرمنوتیك، پیوند برقرار نموده اند، زوایای مختلف این دانش از نظر خوانندگان می گذرد.

الف. لغت شناسی هرمنوتیك

اصطلاح هرمنوتیك (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 هرمنوتیك 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.

هرمنوتیك 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، ١٧٦٨ ـ ١٨٣٤. م)، ویلهلم دیلتای (WilhelmDilthry، ١٨٣٣ ـ ١٩١١. م)، و هانس جورج گادامر (Gadamery Georg hans، ١٩٠٠. م) به صورت جدیدی پایه گذاری شد. نظریه تفسیری شلایرماخر با تبدیل هرمنوتیك از وضعیت خاص به قواعد عام، حول محور دو اصل تفسیر دستوری و تفسیر فنی می چرخید و دیلتای نیز با ارایه روش شناسی عام در علوم انسانی به تمییز و روشمند کردن آن دسته از علوم با علوم طبیعی، هرمنوتیك را وارد عرصه جدیدی ساخت و گادامر، با تدوین اثر مهم حقیقت و روش، در سال ١٩٦٠، تأویل گرایی را در راستای تفکّر هایدگری قرار داد و بر خلاف شلایرماخر و دیلتای که فاصله تاریخی و فرهنگی مفسّر از مؤلّف را منشأ بد فهمی می دانستند، اصرار داشت که فهمیدن بدون پیش فرضها و اعتقادات مفسّران امکان پذیر نیست. بر این اساس، کشف نیّت مؤلّف برای او چندان اهمیّت نداشت و به تفسیر عینی و نهایی نیز اعتقادی پیدا نکرد. البتّه عنصر مؤلّف 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 نیّت مؤلّف جهت پرهیز از ذهنیت گرایی اصرار ورزیدند و نیز امیلیو بتی (EmilioBetti) مورّخ ایتالیایی، گادامر را به جهت از بین بردن امکان بازشناسی تفسیر ذهنی از تفسیر معتبر مورد انتقاد قرار داد( ).

ب. اسلام و هرمنوتیك

هرمنوتیك در جهان اسلام، گرچه به گونه مستقلی مطرح نشد، امّا 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 تصوری، تصدیقی اولی، تصدیقی ثانوی، کشف مراد مؤلّف و متکلّم، مسئله ظهور و... می پرداختند و البتّه تمام عالمان اسلام بر خلاف گادامر و ریکور، به نیّت مؤلّف، و همانند شلایرماخر و دیلتای به معنای نهایی و اصیل متکلّم باور داشتند.

ج. نقش پیش داوری و هرمنوتیك

مهم ترین هدف و وظیفه نظریه تأویل، این است که به پرسشهایی از این قبیل پاسخ دهد: آیا می توانیم به عنوان مفسّر و شناسنده یك کلام که دارای ذهنیت و نگرش خاصّی هستیم، بدون دخالت، پیش داوری و پیشفرض به معنای آن کلام نایل آییم؟ آیا عبارات علاوه بر معانی ظاهری، معانی دیگری نیز دارند؟ و آیا دست یابی به آن امکان پذیر است؟ اصلاً چرا گاه بین مفسّران یك متن، اختلاف پیدا می شود؟ آیا تفاوت در پیش فرضهای مؤلفان و مفسّران و فاصله تاریخی میان آن دو، ابهامات و پیچیدگی های کلامی را ایجاد می کند؟ آیا تفاوت در قواعد و روش های تبیین و تفسیر، آدمیان را به این نحله های گوناگون می کشاند؟ در آن صورت آیا می توان به نیّت و مقصود مؤلّف، از جمله باری تعالی دست یافت؟ آیا راهی برای تمییز فهم درست از فهم نادرست وجود دارد یا همانند تفکّر هایدگری و گرایش پدیدار شناسی هرمنوتیکی باید به نوعی نسبیّت در فهم، رو آورد؟ آیا هر فهمیدنی به تفسیر محتاج است؟ آیا هر متنی دارای معنای پنهانی است که با تفسیر آشکار می شود؟ یا بدون عمل تفسیر هم می توان به معانی متون دست یافت؟ و از همه مهم تر، حقیقت تفهیم و فهم چیست و واقعیت فهم چگونه می شود؟

تاریخ گواهی می دهد که بررسی و تحلیل هرمنوتیك 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 و ستیزها و مناقشات کلامی، فقهی، اخلاقی و به طور کلی دین شناسی می باشد که در نهایت به تکفیر و تفسیق و جنگهای چند صد ساله فرقه ها و مذاهب گوناگون کشیده شده است.

د. سیر تحوّل هرمنوتیك

درباره پیشینه تاریخی و سیر تحول هرمنوتیك و تفاسیر مختلف آن، مطالب فراوانی است که به اختصار بیان می گردد. اوّلین 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 هرمنوتیك معاصر در اندیشه و مکتوبات نیچه یافت می شود( ).

هرمنوتیك 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 خاصّی را برای هرمنوتیك تعیین می کند. مارتین کلادنیوس (۱۸۵۹ ـ ۱۷۱۰. م) هرمنوتیك را هنر تفسیر و دستیابی به فهم کامل و غیر مبهم متون گفتاری و نوشتاری تعریف می کند. در قرون وسطا نیز هرمنوتیك به معنای تفسیر و تأویل کتاب مقدّس به کار رفته است.

آگوست وُلف، این دانش را به معنای علم به قواعد کشف اندیشه مؤلّف و گوینده استعمال نموده است. و شلایرماخر نیز هرمنوتیك را به مثابه روشی جهت جلوگیری از خطر بد فهمی یا سوء فهمی معرفی می کند.

ویلهلم دیلتای، هرمنوتیك را روش شناسی علوم انسانی در مقابل روش شناسی علوم طبیعی به کار می گرفت. هایدگر و گادامر، هرمنوتیك را به دکترین 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 هستی می پرداخت. امّا 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 ـ متفکّر معاصر فرانسوی ـ 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 هرمنوتیك به صورت ذیل تحوّل یافته است:

هنر تفسیر کتاب مقدس ؤ هنر تفسیر متون ؤ علم به قواعد فهم متون ؤ روش جلوگیری از بد فهمی ؤ روش شناسی علوم انسانی ؤ تبیین ماهیت فهم.

هر یك از تعاریف فوق، دامنه و اهداف هرمنوتیك را تغییر می دهند. هرمنوتیك 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 هرمنوتیك، تدوین روشی برای به دست آوردن علوم انسانی معتبر گردید. در تمام این مراحل، کشف مراد متکلّم یا مؤلّف مهم تلقی می شد; ولی از زمان هایدگر، گادامر، ریکور و دریدا، هرمنوتیك فلسفی تأسیس گردید و بدون توجه به صحت و سقم فهم، در صدد ارایه نگرش توصیفی و پدیدارشناختی نسبت به ماهیت فهم و شرایط حصول آن برآمدند. نتیجه سخن آن که هرمنوتیك، دو مرحله هرمنوتیك روش شناختی و هرمنوتیك فلسفی را سپری کرده است; نوع اوّل هرمنوتیك 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 هرمنوتیك فلسفی، از انواع دیگر هرمنوتیك روش شناختی، گسترده تر است; زیرا هرمنوتیك فلسفی، تمام معارف بشری و متون نوشتاری، گفتاری و متون تجسمی و تمام پدیدارها را شامل می شود; ولی هرمنوتیك دیلتای، تنها علوم انسانی و هرمنوتیك شلایرماخر، متون ادبی و هرمنوتیك کلادنیوس، متون مقدس دینی را دربر می گیرند.

در یك تقسیم بندی دیگر، هرمنوتیك سه مرحله را پشت سرگذاشته است: مرحله اوّل، هرمنوتیك کلاسیك است که در صدد ارایه روش و منطق تفسیر متون مقدس و مطلق متون بوده است; مرحله دوم، هرمنوتیك رمانتیك است که با شلایرماخر آغاز به کار نموده و به جای ارایه روش فهم، در صدد ارایه 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، هرمنوتیك رمانتیك را دنبال کرده و در عرصه علوم انسانی تعمیم داد. هرمنوتیك در این مرحله، از نهضت رمانتیسم قرن هیجدهم میلادی تأثیر پذیرفته است; و مرحله سوم، هرمنوتیك فلسفی است که با هایدگر در اوایل قرن بیستم شروع گردید و به کمك گادامر، ریکور و دریدا، استمرار یافت.

بـه نظـر نگارنـده، در عصـر حاضـر هـر دو نـوع هرمنوتيـك يعنـى هرمنوتيـك روش شـناختى ـ اعـم از روش شـناختى متون مقدس يا مطلق متـون و يـا مطلـق علـوم انسـانى ـ و هرمنوتيـك فلسـفى، جهـت تبيـين ماهيت فهم و شـرايط حصول آن، ضرورت دارد.

هـ هرمنوتيك شـلاير ماخر

اكنون بطور اختصار به پاره اى از باورهاى شـلاير ماخر، در مباحث هرمنوتيك مى پردازيم:

* هرمنوتيك از ديدگاه شـلايرماخر، نظريه اى فلسـفى و شـناخت شـناسـى اسـت كـه بـه طـور عـام، روش تفسير متون را بيان مى كند، اختصاص به متون كهن ندارد و تفسير كتاب مقدس را هم دربـر مـى گيـرد. وى با تبديل فهم به كانون نظريـه هرمنوتيـك بـراى فهـم كتـاب مقـدس، بـه آمـوزه هـاى كليسـا اعتقـادى نداشت و روش هرمنوتيكى خود را عام و كلى مى دانسـت.

* شـلايرماخر در عصرى زندگى مى كرد كه دو فلسـفه رمانتيك و انتقادى كانت در آلمان رايج بـود، از ايـن رو هرمنوتيك او ممزوجى از اين دو نگرش بود; زيرا به ويژگى هاى فردى و حالتهـاى روانـى و احساسـات شخصى مؤلّف و نويسـنده توجه خاصّى داشـت و هـم چنـين انتقـادى بـود. او در آرزوى وضـع قواعـد عـام بـراى فهـم بـود; همانگونـه كـه كانـت قبـل از هرگونـه علـم شـناسـى و ديـن پژوهشـى بـه نـوعى ذهـن شـناسـى و قواعد كلى و عام شـناخت شـناسـى پرداخت; وى بـا ايـن دو نـوع نگـرش، دو تفسـير مختلـف دسـتورى (Grammatical) و فنـى (Technical) يـا روان شـناسـى (Psychological) را عرضـه كـرد و پايـه هاى هرمنوتيك خود را به آن دو تفسير اسـتوار سـاخت. تفسـير دسـتورى، متوجه مشـخصات گفتار و انـواع عبارتها و صورتهاى زبانى و فرهنگى اسـت كه مؤلّف در آن زيسـته و تفكّـر او را مشـروط و متعـيّن سـاخته اسـت و تفسـير فنى و يا روان شـناختى، به فرديّت نهفته در پيام مؤلّـف و ذهنيـت خـاص وى التفـات دارد. به عبارت ديگر، هر بيانى اعم از گفتارى يا نوشـتارى، بايد جزئى از نظام زبانى باشـد و فهميـدن آن بـدون شـناخت اين نظام، ميسّر نيسـت; امّا چنان بيـانى، اثـر انسـانى نيـز هسـت و بايـد آن را در مـتن زنـدگى كسـى كـه آن را ادا كـرده اسـت فهميـد; البتّـه بـه اعتـراف وى، قبـل از تفسـير فنـى، بايـد شـيوه ادراك نويسـنده از موضـوع و زبـان و هـر چيـز ديگـر را كـه بتـوان دربـاره اسـلوب متمـايز نگـارش نويسـنده يافـت، آموخت.

حال، آيا اين دو نوع تفسير، قابل جمع اند؟ اين دغدغه شـلايرماخر اسـت، و بر اين باور بـود; كـه توجـه بـه زبان مشـترك و خصلتهاى عمومى زبان يا فرهنگ و فراموش كردن نويسـنده و ويژگيها و ابتكـارات او، مـا را از عنصر فهم دور مى سـازد و به عبارت ديگر، فهميدن يك جزء به معنى فراموش كردن زبان او اسـت. وى به جهت اهميّت و هدف واقعى هرمنوتيك مبنى بر كشـف معناى متن مؤلّف، براى تفسـير روان شـنـاختى اهميّت بيشترى قائل بود.

* در تفسير دسـتورى، دو عنصر مهم وجود دارد: نخسـت، هر آنچه تأويل دقيق در يك سـخن دانسـته مـى شـود، جز در گسـتره زبان شـناسـى ـ كه ميان مؤلّف و مخاطبش مشـترك اسـت ـ دانسـتنى نيسـت; دوم، معنـاى هـر واژه در قطعـه اى; از نسـبت آن واژه بـا سـاير واژگـان آن قطعـه، دانسـته مـى شـود. عنصـر نخسـت، ارتباط مؤلّف و مخاطب را ممكن مى كند و عنصـر دوم، ارتبـاط درونـى نظـام زبـان را روشـن مـى سازد.

* تفسير فنى مشـتمل بر دو روش شـهودى (تفألى) و قياسـى اسـت. روش شـهودى، مفسّـر را هـدايت مى كند تا به جاى مؤلّف قرار گيرد و به همين لحاظ تـا حـدودى، احـوال مؤلّـف بـه دسـت مـى آيـد. روش قياسـى، مؤلّف را جزئى از نوع كلى به شـمار مى آورد، و سـپس مـى كوشـد تـا پـس از قيـاس مؤلّـف بـا

مؤلّفان دیگری که جزء همان نوع کلی هستند، به مشخصات متمایز او پی برد. فردیّت هر کس، صرفاً می تواند از طریق مقایسه و کشف اختلافها درك شود.

* شلایرماخر به عنصر نیّت مؤلّف به گونه ای که کلادنیوس طرح کرده بود، باور نداشت و می گفت مؤلّف از آنچه آفریده، بی خبر است و همواره از جوانب گوناگون آن اطلاعی ندارد. شناخت تأویل کننده از مؤلّف، بارها بیش از شناختی است که مؤلّف از خویشتن دارد. وی عنصر تمام زندگی مؤلّف را با مفهوم نیّت مؤلّف، جایگزین کرد; زیرا اثر هنری، نشان از تمام زندگی مؤلّف دارد، نه از نیّت او تنها در لحظه خاص آفرینش. از اینجا تأثیر شلایر ماخر بر فروید و تبیین نظریه ضمیر ناخودآگاه استفاده می شود.

* شلایرماخر، با وجود بی اعتقادی به نیّت مؤلّف، به معنای نهایی، اصلی و قطعی متن اعتقاد داشت و با قاطعیت بر آن بود که هر واژه در هر عبارت، دارای یك معناست که آن را معنای بنیادی می خواند و متنی که توان تأویل چند دیدگاه را داشته باشد، انکار می کرد.

او عقیده داشت که با هر روشی سرانجام باید به معنای نهایی و قطعی برسیم و معنای نهایی از نظر وی، معنایی است که بر اساس روشها و ابزار متفاوت، دگرگون پذیر نباشد.

* شلایر ماخر، بر این نظر است که برای شناخت سخن انسان، باید او و تمام زندگی او را شناخت و از طرفی برای شناخت او، شناخت سخنش ضرورت دارد. در این جا به تعبیر شلایرماخر، دایره شناخت، و به تعبیر دیگران، دایره هرمنوتیك پدیدار می شود که بخش مهمّی از این دانش به حلّ همین دور می پردازد( ).

نقد شلایر ماخر

شلایرماخر ـ فیلسوف و متکلّم ارزشمند آلمانی ـ مطالب بسیار مفید و نکات دقیقی را بیان کرده اند; ولی مطالبی به ذهن نگارنده رسیده که تأمل در آنها بی فایده نمی باشد:

* اگر ویژگیهای شخصی و فردی در زبان، که امری اجتماعی است (و نه تنها وسیله اجتماعی بلکه عین زندگی اجتماعی است) مؤثر باشد، در آن صورت نباید دیالوگ و تفهیم و تفهّمی بین افراد یك جامعه و آشنایان به زبان صورت بگیرد; در حالی که واکنشها و عکس العملهای ناشی از فهم، به روشنی هویداست; و اینکه برخی ناقدان به نقد پاره ای از تألیفات می پردازند و مؤلّفان نیز به نقد ناقدان پاسخ می دهند، دلیل بر وجود نوعی ارتباط گفتاری و تفاهمی می باشد; پس نتیجه می گیریم که آن ویژگیهای روان شناسانه و تفسیر فنی و روان شناسی که شلایرماخر آن را مورد عنایت خاصّی قرار می داد، چندان مؤثر در ساختار زبان نیست; گرچه انگیزه های روانی در نوع گفتار می تواند تأثیرگذار باشد.

* ایشان تفسیر فنی را مشتمل بر دو روش شهودی و قیاسی دانسته و با روش شهودی، مفسّر را به جای مؤلّف نشانده است. اشکال دوم ما این است که این عمل برای مؤلفانی که دار دنیا را وداع گفته اند امکان پذیر نیست و برای مؤلفانی که هم عصر مفسّر می باشند، کار صعب و دشواری است. هر انسانی بعد از آموزشها و تعلیم و تربیت های گوناگون، ساختار شخصیتی خاصّی پیدا می کند و هر اندازه تلاش کند تا این جایگزینی صورت گیرد، به طور واقعی امکان پذیر نیست و حتّی کسانی که بیماریهای شخصیتی دارند نیز ظاهراً این جایگزینی را انجام می دهند.

* روش قیاسی شلایرماخر در تفسیر فنی نیز خالی از اشکال نیست; برای اینکه قیاس مؤلّف با مؤلّفان دیگر، برای تشخیص اختلافها، مشکل دور یا تسلسل را به همراه دارد. در ضمن، نوع کلی از چه طریقی قابل شناختن است؟ اگر از طریق افراد و استقرای موارد به دست می آید در آن صورت نیز شناخت یقینی قابل دستیابی نیست.

* شلایرماخر، به نیّت مؤلّف اعتقادی نداشت و به جای آن، عنصر تمام زندگی مؤلّف را بیان می کرد و اطلاعات مفسر درباره مؤلّف را بیش از خود مؤلّف می دانست; در حالی که هدف هر مفسّر آن است که مراد و نیّت مؤلّف را بشناسد گرچه ممکن است مطالب دیگری از عبارتهای مؤلّف به دست آید که چندان برای مفسّری که در صدد کشف مراد مؤلّف است، مفید نمی باشد.
* شلایر ماخر، به معنای اصلی و نهایی متن، باور داشت; در حالی که اگر برای هر گزاره ای، مدلول مطابقی و مدلولهای التزامی قائل شویم و یا به تعبیر عرفا، آن را مشتمل بر بطون و درجاتی بدانیم، می توان چندین معنا را در عرض هم به یك جمله و عبارت لفظی استناد داد.
* این رویکرد به لحاظ اینکه متضمّن دو تفسیر دستوری و روان شناختی است، در بسیاری موارد، گرفتار نوعی تناقض و تضاد خواهد بود; زیرا تفسیر دستوری، به قواعد عام دستوری و زبانی و فرهنگ مشترك نظر دارد و تفسیر روان شناختی، به ویژگیهای شخصی و ابتکارات خصوصی مؤلّف عنایت دارد و در بسیاری از مواقع، این دو نوع تفسیر، دو معنای متفاوت را به ارمغان می آورد که پذیرش یکی از آنها به تنهایی برای مفسّر امکان پذیر است.

و. هرمنوتیك ویلهلم دیلتای

ویلهلم دیلتای (۱۹۱۲ - ۱۸۳۳. م) فیلسوف آلمانی، یکی دیگر از پیش کسوتان هرمنوتیك در غرب است که رویکرد شلایرماخر را بسط و گسترش داد. وی شاگرد «اگوست بك» بود و در خانواده روحانی پروتستانی متولد شد. زمینه فکری او، جمع بین تفکّر فیلسوفانی مانند نیچه، هگل و... بود و در جوانی به ویراستاری آثار و مقالات شلایرماخر اشتغال داشت. وی در فلسفه، روان شناسی و تاریخ صاحب نظر بود، از این رو هیچ چیزی در نزد او بدون ظرف تاریخی قابل شناخت نیست. از این رویکرد به تاریخ نگری معرفتی یاد می شود، دیلتای آثار پراکنده ای دارد که شاگردان او در اوایل قرن بیستم تمام آنها را در بیست جلد جمع آورده اند. مهمترین نوشته وی در زمینه هرمنوتیك، رساله ای با عنوان «سرچشمه و تکامل هرمنوتیك» است که در سال ۱۹۰۰. م تدوین گردید. وی علاوه بر تجدید روش شلایرماخر، در تبدیل هرمنوتیك خاص به عام، به رویکرد جدیدی پرداخت که ارتباط هرمنوتیك با نگرش تاریخی بود و در زمان وی رواج داشت. با این روش مبنایی برای علوم انسانی پایه گذاری کرد. به عبارت دیگر، دیلتای قبل از پرسش از چگونگی فهم متنی از تاریخ گذشته، به سؤال مقدّم تری پاسخ داد که چگونه می توان استمرار تاریخی را به عنوان اساسی ترین تجلّی زندگی آدمی درك کرد.
دیلتای از سه گرایش رمانتیك، هرمنوتیك شلایرماخر ـ مخصوصاً در گستره دانش تاریخ ـ و پوزیتویسم، تأثیر اثباتی و ابطالی پیدا کرد. تأثیر اثباتی وی از دو گرایش نخست، در زمینه پذیرش نیّت مؤلّف و توجه به روان شناسی در خصوصیات فردی مؤلّف بود و تأثیر ابطالی وی از پوزیتویسم و مکتب تحصّلی، از آن جهت بود که آن مکتب تنها الگوی معرفت شناسی را توصیف تجربی می دانست و دیلتای برای مقابله با شبهات آنها، نوعی معرفت شناسی را برای علوم انسانی و تاریخی تمهید کرد.
در قرن هیجدهم، سؤالات متعددی درباره علوم انسانی و روشهای آن و نیز تمایز آنها با علوم تجربی طبیعی مطرح گردید. دیلتای، به دنبال روشی معتبر برای علوم انسانی افتاد. برخی بر این باورند که انسان با سایر موجودات تفاوت دارد; زیرا جهانی متغیر و متبدّل است که با هیچ روش مشخص و ثابتی قابل مطالعه و ارزیابی نیست; ولی دیلتای بر خلاف آنها، به پژوهش در علوم انسانی و ارایه روش مناسب اعتقاد داشت. وی در تحقیق خود امور ذیل را دخیل می دانست:
باید انسان را به عنوان واقعیت اجتماعی ـ تاریخی، مورد مطالعه قرار دهیم; زیرا تا زمانی که انسان در مرحله ای از زمان و مکان شخصی قرار نگیرد، شناسایی آن میسّر نیست.

هرکدام از رشته های مختلف علوم انسانی، از جنبه های خاصّی از زندگی بحث می کنند. این رشته ها برای بیان واقعیت انسان، باید در یك مکان، تلاقی پیدا کنند.

برای مطالعه انسان، لازم است تمام ابعاد او اعم از افکار، احساس، رفتار و... مورد مطالعه قرار گیرند.

ویژگی، در فهمیدن و روش خاص فهمیدن است.

امّا فهمیدن چگونه میسّر است؟ دیلتای در اینجا از دور هرمنوتیك در علوم انسانی استفاده می کند; یعنی در علوم انسانی، شناخت افراد، منجر به شناخت جامعه و شناخت جامعه، منجر به شناخت افراد می شود. هرمنوتیك دیلتای، به نحو آشکاری به تمایز بین روشهای علوم انسانی با روشهای علوم طبیعی تکیه می کند. روش ویژه علوم انسانی، فهمیدن است در حالی که روش مخصوص به علوم طبیعی، روش تبیین و توصیف مناسبات علّی و معلولی میان پدیدارها است. موضوع تحقیق دانشمند طبیعی، حوادث و اثرهایی است که ساخته انسان نیستند و به کمك استخدام قوانین کلی تبیین نمی گردند; در حالی که مورخ، نه چنان قوانینی را کشف می کند و نه به کار می گیرد; بلکه در پی فهم اعمال عاملان حوادث است و می کوشد تا از طریق کشف نیّتها، اهداف، آرزوها و نیز منش و شخصیت و خصایص آنان به فهم افعالشان نایل آید. چنان اعمالی قابل فهم اند; زیرا اعمال بشری هستند و بر خلاف حوادث طبیعی، باطنی دارند که ما نیز به دلیل بشر بودن می توانیم آنها را بفهمیم; به عبارت دیگر، روش علوم طبیعی، روش استقرای علمی است و روش علوم انسانی و تاریخی، تأویل است; واقعیت تاریخی با استقرا سر و کار ندارد و سرّ آن، تکرارناپذیری رخدادهای آن است. از این رو شناختن علوم تاریخی پس از تحقیق و به کمك منطق تأویل، امکان پذیر است. دیلتای با تمایز میان علوم طبیعی و انسانی، آشکارا به مخالفت با جریان مسلط فکری، یعنی پوزیتویسم پرداخت و با این تقابل توانست نتایج مهمّی برای هرمنوتیك به ارمغان آورد.

بنابراین، فهمیدن، عبارت است از کشف من، تو و به دلیل ماهیت بشری عام و مشترك در بین انسانها است که این فهم، امکان پذیر است. دیلتای فکر می کرد که یك هرمنوتیك تمام عیار که مستلزم تبیین اصول معرفت شناسی باشد، برای خدمت به علوم انسانی وجود دارد; درست همان گونه که اصول فلسفه کانت در خدمت فیزیك نیوتن ارایه شد. دیلتای بر آن بود که از طریق معرفت تاریخی، یعنی فهم انواع صور عینیت یافته ای که بشریت در ضمن تجربه حیات خود، آن را اظهار کرده است، به شناخت ماهیت بشری نایل می شویم. در واقع ما تنها از طریق فهم و بازسازی تاریخی است که می توانیم امکانات خود را دریابیم و از طریق فهمیدن تظاهرات حیات اشخاص گذشته است که ما به فهم بشری (که خود بخشی از آنیم) نایل می آییم. بنابر اعتقاد دیلتای، وظیفه اهل هرمنوتیك، تحلیل فلسفی و تحول فهم و تأویل در علوم انسانی است. وی زندگی را یك مفهوم متافیزیکی می شمرد. زندگی نیرویی است که خواهش احساس و روح را بیان می کند و ما این را با تجربه می فهمیم. فیلسوفان پیش از دیلتای از ذهن بی روح که جز شناخت، کار دیگری از او ساخته نبود، سخن می گفتند; ولی دیلتای، پای زندگی دارای احساس را به میدان بحثهای فلسفی کشاند. به نظر او زندگی، یك جریان پیوسته است و گذشته را با حال پیوند می دهد، افق آینده را به سمت خودش می کشد; زندگی هیچ وقت منقطع نیست بلکه مستمر و پویا است. مهمترین تمایز فلسفه دیلتای با بینش فلسفی مسلط در روزگار وی توجه به فردیّت یا روان شناسی افراد و ارزیابی هر پدیده در مسیر تاریخی آن بود.

دیلتای با ارایه روش شناختی خود در علوم انسانی، گام جدیدی در هرمنوتیك و تأویل متون برداشت و با عنایت به خصوصیات و ویژگیهای روانی مؤلّف و گسترش تاریخی آن، توصیه های جدیدی دراین باره عرضه کرد. تأویل، از دیدگاه دیلتای، زمانی به کار می آید که بخواهیم چیز بیگانه و ناشناخته ای را از طریق موارد آشنا بشناسیم; از این رو اگر کسی تمام اشکال زندگی را بیگانه و نا آشنا یا به طور مطلق

آشنا معرفی کند، هیچ حاجتی به تأویل نیست. وی واژه را نشانه ای قراردادی می دانست، همان گونه که فریاد ناشی از درد، نشانه ای طبیعی است. برخی نشانه ها مانند آثار ادبی، نیّت مند هستند; یعنی به کار می آیند تا معنای خاصّ بیافرینند.

وی همانند کلادنیوس، ملاك اصلی معنا در متن را نیّت مؤلّف می دانست و حتّی معنای متن را با نیّت ذهنی مؤلّف، متحد می شمرد و عقیده داشت که هنر از اراده، منافع و نیّت هنرمند، جدا نیست و تأویل، ابزار شناخت این نیّت است. با این تفاوت که دیلتای، متن را تجلّی زندگی و در واقع، زندگی روحی و روانی مؤلّف می دانست. وی همانند شلایرماخر، بر این باور بود که مفسّر باید خودش را به عنصر مؤلّف، نزدیك کند; نه این که مؤلّف و تألیف را به عصر خود باز گرداند و با این وجود، آگاهی تأویل کننده از سخن مؤلّف، درك کامل تری نسبت به خود مؤلّف خواهد داشت. از این رو، دیلتای، هدف اصلی هرمنوتیك را درك کامل تری از مؤلّف معرفی می کرد; به گونه ای که خود مؤلّف نیز از چنین درکی محروم بوده است.

وی علاوه بر نیّت مؤلّف، به امکان کشف معنای نهایی نیز باور داشت و کاملاً با گزینش دل خواهانه ی رمانتیك و ذهن گرایان مخالفت میورزید و با وجود این می گوید: هر اثر هنری، معناها و مفاهیم پیچیده و پنهان بسیار دارد; امکان کشف معنای نهایی، زمانی محقق می شود که معنای اثر را با کشف زمینه ی معنایی آن بشناسیم; همان طور که معنای کنش فرد را از طریق شناخت مجموعه کنشهای او اعّم از اجتماعی و فرهنگی می شناسیم. به نظر او، می توان با بررسی اسناد، حقایق و داده های تاریخی، آمار و... جهان زنده مؤلّف یعنی همان دنیای ذهن مؤلّف را شناخت. دیلتای، هدف تأویل کننده را از میان بردن فاصله زمانی و تاریخی میان او و مؤلّف می دانست و شرط تحقق آن را پشت سر نهادن تمام پیش داوریهای بر آمده از زمان حاضر و رسیدن به افق اندیشه های مؤلّف و رهایی از قید و بندهای تاریخ معاصر و تعصّب و پیش داوری ها بیان می کرد. وی با استفاده از اصطلاحاتی چون التفات که از دست آوردهای ادموند هوسرل بود، بهره جست و از این طریق به شناخت روح و روان دیگران راه یافت( ).

نقد دیلتای

دیلتای با آشکار ساختن ابعاد روانی نویسنده و نزدیك شدن به تجربه درونی او از طریق برخورد همدلانه با محتوای متن و نیز با توجه به ماهیت مشترك و عام بشری، توانست روی کرد دیگری در هرمنوتیك و نظریه تأویل عرضه کند. دیلتای بیشتر در صدد بیان روشی برای علوم انسانی بود تا از آن طریق، به تفهیم طبیعت آدمی بپردازد. حال این روش شناسی او در زمینه علوم انسانی چه قدر موفقیت داشته، سخن دیگری است که از مجال این نوشتار خارج است; ولی برای آنچه ایشان درباره روش تفسیر متون گفته است می توان به نکات ذیل توجه خاص داشت.

* برخی از نقدهایی که به شلایرماخر ذکر شد بر ایشان نیز وارد است; برای نمونه می توان به نقدهای اوّل، چهارم و پنجم اشاره کرد.

* دیلتای جهت نزدیك شدن به افق مؤلّف، پشت سرنهادن تمام پیش داوریها و پیش فرضها و قید و بندهای تاریخ معاصر را پیشنهاد می کند، در حالی که هر معرفتی، به پیش فرض مبتنی است; مگر معرفتهای بدیهی. علم به معانی متون نیز به یك سری پیش فرضها استناد دارد که غفلت از آنها معرفت دینی را متزلزل می سازد.

ز. هرمنوتیك مارتین هایدگر

مارتین هایدگر( ) (۱۹۷٦ ـ ۱۸۸۹) در ۲٦ سپتامبر سال ۱۸۸۹ در شهر کوچك مسکیرش( ) واقع در جنوب غربی آلمان متولد شد پدرش به نام فریدریش هایدگر (۱۹۲٤ ـ ۱۸۵۱) چلیك ساز بود که به عنوان خازن کلیسا در خدمت کلیسای کوچك سن مارتین واقع در شهر مسکیرش اشتغال داشت تحصیلات دبیرستان را از ابتدا به سال ۱۹۰٦ 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 کنرادگروبر که بعدها اسقف شهر فرایبورگ شد رساله ای از فرانزبرنتانو را که «درباره معانی متعدد موجود در فلسفه ارسطو» عنوان داشت به او بخشید. مطالعه این رساله در تقوّم فکر هیدگر 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 نیمسال در آن دانشکده در سال ۱۹۱۱ تحصیل رشته الهیات راترك گفت 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.

ر هشتم آوریل ۱۹۲٦ اثر اصلی خود یعنی وجود و زمان (Sein und Zeit) را به انجام رساند و به هوسرل اهداء کرد این کتاب اولین بار در ۱۹۲۷ در سالنامه پدیدارشناسی که هوسرل تأسیس کرده بود به چاپ رسید و سپس در بهار همین سال مستقلاً طبع و نشر یافت. در ۱۹۲۸ به عنوان استاد فلسفه در دانشگاه آلبرت لودویگ در فرایبورگ جانشین ادموند هوسرل می شود، در ۱۹۲۹ کتاب کانت و مسأله متافیزیك را منتشر ساخت. در ۳۰ اکتبر ۱۹۳۰ سخنرانی راجع به ذات حقیقت را ایراد کرد متن نو نوشته آن بعدها نخستین بار در سال ۱۹٤۳ منتشر شد در ۲۱ آوریل سال ۱۹۳۳ هنگامی که نازیها تازه به دولت رسیده بودند هیدگر با اکثریت قریب به اتفاق به ریاست دانشگاه فرایبورگ انتخاب شد او چند هفته پس از تصدی ریاست دانشگاه، دعوت حزب ناسیونال سوسیالیست را ـ در به عضویت در آوردن وی در آن حزب ـ 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» به وسیله خود ایراد کرد و در این خطابه با سیاسی شدن دانشگاهها مخالفت ورزید. هیدگر در ۲۳ آوریل یعنی یك سال پس از تکفل خدمت ریاست دانشگاه و چهار ماه پیش از اینکه تمام قدرت در دست هیتلر قرار بگیرد 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 ۱۹۳٤ 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 ۲٦ ماه مه ۱۹۷٦ در فرایبورگ روی در نقاب خاك کشید و در گورستان کوچك زادگاهش شهر مسکیرش آرمید( ).

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 پرسش که تا حدود زیادی مورد غفلت فلسفه غرب قرار گرفته بود از اینرو 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 پارمنیدس 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 عالیه معرفی نمی کردند و به همین دلیل آنرا مفهومی تعریف ناپذیر می دانستند. هایدگر در فلسفه وجودشناختی خود درصدد توصیف هستی بود ولی دشواری خاصی را احساس می کرد و بدنبال 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 و آزادی و مسؤولیت دارد این پرسش که او کیست برای او گریزناپذیر است( ).

شایان ذکر است که برخی از مفسران اندیشه هیدگر برای وی دو مرحله متقدم و متأخر از تفکر قایل 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( ).

پس باید از هستی انسان آغازید 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 آنجهت که وجود است با برهان ثابت نمی شود پس فقط می توان آنرا نشان داد در نتیجه تحلیل يك نوع پدیدارشناسی است. هیدگر از این جهت که باید به طرف عین اشیاء 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 نیّات 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( ). وجود در اصطلاح هایدگر منحصراً بر انسان اطلاق می شود البته سؤال اصلی فلسفه او این نبود که انسان چیست (الانسان ما هو) از اینرو 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 ـ آنجا» را بکار می برد و مراد از این اصطلاح توجه دادن به تناهی 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( ).

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 ممکنی را وصف می کند که «دازاین» بدان طرق می تواند وجود داشته باشد هایدگر این طرق ممکن وجود داشتن را اوصاف وجودی می نامد( ).

تفاوت هستی انسان با سایر واقعیتها در سه امر است:
الف ـ «دازاین» هیچگاه در هستیش کامل نیست اجزاء مقوم وجود انسان از امکانها فراهم شده است از اینرو ماهیت انسان ثابت نیست و او با پیش رفتن خود را می سازد ولی ماهیت سایر موجودات ثابتند.
ب ـ یك «دازاین» جایگزین دیگری نمی شود ولی مشابهت و مماثلت در اشیاء دیگر قابل تصور است.
ج ـ «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 تملك 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 زندگیش به صورت غیر اصیل وجود دارد( ). «دازاین» همواره در جهان، و هستی ـ در ـ 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 یك 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( ).
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 ـ «دازاین» از ـ خود ـ پیش، که پدیدارهای امکان و فرافکنی و فهم به این لایه متعلق است.
ب ـ «دازاین» از قبل ـ در یك ـ جهان، که پدیدارهای واقع بودگی و افکندگی و حالات انفعالی به این لایه تعلق دارند.
ج ـ «دازاین» نزدیك ـ به ـ جهان ـ خویش، که پدیدارهای سقوط و تفرّق 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( ).
هایدگر تحلیل وجودی را از دو طریق ممکن می داند طریق نخست نگاه کلی و مجموعه ای به «دازاین»، دوم تحقیق درباره «دازاین» اصیل. و هایدگر برای رسیدن به این دو طریق به دو پدیدار مرگ و وجدان توجه می دهد مرگ ملاحظه ای است که ما را قادر می سازد که «دازاین» را در کل بودنش درك کنیم و وجدان نیز امکان اصیل «دازاین» را منکشف می سازد( ).
هایدگر هست بودن را با نگرانی، تعالی اختیار و زمانمندی مترادف می داند زیرا انسان یکباره آنچه می تواند نیست و موجود پرتاب شده در وجود است در مقابل خود ردیفی از امکانات می بیند و خود را در

این امکانها پرتاب می کند و همین عین نگرانی است 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 هیدگر تعالی را به بودن در دنیا تعریف می کند و دنیا نیز به مجموع موجوداتی که انسان با آنها می تواند ارتباط و نسبت داشته باشد و این ارتباط را بنیان می نهد تعریف شده است از اینرو تنها انسان است که جهانی دارد، حیوان دنیا ندارد فقط محیطی دارد. اختیار نام دیگر تعالی است اما نه بمعنای تصمیم یا انتخاب یا صرافت طبع بلکه اختیار عبارت از اینست که انسان خود را به جانب مقدورات و ممکنات خود می افکند و در نتیجه اختیار، دنیا و من را متضایفاً تولید می کند و بالاخره هست بودن و قیام ظهوری داشتن، همان زمانمند شدن است زمانمندی نیز از زمان خارجی متمایز است زمانمندی مخصوص هستی انسان یعنی یك نحوه انسانی وجود و بودن است او یك 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 می شود برای اینکه آن عین هست بودن انسان است پس هست بودن در آن واحد هم من و هم دنیا و هم زمان را بنیاد می نهد( ).

هایدگر به تاریخ اهتمام فراوان مبورزد ولی تاریخ را به گذشته مربوط نمی داند بلکه حقیقت تاریخ را به آینده عطف می کند از نظر وی مطالعه تاریخ به مطالعه انسان می انجامد و امکانهای وجودی او را بر ما کشف می کند مطالعه تاریخ مهم است چون هستی انسان، تاریخی است و از این طریق معرفت به انسان غنی تر می شود زیرا ابعاد گوناگون و امکانهای اصیل «دازاین» کشف می شود( ).

و اما درباره دیدگاه هرمنوتیك وی باید توجه داشت که هرمنوتیك هایدگر کاملاً با فلسفه وی همداستان است از اینرو هرمنوتیك متن توسط وی به هرمنوتیك فلسفی بدل شد.

هرمنوتیك که در دوران شلایرماخر و دیلتای نوعی روش شناسی و نظریه شناخت بود توسط هایدگر و سپس گادامر به تلاش هستی شناسانه بدل شد که به تعبیر ریکور «اگر بخواهیم حرکت نخست یعنی حرکت از هرمنوتیك خاص یا موضعی به هرمنوتیك عام را تحت پوشش نوعی انقلاب کوپرنیکی بدانیم آنگاه باید حرکت دوم را که اینك بدان می پردازیم یك واژگونی یا انقلاب کوپرنیکی ثانی بنامیم که پرسشهای مربوط به موضوع روش را مجدداً در متن هستی شناسی بنیادی قرار می دهد»( ).

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 مسئله اصلی فلسفه هرمنوتیکی، توضیح و نمایش موجود در ارتباط با ساختمان وجودی آن است از اینرو 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( ).

دیلتای انسانهای دیگر را با خود مقایسه کرد و میان شناخت یك زندگی نفسانی در مقایسه با شناخت طبیعت فرق می گذاشت و از اینطرق 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 ملاك و معیار عینیت معرفی می کند بی اعتبار کند از اینرو تحلیلهای وی جزیی 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 و لکن به یگانگی میان ماهیت خود و دیگران و به اصطلاح روح عینی مشترك قایل نبود.
هایدگر می گوید انسان یك موجود پرتاب شده است یعنی وقتی به دنیا رو می آورد در یك خانواده و محیط مشخصی با یك سطح فرهنگی، اجتماعی، دینی، زبانی خاصی تحقق می یابد از اینرو هر شخصی در یك 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 بدست 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 پیشفرض وجود ندارد پیشفرض 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 تمامی عوامل ذهنی تعیین کننده فهم ناممکن است( ). هایدگر زبان را ابراز کننده معانی می داند گرچه تنها از طریق سخن گفتن صورت نگیرد و در قالب یك نقاشی یا موسیقی یا امر دیگری تجلی کند زبان کاملاً با وجود عینی انسان ارتباط دارد.

مهمترین اندیشه های هیدگر

۱ ـ پدر و مادر هیدگر از مؤمنان ساده دل و معتقد به کلیسای کاتولیك بودند اما هیدگر در اندیشه خود از خدا بحث نمی کند و معتقد است که هنوز زمان سخن گفتن از خدا فرانرسیده است ولی هیچگاه 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 خاك بسپارند و مراسمش بر اساس آیین کاتولیکی برگزار گردد.
۲ ـ از ویژگیهای منحصر به فرد هیدگر، زبان دشوار اوست که البته با اندیشه و آراء او ارتباط دارد وی از دشوارترین فیلسوفان معاصر است. آثار هیدگر پر از واژه های ابتکاری و جعل شده بوسیله 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 Daبمعنای آنجا و Sein یعنی وجود یعنی وجود آنجا و این واژه بجهت ارتباط و نسبت انسان و وجود بکار رفته است.
۳ ـ آشنایان با حکمتها و عرفانهای 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.

٤ ـ دغدغه اصلی هیدگر، انسان انضمامی است و لذا 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.
٥ ـ 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.
٦ ـ مفهوم وجود و مفهوم موجود دو مفهوم در دسترس انسانها هست که مفهوم موجود بسیار در دسترس است ابتدا اشیاء موجود را مشاهده می کنیم درخت موجود است انسان موجود است زمین موجود است اما درك 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 وجودشناسی از وجود است.پس درك ما از وجود مقدم بر هر درك مفهومی است. اما کار فیلسوف این است که می خواهد درك 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 موجودبینی هوسرل گرفتار اصالت فاعل شناسایی است اما هیدگر ظاهر کننده اشیاء را وجود می داند و نه سوژه. وی معتقد است، اشیاء باید همانگونه که خود را آشکار می کنند دیده شوند.
٧ ـ 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 مبیّن حضور وجود است.
و شاید زمان در ساختار اگزیستانس و قیام ظهوری و دازاین عینیت دارد. تاریخمندی وجود نیز در اگزیستانس آشکار است.
٨ ـ هیدگر به نسبتی وثیق بین تفکر، وجود و زبان قایل 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 (درباره اومانیسم، هیدگر ص ٥٣).
٩ ـ 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 و محیط زیست و 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.
اومانیسم باید به ذات و شأن حقیقی و گوهر انسان بپردازد. این مقام اگزیستانس بودن و مظهریت او برای وجود بازگردد.

١٠ ـ هرمنوتیك فلسفی

١٠ ـ ١ ـ تلقی هیدگر از فهم

هیدگر، فهم را ویژگی و تعیّن 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 ـ آنجا» و «هستی ـ در ـ جهان دازاین» است. بنابراین، فهم از مقوّمات هستی دازاین به شمار می آید. فهمی

که هیدگر آن را مقوّم «هستی ـ در جهان دازاین» می شمارد، 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 می شود. 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 می شود.
بر اساس این تحلیل، فهم، هم امری وجودی است و هم هرمنوتیکی، وجودی بودن فهم از آن رواست که نحوه هستی دازاین و عنصر جداناپذیر از اوست، و هرمنوتیکی بودن فهم نیز از آن جاست که موجب آشکار شدن «هستی ـ در ـ جهان» دازاین می شود.

۱۰ ـ ۲ ـ تقدّم فهم بر زبان و تفسیر
آنچه را هیدگر، «فهم» می نامد و آن را از مقوّمات هستی دازاین می شمارد، امری بنیادی تر و آغازین تر از دانش و معرفت است و حتی می توان آنرا 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 می شود. این امکان هستی که از آن به «فهم» تعبیر می کنیم، امکان خاص خویش را دارد یعنی می تواند بسط و توسعه یابد و خویش را به پیش افکند، در عین حال که خودش باعث به پیش افکنده شدن دازاین می شود. هیدگر، بسط و پیش افکنده شدن خود فهم را «تفسیر» می نامد. مراد از تفسیر، برملا کردن و یافتن امکانهایی است که فهم برای دازاین ایجاد کرده است. تفسیر، آشکار کردن، امکانهای نوظهور دازاین است. پس هر تفسیری در رتبه ای پس از فهم هرمنوتیکی قرار می گیرد.
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 تقسیر پیش وجودی و پیش نظری فاقد قالب قضیه ای است و هر دو مسبوق به فهم هرمنوتیکی اند.

۱۰ ـ ۳ ـ پیش ساختار داشتن فهم
از نظر هیدگر، هرگونه فهم و تفسیری ـ چه تفسیر پیش گزاره ای و چه تفسیر زبانی و گزاره ای ـ مبتنی بر پیش ساختار است. این پیش ساختار، مانع از آن است که ما موضوعی ـ چه شیء خارجی و چه متن مکتوب ـ را فارغ از پیش فرضها و پیشداوریها 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.

۱۰ ـ ٤ ـ 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. هرمنوتیك در قرن نوزدهم، وقتی از ساختار دوری فهم، سخن می گفت آنرا 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 بکار بستن آن مختص به بخشی از فهمهای آدمی باشد و ثانیاً با وصول ما به فهم کامل، دیگر نیازی به آن نباشد; بلکه همانطور که فهم از مقوّمات 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 مفسّر آغاز و به مفسّر ختم می شود. فهمیدن يك 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.

۱۰ ـ ۵ ـ هیدگر و مقوله تفسیر متن

رابرت هولاب دراین باره می گوید: فهمیدن يك 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 بوسیله متن در فهم همواره پیشینی و مقدّم 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 خو د را 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.

۱۰ ـ ٦ ـ 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 درك و انگشت نهادن بر زمانمندی او نیست. بر اساس زمانمندی و تاریخمندی انسان، بشر فاقد سرشت و ماهیت مشترك و ثابت است. هر انسانی، چیستی و سرشت خویش را وامدار تصمیم و انتخاب خود یا تسلیم شدن به روزمرّگی است فلذا 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 معیّن و ثابتی نیست.

منابع معرفی هیدگر

۱ ـ مارتین هیدگر، مصاحبه با اشپیگل، ترجمه: آرامش دوستدار، در کتاب تفکری دیگر از محمد مددپور، تهران، نشر مرکز مطالعات شرقی هنر، ۱۳٤۷.

۲ ـ مارتین هیدگر، فلسفه چیست، ترجمه: رضا داوری، ضمیمه کتاب فلسفه در قرن بیستم، ژان لاکوست، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۵.
۳ ـ ماکس مولر، مابعد الطبیعه و تاریخ در تفکر مارتین هیدگر، ترجمه: پرویز ضیاء شهابی در مجموعه فلسفه و بحران غرب، نشر هرمس، تهران، ۱۳۷۸.
٤ ـ رضا داوری، هیدگر و گشایش راه تفکر آینده، در کتاب فلسفه و بحران غرب، نشر هرمس، ۱۳۷۸.
٥ ـ مهتا جاروالعل، چانگ چونگ یوان، ملاقاتهایی با هیدگر در کتاب فلسفه و بحران غرب، ترجمه: محمدرضاجوزی، نشر هرمس، تهران ۱۳۷۸.
٦ ـ توشیهیکو ایزوتسو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه: جلال الدین مجتبوی، دانشگاه تهران، ۱۳٦۲.
۷ ـ هرمان هیدگر، مصاحبه روزنامه لارپو بلیکای با پسر هیدگر، ترجمه: شهین اعوانی، مجله خردنامه صدرا، پاییز ۱۳۷٦ شماره ۸ و ۹.
۸ ـ مارتین هیدگر، راه بازگشت به سرزمین متافیزیك، ترجمه: محمد رضا جوزی، در کتاب فلسفه و بحران غرب، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۷۸.

حـ . هرمنوتیك 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 هرمنوتیك فلسفی نگاشته و در سال ۱۹٦۰. م انتشار یافت. شاید وجه تسمیه این کتاب، به جهت تلفیقی باشد که از اندیشه های هایدگر و دیلتای فرا گرفته باشد; حقیقت را از فلسفه هایدگر و روش را از هرمنوتیك دیلتای.

گادامر، با اینکه به هرمنوتیك فلسفی و هستی شناسانه توجه داشت و به بیان پرسشهایی درباره امکان دستیابی به «فهم» می پرداخت و بطور کلی عملکرد فهم را توصیف می نمود; لیکن به فرایند تحقق فهم نیز اهتمام میورزید; بدون اینکه به صدق و کذب و اعتبار و عدم اعتبار فهم توجهی نماید( ).

اینك به شرح مختصری از دیدگاه ایشان که نوآوری در زمینه هرمنوتیك به شمار می آید، می پردازیم:

* گادامر همانند «لودویك ویتگنشتاین»، یکی از اهداف هرمنوتیك 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 ی وی، فهم و کاربرد نمی توانند به طور قطعی از یکدیگر جدا شوند( ).

* هرمنوتیك گادامر، زاییده 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( ). از نظر گادامر، ملاك حقیقت، صرف مطابقت تصورات با اعیان اشیاء (مذهب اصالت عین) و مشاهده بداهت ذاتی تصورات (مذهب دکارت) نیست; بلکه حقیقت، عبارت است از وفاق و هماهنگی میان تفاصیل و جزئیات با کلّ; به گونه ای که عدم توفیق در رسیدن به این وفاق، عدم توفیق در نیل به تفهّم صحیح را به همراه دارد( ). وی در مقاله «حقیقت چیست»، به صراحت می نویسد: به اعتقاد من می توان بطور اصولی گفت که هیچ اظهار نظر یا حکمی وجود ندارد که مطلقاً درست باشد( ).

* گادامر، بر اساس بهره گیری از امکانات افلاطون و سقراط، بر این باور بود که در جریان مهم هرمنوتیکی، با یك متن باید به گفتگو پرداخت و همانند دیالوگ دو متکلّم، آن قدر گفتگو را ادامه داد تا طرفین به نوعی توافق برسند. وی در توصیف فرآیند تفسیر، بر آن باور بود که هر فهمی، یك تفسیر است; زیرا هر فهمی در وضعیت خاصّی ریشه دارد; پس نمایانگر دیدگاه و دورنمای ویژه ای است. هیچ دیدگاه مطلقی وجود ندارد که بتوان از آن، تمام دور نماهای ممکن را نگریست. تفسیر، ضرورتاً یك فرآیند تاریخی است; امّا 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 یك متن نمی تواند به بررسی قصد مؤلّف یا درك عصر مؤلّف محدود شود; زیرا متن، تجلّی ذهنیت مؤلّف نیست; بلکه تنها بر پایه گفتگویی میان مفسّر و متن هستی، واقعیتش را باز می یابد( ).

* 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( ); و همچنین مفسّر باید با انتظارات از پیش تعیین شده، به سراغ متن برود( ). بنابراین، ذهن تأویل کننده در آغاز تأویل، مجموعه ای از پیش داوریها، پیش فرضها و خواستهایی استوار به افق معنایی امروز می باشد که به تعبیر هوسرل، در حکم زیست جهان اوست( ). این عوامل از نظر گادامر، از فرآیند فهم متن، انفکاك پذیر نیستند; در نتیجه هیچ تأویل قطعی، درست و عینی وجود ندارد و هر گونه تأویل معنایی برای زمانی خاص و مناسبتی ـ که با پرسشهایی در افق معنایی خاص ظاهر می شود ـ، امکانپذیر است; از این رو شناخت، همواره متعصّبانه 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 خاصّی مورد تفسیر قرار می گیرد و آن، همان نسبت و افق خاصّی است که مفسّر در آن واقع است; البتّه این افق در اثر مواجهه با اشیاء به طور دائم تعدیل می یابد; بنابراین هیچگاه ما به تفسیر نهایی نایل نمی آییم.

* نظر گادامر این نیست که مفسّر، صرفاً معانی خاص خود را بر متن تحمیل نماید، بلکه متن به بازسازی پرسشهای مفسّر نیز می پردازد و نیز پرسشهایی که متن پاسخ آنها به شمار می رود، مفسّر را با پرسشهای جدید روبرو می سازد( ). از اینرو، باید توجه داشت که گادامر منکر معنای متن نیست و بنابراین 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 حقّ را با رجوع به پیش داوریهایی که ما در هر زمان داریم، تعریف کرد; زیرا این پیش داوریها نمایشگر افقی هستند که ما نمی توانیم ورای آنها را ببینیم( ).

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 هرمنوتیك، 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 داوری و انتظارات و پرسشهای مفسّر است. گادامر در بحثهای هرمنوتیك 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 تحقّق 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( ) است و بر چیزی که ما پیشاپیش می بینیم تکیه دارد; یعنی متکی بر «پیش دید»( ) است و در متن چیزی که ما پیشاپیش درمی یابیم قرار دارد; یعنی در متن «پیش دریافت»( )واقع است. به سخن دیگر، ما هیچ موضوع یا متنی را فارغ از پیش داوریها و پیش فرضها نمی فهمیم( ).

نقد گادامر

دیدگاه گادامر بیش از همه مورد هجوم اندیشمندان غربی، همچون «یورگن هابرماس»( )، «ولفهارت پاتنبرگ»( ) و «وئی. دی. هیرش»( ) قرار گرفت.

هابرماس و دیگران، نظریه هرمنوتیك گادامر را نوعی نسبی گرایی معرفی کرده اند( ). البتّه مدلهای وناگونی دارد; برای نمونه، پروتاگوراس را می توان نام برد که مناط اعتبار حقیقت را انسان ونسبیّت( ) 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، هیچگاه به آن نایل نشد. گادامر نیز با طرح نظریه خود و تقابل دو افق معنایی مفسّر و متن و تأثیر سنّتها، مواریث فرهنگی، پرسشها، انتظارات و پیش فرضها در تفسیر مفسّران به نوعی دیگر از نسبیت مشابه با کانت رسید. برخی برای فرار از نسبیّت، به روایت دیگری از نسبی گرایی گادامر پرداختند و آن را به «زمینه گرایی»( ) 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. البتّه از آنجا که هیچ زمینه ای مطلق نیست پس راههای متفاوتی برای تفسیر وجود دارد; ولی همه زمینه ها به یکسان مناسب یا توجیه پذیر نیستند( ). بنابراین هر کس بر اساس وضع و موقف و شرایط انحیازی خاص خود و به استناد ودایع فرهنگی و علوم و معارفی که از گذشتگان به میراث برده است، به تفسیر آثار هنری و ادبی و متون فرهنگی و نصوص دینی می پردازد و گونه ای اختلاف در تفسیر پدیدار می شود; پس به هیچ رو، مفید نسبیّت نیست انگارانه نیست; بلکه مقتضای واقع بینی و توجه به ودایع و مواریث فرهنگی اوست( ).

این توجیه، درد نسبیّت 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 ملاك حقیقت می داند که مستلزم نسبیّت 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 اشیاء به شمار می آیند; ولی متون به لحاظ اینکه حامل معانی وضع شده می باشند، از سنخ معرفت اند; ثالثاً، مفسّران به دنبال تفسیر صحیح و فهم معنای متن و مقصود مؤلّف اند و روش گادامر این هدف را دنبال نمی کند; رابعاً، اگر زمینه گرایی، شرایط ثابت و پایداری برای فهم متون را عرضه می کرد، هرمنوتیك گادامر، از نسبیّت نیست گرایی جان سالم به در می برد ولی گادامر به زمینه مطلقی اعتقاد ندارد.

* اعتراض دیگری که از ناحیه هابرماس طرح شده است در واقع به نفی و ابطال کلیّت نظریه ی گادامر نظر دارد و تأثیر قهری و تکوینی ودایع و مواریث فرهنگی بر فهم و معرفت را مورد نقد قرار می دهد و امکان آزادی و انتقاد از این مواریث را گزارش می نماید( ).

* لازمه سخن گادامر، این است که راه نقد و انتقاد تفاسیر، بسته باشد; زیرا هر کس بر اساس نسبتی که از ودایع، مواریث فرهنگی، انتظارات، پیش فرضها و پرسشها دارد، به تفسیر متون و آثار هنری می پردازد و ارزش صحّت و سقم تمام آنها یکسان است و حتّی 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 فهم هاست و این نقدها علاوه بر تفاسیر، دامن سنّتها، ودایع فرهنگی، انتظارات و پیش فرضها را نیز می گیرد. تنها معرفتهای بدیهی و یا شناختهای 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 مفسّران در تفسیر متون، رسیدن به مقصود مؤلّف است; نه کشف معانی و تفاسیر عصری مفسّر، و از آن جهت که زبان، یك 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. البتّه اگر به دنبال کشف معانی عصری باشیم، در آن صورت تأثیر پیش فرضها و علوم زمان، باعث تحول معانی و تبدل تفاسیر می شود.
* با توجه به اینکه از دیدگاه گادامر، پیش فرضها و انتظارات در فهم مفسّران اثر می گذارند، هیچ ملاك و ضابطه ای از سوی ایشان جهت مقابله با تفاسیر دل بخواهی و مذهب اصالت معنا ارایه نشده بود; به دیگر سخن، در نظریه گادامر، هیچگونه معیار و ملاك عینی وجود ندارد و برای مفسّران، صرف توجه به ساختار فهم یا امکان فهم، کافی نیست و اعتبار و درستی فهم نیز برای آنها دارای اهمیّت است.
* هِرش، منتقد گادامر، نیز در مقام نقد هرمنوتیك گادامر می گوید: هرمنوتیك تاریخ گرا، ضرورت ارزیابی مجدد گذشته توسط حال را از نیاز به فهم مستقل و فی نفسه اعصار گذشته تمییز نمی دهد و زمان گذشته برای ابد، ناپدید می گردد و فقط به میانجی دور نمای زمان حال، قابل درك است; در حالی که این نتیجه با تجارب ما ناسازگار است; زیرا نوعی ارتباط میان گذشته و حال، تحقق یافته و تجربه شده است( ).
* هِرش، در اعتراض دیگرش می گوید: اگر شکاف میان گذشته و حال، به راستی همان قدر که هرمنوتیك تاریخ گرا ادعا می کند، ژرف است، پس هیچ فهمی، حتّی فهم متون زمان حال، ممکن نیست; زیرا تمام لحظات زمان حال، به یك معنا متفاوتند و فاصله میان اشخاص نیز به اندازه اعصار تاریخی، وسیع است( ).
لازم به ذکر است که علاوه بر اشکالات ذکر شده، اشکالاتی دیگری نیز از سوی استاد در کتاب «گستره شریعت» بر این نظریه وارد شده است.

پوزیتیوزیوم

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 خاصّی به نفی هر گونه انتظار از دین روی آوردند و با بی معنا خواندن گزاره های الاهیّاتی و متافیزیکی و اخلاقی، رفع هر گونه نیازی از بشر را به وسیله دین انکار کردند. برای تبیین نظریّه پوزیتیویست ها توجه به مطالب ذیل ضروت دارد.( )
۱. واژه Positive از مصدر Ponere در لاتین به معنای نهادن و وضع کردن می آید و بر تحقّق و تحصّل 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 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 تلقّی کرد و از جست و جوی 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 معرّفی 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:
۱. مرحله الاهیّاتی یا کلامی:( ) در این مرحله، برای توجیه و تبیین پدیده ها فقط به اراده خدا یا خدایان تمسّك می شد. کنت، سیر تاریخ بشر در این مرحله را سیر از شرك به توحید قلمداد می کرد و بر این باور بود که دوره ربانی یا الاهی به سه دوره جان انگاری (Animistic)و چند خدایی (Polytheism) و تك خدایی (Monotheism)تقسیم می شود. بر خلاف اعتقاد متفکّران اسلامی و متون دینی اسلامی که سیر الاهیّاتی بشر را از توحید به شرك معرّفی می کنند.
۲. مرحله مابعدالطبیعی یا فلسفی: فیلسوفان در این مرحله، از طریق مفاهیم فلسفی چون علّت و معلول، جوهر و عرض، ماهیّت و وجود، ذاتی و عرضی به تفسیر و تبیین و توجیه پدیده ها می پرداختند.
۳. مرحله علمی: پاسخ ها و تبیین ها در این مرحله از روش پوزیتیویزم به دست می آید. این روش به گمان آگوست کنت، از شش خصلت واقعی، سودمندی، یقینی، دقّت، 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 تلقّی می کرده است; گرچه آگوست کنت سرانجام به ابداع دین اومانیزم با یك سری آداب و مناسك و مراسم عبادی خاصّی اقدام کرد.
۲. دومین مرحله پوزیتیویزم به پوزیتیویزم منطقی( ) شهرت دارد و البتّه اعضای آن تا سال ۱۹۳۰ به اصحاب حلقه وین و از اواخر دهه ۱۹۳۰ به پوزیتیویست های 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( ) پیش نهاده بود، داده بودند. نام های مترادف این نحله عبارتند از اصالت تجربه همساز( )، اصالت تجربه منطقی،( ) اصلت تجربه علمی،( ) و پوزیتیویزم منطقی نو.( )
۳. پوزیتیویست های منطقی، خود را دنبال گیران سنّت 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 لاك، استوارت میل و هربرت اسپنسر در تکوین تحصّل گرایی نو غفلت کرد: البتّه اُوجش را در آموزه های ضدّ متافیزیکی و علم گرایانه ارنست ماخ می توان یافت. در سال ۱۹۰۷ هانس هان ریاضیدان، اوتو نویرات اقتصاددان و فیلیپ فرانك فیزیکدان با محفل دوستانه ای در زمینه فلسفه علم، در صدد ادای حقّ ریاضیّات و منطق و فیزیك 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 شلیك و با اعضایی چون اوتو نویرات، فریدریش وایسمان، ادگارتسیلسل، بلاخون یوهوس، فلیکس کافمن، هربرت فایگل، ویکتور کرافت، فیلیپ فرانك، 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( ).
کارل همپل (۱۹۰۵ م) فیلسوف آلمانی الاصل امریکایی و هانس رایشنباخ (۱۸۹۱ ـ ۱۹۵۳) فیلسوف اتریش الاصل آمریکایی وآیر (۱۹۱۰ م) فیلسوف انگلیسی معاصر نیز از اعضای دیگر حلقه وین شمرده شدند; امّا در وین زندگی نمی کردند.
حلقه وین با مرگ شلیك به وسیله دانشجویی دیوانه، فرو پاشید; سپس به دست ویتگنشتاین، فیلسوف اتریشی (۱۸۸۹ ـ ۱۹۵۱) و پوپر، فیلسوف انگلیسی اتریشی الأصل (۱۹۲۱ ـ ۱۹۹۶) احیا شد;

گرچه هر دو نیز بعدها به مخالفت حلقه وین پرداختند. شلیك در این مرحله از پوزیتیویزم به تجربه گرایی بیکن، هابز، لاك، بارکلی و هیوم حمله می کند و آنها را تجربه گرایان یك پارچه و هماهنگ نمی شمارد; زیرا در مواردی، ناآگاهانه به عقل گرایی تمایل یافتند; ولی حلقه وین را صددرصد تجربی معرّفی کرد.

٤. 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 آن ها با مشاهده، تأیید شود، معنادار شمرده می شوند و قضایای متافیزیك یعنی گزاره هایی که حکمی مابعدالطبیعی و تجربه ناپذیر دارند، چون حقایق منطقی و فرضیّه های تجربی نیستند، نه صادق و نه کاذب، بل فاقد معنا به شمار می روند و الهیّات و کلام و گزاره های دینی نیز مهمل و فاقد معنایند.

٥. پوزیتیویست ها درصدد یگانه کردن علوم و پیراستن آن از عناصر متافیزیك بودند. کارناپ بر این باور بود که ما به پرسش های 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; البتّه شلیك معتقد بود که فلسفه با پوزیتیویزم منطقی، نقطه عطف نوی یافته است. این طایفه به طرد و تخطئه متافیزیك و مابعدالطّبیعه متعالیه پرداختند و یگانه ملاك معناداری را تجربه پذیری دانستند و احکام متافیزیك را فاقد معنای محصّل و معرفت بخش و تهی از دلالت و عاری از صدق و کذب شمردند; زیرا به گمان آن ها هیچ طریقه ممکنی برای تحقیق یا درستی آزمایی این گونه حکم ها در کار نیست. پوزیتیویزم منطقی، شناخت شناسی را تا حدّ روان شناسی و احکام درباره کارکردهای ذهن انسانی کاهش داد و اخلاق متعالی را که از عالَم تجربه برتر و فراتر باشد، تخطئه و طرد کرد ; البته شلیك، اخلاق را به نظریّه اصالت طبیعی و شبه اصالت فایده تبدیل کرد و کارناپ و آیرنیز احکام اخلاقی را حاکی از احساسات انسان ها (نه در بردارنده گزاره تجربی) تقسیم کردند.

٦. پوزیتیویزم منطقی به اصالت پدیدار یا اصالت نمود (عدم تمایز واقعی بین ذات و عوارض) و اصالت تسمیه یا نومینالیزم و نفی واقعیت از کلّیّات و معقولات و نفی معرفت از احکام دستوری اعتقاد دارند.

٧. مهمترین اصل پوزیتیویزم، اصل تحقیق پذیری است بدین معنا که شرط لازم برای معنای محصّل 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 اوّلی ذاتی یا با توتولوژیك، 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.

٨. کارناپ در رساله حذف مابعدالطبیعه به وسیله تحلیل منطقی کلام، مخالفت خود را با مابعدالطّبیعه به صراحت بیان می کند و می گوید: به مدد منطق جدید، اکنون ممکن است از یك طرف، مفاهیم علوم خاص را روشن کرد و از طرف دیگر، بی معنا بودن مابعدالطّبیعه (از جمله علم ارزش ها) را فاش ساخت. قضایای مورد دعوی مابعدالطّبیعه یك رشته الفاظی است که دربردارنده خبری در هیچ زبانی نیست. این ها شِبه جمله یا جملات کاذبند و وقتی پیش از نشانه استفهام قرار گیرند، حاوی استفهام نیستند. مسائل مابعدالطّبیعه، همه، مسائل کاذب هستند و اینها را به خطا در بر دارنده معنا دانسته اند.

٩. پس از ده سال از تأسیس حلقه وین (١٩٢٤) پوزیتیویست های منطقی از نظریّه اثبات پذیری دست شستند و به تأییدپذیری و سپس ابطال پذیری روی آوردند; آنگاه پوپر با تغییراتی در نظریّه ابطال پذیری، به نظریّه رئالیزم انتقادی( ) گرایش یافت.

١٠. پوزیتیویست های منطقی، خواه بر مبنای اثبات پذیری و خواه بر مبنای ابطال پذیری، زبان الاهیّات را فاقد ضابطه تحقیق پذیری دانسته، گزاره های دینی را به طور کامل بی معنا تلقّی 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( ) شهرت دارد که بریجمن( ) (۱۸۸۲ ـ ۱۹۶۱) فیزیکدان امریکایی آن را در کتاب منطق فیزیك جدید تدوین کرد. بنابر این نظریّه، بشر، توان کشف واقع را ندارد; گرچه در قانع ساختن ذهن موفّق باشد.( ) پوزیتیویست ها در این مرحله نیز هیچ نیازی را به دین نسبت نمی دهند.

نقد و بررسی دیدگاه پوزیتیویزم

مدل های گوناگون پوزیتیویزم، نقدهای فراوانی دارد. در ابتدا به مدل آگوست کنت اشاره می کنیم:

اوّلا هیچ شاهدی دال بر این که انسانِ اولیّه، ذهنیّتی جاندارانگاری داشته یا اینکه سه مرحله دینداری را پشت سر گذاشته است، در دست نیست( ) و جالب توجّه این که آگوست کنت به رغم آن که تحقیقات علمی جامعه شناسی را بر مشاهده، آزمایش و روش های مقایسه ای مبتنی می دانست، خود، چنین روش هایی را به کار نگرفته است.( )

ثانیاً نظریه تکاملی و سه مرحله کنت، برگرفته از تاریخ اروپاست. مرحله ربّانی در اروپای قرون وسطا، 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;( ) بنابراین اگر نظریّه تکاملی او برای تبیین تاریخ نظام اجتماعی اروپا، با واقع مطابق باشد، تعمیم این نظریّه به سراسر تاریخ جهان از نظر روش علمی درست نیست; به ویژه با توجّه به روش اثبات گرایی که بر مشاهده و آزمایش مبتنی است و جریان این نظریّه در مناطق دیگر به ارزیابی دوباره نیاز دارد; چنان که تعمیم انحطاط آئین کاتولیکی در اروپا به کلّ ادیان الاهی، 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;( )بنابراین، انحطاط دینی تصویر شده به وسیله آگوست کنت، بر آیین کاتولیك 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 الوهیّت اعتقاد داشته باشد.( ) این داوری در نقد مراحل بعدی پوزیتیویزم، نقد خواهد شد; امّا در مقام نقد پوزیتیویزم منطقی، می توان به نکات ذیل اشاره کرد:

۱. مهم ترین 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 همین دلیل پوزیتیویست های 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 متافیزیك سازگاری نداشت; زیرا سفارش آنها نوعی متافیزیك تلقّی می شد.

۲. آیا اصل بی معنا خواندن گزاره های غیر تجربی، اصل تحلیلی و توتولوژیك 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 پوزیتیویست ها بین معناداری و صدق و کذب خلط کرده اند.

٤. اگر تعریف قضیه این باشد که «محتمل صدق و کذب است»، در آن صورت بی معنا خواندن قضایای متافیزیك غریب می نُماید و تفسیر آن به تحقیق پذیری تجربی نه تنها متافیزیك 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 استقراء روشن شده که اثبات پذیری از توان استقراء خارج است.( )

٥. گزاره های کلّی که بر مصادیق نامتناهی دلالت دارند، با هیچ ملاك تجربی و مشاهداتی، تحقیق پذیر نیستند; نتیجه آن که هیچ قضیّه کلّی نمی تواند تجربی باشد و هیچ قضیّه تجربی نمی تواند کلّی باشد; بنابراین قضیّه تجربی به طور مثال، «همه گازها بر اثر حرارت انبساط می یابند»، به ناچار بی معنا تلقّی می شود. برخی از پوزیتیویست ها 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، هرگاه صدق آن را فقط و فقط بتوان به وسیله تجربه قطعی ثابت کرد; ولی به معنای خفیف آن قابل تحقیق است، وقتی که بتوان احتمال صحّت آن را با تجربه اثبات کرد، پوزیتیویست ها تحقیق پذیری خفیف را تأییدپذیری خوانده اند; ولی این راه حل نیز کامیاب نیست; زیرا پرسش جدّی تری مطرح می شود که چه مشاهداتی، صدق یا کذب آن را به طور منطقی، قطعی و یقینی می سازد; بنابراین، کلّ ریاضیّات و منطق بی معنا تلقّی می شود; زیرا مفاهیم ریاضی و منطقی مصداق خارجی ندارند.

٦. 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 متعدّدی چون حس، تجربه، عقل و دل دارد که با آن ها 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 درك همه حقایق ناتوان است; نتیجه آن که این سخن که فقط احکامی صدق و معنا دارد که به تجربه علمی انسانی در آید، ناتمام است; زیرا اوّلاً 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 واقعیّت خارجی است، نه این که شناخت آن هم شناخت تجربی، محدود کننده واقعیّت 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 ادّعا 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 یك روز صبح، این خبر اعلام شود که کلّ 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 خاصّی 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 پوزیتیویست ها 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،( ) متکلّم معروف مسیحی می گوید: اگر گفته شود: هنگام خواب، همه انسان ها، و

عروسك ها از كمدها بيرون مـی آينـد و مـی رقصـند، ايـن جملـه معنـای عرفـی دارد; ولـی قابـل تحقيـق تجربی نيسـت و اگر «معنا» در اين جا به معنای قابل تحقيق تجربی باشـد، اين ادّعا كـه معنـاداری يعنـی قابل تحقيق تجربی، توتولوژيك خواهد بود; در ضمن ملاك معناداری به قابليّت تحقيق پذير تجربـی گرفتـار دَوْر اسـت; زيرا از طرفی، جمله معنادار آن است كه تحقيق پذيری تجربـی باشـد و از طـرف ديگـر، جملـه تحقيق پذير تجربی،معنادار اسـت. حـال كـه معيـار تحقيـق پـذيری و معنابخشـی گـزاره هـای بـه وسـيله پوزيتيويسـت ها ناكام شـد، ادّعای بی معنا خواندن گزاره های متـافيزيكی و الهيّـاتی و دينـی و نفـی هـر گونه انتظار منطقی از دين نيز ابطال می شود.

فلسفه تحليل زبانی

۱ـ چيسـتی فلسـفه تحليلی

۱. تعريف جامع و مانع از فلسـفه تحليلی كه تمام گرايش های آنرا شـامل شـود كاری دشـوار اسـت مـثلا دو فلسـفه لودويگ و يتگنشـتاين (Ludwig wittgenstein) متقدم و متأخر فلسـفه تحليلـی اسـت، امّـا بـا اين تفاوت كه ويتگنشـتاين متقدم در رسـاله منطقی ـ فلسـفی معتقـد اسـت كـه سـاختار ضـمنی زبـان، منعكس كننده ساختار جهان است ولی ويتگنشـتاين متأخر اين عقيده را نـدارد و زبـان را امـری قـراردادی می داند و معتقد است كاربرد هر لفظی جا و مكانی دارد اگر كلمات درست بكار گرفته شـوند مشـكلات فلسـفی حل می گردد. فلسـفه موجـود مولـود كـاربرد ناصـواب كلمـات اسـت و كـار فيلسـوف شـناسـايی كابرد واژه هاست. وجه جمع هر دو اين است كه هر دو حل مشكل فلسفه را در زبان می طلبند.

تفاوت ديگر در سير تطور فلسفه تحليلی است مثلا اين فلسفه در آغاز راه در صدد منحل كـردن مسـايل فلسـفی بود و مدعی نابودی فلسـفه تا بيسـت سـاله آينده بودند ولی بعدها از اين نظريـه عقـب نشـينی كردند و فلسـفه تحليلی را به عنوان روشـی برای فلسـفه طرح نمودند.

۲. كلمه تحليل در فلسفه تحليلی يـك صـفت اسـت، فلسـفه اساسـاً بـه معنـای تحليـل اسـت زيـرا كـار فلسـفه، تجزيه و تحليل معانی و مفاهيم فلسـفی مانند علت و معلول، جوهر و عرض، قوه و فعل است.

امّا منظور از تحليل در فلسفه تحليلی، معنای عام آن نيست بلكه مراد از فلسـفه تحليلی اين اسـت كـه توجيه و تفسير يك مفهوم بوسيله مفهوم ديگر صورت گيرد. اگر مفاهيمی مانند علـت و معلـول، جـوهر و عرض را بتوان با مفاهيم جديدی تبيين نمود، فلسـفه تحليلی محقق می شود.

پس در فلسـفه تحليلی با تفسير و تبيين مفاهيم سر و كار داريم نه ترجمه و تعريف آنها يعنـی مفهـومی به معنای جديد ديگری فرو كاسته می شود و در مرحله بعد بازسازی می گردد.

به عبارت ديگر، فلسفه تحليلی، عبارت است از تجزيه و تحليل منطقی قضايای فلسـفی.

منطق به محتوای قضايا كـاری نـدارد امّـا فلسـفه تحليلـی بـا قضـايايی سـر و كـار دارد كـه محتـوای آنهـا فلسـفی است.

پس از نظر فيلسـوفان تحليلی، هر مطلب فلسـفی را بايد در قالب يك قضيه قـرار داد و موضـوع و محمـول و رابطه آنرا روشـن سـاخت سـپس معانی اجزای آنرا دريافت و بررسـی كرد كه آيا قابل قبول اسـت يـا نـه؟ آيا با اصول موضوعه Axiom سـازگاری دارد يا خير؟

پس فلسـفه تحليلی يك روشـی اسـت كه می خواهد تمام مسـايل فلسـفه را بـا زبـان منطقـی و عرفـی حل يا منحل كند; شـبيه كاری كه آقای دكتر مهدی حايری يزدی در باب برهان صديقين ابن سـينا در كتاب هرم هسـتی انجام داد و آنرا به صورت ماتريس 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 ارایه نیستند. آن فلسفه ها صورت بندی منطقی Logical formalization ندارند.

و این از ویژگی ها و امتیازات مثبت فلسفه تحلیلی است که صریح و روشن است و با ابهام آمیخته نیست; جملات مهمل از جملات مستعمل تفکیك گردیده است.

به همین خاطر، فیلسوفان تحلیلی به تعریف Definition اهمیت بسیار می دهند و تأکید می کنند که الفاظ بکار رفته در قضایا باید روشن و واضح باشد. همانند قضایای ریاضی و منطقی که از بدیهیات و 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 منحصراً 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.

«مسایل فلسفی باید به مسایلی درباره نحوه نمایش اندیشه در قالب زبان تقلیل داده شود و بررسی آنها در این قالب صورت پذیرد.»

بنابراین ماهیت معنای عبارات و جملات و مفاهیم برای این فلاسفه اهمیّت محوری دارد. پس بحث از معنا یا رهیافت معناشناسانه، کلید رازگشایی از مسایل فلسفی است.

به تعبیر فرگه مکتب تحلیلی، سه ویژگی مشترك 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 مدّعا چیست؟ و آنقدر این پرسش را تکرار می کرد تا ابهام در ساختار جمله یا نادرستی بکارگیری زبان را نشان دهد.

فلاسفه تحلیلی می کوشند پیچیدگی ناشی از ابهام معنایی غیرضروری یا عدم وضوح مخلّ به درك صحیح را به حداقل برسانند تا امکان مناسب تری برای تفهیم و تفاهم و رفع اشکال و نقایص فراهم شود.

فلاسفه تحلیلی با دو رویکرد فعالیت می کنند. یك رویکرد به توسعه درونی فلسفه تحلیلی تأکید مورزد مانند کریپکی که ایده عوالم ممکن بدیل را از تئودیسی 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 مسایل حوزه های دیگر بپردازد مانند علم شناختی و توجه به روانشناسی ادراك و هوش مصنوعی.

فرگه، راسل، ویتگنشتاین در کاوشهای فلسفی بر اهمیت زبان و لزوم توجه به آن تأکید ورزیدند.

وینگشتاین در رساله منطقی ـ فلسفی می گوید: مرزهای عالم ما را مزهای زبانمان تعیین می کند.

کارناپ: فلسفه ورزی عبارت است از روشن ساختن معنای مفاهیم از طریق تحلیل منطقی زبان.

شلیك: 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 بوسیله ویتگنشتاین و ویزدام در کمبریج و رایل و آوستین و 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 بوسیله الفاظ با یکدیگر تفاهم برقرار می کنیم و واقعیتهای خارجی را که درك کرده ایم به دیگران منتقل می سازیم. امّا آیا می توان همه آنچه را که درك کرده ایم بازگوییم؟
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 بوسیله آن می تواند مدرکات خود را به دیگران منتقل سازد مانند خبر از واقعه تاریخی، امّا زبان خاص یا اختصاصی (Privaive Language)به شخص مدرك اختصاص دارد و امکان تجاوز به دیگری را ندارد مانند زبان درد و اندوه.
٤. فلسفه تحلیلی، واکنش شدید دو فیلسوف انگلیسی یعنی جرج ادوارد مور (George EdwardMoore) 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 یك فلسفه انگلیسی است که در سنت تجربه گرایی بریتانیا نموّ 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.
ایدئالیست های 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.
٥. منطق نمادین در پیدایش فلسفه تحلیلی تأثیر بسزایی داشت که تلاش راسل در انگلستان و فرگه Fergeدر آلمان در این تأثیرگذاری مؤثر بوده است. البته فرگه ضد شکاکیت و نسبی گرایی و تجربه گرایی است.
اینها معتقد بودند که اگر در منطق با استفاده از زبان نمادین بتوان به حل بسیاری از معضلات رسید پس در فلسفه نیز می توان با پیرایش زبان، معضلات فراوان فلسفه را حل یا منحل کرد.
٦. نگاه کاربردی به الفاظ و معانی آنها بجای نگرش رئالیستی:
به تعبیر براین مگی، از دیر باز فلاسفه خود را در برابر پرسش هایی می دیدند که در پی یافتن پاسخ آنها به فراسوی کلمات و لغات می رفتند. پرسش هایی 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 بکار 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 درك مثلا معنای راستی یعنی درك کاربردهای این کلمه است و بس.
فلسفه تحلیلی چیزی جز تحقیق درباره چگونگی کاربرد واقعی مفاهیم و الفاظ نیست( ).
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 مبیّن، 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.

امّا فلسفه زبانی یا زبان فلسفه یك روش فلسفی است که فیلسوفان تحلیلی بکار می گیرند یعنی روشی که بوسیله مباحث فلسفه زبان، مسایل فلسفه، نفی یا اثبات می گردد.

با این روش، مسایل 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 درك 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. لذا قسمت عمده مباحث فیلسوفان تحلیلی مانند راسل، ویتگنشتاین، کارناپ، کواین، 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 بوسیله جمله تلفظ و اظهار می گردد.

قضیه معقوله در ذهن استقرار دارد و ممکن است تلفظ بشود یا نشود و لذا تکرار نمی گردد. امّا قضیّه ملفوظه با اظهار زبانی ظاهر و با از بین رفتن امواج زایل می شود و دوباره باید آنرا ادا و تکرار کرد.

آنچه قابل صدق و کذب است، قضیه معقوله است نه ملفوظه.

۹. عمر فلسفه تحلیلی به عنوان یك جریان فکری ـ فلسفی خاص به یکصد سال می رسد امّا ریشه های معرفتی آن در کاوشهای فلسفی پیش از سقراط قابل ردگیری است امّا نهضت فلسفه تحلیلی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به دست متفکرانی چون فرگه، راسل، و مور بپا شد. امّا 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، متافیزیك، 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 امریکایی به مخالفان فلسفه تحلیلی پیوست و عصر فلسفه تحلیلی را پایان یافته معرفی کرد یا هائووَنگ Haowang فیلسوف تحلیلی چینی الأصل ساکن امریکا 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 کارناپ، آلمانی بودند و یا کواین آمریکایی و پوپر اتریشی بود.

دَگفین فولسدال: (Dagfinn follesdal): فیلسوف تحلیلی سوئدی در مقاله فلسفه تحلیلی چیست؟ می نویسد.( )

«رشته پیوند دهنده جریان های مختلف در میان فلاسفه تحلیلی نه مسایل است نه آموزه ها و نه روشها بلکه این رشته وحدت بخش را می باید در رهیافت آنان به استدلال و موجّه سازی جستجو کرد.

رهیافت های متکی به موجّه سازی در بحث از عقلانیت در حوزه های مختلف تنها یکی از رهیافت های رایج در فلسفه تحلیلی است برخی از فلاسفه که معرفت را «باور صادق موجّه» نمی دانند با رهیافت

های معرفت شناسانه ای که بر موجّه سازی ابتنا دارد مخالف اند. پلانتینجا، معرفت را معادل «باور صادق جوازدار» نه موجّه معنا می کند یا پوپر، معرفت را مجموعه ای از فرضهای غیر یقینی به شمار می آورد. که با فرضهای بهتر که از عهده تبیین امور برمی آیند تعویض می شوند.
پس بخشی از فلاسفه تحلیلی، رهیافت استدلالی و منطقی دارند.
پی. ام. اس. هَکر 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 روش ها را نمی توان بن مایه وحدت بخش فلسفه تحلیلی به شمار آورد می گوید: فلسفه تحلیلی را باید به مثابه یك پدیدار پویا در نظر گرفت که رشته های مختلفی مراحل پیشین آنرا به مراحل بعدی تطورش متصل می سازند. وحدتش هم از سنج شباهت خانوادگی نیست زیرا بن مایه وحدت بخش فلسفه تحلیلی، رهیافت غیر روان شناسانه و عینیّت گرایانه این فیلسوفان است.»
این سخن مخصوصاً از زمان فرگه به بعد همین است و موارد بسیار زیادی از مسائل مشترك را می توان شاهد مثال آورد که فلاسفه تحلیلی با گرایشهای مختلف، به آنها پرداخته اند. مثلا تعریف آنها از عقلانیت، متفاوت است.

دیدگاه های مختلف فیلسوفان تحلیلی درباره تعریف عقلانیت:
الف. عدم ارتکاب تناقض در اندیشه و عمل
ب. فعالیت هدفمند.
ج. کوشش در راستای حل مسایل نظری و عملی
د. آغاز رهیافت نقادانه.( )
پرسش هایی را که فیلسوفان تحلیلی در بحث «مدل های خاص عقلانیت» مطرح می کنند می توان در دسته های زیر طبقه بندی کرد:( )
۱. مسایلی پیرامون امکان کسب معرفت برای فاعل شناسایی و چالش شکاك، حدود معرفت و...
۲. پارادوکسها یا نتایج ناسازگاری که ظاهراً به یك اندازه معتبرند مانند پارادوکسهای زنون در مورد حرکت، پارادوکس تأیید، پارادوکس دروغگو، پارادوکس زندانی و غیره.
۳. تقابل میان ذهن و غیره و تنش میان خودآگاهی ذهن از خویش و آگاهی از عالم بیرون به عنوان یك واقعیت خارجی.
٤. مطالعات پیرامون معنا و پیام.
٥. مبانی منطقی قیاس، رابطه میان منطق و زبان، منطق موجّهات و مسایل مربوط به حوزه فلسفه ریاضیّات.
٦. مسایل مربوط به حوزه علوم طبیعی و انسانی و اجتماعی و شیوه تبیین این رشته ها.
۷. مسایل مربوط به حوزه های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، اخلاقی.
۸. مسایل مربوط به فلسفه دین و فلسفه هنر و...
اگر آموزه واحدی در مکاتب فلسفی هست که عامل وحدت بخش است مانند تفسیر و درك 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 امّا رهیافت آنها یکسان نیست.

ویتگنشتاین نخستین در رساله منطقی ـ فلسفی و ویتگنشتاین دوم در کاوشهای فلسفی نمایان است در هر دو دوره زبان اهمیت محوری دارد او در دوره اوّل بر این باور بود که مرزهای عالم را مرزهای زبان معیّن می کند و کار فیلسوف کنار گذاشتن موانع بکار بردن درست زبان است این فلسفه، ابزار و نردبان رسیدن به معانی است ولی در دوره دوم معتقد بود که ابهاماتی که 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 هستی شناسی و معرفت شناسی علم دانست.

فیلسوفان تحلیلی متعددی بنام کارل پوپر (karl Popper)، آیزایا برلین (Isaiah Berlin)، رابرت نوزیك (Robert Nozick) جان راولز (John Rowls) 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 جدی تری پیدا می کند.

اوّلا 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؟

۲ـ سیر تاریخی تحولات فلسفه تحلیلی( )

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 زمانه کنونی همواره مورد استفاده فیلسوفان بوده است. امّا این شیوه در فلسفه قرن بیستم در کشورهای اسکاندیناوی و انگلستان و آلمان و آمریکا برجسته تر و پر رنگ تر مطرح گردید.

راسل، نخستین فیلسوفی بود که در سال ۱۹۰۰ (در معرفی نقادانه فلسفه لایب نیتس) از تحلیل منطقی به عنوان یك 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 اجزاء سازنده آنها نظر داشت سپس به تحلیل قضایا هم تأکید ورزید.

پس تحلیل به تعبیر فریدریش وایسمن، به معنای تجزیه کردن و جدا کردن اجزا است، تحلیل منطقی به معنای جداسازی و تجزیه اندیشه به نهایی ترین عناصر منطقی آن است. همانند فیزیکدانان که پرتو نور را به وسیله یك منشور تجزیه می کنند یا شیمی دانان که یك ماده شیمیایی را تجزیه می کنند وظیفه فیلسوف نیز آشکار ساختن اندیشه و برملا 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، تغسیر 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، پیشرفت های علمی و تکنولوژیك در اروپا سبب شد تا روش ایده آلیست ها 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 نظام های فلسفی ایده آلیستی قرن نوزدهم و ناتوانی فلاسفه این نظام ها در پاسخ گویی به مسایل نوپدید، سبب شد تا نوعی رهیافت فلسفی جدید با اصالت علم تجربی ناتورالیسم (Naturalism) پدید آید که خواستار حذف رهیافتهای گمانزنانه و استدلال های پیشینی و ترویج تجربه گرایی بود.

فرگه که در سال ۱۸٤۸ در شهر ویسمار Wismar به دنیا آمد پس از تحصیلات مقدماتی در ۲۱ سالگی برای تحصیل ریاضی به دانشگاه ینا رفت و در سال ۱۸۷٤ 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 (۱۸۸٤) و قوانین بنیاد حساب در دو مرحله (۱۸۹۲ و ۱۹۰۳) ادامه داد.

فلسفه تحلیلی در انگلستان با کاوشهای جرج ادوارد مور George Edward mooreو 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 بوسیله عبارات زبانی مشخص می شد توجه داشت. مور بجای واژه تحلیل از واژه تعریف بهره می گرفت اما مقصودش بیان معنای یك عبارت نبود. غرضش تعریفی است که ماهیت واقعی شیء را بیان کند که بوسیله یك 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 جزیی بسیط یعنی عبارات اتمی. در میان اصحاب حلقه وین از روش تحقیق پذیری به عنوان روش کاوشای فلسفی جهتی 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، شلیك(schlich) ، کارناپ، آیر، پوپر، همپل، ویزدام، رایشنباخ، هیر، راولز، کواین، پاتنم، لاکاتوش (Lakatos)، آوستین، 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 دَوری و فرضیه ای بی بنیاد» به خود می گیرد.
کواین روش عروج معناشناسانه Semantic ascent را مطرح کرد یعنی بازگرداندن همه مسایل فلسفی و علمی به مسایل زبانی و مربوط به معنا یعنی بجای سخن گفتن از اشیا و هستی ها باید در باره واژه های متناظر آنها در زبان سخن گفت یعنی بجای توجه به وجه مادی، توجه به وجه صوری شود. در میان گروه هی از فلاسفه تحلیلی که بیشتر با زبان متعارف سر و کار داشتند نظیر وینگنشتاین، رایل و آوستین، صورتی از عروج معناشناسانه تحت عنوان «روش تحلیل مفهومی» رواج داشت.

نتیجه نهایی
فلاسفه تحلیلی معرفی شده علی رغم پاره ای نقاط مشترك، بر سر هسته مشترکی که پیونددهنده دیدگاههایشان باشد توافق نداشته اند.

معنای «معنا»( )
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 يك لفظ عبارت است از ما بإزاء یا محکی و مصداق خارجی. لذا اگر لفظی فاقد مصداق خارجی باشد، بی معنا خواهد بود مثلا 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 ماوراء طبیعی و اخلاقی را که به زعم آنها به حقایق عینی اشاره نمی کنند، 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 يك كلام، تأثیری است که بر مخاطب می گذارد و تابعی از این تأثیر است. کارل اسگود، معنای لفظ را همان رفتارهای فعلی مخاطب می دانست.
٤. 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 محکیّ، معیّن باشد.
از نظر ویتگنشتاین، رابطه میان تصور و واقعیت، حضور است فلذا رابطه بین الفاظ و واقعیات نیز جنبه حضوری دارد. همانطور 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 وینگنشتاین متأخر و نظریه آخوند خراسانی وجود ندارد.( )

٦. نظریه پراگماتیسم: طرفداران این نحله مثل ویلیام جیمز و پیرس، معنای یك جمله را به كارآیی آن تفسیر کرده اند. برای نیل به معنای کامل از یك 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 لذا 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 بصورت یکسان، برای عموم، قابل درك باشد. و این، غیر از تصورات ذهنی است، زیرا تصورات ذهنی، محبوس ذهن اند ولی معنا قابل تعلیم و تعلم و انتقال پذیر است.

۹. نظریه توصیفی راسل: طبق این نظریه، معنی الفاظ عبارتست از آن چیزهایی که وجود خارجی دارند. الفاظی را که ما قرارداد می کنیم باید اسامی و نامهایی برای اشیاء 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 اشیاء در ذهن ایجاد می شوند. پس لفظ فقط بر آن شبحهای خیالی دلالت می کند که گاه در خارج وجود دارد و گاه وجود ندارد.

به اعتقاد دکتر حائری یزدی، این نظریه همتای نظریه شبح در فلسفه اسلامی است.( )

۱۱. نظریه مفهومی: براساس این نظریه که مورد قبول اندیشمندان اسلامی است; معنا، چیزی جز مدول و محکی لفظ نیست و آن مدلول غیر از مصداق و کارکرد معنا بلکه یك 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 یك سلسله تصورات و مفاهیم، اشاره می کنند، مفاهیمی که گاهی در خارج مصداق دارند و گاهی ندارند.

۳ـ معرفی چند فیلسوف مهم فلسفه تحلیلی

۱. جرج ادوارد مور (۱۹۵۸ ـ ۱۸۷۳) (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.

تحصلات مور در کمبریج به سال ۱۸۹۲ آغاز شد و در همانجا فارغ التحصیل شد و در سال ۱۹۲۵ کرسی استادی فلسفه در کمبریج را بدست آورد.

اصول اخلاق، برخی مسایل 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 آراء پاره ای از فیلسوفان ایدئالیست درباره جهان روبرو و شگفت زده شد مانند اعتقاد مك تاگرت (۱۹۲۵ Mctaggart ـ ۱۸٦٦) درباره غیرواقعی دانستن زمان و یا روحانی خواندن واقعیت توسط برادلی (۱۹۲٤ Bradliy ـ ۱۸٤٦).

این سخنان مبهم، او را وا داشت تا به این پرسش سوق یابد که چرا نباید قبل از حل مسایل فلسفه به تبیین و توضیح مسأله پرداخت. پس علت دشواری حل مسایل فلسفی، ابهام در صورت مسأله است. البته مور مخالف فلسفه نبود و مسایل فلسفی را کاذب یا شبه مسأله نمی دانست ولی تحلیل و تبیین صورت مسایل 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. مثلا با مرجعیت فهم عرفی، به وجود جهان خارج و اشیاء مادی اذعان داریم (تاریخ فلسفه کاپلستون ج ۸، ص ٤٥۲)

پس مور، وظیفه تحلیل گزاره های فلسفی را جهت روشن شدن مسأله و آسان تر شدن راه حل آن، به عهده فیلسوف نهاد.

امّا منظور مور از تحلیل چیست؟ تحلیل مفاهیم است نه تعبیر لفظی دیگر از یك 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. (کاپلستون ج ۸ ص ٤٤۰)

دفاع از آراء فهم عرفی درباره جهان از دیدگاه های مور در مقابل آراء شکاکان است. وی معتقد است که ایدئالیست ها با توسل به برهانهای خود به مواضع نامعقولی می رسند.

۲. برتر اند آرتور ویلیام راسل (۱۹۷۰ ـ ۱۸۷۲) Bertrand Arthor Wiliam Russell

متولد در سال ۱۸۷۲ در سن هیجده سالگی به دانشگاه کمبریج رفت و همّت خود را صرف آموختن ریاضیات کرد و پس از چهار سال به فلسفه گروید وی علاوه بر مسایل فلسفی در موضوعات سیاسی ـ اجتماعی نیز وارد شد. و تألیفات فراوانی نگاشت و در سال ۱۹۷۰ وفات کرد.

کاپلستون در ج ۸ تاریخ فلسفه ص ٤٦٤ و ٤٦٥ علت واکنش راسل علیه ایدئالیسم را چنین می نویسد یك باعثش این بود که خواندن کتاب منطق هگل او را متقاعد کرد، آنچه مؤلف در باب ریاضیات گفته است، لایعنی است.

باعث دومش این بود که هنگامی که در کمبریج به جای مك 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.

یکی از جنبه های فلسفی راسل توجه به ریاضیات و منطق بود او به همراه، وایتهد Witeheadدر 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(کاپلستون ج ۸، ص ٤۷۰): مثلا 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.

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 حالیکه چنین نیست و یا اینکه غیر سعدی است پس جمله سعدی نویسنده گلستان است ،کاذب است در حالیکه کاذب نیست.
پس بهتر است بگوییم عبارت نویسنده گلستان بی معناست و برکسی دلالت نمی کند.
در حالیکه راسل از این نکته غفلت کرد، که مصداق سعدی و نویسنده گلستان یکی است امّا از دو مفهوم برخوردارند، یعنی حمل شایع دلیل بر حمل اولی ندارد.
راسل معتقد است که وجود برخی عبارت ها 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 حالیکه نباید از صرف عبارت انتظار دلالت بر موجود عینی را داشت.
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 یك زبان، کلمات موجود در یك گزاره با مؤلفه های امر واقع تناظر یك به یك دارند. البته به استثناء کلمات ربط مانند یا، اگر، آنگاه، نه و...
حاصل آنکه میان امر واقع و گزاره آن اینهمانی ساختاری برقرار است پس اگر در امر واقع اتمی وجود داشته باشد گزاره اتمی نیز وجود دارد. (کاپلستون ج ۸، ص ٤٨٣)
پس گزاره های مرکب و مولکولی از گزاره های اتمی بدست می آید.مثلا این سفید است یك گزاره اتمی است اگر کلمه این بر یك داده حسی دلالت کند اینها سفید هستند نیز گزاره ای اتمی است زیرا به امور جزیی راجع است.و این نشانه اصالت تجربه راسل و اعتبار استنتاجات تجربی اوست.(کاپلستون ج ۸، ص ٤٩٠)
هر چند او اعتراف می کند که هیچکس به اصالت تجربه محض اعتقاد ندارد.(ص ٥٥٠).
۳. لودویگ یوزف یوهان ویتگنشتاین (۱۹۵۱ ـ ۱۸۸۹) 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 و فلسفه و ریاضیات در کمبریج رو آورد. و از محضر مور و راسل بهره گرفت. نخستین اثر خود یعنی رساله منطقی ـ فلسفی را در سال ۱۹۱۸ منتشر کرد. حلقه وین جملات این کتاب را مورد بحث قرار می دادند هر چند او هرگز عضور حلقه وین نگشت.( )
تفکرات دوره دوم ویتگنشتاین در کتاب تحقیقات فلسفی ارایه گردید که دو سال پس از مرگش یعنی در سال ۱۹۵۳ منتشر شد.

دیدگاه های ویتگنشتاین متقدم
۱. بیش تر پرسش ها و گزاره های فیلسوفان از این جا برمی خیزد که ما منطق زبان خود را نمی فهمیم.
۲. هدف فلسفه روشن سازی منطقی اندیشه هاست. نتیجه فلسفه ارایه 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.
٤. 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 اصلا با فلسفه سر و کار ندارد و می توان سخن گفت

و سپس هرگاه 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 ـ چون او این احساس را نخواهد داشت که ما به او فلسفه می آموزیم ـ ولی این روش یگانه روش کاملا 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 مابعد الطبیعه سر ستیز نداشت امّا مسایل مابعدالطبیعی را شبه مسأله تلقی می کرد و معتقد بود که این مسایل 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 پوزیتوسیت های منطقی حلقه وین در یك راستا بودند یعنی در جرگه آنها بود، امّا عضو رسمی حلقه نبود.
اعضای حلقه وین: موریتس شلیك Mortiz Schick، رودلف کارناپ Rudolf Carnap، فریدریش وایزمان Friedrich Waismann، اتونوراث Otto Neurath همگی به بررسی پیش فرض های 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 ۱۹۳٦ در بریتانیا کاملا شناخته شد. البته ویتگنشتاین از اتخاذ موضع ضد مابعدالطبیعی خودداری می کرد.( )
سخن اصلی ویتگنشتاین در کتاب رساله منطقی ـ فلسفی، نظریه تصویری زبان است. وی از فرگه یاد گرفته است که واژه، واحد بنیادی معنا نیست بلکه جمله است.
هارتناك در کتاب ویتگنشتاین ص ٤٠ 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 مسمّاهای تمامی کلمات آن. بنابراین کلمه ای که دارای مسمّی نباشد اصلا کلمه نیست و صورت غیر مستعمل یعنی لفظ مهملی است. او از کسانی بود که می گویند فقط آن کلمات معنی دارد که ما بازاء اعیان واقعی است. هیوم می گفت: الفاظی مانند نفس «خود» و «نیرو یا قوه» همگی بی معنی است زیرا هرگز چنین چیزهایی را مشاهده نکرده ایم و هیچوقت هم نمی توانیم آنها را به مشاهده دریابیم. پس این کلمات فاقد معنی است.»
پس سنّت تجربه گرایان، مبنای پذیرفته شده ویتگنشتاین متقدّم 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 مصوَّر 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، درحالیکه 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 کمك ایشان شتافت و گزاره های ریاضیات و منطق را به مفهوم

کانتی کلمه، تحلیلی شمارد یعنی صدق آنها را مدیون قرار دادهایی دانست که نحوه کاربرد نمادهای مورد نظر را تعیین می کنند.( )
پس قضایای مابعدالطبیعه از نظر ویتگنشتاین بی معنا است زیرا لفظ مادامی که واقعیت را تصویر می کند معنادار است.( )
ویتگنشتاین پس از نگاشتن رساله منطقی ـ 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 یك واژه، وقتی چیزی ما به ازاء آن نیست، معنا ندارد چیزی جز خلط معنای یك نام با مسمای آن نیست. و نیز تناظر یك به یك بسائط زبان با بسائط واقعیت معنای محصّلی ندارد و نیز یك گزاره وقتی ساده تر می شود، لزوماً روشن تر نمی شود.
نظریه تازه او در باره معنا این است که معنای یك 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 اند معنای یك 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 یك زبان، یادگیری بازی ای است که وی آنرا بازی زبانی می خواند «Language game»
ویتگنشتاین در تفکر اوّل، ساختار علم را منعکس در ساختار زبان می داند و در تفکّر دوم، به فلسفه و هستی شناسی معتقد نیست و فلسفه را زاییده کاربرد ناصواب واژگان و به کارگیری نادرست زبان می داند کار فیلسوف ـ در صورت پذیرش فلسفه ـ نزد ویتگنشتاین حل معضلات زبانی است.و شأن هستی شناسانه ندارد.
هادسون در کتاب لودویك 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 با واژه ها سر و کار نداشته باشد با چه چیز دیگری سر و کار می تواند داشت؟ و فهم غرض فلسفه است.
آلن سل در «تاریخ فلسفه دین» ص ۲۳٤ می گوید: «وی در کتاب تراکتاتوس در دوره متقدم معتقد بود که اساساً یك 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 فعالیتی محسوب می شود که در سطوح مختلف و با مقاصد گوناگون انجام می گیرد. صدور احکام، بیان امیدها و آرزوها، صدور فرمان ها و غیره همه جزو کاربردهای زبان اند. زبان، کارهای بسیاری انجام می دهد (بازی های 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 بازی های زبانی مختلف با هم خلط شوند.
گمان می کنیم همه اشیاء ویژگی مشترکی دارند و نام واحد بر آن ویژگی می گذاریم در حالیکه لازم نیست ویژگی مشترکی در کار باشد وجود یك شباهت خانوادگی کافی است نظیر شباهتی که میان بازی های مختلف هست. ویتگنشتاین، اعتقاد دینی را یك فعالیت می داند که با سایر فعالیتها تمایز

دارد وقتی معتقدان، عقاید خودرا ابراز می کنند، در واقع یك تصویر را به کار می برند پس زبان دینی در همین قالب ـ که صورتی از زندگی به شمار می آید ـ 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 یك بازی زبانی است.
در کتاب پژوهشهای فلسفی می نویسد: مراد از اصطلاح بازی زبانی، نشان دادن این امر است که زبان ورزی بخشی از یك فعالیت است یا بخشی از یك صورت زندگی است.»

٤ـ رودلف کارناپ Rudolf cornap

کارناپ متولد ۱۸۹۱ در آلمان و معاصر هایدگر بود. در دوران تحصیل در دانشگاه فرایبورگ، شاگردی او نزد فرگه باعث شد که علاقه او از فلسفه و روان شناسی به معرفت شناسی و فلسه علوم تغییر یابد. در سال ۱۹۲٦ 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.
کارناپ در سال ۱۹٤۰ 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 فیزیك، 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 یکدیگر 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 نحو منطقی زبان، مسایل سنتی فلسفه را به سه قسم تقسیم می کند:
۱ـ مسائل مربوط به موضوعات علوم خاص.
۲ـ مسایل مربوط به هویّات و مفاهیم تخیّلی نظیر وجود مطلق
۳ـ مسایل فلسفه
دسته اول به حوزه علوم تجربی تعلّق دارد و دسته دوم تخیلی اند. و دسته سوم در حوزه بحثهای فلسفی جای دارند.( )

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 روییدو از نو آغاز کرد. باز هم راسل این رؤیا را در او برانگیخت که کرد جدیدی باید کرد که از تمام آنچه تاکنون به وسیله فیلسوفان انجام شده است برتر باشد.( )

آراء کارناپ

۱. اصل اثبات پذیری و معنا.
۲. حذف متافیزیك از حوزه مباحث فلسفه.
کارناپ می گوید:( ) من معتقد بودم که وظیفه فلسفه عبارت است از تحویل همه معرفت به یك بنیاد یقینی از آنجا که یقینی ترین معرفت عبارت است از معرفت بلاواسطه، حال آنکه معرفت نسبت به

اشیاء 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.
٤. اصالت قرارداد و عملگرایی نیز در دستگاه فکری کارناپ مشهور است.

٤. منابع فلسفه تحلیلی

۱. فلسفه تحلیل منطقی، منوچهر بزرگمهر، 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، موسی اکرمی، طرح نو، ۱۳۷۹.
٤. علی پایا، فلسفه تحلیلی، طرح نو، ۱۳۸۲.
٥. صادق لاریجانی، فلسفه تحلیلی ۳، نشر مرصاد، ۱۳۷٥.
٦. مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه غرب جلد ٤، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
۷. فریدریك کاپلستون، فلسفه معاصر، علی اصغر حلبی، کتابفروشی زوّار، ۱۳٦۱.
۸. فصلنامه ارغنون شماره ۸ - ۷ سال ۱۳۷٤.
۹. براین مگی، مردان اندیشه، عزت الله فولادوند، طرح نو، ۱۳۷٤.
۱۰. دیدگاه ها و برهانها، ترجمه شاپور اعتماد، نشر مرکز، ۱۳۷٥.
۱۱. ژان لاکوست، فلسفه در قرن بیستم، رضا داوری، سمت، ۱۳۷٥.
۱۲. فلسفه فرگه، فیروز جایی، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۳.
۱۳. آرن نائس، کارناپ، ترجمه منوچهر بزرگمهر، خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۵۷.
۱٤. ویلیام دونالد هادسون، لودویگ ویتگنشتاین، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران گروس، ۱۳۷۸.
۱٥. یوستون هارتناك، ویتگنشتاین، ترجمه: منوچهر بزرگمهر، خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳٥٦.
۱٦. برخی از آثار راسل مانند مسائل فلسفه.
۱۷. کاپلستون، تاریخ فلسفه ج ۸، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، علمی و فرهنگی سروش ۱۳۷۰.

پدیدارشناسی هوسرل

۱ ـ زیست نامه هوسرل

ادموند هوسرل( ) (۱۹۳۸ ـ ۱۸٥۹) در پروزنتیس در خانواده ای یهودی متولد شد پس از فراغ از تحصیلات علمی در برلین و وین به مطالعات و تحقیقات علمی پرداخت در سال ۱۸۸۳ درجه دکترا گرفت و رساله ای درباره حساب تغییرات نگاشت. در دانشگاه وین تحت تأثیر فرانتس برنتانو( ) (۱۹۱۷ ـ ۱۸۳۸) به فلسفه تمایل پیدا کرد، و توسط او با اصطلاح «حیث التفاتی» آشنایی پیدا کرد و رساله دکتری دیگری( ) با عنوان «فلسفه حساب» به نگارش درآورد سپس با عنوان استادی در دانشگاههای هال( ) و گوتینگن( ) و فرایبورگ آلمان به تعلیم و تربیت پرداخت. وی در سال ۱۸۸٦ به کیش مسیحیان در آمد و در سال ۱۸۸۷ ازدواج کرد وی در سال ۱۹۳۸ در فرایبورگ آلمان وفات کرد و از خود آثار فراوانی به جا گذاشت برخی از آنها عبارتند از:

۱ ـ پژوهشهای منطقی جلد اول در ۱۹۰۰ و جلد دوم در ۱۹۰۱.۲ ـ مفهوم پدیدارشناسی .۱۹۰۷
۳ ـ مقاله فلسفه همچون علم دقیق .۱۹۱۱
٤ ـ معانی راهنما به پدیدارشناسی محض و فلسفه پدیدارشناسی ۱۹۱۳ هوسرل در این کتاب عنصر تأویل را مطرح کرد.
٥ ـ درسهائی درباره پدیدارشناسی .۱۹۲۸
٦ ـ منطق صوری و منطق استعلائی .۱۹۲۹
۷ ـ تأملات دکارتی .۱۹۳۱
۸ ـ بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلائی .۱۹۳٦
۹ ـ تجربه و حکم ۱۹۳۸( ).

۲ ـ سیر تاریخی پدیدار شناسی

پدیدارشناسی «Phenomenology» را نخستین بار یوهانس هاینریش لامبرت «J. H. Lambert» در کتاب ارغنون جدید «۱۷٦٤) «Neues Organon) به کار برد لامبرت از معاصران کانت است و کانت در بکارگیری این واژه در کتاب مبادی مابعد الطبیعه علوم طبیعی و سپس هگل در پدیدارشناسی روح و نیز دیگران از لامبرت تبعیت کردند. البته معنای این واژه در این نوشته یکسان نیست. ادموند هوسرل برای نخستین بار اصطلاح پدیدارشناسی را یك روش دقیق و جامع تفکر بکار برد و روش شناسی او تأثیری عمیق بر تفکر فلسفی اروپا و آمریکا گذاشت.

سیر تاریخی معنای پدیدار در فلسفه غرب

۱ ـ اصطلاح پدیدار، ترجمه لفظ فنومنون «Phenomenon» است این لفظ، واژه ای یونانی است; به معنای چیزی که خود را ظاهر و آشکار می سازد. افلاطون، عالم واقع را به دو نشئه ظواهر محسوس و نشئه افراد عقلایی تقسیم کرد اولی در معرض دثور و فنا و 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 می برد. ارسطو بجای لفظ پدیدار از لفظ ماده یا هیولی استفاده می کند که تنها جهت عدم تحصّل و قابلیت محض را لحاظ می کرد و صورت، جهت تحصّل و تأثیر و فاعلیت را. پس پدیدار در نظر یونانیان به عالم طبیعت اختصاص دارد که جهت فعلیت آن به غیر خود مربوط می شود.
۲ ـ 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 بودنِ فی نفسه. پس اعتبار وجود شیء به یقین فاعل شناسا مستند می گردد. لذا 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 نمی تواند متعلق شناسایی واقع شود و معنای محصلی ندارد لذا به سراغ کیفیات اولیه و ثانویه رفتند و پدیدار با عالم اعراض مترادف می گردد.

۳ ـ مفهوم پدیدار در نظر کانت، معنای جدید می یابد وی به ثبوت نفس الامری واقع معتقد است و از اینجهت از اصحاب اصالت تجربه جدا می گردد. تأیید ثبوت نفس الامریِ واقع را با تفکیك اشیاء از آن جهت که در تجربه بر ما ظاهر می شود و اشیاء از آن جهت که فی نفسه و مستقل از قوه شناخت ما هستند بیان می کند. آنچه را که در تجربه بر ما ظاهر می شود، پدیدار و آنچه که بر ما ظاهر نمی شود شیء فی نفسه نامید. پس تنها پدیدارها متعلق شناسایی اند و ذوات معقول و فی نفسه پدیدارها، ناشناختی اند زیرا فاهمه مبتنی بر شهودهای حسّی است. کانت در نقد خرد محض، با بررسی ساختار ذهن و قلمرو آن و تفکیك نومن و فنومن به معنای دیگری از پدیدارشناسی دست یافت که عبارت است از آنچه که توسط حساسیت و واهمه، ظاهر و نمایان می شود.

٤ ـ هگل معتقد است که عالم واقع، تحصل و تحقق تام ندارد واقع همانند عالم نیوتنی ثبوت ندارد تنها در مرحله ای از ثبوت و تحصل است که همواره در تجدد و صیرورت دائمی است. به اعتقاد هگل، هر امر معقول، موجود و هر موجود خارجی، معقول است. اما آنچه نزد هگل، پدیدار می شود صرفاً ظواهر اشیاء و امور نیست به نحوی که در پس آنها یك ذات ناشناختنی وجود داشته باشد بلکه خود ذات معقول است که پدیدار می شود. 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 همچنانکه مذاهب دیگر پوزیتویسم، 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( ).

۳ ـ 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 دستگاهی منظم از اصول و فروع قلمداد کرد به همین جهت، بیشتر پژوهشگران بجای مکتب فلسفی هوسرل، از روش پدیدارشناسی هوسرل نام می برند. البته پدیدارشناسی درو معنای عام و خاص دارد بمعنای عام، بر هر نوع تحقیق توصیفی درباره موضوعی معلوم دلالت دارد اما بمعنای 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 شك، انتقاد، تنوع و تعدد آن نشانه قوت و قدرت پدیدارشناسی است( ).

هوسرل شاگرد فرانتس برنتانو( ) بود برنتانو، فیلسوفی اتریشی و ارسطوشناس بزرگ دوران بود، در آن زمان، مباحث فلسفی مسلمانان ترجمه شده و در اختیار ارسطوشناسان 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 تشتت و اختلاف آراء نجات یابد. اما مهم اینست 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 ادراك 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 اینست که موجود از فاعل شناسایی و سوژه

استقلال داشته باشد حال اگر امر فی نفسه مستقل از ادراك فاعل شناسایی است چگونه ممکن است چیزی را که از ادراك ما استقلال دارد، ادراك کنیم؟ فی نفسه بودن یعنی ورای ادراك بودن، چگونه متعلق ادراك قرار می گیرد؟

رملااسفن ت فرعم شریذپ و ت سا ملع ندش لیطعت ی انعمب ل ائر ت فرعم و برملااسفن ت فرعم راکنا س پ نیز به معنای انکار علم است. لذا هوسرل به فکر فلسفه ای بود که آغاز یقینی داشته باشد و باب اختلاف آراء را مسدود سازد. پدیدارشناسی هوسرل، روش فلسفی است نه نظام فلسفی. پدیدارشناسی هوسرل، روش تفکری درصدد رفع بحران متافیزیك و آغازی در تفکر است همانند دکارت که با روش جدید، نهضت تفکر نوین را آغاز کرد.

مرلوپنتی می نویسد( ): تلاش فلسفی هوسرل اقتضای ضروری ذهن اوست که می خواهد بحران فلسفه، بحران علوم انسانی و بحران تمامی علوم را که هنوز هم ما از آنها خلاص نشده ایم، همزمان حل کند. گستردگی و ویژگیهایی مانند پیوسته مورد شك 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 نگاشته اند( ).

فلسفه با روش پدیدارشناسی به علمی متقن تبدیل می شود. پدیدارشناسی، علم به ذوات و حقایق موجودات آنگونه که بر ما ظاهر می شوند، است. مانند ریاضیات که به احکام یقینی و ضروری در باب مثلث و اشکال و کمیات می پردازد، در حالیکه این احکام ناشی از شهود این ذوات در آگاهی است نه در عالم خارج. در فلسفه هم ذات اشیاء موضوعیت دارند مثلاً از درخت سبز و اشیاء سبز دیگر باید گذشت تا به ذات سبز نزدیك شد.

کشف هوسرل موضوعی است که در همه فلاسفه وجود داشته ولی وی آنرا برجسته می کند و آن اینکه باید توجه کنیم که شناخت هر چیزی در پی توجه به نمودها و نحوه پدیدار شدن آن بر ما شروع می شود. بی توجهی به روش پدیدارشناسایی 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 حالیکه پدیدارهای روانی حیثیت التفاتی اند و بنحو بواسطه درك می شوند و تفاوت بنیادین با پدیدارهای مادی دارند. البته دیلتای نیز قبل از هوسرل این تذکر را داد و راه را برای آیندگان گشود. هوسرل بدنبال تحلیل و بررسی پدیدارها بطور 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 می سازد. بنابراین، هوسرل، شالوده و بنای چنین فلسفه ای را بر آگاهی انسانی استوار کرد. مانند مرحله اول کوژیتوی دکارت که گفت: «من می اندیشم پس هستم» هر چند در مراحل بعدی یعنی اثبات باری تعالی و عالم خارج مشکلاتی پیدا کرد.

حتی عنوان یکی از کتابهای هوسرل، تأملات دکارتی است «Cartesian Meditation». هوسرل نیز بر این باور بود که اگر در هر چیز شك کنیم در آگاهی خود تردیدی نداریم. تفاوت هوسرل با دکارت در اینست که هوسرل با توجه به آگاهی خود را در یك کپسول سر بسته گرفتار نکرد یعنی حقیقت آگاهی را یك حقیقت ذات اضافه دانست یعنی 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، تعقل به چیزی تعلق دارد. پس هوسرل، ذهن بریده از عالم خارج را ثابت نمی کند تا بعد ببیند چگونه به خارج شناخت دارد. پس آگاهی همواره التفات به غیر است

حقیقت ذهن، عین التفات و روآورندگی به غیر است پس ذهن، شرط ظهور عالم و فنومن شدن است یعنی اگر ذهن نبود، این ظهوری که با آن آشناییم، اینگونه نبود.
در اینجا دیدگاه پدیدارشناسانه هوسرل روشن می شود. تفاوت دیدگاه پدیدارشناسی با دیدگاه متعارف اینست که در دیدگاه متعارف، ذهن وجودی و عالم خارج، وجود دیگری دارد. و اگر ذهن برداشته شود هیچ اتفاقی نمی افتد; در حالیکه 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 اشیاء 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 پانیست. 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 اگزیستانس است بر خلاف سایر موجودات که در مقامی متمکن اند. سنگ همیشه سنگ است اما انسان ماهیت بخصوصی 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 مستقل اند باید خودِ 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 مسایلی 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 يك شیء واقعی، يك پدیده لذت بخش، به عنوان حاصل کارمان و... اما آنچه از درخت سیب نزد ماست آگاهی ما از درخت سیب است آگاهیی 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 منفك 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 درختیم ذات درخت سیب چیزی جز در آگاهی ما نیست به چیز دیگر دسترسی نداریم.
هوسرل مانند افلاطون، درك 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 اشیاء در انسان است.
بنابراین هوسرل به ماتقدم بودن علوم عقلی یعنی منطق و ریاضی و فلسفه قایل است یعنی مقدم بر دریافتهای تجربی، انسان بنحوی 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، مبیّن نحوه ای تلازم بین ذهن انسان و عین است. حتی در آگاهی من به خودم هم

نوعی التفات است به خویش. یکی از نتایج این نگرش و توجه به آگاهی اینست 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 منفك از آگاهی ما نیست و ذهن و عین بدانگونه که در متافیزیك 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 بواسطه 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 اشیاء 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.

پدیدارشناسی دین

گفته شد که روش پدیدارشناسی جهت شناخت دین وارد مطالعات دینی نیز شده است همانگونه که رهیافتهای دیگری مانند جامعه شناسی، روان شناسی، مردم شناسی به دین ارایه 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 همانگونه که گفته شد دکارت آنچنان در شك و اندیشه خود غوطهور می شود که حتی در وجود دست و پا و بدن و سایر موجودات شك مورزد و تمایزی بین اندیشه و غیر اندیشه قرار می دهد که بعد نیز در پیوند میان آنها توفیق چندانی پیدا نمی کند. هوسرل از آغاز با کوژیتو شروع می کند اما از نیمه راه مسیر خود را تغییر می دهد. شالوده فلسفه او، من می اندیشم است اما اندیشه و آگاهی که با عالم پیوند دارد زیرا آگاهی ذات اضافه است پس قیام عالم به ظهورش است و ظهور، قایم به ما است. پس هر چه فراتر از تجربه حضوری و بواسطه 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 فاندرلیو و میرچا الیاده «۱۹۸۶ ـ Mirca Eliade ۱۹۰۷)، و رُدلف اتو «۱۹۳۷) «Rudolf Otto ـ ۱۸۶۹)، پدیدارشناسانه به دین نگریستند یعنی به جای توجه به تبیین و تحلیل دین در مواجه حضوری و مستقیم و بواسطه با دین واقع شدند.

به نظر فاندرلیو، دین را نمی توان مثل شیء بی جان مورد مطالعه قرار داد. ادیان را نمی توان روی میز گذاشت و به طور عینی و بی طرفانه مانند قطعات بی جان سنگ مورد مطالعه قرار داد. آغاز دین جایی است که آدمی خود را در مواجهه با قدرتی برتر می بیند. الیاده تمایز میان قدسی «Sacred» و دنیوی «Profane» را دو نحوه بودن در عالم می داند. البته مواجه حضوری با اشیاء با علم حضوری به اشیاء که

در فلسفه اشراق است تفاوت دارد، و مرادشان علم حصولی بدون واسطه است که بطور شفاف، خارج را نشان می دهد. ادراك در پدیدارشناسی هوسرل، از سنخ علم حصولی انطباعی است.
پدیدارشناسی( ) از آن حیث که در حوزه دین بکار می رود، با دو رهیافت روبرو است: کلاسیك و هرمنوتیك( ).
پدیدارشناسی کلاسیك، پدیدارشناسی دینی است که مطاوعتاً از پدیدارشناسی هوسرل، مفاهیم، مبانی و اصول آن، بهره مند است و با روحیه علمی می سازد و در یك کلام، مدرن است. اما پدیدارشناسی هرمنوتیك، رهیافتی است که از پدیدارشناسی هوسرل در می گذرد و با آنکه از آن بستر برخاسته، دعوی ترك آن را دارد و با فضای پُست مدرن، سازگارتر است( ).
پدیدارشناسی کلاسیك دینی، روشی مبتنی بر دیدگاه مدرنیته است; از اینرو می توان در پدیدارشناسی کلاسك، دین را همچون موضوع، مورد مطالعه قرار داد و پدیدارهای آنرا بی آنکه، خود درگیر آن بود، سامان داد. پدیدارشناسی کلاسیك دین، از بیرون به بررسی پدیدارهای دینی می پردازد. با ظهور انتقاداتی که در خصوص رهیافت کلاسیك پدیدارشناسی به دین، انجام گرفت، پدیدارشناسی هرمنوتیك دین پدید آمد( ).
پدیدارشناسی هرمنوتیك 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( ).
پدیدارشناسی کلاسیك دین، با تکیه بر سوبژکتیویته هوسرلی، تعلیق و تحویل و عالم زندگی چنانکه هوسرل، ترسیم کرده بود، به تحلیل و توصیف دین می پرداخت; پدیدارشناسی کلاسیك دین، می کوشید با تعلیق حکم درباره دین، به عنوان یك واقعیت نفس الامری یا الاهی، آنرا 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 عینیّت بخشد و در نهایت، توصیف و فهمی ابژکتیو از آنها ارائه دهد( ).
پدیدارشناسی هرمنوتیك دین، بی آنکه مستقیماً دستاورد این اندیشمندان (یعنی اندیشمندان دارای رویکرد کلاسیك) باشد با اینگونه نظریات آنها موافق و همراه است. زیرا تحلیل پدیدارشناسی کلاسیك راه را برای اهمیت هرمنوتیك 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 آنرا در خود جای می دهد، قرار ندارد. لازمه این سخن آنست که گفتمانهای دینی رقیب اند; و پدیدارشناسی هرگز نمی تواند به «عینیت» و «یقین» در این حوزه، دست یابد. آنچه هست روایات و نقلهایی در متون و سنّت دینی است که از یك سو نقل شده اند و از سوی دیگر زنده اند. در این دیدگاه، دین همچون یك «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( ).
پدیدارشناسی هرمنوتیك دین بر آنست که هم روش و هم موضوع مورد مطالعه برای ناظر در بستر فرهنگی ـ تاریخی ناظر معنی دارد و هرگونه قضاوت او اعم از نقادی و تبیین بر این اساس، اجرا می شود و لذا روایت و نقلهای فرهنگی ـ تاریخی، در مرکز فرآیند فهم دینی قرار دارد( ).

٤ ـ تذکرات در باب آراء هوسرل

۱ ـ هوسرل در باب فهم معنا و جهان و شناسانده سخنانی ارائه کرد. وی معنا را یك واقعیت عینی نمی دانست بلکه آنرا ظهوری برای شخص فاعل شناسایی معرفی کرد و بر آن بود که جهان نیز به صورت مستقل در برابر ما حضور ندارد. از اینرو، اگر انسان نبود، گر چه جهان قابل نفی نبود اما این ظهور خاص را نفی می نمودیم.

۲ ـ پدیدارشناسی هوسرل در باب هرمنوتیك متن صریحاً سخن نگفته است ولی شاگردان وی با این روش، وارد مباحث هرمنوتیك شدند.

۳ ـ پدیدارشناسی در اندیشه هوسرل به عنوان روشی خاص جهت هستی شناسی و علم به هستی تبدیل می شود یعنی یك نوع شناخت شناسی برای رسیدن به هستی شناسی( ). 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.

٤ ـ پدیدارشناسی در طی پنجاه سال اخیر از ادموند هوسرل تا مرلو پونتی «Merleau Ponty» و در خلال آثار و اقوال شلر «Scheler» و هیدگر «Heidegger» و 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 استعلائی «Egotranscendantal».

٤) 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 ادراك می کند( ).

٥ ـ لیوتاردر 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 استعلائی و مجموعه ای از شروطی که شناخت هر عین ممکن را بطور 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 برنمی آید هوسرل در مقام بیان پدیده شناسی خود می گوید: بنابراین باید در مقابل شك رویکردی را قرار داد که در آن من نسبت به وجود جهان موضع تصدیق وجود یا شك 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 شك کرد اما یك 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 الهلالین خود قرار می دهد( ).

٦ ـ فیلسوفان برای استنتاج و اثبات صدق جمیع احکام ناچار بودند برخی از احکام را مفروض گیرند ولی پدیدارشناسان اینگونه 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 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 اینرو هوسرل پدیدارشناسی خود را با شعار برگشت به خود اشیاء آغاز کرد همانند دکارت ولی با این تفاوت که

دکارت برای تصحیح و تطابق شهود خود به خدا تمسك کرد ولی هوسرل می خواست به خود اشیاء 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( ).

۷ ـ 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 یك 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 بوسیله آن هرگونه افتراض قبلی و پیش داوریها حذف گردد و به ذات اشیاء رجوع و بازگشت شود هوسرل با این اصل عنوان اثباتی و تحصلی( ) را برای مذهب خود لایق تر 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( ) است زیرا بداهت عبارت است از تجربه یا شهودی که در آن عین اشیاء 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( ).

(۲) تأویل پدیدارشناسی: تأویل «Reduction» یا تعلیق «Epoche» در مرکز فلسفه پدیدارشناسی هوسرل به معنای درمیان پرانتز گذاشتن و عزل نظر از بعضی احکام و معلومات و توصیف و تعلیق آنهاست.

تأویل پدیدارشناسی هوسرل به شك روشی دکارت شبیه و نزدیك است زیرا هرگونه شناختی که گرفتار اندك شکی باشد معلّق و کنار گذاشته می شود تأویل پدیدارشناسی هوسرل از شك روشی دکارت قاطع تر و اصولی تر است زیرا بر حسب آن، موجود بودن جهان از بداهت متیقن برخوردار نیست زیرا جهان و تجارب محسوس آن می تواند.

منابع شناخت هوسرل

۱ ـ ادموند هوسرل، فلسفه و بحران غرب، محمدرضا جوزی، هرمس، ۱۳۷۸.

۲ ـ آندره دارتیك، پدیدارشناسی چیست، محمود نوالی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۳.

۳ ـ دیوید بل، اندیشه های هوسرل، ترجمه: فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷٦.

٤ ـ مقالاتی درباره پدیدارشناسی، هنر و مدرنیته، محمدرضا ریخته گران، نشر ساقی، ۱۳۸۲.

٥ ـ ریچارد اشمیت، سرآغاز پدیدارشناسی، ترجمه: شهرام پازوکی، فصلنامه فرهنگ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷٥.

٦ ـ جان. مك کواری، تفکر دینی در قرن بیستم، بهزاد سالکی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۷.

پایان