

تاریخ فلسفہ غرب-۲

فهرست

- مقدمه‌ی تاریخ فلسفه غرب ۵
- قرون وسطی ۱۳
- دوران جدید ۱۴
- فرانسیس بیکن، () ۱۵
- بت‌های بیکن ۱۷
- تفاوت ذاتی علم جدید با حکمت گذشته ۲۲
- رنه دکارت، () ۲۴
- شک دکارتی ۲۶
- اثبات خدا از نظر دکارت ۲۸
- بندیکت اسپینوزا، () ۳۲
- خدا از نظر اسپینوزا ۳۳
- اختیار خدا ۳۴
- علم از نظر اسپینوزا ۳۵
- سلسله علیت، همان خدا است ۳۶
- اخلاق ۳۷
- حق طبیعی ۳۹
- جامعه ۳۹
- تساهل در مذهب ۴۰
- گوتفرید ویلهلم لاینیتس () ۴۲

۳	تاریخ فلسفه غرب-۲.....
۴۴	نیکلامالبرانش؛ ().....
۴۸	جان لاک، ().....
۵۱	چگونگی ایجاد مفاهیم کلی.....
۵۵	فلسفه حکومت.....
۵۹	جرج بارکلی، ().....
۶۲	مسئله وجود جهان محسوس قبل از پیدایش انسان.....
۶۲	علیت.....
۶۳	دیوید هیوم، ().....
۶۴	راه یابی به واقعیات.....
۶۸	انطباعات و تصورات.....
۷۰	علیت.....
۷۳	شکاکیت.....
۷۴	شکاکیت در مورد نفس.....
۷۵	وجود و ذات خدا.....
۷۹	ضعف مکتب تجربه باوری.....
۸۰	باز شکاکیت.....
۸۱	نتایج غیر قابل پذیرش.....
۸۳	اخلاق.....
۸۳	حکومت.....
۸۴	منتقدان هیوم.....
۸۵	هیوم و غفلت از باورهای بنیادین.....
۸۸	ایمانوئل کانت، ().....

تاریخ فلسفه غرب-۲
نقش تاریخی کانت ۹۰
اخلاق ۹۳
اختیار انسان ۹۵
کانت و اخلاقی برای تکنولوژی ۹۸
فیخته، () ۱۰۱
شلینگ، () ۱۰۴
فلسفه منفی و فلسفه مثبت ۱۰۶
اشلایر ماخر ۱۰۸
هرمنوتیک ۱۱۰
هگل، () ۱۱۲
ضرورت دین ۱۱۲
نیچه، () ۱۱۷
کی‌یرکه‌گور، () ۱۲۴
دینداری ۱۳۱
ایمان ۱۳۴
هیدگر، () ۱۳۷
مدیران زمین! ۱۴۴
خطر غفلت از راز ۱۴۶
انواع معرفت‌ها در حجاب تکنولوژی ۱۴۸
تحلیلی کوتاه از مبانی فلسفه غرب ۱۶۳
آغاز دوره جدید ۱۶۶
منابع ۱۷۵

بسم الله الرحمن الرحيم

قبل از بررسی تفکر فلسفی دوران جدید باید متذکر شد که بعد از قرون وسطی فلسفه‌ای در غرب مطرح شد که امروز حاصل آن را در کشورهای غربی روبه‌روی خود داریم، ابتدا باید بتوانیم رابطه‌ی این نوع زندگی غربی را با فلسفه‌ی جدید درست درک کنیم تا در تجزیه و تحلیل امروز انسان غربی و فرهنگ غربی دچار حیرانی و اکنون‌زدگی^۱ نشویم و لذا مختصری از خصوصیات فرهنگ امروزی جهان غرب را که ناشی از نگاه فلسفی آن است مطرح می‌کنیم.

چنانچه عنایت بفرمایید علم غربی امروز بیشتر می‌گوید: هدف من چگونه زیستن است و تهیه‌ی ابزاری در راستای چنین هدف، نه چرا زیستن. در مورد سطح تفکر در دوران جدید گفته‌اند:

وقتی اجازه دهیم هرکس جامعه را تحت تأثیر اندیشه‌ی خود قرار دهد و وقتی اجازه دهیم اندیشمندان جامعه با افراد عادی در یک سطح قرار

۱ - واژه «اکنون‌زدگی» واژه دقیقی است که در بررسی فرهنگ مدرنیته کاربرد دارد و به معنی بررسی یک پدیده است بدون آن‌که به خاستگاه فرهنگی و بار فرهنگی آن توجه شود.

گیرند، مثل آن باغبانی شده‌ایم که اجازه بدهیم بچه‌ها برای شنای خود آب را از درختان دور کرده به سوی استخر شنا برگردانند.

می‌خواهند با این مثال بگویند:

فلسفه جدید بیشتر قدرت ساز است نه حکمت ساز.

و به همین جهت برای رهایی از این معضل توصیه می‌کنند:

بکشیم تا انسان خوب داشته باشیم، چنانکه اکنون انسان توانا داریم.

در دامن فلسفه جدید، تکنولوژی جلو رفته ولی معنویت متناسب با ماشین و صنعت رشد نکرده است. در فلسفه جدید معنای توسعه و کمال در حد کمال مادی و تسلط بر طبیعت سقوط کرد و همه چیز بر همین اساس ارزیابی شد و معنی انسان توسعه یافته، رفاه بیشتر در زندگی مادی و تمتع هر چه بیشتر از طبیعت شد و کشورهای غربی برای جایگزین کردن فرهنگ خودشان در کشورهای غیر غربی، بین یک جامعه روستائی کثیف اسیر امراض و فقر و مرگ و گرسنگی و جهل و خرافه، با شهری صنعتی برخوردار از بهداشت و ارتباط فردی و جمعی هوشیار و با سواد مقایسه می‌کنند، در حالی که این مقایسه، مقایسه غلطی است چون در مثال اول، روستایی را پیش می‌کشد که از آرمان‌های حیات دینی و احکام آن دور افتاده و در مثال دوم تصویری خیالی از جامعه صنعتی را پیش می‌کشد که در آن عدم اعتدال روانی، فساد جنسی و اخلاقی، نابودی عواطف و احساسات بشری، آلودگی مرگبار رادیو اکتیویته و جنگ دائمی، و کفر، از آن پاک شده است. لذا است که باید با دقت زیاد به تفکر فلسفی دوران جدید نظر کرد و بررسی نمود چگونه از تفکر فلسفی امثال فرانسیس بیکن و کانت و دکارت چنین زندگی‌ای ظاهر شد.

غفلت نکنیم که ذات فلسفه غرب، یونان زده است و در فلسفه یونان انسان نسبت خود را با مبدء قدسی فراموش می کند و بیشتر به خود فردی و جمعی می پردازد و بیش از آن که نظرش به آسمان باشد به زمین است، هر چند در هر دوره ای این نسبت کم و زیاد می شود یعنی آنگاه که دین رنگ خود را به آن بزند و رنگ دین بر فلسفه استیلا یابد، نسبت زمینی اش تقلیل می یابد ولی پس از قرون وسطی این نسبت عکس می شود و ساحت تفکر، از دین فاصله می گیرد و به عقل یونانی - نزدیک می شود.

از ممیزات دوره جدید حجیت عقل جزئی است و آن را قائم مقام وحی الهی تلقی می کند و دین را مربوط به عامه می داند و آن را در خور پندار عوام می شمارد.

سیر تفکر در عالم اسلام مسیری غیر از مسیری است که غرب طی کرد. در عالم اسلام درست است که فارابی و ابن سینا با فلسفه یونانی شروع کردند ولی همچون آگوستین و آکوئیناس تلاش کردند که رنگ دین را از فلسفه نزدایند و بر عکس، دین را و نگاه دینی را برتر می دانستند. در اسلام با ظهور مکتب اشراق فلسفه اسلامی بیش از پیش از روحیه نیست انگاری یونانی، به تفکر حضوری و شهودی نزدیک می شود و با ظهور ابن عربی می توان از لحاظی در سیر تفکر فلسفی و عرفانی عالم اسلامی شاهد غلبه عقل کلی دینی بر عقل جزئی دنیوی -

- بود. و در نهایت به حکمت متعالیه

صدرالمতألہین ختم کہ جمع بین شہود عرفانی و عقل استدلالی است کہ بہ واقع عنوان حکمت برای آن مکتب، عنوان مناسبی است.^۲

در عالم اسلام غزالی ناتوانی عقل را در برابر درک نہائی وحی اثبات کرد، او در کتاب مقاصد الفلاسفہ روشن کرد فلسفہ یونانی آغشته بہ اوہام و خیالات است در حالی کہ عقل سلیم قرآنی از نظر او قوہ ای است کہ آدمی را از درجہ حیوانی بہ مقام شامخ انسانی ارتقاء می دہد و با سر مُلک و ملکوت آشنا می کند، غزالی از این قوہ گاہی بہ ذوق و اشراق و گاہی بہ وحی و الہام تعبیر می کند. آدمی با ذوق و اشراق و الہام و وحی، حقایقی را مشاہدہ می کند کہ عقل از مشاہدہ آن ناتوان است.

آنچہ در فلسفہ جدید غرب بر آن تکیہ شد عقل جزئی است کہ بہ جای توجہ بہ ناتوانی این عقل از کشف حقایق برتر، بیش از پیش بر ہمین عقل اصرار ورزیدہ شد و در نتیجہ حقایق برتر را انکار کردند و انسانی پدید آمد کہ راہش را بہ آسمان بستہ اند.

البتہ غزالی عقل را در جای خود بی اعتبار نمی داند بلکہ حدّ آن را مشخص می کند. می گوید: مشاہدہ و کشف، نوری است کہ ہمہ ابعاد روح انسانی را فرا می گیرد و بہ کمک آن ہمہ اشیاء و حقایق جہان ہستی روشن و آشکار می شود و عقلی کہ از اوہام و خیالات پاک باشد خود بدین معنا معترف خواهد بود، عقل سلیم -

و سیر خویش را می داند و آگاہ است کہ بالاتر از قوہ عقل، قوہ دیگری

۲- برای روشن شدن جایگاہ تاریخی تفکر ملاصدر «رحمۃ اللہ علیہ» بہ بحث «جایگاہ فلسفہ

شیعی در تمدن آیندہ بشر» رجوع بفرمایید.

فوق او وجود دارد که آن نبوت و مرتبه اشراق و وحی است. در نسبت میان عقل و شرع غزالی عقل را مانند چشم و شرع را مانند نور می‌داند. چشم بی نور نمی‌تواند درست ببیند، لذا شرع در هر صورت فوق عقل است، زیرا شرع به کلیات و جزئیات آشناست اما قلمرو ادراکات عقل کلیات است، و اگر عقل درست به کار رود هم متوجه حقانیت وحی و اشراق می‌شود و هم انسان را در محدوده خود متوقف نمی‌کند، بلکه شوق رسیدن به اشراق را از طریق شریعت در او پدید می‌آورد.

غزالی می‌گوید: گاهی علومی در دل آدمی پدید می‌آید که یا نمی‌داند این علوم از کجاست - مثل الهام - و یا می‌داند از القاء فرشته است ﷺ - و این دو نوعی از انواع دانش بشری است که فوق عقول آدمی است و به وسیله آنها چشم دیگری برای بشر گشوده می‌شود که آدمی به کمک آن جهان غیب و امور آینده و حقایق دیگری را مشاهده می‌کند، که عقل را به آنها راه نیست یعنی نه عقل همه حقایق را می‌یابد و نه آنچه را که یافت حضوری و شهودی می‌یابد.

عرض شد که در مسیر تفکر فلسفی در عالم اسلام با ادامه تفکر فلسفی فارابی و ابن سینا و شیخ اشراق، آرام آرام به حکمت معنوی ابن عربی می‌رسیم -

- ابن عربی از

آغاز در جستجوی نحوه‌ای وراء عقل بود، و لذا قلب و کشف را جایگزین عقل و منطوق کرد، و پس از یک دوره ششصد ساله عالم اسلامی با تجربه

فلسفه ارسطویی بدین حقیقت آگاهی یافت که عقل حصولی و جزیی نمی تواند اساس ادراکات انسانی باشد، علی‌الخصوص که الهام و وحی اولیاء و انبیاء هیچ‌گونه مناسبتی با مفهوم عقل یونانی و غیر یونانی نداشت و همین امر سیر اندیشه را در عالم اسلامی به سوی اشراق و عرفان سوق داد و در غرب برعکس، از بقای اشراق هم فاصله گرفت و اصالت را به عقل جزیی داد.

آنچه تا آن زمان در فلسفه، اثبات ناشدنی بود از جمله «حدوث عالم»، «حشر اجساد» و «تجلی جمالی و جلالی وجود مطلق الهی» و «فقر ذاتی عالم و آدم» در عرفان اسلامی به صورتی عمیق مورد تأمل قرار گرفت و تفکر را در عالم اسلامی به مبانی دینی نزدیک‌تر کرد و اصالت عشق جایگزین اصالت عقل شد و اساساً در عالم فلسفه اثری از عشق حضوری نمی‌توان یافت و آنچه هم به عنوان عشق مطرح است بیشتر انتزائی و مفهومی است چرا که بالاخره فیلسوف یونانی عالمش انتزاع و مفهوم وجود و موجود است و در حکمت معنوی، نسبتی و رای نسبت‌های مفهومی مطرح است و این است رمز جدایی شرق از غرب، که در دوران فیلسوفان راسیونالیسم یا اصالت عقل^۳ این جدایی به اوج خود رسید.

غرب در پی بعثت مسیح علیه السلام به شرق روی کرد، و دین شهودی شرق موجب شد تا غرب، روح صورت‌انگاری خود را رها کند و تسلیم تفکر اشراقی و روح‌انگاری و تحیر ذاتی معنوی شرق شود.

۳- در فصول آینده بیشترین بحث‌ها در مورد همین فیلسوفان راسیونالیسم است که به دکارتیان نیز مشهوراند.

لازمه تحیر؛ سادگی است، تحیر از خدایی که همه چیز در برابر او هیچ است و او شبیه هیچ چیز نیست «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» یعنی؛ هیچ کدام از این چیزها که شما با آن سر و کار دارید نیست، او چیز دیگری است. توجه به عالمی که هیچ کدام از این موجودات آنجا حضور و رنگی ندارند موجب حال و حیرتی در انسان می شود که با چیزی روبه‌رو شده که این‌ها نیست، آری حیرت در برابر راز. گفت: «ندانم چه‌ای، هرچه هستی تویی».

یونان در دوران خود- در قلمرو شگفتی و پیچیدگی به سر برده بود اما دین مسیحی با تعلیمات ساده عیسی عليه السلام آدمی را به سادگی و تحیر دعوت کرد. همان‌طور که پیامبر اسلام عليه السلام در دعای خود می فرمود: رَبِّ زِدْنِي تَحِيْرًا، یعنی؛ خدایا! حیرت مرا زیاد فرما. اما غرب یونان‌زده نمی‌توانست با این سادگی که حضرت عیسی عليه السلام آورده، همراه شود تا انتظار داشت بشر از طریق دستور دین به صفاتی از قلب برسد که خودش عالم غیب را درک کند. از این‌رو در شرح و بسط مابعدالطبیعی دین اهتمام ورزید و اسیر براهین انتزایی، منطقی شد و به عبارت دیگر دین را پیچیده کرد.

نیچه می‌گوید: یونانیت همواره در جستجوی طرح قالب‌های انتزایی برای جهان و وجود بوده است. و غرب بعد از رنسانس، غرب جدا شده از تعلیمات مسیح عليه السلام و برگشت کرده به یونانیت است.

هیدگر می‌گوید: گریز از راز به منطق، همواره در روش نیست‌انگارانۀ تفکر غربی باقی مانده است، لذا یونانیان که طبع راستین دینی نداشته‌اند،

درمقابل شرقیان که اهل عرفان بوده‌اند اغلب به تعاریف حقایق و صورت‌بخشیدن به آن‌ها کوشیده و به حقیقتِ معنویِ امر قدسی نظر نداشته‌اند.

با استیلای روح عقل جزیی بعد از آکوئیناس، شیدایی و شوریدگی دینی در غرب غروب کرد، در حالی که متفکران شوریدهٔ مسیحی تا آنجا که به این شیدایی دینی تقرب جستند از فلسفهٔ یونانی نیز بهره گرفتند و آن‌را از معبر دل شوریده و شیدای مسیحی خود گذراندند به طوری که در روح و قلب آن‌ها فقط شبیحی از ارسطو و افلاطون و فلوطین برجای ماند، اما با رنسانس و ظهور اصالت عقلیان، هستهٔ نیست‌انگارانهٔ تفکر یونانی، حجابِ دینی خود را رها کرده و مظهر تامّ و تمام یونانیتِ فاصله‌گرفته از حکمتِ شهودی ادیان شرق شد.

فلسفهٔ جدید مبتنی بر مبنای خودِ موضوعی بشر یا اومانیزم است و از این حیث نحوهٔ تفکر آن با تفکر فلاسفهٔ قرون وسطی^۴ متفاوت است آنجا «وجود» موضوع است و اینجا «بشر» موضوع است، آن‌هم نفس امارهٔ بشر. در قرون وسطی بیشتر سخن این بود که با ایمان خود ما احتیاج به این عقل‌ها نداریم، و در فلسفهٔ جدید بیشتر سخن این شد که با این عقل‌های بشری دیگر نیاز به ایمان و وحی انبیاء نداریم، بدون آن که محدودیت

۴ - توجه داشته باشید که وقتی فلسفه را در قرون وسطی مورد نظر قرار می‌دهیم فلسفه‌ای است که رنگ دینی آن بر یونانیت آن غلبه دارد و اما وقتی فلسفه را به عنوان تفکر یونانی مورد نظر داریم جنبه مفهومی و نیست‌انگاری آن مطرح است. فلسفه در قرون وسطی زهرِ نیست‌انگاریش تا حدّی تقلیل یافته است و باید تفکر قبل از قرون وسطی، تفکر در قرون وسطی و تفکر بعد از قرون وسطی با هم خلط نشود.

عقل خود را بشناسند و متوجه شوند از چه دنیا و دنیاهایی خود را محروم می‌کنند.

قبل از ورود به تفکر فلسفی غرب جدید مقایسه‌ای اجمالی بین قرون وسطی و دوران جدید مطرح می‌شود تا راحت‌تر جایگاه فکری فیلسوفان جدید شناخته شود.

همچنان که گذشت در این زمان سعی فیلسوفان این بود که دین را بتوانند با تفسیری عقلی بیشتر توضیح دهند.^۵ در این دوران روحیه دین‌گرایی و دین‌باوری حاکم است و با توجه به این که مسیحیت به جا مانده، جوابگوی نیازهای عقلی نیست، از طریق تفسیرهای عقلی در صدد رفع این نقیصه‌اند چهره‌های فلسفی این دوره حتی تأکید داشتند که فلسفه می‌تواند بشر را به سعادت و حتی به رستگاری برساند و با دین مسیح ﷺ هم‌ساز و هماهنگ است -

معتقد بودند درک عقلانی از ایمان برای فهم خود دین ضروری است و جستجوی حقیقت که به وسیله فلسفه ممکن است، خود جزیی از عبادت الهی است.

۵- عنایت داشته باشید که در قرون وسطی عامه مردم و بسیاری از اصحاب کلیسا، وُثعی به فلسفه نداشتند، ولی فیلسوفان این دوران سعی می‌کردند تفسیری عقلی از دین ارائه دهند.

در این دوران با روی گرداندن از دین و فلسفه‌های دینی، در دوران رنسانس شروع شد. در این دوران گروهی از فلاسفه با اعتقاد به اومانیسم و راسیونالیسم ظاهر شدند.

اومانیسم؛ مبنایش انسان‌مرکزی است، به جای خدا مرکز. و تأکید دارد قدرت اصلی جهان، انسان است و نه خدا، و انسان باید قدرت محض بر زمین باشد به جای این که بندهٔ خدای مقتدر باشد. البته بعضی از محققان، اومانیسم را اصالتِ نفسِ اماره می‌دانند نه اصالت انسان متعالی. در هر صورت اگر در این دوران عده‌ای از فیلسوفان معتقد به اومانیسم منکر خداوند نیز نبودند بدین معنی نیست که انسان باید بندهٔ خدا باشد، بلکه خداوند را صرفاً به عنوان خالق انسان قبول داشتند.

راسیونالیسم یا اصالت عقل - - عقل دورهٔ رنسانس یعنی عقل زندگی، عقلی که بتوان با آن تجربهٔ حسی را تأیید کرد و این نوع نگاه به عقل را «راسیونالیسم» می‌گویند. در گذشته؛ حکما معتقد بودند عقل معاش از درک حقایق معنوی محروم است ولی از طریق ایمان می‌توان به آن‌ها رسید و آن ایمان نیز باتقوی شکوفا می‌شود.

از این به بعد در تاریخ غرب وقتی گفته می‌شود فلان مسئله معقول است یعنی تجربی است، در این دوره دیگر عقل قدسی که توان دریافت و فهم حقایق عالم بالا را دارد مورد توجه نیست.

پس از این مقدمه که بنا داشتیم مقایسه مختصری بین دوره‌ی یونان و دوره‌ی قرون وسطی و دوره‌ی جدید داشته باشیم، به تفکر فیلسوفان دوره‌ی جدید می‌پردازیم.

(۱۵۶۱-۱۶۲۶ میلادی)

توجه به فرانسیس بیکن جهت فهم فلسفه جدید ضروری است، از آن جهت که وی تکیه زیادی بر علم به عنوان ابزار دستیابی به قدرت دارد و فلسفه‌ای که در پشت چنین نقطه نظری نهفته است همان شروع تفکر و زندگی دوران جدید است.

او در جوانی در کمبریج انگلستان مشغول تحصیل شد، اشتیاق و هوس فراوان به نزدیکی به پادشاه و خدمت در دولت داشت، و در این راه تلاش فراوان نمود تا به عضویت مجلس ملی درآمد و به وزارت دارایی دست یافت اما نه از فروتنی و تذلل ابا داشت، نه از خدعه و حيله، و عاقبت به جرم ارتشاء محکوم گردید...

در زمان تصدی خود نقش مهمی در حیات سیاسی روزگار خود ایفا کرد او طرفدار یک دولت قدرتمند مرکزی و حمایت مالی دولت از علم تجربی بود و لذا بسیاری او را پدر علم جدید انگلستان دانسته‌اند. او در واقع به دنبال ایجاد علم جدیدی بود که بتواند انسان را بر طبیعت مسلط سازد و علمی را مفید دانست که فقط در زندگی دنیایی مفید باشد.

مهمترین کتاب او «ارغنون نو» یا منطق جدید است که در مقابل کتاب «ارغنون» ارسطو نوشت. تعصب شدیدی بر ضد مابعدالطبیعه داشت و

عمدتاً از فیلسوفان لامذهب یونان دفاع می‌کرد، نه از افلاطون و ارسطو. تأکید داشت که باید بیشتر در زندگی پیوسته اطلاعات تجربی در محدوده طبیعت گردآوری کرد و آزمایش‌هایی برای کشف رازهای طبیعت از رهگذر مشاهده سامانمند انجام داد و روش‌های علوم تجربی که امروز در جهان غرب در جریان است بر اساس تأکیدات بیکن می‌باشد که در کتاب «ارغنون نو» مطرح می‌کند و کتاب دیگرش «ارجمندی و فزونی دانش» نام دارد که در آن نیز بر علم تجربی تأکید می‌کند و کسانی را که به علم و حکمت مشغولند طعن می‌نماید و می‌گوید حرف‌های آن‌ها مجادله‌های بی‌حاصل دعوای لفظی است و اشتغال مردم به علم و حکمت تا کنون برای هوای نفس و سودجویی و کسب شهرت بوده و باید علمی را به‌دست آورد که برای توانایی و بهبودی وضع بشر در زندگی و آسایش او باشد و پیشنهاد می‌کند دولت باید از این علم حمایت کند و انجمن‌های علمی و کتابخانه‌های سودمندی در این راستا تأسیس نماید.

می‌گوید:

این که گفته‌اند منظور از تحصیل رسیدن به شناخت حقیقت است، سخن صحیحی نیست، زیرا علمی که از آن استفاده عملی نشود چه حاصلی دارد. منظور و مقصد اصلی علم، باید تحصیل قدرت و چیرگی بر طبیعت و استخدام طبیعت از طریق کشف قوانین باشد، این‌ها موجب بهبود زندگی است.

می‌خواهد بگوید باید عمده توجه ما به زمین باشد و نه به آسمان.

می‌گوید:

یکی از معروف‌ترین قسمت‌های فلسفه بیکن، برشمردن چیزهایی است که خود او آن‌ها را «بُت» می‌نامد و منظورش از آن‌ها عادت‌های بدِ فکر است که مردم را به اشتباه می‌اندازد. او چهار بت، از این بت‌ها را می‌شمرد:

«بت‌های قبيله»: آن عادت‌هایی است که غریزی بشر است از آن جمله؛ خصوصاً این عادت را ذکر می‌کند که
 بشر از پدیده‌های طبیعی، نظمی بیش از آنچه واقعاً در آن‌ها موجود است انتظار دارد.

در حالی که برعکس بیکن، در یک اعتقاد دینی جهان، صنع قادر حکیمی است که هیچ خللی در آن نیست و اگر چنین تصور می‌شود که نظم آن مطابق با زندگی ما نیست به این علت است که ما میل‌ها و هوس‌هایی را برای خود گزینش کرده‌ایم که خالق هستی، جهان را برای جوابگویی به آن هوس‌ها نیافریده است. و در این حالت کار حکیمانه آن است که ما خود را با صنع حکیمانه خداوند هماهنگ کنیم و نه بر آن بر آشوبیم و بخواهیم با تغییرات ممتد، همه زندگی مان تغییر جهان بشود و

تغییر جهان را زندگی بپنداریم و آرام آرام هدف اصلی زمینی بودنمان فراموشمان شود و این مسئله‌ای است که از دید بیکن دور مانده است. از دیگر بت‌ها که می‌شمارد «بت‌های غار» است. حاصل گرفتارشدن به آن بت، این است که هر کس اشیاء را جز از طریق روزنه شخصی خود نمی‌نگرد و مثل غارنشینان افلاطون است و می‌گوید: باید متوجه این نقص خود بشویم.

«بت‌های بازاری» این بت با اشتباه از الفاظ و جملات ناشی می‌شود، با کلمات مبهم زندگی کرده‌ایم بی آن که استعداد خود را در روشن کردن آن‌ها به کار بریم و لذا این کلمات ذهن و فکر ما را مغشوش می‌کنند، ما از تقوی و از درستی و از زیبایی صحبت می‌کنیم بدون آن که بدانیم این الفاظ دارای جوهر وجودی نمی‌باشند.

«بت‌های تئاتر» می‌گوید: دنیا یک تئاتر است و مردان بزرگ یکی پس از دیگری وارد آن می‌شوند و هر کدام نظر و عقیده‌ای دارند و مردم بدون آن که در مورد آن‌ها فکر کنند نظرات آن‌ها را تکرار می‌کنند. مثل این همه موهوماتی که فیثاغورث و افلاطون ترویج کرده‌اند. بیکن می‌گوید: باید مواظب اشتباهاتی شد که از طریق این بت‌ها و یا اشباح ذهنی به ما تحمیل می‌شود و ما را در تحقیق صحیح می‌لغزاند.

در واقع بیکن اندیشه قدرت بیشتر در طبیعت را در بین مردم غرب رونق بخشید و بشر دوره جدید بر اساس همین فکر به وجود آمد لذا غرب از طریق استیلای بر عالم و آدم به امکاناتی دست یافته که می‌تواند با یک اشاره تمامی روی زمین را به آتش بکشد اما فلسفه بیکن متوجه نبود و

نیست که کمال بشر در این قدرتمندی بر طبیعت نیست بشر مسلم به بمب هیدروژنی نیازمند نیست و ساختن آن هم در آزادی او اثری ندارد.

چنانچه ملاحظه می‌فرمایید در غرب از طریق بیکن، اوّل فلسفه‌ای پیدا شد مبتنی بر قدرت پیدا کردن بر طبیعت و سپس بر اساس این فکر، تکنیک جدید به وجود آمد، لذا تکنیک جدید صرفاً وسیله نیست، بلکه چیزی است که بر همه چیز و از جمله بر وجود بشر احاطه دارد، تکنیک جدید قانون خود را در همه جا برقرار کرده است. بنابراین اگر تغییری باید در دنیای جدید صورت گیرد، این تغییر باید در نگاهی که بشر به عالم و آدم و مبدء این دو می‌کند حادث شود. نگاه بشر تحت تأثیر فلسفه بیکن نگاه تکنیکی است، باید منشأ قدرت بشر غربی را شناخت و سپس ما مسلمانان از خود پرسیم آیا به قیمت تغییر تفکر و فلسفه خود حاضر به داشتن چنین قدرتی هستیم یا نه. مسلم دوره جدید دوره حذف دیانت به معنای واقعی آن است و انسان غربی در زمان بیکن دیگر آن دغدغه دینی قرون وسطی را ندارد و لذا در چنین شرایطی که بشر دغدغه دینی ندارد، پیشنهاد بیکن برایش پذیرفتنی می‌شود و پیرو آن دنیای تکنیک در صحنه زندگی بشر غربی ظاهر شد.

عده‌ای بیکن را دشمن حکمت و علم می‌دانند، و عده‌ای او را پایه‌گذار علم جدید می‌شناسند و ظاهراً هر دو درست می‌گویند کار بیکن تغییر دادن هدف‌هایی است که حکمای پیشین بر آن همت می‌داشتند لذا به فیلسوفان گذشته انتقاد دارد که چرا اهدافی که مورد نظر امثال بیکن است را دنبال نکرده‌اند آنچه بیکن می‌خواست تغییر طبیعت بود آیا آنچه بیکن

از فیلسوفان گذشته می‌خواست خود آن‌ها نیز چنین چیزی را به عنوان هدف فلسفه پذیرفته بودند؟ و یا برعکس، معتقد نبودند این چنین همه حیات و فکر بشر صرف طبیعت شود و از تجربه‌های معنوی و روحانی محروم گردد؟

بیکن معتقد است چون ما در فلسفه گذشتگان قدرت حاکمیت بر طبیعت را به دست نیاورده‌ایم پس سرتاسر تاریخ فلسفه شکست بوده است. یعنی او به نحوی معتقد است «آموختن برای زیستن است» و زیستن هم یعنی حوائج خود را از طبیعت برگرفتن. پس دانایی باید برای گرفتن نیازها از طبیعت باشد و نه چیز دیگر، در واقع از نظر بیکن بُعد اصلی انسان، بدن انسان است و باید بیشترین همت را برای نیازهای همین بُعد مصرف کنیم. و امروزه آنچه در فرهنگ غرب مشاهده می‌شود شامل همین نوع نگاهی است که بیکن در زندگی بشر انداخته است. و در هر گوشه دیگر دنیا هم که دلبستگی به فرهنگ غرب ظاهر می‌شود براساس همان نگاهی است که بُعد اصلی انسان را بدن انسان می‌داند. و اگر ملتی بخواهد از معضلاتی که برای جهان غرب به وجود آمده‌ها شود ابتدا باید مبنای تفکر خود را نسبت به عالم و آدم عوض کند، یعنی عالم را به جدّ محدود به عالم ماده نداند و آدم را هم در حدّ بدن و غرائز طبیعی بشمارد تا احساس دوگانگی با فرهنگ غرب در او ایجاد شود.

بیکن بر اساس همین نقطه نظر به علماء معاصرش توصیه می‌کند فلسفه را از ریشه و بُن مرمّت کنند یعنی روش حکمای گذشته که دوستدار دانایی بودند و توجه به ابعاد عالی وجود، اصل حکمت را تشکیل می‌داد،

تغییر کند- - و توجه به نیازهای مادی بشر اصل شود یعنی علم و فکر در خدمت غرایز انسان قرار گیرد. عده‌ای گفته‌اند باید روش بیکن را تفکر سودجویانه نامید.

او علمی را که در اصلاح امور معاش بشر مددکار نباشد زائد می‌داند، و لذا از طریق نظرات بیکن، اول‌گرایش انسان دوره معاصر تغییر کرد و سپس علم و فلسفه‌ای مناسب آن‌گرایش به وجود آمد و به همین جهت هم نمی‌توان فلسفه جدید را تکامل یافته حکمت قدیم دانست، بلکه فلسفه جدید، روگردانی از حکمت قدیم است. می‌گوید: فیلسوفان باید به چیزی پردازند که موجب پیشرفت همین علم موجود شود، چرا که ما در زمین زندگی می‌کنیم و ما را به حقایق غیبی عالم بالا چکار؟!

آری در انتقاد به فلسفه بیکن باید گفت: عقل معاش که فعال شود کارش بهبود امر معاش است، و بشر می‌ماند و عقل تکنیکی. در حالی که این عقل اگر در امور معاش بیناست، در فهم عوالم دیگر کور است و لذا آنچنان نیست که هر آنچه با روش‌های علمی جدید قابل اثبات نباشد بی‌وجه و بی‌معنی قلمداد شود.

عقل معاش در امر معاش مفید را از مضر تشخیص می‌دهد ولی این شناسایی سطحی است و مردم عادی آن را می‌فهمند و میل به قبول آن دارند. اما می‌پرسیم کدام عقل است که مفید بودن و مضر بودن حقیقی انسان را تشخیص دهد، جز عقل قدسی؟

اگر کسی اصول و مبادی فلسفه جدید را بپذیرد به نتایجی که این فلسفه می‌گیرد گردن می‌نهد، فلسفه‌ای که دنباله‌رو زمانه است و دنباله علوم تجربی، آن وقت آیا دیگر این تفکر است یا تقلید؟ دیگر در این شرایط عقل آزاد نیست که به دنبال حق باشد و با یافتن حق و مطابق آن، اعمال اجتماعی و انسانی را پیشنهاد کند.

وقتی حکمت اصیل منتفی شود آنچه بر حس ظاهر شود تحت عنوان «واقعیت» اهمیت کامل می‌یابد و ماوراء آن هر چه هست ذهنی و خیالی خواهد بود. در حکمت قدیم عالم حس آئینه عالم برتر بود، و وسیله ارتباط با عالم غیب و در علوم جدید خود طبیعت اصیل است. و لذا علم جدید با علوم قدیم در ذات خود متفاوت است، به طوری که علوم جدید وسیله اشتغال به طبیعت و غفلت بشر از عالم اعلی است. یعنی حکمای قدیم و دانشمندان علوم جدید از تجربه مقصود واحدی نداشتند.

فرانسویس‌بیکن با کتاب «ارغنون» و «احیاء کبیر» خود، خواست فلسفه خادم علم باشد، و با این دید است که گفته شد فیلسوفان گذشته حرف‌های بی‌معنی می‌زدند، چون خادم علم تجربی نبودند. یعنی برای کسی که بخواهد خانه بسازد، حکمت قدیم معنا ندارد. اما اگر پرسیده شود برای چه هدفی در نهایت باید زمین را در اختیار گرفت، آیا هدفی بالاتر از در اختیار گرفتن خود زمین در فلسفه و علم جدید مطرح است؟ معلوم نیست.

حکما و بخصوص عرفا حرفشان این است که انسان باید بتواند به دنیایی بزرگ‌تر از دنیای ماده قدم بگذارد و لذا باید بُعدی دیگر از ابعاد انسان به کار گرفته شود، که آن قلب است حکیمان و انبیاء می‌گفتند: منبع ادراکات و معرفت حقیقی قلب است با قلب می‌توان صدای کلام ایزدی را بی‌واسطه شنود و وجه الهی را دیدار کرد. پس باید باطن انسان به کار بیفتد تا با باطن عالم بتواند ارتباط پیدا کند. در فلسفه جدید این بُعد از ابعاد انسانی مغفول عنه واقع شده و تمام همّت بشر بر روی عقل جزیی قرار گرفته است. قرآن می‌فرماید: ملت‌های پیشرفته گذشته بصر داشتند که خوب عالم را بشناسند ولی بصیرت نداشتند تا باطن عالم و سنن الهی را بیابند، و لذا همین بی‌بصیرتی موجب شد تا از ثمره کارهایشان آن‌طور که به دنبال آن بودند محروم شوند.

می‌فرماید: «فَكَأَيُّ مَن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْسَ مَعْطَلَةٌ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ. أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ»^۶

آیه می‌فرماید: چه بسیار شهرهایی که به جهت ظلم، امروز خراب و متروک شده‌اند، از چاه‌های رهاشده بگیر یا قصرهای دارای گچ‌بری‌ها. آیا ای پیامبر! این مردمی که نسبت به شریعت و دستورات آن بی‌محلّی می‌کنند یک سیر تاریخی - جغرافیایی در زمین کرده‌اند تا قلب‌هایی

۶ سوره حج آیات ۴۵ و ۴۶ (قریه خاویئه علی عروشیها = شهری که دیوارهایش روی سقف‌هایش ریخته و به کلی خراب شده. مشید= گچ قصر مشید = قصر ساخته شده با گچ).

صاحب فهم و گوش‌هایی قابل پذیرش، بیابند؟ بروند سرنوشت صاحبان این شهرهای متروکه را ببینند، آن‌ها چشم سرهایشان کور نبود ولی چشم دل‌هایشان کور بود. یعنی؛ بصر داشتند ولی بصیرت نداشتند. چیزی که فلسفه‌ی بیکن نیز گرفتار آن است و مردم خود را نیز به آن گرفتار کرد.

(۱۵۹۶-۱۶۵۰ میلادی)

بعد از بیکن باید رنه دکارت را مؤسس فلسفه جدید دانست. او فیلسوف فرانسوی کاتولیکی بود که در زمینه اندیشه قرون وسطی بسیار متبحر و پر اطلاع بود، و در ریاضیات نیز دستی داشت. با این حال به تدریج از قالب‌ها و قاعده‌های فلسفه قرون وسطائی روگردان شد تا بر اساس روش مشهور «شکّ دکارتی» خویش که او را واداشته بود که بگوید: می‌اندیشم پس هستم، پایه و اساس تازه‌ای به نظر خود برای حصول یقین بیابد. این گفته او به یک معنا بنیاد فلسفه جدید است، از آن جهت که در واقع می‌خواهد عامل شناسایی و معرفت را، نفس فرد و عقل استدلالی بشر بداند و آن را از وحی به‌عنوان معیار نهایی و حقیقت و حتی اساس وجود، مستقل قلمداد کند.

بشر غربی قبل از دکارت معتقد به عالم غیب و عالم شهادت بود و بدون آن که آن‌ها را یکی بداند، جدای از همدیگر نمی‌دانست ولی دکارت مدعی و منادی ثنویت مشهوری است که بنا بر آن واقعیت شامل دو بعد یا دو عنصر است یکی «جهان امتداد» یا جهان ماده و دیگری «جهان شعور» یا اندیشه، از این پس فلسفه اروپا همواره در فهم رابطه میان این دو

جهان مشکل داشته است فلاسفه بعدی پیوسته این سؤال را مطرح می کرده‌اند که چگونه یک جوهر مثل ذهن، جوهری مثل ماده را در می‌یابد؟ بعداً دو اردوگاه ماتریالیسم و ایده‌آلیسم بر اساس همین ثنویت به وجود آمد که یکی عنصر مادی را واقعی و عنصر دیگر را غیر واقعی دانست و دیگری برعکس جهان ذهن یا ایده را واقعی و جهان دیگر را غیر واقعی پنداشت.

تحقیقات علمی دکارت بیشتر متکی بر تفکر و تجربه شخصی او بود، نه به خواندن کتاب و چنان که خود او گفته در کتاب جهان مطالعه می‌کرد. یکی از دوستانش حکایت کرده روزی به دیدن او رفته بودم خواهش کردم کتابخانه خود را به من بنماید، مرا به پشت عمارت برد، گوساله‌ای دیدم که پوست کنده و تشریح کرده بود، گفت: بهترین کتاب‌ها که غالباً می‌خوانم از این نوع است.

کتاب «گفتار در روش درست راه بردن عقل و طلب حقیقت در علوم» از مشهورترین کتاب‌های اوست. پس از آن کتاب «تفکرات در فلسفه اولی» را که مربوط به مابعدالطبیعه است نوشت و سپس کتاب دیگری به نام «اصول فلسفه» را نوشت که تا حدی شرح قسمت‌هایی از کتاب گفتار در روش است. در زمان حیاتش عده‌ای از اولیاء کلیسا با او به مخالفت پرداختند، که تفکر او موجب تضعیف دین است. آنچه روشن است بسیاری از افراد با خواندن کتاب‌های او مشتاق علوم تجربی می‌شدند و به تهیه آلات و ادوات علمی می‌پرداختند و نسبت به تفکرات دینی شور و شوق خود را از دست می‌دادند، و به همین جهت هم می‌توان گفت

دکارت یکی از مؤسسين علوم جديد و فرهنگ غرب جديد است. بيکن
 بيشتر به روش تجربی می‌پرداخت، ولی دکارت فلسفه‌ای تأسیس کرد که
 بر اساس آن فلسفه بشرِ جديد معنی خاص خود را پیدا کرد. می‌گوید:
 فلسفه بسان درختی است که «متافیزیک»، ریشه‌های آن و «فیزیک» تنه آن
 را تشکیل می‌دهد، و «مکانیک» و «پزشکی» و «اخلاق» سه شاخهٔ آن است.
 لکن آنچه شایان توجه است شاخه‌ها و تنه‌ها نیست، بلکه میوه‌هاست و تنها
 به دستياری این علوم سه گانه است که ما خواهیم توانست فرمانروایان و
 خداوندگاران طبیعت شویم. می‌گوید: اگر اطلاع کافی دربارهٔ طبیعت
 کسب کردیم می‌توانیم جالب‌ترین دستورات عملی را از آن استخراج
 کنیم. می‌گوید: باید اصول یک متافیزیک مسلّمی را پیدا کرد و حقایق
 فیزیکی انکارناپذیری را از آن استخراج نمود و بعد دستوراتی سودمند
 برای صنعتان یعنی «مکانیک» و «پیکرمان» یعنی پزشکی و «روانمان» یعنی
 اخلاق، از آن بیرون کشید. ملاحظه می‌شود که در فلسفهٔ دکارت جایی
 برای وحی و دین نمی‌ماند و عقل و اندیشه ضامن بقاء بشر شمرده می‌شود.
 دکارت در کتاب «گفتار در روش» راه‌هایی را برای رسیدن به مکانیک و
 پزشکی و اخلاق مورد نظرش نشان می‌دهد.

آنچه عامل معرفت است یکی حواس است و دیگری تعقل. اما
 دکارت خواست به آنچه در اثر به کار بردن «حواس» و «عقل» در نفس
 انسان حاصل می‌شود شک کند. می‌گوید: کیست که به من اطمینان بدهد
 حواس ما همیشه ما را فریب نمی‌دهد؟ و یا کیست که به من اطمینان دهد که

وقتی من خیال می‌کنم درست استدلال کرده‌ام، به حقیقت دست یافته‌ام و در اشتباه نمی‌باشم؟ بدین سان از نظر دکارت؛ نه حواس و نه عقل و خرد، برای اثبات یک قضاوت کافی نیست، و در همین جاست که او نخستین مطلب خود را به نظر خود کشف می‌کند که «من می‌اندیشم پس هستم». می‌گوید: حواس و عقل تنها منبع کسب معرفت انسانی نیستند منبع دیگری هم هست که از آن بسیار غفلت شده‌است و آن تجربه‌ی درونی است که هر وجدانی نسبت به خود دارد.

می‌گوید: «من می‌اندیشم» حقیقتی است که نه حواس و نه خرد آن را به من تعلیم نداده‌اند. و من این حقیقت را در نتیجه‌ی یک عمل وجدانی بی‌واسطه می‌شناسم و فقط به وسیله‌ی این عمل است که حس می‌کنم می‌اندیشم. حال من در نتیجه‌ی تجربه‌ی درونی به وجود خاص خودم پی‌بردم. پس من به حقیقت مسلمی دست یافته‌ام و آن وجود اندیشه‌ی من است که برای من یقینی و فوق هر گمانی است و این نخستین یقینی است که من می‌توانم داشته باشم و اندیشه‌ی من ممکن نیست رؤیا باشد و حقیقت آن از همان لحظه‌ای که شروع به کار می‌کند و به کار کردن خود وجدان دارد، مسلم است.

می‌گوید: ممکن است فکر کنم راه می‌روم، بی‌آن که راه بروم. اما نمی‌توان فکر کرد که فکر می‌کنم، بی‌آن که فکر کنم. و لذا این حال که «فکر می‌کنم، پس هستم» حالت ممتازی است غیر این که بگوییم راه می‌روم پس هستم، و لذا این قضیه از تمام سفسطه‌های شکاکان مصون است.

فقط چیزی که او در فلسفه‌ای که مطرح می‌کند، متوجه است این که تعیین حقیقت تخمینی است، چون در واقع روح ما با تعقل می‌تواند چیزی بسازد، حال چه اعتمادی داریم که این تعقل ما را فریب نمی‌دهد. دکارت می‌گوید: اگر ممکن باشد که وجود یک خدای فوق‌العاده خوب و فوق‌العاده قادر را ثابت کنم خیال ما به کلی آسوده خواهد شد.

می‌گوید: خدا فوق‌العاده خوب است، زیرا نخواسته است ما را فریب بدهد، و فوق‌العاده قادر است پس او می‌تواند از همان لحظه‌ای که بخواهد ما را فریب ندهد، فریب ندهد پس ما می‌توانیم به او و در نتیجه به عقل خود اعتماد داشته باشیم. در این راستا او باید خدایی را اثبات کند که فوق‌العاده خوب و فوق‌العاده قادر است تا بتواند حرفش را بزند، و لذا در اثبات وجود خدا می‌گوید:

برهان اول: من از یک طرف اندیشه کمال در سر دارم و من ناقص هستم، یک کارگر ناقص نمی‌تواند بنای کاملی را بسازد. پس چون من خودم ناقص هستم نتوانسته‌ام اندیشه کمال مطلق را خودم بسازم. به همین دلیل هیچ موجود ناقصی نتوانسته است این اندیشه را به من بدهد و اگر من چنین اندیشه‌ای را دارا هستم، از این جهت است که به وسیله یک وجود کامل در من ایجاد گردیده است، پس باید چنین وجود کاملی وجود داشته باشد و بدون آن وجود کامل من مسلماً اندیشه‌ای را که به طور قطع واجد آن هستم دارا نبودم.

برهان دوم: اگر من خودم را به وجود آورده بودم، خود را کامل می‌آفریدم، زیرا من تصور کمال دارم. پس ناقص بودن بدان معنی است که من خود را نیافریده‌ام و چون من در اندیشه کمال هستم، پس می‌بایستی به وسیله وجودی آفریده شده باشم که توانائی بخشیدن این اندیشه را به من داشته باشد. پس من می‌بایستی به وسیله وجود کامل آفریده شده باشم.^۷

برهان سوم: ذات باری عین کمال است و کمال بدون وجود متصور نیست، چه اگر موجود نباشد کامل نخواهد بود.

حال چنین نتیجه می‌گیرد که همه چیز از خدای راست‌گوریشه می‌گیرد و این خدا نخواسته است ما را فریب بدهد و به همین جهت ما از طریق تعقل در خطا نخواهیم افتاد و اگر هم مرتکب اشتباهاتی می‌شویم از خود ما ناشی می‌شود، به علاوه خدا باید قدرت تصحیح اشتباه را نیز به من داده باشد و با این اصل که هر آنچه واضح و متمایز است را باید بپذیرم، از اشتباه آزاد می‌شوم.

دکارت در بین مخلوقات، فقط انسان را دارای روان می‌داند و معتقد است جانوران مانند ماشین خودکار هستند و لذا حس و شعور و عقل در آنها نیست.

بعضی شك دستوری دکارت را به جا ندانسته‌اند و معتقدند که در آغاز همه معلومات و مدرکات حتی بدیهیات را محل تردید قرار داد، بعد برای وصول به یقین به همان بدیهیات استناد کرد.

۷- البته دو برهان مکمل یکدیگرند.

فریتیوف شوان می گوید: نخست در شیوه گالیله این فکر پرو بال گرفت که علم درباره جهان از طریق به کاربردن فنون ریاضی به دست می آید و آنچه که در دام اعداد نیفتد، علم نیست و در نهایت فاقد هستی است و دکارت رؤیای تقلیل علوم به ریاضیات و جهان شناسی ریاضی را تبیین کرد. دکارت با قطع رابطه لطیف بین خدا و جهان، عملاً جهان را از خدا دور کرد. یعنی این فیلسوفان طوری القاء کردند که آنچه در دسترس ریاضی نیاید قابل توجه علم نیست در حالی که بسیاری حقایق لطیف در عالم هست که در نگاه ریاضی قابل احساس نیست و همان لطایف اند که سختی قالب دنیا را شکافته و شعاع معنوی عالم غیب را نمایانده اند و لذا فکر امثال گالیله و دکارت همان فکری است که عالم را منفک از مبدء متعالی اش مورد مطالعه قرار می دهد و در واقع همان علمی است که حجاب معنویات است و از اوراق دفتر آفرینش پیام های عرفانی و روحانی اش را نمی تواند بخواند. در مورد اندیشه دکارت انتقادات زیادی شده است؛ از جمله گفته اند:

نفسانیت در فلسفه غرب با دکارت آغاز شد. با عبارت «من می اندیشم، پس هستم» انسان محور شد. چرا که تا آن زمان اصالت با حقایق غیبی بود و انسان به عالم بالا توجه داشت ولی با این جمله انسان محور شد و اصالت هم به فهم انسان داده شد. با این جمله شهود قلبی و معارف حاصل از تزکیه تماما دفن می شود، یعنی همان چیزی که غرب بعد از دکارت با آن روبه رو شد. عرفا همین عقل جزیی را به نقد کشیده اند آنگاه که می گویند: آزمودم عقل دور اندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را

روح تجدد یافته تفکر «یونانی، رومی» با دکارت رسمیت یافت و در این حال هر آنچه با عقل جزئی تحقیق پذیر نبود باید طرد شود این تفکر بشر را به شکوه و جلال این جهان می خواند و جهان عهد یونان را می ستود - و بالاخره تکنولوژی قائم مقام فلسفه دو هزار و پانصد ساله غرب شد و شرق نیز زائر زیارتگاه های پرت غرب که همان نظام شگفتی ها بود گشت.

در فلسفه دکارت از خدا سخن به میان می آید ولی باید متوجه بود صرف این که یک فیلسوف خدا را اثبات کند خبر از نگاه توحیدی آن فیلسوف نمی دهد عمده آن است که متوجه شویم چه خدایی را اثبات می کند. به قول هگل: به من بگویید یک جامعه چه خدایی را می پرستد تا من بگویم آن جامعه چه خصوصیتی دارد.

خدا در فلسفه دکارت وجود دارد اما برای این که ضامن معرفت بشر باشد، از نظر دکارت اولین حقیقت، انسان است و بعد در درون این انسان می فهمیم خدایی هست، چون خدای دکارت ریشه در ذهن دارد. می گوید: چون خدا هست و آن خدا فریبکار نیست، پس باید واقعیتی وجود داشته باشد که خداوند آن را به ما نشان می دهد.

کانت در اشکال به دکارت می گوید: از کجا قبول دارید خداوند ضامن صحت ادراکات بشر است؟ آیا می توانید خدا را در خارج از ذهن خود اثبات کنید؟

پس چنانچه ملاحظه می کنید از نظر دکارت؛ اصالت با بشر است و خدای او برای آن است که فیلسوف ما به کمک آن خدا، ثابت کند بشر

اشتباه نمی‌کند، و این خدا نهایتاً یک خدای خالق است که فریبکار نیست، نه خدای شارع که از طریق ارسال رسولان و تعیین دستورات عبادی و تکالیف شرعی در صدد تعالی بندگان است.

(۱۶۳۲-۱۶۷۷ میلادی)

اسپینوزا فیلسوفی با پیشینه یهودی بود. او در آمستردام به دنیا آمد. پس از آن به خاطر نظرات مخالف آمیزش با معتقدات رسمی از جامعه یهودی اخراج شد، بخش اعظم عمرش را در عزلت گذراند. او عمیقاً مجذوب فلسفه دکارت بود. مشهورترین اثر او تحت عنوان «علم اخلاق» پس از مرگ وی انتشار یافت، که یکی از آثار عمده فلسفه جدید به حساب می‌آید. او در جستجوی خیر اعلی بود، و آنرا بر خورداری از سرشتی انسانی می‌دانست که از وضع خود در جهان و در طرح کلی اشیاء کاملاً آگاه باشد. به عقیده او جزء، تنها در ربط با کل فهمیده می‌شود. و اولین کل همان است که او آنرا «خدا - طبیعت» می‌خواند. به همین دلیل او را به پیروی از مذهب «همه خدایی» یا پانتئیسم متهم کردند. زیرا خداوند را با کل جهان یگانه می‌دانست.

او شغل تراشیدن شیشه عدسی را پیشه کرد تا از قیل و قال کارهای اداری در امان بماند و تا آخر عمر به تنظیم فلسفه خود پردازد.

اصل تفکر او اصالت دادن به عقل است و نه به وحی، او منکر وحی است. و همه تلاش او این است که طرحی عقلی برای تبیین جهان و وظیفه انسان در جهان تنظیم کند، و لذا مهمترین اثر خود را که جامع

فلسفهٔ اولی است به نام اخلاق نامید. مباحث الهی و اخلاقی را مانند قضایای هندسهٔ اقلیدسی عنوان کرد و به همین جهت فهمیدن نوشته‌های او با کمی دشواری همراه است.

بسیاری او را ملحد و منکر خدا می‌دانند و عده‌ای چنین باور ندارند. دلیل اصلی این امر یکی دانستن خدا با طبیعت است که در آثار او به چشم می‌خورد. اگر خدا را به معنی دینی آن که پیامبران مطرح کرده‌اند در نظر بگیریم، یعنی وجود مطلق شخصی^۸ و متعالی از طبیعت، اتهام الحاد برای اسپینوزا رواست، زیرا او وجود خدای مطلق شخصی متعالی از طبیعت را انکار کرده است.

در مورد خدا می‌گوید: می‌توانیم حکم کنیم هرچه هست در خدا هست و بی او هیچ چیز نمی‌تواند باشد و نمی‌تواند تعقل شود. یعنی هرچه وجود دارد حالتی است از حالات واجب‌الوجود. پس خدا یکی است، یعنی جوهر یکی بیش نیست، و او مطلقاً نامحدود است و ادراک نفوس و ابعاد و اجسام باید از صفات خداوند باشند، یا حالات او است. می‌گوید: جسم را از صفات یا حالات خدا شمردم. اما زنه‌ار این سخن را به این معنی مگیرید که خدا جسم است. من می‌گویم ذات واجب‌الوجود بر جسم نیز احاطه دارد و جسم جوهری نیست که ذاتی مستقل از

۸- منظور از شخصی بودن خدا این است که به عنوان یک واقعیت می‌توان با او ارتباط پیدا کرد، و یک مفهوم عقلی نیست.

واجب‌الوجود داشته باشد و مخلوق هم نیست. به این معنی که صانعی او را از عدم به وجود آورده باشد، بلکه جسم صفتی یا حالتی از واجب‌الوجود خواهد بود، و چرا باید از این امر فرار کرد چون بُعد هم که حقیقت جسم است نامحدود است و نالایق نیست که از صفات یا حالات واجب‌الوجود باشد... و حقیقت جسم امری است معقول و غیر از تعینات است که محسوس و معقول می باشند.

اسپینوزا ذات مختار را از آن می داند که وجود و فعلش به اقتضای ذات خودش است و نیرویی از خارج او را مجبور نکند و مجبور آن است که دیگری او را به وجود آورده بنابر این جز ذات خدا هیچ کس دیگر مختار نیست.

می گوید: موجودات جز این که هستند نمی توانند باشند و جریان امور بر حسب نظامی است که به اقتضای ذات کامل الصفات، واجب و مقرر شده و موجودات از آن نمی توانند منحرف بشوند و لذا نیکی و بدی و زشتی و زیبایی و پسند و ناپسند و رغبت و نفرت، هر حقیقتی داشته باشند نسبت به بشر و سود و زیان او است و خدا برتر از این عوالم است.

نظرات اسپینوزا در انتها به این معنی است که تسلیم هر چه هست بشویم، و روحیه جبری که در عمق بسیاری از مکتب‌های فلسفه غربی مطرح است از همین جا نشأت گرفته است.

در مورد علم می‌گوید: علم دو قسم است، تمام و ناتمام. علم تمام آن است که انسان برای ادراک آن محتاج به علم دیگر نباشد، و آن علم مستقل و از دیگری بی‌نیاز باشد. علم ناتمام آن است که ذهن ما معلوم را کاملاً در نیابد یعنی ادراک آن محتاج به علم به چیزهای دیگر باشد و آن‌ها علت یا شرط وجود آن علم هستند و بنابراین ذهن در داشتن آن علم کاملاً مستقل و بی‌نیاز نیست. می‌گوید: انسان که موجودی محدود است و قائم به ذات نیست و روحش مقید به تن است اکثر معلوماتش از راه حس و تخیل و توهم حاصل می‌شود و در آن‌ها علمش ناتمام است و حتی علمش به نفس و بدن خود نیز تمام نیست تا چه رسد به موجودات خارجی.

معلومات تامّ انسان که بسیار معدودند همان مبانی عقل او می‌باشند مثل «بدیهیات عقلی» که در نزد همهٔ مردم یکسان و مشترک و صحیح‌اند و نفس به آن‌ها اطمینان و یقین دارد، به خلاف معلومات ناتمام که در نزد همه یکسان نیست و بنابراین به صحت آن‌ها نمی‌توان مطمئن بود.

ریشهٔ شکاکیت در تفکر فلسفی در قرون بعدی از همین سخن اسپینوزا است که نتوانسته است جایگاه معلومات عقلی بشر را به درستی تبیین کند و قدرت عقل که توان کشف حقایق را دارد درست در نیافته است، چرا که بدیهیات عقلی یک چیز است و عقل، به عنوان استعداد کشف حقایق معقول چیز دیگر.

وقتی اسپینوزا می گوید:

اشیاء به وسیله کمال تام خداوند پدید آمده‌اند زیرا ضرورتاً از کامل‌ترین طبیعت مفروض ناشی گشته‌اند» نباید تصور کنیم که منظور او این است که عالم از خداوند تجلی کرده است. در این جا گویی اصلاً مسئله خدایی متعالی به عنوان خالق جسم جزئی یا نفس جزئی در میان نیست. این جا سلسله‌ای است بی‌نهایت از علل جزئی متکی به طبیعتی که به عنوان جوهر قائم به خود ملاحظه شده است و این طبیعت بالضرورة خود را در حالات می‌نمایاند و به این معنی طبیعت علت داخلی تمام تحولات و حالات خود می‌باشد یعنی به قول او خدا علت داخلی همه اشیاء و نه علت خارجی آنهاست.

زیرا تمام اشیاء در خدا یا طبیعت موجودند. اما این بدان معنی نیست که خدا جدای از حالات، وجود داشته و در عرض سلسله علل متناهی است، بلکه از نظر اسپینوزا سلسله علیت متناهی، همان علیت الهی است، زیرا این سلسله عبارت است از بیان حالت واجب‌الوجودی فی‌نفسه خدا.

حرف او این است که تنها یک سلسله وجود دارد، هر چند می‌توان آن را از دو لحاظ تصور کرد. لذا می‌گوید:

نظام و اتصال تصورات همان نظام و اتصال اشیاء است.

طبیعت را خواه تحت صفت بُعد ملاحظه کنیم، خواه تحت صفت فکر یا هر صفت دیگر، در هر حال یک نظام و یک اتصال از علل را خواهیم یافت. یعنی در تمام موارد یک چیز را مورد نظر قرار داده‌ایم، در همین راستا معتقد است وجود انسان یک چیز است. می‌گوید: درست است که

انسان شامل نفس و بدن است و نفس متحد با بدن خود است اما بدن انسان، انسان است به عنوان حالتی از صفت بُعد، و نفس انسان، انسان است به عنوان حالتی از صفت فکر. بنابراین آن دو؛ دو جنبه از یک چیزند. یعنی نفس؛ طبق نظر اسپینوزا تصور بدن است. یعنی رونوشتی است تحت صفت فکر از حالت بُعد یا همان بدن.

در فلسفه اسپینوزا علت غایی نیز حذف شده است. می گوید:

انسان‌ها چون به علل اراده‌های خود آگاه نیستند، خود را آزاد و مختار می‌پندارند و هم‌چنین اعتقاد به وجود غایت در طبیعت به خاطر ناآگاهی از علل واقعی حوادث طبیعی است، بنابراین اعتقاد به علل غایی به هر شکل فقط حاصل جهل است.

اسپینوزا نتوانسته است بین غایت در ذات خداوند و غایت در فعل خداوند را تفکیک کند زیرا آنچه هدف برایش معنی می‌دهد فعل خداوند یعنی جهان هستی است. اسپینوزا به یک معنی بقای نفس را بعد از مرگ منکر است، و به یک معنی نفس را از آن جهت که اشیاء را سرمدی تصور می‌کند سرمدی می‌داند.

در اخلاق می‌گوید: هر شیء جزئی «و نه فقط انسان» در جهت حفظ وجود خود تلاش می‌کند و این تلاش را صیانت ذات می‌نامد. و بر طبق عقل عمل کردن را توصیه می‌کند و آن را فضیلت می‌داند و می‌گوید: بر طبق فضیلت عمل کردن چیزی نیست جز عمل کردن، زیستن و حفظ کردن خود، و انسان هر چه بیشتر فهم خود را به کار برد، از اسارت

عواطف آزادتر است و برترین وظیفه نفس شناخت خداوند است و این عالی‌ترین فضیلت است. زیرا انسان چیزی عالی‌تر از بی‌نهایت را نمی‌تواند بشناسد و هر قدر خدا را بیشتر بشناسد) (محبتش به او بیشتر می‌شود. باز یادآور می‌شویم که در نزد اسپینوزا خدا و طبیعت یکی است. می‌گوید: اشیاء از این حیث که موجود در خدا هستند، همان ادراک آنهاست از جهت نسبتشان با نظام علی‌نامتناهی طبیعت، و با این نگاه اشیاء را در حالت سرمدیت می‌یابیم و شناخت اشیاء از این حیث، همان شناخت خداست.

می‌گوید:

ممکن نیست چیزی برای حفظ انسان‌ها برتر از سازگاری آن‌ها با یکدیگر باشد به نحوی که ارواح آن‌ها یک روح و ابدانشان یک بدن شود.

راستی اگر طبق نظر اسپینوزا معتقد به جبر در افعال انسان باشیم، توصیه اخلاقی چه معنایی دارد؟ و به همین جهت هم گفته‌اند؛ او التفاتی به اخلاق نصیحت‌آمیز نداشته، بلکه تنها به اخلاق تحلیلی می‌پردازد. از طرفی خود او می‌گوید: می‌توان انسان را برانگیخت که در پی اسباب کمال خود برود و برای کسب طبیعت بهتر تلاش کند. در واقع او می‌خواهد دو چیز غیر قابل جمع را با هم داشته باشد. یکی حفظ یک جبرگرایی کامل که مبتنی بر نظریه فلسفی اوست و دیگر طرح نکات اخلاقی که این دومی تنها با مطلق نبودن جبرگرایی معنی پیدا می‌کند.

در مورد حق موجودات می‌گوید: مقصود من از حق و امر طبیعت صرفاً آن قوانین طبیعی است که ما از روی آن‌ها درمی‌یابیم که هر موجودی توسط طبیعت ملزم به طریقه خاصی از زندگی و عمل است. مثلاً طبیعت؛ ماهی‌ها را طوری ساخته که بزرگتر، کوچکتر را به حکم حق طبیعی می‌بلعد. یعنی ماهی بزرگ قادر است ماهی کوچک را بخورد، و لذا حق او متناسب قدرتش است، و میزان قدرتش را نیز طبیعت او تعیین کرده، و انسان نیز به اندازه قدرتش حق طبیعی دارد، و حق دارد با هر کس که مانع عملی ساختن این میل طبیعی است، همچون دشمن رفتار کند.

یعنی طبق نظر اسپینوزا میزان حق و عدالت تنها میل و قدرت است که چنین سخنی نتیجه بسیار خطرناکی برای بشر به همراه دارد. این نتیجه طبیعی دوری از وحی و تأکید کردن بر عقل طبیعی و عقل معاش -

- شهید مطهری «رضوان الله تعالی» می‌فرماید: اسپینوزا در فلسفه

اخلاق به نظریه‌ای معتقد است که غالب مادیون از آن دفاع می‌کنند. آن نظریه بر مبنای عقل معاش بنا شده که در آن صورت هیچ اصالتی برای ارزش‌های اخلاقی قائل نیست. یعنی نه عدل قداست دارد و نه ظلم، و در آن نظریه فضائل اخلاقی و رذایل اخلاقی برابرند.

اسپینوزا در مورد جامعه می‌گوید: انسان‌ها بدون کمک متقابل به سختی قادر به حفظ زندگی و پرورش عقل می‌باشند. بنابراین قدرت

شخصی فرد و حق طبیعی او به تنهایی غیر مؤثر بوده، مگر این که با انسان‌های دیگر متحد شده، با هم جامعه‌ای استوار بنا کنند. به این ترتیب می‌توان گفت صرف حق طبیعی دلالت دارد بر لزوم تکوین جامعه... و نیز می‌گوید: یک پیمان تنها به خاطر فایده‌اش معتبر است. پیمان بدون فایده باطل و بی‌اثر خواهد بود. و نیز می‌گوید: کشوری قوی‌ترین و مستقل‌ترین است که مبتنی بر عقل بوده و از آن راهنمایی بجوید. (

.)

اسپینوزا تأکید بر قدرت انسان و جامعه دارد، و عقل را هم در خدمت قدرت می‌خواهد یعنی اگر جامعه عقلانی عمل کند قدرت مقابله با رقیبانش را خواهد داشت.

می‌گوید: یکی از نشانه‌های اصلی یک جامعه عقلانی تساهل در مذهب است. یعنی هر کس باید با هر عقیده و مذهبی آزاد زندگی کند و این چنین نباشد که یک مذهب یا فکر خود را مقدس و برتر بدانند، و در صدد حذف بقیه عقاید برآید، بلکه باید به پیروان هر عقیده‌ای آزادی کامل داد. می‌گوید: همه باید در انتخاب اصول عقیده خود آزاد بوده و دین را تنها باید با نتایج و ثمرات آن ارزیابی کرد، و از طرفی هر فرد در اعمال - تسلیم قدرت حکومت است، ایمان نباید اجباری باشد و نباید هم یکی را حق و دیگری را باطل بدانیم.

می توان گفت: اسپینوزا یکی از بنیانگذاران فلسفه لیبرالی است. جمع این حرف های اسپینوزا با آن حرفش که می گوید: هر کس عقلش بر خواسته هایش سلطه ندارد انسانی آزاد نیست، کار مشکلی است.

جمله «طبیعی بودن حق» مصداقش را چگونه تعیین می کند؟ نیاز به وحی جهت تعیین مصداق چنین حق طبیعی ضروری است، از طرفی بسیاری از افراد سودجو یا بدون آن که به حکم عقل تن بدهند، محاسبه های سود محورانه خود را حق خود می دانند. آیا مقابله با عوامل ضلالت جامعه، جهت آماده شدن تعقل آزاد را مخالفت با حق طبیعی انسان ها بدانیم؟ و یا حق انسان های جامعه است که مسئولان آن جامعه اجازه ندهند هر انحرافی در جامعه شایع شود؟ مسلم اطاعت از انبیاء به معنی ترک تعقل اسپینوزایی نیست، بلکه التزام به لوازم تعقل آزاد است، چرا که آزاد بودن عقل، مستلزم ایمان به حق و تسلیم در برابر آن است. یک مؤمن هرگز خود را از تعقل فارق نمی کند و در اوج تعبد هم چنان مقید به تعقل آزاد و متعهد به حقیقت است، و یک لحظه هم ایمان او به نقض عقلانیت منجر نمی گردد، چون راه ایمان از عقل و معرفت جدا نیست، بلکه ایمان، در مدرسه از عقل می گذرد، اما در محدوده مفاهیم عقلی متوقف نمی ماند. از طرفی دولت باید نسبت به حق و باطل مسئول باشد و به مسئولیت خود عمل کند، نه فقط ژاندارم امنیت باشد تا هر کس هر چه خواست انجام دهد. مگر هدف دولت ایجاد شرایط برای تعقل آزاد نیست؟ - پس باید برای ایجاد چنین شرایطی

مراقبت‌های اخلاقی و فرهنگی لازم را انجام دهد و نه به بهانه «حق آزادی طبیعی انسان‌ها» اجازه حاکمیت هر میل و هوس را در جامعه صادر نماید. بعد از اسپینوزا نظرات متفاوتی نسبت به فلسفه او ابراز شد عده‌ای فلسفه او را مغالطه‌ای پیچیده و شعبده‌بازی، با عبارات با فرمول‌های فلسفی و هندسی می‌دانستند و برعکس هگل در توصیف تفکر اسپینوزا می‌گوید: فلسفه اسپینوزا را بهتر است منکر جهان بدانیم و نه منکر خدا. مشکل بتوان در مورد اسپینوزا یکی از این نظرها را پذیرفت. مسئله این است که وی از یک طرف منکر هرگونه دین است، و اصالت را به عقل می‌دهد، آن هم عقلی خاص. از طرفی می‌گوید: مقصود من سوق دادن همه علوم به سوی یک غایت، یعنی نیل به عالی‌ترین کمال ممکن انسانی است.... چرا که عشق به یک موجود نامتناهی به تنهایی لذت روح را تأمین می‌کند، و این لذت یعنی رهایی از همه دردها، بنابر این باید با شوق و نیروی هر چه تمام‌تر به دنبال آن رفت.

اما از او باید پرسید چگونه و با چه روشی و به وسیله چه انسانی؟ با نفی روش انبیاء و با انسانی که همچنان در طبیعت مجبور است؟ نکاتی است پر ابهام.

، (۱۶۶۶-۱۷۱۶ میلادی)

از دیگر فیلسوفانی که محور اندیشه خود را بر عقل قرار دادند و خواستند همه چیز را بر مبنای عقل تبیین کنند. لایبنتیس فیلسوف و ریاضی دان آلمانی است. او در میان فلاسفه غرب از بقیه به فلسفه و ما بعدالطبیعه

سنتی مشترک میان اسلام و مسیحیت و سنت‌های دیگر نزدیک‌تر است. او می‌خواست آراء و نظریات سنتی در باب خدا و انسان و طبیعت را با اندیشه‌های جدیدی که در حلقات علمی و فلسفی مطرح می‌شد هم‌ساز و هماهنگ کند از نظر او وجود خداوند و علت‌های غایی برای توضیح نهایی هر چیزی ضروری است. برعکس نظر دکارت و اسپینوزا که معتقد بودند باید بیشتر به علل فاعلی پرداخت تا علل غایی.

او معتقد است جهان کلّ هماهنگی است که بنابر قوانین علل فاعلی در خدمت اهداف الهی است. معتقد به ذوات بسیطه یا جوهر فرد بود که مثل نفس برای بدن، آن‌ها نیز ذات یا جوهر همه عالم هستند و فعالیت آن جواهر فرد از خودشان است و خود جوش و خود انگیزه هستند هر چند مخلوق خدایند.

او به آنچه در غرب به حکمت خالده یا «جاودان خرد» مشهور است علاقه بسیار داشت. به آن معنی که یک خرد و یا حکمت جاودان در بین همه پیامبران و حکما از اول تا آخر بوده و هست که در هر زمانی مناسب خاص آن زمان مطرح می‌شود. و این علاقه به حکمت خالده مبتنی بر توجهی بود که او به فلسفه‌های غیر غربی از جمله اندیشه‌های اسلامی و چینی داشت. او در پس همه این حکمت‌های «سنتی-فلسفی» مجموعه‌ای از حقایق کلی و عامی را می‌دید که آن‌ها را جاودان می‌دانست.

اصول کلی فلسفه او شامل اصل «هوهویت» و اصل «انتخاب اصلح» است، انتخاب اصلح به این معنی که خدای حکیم در میان همه صورت‌های ممکن، اصلح یا بهترین صورت را انتخاب می‌کند و نیز اصل

«علت کافی» را از دیگر اصول فلسفه او می‌توان نام برد که آن‌ها را در کتاب‌های «موناذ شناس» و «اصول طبیعی و الهی» بحث نموده است. دکارت به سه جوهر «خدا» و «روح» و «ماده»، و اسپینوزا فقط به «خدا» قائل بود، ولی لایبنتیس به جوهر متعدد قائل است در نظر دکارت امتداد، ذات ماده است. در نظر اسپینوزا؛ امتداد و اندیشه، هر دو از صفات خدایند. لایبنتیس معتقد است که امتداد نمی‌تواند از صفات یک جوهر باشد. دلیلش این است که امتداد، مستلزم تکثر است و بنابراین فقط می‌تواند به مجموعه‌ای از جوهر نسبت داده شود که آن جوهر را «موناذ» می‌نامد. یعنی اجزائی که ابعاد ندارند، مثل نفس برای بدن که در عین نداشتن بُعد، بدن را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. و لذا می‌گوید همه جا روح است و هر یک از آن‌ها جهانی است که هر چه را در عالم کبیر هست یا بالفعل و یا بالقوه در بر دارند.

(۱۶۳۸-۱۷۱۵ میلادی)

مالبرانش پس از اتمام تحصیلات در صنف کشیشان درآمد و با خواندن آثار دکارت به فلسفه علاقمند شد. مصنفات او عبارتند از: ۱- جستجوی حقیقت ۲- تفکرات مسیحی ۳- گفتگو در مابعدالطبیعه ۴- رساله ای در اخلاق. آراء فلسفی او عمدتاً متأثر از دکارت است و اصالت را به عقل می‌دهد. هر چند تحت تأثیر کلیسا و مذهب اصالت وحی نیز می‌باشد و همین امر یک دوگانگی در تفکر او پیش آورده، ولی آنچه تکیه‌گاه اصلی اوست، همان عقل دکارتی یا عقل جزئی است.

همچون عرفا می گوید: علت اصلی خطا در انسان گرفتاری روح است از تن و نیز همه ادراکات را به روح نسبت می دهد.

از یک طرف می گوید: فهم انسان محدود است و هر کس متوجه محدودیت فهم انسان نیست، گمراه است. از طرف دیگر آنچه بر همین عقل جزئی بشری «و نه عقل کلی نبوی» تکیه می کند که وحی و عقل را برابر می انگارد.

خدای دکارت توالی وجودهای آنی و از هم گسسته است. و بنا به گفته پاسگال: غرض دکارت در سرتاسر فلسفه اش این است که خدا تلنگری به عالم بزند و آن را به حرکت درآورد و گرنه دکارت احتیاجی به خدا ندارد، خدا همه کاره ولی در واقع بی کاره است.

مالبرانش تلاش دارد فلسفه اش از این نقیصه مصون باشد. غافل از این که تأکید بر عقلِ بحثی میدانِ واقع بینی و حقیقت یابی را آنچه تنگ می کند که انسان نمی تواند حضور مطلق حق را در صحنه هستی درک کند. سعی می کند روشن کند، غیر از ذات باری مؤثری نیست، و حتی برای انسان نیز معتقد است، هم علم و ادراک او از خدا است و هم اراده و افعال او.

سخن را بر مبنای فلسفه قرون وسطی شروع می کند که انسان مرکب از دو جوهر است. یکی تن که جسم است و حقیقت آن بُعد است و یکی هم روح یا نفس که حقیقت او علم و عقل است و همچنان که جسم پذیرنده شکل و حرکت است. نفس نیز قابل ادراک و عمل است، بدین معنی که هم علم مربوط به نفس است و هم اراده عمل. و لیکن نه جسم بر جسم

تأثیر دارد و نه روح بر تن مؤثر است، بلکه هر فعلی که در عالم واقع شود از خداوند است. چرا که هر چه انسان از تن فاصله بگیرد و به خداوند نزدیک تر شود، علمش شدیدتر و روشن تر می شود.

می گوید: روح نمی تواند ادراک کند مگر آن چه را با او متحد است و چون به جسم پیوستگی حقیقی ندارد و اتصالش در واقع به خدا است فقط وجود خدا را ادراک می کند.)

(و انسان وجود

خدا را بی واسطه ادراک می کند. اما آنچه انسان از مخلوق درک می کند نظر به این که به آنها پیوستگی حقیقی ندارد و آنها را به کمک حس و خیال و وهم در می یابد در حقیقت به آنها علم ندارد بلکه ما بر همان اموری علم داریم که تعقل می کنیم. پس آنچه ما بر آن علم داریم صورت های موجودات است و آن صورت در علم خدا موجوداند و نفوس ما آن صور یا «مُثَل» را مستقیماً ادراک نمی کند بلکه به آن صورت ادراک می کند که آنها در علم خدا وجود دارند. و چون ما ادراک ذات باری را داریم صورت موجودات را هم به واسطه او ادراک می کنیم. در واقع علم صفت خدا است، خدا را که می بینیم صور را می بینیم، صور را که می بینیم موجودات را در می یابیم، البته دیدن دل یعنی تعقل.^۹

در واقع مالبرانش علمی او که برای انسان در خدا قائل است، علم بر صور کلیه و معقولات است.

۹ - در این جا مالبرانش دل و عقل را یکی گرفته، ولی روی هم رفته بر عقل تأکید دارد.

می گوید: مؤثر حقیقی در هر چیز و هر امر خدا است^{۱۰} آنچه به نام علت می نامیم، شرط یا آلت و یا سبب است نه علت. تأثیراتی که از مخلوقات در یکدیگر می بینیم حکایت علت و معلول نیست، مقارنه امور است، شرایط، سبب جهت تحقق فعل خدا است، همچنان که اراده نفس، سبب فعل خدا است نه فعل نفس.

شگفت این که با همه این حرف ها می گوید: مشیت خداوند فقط به کلیات تعقل می گیرد نه به جزئیات.^{۱۱} می گوید: چون در عالم انتظام حاکم است، پس مشیت خدا مطلق نیست، بلکه مقید است. یعنی فقط مشیت خداوند کلی است و اراده جزئی مخصوص بشر است و آنچه در کتاب مقدس حاکی از توجه جزئی خداوند به امور عالم و آدم است برای عوام است. این خاصیت عقل گرایی جزئی است که هر آنچه را نیافت حمل بر ضعف طرف مقابل می داند، حتی اگر طرف او وحی الهی باشد. لذا می گوید کتاب مقدس خواسته است عوامانه سخن بگوید.

کرده ای تأویل حرف بکرر خویش را تأویل کن نی ذکر را خلاصه آن که دکارتیان اعم از اسپینوزا، لایب نیتس و مالبرانش که عقل بشری تمام دریچه نگاهشان به عالم و آدم را تشکیل می داد، به مرور بنا بر آن گذاشتند که عقل در حد وحی کارآیی دارد. سپس کار به آن جا رسید که هر آنچه از وحی را که عقل تأیید کرد -
- مورد قبول است. یعنی عقل جزئی، باطن دین قرار

۱۰- این حرف یک نوع نفی اصل علیت در عالم است که شبیه نظر به اشاعره است.

۱۱- تفاوت نگرش بین عقل جزئی و عقل دینی در همین جاست.

گرفت. و این جا بود که با همه تلاش‌هایی که آن‌ها کردند تا دین را کنار این تفکر حفظ کنند، دین در درجه دوم قرار گرفت و انسان و خواست او محور و ملاک حق و باطل شد و نه خدا، و دنیا مقصد بشر گشت و نه قیامت. حال بشر بریده از ابدیت بی‌هویت‌ترین بشر تاریخی است که پایه‌گذار آن را باید دکارت و مکتب وابسته به او دانست. و امروز غرب در چنین شرایط فکری و فلسفی به سر می‌برد. لذا است که تکنیک برای بشر بی‌هویت، مقصد و قبله است، و نه ابزار برای هدف. کدام هدف؟ مگر در چنین مکاتبی هدفی برای بشر باقی خواهد ماند؟

(۱۶۳۲ - ۱۷۰۴ میلادی)

جان لاک از مهم‌ترین فیلسوفانی انگلیسی است که در تفکر اروپای مدرن نقش مؤثر داشته است. در مسائل اخلاقی و تربیتی و اقتصادی و مذهبی و سیاسی رساله‌های چند نوشته است ولیکن تصنیف مهم او کتاب فلسفه اوست تحت عنوان «تحقیق در فهم و عقل انسانی».

جان لاک در واقع وظیفه دفاع از موضع مذهب اصالت تجربه یا امپریسم را به عهده گرفت و بر این نظر تأکید دارد که چیزی به نام تصورات فطری وجود ندارد. در نظر او ذهن لوح سفیدی است که تصورات به دست آمده از توسط حواس بر آن ثبت می‌شود. جهان از اشیاء واقعی ترکیب یافته است اما آن واقعیات برای ما فقط از رهگذر تجربه مکشوف می‌گردند و همه تصورات یا از طریق حواس به دست

می‌آید و یا از طریق تأمل دربارهٔ یافته‌هایی که از رهگذر حواس به دست آمده است.

در مورد فطرت؛ بر عکس نظر لاک، حکمای الهی وقتی بحث فطرت را پیش می‌کشند، معتقدند انسان یا حیوان یک استعداد و گرایش خاصی دارد. مثلاً تخم اردک استعداد اردک شدن دارد و نسبت به هر حیوانی شدن استعدادش یکسان نیست، ولی همین تخم اردک را باید در شرایطی قرار داد تا به عنوان جوجه اردک ظهور کند، و این جوجه اردک بالفعل در تخم اردک موجود نیست. و فطری بودن یک موضوع در انسان یعنی انسان یک گرایش و استعداد خاصی نسبت به آن موضوع دارد مثل گرایش انسان به خدا یا گرایش به حقیقت جویی. اما از طریق تذکر باید آن استعداد را به فعلیت درآورد. لذا فطری بودن یک موضوع در انسان به معنی بالفعل بودن آن موضوع نیست. وقتی موضوعی در انسان فطری باشد، یعنی آن موضوع به اندک تذکری برای او واقع می‌شود، یا آن موضوع در حین واقع شدن در مقابل حادثه‌ای بروز می‌کند. مثل دانه برچیدن جوجه به مجرد خارج شدنش از تخم، یعنی حکمای الهی معتقد به یک استعدادهایی در انسان یا حیوان هستند. حال جان لاک می‌گوید: هیچ یک از تصورات ذهنی انسان فطری نیست، چه اگر فطری بود در ذهن همواره حاضر بود. و یا می‌گوید: اگر معلومات انسان، فطری بود همه کس آن‌ها را می‌داشت و حاجت به تحصیل نبود، در حالی که منظور از فطری بودن به معنی بالفعل بودن آن نیست، بلکه سخن از یک تقاضای ذاتی است و این که بشر یک حالت بی تفاوتی نسبت به دین و بی دینی یا نسبت به حق و

باطل و یا عدل و ظلم ندارد. و مسئله تعلیم و تربیت برای آن است که مقتضیات فطری هر انسان از حد استعداد فراتر آید و به ظهور برسد.

لایب‌نیتس در مخالفت با جان لاک مطرح کرد که بسیاری از مدرکات انسان در ذهن او بالقوه هست و پنهان است، و این که می‌گوییم معانی برای انسان فطری است. غرض این نیست که همه معانی در ذهن او در همه حال حاضر و بالفعل است، بلکه غرض این است که انسان قوه درک و کشف آن معانی را دارد و یقیناً اگر آن معانی در ذهن انسان به صورت نهانی موجود نبود، نمی‌توانست آن‌ها را دریابد. چنان که در ذهن حیوان به هیچ‌وجه نمی‌توان آن معانی را وارد نمود و اشتباه لاک از این جا برخاسته است که بین حقایق واجب و ضروری مثل «اصل امتناع نقیضین» با حقایق ممکن و عادی فرق نگذاشته است و اگر فرق گذاشته بود، به این نکته بر می‌خورد که حقایق واجب همچون «اصل امتناع اجتماع نقیضین» و معلومات و تصوراتی که می‌توان گفت به تجربه و مشاهده بر انسان معلوم می‌شود، از یک نوع نیستند، و این تصوراتی که به تجربه بر انسان معلوم می‌شود، آن‌هایی است که عقل به وجوبشان حکم نمی‌کند و از انکارشان نیز امتناع دارد، به عبارت دیگر ممکن‌الوجودند بر عکس فطریات.

لاک می‌گوید: ذهن در امر علم به کلی منفعل است. مانند آینه‌ای است که در آن تصاویر می‌افتند. و تعقل هر اندازه عالی باشد جز حس و مشاهده درونی منشأ دیگری ندارد. و از عبارات معروف لاک است که

و جواب لایب‌نیتس هم معروف است که گفته است:

آری جز آنچه به حس در آمده باشد هیچ چیز در عقل نیست مگر
خود عقل.

در واقع لایب‌نیتس تأکید دارد که خود امر تعقل در انسان یک امر
فطری است.

جان لاک می‌گوید: تصور یا بسیط است یا مرکب. تصور یا مفهوم
بسیط به وسیله حس یا فکر حاصل می‌شود و ذهن نسبت به آن منفعل
است. یعنی فقط پذیرنده است. همین که آن معانی را دریافت کرد، آن‌ها
را به کمک قوه فاعلی با هم جمع می‌کند و معانی مرکب را می‌سازد و
ذهن انسان جز این دو قسم تصور نمی‌تواند تصور دیگری در بر داشته
باشد. بعضی از تصورات بسیط از راه یک حس تنها حاصل می‌شود، مانند
رنگ، آواز، مزه و ... و بعضی از تصورات از راه چندین حس حاصل
می‌شود و بیشتر از همه به واسطه باصره و لامسه حاصل می‌شود، مانند زمان
و بُعد و حرکت و تصوره‌های بسیطی که از راه فکر حاصل می‌شود
تصور ادراک است و یا مثل تصور اراده و تصور قدرت و وجود و وحدت
و ألم و لذت و مانند آن‌ها که همه از راه فکر حاصل می‌شود. تصورات و
معانی، بعضی مثبت‌اند و بعضی منفی. تصوره‌های مثبت مانند گرمی و
روشنایی است و تصوره‌های منفی مانند سردی و تاریکی.

به پیروی از حکمای گذشته می‌گوید: ایجاد مفهوم در عقل به واسطه
این است که انسان چندین قوه دارد. یکی «ادراک» که نخستین مرحله علم
است. دوم «حفظ» که معلومات را در ذهن نگه می‌دارد و در موقع نیاز به

یاد می‌آورد. سوم «تمیز» که معانی را از یکدیگر جدا می‌کند و تشخیص می‌دهد. چهارم «سنجش» که نسبت بین معلومات را در می‌یابد. پنجم «ترکیب» که معانی بسیط را با هم جمع کرده معانی مرکب می‌سازد. ششم «تجزیه» یا انتزاع که یک معنی جزئی را که از مشاهده یک فرد معلوم شده از مقارناتی که همراه دارد جدا می‌کند و مفهوم کلی می‌سازد.

از این شش قوه، پنج قوه میان حیوان و انسان مشترک است و ششمین آن مخصوص انسان است و سه قوه اول فقط انفعالی است و در سه قوه آخر نفس فعالیت دارد و به واسطه این سه قوه از تصورات بسیط تصورات مرکب می‌سازد.

می‌گوید: «کلی» حقیقتی ندارد و ذهن انسان معانی کلی را جعل کرده است و همه الفاظ بشر به محسوسات بر می‌گردد و همه معقولات به محسوسات منتهی می‌شود. در واقع لاک عقل را تا حد حس پایین آورده و از توانایی‌های عقل برای کشف معقولات یا حقایق عالم، صرف نظر کرده و حد عقل را در حد تصرف در اثر محسوسات در داخل ذهن پذیرفته است و می‌گوید: دانش چیزی نیست مگر درک سازگاری و ناسازگاری تصورات و معانی که در ذهن ما از طریق حس به دست آمده و نه چیز دیگر. ما در ذهن خود می‌فهمیم این خورشید امروز، همان خورشید دیروز است «این همانی» و این رنگ سرخ غیر از رنگ زرد است «این نه آنی» و این شیء کوچک‌تر از آن یکی است و یا این پدر اوست «نسبت و اضافه» یا هوا سرد است و برف گرم نیست «مقارنه».

به پیروی از حکماء گذشته دانش را حضوری و وجدانی و یا عقلی و استدلالی می‌داند و می‌گوید قسم سوم از دانش آن است که به واسطه حس حاصل می‌شود و هرچند منکر موجودات محسوس شدن چندان معقول نیست، ولیکن البته یقین بر آن‌ها هم مانند یقین بر معلومات وجدانی و تعقلی نیست، و از نظر علمی و فلسفی می‌توان آن‌ها را در زمره گمان‌ها و پندارها به شمار آورد. ولی در امور زندگی دنیوی البته باید به حقیقت محسوسات یقین داشت.

در ملاحظه به گفتار فوق‌الذکر یک نوع شکاکیت در تفکر تجربه‌گرایی به چشم می‌خورد. فیلسوفان تجربی خواستند به فطریات چون محسوس نیست شک کنند، در محسوسات نیز به شک افتادند و عجیب این است که در جمله آخر می‌گوید

البته باید به حقیقت محسوسات یقین داشت»

در حالی که در جمله قبل مطرح می‌کند

علم به محسوسات در زمره گمان‌هاست.

در فلسفه حسی یا امپریسم ابتدا توانایی‌های انسان را محدود می‌کنند و از به کارگیری قلب و عقل، انسان را منصرف می‌نمایند و سپس ناله سر می‌دهند که دانش انسان محدود است و به چیزهایی که دانستنش را آرزو دارد نمی‌تواند دانا شود. در باب آخر کتاب «تحقیق در فهم و عقل انسانی» می‌گوید:

دانش انسان از آن که هست البته ممکن است بیشتر شود، ولی نظر به این که دانش جز درک سازگاری و یا ناسازگاری تصورات ذهنی نیست، یقین است که اندازه دانش انسان از حدود تصورات ذهنی برتر نمی‌رود

بلکه از آن حدود هم کمتر است. بنابراین ما نمی‌توانیم بر کل آنچه دانستش را آرزو داریم دانا شویم. مثلاً یقین نیست که عاقبت بتوانیم این مسئله را حل کنیم؛ که آیا خداوند به جسم قوه ادراک داده یا نداده است؟ و علم ما بر نفس خودمان مسلم است اما از حقیقت او چیزی نمی‌دانیم و اگر در تحقیقاتی که در باب تجرد نفس به عمل آمده دقت شود، دیده می‌شود که از روی حقیقت و یقین نه به مجرد بودن او می‌توانیم حکم کنیم نه به مادی بودن.

ملاحظه می‌کنید وقتی انسان گرفتار عقل جزئی شد و تمام معلومات خود را از دریچه حس خواست دریافت کند، روشن‌ترین حقایق برای او چون معمایی لاینحل می‌شود. حکمای الهی با ساده‌ترین راه ما را متوجه قوه ادراک جسم در حد و مرتبه وجود خاصش نموده‌اند.^{۱۲} حال در فلسفه جدید سؤال می‌شود آیا خداوند به جسم قوه ادراک داده است یا نه؟ و مسلم تا امیدمان به عقل جزئی است همه این مطالب برای ما مجهول می‌ماند و به قول یکی از دانشمندان معاصر:

فلسفه جدید ابتدا، راه‌های فهم معنویت را مسدود کرد و خود را محدود به حس و عقل جزئی نمود و سپس کوس انکار معنویت و حقایق غیبی سر داد.

جان لاک در علم انسان به «وجود» می‌گوید: علم به «وجود» سه قسم است: علم به وجود خود، علم به وجود خدا، علم به وجود اشیاء. علم به وجود خود، علم حضوری و وجدانی است. علم به وجود خدا از راه عقل

است، به این معنی که چون به وجود خود یقین داریم و می‌دانیم که وجود ما حادث است و همه وقت نبوده است، و نیز عقل حکم می‌کند که عدم نمی‌تواند چیزی را به وجود آورد. پس یقین می‌کنیم که ما را ذات دیگری به وجود آورده است که او همیشه بوده است و چون ما را دیگری به وجود آورده است، پس هرچه در ما هست از اوست پس او قدرتش کامل است و چون ما عقل داریم پس البته آن ذات هم عاقل است. چون هیچ کس نمی‌پذیرد که ذات بی ادراک، ادراک ایجاد کند و نیز آن ذات مجرد هم هست، چون می‌دانیم ادراک خاصیت نوعی ماده نیست. و اما علم ما به اشیاء به وسیله حواس دست می‌دهد که قبلاً مطرح شد. جان لاک علاوه بر مباحث جهان‌بینی در مسئله فلسفه حکومت و رابطه آن با مذهب نظراتی دارد که اروپا و آمریکا از نظرات او متأثرند.

می‌گوید: دیانت امری است مربوط به وجدان مردم و روابط میان خدا و خلق، و حکومت نباید برای مردم دین و مذهب تعیین کند، بلکه فقط حکومت باید اعمالی را که به ضرر عامه است منع نماید و عقیده باید آزاد باشد و از نظر عقیده و ایمان نباید متعرض کسی شد و همچنین ارباب دیانت هم در کارهای حکومت نباید دخالت کنند.^{۱۳}

۱۳ - مبنای جدایی دین از سیاست یا به تعبیر دیگر سکولاریسم در این سخن جان لاک قرار

از نظر لاک حق و باطل معنی ندارد. بنابر این هیچ کس حق ندارد کس دیگر را به دلیل عقیدتی مورد توهین قرار دهد، و از سوی دیگر دولت هم نمی‌تواند هیچ نوع عقیده‌ای را تبلیغ و یا تضعیف کند و کلیسا و مسجد وظیفه‌ای مجزا و مستقل از وظیفه دولت دارند و دولت به حکم ماهیت خود نمی‌تواند دل نگران رستگاری روحی مردم باشد. یعنی به نظر لاک هر کار قبیحی از نظر دولت مجاز است مگر این که مانع کار بقیه افراد جامعه شود. از نظر لاک عقیده راستین ناشناختنی است و مذهب امری است شخصی که در اصطلاح سیاسی به این روش لاک تساهل یا تولرانس (Tolerance) گویند.

چنان که خواننده ملاحظه می‌کند در معرفت‌شناسی امپریستی، امکان داوری در مسائل عقلانی و اخلاقی نفی می‌شود، حال آن که «حق و باطل» در قلمروی ماوراء تجربه و درک حسی است و صرفاً با نظم‌دادن تجربه‌های جسمانی و غریزی و تداعی معانی روانی با یکدیگر نمی‌شود به تمیز حق از باطل و یا مفاهیم متعالی اخلاقی و فلسفی رسید. فیلسوفان امپریست مثل هیوم و بیکن و لاک نه فطریات عقل نظری را قبول دارند، چنانچه کانت نیز منکر آن شد، و نه فطریات عقل عملی را، چنانچه کانت بر آن تأکید داشت و نه بدیهیات اولیه و ثانویه «وجدانیات» را و نه مفاهیم عقلانی و فلسفی را.

شهود و وحی را هم ملحق به علم حضوری می‌دانند، در واقع از نوع معرفت نمی‌شناسند و اعتباری قابل احتجاج برای آن قائل نیستند.

در واقع در علم جدید معرفت عبارت شده است از نوعی «پا به پا شدنِ علی‌الدوام» از یک تئوری به تئوری دیگر و همین‌طور سرگردان‌ماندن، و این یعنی نوعی نشناختن به‌جای شناختن. اخلاق و عرفان و معرفت دینی را یک نوع گرایش نامیدند و نه یک نوع دانش. و خلاصه این‌که در این منطق حق و باطل نداریم، تنوع آراء داریم. حق و باطل اگر هم واقعیت دارد - قابل شناخت و تشخیص

و قابل داوری نیست. یعنی همه با هر عقیده‌ای که باشیم حق داریم و هیچ‌کس نباید عقیده دیگران را باطل بداند. چون به نظر جان لاک هیچ‌کس چیزی نمی‌داند و نمی‌تواند بداند. چنانچه ملاحظه می‌کنید فلسفه حسی از یک نوع شکاکیت شروع می‌شود و به نوعی بی‌نظری و لاابالی‌گری عقیدتی و لا ادری‌گری منتهی می‌شود. در این دیدگاه اصلاً معتقد بودن، چیز بی‌معنایی خواهد بود، راه ایمان از راه معرفت جدا می‌شود، چون معرفت در حد معرفت به محسوسات ممکن است. در این فلسفه هر کس به چیزی خواست ایمان آورده و همه ایمان‌ها هم ارزش یکسان دارند و شخصی هستند.

در تفکرات اسلامی راه عقل و ادراک در عالی‌ترین مفاهیم اخلاقی و عقلانی باز است. خداوند با ما و عقل ما سخن گفته و حقایق مهمی را در باب عالم ملکوت و آدم با ما در میان گذاشته و از طریق پیامبرانش به ما معرفت داده و حجت را عقلاً با ما تمام کرده است. حق و باطل، درست و نادرست، ارزش و ضد ارزش، کمال و سقوط، همگی از نظر دین واقعی‌اند و فی‌الجمله قابل شناخت و تفکیک و داوری هستند و راه تقرب

به خداوند هم از مجرای همین معرفت می گذرد. کافی است ما خود را محدود به عقل جزئی صرف نکنیم و عقل قدسی و قلب خود را نیز به کار گیریم.

در تفکر اسلامی ایمان داشتن نه تنها پشت به معرفت کردن نیست، بلکه محصول معرفت است و با شدت و ضعف معرفت عقلی و قلبی ما، شدت و ضعف می یابد.

پس اولین دو راهی که راه اسلام را از راه قائلین به «تولرانس» و «پلورالیزم» معرفتی جدا می کند به معرفت بر می گردد. چرا که مبنای معرفت اسلامی صرفاً امپریستی و حسی نیست، چنانچه راسیونالیستی به معنی مصطلح دکارتی هم نیست.

البته بحث و نقد همه جانبه نظرات تساهلی لاک از حد این نوشتار خارج است ولی آیا واقعاً حکومت بی طرف معنی می دهد، یا منظور از بی طرفی، بی طرفی در امر دیانت و اخلاق است؟ بالاخره دولت یا دینی است و یا ضد دینی. دولت غیر دینی معنی ندارد، چون یا به وظایف دینی عمل می کند یا نمی کند، یا حق و خیر را حمایت می کند یا نمی کند، که در هر دو صورت موضع گرفته است. راستی اگر دولت در مسائل اخلاقی و فرهنگی حساس نباشد نتیجه اش سهل گیری برای جریان های فاسد و ضد اخلاقی نخواهد شد؟ نتیجه نظریات جان لاک حکومت آمریکا شد، چرا که بنیانگذاران آمریکا سخت تحت تأثیر افکار او بودند.

(۱۶۸۵ - ۱۷۵۳ میلادی)

بارکلی فیلسوف و متکلم «انگلیسی، ایرلندی» را بسیاری از دانشمندان قائلان به اصالت تجربه - می دانند، بعضی او را به واسطه عقیده اش به این که «تنها مُدرک و مُدرک وجود دارد» و هیچ مفهوم دیگری در میانه ایشان نیست پدر تجردگرایی دانسته اند. در رساله «در باب مبانی علم انسانی» که مشهورترین اثر اوست می گوید: همه اعیان متعلق حس، ذهنی است و وجود جواهر یا ذوات مادی را به طور کامل رد می کند. می گوید: وجود را برای هیچ چیز نمی توان تصدیق کرد، مگر این که ادراک کننده باشد و یا بتواند ادراک بشود. مسلّم ادراک کننده روح است. اما آنچه «ادراک می شود» جز تصوراتی که در ذهن ما صورت می بندد، چیز دیگری نیست و این که مردم تصورات ذهنی را عکس صورت اشیاء خارجی می دانند و چنین می پندارند که وجود آن اشیاء را درک می کنند، اشتباه است. زیرا که آن اشیاء یا ادراک شدنی هستند یا نیستند؟ اگر ادراک شدنی نیستند، موجود دانستن آن ها معنی ندارد و اگر بگویید ادراک می شوند، ادراک ما از آن ها جز صورت هایی که در ذهن ما هست، چیست؟ این چیزهایی که برای آن ها وجود خارجی قائل هستید آیا از آن ها جز صوری که توسط حواس در ذهن ما حاصل شده، چیز دیگری درک می کنیم؟ پس اشیاء خارجی یعنی اجسامی که آن ها را جوهر می پندارند و موضوع أعراض می خوانند و در خارج از ذهن برای آن ها وجود قائل هستند، جز مجموعه ای از تصورات ذهنی چیزی نیستند. در این جا بارکلی از لاک هم که أعراض را منتسب به حس می کرد و

بی حقیقت می دانست، جلوتر رفته بلکه وجود همه محسوسات را ذهنی می داند.

می گوید: وجود داشتن به معنای مُدرک شدن است و لذا اشیاء حسی جدا از مدرک بودنشان هیچ وجود مستقلی ندارند و امکان ندارد آن‌ها بیرون از ذهن‌ها وجودی داشته باشند، چون تصورات نمی توانند مستقل از ذهن ما موجود باشند.

به بارکلی اشکال کردند: پس اگر من نباشم «مُدِرک من» یعنی خورشید و ماه نخواهند بود. چون به گفته شما بودن اشیاء به ادراک مُدرک است، جواب می دهد اگر من نباشم نفوس دیگر هست که آن‌ها را ادراک کند و اگر فرض کنیم هیچ نفسی نباشد، خدا هست که آن چیز را ادراک کند.

می گوید: وقتی من می گویم فلان چیز موجود است، معنی این سخن این است که من آن را درک می کنم یا دیگری درک می کند. و این طور نیست که در خارج از ذهن ما موجودی مستقل وجود داشته باشد.

می گوید: ایجاد تصور محسوسات در ذهن به اختیار ما نیست، هرچه بخواهیم نمی توانیم ببینیم یا به وجود آوریم، و آنچه می بینیم، ما دیدن یا به وجود آوردنش را اراده نکرده ایم، پس یقین است که ذات دیگری هست که بر ایجاد این تصورات در ذهن ما توانا باشد و آن خداوند است. و من به جای این که محسوسات خود را به جوهرهای جسمانی خارج از ذهن منتسب سازم به اراده خداوند نسبت می دهم، پس ذاتی که می توانم به حقیقتش معتقد شوم، نخست خداوند است و سپس نفوس یا ارواح که

مخلوقند. این صور که خداوند در اذهان ما ایجاد می کند به حکمت بالغه الهی در تحت نظم و ضابطه هستند و ما آن را قوانین طبیعی می نامیم و چون به تجربه دریافتیم، در امور زندگانی خود از آن ها استفاده می کنیم.

در جواب بارکلی باید گفت: آری اگر چیزهای محسوس عبارت از تصورات به معنای متعارف کلمه اند، بدیهی است که جدا از ذهن کسی وجود نتوانند داشت ولی چه دلیل عقلانی هست که آن ها را تصورات بخوانیم؟ مسلم هر واقعیتی وقتی نزد مُدرک حاصل شود به صورت علم در می آید تا با مُدرک که نفس مجرد ما است متحد شود و برای مُدرک به صورت آگاهی درآید ولی صورت محسوس آن در خارج به صرف این که نزد مُدرک به صورت مجرد حاصل می شود، قابل انکار نیست. عقل در ورای حس، کشف می کند تا این صورت علمی که فعلاً نزد مُدرک موجود است، ما به ازاء خارجی دارد که وقتی در ذهن بیاید به جنس تصور و علم حاصل و ظاهر می گردد، حال چگونه می توان این فهم عقلی را نفی نمود؟

باز این اشکال مطرح می شود که اگر طبق حرف شما ما اشیاء موجود در ذهن خدا را ادراک می کنیم، و از طرفی هم محسوسات که در ذهن ما است، احساسات مربوط به ما هستند، آیا نباید تصورات نفس محدود ما با تصورات موجود در خدای نامتناهی متمایز باشند؟ چون شما می گوید خداوند این تصورات را در ما ایجاد می کند، پس این تصور مربوط به خدای بی نهایت می شود. از طرفی ما می گوئیم خودمان مثلاً خورشید و ماه

را احساس می‌کنیم، آیا این تصورات نفس محدود ما با تصورات موجود در خدای نامتناهی مساوی است؟

آیا همیشه به ادراک خداوند در می‌آیند. یعنی اول وجود دارند و بعد به ادراک خداوند در می‌آیند؟ که در این صورت از نظر وجودی از ذهن استقلال می‌یابند. آیا باید آن‌ها به این اعتبار وجود داشته باشند که خدا ادراکشان می‌کند که این یعنی آن‌ها تصوراتی در ذهن خدایند، حال با این فرض ما از رؤیت چیزها در خدا برخورداریم در حالی که بار کلی اذعان دارد که محسوسات به منزله تصورات ما متمایز از تصوراتی هستند که در ذهن الهی به وجود مثالی وجود دارند. پس درست نیست بگوییم اسب هنگامی که مُدْرَک روحی متناهی نیست باز در آخور هست، خدا ادراکش می‌کند. چون خدا تصورات مرا به عنوان نفس محدود نباید داشته باشد.

بار کلی علیت را به عنوان اصلی فعال که به واقع ایجاد کننده معلول باشد، مطرح نمی‌کند. بلکه می‌گوید مثلاً B به عنوان معلول بر وفق تقدیر و تدبیر خدا به دنیا A به عنوان علت می‌آید. رخ دادن A نشانه رخ دادن آینده B است. می‌گوید همه آنچه ما به عنوان علت و معلول مشاهده می‌کنیم، توالی منظم پدیده‌ها است.

در اشکال به سخن بار کلی باید گفت: مسلم وقتی قدرت کاشفیت عقل را برای درک نفس الامر زمین گذاشتیم، آنچه حس از واقعیت درک می‌کند همان توالی منظم است و این عقل است که ماوراء این توالی منظم

محسوسات، پی به علیت فعال واقعی می‌برد. لذا نفی عقل چیزی جز دریافت واقعیت محدود از پدیده‌ها و محروم شدن از مراتب عالی‌تر واقعیت در پی نخواهد داشت.^{۱۴}

ملاحظه شد که با نفی وحی و عقل کلی و اشراق قلبی در فلسفه جدید و تأکید بر عقل جزئی، انسان از بسیاری از واقعیات محروم شد و به واقع ارتباطش با ملکوت قطع گردید و سپس به عقل جزئی نیز پشت پا می‌زند و نتیجه کارش این می‌شود که عالم محسوس را نیز منکر شود و آن را در حد تصورات می‌پندارد و نهایتاً اصل علیت را نیز طرد می‌کند. این جاست که چنین متفکرانی از نظر عقل و فهم از عادی‌ترین انسان‌ها نیز فاصله می‌گیرند. و یک انسان معمولی با به کارگیری بدیهیات اولیه و عقل و شعور اولیه خدادادی، از حاصل تفکر متفکران معاصر به شگفت می‌آید.

(۱۷۷۶ - ۱۷۱۱ میلادی)

از فیلسوفان پر سر و صدای بریتانیایی بود که هم مورخ بود و هم اقتصاد دان و هم فیلسوف و در آن واحد هم به شکاکیت شهرت داشت و هم به مشرب اصالت تجربه یا امپریسم. او شناخت را به تجربه آراء و تأثراتی که منشأ نهایی‌شان را نمی‌توان به تحقیق معلوم کرد محدود می‌کرد. ابتدا کتابی تحت عنوان «رساله در باب طبیعت بشر» نوشت و در آن منظومه فلسفی خود را تنظیم کرد و سپس مشهورترین آثار خود یعنی

۱۴ - موضوع عینی و واقعی بودن علیت، در مباحث آینده، در رابطه با اشکالات دیوید هیوم

«تحقیق در فهم آدمی و تحقیق در مبادی اخلاق» را نوشت. شهرت او به جهت ادعای اوست بر نفی تحصیل علم قیاسی و نیز نفی علیت، او مدعی بود که تصور علیت را نمی‌توان با مشاهده تجربی و یا عقل تجربی اثبات کرد.

لاک مدعی شد همه تصورات از تجربه بر می‌خیزد ولی حاضر نبود همه لوازم ادعایش را بپذیرد لذا حرف خود را با گونه‌ای مابعدالطبیعه معتدل به هم آویخت. بعد از او اسقف بارکلی تجربه باوری را جلوتر از آن مرزی که لاک مطرح کرد به جلو برد و بر اساس آن فکر، دیگر جایی برای باور به جوهر عالم ماده باقی نماند، یا به عبارتی روشن‌تر جوهر ماده در منظر تجربه واقع نشد و به انکار آن منجر گردید ولی باز بارکلی تجربه باوری را در خدمت گونه‌ای فلسفه مابعدالطبیعه روح باوری به کار گرفت. اما برای هیوم این کار باقی ماند که آزمایش تجربه باورانه را به کمال برساند و در واقع مکتبی در برابر عقل باوری، به صحنه آورد و از طریق انحصاری کردن نتایج تجربه باوری هر حقیقتی را که در حوزه عقل تجربی نگنجد منکر شود. واقعیت هم همین است که اگر بنا بر این باشد که ما ملتزم به تجربه باشیم و دیگر هیچ، مسلم به نتایجی که هیوم رسیده خواهیم رسید حتی اگر مثل خود هیوم نخواهیم آن نتایج را در زندگی بپذیریم.

باید بر این مسئله توجه شود که واقعیت چگونه معلوم ما می‌گردد. یک وقت سخن این است که در خارج از ذهن ما واقعیاتی معقول هست که از طریق عقل متوجه آن‌ها می‌شویم و نیز واقعیاتی محسوس هست که از

طریق عقل و تجربه متوجه آن‌ها می‌شویم. اما یک وقت برعکس؛ می‌گوییم ما به واقعیت هیچ کاری نداریم، ما هرآنچه تجربه حسی در اختیار ما قرار داد را قبول داریم و نه به واقعیتی قائلیم و نه به استعدادی غیر از تجربه دل می‌بندیم.

به عنوان مثال یک وقت شما مثل همه انسان‌ها پذیرفته‌اید که حرکت به عنوان یک واقعیت در خارج از ذهن شما موجود است. یعنی مثل هر انسان معمولی می‌پذیرید که ماشینی مثلاً در خیابان در حال حرکت است و یا پرده‌ای از محلی به محل دیگر پرواز می‌کند و به حرکت در می‌آید و حال سؤال می‌کنید این واقعیت حرکت را من چگونه احساس کردم؟ یعنی واقعیتی را که می‌شناسید بررسی می‌کنید که چگونه آن واقعیت را درک کردید؟ به کمک حس؟ یا به کمک عقل؟ یا به کمک هر دو؟ ولی یک وقت اصلاً کاری ندارید چه چیز بیرون هست و چگونه می‌توانید به وجود آن پی ببرید. بلکه همه توجه خود را به حس معطوف می‌دارید و با یک پیش فرض به خود این باور را قبولانده‌اید که فقط هر چه تجربه و حس من دریافت کرد قبول دارم و هر چیزی را که تجربه و حس من دریافت نکرد، نمی‌پذیرم. یعنی هر چه را حس و تجربه دریافت کرد برای خود دلیل می‌دانم و بس. هیوم و طرفدارانش با چنین پیش فرض‌هایی فلسفه خود را تدوین کردند و در نهایت به نتایجی رسیدند که خودشان هم نتوانستند آن نتایج را بپذیرند که بعداً به آن‌ها خواهیم پرداخت.

قبل از طرح نظرات هیوم برای روشن شدن توانایی‌های انسان در جهت درک واقعیات، همان «حرکت» در مثال بالا را به عنوان نمونه بررسی

می‌کنیم. حرکت را هر انسانی اعم از متفکر و معمولی به عنوان یک واقعیت خارجی می‌پذیرد و اگر کسی آن را انکار کند بقیه انسان‌ها یا او را معاند و لجباز می‌دانند و یا معتقدند قدرت ادراک او مختل شده که نمی‌تواند واقعیتی چنین بین را درک کند. ولی اگر از همین انسان‌ها که قبول دارند حرکت در خارج واقع است پرسید چگونه به واقعیت آن پی بردید؟ ممکن است در یک جواب اجمالی بگویند خودمان با تمام وجودمان متوجه وجود آن در خارج می‌شویم ولی اگر بر روی حس متمرکز شویم، حس به تنهایی از حرکت جز سکون‌های متوالی دریافت نمی‌کند. چشم ما در یک لحظه آن ماشین در حال حرکت را در یک نقطه حس می‌کند و در لحظه بعد در نقطه دیگر حس می‌کند و حاصل کار خود را به ذهن منتقل می‌کند، و از این جا به بعد است که عقل با مقایسه دو صورت محسوس که در یک مکان نیست، متوجه واقعیت حرکت می‌شود یعنی برای دریافت واقعیتی مثل حرکت، حس و عقل به عنوان دو قوه از قوای ادراکی انسان به کار می‌افتند تا متوجه واقعیت آن شوند. لذا حکما گفته‌اند:

حرکت؛ محسوسی است به کمک عقل.

اما اگر شما تمام توجهتان بر روی داده‌های حس و تجربه‌تان در مقابله با حرکت متمرکز شد. آنچه حس دریافت کرده، سکون‌های متوالی است مثل کاری که دوربین عکاسی با یک شیء متحرک دارد که ۱۹ تا ۲۴ کادر در ثانیه عکس برداری می‌کند، عیناً چشم به تنهایی در رابطه با شیء متحرک همین کار را انجام می‌دهد. پس طبق دریافت حس از حرکت

چنانچه به همان چیزی که حس از حرکت دریافت می کند بسنده کنید باید منکر حرکت شوید، چرا که می خواهید فقط آنچه حس و تجربه در اختیار شما گذارده است را بپذیرید و لاغیر.^{۱۵} و در این حال شما با فلسفه حسی خود از یک انسان معمولی هم پایین تر آمدید. چرا که یک انسان عادی متوجه حرکت در خارج هست و شما باید بگویید چون حس من از حرکت جز سکون های متوالی چیزی دیگری را دریافت نمی کند، من نمی توانم حرکت را در خارج بپذیرم و باید بقیه را هم متهم کنید باورهای غیر علمی دارند که معتقد به حرکت در خارج هستند و یا بگوئید این ها عقیده است و نه تحقیق. اما اگر متوجه باشید آری واقعیت های خارج در اختیار ما قرار می گیرند و آنچه هم از حرکت احساس می کنیم دروغ نیست ولی حس به تنهایی نمی تواند آن را کشف کند بلکه عقل هم این جا به صحنه می آید و در نتیجه متوجه وجود حرکت می شویم، نه آن که حرکت را انکار می کنیم، و نه آن را در حد سکون های متوالی تقلیل می دهیم.

با مثال فوق خواستیم خوانندگان محترم متوجه جایگاه حس و تجربه در کشف واقعیات بشوند تا معنی سخنان فیلسوفان تجربی مسلک به خصوص هیوم بیشتر روشن شود. آن جا که می گوید

از آن جا که علم انسان، یگانه شالوده استوار علم هاست. پس یگانه شالوده استواری که می توان به خود این علم داد باید بر تجربه و

۱۵ - برای بررسی هر چه بیشتر «کیفیت ادراک حرکت» می توانید به کتاب «از برهان تا عرفان» ص ۶۲ و ۶۳ رجوع فرمایید.

مشاهده نهاده شود، و این یگانه شالوده‌ای است که علوم می‌توانند
ایمن بر روی آن قرار گیرند.

ملاحظه می‌کنید؛ هیوم در این جمله فقط به پایین‌ترین ابزار شناخت
یعنی تجربه و مشاهده بسنده می‌کند و بقیه توانایی‌های انسان را که موجب
دریافت حقایق عالی می‌شود

هیوم ادراکات را به انطباعات و تصورات تقسیم می‌کند و می‌گوید:
«انطباعات» عبارت است از احساسات روشن‌تر و قوی‌تر موجود در ذهن.
و «تصورات» عبارتند از صورت‌های ذهنی که در اثر انطباعات برای ذهن
حاصل شده است. او در وهله اول جویای تمیز دادن میان داده‌های تجربه و
اندیشه‌های ما درباره این داده‌هاست و به همین جهت بر جدایی آن‌ها
اصرار می‌ورزد و می‌گوید: ادراکِ یک پاره‌سنگِ سرخ عبارت است از
انطباع بسیط. اندیشه یا صورت مخیلِ پاره سنگِ سرخ، عبارت است از
تصور بسیط. یا مثلاً نگاه از بیرون شهر به شهر عبارت است از انطباع
مرکب از بام‌ها و آنتن‌ها، اندیشیدن به شهر عبارت است از تصور مرکب.
بعد می‌گوید: انطباع مرکب با تصور مرکب مطابق است هر چند تطابقش
کافی نیست. یعنی نمی‌توان گفت آنچه ما از شهر تصور کرده‌ایم عین آن
چیزی است که در واقعیت هست ولی رویِ هم‌رفته مطابقت دارند. بعد
معتقد است هر تصور مرکبی را می‌توان به تصورات بسیطی تجزیه کرد و
در این حال هر تصور بسیط دارای انطباعی بسیط است که به آن می‌ماند و
همانند آن است، لذا انطباعات بسیط بر تصورات مطابقشان مقدم‌اند. البته

در همین جا به او اشکال شده که درست است می‌توان در یک تجزیه و تحلیل ذهنی ادراکات خود را به بسیط و مرکب تجزیه نمود و یا به انطباع و تصور تقسیم کرد ولی نفس انسان در رویارویی با واقعیات خارجی اولاً: خود واقعیت را یک پارچه و خارج از بسیط و مرکب بودنش، ادراک می‌کند. ثانیاً: ادراک صرف انطباع و تصور نیست بلکه نفس با تمام قوایش - با خارج تماس دارد. پس نمی‌توان مثل هیوم گفت:

فقط انطباعات حسی است که در اختیار نفس است و هر چه به صورت انطباع نیست واقعیت خارجی ندارد و لذا نباید آن را باور کرد.

مثل همان حرکت که در انطباع حسی عبارت از سکون‌های متوالی است و تصور مطابق آن انطباعات تصور سکون‌های متوالی است ولی نفس با همه قوایش متوجه حرکت در خارج می‌شود و به صرف انطباعات، حسی بسنده نمی‌کند.

به هر حال هیوم پس از تنظیم دستگاه خود در مورد ادراکات و تقسیم آن منحصرأ به انطباعات و تصورات می‌پرسد تصور جوهر از کدامین انطباعات نشأت می‌گیرد و نتیجه می‌گیرد که ما تصویری از جوهر سوای مجموعه‌ای از کیفیات خاص و جزئی نداریم و لذا منکر جوهر اعم از جوهر جسمانی و جوهر روحانی می‌شود. چرا که می‌گوید هر چیزی که از انطباعی ناشی نشده باشد مورد اعتماد نیست. یعنی از نظر هیوم واقعیت محدود است به آنچه به تجربه در می‌آید و چون جوهر به مشاهده و تجربه در نمی‌آید، پس وجود ندارد. در حالی که حکما می‌گویند: چون اعراض مثل رنگ و شکل و طعم و غیره نمی‌توانند مستقل موجود باشند و همیشه یک چیزی است که رنگی دارد، یا چیزی است که شکل و طعمی دارد.

پس عقل متوجه می‌شود که رنگ و شکل و طعم را باید به چیزی که محسوس نیست و موجود است و این رنگ و شکل و طعم حکایت از وجود آن می‌کند، نسبت دهیم مثل سیب.^{۱۶} و هیوم می‌گوید این رنگ و شکل و طعم به مشاهده و تجربه می‌آیند و همین‌ها فقط مورد قبول است. از سه فیلسوف تجربی مسلک اولی یعنی جان لاک عرض را نفی کرد، بارکلی نفی جوهر مادی نمود، و سومی یعنی هیوم به کل جوهر را -
- نفی کرد.

هیوم در راستای گرایش تجربی مسلکی‌اش که فقط به دریافت‌های حس و مشاهده و تجربه اعتماد و باور دارد «علیت» یعنی رابطه علت و معلولی بین دو شیء را بالکل مردود می‌داند می‌گوید: در وهله اول می‌بینیم همه اشیایی که علت و معلول به شمار می‌آیند «هم‌پهلوی» هستند، در حالی که چه بسا شیئی با شیء دیگر «هم‌پهلوی» باشد ولی علت آن به شمار نیاید و اصلاً به چه دلیل هر چیزی که وجودش آغازی دارد باید علتی هم داشته باشد؟ و چرا نتیجه می‌گیریم چنین علت‌های خاص باید چنین معلول‌های خاص را داشته باشند. یعنی چرا باید این معلول‌ها را به خدا نسبت دهیم و چرا باید خدا را علت این معلول‌ها بدانیم؟ ما چون بارها

۱۶ - برای بررسی هر چه بیشتر «نحوه وجود جوهر» می‌توانید به کتاب «از برهان تا عرفان» صفحات ۶۵ به بعد رجوع فرمایید.

به تجربه «هم پهلویی» آتش و گرما را مشاهده کرده ایم یکی را علت و دیگری را معلول می دانیم.

گویا هیوم فکر کرده است اعتقاد به علت بر اساس تجربه بوده است و آن هم تجربه حسی. و بعد هم گفته ما فقط «هم پهلویی» را مشاهده و تجربه کرده ایم و نه خود علت را. و چون علت را مشاهده نکرده ایم نمی پذیریم. در حالی که در جواب هیوم باید گفت: اولاً؛ اصل علت یک اصل عقلی است که از حقایق عینی نشأت گرفته است، مثل حرکت و قانون علت قضیه ای عقلی و علمی حصولی است که از علم حضوری نفس به افعال خودش به دست آمده است. یعنی نفس اموری مثل اراده را در خودش به علم حضوری می یابد که سنخ وجود آن «تعلقی» یعنی قائم به غیر است، و نفس به آن وجود می دهد، ولی وجود نفس بستگی به آن اراده ندارد و پس از علم حضوری به رابطه ای که بین نفس و فعل آن محقق است، عقل این رابطه را تحلیل می کند و خصوصیات مصداق را ملغی کرده و ماهیت نفس و ماهیت اراده و زمان و مکان آن اراده را کنار می گذارد و تنها به سنخ وجود نفس و اراده اش نظر می کند و به حکم کلی علیّت می رسد که بر تمام مصداق های علت و معلول صادق است که یکی عین نیاز به دیگری است و اولی علت است و دومی معلول. یعنی بر عکس ادعای هیوم علت از طریق مشاهده و تجربه مادی به دست نیامد که صرف «هم پهلویی» تجربه شده باشد، بلکه در تجربه صرفاً مصداق های علت مطرح می شود و اگر خصوصیات واقعی علت و معلول بر آن ها تطبیق کرد به عنوان علت و معلول پذیرفته می شود. ثانیاً علت یک واقعت

عینی است که حس و عقل به وجود آن در عالم محسوس پی می‌برند و همچنان که حس و تجربه به تنهایی از حرکت، فقط سکون‌های متوالی دریافت می‌کردند، از علیت هم حس و تجربه به تنهایی فقط «هم‌پهلویی» و «تقارن بین دو شیء» را دریافت می‌کنند و نه همه واقعیت علیت را.

هیوم بر اساس همان گرایش تجربی خود که تنها می‌خواهد آنچه را که مشاهده و تجربه می‌کند بپذیرد می‌گوید: اصلاً به چه دلیل هر چیزی که وجودش آغازی دارد باید علتی داشته باشد؟ یعنی چون علت را در کنار این پدیده که وجودش آغازی دارد نمی‌یابیم، نمی‌پذیریم که آن پدیده نیاز به علت دارد در حالی که اگر وجودش آغاز دارد، یعنی عین بودن نیست، و بودنش از خودش نیست، چرا که اگر بودنش و وجودش از خودش بود باید بی‌آغاز موجود باشد در حالی که آغاز دارد یعنی وجودش ذاتاً وابسته به غیر است و عقل نمی‌پذیرد وجودی که ذاتاً وجودش وابسته به غیر است بدون علت باشد.

می‌گوید: ما چون به تجربه و مشاهده نیافته‌ایم که هر چیز که آغاز به بودن می‌گذارد علتی دارد. پس این یک باور است و چون بنا است زندگی انسان‌ها امکان‌پذیر باشد باید به این باورها اعتماد کرد. یعنی خود هیوم هم در زندگی به صرف دریافت‌های حسی نمی‌تواند زندگی کند، ولی به جای این که بگوید به کمک استعدادی دیگر به نام عقل متوجه علیت می‌شویم و زندگی بر اساس اعتماد به علیت یک زندگی عقلانی است می‌گوید اعتقاد به وجود علت یک باور است.

نمی‌توان منکر شد که توجه صرف به مشاهده و تجربه و در حاشیه قراردادن عقل، ما را از دریافت واقعی جهان محروم می‌کند و لذا هر چند هیوم نمی‌خواهد یک فیلسوف شکاک باشد ولی از لازمه فلسفه خود که منجر به شکاکیت می‌شود هم بی‌خبر نیست.

می‌گوید: از آن‌جا که هیچ چیز جز «ادراکات» در ذهن ما حاضر نیست، به واقع هیچ‌وقت گامی فراتر از خودمان پیش نمی‌گذاریم. بنابراین هرگز برایمان تصورپذیر نیست که اشیاء جدا از ادراکاتمان به چه می‌مانند؟ حواس ما گزارش‌گر خارج نیست چون ما با انطباعات سر و کار داریم و نه با خود خارج. آری ما گرایش داریم که وجود مستمر اجسام را توهم کنیم ولی در هر حال ادراکات گسیخته‌اند و به ذهن ادراک‌کننده وابسته‌اند پس محملی عقلانی برای باور به وجود اجسام در خارج از ذهن نیست در عین حال نمی‌توانیم بیخ این باور را بکنیم. ملاحظه می‌کنید که هیوم در این سخنانش سخت در شکاکیت است. از یک طرف می‌گوید: باور عامیانه است که ما را به پذیرش اجسام در خارج می‌کشاند و نه نگاه فلسفی، و از طرف دیگر خودش جانب عامیان را می‌گیرد و می‌گوید: ما گرایشی پرهیز ناپذیر و ریشه‌کن ناشدنی داریم بر این که به وجود مستمر و مستقل اجسام باور داشته باشیم. ملاحظه می‌کنید که هیوم حاضر نیست بپذیرد این مشکل به جهت منحصر کردن «ادراک» به مشاهده و تجربه حاصل شده است، می‌گوید:

امکان دارد چیزی جدای از ادراکاتمان وجود داشته باشد ولی نمی‌توانیم ثابت کنیم که چنین است. در عین حال هیچ کس زندگی‌اش را بر پایه مبادی شکاکانه نمی‌گذارد و نمی‌تواند بگذارد. باور طبیعی هرآینه و به حق چیره است.

حال این چه فلسفه‌ای است که انسان را از باور طبیعی فاصله می‌دهد؟^{۱۷} و چنین فلسفه‌ای چقدر واقع‌نمایی و حق‌نمایی دارد؟ به قول کاپلستون تجربه باوری نتیجه‌ای ضد عقل را تجسم می‌بخشد.

هیوم می‌گوید:

بہتر است مسئلہ راجع بہ جوہر نفس را یک سو نہاد زیرا هیچ معنایی نمی‌توانیم از آن دریابیم.

یعنی روشن‌ترین واقعیت که عبارت است از بودن نفس خودمان، چون قابل تجربه و مشاهده نیست، برای هیوم بی‌معنی است. حال سؤال می‌شود که «این همانی شخصی» چه می‌شود که ما حس کنیم خودمان خودمان هستیم؟ می‌گوید: این احساس خود به عنوان یک نفس واحد عبارت است از ادراکات پیاپی که ذهن را می‌سازند. لذا این‌ها رشته‌ای متوالی از ادراکات منسوب به هم هستند و حافظه نسبتی از «این همانی» میان ادراکات فراهم می‌آورد و این زنجیره مستمر همچون شیئی پابنده برای متخیل است، پس حافظه را باید منشأ اصلی تصور «این همانی شخصی»

۱۷- از نظر هیوم این که ما به وجود اشیاء در خارج از ذهن خود باور داریم، این یک باور حقیقی و علمی نیست، بلکه یک باور طبیعی و غریزی است که بر ما چیره شده است.

شمرد. او همچنان که منکر وجود نفس به عنوان یک وجود مستقل است، منکر بقاء نفس نیز هست. از طرفی قبل از این که اشکالات سخنش مطرح باشد، خودش متوجه شده است که بیانش دشواری‌هایی را به بار می‌آورد و لذا می‌گوید: آگاهم که شرح من بسیار نارساست، من از کشف نظریه‌ای که مرا در این باب خرسند گرداند ناتوانم من به سهم خود باید شکاکیت را دستاویز خود کنم و اعتراف کنم که این مشکل بر فهم من گران می‌آید. یعنی نه «این همانی نفس» که حکایت از وجودی فوق ادراکات و فوق حافظه دارد، در فلسفه تجربی پذیرفتنی است و نه به راحتی می‌توان آن را به صرف مستمر بودن ادراکات توجیه کرد و بگوییم «این همانی نفس» همان رشته مستمر ادراکات است. چرا که این سؤال مطرح می‌شود. حال خود این حافظه را -

- به چیزی نسبت دهیم و بگوییم حافظه کیست؟
و این اساسی‌ترین اشکالی است که در نفی نفس مجرد می‌توان به هیوم داشت.

هیوم خودش بی‌دین بود ولی با آگاهی بر تأثیر دین در زندگی آدم‌ها به توانایی حضور دین علاقه نشان می‌داد. او با دید سودانگارانه به دین می‌نگریست و با دقت بر نظریاتش نسبت به دین روشن می‌شود که برداشتش از دین بسیار کم مایه است.

کاپلستون معتقد است هیوم در مورد خداشناسی بیشترین توجهش به براهین فیلسوفانی مثل کلارک و باتلر بوده و اگر با براهین قانع‌کننده‌تری

در رابطه با خداشناسی آشنا بود مسلماً نظرش را تغییر می‌داد. لذا دقت در سخنانش روشن می‌کند که او اولاً؛ تنها برهانی که در رابطه با خداشناسی می‌شناسد برهان نظم است و آن برهان را هم عمیق متوجه نشده و حدود و ثغور آن را نشناخته است. ثانیاً؛ فکر کرده تمام ادعایی که الهیون در مورد خدا دارند از برهان نظم گرفته‌اند و به همین سبب می‌گویند:

بر فرض که یک علت بیرونی این جهان را خلق کرده، به چه دلیل آن
 علت خالق همه صفات کمالیه را دارد.

و یا پنداشته احسن و اکمل بودن جهان را الهیون از برهان نظم گرفته‌اند
 و به همین سبب می‌گویند:

ما از کجا بدانیم این نظام، اکمل و احسن است؟ ما که جهانی دیگر را
 ندیده‌ایم تا با این جهان مقایسه کنیم و به اکمل بودن این جهان پی
 ببریم.

در حالی که الهیون از طریق براهین دیگر اثبات می‌کنند وجود مطلق
 که همان کمال مطلق است باید منشأ عالم باشد و همین که وجودی است
 مطلق و نقص و عدم در او راه ندارد صفات کمالیه مطلق را به ذاته داراست
 و چون جهان در تمام مراتبش از کمال مطلق صادر شده است در هر
 مرتبه‌ای آن چه باید باشد هست. و هر مرتبه از مراتب، از آن وجودی که
 می‌توانسته برخوردار شود برخوردار شده است.^{۱۸}

آنچه بین مادیون و الهیون مشترک است این که یک وجود ازلی را
 باید بپذیرند مادیون خود ماده را ازلی می‌دانند و الهیون چون عالم ماده را

عین وجود نمی‌دانند و خصوصیات عین وجود که بی‌نقصی و کمال است را در ماده نمی‌یابند و بر عکس ماده را عین فقر و نقص و محدودیت و معلولیت می‌یابند، متوجه‌اند که باید این معلولیت ذاتی ماده به یک علیت ذاتی ختم شود که آن عین کمال و بقا است و وجود عالم و نظم موجود در آن حکایت از وجود خالق مدبری دارد، و ارزش برهان نظم تنها در این حد است که ما را تا مرز ماوراءالطبیعه پیش می‌برد و ثابت می‌کند این طبیعت ماورائی دارد که مُسَخَّرِ آن ماوراء است و نظم جاری در کل عالم، حکایت از علم و آگاهی خالق آن دارد اما این که او واجب است یا ممکن؟ حادث است یا قدیم؟ واحد است یا کثیر؟ محدود است یا نامحدود؟ علم و قدرتش متناهی است یا نامتناهی؟ از حدود این برهان خارج است. وقتی متوجه فقر ذاتی عالم ماده باشیم و وقتی متوجه باشیم وجود عالم نمی‌تواند از خودش باشد دیگر چه معنی می‌دهد که نظم موجود در سراسر عالم ماده از خودش باشد؟ که هیوم می‌گوید:

چه مانعی دارد که نظام موجود در جهان طبیعت از یک علت درونی ناشناخته و از یک نظم ذاتی ماده باشد؟

در حالی که به گفته حکما؛ وقتی نظمی پیچیده در کل جهان حاکم است و می‌بینیم که از بین هزاران احتمال که ممکن بوده واقع شود آن موردی انتخاب شده که در جهت هدفی مشخص قرار دارد. عقل متوجه می‌شود باید در تنظیم چنین پدیده پیچیده‌ای پای عقل و هوش و در نتیجه پای یک گزینشی هدفدار در میان باشد، یعنی وقتی مجموعه در یک نظم پیچیده‌ای واقع شد، عقل نمی‌پذیرد تدبیری عاقلانه در کار نباشد. همچنان که از نظم و دقت یک کتاب علمی متوجه عقل مؤلف آن

می‌شویم و این توجه را نیز کاری عاقلانه می‌دانیم. از نظم بسیار عمیق عالم متوجه عقل و شعور سامان دهنده عالم می‌شویم و اتفاقی بودن آن را عقل نمی‌پذیرد.

هیوم پنداشته برهان نظم یک برهان تجربی است و لذا می‌گوید: برهان نظم دارای شرایط یک برهان تجربی نیست زیرا هرگز در مورد غیر این جهان آزمایش نشده است. در حالی که برهان تجربی برهانی است که دو طرف آن محسوس و قابل تجربه است. مثل رابطه بین حرارت و بخارشدن آب و وقتی یک طرف از علت و معلول را نتوان مشاهده و تجربه کرد، نمی‌توان گفت این برهان تجربی است. در برهان نظم بحث بر سر علم و آگاهی فاعل است و تنها یک طرف مسئله احساس می‌شود و طرف دوم از طریق استدلال و قیاس منطقی کشف می‌شود. مثل وقتی که شما کتاب مثنوی را ملاحظه می‌کنید هرگز شک نخواهید کرد که شاعری بزرگ آن را ابداع کرده است اما نه از آن جهت که آن را آزمایش کرده‌اید چرا که هرگز ذوق شاعری را نمی‌توان حس کرد بلکه از رابطه منطقی و منظمی که بین ابیات و مفاهیم هست متوجه وجود شعور شاعر آن می‌شویم و این یک برهان عقلی است که متکی بر رابطه منطقی نظم و «عقل» است که البته در بحث برهان نظم به طور مستوفی مورد بحث قرار می‌گیرد به خصوص که بحث ارگانیکی بودن نظم جهان و تک‌آهنگی بودن آن مطرح است.

در واقع هیوم ناتوانی مکتب تجربه‌گرایی را در رابطه با فهم خدا در لفافه‌هایی از کلمات پیچید که برای خود او نیز ناخرسندانه بود. لذا اقرار

می‌کند که برخی مبادی در جهان در کارند چون «هستی اندام وار» یا «زندگی حیوانی و نباتی» و یا غرایز و عقل، این مبادی خبردهندهٔ سامان و نقشند و ما معلول‌ها و آثارشان را به تجربه می‌شناسیم ولی خود مبادی و شیوه‌های کار آن‌ها رازناک و ناکاویدنی هستند. یعنی از نظر هیوم نیز تجربه و مشاهده نمی‌توانند به آن حقایق دست یابند و برای یک فیلسوف تجربی چون یک راز خواهد ماند.

«علیت» و «نظم» و «حرکت» و «جوهر» واقعیاتی هستند که نفس انسانی از به کار بردن ابعاد گوناگون وجودش مثل مشاهده و تجربه همراه با عقل می‌تواند به وجود آن‌ها دست یابد. و آن چیزی که حس و تجربه به تنهایی از این واقعیات عینی - در می‌یابد همهٔ واقعیت آن‌ها نیست. لذا تجربه از «مفهوم علیت» فقط تقارن و هم‌پهلویی می‌یابد و از «نظم»، پدیده‌های کنار هم را که اتفاقی چنین شده‌اند می‌یابد. و از «حرکت»، سکون‌های متوالی حس می‌کند و از «جوهر»، فقط اعراض و کیفیات را درک می‌کنند و این است که علیت و نظم و جوهر امثال آن همه در فلسفهٔ حسی نفی می‌شوند. این به آن می‌ماند که شخص نابینا، نابینایی خود را نبیند و لذا حرف بیننده را وهم و خیال می‌داند. انسان به حس واگذار شده از نابینایی حس غافل است و توانایی‌های عقل قدسی و وحی را یک باور عوامانه می‌انگارد.

می‌گوید: ذهن هرگز غیر از مدرکاتش را در خود حاضر ندارد و ممکن نیست که با تجربه به چگونگی رابطه مدرکاتش با اشیاء خارج از ذهن، نائل آید بنابراین فرض چنین رابطه‌ای هیچ پایه عقلی ندارد و نمی‌توانیم ثابت کنیم که صور ذهنی پیوسته است به اشیاء بیرونی ()
 .(

در راستای همین اعتقاد می‌گوید:

انگیزش طبیعی، آدمیان را وا می‌دارد تا به حواسشان اعتماد کنند و به هدایت این غریزه کور و نیرومند طبیعی می‌پندارند که صورت‌های عرضه داشته حواس موجود در ذهن، همان اعیان بیرونی‌اند ولی اگر دقت کنیم می‌فهمیم که این‌ها مدرکات ذهن‌اند. لذا فلسفه تا این اندازه ما را به خلاف حکم غرایزمان پیش می‌برد در عین حال هنگامی که از فلسفه می‌خواهیم که دفاعی عقلی از دیدگاهش ارائه دهد در می‌ماند.

یعنی خود او اعتراف دارد دلیلی نداریم که آنچه هر انسان معمولی به صورت بدیهی و عادی پذیرفته است، تا علمی که از اشیاء خارج از ذهن در ذهن دارد، واقعاً علم به خارج است، را رد کنیم و صرفاً آنچه را که محدوده تحلیل ما از تجربه به ما می‌دهد بپذیریم.

سؤال ما از هیوم این است که چرا آنچه نفس انسان با همه ابعادش در ادراک واقعیات، از خارج یافته است را نپذیریم و آنچه را که صرفاً حس به عنوان بُعدی از نفس از خود در اختیار ما می‌گذارد بپذیریم؟ چون نفس انسان مجرد است و مجرد احاطه کلی به خارج و داخل دارد و

متوجه گزارش واقعی صور ذهنی از خارج است و این یک غریزه کور نیست که هیوم مدعی است بلکه این یک شعور فوق حسی است که به جهت تجرد نفس برای نفس از اشیاء خارجی حاصل می شود.^{۱۹}

هیوم در رابطه با نتایج غیر قابل پذیرش فلسفه حسی می گوید:
 شاید نتوان این مشکل شکاکیتی که در دستگاه تجربی پیش می آید را رد کرد ولی این حرف ها در زندگی چون دود گم می شوند. و مردم بی توجه به این حرف های به ظاهر فلسفی زندگی می کنند.
 باز می گوید:

از بخت نیک، حال چنین است که چون عقل -
 نمی تواند این ابرهای «شکاکیت را» از بین ببرد، خود طبیعت
 برای از بین بردن آن ها کافی است ... با دوستانم شام می خورم تخته

۱۹ - حکما و فیلسوفان اسلامی معتقدند؛ وقتی انسان از طریق حسّ خود - مثلاً از طریق چشم - با پدیده های خارجی ارتباط پیدا کرد، این ارتباط به عنوان علت معده سبب می شود تا نفس انسان صورتی مناسب صورت شیء خارجی در خود ابداع کند. و لذا در راستای تحلیل حکیمان؛ نفس است که علم به اشیاء خارجی پیدا می کند، نه این که حسّ به تنهایی چنین نقشی را داشته باشد، بلکه حسّ صرفاً به عنوان یک علت معده شرایط ارتباط نفس را با شیء خارجی برقرار می کند و چون صورت علمی شیء خارجی - که در نزد نفس موجود می شود - صورت مجردی است و درجه وجودی پدیده مجرد از درجه وجودی پدیده مادی بالاتر است، پس پدیده مادی نمی تواند علت پدیده مجرد شود. پس نفس باید علت صورت علمی موجود در خود باشد و نه این که پدیده مادی بتواند آن صورت علمی را ایجاد کند. عمده آن است که ما در عمل ادراک شیء خارجی متوجه باشیم که نفس انسان عامل اصلی ادراک است و نه صرفاً حسّ، بلکه حس، شرایط و یا علت معده ادراک را فراهم می کند.

نردبازی می‌کنم و نمی‌گوییم این‌ها ذهنی است، و نمی‌گوییم واقعیت چیست و هنگامی که باز به این افکار فلسفی باز می‌گردم به دیده‌ام چندان سرد و مضحک می‌نماید که رغبت نمی‌کنم آن‌ها را از سر بگیرم.

چرا که وقتی انسان چون هیوم محدوده علم انسان را عدد و کمیت بشناسد و بگوید:

سایر کتاب‌ها که از عدد و کمیت سخن نگفته‌اند را به آتش بسپارید.
خودش هم از حاصل کارش و نتیجه تفکرش دلگیر است چون در این تفکر سیر انسان به عوالم معنوی و حضور در قرب حق، بی معنی است.
هیوم از نتایج شکاکانه‌ای که از کاربرد مبادی‌اش بر می‌آمد نیک آگاه بود و نمی‌خواست شکاک تمام عیار باشد و می‌گفت: شکاک تمام عیار در عمل غیر قابل دفاع است لذا کوششی برای تبدیل فلسفه به یک عقیده نداشت، می‌دانست طبیعت آدمی بر فلسفه تجربی او می‌چربد و انسان نمی‌آید ادراکات انسانی خود را از زندگی بر نتایج فلسفه تجربی بفروشد، چرا که نتایج فلسفه تجربی با ادراکات انسانی و اخلاقی در یک مسیر نیست و این فلسفه در چنان محدودیتی خود را دچار کرده که انسان از انسان بودن باز می‌ماند. خود او به خود می‌گفت:

فیلسوف باش - اما میان همه فلسفه‌ات همچنان انسان باش!

هیوم در اخلاق معتقد است: قضیه ارزشی، قضیه‌ای است که مورد امر و نهی قرار می‌گیرد، نه این که چون عقل متوجه ارزش یا ضرر آن می‌شود به آن امر و نهی می‌کند و ریشه اخلاق را هم احساسات انسان‌ها می‌داند می‌گوید همچنان که بی‌فایده است پیرسیم چرا لذت خواسته می‌شود سخن درباره فضیلت نیز همین است. او معتقد نیست که عقل متوجه مفیدبودن نتیجه فعل اخلاقی در نفس الامر است و لذا به آن امر می‌کند. او بر اهمیت فایده دنیایی تأکید می‌ورزد و می‌گوید عدل چون سودمند است خوب است او معتقد نیست عقل عدل را خوب و ظلم را بد می‌داند بلکه خوبی و بدی را در گرو سود و زیان می‌داند. هیوم را به همین جهت از پیشگامان فایده‌باوران قلمداد کرده‌اند.

هیوم در فلسفه سیاسی خود نقش جامعه را فایده آن برای انسان‌ها می‌داند و در دلیل حقانیت یک حکومت می‌گوید:

هیچ قدرتی نیست که با زور بر سر حکومت نیامده باشد ولی آنچه به آن مشروعیت می‌دهد، زمان است که حق آن‌ها را استوار می‌کند و آن حاکمیت را حق و معقول می‌نمایاند.

از نظر هیوم چون مدتی آن فرد یا خانواده حاکمیت دارد، پس حق، ادامه حکومت است، زیرا در فلسفه او معیاری برای حق و باطل نیست. او دومین منبع اقتدار حکومت را تملک کنونی می‌داند، همین داشتن تملک کنونی تملک قدرت را مشروعیت بخشد می‌گوید:

حق اقتدار چیزی نیست مگر تملک مداوم اقتدار که قوانین جامعه و مصالح آدمیان آن را نگاه داشته‌اند.

سومین منبع اقتدار سیاسی مشروع از نظر هیوم، حق فتح است. چون این سلسله توانسته است کشور را فتح کند، حق اوست که حاکم باشد و حق جانشینی منبع دیگر اقتدار مشروع است، به طوری که حق جانشین حاکم است که حاکم کشور باشد، مگر آن که خیر همگانی آشکارا تغییری را اقتضا کند. در مورد فلسفه سیاسی هیوم گفته‌اند: در واقع هیوم فلسفه مشروعیت بخشیدن به پادشاهی انگلستان را تنظیم کرده است.

هیوم به جای نظریه‌های عقل‌باورانه، تصور مصلحت یا سود را می‌نشانند. توسل او به چیزی است که بالفعل روی می‌دهد یا به چیزی که همگان ملاکش می‌پندارند. همین که اقتداری را اکثریت در حال حاضر پذیرفته‌اند، از نظر او مشروع است بحث بر سر صورت‌های آرمانی و حقانی حکومت نمی‌کند. در انتقاد به نظریات اجتماعی سیاسی هیوم گفته‌اند: او بیشتر جویای فهم چیزی است که فعلاً هست، نه پیشنهاد به آنچه باید باشد.

از منتقدان هیوم در زمان هیوم، تامس رید است که می‌گوید: فلسفه هیوم دستگاهی از شکایت است که مبنایی برای باورداشتن هیچ چیزی جز خلاف آن باقی نمی‌گذارد، در عین حال فلسفه او نتیجه پرورش هماهنگ مبادی بود که لاک و بارکلی و حتی دکارت پایه‌گذاری کردند ولی آن‌ها در گرفتن نتایج مطابق مقدماتشان، مثل هیوم دارای همسازی و صلابت

منطقی نبودند. یعنی حرف‌ها و ادعاهای جان لاک و بارکلی و دکارت نتایجی را که هیوم اقرار نمود در برداشت ولی آن‌ها متوجه نبودند، در حالی که آن عقل‌گرایی محدود دکارتی و تجربه‌گرایی جان لاک کار را به جایی رساند که باورهای عادی که هر آدمی با آن‌ها زندگی می‌کند را نقض می‌نماید.

به‌زعم لاک تصورات فقط موضوعاتی در ذهن هستند. اسقف بارکلی بر این اساس که جان لاک طرح کرد پیش رفت و به آسانی مبرهن داشت که جهان مادی وجود ندارد ولی او چنانچه مقام روحانی‌اش اقتضا می‌کرد از انکار روح سخن نگفت، آقای هیوم در تفکر فلسفی‌اش هیچ رغبتی به جهان ارواح نشان نمی‌دهد، او نظریه تصورات جان لاک را پرورش داد، و در نتیجه نشان داد در عالم نه ماده است نه ذهن، هیچ‌چیز جز انطباعات و تصورات نیست. به واقع دستگاه آقای هیوم حتی خودی برایش نمی‌گذارد تا دارای انطباعات و تصورات باشد. در نقد نظریه معرفتی هیوم گفته‌اند: آدم عادی، با عقل سلیم بدان باور است که آنچه او ادراک می‌کند خود خورشید است و نه تصورات و انطباعات.

تامس‌رید می‌گوید: دریافت بسیط به یاری انحلال یا تحلیل یک حکم طبیعی و اصلی انجام می‌گیرد، نه این که ابتدا بسیط دریافت شود و سپس ترکیب یابد، و چنان نیست که انطباعات مقدمه شناخت باشد که لاک و هیوم می‌گویند، بلکه بر عکس؛ ما نخست احکام بنیادی و اصیلی داریم که بر اساس آن مبانی عمل ادراک را انجام می‌دهیم، هر حسی که انجام

می‌دهیم و چیزی را حس می‌کنیم در همان طبع حس کردن متضمن حکم یا اعتقاد است. تامس رید می‌گوید:

هنگامی که درختی را در پیش رویم ادراک می‌کنم، قوه بینایی‌ام اعتقاد به وجودش، شکلش، فاصله‌اش، و اندازه‌اش را به من می‌دهد و این در طبع ادراک مندرج است. نه آن‌طور که ابتدا تصور بسیط را دریافت کنم. لذا احکام اصلی و طبیعی خودشان بخشی از لوازمی هستند که طبیعت به فهم آدمی داده است و هر نفسی را خداوند چنان توانی داده تا به کمک این احکام اصلی بتواند محسوسات را ادراک کند. چون لاک ادراک را منحصر به حس کرد و هیوم هم کار او را ادامه داد ناچار شدند مبادی عقل سلیم یعنی احکام اصلی و طبیعی خدادادی بشر را انکار کنند و لامحاله به نتایجی برسند که آن نتایج محال باشد راه علاج آن است که مبادی عقل سلیم یا احکام اصلی بشر را باز شناسیم و اذعان کنیم «نظریه تصورات» وهمی بی‌فایده و بی‌نتیجه است.

تامس می‌گوید: اگر فلسفه به نتایج غیر طبیعی برسد که نقیض تجربه متعارف است و با باورهایی در معارضه آمد که همگان حتی فیلسوفان شکاک به اقتضای ضرورت، زندگی‌شان را در عمل بر پایه آن‌ها نمی‌گذارند، باید عیبی در کارش باشد و عیب هیوم آن است که مبدهای طبیعی که مقدم بر تجربه است را انکار کرد و نپذیرفت که هر گونه تجربه‌ای بر این باور بنیاد دارد که آینده مانند گذشته خواهد بود یعنی اگر امروز علتی موجب پیدایش معلول شده، فردا هم همین‌طور خواهد بود.

در اندیشه هیوم از گزاره‌هایی که صدقشان به شهود دانسته می‌شود خبری نیست، مثل مبدء علیت، مبدء هم‌گونی طبیعت که این‌ها مبادی نخستین عقل سلیم است که حقایقِ «خود پیدا» یا بدیهی را ادراک می‌کند، بر عکسِ عقل استدلالی که نتایج ناخود پیدا را از نتایج «خود پیدا» به دست می‌آورد.

تامس بران از دیگر منتقدان هیوم در مورد عدم تجربی بودن علیت است و هیوم علیت را یک تداعی و عادت می‌داند و لذا آن را غیر قابل اعتماد می‌داند. تامس بران در انتقاد نظر هیوم می‌گوید: باور به «همگونی طبیعت» نتیجه عادت و تداعی نیست بلکه مقدم بر سلسله‌های تجربه شده است. همچنان که ما انسان‌ها طوری سرشته شده‌ایم که فضیلت را از رذیلت باز می‌شناسیم و با گرایش به فضیلت، ارجمندی خود را تثبیت می‌کنیم، طوری سرشته شده‌ایم که متوجه همگونی طبیعت هستیم و آن را باور داریم و اگر رویدادهای گذشته را تجربه کردیم، چشم‌داشتی به رویدادهای آینده به مانند گذشته خواهیم داشت.

به هر حال چنانچه نیاز به نقادی بیشتر در مورد فلسفه هیوم دارید به فصل منتقدان فلسفه هیوم از کتاب تاریخ فلسفه غرب اثر فردریک کاپلستون جلد «فیلسوفان انگلیسی» مراجعه بفرمایید.

گفته‌اند فلسفه در نزد هیوم بیشتر یک بازی ذهنی بود، نه یک بینش علمی، لذا خود او نیز مقید به نتایج عملی گفته‌هایش نبود و نتایج ویرانگر حرف‌هایش را یک موضوع برای مطالعه می‌دانست و نه راه‌برد برای زندگی. در حالی که مخالفان آن معتقد بودند باید فلسفه برای زندگی مفید

باشد، و فلسفه باید در بند نیروبخشیدن به معتقداتی باشد که ارزشمند انگاشته می‌شود و به همین جهت است که هر چه بر تعهد انسان در جامعه‌ای افزوده گردد، فلسفه هیوم بیشتر در سایه افکنده می‌شود و از توجه افراد جامعه خارج می‌شود و هر چه تعهد انسانی در جامعه بی‌رنگ‌تر گردد، فلسفه هیوم بیشتر رنگ می‌گیرد. به سخن دیگر در زمان هیوم، میل زمانه موجب گرایش جامعه به فلسفه هیوم شد، نه دلایل محکم عقل‌پسند فلسفه او. یعنی عدّه‌ای متوجه شدند از طریق حرف‌های هیوم میل‌های خود را می‌توانند فلسفی جلوه دهند و می‌توانند با تأکید بیش از حد بر حسّ و تجربه خود را از مقیدات اخلاقی و الهی آزاد کنند و با روحیه سود انگاری «و نه حق‌گرایی» به هر چه سود خود را در آن می‌پنداشتند، رنگ فلسفی دهند.

در یک کلمه در رابطه با فلسفه هیوم می‌توان گفت: عقل سلیم را از صحنه تأملات بشری خارج کردن، محصولش چنین می‌شود که خود گوینده هم از نتایج آن فرار می‌کند، علاوه بر آن که یکی از استعدادهای خدادادی - را رها کرده است.

(۱۷۳۴-۱۸۰۴)

ایمانوئل کانت که بسیاری او را بزرگ‌ترین همه فلاسفه آلمانی می‌دانند، تأثیر عمیقی از خود در زمینه شناخت، اخلاق و زیباشناسی بر جا نهاده است. او سراسر عمرش را در کونیگسبرگ آلمان گذراند و آرام و دور از دیگران زندگی کرد. پیش از آن که به طرف فلسفه کشیده شود،

کلام یا الهیات و فیزیک نیوتونی و ریاضیات می‌خواند، سپس به حمله به فلسفه لایبنیتس که در آن ایام در آلمان طرفداران زیادی داشت، برآمد و پس از انتصابش به استادی کرسی فلسفه و منطق دانشگاه کونیگسبرگ در سال ۱۷۷۰، نوشتن مهم‌ترین آثار خود، به ویژه «نقد عقل محض»، «نقد عقل عملی»، «نقد قوه حکم» را آغاز کرد. او پدر آن چیزی بود که به فلسفه انتقادی مشهور است. این فلسفه در پی آن است که حدود عقل را بررسی کند و خود کانت آن را فلسفه انتقادی یا استعلایی نامیده است.

کانت به این نتیجه رسید که عقل انسان نمی‌تواند به مفهومی غایی به کُنه و ماهیت اشیاء یا هر امری راه ببرد. او در پی آن بود که از فلسفه، یک عالم بسازد و معتقد بود این واقعیت که ما اشیاء و امور را در زمان و مکان می‌فهمیم، ناشی از تحمیل مقولات زمان و مکان توسط ذهن بر جهان اطراف ماست. به عقیده کانت، عقل بشر نه می‌تواند به شناخت وجود خداوند نائل شود و نه حتی به برهان وجود خداوند، و خداوند را فقط می‌توان به مدد عقل عملی شناخت نه عقل محض.

او بر اهمیت اخلاق تأکید می‌کند و طی قرون بعد به ویژه به سبب آرائش در این زمینه مشهور بوده است.

پس از وفات کانت، مشرب فکری او به صورت یکی از مکاتب مهم فکری به خصوص در ماربورگ درآمد.

به هر حال نقّادی عقل به وسیله خود عقل و تأسیس آنچه اصطلاحاً به فلسفه انتقادی مرسوم شد، مرحله مهمی در تاریخ و اندیشه غرب بود که به دست کانت طی شد. این مرحله را می‌بایست مفصلی دانست که از آن

پس فلسفه به تدریج از عصر اصالت خرد وارد عصر فلسفه‌های ایدئولوژیک و طغیان بر ضد عقل شد که در اندیشه غرب قرن نوزدهم ظاهر است.

وقتی دکارت () ذهن و عین را از هم جدا دانست، مسئله‌ای پیدا شد که «چگونه ذهن با عالم خارج ارتباط دارد؟» و لذا مهم‌ترین اشتغال فیلسوفان غرب این شد که چگونه ارتباط میان این دو قلمرو توجیه شود. فیلسوفان تجربی که ذهن را یک لوح صاف می‌دانستند که صرفاً بر اثر تأثیرات مؤثرات خارجی و از طریق حواس، صاحب صور ادراکی می‌شود، نهایت کارشان به شکاکیت هیوم انجامید.

در چنین شرایطی «کانت» قدم به عرصه تفکر فلسفه نهاد. او از یک سو سخت تحت تأثیر هیوم قرار داشت، چنان که می‌گفت:

۲۰

و از سوی دیگر نمی‌توانست بپذیرد که شناسایی آدم یک سره قابل تقلیل به تجربه‌های حسی است، بلکه معتقد بود که

و مفاهیمی که ناشی از تجربه نیست را نادیده گرفت. مفاهیمی که بدون آن‌ها، تفکر ممکن نیست، مثل مفاهیم «کلی» و «ضروری».

کانت می‌خواهد بدون عدول از مبانی تجربی هیوم و توجّه به شهود عقلی و غیره برای نیل به معرفت، وجود معانی و مفاهیم و قضایای کلی و ضروری را در ذهن تبیین کند. (

کانت آن مفاهیمی را که بدون آن‌ها شناخت قوام و دوام ندارد و به آن‌ها باور داریم به خود ذهن نسبت می‌دهد و معتقد است ذهن از پیش خود در هر معرفتی آن‌ها را وارد می‌کند. او در حقیقت معرفت و شناسایی را محصول مشترک ذهن و نفس الامرِ اشیاء می‌داند.

کانت در فلسفه خود در دو ساحت «حساسیت» و «فاهمه» معتقد به وجود عناصری پیشینی (a priori) می‌شود. در حساسیت «زمان» و «مکان» را عناصر پیشینیِ ذهن می‌داند و در فاهمه به دوازده مفهوم محض و غیرتجربیِ پیشینی از قبیل «وحدت»، «کثرت»، «جوهر»، «علیت»، «وجود» و «وجوب» قائل می‌شود که این مفاهیم مقوم کلی‌ترین قالب‌های فکر آدمی در مواجهه با عالم خارج‌اند.

آنچه از راه حل کانت برای گشودن گره معضل معرفت به دست می‌دهد، دو نتیجه مهم حاصل می‌شود:

نخست این که، آنچه ما می‌شناسیم و آنچه ذهن ما به ما می‌شناساند، با آنچه در نفس الامر به نحو مستقل از ذهن و شناخت ما وجود دارد، متفاوت است. ما اشیاء را چنان که بر ما پدیدار شده‌اند («Phehomenoh») می‌شناسیم نه آنچه‌ای که فی‌نفسه وجود دارند («Noumenoh») و دست ما از نیل به گُنه اشیاء چنان که هستند کوتاه است.

نتیجه دیگر این که، هر آنچه پذیرای این عناصر پیشینیِ ذهنی ما نشوند و زمانی و مکانی نباشند، اصولاً از دایره معرفت معتبر بیرون است. بنابراین ما را امکان معرفت به حقایقی از قبیل «خدا» و «نفس» و «اختیار» نیست، زیرا این‌ها مجردند و ذهن ما که تخته‌بند زمان و مکان است، برای شناخت این حقایق، علی‌رغم عطش و اشتیاقی که دارد، ابزار و وسیله‌ای ندارد و این‌ها از طریق وجدان اخلاقی قابل اثبات‌اند.

آنچه موجب تأثیر منفی کانت در نقد «عقل محض» شد بسی بیشتر از تأثیر مثبت او در طرح «عقل عملی» بوده که ارائه داد.

به هر حال در نظریه کانت این مشکل باقی می‌ماند که اگر آنچه به عنوان معرفت برای ما به وجود می‌آید، عین واقعیت بیرون نیست، بلکه ذهن در آن تصرفاتی کرده است، چطور می‌توان گفت ما از وقایع خارج از ذهن خود شناخت درستی داریم؟ آیا این یک نوع شکاکیت نیست؟ فلاسفه اسلامی برای ذهن، پیش ساخته‌ای قائل نیستند، بلکه معتقدند وجود ذهنی اشیاء خارجی حکایتگر وجود خارجی آن‌ها است.

شهید مطهری «رحمه‌الله‌علیه» می‌گوید:

کانت در عینسی که هرگز نمی خواهد شکاک خوانده شود، ولی مسلک وی یک شکل جدید از شکاکیت است.^{۲۲}

و نیز می گوید:

«اگر کسی علیت و معلولیت را ساخته ذهن بداند و ترتب معلول بر علت در عالم واقع را واجب نداند، وجهی ندارد که به وجود عالم خارج از ذهن که منشأ تأثیرات حسی و علت آن هاست قائل شود... این همان حرف پروتاگوراس سوفسطایی است که می گفت: مقیاس همه چیز انسان است... کانت از طرفی در ترتب معلول بر علت در عالم واقع تردید می کند و از طرف دیگر می گوید: هر چند ما عوارض و ظواهر را به وسیله حواس خود ادراک می کنیم، اما می دانیم که ظهور، ظهورکننده می خواهد، پس قطعاً ذواتی وجود دارند که این عوارض مظاهر آن ها هستند.»

و این جاست که شوپنهار به کانت ایراد می گیرد که:

پس از آن که با نقادی معلوم کردی که علیت و معلولیت ساخته ذهن است، به چه دلیل حکم می کنی که ذواتی در خارج وجود دارند که علل این ظهورات می باشند؟

به نظر کانت، اخلاق نه از مقوله محبت است نه از مقوله زیبایی و نه مربوط به عقل، بلکه او معتقد به یک وجدان اصیل اخلاقی است، معتقد به

یک حسّ و به یک قوه الهام بخشی در انسان است که آن قوه مستقلاً بر انسان فرمان می راند. می گوید:

اساساً حسّ اخلاقی حسّ جداگانه ای است، نه به نوع دوستی مربوط است، نه به زیبایی و نه به عقل و فکر، بلکه وجدانی است که به انسان داده اند، پس این حسّ اخلاقی خود مقوله مستقّلی می شود.

حکمای اسلامی می گویند: یک بُعد از کارهای عقل انسان درک چیزهایی است که هست که به آن «عقل نظری» می گویند و قسم دیگر از کارهای عقل، درک چیزهایی است که باید بکنیم که به آن «عقل عملی» گویند و کانت فقط عقل عملی را در انسان پذیرفته است. می گوید: فرمان به این که راست بگو و دروغ نگو، فرمانی است که قبل از این که انسان تجربه ای درباره راست و دروغ داشته باشد و نتیجه آن ها را ببیند، وجدان به انسان می گوید راست بگو و دروغ نگو، بنابراین دستوراتی که وجدان می دهد، همه دستوراتی قلبی و فطری است و مطلق، یعنی کاری به نتایج راست گفتن ندارد، بلکه فرمان می دهد مطلقاً راست بگو، چه برای تو ضرر داشته باشد و چه منفعت، به عبارت دیگر، بشر «تکلیف» سر خود به دنیا آمده است،) :

(.

می گوید: عذاب وجدان در مقابل اعمال زشت، دلیل بر این است که چنین وجدان و فرمان روایی در انسان است.

می گوید:

وجدان انسان به کمال دعوت می کند نه به سعادت، چون سعادت یعنی خوشی، ولی این وجدان به خوشی کاری ندارد.

می گوید:

تو این کار را بکن برای این که فی حدّ ذاته کمال است.

در حالی که در نظر فیلسوفان اسلامی سعادت و کمال را نمی توان از هم جدا کرد، چرا که هر کمالی خود نوعی سعادت است و این سؤال را می توان از کانت کرد: این که شما می گوئید تنها راه رسیدن به ملکوت همین است که انسان راه کمال را انتخاب کند نه راه سعادت را، آیا وقتی انسان به ملکوت اعلی رسید، سعادت مند است یا شقاوت مند؟ ناچار می گوید سعادت مند، پس آن سعادت است که او آن را مقابل کمال قرار داده، سعادت حسی و خوشی مادی است.

می گوید:

ما از راه عقل نظری، یعنی فلسفه نمی توانیم اختیار را برای انسان ثابت کنیم، ولی از راه حسن اخلاقی که امری است وجدانی و حضوری به این جا می رسیم که انسان آزاد است.

در واقع این حرف همان است که مولوی هم می گوید:

این که گویی این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم

می گوید:

وجدان انسان می گوید نفس باقی و همیشگی است و در دنیای دیگر پادشاه یا کیفر می بیند، چون وجدان انسان به او فرمان صداقت و عدالت و ... می دهد و انسان در عمل همیشه می بیند که صداقت، امانت، عدالت، ... لزوماً در این دنیا پادشاه ندارد و حتی بعضاً رعایت کردن

آن‌ها موجب محرومیت از پاداش‌های دنیوی است، ولی باز رعایت می‌کند و در اندرون انسان، فرمان به صداقت و عدالت هست، و این برای آن است که در عمق ضمیر و وجدان، ناآگاهانه این اعتقاد و ایمان هست که معادی وجود دارد، لذا اگر صدمبار هم عدالت کند و بد بیند، باز صداقت و عدالت را رها نمی‌کند، چراکه به علم حضوری در وجدان خود متوجه است که زندگی منحصر به این دنیا نیست، پس احساس تکلیف متضمن ایمان به پاداش در ابدیت و ایمان به خالق است.

این که می‌گوید:

دو چیز اعجاب آور است؛ یکی آسمان پرستاره، و دیگری وجدانی که در ضمیر ماست.

چون او در ضمیر انسان فقط اخلاق را ثابت نمی‌کند، بلکه به خیلی چیزها معتقد است، البته این نظر در عین این که نکات عالی و لطیفی را در بردارد، متأسفانه در آن عقل نظری بیش از حدّ تحقیر شده و این‌طور نیست که از طریق عقل نظری نتوان اختیار یا بقاء نفس و خدا را اثبات کرد، در همین فرمان‌هایی که انسان از وجدان الهام می‌گیرد، لااقل عقل به عنوان مؤیدی از وجدان، آن‌ها را تأیید می‌کند.

می‌گوید:

فعل اخلاقی، فعلی است که انگیزه آن احساس تکلیف باشد نه میل. و آن را اراده نیک می‌نامد، چراکه منبعث از احساس تکلیف است و نه چیز دیگر.

حال سؤال می‌شود آیا انجام‌دهنده تکلیف اخلاقی مایل به انجام تکلیف هست یا نه، و یا هراس در انجام‌ندادن آن دارد یا نه؟ پس چرا می‌گویید نباید در کار اخلاقی میل مطرح باشد.

کانت کار اخلاقی را کاری نمی‌داند که به دلیل خوبی ذاتی‌اش انجام یافته باشد، بلکه کار اخلاقی را کاری می‌داند که تنها به دلیل احساس تکلیف انجام یافته باشد، از این رو فرمان‌های اخلاقی کانت تا حدی کورکورانه توسط وجدان مستبدی بدون دلیل فرمان می‌دهد و بدون دلیل باید فرمان او را اطاعت کرد، در حالی که هر فرمانی به دلیل تشخیص نوعی خوبی است.

آیا می‌توان پذیرفت که اگر انسان به حکم عاطفه انسان دوستی و به حکم میل به خدمت، کاری در جهت خیر مردم انجام داد، چون صرف وظیفه نبوده کار اخلاقی نیست؟

اصلاً شاید محال باشد که انسان کاری را انجام دهد که هیچ منظوری برای خود نداشته باشد و به دنبال کمالی نباشد، پس این حرف که می‌گویند فعل اخلاقی آن است که در آن هیچ نفعی برای خود نباشد، درست نیست.

انسان موجودی است که از نفع‌رساندن به غیر خود لذت می‌برد و این عین کمال است.

شهید مطهری «رحمة الله علیه» می‌فرماید:

دکتر داوری می‌گوید:^{۲۴} کانت کوشید سوژه شبه متعالی را دائرمدار اخلاق قرار دهد، او می‌دانست که جامعه جدید نمی‌توانست با اباحه ساخته شود، به این جهت آزادی را عین ادای تکلیف تعریف کرد. غرب به اخلاقی نیاز داشت که اگر نه مبنای علم و تکنولوژی، لااقل پشتوانه آن باشد و آن را از زیاده‌روی و سرکشی باز دارد، این اخلاق را فیلسوف آموزگار تجدید، یعنی کانت بنیاد کرد، چراکه از زمان رنسانس و مخصوصاً با پیش آمد اصلاح دین، نسبت اخلاق و عقل مورد تردید قرار گرفت و کانت آمد مدار اخلاق را بر مبنای محض تکلیف قرار داد. کانت در ادای فعل اخلاقی هیچ غایتی بیرون از فعل اخلاقی نمی‌شناسد، مع‌هذا احکام اخلاقی در نظر او با این که منشأ قدسی ندارند، صفت شبه قدسی دارند، زیرا ناشی از اراده خیرند و این چیزی است که علم جدید به آن نیاز داشت.

کانت بشری را در نظر آورد که در «علم» صورت خود را به عالم بخشید و در «اخلاق» قانون‌گذاری را به خود اختصاص می‌دهد و خود را علت غایی می‌انگارد. حال که بشر متجدد به دنیا آمده و ملاک و میزان،

۲۳- سخنان شهید مطهری «رحمه‌الله‌علیه» در مورد نقد به کانت را در کتاب «فلسفه اخلاق» ایشان می‌توانید پیگیری کنید.

۲۴- جملات ذیل گزیده‌هایی از مقاله «اخلاق و فرهنگ» است در مجله نامه فرهنگ،

«علم» و «عمل» قرار گرفته، در ببحوحه این حادثه بود که کانت هر گونه غرض و غایت بیرونی را از اخلاق طرد کرد تا آن را به انسان اختصاص دهد و غایت بودن انسان را ثابت کند.

کانت؛ از جهتی شبیه اشاعره، آزادی و اختیار را متوقف بر تکلیف می دانست، اما می گفت:

چون مکلفیم، آزادیم.

از نظر اشعری، افعال و حکم خوبی ها و بدی ها از خداست و کانت می گفت: از وجدان انسان هاست. به قول ژاک مارتین: اخلاق کانت یک اخلاق مسیحی است که سر الهیات آن بریده شده است.

کانت هر غایت و غرضی را از اخلاق بیرون راند تا همه چیز برای تجدد باشد، چون علم جدید با بینشی پدید آمده است که با هر اخلاقی نمی سازد. اخلاق عالم جدید با موازین سود و زیان و پیروزی و شکست و لذت و آلم و عدم موفقیت و قدرت و ضعف و امثال آن ها سنجیده می شود، اما کانت، یعنی فیلسوفی که علم و اخلاق و هنر عالم جدید را تفسیر کرد، اصرار داشت که حکم اخلاقی بانک باطن ماست و این بانک تابع مصلحت اندیشی و سودای سود و زیان نمی تواند باشد، ولی باید متوجه بود که اخلاق کانت، اخلاق صوری است، یعنی کانت چندان در باب مضمون فعل اخلاقی بحث نکرده است، او بیشتر به منشأ صدور حکم و شرایط صوری آن نظر داشته و می خواسته است جدایی قلمرو اخلاق () را از قلمرو علم () آشکار سازد و نشان دهد که اگر بشر با «علم» به موجودات صورت می دهد، در «عمل» هم همو قانونگذار است و

در حقیقت اخلاق کانت درست در جهت قوام عالم متجدّد پدید آمده است، یعنی اخلاق نیز در نظر کانت مانند علم به عالم صورت می‌دهد و قدرت بشر با آن تحکیم می‌یابد و به عبارت درست‌تر، اخلاق جدید با بنیانگذاری علم و احراز قدرت ممکن شده است، چراکه علم مسبوق به شرایطی است که از سنخ علم نیست، چنانچه اگر بشر در پایان قرون وسطی و آغاز دوره جدید نگاهش را به طبیعت به عنوان منبع و انرژی و ماده تصرف و تسخیر، متوجه نمی‌کرد و قلم خلقت را قلم ریاضی نمی‌یافت، علم جدید به وجود نمی‌آمد.

ممکن است بپذیریم که علم جدید، مسبوق به یک تحول بزرگ در وجود آدمی و در نسبت او با جهان است، اما این تحول بزرگ عین اخلاق نیست. حتی اگر گفته شود پدید آمدن علم، مسبوق به آزادی است، از آن‌جا که قوام اخلاق هم به آزادی بسته است، شاید بتوان گفت که اخلاق و علم در نسبت به آزادی در عرض یکدیگرند.

وقتی بشر خواست برای تصرف در طبیعت از هر قیدی که خدا تعیین کند آزاد باشد و خود بشر محور تصمیم‌گیری‌ها باشد، باید اخلاقی هم به وجود آید که از هر قیدی که خدا تعیین می‌کند، آزاد باشد و خود بشر گواهی دهد چه چیزی خوب است و چه چیزی بد است و جایگاه اخلاق کانتی از این قرار است.

(۱۸۱۴-۱۷۶۲ میلادی)

او در ساکسونی زاده شد. پس از دوران تحصیلات متوسطه در دانشگاه «ینا» نام‌نویسی کرد و بالأخره به استادی در همان دانشگاه برگزیده شد. او بر هدف اخلاقی زندگی بشری تأکید داشت و شدیداً تحت تأثیر کانت بود. یکی از جنبه‌های برجسته نویسنده‌گی فیخته کوشش پیگیر او برای روشن کردن ایده‌ها و اصول نظریه علم بود.

در واقع سرو کار فیخته با برکشیدن آگاهی به طور کلی از درون «من» است. خود خویشتن را در جهانی از اشیاء می‌یابد که از راه‌های گوناگون بر وی اثر می‌گذارند. معتقد است باید به «منِ ناب» دست یافت که آن بنیاد فلسفه است. روزی به شاگردانش گفت: «به دیوار بیندیشید!»، آنگاه گفت: «به آن کس بیندیشید که به دیواری اندیشید» آشکار است که بدینسان می‌توانیم تا بی‌نهایت راه را دامه دهیم. «به آن کس بیندیشید که به آن کس اندیشید که به دیوار می‌اندیشد» و همچنان هر چه سخت‌تر بکوشیم تا خود را عینیت بخشیم، یعنی آن را به یک موضوع آگاهی بدل کنیم، همواره منی باز می‌ماند که از عینیت‌پذیری سر باز می‌زند و خود شرط لازم هرگونه عینیت‌پذیری و یکپارچگی آگاهی است و این من ناب همان است که اصل نخستین فلسفه است، ولی ما می‌توانیم «من ناب» را با شهود عقلی دریابیم و نیاز به «درون آگاهی» دارد و این فیلسوف است که با باریک‌اندیشی به آن منِ ناب، آگاه است و می‌تواند بقیه را هم به این خود آگاهی فراخواند، و هر کس می‌باید آن را بی‌واسطه در خود بیابد یا آن که برای همیشه از دانستن آن بی‌بهره باشد.

می گوید: «من ناب» از راه شهود عقلی خویش وجود خود را تصدیق می کند، اما وجود آن، نتیجه ای نیست که از مقدمات استنتاج شود، بلکه من در حال تصدیق خویش و تأیید خویش است که دیده می شود و بعد یک مسئله دیالکتیکی بین من مطلق و من کرانمند را در پیش می کشد و حاصل تفکر فلسفی را به نحوی جدایی بین این دو می داند.

در مسائل اخلاقی در عینی که نکاتی از خود دارد، نفوذ اخلاق صوری کانت را به شدت می توان در افکار او دید. آن جا که می گوید: در انسان رانشی به سوی انجام دادن برخی کارهاست که جز انجام دادن همان کارها هدف دیگری ندارد و فهم بنیادین این طبع اخلاقی به عهده علم اخلاق است.

ولی فیخته بر خلاف کانت بر عقل نظری و توانایی های آن تأکید دارد و می گوید: اما انسان همچنین عقل نیز هست، یعنی یک ذهن دارای آگاهی نیز دارد.

می گوید: چه بسا من تجربی انسان فرصت را به انسان ندهد که با «من ناب» همنا شود و لذا انسان از وظیفه حقیقی خود غافل می ماند، در این صورت ما بر حسب قاعده کلی سودپرستی عمل می کنیم، چون اجازه داده ایم وجدانمان تیره و تاریک سره محو شود.

می گوید: وجدان در زندگانی عملی اخلاقی برترین داور است و دستوارت آن در حقیقت بیانی است از هوشیاری نهانی ما که «من ناب» در اختیار ما می گذارد و یک دانشمند باید وجدان اخلاقی و دانش پژوهی را

با هم ترکیب کند، یعنی باید پژوهش‌های خود را با روح سرسپردگی به وظیفه دنبال کند.

می‌گوید: خودآگاهی می‌باید صورت خودآگاهی کرانمند یابد و واقعیت بخشیدن اراده بیکران به خویش تنها از راه تحقق بخشیدن اراده‌های کرانمند به خویش رخ تواند داد، و لذا خودآگاهی بدون وجود یک «جز-من» که من کرانمند از راه آن می‌تواند به خویش برگردد، ممکن نیست. در همین راستا می‌گوید: من تنها با بازشناختن خود از موجودات دیگری که همچون خود، در مقام موجودات عقلانی و آزاد می‌شناسم، می‌توانم از خود، همچون فرد آزاد معین آگاه شوم. از نظر فیخته، جامعه انسان‌ها نیاز به دولت دارد تا بتواند با قدرت، انسان‌ها را وادار به احترام نهادن به حقوق انسان‌های دیگر کند و از طریق دولت باید همه اراده‌ها صورت «خواست همگانی» به خود بگیرد. می‌گوید:

یعنی او مردم‌سالاری به معنی واقعی کلمه را هم مفید نمی‌داند، چرا که معتقد است هیچ مرجعی نمی‌تواند انبوه مردم را به رعایت قوانینی وادار کند که خود وضع کرده‌اند، اگرچه بسیاری از شهروندان نیز باشند که درست‌کردار باشند، باز هیچ قدرتی نمی‌تواند از تباهی گرفتن جامعه و فروافتادن آن به حالت یک توده و لنگار و هوسباز پیشگیری کند. این جاست که فیخته در عین ناسنجیده دانستن استبداد، مردم‌سالاری صرف را هم که فقط میل مردم، نظام جامعه را تعیین کند نمی‌پذیرد.

می‌گوید: اگر چه دولت بنیان‌گزار قانون اخلاقی نیست، اما کارش آن است که چنان شرایطی را فراهم آورد که مایه کمال اخلاقی شود، زیرا که بی کمال اخلاقی، آزادی حقیقی در کار نیست.

از نظر فیخته، دین مسیحی بیشتر برای دل طرح‌ریزی شده است تا برای فهم، دل در پی خدایی است که پاسخگوی دعا باشد و احساس رحم و محبت داشته باشد، اما فهم که خدا باوری عقلی را برای آن می‌توان مطرح کرد، مقهوری از یک وجود واجب دگرگونی‌ناپذیر را عرضه می‌دارد که غایت هر آن چیزی است که در جهان رخ می‌دهد.

به نظر بسیاری، خدا در نوشته‌های فیخته به یک آرمان اخلاقی فروکاسته شده بود و این آن چیزی نیست که معمولاً خدا باوری نامیده می‌شود، زیرا خدا باورانی نیز هستند که آرمان اخلاقی دارند بدون داشتن هیچ خدایی، از نظر او دینداری واقعی نه نماز خوانی که به جای آوردن وظیفه خویش است.

(۱۸۵۴-۱۷۷۵)

در لئونیرگ در وورتمبرگ زاده شد. وی را از آن جایی که نوجوانی زودرس بود، در پانزده سالگی در بنیاد الهیات دانشگاه توینگن پذیرفتند و در آن جا با هگل و هولدرلین آشنا شد. اگر چه اندیشه فیخته در ابتدا برای شلینگ سرآغاز تفکر بود، ولی به زودی استقلال ذهن خویش را از آن اندیشه نشان داد.

شلینگ به هنر همچون کلیدی برای راهبرد به ذات واقعیت می‌نگریست و همین برای نشان دادن فرق آشکار بین شلینگ و فیخته بس است. معتقد بود فلسفه هگل از نوع فلسفه‌های منفی است و با هستی واقعی سر و کار ندارد و لذا با هگل از سر رقابت برآمد.

فلسفه شلینگ را نمی‌توان دارای یک سیستم یا سلسله‌ای از سیستم‌های تمام دانست، اما در این میانه جریان بی‌امانی از باریک‌اندیشی می‌یابیم که از فلسفه «من» فیخته آغاز می‌شود و از راه فلسفه طبیعت و هنر به فلسفه آگاهی دینی و صورتی از خداباوری نظری راه می‌گشاید که موضوع رابطه میان وجود «کرانمند» و «بیکران» تمامی آن‌ها را به هم می‌پیوندد.

در مورد هنر می‌گوید: هنر بر قدرت «شهود زایا» تکیه دارد و نمایانگر حقیقت اساسی یگانگی وجود ناآگاه و آگاه واقعی و مثالی است. هنرمند ابزاری است در دست قدرتی که از راه او عمل می‌کند و این همان قدرتی است که در طبیعت نیز عمل می‌کند، یعنی او از راه آگاهی هنرمند عمل می‌کند. به نظر شلینگ اثر کامل هنری همانا عالی‌ترین مرتبه عینیت بخشیدن عقل به خویش است، اما از آن‌جا که عقل یا «من» از این ماجرای باریک‌اندیشانه آگاه نیست، به سادگی احساس خشنودی بیکرانی می‌کند، چنان‌که گویی رازی سر به مهر آشکار شده است و آفرینش اثر هنری را به قدرتی که از درون آن عمل می‌کند نسبت می‌دهد.

می‌گوید: طبیعت به سبب ایده‌های خدایی است که زیباست و در طبیعت آن وجود بیکران در وجودی کرانمند فرود آمده و به صورت مشخص شهود می‌شود، لذا شهود زیباشناسی عبارت است از شهود وجود

بیکران در یک فرآورده کرانمند عقل. از طرفی همسانی یک چیز با آن ایده سرمدی‌اش همان حقیقت وجود اوست، پس زیبایی و حقیقت سرانجام یکی هستند.

شلینگ می‌گوید: دانش فلسفی، دانش به چیزهاست، آنچنان که در عقل مطلق حضور دارند، به طوری که فیلسوف بتواند متوجه رابطه میان چیزها و مطلق بشود، یعنی فلسفه، دانایی به رابطه میان وجود کرانمند و بیکران است.

در مورد آزادی انسان می‌گوید: اگر خدا آزاد است، روح انسانی که انگاره‌ای از اوست، نیز آزاد است. اگر خدا آزاد نیست، روح انسانی نیز آزاد نیست، ولی روح انسانی بی‌گمان آزاد است، چرا که «مفهوم حقیقی آزادی آن است که شخص توانایی انجام نیکی و بدی را داشته باشد» و آشکار است که انسان این توانایی را دارد و اگر انسان بدی می‌کند به جهت جهل و هوس اوست و لذا در عین این که خدا آزاد است، انجام بدی برای خدا معنی خواهد داشت، و از طرف دیگر کردارهای انسان تا بدانجا که از گوهر یا ذات وی سرچشمه می‌گیرد، آزادانه است.

می‌گوید: فلسفه منفی محدود به جهان مفهوم‌ها و ماهیت‌ها است و فلسفه مثبت تأکیدکننده وجود است، و لذا فلسفه مثبت است که با اصل نخستین هستی سر و کار دارد.

می‌گوید:

ما از چیستی نمی‌توانیم به هستی برسیم و فلسفه منفی که بیشتر گرفتار ماهیات است، از بیان جهان موجود یکسره ناتوان است. فلسفه مثبت از خداوند نه همچون یک چیستی، بلکه همچون هستی ناب آغاز می‌کند.

پس کار جدایی فلسفه مثبت از فلسفه منفی، کار را به جدا کردن دو فلسفه دیگر می‌کشد: یکی فلسفه‌ای است که به راستی دینی است و می‌تواند خدای شخص را تبیین کند، و دیگر فلسفه‌ای که نمی‌تواند وجدان دینی را با خود همگون کند و خواسته‌های آن را برآورد. در پایان فلسفه منفی آنچه داریم یک دین ممکن است نه دین واقعی که فعالانه رابطه بین انسان و خدا را تبیین کند.

شلینگ معتقد است ولی بالآخره فلسفه در تمامیتش آمیزه‌ای است از فلسفه مثبت و منفی، ولی باید ابتدا از هستی ناب شروع کرد و بعد مفاهیم را برای ارزیابی اندیشه‌ها به استخدام درآورد.

در مورد شلینگ گفته‌اند: اگر چه او سیستم‌ساز نبود، اما سیستمانه می‌اندیشید و در اندیشه او نباید چندان به دنبال راه حل مسائل بود، بلکه به دنبال مایه‌های انگیزنده و الهام‌بخش و سرآغاز اندیشه مستقل باید بود. ارزش تفکر شلینگ بیش از هر چیز چه بسا در اندیشه‌انگیزی آن باشد. آری؛ شلینگ بیش از همه شاید بدان دلیل بر سر زبان‌هاست که مطلق ناشخصی ایده‌باوری متافیزیکی را به خدای شخص واری بدل کرد که خود را بر وجدان دینی آشکار می‌کند یا به اصطلاح سعی داشت خدای مفهومی را به خدای وجودی بدل کند.

فریدریش دانیل ارنست اشلایر ماخر در سال ۱۷۶۸ در برسلو زاده شد و سال‌ها در فرانکفورت و برلین مقام کلیسایی داشت.

سه ایده باور بزرگ آلمانی یعنی فیخته، شلینگ و هگل که با مسئله مطلق و رابطه وجود بیکران و کرانمند سر و کار داشتند، دین را بر پایه اصول اساسی همین سیستم تفسیر می‌کردند، اما اشلایر از دیدگاه دیگری به فلسفه دین می‌نگریست و بر آن بود که می‌باید آگاهی دینی از سویی و علم مابعدالطبیعه و علم اخلاق را از سوی دیگر به روشنی از هم جدا کرد.

اشلایر ماخر بر آن است که اندیشه و هستی همبسته‌اند. می‌گوید:

اندیشه‌ای که در پی دانش است، خود را به هستی‌ای از قبل خلق شده

می‌پیوندد

و در مورد اخلاق نیز می‌گوید: اندیشه می‌تواند در پی آن باشد که هستی را با خود همسان کند و این در کوشش اخلاقی ما نهفته است تا از آن طریق آرمان‌ها و هدف‌های اخلاقی خود را واقعیت بخشیم.

اشلایر ماخر با هر کوششی که بخواهد گوهر دین را صورتی از دانش نظری بداند، مخالف است و بنیاد ایمان را در احساس می‌داند، زیرا می‌گوید: گوهر دین نه اندیشه است و نه عمل که شهود و احساس است، او دین را عبارت می‌داند از احساس بنیادی اتکاء به بیکران. کار آن کاردل است نه کار فهم.

می‌گوید: خدا دور از دسترس تمامی مقولات اندیشه بشر است، زیرا که بی‌ضد و ند است و مقولات همه در بند محدودیت‌اند، در عین حال

« »

۲۶

و با هم خوبی با مؤلف به دست می‌آید.

هرمونوتیک علمی است جهت مطالعه متون به نحوی که شرایط روحی و تاریخی آن متون هر چه بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد، به اعتبار دیگر علمی است جهت رمزگشایی متون. عالمان هرمونوتیک گفته‌اند: کلمات شفاهی، قدرت جادویی دارند و به خوبی مخاطب را تحت تأثیر قرار می‌دهند، ولی چون به شکل نوشتار درآمدند، تا اندازه‌ای بسیار این قدرت را از دست می‌دهند. علم هرمونوتیک علم کشف این نقیصه است تا با آگاهی از این نقیصه متون را مورد مطالعه قرار دهیم، پس باید هر متنی را با توجه به تاریخ خودش و عنایت به روح گوینده آن بخوانیم، و گرنه آن را نخوانده‌ایم ولی تصور می‌کنیم خوانده‌ایم و به بقیه هم نخواندن خود را به عنوان خواندن خبر می‌دهیم و آن‌ها را از فهم حقیقی متن محروم می‌کنیم، به خصوص اگر آن متن، متن دینی و مقدس باشد.

ضرورت مسئله از آن‌جا پیدا شد که روح مدرنیته فضایی و عالمی را به وجود آورد که در اثر آن بشر با روح عالم گذشته فاصله زیادی گرفت

و عملاً نتوانست در عالم تاریخی گذشته به سر برد و لذا اگر متون گذشته به خصوص متون دینی را مطالعه می کرد، آن متون را با عالمی که روح مدرنیته بر او حاکم کرده بود، مورد توجه قرار می داد و عملاً نمی توانست از روح حقیقی آن متون آگاهی یابد و دانشمندان علم هرمنوتیک با توجه به این مسئله سعی کردند این نقیصه را برطرف نمایند و تلاش کردند روشن کنند «خود فهم، بیرون از تاریخ نیست» و گفتند:

برای فهمیدن انسان باید انسان بود

یعنی با نویسنده متن باید «همدلی» کرد و در خواندن متن باید به نیات مؤلف و جهان مؤلف توجه داشت.

دانشمندان هرمنوتیک معتقدند:

فهم هرمنوتیکی، نتیجه گفتگویی اصیل میان حال و گذشته است و این فهم، هنگامی رخ می دهد که میان حال و گذشته «ادغام افقها» وجود داشته باشد، و گرنه با اثر بیگانه خواهیم بود.

به گفته موریس مولوپونتی:

۲۷

و عین همین مشکل در متون گذشته به خصوص متون مقدس پیش آمده که با روح مدرنیته دیگر نمی توان با آن متون زندگی کرد، چون مدرنیته حقیقت متون مقدس را کشته است و علم هرمنوتیک خود را متکفل احیاء آن متون می داند، همچنان که سعی می کند زیستن بشر امروز را در هستی تصحیح کند، کاری که «هایدگر» در آن نقش مؤثر دارد، لذا

است که به یک معنی گفته‌اند: «هرمونیتیک تمنایی برای رسیدن به فهم عمیق‌تر از ماهیت هستی است.»

البته علم هرمونیتیک در مسیر تاریخی خود همواره رو به جلو نبوده و از طریق بعضی از فیلسوفان غربی از مقصد خود دور شده، ولی در طرف مقابل هستند فیلسوفانی که بر رسالت اصلی علم هرمونیتیک تأکید دارند.

(۱۷۷۰-۱۸۳۱ میلادی)

فردریش هگل در اشتوتگارت به دنیا آمد. هگل فهمی آرام و عادی داشت و دست کم در زندگی عادی هر گز نبوغ درخشانی از خود نشان نمی‌داد. مردی بود زحمتکش و با روش، و یک استاد شریف، در عین حال الهام‌یافته از رؤیای ژرف درباره جنبش و معنای تاریخ انسان و جهان، و زندگی خود را وقف بیان آن کرده بود، و اعتقاد داشت حقیقت تنها در چنگ فلسفه، آن هم به صورت مفهومی آن است. می‌گفت: واقعی همانا عقلانی و عقلانی همانا واقعی است و حقیقت را تنها در بازسازی عقلانی آن می‌توان دریافت.

در مورد ضرورت دین می‌گوید: این مسئله پیش می‌آید که آیا ما می‌توانیم از راه اندیشه مفهومی، وجود بیکران و وجود کرانمند را چنان با یکدیگر یگانه کنیم که هیچ یک در دیگری ناپدید نشود و در عین حال با هم یگانه باشند. هگل بر آن است که این کار در اندیشه مفهومی ممکن نیست، یعنی اندیشه مفهومی در حالی که یگانگی آن دو را تصدیق

می‌کند، نمی‌تواند یکی را نادیده بگیرد، پس ناچار نیازمند به «هم‌نهاد» یا ستتری هستیم که نه یگانگی را از میان ببرد نه جداگانگی را. بسیار را در دل یکتا جای‌دادن بی‌آن که نخستین در دومین ناپدید شود. و این با برکشیده‌شدن انسان از ساحت زندگی کرانمند به ساحت زندگی بیکران ممکن است و آنچه امکان این فرایند زیستی را فراهم می‌کند همان «دین» است. از این گفته برمی‌آید که فلسفه به پای دین نمی‌رسد، بلکه فلسفه نشان می‌دهد که برای گذشتن از تضاد کرانمند و بیکران به چه چیز نیازمندیم، اما برآوردن این نیاز کار فلسفه نیست، برای برآوردن آن می‌باید به دین روی آورد. مسیح زندگی بیکران را در درون خویش همچون سرچشمه اندیشه و عمل یافت و آلت میانجی میان وجود بیکران و کرانمندها «عشق» است نه «اندیشه».

هگل بر آن است که غایت فلسفه، چیره‌شدن بر تضادهاست، یعنی دلبستگی اساسی عقل، همواره رسیدن به هم‌نهاد یا ستتر یکپارچه است که تمام حقیقت را دربرداشته باشد.

می‌گوید: مطلق همان روح است، مطلق تمامیت است، تمامی واقعیت، مطلق یک فرایند خوداندیشی است، همانا حقیقت است که به شناسایی خویش می‌رسد، و در روح بشر و از راه آن است که بدین جا می‌رسد. تاریخ فلسفه، آن فرایندی است که از راه آن مطلق یا حقیقت در تمامیت خویش به خویش می‌اندیشد، ولی باید توجه داشت که اندیشه خوداندیش که هگل آن را مطرح می‌کند و به نام مطلق می‌خواند، حقیقتی متعالی نیست، بلکه دانایی عالم است به خویش.

از نظر هگل، روح خود را در طبیعت می‌بیند و طبیعت را تجلی عینی مطلق باید دانست.

می‌گوید: فلسفه می‌باید نشان دهد که عقل بیکران چگونه خود را در کرانمند و از راه آن تحقق می‌بخشد و چون می‌گوید عقلانی همان واقعی است، پس طبیعت و روح بشر همان عرصه‌ای است که در آن ایده‌ای سرمدی یا گوهری جاودانه خود را نمایان می‌کند.

عقل در طبیعت به عینیت پای می‌گذارد، ولی در روح انسانی به خود باز می‌گردد و خود را چنان نمایان می‌کند که در ذات خویش است، پس زندگانی مطلق از سه مرحله اصلی تشکیل می‌شود: «مفهوم» و «طبیعت» و «روح».

«منطق» مطلق، را در حالت خویش مطالعه می‌کند. «فلسفه طبیعت» مطلق را در حالت برای خویش مطالعه می‌کند. و «فلسفه روح» مطلق را در خویش و برای خویش مطالعه می‌کند. این‌ها بر روی هم ساختار کامل زندگی مطلق را تشکیل می‌دهند.

می‌گوید: نزد فهم، مفهوم‌های کرانمند و بیکران، تضادی چاره‌ناپذیر دارند. اگر کرانمند هست، پس بیکران نیست، اگر بیکران هست پس کرانمند نیست، و برای فهم این مسئله باید به درون مفهوم‌هایی ژرف‌تر فرو رفت تا ببینیم که یک مفهوم معین چگونه به ضد خود روی می‌کند تا آن را فرا می‌خواند، لذا اگر ذهن به راستی در مفهوم به اصطلاح بیکران ژرف بیندیشد، می‌بیند در دل این مفهوم چگونه مفهوم کرانمند بیرون می‌آید، همچنان که اگر در مفهوم حقیقت که به معنای باطن است، دقیق

اندیشه شود، این مسئله مطرح می‌شود که اگر آن حقیقتِ باطنی هیچ ظاهری نداشته باشد، از کجا فهمیدیم که آن حقیقت هست، و اگر ظاهر شده است که حقیقت به معنی مطلق کلمه که به معنی باطن است، نیست، پس در دل حقیقت به معنی باطن یک ضدّ خودش، یعنی ظاهر نهفته است، لذا انسان باید خود را به اندیشه دیالکتیکی بکشانند تا ببینند چگونه هر مفهومی زاینده ضدّ خویش و درآمیخته با ضدّ خویش است. فلسفه تنها بدین سان می‌تواند به درک زندگانی مطلق امید ببندد.

هگل معتقد است بیکران در کرانمند و از راه آن است که وجود دارد و ما به درستی نمی‌توانیم به کرانمند بیندیشیم بی‌آن که آن را با بی‌کران پیوند دهیم، یعنی همین که مفهوم بیکران را در فهم خود داشته باشیم، عملاً متوجه هستیم که بیکران در مقابل کرانمند، بیکران است، و این بدان معنی است که در دل بیکران به کرانمند نظر داریم و در واقع از دل مفهوم بیکران، ضدّ آن یعنی کرانمند را بیرون آورده‌ایم.

هگل معتقد است وجود الهی در طول تاریخ منازل را طی می‌کند و در اثر سیر این منازل تاریخی به خودآگاهی می‌رسد و به کتاب توارت ایراد می‌گیرد که چرا خدا را به کلی متعالی و جدا از عالم گرفته، لذا «وجود» در فلسفه هگل امری ثابت نیست بلکه در صیورورت است.

هگل تاریخ بشر را در حکم سلسله‌ای از ابداعات متوالی می‌داند و هر حادثه‌ای در تاریخ، مرحله‌ای است برای تحقّق روان مطلق، تا روان با تفکر در تاریخ خاص خود به دانندگی مطلق برسد و در این تفکر وحدت

خود را با تاریخ کشف می‌کند و خود آگاهی پیدا می‌کند به این که خود، عقل و موضوع است.

معتقد است روان در طول تاریخ همچنان سیر می‌کند و به آزادی خود نزدیک می‌شود و در همین راستا بشر هم که محلّ کمال روان است، آرام آرام یاد می‌گیرد چگونه آزادی پیدا کند و لذا آزادی در آخرین مرحله سیر روان تحقق می‌یابد و تحقق ذات بشر هم در همان مرحله است. می‌گوید: تاریخ تحت اراده روان به سیر خود ادامه می‌دهد و قهرمانان تاریخ نادانسته آلت اجرای مقاصد «روان» هستند، هر چند علایق قهرمانان، درست منطبق بر علایق والای روان می‌باشد، ولی وقتی نتیجه حاصل شد، قهرمان دیگر در تاریخ جایی ندارد، پس تاریخ حيله روان است و قهرمانان وسیله‌ای در دست تاریخ‌اند.

بر طبق نظر هگل، بشر موجودی است که در طی تاریخ به کمال می‌رسد و خدا می‌شود و به دانندگی مطلق دست می‌یابد و روان مطلق عملاً در وجود چنین بشری به خود آگاهی دست می‌یابد.

این سخن بی حساب نیست که گفته‌اند: بشر امروز غربی در زمینه تفکر هگلی زندگی می‌کند، زیرا فلسفه هگل آخرین مرحله تفکر متافیزیک و مبنای مرحله اخیر تمدن غربی است. هگل بشر را در عالمی وارد کرده است که عالم خود آگاهی بشر و خودبنیادی تامّ و تمام اوست. در این فلسفه، بشر غربی جای خدا می‌نشیند و خود را محور همه چیز می‌داند.

و نیز در انتقاد به فلسفه هگل گفته‌اند: اگر انسان خدا را نفی کند چیزی را به عنوان ولیّ ثابت می‌کند و او ناپلئون یا هیتلر است، لذا هگل

آن‌گاه که ناپلئون در فتح آلمان در خیابان کنار ساختمانش می‌گذشت گفت:

روح جهان از کنار پنجره می‌گذرد.

(۱۸۴۴-۱۹۰۰)

در زاکسن پروس از شهرهای آلمان، زاده شد. پس از تحصیلات دانشگاهی و قبل از گرفتن درجهٔ دکتری به جهت نبوغی که داشت، به استادی دانشگاه گمارده شد. نیچه تأثیر بسیاری بر اندیشه قرن بیستم داشت، کارش را با تحصیل زبانشناسی در شهر بال آغاز کرد. در سال ۱۸۷۲ کتاب «تولد تراژدی» را نوشت که طرفداران بسیاری در بین نویسندگان قرن بیستم پیدا کرد. در سال ۱۸۷۹ از استادی دانشگاه کناره گرفت و دوره‌ای از زندگی خود را آغاز کرد که مشهورترین آثارش شامل: چنین گفت زرتشت، فراسوی نیک و بد و دربارهٔ نسب‌نامه اخلاق، محصول همین دوره است.

نیچه یکی از نیرومندترین منتقدان فرهنگ غرب و مسیحیت زمانه خود بود، وی فقر معنویت را پیرامون خود دریافته بود و از همین رو بود که از «مرگ خدا» سخن می‌گفت. به عقیده او تنها راه بیرون شدن از این وضع همان بود که مردانی فراسوی اخلاق و معیارهای نیک و بد ظهور کنند، مانند مردانی که او آنان را «آبرمرد» می‌خواند.

زبان و بیان نیچه به خصوص در کتاب «چنین گفت زرتشت» سبک و اسلوبی بسیار شاعرانه دارد. او در عینی که از شَمّ شهودی نیرومند برخوردار بود، وضعیت روانی غیر عادی داشت و لذا بعضی او را «دیوانه»

منور» لقب دادند. با این حال بسیاری او را به واقع یکی از «پیشگویان» یا پیام‌آوران انگاره‌های اندیشه‌ی وضع بشر در قرن بیستم و متفکر یگانه‌ای دانسته‌اند که شهودش به او امکان و اجازه می‌داد تا فقر تمدن جدید از حیث معنویت و در نتیجه زوال تدریجی معنویت را که گریبان انسان جدید را گرفته است، ببیند.

می‌گوید:

دانش موجود؛ ابزاری است در خدمت قدرت، و بنابراین روشن است

که با هر افزایش قدرتی فزونی می‌گیرد.

یعنی از نظر نیچه دانش دوستی مطرح در فرهنگ غرب، برخواست قدرت تکیه دارد و برای چیرگی بر طبیعت است. و هدف دانش موجود، دانستن به معنای دریافت حقیقت مطلق به خاطر خود آن نیست.

می‌گوید: ابر انسان پدید نخواهد آمد مگر افراد برتر دلیری کنند و همه ارزش‌های کهن و اژگون شود. ابر انسان از نظر نیچه، انسانی است قدرتمند و بردبار که هیچ چیزی را ناروا نخواهد شمرد مگر ناتوانی را. انسانی یکسره آزاد و مستقل که به زندگی و جهان آری می‌گوید، یعنی ابر انسان تمام چیزهایی است که نیچه دوست دارد که باشد.

نیچه معتقد است مابعدالطبیعه دانایی یا دانندگی مطلق هگل آغاز آخرین مرحله بسط مابعدالطبیعه است، اما آخرین آن نیست، یعنی در فلسفه جدید چیزی وجود داشته است که می‌بایست به ظهور برسد و فیلسوفان مظاهر این ظهور بوده‌اند و اراده به سوی قدرت، آخرین پاسخ به پرسش اصلی فلسفه غرب است و با این پاسخ، فلسفه به آخرین منزل

خود می‌رسد و هر چه از زمان افلاطون در فلسفه به صورت بالقوه وجود داشته باشد ظاهر می‌شود.

آری؛ نیچه به مخالفت با افلاطون برخاست و آن را متهم به نیست‌انگاری کرد، ولی مخالفت با فلسفه خود نوعی فلسفه است.

فلسفه نیچه هم یک جهان‌بینی است مثل سایر فلسفه‌ها، زبان خاص دارد و این زبان، زبان حیات است - - نیچه به زبان حیات سخن می‌گوید، اما حیات در نظر او عین اراده به قدرت است. فیلسوفی که از اراده قدرت سخن می‌گوید، نمی‌تواند مانند کانت و هگل یک نظام بنا کند، اما تمام مطالبی که نیچه می‌گوید به هم مربوط است. در تفکر نیچه پنج مطلب اساسی وجود دارد که حول آن بحث کرده است:

۱- اراده به قدرت ۲- نیست‌انگاری ۳- بازگشت جاویدان همان: می‌گوید همه چیز دوباره باز می‌گردد، پست‌ترین انسان باز می‌گردد، به همین زندگی باز می‌گردد. ۴- بشر کامل یا ابر انسان ۵- عدالت وجود مطلق به صورت اراده به قدرت در تفکر نیچه ظاهر می‌شود و در این راستا ارزش‌های گذشته نفی و ارزش‌های تازه وضع می‌شود و بدین جهت نیست‌انگاری لازمه اراده به قدرت است و از آن‌جا که اراده به قدرت محدود است، «بازگشت جاوید همان» لازم می‌آید و از آن‌جا هر دوره‌ای مقتضی وجود بشر تازه‌ای است، بشر کامل عهد نیچه عهده‌دار درک وجود به عنوان اراده به قدرت و حفظ و نگهداری آن است و

بالآخره صف ذاتی اراده به قدرت عدالت است، ولی عدالت به معنای خاصی که نیچه معتقد است.

اگر امروز از ارزش‌ها سخن بگوییم و در باب همه چیز با مقیاس ارزش حکم می‌کنیم، نادانسته در عالم اراده به قدرتی هستیم که نیچه متذکر آن است، زیرا در وجهه نظر اراده به قدرت و صرفاً از آن وجهه نظر است که علم و سیاست و حتی دیانت و شعر و معنویت هم به ارزش مبدل می‌شوند، یعنی وقتی فی‌المثل فلسفه و معنویت و فرهنگ را ارزش‌های فرهنگی می‌خوانیم، در واقع تعلق خاطری به آن‌ها نداریم، بلکه گوش به فرمان اراده به قدرت هستیم و به آن‌ها به عنوان ارزش، یعنی عامل ایجاد قدرت می‌نگریم. می‌گوید: در دوره جدید همه چیز در اختیار اراده قدرت است و بس.

نیچه با عبارت: «خدا مرده است» می‌خواهد نفی همه ارزش‌های کهن را اعلام کند. می‌خواهد بگوید: عالم غیب و تمام ارزش‌های تابع آن نابود شده است و بشری باید بیاید که ارزش‌های تازه‌ای وضع کند و جهان تازه‌ای بسازد. او از مرگ خدا بیمناک است و برای آن عواقب خطرناکی را پیش‌بینی می‌کند، ولی متأسف نیست.

به نظر نیچه بی‌ارزش شدن تمام ارزش‌ها در تمام عالم، حادثه‌ای اساسی و بزرگ در تاریخ غرب است. اما قبل از هر چیز، بشر باید به بی‌ارزش شدن خودش آگاهی پیدا کند. می‌گوید:

آنان که خدا را کشته‌اند، هنوز از جنایت بزرگ خود بی‌خبرند.

از این جاست که نیچه با ترس و خوف سخن می گوید، این بشر باید برود و بشر دیگری بیاید که هم مسئولیت جنایت را بر عهده گیرد و هم بتواند به تأسیس ارزش های تازه پردازد. پس نیست انگاری در نظر نیچه، تاریخ بی ارزش شدن ارزش ها و تذکر نسبت به این امر و وضع ارزش های تازه است. او معتقد است در دل نیست انگاری دوران گذشته تفکر اراده به قدرت ظهور کرده است. آری؛ اگر چه از نظر نیچه نیست انگاری با فلسفه یونان شروع شد، ولی صورت صریح نیست انگاری را باید در فلسفه جدید یافت که در آن ارزش های قدیم - هیچ جایی

ندارند. معتقد است از زمان سقراط که فلسفه تأسیس شده است، نیست انگاری هم پدید آمده است و کلمه «خود را بشناس» سقراط مقابل «لوگوس» هراکلیتس گذاشته شده است. می توان گفت که نیچه؛ سقراط را مسیلمه کذاب در مقابل تفکر شهودی قبل از فلسفه می داند، مع هذا صورت صریح نیست انگاری را باید در فلسفه جدید یافت.

از نظر نیچه چون سیوروت، دائم است، طریق و نحوه این سیوروت باید «برگشت جاویدان همان» باشد که عبارت است از حالت ثبات به قدرت، و لذا همه چیز دوباره بازمی گردد. بالأخره نيمروز -

- فرا می رسد و در این وقت سیوروت و ثبات با هم جمع می شود و این همان آشتی میان زمین و زمان است و در همین سیوروت است که بشر جدید، یعنی بشری که هیچ تعلقی به عالم غیب ندارد متولد می شود.

به گفته هیدگر، بشر کامل نیچه بشری وارونه است، چراکه این بشر حیوانی است که عقلش در خدمت حیوانیت قرار گرفته، و این بشر عالم غیب را یکباره به دور می‌اندازد و به طبیعت و ماهیت حقیقی خود که حیوانیت یا حقیقت اراده به قدرت است بازمی‌گردد. با این بازگشت صلح میان زمین و زمان برقرار می‌گردد که تعبیر دیگر آن عدالت است و عدالت در تفکر نیچه یعنی به کمال رسیدن اراده قدرت، پس اراده هم تابع اراده به قدرت و درعین حال نگاهبان و حافظ آن است. (

می‌توان گفت که اراده به قدرت نیچه در تکنیک جدید ظاهر می‌شود. البته فلسفه نیچه برای هر کس معنایی داشته است، عده‌ای او را کسی می‌دانند که انحطاط و فروپاشیدگی جهان غرب را شناخته و عده‌ای دیگر فلسفه او را تجسم هیچ‌انگاری دانسته‌اند. علت برداشت‌های گوناگون از نیچه را باید در روش نویسندگی او دانست که سخت دو پهلو است. البته در بحث خواست قدرت گنگ‌گویی‌هایی دارد، ولی او نسبت به هم‌روزگاران‌ش که ایمان خوش‌بینانه‌ای به پیشرفت در آن زمان داشتند، بینش ژرف‌تری داشته است، هر چند در مورد اخلاق و دین تعادل و انصاف لازم را به خرج نداده است.

در آخرین نوشته‌هایش آثاری از پریشانی فکری به چشم می‌خورد که منجر به دیوانگی او شد. در درمانگاه روانی بستری گشت و دیگر بهبودی نیافت.

در انتها قطعه‌ای از ترجمه خود نیچه را جهت آشنایی بیشتر با او، خدمتتان عرضه می‌کنیم.

نیچه بحث «خدا مرده است» را اولین بار در بخشی از اثر «علم فرح‌انگیز» () می‌آورد که با چنین عبارتی آغاز می‌شود:

انسان دیوانه! آیا وصف انسان دیوانه‌ای به گوش‌تان نرسیده است که پیش از آن که خورشید به میان آسمان رسید، با فانوسی روشن به میان بازار آمد و فریاد برآورد: «خدا را می‌جویم، خدا را می‌جویم»، در این هنگام بسیاری از آنانی که در آن جا گرد آمده بودند، آنانی که به خدا ایمان نداشتند، او را به سخره و ریشخند گرفتند، یک تن از ایشان چنین گفت: «آیا وی بیگانه‌ای است که ره، گم کرده است؟ آیا از ما ترسیده است که چنین پریشان‌گویی می‌کند؟...» ایشان چنین می‌گفتند و در میان‌شان همه‌ای حاکی از تمسخر وی برپا بود. انسان دیوانه به میانه ایشان جهید و آن‌ها را به تیر نگاه نافذ خویش دوخت. آنگاه فریاد برداشت: «به کجا هست این خدا؟!» بر آنم که آن را برایتان واگویم! ما وی را کشته‌ایم، شماها و من! ما همگان قاتل وی هستیم! اما چگونه چنین کرده‌ایم؟ چگونه قادر بوده‌ایم تا دریا را بخشکانیم؟ چه کسی یاریمان داده تا این افق رنگارنگ را بی‌رنگ کنیم؟ چه کردیم به هنگامی که این زمین را از فیض نور خورشید خویش محروم ساختیم؟ و اکنون مسیر این خورشید به کجا است و ما به کدام سو روانه‌ایم؟ به دور از هر خورشیدی در کدامین وادی سرگردانیم؟ آیا در این میانه به ورطه‌ای بس هولناک سقوط نکرده‌ایم؟ به کدامین سو پرتاب گشته‌ایم؟... آیا چونان عدمی بی‌نهایت، پریشان‌سر نیستیم؟ آیا نسیم این فضای تهی بر چهره‌مان نمی‌وزد؟ آیا این «انجماد»، بسی سترگ نگشته است؟ آیا ظلمات این شب، هر چه فزون‌تر فرامی‌رسد؟ آیا ناپستی فانوس‌ها در روشنایی نیمروز روشن گردند؟ آیا

هیچ آوایی از آنان که خدا را به خاک می سپارند به گوش نمی رسد؟
آیا باز هم غیبت خدا را هیچ باور نداریم؟... کدام برکت های قدسی به
جای آن باید بیاییم؟ آیا سترگی این عمل برایمان بس بزرگ نبوده
است؟...

در این جا انسان دیوانه سکوت کرد و دیگر بار به شنوندگان خویش
نگریست، ایشان نیز خاموش و غریبانه به وی نگریستند. وی سرانجام
فانوس خویش را بر زمین افکند که تکه تکه و خاموش گشت. سپس چنین
ندا سر داد:

« »

۲۸
...

(۱۸۴۹-۱۸۱۳)

در اواسط قرن بیستم مردی که قریب صدسال از مرگش می گذشت از
نوجان تازه گرفت و شهرتی به مراتب بیش از آنچه در زمان حیات خود
داشت، به دست آورد، و افکار او به طور کلی مبدأ فلسفه های تقرّر ظهوری
یا اگزستانسیالیسم قرار گرفت.

۲۸ - کتاب «راه های جنگلی» اثر مارتین هیدگر، ص ۲۶۱.

۲۹ - چنانچه ملاحظه می فرمایید تاریخ زندگی «کی پر که گور» قبل از نیچه می باشد، ولی
به جهت حیات علمی نامبرده که پس از صدسال پس از مرگش شروع شد، ترتیب موجود اعمال
شد.

می گفت: خداوند نه تنها به انسان «حقیقت»، را بلکه استعداد فهم آن را نیز خود عطا می کند. مدار وصول به حقیقت و استعداد آدمی در سیر و سلوک به سوی حقیقت، مبتنی بر موهبت الهی است.

انسان آزادی انتخاب دارد و باید این آزادی را به کار بندد. آزادی آن است که انسان همان چیز باشد که در نتیجه عمل خود هست یا به تعبیر دیگر انسان باید «خود باشد و خود شود».

کیست این مرد؟ این زنده نیمه جان قرن گذشته که در عصر ما تفکر معنوی او به صورتی نو با قدرتی بی سابقه به عرصه ظهور آمد، خودش درباره خود چنین می گوید:

هول و تشویش و اضطرابی که در من وجود داشت عامل آن بود که همیشه تمایل به فرار از خویشتن داشته باشم. خداوند نیرویی به من داده است که به مدد آن می توانم چون یک معما زندگی کنم. من هرگز جوان نبوده ام، هنگام بلوغ هزارسال پیرتر از یک پیرمرد بوده ام. باری؛ یک چیز می توانم درباره خود بگویم و آن این که من هیچ گاه نتوانسته ام یک مرد درست و حسابی و همه چیز تمام (باشم.

این مرد با این همه تضادهای فاحش درونی و دگرگون شدن های روز به روز «سورن کی پرکه گور» است. در مورد او گفته اند: هر چه با شخصیت او بیشتر آشنا شویم، خود را بیشتر در پیشگاه موجودی خاص و یگانه احساس می کنیم که همه زندگی خود را خودش به دست گرفته و در واقع خودش پای در میان گذارده که همه چیز را خودش بنا کند و به

حوادث و وقایع بیرون خود حاکم است و یک زندگی عادی هرگز راضی‌اش نمی‌کند.

«کی‌یرکه‌گور» در ۵ مه ۱۸۱۳ در کینهاک چشم به دنیا گشود. ابتدا تحت تأثیر فلسفه هگل قرار گرفت. او به فراست خاصی - - دریافت که سرانجام جریان‌های علمی و سیاسی آن زمان اروپا به کجا کشیده می‌شود و یک انحطاط فکری را در پی خواهد داشت. او در یادداشت‌هایش دارد که:

موضوع آن است که بدانم خداوند متعال به راستی با من چه می‌خواهد بکند، مقصودم یافتن حقیقتی است که برای خود من حقیقت باشد، یافتن فکری است که به خاطر آن زندگی کنم و بمیرم. او دریافته بود که معرفت باید در وجود آدمی زنده و جوشان باشد نه مرده و سرد. او متوجه شد؛ این که از آغاز زندگی همواره خواسته برای خود نقطه‌های اتکاء خارجی پیدا کند، راهی درست نبوده است، باید از درون خود راهی به سوی حق برگزیند و فهمید که از این راه است که می‌توان از ابتدال‌های زندگی که همیشه اختصاص به مردمی دارد که نتوانسته‌اند خود را بازیابند و با قدرت و اصالت، در راه حیات قدم بردارند، درگذرد.

می‌گوید: من اکنون به این جا رسیده‌ام که باید کار خود را به یک نحو دیگر آغاز کنم، از این پس خود را وادار خواهم کرد که با آرامش کامل نگاهم را به روی خود بدوزم و به دورن خود گرایم.

در تاریخ فلسفه که افکار فیلسوفان مورد بررسی قرار می‌گیرد، از وضع زندگی و همسر فیلسوف نباید سخن گفت، ولی نامزد «کی‌یرکه‌گور»

قسمتی از روش فلسفی او را تشکیل می‌دهد. او در سن ۲۵ سالگی با «رژین» آشنا شد و متوجه شد که عاشق شده است، ولی سعی داشت آن را در کنج ناپیدای دلش نگهدارد و به مطالعه و نوشتن بیشتر بپردازد. در این زمان کتاب «مفهوم ترس آگاهی» را نوشت، ولی این کار برای او سخت می‌نمود. نامزدی رژین برای «کی‌یر که گور» سرچشمه غم‌ها و دردها و شکنجه‌های بسیار گردید، ولی در عوض قدرت و همت استثنایی به او بخشید. در اوج عشق به نامزدش تصمیم گرفت رهایش کند و نمی‌توانست. قول‌ها می‌داد ولی بدعهدی می‌کرد. چندبار برای عقد و عروسی وقت تعیین کرد و باز از میدان گریخت، در حالی که می‌دانست اگر رژین را رها کند، او را از غم خواهد کشت، با این حال یک ندای درونی پیوسته به او می‌گفت: تو باید این دختر را رها کنی، و از آن طرف رژین به او نوشته بود: چون از من جدا شوی حیاتم متوقف می‌شود. جدالی سخت با خود داشت، بالأخره حلقه نامزدی را که رژین به او داده بود با نامه‌ای برای او پس فرستاد، در آن نامه نوشت:

برای این که باردیگر آزمایش‌های عذاب‌دهنده‌ای که خواه‌ناخواه درخواهد رسید تجدید نشود، بگذاریم کار به پایان برسد، نویسنده این سطور را فراموش کن و بیخشای مردی را که هر چند پیش از این خوب می‌توانست یک دختر جوان را خوشبخت سازد، ولی اکنون دیگر لایق نیست.

رژین بسیار تلاش کرد که این جدایی واقع نشود، و «کی‌یر که گور» هم دل‌خواهش قطع این رابطه نبود و این در کتاب‌هایش روشن است و به

یقین می‌دانست که رژین یگانه زن زندگی اوست و برای همیشه باب یک پیوند مقدس به او بسته شده است.

«کی‌یرکه‌گور» برای رهایی از عشق سخت‌گیرش به آلمان رفت و جدالی طاقت‌فرسا با خود داشت. یک بار تصمیم گرفت نزد رژین برگردد و همان‌جا خود را بکشد، اما این کار را نکرد. سعی می‌کرد کارهایی بکند که رژین از آن‌ها متنفر است تا رژین از او متنفر شود.

رنج و عذاب از او یک نویسنده بزرگ ساخت و پس از آن چیزهایی نوشت که بیشتر دردِ دل‌های خودش و مرتبه عشقش و شرح جدال‌های درونی‌اش بود.

بعدها شنید رژین ازدواج کرد. این خبر اثر یک انفجار را در او به‌وجود آورد، دیوانه‌وار هر کاری که از دستش برآمد انجام داد و آثار این احوالات در نوشته‌های او به خوبی به چشم می‌خورد.

اما بعدها نام «رژین» همراه نام «کی‌یرکه‌گور» فیلسوف بزرگ که حرف‌های بزرگ برای بشر باقی‌گذارد در کتاب‌ها برده می‌شد، در موزه‌ها تصویر رژین با «کی‌یرکه‌گور» به صورت تابلوهای نفیس باقی ماند، چراکه این فیلسوف بزرگ، با «رژین» بزرگ شد و از دریچه عشق رژین به دریچه‌ای بزرگ‌تر و محبتی عظیم‌تر یعنی محبت به خدا پناه برد. او فهمیده بود که باید با حضور قلب، همراه با یک عشق شعله‌ور با خدا ارتباط پیدا کرد و در الهامی هم که به او شده بود، چنین درک کرد که «باید از عشقی به عشقی پناه برد». این طور فهمیده بود که؛ «تا به تمام معنا عاجز نشوم و در آتش حادثه‌ها یک مرتبه خود را رها نکنم، نمی‌توانم از

آن نیروی پنهانی وجودم که قدرت پریدن به بالاها را دارد، استفاده کنم». سراسر کتاب هایش را همین جدالها و نهایتاً پریدن در حادثه‌ها تشکیل می‌دهد و داستان برخوردش با رژین در واقع تمرین فلسفه‌ای بود که بدان اعتقاد داشت.

او متوجه شد که «حقیقت» انسان را احاطه کرده و به انحاء گوناگون در ظهور و خفاست و وصول به حقیقت در پرتو علم حضوری و انس ممکن است، یعنی از راه تماس بی‌واسطه. از نظر او علم حصولی عقلی و منطقی، راهی به سوی حقیقت و به معنی اصلی و حقیقی آن نیست، آنچه در حدّ ذات خود اصالت دارد، امری است و رای ماهیت.^{۳۰}

می‌گوید: حق فراروی انسان است و در عین حال فرار است، می‌گریزد و می‌گریزد، قابل ضبط و ربط نیست، بیرون از دسترس زبان و عبارت و منطقی است، اما حضور قطعی و بی‌چون و چرا دارد، می‌توان به آن اشاره کرد و تمنای طلب داشت، اما تملک حق چنانچه اصل مقصود فیلسوف و فلسفه رسمی است، ممکن نیست.

به نظر «کی‌یر که گور»، همین که تفکر فلسفی، خود را به عقل محدود سازد، در همان حال به انسانیت انسان پشت کرده است. حقیقت در ضمن پیوندی معنوی، یعنی تقرر ظهوری انضمامی^{۳۱} که هرکس با خود، و دیگران، و خدا دارد، تحقق پیدا می‌کند. به نظر او غرض اصلی از حکمت، راه یافتن به معنی «وجود» یعنی گُنه آن است، نه شرح و تفصیل

۳۰ - ماهیت، به معنی صورت ذهنی و مفهوم کلی.

۳۱ - چیزی شبیه «فیض منبسط» یا «بسیط الحقیقه» در فلسفه صدرایی.

مفهومی آن. هر کس به این معنی از «وجود» با رجوع به خویشتن خویش، که او فقط هست، با شدت و ضعف، می تواند دست یابد.

می گوید: ایمان با تحقیقات نظری به دست نمی آید، و اساساً وقتی ایمان رو به کاهش می نهد و کم کم شورمندی خود را از دست می دهد، به تدریج به حالی می افتد که دیگر آن حال را ایمان نمی توان گفت، آنگاه انسان به برهان محتاج می شود.

می گوید: ایمان، روح جان و قلب آدمی است. روح سیر باطنی است، سیر باطنی یک سیر انفسی و درونی و حضوری است و انفسی و حضوری بودن در اصل، همان شورمندی است و در منتهای مراتبش دل‌نگرانی بی حدّ و حصر شخصی و شورمندانه است، در باب سعادت ابدی.

«کی پر که گور» معتقد است حقیقت اصلاً انفسی است، یعنی از دورن می توان به آن رسید.

می گوید: فقط در یک لحظه است که انسان اتحاد امر مثناهی با امر نامثناهی را درمی یابد و آن لحظه، لحظه شورمندی است. در ابدیت، خیال به عدم تناهی دست می یابد و در عین حال خودش، خودش است. از نظر او، نهایت سیر باطنی در یک شخص هستی دار، شورمندی است، زیرا شورمندی برابر است با حقیقت.

انفسی بودن؛ حقیقت است) « »

« ») و فقط در انفسی بودن تصمیم

و التزام هست)

(و در انفسی بودن است که فاعل شناسایی یعنی انسان، فردی است هستی دار.

«کی یر که گور» طالب یک چیز است و آن این که بشر به مقامی برسد که همه چیز را به جد بگیرد، و این از طریق انفسی بودن ممکن است. خودش می گوید: دریغاً! می دانم که سرمایه افکار مرا کسی به ارث می برد که تاکنون بهترین چیزهای عالم را به ارث برده است و آن «استاد و مدرس» است، چون این خطوط را بخواند در او اثر نمی کند، بلکه آن را هم به یک درس تبدیل می کند.

خلاف فیلسوف رسمی، متفکری است که تفکر حضوری دارد، و او به بیان استعاری اکتفا می کند. زبان او زبان اشارت و کنایت است نه زبان عبارت، زبان مشابه است نه زبان محکم. چنین متفکری خواننده اش را برمی انگیزاند تا رو به سوی حقیقت کند. در عین حال به او می فهماند که برای رسیدن به آنچه فراروی اوست، خودش باید روش خاص و طریقت خود را بیابد و با این سیاق فکری است که او گاه شاعر می شود، گاه راهب، و گاه قصه پرداز و...

می گوید: بهتر آن است انسان راهزن شود و مرتکب هزاران گناه گردد، اما به این صورت نفرت آور، به شیوه عادی زندگی عافیت طلبانه خو نکند، زیرا در حالت اخیر از خوف و توبه و انابه نیز محروم خواهد ماند. همین که عاصی از معصیت توبه کند و به دل پشیمان شود، در حضور است و رو به حق دارد و امیدوار.)

«

.)

می گوید: محدود شدن تفکر به استدلال منطقی راه وصول به حقیقت را مسدود می سازد.

به قول پاسکال، بهترین درآمد برای ورود به قلمرو ایمان تردید درباره حقیقت عقل بشری است و شاید این جمله پاسکال مقدمه‌ای بوده‌است برای آنچه بعدها «کی‌یر که گور» می گوید:

خود را خوار و حقیر شمارید، ای عقل‌های ناتوان! خاموش شوید. ای طبایع گیج و نادان! گوش به کلام خدا دهید.

لذا معتقد است هر چه تفکر منطقی بسط بیشتری پیدا کند، خصوصیات اصلی وجود از آن منسلخ می گردد.

می گوید:

دکارت مقدم بر هر چیز «وجود حضوری» را مورد شک قرار می دهد و بعد به وجود مفهومی نفس و جسم و خدا باز می گردد و بدین سان وجود حضوری انسانی و وجود متعالی الهی، مورد غفلت قرار می گیرد و در واقع حرف‌های دکارت یک نوع سرگرمی است و نه کاشف حقیقت.

می گوید: امروزه مسیحیت وسیله فضل فروشی پروفیسورها است. مسیحیت پرفسورمآبانه از یک سو و کفر و زندقه از سوی دیگر، یکی می شود، این جاست که کافری و دینداری مفاهیمی مساوق دارند. بی تردید دفاع از دین به این صورت مفتضح، سلب اعتبار تامّ و تمام از آن است. فهم و درایت دین مستلزم «به دل دریافتن» است نه حصول دانش عقلی

درباره آن، و این کار مشکلی است. دین را نمی‌توان چون مجموعه‌ای از دانستنی‌ها به کسی تلقین کرد. آسانی دین تنها برای کسی است که دشواری آن را با تمام وجود خود به نحوی بی‌واسطه دریافته باشد. کشیدن بار امانت تنها آنگاه آسان و ممکن است که هر بار دیگری را از دوش فرافکنده باشیم.»

می‌گوید:

وقتی همه به طور رسمی دیندار باشند، هیچ‌کس دیندار حقیقی نیست، در حالی که مسیحیت اصیل بنایش بر زیر و رو شدن بنیاد هستی عافیت‌طلبانه است نه تحکیم آن. دریغا که آن مسیحیت جای خود را به مسیحیتی داده است که نظام موجود را با تعمیم آن‌ها به نام مسیح تثبیت و تأیید می‌کند. کلیسا تماشاخانه شده است، کلیسا خدا را احقق تلقی کرده است. هر گاه کشیشی را دیدید فریاد کنید: دزد، دزد!

می‌گوید:

انجیل را باید فراروی خدا خواند، کتاب مقدس، عشق و ایمان طلب می‌کند و برای ظهور ایمان، هیبت لازم است نه عافیت‌طلبی.

دفاع از مسیحیت با استناد به این که مسیحیت واجد فواید بسیار جهت زندگی خردمندانه و قرین آسایش است، کوششی است در جهت عکس راهی که مسیح اختیار کرده بود و مردم را بدان می‌خواند. او می‌گفت: قومی که شما را امروز بترسانند، تا فردا ایمن باشید، بهترند از آن‌ها که امروز شما را ایمن کنند و فردا در عذاب باشید.

«کی یر که گور» می گوید:

پس از آن که رژین یعنی نامزدم را ترک گفتم، دوستم پیتر به من گفت: سورن! تو دیگر از دست رفته‌ای، اما آنچه به نظر خودم می‌رسد این است که راستی اگر واقعاً چیزی بشوم، از همین رهگذر است. او با این فکر در برلن در جلسات درس شلینگ حضور یافت، بسیار می‌خواند و بسیار می‌نوشت. غالباً به تئاتر می‌رفت و کم‌کم نوشتن آثار عظیم خود را آغاز کرد.

اولین اثر بزرگ «کی یر که گور» با عنوان «یا این یا آن» پیوندی شگفت با نحوه زندگی‌اش دارد. می‌توان گفت آنچه نوشتن این اثر را به او تلقین یا تحمیل کرده، ضرورتی بوده است که در بیان خصوصیات شخصی خود می‌دیده است. می‌نویسد:

به دلیل تمام آنچه برایم پیش آمده بود و به دلیل تلاطم و بحران روحی ناشی از آن، چنان غمی به دل داشتم و در چنان اندوهی غوطه می‌خوردم که وصفش ممکن نیست، هم در آن حال مجبور بودم غم سنگین تری را نیز متحمل شوم و آن این فکر عجیب بود که موجب غم و اندوه و شوربختی رژین شده‌ام. در این وضع و حال راه نجاتی جز هر چه بیشتر نوشتن نداشتم، حس کردم مثل شهرزاد که هر شب از زندگی خویش را به مدد بازگو کردن قصه‌ای می‌گذراند، من نیز باید هر لحظه از حیات خود را به نیروی نوشتن نجات دهم.

در این کتاب شخصیتی که اهل استحقاق است را ترسیم می‌کند، کسی که برای خود لذت را انتخاب می‌کند -

لذتی که در آن ناامیدی دست انداخته می‌شود، و این نوامیدی در این زندگی بیهوده، بهترین مفرّ و پناهگاه است. این نوامیدی قادر به ایجاد لحظه درخشانی است، لحظه‌ای که آدمی از زمان فانی و گذران به دولت وقت باقی و جاویدان رو می‌کند و موجب عروج به مرحله بالاتر، یعنی مرحله اخلاق می‌شود و بین این دو حالتی است مبتنی بر موجودیت انسان به «تقرر ظهوری» و در عین حال امری گذرا، و به آن حالت نام خلسه یا تجاهل العارف گذارد. با این حالت، انسان از وضع بی‌واسطه عادی درمی‌گذرد و برای او خصوصیات دنیای فانی با امیدواری نسبت به بقای مقام اخلاق، پیوستگی پیدا می‌کند و بدین صورت راه برای ورود به مرحله جدایی گشوده می‌گردد.

همچنان که گفته شد: با خبر ازدواج رژین دیوانه و کلافه می‌شود.... ولی سپس آرام می‌شود و یاد رژین به نهایی‌ترین خلوتگاه وجودش رسوخ می‌کند و منشأ ارتباط با خدا می‌شود. در این هنگام بیش از هر وقت دیگر، عاشق است و این عشق را برای همیشه حفظ می‌کند و به آن جاودانگی می‌بخشد و این کار از طریق ایمان برای او ممکن است. ایمانی ابراهیم‌گونه که ورای اخلاق و نیک و بد است، لذا نه قربانی کردن فرزند را مردم از ابراهیم پذیرفتند و نه قربانی کردن رژین را مردم از «کی‌یر که گور» پذیرفتند. انسان یکه و تنها در یک رابطه مطلق با مطلق. هیچ کس قادر به فهم انسان یکه و تنها نیست. او در این حال چیزی برای گفتن به دیگران ندارد، باید به تنهایی راه سخت فراکیشی را طی کند. اگر امروز هم «کی‌یر که گور» به دنیا باز گردد، به ما خواهد گفت:

شما خدا را فریب می‌دهید، خودتان را هم گول می‌زنید، شما چون دیندارانی که طبق دین عمل نمی‌کنند، هنگام ظهور حقیقت چشمتان را فرو می‌بندید و خاموش می‌مانید.

شما به روی خود نمی‌آورید، جهان دارد به فاجعه آینده نزدیک می‌شود و فریب بر زندگی همگان حاکم است.

وجود «کی‌یر که گور» می‌تواند موجب ایجاد آشوب و انقلابی در خوانندگان اندیشه‌اش شود تا آن‌ها را مستعد مهر و معرفت سازد و از این طریق امکانات انسان‌ها را افزون کند.

«کی‌یر که گور» در انتظار فاجعه آینده به سر می‌برد. او به ما یعنی به مردم این قرن می‌گوید: اوضاع بهبود نخواهد یافت، تنها اگر مردمان دوباره بر عذاب ابدی دوزخ ایمان بیاورند بهبودی در اوضاع پدید خواهد آمد.

در آخر باید از قول یاسپرس بگوییم که:

نمی‌دانیم «کی‌یر که گور» کیست، اما یقیناً ندای جدیدی است که چون باعث توجّه ما به اعلی مرتبه تمنای بشر می‌شود، بیداری و هشیاری را در ما به حدّ کمال می‌رساند.^{۳۲}

در آخر لازم است این سؤال جواب داده شود که از چه جهت می‌توان «کی‌یر که گور» را پایه گزار انگریستانسیالیسم دانست و از چه جهت باید

۳۲ - برای بررسی بیشتر در مورد شخصیت و تفکر زندگی «کی‌یر که گور» به کتاب‌های «کی‌یر که گور از دکتر مهتاب مستعان و «کی‌یر که گور» از فریتیهوف براندت، ترجمه جاوید جهانشاهی و مقاله «کی‌یر که گور کیست از کارل یاسپرس، ترجمه دکتر رضا داوری در کتاب تمدن و تفکر غربی رجوع فرمایید.

گفت «کی یر که گور» یک مسیحی متدینی است که نباید او را در زمره فیلسوفان آورد، چه رسد بنیان گزار فلسفه‌ای خاص باشد.

آری! در حرکات و گفتار «کی یر که گور» گوهری نهفته است که مکتب اگزیستانسیالیسم تلاش دارد آن را روشن نماید و آن عبارت است از سیر از مفهوم «وجود» به خود «وجود». «کی یر که گور» معتقد است وقتی ماوراء نیک و بد قرار گرفتی و در اوج خطر وارد شدی با «وجود» روبه‌رو خواهی شد و لذا از این جهت که او ما را متوجه «وجود» می‌کند، پس فیلسوف است و پایه گزار فلسفه‌ای است که بعداً هایدگر آن را تدوین نمود و شکل داد. ولی «کی یر که گور» نمی‌خواهد فیلسوف باشد و اگر از «وجود» سخن می‌گوید، نه برای آن است که «وجود» مدّ نظر اوست، بلکه از آن جهت به دنبال وجودِ صرف است که در رویارویی با وجود، به ایمان دست می‌یابد و ایمان حقیقی را در رابطه با خود «وجود» می‌تواند تجربه کند و از این جهت می‌توان گفت: او یک مسیحی متدینی است که می‌خواهد مسیحیت را احیاء نماید، ولی مسیحیتی که به دنبال ایمان است و نه آداب.

(۱۸۸۹-۱۹۷۶)

مارتین هیدگر در سال ۱۸۸۹ در مسکیرش، شهر کوچکی در ناحیه جنگل‌های سیاه آلمان به دنیا آمد و در سال ۱۹۷۶ درگذشت. آن گونه که

۳۳ - متن استفاده شده جهت معرفی هیدگر، ترجمه مقاله‌ای است تحت عنوان «گناه تکنولوژی مدیریت، دعوت هیدگر به تفکر» از لدن وُرتر، ترجمه محمدرضا جوزی.

از تاریخ‌ها می‌توان فهمید، هیدگر عمر خود را در دورانی سپری کرد که تمدن غرب دستخوش یک سلسله تحولات شدید بود و فهم این تحولات، برای ما که محصول این دوره از تمدن غرب هستیم، غیرممکن و مشکل است.

زندگی هیدگر در روزگاری بود که انقلاب تکنولوژیکی حتی اصیل‌ترین و اساسی‌ترین معیارهای زندگی بشر را در جهان صنعتی زیر و زبر کرده و دامنه تأثیرات آن از زندگی بشر فراتر رفته و تمامی موجودات جاندار و بی‌جان و به طور کلی تمام کره زمین را دربر گرفته است.

هیدگر غالباً در نوشته‌های خود به تغییرات عمیقی که خود شاهد آن بوده اشاره می‌کند، از جمله به ریشه‌کن شدن بشر از زمین بر اثر اختراع اتومبیل و سپس هواپیما و در حال حاضر انواع و اقسام وسایل نقلیه‌ای که امکان سفر مابین سیارات را فراهم آورده، و به طور کلی غالب آمدن بر فواصل و مسافتات که دستاورد تکنولوژی ارتباطات مانند رادیو، تلویزیون و سینماست که البته همه این‌ها به دگرگونی نحوه تفکر ما در باب عالم طبیعت منجر شده است. به عبارت دیگر؛ تمامی این تحولات علی‌الظاهر حاصل استقلال آدمی از قوای طبیعی و توانایی او بر دخل و تصرف در آن و استثمار آن‌ها در جهت مقاصد و اراده بشر است. چنین تحولاتی - از

نظر هیدگر بسیار شگفت‌انگیز و در عین حال خطرناک است.

شاید از نظر عده‌ای استفاده از تراکتور در شخم‌زدن زمین یا بهره گرفتن از کامپیوتر برای ثبت و ضبط مطالب هیچ ایرادی نداشته باشد،

اما هیدگر معتقد است فکر نکردن به آنچه که بر سر ما و دنیای ما می‌رود و غفلت از اختلالی که این تحولات در ذات و گوهر موجودات پدید می‌آورد بسیار بدشگون و نامیمون است.

هیدگر از ما می‌خواهد که به بیگانگی و غربت وجود تکنولوژیکی خود در این جهان فکر کنیم و یا به عبارت دیگر؛ خود را در خدمت چنین تفکری قرار دهیم. از یک نظر می‌توان گفت تمام آثار هیدگر بازتابی از ندای متفکرانه اوست که از بشر می‌خواهد قبل از این که کلیه امکانات فکر کردن را به طرز غیرقابل جبرانی از دست بدهد، به خود آمده و توجه کند که چه می‌کند و در کجا ایستاده است. انسان معاصر غافل است که هر روز بیش از پیش راه‌های تفکر به روی او بسته می‌شود و بر اثر نیروهایی که آن را نمی‌شناسد، اما فقط تظاهر به کنترل و نظارت بر آن می‌کند، از تفکر دور می‌شود و بدین جهت او از انسان می‌خواهد که بیشتر فکر کند و بیشتر محتاط باشد.

هشدارهای هیدگر لحن سخت و خشنی دارد. در سال ۱۹۵۵ می‌نویسد:

بیاید خود را فریب ندهیم. همه ما از جمله آنان که تخصصی فکر می‌کنند، اغلب به اندازه کافی به فقر تفکر دچاریم. همه ما در فکر کردن بسیار سهل‌انگاریم. بی‌فکری زائری مرموز و زیرک است که در جهان امروز در همه جا حضور دارد، زیرا در این روزگار ما همه چیز را به سریع‌ترین و منحط‌ترین وجه تلقی می‌کنیم، فقط برای این که فوراً و آن‌ا فراموش کنیم.

ممکن است بعضی بگویند لحن هیدگر به نحو غیر لازمی تند و خشن است و حتی حضرات اساتید دانشگاه و آکادمیسین‌ها به چنین اتهامی که

هیدگر به آن‌ها می‌زند اعتراض داشته باشند. البته در تمام دانشگاه‌های جهان ظاهراً جریان تفکر ادامه دارد، اما هیدگر هیچ احترامی برای این نحوه از تفکر و یا هرگونه خودرأیی و خودبینی که بنا به مشهور تفکر شمرده می‌شود، قائل نیست.

آن تفکری که از نظر هیدگر ضروری و اساسی است تقریباً و یا متأسفانه اصلاً در هیچ یک از دانشگاه‌ها و یا در میان فلاسفه وجود ندارد. تفکر حقیقی از نظر هیدگر این نیست که صرفاً انبوهی از اطلاعات علمی را بر هم تلمبار کرده و هضم کنیم و یا به روابط متقابل پیچیده‌ای که میان واقعیات هست، احاطه پیدا کنیم و یا تئوری‌های بسیار قوی و جامعی از پیش خود اختراع نماییم. آن تفکری که هیدگر آن را لازم و اساسی می‌داند و ما را به آن دعوت می‌کند، تفکری نیست که غایت آن غلبه و استیلاء بر چیزی باشد، تفکری که نشأت گرفته از انگیزه درک و فهم و تغییر جهان و یا شکل دادن به آن است، هرگز مورد نظر هیدگر نیست. تفکری که او در طلب آن است اجازه می‌دهد که عالم، یعنی زمین و موجودات، خود را چنان که هستند و به زبان خود، نشان بدهند. هیدگر این گونه تفکر را reflection یعنی تفکر حضوری می‌نامد. هیدگر در سال ۱۹۳۶ می‌نویسد:

تفکر حضوری دارای این شجاعت و جرأت است که حقیقت پیش‌فرض‌ها و غایات ما را به عنوان امری که بیش از هر چیز در خور تفکر است مورد سؤال و پرسش قرار می‌دهد.

به عبارت دیگر؛ تفکر حضوری، تفکری است که هرگز از روی خودرأیی به نتایجی که در گذشته به دست آورده، اکتفا نمی‌کند و به آن

قانع نمی‌شود و پیوسته از سر نو، هر چیز و هر کس را مورد پرسش قرار می‌دهد. صاحب چنین تفکری هرگز با لبخندی رضایت‌آمیز نمی‌گوید که: اکنون دیگر کافی است و به پاسخ درست و لازم دست یافته‌ایم، بلکه برعکس همواره در راه است و از تعمق باز نمی‌ماند و هرگز نقطه پایانی برای خود قائل نمی‌شود.

تکلیف تفکر حقیقی در زمان ما آن است که به «زمین» بیندیشد. امروزه به هر طرف که نظر کنیم از مطبوعات و کتاب گرفته تا رادیو و تلویزیون و حتی در گفت و گوهای عادی، همه جا سخن از بلایای زیست‌محیطی و یک فاجعه جهانی است و هر کس به فراخور وضع و حال خود با گوشه‌ای از این پیش‌بینی‌های نگران‌کننده روبه‌روست.

بشر امروز مبتلای به نتایج زشت و دردناک و ذلت‌آور ابداعات تکنولوژیکی و توسعه بی‌حد و حساب آن است و اکنون نزدیک به یک قرن است که سیاست‌های مصیبت‌بار «مدیریت منابع طبیعی» دامنگیر بشر شده و بیش از دو قرن است که عملاً گرفتار آلودگی صنعتی گردیده و حاصل همه این‌ها آن است که هر روز میلیون‌ها انسان در رنج و عذاب‌اند و بسیاری بر اثر سوء تغذیه و انواع بیماری‌ها جان خود را از دست می‌دهند. تخریب محیط‌زیست کره زمین، نتیجه مستقیم اعمال خود انسان است و تا قرن آینده دیگر از بسیاری از انواع جانداران خبری نخواهد بود و میزان دی‌اکسید کربن، کلر، فلور و کربن و سایر مواد مضر و آلاینده دیگری که در جو زمین انباشته شده، ادامه حیات را برای انسان و حیوان و نبات و

خاک غیرممکن خواهد کرد و چیزی نخواهد گذشت که بشر با دست خود بساط زندگی را از روی زمین بر خواهد چید.

واکنش عادی در برابر پیش‌بینی چنین فاجعه‌ای آن است که یا آن را نادیده می‌گیریم و انکار می‌کنیم یا اگر نتوانیم انکار کنیم، از روی شتابزدگی به برنامه‌ریزی‌های سریع و راه‌حل‌های ناسنجیده تکنولوژیکی برای مهار آن دست می‌زنیم که این خود یک دور باطل است و در حکم دفع فاسد به افسد است، چراکه فنون مختلف مدیریت منابع و راه‌حل‌های جدید و تکنولوژی‌های جدید، خود مجدداً روند فساد و تخریب منابع را تسریع می‌کنند و تعادل ظریف و دقیقی را که بر محیط‌زیست حاکم است بر هم می‌زنند و صدمات بیشتری به کره زمین که قبلاً به طرز خطرناکی از تعادل اکولوژیکی خارج شده است، وارد می‌کنند.

دخالت‌های مداوم و ناسنجیده ما فقط وضع موجود را از آنچه هست بدتر می‌کند، زیرا فاجعه محیط‌زیست خود محصول دخالت نابجای بشر بوده و دخالت‌های مجدد آن را تشدید می‌کند و نمی‌تواند تعادل از دست‌رفته را بازگرداند. به عبارت دیگر؛ تلاش‌های ما برای انجام اقدامات جدید، تغییرات جدید، و راه‌حل‌های جدید، هیچ‌کدام به معنای واقعی راه‌حل بحران نیستند، زیرا خود جزیی از بحران هستند، اما به هر حال اگر ما درصدد چاره‌نباشیم، چه کار باید بکنیم.

آثار هیدر نشان می‌دهد که او ما را دعوت به تفکر حضوری می‌کند، لیکن تفکری غیر از تفکر حسابگرانه و تکنولوژیکی و پراگماتیسی. اگر دعوت هیدر به تفکر حضوری را به معنای یک راه‌حل عملی و یا لااقل

مقدمه‌ای برای عمل تلقی کنیم و گمان کنیم که دست کشیدن از کنترل محیط‌زیست تنها پیام و غایت چنین تفکری است، سخت در اشتباهیم و در واقع بیشتر فلج خواهیم شد. البته نحوه تفکر حضوری هیدگر نسبت به تفکر رایج، خلاف عادت و پارادوکسال^{۳۴} است، اما چنین نیست که هر پارادوکسی دام باشد، بلکه نقطه رهایی و معبر هم هست. هر پارادوکسی ما را دعوت به تحقیق و آزمایش می‌کند، بنابراین پارادوکس در مقام تفکر، مستلزم تحقیق و آزمایش در الگوی تفکر نیز هست و از این طریق است که راه جدیدی برای تفکر گشوده می‌شود.

ظاهراً سخنان هیدگر مأیوس‌کننده است. وقتی با مسئله مهم و خطرناکی روبه‌رو هستیم و ضرورت عمل قاطع مطرح است، هیدگر از ما می‌خواهد که هیچ کاری نکنیم. اگر از روی عصبانیت و دلخوری در برابر پاسخی که هیدگر به ما داده، موقتاً دست برداریم و عملی بودن پاسخ او را مورد بررسی و آزمایش قرار دهیم و یأس آمیز بودن تفکر پارادوکسال هیدگر را بپذیریم و اندکی در آن تأمل کنیم، آن وقت است که این پرسش به سراغ ما می‌آید که انجام ندادن هیچ کاری چگونه میسر است؟ نفس این دعوت اساساً منطقی دو وجهی فعال بودن و منفعل بودن را زیر سؤال می‌برد، و ماهیت پارادوکسال اشتیاق ما را برای فعالیت و کنش‌مندی و تمایل به حفظ و ابقای نظارت بر موجودات را به ما نشان خواهد داد. با

۳۴ - پارادوکس به شرایطی می‌گویند که هر راهش با مانع روبه‌رو باشد و به اصطلاح خودش به ضد خودش در آید، ولی منظور این کلمه در اینجا یعنی راه حل به ظاهر ممتنع، سپس می‌خواهد بگوید شما در مقابل چنین وضعی باید سطح تفکر خود را بالا ببرید تا راه حلی فوق راه‌حل‌های معمولی برایتان پیش آید.

چنین تفکری، تمایل شدید ما برای عمل قاطع و قدرتمندانه، خود یکی از آن اموری است که باید زیر رادیکال پرسش قرار داده شود و درباره آن فکر کنیم و اساساً دایر شدن امر بین تسلیم یا انتخاب ارادی محدود، خود یکی از وجوه قدرت تفکر رایج و مرسوم است که باید از میان برداشته شود.

اما البته این انگیزه‌ها و تعارضات مفهومی، جزیی از ساختار خود آگاهی ما از لحاظ فردی و از لحاظ سنت و تمدن است. بنابراین دعوتی که هیدگر برای «تفکر حضوری» می‌کند، جنبه خطرناک و تهدیدآمیز دارد که نیازمند شجاعت فراوان است. «شجاعت پرسش از ماهیت پیش فرض‌ها و غایات ما به عنوان اموری که بیش از هر چیز دیگری درخور سؤال و پرسش است.» تفکر هیدگر ما را مجبور می‌کند که از اصول و مبادی‌ای که سبب تخریب محیط‌زیست گردیده و نیز از تمایل مفرط ما به راه‌حل‌های علمی و شاکله‌های بنیادین زندگی بشرِ معاصر به نحو اساسی پرسش کنیم.

!

در روزگار ما آن چیزهایی که بیشتر تصویری و نمادین هستند، غالباً بیشتر عادی و متعارف به نظر می‌رسند. امروزه کلمه «مدیریت» در میان تمام طرف‌هایی که درگیر بحث از اکولوژی هستند، با شدت و حدت هر چه بیشتر تکرار می‌شود. از یک طرف سوداگران و بازرگانان خواهان آن هستند که منابع طبیعی را تحت کنترل مدیریت خود درآورند تا بهره مالی بیشتری نصیبشان گردد و از طرف دیگر طرفداران محیط زیست نیز

می‌خواهند منابع طبیعی را چنان اداره کنند که بتوانند نفت و زغال سنگ و مصالح ساختمانی بیشتری برای نسل‌های آینده باقی بماند. هر دوی این گروه‌ها و با تمام شاخه‌ها و شعبی که دارند، بحششان بر سر این است که کدام سیاست مدیریتی از همه بهتر است، بدین معنی که کدام یک از آن‌ها مؤثرتر و قابل کنترل است.

طرفداران رادیکال انقلابی محیط‌زیست هر دو گروه را لعنت می‌کنند و معتقدند این افزایش جمعیت و رشد تقاضا و نیازهاست که باید مهار شده و تحت مدیریت قرار گیرد، اما به هر حال به هر کجا نظر می‌کنیم و هر چه را که می‌شنویم، بحث بر سر «مدیریت» است و لاغیر.

ما در عصر مدیریت‌های قابل اثبات و توجیه‌پذیر زندگی می‌کنیم. قبل از این که فرزند یکی از طبقات متوسط، از دبیرستان فارغ‌التحصیل شود، پیشاپیش در زمینه هنر مدیریت، مدیریت وزن‌ها و حجم‌ها، مدیریت فشار و بالأخره مدیریت زمان و امثال آن‌ها، تبحر و مهارتی کسب کرده است. وقتی به قرون وسطی نگاه می‌کنیم باز هم شاهد ممارست در این قبیل هنرها یا به اصطلاح امروز فنون هستیم، می‌بینیم که مردم قرون وسطی به محض افزایش فشار زندگی و مواجه شدن با خطرات جسمانی همان رژیم‌های تنظیمی ما را تلطیف کرده و به کار می‌بندد. جامعه امروز ما جامعه مدیران است، مدیریت خانه، مدیریت مشاغل، مدیریت ادارات، مدیریت دولت‌ها و حتی مدیریت تن و بدنمان. بنابراین آیا به نظر شما عجیب است که انسان‌های معاصر خود را مدیران زمین بنامند؟ اما هنوز به

عنوان یک زمینی متفکر باید از خود پرسیم: معنای این مدیریت‌ها چیست؟!

هیدگر در رسالات گوناگون، خصوصاً در رساله بسیار زیبای «پرسش از تکنولوژی» که در سال ۱۹۵۳ تألیف شده، از خطرناک‌ترین خطرهای در زمانه ما سخن می‌گوید. خطری که هیدگر می‌گوید خطرِ غفلتِ تامّ و تمام است، غفلتی که هیدگر از آن سخن می‌گوید، نتیجه‌اش فقط فاجعه انفجارات هسته‌ای و مصائب زیست‌محیطی نیست، بلکه غفلت از آن چیزی است که اساس انسانیت است، یعنی موجودی که می‌تواند تفکر کند و رابطه و نسبتی متفکرانه با موجودات دیگر داشته باشد. آن غفلتی که مورد نظر هیدگر است، صرفاً غافل‌شدن از امور واقع و روابط آن‌ها با یکدیگر نیست، بلکه غفلت از چیزی است که به مراتب مهم‌تر و اساسی‌تر از هر چیز دیگر است. او این غفلت را «غفلت از راز» می‌داند.

بسیار ساده و راحت می‌توان گمان کرد که مقصود هیدگر از «راز» نوعی موجود یا شیء است که موقتاً از منظر دید و اندیشه ما پنهان شده و یا برای همیشه مخفی است.

اما «راز»ی که هیدگر می‌گوید، اسم یک شیء خاص یا یک موجود معین نیست، بلکه مسئله «ظهور و خفاست» که همیشه ملازم یکدیگرند و با هم واقع می‌شوند.

هر یک از علوم رسمی دانشگاهی از قبیل زیست‌شناسی، تاریخ، انسان‌شناسی و یا ریاضیات، علاقه مفرط به اکتشاف و آشکار کردن حقایق جدید دارند. بنابراین دانش و معرفت به آن صورتی که در دنیای جدید رواج پیدا کرده، به گونه‌ای با آنچه که هیدگر آن را انکشاف و آشکارشدن و حضور در میان موجودات می‌نامد سر و کار دارد، اما از نظر هیدگر برای این که هر یک از این اقسام کشف و حضور و ظهور، تحقق پیدا کند، باید خفی و پوشیدگی هم در کار باشد و ظهور و خفا و یا کشف و احتجاب ملازم یکدیگرند.

حال بحث بر سر این است که این ظهور و خفا چیست؟ آنچه مسلم است این است که برای توجّه کردن به چیزی می‌باید از توجّه خاص و دقیق نسبت به چیز دیگری غیر از آن خودداری کنیم، فی‌المثل برای توجّه به نیازهای دانشجویان باید برخی از اوقات تحقیقی خود را فدا کنیم.

برای این که چیزی یا موجودی ذات و گوهر خود را متجلی کند، باید اجازه بدهیم چیزهای دیگری که غیر از اوست به خفا رفته و پنهان شوند.

هرگونه ظهور و انکشافی همراه با خفا و حجاب است، اما مراد از این ظهور و خفا، اشاره به محدودیت معرفت آدمی به نحوی که کانت مطرح کرده بود نیست. هیدگر هرگز نمی‌خواهد بر تن آن قاعده مشهور و کهن که می‌گوید: هیچ فردی نمی‌تواند به طور همزمان صاحب دو تجربه متفاوت باشد، لباس جدیدی بپوشاند و اساساً مراد هیدگر از این سخن اشاره به موضوعیت نفسانی Subjectivity نیست، بلکه فقط می‌خواهد معنای کشف و تجلی را بیان کند. وقتی چیزی در مقام کشف و تجلی

فی‌المثل به صورت پدیده مستمر زمانی یا در کسوت پدیده‌ای که دارای نظم علی است، ظهور می‌کند دیگر نمی‌تواند به طور همزمان، هم به صورت یک قطعه آوازی منتظم یا یک رؤیای پیچیده ظاهر شود. علاوه بر این در مرتبه کشف، خود کشف نیز به خفا می‌رود تا آنچه که مکشوف شده حضور پیدا کند. بنابراین هر گاه انکشاف و ظهوری حادث شود، غیاب و خفا نیز حادث می‌شود. این دو ملازم یکدیگرند و قابل تفکیک از هم نیستند.

علاوه بر این، ما غالباً فراموش‌کاریم، زیرا روشنایی خیره‌کننده کشف سبب می‌شود که چشم ما نه خود انکشاف را ببیند و نه سایه‌هایی را که بر اثر نور کشف پدید آمده است، بنابراین کشف و تجلی همیشه خود را نهان می‌کند و این نهان کردن خود را نیز پنهان می‌کند و از این جاست که ما قربانی قدرت شگفت‌انگیز دیدن می‌شویم و آنچه را دیده نمی‌شود انکار می‌کنیم. «استیفن هاوکینز»، فیزیکدان مشهور انگلیسی در کتاب خود به نام «تاریخ زمان» می‌نویسد: «غایت اعلای علم، دست‌یافت به یک تئوری واحد است که بتواند با آن تمام کائنات را توضیح دهد.» به نظر عدّه کثیری این تئوری مشتمل است بر تنظیم سیستماتیک تمام دانش‌هایی که قبلاً کسب گردیده و یا دانش‌هایی که از نظر تئوریک محتمل هستند. به عبارت دیگر این تئوری ختم تمام تئوری‌هاست و خارج از آن هیچ کشف و اطلاع دیگری نه وجود دارد و نه نیازی به وجود آن است. چنین نظریه‌ای آن‌قدر روشن و تابناک است که نور آن تمام زوایا و خفایای

هستی را روشن می کند و پس از آن دیگر هیچ چیزی پنهان و ناشناخته نخواهد ماند.

این رؤیای هاو کینز در واقع رؤیای یک قدرت عظیم است. به عبارت دیگر رؤیای قدرتی مطلق و کنترل همه جانبه ای است که به وسیله اتویبای مدیریت کامل تحقق پیدا خواهد کرد.

از نظر هیدگر، این رؤیا، محصول تفکر تکنولوژیکی دوره جدید است و همه ما در رؤیای دانستن همه چیز و کنترل سراسر عالم به سر می بریم. اما این نظریه چنان که از مضمون آن پیداست، رؤیایی است که به طرز طنز آمیزی بر اثر غفلت ما از راز و مخفی بودن جهت اختفای راز پدید آمده است، اما ما هرگز نمی توانیم که بر راز جهان چیره شویم و آن را تحت کنترل خود قرار دهیم و ظهور و خفای این راز را با دانش مدیریت خود تحت ضبط و نظارت در آوریم.

اساساً برای درک و فهم عالم از طریق تکنولوژیکی یا هر تفکر اعداداندیشانه و ریاضی و علمی دیگر می باید سایر رهیافت ها و شیوه های دیگر انکشاف را به کلی تعطیل کرده و کنار بگذاریم. معنای این سخن آن است که انواع دیگر معرفت باید در حجاب غفلت و فراموشی بروند تا انکشاف علمی و تکنولوژیکی بتواند ظهور و بروز پیدا کند. خطر نگرش مدیریتی نسبت به عالم در آن چیزهایی نیست که آموخته و کشف کرده است، لذا نفوذ در اسرار مربوط به ظهور کهکشان ها بر اثر فیزیک هسته ای هیچ خطری ندارد، بلکه خطر در آن چیزی است که ما از آن غافلیم و او نیز خود را پنهان می کند و پس می کشد. بشر معاصر فراموش کرده که

حقایق دیگری هم می‌تواند وجود داشته باشد و اصلاً فراموش کرده که پیوستگی ظهور و خفا به یکدیگر برای همیشه و تا ابد خارج از حوزه اقتدار مدیریتی اوست. ما هرگز نه می‌توانیم راز را بشناسیم و نه این که می‌توانیم همه چیز را تحت کنترل مدیریت خویش درآوریم.

آنچه در مدیریت امروز بشر بیش از هر چیز خطرناک است، آن است که سراسر زمین و بلکه تمام عالم را توده مترامی از منابع تلقی می‌کند که باید از آن بهره‌برداری شود. به عبارت دیگر؛ تکنولوژی و مدیریت جدید تمام زمین را به مثابه بینه یا ذخیره آماده برای تصرف می‌کنند.

گفته شده تمام آنچه که در این عالم وجود دارد برای استفاده ما است و هیچ گیاهی یا حیوانی یا اکوسیستمی نیست که فی‌حدّ ذاته برای خود، حیات و معنایی داشته باشد و فی‌نفسه دارای ارزش ذاتی باشد. همه چیز برای انسان جدید به مثابه ابزار و آلت برای استیلاء و تصرف در عالم و اعمال اراده سیری‌ناپذیر اوست. چه معتقد باشیم که خداوند این جهان و موجودات آن را برای تسخیر و تصرف ما آفریده و چه انسان به واسطه دارا بودن قوه ناطقه یا عقل صلاحیت تصرف در عالم را کسب کرده باشد، در هر حال نتیجه‌اش آن است که ارباب تکنولوژی و مدیریت به خود اجازه می‌دهند که زمین و هر چه را که در درون و بیرون آن است، به عنوان ماده خام تلقی کرده و از آن مطابق نیازهای خود کالایی بسازند و خرید و فروش کنند، بنابراین جنگل یعنی «الوار» و رودخانه یعنی «منبع نیروی برق». عجیب آن است که بشر خود را نیز به عنوان منبع و ذخیره

تلقی می‌کند و مطابق اغراض و غایاتی که دارد در آن دخل و تصرف می‌کند.

هیدگر می‌گوید: این نحوه از انکشاف مدیریتی و تکنولوژیکی یکی از مقدمات فرهنگ غربی است و از قرن‌ها پیش قدرت خود را جمع کرده و بر هم افزوده است و اکنون درصدد آن است که همه انواع دیگر انکشافات و جمیع انحاء انسانیت انسان و وجود زمین را محو و نابود کند. اکنون مسئله این است. تفکر کردن در ببحوئه این خطر عظمی و اندیشیدن به گذشته و آینده، محتاج تلاشی عظیم و فوق‌العاده است و انسان باید شجاعت فراوانی داشته باشد که در این وانفسا اجازه دهد تفکر رازاندیش یا تفکر راز آمیز مطرح شود.

چنین تفکری را با اسامی دیگری از قبیل تفکر اضطرار آمیز، تفکر قلبی حضوری، تفکر غفلت‌زدایی، تفکر حدوث و وقوع موجودات بدون آن که تحت نظارت و دعوت آدمی باشند، نیز می‌توان نامید. و البته ناگفته پیداست که حتی دعوت به چنین تفکری، خود یک امر پارادوکسال است که باید جرأت روبرو شدن با آن را داشته باشیم و اجازه دهیم با ما سخن بگوید و احتمالاً ما را به راه‌های دیگری سوق دهد، راه‌هایی که هنوز حتی در عالم خواب و رؤیا هم ندیده‌ایم و ممکن است که هرگز هم نبینیم.

آنچه در مسیر این تفکر اهمیت اساسی دارد خود آگاهی است. با خود آگاهی می‌توانیم از خویشتن خویش و از تکنولوژی و مدرنیته پرسش کنیم. هر تفکری که مفهوم انسان را مثلاً آنچنان که مدرنیته آن را وضع و تعریف کرده، یعنی فردِ خردورزِ خودرأی و یا انسانی که از سر

خودبنیادی،^{۳۵} مدّعی ملاک‌های حق و تکلیف است، مورد تهدید قرار دهد، با آن به عنوان تفکری که اساس هستی ما را تهدید کرد مقابله خواهد شد.

به همین جهت است که نظام‌های فکری رایج در برابر آن صف می‌کشند و مقاومت می‌کنند. مقاومت آن‌ها اشکال گوناگونی دارد، اما یکی از مهم‌ترین اشکال این مقاومت آن است که تفکر خودبنیادانه جمعی در برابر دعوت هیدگر به تفکر پارادوکسال در باب زمین، احساس گناه و جرم می‌کند.

آن عدّه از ما که سفیدپوست هستیم، این خدعه را خوب می‌شناسیم، زیرا ما سفیدپوستان نژادپرست برای رفع نژادپرستی، ساختاری را که مستلزم نژادپرستی است از بین نبردیم، بلکه صرفاً با ابزار احساس گناه، حجابی بر روی آن کشیدیم و آن را مخفی کردیم. از آن به بعد تمام نیروی ما صرف انتقاد از خود و عذرخواهی از خودمان شد، زیرا اتهاماتی که به ما نسبت داده شده بود، آن قدر دردناک بود که حتّی اجازه نمی‌داد به علل و ماهیت فاصله گرفتن خودمان از نژادهای دیگر چنان که باید و شاید فکر کنیم، بلکه فقط به خاطر اعمالی که مرتکب شده بودیم، پیش وجدانمان شرمنده شدیم و خودمان از خودمان عذرخواهی کردیم. در واقع با این احساس گناه، ما خودمان را فلج کردیم، بنابراین می‌شود گفت

۳۵ - تفکر خودبنیادی انسان، یعنی این که فکر و میل انسان محور همه چیز باشد، در مقابل تفکری که انسان را، بنده خدا می‌داند و دستورات خداوند باید محور همه چیز قرار گیرد.

ابراز احساس گناه، استراتژی بسیار مؤثر و کارآمدی برای ابقای روحیه نژادپرستی ما بوده است.

باز به عنوان مثال زنان و بانوان دیده‌اند که چگونه مردان لیبرال‌منش و دلسوز در جامعه ما این استراتژی را به کار گرفتند و موفق هم شدند. وقتی مردان، برتری جنسی خود را مطرح کردند و انتقادات و دعاوی خود را در مطبوعات به چاپ رساندند، دیدیم آن مردی که البته مرد شریف و محترمی است و گوش شنوایی هم دارد، غرور و نخوت را کنار گذاشت و با عذرخواهی از گناهان و جرائم خویش از بانوان خواست تا او را عفو کنند، اما بسیار به ندرت دیدم که چنین مردی صادقانه برای تغییر بنیادهای مردسالارانه تلاش کند. بنابراین احساس گناه، بهانه‌ای شد برای طلب عفو و بخشش و ابراز تأسف از وضع موجود. اما وقتی اظهار ندامت و تأسف، کاری از پیش نبرد، احساس گناه به خشم و عصبانیت مبدل گردید و بعضی از مردان گفتند: «چرا شما ما را مجبور می‌کنید؟!» لذا اصل مسئله تبدیل شد به نوعی نیاز برای ابراز همدردی با کسانی که مورد انتقاد قرار گرفته‌اند، نه ریشه‌کن کردن رفتار و نهادهای تجاوزکارانه آن‌ها. بنابراین احساس گناه در واقع حامی شخص مجرم و گناهکار است و وجه ظاهری و بیرونی قدرت محسوب می‌شود نه تنظیم مجدد ساختار قدرت یا علامتی برای پایان کینه‌توزی.

لذا چون نیک بنگریم، احساس گناه در واقع یکی از مانورهای دفاعی مدیریت جدید است. البته گناه یا جرم این‌گونه تلقی نمی‌شود، بلکه امری انتخابی یا غیرانتخابی تلقی می‌شود که به دام آن گرفتار آمده‌ایم. به

عبارت دیگر؛ ما گناه را نوعی سوءاستفاده از خودمان تلقی می‌کنیم نه دفاع از خود. کلیه اعمال، اطلاعات و دانش‌های ما به واسطه همان نیروهای تاریخی ایجاد شده‌اند که تکنولوژی و تفکر اعداداندیش را به وجود آورده‌اند. ناگزیر هر جا با امر غیرقابل قبولی مواجه شویم که با اصول زندگی ما منافات دارد، آن اصول برای صیانت از خود، شروع به اعمال قدرت می‌کند، اعمال قدرتی که در بحبوحه درد و رنج اتفاق می‌افتد، یک انتخاب آگاهانه نیست، اما آگاهانه نبودن آن چیزی از قدرت آن به عنوان یک استراتژی دفاعی نمی‌کاهد، بلکه بیشتر سبب تقویت آن نیز می‌شود. از این جهت می‌توان گفت تفکر تکنولوژیکی و اعداداندیش با ما و از طریق ما برای صیانت خود مبارزه می‌کند.

بعضی از مردان به خاطر احساس برتری جنسی بر زنان شرمنده‌اند و احساس گناه می‌کنند، چنان‌که بسیاری از سفیدپوستان به خاطر برتری نژادی خود احساس گناه می‌کنند و بسیاری از ما نیز به خاطر انواع و اقسام عادات و سلیقه‌هایی که پیش خود معتقدیم جداً باید تغییر کنند، احساس گناه می‌کنیم. برای اغلب ما احساس گناه، یک عامل بازدارنده همیشگی در زندگی محسوب می‌شود، بنابراین احساس گناه، یک احساس آشناست و اگر چه گاهی باعث ناراحتی ما می‌شود، اما سبب می‌شود که احساس امنیت کنیم. لذا اصلاً تعجبی ندارد وقتی که می‌بینیم زندگی کردن در زمین و با زمین و بر روی زمین برای افراد دلسوز و ملاحظه‌کار سخت شده، ما نیز نگران شویم و از نحوه سلوک و رفتارمان با طبیعت احساس گناه کنیم. اصولاً احساس گناه یک ملاک و ضابطه دفاعی است در برابر

دعوت به تغییری که اندک‌اندک در وجود ما ریشه دوانده است، اما اگر قرار است که همراه با هیدگر فکر کنیم و به دعوت او برای تفکر حضوری توجه کنیم، شرطش این نیست که به سبک زندگی منحنط خودمان در دوره جدید لعن و نفرین کنیم و در دریایی از ندامت و پشیمانی غرق شویم، چراکه اساساً دعوت هیدگر به تفکر در باب زمین برای ردّ و تخطئه اخلاقی یا اتخاذ وضع سیاسی مناسب و یا حتی موضع‌گیری خاص اخلاقی نیست. اگر دعوت هیدگر را چنان تلقی کنیم که گویی یک تقبیح و تخطئه اخلاقی است، در آن صورت چیز دیگری را جایگزین آن کرده‌ایم که عنصر محرک و برنامه‌ها و مسئولیت‌های آن بر هر نوع شیوه دیگری از معیت و همزیستی با زمین تقدّم دارد. به عبارت دیگر؛ ندانسته برای ماندن و درج‌ازدن در مباحث مربوط به مدیریت جدید و تغییر اشکال قدرت آن اصرار ورزیده‌ایم. گناه، مفهومی است که سابقه و معنای آن در چهارچوب سنن اخلاقی دنیای غرب قابل دریافت است، اما تاریخ‌تئوری‌های اخلاقی در غرب (

(با تاریخ تفکر تکنولوژیکی

یکی است و هر دو از یک جا نشأت گرفته‌اند و همین‌ها بشر غربی را نسبت به تخریب طبیعت جسور کرده است و نهایتاً اگر نتیجه‌ای غیر اخلاقی به دست آید، یاد گرفته است که عذرخواهی کند و طلب عفو نماید بدون آن که مبنای تفکر خود را تغییر دهد. باز با همین تفکر بدون آن که بخواهد در دل طبیعت سُکنی گزینند، و بدون آن که سُکنی گزیدن را

بشناسد، با طبیعت برخورد می‌کند و نهایتاً از این کار احساس گناه نمی‌نماید.

تلقی اشیاء به عنوان موجوداتی که باید آن‌ها را اداره کرد و تحت نظارت و کنترل قرار داد، همان قدر در تاریخ اخلاق مؤثر بوده که در تاریخ علوم انسانی و طبیعی. احتمالاً این سخن درستی است که در تمام زمان‌ها و فرهنگ‌ها و مکان‌ها، آدمیان از خود پرسیده‌اند: من چگونه می‌توانم به بهترین نحو زندگی کنم؟ اما در غرب و تقریباً در دوران جدید ما این سؤال را به طرز دیگری پرسیده‌ایم، بدین معنی که: من چگونه باید خویشتن را اداره و تدبیر () کنم، من چگونه باید رفتار کنم؟ من چگونه باید اعمال و رفتار و روابط و خواسته‌های خود را تدبیر و تنظیم کنم؟ و چگونه می‌توانم مطمئن شوم که همسایه‌ام نیز همین کارها را می‌کند؟ همیشه همراه با تکنولوژی‌های زمین، تکنولوژی‌های روح و جان و تئوری‌های کنترل رفتار نیز رشد و تکامل پیدا کرده‌اند.

علم اخلاق در دنیای جدید غرب، همان اهداف و غیایاتی را دارد که علوم فنی و مهندسی دارند، بنابراین وقتی ما در مقابل مشکلاتی نظیر بحران‌های زیست‌محیطی یا ابراز احساس گناه به سبک غربی، واکنش نشان می‌دهیم، هرگز نخواهیم توانست با تفکر تکنولوژیکی و نتایج زشت و نکبت‌بار آن به مبارزه و مخالفت برخیزیم، بلکه برعکس؛ صرفاً رؤیای تکنولوژی کنترل‌مدیریتی کامل و همه‌جانبه را، تأیید و تقویت می‌کنیم. می‌پرسید چگونه چنین چیزی ممکن است؟! پاسخ من این است که با ابراز احساس گناه اعتراف کرده‌ایم که به رؤیای مدیریت کامل، قویاً ایمان

داریم و پیدایش مصائبی از قبیل آلودگی نفتی دریاها، باران‌های اسیدی، آلودگی آب‌های زیرزمینی، انهدام نهنگ‌ها، تخریب لایهٔ اوزون، نابودی جنگل‌های بارانی، فرسایش آب و خاک، همگی ناشی از سوءمدیریت یا ناکامی در کنترل و نظارت بر خودمان بوده و چنین گمان می‌کنیم که اگر قدرت مدیریت و کنترل بر رفتار خود را داشتیم، می‌توانستیم از این کثافت‌کاری‌ها پرهیز کنیم.

به عبارت دیگر؛ وقتی فکر می‌کنیم با غرق‌شدن در احساس گناه و شرمندگی از طرز رفتارمان با زمین و زمینیان، می‌توانیم دعوت هیدگر را اجابت کنیم، آن وقت است که دانسته و ندانسته قبول کرده‌ایم که قدرت حقیقی در دست ماست و کارگزاران توانایی هستیم. به عبارت دیگر؛ به خودمان می‌گوییم ما حقیقتاً می‌توانستیم به طرز دیگری عمل کنیم و نکردیم و حالا وقت آن است که همه‌چیز را درست و روبه‌راه کنیم به شرط آن که مدیریت صحیح را با منابع لازم جفت و جور کنیم و با این قبیل تصوّرات خام و سطحی، از شنیدن پیام حقیقی تفکر هیدگر که می‌گوید ما آدمیان هرگز قادر به کنترل کامل نبوده و نیستیم و نخواهیم بود، طفره می‌رویم و فراموش می‌کنیم که رؤیای مدیریت کامل و همه‌جانبه خود یکی از آن خطرات سهمگینی است که هیدگر نسبت به آن هشدار داده است.

بنابراین گناه به معنی تأیید کردن قدرت فائقه انسان در برابر مادهٔ منفعل، خود حجاب دیگری است که بر روی «راز» می‌کشیم. در واقع گناه یعنی آن که از قبول محدودیت و ناتوانی خود سرباز می‌زنیم و در

عوض آن که «با» زمین زندگی کنیم کوشش می‌کنیم تا کنترل کامل و همه‌جانبه خود را بر آن اعمال نماییم. از این‌جاست که می‌توان گفت؛ «گناه» جزیی و قسمتی از نگرش مدیریتی نسبت به عالم است.

تفکر به سبک و شیوه‌ای که هیدگر در پیش گرفته، به معنای مقاومت در برابر قدرت گناه است. او به ما می‌آورد که محدودیت خود را بپذیریم و شجاعت پرشش از غایات و پیش‌فرض‌های خود را داشته باشیم و قلب و روح خود را در برابر سیل بنیان‌برانداز تفکر، ولو آن که به قیمت زیرو زبر شدن بنیان هستی ما تمام شود، باز نگه داریم.^{۳۶}

شاید تصور شود با آوردن این مقاله نسبتاً طولانی دیگر فهمیده باشیم لاقلاً هیدگر در چه افقی می‌اندیشد و ما را دعوت به چه چیزی می‌کند. ولی اجازه دهید عرض کنم؛ چنین نیست. هیدگر از آن فیلسوفانی است که هرچه از آن بیشتر بدانید، در عینی که نوری در مقابل تفکر شما می‌افشاند، می‌یابید که گویا کمتر از قبل از او می‌دانید.

اگر هیدگر را آموزگار تفکر آینده بدانیم، مسلم تا آینده منکشف نشود، هیدگر پیدا نخواهد شد. او به زبان اشاره به ما گفته است که چگونه مستعد طلب و نیوشیدن «وجود» است.

هیدگر متفکری نیست که بشود آثار او را خواند و آن را کنار گذاشت، هرچند نباید ادای تفکر هیدگری به خود گرفت، زیرا هنوز زود است تفکری که بر عهده متفکران آینده است، به عهده گرفته شود. هیدگر از مقصد و مقصود سخن نمی‌گوید ولی می‌شود در کنار او

همچون او مقیم «جنگل سیاه» شد و در کوره راه‌های جنگل تفکر او قدم زد، شاید نوری از پشت سر، و پیش روی ما بتابد.

هیدگر متوجه شد با زبان متافیزیک نجات از متافیزیک ممکن نیست،^{۳۷} لذا جلد دوم «وجود و زمان» را ادامه نداد. چون او نمی‌خواست با فلسفه‌اش مباحث مابعدالطبیعه را بسط دهد، بلکه می‌خواست از آن بگذرد. در نوشته‌های بعدی‌اش در طریق فائق آمدن بر زبان متافیزیک تلاش می‌کند.

اگر او از «وجود» پرسش می‌کند، پرسش او معنایی غیر معنای متافیزیکی دارد، لذا در جواب جوانی که از او پرسیده بود چه موقع می‌خواهید یک کتاب اخلاق بنویسید، با حیرت پرسید؛ بر چه مبنایی می‌توانیم تأسیس اخلاق کنیم؟ چون می‌داند سخن او در گوش بشری که معتاد به شنیدن زبان مابعدالطبیعه است اثری ندارد.

می‌توان گفت: هیدگر راه تفکر آینده را گشوده است و به عنوان آموزگار تفکر، حوالت و تقدیر ما را باز می‌گوید و به نظر او این تقدیر در زبان ظاهر می‌شود و زبان می‌تواند بشر را از عسرت نجات دهد.^{۳۸}

۳۷ - متافیزیک اینجا به معنای مفاهیمی است در مقابل حقایق، و هایدگر معتقد است فلسفه گذشته ما را با مفاهیم مرتبط کرده است و لذا ارتباط حضوری با حقایق را از دست داده‌ایم.

۳۸ - وقتی به آثار هیدگر با تعمق بنگریم می‌بینیم که او نمی‌تواند متعلق به ایدئولوژی خاص باشد، ولی انسان‌های ایدئولوژی‌زده نمی‌توانند کسی را بشناسند مگر این که او را در ایدئولوژی خاصی ارزیابی کنند و لذا یازده ماه ریاست دانشگاه فرایبورگ در زمان نازی‌ها را، دلیل بر نازی بودن او می‌دانند. در حالی که وقتی به مضامین آثار هیدگر توجه کنیم، هیچ مناسبتی میان تفکر او و ناسیونال‌سوسیالیسم نازی‌ها نمی‌بینیم. به همین جهت هم امثال ارنست کرییک، رئیس نازی دانشگاه هایدلبرگ، دریافته بودند که تعلیمات هیدگر ناسیونالیسم‌سوسیالیسم را هم به تزلزل می‌اندازد. به همین جهت تبلیغاتی بر ضد او راه انداختند و از آن زمان جداً مورد

گفته‌اند:

۳۹

هیدگر تفکر را منحصر به تفکر شاعران و فلاسفه و انبیاء می‌داند و در علم جدید تفکری نمی‌بیند، و لذا مخالفان زیادی در روبه‌روی خود دارد، اما باید دانست این مخالفان هرچند می‌توانند با همین طرز فکرشان زندگی کنند، ولی متعلق به آینده نیستند. بالاخره زمانی می‌رسد که بشر از شدت استغراق در حساب و محاسبه، مواجه با چیزی می‌شود که دیگر قابل محاسبه نیست و در این تماس با «محاسبه نشدنی» تکانی خواهد خورد و امنیتی که در پناه علم و عدد و حساب داشته متزلزل خواهد شد. در آن صورت، و صرفاً در آن صورت است که نسبت بشر با عالم تغییر خواهد کرد و عهدی تازه با «وجود» بسته خواهد شد.

هیدگر معتقد است تفکر، آموختنی نیست، به سعی و جهد هم نمی‌توان صاحب آن شد، زیرا تفکر، تفکر وجود است، ما مالک و صاحب تفکر نیستیم، بلکه با سکنی‌گزیدن در قرب وجود، تفکر هم به ما داده می‌شود. در واقع هیدگر می‌گوید مواظب کارهایی باشید که نباید

تزلزل می‌اندازد. به همین جهت تبلیغاتی بر ضد او راه انداختند و از آن زمان جداً مورد بی‌اعتنایی قرار گرفت و کلاس‌هایش را تحت نظر قرار دادند و بالاخره درش را تعطیل کردند. اگر کسی آشنا به تفکر او شود، در عینی که پذیرش ریاست دانشگاه در زمان نازی‌ها را توجیه نمی‌کند، از غور در اندیشه او تفکری را دنبال می‌کند که بی‌تردید در صدر تاریخ آینده قرار دارد، تفکری که می‌خواهد از متافیزیک بگذرد و از «وجود» پرسش کند.

بکنید و از غفلت‌ها خود را آزاد نمایید، تفکر خودش می‌آید. مشکل ما این است که بیراهه و متافیزیک را راه گرفته‌ایم، اگر از آن بگذریم و در طلب زبان تازه‌ای برای تفکر برآییم و منتظر بمانیم تا در هوای گرفته و بارانی، ناگهان پرتو نوری به چمن‌زار افسرده بتابد، آن وقت، وقت هم‌زبانی و هم‌سخنی است و این زبان هم‌زبانی است که رازها را بر همدیگر می‌گشاید. آری آن کس که زبان فلسفه را نمی‌داند، نمی‌تواند با فلاسفه هم‌سخن شود، اما به صرف آشنایی با این زبان هم هم‌زبانی محقق نمی‌شود و به همین جهت هیدگر در عینی که به فلسفه و فلاسفه نظر می‌کند، هیچ فلسفه‌ای را بسط نداده است.^{۴۰}

هیدگر پس از کتاب «وجود و زمان» مقالات زیادی نوشته است و اگر کسی خواست با تفکر او آشنا شود، می‌تواند به آن مقالات رجوع نماید. هیدگر کل‌بین بود و شاید به چیزی نزدیک به «بسیط‌الحقیقة کُلّ الاشیاء» می‌اندیشید. او آدمی را «موجود» در عالم می‌دانست، اما نه به این معنی که عالم مجموعه آدم‌ها و چیزها است، یا کل از پیش موجودی است که هرچه در آن قرار می‌گیرد تابع آن می‌شود و از قانون کل پیروی می‌کند.... هیدگر می‌خواست بگوید ما همواره درکی از «وجود» داریم و این درک از «وجود» بر همه دانش‌ها و کارهای ما مقدم است. این دانش، همه دانش‌ها و کارها را قوام می‌بخشد.

۴۰ - مطالب اخیر؛ بیشتر از کتاب «فلسفه چیست» از آقای دکتر داوری، مقاله مارتین هیدگر

اگر هایدگر از تلقی ابزاری یا تکنیکی آغاز می‌کند، قصدش اثبات عالم و بنیاد کردن همه‌چیز بر «وجود» است و در پایان نیز بی‌عالم شدن و غفلت از وجود را مطرح می‌کند.

– هیدگر، علم را تابع عالم و اعتقاد را –
از جمله آثار و شئون تعلق آدمی به عالم می‌داند. به نظر او ما بر طبق قواعد بازیِ عالم، عمل می‌کنیم و اگر بشر بی‌عالم باشد به این در و آن در می‌زند و شاید حرف‌هایی را که یاد گرفته است تکرار کند، اما نه علمش مضمحل است و نه عملش راه به جایی می‌برد.

بشر نسبتی با «وجود» دارد و اگر از نسبتش با وجود غافل شد –
بشر بی‌عالم می‌شود، و در این حال همه‌چیز به خطر می‌افتد.
چیزها در نسبت با «وجود» چیز می‌شوند و ما نیز در نسبتی که با آنها پیدا می‌کنیم، در حقیقت از وجود، دور یا به آن نزدیک می‌شویم، حتی نسبت ما با مکان تابع رابطه‌ی ما با وجود است.^{۴۱}

۴۱- برای بررسی بیشتر نظر هیدگر در مورد وجود، به مقاله‌ی دکتر رضا داوری تحت عنوان «هیدگر و گشایش راه تفکر» در کتاب «فلسفه و بحران غرب» انتشارات هرمس رجوع فرمایید.
از جمله شخصیت‌هایی که نقش او را در شناساندن هایدگر در تاریخ معاصر ایران باید همواره در نظر داشت آقای دکتر سید احمد فرید می‌باشد که برای آشناسدن با تفکر ایشان شما را به کتاب «دیدار فرهنگی و فتوح آخرالزمان» نوشته‌ی مرحوم دکتر محمد مددپور ارجاع می‌دهیم.

ارسطو اشرف علوم را بی‌سودترین علوم از نظر مادی می‌دانست و معتقد بود علم باید خودش دوست‌داشتنی باشد و اهل علم نیز تا پایان قرون وسطی به همین نحو می‌اندیشیدند و زندگی خود را شکل می‌دادند. در حالی که با آغاز دوره جدید چنان‌که فرانسیس بیکن گفت: «علم بشر را باید به قدرت برساند» و به تعبیر دکارت: «با علم آدمی باید مالک عالم شود». گالیله گفت: «کتاب طبیعت را با حروف ریاضی نوشته‌اند.» و با این اعتقاد نحوه تصوّر علم جدید این شد که طبیعت را به عنوان شبکه‌ای از نیروهای محاسبه‌پذیر دنبال کنند و در این اعتقاد جایی برای معنویت و امور روحانی باقی نمی‌ماند چرا که امور معنوی اولاً: محاسبه‌پذیر نیستند. ثانیاً: خودشان به خودی خود و به نحو فطری مورد توجه روح و قلب انسان می‌باشند. در دوره جدید آنچه‌چنان جواب‌گویی به بُعد حیوانی انسان اصل شد که نفس اماره‌ای که در سرتاسر قرون وسطی بر اساس آموزه‌های حضرت مسیح علیه السلام تا حدّی سرکوب شده بود، دوباره به انواع مختلف سر برآورد.

در دوران جدید؛ حیاتی تحت عنوان رنسانس تجدید شد که جلوه‌ای از آن را یونانیان تجربه کرده بودند، سعادت در چنین جهانی زیستن بر طبق عقل تلقی می‌شد بدون هیچ توجهی به وحی. با انتقادات دیالکتیکی سقراط تفکر دینی و معنویت اساطیری

یونانیان قدیم که در مسیر انحطاط افتاده بود متزلزل تر گردید، بدون آن که معنویتی اصیل از نوع آنچه انبیاء الهی متذکر آن بودند جای آن را بگیرد. افلاطون کتاب قوانین را زمانی نوشت که یونانیان ایمان مذهبی خود را از دست می دادند به همین جهت می نویسد «اکنون که عده زیادی از ابنای بشر به وجود خدایان ابدأ اعتقاد ندارند قانونی عقلایی لازم است».

ارسطو در اخلاق کبیر صریحاً می گوید: کسانی که فکر می کنند به خدا می توان محبت ورزید، بر خطا هستند زیرا خدا نمی تواند محبت ما را پاسخ دهد و ما در هیچ حال نمی توانیم بگوئیم که خدا را دوست داریم.

در فلسفه یونان مقارن ظهور حضرت مسیح صلی الله علیه و آله عالم را به صورتی تصور می کردند که از هر جهت مطابق با حکم عقل بود و یکسره با رموز و اسرار بیگانه می نمود. ولی حضرت مسیح صلی الله علیه و آله بشر را متوجه عالم ملکوت نمود. گفت: با رنج و درد و فقر می توان درهای ملکوت آسمان را گشود. او راه عبادت کردن را برای بشر آورد و تنهایی بشر را در زمین با اُنس او با خدا از میان برداشت.

در دوره جدید با پشت کردن به دین، همه چیز حکم اشیایی را پیدا کرد که باید به تصرف و تملک بشر درآید دین نیز چون شیئی در میان اشیاء متعلق به فرد تلقی می شد که باید در تملکش داشت نه آن که در تملکش بود ... لذا بشر جدید دین را رها نکرد بلکه از آن در جهت نفسانیت خویش بهره گرفت و بعضاً برای کاهش درد خویش و یا در مضامین هنری و شعری خویش از آن بهره می گرفت ولی در این دوران، عالم دیگر عالم دین نبود.

در گذشته توحیدی، هیچ گاه انسان منفک از عالم و مبدء و معادِ متعالی مورد نظر و تعلق علم قرار نگرفته بود، آنچه بود بنده‌ای بود که باید در زندگی زمینی بندگی خود را به اثبات برساند، ولی با تفکر ریاضی و محاسبه گرانه و در ذیل عقل اعداد اندیشِ دکارتی، تاریخ جدیدی آغاز شد و پس از سه قرن جدال، سرانجام فکری غالب شد که مدعی است روزگار بشر روز به روز به سوی پیشرفت و تکامل است و آنچه متعلق به گذشته بود منحنی و عقب مانده و پوسیده است و بر این اساس قرن هجدهم به عنوان قرن روشنایی در مقابل قرون وسطی - به عنوان قرون تاریکی - قرار گرفت. با ظهور متفکرانی چون «ژان ژاک روسو» با دفاع از مذهب اصالت فرد و ظهور لیبرالیسم، منورالفکران، مقام مستقلی برای انسان قائل گردیدند - بریده از خدا و بندگی او - و بر اساس آن فکر، دیگر فرد جزئی از کل جهان لایتناهی نیست بلکه حاکم جهان است و جهان باید آن طور که او می خواهد عمل کند و در تحت اراده او باشد. گفتند این خود افرادند که تاریخ را می سازند و از نقش اراده الهی و ظهور اسماء الهی که در هر دوره‌ای ظهور خاص دارد، غافل شدند.

نه در فلسفه نظری که در فلسفه اجتماعی، ماکیاول معتقد بود؛

«انسان موجودی فرومایه و فزون طلب است جاه طلبی در قلب انسان جا دارد، از این جهت خود را همواره به بدی می آلود و از نیکی خسته می شود، پس خداوندان سیاسی جامعه باید این موجود شریر و فزون طلب را محض مصلحت خود مهار کنند و در این کار از هر وسیله‌ای سود جویند».

ماکیاول؛ امیران را به زور گویی و ترساندن مردم فرا می خواند.
می گفت:

«امیران باید هم طبع روباه و هم طبع شیر را به خود ببندند، باید روباه باشند تا دام‌ها را بشناسند و شیر باشند تا گرگان را بترسانند ... باید خود را حق شناس و انسان دوست و دین دار و درست کار نشان دهند و به هنگام ضرورت عکس این صفات در آن‌ها ظاهر شود. پس بنیاد سیاست باید بر سود و نظم اجتماعی استوار گردد نه بر تقوا و احترام به انسانیت و دین داری حقیقی». می گوید: «دین جزء لاینفک حکومت است اما دین به خودی خود ارزش ندارد ارزش آن در خدمتی است که به حکومت می کند. پس دین باید تابع سیاست باشد و نه این که دین جایگاه و جهت سیاست را تعیین کند، بلکه آن یک امر شخصی است هر کس می تواند هر طور خواست دین دار باشد و یا نباشد».

به قول اشپنگلر: «هنگامی که تدین به عنوان یک امر شخصی و قلبی تبدیل گردد دوران پایان فرهنگ دینی فرا می رسد».

اگر روحانیون قرون وسطی همه امور را با توجه به علم و مشیت و اراده الهی تفسیر و تبیین می کردند، نویسندگانی مثل لاک، هیوم و روسو انسان را آزاد از الوهیت و تابع شرایط خارجی و محیطی درک می کردند.

طبقه سوداگر که دین را مانع پیشرفت خود می دید و بر اساس تعالیم انجیلی ربا ممنوع بود، ناگزیر از دگرگون ساختن جامعه بود باید این اعتقاد که منشأ حق هر کس خدا است، درهم بشکند. لذا بحث «حقوق طبیعی» و

«حق انقلاب» و «ميثاق اجتماعی» همه و همه در برابر «حقوق الهی» مطرح شد و جامعه آن زمان هم آماده بود که خود را از هر آنچه رنگ خدایی دارد رها سازد... و به همین جهت باید گفت تئوری‌های اجتماعی در واقع یک نحوه پاسخ به میل انسان جدید بود و گرنه این چنین همه گیر جای خود را در جامعه باز نمی کردند. خواص و عوام هر دو خود را از قیود دینی رها کردند و بر طلب نفس و نفسانیت خود به تلاش در آمدند و در این مسیر کلیسا هم با ضعف‌های خود بهانه‌ای به دست روشنفکران داده بود که پذیرش حرف آن‌ها را راحت تر می کرد. البته بیش از آن که ضعف‌های کلیسا مطرح باشد، تبلیغات روشنفکران غربی موجب شد که از قرون وسطی چهره‌ای غیر واقعی و بیش از آن اندازه که بود، زشت جلوه داده شود. و به همین جهت پس از فرونشستن جوش تبلیغاتی ضد کلیسا، در دهه‌های اخیر یک بازگشت و بازبینی نسبت به قرون وسطی مطرح است تا جامعه از آن اطلاعات غلط افراطی آزاد شود.

به هر حال با نهضت رنسانس عهد و دوره‌ای دیگر از ادوار تاریخ آغاز می‌شود، فضا و میقات دوره جدید غیر از فضا و میقات قرون وسطی با جو مذهبی، و غیر از فضای معنوی اسلام است. در این دوران حق در حجاب می رود و باطل بیشتر ظهور دارد. از یک طرف وقتی با تعصب‌های مسیحیت، حقیقت الهی اسلام و قرون وسطی نادیده گرفته می‌شود و از طرف دیگر با مطرح بودن الوهیت حضرت مسیح علیه السلام، کار به جایی می‌رسد که اروپا به همه مظاهر دین پشت می‌کند و با طرح اومانیزم، انسان خدا می‌شود و خدایی به صحنه می‌آید به نام انسان و خدای پیامبران

می‌رود. و تاریخ جدید با این حال و احوال شروع می‌شود و در این دوران است که دیگر خدا مداری رفته و انسان مداری عالم را فرا گرفته است. امانیسم مستلزم پشت کردن بشر به خدای حقیقی و غفلت از آن حقیقت متعالی است که این همان خودبنیادی و بالتبع آن، نیست‌انگاری به جای حق‌بنیادی است. رنسانس آغاز دوره ای است که در آن دوره انسان، مدار همه امور می‌شود و خدا و عوالم غیب، یا انکار می‌شود و یا خلیفه انسان می‌گردد و در خدمت انسان - نه انسان خلیفه او و در خدمت او -

با این برداشت جدید از عالم و آدم، فرهنگ و تمدنی جدید تکوین می‌یابد که با توجه خاصی که به بشر و بشریت، به جای الوهیت دارد، فرهنگی است مستقل از دین و دیانت. متفکران رنسانس سعی دارند خود را از سیطره اصول عقاید دینی و حجیت اقوال معصومین و ارباب دین رها کنند و لذا برگشت می‌کنند به فرهنگ ناسوتی و دنیوی یونان قبل از تمدن‌های دینی قرون وسطی عیسوی ع و محمدی ص و در این راستا فرهنگ یونانی و رومی قبل از مسیح ع دوباره با صورتی جدید احیا می‌شود.

فیلسوفان و شاعران در ایجاد زمینه تفکر رنسانس نقش به‌سزایی داشتند. فرانسیس بیکن با «ارگنون نو» دستوری جدید برای علمی کردن تفکر جدید می‌دهد، گالیله و دکارت و نیوتن نظریه‌های بیکن را در علم و فلسفه تکمیل می‌کنند. گالیله گفت: آنچه «در دام اعداد و ارقام نیفتد علم نیست» و به یک معنی فاقد هستی است و این تفکر بدون آن که بخواهد مقدمه و آغاز انکار تدریجی غیب در تفکر جدید شد.

اما نه گالیله بلکه دکارت است که اصول فلسفی علم جدید را تبیین می‌کند و به وسیله اوست که علوم به ریاضیات و جهان‌شناسی ریاضی جدید تقلیل می‌یابد و رابطه لطیف بین خدا و جهانی که مخلوق اوست قطع می‌شود. دکارت نظراً خداوند را از جهان تبعید می‌کند و یا به عبارت بهتر جهان را از خداوند دور می‌کند. از نظر دکارت اشیائی که خدا خلق کرده آیات و نشانه‌هایی از خدا نیستند و دیگر جهان به عنوان جلوه‌گاه اسماء و صفات الهی دیده نمی‌شود و رازگونه بودن آن از منظر انسانی خارج می‌گردد. بدین ترتیب حیات و طبیعت در صورت ریاضی به بُعد و امتداد و حرکت، محدود می‌شود و جهان دکارتی جهانی می‌گردد صرفاً ریاضی که در آن هیچ چیز جز امتداد و حرکت در منظر انسان نیست. بر این اساس معرفت درباره جهان نیز فاقد جنبه رمزی و تمثیلی و نمادین می‌شود و دیگر جهان طوری معرفی می‌گردد که محل نزول فرشتگان و تجلی حقایق متعالی و مقدس نیست. و بشر در چنین شرایطی به شدت تنزل و سقوط می‌کند و از حق و حقیقت دور می‌ماند، در حالی که انسان مسلمان و مسیحی بر حسب تعالیم دین، خود را در جهان می‌بیند ولی نه بسته به این جهان فانی. انسان جهان دینت طالب بهشت و لقاء است. در این مقام اگر «به جهان خرم است» و یا التفاتی به کار جهان دارد از آن روست که همه حکایت از روی حق دارد. سخن زمانه دینی این بود که:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

چون جهان را آغوش ربوبیت حضرت رب العالمین می‌دید و اگر به عالم نظر داشت با این فرهنگ بود که:

مرا به کار جهان هیچ التفات نبود

رخ تو در نظرم این چنین خوشش آراست

آری متفکران رنسانس علاقه‌ای را که بشر یونانی به مطالعه آثار طبیعی و منشآت انسانی بر اساس عقل بشری دارد، دوباره احیا می‌کنند. قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی دوره تبیین کلی تلقی جدید از عالم و آدم است، پس از آن که سه قرن فیلسوفان آراء یکدیگر را نقد می‌کردند و سرانجام در انتهای قرن هجدهم منازعه تاریخی تفکر قرون وسطی و تفکر جدید با غلبه تفکر جدید به پایان رسید. در این حال آنچه بر اندیشه‌ها سایه افکند این بود که این جهان مادی اصالت دارد و باید محور حیات بشر باشد و این جهان تنها جایی است که آدمی می‌تواند شادی و خوشبختی خود را بیابد، در این زمان تلاش برای پیشرفت دنیایی بیشتر سراسر افکار را گرفت و دوره تفکر دینی به عنوان دوران تاریکی و ظلمت تلقی شد. از مشخصات فکری این دوره اهمیت دادن بسیار به عقل جزئی و بشری است و هر چیز که با این عقل هماهنگی ندارد تحت عنوان خرافات از صحنه خارج می‌شود. با جان لاک در قرن هفدهم این حرف‌ها شروع می‌شود و با امثال روسو تعقیب می‌شود و بیش از همیشه روح جدایی از دین و تأکید بر اندیشه ترقی، فضای فکری جامعه را اشغال می‌کند. این جریان منورالفکری که به سکولار یا دنیوی شدن در تفکر غربی شهرت یافته، موجب جدایی تام و تمام کلیسا و حکومت و دین و

سیاست می‌گردد و در این حال دین مبدل به امر شخصی می‌شود و مؤمنین نیز در جریان سکولاریزه شدن، احساس بستگی به آداب دین و کلیسا را از دست می‌دهند و راه خویش را با عقل معاش می‌جویند و در پی ارضای تمایلات نفسانی و تمتعات دنیایی می‌روند.

دکارت با اثبات نفس انسان به عنوان یقینی‌ترین حقایق، تلویحاً خدا شدن انسان را اعلام کرد.^{۴۲} متفکران بعدی حتی اظهار کردند خدا ساخته ذهن انسان‌هاست و خود بشر را خدا می‌انگارند و این با قرن نوزدهم آغاز می‌گردد، و از این جا توجه به امور نفسانی بشری به آخرین مرتبه خود می‌رسد و انسان طاغوت می‌شود و بشر جدید می‌خواهد جهان را تسخیر کند و در منگنه خود قرار دهد

و همه از طلب قدرت و قدرتمندی انسان سخن می‌گویند.

تفکر جدید مستلزم پیدایش صنعتی است که ذاتش قدرت و سیطره است و می‌خواهد از طریق آن همه چیز را مسخر گرداند.

بعد از جنگ جهانی که آن جنگ بحران فرهنگ جدید را بالتمام به ظهور می‌رساند و انسان غربی متوجه شد به چیزی عکس آنچه می‌طلبید برخورد کرد احساس تزلزل نسبت به مبانی تفکر اومانیستی انسان تشدید شد. از این به بعد او به جایی رسیده که می‌داند در بحران است و تمنای تغییر دارد غریبان با سکولاریزه شدن جامعه و حذف مدیریت دینی بر این

۴۲ - چون وقتی می‌گوید: «من فکر می‌کنم، پس هستم» عملاً اصالت و محوریت با انسان است و نظر بشر از توجه به خدا به توجه به انسان تغییر کرد. و معرفت از علم حضوری انسان به خودش به علم حصولی انسان نسبت به خودش تقلیل می‌یابد و مفهوم وجود جای وجود می‌نشیند.

اعتقاد بودند که بشر با کمک عقلِ معاش به بلوغ و آزادی از قید و بند دین خواهد رسید و خواستند با قراردادهای بشر ساخته جهان را اداره کنند، با مواجه شدن با بحران‌های مختلف به دنبال ملجائی روحانی و معنوی افتاده‌اند. اعتقاد به ترقی در ایشان به تزلزل افتاده و در بسیاری از مردم شوق گذشت از اصول و مبانی تمدن جدید و جستجوی معنایی تازه یا بازگشت به حقایق دینی قدیم زنده گشته، اما آیا راه را درست انتخاب می‌کند یا دوباره به بیراهه می‌افتد؟ معلوم نیست. بی‌جا نباید امیدوار بود، چون بشری که اصول ندارد، اگر یک بار هم شکست بخورد نخواهد فهمید چرا شکست خورده است. گفت:

آنچه بستی و شکستی توبه نیست ای برادر تا تو هستی توبه نیست
توبه نبود جز شکست خویشتن توبه خواهی نشکند، خود را شکن

اگر بشر جدید نتواند خود را از نفس اماره آزاد کند و تمنای بندگی هرچه بیشتر خدا در او رشد نکند، باز به راهی می‌رود که شکستی دوباره را باید تجربه کند.

مسلم انسان جدید از دو زاویه نگریسته می‌شود از یک زاویه جنبه‌های تمتع و قدرتی است که در آن قرار گرفته و از زاویه دیگر جنبه‌های تاریک وجود انسانی اوست که تمتع و قدرت مانع شده که خود را ببیند و با خود باشد و در خود خلوت داشته باشد حال و عهد بشر جدید یادآور این جمله حضرت عیسی علیه السلام است که فرمود: «چه سود می‌برد انسان اگر دنیا را ببرد و خود را بیازد».

بشر توسط فلسفه جدید با رنج و ترسی روبه‌روست و وابسته به آن قدرتی است که در طلب آن بود، چرا که ترس روی دیگر سگه قدرت است و آن که خود را قدرتمند می‌نماید، بیش از دیگران می‌ترسد، و ترس عهد جدید با بریدن از خالق هستی که قدرت مطلق بود، شروع شد - ترس و رنج ناشی از عدم قرب -

امید است مطالعه سه دوره تاریخ غرب یعنی دوره یونان و دوره قرون وسطی و دوره جدید ما را متوجه این نکته گراندقدر کرده باشد که بشر در روی زمین هر چه بیشتر به تفکر و آداب دینی و آن‌هم دین آخر الزمان یعنی دین اسلام عهد خود را ببندد، معنی زندگی کردن و معنی حیات خود را بهتر یافته و درست‌تر توانسته است به حیات خود معنی دهد و گرنه درد پوچ‌انگاری و نیهیلیسم تمام زندگی او را فرا می‌گیرد و با انواع مکاتب بشر ساخته سرگردانی خود را عمیق‌تر می‌کند.

ما در رابطه با انواع مکاتب فلسفی قرن بیستم در این نوشتار سخن چندانی به میان نیاوردیم، از پوزیتیویسم گرفته تا پوپر از یک طرف، ساختارشکنانی چون میشل فوکو و «ژاک لاکان» از طرف دیگر. چون در آن صورت باید یک جلد کامل به این نوشتارها اضافه می‌کردیم، ولی در عین این که به عزیزان توصیه می‌شود بررسی مکاتب فلسفه قرن بیستم را پیگیری نمایند، این نکته را نیز باید متذکر بود که آنچه در قرن بیستم روشن شد شکست نسبی‌گرایی فلسفی بود و شک کردن به نسبی‌گرایی. و لذا این نسبی‌گرایی، غرب را از نخوت و کبر بیرون آورد و سرآغاز جستجوی حقیقت در خارج از مکاتب غربی گشت، و روی کرد به اسلام

و بودیسم سرآغاز امیدوارکننده‌ای خواهد بود که طرح تمدن اسلامی با
خصوصیات خاص خود ارائه جایگزینی مناسبی است.

«والسلام علیکم ورحمةالله و برکاته»

تاریخ فلسفه غرب، فردریک کاپلستون
سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی
فلسفه چیست، دکتر رضا داوری
مبانی اندیشه‌های اجتماعی غرب، دکتر محمد مددپور
سرگذشت قرن بیستم، רוژه گارودی
کی یر کگور، دکتر مهتاب مستعان
تمدن و تفکر غربی، دکتر رضا داوری
نقد تفکر فلسفی غرب، اتین ژیلسون
فلسفه در قرن بیستم، ژان لاکوست، ترجمه دکتر داوری
اسپینوزا، کاپلستون، ترجمه سید محمد حکاک
تاریخ طبیعی دین، دیوید هیوم
رساله در اصول علم انسانی، جرج بارکلی
سه گفت و شنود، جرج بارکلی
هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی
علم هرمنوتیک، ریچارد پالمر، ترجمه حنایی کاشانی
نظریه معرفت در فلسفه کانت، یوستوس هارنتاک، دکتر حداد عادل
تأملات در فلسفه اولی، رنه دکارت ترجمه دکتر احمد احمدی
نگاهی دوباره به حکمت اُنسی، سید عباس معارف