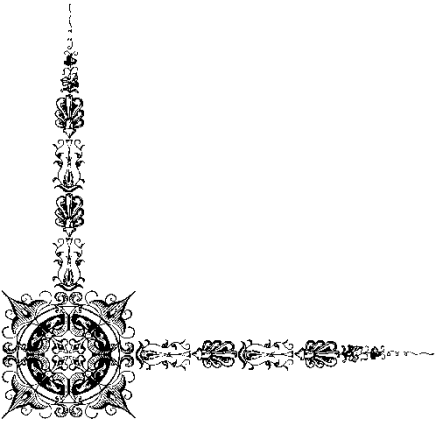
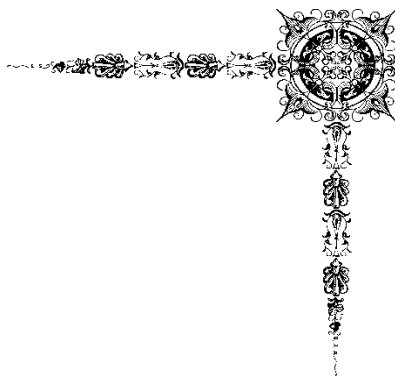


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

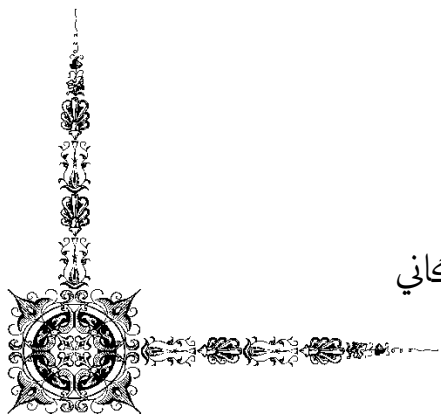




تاریخ فلسفہ غرب

در

عصر جدید



مؤلف: علی ربانی گلپایگانی

:	سرشناسه
:	عنوان قراردادي
:	عنوان و نلم پديدآور
:	مشخصات نشر
:	مشخصات ظاهري
:	شابک
:	وضعيت فهرست نويي
:	يادداشت
:	يادداشت
:	يادداشت
:	يادداشت
:	متدرجت
:	موضوع
:	موضوع
:	شناسه افزوده
:	شناسه افزوده
:	شناسه افزوده
:	رده بندي کنگره
:	رده بندي ديويي
:	شماره کتبشناسي ملي

شناسنامه کتاب

نام کتاب: تاريخ فلسفه غرب در عصر جديد
مؤلف: علي رباني گلپايگانی
ناشر: راند
نوبت چاپ: اول / ۱۳۹۴ / قم
تيراژ: ۱۰۰۰ نسخه
طرح جلد: حسن مجتبی زاده
صفحه آرا: عطاءاله نصرتی
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۵۷۸۸-۰-۲



قیمت: ریال

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

مرکز پخش: قم، بلوار امین، نبش کوچه ۱۱، موسسه امام صادق علیه السلام، مرکز تخصصی علم کلام
انتشارات راند: ۰۹۱۹۷۴۶۳۱۳۳ - ۰۲۵۳۲۹۳۶۱۶۰

فهرست مطالب

فصل اول: مباحث مقدماتي	۱۳
۱. تاريخ فلسفه و علم كلام	۱۵
۲. چيستي شناسي تاريخ فلسفه	۱۵
۳. روش شناسي بحث	۱۶
۴. ادوار فلسفه غرب	۱۶
فصل دوم: رنسانس آغاز دوره جديد در فلسفه غرب	۱۹
رنسانس و پيشگامان آن	۲۱
فلسفه در عصر رنسانس	۲۲
اصلاح ديني و پروتستانتيزم	۲۴
خودآزمائي	۲۷
منابع	۲۸
فصل سوم: دکارت و اصالت رياضيات	۲۹
دکارت و اصالت رياضيات	۳۱
زندگي و آثار	۳۱
اندیشه و آراء	۳۲
دکارت و فلسفه	۳۲
روش و قواعد تفکر	۳۲
شک روشني يا دستوري	۳۳

۳۳.....	اصالت ریاضیات.....
۳۴.....	اقسام مفاهیم ذهنی.....
۳۵.....	هستی و چیستی نفس (روح).....
۳۶.....	اثبات وجود خدا.....
۳۷.....	اثبات عالم ماده.....
۳۷.....	ارزیابی و نقد.....
۴۰.....	خودآزمایی.....
۴۱.....	منابع.....
۴۳.....	فصل چهارم: جان لاک، تجربه گرایی و جامعه مدنی.....
۴۵.....	زندگی و آثار.....
۴۵.....	اندیشه و آراء.....
۴۵.....	الف) معرفت شناسی.....
۴۷.....	ب) فلسفه سیاسی.....
۴۸.....	اصول دموکراسی.....
۴۹.....	چالش دموکراسی.....
۵۰.....	خودآزمایی.....
۵۳.....	فصل پنجم: دیوید هیوم و شکاکیت جدید.....
۵۵.....	زندگی و آثار جدید علمی.....
۵۶.....	هیوم و اصالت تجربه علمی.....
۵۷.....	نقد و بررسی.....
۵۹.....	هیوم و اصل علیت.....
۵۹.....	بررسی و نقد.....
۶۰.....	هیوم و براهین اثبات وجود خدا.....
۶۱.....	ارزیابی و نقد.....
۶۳.....	لا ادري گری فلسفی و دینی هیوم.....

۶۶.....	خودآزمایی.....
۶۹.....	فصل ششم: کانت و فلسفه انتقادی.....
۷۱.....	زندگی و آثار.....
۷۲.....	اندیشه و آراء.....
۷۲.....	الف) اندیشه‌های کانت در عقل نظری.....
۷۵.....	ارزیابی و نقد.....
۷۷.....	ب) اندیشه‌های کانت در عقل عملی.....
۷۸.....	فعل اخلاقی و حسن مطلق.....
۷۸.....	تکلیف و قانون.....
۷۹.....	اصول موضوعه اخلاق.....
۸۰.....	ارزیابی و نقد.....
۸۰.....	دو نکته پایانی.....
۸۲.....	خودآزمایی.....
۸۴.....	فصل هفتم: هگل و فلسفه روح مطلق.....
۸۶.....	زندگی و آثار.....
۸۷.....	بخش‌های فلسفه هگل.....
۸۸.....	تأثیر هگل بر فلسفه غرب.....
۸۸.....	اندیشه و آراء.....
۸۸.....	مقدمات و اصول.....
۹۰.....	ارزیابی.....
۹۲.....	منطق دیالکتیکی.....
۹۵.....	ارزیابی.....
۹۶.....	روح مطلق و جلوه‌های آن: ایده آلیسم هگل.....
۹۸.....	ارزیابی.....

۹۹.....	خداشناسی
۱۰۰.....	ارزیابی
۱۰۱.....	خودآزمایی
۱۰۴.....	فصل هشتم: شوپنهاور و فلسفه اراده
۱۰۶.....	زندگی و آثار
۱۰۷.....	اندیشه و آراء
۱۰۷.....	حقیقت جهان، اراده است
۱۰۸.....	شناخت حقیقت جهان از طریق معرفت شهودی
۱۰۹.....	کارکرد معرفتی عقل و مفاهیم ذهنی
۱۱۰.....	بدینی فلسفی
۱۱۰.....	رهایی از خویشتن
۱۱۱.....	ارزیابی و نقد
۱۱۴.....	خودآزمایی
۱۱۷.....	فصل نهم: کی یرکگارد و ایمان گرایی
۱۱۹.....	زندگی و آثار
۱۲۰.....	اندیشه و آراء
۱۲۰.....	فلسفه نظری
۱۲۱.....	هستی گرایی فردگرایانه (اگزیستانسیالیسم)
۱۲۲.....	نقد فلسفه هگل
۱۲۳.....	ذهنیت گرایی و ایمان گرایی
۱۲۴.....	ارزیابی و نقد
۱۲۶.....	خودآزمایی
۱۲۹.....	فصل دهم: نیچه و فلسفه خواست قدرت
۱۳۱.....	زندگی و آثار
۱۳۲.....	اندیشه و آراء

۱۳۳	فرضیه خواست قدرت
۱۳۳	ارزیابی
۱۳۴	نسبی گرایی در حقیقت و فهم
۱۳۵	نقد
۱۳۶	انکار خدا و هیچ انگاری
۱۳۷	نقد
۱۳۸	نهی ارزش های اخلاقی و فرضیه ابر انسان
۱۴۰	نقد
۱۴۱	خودآزمایی
۱۴۳	فصل یازدهم: آگوست کنت و فلسفه تحصّلی
۱۴۵	زندگی و آثار
۱۴۶	اندیشه و آراء
۱۴۶	ضرورت تحول در تفکر فلسفی
۱۴۶	نظام فلسفی کنت:
۱۴۶	اصالت جامعه شناسی
۱۴۷	قانون مراحل سه گانه
۱۴۸	ضرورت فلسفه تحصّلی
۱۴۹	علوم انتزاعی و عینی
۱۵۰	مبنای احساسی فلسفه تحصّلی
۱۵۰	دین انسانیت
۱۵۱	ارزیابی
۱۵۲	خودآزمایی
۱۵۵	فصل دوازدهم: استوارت میل: از منطق استقرایی تا الهیات طبیعی
۱۵۷	زندگی و آثار
۱۵۸	اندیشه و آراء

۱۵۸.....	منطق استقرایی
۱۵۹.....	ارزیابی
۱۵۹.....	اصل علیت و یکنواختی طبیعت
۱۶۰.....	نقد
۱۶۱.....	اصالت تجربه
۱۶۱.....	اصالت فایده در اخلاق
۱۶۳.....	ارزیابی
۱۶۳.....	آزادی و دموکراسی
۱۶۵.....	دین و الهیات طبیعی
۱۶۷.....	ارزیابی
۱۶۸.....	خودآزمایی
۱۷۱.....	فصل سیزدهم: ویلیام جیمز و فلسفه اصالت عمل
۱۷۳.....	زندگی و آثار
۱۷۴.....	اندیشه و آراء
۱۷۴.....	اصالت تجربه
۱۷۵.....	تجربه عادی و تجربه محض (تجربه با واسطه و بی واسطه)
۱۷۵.....	نقد
۱۷۶.....	پراگماتیسم
۱۷۷.....	نقد
۱۷۸.....	تجربه دینی
۱۷۹.....	ارزیابی
۱۸۱.....	خودآزمایی
۱۸۳.....	فصل چهاردهم: هانری برگسون و فلسفه زندگی
۱۸۵.....	شخصیت و آثار
۱۸۶.....	اندیشه و آراء

۱۸۶.....	۱. آراء وي در زمينه معرفت شناسي.....
۱۸۷.....	۲. متافيزيك يا فلسفه اولي.....
۱۸۹.....	۳. تحول خلاق.....
۱۹۱.....	۴. فلسفه اخلاق.....
۱۹۲.....	۵. فلسفه دين.....
۱۹۳.....	ارزيابي.....
۱۹۶.....	خود آزمايي.....
۱۹۹.....	فصل پانزدهم: وائتهد و فلسفه پویش.....
۲۰۱.....	مقدمه.....
۲۰۲.....	شخصیت و آثار.....
۲۰۴.....	متافيزيك وائتهد.....
۲۰۵.....	مفاهيم اساسي فلسفه پویش.....
۲۰۵.....	۱. تفوق تحول بر ثبات:.....
۲۰۵.....	۲. درهم تنيدگي حوادث و اندام وارگي جهان:.....
۲۰۶.....	۳. حفظ هويت شخصي موجودات:.....
۲۰۶.....	۴. رابطه ذهن و ماده:.....
۲۰۷.....	خدا در الهيات پویشي.....
۲۱۲.....	توضيحات و انتقادات.....
۲۱۶.....	خود آزمايي.....
۲۱۷.....	منابع.....

◆ فصل اوّل: مباحث مقدماتی

۱. تاریخ فلسفه و علم کلام

مباحث فلسفه دو گونه است:

الف) مباحث مربوط به معرفت شناسی، هستی شناسی، جهان شناسی و انسان شناسی؛

ب) مباحث مربوط به خداشناسی و دین شناسی.

مباحث گونه اول به صورت غیر مستقیم، و مباحث گونه دوم به صورت مستقیم در باورهای دینی تأثیرگذار است. بدین جهت متکلم دینی باید موضع خود را در برابر نظریه‌های فلسفی در هر دو بخش آن روشن نماید تا بتواند از اعتقادات دینی مورد قبول خود دفاع کند.

این مطلب ضرورت آشنایی با فلسفه را به طور عام بیان می‌کند. اما لزوم آشنایی با فلسفه

غرب به دو دلیل است:

الف) فلسفه غرب، چه در دوران قدیم و چه در عصر جدید از فلسفه‌های مهم و مدعی بوده

است. این مطلب در عصر جدید شدت و حدت بیشتری یافته است.

ب) تفکر اسلامی همواره با تفکر غربی در ارتباط و تعامل بوده است. تحولات گسترده‌ای در

تفکر فلسفی غرب رخ داده، و منشأ تحولات بسیاری در تفکر مسلمانان شده است، و ریشه بسیاری

از شبهات دینی جدید به نظریه‌ها و مکتب‌های جدید فلسفی غرب باز می‌گردد.

بنابراین، آگاهی از نظریه‌های فلسفی غرب و تحقیق و تحلیل آن‌ها از ضرورت‌های معرفتی

متکلمان به شمار می‌رود.

۲. چپستی شناسی تاریخ فلسفه

تاریخ فلسفه عبارت است از تاریخ اندیشه ورزی فلسفی متفکرانی که به پژوهش‌های فلسفی

پرداخته‌اند. این تاریخ، سیر تحولات در تاریخ فلسفی بشر را بررسی می‌کند.

عناصر تشکیل دهنده تاریخ فلسفه عبارتند از:

الف) فیلسوفان و پژوهشگران فلسفه (مانند سقراط، افلاطون، ارسطو و ...)

ب) اندیشه‌ها و پژوهش‌های فلسفی (مانند حدوث و قدم عالم، حدوث و قدم نفس و ...)

ج) روش‌ها و رویکردهای فلسفی (مانند عقلی، ذوقی و شهودی، حسی و تجربی)؛

د) نحله‌ها و مکتب‌های فلسفی (مانند فلسفه افلاطونی، نوافلاطونی، ارسطویی، رواقی، کلبی، اپیکوری، دکارتی، کانتی و ...):
هـ) ادوار تاریخی (پیش از سقراط، از سقراط تا ارسطو، عصر یونانی مآبی، دوره قرون وسطی و ...).

۳. روش شناسی بحث

روش جامع در مطالعه تاریخ فلسفه آن است که اولاً: عناصر تشکیل دهنده تاریخ فلسفه را مورد توجه قرار دهد. و ثانیاً: عوامل و زمینه‌های پیدایش اندیشه‌ها و روش‌ها و مکتب‌های فلسفی و تحولاتی که در آنها رخ داده است را روشن سازد. اما معمولاً یکی از عناصر اساسی تاریخ فلسفه محور قرار می‌گیرد و عناصر و مباحث دیگر با محوریت آن بررسی می‌شود. بر این اساس می‌توان از روش‌های مختلف در بررسی تاریخ فلسفه سخن گفت:

۱. روش فیلسوف محوری؛

۲. روش مکتب محوری؛

۳. روش مسئله محوری.

شایان ذکر است که دو روش نخست رابطه بسیار نزدیکی با یکدیگر دارند، زیرا در مواردی یک مکتب فلسفی با نام یک یا چند فیلسوف برجسته و مشهور شناخته می‌شود، چنان که در روش مسئله محوری نیز برای روشن شدن دیدگاه فیلسوفان و مکاتب فلسفی مختلف، دو روش پیشین ضرورت خواهد داشت. از این روی، هر روشی که برگزیده شود، به روش‌های دیگر نیز وابسته است.

۴. ادوار فلسفه غرب

تاریخ فلسفه غرب را به سه دوره کلی تقسیم کرده‌اند:

۱. فلسفه غرب در عصر باستان؛

۲. فلسفه غرب در قرون وسطی؛

۳. فلسفه غرب در عصر جدید.

تاریخ فلسفه غرب در عصر باستان نیز به پنج دوره تقسیم شده است:

الف) پیش از سقراط؛

ب) دوره سقراطی؛

ج) دوره افلاطون؛

د) دوره ارسطو؛

ه) پس از ارسطو.

تاریخ فلسفه غرب در قرون وسطی نیز به سه دوره تقسیم شده است:

الف) دوره نخستین (از آغاز قرن دوم میلادی تا پایان قرن ششم)؛

ب) دوره میانی یا عصر ظلمت (از قرن هفتم تا پایان قرن دهم میلادی)؛

ج) دوره پایانی (از قرن یازدهم تا آغاز رنسانس).

تاریخ فلسفه غرب در عصر جدید از رنسانس آغاز شده و تا دوران معاصر ادامه دارد. در این

کتاب به بررسی تحولات و آراء و اندیش‌های فلاسفه غرب و مکاتبی که در این دوره شکل گرفته

است می پردازیم.

◆ فصل دوّم: رنسانس آغاز دوره جدید

در فلسفه غرب

رنسانس و پیشگامان آن

دوره جدید در فلسفه غرب پس از قرون وسطی با رنسانس^۱ آغاز می‌شود. این اصطلاح از زبان فرانسه وام گرفته شده و به معنای تولد دوباره و نوزایی است. قرن‌های چهاردهم، پانزدهم و شانزدهم میلادی، عصر رنسانس به شمار می‌رود. در این دوره تمایل به نوگرایی و نگرش جدید به فرهنگ و ادبیات و هنر پدید آمده بود که رویکرد این حرکت جدید، بازگشت به ادبیات و هنر عصر باستان بود.

پترارک^۲ (۱۳۰۴ — ۱۳۷۴ م) از پیشگامان نوزایی است. او نخستین دانشوری بود که کوشید تا حال و هوای تفکر باستان و دعوی آن درباره آزادی عقل را بازیابد. در سال‌های نخستین قرن پانزدهم میلادی گرایش روز افزون به ادبیات باستان توجه بسیاری از یونانیان را در شرق به خود جلب کرد. یونانیانی که بر اساس آگاهی از زبان یونانی جدید می‌توانستند صورت اصلی و باستانی آن را آموزش دهند. تصرف قسطنطنیه در سال ۱۴۵۳ میلادی (۸۷۵ هـ. ق) به دست ترکان عثمانی به این جریان شدت بخشید و سبب آمدن بسیاری از آموزشگران توانا شد؛ کسانی که نسخه‌های خطی را با خویش به میهن‌های تازه خود آوردند. بدین ترتیب زبان فلسفه و علم باستان، پس از وقفه‌ای نزدیک به هشتصد یا نهصد سال، برای دانشوران غربی آشنا شد. روحیه تحقیق آزاد که از ویژگی‌های فرهنگ یونانی بود برای تحقیق درباره ادبیات انسانی انگیزه ایجاد می‌کرد. روحیه نوزایی نخستین بار در ایتالیا ظاهر شد، و به تدریج در سرتاسر اروپا گسترش یافت، دانشجویانی که زیر نظر آموزگاران جدید در ایتالیا دانش آموخته بودند، تفکر رنسانس را به تمام اروپا بردند. یوهان مولر^۳ (۱۴۳۶ — ۱۴۷۶ م) یکی از قدیمی‌ترین آنان بود. در ایتالیا، با وجود مردانی

۱ . Renaissance.

۲ . Petrarch.

۳ . Johann Meller.

چون ماکیاولی^۱، رنسانس گرایشی شرک آلود یافت. در بخش‌های شمالی اروپا که مردمی جدی‌تر و پایبندتر به اخلاق داشت، رنسانس به جنبش اصلاح دین انجامید اما رنسانس هر جا که رفت، آزادی اندیشه و بیان فردی را ترویج کرد.

شخصیت برجسته رنسانس در شمال اروپا اراسموس^۲ (۱۴۶۷—۱۵۳۶م) اهل روتردام بود که در کشورهای بسیاری معروف بود. انسان‌گرایی از دیدگاه اراسموس بیش‌تر وسیله کشاندن تأثیر تمدن آفرین دانش به میدان جنگ با مفسد عمده آن عصر، مانند بی‌سوادی راهبان، ناروایی‌های کلیسا، فضل‌فروشی مدرسی و سطح پایین اخلاق اجتماعی و فردی بود. وی برای اصلاح کلیسای کاتولیک بسیار کوشش کرد، ولی هرگز با مارتین لوتر برای خروج از آن همگام نشد، او در انتقاد از جبر لوتری که بر مبنای نجات بر اساس لطف خداوند و بدون هیچ عملی از طرف انسان شکل گرفته بود، از اختیار انسان دفاع کرد و جبر را مخالف عدالت الهی دانست.

ویژگی‌های اصلی رنسانس در گسترش بی‌سابقه جهان بینی و دانش دنیوی (آمانیسم) است. دانشی که نه در انحصار کشیشان بود و نه منحصرأً به موادی می‌پرداخت که کلیسا تصویب می‌کرد. رجال رنسانس آماده بوند تا به هر مشغله ذهنی انسانی، از مثلثات گرفته تا شعبده‌بازی، بدون واهمه از آلودگی به امور دنیوی، مادی یا شیطانی بپردازند. آن‌ها به گفته‌های پولس قدیس اعتنایی نداشتند و آشکارا به انسان فخر می‌کردند. از این رو نمی‌توان رنسانس را تنها به جنبش علمی یا هنری یا ادبی منحصر دانست، هر چند که عنصر ادبی قدیمی‌ترین و یکی از مهم‌ترین عناصر آن بود.

فلسفه در عصر رنسانس

در عصر رنسانس در قلمرو فلسفه نیز تحولاتی رخ داد که توجه و اهتمام بسیار به فلسفه افلاطونی در مقابل فلسفه ارسطویی، از آن جمله است. هر چند در این دوره فلسفه مدرسی مشابهی با وجود تحمل انتقادهایی شدید همچنان مورد توجه بود، اما به افلاطون فقط به شکل فلسفی، آن

۱. Mechiavelli.

۲. Erasmus.

هم در مدارس توجه نشد، بلکه همگام با نفوذ فرهنگ یونانی، در ادبیات، هنر و حتی در علوم نیز حضور داشت.

تا قبل از این دوره تنها چند دیالوگ از افلاطون، آن هم اغلب به طور ناقص، در دسترس متفکران بود و کسانی که خود را افلاطونی می‌نامیدند، به آثار افلاطون متأخر و نو افلاطونیان و تفاسیرشان از افلاطون نظر داشتند، اما در این دوره با ورود آثار افلاطون به زبان اصلی به بیزانس، پس از تسخیر قسطنطنیه، غربیان به مجموعه آثار او دسترسی یافتند و به ترجمه آن به زبان لاتینی همت گماشتند. یکی از چهره‌های برجسته در فلسفه مارسیلیو فیچینو^۱ (۱۴۳۳ — ۱۴۹۹ م) بود. وی به تحصیل فلسفه ارسطو و کلام مسیحی پرداخت و با فراگیری زبان یونانی و با دسترسی به نسخه‌های خطی آثار افلاطون آنها را مطالعه کرد. او هدف خود از پرداختن به فلسفه را نجات مسیحیت از دست متفکران بدون تقوا که مقصودش مشائیان بود اعلام کرد، کسانی که به زعم او منکر فناپذیری نفس بودند. او افلاطون را به مسیحیت نزدیک‌تر از ارسطو می‌دانست و معتقد بود که در آثار او نظریه خلقت و فناپذیری نفس بیان شده است. بدین ترتیب او به ایجاد ترکیبی از فلسفه افلاطونی با اعتقادات مسیحی برای دستیابی به حکمت، همت گماشت.

میرانولا (۱۴۶۳ — ۱۴۹۴ م) از دیگر فیلسوفان این عصر بود. وی نظام‌های فلسفی افلاطونی و مشائی را مطالعه کرد و چندی نیز برای تحصیل فلسفه مدرسی به پاریس رفت، به فراگیری زبان‌های یونانی، عربی و عبری پرداخت و با عرفان یهودی (قبالا) آشنا شد. وی نیز در نظر داشت که هماهنگی بین مسیحیت و افلاطون، در روایت یونانی ماب را نشان دهد و فلسفه مشائی، بخصوص ابن رشدیان را نقد کرد.

با وجود حضور برجسته‌تر افلاطون در تفکر فلسفی عصر رنسانس و انتقاداتی که اومانیست‌ها از فلسفه مشائی می‌کردند، آثار ارسطو و سایر مشائیان نیز به خوبی مطالعه می‌شد و در برنامه‌های درسی دانشگاهی جایگاه مهمی داشت. در سی سال پایانی قرن پانزدهم میلادی حدود هفتصد کتاب درباره فلسفه مشائی چاپ و تجدید چاپ شد. با این که عده‌ای از متفکران فلسفه مشائی را

۱. Marsilius Ficinus.

برای اهداف خاص خود، در جریان‌های اومانیستی یا اصلاح دینی به خدمت می‌گرفتند، ولی به طور کلی فلسفه مشائی عصر رنسانس دنباله فلسفه مشائی قرون وسطی بود.

لورنزو والّا^۱ (۱۴۰۷ — ۱۴۵۷ م) اومانیست معروف، به مطالعه فلسفه مشائی پرداخت. او برای توماس آکوئینی احترام بسیار قائل بود. در فلسفه مشائی از منطق آن برای امور سیاسی و دعاوی بهره برد. او رساله شعر (بوطیقا) ارسطو را به زبان لاتین ترجمه کرد. این رساله همراه رساله خطاب به مورد توجه اومانیست‌ها قرار گرفت.

لئوناردو برونو^۲ آثار ارسطو را طبقه‌بندی کرد و نظم جدید به آنها داد. ککرمان^۳ فلسفه مشائی را برای اهداف کلامی پروتستان مورد استفاده قرار داد. ملائکتون همراه لوتر در اصلاح دینی، مفاهیمی از ارسطو، بخصوص فلسفه اخلاق را وارد برنامه درسی مدارس پروتستان کرد. عده‌ای دیگر با توجه به سنت مشائی قرون وسطی همان روش فلسفی را پی گرفتند.

اصلاح دینی و پروتستانتیزم

اصلاح دینی^۴ مهم‌ترین جنبش دینی عصر رنسانس است که پس از آن مسیحیت اروپایی و آمریکایی شکل جدید یافت. در مورد علت ظهور این جنبش آرای مختلفی عرضه شده است و حتی عده‌ای دلیل اصلی آن را فروش آمرزش نامه‌هایی از طرف کلیسای کاتولیک یا فساد سیاسی و اخلاقی برخی از روحانیان آن ذکر کرده‌اند. شاید مهم‌ترین دلیل ظهور جنبش اصلاح دینی این بود که برای بسیاری از اروپائیان، در عصر رنسانس ساختار کلیسا دیگر نمی‌توانست خواسته‌های دینی آنان را برآورده سازد و قرار دادن سازمانی دنیوی یا سکولار به عنوان راه حلی میانه پیشنهاد شد، راه حلی که هم دینی بود و هم با نگرشی‌های اومانیستی عصر رنسانس می‌توانست تا حدی سازگار باشد.

جنبش اصلاح دینی به پیدایش آیین پروتستان در مسیحیت انجامید. این آیین با تفسیر

۱ . Lorentius Valla.

۲ . Leonardo Bruni.

۳ . Keckermann.

۴ . Reformation.

رسمی کلیسای کاتولیک از دین مخالف کرد و مرجعیت پاپ را به عنوان واسطه نجات و دستیابی به ملکوت نپذیرفت. پروتستان‌ها تنها مرجع دینی را کتاب مقدس قرار دادند و تفسیر آن را منحصر به کلیسا ندانستند. آنان آرای کلیسای کاتولیک و قدیسان آن را آرائی تاریخی و انسانی خواندند که تحت شرایط خاص ارائه شده است. پروتستان‌تیزم بر این عقیده است که هر شخصی کشیش خود است و برای ارتباط با خدا احتیاجی به کشیش به عنوان واسطه ندارد.

آن‌ها زبان لاتین را که کلیسای کاتولیک آن را زبان رسمی دین می‌دانست، نپذیرفتند و بسیاری دیگر از احکام و اعتقادات کاتولیکی همچون: پرستش مریم عذرا(س)، تقدیس قدیسین و شفاعت خواستن از آن‌ها و زیارت مرقدشان و رهبانیت را ممنوع کردند. نزد پروتستان‌ها کشیش‌ها آزادند تا تشکیل خانواده دهند.

پروتستان‌تیزم به شدت با روش فیلسوفان مدرسی که می‌کوشیدند ایمان را با مفاهیم فلسفی و به طریق عقلی توضیح دهند، مخالفت کرد. از نظر آن‌ها ایمان، معرفت عقلی نیست که بتوان از طریق تفکر فلسفی آن را شناخت و تحصیل کرد، بلکه ایمان عملی درونی و شیوه‌ای وجدانی است، ایمان رضایت انسان در برابر اراده خدا، و یقین به عشق الهی به انسان گنهکار است، ایمان هدیه‌ای الهی است. آنچه مورد تأکید آنان است این بود که نجات فقط بر اساس ایمان صورت می‌گیرد نه با عمل به احکام. انسان نمی‌تواند ذات گنهکار خود را تغییر دهد. انسان به سبب شایستگی‌اش نیست که به خدا روی می‌آورد، بلکه این خدا است که به سبب نیکویی و عشقش او را برمی‌گزیند. به عبارت دیگر نجات، عملی است از طرف خداوند، نه از طرف انسان، عمل نیک علت نجات نیست، بلکه ثمره آن است.

از نظر پروتستان‌ها هنگامی که انسان ایمان را دریافت می‌کند روح القدس بر او فرود می‌آید و او مملو از روح الهی می‌شود. این الهام شخصی است و کلیسای خاصی وجود ندارد که روح القدس در آن حضور داشته باشد و افراد را به یکدیگر متحد سازد و به عنوان واسطه انسان را در ایمان راسخ سازد و دری برای سعادت اخروی باشد. بدین ترتیب پروتستان‌تیزم به طرف فردگرایی، در مقابل اجتماع‌گرایی یا وحدت‌گرایی کلیسای کاتولیک رفت.

حاصل آن که جنبش اصلاح دینی آزادی تفسیر ایمان و متون مقدس را به همراه آورد و فردگرایی را توسعه داد. سه اصلاح‌گر مهم دین مسیحی در قرن شانزدهم میلادی عبارت بودند از:

مارتین لوتر^۱ (۱۴۸۳-۱۵۴۶م) در آلمان، ژان کالون^۲ (۱۵۰۹-۱۵۶۴م) و هولدریش زوینگلی^۳ در سوئیس.

۱. Martin Luther.

۲. Jan Calvin.

۳. Huldreich Zwingli

خودآزمایی

۱. معنا و عصر رنسانس را بیان کنید.
۲. نخستین کشوری که رنسانس در آن پدید آمد و نخستین دانشور آن را بنویسید.
۳. دو شخصیت مؤثر در ترویج رنسانس را نام ببرید.
۴. ویژگی‌های رنسانس را بیان کنید.
۵. وضعیت فلسفه در عصر رنسانس را توضیح دهید.
۶. جنبش اصلاح دینی را توضیح داده، و رهبران آن را نام ببرید.
۷. ایده‌ها و دیدگاه‌های پرستان‌تیزم را بنویسید.

منابع

۱. تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، محمد ایلخانی.
۲. تاریخ علم، دامپی یر، ترجمه عبدالحسین آذرنگ.
۳. تاریخ فلسفه غرب، جلد دوم، برتراند راسل، ترجمه نجف دریا بندی.
۴. تاریخ و فلسفه علم، هالزی هال، ترجمه عبدالحسین آذرنگ.
۵. سیر حکمت در اروپا، جلد اول، محمد علی فروغی.
۶. نقد مبانی سکولاریزم، علی ربانی گلپایگانی.
۷. تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب.
۸. فلسفه و ایمان مسیحی، کالین بروان، ترجمه میکائیلیان.

◆ فصل سوّم: دڪارت و اصالت رياضيات

دکارت و اصالت ریاضیات

بعد از بیان عصر رنسانس به عنوان عنصر آغازین فلسفه جدید در غرب، اکنون به افراد موثر در این جریان و زندگی و آثار آنها و نیز اندیشه ها و آراء آن ها می پردازیم .

زندگی و آثار

رنه دکارت^۱ (۱۵۹۶ — ۱۶۵۰م) در هشت سالگی در مدرسهٔ لافلاش به مدت هشت سال به تحصیل پرداخت و سال هایِ اخیر این مدت را صرف مطالعه منطق، فلسفه و ریاضیات کرد. پس از آن مدتی را به عنوان سرباز در ارتش بسر برد، ولی از مطالعات ریاضی دست برنداشت. در دهم نوامبر ۱۶۱۹ سه خواب متوالی دید و بر اساس آنها وظیفهٔ خود را جست و جوی حقیقت به کمک عقل دانست.

دکارت مسیحی کاتولیک بود و زندگی پارسامنشانه داشت. وی از بحث دربارهٔ مسایل صرفاً کلامی پرهیز می کرد. او فیلسوف و ریاضی دان بود نه متکلم و تنها به مسایلی می پرداخت که عقل می تواند آنها را حل کند. به اعتقاد او راه ملکوت برای جاهلان و عالمان به یک نسبت گشوده است، زیرا از طریق وحی که برتر از عقل بشری است، آن راه بیان شده است.

برخی از مهم ترین آثار دکارت عبارتند از:

۱. گفتار^۲ در روش درست راه بردن عقل و جست و جوی حقیقت در علوم (۱۶۳۷م)؛

۲. اصول فلسفه (۱۶۴۴م)؛

۳. انفعالات نفس (۱۶۴۹م)؛

۴. تأملات^۳ در فلسفه اولی (۱۶۴۷م).

۱ . Rene Descartes.

۲ . این رساله توسط آقای محمد علی فروغی به فارسی ترجمه و در جلد اول سیر حکمت در اروپا چاپ شده است.

۳ . این رساله توسط آقای دکتر احمدی به فارسی ترجمه و از طرف مرکز نشر دانشگاهی چاپ و منتشر شده است.

اندیشه و آراء

دکارت و فلسفه

فلسفه از نظر دکارت عبارت است از: معرفت کامل به اموری که زندگی انسان به دانستن آنها وابسته است. بنابراین، فلسفه هم مابعدالطبیعه را شامل می‌شود و هم طبیعت‌شناسی را؛ مابعدالطبیعه به منزله ریشهٔ درخت معرفت، و طبیعت‌شناسی تنهٔ آن، و علوم عملی مانند طب، علم مکانیک و علم اخلاق سرشاخه‌های آن می‌باشند. دکارت بر ارزش عملی فلسفه نیز تأکید می‌کرد و بر علم اخلاق تأکید فراوان داشت. به گفتهٔ او تمدن هر ملتی با تعالی فلسفه آن است. هدف اساسی دکارت این بود که فلسفه را که در زمان او از رونق و اعتبار افتاده بود احیا کند، زیرا اصحاب رنسانس فلسفه مدرسی را از اعتبار انداخته بودند، اما فلسفهٔ دیگری را جایگزین آن نکرده بودند. از سوی دیگر شکاکیت مونتئی^۱ (۱۵۳۳ — ۱۵۹۲ م) هرگونه تفکر فلسفی سازنده‌ای را با مشکل مواجه کرده بود و لذا فلسفه دکارت پاسخ مستقیمی به شکاکیت مونتئی نیز بود. مونتئی از کشمکش‌های دینی و سیاسی عصر، سخت آشفته خاطر بود و سرچشمهٔ آن را جزم تقلیدی می‌دانست. از اینرو، شکاکیت را راه حل آن مشکلات می‌شمرد. حکمت را ورزش دشوار ذهن برای حکم نکردن می‌شمرد. به گمان او ذهن سالم طبیعی هیچ‌گاه به آرای خویش اطمینان کامل نخواهد داشت، بنابراین، شک باارزش‌ترین نشانهٔ حکمت است. دکارت در پی آن بود که این فضای شک‌آلود را درهم شکنند و حکمتی یقینی را بنیان افکنند.

روش و قواعد تفکر

روش تفکر دکارت مجموعه‌ای از قواعد یقینی و آسان است که اگر کسی آنها را با دقت رعایت کند از خطا مصون خواهد ماند و با بکارگیری آن خواهد توانست به تدریج به فهم همهٔ آنچه بشر توانایی فهم آن را دارد دست یازد. ذهن انسان به صورت فطری دو عمل را انجام می‌دهد: یکی شهود و دیگری استنتاج، و نقش قواعد منطقی این است که این دو عمل معرفتی

۱ . Montaigne.

ذهن به صورت درست انجام شود.

مقصود از شهود، فعالیت عقلانی محض و نوعی رؤیت باطنی است که آنچنان متمایز و روشن است که جایی برای شک در آن باقی نخواهد ماند، و استنتاج عبارت است از استلزام ضروری جبری نسبت به آنچه با علم یقینی برای ما معلوم است.

قواعدی که وی برای مصون ماندن ذهن از خطا بیان می کند از این قرار است:

اولین قاعده تفکر این است که تا مطلبی از وضوح و تمایز برخوردار نباشد به گونه‌ای که تردید ناپذیر باشد، پذیرفته نشود.

دومین قاعده عبارت است از تحلیل؛ یعنی مفاهیم یا قضایای ذهنی به بسیط‌ترین اجزاء و عناصر آن تجزیه شود تا روشن شود که آنها چگونه برای ذهن حاصل شده‌اند.

سومین قاعده ترکیب است، یعنی از آنچه از طریق شهود برای ذهن حاصل شده است و در آخرین مرحله تحلیل به آن رسیده‌ایم آغاز کنیم و به صورت منظم قضایای بعدی را از آنها استنتاج کنیم. در این باره باید مطمئن شویم که هیچ مرحله‌ای حذف نشده و نیز هر قضیه‌ای از قضیه پیشین به صورت ضروری به دست آمده است.

شک روشی یا دستوری

دکارت می‌خواست با شکاکیت مونتنی مبارزه کند و حکمت یقینی را استوار سازد. برای این مقصود گفت: در آغاز برخورد با هر مطلبی باید نسبت به آن با دیده شک و تردید نگریم و در صورتی آن را به عنوان مطلبی یقینی پذیرفت که تردید و شک نسبت به آن ممکن نباشد، یعنی یا از یافته‌های شهودی باشد و یا از طریق استلزام ضروری به دست آید. این شکاکیت را بدان جهت روشی یا دستوری گفته‌اند که دستور یا روشی است برای رسیدن به یقین، یعنی مقدمه و گذرگاه است، نه نتیجه و ایستگاه، بر خلاف شکاکیت مونتنی که نتیجه تفکر به شمار می‌رفت، نه مرحله آغازین تفکر.

اصالت ریاضیات

توجه دکارت به ریاضیات، الهام بخش او در عبور از شکاکیت به یقین بود. دکارت سخت به

ریاضیات علاقه‌مند بود و قطعی بودن احکام آن، اعجاب او را برانگیخته بود. وی در این باره تحت تأثیر استادش کلاویوس قرار داشت که استاد برجسته ریاضیات در مدرسهٔ لافلش بود. او ریاضیات را یقینی‌ترین علوم می‌دانست، و به عدم اختلاف یا کم‌تر بودن اختلاف در آن، نسبت به علوم دیگر، بر مدعای خود استدلال می‌کرد. دکارت تحت تأثیر اندیشهٔ کلاویوس دربارهٔ قطعیت ریاضیات قرار گرفت و آن را یگانه‌الگوی استوار برای هرگونه معرفت قلمداد کرد. اتین ژیلسون این رویکرد دکارتی در فلسفه را «اصالت ریاضیات» نامیده است.

مبنای روش ریاضی دکارت این است که چون بدیهی‌ترین همهٔ علوم انتزاعی‌ترین آنها نیز هست، برای این که سایر علوم بداهت ریاضیات را داشته باشد، کافی است که آنها را مانند ریاضیات انتزاعی کنیم و به مفاهیمی بسیط و بدیهی مانند مفاهیم ریاضی باز گردانیم. بر این اساس، وی موضوع معرفت فلسفی را به سه مفهوم: خدا، فکر و امتداد بازگرداند و گفت هر یک از آنها را می‌توان با شهود بسیط تحلیل کرد. به اعتقاد او این سه مفهوم از چنان وضوح و تمایزی برخوردارند که هر ذهنی با کم‌ترین توجه می‌تواند آنها را در خود بیابد.

مهم‌ترین مطلب آن بود که معلوم شود فلسفهٔ جدید — بر خلاف فلسفهٔ قدیم — مانند ریاضیات همواره از مفهوم ذهنی به سوی شئی خارجی می‌رود و نه بالعکس. مثلاً مفهوم دایره از نظر ریاضی‌دان، تصویری که روی کاغذ یا تابلو ترسیم می‌شود، نیست، بلکه دایرهٔ واقعی همان تعریف دایره است که در ذهن ترسیم می‌شود. ممکن است در برابر این تعریف هیچ شکل خارجی وجود نداشته باشد، ولی آنچه ریاضی‌دان می‌خواهد ماهیت دایره است نه مصداق خارجی آن. بنابراین وقتی دکارت بر آن شد که طرحی نو دراندازد، تنها مصالحی که در دست داشت مفاهیم واضح و متمایز بود.

اقسام مفاهیم ذهنی

دکارت مفاهیم ذهنی را به سه دسته تقسیم کرده است:

۱. مفاهیم فطری که از شهود مستقیم ذهن در خود به دست می‌آید و از ذواتی حقیقی، ازلی و تغییر ناپذیر حکایت می‌کنند، مانند مفاهیم: خدا، خود ذهن، جسم (امتداد)، مثلث و دیگر مفاهیم

ریاضی؛

۲. مفاهیم حسی که از طریق حواس و از بیرون وارد ذهن می‌شوند مانند مفاهیم: گرمی، سردی، تلخی، شیرینی، نرمی، زبری و مانند آنها؛

۳. مفاهیم تخیلی که ساخته‌های ذهن‌اند و بر هیچ حقیقتی در عالم واقع و نفس الامر دلالت نمی‌کنند مانند مفاهیم: غول، سیمرغ، اسب بالدار و مانند آنها.

در نادرستی مفاهیم دسته سوم تردیدی نیست، چنان که در درستی مفاهیم دسته اول نیز تردیدی نداریم، این مفاهیم شالوده‌های تفکر و معرفت بشر را تشکیل می‌دهند. اما مفاهیم دسته دوم تردید پذیرند.

درباره مفاهیم فطری از دکارت دیدگاه‌های متفاوتی اظهار شده است. پل فولکیه آن را بی‌شبهت به نظریه افلاطون در باب معرفت ندانسته است. طبق دیدگاه دکارت گویا انسان مطالبی را از قبل می‌دانسته و در این جهان که آمده فراموش کرده و با تعلیم و تفکر آنها یادآوری می‌شوند، اما دکارت آنگاه که به انتقادات مخالفان پاسخ می‌گوید، چنین می‌نماید که به نظریه متعارف در این باره باز می‌گردد و مذهب اصلت تجربه را پذیرفته است.

کاپلستون بر این باور است که دکارت تبیین روشنی از فطری بودن مفاهیم ارائه نکرده است، ولی می‌توان گفت مقصود او این بوده است که این مفاهیم به صورت بالقوه در ذهن انسان وجود دارند اما فعلیت یافتن آنها به اعمال حواس وابسته است؛ یعنی بکارگیری حواس علل اعدادی آنها می‌باشند.

هستی و چیستی نفس (روح)

دکارت بر اساس روش ریاضی خود، قبل از هر چیز به اثبات وجود نفس پرداخت و گفت: اگر درباره هر چیز شک کنم، در این باره که شک می‌کنم، شک ندارم و آنچه شک می‌کند همان نفس یا روح من است. از نظر او هستی و چیستی انسان در فکر کردن خلاصه می‌شود. این که من می‌دانم که هستم از آن جهت است که من فکر می‌کنم و اگر سؤال شود که من چیستم؟ پاسخ درست این است که من چیزی هستم که فکر می‌کند و آن همان روح یا ذهن (Mind)

است. روح یا ذهن چیزی است که شک می‌کند، می‌فهمد، تصور می‌کند، نفی و اثبات می‌کند، می‌خواهد، احساس و تخیل دارد.

نفس یا روح که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد از بدن او متمایز است. بنابراین، فیلسوفی که از مابعدالطبیعه بحث می‌کند لازم نیست بدانند بدنی هم دارد یا نه، و آن گاه که از طبیعیات بحث می‌کند، بهتر است اساساً فراموش کند که نفسی هم دارد، بدین ترتیب دکارت به دوگانگی کامل نفس و بدن رسید.

اثبات وجود خدا

دومین مطلبی که دکارت بر اساس روش ریاضی خود به اثبات آن پرداخت وجود خداوند است. استدلال وی با این مقدمه آغاز می‌شود که عمل شک کردن که از ویژگی بارز روح یا ذهن آدمی است و او را به وجود روح رهنمون می‌شود، این مطلب را نیز روشن می‌سازد که شک کردن نوعی نقص است، زیرا کسی که شک می‌کند، می‌داند که آن طور که دوست دارد به نحو کامل بداند، نمی‌داند. از این جا به درک مبهمی از مفهوم کمال نایل می‌شود. هرگاه مفهوم کمال را تحلیل کند به مفهوم ذات کامل می‌رسد؛ یعنی ذاتی که همه کمالات قابل تصور را دارد. و این ذات همان خداوند است که ما او را ذاتی سرمدی، متعالی، نامتناهی، تغییرناپذیر، همه دان و همه توان و آفریدگار ماسوی می‌دانیم.

این مفهوم نمی‌تواند از روح و ذهن انسان سرچشمه گرفته باشد، زیرا ذهن به دلیل این که شک می‌کند ناقص است و محال است بتواند الگویی برای مفهوم کمال مطلق باشد. هیچ یک از اشیای مادی بیرون از ذهن نیز نمی‌تواند منشأ این مفهوم باشد، زیرا عالم ماده نه کامل است نه سرمدی و نامتناهی در کمال. اما چون هر چیزی علتی دارد، باید موجودی وجود داشته باشد که همه کمالات مندرج در مفهوم ذات کامل (متعالی بودن، سرمدیت، عدم تناهی، علم مطلق، قدرت مطلق، خالقیت ماسوی و مانند آن) را داشته باشد. چنین موجودی همان است که ما آن را خدا می‌نامیم.

حاصل آن که، چون عمل شک کردن متضمن مفهوم کمال است و آن هم با مفهوم خدا

یکی است، پس همان طور که حق داریم بگوییم: شک می‌کنم پس هستم، حق داریم بگوییم: شک می‌کنم پس مفهوم خدا هست. بنابراین، وجود داشتن مفهوم خداوند برای ذهن همان اندازه ضروری است که خواص هندسی برای اشکال هندسی ضرورت دارد مانند تساوی با دو قائمه برای مجموع زوایای مثلث. و چون هر چه بر مفهوم چیزی صدق کند بر خود آن چیز نیز صادق است، پس نه تنها مفهوم خدا بلکه خود او هم وجود دارد.

اثبات عالم ماده

دکارت پس از اثبات وجود روح و اثبات وجود خدا به اثبات عالم ماده پرداخت. اگر چه او در وجود عالم ماده شک نداشت، ولی روش ریاضی او اقتضا می‌کرد که از طریق تحلیل ذهنی، وجود آن را اثبات کند. بدین منظور نخست به تحلیل مفهوم ماده پرداخت و به این نتیجه رسید که ماده عبارت است از امتداد در مکان بر حسب ابعاد سه گانه، اما ممکن است ذهن انسان این مفهوم را ساخته باشد و مابازاء خارجی نداشته باشد، زیرا برتری وجود روح نسبت به ماده چنین امکانی را برای آن فراهم می‌سازد.

دکارت برای اثبات وجود ماده از احساس کمک گرفت و گفت: احساس تحت تأثیر عوامل خارجی در ما پدید می‌آید. ذهن انسان می‌تواند مفاهیمی را بسازد، ولی قادر بر جعل احساس نیست. بنابراین، وجود احساس گرمی یا سردی یا زبری یا نرمی و مانند آنها بر وجود واقعیت مادی خارج از ذهن انسان دلالت می‌کند، زیرا اگر ماده واقعیت خارجی نداشته باشد، تنها احتمالی که می‌توان داد این است که خداوند چنین احساس گزافی را در ما پدید آورده باشد، ولی این احتمال با کمال مطلق بودن خداوند منافات دارد.

ارزیابی و نقد

۱. انگیزه و هدف فلسفی دکارت درخور ستایش است، زیرا وی در شرایطی به سر می‌برد که از سویی شک‌گرایی فلسفی جدید مبانی فلسفی و باورهای دینی را تهدید می‌کرد، و از سوی دیگر، آرای فلسفی و کلامی قرون وسطی نیز مورد تردید و بی‌اعتنایی قرار گرفته بود. دکارت در چنین شرایطی بر آن شد که با روش نوین به مبارزه با شکاکیت جدید برخیزد و با الگوگیری از

ریاضیات و نیز با تحلیل پدیده ذهنی شک کوشید تا دستگاه فلسفی نوینی را بر پایه‌های یقین بنا نماید.

۲. دکارت در الگوگیری از ریاضیات و تعمیم روش ریاضی به علوم دیگر راه خطا را پیمود، زیرا علوم مختلف دارای موضوعات متفاوتی هستند، و روش هر علم قبل از هر چیز باید با موضوع آن علم متناسب باشد. بر این اساس نمی‌توان روش ریاضیات را که موضوعاتش ذهنی است، در طبیعات که موضوع آن واقعیت‌های مادی است، بکار برد. این اشکال در بکارگیری روش ریاضیات در فلسفه نیز وجود دارد، زیرا موضوع فلسفه واقعیت عینی است نه مفاهیم ذهنی.

۳. استدلال دکارت در اثبات وجود نفس از طریق تحلیل پدیده شک که گونه‌ای فکر کردن است، نادرست است، زیرا در این که فکر کردن، نیازمند فکر کننده است تردیدی نیست، ولی انسان قبل از آن که بخواهد با این روش فکری وجود نفس را اثبات کند، از طریق علم حضوری به وجود خود آگاه است، او فکر کردن خود را بالوجدان درک می‌کند، و درک وجدانی فکر کردن خویش، بدون درک وجدانی خویش محال است، زیرا فکر کردن هویتی وابسته به نفس دارد، در این صورت، برای اثبات آن به استدلال ذهنی و منطقی نیازی نیست.

شهید مطهری درباره نادرستی این استدلال می‌فرماید: سخن معروف دکارت «من فکر می‌کنم پس وجود دارم» که به عنوان فکری نو و اندیشه‌ای پر ارج در فلسفه اروپا تلقی شده است، حرف پوچ و بی‌معنی است که بو علی [سالیان قبل] آن را در نمط سوم «اشارات» با صراحت کامل و در نهایت وضوح طرح کرده و سپس با برهانی محکم باطل کرده است.^۱

۴. پیش از این یادآور شدیم که دیدگاه دکارت درباره مفاهیم فطری نیز به صورت دقیق معلوم نیست، و در این باره تفسیرهای گوناگونی ارائه شده است. در هر حال، دیدگاه درست در این باره این است که نفس انسان به صورت بالفعل از آغاز پیدایش هیچ گونه مفهومی را ندارد، و این مفاهیم به تدریج و از طریق درک شهودی یا ادراکات حسی بیرونی حاصل می‌شوند.

۵. استدلال دکارت در اثبات وجود خداوند ناتمام است، زیرا وجود ذهنی کمال نامتناهی

(مفهوم خدا) مصداق عینی و حقیقی کمال نامتناهی نیست، تا بگوییم نفس انسان نمی تواند علت پیدایش آن باشد. مفهوم کمال نامتناهی، مصداق ذهنی کمال نامتناهی است، و ذهن از مراتب وجود نفس است. بنابراین، مفاهیم ذهنی نیز از مراتب و آثار نفس می باشند، و وجودشان وابسته به وجود نفس است، و چون نفس بر وجود مفاهیم ذهنی برتری دارد، می تواند سازنده آنها باشد. چنان که مفاهیمی چون اجتماع نقیضین و شریک الباری که واقعیت خارجی ندارند را نیز می سازد.

خودآزمایی

۱. تفکر فلسفی در عصر دکارت در چه وضعیتی بود و دکارت چه تصمیمی گرفت؟
۲. دو عمل اساسی ذهن و قواعد تفکر از نظر دکارت کدامند؟
۳. مقصود از شک دستوری دکارت (شک دکارتی) چیست؟
۴. اصالت ریاضیات دکارت را توضیح دهید.
۵. مفاهیم اصلی فلسفه از نظر دکارت چیستند؟
۶. دیدگاه دکارت را دربارهٔ اقسام مفاهیم ذهنی بنویسید.
۷. استدلال دکارت را بر وجود نفس تبیین و نقد کنید.
۸. به اعتقاد دکارت نفس و بدن چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟
۹. تبیین و نقد استدلال دکارت را بر وجود خداوند بنویسید.
۱۰. استدلال دکارت را بر وجود عالم ماده بیان کنید.

منابع

۱. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، جلد چهارم، ترجمه غلام رضا اعوانی.
۲. نقد فلسفی غرب، اتین ژیلسون، ترجمه احمد احمدی.
۳. کلیات فلسفه، آروم استرول و ریچارد پاپکین، ترجمه جلال الدین مجتبیوی.
۴. فلسفه عمومی، پل فولکیه، ترجمه یحیی مهدوی.
۵. تاریخ مختصر فلسفه جدید، راجر اسکروتن، ترجمه اسماعیل سعادت‌تی‌خمسه.
۶. تاریخ علم، دامپی یر، ترجمه عبدالحسین آذرنگ.
۷. تفکر فلسفی غرب از منظر استاد مطهری، گردآوری علی دژکام.
۸. پیدایش فلسفه عمومی، هانس رایشنباخ، ترجمه موسی اکرمی.
۹. مبانی و تاریخ فلسفه علم، هالینگ دیل، ترجمه عبدالحسین آذرنگ.
۱۰. تاریخ فلسفه قرن هفدهم، امیل بریه، ترجمه اسماعیل سعادت.
۱۱. تاریخ و فلسفه علم، هالزی هال، ترجمه عبدالحسین آذرنگ.
۱۲. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، جلد اول.
۱۳. فلسفه و ایمان مسیحی، کالین بروان، ترجمه میکائیلیان.

◆ فصل چهارم: جان لاک، تجربه‌گرایی و جامعه مدنی

زندگی و آثار

جان لاک^۱ در سال ۱۶۳۲ میلادی به دنیا آمد. آموزش ابتدایی را در خانه آغاز کرد سپس به مدرسه^۲ وست مینستر رفت. در سال ۱۶۵۲ وارد دانشگاه آکسفورد شد. سپس به مطالعه فلسفه روی آورد و علاوه بر مطالعه فلسفه^۳ مدرسی که در آکسفورد متداول بود به مطالعه آراء فلسفی دکارت علاقمند شد.

جان لاک علاوه بر فلسفه، فیزیک، شیمی و پزشکی نیز آموخت و اگر چه دانش پزشکی و جواز طبابت داشت، ولی هیچ‌گاه پزشکی را پیشه خود نساخت، اما تا حدی به امور اجتماعی و سیاسی پرداخت.

لاک از سال ۱۶۷۵ تا ۱۶۸۰ در فرانسه بسر برد و طی این مدت با پیروان و مخالفان دکارت ارتباط برقرار کرد و اندیشه‌های گاساندی^۲ (۱۵۹۲ — ۱۶۵۵) فیلسوف، منجم، ریاضی‌دان و فیزیکدان فرانسوی بر او تأثیر گذاشت.

لاک فردی متدین بود و از تعصب ناروا پرهیز می‌کرد و با این که طرفدار اصل تساهل و مدارا بود، هرج و مرج را مردود می‌دانست.

وی در سال ۱۷۰۴ از دنیا رفت و از وی آثار علمی گوناگونی بر جای مانده که مهم‌ترین آن‌ها «جستار درباره فهم آدمی» در معرفت‌شناسی، و «دو رساله درباره حکومت مدنی» در فلسفه سیاسی است. رساله درباره آموزش و پرورش، معقول بودن مسیحیت، رساله درباره تساهل، گفتاری درباره معجزات، بررسی عقیده مالبرانش درباره دیدن همه چیز در خدا، از دیگر آثار او است.

اندیشه و آراء

الف) معرفت‌شناسی

جان لاک، بر خلاف دکارت، به هیچ معرفت فطری اعتقاد نداشت، نه در زمینه تصورات و نه

۱ . John Locke.

۲ . Gassendi.

در زمینه تصدیقات. به اعتقاد او نفس انسان در آغاز چون لوح ساده‌ای است که هیچ‌گونه تصویری در آن نیست و همه تصورات ذهنی به تدریج حاصل می‌شوند. برخی از این تصورات به صورت مستقیم و از طریق ترکیب تصورات نخستین پدید می‌آیند.

تصورات به دو دسته بسیط و مرکب تقسیم می‌شوند. تصورات بسیط سه گونه‌اند:

۱. تصورات مربوط به کیفیت اشیای مادی که از طریق حواس بیرونی حاصل می‌شوند، خواه کیفیت‌های اولیه مانند امتداد، شکل و حرکت یا کیفیت‌های ثانویه مانند رنگ، طعم، حرارت و بو. کیفیت‌های اولیه واقعا در اجسام وجود دارند، اما کیفیت‌های ثانویه، آن‌گونه که ما درک می‌کنیم در اجسام وجود ندارند، بلکه تابع قوای نفسانی و ادراکی ما هستند.

۲. تصورات مربوط به افعال یا قوای ذهن که از طریق حس باطنی پدید می‌آیند، مانند تصور دقت، حافظه، حکم، اعتقاد و اراده.

۳. تصوراتی که از طریق همکاری حواس بیرونی و درونی حاصل می‌شوند، مانند لذت، اله، قدرت، وحدت، وجود، عدد و زمان.

تصورات مرکب، پس از تصورات ساده برای نفس انسان حاصل می‌شوند. یکی از تصورات مرکب، تصور جوهر است. از باب مثال ما از طریق احساس‌هایی که از کیفیت‌هایی چون سنگینی، سردی، صافی و رنگ خاکستری داریم به وجود جوهری به نام سرب پی می‌بریم. جوهر سرب عبارت است از مجموعه تصورات یاد شده. بدین ترتیب تصور جسم به عنوان جوهر مادی برای ما حاصل می‌شود.

از سوی دیگر ما از طریق حس درون، تصویری از فکر، استدلال و انفعال داریم که از طریق آنها به تصور جوهری غیر مادی که خواص یاد شده آثار و نشانه‌های آن است، آگاه می‌شویم.

یکی دیگر از تصورات مرکب، تصور اضافه یا نسبت است که از طریق مقایسه یک چیز با چیزی دیگر به دست می‌آید. از تصور دو فرد که یکی بزرگ‌تر از دیگری است به تصور بزرگی و مقدار پی می‌بریم، و اگر یکی از آن دو پدر دیگری باشد، به تصور ابوت و بنوت (پدری و پسری) آگاه می‌شویم، و از مشاهده دو حادثه که به صورت منظم یکی پس از دیگری واقع می‌شود تصور مفهوم علیت را به دست می‌آوریم.

حاصل آن که در تصورات مرکب علاوه بر حس بیرونی یا درونی، قوه فاعله نیز نقش دارد و این تصورات محصول مشترک حواس بیرونی و درونی و قوه فاعله است.

لاک، اگر چه به هیچ تصور ما قبل حسی اعتقاد ندارد، ولی به اصول بدیهی و مستقل از تجربه اعتقاد دارد. در نگاه او معرفت به اصول تابع تجربه نیست، بلکه تابع قوه فاعله است که ملاک برتری انسان بر دیگر موجودات است. بنابراین، می‌توان گفت: وی در تصورات طرفدار اصالت تجربه و در تصدیقات طرفدار اصالت عقل بوده است. سخن وی درباره بدیهی و قطعی دانستن براهین وجود خدا همچون بداهت و قطعیت برهان‌های ریاضی مدعای فوق را تأیید می‌کند.

ب) فلسفه سیاسی

جان لاک از طراحان دموکراسی، در عصر جدید به شمار می‌رود. اندیشه‌های سیاسی او در کتابی به نام «دو رساله درباره حکومت» بیان شده است. وی میان زندگی در حال طبیعی و زندگی در حال جنگ فرق می‌گذارد. در حال طبیعی مردم زندگی صلح جویانه دارند و رفتارهای آنان غالباً خیرخواهانه و مبتنی بر تعاون و همکاری است. قانونی که در این وضعیت از آن پیروی می‌کنند قانون طبیعت است. مفاد این قانون این است که هیچ کس نباید به زندگی یا سلامتی یا آزادی یا اموال دیگری آسیب برساند و اگر کسی از آن تخلف کند باید مجازات شود.

در مورد این قانون ممکن است سه مشکل پدید آید:

۱. فردی که به دیگری ستم روا داشته، رفتار خود را انکار کند؛
۲. فردی که ستم دیده است قدرت کافی برای مجازات ستمگر نداشته باشد؛
۳. جرم‌های متفاوت، مجازات‌های متفاوت می‌خواهد، چه بسا افرادی که این اصل را در مجازات‌ها رعایت نکنند.

برای حل چنین مشکلاتی سه قوه لازم است:

الف) قوه مقننه که قوانین منطقی و یکسان وضع کند؛

ب) قوه قضاییه که در منازعه‌ها مطابق قانون قضاوت کند؛

ج) قوه مجریه که قانون را به درستی و به صورت کامل اجرا کند. جامعه‌ای که با رضایت و توافق افراد بشر و بر پایه این سه نهاد تشکیل می‌شود «جامعه مدنی» نام دارد. البته، این نظریه مربوط به زندگی بشر در حالت صلح است. اما در حالت جنگ حکومت به وسیله یک فرد یا گروهی که در پی استیلا بر دیگرانند تشکیل می‌شود. به عبارت دیگر حکومت مربوط به زمان جنگ حکومت استبدادی است نه حکومت دموکراسی، اما نباید حکم مربوط به شرایط جنگ را به شرایط صلح سرایت داد، لذا حکومت استبدادی در شرایط عادی مردود است.

اصول دموکراسی

۱. مهم‌ترین اصل دموکراسی این است که قانون، بنیاد حکومت است نه زور، و حکومت بدون قانون، استبدادی است.

۲. اصل دیگر این است که قانون که مبنای حکومت است توسط نمایندگان مردم وضع می‌شود.

۳. قلمرو فردی زندگی افراد جامعه یا «حقوق فردی» از دخالت حکومت مصون است. حق آزادی برای سخن گفتن و عبادت کردن مطابق خواست خود، از این قبیل است. حق مالکیت خصوصی مهم‌ترین حقی است که لاک بر آن تأکید ورزیده است. از دیدگاه وی هیچ حکومتی حق ندارد اموال خصوصی افراد را از آنان بگیرد، زیرا اموال یک شخص محصول کار و بخشی از هویت او است.

۴. از آن جا که قوه مجریه توسط مردم تعیین می‌شود، در برابر آنان مسئول است. حکومت نقش یک خدمتکار را دارد. افراد جامعه کارهایی را که انجام آن‌ها را به دست خود دشوار یا ناممکن می‌دانند به حکومت می‌سپارند. بر این اساس اگر حکومت به وظایف خود عمل نکند، جامعه حق دارد آن را لغو کند. این بدان معنا است که سرچشمه قدرت در دست مردمی است که حکومت را تشکیل می‌دهند.

۵. قانون‌گذاری حق اصلی و اختصاصی قوه مقننه است، ولی در مواقعی که قوه مقننه تعطیل

است و قوه مجریه ناچار است برای حل و فصل امور مردم تصمیم‌گیری کند می‌تواند وضع قانون نماید، خواه قانونی وجود نداشته باشد یا قانون موجود با تصمیم دولت مخالف باشد. لاک به احتمال خطرناک بودن چنین حقی برای دولت توجه داشت، ولی معتقد بود حفاظت‌ها و صیانت‌هایی که وی در کلیت نظریه خود مورد توجه قرار داده، مانع بروز این گونه خطرهای احتمالی خواهد بود.

چالش دموکراسی

جان لاک در عین این که بر حقوق طبیعی افراد تأکید می‌ورزید بر خیر و نفع عمومی نیز تأکید داشت، اما چه بسا این دو با یکدیگر قابل جمع نباشد و رعایت حقوق افراد با خیر و نفع عمومی تعارض داشته باشد. بدین جهت فیلسوفان طرفدار دموکراسی برای حل این مشکل نظریه حقوق طبیعی را رها کردند، ولی به اقتدار مطلق دولت نیز قایل نشدند و گفتند حقوق افراد را فقط می‌توان با رضایت اکثریت نقض کرد و آن وقتی است که آسایش و خیر عمومی واقعا در خطر باشد.

بر این اساس، آزادی فردی به صورت مطلق پذیرفته نیست، و اصولاً آزادی منهای هرگونه نظارت و مراقبت، آزادی نیست، بلکه هرزگی و ولنگاری و سوء استفاده از آزادی است. نقد دیگری که بر دموکراسی مورد نظر جان لاک وارد شده این است که وی برای جلوگیری از استبداد، طرفدار حکومت مردم بود که معمولاً با رأی اکثریت حاصل می‌شود، ولی از این نکته غفلت کرد که استبداد اکثریت نیز امکان‌پذیر است. حکومت دموکراتیک حکومتی است که هم حقوق اکثریت را رعایت کند و هم حقوق اقلیت را. اگر این اصل رعایت نشود حکومت اکثریت باز حکومت استبدادی خواهد بود.

خودآزمایی

۱. دیدگاه جان لاک را دربارهٔ معرفت فطری و بدیهی بیان کنید.
۲. اقسام تصورات بسیط را با ذکر مثال بیان نمایید.
۳. تصورات مرکب را با ذکر مثال توضیح دهید.
۴. قانون طبیعت چیست و مربوط به چه شرایطی است؟
۵. جامعه مدنی کدام است؟
۶. اصول دموکراسی را بیان کنید.
۷. چالش دموکراسی در اندیشهٔ جان لاک را با راه حل آن بنویسید.

منابع

۱. تاریخ فلسفه ، فردریک کاپلستون، جلد پنجم، ترجمه امیر جلال الدین اعلم .
۲. فلسفه عمومی، پل فولکیه، ترجمه یحیی مهدوی.
۳. کلیات فلسفه، ریچارد پاپکین و آروم استرون، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبیوی.
۴. تاریخ مختصر فلسفه جدید، راجر اسکروتن، ترجمه اسماعیل سعادت‌تی خسته.
۵. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، جلد اول.
۶. مبانی و تاریخ فلسفه علم، هالینگ دیل، ترجمه عبدالحسین آذرنگ.

◆ فصل پنجم: دیوید هیوم و

شکاکیت جدید

زندگی و آثار جدید علمی

دیوید هیوم به سال ۱۷۱۱ در ادینبورگ^۱ در اسکاتلند زاده شد. خانواده‌اش می‌خواستند که اوقاضی شود ولی شور ادبیات بر او چیره بود و چنانکه خود گفته است از همه چیز جز طلب فلسفه و معارف عمومی سخت بیزار بود. وی در سالهای ۷ — ۱۷۳۴ در فرانسه زندگی می‌کرد و آنجا بود که تصنیف بلند آوازه‌اش یعنی: رساله‌ای درباره طبیعت آدمی را نوشت. این نوشته در سه جلد منتشر شد.

هیوم در سال ۱۷۳۷ از فرانسه به اسکاتلند بازگشت و در سال (۲ — ۱۷۴۱) «جستارهای اخلاقی و سیاسی» را منتشر کرد، توفیق این تصنیف، او را بر انگیزخت تا به بازنویسی رساله پردازد به امید آنکه شاید در صورت تازه‌اش نزد مردم اقبال بیشتری یابد. نخستین بخش بازنویسی شده رساله به نام: «جستارهای فلسفی درباره فهم آدمی» در سال (۱۷۴۸) انتشار یافت، و در طبع دوم آن به سال (۱۷۵۱) نام کنونی‌اش را بر آن نهاد یعنی «پژوهش درباره فهم آدمی» در همان سال «پژوهش درباره مبادی اخلاق» را منتشر ساخت که کما بیش قالب ریزی تازه‌ای از بخش سوم رساله بود و نویسنده‌اش آن را بهترین کارش می‌شمرد، و در سال ۱۷۲۵، گفتارهای سیاسی، را انتشار داد که نامی بلندبرایش آورد.

هیوم در سال ۱۷۵۶ تاریخ بریتانیای کبیر را از جلوس جیمز اول تا مرگ چارلز اول منتشر کرد و در پی آن جلد دومش در ۱۷۵۷ درآمد که تاریخ بریتانیای کبیر را تا انقلاب ۱۶۸۸ برداشت. تاریخ انگلستان هنگام فرمانروایی خاندان تیودور در ۱۷۵۹ انتشار یافت و در ۱۷۶۱ تاریخ انگلستان از جمله یولیوس قيصر تا جلوس هنری هفتم در آمد و در این مدت در زمینه فلسفه کار چندانی منتشر نکرد. هر چند چهار رساله که مشتمل بر یک رساله درباره «تاریخ طبیعی دین» بود در سال ۱۷۵۷ در آمد.

هیوم در سال ۱۷۶۳ به فرانسه رفت و چند گاهی دبیر سفارت بریتانیا در فرانسه بود، در پاریس با جمعی از فیلسوفان فرانسوی وابسته به دایره‌ی المعارف هم‌نشین شد. وی سرانجام در سال

۱. Edinburgh

۱۷۷۶ در زادگاهش جان سپرد. «همپرسه هایی درباره دین طبیعی» که پیش از سال ۱۷۵۲ نوشته شده بود پس از مرگش در سال ۱۷۷۹ منتشر شد. شرح احوال هیوم به قلم خودش و به ویرایش دوستش آدام اسمیت در ۱۷۷۸ انتشار یافت.

هیوم و اصالت تجربه علمی

دیوید هیوم باور داشت که تنها معرفت مطمئن بشری آن است که مبتنی بر تاثیرات حسی باشد که البته منقطع، فرار و جسته گریخته است. هر تصور یا مفهومی که ناشی از حواس نباشد، بی معنی است، و اگر تصویری مبهم و دو پهلو باشد، باید به تاثیرات حسی یعنی آثار ذهنی آن که می‌تواند، آن را روشن و دقیق کند، متوسل شد.

نظر هیوم راجع به تجربه، اتومیستی است یعنی تجربه را توالی ادراکات منقطع حسی می‌داند و معتقد است که ما از روابط بین تاثرات هیچگونه اطلاعی نداریم. ذهن صرفاً محسوسات یا داده‌های حسی را ضبط و باز آرای و مقایسه می‌کند. بدینسان هیوم به این عرصه کشیده می‌شود که بگوید نظریه یا قانون علمی، صرفاً تلخیص و تضایف جمع و جوری از مشاهدات مفرد و مجزا است.

آراء معرفت شناختی هیوم در نکات ذیل خلاصه می‌شود:

۱ — هیوم — بسان جان لاک — به معرفت‌های فطری و پیشینی معتقد نیست، و سرچشمه معرفت بشر را ادراکات حسی می‌داند، چنانکه معرفت حسی را یگانه معرفت مطمئن بشری می‌شمارد.

۲ — در نگاه او هر تصور یا مفهومی که از طریق یکی از حواس حاصل نشده باشد، بی معنی خواهد بود.

۳ — هیوم در معرفت‌شناسی قائل به اصالت تجربه (اتمیسیم) است، یعنی حقیقت معرفت انسان چیزی جز همان داده‌ها یا تاثیرات جدای حسی نیست.

۴ — با توجه به دو مطلب پیشین، وی برای جوهر و نفس واقعیتی قایل نیست، چنانکه برای قوانین علمی نیز حقیقتی فراتر از همان مواردی که مشاهده و تجربه شده است، قایل نمی‌باشد.

قانون علمی در حقیقت از قبیل جمع در تعبیر است، نظیر آنچه در باب استقراء تام گفته شده است که نتیجه استقراء که به حسب ظاهر به صورت یک قانون کلی بیان می‌شود، در واقع عبارت کوتاه و فشرده‌ای از مصادیق و افراد استقراء شده است.

نقد و بررسی

الف: ادراکات انسان به دو دسته تصورات و تصدیقات تقسیم می‌شود، در کلمات فلاسفه غربی میان این دو دسته تفکیک نشده و هر یک از طرفداران اصالت عقل و اصالت تجربه نظریه‌ای را در این باره ابراز کرده است، گروه نخست که دکارت و لایب نیتس و اسپینوزا از چهره‌های سرشناس آن بشمار می‌روند، بر این باورند که سرچشمه ادراکات انسان عقل است، و انسان به مقتضای ساختمان ذهن و عقل خویش یک رشته ادراکات فطری و پیشینی دارد و همان‌ها هستند که شالوده معرفت آدمی را تشکیل می‌دهند. ولی گروه دوم که بیکن، لاک و هیوم از مشاهیر آنهایند وجود چنین ادراکاتی را انکار کرده و یگانه سرچشمه معرفت آدمی را حواس او می‌دانند.

ولی حق این است که باید تصورات را از تصدیقات جدا نمود، در باب تصورات سخن اصالت تجربیان تا حدی پذیرفته است، یعنی اینکه تا ذهن یا نفس انسان از طریق حواس برون یا درون با واقعیتی تماس برقرار نسازد نمی‌تواند مفهوم و تصویری از آن بسازد، لیکن حواس اساس و شالوده ادراکات تصویری انسان را تشکیل می‌دهند، اما همه مفاهیم و تصورات در آنچه به طور مستقیم از طریق حواس بدست می‌آید خلاصه نمی‌شود، آنچه به صورت مستقیم از راه حواس به دست می‌آید چیزی جز ادراکات و تصورات جزئی نیست، و این دستگاه ذهن است که از آنها مفاهیم کلی می‌سازد، آنگاه از مفاهیم کلی اولی، مفاهیم کلی ثانوی منطقی و فلسفی را به دست می‌آورد، و از این راه مصالح لازم برای بنای شکوهمند معرفت بشر را فراهم می‌نماید.

اما در زمینه تصدیقات، ذهن انسان یک رشته ادراکات بدیهی و پیشینی دارد که بدون آنها هیچ معرفتی — اعم از تجربی و عقلی — به دست نخواهد آمد، این ادراکات بدیهی شالوده‌های احکام علمی، فلسفی و اخلاق و غیره را تشکیل می‌دهند.

ب: اصالت تجربه علمی، از تفسیر استقراء ناتوان است، زیرا استقراء بر این مبنا نه عقلی و پیشینی است و نه تجربی و پسینی، اما اینکه عقلی و پیشینی نیست چون با اصالت تجربه سازگار نیست، و اما اینکه تجربی و پسینی نیست، چون مستلزم دور و مصادره به مطلوب است، زیرا آن گاه می توان از طریق تجربه اعتبار استقراء را ثابت کرد که قبلاً اعتبار استقراء پذیرفته شده باشد، چون قوام تجربه به استقراء است .

راه حلی که هیوم پیشنهاد کرده، این است که اعتقاد استقرایی یک عادت است، وی با این تبیین روانشناختی از استقراء خرسند بود، ولی ما نمی توانیم در آرامش فکری هیوم سهیم باشیم، درست است که استقراء یک عادت است، اما می خواهیم بدانیم که یک عادت خوب است یا یک عادت بد. مساله منطقی استقراء مربوط به این پرسش است که آیا استقراء یک عادت است؟ و آیا ما می توانیم از این عادت خلاص شویم؟ فیلسوف تجربه گرا می خواهد بداند آیا تجربه می تواند به آینده تعمیم یابد، و ملاک این تعمیم چیست؟ هر گاه او نتواند به این پرسش پاسخ گوید، باید بپذیرد که تجربه گرایی محکوم به شکست است.

ج: استقراء بر قانون فلسفی یکنواختی و یکسانی طبیعت تکیه دارد، و این قانون صرفاً یک دستور العمل دلخواهانه نیست، زیرا روشی که توصیه می کند فقط از آن روی مفید و منتج است که جهان در واقع منظم و سامانمند است. اعتماد به یک خط مشی عملی، حاکی از مسلم انگاریهای متافیزیکی مسکوت است.

د: اصالت تجربه هیوم از نظر فیلسوفان علم معاصر پذیرفته نیست، آنان با این اعتقاد که نظریه ملخص داده ها است مخالفت کرده، نقش قاطع و مهم مفاهیم نظری را در پیشرفت علمی یادآور شده اند. ما تجربه خود را در پرتو علایق خاصی، نظم و نسق می دهیم و به خصایص زبده آن توجه می کنیم. آزمایشگری معنی دار، مستلزم انتخاب متغیرهای در خور و یک طرح تجربی هدفدار است که خود باید مبتنی بر پرسشهایی باشد که مفید تشخیص داده شده و نیز مسائلی که از پیش تنسیق یافته اند. هر مرحله از بحث و فحص علمی، بسیاری از اصول را مسلم می گیرد. بدینسان همه داده ها گرانبار از نظریه اند.

هیوم و اصل علیت

دیدگاه صحیح و رایج در باب علیت این است که علیت نوعی رابطه ضروری میان دو واقعیت است، به گونه ای که هر گاه علت واقع شود، معلول نیز بالضروره باید واقع شود. هیوم می گوید: ما نمی توانیم این نسبت ضروری را مشاهده کنیم، آنچه ما می بینیم فقط توالی یا تتابع زمانی مکرری است در سلسله تاثرات حسی ما که منتهی به ایجاد عادت تداعی در ما می شود. پس پیوستگی میان علت و معلول امری نفسانی است، یعنی توقع یا انتظاری که به صرف عادت در ذهن ما پدید می آید. در نگاه وی اصطلاح علت یا معلول منطبق بر هیچ محمولی در خارج نیست که قابل مشاهده باشد بلکه مربوط به شیوه معمول و معتاد نگریستن ما به وقایع است که کارا از پی یکدیگر می آیند. بدینسان آنچه اصطلاحاً قوانین طبیعت نام دارد، مجوز آنچه باید رخ دهد نیست، و معرفت علمی هرگز کلی و قطعی نمی باشد. قوانین طبیعی صرفاً انتظارات محتمل هستند که مبتنی بر تجاربی پیشین اند.

بررسی و نقد

حاصل سخن هیوم در باب علیت این است که تصور علیت و باور به آن نه از طریق تحلیل ذهنی و به صورت یک معرفت بدیهی فراهم آمده است، و نه نتیجه برهان عقلی یا دلیل تجربی یا مشاهده حسی است، بلکه فرایندی روانی و ذهنی است که پس از مشاهده توالی مکرر حوادث، به صورت یک عادت ذهنی در آمده است. وی در این جهت که رابطه علیت را امری محسوس و قابل مشاهده حسی ندانسته، راه صواب را پیموده است، ولی در اینکه آن را امری ذهنی و فرایندی روانی و نفسانی دانسته و آن را صفت واقعیات و اشیاء عینی نمی داند، به خطا رفته است. شاید منشأ این خطا این بوده است که مفاهیم مربوط به عالم خارج را منحصر در مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی دانسته است، یعنی مفاهیمی که در حوزه علوم طبیعی مورد بحث واقع می شوند، و از مفاهیم فلسفی و نحوه واقعیت آنها غافل یا بی اطلاع بوده است. این مفاهیم گرچه واقعیت دارند و اوصاف اشیاء خارجی اند، ولی خود، ما بازاء مستقل از معقولات اولی ندارند، و به اصطلاح، اتصاف آنها در خارج و عروض آنها در ذهن است. تقسیم مفاهیم کلی به اولیه و ثانویه، و تقسیم مفاهیم

ثانویه به منطقی و فلسفی و بیان ویژگیهای آنها از ابتکارات فیلسوفان مسلمان است. این بحث نه در فلسفه یونان مطرح بوده است و نه در فلسفه جدید غربی به چشم می خورد. این بحث در زمینه معرفت شناسی آثار مهمی دارد که در بحثهای مربوط به شناخت بیان شده است.

ما باید در باب علیت دو مطلب را از هم جدا سازیم: یکی اینکه تصور علیت چگونه حاصل شده است، و دیگری اینکه تصدیق علیت چه منشایی دارد؟ هیوم این دو مطلب را از هم جدا نکرده و هر دو را بر اساس عادت ذهنی و نفسانی تفسیر کرده است، ولی از دیدگاه فلاسفه اسلامی پاسخ پرسش نخست این است که توجه انسان به اصل علیت برخاسته از معرفت حضوری او به نفس و آثار و افعال آن می باشد. انسان در درون خود به وضوح می یابد که مثلا واقعیت اراده او، عین ربط و وابستگی به واقعیت نفس اوست، واقعیت نفس بی اراده ممکن است، ولی واقعیت اراده بدون نفس ممکن نیست.

فلاسفه اسلامی تصدیق علیت را از بدیهیات عقلی می دانند که به هیچ دلیل عقلی یا غیر عقلی نیاز ندارد و اگر احیانا کسی یافت شود که در تصدیق این اصل تردید نماید به خاطر نداشتن تصور درست و روشن از آن است. البته گاهی برای توجه دادن اذهان به اصول بدیهی از تشبیهات و توضیحاتی استفاده می شود که اصطلاحا «وجه تشبیهی» نامیده می شوند. بکار گرفتن چنین شیوه‌ای در بحث علیت با اعتقاد به بدهت آن منافاتی ندارد.

هیوم و براهین اثبات وجود خدا

هیوم بر مبنای معرفت شناسی خود و با توجه به تحلیلی که از علت ارائه داده به نقد ادله وجود خدا پرداخته است. اشکالات وی بر برهان علت اولی عبارت است از :

۱. هر گاه علیت صرفا عادت انتظار باشد، در این صورت برهان اثبات وجود خداوند بعنوان «علت اولی» بی پایه می شود، زیرا انتظارهای ما فقط می تواند از تکرار توالیها زاده شود، و فقط با یک نمونه پا نمی گیرد.

۲. ما از معلولهای مشابه پی به علت‌های مشابه می بریم، ولی تشبیه و نظیرهایی برای کل جهان در کار نیست، ما دیده یا شنیده ایم که ساعت، ساخته دست انسان است، و لذا هر ساعتی را

می بینیم در نظر می آوریم که به دست ساعت سازی ساخته شده است، ولی هرگز ندیده ایم که یک آفریدگاری جهان های دیگر آفریده باشد، یعنی نمی توانیم بر مبنای تجربه، ایجاد جهان های دیگر را تعمیم دهیم و استنباط کنیم.

۳. علم فقط با توالیهای محدود سر و کار دارد، نه با سیر آغاز و انجام یا مبدا و منشا نظم و نظام طبیعت و ماهیت حوادث، هر قول و قضیه ای که فراتر از حد علم باشد، نظرپردازی است.

۴. از آنجا که هر علتی که ما به آن برخوردیم به نوبه خود معلول بوده، خیلی معقول تر است (البته به شرط نظرپردازی) که به وجود یک سلسله نامتناهی از حوادث، در جهانی مستقل به ذات و مکتفی به نفس، قائل باشیم، تا به وجود یک علت اولای غیر معلول.

هیوم بر برهان «اتقان صنع» که شایع و مطبوع بود حمله کرده و چنین اشکال می کند:

الف: فرض کنیم برهان وجود «علت اولی» را قبول کنیم، حال آن علتی که قبولش داریم چگونه علتی است؟ اگر در جهان نظم هست، چه بسا نیروی نظم دهنده در درون طبیعت باشد نه بیرون آن.

جهان به ساعت یا دستگاه ماشینی کمتر شباهت دارد تا به یک موجود گیاهی یا جاندار که مبدا حیاتش درونی است، چرا این بحث را با این حکم که نوعی مبدا نظم یا قوه مولده یا قوه زندگی بخش ناآگاه در درون جهان وجود دارد، به پایان نمی بریم؟

ب: قول به وجود دو قدرت جهانی که یکی مبدا و فاعل خیر باشد و دیگری مبدا و فاعل شر، یا آفریننده ای که واحد ولی از نظر اخلاقی بی تفاوت و بیطرف باشد، مایه درد و رنج بسیار است.

ج: از یک جهان متناهی حداکثر می توان به وجود یک خدای متناهی استدلال کرد، خیر نسبی در جهان، فقط دلالت بر وجود خیر نسبی در علت دارد. ما ملزم هستیم فقط به وجود درجه ای از توانایی و دانایی که پاسخگوی وجود اعراض و خواص معلولها باشد، قائل باشیم، نه به وجود صفات نامتناهی و کمالات مطلق.

ارزیابی و نقد

در نقد اشکالات هیوم بر برهان «علت اولی» نکاتی را یاد آور می شویم:

۱ — نادرستی اشکال اول از آنچه در بحث قبل بیان گردید روشن است، زیرا علیت وصف

واقعیت های عینی است، و از قبیل تداعی معانی ذهنی — چنان که هیوم تصور کرده است — نیست. ۲ — برهان علت اولی مبتنی بر تشبیه و تمثیل نیست تا گفته شود: ما خلقت جهان های دیگری را توسط آفریدگاری مشاهده نکرده ایم، تا خلقت این جهان را به آنها تشبیه کرده و نتیجه بگیریم که این جهان نیز توسط آفریدگاری آفریده شده است، بلکه مبنای برهان علت اولی حادث یا ممکن بودن جهان است، پس از قبول این مقدمه، و با توجه به امتناع تسلسل علل غیر متناهی وجود علت اولی اثبات می شود.

ارکان این برهان عبارتند از:

الف: در جهان واقعیت ها و موجوداتی وجود دارد؛

ب: موجودات عالم طبیعت حادث و ممکن الوجودند؛

ج: بر جهان هستی قانون علیت حاکم است؛

د: تسلسل علل غیر متناهی محال است.

بنابراین در برهان علت اولی، تشبیه و تمثیل هیچ نقشی ندارد.

۳ — اشکال سوم مبتنی بر اصالت تجربه علمی هیوم در باب معرفت شناسی است، که نادرستی آن پیش از این بیان گردید.

۴ — امتناع تسلسل علل یک حکم مستقل و قاطع عقلی است، و برخورد نکردن انسان از طریق مشاهده حسی به علتی که معلول نباشد، به هیچ وجه با حکم عقلی مزبور ناسازگار نیست، چون علتی که عقل به عنوان علت اولی اثبات می کند، موجود محسوس و مادی نیست که قابل مشاهده حسی باشد، پس ما به چیزی برخورد حسی نکرده ایم که درک حسی آن محال است. علاوه بر این حتی اگر درک حسی آن ممکن هم باشد، عدم الوجدان دلیل بر عدم وجود نیست، پس فرض سلسله غیر متناهی علل اصلاً معقول نیست، تا چه رسد به اینکه معقول تر باشد.

و در پاسخ به اشکالات هیوم بر برهان «اتقان صنع» می گوئیم:

الف: فرض اینکه مبدأ نظم طبیعت در درون آن است از دو حال بیرون نیست: یا آن مبدأ درونی مادی است یا غیر مادی، احتمال دوم نادرست است، زیرا ممکن نیست که امر غیر مادی در درون طبیعت مادی باشد، در صورت اول مبدأ مادی مفروض یا دارای علم و اراده و قدرت است، یا

فاقد صفات یاد شده است، احتمال نخست بر خلاف واقع است، و احتمال اخیر نیز از نظر عقل پذیرفته نیست، زیرا نظم طبیعت بدون دخالت عامل علم و اراده و قدرت توجیه خرد پسندی ندارد. ب: اشکال دوم مربوط به مسأله شرور است، تصور هیوم این است که اولاً در این باره ما بر سر یک دو راهی قرار داریم: یکی اعتقاد به ثنویت، و دیگر اعتقاد به توحید و ثنویت اینک آفریدگار یکتا نسبت به شرور از جنبه اخلاقی بی تفاوت است، یعنی نسبت به موجوداتی که از شرور رنج می‌کشند، مهربان و خیر خواه نیست، و چون این دو فرض نادرست است، پس اعتقاد به وجود آفریدگار برای جهان نیز نادرست خواهد بود.

ولی نظریه درست این است که جهان یک آفریدگار بیش ندارد، و او نسبت به موجودات خیر خواه و مهربان است، ولی لازمه آن این نیست که هیچ شری در جهان نباشد، چرا که شرور لازمه عالم مادی است، و رفع شر از عالم ماده مستلزم رفع اصل این عالم است، و روشن است که هستی عالم نسبت به نیستی آن ارجح و اصلح است، و هر گاه سود و زیانهای شرور یکجا محاسبه شود، سود آن بر زیانش غالب خواهد بود، و مقتضای حکمت و رحمت آفریدگار این است که چنین عالمی را موجود سازد، نه اینکه از خیرات بسیار به خاطر جلوگیری از شرور قلیل جلوگیری نماید. ج: آنچه در آخرین اشکال هیوم درباره برهان اتقان صنع آمده است، استوار است، هر گاه ما بخواهیم فقط از طریق برهان اتقان صنع وجود خداوند را اثبات کنیم تنها باید درجاتی از کمالات را به خداوند نسبت داده و از آن نتیجه بگیریم، بدین جهت تکمیل این برهان احتیاج به براهین عقلی دیگر و یا استناد به وحی دارد.

لا ادری گری فلسفی و دینی هیوم

دیدگاه‌های هیوم درباره شناخت و علت و تاملات او در ادله وجود خدا از یک سوی، و پاره‌ای اصول و قواعد عقلی و اخلاقی و عرفی از سوی دیگر، وی را به شکاکیت و لا ادری گری فلسفی و دینی سوق داد. ایان باربور در این باره می‌گوید: هیوم اطمینان روشنگری را به توانایی عقل، در همه حوزه‌های اندیشه تخطئه می‌کند، او ثابت می‌کند که از مشاهدات جزئی هیچ قانون کلی نمی‌توان برآورد، و نیز ثابت می‌کند که ضرورت، به روابط و نسبت‌های منطقی اختصاص دارد، و

قضایایی که مربوط به موجودات اند، امکانی اند، زیرا آنچه هست موجود ممکن است و می تواند نباشد.

اما وقتی از این گونه فکر و مطالعه باز می آید، ناچار است تردید هایش را کنار بگذارد، (فی المثل راجع به وجود اشیاء، نفوس و روابط علی) و به عقل عرف و مقبولات و معتقدات طبیعی متوسل شود. زندگی بر پایه شکاکیت بی امان ناممکن است، وی نمی تواند از این اعتقاد طفره برود که حوادث معلولند، این یک احساس طبیعی است که ریشه در احساسات و غرایز انسان دارد، حتی اگر بر مبنای عقل و منطق برهانی نباشد، عقل و عرف و احساس اخلاقی، برای گذراندن زندگی و مقاصد عملی بقدر کافی قابل اعتمادند، ولی منتهی به معرفت موجه عقلانی نمی شوند.

ایان باربور سپس به بیان شکاکیت دینی هیوم پرداخته و گفته است: «بعضی بخشها در لابلائی آثار هیوم هست که از آنها چنین بر می آید که معتقدات طبیعی مشابهی را هم در دین جایز می داند، یا یک نوع ایمان ضمنی راه، که برای خود اعتباری جدا از استدلالهای مشکوک الهیات طبیعی دارد.

در فصل نهایی کتاب «مفاوضاتی در باب دین طبیعی» فیلن شکاک به وجود یک حس عمیق تر دینی که در عالم مشهود است با نیرویی مقاومت ناپذیر، خاطر او را به خود می کشد، هر چند که بحث و برهان مبتنی بر آن، منطقی قانع کننده نیست، و قائل به وجود یک هوش و حکمت لاهوتی می شود که شباهت دورادوری با ذهن انسان دارد، ولی همچنان در مورد مبدأ و فاعل خیر بودن خداوند تردید دارد.

بخشهای دیگری در آثار او هست که مؤید یک نوع متافیزیک اصالت طبیعت است، ولی تصدیق و حکمی که بیشتر اظهار می کند - و با نظریه معرفتی اش هم تایید و تقویت می شود - نه خدا شناسانه (توحیدی) است، نه خدا شناسانه (الحادی) بلکه لا ادریگرانه است. وجود خداوند را منطقی نه اثبات می شود کرد، نه انکار، و با فقدان شواهد و دلایل قابل اتکا، بهترین کار خودداری از قضاوت در باب اینگونه مسایل ابدی است.»

خواه هیوم را شکاک بدانیم یا خداپرست، پیش فرضهای معرفت شناختی و فلسفی او - همان گونه که آقای باربور بیان کرده است - پذیرفتنی نیست، اصالت تجربه افراطی او حتی به عنوان

توصیف زمینه علم، نارساست، چرا که از نقش تخیل خلاق انسان در ابداع مفاهیم و نظریه هایی که داده ها در پرتو آنها تعبیر و تفسیر می شوند، غافل مانده است، چنان که نظریه او در تفسیر اصل علیت نادرست است، و شکاکیت دینی او نیز سرانجام به مبانی معرفت شناختی و فلسفی او باز می گردد.

خودآزمایی

۱. اصالت تجربه هیوم را تبیین و نقد کنید.
۲. دیدگاه هیوم را درباره اصل علیت تبیین و نقد نمایید.
۳. نقدهای هیوم بر برهان علت اولی را با پاسخ آنها بنویسید.
۴. نقدهای هیوم بر برهان نظم را با پاسخ آنها بنویسید.
۵. لادریگری فلسفی ودینی هیوم را توضیح دهید.

(منابع ذکر نشده است)

◆ فصل ششم: کانت و فلسفه انتقادی

زندگی و آثار

امانوئل کانت^۱ (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م) فیلسوف نامدار آلمانی یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان غرب در عصر جدید به شمار می‌رود. وی پس از تحصیلات مقدماتی در سال ۱۷۴۰ میلادی وارد دانشگاه شد و در سال ۱۷۵۵ میلادی درجهٔ دکتری گرفت و به عنوان دانشیار اجازهٔ تدریس کسب نمود و در سال ۱۷۷۰ به سمت استاد هادی منطق و مابعدالطبیعه در دانشگاه کونیگسبرگ منصوب شد.

در این دوره پانزده ساله که دورهٔ ماقبل نقدی کانت، شناخته می‌شود، علاوه بر تدریس منطق، مابعدالطبیعه و اخلاق، خطابه‌های درسی فراوانی دربارهٔ موضوعات متنوعی چون فیزیک، ریاضیات، جغرافیا، انسان‌شناسی، معدن‌شناسی و علم تربیت ایراد کرده است. از گزارش‌ها به دست می‌آید که کانت مدرس و خطیب بسیار توانایی بوده است.

دورهٔ نقدی کانت از سال ۱۷۷۰ میلادی آغاز می‌شود. وی در این دوره به نشر آراء انتقادی خود در موضوعات مختلف پرداخت. اولین اثر انتقادی و مهم کانت کتاب «نقد عقل محض» است که در سال ۱۷۸۱ منتشر شد و ویرایش دوم آن در سال ۱۷۸۸ انتشار یافت. در سال ۱۷۸۳ «مقدمه بر هر فلسفهٔ آینده» از چاپ درآمد، در سال ۱۷۸۵ «مبانی اساسی فلسفهٔ اخلاق»، و در سال ۱۷۸۶ «مبادی مابعدالطبیعی اولیه علوم طبیعی» منتشر گردید. در سال ۱۷۸۸ کتاب «نقد عقل عملی» و در سال ۱۷۹۰ «نقد حکم و تصدیق» و در سال ۱۷۹۳ «دین در حدود عقل تنها» و در سال ۱۷۹۵ رسالهٔ «صلح دائم» و در سال ۱۷۹۷ «فلسفهٔ اخلاق» منتشر شد.

کانت در سال‌های آخر عمر خود به تجدید بیان فلسفهٔ خود مشغول بود و یادداشت‌هایی که در این باره آماده کرده بود در سال ۱۹۲۰ با عنوان «آثار منتشره بعد از مرگ کانت» با تعلیقه‌های انتقادی اریک ادیگز^۲ انتشار یافت.

کانت در وقت بسیار صرفه جو بود و زندگی او نظم دقیقی داشت. هر روز ساعت پنج صبح از

۱ . Immanuel Kant.

۲ . Erik Adickes.

خواب برمی‌خواست و ساعت ۱۰ شب می‌خوابید. و به جز اندکی از وقت خود را که به کارهای عادی می‌پرداخت عمده آن را در نوشتن، مطالعه، تفکر و تدریس سپری می‌ساخت.

کانت به سفر نمی‌رفت ولی درباره کشورهای دیگر اطلاعات خوبی داشت تا آن جا که وقتی با کسانی که به کشورهای دیگر سفر کرده بودند ملاقات می‌کرد، اطلاعات او آنان را شگفت‌زده می‌کرد.

کانت اهل صحبت و معاشرت و مهربانی و خیرخواهی بود، و از صداقت اخلاقی برخوردار بود، و با این که ثروتمند نبود و در امور مالی صرفه‌جویی می‌کرد، پیوسته به مردمان تهی دست کمک می‌کرد، رفتارش از ادب و احترام به دیگران حکایت می‌کرد.

از نظر دینی به خدا اعتقاد داشت، ولی آداب ظاهری مسیحیت را انجام نمی‌داد و با این که اخلاق را از الهیات مستقل می‌دانست، ولی اعتقاد راسخ داشت که اخلاق مستلزم اعتقاد به خداوند است.

عقاید سیاسی کانت با نگرش او درباره شخصیت آزاد اخلاقی انسان رابطه نزدیکی داشت. حکومت سلطنتی مشروطه مبتنی بر قانون اساسی مورد قبول او بود. با کسانی که برای رهایی از استبداد انقلاب کرده بودند موافقت و همدردی داشت، سلطه نظامی و ملی‌گرایی افراطی را نمی‌پذیرفت و از متفکرانی نبود که نازی‌ها بتوانند از او به نفع خود استفاده کنند.

اندیشه و آراء

الف) اندیشه‌های کانت در عقل نظری

کانت در معرفت‌شناسی دست به ابداع و ابتکار زد و اندیشه‌های انتقادی و نوینی را مطرح ساخت:

۱. تلفیق میان عقل گرایی و تجربه‌گرایی: در دوران کانت دو روش فکری بر فضای مباحث فلسفی غرب حکومت می‌کرد: یکی روش اصالت عقل دکارت و پیروان او، و دیگری روش اصالت تجربه هیوم و پیروان وی. کانت این حصر دو وجهی را رد کرد و روشی را پیشنهاد کرد که جامع دو روش پیشین است. بر اساس این روش، شناخت از داده‌های حسی و تجربی آغاز می‌شود،

ولی تمام معرفت در آن خلاصه نمی‌شود، بلکه داده‌های حسی و تجربی با مفاهیم و قالب‌های ذهنی و فطری که ماقبل حسی و تجربی است تلفیق شده و محصول آن معرفت آدمی را تشکیل می‌دهد.

۲. ماده و صورت معرفت: در اندیشه وی همان طور که گفته شد معرفت انسان از دو جزء مادی و صوری تشکیل می‌شود. آنچه از طریق حواس حاصل می‌شود مواد و مصالح اولیه معرفت را تشکیل می‌دهند و مفاهیم و قالب‌های ذهنی و فطری جزء صوری آن را می‌سازد. این مفاهیم و قالب‌های ذهنی عبارتند از: مکان و زمان و دوازده مقوله که پس از این بیان خواهد شد.

هدف کانت در کتاب «نقد عقل محض» این است که روشن سازد چه چیزهایی مربوط به صورت شناخت و چه چیزهایی مربوط به ماده شناخت بشری می‌باشد. به نظر او آنچه کلی و ضروری است مربوط به صورت شناخت و ناشی از فاعل معرفت است و آنچه متغیر و غیر ضروری است، مربوط به ماده معرفت و ناشی از متعلق آن است.

۳. انقلاب کوپرنیکی کانت: در سنت فلسفی پیش از کانت فلیسوفان به بحث درباره حقایق هستی می‌پرداختند، و درستی معرفت را بر اساس مطابقت ذهن با عالم خارج ارزیابی می‌کردند. اما کانت این شیوه را دگرگون ساخت، و گفت به جای آن که مطابقت ذهن با خارج را بسنجیم، به مطابقت عالم خارج با ذهن نظر می‌افکنیم. همان گونه که کوپرنیک به جای آن که زمین را مرکز عالم و ثابت بداند که ستارگان بر گرد آن می‌چرخند، عکس آن را فرض کرد و این فرض وی حل مسائل نجومی را دقیق‌تر و آسان‌تر ساخت، کانت نیز یادآور شد که اگر مطابقت با عالم خارج را مقیاس معرفت قرار دهیم، تبیین معرفت‌های پیشین و مقدم بر حس و تجربه دشوار خواهد بود، ولی اگر ذهن را اصل بدانیم و عالم خارج را با آن بسنجیم تبیین معرفت‌های مقدم بر حس و تجربه آسان‌تر خواهد شد.

۴. زمان و مکان: از نظر کانت زمان و مکان واقعیت خارجی ندارد، بلکه دو قالب ذهنی برای شهود حسی می‌باشند. ما جواهر و اعراض را، چه به صورت همزمانی و چه به صورت توالی، فقط از راه مفهوم زمان ادراک می‌کنیم. مکان نیز همین خاصیت را دارد، زیرا ادراک جواهر و اعراض بدون تصور مکان، ممکن نیست. پس مکان و زمان دو مفهوم پیشین هستند که از هیچگونه

احساس یا تجربه‌ای حاصل نشده‌اند.

۵. مقوله‌های دوازده‌گانه: علاوه بر دو مفهوم پیشینی زمان و مکان که شرط ادراک حسی و تصویری انسان می‌باشند، مفاهیم یا مقولات پیشین دیگری نیز وجود دارند که مربوط به ادراکات فاهمه یا احکام ذهنی و تصدیقات فکری‌اند؛ این مفاهیم یا مقولات دوازده‌گانه به جنبه‌های چهارگانه: کمیت، کیفیت، نسبت و جهت در قضایا باز می‌گردند.

۱. مقولات کمیت عبارتند از: وحدت، کثرت و تمامیت یا کلیت. مقوله وحدت مربوط به احکام کلی است (هر انسانی فانی است) و مقوله کثرت مربوط به احکام جزئی است (برخی انسان‌ها فیلسوف‌اند) و مقوله تمامیت مربوط به احکام شخصی است (زید انسان است).

۲. مقولات کیفیت عبارتند از: واقعیت یا ثبوت، سلب یا نفی، و حصر یا تحدید. مقوله واقعیت مربوط به احکام ایجابی است (هر گلی زیباست) و مقوله سلب مربوط به احکام سلبی است (هیچ موجود مجردی متغیر نیست) و مقوله حصر مربوط به احکام معدوله است (حیات مادی ناپایدار است).

۳. مقولات نسبت عبارتند از: جوهر و عرض، علیت و معلولیت و مشارکت یا فعل و انفعال. مقوله جوهر و عرض مربوط به نسبت حملیه است (آتش سوزان است)، مقوله علیت مربوط به نسبت شرطیه متصله است (اگر خورشید طلوع کند هوا روشن خواهد شد)، و مقوله مشارکت مربوط به نسبت شرطیه منفصله است (اکنون هوا یا روشن است یا تاریک).

۴. مقولات جهت عبارتند از: امکان عام و امتناع، وجود و عدم، و وجوب و امکان خاص. مقوله امکان عام و امتناع مربوط به جهت احتمالی است (در کرهٔ مریخ آب موجود است) و مقوله وجود و عدم مربوط به جهت تحقیقی (محقق و ثابت) است (زمین حرکت می‌کند و ساکن نیست) و مقوله وجوب و امکان خاص مربوط به جهت ضروری است (حاصل جمع دو و دو چهار است).

۶. احکام تحلیلی و ترکیبی: کانت می‌گوید هر حکمی یا تحلیلی است یا ترکیبی. هرگاه

محمول از تصور موضوع به دست آید به گونه‌ای که با فرض موضوع، نفی محمول از آن تناقض آلود باشد، حکم، تحلیلی خواهد بود، مانند: مثلث سه زاویه دارد، و آب مرطوب است. و هرگاه محمول از تصور موضوع به دست نیاید، یعنی نفی محمول از موضوع مستلزم تناقض نباشد، حکم،

ترکیبی خواهد بود، مانند: مثلث متساوی الاضلاع است، و آب گرم است.

۷. احکام پیشینی و پسینی: هر حکمی که مستقل از تجربه و ادراک حسی حاصل شود، پیشینی است، مانند کل از جزء خود بزرگ تر است، یا حاصل جمع دو و دو چهار است، یا هر مثلث متساوی الزوایا متساوی الاضلاع است، و هر حکمی که از طریق حس و تجربه حاصل شود پسینی است، مانند زمین کروی شکل است، یا زمین حرکت می کند.

۸. احکام ترکیبی پیشینی: در این که احکام تحلیلی پیشینی اند تردیدی نیست، چنان که در وجود احکام ترکیبی پسینی نیز تردیدی وجود ندارد. ولی کانت معتقد است، برخی از احکام ترکیبی پیشینی اند. به اعتقاد او اصل علیت (هر حادثه ای علتی دارد) حکمی ترکیبی و پیشینی است. و یا یک حکم اخلاقی که قانون اخلاق تعیین می کند که چه کاری باید انجام شود، نیز ترکیبی پیشینی است، زیرا هیچ حکمی درباره آنچه در واقع هست، صادر نمی کند.

۹. نومن و فنومن یا قلمرو معرفت انسان: کانت به وجود ذات و جوهر اشیاء (نومن) اعتقاد دارد، و در این باره با هیوم مخالف است، ولی بر این باور است که شناخت انسان هیچگاه به ذات و جوهر اشیاء نمی رسد، و آنچه انسان درک می کند عوارض و ظواهر اشیاء (فنومن) است آن هم به گونه ای که برای ذهن ما پدیدار و نمودار می گردد. به عبارت دیگر آنچه ما درک می کنیم همه در ذهن ما ساخته می شود و واقع و نفس الامر را نمی دانیم چیست، زیرا این عقل ما است که قوانین خود را بر اشیاء تحمیل می کند، یعنی به جای این که عقل و ذهن ما بر واقعیت منطبق شود، واقعیت را تحت قوانینی که مقتضای ذات خودش است در می آورد. پس جهانی که ما درک می کنیم مصنوع عقل ماست و قوانینی که ما در جهان تشخیص می دهیم قوانینی است که عقل ما به آن سرشته شده است، به عنوان مثال رابطه علیت و معلولیت ساخته عقل است و در عالم واقع معلوم نیست که ترتب معلول بر علت واجب باشد.

ارزیابی و نقد

۱. توجه ویژه و اهتمام خاص کانت به تحقیق درباره ذهن و قوای ادراکی و کم و کیف معرفت انسان در خور ستایش است. او در این باره واقعاً دست به ابتکار زده و روش و نگرش وی

در این خصوص نقطه عطفی در تاریخ فلسفه غرب به شمار می‌رود. پس از وی معرفت‌شناسی در کانون مباحث فلسفی قرار گرفت و به عنوان موضوعی مستقل مورد پژوهش واقع شد. ذهن‌شناسی در فلسفه از اهمیت بالایی برخوردار است، و در میان فلاسفه اسلامی نیز استاد مطهری بیش از دیگران به اهمیت آن توجه نموده و یادآور شده است که: «تا انسان ذهن را نشناسد نمی‌تواند فلسفه داشته باشد» با این تفاوت که ذهن‌شناسی کانت به گونه‌ای به ایده‌آلیسم و نسبی‌گرایی منتهی می‌شود، ولی ذهن‌شناسی استاد مطهری رئالیستی است.

۲. اصل علیت که کانت آن را ترکیبی پیشینی دانسته است، در واقع از احکام تحلیلی است، زیرا بازگشت آن به این مطلب است که چیزی که در ذات خود وجود ندارد، در موجود شدنش به موجود دیگری نیاز دارد، و نفی این نیاز مستلزم تناقض است، زیرا فرض این می‌شود که هم وجود دارد، و هم ندارد، اگر اثبات و نفی وجود به لحاظ ذات آن باشد، تناقض است. بنابراین، باید گفت وجود نداشتن به لحاظ ذات، و وجود داشتن به لحاظ غیر ذات است. (اصل علیت).

۳. اگر چه کانت نظریه هیوم درباره انکار وجود جوهر را نپذیرفته و به وجود جوهر در خارج معتقد است، ولی دیدگاه معرفت‌شناختی او از اثبات وجود جوهر ناتوان است، زیرا وی از طریق وجود آثار و عوارض اشیاء بر وجود جوهر و ذات استدلال کرده و گفته است: «هرچند ما عوارض و ظواهر اشیاء را به وسیله حواس خود درک می‌کنیم، اما می‌دانیم که ظهور، ظهور کننده می‌خواهد، پس قطعاً ذاتی وجود دارد که این عوارض، ظواهر آنها هستند».

این استدلال بر پایه اصل علیت استوار است، و آنگاه پذیرفتنی است که علیت از احکام اشیاء خارجی باشد، نه از مقولاتی که ساخته ذهن و عقل انسان است — چنان که کانت معتقد است — بنابراین، استدلال بر وجود خارجی جوهر بر اساس اصل علیت، با دیدگاه معرفت‌شناسی کانت در مورد مقولات سازگاری ندارد.

۴. اشکال یاد شده را می‌توان در مورد اثبات واقعیت خارجی — اعم از جوهر و عرض — نیز تعمیم داد، زیرا راه اثبات وجود واقعیت‌های خارجی، ادراک حسی انسان است: هرگاه اصل علیت، ذهنی نباشد می‌توان گفت تأثیرپذیری ما در مورد ادراک حسی از اشیاء، دلیل بر وجود خارجی آنهاست، ولی هرگاه علیت از اوصاف و احکام ذهن باشد، استنتاج مزبور درست نخواهد بود.

۵. این سخن کانت که انسان هیچ راهی برای شناخت جوهر و ذات اشیاء ندارد، و تنها می‌تواند عوارض و آثار آنها را بشناسد، بر فرض این که در مورد ذوات خارج از وجود انسان درست باشد، در مورد ذات و جوهر انسان درست نیست، زیرا انسان با درک وجدانی و علم حضوری به ذات خود آگاه است.

به عبارت دیگر، اگرچه ما دنیای مادی را فقط از طریق صورت‌های احساسی و ذهنی (علم حصولی) ادراک می‌کنیم، اما ذات و هویت خود را به صورت مستقیم و بی‌واسطه ادراک می‌کنیم. ۶. دیدگاه کانت در ذهنی صرف دانستن زمان و مکان نیز پذیرفتنی نیست. ما از راه درک متقارن اشیاء مختلف، مکان را به عنوان وصف خارجی اشیاء ادراک می‌کنیم، مثلاً پرنده‌ای را می‌بینیم که به آشیانه خود می‌رود، و آب را مشاهده می‌کنیم که در ظرف ریخته می‌شود، و انسانی را می‌بینیم که بر صندلی می‌نشیند. مکان در مثال‌های یاد شده وصفی است که میان دو چیز در خارج حاصل می‌شود، و ساخته ذهن ما نیست.

درک حسی ما از زمان نیز دیدگاه کانت را در ذهنی بودن واقعیت زمان ابطال می‌کند، زیرا ما با درک حسی خود پیدایش برخی از حوادث را قبل از حوادث دیگر و برخی را بعد از حوادث دیگر ادراک می‌کنیم، مثلاً نخست جهش برق را در فضا مشاهده می‌کنیم، سپس صدای رعد را می‌شنویم. قبل و بعد بودن حوادث ساخته ذهن ما نیست، بلکه مکشوف و معلوم ذهن ماست.

ب) اندیشه‌های کانت در عقل عملی

حوزه پژوهش عقل عملی در انسان از آن جهت که فاعل مختار و دارای تکلیف اخلاقی است می‌باشد. کوشش کانت در این باره این است که اصول پیشینی و ترکیبی که قواعد اخلاقی مبتنی بر آنهاست و در ساختار عقل عملی انسان ریشه دارند را روشن سازد. البته، مقصود کانت عقل عملی من حیث هو است خواه در انسان باشد یا غیر انسان. وی حکم اخلاقی را مربوط به همه موجوداتی می‌داند که می‌توانند تعهد اخلاقی داشته باشند. او در پی بررسی مبانی ما بعد الطبیعی اخلاق است. ما بعد الطبیعه اخلاق بر انسان شناسی مبتنی نیست، ولی بر آن منطبق می‌گردد.

آنچه کانت می‌خواهد بیان کند این است که مبنای تعهد اخلاقی را نباید در طبیعت انسان جست‌وجو کرد، بلکه باید آن را به نحو پیشین در مفاهیم عقل محض یافت. باید علم اخلاقی فراهم آورد که در صورت اطلاق بر انسان کوچک‌ترین چیزی از علم انسان عاریه نگیرد، بلکه قوانین پیشین را به عنوان یک موجود عامل به او بدهد. از این رو کانت با فلاسفه‌ای که می‌خواهند

مبنای نهایی اخلاق را در طبیعت انسانی یا هر عاملی در حیات انسان یا جامعه بیابند، مخالف است، چنان که با آن دسته از فلاسفه اخلاق که قانون اخلاقی را مبتنی بر اعتقاد به خدا می‌دانند نیز موافق نیست. از نظر او اعتقاد به خدا مبتنی بر آگاهی اخلاقی است نه این که قانون اخلاقی مبتنی بر اعتقاد به خدا باشد. کانت مباحث عمده خود در این زمینه را در دو کتاب: «مبانی ما بعد الطبیعه اخلاق» (۱۷۸۵) و «نقد عقل عملی» (۱۷۸۸) آورده است.

فعل اخلاقی و حسن مطلق

فعل اخلاقی آن است که از حسن مطلق برخوردار باشد و تنها چیزی که از حسن مطلق برخوردار است عبارت است از اراده نیک، یعنی انسان در انجام کار خوب انگیزه‌ای غیر از حسن آن نداشته باشد، حتی انگیزه رسیدن به سعادت و کمال نیز نباید در بین باشد، به عبارت دیگر فعل دارای ارزش اخلاقی از نظر کانت فعلی است که صرفاً به قصد انجام تکلیف واقع شود و کاری که ناشی از احساسات روحی و عاطفی باشد، ارزش اخلاقی ندارد، هرچند فاعل آن در خور ستایش و تشویق است.

تکلیف و قانون

تا این جا معلوم شد که کار خوب آن است که اراده و انگیزه فاعل در انجام فعل نیک باشد، و اراده و انگیزه آن‌گاه خوب است که کار را از آن جهت که تکلیف او است انجام دهد و منشأ دیگری نداشته باشد. اینک این پرسش مطرح می‌شود که تکلیف کدام است؟ پاسخ کانت به این پرسش این است که تکلیف عبارت است از عمل کردن به قانون از آن حیث که قانون است. مقصود وی از قانون، قانون اخلاقی است. ویژگی قانون اخلاقی — مانند قوانین طبیعی — کلیت و شمول آن است، یعنی انسان بتواند اراده کند که کاری که انجام می‌دهد همگانی باشد، به عنوان مثال راستگویی دارای چنین ویژگی است، ولی دروغ‌گویی فاقد آن است. فرض کنیم انسان مشکلی دارد که راه حل آن در این است که او به دیگران وعده‌ای بدهد، اما قصد انجام آن را نداشته باشد. این کار در صورتی اخلاقی خواهد بود که کلیت داشته باشد، ولی لازمه کلیت آن این است که دیگران نیز مشابه این وعده را به انسان بدهند، و هکذا. در نتیجه هیچ وعده‌ای را نمی‌توان قبول کرد، پس وعده وی نیز پذیرفتنی نخواهد بود و در نتیجه مشکل او نیز حل نخواهد شد. بنابراین، دروغ‌گویی قانون اخلاقی نیست.

از مطالب یاد شده نکات زیر به دست آمد:

۱. سرچشمه اخلاق، عقل عملی است، و قانون اخلاقی بر هیچ عامل انسانی یا فرا انسانی حتی اعتقاد به خدا مبتنی نیست.
۲. ارزش اخلاقی فعل در گرو این است که هیچ انگیزه‌ای جز نیک بودن فعل در انجام آن دخالت نداشته باشد. بنابراین اساس همه خوبی‌ها داشتن اراده و انگیزه خوب است.
۳. اراده نیک عبارت است از اراده انجام کاری به قصد ادای تکلیف به گونه‌ای که هیچ میل و کشش غیر ارادی مانند شادی روحی در آن دخالت نداشته باشد.
۴. تکلیف عبارت است از انجام فعل به قصد احترام به قانون اخلاقی.
۵. ویژگی قانون اخلاقی آن است که کلیت و عمومیت داشته باشد، یعنی انسان بتواند کاری را که انجام می‌دهد از دیگران نیز انجام آن را بخواهد.

اصول موضوعه اخلاق

عقل عملی و احکام اخلاقی آن بر سه اصل موضوعی مبتنی است:

۱. **وجود خداوند:** برای آن که میان فضیلت و سعادت رابطه ضروری برقرار باشد، اعتقاد به وجود خداوند لازم است. از نظر کانت سعادت حالت موجود عاقلی است در عالم که همه چیز بر وفق میل و اراده او انجام می‌گیرد. و این امر در گرو آن است که طبیعت مادی با اراده انسان سازگار باشد، اما چون انسان کردگار عالم نیست، در جایگاهی قرار ندارد که به گونه‌ای بر طبیعت حکومت کند که رابطه‌ای ضروری بین فضیلت و سعادت برقرار باشد. بنابراین، باید به وجود علتی برای کل طبیعت اعتقاد داشته باشیم که بتواند بین سعادت و فضیلت سازگاری کامل برقرار کند.
۲. **اختیار و آزادی اراده:** این که ما قانون اخلاقی را درک می‌کنیم و در می‌یابیم که باید تابع آن باشیم، نشانه مختار بودن ماست و به عبارت دیگر، شرط ضروری امکان التزام و تعهد به قانون اخلاقی، اختیار و آزادی اراده است.
۳. **جاودانگی نفس:** انطباق کامل اراده با قانون اخلاقی مستلزم پارسایی و پرهیزگاری کامل است، اما این حقیقت در زندگی معمولی و موقت بشر تحقق نمی‌پذیرد. از سوی دیگر ضرورت آن برای اخلاق غیر قابل انکار است، بنابراین، تحقق آن در گرو سلوک بی‌پایان بشر است که مستلزم موجودیت دائمی موجودات عاقل است، و این یعنی جاودانگی نفس.

ارزیابی و نقد

نظریه کانت در باب فلسفه اخلاق نکات مهم و برجسته‌ای دارد و می‌توان آن را یکی از بهترین نظریه‌هایی به شمار آورد که در دنیای غرب در این باره مطرح شده است. تأکید وی بر بعد عقلانی اخلاق و نقش ویژه‌ای که برای عنصر نیت و قصد فاعل قائل شده است از مزایای نظریه او محسوب می‌شود. با این حال، نارسایی‌هایی دارد که منتقدان وی یادآور شده‌اند.^۱

به اعتقاد ما نقد اساسی نظریه کانت این است که احکام عقل عملی بدون ملاک نیست، بنابراین باید دید ملاک حکم عقل به حسن یا قبح فعل چیست؟ کانت ملاک فعل اخلاقی را اراده نیک یا انجام فعل به انگیزه ادای تکلیف و احترام به قانون می‌داند، اما می‌توان پرسید چرا اراده نیک و انجام فعل به قصد عمل به قانون، خیر و مطلوب (پسندیده) است؟ به نظر می‌رسد چیزی جز کمال وجودی، مطلوب بالذات نیست و حسن و قبح افعال را باید با این ملاک سنجید. اگر اراده نیک و انجام کار به قصد انجام تکلیف و احترام به قانون پسندیده است بدین جهت است که با کمال وجودی انسان سازگار است. کمال وجودی، مطلوب و خیر بالذات است و حسن آن وابسته به چیز دیگری نیست.

روشن است که کمال وجودی انسان چیزی است که او خواهان آن است و آن را طلب می‌کند، لذا آن را ندارد و نمی‌تواند فاعل و اعطا کننده آن باشد. بنابراین باید موجودی وجود داشته باشد که بالذات دارای همه کمالات وجودی باشد و بتواند کمالات وجودی مطلوب انسان را به او اعطا کند. بدین ترتیب اخلاق‌گرایی انسان، او را به وجود خدا رهنمون می‌گردد.

دو نکته پایانی

۱. کانت در تأثیرگذاری بر اخلاف خود از نوادر تاریخ فلسفه به شمار می‌رود. ایان باربور در این باره گفته است: «نوشته‌های انتقادی کانت تأثیر مستقیمی در بازسازی الهیات بر مبنای

۱. در این باره به کتاب‌های زیر رجوع شود:

فلسفه کانت، فصل‌های ششم و هفتم؛ تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۶، فصل ۱۴؛ سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۲۵۸-۲۴۲؛ فلسفه اخلاق استاد مطهری، جلسه سوم؛ دروس فلسفه اخلاق استاد مصباح یزدی، جلسه هشتم؛ حسن و قبح عقلی، بحث‌های استاد سبحانی، نگارش علی ربانی گلپایگانی، فصل دوازدهم.

اخلاقی داشته است. نفوذ آراء سازنده او در بخش اعظم فلسفه و کلام قرن نوزدهم مشهود است. در ایده آلیسم فلسفی هگل و پیروانش عناصر اصالت عقلی تفکر کانت به قیمت فروگذاری گرایش‌های اصالت تجربی و ضد متافیزیکی او، پرورده شده و چارچوب‌های ذهن یا قالب‌های آگاهی، همچون انگاره حقیقت، پذیرفته شده و خداوند به آگاهی (ذهن) مطلق تعبیر شده است. در لیبرالیسم کلامی پروتستان، تعبیر اخلاقی کانت از دیانت، آمیخته به وفاداری او به محتوای کلامی اخلاق اهل کتاب بود و برهان اخلاقی برای اثبات وجود خدا مطرح گردید. پوزیتیویسم منطقی، فلسفه تحلیل زبانی و پدیدار شناسی هوسول نیز از مکاتب فکری دیگری است که تحت تأثیر فلسفه کانت قرار داشته‌اند».

۲. در قرن نوزدهم میلادی (دهه ۷۰-۱۸۶۰) در آلمان مکتبی بوجود آمد که مکتب نوکانتی یا نوکانتیسم^۱ نامیده شد. گروهی از متفکران آلمانی که از فلسفه هگل ناخرسند بودند به احیای مبادی فلسفه نقدی کانت پرداخته و بر پایه گفته‌های او نظریات جدید را در زمینه‌های شناخت شناسی، روش‌شناسی، تاریخ، اخلاق و فلسفه هنر ابراز کردند. نوکانتیان سه گروهند:

۱. نوکانتی‌هایی که در رشته‌های علمی و فلسفی محض پژوهش می‌کردند و به سوسیالیسم و مارکسیسم کاری نداشتند؛

۲. نوکانتی‌هایی که اساس کار را بر تحقیقات فلسفی صرف قرار داده بودند، ولی تمایلات سوسیالیستی داشتند و می‌کوشیدند نتایج پژوهش‌هایشان را به مارکسیسم تعمیم دهند؛

۳. آن گروه از متفکران مارکسیست که سعی می‌کردند با بهره جستن از مبادی فلسفه انتقادی، راهی نو در مباحثات ایدئولوژیک در درون حرکت مارکسیستی بگشایند.

خودآزمایی

۱. جهات مثبت و برجسته نظریه کانت را در باب عقل نظری و عقل عملی بیان کنید.
۲. نظریه کانت را درباره احکام تحلیلی و ترکیبی تبیین و ارزیابی کنید.
۳. دیدگاه کانت را درباره وجود و شناخت جوهر تبیین و نقد کنید.
۴. نقد نظریه کانت را در مورد اثبات واقعیت اشیاء بنویسید.
۵. تبیین و نقد نظریه کانت را درباره زمان و مکان بنویسید.
۶. نظریه کانت را درباره تلفیق میان عقل گرای و تجربه‌گرایی و ماده و صورت معرفت بیان کنید.
۷. انقلاب کوپرنیکی کانت را توضیح دهید.
۸. مقولات دوازده‌گانه کانت را با ذکر مثال نام ببرید.

منابع

۱. تاریخ فلسفه ، فردریک کاپلستون، جلد ششم، ترجمه غلام رضا عوانی.
۲. فلسفه کانت، استفان کورنر، ترجمه عزت الله فولادوند.
۳. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، جلد دوم.
۴. علم و دین ، ایان باربور، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی.
۵. فیزیک و فلسفه، جی. اچ. حمیز، ترجمه عقلیلی بیانی .
۶. مبانی و تاریخ فلسفه غرب، هالینگ دیل، ترجمه عبدالحسین آذرنگ.
۷. تفکر فلسفی غرب از منظر استاد مرتضی مطهری، گردآورنده علی دژکام.
۸. تاریخ مختصر فلسفه جدید ، راجر اسکروتن، ترجمه اسماعیل سعادتى خمسه.
۹. فلسفه و ایمان مسیحی، کالین براون، ترجمه میکائیلیان.
۱۰. فلسفه کانت، یوسف کرم ، ترجمه محمد محمد رضایی.
۱۱. فلسفه ما ، سید محمد باقر صدر، ترجمه سید محمد حسن مرعشی.
۱۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، استاد شهید مرتضی مطهری.

◆ فصل هفتم: هگل و فلسفه روح مطلق

زندگی و آثار

«گئورگ ویلهلم فریدریش هگل»^۱ در ۲۷ اوت ۱۷۷۰ میلادی در اشنتوتگارت آلمان به دنیا آمد. در ۱۷۸۸ دانشجوی «بنیاد یزدان شناسی پروتستان» در دانشگاه توپینگن شد و همان جا بود که با شلینگ و هولدرلین دوست گردید. آنان نوشته‌های ژان ژاک روسو را می‌خواندند و عاشق آرمان‌های انقلاب فرانسه بودند. پس از ترک دانشگاه در سال ۱۷۹۳ آموزگار سرخانه شد، نخست در شهر برن سوئیس (۱۷۹۳ — ۱۷۹۶) و سپس در فرانکفورت (۱۷۹۷ — ۱۸۰۰)؛ این سال‌ها، سال‌های شکوفایی فلسفی وی بود.

هگل از آغاز به رابطه میان فلسفه و الهیات (تئولوژی) توجه داشت و درست است که وی فیلسوف شدن نه متأله (تئولوگ) اما فلسفه او همواره نوعی الهیات یعنی وجود مطلق یا به زبان دینی، خدا و رابطه میان وجود کرانمند و بی‌کران بود.

با نشر اندیشه و آثار هگل در زمینه مسایل فلسفی، رفته رفته به عنوان صاحب نظر و اندیشه‌ورز در مسایل فلسفی شناخته شد و آوازه او به عنوان فیلسوف بالا گرفت و در سال ۱۸۱۷ با انتشار «دانشنامه علوم فلسفی در کلیات» بالاتر رفت. هگل در این کتاب طرح کلی سیستم خویش را بر حسب سه بخش اصلی آن، یعنی منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه روح، ارائه کرده است. در پی شهرت او در فلسفه، دانشگاه‌های مختلف آلمان از او برای تدریس دعوت کردند تا کرسی فلسفه را بپذیرد. وی نخست در دانشگاه هیدلبرگ و سپس دانشگاه برلین به تدریس پرداخت که تا سال مرگش در ۱۴ نوامبر ۱۸۳۱ ادامه یافت.

به نظر هولدرلین (دوست هگل) وی فهمی آرام و عادی داشت. و دست‌کم در زندگی عادی هرگز نبوغ درخشانی از خود نشان نمی‌داد. مردی بود زحمتکش، با روش، با وجدان، مردم‌آمیز و از جهتی یک استاد شریف دانشگاه. در عین حال الهام یافته از رؤیایی عمیق درباره جنبش و معنای تاریخ انسان و جهان، و زندگی خود را وقف آن کرده بود.

آثار^۱ علمی هگل دو دسته‌اند: ۱. آثاری که خود نگاشته و در زمان حیاتش انتشار یافته است. ۲. آثاری که از سخنرانی‌ها و درس‌هایش گرفته شده و پس از وفاتش منتشر شده است. پدیدار شناسی روح (۱۸۰۷)، علم منطق (۱۸۱۶)، دانشنامه علوم فلسفی (۱۸۱۷)، اصول فلسفه حق (۱۸۲۱) مهم‌ترین آثار دسته اول، و فلسفه هنر در چهار جلد، فلسفه دین و تاریخ فلسفه در سه جلد، فلسفه تاریخ در یک جلد آثار دسته دوم او می‌باشند.

بخش‌های فلسفه هگل

هگل در اثر سترگش که «دانشنامه علوم عقلی» نام دارد توضیح جامعی از نظام فلسفی خود داده است. این کتاب دارای سه بخش است:

۱. منطق یا دیالکتیک؛

۲. فلسفه طبیعت که زیر مجموعه‌های آن عبارتند از: مکانیک، فیزیک و ارگانیک؛

۳. فلسفه روح که از سه بخش تشکیل شده است.

الف) روح ذهنی که انسان شناسی، پدیدار شناسی روح و روانشناسی را در بر دارد.

ب) روح عینی که به بحث درباره حق (عدالت)، اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی پرداخته

است.

ج) روح مطلق که در بردارنده بحث پیرامون دین، هنر و فلسفه است.

۱. آثار هگل به دشواری فهم معروف است، در این باب حکایاتی نقل شده است. از قول او نقل کرده‌اند که تنها یک نفر فلسفه مرا فهمید و او هم نفهمید. و نیز گفته‌اند وقتی کسی معنی عبارتی از عبارت‌های او را از خود او پرسید. پس از تأمل جواب داد: وقتی که این عبارت را می‌نوشتم من و خدا هر دو می‌فهمیدیم اما اکنون تنها خدا می‌فهمد.

نیز معروف است که یکی از دانشمندان کتاب منطق او را به زبان فرانسه ترجمه کرد. چون هگل آن نگارش را دید گفت: حالا می‌فهمم که چه می‌خواستم بگویم (سیر حکمت در اروپا، ص ۵۳۳).

فروغی درباره منشأ دشواری فهم فلسفه هگل گفته است: یکی از اموری که سبب شده است که فلسفه هگل به دشواری فهمیده شود این است که در برگزیده همه فلسفه‌های پیشین و ناظر به آنها است. بعضی دریافت‌های فلاسفه پیشین را در پوته فکر خود گلاخته و ورزیده و معجونی ساخته که بسیار پیچیده و درهم است. دیگر این که در تبیین مطالب و بکارگیری اصطلاحات روش مستقیمی را برگزیده و به استفاده از اصطلاحات پیشینیان مقید نشده است. گذشته از این خوش بیان هم نبوده است. (همان، ص ۵۳۷).

تأثیر هگل بر فلسفه غرب

هگل نیرومندترین تأثیر فلسفی را در قرن نوزدهم میلادی گذاشت و چهره فلسفه اروپا را تغییر داد. گفته شده است دو اثر او، یعنی «پدیدار شناسی روح» و «علم منطق» که به دشواری شهرت یافته‌اند باعث به وجود آمدن قریب به هزار تفسیر و فلسفه رقیب شده‌اند. در زمان هگل اکثر فیلسوفان معتقد بودند که راه حل اسرار جهان کشف شده است و ادعای ضمنی هگل مبنی بر این که درباره هر چیزی حقیقت نهایی را می‌گوید، می‌توانست مورد قبول واقع شود. پس از مرگ او مسیر فلسفه، به بیان ساده، عبارت بود از فرایند سرخوردگی دائم نسبت به هگل، که در رد قاطع افکار و روش وی توسط فیلسوفان نحله تحلیلی به اوج خود رسید. ولی حتی در قرن بیستم تأثیر وی محسوس است. فلسفه «وجود» او به صورت اصلاح شده‌ای در نوشته‌های هایدگر به چشم می‌خورد و نظریه خودشناسی وی، به شکلی، در بیشتر آثار عمده پدیدار شناسی و در اکثر نظریه‌های مربوط به هنر حضور دارد.

اندیشه و آراء

مقدمات و اصول

۱. موجود دو گونه است: موجود نزد حس که جزئی و شخصی است و موجود نزد عقل که کلی است. موجود محسوس حقیقت ندارد و آنچه حقیقت دارد موجود معقول است. مقصود این نیست که محسوس یا جزئی وجود خارجی ندارد، بلکه مقصود این است که موجود محسوس مقید به زمان و مکان است و وجودش مستقل و بالذات نیست، بلکه بالعرض و تابع وجود معقول است. وجود حقیقی آن است که به طور کلی ادراک شود. بنابراین کلیات یا معقولات اصل وجود می‌باشند.

۲. برای حل معمای جهان نباید دنبال علت فاعلی برویم، زیرا از یک طرف ذهن به تسلسل راضی نمی‌شود و ناچار علت نخستین را می‌جوید و از طرف دیگر چون علت نخستین را در نظر آوریم این پرسش مطرح می‌شود که چرا علت نخستین شده است؟ پس برای حل معمای جهان

باید غایت یا وجه و دلیل وجود را دریابیم؛ زیرا اگر دانستیم جهان برای چه موجود شده است عقل قانع می‌شود و علت دیگری را نمی‌جوید. هر چیزی توجیه لازم دارد اما خود توجیه، دیگر توجیه نمی‌خواهد. چنان که در استدلال منطقی وقتی مقدمات درست باشد، نتیجه به صورت ضروری و قطعی به دست خواهد آمد و عقل قانع می‌شود. وجه و دلیل هر چیزی معقول بودن آن است و می‌توان آن را علت عقلی و عقل نیز نامید. وجه و دلیل امور جزئی، عقل یا معقول جزئی است و وجه و دلیل کل جهان عقل یا معقول کلی است که عقل مطلق است و عقول جزئی پرتوی از آن بوده و به سوی آن راه می‌برند.

۳. نقش عقل در تحصیل علم، ادراک کلیات است، بنابراین برای شناخت عقل باید کلیات را بشناسیم. علاوه بر این، وجه یا دلیل و علت عقلی نیز کلی است. بر این اساس آنچه وجود جزئی دارد نمی‌تواند دلیل و علت عقلی باشد. علت عقلی همانا امری است کلی. و چون هر چه وجود خارجی دارد جزئی است، پس آنچه کلی است وجودش انتزاعی و ذهنی است.

۴. معقولات یا کلیات دو دسته‌اند: ا. معقولاتی که مابازاء خارجی دارند (معقولات اولیه) مانند درخت، حیوان، ماه، ستاره، آب، آتش و ...؛ ب. معقولاتی که مابازاء خارجی ندارند (بلکه منشأ انتزاع دارند = معقولات ثانیه) مانند وحدت، کثرت، وجود، عدم، کیف، کم و ... آنچه معقول صرف و خالص است معقولات دسته دوم است، زیرا معقولات دسته اول معلوم شدنشان از طریق حس و مشاهده حسی است. معقولات دسته دوم یا معقولات صرف همان‌ها هستند که کانت مقولات نامیده است. و بخش مهم فلسفه هگل مربوط به شناخت مقولات است. به اعتقاد او کاری که کانت در تشخیص مقولات کرده ناتمام و بی‌بنیاد است، زیرا مقولات همه از عقل برمی‌آیند و یک منشأ دارند و هر مقوله از مقوله دیگری برمی‌آید و مانند حلقه‌های زنجیر به یکدیگر پیوسته‌اند، و کانت این کار را نکرده است.

۵. جهان به صورت اشیاء پراکنده و بی‌ارتباط قابل توصیف نیست، آنچه دربارهٔ قسمتی از جهان گفته شود، ناقص و غیر منطقی است. از آنجا که هر یک از فلسفه‌های پیشین جنبه یا قسمتی از جهان را مورد بحث قرار داده است، از فراهم ساختن یک توضیح عقلانی و منطقی برای جهان عاجز بوده‌اند، رابطه اجزای جهان با یکدیگر و رابطه هر جزء با کل جهان زمینهٔ عقلانی

جهان را روشن می‌سازد. روی این اصل، باید روابط شیمیایی، جنبه‌های زیستی و بالاخره مرحله انسانی جهان را در نظر گرفت.

۶. میان ذهن و عین مطابقت کامل برقرار است، آنچه معقول است، واقعیت دارد و آنچه واقعیت دارد معقول است. به عبارت دیگر؛ طبیعت و عقل یکی هستند و اوضاع طبیعی از اصول عقلانی پیروی می‌کنند. همان‌طور که عقل جریان منطقی را سیر می‌کند، طبیعت نیز دارای سیر منطقی است.

ارزیابی

۱. وصف حقیقی برای وجود دو معنا دارد: گاهی به معنی وجود مستقل و بی‌نیاز از علت است (واجب الوجود بالذات) بر اساس این معنی، نمی‌توان هر موجودی را که به وجه کلی معقول می‌شود (معقول در برابر محسوس) وجود حقیقی دانست، زیرا حقیقی به معنای یاد شده اخص از معقول است. و گاهی مقصود از وجود و موجود حقیقی آن است که همه کمالات ممکن را بالفعل دارد، و حیثیت قوه در آن نیست و در نتیجه تغییر و حرکت نخواهد داشت. به این معنی وجود محسوس، وجود حقیقی نخواهد بود. در عبارت‌هایی که از هگل نقل شده، این دو معنا خلط شده است.

۲. این سخن هگل که «معمای جهان و تبیین فلسفی آن بر اساس علیت فاعلی حل نخواهد شد، زیرا وجه این که چرا علت نخستین، علت نخستین شده است، به دست نخواهد آمد»، درست نیست، زیرا علت نخستین بدان جهت علت نخستین است که واجب‌الوجود بالذات، و وجود نامتناهی و غنی بالذات است، ملاک نیازمندی موجود به علت، امکان ذاتی، محدودیت وجودی و فقر ماهوی آن است. هر گاه موجودی این ویژگی‌ها را نداشته باشد، به موجود دیگری نیاز نخواهد داشت، در عین این که همه موجودات به او نیازمندند. و علت نخستین معنایی جز این ندارد.

علاوه بر این، اگر سؤال شود چرا جهان موجود است یا وجه و دلیل آن چیست؟ بدون آن که علت نخستین و کمالات وجودی او در نظر گرفته شود، پاسخ معقولی نخواهد داشت. پاسخ این که چرا جهان موجود است این است که وجودش ضروری است. و پاسخ این پرسش که چرا وجودش ضروری است؟ این است که چون علت تامه‌ای تحقق دارد، و علت تامه جهان بدون واجب‌الوجود

بالذات متصور نخواهد بود.

۳. این سخن هگل که هر چه کلی است وجودش انتزاعی و ذهنی است در صورتی پذیرفته است که مقصود، کلی مفهومی (کلی در اصطلاح منطق) باشد، اما در مورد کلی به معنی سعه وجودی (کلی در اصطلاح فلسفه) پذیرفته نخواهد بود.

۴. تقسیم معقولات به دو دسته اولیه و ثانیه درست است، اگر چه برخی مثال‌هایی که برای معقولات ثانیه گفته است مانند کم و کیف درست نیست، این‌ها از مقولات اولیه‌اند.

۵. این سخن که چون اجزای عالم با یکدیگر ارتباط دارند، شناخت یکی بدون در نظر گرفتن رابطه آن با اجزای دیگر و با کل ناقص خواهد بود، فی‌الجمله سخن درستی است. ولی در این باره باید معرفت علمی تجربی را از معرفت عقلی فلسفی جدا ساخت. در معرفت تجربی، با رعایت اصول و قواعد آن، معرفتی که به دست می‌آید اگر چه یقینی و قطعی نیست، ولی برای تبیین موقت پدیده‌ها و نیز برای دستیابی به صنعت و تکنولوژی و رفع نیازهای مادی زندگی، راهگشا خواهد بود. و در معرفت فلسفی اوصاف طبیعی و جزئی پدیده‌ها مورد نظر نیست، بلکه احکام و روابط کلی حاکم بر آنها مقصود است و از این جهت، بدون شناخت جزئی و دقیق اشیاء می‌توان به معرفتی فلسفی و کامل دست یافت. این مسئله از نگاه فیلسوفان پیشین نیز پنهان نبوده است. از باب مثال در نظام فلسفی ارسطو مفاهیم و مقولاتی به کار رفته است که کلی و فراگیرند. از باب مثال او پدیده‌های جهان را در ده مقوله کلی جای داده است. و از طرفی رابطه جهان با خدا را بر اساس رابطه متحرک با محرک نخستین و نیز رابطه معلول با علت غایی آن تصویر کرده است.

۶. یگانگی ذهن و عین که از اصول اندیشه هگل است، پذیرفته نیست، مثلاً ذهن انسان در قضایای تحلیلی، موضوع و محمول را جداگانه می‌بیند و به رابطه ضروری میان آن دو حکم می‌کند به عنوان مثال می‌گوید: «انسان حیوان است بالضروره». در حالی که در عالم عین انسانیت و حیوانیت دو چیز نیستند که میانشان رابطه‌ای برقرار شود، بلکه یک واقعیت است که به تمام وجودش انسان و حیوان است. معنای این که «انسان خارجی بالضروره حیوان است»، این است که آن چیزی که در خارج انسان است، همان چیز در خارج حیوان است. این گونه نیست که در عالم خارج انسان و حیوان دو واقعیت‌اند که میان آن دو رابطه‌ای برقرار شده است، چنان که در عالم

ذهن این گونه است.

اگر ذهن و عین یکی باشد دیگر خطا معنی ندارد، زیرا در عالم عین خطا متصور نیست، خطا مربوط به ذهن است. بنابر نظریه هگل همه معقول‌ها باید درست باشند، در صورتی که بسیاری از معقول‌ها (تصورات ذهنی) نامعقولند.

سخن دیگر وی که در مورد وحدت ذهن و عین می‌گوید: «ذهن مربوط به انسان و موجودی مشابه آن است، اگر فرض شود که انسانی در عالم نباشد، واقعیتی هم در عالم نخواهد بود»، سخنی بی‌پایه است، بلکه حقیقت آن است که واقعیت جدای از انسان تحقق دارد و انسان نیز واقعیتی است که می‌تواند واقعیت‌های دیگر را بشناسد.

منطق دیالکتیکی

منطق هگل بیان قواعد استدلال و روش پرهیز از خطای فکر نیست، بلکه سیر و سلوک عقل را در کشف مقولات و درک معقولات بیان می‌کند به گونه‌ای که سیر موجودات را نیز باز می‌نماید، زیرا — چنان که پیش از این بیان گردید — به اعتقاد او هر چه واقعیت دارد معقول است و هر چه معقول است واقعیت دارد، بنابراین سیر تعقل معقولات همان سیر تحقق موجودات خواهد بود. در واقع مقولات نه تنها چنان که کانت می‌گفت قالب‌هایی هستند که معلومات در آن‌ها ریخته می‌شود، بلکه انحاء وجود و مراحل ایجاد می‌باشند.

کانت مقولات را مقولات فهم می‌دانست، یعنی ذهن انسان هر چیزی را که بخواهد فهم کند در قالب این مقوله‌ها می‌ریزد و می‌فهمد، ولی هگل مقولات را مقولات عقل می‌داند و معتقد است ذهن انسان پس از فهم تعقل می‌کند و عقل برتر از فهم است و مقولات را باید با سلوک عقلی کشف کرد. تفاوت آشکار این دو روش در این است که فهم جمع متقابلان را ممکن نمی‌داند و می‌گوید یک چیز همان چیز است و غیر آن چیز نیست و چیز با ناچیز و هستی با نیستی جمع نمی‌شود. اما عقل به جایی می‌رسد که در هستی نیستی می‌یابد و در نیستی هستی، و آن در فرضی است که همه تعینات و مناسبات و قیود و خصوصیات را از چیزی سلب کنیم، در آن صورت آن چیز هم هست و هم نیست. مثلاً اگر هستی صرف را در نظر آوریم، در عین این که هست،

نیست، زیرا نه این چیز است نه آن چیز، پس هیچ چیز نیست.

پس هر مفهومی تا با مقابل خود جمع نشود معنای تامی نخواهد داشت. این قاعده همان قاعده سه پایه‌ای تز، آنتی تز و سنتز (وضع، وضع مقابل و وضع مجامع، یا نهاد، برابر نهاد و هم نهاد) هگل است که در فهم و استخراج همه مقولات و بلکه در سیر همه موجودات معتبر می‌داند و «دیالکتیک هگل» نام دارد.

روش هگل در کشف مقولات این است که ساده‌ترین و عام‌ترین مفهوم را برمی‌نهد (تز) و مقابلش را که نفی آن است برابر می‌نهد (آنتی تز) تا مفهوم کامل تری به دست آید (سنتز). سپس این مفهوم بدست آمده را بر می‌نهد (تز) و مقابل آن را برابر می‌نهد (آنتی تز) تا به مفهوم کامل تری برسد و این سیر ادامه می‌یابد تا به کامل‌ترین مفهوم یا مقوله که همه متقابل‌ها در آن جمع‌اند برسد.

بسیط‌ترین و عام‌ترین مفهوم، وجود صرف است که هیچ‌گونه قید و وصفی ندارد. آنچه بر این مفهوم حمل می‌شود این است که هست، اما این که چیست و کجاست و چگونه است معلوم نیست. پس در واقع هیچ چیز نیست. پس می‌توان گفت عدم است. بنابراین، در مورد مفهوم وجود صرف، هستی و نیستی با هم جمع می‌شوند و هر دو بر آن حمل می‌گردند. پس هستی و نیستی نسبت این همانی دارند.

البته، اجتماع وجود و عدم در مورد وجود صرف بدان جهت است که مفهومی انتزاعی و ذهنی است و تحقق خارجی ندارد. و از طرفی، چون اجتماع متقابلین (وجود و عدم) در یک چیز ممتنع است، برای رهایی از این محذور، از اجتماع وجود و عدم مفهوم دیگری حاصل می‌شود که «شدن» نام دارد. شدن هم بودن است و هم نبودن، وجود صرف هیچ‌گونه تعیینی ندارد، ولی شدن نوعی تعیین دارد و آن چگونگی یا کیفیت است.

بنابراین، وجود صرف، وجود نامحدود و نامتعیّن، اما شدن، وجود محدود و دارای تعیین است، و این دو در عین تمایز، یگانگی دارند، زیرا وجود محدود و متعیّن همان وجود صرف است که تعیین یافته است [مانند اتحاد جنس و نوع که جنس نوع است به صورت مبهم و نوع جنس است به صورت متحصّل] و از این جا دو مفهوم وحدت و کثرت پدید می‌آید و از مفهوم کثرت مقوله کلیت

حاصل می‌شود. از اجتماع کلیت و کیفیت مقوله تناسب صورت می‌گیرد، زیرا تناسب کیفیتی است که از انتساب دو کمیت پدید می‌آید و هگل آن را «اندازه» نامیده است، زیرا اندازه‌گیری از طریق نسبت دادن مقداری به مقدار دیگر انجام می‌گیرد.

هگل این بخش از منطق خود که به تحلیل مفهوم وجود و کشف معقولات ثانیه می‌پردازد را مبحث «وجود» نامیده است. و در بخش دوم به کشف و تبیین معقولات اولیه می‌پردازد که مربوط به ماهیت است، یعنی مفاهیم از آن جهت که دارای تحقق خارجی هستند مورد بررسی قرار می‌گیرند، و صرف تصور ذهنی، بدون در نظر گرفتن مصداق خارجی آن‌ها مقصود نیست. در این جا سخن درباره‌ی جوهر و عوارض آن است. جوهر جنبه‌ی درونی شیء و عوارض جنبه‌ی بیرونی آن است، و میان آن دو رابطه‌ی علیت و معلولیت برقرار است. جوهر علت است و عرض معلول، جوهر فیاض است و عرض فیض او است، جوهر مبدأ و مقدمه است و عرض نتیجه‌ی او. جوهر و عرض در عین دوگانگی، یگانه‌اند. جوهر همان عوارض است و عوارض همان جوهر است. اگر چه به نظر می‌رسد که جوهر چون علت است اصل و عرض فرع آن است، ولی با دقت معلوم می‌شود که عرض هم مانند جوهر دارای اصالت است، زیرا همان‌گونه که اگر جوهر نباشد، عرض نخواهد بود، اگر عرض هم نباشد جوهر چه معنایی خواهد داشت؟ درست است که خورشید اصل و روشنایی پرتو آن است، ولی خورشید بدون روشنایی چه معنایی دارد؟

به عبارت دیگر، جهان میدان فعل و انفعال است، ولی فعل و انفعال، اضافی و اعتباری است. به یک اعتبار جوهر علت و فاعل است و عرض معلول و منفعل، ولی به اعتبار دیگر برعکس است، زیرا همان‌گونه که اگر علت نبود معلول نمی‌بود، اگر معلول نبود علت، علت نمی‌شد.

هگل دو مبحث پیشین منطق خود (مبحث وجود و مبحث ماهیت) را منطق «برون ذاتی» نامیده است، زیرا در آن مبحث نسبت مقولات با یکدیگر بررسی شده است نه نسبت آن‌ها با ذهن (درون ذات) انسان، و مبحث سوم که به بررسی نسبت مقولات با ذهن انسان پرداخته است را منطق «درون ذاتی» نامیده است. در حقیقت بحث منطق به معنای معروف آن مربوط به این بخش است و دو بخش پیشین در حقیقت فلسفه است نه منطق. در این مبحث سخن از تصور و تصدیق و قضیه و قیاس و برهان به میان آمده است. از آن جا که بیان دیدگاه هگل در این باره -

هر چند به صورت مختصر - موجب گستردگی سخن خواهد شد، از آن صرف نظر می‌کنیم.

ارزیابی

۱. جمع متقابلان، خواه مقولات را مقولات فهم بدانیم یا مقولات عقل، با توجه به قیود آن که در منطق بیان شده است، ممتنع است. و اجتماع وجود و عدم که تقابل آن‌ها تقابل تناقض است در یک مورد (با حفظ وحدت‌های هشتگانه یا نه‌گانه) ممکن نیست. و مثالی که هگل زده است، مصداق تناقض نیست، زیرا حذف همه تعینات و قیود از وجود، وجود را ناوجود نمی‌کند، تا جمع نقیضین لازم آید. وجود مطلق در این که وجود مطلق است، با عدم جمع نمی‌شود، یعنی این‌گونه نیست که وجود مطلق، وجود مطلق نباشد، یا عدم مطلق باشد.

۲. این سخن که اگر «هستی صرف را در نظر آوریم، در عین این که هست، نیست، زیرا نه این چیز است و نه آن چیز، پس هیچ چیز نیست»، نادرست است، زیرا لازمه این که هستی صرف این چیز یا آن چیز نباشد این نیست که هیچ چیز نباشد، بلکه می‌تواند همه چیز باشد، یعنی همه کمالات وجودی را داشته باشد و نقص هیچ یک از موجودات را نداشته باشد، یعنی هستی صرف باشد، نه هستی محدود. آری، هستی صرف، هستی محدود نیست، نه هستی مطلق و نامحدود.

۳. هگل بر این مطلب که هیچ مفهومی تا با مقابل آن جمع نشود معنای آن تمام نخواهد بود، دلیلی اقامه نکرده است، و مطلب درستی نیز به نظر نمی‌رسد، زیرا هرگاه در تعریف مفاهیم، اجناس و فصول یا عوارض عام و خاص آن‌ها به کار رود، معنای آنها کامل خواهد بود. از باب مثال این تصویر ذهنی از جسم که «جوهری ذو ابعاد است»، تصویر تامی است و آن را از مفاهیم دیگر به طور کامل متمایز می‌سازد، زیرا مفاهیم دیگر یا جوهر نیستند یا جوهر ذوابعاد نیستند. یا این تصویر ذهنی از کم که «عرضی است که قسمت‌پذیری بالذات از ویژگی‌های آن است»، تصویر کاملی است و کم را از مقوله‌های دیگر متمایز می‌سازد، زیرا مقوله‌ها و مفاهیم دیگر یا عرض نیستند، یا بالذات قسمت‌پذیر نیستند، یعنی قسمت‌پذیری آن‌ها به خاطر کمیت داشتن آن‌ها است. آری برخی از مفاهیم به گونه‌ای هستند که چون ویژگی‌های اثباتی که بتواند آن‌ها را از مفاهیم دیگر متمایز سازد برای آن‌ها شناخته نشده، با ویژگی‌های سلبی تعریف می‌شوند مانند مقوله کیف

که با دو ویژگی سلبی تقسیم‌ناپذیری و نسبت‌ناپذیری تعریف می‌شود: «کیف عرضی است که بالذات قسمت و نسبت را نمی‌پذیرد».

۴. از مطالب پیشین به دست آمد که سیر دیالکتیکی که هگل برای ذهن انسان بیان کرده است نیز مبنای استواری ندارد، چنان که دلیلی هم بر آن اقامه نشده و مثال‌هایی که گفته شده نیز تمام نیست. علاوه بر اینکه با ذکر چند مثال نمی‌توان قاعده‌ای منطقی و عقلی را برای عالم ذهن یا عین استنباط کرد.

۵. وابستگی عرض به جوهر از قبیل وابستگی معلول به علت فاعلی و افاضه‌کننده وجود عرض نیست، بلکه از قبیل وابستگی عرض به موضوع آن است، زیرا عرض ماهیتی است که در وجود عینی خود نیازمند موضوع است، اما هم وجود جوهر (موضوع) و هم وجود عرض، معلول موجود دیگری است؛ موجودی که نسبت به جهان طبیعت نقش فاعلی و افاضه‌گری دارد و آن جوهر مفارق با اذن و مشیت واجب‌الوجود بالذات است.

۶. این سخن که «اگر عرض نباشد، جوهر چه معنایی خواهد داشت»، درست نیست، زیرا جوهر ماهیتی نیست که دارای عرض است، تا گفته شود جوهر بدون عرض بی‌معنا است، بلکه جوهر ماهیتی است که در وجود عینی خود به موضوع نیاز ندارد، خواه دارای عرض باشد یا نباشد.

۷. این سخن که اگر معلول نبوده، علت، علت نمی‌شد، به لحاظ وصف علیت به صورت بالفعل برای علت، سخن استواری است، ولی معنای آن این نیست که معلول نسبت به علت نقش علیت فاعلی و تأثیرگذاری دارد، بلکه این مطلب به دلیل نسبت تضایف میان علت و معلول است و ضرورتی که در باب نسبت تضایف مطرح است، ضرورت بالقیاس است نه ضرورت بالغیر و آنچه ویژگی معلول بودن است ضرورت بالغیر است نه ضرورت بالقیاس.

روح مطلق و جلوه‌های آن: ایده‌الیسم هگل

مفهوم بنیادی در تمام آثار هگل واژه آلمانی Geist است. شاید بتوان این کلمه را به روح Spirit: (با تأکید بر جنبه غیر مادی بودن و یا ماوراء الطبیعی و دینی بودن حقیقت) یا به ذهن Mind: (با تأکید بر جنبه عقلانی آن) ترجمه کرد. او گفته است: روح، یگانه حقیقت، وجود

باطنی جهان و اصل وجود است که طبیعت، تاریخ و تفکر بشری مظاهر و جلوه‌هایی از معرفت روح مطلق‌اند.

از نظر هگل روح مطلق همانا زندگانی مطلق است در کار پرورش خودشناسی؛ یعنی فرایندی است که از راه آن «مطلق» خود را به درستی همچون اندیشه خوداندیش تحقق می‌بخشد و این کار را در سه ساحت اصلی، یعنی هنر، دین و فلسفه انجام می‌دهد. «مطلق» را می‌توان در صورت حس زیبایی دریافت، آنچنان که در طبیعت نمایان می‌شود یا در اثر هنری، همچنین «مطلق» را می‌توان به صورت اندیشه تصویری یا اندیشه کنایی دریافت که در زبان دین بیان می‌شود، و نیز می‌توان آن را به زبان ناب مفهومی دریافت، یعنی در فلسفه نظری. بدینسان هنر و دین و فلسفه همگی با «مطلق» سروکار دارند. هستی بیکران الهی درون مایه یا جستار مایه این هر سه کار و کوشش معنوی است. اما مایه اگر چه یکی است، صورت‌ها متفاوت است، یعنی «مطلق» به شیوه‌های گوناگون در این سه کار و کوشش دریافت می‌شود. هنر و دین و فلسفه از آنجا که یک درونمایه یا جستار مایه دارند، هر سه به سپهر روح مطلق تعلق دارند، اما ناهمگونی صورت، نشان دهنده آن است که هر یک مرحله جداگانه‌ای در زندگانی روح مطلق است.

روح یا ایده مطلق نخست در پوشش اشیاء محسوس پدیدار می‌شود و در این مقام به صورت زیبایی دریافت می‌شود که جلوه حسّی ایده است. این جلوه حسّی ایده یا پرتو افشانی مطلق از ورای پرده حس، ایده‌آل نامیده می‌شود. البته، هگل زیبایی در آثار هنری انسان را برتر از زیبایی طبیعی می‌داند، زیرا زیبایی هنری آفریده بی‌میانجی روح است، نمایشی است که روح از خویش به خویش می‌دهد، و روح و فراورده‌های آن برتر از طبیعت و پدیده‌های آنند.

دومین مرتبه از ظهور روح مطلق، دین است. دین در اساس در بردارنده خود نمایان‌گری مطلق به صورت اندیشه کنایی یا تصویری است. اندیشه دینی، اندیشه مفهومی ناب - آن چنان که در فلسفه است - نیست، بلکه اندیشه‌ای است فرو پوشیده در خیال، می‌توان گفت که حاصل همراه شدن خیال و اندیشه است. برای مثال، این حقیقت که ایده منطقی یا لوگوس (کلمه) در طبیعت عینیت می‌یابد، در آگاهی دینی به صورت این مفهوم تصویری یا خیالی ادراک می‌شود که خدای متعال جهان را آزادانه آفریده است. و نیز، این حقیقت که روح کرانمند بنا به ذات خود دمی است

در زندگانی روح بیکران، در آگاهی مسیحی به صورت دکترین اتحاد انسان با خدا از راه مسیح دریافت می‌شود.

کامل‌ترین جلوه روح و ایده مطلق در فلسفه نمایان می‌گردد. فلسفه نظری عنصر خیالی یا تصویری را که ویژگی اندیشه دینی است از آن باز می‌ستاند و حقیقت را به صورت مفهومی ناب بیان می‌کند. فلسفه و دین به هیچ وجه با یکدیگر ناسازگار نیستند، زیرا هر دو با خدا سروکار دارند و جستار مایه هر دوی آنها یکی است و آن، حقیقت جاودانه یا خدا است. و در واقع هر دو دین‌اند، و تفاوت آن دو در این است که دو جلوه یا دو گونه از دین‌اند. آگاهی دینی شکلی از بیان را می‌طلبد که می‌باید فرق آن را با شکل بیان فلسفه باز شناخت. از باب مثال در اندیشه و بیان دینی آفرینش الهی به عنوان یک رخداد احتمالی تصویر و تبیین می‌شود به این معنی که می‌توانست هم رخ دهد و هم رخ ندهد، ولی در نگرش و بیان فلسفی به صورت یک رخداد ضروری تصویر می‌شود، البته نه به این معنی که خدا محکوم و مجبور به این کار بوده است، بلکه به این معنی که واقعیت جز این نیست (ضرورت مربوط به عقل نظری است نه عقل عملی).

ارزیابی

۱. این که حقیقت مطلق را که اساس و بنیاد هستی است، روح مطلق یا ایده مطلق بنامیم، به خودی خود مانعی ندارد، زیرا جعل اصطلاح امری مجاز است. چنان که فلاسفه دیگر نیز خدا را با اصطلاحاتی چون: *علة العلل*، *مبدء المبادی*، *علت نخستین*، *غایة الغایات*، *هستی مطلق*، موجود غیر متناهی و مانند آن‌ها نامیده‌اند.

۲. قرار دادن دین در کنار هنر و فلسفه (در عرض آن دو) درست نیست، آنچه می‌تواند در عرض هنر و فلسفه قرار گیرد علم دینی یا عمل دینی است که کاری بشری است، نه خود دین که حقیقتی الهی است. البته، این در صورتی است که مقصود از هنر و فلسفه دو مشغله انسانی باشد، نه حقیقت زیبایی و حقیقت فلسفه (یعنی اندیشه‌های فلسفی)، زیرا حقیقت زیبایی و فلسفه در قلمرو دین جای دارد. اصولاً دین خود مصداق بارز هنر است؛ زیرا، دین هنر نمایی خداوند در عرصه تشریح است، چنان که طبیعت نیز هنر نمایی خداوند در عرصه تکوین است. اندیشه‌های

فلسفی نیز بخشی از معارف دینی (دین توحیدی و اصیل) است.

۳. برتر دانستن زیبایی هنری به عنوان فعل انسانی بر زیبایی طبیعت درست نیست، زیرا به یک اعتبار اصولاً هنر انسانی نیز جلوه‌ای از طبیعت است، چرا که انسان جزئی از عالم طبیعت است، و آثار هنری او نیز با یک واسطه به طبیعت که صنع خداوند است باز می‌گردد. از سوی دیگر، قطعاً زیبایی آثار هنری انسان، از زیبایی خود انسان برتر نیست، زیرا وجود معلول جلوه و تابعی از وجود علت است. و انسان خود جزئی از عالم طبیعت است. بنابراین، برتر دانستن زیبایی اثر هنری انسان بر زیبایی طبیعت، نگرشی نازیبا به زیبایی است.

۴. اگرچه در زبان دین از عنصر تخیل و کنایه و تمثیل و تشبیه برای بیان پاره‌ای حقایق برین به بشر استفاده شده است، اما این مسئله تمام جنبه‌های زبان دین را تشکیل نمی‌دهد. در زبان دین هم محکم وجود دارد و هم متشابه، هم حقیقت و هم مجاز، هم حکمت است و هم خطابه و هم جدال احسن.

خداشناسی

هگل دلایل سنتی وجود خدا را مورد توجه قرار داده و یاد آور شده است که این دلایل امروزه از اعتبار افتاده‌اند. برخی دینداران اثبات عقلی وجود خدا را کاری بی‌دینانه می‌شمارند، زیرا چنین روشی گرایش به این دارد که احساس باطنی دینی را ریشه‌کن کند و به ایمان دینی، بنیانی عقلی ببخشد. ولی به اعتقاد هگل، این دلایل سزاوار این همه سرزنش نیستند، زیرا از دل نیاز برای سیراب کردن اندیشه و عقل برآمده‌اند.

هگل در بحث از برهان جهان‌شناختی^۱ [امکان و وجوب] خاطر نشان می‌کند که کمبود اساسی آن در صورت سنتی آن است که وجود کرانمند را چیزی موجود به اعتبار خود آن می‌گیرد، آن‌گاه می‌کوشد که به سوی وجود بیکران همچون چیزی ناهمگون با وجود کرانمند فرا رود. این کمبود تنها هنگامی جبران می‌شود که بفهمیم که وجود کرانمند به خودی خود وجود ندارد، بلکه هستی بیکران را نیز در بردارد و از سوی دیگر وجود بیکران خود را در وجود کرانمند آشکار

۱. Cosmological Proof.

می‌سازد.

بر این اساس که وجود بیکران در وجود کرانمند و از راه آن است که وجود دارد، انسان نمی‌تواند به وجود کرانمند بیان‌دیشد بی‌آن که آن را با بیکران ربط دهد. بنابراین، همین که انسان وجود کرانمند را تصور می‌کند، به وجود بی‌کران منتقل می‌شود و دیگر مجال‌ی برای استدلال عقلی باقی نمی‌ماند.

ارزیابی

۱. سخن هگل در دفاع از روش تفکر عقلی در خداشناسی استوار و در خور تقدیر است. روش تفکر عقلی در خداشناسی ریشه در فطرت انسان، یعنی نیاز و گرایش فطری انسان به فهم عقلی امور دارد.

۲. انتقاد وی از برهان جهان‌شناختی (امکان و وجوب) بر برخی از تقریرها و تصویرهای آن وارد است، تقریر و تصویری که مبتنی بر ماهیت‌اندیشی است. از آنجا که ماهیات از هم جدا و مستقل از یکدیگرند، عالم امکان به گونه مستقل تصویر می‌شود آن‌گاه بر اساس اصل علیت از وجود آن بر وجود خداوند استدلال می‌کند. اما بر تقریر و تصویری که وجود جهان (هستی امکانی) را عین ربط به هستی مطلق (واجب الوجود بالذات) می‌شناسد، انتقاد مزبور وارد نخواهد بود. بر اساس این تقریر گفته می‌شود؛ چون وجود مقید بدون وجود مطلق معقول نیست، چرا که مقید همان مطلق است با قیدی خاص، فرض وجود مقید مستلزم وجود مطلق است؛ یعنی با همان نگاهی که مقید را می‌بیند، مطلق را نیز می‌بیند، و بلکه با نگرشی دقیق‌تر، مطلق را قبل از مقید می‌بیند و به جای آن که از مقید بر مطلق استدلال کند، مطلق را شاهد بر مقید می‌داند: «أَوَلَمْ

يَكْفُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»^۱

خودآزمایی

۱. سخن هگل را دربارهٔ موجود حقیقی نقل و نقد کنید.
۲. سخن هگل را دربارهٔ تبیین جهان بر اساس علت غایی و نه علت فاعلی نقل و ارزیابی کنید.
۳. دیدگاه هگل را دربارهٔ ارتباط اجزای جهان با یکدیگر و نقد فلسفه‌های پیشین در توصیف آن تبیین و بررسی کنید.
۴. دیدگاه هگل را در مورد یگانگی ذهن و عین نقل و نقد نمایید.
۵. آراء منطقی هگل را در مبحث وجود بنویسید.
۶. آراء منطقی هگل را در مبحث ماهیت بنویسید.
۷. نقدهای وارد بر آرای منطقی هگل را در مبحث وجود بیان کنید.
۸. دیدگاه هگل را دربارهٔ روح مطلق و جلوه‌های آن بیان و نقد کنید.
۹. دیدگاه هگل را دربارهٔ خداشناسی نقل و نقد کنید.

منابع

۱. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی.
۲. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، جلد هفتم، ترجمه داریوش آشوری.
۳. تفکر فلسفی غرب از منظر استاد مرتضی مطهری، گردآورنده علی دژکام.
۴. فلسفه و ایمان مسیحی، کالین براون، ترجمه میکائیلیان.
۵. تاریخ مختصر فلسفه جدید، راجر اسکروتن، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه.
۶. مبانی و تاریخ فلسفه غرب، هالینگ دیل، ترجمه عبدالحسین آذرنگ.
۷. درباره هگل و فلسفه او (مجموعه مقالات)، کریم مجتهدی.
۸. فلسفه عمومی، پل فولکیه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی.
۹. فلسفه: مسایل فلسفی، مکتب‌های فلسفی، مبانی علوم، دکتر علی شریعتمداری.
۱۰. کلیات فلسفه، دیچارد پاپکین و آروم استرول، ترجمه دکتر سید جلال‌الدین مجتبوی.

◆ فصل هشتم: شوپنہاور و فلسفہ

ارادہ

زندگی و آثار

آرتور شوپنهاور^۱ (۱۷۸۸ — ۱۸۶۰ میلادی) در دانتزیگ^۲ آلمان به دنیا آمد. پدرش بازرگان توانگری بود و امیدوار بود که پسرش راه او را دنبال کند، ولی وی به بازرگانی علاقه‌ای نداشت و به تحصیل دانش پرداخت. در ۱۸۰۹ به دانشگاه گوتینگن رفت تا پزشکی بخواند، اما از سال دوم به فلسفه روی آورد و هواخواه افلاطون شد. در ۱۸۱۱ از آنجا به برلین رفت. با نوشتن رساله‌ای با عنوان «درباره ریشه چهارتوی اصل جهت کافی» از دانشگاه ینا درجه دکتری گرفت. این اثر در ۱۸۱۳ منتشر شد.

از ۱۸۱۴ تا ۱۸۱۸ در «درس‌دن»^۳ زیست و کتاب اصلی خود در فلسفه را با نام «جهان همچون اراده و نمایش» (خواست و باز نمون) نوشت که در اوایل ۱۸۱۹ از چاپ درآمد. در ۱۸۳۶ «درباره اراده در طبیعت» را منتشر کرد و در ۱۸۳۹ به خاطر رساله‌ای که درباره آزادی نوشت برنده جایزه «انجمن علمی دروتتهایم» در ژنو شد. رساله دیگری نیز درباره بنیادهای علم اخلاق نوشت. این دو رساله در ۱۸۴۱ با نام «دو مسئله اساسی علم اخلاق» منتشر شد. در ۱۸۵۱ مجموعه مقاله‌هایی به نام «ذیل‌ها و حاشیه‌ها» در باب موضوع‌های گوناگون منتشر کرد.

شوپنهاور در آغاز چندان مورد توجه اندیشه‌وران قرار نگرفت، ولی در واپسین دهه زندگی خود مردی نامدار شد و دیدارگران از همه سو به دیدارش می‌شتافتند و از قدرت سخنوری درخشانش لذت می‌بردند. وی نسبت به زنان نگرش بدبینانه داشت و همسری هم برنگزید. مورخان فلسفه، او را نویسنده‌ای توانا شناخته‌اند. وی در سپتامبر ۱۸۶۰ درگذشت.

شوپنهاور از فیلسوفان پیشین نسبت به افلاطون علاقمند بود، و کانت را می‌ستود و تحت تأثیر اندیشه‌های او بود، چنان که نسبت به بودا نیز اظهار علاقه و تکریم می‌کرد. او مدعی است

۱. Arthur Schopenhauer.

۲. Dantzig.

۳. Dresden.

که حقیقت را از افراد نامبرده دریافته و خود را وارث حقیقی کانت می‌دانست. اما در نقطهٔ مقابل با هگل سخت مخالفت می‌ورزید. شاید یکی از عوامل آن این بوده که برجستگی و شهرت هگل مانع از آن بود که شوپنهاور که در زمان او جوانی بیش نبود مورد توجه قرار بگیرد. البته، نظام فکری او را نیز نادرست می‌دانست.

اندیشه و آراء

حقیقت جهان، اراده است

اثر مهم فلسفی شوپنهاور با این جمله آغاز شده است: «جهان بازنمود^۱ (نمایش) من است»؛ یعنی حقیقت جهان پدیدار (آنچه به تجربهٔ عینی درمی‌آید) عبارت است از نمودار شدن آن بر یک ذهن یا درک شدن به وسیلهٔ آن. مقصود او از این بازنمود، بازنمود شهودی است نه ذهنی و مفهومی. از باب مثال، مراد او این نیست که یک درخت، با مفهوم انتزاعی آن در ذهن انسان یکی است، بلکه مراد او این است که درخت آنچنان که من درک می‌کنم (درخت نمایان برای من) تنها در رابطه با من به عنوان ذهن درک کننده وجود دارد. لذا درخت چیزی نیست جز آنچه من در می‌یابم. بر این اساس جهان به عنوان چیزی که برای ذهن ادراک کننده نمایان است با واقعیت ذهن ادراک کننده ملازم و همراه است و از یکدیگر جدایی پذیر نیستند.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که بنیاد یا حقیقت ناپدیدار جهان - جهانی که برای ما پدیدار می‌شود و نمایش‌گر آن است - چیست؟ پاسخ شوپنهاور به این پرسش این است که حقیقت پنهان و پایدار جهان اراده است. این مطلبی است که او نسبت به کانت نوآوری کرده است، زیرا کانت گفته بود که آنچه ما از جهان ادراک می‌کنیم، عوارض و پدیدارهاست (فنومن) نه جوهر و ذات جهان (نومن)، اما شوپنهاور آن را اراده می‌داند. و آن حقیقتی است یگانه که هیچ‌گونه کثرتی در آن راه ندارد، کثرت‌ها مربوط به عالم پدیدار می‌باشد.

۱. واژه Representation معادل انگلیسی واژه آلمانی Vorstellung است این واژه را داریوش آشوری در جلد هفتم تاریخ فلسفه کاپلستون به «بازنمود» و فروغی در سیر حکمت در اروپا و عزت الله فولادوند در کتاب فلاسفه بزرگ به «نمایش» ترجمه کرده‌اند.

شناخت حقیقت جهان از طریق معرفت شهودی

راه شناخت این که حقیقت جهان اراده است، معرفت شهودی انسان نسبت به خویش است. از این طریق انسان می‌فهمد که حقیقت او چیزی جز خواست و اراده نیست، سپس این درک شهودی را به اشیای دیگر نیز تعمیم داده نتیجه می‌گیرد که در همهٔ اشیاء آنچه حقیقت دارد اراده و خواست است. و سرانجام به این مطلب دست می‌یابد که اراده یک حقیقت بیش نیست، که جهان پدیدار در انسان و دیگر موجودات عوارض آن می‌باشند، انسان از طریق درون‌نگری می‌یابد که عمل بدنی او چیزی جز ظهور و نمود خواست و ارادهٔ او نیست، به عبارت دیگر، عمل بدنی همانا ارادهٔ عینی شده است، بلکه تمامی بدن انسان نیز چیزی جز خواست و ارادهٔ عینیت یافته نیست. شوپنهاور سپس این مطلب را تعمیم داده می‌گوید همهٔ جذب و دفع‌ها و فعل و انفعالاتی که در پدیده‌های بی‌جان و جاندار رخ می‌دهد، ظهور و نمود اراده است، که از آن با نام‌هایی چون نیرو، قوه، و غریزه یاد می‌شود. آنچه تفاوت می‌کند نام‌هاست نه حقیقت؛ حقیقت در همهٔ آن‌ها خواست و اراده است. وی آشکارا گفته است که خود را نباید به جهان قیاس کنیم بلکه جهان را باید با خود بسنجیم، یعنی همه چیز مانند انسان دارای خواست و اراده است که بر اساس آن عمل می‌کند. به جای آن که بگوییم ارادهٔ انسان مانند نیروی کشش در موجودات طبیعی است می‌گوییم نیروی کشش‌گر در موجودات طبیعی همانند ارادهٔ انسان است، از این همانند سازی می‌توانیم تصویر روشن‌تری از نیروی کشش‌گر در موجودات به دست آوریم.

بنابراین، قوا و نیروهای طبیعی از سنخ اراده‌اند، و اراده اصل و حقیقت جهان است، و آن حقیقتی است مستقل که معلول و وابسته به چیز دیگری نیست، بلکه همه چیز اثر و نمود آن است. اراده بستگی به چیزی ندارد؛ یعنی خود هستی است و از زمان و مکان بیرون است. اراده واحد است، ولی وحدت آن وحدت انفرادی (عددی) نیست که در مقابل کثرت باشد، زیرا کثرت انفرادی (عددی) به سبب زمان و مکان پدید می‌آید و متعلق به پدیدارهاست و به اراده که حقیقت هستی است ربطی ندارد.

کارکرد معرفتی عقل و مفاهیم ذهنی

از بحث پیشین به دست آمد که روش اساسی معرفت از نظر شوپنهاور، معرفت بی‌واسطه و حضوری یا شهودی است، یعنی درون‌نگری برای کشف حقیقت هستی که از نظر او اراده است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که عقل و مفاهیم ذهنی چه جایگاه و نقشی در معرفت دارند؛ زیرا در این که انسان دارای مفاهیم ذهنی است که از طریق قوای حسّی یا تجرید و انتزاع عقلی حاصل می‌شوند، تردیدی وجود ندارد، سخن در نقش و کارکرد معرفتی آن‌هاست.

پاسخ شوپنهاور این است که کارکرد نخستین مفاهیم ذهنی و عقلی، عملی است؛ یعنی نقش آن‌ها در حفظ و نگهداری درک شهودی و انتقال آن به دیگران است، چنان که در زمینه اخلاق نیز ما به قوانین و دستورات اخلاقی نیاز داریم، و بدون مفاهیم نمی‌توان قوانین اخلاقی را بیان کرد.

از سوی دیگر، همه فعالیت‌های انسان در خدمت خواست و اراده او می‌باشند. برآوردن خواست و اراده به وسایل و ابزارهای مناسب نیازمند است. این وسایل و ابزارها برای موجودات طبیعی و انواع جانوران از طریق طبیعت برای آن‌ها فراهم شده است، ولی انسان برای تحقق بخشیدن به خواست و اراده خود باید وسایل و ابزارهای مناسب آن را بسازد، و این کار بدون عقل و تفکر عقلی و بهره‌گیری از مفاهیم ذهنی امکان‌پذیر نیست. بنابراین، نقش اصلی عقل، زیستی است و می‌توان گفت طبیعت آن را همچون ابزاری برای برآوردن نیازهای اندامی که بسی پیچیده‌تر از اندام‌های جانوران است، در اختیار انسان قرار داده است. بر این اساس، عقل برای راه بردن از طریق پدیدارها به حقیقت بنیادین به کار نمی‌آید، بلکه نقش معرفتی آن مربوط به برآوردن نیازهای زیستی انسان است.

در این جا این پرسش مطرح می‌شود که در این صورت علم مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی چگونه امکان‌پذیر خواهد بود؟ و آیا اصولاً می‌توان از ژرف اندیشی فلسفی سخن گفت و درباره حقیقت پژوهش فلسفی و عقلی کرد؟

پاسخ شوپنهاور مثبت است؛ زیرا اگر چه عقل به طبع خدمتگزار خواست و اراده است، و ابزاری است برای برآوردن نیازهای جسمانی انسان، ولی این قابلیت را دارد که چنان پرورش یابد

که از خدمت خواست‌های بدنی آزاد شود و انسان فارغ از تعلقات بدنی و شهوانی به ژرف‌اندیشی فلسفی بپردازد. موضوع این ژرف‌اندیشی نیز همان حقیقت است که ورای پدیدارها قرار دارد، یعنی اراده که از طریق شهود درونی به آن دست یافته‌ایم. بنابراین فلسفه عبارت است از «کنشی میان شهود و عقل‌ورزی مفهومی»، مفاهیم به ما دانش جدیدی نمی‌بخشند، آنچه اساسی است شهود است، اما شهود می‌باید به ساحت مفهوم برآید تا به فلسفه بدل شود.

بدبینی فلسفی

شوپنهاور به بدبینی نسبت به جریان هستی و حوادث جهان معروف است و شاید در میان دانشمندان کسی یافت نشود که از جهان و جریان احوال آن به اندازه او دل‌تنگ بوده باشد. این بدبینی صرفاً یک احساس ناشی از سرخوردگی در زندگی و مواجهه با آلام و ناکامی‌های آن نیست، بلکه منشأ فلسفی دارد؛ یعنی جهان بینی شوپنهاور او را به چنین نگرشی سوق داده است. زیرا او حقیقت هستی و جهان را خواست و اراده می‌داند. بر این اساس در انسان نیز آنچه اصالت دارد خواست و اراده است و همه قوای انسانی و طبیعی و از آن جمله عقل نیز به عنوان ابزاری در خدمت آن است. خواست و اراده در افراد مختلف به صورت خواست‌ها و اراده‌های متفاوت و متعارض و بی‌پایان در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند و نتیجه آن جنگ و نزاع و خصومت همیشگی میان آنان است و پی‌آمد آن چیزی جز رنج و درد نخواهد بود. بنابراین، آنچه در زندگی اصل است، رنج و درد است، و لذت و شادکامی جنبه ثانوی و موقتی خواهد داشت. وی درد و رنج را امری اثباتی و لذت را امری سلبی می‌داند، لذت رفع الم و درد است. و هر چه موجود جاندار در مرتبه حیات برتر باشد، رنجش بیش‌تر است، چون بیش‌تر حس می‌کند و آزار گذشته را بیش‌تر به یاد می‌آورد و رنج آینده را بهتر پیش‌بینی می‌کند. زندگی سراسر جان‌کندن است، بلکه مرگی است که دم به دم به تأخیر می‌افتد و سرانجام اجل فرا می‌رسد در صورتی که از حیات هیچ سودی برده نشده و نتیجه مفیدی به دست نیامده است.

رهایی از خویشتن

اکنون که در دیدگاه وی زندگی سراسر رنج و سختی است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا

انسان می‌تواند از درد و رنج‌های زندگی که این‌گونه اساسی و فراگیر است رهایی یابد؟ شوپنهاور به این پرسش پاسخ مثبت داده است. و آن این است که چون منشأ دردها و رنج‌ها خواست و اراده و خویشتن خواهی است، راه حل آن رهایی از خویشتن است، اما نه به این که انسان دست به خودکشی بزند، زیرا با کشتن خود، رنج انسانی در نوع ادامه می‌یابد و رنج از فردی به فرد دیگری منتقل می‌شود. پس باید کاری کرد که انسان به حال بی‌خودی در زندگی برسد، یعنی نسبت به خواسته‌های نفسانی بی‌اعتنا گردد و به زیبایی‌های ثابت و جاویدان دل ببندد، همان‌ها که افلاطون آن‌ها را صور یا مثل نامیده است و رب النوع موجودات این جهان می‌باشند. از آن جا که شر و فساد این عالم ناشی از کثرت و دگرگونی‌های آن است کسی که با عالم مُثل ارتباط داشته باشد، از عالم کثرت و تعارضات دور شده و از شرّ و فساد و درد هم در امان خواهد بود، دست یافتن به چنین معرفت و مقامی درگرو بی‌خودی و بی‌اعتنایی نسبت به عالم کثرت است.

حاصل آن که راه رهایی از درد و رنج‌های این جهان این است که انسان بفهمد که رنج و دردها ناشی از کثرت است که بر عالم وحدت عارض شده و اراده مطلق به اراده‌های جزئی پراکنده گردیده است و هر فردی خود را حقیقت می‌داند و خودخواهی و زندگی خواهی بوجود آمده و این فسادها پدیدار شده است. انسان باید دریابد که حقیقت یکی است و اراده واقعی، یعنی ذات مطلق، واحد است و اراده‌های فردی و جزئی نمایش بی‌حقیقت است. اگر شخص به این مقام برسد جدایی از میان می‌رود و هر کس خود را دیگری و دیگری را خود می‌یابد. حس همدردی پیدا می‌شود، سنگدلی به همدلی مبدل می‌گردد، فداکاری جای خودخواهی را می‌گیرد و اشخاص نسبت به یکدیگر شفقت پیدا می‌کنند. شوپنهاور شفقت را بنیاد اخلاق، عدالت را جلوه شفقت، و ظلم را ظهور خودخواهی می‌داند.

ارزیابی و نقد

۱. شوپنهاور معتقد است که حقیقت جهان اراده است به همین خاطر نخست اصالت اراده را در انسان مطرح کرده، آن‌گاه آن را به دیگر موجودات طبیعی تعمیم داده و سپس از اراده‌های مقید به اراده مطلق پی برده است و آن را حقیقت و بنیاد هستی دانسته است. در نگاه او اراده مطلق

خود بسنده است، نه ناشی از چیزی است، نه متکی به چیزی و نه برای چیز دیگری است.

در این باره نکات ذیل در خور توجه است:

الف) اراده در انسان حالت یا صفتی است عارض بر نفس انسان که گاهی هست و گاهی نیست و در این جهت مانند دیگر صفات و حالات نفسانی است. بنابراین آنچه در انسان اصالت دارد وجود نفس است، نه اراده.

ب) خواست و اراده در انسان پس از معرفت و ادراک حاصل می‌شود. انسان نخست چیزی را تصور می‌کند، سپس خوب بودن و مفید بودن آن را تصدیق می‌کند، آن‌گاه به آن تمایل می‌یابد. و بعد آن را اراده می‌کند و انجام می‌دهد. بنابراین، اراده در انسان علاوه بر این که متکی بر نفس انسان است، مترتب بر علم و ادراک نیز می‌باشد.

ج) بر این اساس، چگونه می‌توان از طریق ادراک شهودی اراده در انسان به وجود اراده‌ای مطلق که وابسته به هیچ چیزی نیست پی برد؟ فرض وجود اراده‌ای مطلق و مستقل دلیل دیگری نیاز دارد.

۲. شوپنهاور از مقایسه موجودات دیگر به انسان، وجود اراده را در همه آنها اثبات کرده است. با وجود تفاوت‌های مهمی که میان انسان و دیگر موجودات عالم طبیعت، به ویژه جمادات، وجود دارد، چگونه می‌توان برای چنین قیاسی اعتبار علمی قائل شد؟ آری آنچه قابل قبول است این است که در همه موجودات قوه و نیرویی که مبدء و منشأ افعال و آثار آنهاست وجود دارد، اما این که آن قوه و نیرو از سنخ اراده‌ای است که در انسان است، به دلیل روشن و استواری نیاز دارد.

۳. بدینی فلسفی شوپنهاور نسبت به جهان با باور او به وجود اراده مطلق و جمال و زیبایی آن سازگاری ندارد، زیرا از نظر عقل پذیرفته نیست که حقیقتی زیبا و دلپذیر جلوه‌ها و آثاری تماماً نازیبا و رنج‌آور داشته باشد. با قبول چنین مبنای فلسفی (وجود اراده مطلق که جمال و زیبایی مطلق است) درد و رنج‌های جهان طبیعی را باید به گونه‌ای تفسیر کرد که با مبنای مزبور ناسازگار نباشد. اولاً؛ در کنار دردها و رنج‌ها، لذت‌ها و شادکامی‌ها نیز وجود دارد. و ثانیاً؛ بسیاری از دردها و رنج‌ها طبیعی نیست، بلکه ناشی از تربیت نادرست انسان‌هاست. و ثالثاً؛ چه بسا دردها و رنج‌های طبیعی یا بشری زمینه‌ساز تکامل وجودی و معنوی انسان می‌گردد و از این منظر این‌گونه دردها و

رنج‌ها زیبا خواهد بود.

عاشقم بر لطف و بر قهرش به جد وین عجب من عاشق این هر دو ضد

بنابراین، برای رهایی از رنج و دردها لازم نیست، انسان به رهبانیت و انزوا طلبی روی آورد و روش زهد منفی را برگزیند، بلکه باید معرفت و ایمان خود را کمال بخشید تا سبکبال شود و به نفس مطمئنه دست یازد. با چنین فلسفه‌ای است که جهان یکسره نزد او زیبا جلوه خواهد کرد، و ذره‌ای ناامیدی و ناسپاسی در روح او راه نخواهد یافت.

۴. برخی از صاحب نظران بدبینی افراطی شوپنهاور به زندگی را ناشی از شرایط خاص زندگی او دانسته‌اند. ویل دورانت گفته است: «علت اساسی ناراحتی شوپنهاور در این بود که وی زندگی عادی را ترک گفته بود و از زن و ازدواج و فرزند بی‌زار بود، پدر بودن را بالاترین زشتی‌ها می‌شمرد، در صورتی که یک مرد سالم آن را بزرگ‌ترین لذت حیات می‌داند». فروغی نیز گفته است: «بدبینی شوپنهاور و نتیجه‌ای که از آن می‌گیرد امری است به کلی شخصی و ناشی از احوال و اخلاق و جریان زندگی او است. طبعاً سودایی و پر سوء ظن و حساس و تند مزاج و خود پسند و پر توقع بوده است؛ برای امر معاش احتیاج به کار نداشته و همت به کاری نمی‌گماشته است، به تن آسایی مایل و در مقابل شداید کم تحمل بوده؛ مهر و محبت مادر نچشیده و در معاشرت با زن‌ها ناملایمت دیده و این جمله در فکر او تأثیر کرده و به این مجرا انداخته است.

خودآزمایی

۱. دیدگاه شوپنهاور را دربارهٔ حقیقت جهان تبیین و نقد کنید.
۲. نظریه شوپنهاور را دربارهٔ کارکرد معرفتی عقل و مفاهیم ذهنی بیان کنید.
۳. بدینی فلسفی شوپنهاور نسبت به جهان را تبیین و تحلیل کنید.
۴. دیدگاه شوپنهاور را دربارهٔ حقیقت درد و رنج و راه رهایی از آن بنویسید.

منابع

۱. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، جلد هفتم، ترجمه داریوش آشوری.
۲. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی.
۳. تاریخ مختصر فلسفه جدید، راجر اسکروتن، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه.
۴. ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی.
۵. تفکر فلسفی غرب از منظر استاد مرتضی مطهری، گردآورنده علی دژکام.
۶. دریای ایمان، دان کیوپیت، ترجمه حسن کامشاد.

◆ فصل نهم: کی یرکگارد و

ایمان گرایبی

زندگی و آثار

سورن ابی کی یرکگارد^۱ (۱۸۱۳ — ۱۸۵۵ م) فیلسوف دانمارکی در کپنهاگ دیده به جهان گشود، پدرش یک تاجر ثروتمند از کلیسای لوتری بود. وی پس از طی دوران کودکی، در دانشگاه کپنهاگ به تحصیل پرداخت و در نظر داشت از روحانیون کلیسا گردد، در سال ۱۸۴۰ دوس الهیات را به پایان رساند. در سال ۱۸۳۵ دچار ضعفی شد که خودش آن را «زلزله عظیم» خوانده است. این پرسش ناراحت کننده به فکر او راه یافت که آیا رفاه مادی خانواده او نشانه ناخشنودی خداوند است یا دلیل بر رحمت و برکت الهی است؟ در سال‌های بعد برای رهایی از این حالت به زندگی اجتماعی روی آورد و نیز دست به تألیف زد. در برخی از این آثار که با نام مستعار انتشار می‌یافت هگل و اندیشه‌های او را مورد انتقاد شدید قرار داده است. برخی از آثار وی عبارتند از:

منتخبات فلسفی (۱۸۴۴)، ترس و لرز (۱۸۴۳)، تصور ترس (۱۸۴۴) و یادداشت پایانی غیر علمی (۱۸۴۶)، مکالمات مسیحی (۱۸۴۸) اعمال محبت (۱۸۴۷)، یادداشت‌های روزانه که طی سال‌های مختلف نگارش یافته است. به گفته کالین براون، یادداشت‌های روزانه بهترین اثری است که عقاید او را به روشنی بیان می‌کند، وی مبتدیان را توصیه می‌کند که برای آشنایی با افکار کگارد از مطالعه این کتاب آغاز کنند، زیرا خواننده را با زندگی پرتلاطم وی آشنا می‌سازد. این آشنایی می‌تواند راهگشای فهم درست عقاید و افکار او باشد.

سال‌های آخر زندگی کگارد با بحث‌های تلخ میان او و کلیسای رسمی به پایان رسید. در ژانویه ۱۸۵۴ اسقف مینستر^۲ که رئیس کلیسای دانمارک بود درگذشت و اسقف مارتسن^۳ که کمی بعد جانشین وی گردید، سخنرانی بلندی در فضایل مینستر ایراد کرد. کی یرکگارد در برابر او موضع گرفت و نوشت «آیا اسقف مینستر از شاهدان حقیقت بود؟» این موضع‌گیری مخالفت‌های

۱. Soren Aoby Kierkegaard.

۲. Mynstre.

۳. Martensen.

شدیدی را علیه او برانگیخت و سرانجام به مرگ او انجامید.

کی‌یرکگارد، به رغم همه آسفتگی‌هایی که در دوران زندگی پشت سر گذاشته بود، آموزش و پرورش لازم را دیده بود، ده زبان می‌دانست و به هومر، شکسپیر، مونتسارت و گوته دلبستگی ویژه داشت، فیلسوفانی که بر او تأثیر بیشتر نهادند به ترتیب، هگل، افلاطون و کانت بودند، آموزش و ساز و برگ او در زمینه‌های هنری بسیار عالی بود، اما در علوم طبیعی ورزیدگی لازم را نداشت. انزجار از دانشگاهیان، انزوا طلبی در عین شوخ طبعی نیشدار، و داشتن خلق و خوی زاهدانه از ویژگی‌های شگفت‌انگیز او به شمار می‌رود. او در عین این که اندیشمندی بلند مرتبه به شمار می‌رفت، در اعتقاد به مسیحیت استوار و پابرجا بود و همین امر موجب پاره‌ای مقاومت‌ها در برابر افکار او شد، چنان که نیچه از خواندن آثار او خودداری کرد.

اندیشه و آراء

فلسفه نظری

به نظر کی‌یرکگارد، فلسفه سیستم ساز نظری، که بزرگترین نمونه آن به نظر وی ایده باوری مطلق است، برداشتی از بنیاد نادرست از هستی انسانی دارد. مسئله‌های مهم واقعی، یعنی مسئله‌هایی که برای انسان به عنوان فرد هستی‌مند به راستی مهم‌اند، نه با اندیشه و دیدگاه مطلق فیلسوف نظری، که با عمل‌گزینش در ساحت زندگی به جای باریک‌اندیشی عینی از دور، حل‌شدنی هستند.

فلسفه او، به اصطلاح یک فلسفه زیستن است و یکی از مخالفت‌های او با فلسفه هگل آن است که با این فلسفه نمی‌توان زیست. البته کی‌یرکگارد نیز می‌باید به تجربه‌های خویش کلیت بخشد و گرنه جز یک زندگی نامه شخصی نخواهد بود، اما در عین حال بسیار آشکار است که آن کس که این جا سخن می‌گوید خود بازیگر است نه تماشاگر. و این، وجه قوت فلسفه او است، زیرا به نوشته‌هایش چنان جدیت و ژرفایی می‌بخشد که آن را از آن مفهومی از فلسفه که یک بازی یا وقت‌گذرانی دانشورانه است جدا می‌سازد. با این حال، جای این ضعف نیز در فلسفه او هست که

بیش از اندازه ذهنی و دشمن‌عینیت به نظر آید.^۱ در واقع کسانی نیز هستند که نام فلسفه بر آن نمی‌نهند.

هستی‌گرایی فردگرایانه (اگزیستانسیالیسم)^۲

هستی، برای کی‌یرکگارد مقوله‌ای بود مربوط به فرد آزاد. هستی داشتن، به معنایی که او آن را بکار می‌برد، به معنای تحقق بخشیدن به خویش از راه‌گزینش آزادانه میان گزینه‌ها با درگروه نهادن خویش است. بنابراین، هستی داشتن یعنی هر چه بیشتر فرد شدن و هر چه کم‌تر به گروه تعلق داشتن. می‌توان گفت که معنای آن بر گذشتن از کلیت به سود فردیت است.

بر این اساس، کی‌یرکگارد نمی‌توانست با نظریه هگل درباره نسبت میان فردیت و کلیت همدلی داشته باشد. فلسفه هگل، به نظر کی‌یرکگارد، جایی برای فرد هستی‌مند باز نمی‌گذاشت و تنها کاری که می‌کرد این بود که او را به شیوه‌ای شگفت‌کلیت می‌بخشید و آنچه نمی‌توانست کلیت یابد بی‌اهمیت شمرده می‌شد، حال آن که مهم‌ترین و با معناترین چیز همین است؛ فرو رفتن در کلیت یا غرقه کردن خود در آن - خواه این کلیت دولت باشد یا اندیشه‌جهانگیر - چیزی جز رها کردن مسئولیت شخصی و زندگی اصیل نیست.

با توجه به دیدگاه انسان‌گرایانه کگارد در تفسیر هستی، او را مؤسس «اگزیستانسیالیسم» دانسته‌اند، اگزیستانسیالیسم کوششی فیلسوفانه در مورد هستی است به عنوان بازیگر و نه به عنوان تماشاگر. یک گزاره یا حقیقت را آن‌گاه هستی‌گرایانه (اگزیستانسیالیستی) می‌نامند که انسان فقط به عنوان نظاره‌گر به آن ننگرد، بلکه با تمام وجود با آن رابطه برقرار کند. آزادی و انتخاب از مقومات اگزیستانسیالیسم است، از آن‌جا که فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی مربوط به قرن بیستم میلادی‌اند، در آینده در این باره بیش‌تر سخن خواهیم گفت.

۱. مقصود از ذهنی بودن شخصی بودن است که چون حنبه کلی ندارد و با معیارهای فرا شخصی و عینی قابل سنجش نیست، نمی‌تواند به عنوان دیدگاهی فلسفی تلقی شود.

۲. Existentialism.

نقد فلسفه هگل

چنان که پیش از این یاد آور شدیم، کی یرکگارد فلسفه هگل را مورد انتقاد شدید قرار داده است. وی برای تبیین هدف خود می‌گوید: پیروی از فلسفه هگل بسان این است که انسان با یک نقشه کوچک اروپا که در آن دانمارک خیلی کوچک نشان داده شده است، بخواهد در دانمارک مسافرت کند. هگل استدلال‌های خشک مابعدالطبیعی و نظری را به باد تمسخر می‌گیرد. به اعتقاد او، حقایق فلسفه هگل با حقایق وجود انسان هیچ نسبتی ندارد. در یادداشت‌های روزانه خود در سال ۱۸۵۰ نوشته است: من بارها نشان داده‌ام که هگل اصولاً انسان را در سطح موجوداتی وحشی و به حیواناتی که عقل به آنان عطا شده، فرو می‌آورد، زیرا در دنیای حیوانات، فرد همیشه از جمع کم‌اهمیت‌تر است. خصوصیت نوع انسان این است که چون فرد به صورت خدا آفریده شده، همیشه از جمع بالاتر است. این حقیقت ممکن است اشتباه فهمیده شود و مورد سوء استفاده قرار گیرد، اما حقیقت است، برای حفظ این حقیقت باید مبارزه کرد.

هدف اصلی مبارزه کگاراد با هگل ابطال این نظریه هگل بود که حقیقت یک امر غیر شخصی است و می‌توان با تفکر غیر حسی به آن دسترسی پیدا کرد. این تفکر اگر در مورد علوم طبیعی درست باشد، اما در مورد خداوند فایده‌ای در بر ندارد، در مورد شناخت خدا، باید دست به انتخاب همراه با ترس و لرز زد. کی یرکگارد با هگل مبارزه می‌کرد که از مسیحیت دفاع کند. به اعتقاد او مسیحیت از جایی شروع می‌شود که هگل کار خود را پایان می‌دهد.

هگل بر آن بود که حیات معنوی در میان تضادها یا قطب‌های گوناگون معلق است؛ در میان مثالی و واقعی، ضروری و امکانی، زمانی و جاودانی، عینی و ذهنی و مانند آن. وظیفه فلسفه به نظر هگل میانجی‌گری میان این تضادها است و نشان دادن این که چگونه هر کدام بر دیگری دلالت می‌کند و چگونه هر دو را می‌توان نگهداری کرد و در هم نهادی در سطح بالاتر آشتی داد. بنابراین، فلسفه هگل می‌خواهد خواننده را به سوی نوعی حالت تحقق کامل معنوی رهنمون شود که در آن همه تضادها از بین رفته است و هگل ادعا دارد که این امر برگردان آموزه رستگاری مسیحی به زبان فلسفی است.

کی یرکگارد در اندیشه حمله به اصل میانجی‌گری هگل است. به نظر او مسیحیت پیامی

است برای او دربارهٔ فرد واقعی موجود انسان، حال آن که تعلیمات هگل فردیت واقعی را زایل می‌سازد و آن را در مطلق ادغام می‌کند. این اندیشه، به ویژه در عصر حاضر که زندگی صنعتی، ماشینی، دموکراسی، و ارتباطات سبب شده است که فرد خود را تابعی ساده از حرکت‌های جمعی بداند، بسیار خطرناک است. و به هویت فردی افراد صدمه وارد می‌کنند. کی‌یرکگارد راه نجات از این اضمحلال هویت فردی را در مسیحیت می‌داند. زیرا مطابق آموزه‌های آن انسان به معنویت فردی خود روی می‌آورد و می‌تواند در تنهایی و غربت سختی‌ها را تحمل کند و از پیروی کورکورانه از جمع پرهیز نماید.

ذهنیت‌گرایی و ایمان‌گرایی

تفکر فلسفی کی‌یرکگارد بر نوعی ذهنیت‌گرایی توأم با آرمان معنوی استوار است. او حیات و باور دینی را نیز با همین معیار ارزیابی می‌کند. یعنی حقایق یا آموزه‌های دینی از آن نظر که واقعیت دارند و در تاریخ یا در جهان متافیزیک تحقق یافته‌اند برای او اهمیت ندارند، بلکه از آن نظر که در زندگی ذهنی و روحی انسان تأثیر می‌گذارند دارای اهمیت و اعتبار می‌باشند. همین اندیشه منشأ مشاخره‌های قلمی خستگی‌ناپذیر او با کلیسا گردید. کی‌یرکگارد معتقد است دین را نباید به حقیقت عینی تنزل داد، چون حقیقت آن صرفاً در تداوم تملک ذهنی آن و در عمل اهل ایمان است. این حقیقت را نمی‌توان تصاحب کرد، بلکه باید رو به سوی آن زندگی کرد.

به اعتقاد کی‌یرکگارد موضوع مهم عبارت است از انتخاب ذهنی یا جهش ایمان و تسلیم شدن به امر نامعقول. حقایق دینی را نمی‌توان با دلیل و از پیش اثبات کرد بلکه باید در عمل و التزام عملی آنها را یافت، چنان که مسیح گفته است اگر کسی از تعلیمات من پیروی کند به حقیقی بودن آن پی خواهد برد؛ یعنی قبل از عمل کردن دلیلی بر آن وجود ندارد. و قبول آن تعالیم نمی‌تواند موجب اطمینان گردد. وقتی تعلیم دینی را قبول می‌کنیم و طبق آن زندگی می‌نماییم و زندگی خود را به خطر می‌اندازیم، در آن موقع حقیقت آن ثابت می‌شود.

کی‌یرکگارد اصرار دارد که وجود خدا را نمی‌توان ثابت کرد، خدا یعنی نقش‌هایی که او در تکوین فرد مؤمن ایفا می‌کند و بیش از این چیزی نمی‌توان و نمی‌باید گفت. به عبارت دیگر، از

نظر کی یرکگارد وجود خداوند مهم نیست، بلکه فکر دربارهٔ خداوند و ایمان به او مهم است. باور وی بر این است که ایمان و اعتقاد دینی با استدلال نسبت معکوس دارد، هر چه دلایل کم‌تر باشد، بهتر است. اگر ما می‌توانستیم وجود خداوند و عشق او نسبت به خودمان را اثبات کنیم، ایمان به خداوند محال می‌شد. اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم، اما دقیقاً از آن رو که بدین کار قادر نیستیم باید ایمان آورم.

ارزیابی و نقد

۱. نگرانی کی یرکگارد دربارهٔ بحران هویت انسان جدید غربی که در نگرش ماشینی‌وار عقلانیت ابزاری ریشه دارد، بجا و در خور تحسین است، چنان که اندیشهٔ او در این که راه برون رفت از این بحران را در ایمان دینی می‌داند نیز استوار است.

۲. رهیافت هستی‌گرایانهٔ او به ایمان دینی از این جهت که دربارهٔ ایمان دینی تنها نباید به استدلال‌های عقلی بسنده کرد، بلکه باید ایمان دینی را در متن زندگی، به ویژه در زندگی روحی و درونی، تجربه کرد نیز مورد تأیید است، ولی انکار یا نادیده گرفتن بعد عقلانی ایمان پذیرفته نیست.

۳. اندیشهٔ کی یرکگارد نوعی فردگرایی افراطی را تأیید و ترویج می‌کند و جایگاه و نقش جامعه را در حیات معنوی انسان نادیده گرفته یا انکار می‌کند. این اندیشه، همانند اندیشهٔ افراطی طرفداران اصالت جامعه که جایگاه و نقش فرد را در زندگی معنوی او نادیده گرفته‌اند، نادرست است. دیدگاه درست در این باره دیدگاه اعتدالی است که نقش دو جانبه فرد و جامعه را در حیات فردی و اجتماعی بشر می‌پذیرد. آیین اسلام طرفدار چنین دیدگاهی است.

۴. ناسازگار دانستن ایمان دینی با معرفت یقینی نادرست است، زیرا تسلیم بودن و سرسپردن در برابر خداوند بدون معرفت یقینی نسبت به او متصور نیست. انسان در برابر چیزی تسلیم می‌شود و به آن سر می‌سپارد، و به او توکل و اعتماد می‌کند که به حقانیت، قدرت، علم، حکمت و رحمت او اعتقاد داشته باشد، و این اعتقاد بدون معرفت یقینی به دست نخواهد آمد. کی یرکگارد حضرت ابراهیم خلیل(ع) را نمونهٔ کامل انسان با ایمان دانسته است، در حالی که ایمان شکوهمند

ابراهیم(ع) از یقین کامل او به خداوند سرچشمه گرفته بود. به تعبیر قرآن کریم او از ملکوت آسمان‌ها و زمین آگاه بود و به خداوند یقین داشت.^۱

۱. « وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ». سوره انعام، آیه ۷۵.

خودآزمایی

۱. دیدگاه کی‌یرکگارد را دربارهٔ فلسفهٔ نظری به ویژه فلسفه هگل بنویسید.
۲. فلسفهٔ مطلوب از نظر کی‌یرکگارد کدام است؟ ویژگی‌ها و نقد آن را بنویسید.
۳. رهیافت هستی‌گرایانه کگارد را به ایمان دینی تبیین و بررسی کنید.
۴. دیدگاه کگارد را دربارهٔ ناسازگاری ایمان دینی با معرفت یقینی نقل و بررسی کنید.

منابع

۱. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، جلد هفتم، ترجمه داریوش آشوری.
۲. فلسفه و ایمان مسیحی، کالین براون، ترجمه میکائیلیان.
۳. تاریخ مختصر فلسفه جدید، راجر اسکروتن، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه.
۴. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی - ابراهیم سلطانی.
۵. دریای ایمان، دان کیوپیت، ترجمه حسن کامشاد.
۶. فلسفه: مسایل فلسفی، مکتب‌های فلسفی، مبانی علوم، دکتر علی شریعتمداری.
۷. فلسفه معاصر، فردریک کاپلستون، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی.
۸. مبانی و تاریخ فلسفه غرب، هالینگ دیل، ترجمه عبدالحسین آذرنگ.

◆ فصل دهم: نیچه و فلسفه

خواست قدرت

زندگی و آثار

فریدریش ویلهلم نیچه^۱ (۱۸۴۴ — ۱۹۰۰ م) در زاکسن پروس به دنیا آمد. در پنج سالگی پدرش که کشیش لوتری بود از دنیا رفت و او در محیطی زنانه و دیندارانه در میان مادر و خواهر و مادر بزرگ و عمه‌هایش بزرگ شد. از ۱۸۵۴ تا ۱۸۵۸ در دبیرستان محلی درس خواند و از ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۴ شاگرد مدرسه شبانه‌روزی نامدار یفورتا بود. از همان دوران دانش‌آموزی ستایشگر روح فرهنگ یونانی شد و در میان نویسندگان دوران باستان دوستدار افلاطون و آیسخولوس بود. در اکتبر ۱۸۶۴ به دانشگاه بُن رفت اما پاییز سال بعد به لایپزیگ رفت تا مطالعهٔ زبان‌شناسی تاریخی (فیلولوژی) را نزد ریتشل^۲ دنبال کند. در این زمان از مسیحیت گسست و هنگامی که با کتاب شوپنهاور (جهان همچون اراده و نمایش) آشنا شد یکی از جنبه‌های دلکش کتاب برای او به گفتهٔ خودش، بی‌خدایی نویسنده‌اش بود. در دانشگاه بازل^۳ با تأیید استادش دیتشل، پیش از آن که درجهٔ دکتری بگیرد در زبان‌شناسی به استادی برگزیده شد.

نیچه در دوران زندگی خود تحولاتی را تجربه کرد. در نخستین دوره به شعر و موسیقی گرایش یافت و علم و خرد را تحقیر می‌کرد. در این دوره سخت شیفته موسیقی ریشارد واگنر شده بود و معتقد بود فرهنگ آلمانی باید از وضعیتی که دارد و نیچه آن را با فرهنگ یونان پس از سقراط همانند می‌دانست، تحول یابد و از روح موسیقی واگنر آکنده شود. در دورهٔ دوم که از سال ۱۸۷۶ آغاز می‌شود از موسیقی واگنر روی برتافت و به علم و خرد روی آورد و نقش یک فیلسوف عقل باور عصر روشنگری را در فرانسه بازی کرد. خردگرایی او جنبهٔ پوزیتیویستی داشت و اندیشه‌های متافیزیکی را تخطئه می‌کرد. کتاب «انسانی، خیلی انسانی» نمایندهٔ تفکر او در این

۱ . Friedrich Wilhelm Nietzsche.

۲ . Ritschl.

۳ . Basel.

دوره است.

در مرحله سوم از کارهای حرفه‌ای خود دچار رنجوری و سرخوردگی شد و در نتیجه در ۱۸۷۹ از کرسی استادی در بازل کناره‌گیری کرد و ده سال بعد را در آوارگی گذراند و در جست‌وجوی تندرستی در سوئیس و ایتالیا از این‌جا به آنجا می‌رفت و گاهی نیز سری به آلمان می‌زد. برخی از آثار منتشر شده او در این دوره عبارتند از: «سپیده دم» (۱۸۸۱) و «دانش شاد» (۱۸۸۲)؛ در این کتاب مسیحیت را دشمن زندگی معرفی کرد و اندیشه «مرگ خدا» را مطرح ساخت.

چهارمین مرحله زندگی نیچه (۱۸۸۳ — ۱۸۸۵) با انتشار کتاب «چنین گفت زرتشت» که از چهار بخش تشکیل شده است آغاز می‌شود. این کتاب که اندیشه «ابر انسان» (سوپرمن) را با ایده واژگون کردن همه ارزش‌ها مطرح کرده است سبکی شاعرانه و پیامبرانه دارد و نمایانگر اثری از یک اهل مکاشفه است. در این مرحله دو اثر دیگر او نیز در خور توجه است: یکی «فراسوی نیک و بد» (۱۸۸۶) و دیگری «تبار شناسی اخلاق» (۱۸۸۷). این سه کتاب را مهم‌ترین آثار نیچه دانسته‌اند. نیچه در کتاب «فراسوی نیک و بد» که عنوان فرعی «پیش‌درآمد فلسفه آینده» را بر خود داشت، در پی ارائه طرح فلسفی خود بود. او می‌خواست همان‌گونه که شوپنهاور فلسفه‌اش را بر بنیاد «خواست زندگی» بنا کرده بود، فلسفه‌ای بر بنیاد ایده «خواست قدرت» بنا کند.

سرانجام نیچه به جنون مبتلا شد و دو سال پایان عمر خود را با این حالت سپری کرد و در ۲۵ اوت ۱۹۰۰ میلادی درگذشت.

اندیشه و آراء

همان‌گونه که از زندگینامه نیچه به دست آمد وی در طول زندگی خود حالات روحی و فکری گوناگونی را تجربه کرده است. در مجموع طبیعت‌گرایی و نسبی‌گرایی در باب حقیقت و اخلاق و معرفت، دین‌ستیزی و هیچ‌انگاری از ویژگی‌های بارز تفکر نیچه به شمار می‌رود و فلسفه او را می‌توان فلسفه مبتنی بر خواست قدرت نامید. در این‌جا اندیشه‌های فلسفی او را تبیین و نقد می‌کنیم:

فرضیه خواست قدرت

نیچه جهان را بر اساس خواست قدرت (اراده معطوف به قدرت) تفسیر کرده است. خواست قدرت از نظر او یک اصل متافیزیکی نیست که فراسوی جهان بوده و جهان ظهور و نمود آن باشد، بلکه برداشتی از جهان و شیوه نگرش به آن و وصف آن است، به عبارت دیگر، خواست قدرت وجه فهم‌پذیر جهان است.

نیچه فرضیه خواست قدرت را نخست در فرایندهای نفسانی انسان مطالعه کرد، سپس آن را به کل زندگی ارگانیک و پس از آن به کل جهان تعمیم داد. بنابراین، اگر جهان بر حسب ویژگی فهم‌پذیر آن تعریف شود، همانا خواست قدرت خواهد بود و بس. وی گفته است: «اگر ما علیت خواست را قبول داشته باشیم باید بکوشیم تا آن را همچون تنها شکل علیت اساس قرار دهیم». بر اساس فرضیه خواست قدرت، دانش ابزاری است در خدمت قدرت. دانش دوستی بر خواست قدرت تکیه دارد. هدف دانش دانستن، به معنای دریافت حقیقت مطلق به خاطر خود آن نیست، بلکه چیرگی است. ما تا آنجا که نیازهای عملی مان می‌طلبند خواهان این هستیم که دریافت‌های حسی خود را به قالب بریزیم و سامان بخشیم و شکل دهیم. علم عبارت است از بازسازی مفهومی و ذهنی طبیعت به دست انسان برای تسلط بر طبیعت.

بر این اساس، نظریه اتمی، قالبی است که علم پژوه در جهت چیرگی بر پدیدارها بر آنها می‌نهد. آنچه ما در موجودات زنده، زندگی می‌نامیم عبارت است از صورت پایداری از فرایندهای ابراز وجود نیرو. برای مثال جریان جذب در ارگانیزم موجود زنده یکی از نمودهای خواست قدرت است. دیگر کارهای اندامی نیز همین‌گونه است، لذت و رنج نیز پدیده‌هایی برای افزایش قدرتنند. لذت را می‌توان افزونی قدرت تعریف کرد و رنج را احساس برخورد خواست قدرت با مانع.

ارزیابی

۱. در این که قدرت یک کمال وجودی بوده و برای هر موجودی مطلوب است، سخنی نیست، سخن در این است که نباید قدرت را در قدرت مادی و طبیعی خلاصه کرد. اگر در حیوانات تنها قدرت غریزی و مادی کمال به شمار آید، اما در انسان که از قوه عقل و اختیار برخوردار است،

این گونه نیست، بلکه قدرت روحی و معنوی از جایگاه بالاتری برخوردار است. آن کس که بتواند تمایلات سرکش حیوانی خود را مهار کند و خردمندانه تصمیم‌گیری و عمل کند، توانا تر خواهد بود. امیر مؤمنان علی (ع) می‌فرماید: «أَشْجَعُ النَّاسِ مَنْ غَلَبَ هَوَاهُ». بر این اساس، دانش به خودی خود نشانه کمال و قدرت است، و هر گاه در خدمت قدرت معنوی قرار گیرد کمال دیگری بر آن عارض می‌شود، اما در خدمت قدرت مادی و تمایلات حیوانی قرار گرفتن دانش نه تنها موجب کمال آن نخواهد شد، بلکه سبب نقصان آن خواهد شد.

۲. روش نیچه در تعمیم خواست قدرت از انسان به دیگر موجودات عالم، به ویژه موجودات بی‌جان که از نظر تمایلات نفسانی شباهتی با انسان ندارند، نیز مبنای منطقی ندارد.

نسبی‌گرایی در حقیقت و فهم

نیچه بر آن است که حقیقت مطلق در کار نیست. مفهوم حقیقت مطلق، ساخته فیلسوفانی است که از عالم شدن ناخرسندند و در پی یافتن جهان پایدار هستی‌اند. حقیقت از مقوله شدن است و این ما هستیم که آن را به هستی بدل می‌کنیم و الگوهای پایدار ذهن خویش را بر روند شدن بار می‌کنیم، و این کار و کوشش ظهور خواست قدرت است.

حقایق همه افسانه‌اند، افسانه‌ها همه برداشت‌ها هستند و برداشت‌ها همه چشم‌اندازها، حتی هر غریزه‌ای چشم‌انداز خود را دارد که می‌کوشد آن را بر غرایز دیگر بار کند. مقولات عقل نیز افسانه‌ها و چشم‌اندازهای منطقی‌اند، نه حقایق ضروری. حقیقت‌ها آن پندارهایند که از یاد برده‌ایم که پندارند، سکه‌هایی که نقش آن‌ها از میان رفته و دیگر نه چنان سکه، بلکه به عنوان فلز به آن‌ها نگریسته می‌شود.

آنچه فیزیکدانان به عنوان قانونمندی طبیعت از آن یاد می‌کنند چیزی نیست جز تفسیر و برداشت ذهنی آنان از طبیعت، زیرا ممکن است فرد دیگری تفسیر دیگری از آن ارائه دهد. و در عین حال هر دو تفسیر در جهت خواست قدرت کارساز باشد. نیچه هم مانند فیزیکدانان از این که جهان سیری ناگزیر دارد سخن می‌گوید، اما نه از آن جهت که دارای قانونی است، بلکه از آن جهت که هیچ قانونی در کار نیست.

وی معتقد است جهانی که ما با آن رو بروییم یک افسانه است، تخمینی است استوار بر مجموعه نابسندۀ مشاهدات. جهان در سیلان است، چون چیزی است در حال شدن، همچون دروغ در دگرگونی که هرگز به حقیقت نزدیک نمی‌شود، زیرا حقیقتی در میان نیست.

یک چیز وقتی تعریف می‌شود که همه موجودات پرسیده باشند آن چیست؟ و پرسش خود را پاسخ گفته باشند. فرض کنید فقط یک موجود با مناسبات و چشم اندازهای خود در مورد همه چیزها نادیده گرفته شود، آن‌گاه آن چیز نمی‌تواند تعریف شود.

حقیقت، چیزی در بیرون نیست که بتوان آن را یافت و کشف کرد، بلکه چیزی است که باید آفریده شود و برخواست قدرت و چیرگی که در خود بی‌پایان است نامی بگذارد. حقیقت واژه‌ای است برای خواست قدرت.

آیا وجود، ویژگی دیگری جز ویژگی چشم‌اندازی دارد؟ آیا وجود بدون تأویل، بی‌معنا نمی‌شود؟ از سوی دیگر، آیا تمامیت وجود فعالانه درگیر تأویل نیست؟ باری، این همه را نمی‌توان تعیین کرد، حتی با جدی‌ترین و دقیق‌ترین و آگاهانه‌ترین تحلیل‌های عقل، زیرا در روند این تحلیل، عقل آدمی نمی‌تواند خود را از چشم‌انداز خودش نبیند.

نقد

اگر هیچ حقیقتی در کار نیست، و هر چه گفته می‌شود افسانه است، یا ناشی از خواست قدرت و چشم‌اندازی است که از آن حاصل می‌شود، این سخن نیچه نیز که «هیچ چیز حقیقت ندارد و همه چیز افسانه است» حقیقت نخواهد داشت و افسانه‌ای بیش نخواهد بود. بدیهی است پذیرش چیزی که حقیقت ندارد؛ یعنی دروغ و افسانه است، نامعقول است. و نباید آن را جدی گرفت، بنابراین، سخن نیچه را نباید جدی گرفت و پذیرش آن نامعقول خواهد بود. بر این اساس، نیچه خود از دیگران می‌خواهد که گفتارهای او را افسانه بشمارند و از پذیرش آن سرباز زنند. در این صورت معلوم نیست، نوشتن و گفتن نیچه چه فایده‌ای دارد؟ آیا این اندیشه ناشی از روان بیمار و پریشان و رنجور او نبوده است؟

می‌توان از نیچه پرسید وی از کجا به مفهوم افسانه و دروغ پی برده است؟ مگر افسانه و

دروغ به معنای تصویری غیر واقعی و غیر حقیقی از چیزی نیست؟ در این صورت اگر حقیقتی وجود ندارد، و انسان از حقیقت تصویری ندارد، چگونه به مفهوم افسانه و دروغ پی می‌برد؟ در کنار هر افسانه‌ای حقیقتی، و در کنار هر دروغی، راستی وجود دارد. پس داشتن تصویری از افسانه و دروغ دلیل روشنی بر وجود حقیقت و راست است.

انکار خدا و هیچ انگاری

نیچه را پایه‌گذار مکتب [نعوذ بالله] «مرگ خدا» در الهیات می‌دانند. وی در کتاب «دانش شاد» گفته است: «بزرگ‌ترین رخداد روزگاران نزدیک — یعنی این که خدا مرده است و این که دیگر ایمان به خدای مسیحی هم ارزشی ندارد — تازه نخستین سایه خود را بر اروپا افکنده است... سرانجام افق به روی ما گشوده شده است، اگرچه افقی روشن نباشد، سرانجام دریا، دریای ما، فراروی ما گشاده گشته است». به گمان او فرو ریختن ایمان به خدا راه را برای پرورش کامل نیروهای آفریننده انسان می‌گشاید و دیگر خدای مسیحی با امر و نهی‌هایش راه را بر ما نمی‌بندد و چشمان انسان، دیگر به جهان دیگری به جای این جهان دوخته نمی‌شود.

در کتاب «غروب بتان» می‌گوید: «مفهوم خدا تاکنون بزرگترین دشمن زندگی بوده است». و در کتاب «دجال» [یا ضد مسیح] می‌گوید «با مفهوم خدا صلاهی جنگ با زندگی، طبیعت و خواست زندگی در داده شده است؛ خدا فرمولی است برای هرگونه تهمت بستن به این جهان و هرگونه دروغ دربارهٔ جهانی فراسوی این جهان».

نیچه می‌گوید: برخی گمان کرده‌اند که میان ایمان به خدای مسیحیت و پذیرش معیارهای اخلاقی و ارزش‌های مسیحی هیچ رابطهٔ ضروری در کار نیست. این بدان معناست که به گمان آنها می‌توان آن معیارها و ارزش‌ها را کمابیش دست نخورده نگاه داشت، اما وجود خدا را انکار کرد. این گونه است که شاهد رشد صورت‌های سکولار مسیحیت مانند دموکراسی و سوسیالیسم هستیم که کوشیده‌اند بخشی بزرگ از سیستم اخلاق مسیحی را بدون بنیادهای خداشناسانهٔ آن نگاه دارند. اما این کوشش‌ها بیهوده است. [نعوذ بالله] «مرگ خدا» دیر یا زود، رد ارزش‌های مطلق و ایدهٔ یک قانون اخلاقی عینی و جهان شمول را ناگزیر در پی خواهد داشت. بی‌ایمانی به همهٔ

ارزش‌ها که به صورت بی‌هدفی جهان در می‌آید یکی از عناصر اصلی هیچ‌انگاری (نیچه‌لیسم) است. اخلاق بزرگ‌ترین پادزهر هیچ‌انگاری نظری و عملی بوده است، زیرا به انسان ارزشی مطلق می‌بخشد، زیرا انسان را از این باز می‌دارد که با زندگی دشمن شود و از امکان دست‌یابی به دانش نومید گردد.

[نعوذ بالله] مرگ خدا فقط نوعی الحاد تعصب‌آمیز نیست. فراموش نکنیم که نیچه از ایام جوانی و خیلی پیش از آن که این مساله را اعلام کند، ملحد و خدانشناس بود. بنابراین، مفهوم اعلان این سخن فقدان نهایی ایمان به هرگونه هستی خارجی هدایت‌کننده و نگهدارندهٔ حیات بشر، و از جمله حتی جهان عینی و با نظم است، و این یعنی هیچ‌انگاری. هیچ‌انگاری می‌تواند به دوگونهٔ کنش‌پذیر و کنشگر آشکار گردد. گونهٔ نخست آن عبارت است از تسلیم و رضای بدبینانه در برابر حوادث به دلیل غیبت ارزش‌ها و بی‌هدفی زندگی. و گونهٔ دوم می‌کوشد تا آنچه را که به آن باور ندارد درهم شکند که جنگ و ویرانی را در پی خواهد داشت. نیچه پدید آمدن هیچ‌انگاری گونه دوم را پیش‌بینی کرده و گفته است: «چنان جنگ‌هایی برپا خواهد شد که هرگز بر روی زمین مانند نداشته است».

نقد

اندیشهٔ نیچه در انکار وجود خدا از نظر منطقی و فلسفی بی‌پایه است. او هیچ استدلالی برای این مدعا اقامه نکرده است تا مورد نقد و بررسی قرار گیرد در حالی که از آن سو دلایل محکم و فراوانی بر وجود خدای متعال وجود دارد. به نظر می‌رسد ریشهٔ نگرش الحادی او حالات روانی و احساسی او بوده است که برخی از آنها در اثر برخی عقاید خرافی در آیین مسیحیت و یا رفتارهای غیر انسانی دینداران و عالمان مسیحی به نام دین و خدا چنین نگرش منفی در ذهن نیچه نسبت به خدا پدید آمده است.

اما سخن او در این که انکار وجود خدا و نفی باور دینی انسان را به هیچ‌انگاری سوق می‌دهد، سخن درستی است. در خلاً بی‌ایمانی آینده‌ای جز پوچ‌انگاری و بحران معنویت و اخلاق در انتظار بشر نخواهد بود. و هیچ یک از سوغات‌های فرهنگ و تمدن اومانیستی و الحادی نخواهد توانست

جایگزین باور و معنویت ایمانی شود.

نفی ارزش‌های اخلاقی و فرضیهٔ ابر انسان

نیچه در کتاب «انسانی، خیلی انسانی» به تحلیل منشأ اخلاق پرداخته و آن را سودمندی کاری برای زندگی، ماندگاری و بهزیستی جامعه دانسته است، زیرا اخلاق پیش از هر چیز وسیله‌ای است برای نگاه داشت جامعه در کل و در امان داشتن آن از نابودی. برای آن که فرد کردار خود را با خواسته‌های جامعه هماهنگ سازد به نیروی وادارکننده نیاز است. این نیرو می‌تواند سنت جاری در جامعه باشد.

این تحلیل نیچه از اخلاق، جنبهٔ فلسفی دارد. اما او در کتاب «فراسوی نیک و بد» به تحلیل تاریخی اخلاق پرداخته و دوگونه اخلاق را کشف کرده است: اخلاق سروران و اخلاق بندگان. در این تحلیل دیگر اخلاق وصف کردار و رفتار انسان نیست، بلکه وصف افراد است. سروران و اشراف (آریستوکرات‌ها)، توانگری و حسب و نسب را ملاک خوبی، و فقر و تهی‌دستی و از طبقات پایین جامعه بودن را نشانهٔ بدی می‌دانند. اما ملاک اخلاقی بودن نزد بندگان برعکس ملاک یاد شده است؛ آنان صفاتی چون همدردی و مهربانی و فروتنی را ارج می‌نهند و فضیلت می‌شمارند و مردمان قوی و خود رأی را خطرناک و بد می‌شمارند. بر این اساس، نیکمرد در اخلاق سروران، بد شمرده می‌شود.

مطابق این تحلیل قدرتمندان و اشراف ارزش‌های خود را از دل زندگانی و نیروی سرشار خویش می‌آفرینند، اما ضعیفان و بیچارگان با مطلق کردن ارزش‌های متناسب با وضعیت خود — که نیچه آن را اخلاق گله‌ای می‌نامد — می‌کوشند تا نیرومندان را رام کنند و برای این مقصود به بسط و گسترش اخلاق ویژه خود اقدام می‌کنند، وی معتقد است بر همین اساس است که مسیحیت در جهان غرب توانسته است گسترش یابد. نیچه معتقد است چنین اخلاقی باید دور افکنده شود، زیرا نمایندهٔ زندگانی پست است. به اعتقاد او به جای یک نظام اخلاقی باید دو نظام اخلاقی اشراف و بندگان را تعریف کرد و پذیرفت و نیک و بد اخلاقی را بر اساس آن تعریف و تعیین نمود. آنچه برای تودهٔ مردم ارزش اخلاقی به شمار می‌رود مانند تواضع، قناعت، مهربانی،

ترحم، نوع دوستی و از خود گذشتگی برای اشراف و قدرتمندان ضد ارزش است. ارزش‌های اخلاقی آنان عبارت است از تکبر، تمتع بی‌حد و حصر از امکانات زندگی، قساوت قلب و بی‌رحمی، خودخواهی و بهره‌کشی از دیگران برای بقا و پیشرفت خود.

بنابراین، نیچه برخلاف پیامبران الهی و مصلحان بشری که اصل امتیاز طبقاتی را مردود می‌دانسته‌اند، آن را لازم می‌شمارد. او صفات بد نیرومندان را به اندازه صفات خوب ناتوانان برای جامعه ضروری می‌داند.

این تحلیل اخلاقی نیچه ریشه در مبنای فلسفی او یعنی خواست قدرت دارد. زیرا طبق نظر او آنچه در انسان اصالت دارد قدرت اراده و نیرومندی است. بنابراین، انسان نیرومند باید مطابق امیال و شهوات خود عمل کند. مهرورزی، ترحم، تواضع، گذشت و دیگر صفات و افعال نیک اخلاقی با این اصل ناسازگارند، پس برای اشراف و قدرتمندان بایسته نخواهند بود.

بر این اساس، هدف زندگی نباید تربیت انسان‌های ناتوان یا متوسط باشد، بلکه هدف باید تربیت انسان برتر باشد. جهان همچون آزمایشگاهی بزرگ است که بسیاری از آزمایش‌های آن باطل و بی‌ثمر است و از میان می‌رود، فقط شماری از این آزمایش‌ها به ثمر می‌رسد. در آزمایشگاه جهان غرض سعادت توده مردم نیست، بلکه اصلاح و تربیت نمونه‌اعلا است. اگر در اجتماعی نمونه‌اعلای انسانی وجود نداشته باشد بهتر آن است که نابود گردد. اجتماع وسیله‌ای است برای بالا بردن قدرت و شخصیت فرد و پیدایش فرد اعلا یا مرد برتر؛ گروه و توده به خودی خود هدف و غرض نیست.

انسان برتر یا ابر انسان در یک فرایند طبیعی پدید نمی‌آید، زیرا نظام طبیعت بیش از آن که با افراد ممتاز و استثنایی هماهنگ باشد، با انسان‌های متوسط و معمولی هماهنگ است و بیشتر را بر بهتر تسلط می‌دهد. ابر انسان پدید نخواهد آمد مگر این که افراد برتر دلیری کنند و همه ارزش‌های متعلق به توده را واژگون نمایند و از درون زندگانی و قدرت سرشار خود ارزش‌های تازه بیافرینند. ارزش‌های تازه به انسان والاتر جهت و هدفی خواهد بخشید که ابر انسان مظهر شخصی آن است. ابر انسان، انسانی است فرهیخته، توانمند و دارای مهارت در تمام کارهای بدنی و هیچ چیزی مگر ناتوانی را ناروا نخواهد شمرد، خواه در زیر صورت فضیلت باشد یا در زیر صورت رذیلت؛

ابرمرد انسانی یکسره آزاد و مستقل است که به زندگی و جهان آری می‌گوید.

نقد

۱. مبنای فلسفی نظریه اخلاقی نیچه اصالت دادن به خواست قدرت مادی و حیوانی است. از آن جا که وی قدرت را که کمالی وجودی به شمار می‌رود در قدرت مادی و حیوانی خلاصه کرده است، ارزش‌های اخلاقی نیز از این مقوله خواهد بود. مطابق این معیار ترحم، مهرورزی، ایثار و از خودگذشتگی نشانه‌های ضعف و ناتوانی و در نتیجه ضد اخلاق شناخته می‌شود. اما این مبنای فلسفی — چنان که پیش از این بیان گردید — نادرست است. اگر زورگویی و خونخواری و از بین بردن دیگران برای لذت بردن خود، نشانه کمال باشد، درندگان جنگل در این باره بر افراد انسان برتری خواهند داشت.

۲. نیچه از یک سو می‌گوید انسان‌های ضعیف یا متوسط هدف خلقت نیستند، بلکه هدف خلقت انسان‌های توانمند و سرانجام ابر انسان است، ولی از سوی دیگر می‌گوید این هدف از سیر طبیعی به دست نخواهد آمد، زیرا در نظام طبیعت موجودات متوسط مورد حمایت می‌باشند و دستاورد طبیعت موجودات متوسط است نه برترین‌ها. این دو سخن با یکدیگر سازگاری ندارند، زیرا با انکار وجود خدا و هدفمندی متافیزیکی و الهی جهان، برای شناخت هدف خلقت راهی غیر از مطالعه سیر طبیعی جهان وجود ندارد. هر گاه سیر طبیعی عالم پرورش موجودات متوسط است و نه نمونه‌های برتر، وی از کجا به دست آورده است که هدف خلقت پرورش انسان برتر است؟ مضافاً بر این که در این صورت فرضیه نیچه در مورد ابرانسان در عمل کامیاب نخواهد بود، زیرا به اذعان او این کار بر خلاف مقتضای طبیعی جهان است.

۳. این سخن نیچه که انسان برتر هدف خلقت است، با دو شرط پذیرفته است، یکی این که برتری انسان را در قدرت طبیعی و مادی تفسیر نکنیم، و دیگری این که برای جهان آغاز و انجامی متعالی قائل شویم. این دو مطلب جز بر پایه اعتقاد به خداوند یکتا و بی‌همتا امکان‌پذیر نیست.

خودآزمایی

۱. دیدگاه نیچه را دربارهٔ فرضیهٔ خواست قدرت تبیین و نقد کنید.
۲. نظریه نیچه را دربارهٔ نسبی گرایی در حقیقت و فهم بیان و ارزیابی نمایید.
۳. دیدگاه نیچه را درباره انکار خدا و هیچ انگاری تبیین و بررسی نمایید.
۴. نظریه نیچه را درباره فرضیه ابرانسان و نفی ارزشهای اخلاقی نقل و ارزیابی کنید.

منابع

۱. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، جلد هفتم، ترجمه داریوش آشوری.
۲. تاریخ فلسفه، دیل دورانت، ترجمه عباس زریاب خویی.
۳. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی.
۴. فلسفه و ایمان مسیحی، کالین براون، ترجمه میکائیلیان.
۵. تاریخ مختصر فلسفه جدید، راجر اسکروتن، ترجمه اسماعیل سعادت‌تی‌خمسه.
۶. تفکر فلسفی غرب از منظر استاد مرتضی مطهری، گردآورنده علی دژکام.
۷. دریای ایمان، دان کیوپیت، ترجمه حسن کامشاد.
۸. بابک احمدی و دیگران، هرمنوتیک مدرن، گزینه جستارها.

◆ فصل یازدهم: آگوست کنت

و فلسفهٔ تحصّلی

زندگی و آثار

آگوست کنت^۱ (۱۷۹۸ — ۱۸۵۷ م) در یک خانواده کاتولیک به دنیا آمد اما در سن چهارده سالگی اعلان کرد که از ایمان به خدا دست برداشته است، چنان که اعتقاد سنتی خانواده خود را که سلطنتی بود ترک کرد و جمهوری خواه شد. وی از استعداد و حافظه فوق العاده‌ای برخوردار بود. در ۱۸ سالگی در ریاضیات استاد بود و به تدریس پرداخت. از سی سالگی به بعد کتاب و نوشته خواند و در تحقیقات علمی و فلسفی از محفوظات خود استفاده می‌کرد. در نگارش به یادداشت برداری و پیش‌نویسی نیاز نداشت، بلکه مطالب یک فصل از یک کتاب را هر قدر دشوار بود در ذهن جمع‌آوری و مرتب می‌کرد، سپس آن را می‌نگاشت.

در ۲۸ سالگی (۱۸۲۶) در خانه خود مجلس درس تشکیل داد تا عقاید علمی و فلسفی خود را بیان کند. پس از چندی آن درس‌ها را به نگارش درآورد و منتشر کرد. این اثر «دوره فلسفه تحصیلی»^۲ نام دارد که در شش جلد تدوین گردیده است و مهم‌ترین اثر او به شمار می‌رود. در کتاب «گفتار درباره نگرش تحصیلی» (۱۸۴۴) و «گفتار درباره مجموعه فلسفه تحصیلی» (۱۸۴۸) اندیشه آگوست کنت درباره دین انسانیت بیان شده است. در (۱۸۵۱ — ۱۸۵۴) کتاب چهار جلدی‌اش را با نام «نظام سیاست تحصیلی» و در (۱۸۵۲) «شرعیات تحصیلی» را منتشر کرد. در آن دوره سعی داشت که جنبه‌های علمی و دینی اندیشه‌اش را با هم جمع کند. وی در سال (۱۸۵۶) نخستین جلد «ترکیب ذهنی یا نظام عمومی مفاهیم خاص حال عادی انسانیت» را نوشت. آگوست کنت هیچ‌گاه بر مسند استادی دانشگاه قرار نگرفت و مدتی ناچار شد از راه تدریس به دانشجویان مدرسه پلی تکنیک امرار معاش کند. زندگی‌اش در اصل از راه وجوهی که مریدان صمیمی‌اش فراهم می‌کردند می‌گذشت. مدت هفت سال نیز منشی سن سیمون^۳ (۱۷۶۰ — ۱۸۲۵) که دانشمند و متفکر برجسته‌ای بود، شد. افکار او بر آگوست کنت تأثیر بسزایی داشت.

۱. August Conte.

۲. واژه تحصیلی ترجمه کلمه Positive است. این کلمه را به تحقیقی و ثبوتی نیز ترجمه کرده‌اند.

۳. Saint Simon.

نخستین ازدواج کنت با موفقیت همراه نبود و پس از چند سال از همسرش جدا شد. در ۴۷ سالگی به زن جوانی که شوهرش را از دست داده بود دل بست، اما آن زن قبل از ازدواج با کنت درگذشت. ولی وی تا آخر عمر مهر او را در دل داشت، روزی سه بار با سوز و گداز از او یاد می کرد و هفته ای یک بار بر سر مزارش می رفت.

این واقعه در روحیه او تأثیر عمیقی گذاشت، تا آن جا که برخی معتقدند عشق به انسانیت که از ارکان تفکر آگوست کنت به شمار می رود در حقیقت بسط عشق او به معشوقه اش بوده است.

اندیشه و آراء

ضرورت تحول در تفکر فلسفی

فرانسه سلطنتی در نتیجه انقلاب (۱۷۸۹) ویران شده بود؛ اما خود انقلاب هم هنوز نتوانسته بود نظام تازه ای از حیات سیاسی تأسیس کند و بعد از حادثه امپراطوری ناپلئون چنین می نمود که کشور دارد به گذشته بازمی گردد، پادشاهان بار دیگر باز می گشتند و ادعای فرمانروایی بر فرانسه داشتند. بدین جهت این اعتقاد راسخ وجود داشت که پس از انقلاب اصلاح و ترمیمی لازم است. آگوست کنت بر آن بود تا رهبری این اصلاح را عهده دار شود و او راه حل را، تحول در تفکر فلسفی می دانست. او معتقد بود که آشفتگی سیاسی و اجتماعی نموداری است از آشفتگی ذهنی که پس از منسوخ شدن شیوه های قدیمی تفکر پدید آمده است؛ زیرا آن شیوه ها برچیده شده بود، ولی روش تازه ای نیامده بود که بتواند جای آن ها را بگیرد و در نظام اجتماعی همان نقشی را ایفا کند که مابعدالطبیعه قدیم ایفا می کرد. وقتی مردم روش تفکر را ندانند راه و روش زندگی را هم نمی دانند و کنت می خواست با یاد دادن روش تفکر، روش زندگی را به مردم بیاموزد.

نظام فلسفی کنت:

اصالت جامعه شناسی

نظام فلسفی مورد نظر کنت، نظام فلسفه تحصلی (پوزیتیویستی) بود. او از ۱۸۳۱ تا ۱۸۴۲ شش جلد از نظام فلسفه تحصلی خود را منتشر کرده بود و پس از آن تصمیم گرفت تا نظام

سیاسی و اجتماعی تحصّلی را بر پایه آن بنا کند.

بر اساس تحلیل جامعه شناختی کنت هر جامعه‌ای از سه عنصر اصلی تشکیل شده است:

۱. **معرفت عقلانی:** در هر جامعه‌ای گونه خاصی از معرفت عقلانی وجود دارد، زیرا هر گروه اجتماعی از خانواده‌هایی ترکیب می‌شود که تصور عقلانی واحدی از جهان دارند و این تصور واحد آنها را به هم گره می‌زند.

۲. **شکل خاص حکومت:** به دنبال نگرش معرفتی خاصی که هر جامعه‌ای از جهان دارد، شکل خاصی از حکومت پدید می‌آید، زیرا حکومت واکنش طبیعی کل بر روی اجزاء است و از آن جا که کل نظر عقلانی مشترکی دارد شکل حکومت نیز بیان‌گر اعتقاد و نگرش معرفتی آن جامعه خواهد بود.

۳. **ادبیات و تمدن:** از دو عامل پیشین یعنی اعتقاد رایج و رژیم سیاسی، عامل سوم پدید می‌آید که عبارت است از ادبیات و تمدن هنری، تجاری و صنعتی.

مکتب فلسفی کنت دقیقاً نقطه مقابل مکتب مارکسیسم است، زیرا مارکسیسم در تحلیل جامعه شناختی حوادث تاریخی و اجتماعی از صنعت و تجارت (اقتصاد) آغاز می‌کند که از آن رژیم سیاسی خاصی پدید می‌آید و آن نیز منشأ پیدایش دین و ایدئولوژی خاصی خواهد بود. مارکسیسم ماده‌گرایی تاریخی است، ولی مکتب تحصّلی کنت ایده آلیسم تاریخی است که بر اساس آن جامعه در یک زمان معین بر اساس عقاید مشترک به وجود می‌آید. یعنی ایدئولوژی، مبنای تشکیل جامعه‌ای خاص است.

قانون مراحل سه‌گانه

جامعه از نظر کنت روح واحدی دارد که فرایند تکاملی خود را در سه مرحله طی می‌کند:

۱. **مرحله ربّانی و تخیلی:** ابتدایی‌ترین مرحله تکامل روح جامعه را مرحله ربّانی نامیده است. در این مرحله بشر جهان را بر اساس تفکر و اعتقاد دینی تفسیر می‌کند که خود سه مرحله جادوگری، چند خدایی و توحیدی را پشت سر می‌گذارد.

۲. **مرحله فلسفی:** در این مرحله انسان جهان را بر اساس تفکر انتزاعی و فلسفی تفسیر می‌کند، یعنی علل انتزاعی و عقلی جای خدایان یا خدای یکتا را می‌گیرند.

۳. **مرحله تحصّلی:** در این مرحله روح دانش تحصّلی (تجربی) تکامل می‌یابد و بشر جهان را بر اساس داده‌های علمی - تجربی تفسیر می‌کند و دانش تحصّلی جای فلسفه را می‌گیرد. کُنت قانون مراحل سه‌گانه را در ۱۸۲۲ به صورت کامل تنظیم کرد و بنیاد سیستم فلسفی خود قرار داد. بنابر این قانون، هر شاخه‌ای از معرفت بشری متوالیا از مرحله جادوگری یا ربّانی به مرحله انتزاعی یا مابعدالطبیعه و از آن جا به مرحله علمی یا تحصّلی می‌رود.

کنت بر اساس این قانون وضعیت فکری و اجتماعی جوامع غربی را از قرون وسطی تا قرن نوزدهم تفسیر کرد. در قرون وسطی تفکر دینی بر عقاید مردم حاکم بود، نظام سیاسی نیز دین سالارانه و به شکل فئودالیسم بود، یعنی پاپ‌ها بر کشیش‌ها حکومت می‌کردند، کشیش‌ها بر پادشاهان، و شاهان بر اربابان و ... هنر و ادبیات نیز همان رنگ و بو را داشت. پس از قرون وسطی مابعدالطبیعه جای الهیات را گرفت، و حکومت‌های سلطنتی جایگزین حکومت فئودالیستی پاپ و کلیسا شد و هنر و ادبیات مخصوص خود را هم پدید آورد. و در قرن نوزدهم (عصر آگوست کنت) دانش تحصّلی جایگزین تفکر مابعدالطبیعی شده بود، نظام سلطنتی نیز با انقلاب فرانسه فرو پاشیده بود و هنر و ادبیات جدیدی نیز شکل گرفته بود، ولی خلّای که وجود داشت تفسیر جامعی از جهان بود که بتواند مبنای وفاق اجتماعی باشد، این فلسفه همان فلسفه تحصّلی بود که کُنت ابداع کرده بود. او می‌خواست برای عصر جدید همان نقشی را ایفاء کند که سنت توماس برای الهیات قرون وسطی و دکارت برای مرحله مابعدالطبیعه در قرن هفدهم انجام دادند.

ضرورت فلسفه تحصّلی

آگوست کنت با این که مرحله جدید را مرحله تحصّلی می‌دانست که روح اجتماعی به کمال مطلوب خود رسیده است، ولی علم تجربی و تحصّلی را کافی نمی‌دانست، و فلسفه تحصّلی را ضروری می‌شمرد، زیرا نگرش علمی به جهان نگرشی کثرت‌گرایانه است و هر دانشمندی به تبیین علمی پدیده‌ای یا بخشی از طبیعت می‌پردازد، بدون آن که به دیگر بخش‌ها و علوم توجهی

داشته باشد. در حالی که اجتماع بشری به تفکری نیاز دارد که محور وحدت و یکپارچگی افراد باشد و این کار جز از فلسفه ساخته نیست. بنابراین، پس از تحقق علم تحصّلی (پوزیتیویستی) نوبت به فلسفه تحصّلی می‌رسد، تا به شاخه‌های مختلف علوم وحدت ببخشد و آن وحدت فکری و فلسفی محور همبستگی و وحدت جامعه باشد. و چون دوران الهیات و فلسفه انتزاعی به سر آمده است، باید فلسفه تحصّلی شکل گیرد.

برای دست یافتن به فلسفه تحصّلی باید به جهان و دانش تحصّلی از منظر انسانی نگریده شود، البته، نه زندگی فردی انسان، زیرا این نگرش نمی‌تواند وحدت آفرین باشد، بلکه از منظر زندگی اجتماعی انسان، و این یعنی اصالت اجتماع در مقابل اصالت فرد. بدین جهت است که پس از رشد علوم طبیعی نوبت به جامعه‌شناسی می‌رسد، زیرا در این علم، علوم دیگر به گونه‌ای با یکدیگر تلاقی می‌کنند، چرا که غایت و مقصود همگی انسان از منظر حیات اجتماعی است.

علوم انتزاعی و عینی

کنت برای دست‌یابی به این مقصود علوم را به دو دسته انتزاعی و عینی تقسیم کرد: علوم انتزاعی علمی‌اند که محور بحث در آن‌ها قوانین است نه خود اشیاء مانند ریاضیات، هیئت، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی، و علوم عینی یا خارجی علمی‌اند که محور بحث اشیاء خارجی است مانند معدن‌شناسی، گیاه‌شناسی، و جانورشناسی.

از این دو دسته علوم، آنچه با فلسفه تحصّلی تناسب دارد همان علوم انتزاعی است، زیرا قانون علمی می‌تواند محور و ملاک وحدت باشد، اما توجه به خود اشیاء خارجی سبب پراکندگی خواهد بود. کنار گذاشتن علوم عینی و خارجی، اگر چه از منظر خود علم، کاری گزاف است، ولی از منظر فلسفه تحصّلی اجتناب ناپذیر خواهد بود. حتی علوم دسته اول نیز تنها از آن جهت که به انسان مربوط می‌شوند، مورد اهتمام فلسفه تحصّلی‌اند. مثلاً در علم هیئت آنچه اهمیت دارد مطالعه منظومه شمسی است و کانون بحث در این‌باره زمین و اجرام سماوی مرتبط با آن است. کنت در پایان کتاب «نظام فلسفه تحصّلی» گفته‌است: «بنابر دیدگاه اساسی فلسفه، غرض از تحقیق در قوانین طبیعت، فقط همین است که از عالم خارج تصویری متناسب با نیازهای اساسی عقل به

دست آید، یعنی تصویری باشد متناسب با میزان دقتی که برای مجموعه نیازهای عملی ما ضرورت دارد».

مبنای احساسی فلسفه تحصّلی

فلسفه تحصّلی کُنت سرانجام به احساس می‌رسد و برای توجیه خود دلیل عقلانی یا علمی ندارد، زیرا پرسشی که می‌توان از کُنت پرسید این است که مطابق قانون مراحل سه‌گانه که بر تکامل روح اجتماعی حاکم است، جامعه بشری در سیر تکاملی خود به علم تحصّلی رسیده است. اینک باید علم را به حال خود رها کرد، چرا که وراى کمال مطلوب، مقصد و غایتی متصوّر نیست تا علم را خدمتکار آن بدانیم.

پاسخ کنت به این پرسش مبتنی بر احساس است، یعنی احساس عشق به انسانیت و این که همه چیز باید در خدمت انسانیت باشد. بر این اساس، شالوده فلسفه تحصّلی تسلیم شدن عقل در برابر دل و احساس است. و کنت که قبلاً تسلیم بودن علم در برابر دین و عقل را رد کرده است، اینک به تسلیم بودن آن در برابر یک عنصر غیر عقلانی یعنی احساس رضایت می‌دهد.

دین انسانیت

عالی‌ترین صورت زندگی اخلاقی از نظر آگوست کنت در عشق و خدمت به انسانیت خلاصه می‌شود. در مرحله تحصّلی تفکر، انسانیت جایی را اشغال می‌کند که خدا در تفکر ربّانی داشت و موضوع پرستش تحصّلی، انسانیت است. آگوست کنت با سنت گرایان در این که احیای اخلاقی و دینی برای جامعه لازم است موافق بود، ولی چون خدا را تخیلی می‌پنداشت ناگزیر بود در جای دیگری سراغ معبود را بگیرد. از آنجایی که انسانیت، نه افراد جدا از یکدیگر، را واقعیت اجتماعی اصیل می‌انگاشت و این که افراد فقط با وقف کردن خود به خدمت به انسانیت می‌توانند از خودپرستی فراتر روند، انسانیت را جانشینی برای نقطه کانونی نیایش و پرستش در قرون وسطی یافت. او می‌پنداشت که وظیفه وحدت بخش و تعالی دهنده‌ای که روزگاری با اعتقاد به خدا انجام می‌شد، در جامعه جدید فقط می‌تواند با پرستش انسانیت انجام بگیرد.

آگوست کنت بر مبنای آیین کاتولیک که با آن بزرگ شده بود، نظامی دینی را تأسیس کرد و

آداب و مناسک ویژه‌ای را مقرر داشت. و تقویمی تهیه کرد که در آن به جای نامهای قدیسان، اسامی علما و دانشمندان ذکر شده بود.

ارزیابی

۱. آگوست کنت روش علوم تحصّلی را بیش از حد بسط داده تا آنجا که امور اخلاقی و دینی را هم مشمول آن دانسته است، در حالی که روش هر علمی متناسب با موضوع آن است. موضوع اخلاق و دین، مطابق دیدگاه کنت انسانیت است نه افراد انسان، در حالی که آنچه با روش تحصّلی قابل مطالعه است افراد انسان است که اموری محسوس اند، نه انسانیت که امری کلی و نامحسوس است.

۲. درجه بندی علوم بر اساس ارتباط آنها با انسان و کنارگذاشتن علمی که نفعی مستقیم و ملموس با زندگی انسان ندارند، مبنای استواری ندارد. چه بسیار فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی که نفع مستقیمی در زندگی دنیوی انسان ندارد، ولی از نظر دانشمندان مورد اهتمام بوده است. این مطلب می‌رساند که کاوش و پژوهش علمی به خودی خود مطلوب بشر است. خواه در زندگی دنیوی انسان تأثیر مستقیمی داشته باشد یا نه.

۳. خط فاصلی که آگوست کنت میان مراحل ربانی، فلسفی و علمی کشیده است، با واقعیت‌های تاریخی سازگاری ندارد. از باب مثال، در یونان باستان هم فلسفه شکوفا شد و هم ریاضیات پیشرفت کرد. علم طبیعی نیز مدت‌ها پیش از پایان دوره‌ای که کنت دوره مابعدالطبیعی می‌نامد، پیشرفت چشمگیری کرد. در مورد ادیان نیز دین حضرت ابراهیم (ع) پس از دوران شکوفایی فلسفه در هند و مصر و کلدان ظاهر گردید. و دین حضرت عیسی (ع) و پیامبر اکرم (ص) پس از شکوفایی فلسفه یونان و اسکندریه پدید آمد.

در دوران ابتدایی تفکر بشر هم تبیین‌های دینی وجود داشته است و هم تبیین‌های علمی. مثلاً اگر مردم ابتدایی در تبیین انعکاس صوت که علت آن دیده نمی‌شد به پروردگاری توسل می‌جستند، سقوط اجسام را به سنگینی جسم تحلیل می‌کردند. ارسطو هم اهل مابعدالطبیعه بود و هم اهل مشاهده. دانشمندانی چون دکارت و نیوتن و پاستور و دیگران هم مردمی دیندار و

خداپرست بودند و هم اهل مابعدالطبیعه.

۴. آگوست کنت روش علمی عصر تحصیل را روش علمی و تجربی می‌داند. بر این اساس، تنها نظریه‌ای علمی و قابل قبول است که بر روش علمی و تجربی مبتنی باشد. در حالی که او فلسفه تحصیلی خود را با روش تجربی اثبات نکرده است. بلکه آن را مسلم گرفته و تاریخ و جامعه بشری را بر اساس آن تفسیر کرده است.

خودآزمایی

۱. دیدگاه آگوست کنت را دربارهٔ ضرورت تحول در تفکر فلسفی بیان کنید.
۲. دیدگاه آگوست کنت را دربارهٔ نظام فلسفهٔ تحصّلی نقل و نقد کنید.
۳. نظریه آگوست کنت را دربارهٔ قانون مراحل سه‌گانه تبیین و ارزیابی کنید.
۴. دیدگاه آگوست کنت را دربارهٔ روش علمی عصر تحصّلی بیان و نقد نمایید.

منابع

۱. نقد تفکر فلسفی غرب، اتین ژیلسون، ترجمه احمد احمدی.
۲. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، جلد نهم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، سید محمود یوسف ثانی.
۳. فلسفه عمومی، پل فولکیه، ترجمه یحیی مهدوی.
۴. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، جلد سوم.
۵. تاریخ فلسفه، دیل دورانت، ترجمه عباس زریاب.
۶. فلسفه و ایمان مسیحی، کالین براون، ترجمه میکائیلیان.
۷. تفکر فلسفی غرب از منظر استاد مرتضی مطهری، گردآورنده علی دژکام.

◆ فصل دوازدهم: استوارت میل: از

منطق استقرایی تا الهیات طبیعی

زندگی و آثار

جان استوارت میل^۱ (۱۸۰۶—۱۸۷۳م) در لندن به دنیا آمد. در سه سالگی شروع به آموختن زبان یونانی کرد و در ده سالگی کتاب‌های افلاطون را می‌خواند. در سال ۱۸۱۹ دوره کامل اقتصاد سیاسی را که شامل مطالعه آثار آدام اسمیت و ریکاردو بود، به پایان برد. در سال ۱۸۲۰ به فرانسه رفت و طی یک سال اقامت در آن‌جا علاوه بر آموختن زبان و ادبیات فرانسه به تحصیل در منطق و ریاضیات عالی پرداخت و با اقتصاد دانان و متفکران لیبرال آشنا شد.

در ۱۸۲۳ انجمنی را به نام «انجمن یوتی لیتاریان» (اصالت فایده) در خانه بنتام تأسیس کرد که تا ۱۸۲۶ ادامه یافت. در ۱۸۲۵ یکی از آثار بنتام را به نام «محکمه پسند شواهد» گردآوری و چاپ کرد. از سن بیست سالگی به بعد قهرمان مکتب بنتامیسم به شمار می‌رفت. ولی از سال ۱۸۲۶ به بعد در افکارش تحولاتی رخ داد و از مکتب اصالت فایده بنتام روی برتافت.

استوارت میل را فردی برخوردار از فطرتی سلیم، خوش قلب و با محبت توصیف کرده‌اند. وقتی کتاب «فلسفه تحلیلی» آگوست کنت را مطالعه کرد به او معتقد شد و از کسانی بود که از او دستگیری مالی کرد. در چهل و پنج سالگی ازدواج کرد و در حدود شصت سالگی به نمایندگی ملت انتخاب شد، اما از هیچ حزبی پیروی نکرد و فقط موافق نظر و سلیقه خود سخن می‌گفت و کار می‌کرد و به بهبود حال مردم، خصوصاً کارگران، اهتمام داشت. در تمام عمر به کارهای علمی اشتغال داشت اما به تدریس نپرداخت.

در زمینه‌های مختلف: فلسفه، سیاست و فنون مرتبط با آن‌ها آثار بسیاری نوشته و بر جای گذاشته است. یکی از آثار مهم او کتاب «نظام منطق» است که چند سال در آن صرف وقت کرده و در سال ۱۸۴۲ منتشر شده است. وی در ۱۸۴۸ کتاب «مبانی اقتصاد سیاسی»، در ۱۸۵۹ کتاب «درباره آزادی»، در سال ۱۸۶۱ کتاب «ملاحظات در باب حکومت نماینده‌ای» و در سال ۱۸۶۳ کتاب «اصالت فایده» را منتشر کرد. کتاب «رسالات و مباحث» او در چهار مجلد بین سال‌های ۱۸۵۹-۱۸۷۵ انتشار یافت. و کتاب «جستارهایی در باب دین» در ۱۸۷۴ انتشار یافت.

John Stuart Mill, ۱.

اندیشه و آراء

منطق استقرایی

استوارت میل در تعریف منطق گفته است: «منطق علمی است که با اعمال ذهن انسان در طلب حقیقت سروکار دارد». تأکید او بیشتر بر نقش منطق در تعمیم و ترکیب قواعدی است برای برآورد شواهد و سیر از حقایق معلوم به حقایق مجهول، تا نقش آن به عنوان تهیه کننده قواعدی برای سازواری صوری در استدلال. میل برای منطق استقرائی بیش از منطق قیاسی اهمیت قائل است و در منطق استقرائی نیز صرفاً به تدوین یک نظریه منظم که در علوم طبیعی به کار می‌رود، تعلق خاطر ندارد، بلکه علاوه بر آن در صدد به دست دادن منطقی است که علوم اخلاقی که شامل روان شناسی و جامعه‌شناسی هم می‌گردد را شامل شود.

میل می‌گوید استنتاج حقیقی آن است که مجهولی را معلوم سازد و ذهن انسان را به مطلب نوینی رهنمون گردد. این ویژگی در استدلال قیاسی وجود ندارد، زیرا شرط درستی قیاس آن است که نتیجه در مقدمات موجود باشد. بنابراین استقراء تنها روش استدلال حقیقی به شمار می‌رود، زیرا نتیجه آن چیزی بیش از آن است که در مقدمات مندرج بوده است. فایده استدلال قیاسی تنها در اطمینان یافتن به سازواری منطقی اندیشه نمایان می‌شود، فی‌المثل اگر کسی به این شیوه سخن بگوید که ابتدا تصدیق کند که همه جیم‌ها، دال‌اند، سپس ادعا کند که یک جیم خاص، دال نیست، ما می‌توانیم با استفاده از استدلال قیاسی ناسازواری منطقی اندیشه او را برایش روشن سازیم.

فایده دیگر روش استدلال قیاسی این است که با استناد به اصل یکنواختی طبیعت، پس از آن که با روش استقراء علت یک حادثه به دست آمد، می‌توان آن را به موارد مشابه تعمیم داد. مثلاً هنگامی که انسان در یک یا چند مورد می‌بیند که آب آتش را خاموش می‌کند با استناد به اصل یکنواختی طبیعت حکم کلی می‌کند به این که هر گاه آب به آتش برسد آن را خاموش می‌کند. استوارت میل با نظر مشهور منطق دانان که نتیجه را از مصادیق مقدمه کبری می‌دانند مخالفت کرده و بر این عقیده است که مقدمه کبری مشتمل بر نتیجه نیست، بلکه قاعده‌ای است که بر پایه آن می‌توان از جزئیات مشاهده شده، حکم جزئیات نامشهود را به دست آورد. مثلاً گزاره

«همهٔ انسان‌ها فانی‌اند» بازگوی تجربهٔ واقعیت‌های جزئی است، انسان‌هایی که تجربه شده‌اند، ولی مشاهدهٔ این موارد، انتظاری ذهنی را در ما پدید می‌آورد که انسان‌های دیگر را نیز فانی بدانیم. از این جا به دست می‌آید که استدلال نه سیر از کلی به جزئی (قیاس) است و نه سیر از جزئی به کلی (استقراء) بلکه سیر از جزئی به جزئی (تمثیل) است.

ارزیابی

این سخن استوارت میل که می‌گوید استدلال قیاسی چیز جدیدی به ما نمی‌دهد، سختی نادرست است زیرا برخی از صورت‌های استدلال قیاسی نتیجه جدیدی را به دست می‌دهد و آن در صورتی است که استدلال از یکی از دو امر متلازم بر دیگری باشد مانند استدلال بر وجود واجب الوجود بر این اساس که وجود یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود.

اصل علیت و یکنواختی طبیعت

میل می‌پذیرد که اصل علیت رکن عمدهٔ علم استقرایی است، یعنی علم استقرایی پیشاپیش فرض می‌کند که هر رویدادی بر وفق قانون علیت واقع می‌شود. اما او علیت را به معنی رابطهٔ ضروری میان دو پدیده نمی‌داند، بلکه توالی ثابت میان دو حادثه می‌داند، توالی‌ای که علاوه بر این که ثابت و تغییرناپذیر است، غیر مشروط به چیزی است. بر این اساس، همهٔ پدیده‌های طبیعت توالی یا نتایج غیر مشروط مجموعه‌های علل پیشینی‌اند و اگر کسی همهٔ عوامل علی موجود در یک لحظهٔ معین را همراه با مواضع و عملکرد آنها بشناسد می‌تواند کل ماجرای بعدی جهان را پیش‌بینی کند، مگر این که یک اراده یا خواست جدید قدرتی که مهار جهان را در دست داشته باشد، دخالت کند.

قانون علیت به معنایی که گذشت یکی از ارکان استدلال استقرایی است، رکن دیگر آن اصل یکنواختی طبیعت است، یعنی اگر رابطهٔ علیت میان دو یا چند پدیده در یک مورد تحقق یافت، در همهٔ موارد مشابه نیز واقع خواهد شد. میل گفته است: «این گزاره که جریان طبیعت یکسان و یکنواخت است، اصل اساسی یا اصل متعارف کلی استقراء است».

پرسشی که دربارهٔ اصل علیت قابل طرح است این است که با توجه به این که استوارت میل

هرگونه معرفت ماقبل تجربی را انکار می‌کند، اصل علیت را چگونه تبیین می‌کند، آیا از مشاهده‌های مکرر و محدود می‌توان به قانون علیت و اصل یکنواختی طبیعت پی برد؟ به عبارت دیگر، قانون علیت و اصل یکنواختی طبیعت مبنای روش تجربی است، اکنون اگر بخواهیم تجربه را مبنا و منشأ اصل علیت بدانیم، گرفتار دور باطل خواهیم شد. اما از طرفی، استوارت میل برای معرفت بشری راهی غیر از تجربه را قبول ندارد. در این صورت او چگونه می‌تواند بدون این که گرفتار دور باطل شود، اصل علیت را تبیین کند؟ پاسخی که به این پرسش داده شده این است که استقراء دو گونه است: استقراء ساده و عامیانه و استقراء علمی. اصل علیت از استقراء ساده و عامیانه به دست آمده است، و آنچه بر اصل علیت مبتنی است، استقراء علمی است. بنابراین دور باطل لازم نخواهد آمد.

نقد

رابطه علیت میان دو چیز، صرف توالی و تعاقب وجودی دو حادثه نیست. اصولاً در برخی موارد که علیت مطرح است دو حادثه به صورت همزمان رخ می‌دهند مانند خوردن سنگ به شیشه و شکستن شیشه، یا حرکت انگشت و انگشتر. تلقی عمومی بشر این است که خوردن سنگ به شیشه علت، و شکستن شیشه معلول است، ولی آن دو همزمان رخ می‌دهند. همین‌گونه است حرکت انگشت و انگشتر در جایی نیز که توالی و تعاقب وجودی میان علت و معلول وجود دارد، علیت صرف توالی و تعاقب وجودی آن دو نیست، بلکه استناد وجودی چیزی به چیزی دیگر به عنوان رابطه علیت شناخته می‌شود، مانند وجود ابر و باریدن باران، روشن است که استناد وجودی یک چیز به چیزی دیگر قابل مشاهده و درک حسی و تجربی نیست. بنابراین، نمی‌توان منشأ اصل علیت را مشاهده و تجربه عمومی بشر دانست. رابطه علیت را انسان به صورت ادراک شهودی شناخته است، زیرا وابستگی وجودی حالات نفس را به آن به صورت مستقیم و از طریق درک وجدانی، ادراک می‌کند، آن‌گاه از طریق مشاهده و تجربه به مصادیق آن در عالم طبیعت پی می‌برد.

اصالت تجربه

استوارت میل با جان لاک در این که مواد معرفت ما از تجربه تأمین می‌شود، هماهنگ است. وی، علاوه بر ادراک‌های حسی بیرونی به عنوان ابزارهای اولیه معرفت، به معرفت شهودی نسبت به آنچه انسان در درون احساس می‌کند نیز اعتقاد دارد. اما او معنای دیگری از اصالت تجربه را تخطئه کرده و آن را تعمیم بد پسینی (مابعد تجربی) نامیده است، مانند استنتاج علیت از تقارن علیّ حوادث. چنان که استقرای صرفاً عددی را شیوه گستاخانه تعمیم می‌نامد، همان شیوه‌ای که فرانسویس بیکن نسبت به آن نظر مساعدی داشت و قوانین تجربی صرف را با قوانین علیّ خلط می‌کرد و یک نمونه آن را در این مثال می‌داند که بسیاری از مردم، از روی خلق و خوی هموطنان خویش، حکم به خلق و خوی مشابهی در مردم کشورهای دیگر می‌کنند، گویی انسان‌ها در هر جایی که هستند، همه به یک شیوه احساس و قضاوت و عمل می‌کنند.

در هر حال، استوارت میل در این دیدگاه که تصریح می‌کند ما نمی‌توانیم به حقیقت مطلق دست یابیم و همه احکام کلی و تعمیم‌های ما، قابل تجدید نظر و تصحیح‌اند، موضع اصالت تجربی می‌گیرد، اگر چه در این دیدگاه که استقراء ساده را برای استنتاج قوانین علمی کافی نمی‌داند و آن را تعمیم گستاخانه و بی‌پایه می‌شمارد موضع اصالت تجربی ندارد.

اصالت فایده در اخلاق

استوارت میل اخلاق را بر اساس فایده‌مندی افعال برای انسان تبیین کرده است. «اعمال انسان تا آن جا درست و شایسته است که در جهت افزایش خوشی باشد و آن جا ناشایسته و نادرست است که در جهت کاهش خوشی باشد. مراد از خوشی، لذت و فقدان رنج است و مراد از ناخوشی، درد و فقدان لذت است».

میل کوشیده است تا فایده‌گرایی در اخلاق را به گونه‌ای تفسیر کند که به فلسفه خودگرایی و سودجویی منتهی نشود، و آن این که مقصود از بیش‌ترین خوشی، برای فرد نیست، بلکه برای عموم مقصود است. زیرا بیش‌ترین خوشی وقتی حاصل می‌شود که خیر و نفع عموم را در بر داشته باشد.

اصل فایده‌مندی را نمی‌توان با استنتاج از اصل یا اصول غایی تری اثبات کرد، زیرا خود این مسئله هدف غایی عمل انسان است و مسایل مربوط به هدف غایی، تن به استدلال نمی‌دهند، راه اثبات این اصل، استقراء و تجربه عمومی در رفتار بشر است، زیرا عموم انسان‌ها در کارهای خود طالب خوشی و فایده‌اند و آن را غایت عمل خود می‌دانند.

پرسشی که در این جا قابل طرح است این است که آنچه در زندگی بشر مشاهده می‌شود این است که هر فردی طالب خیر و خوشی خود است، در این صورت، خیر و خوشی عمومی که میل مدعی است چگونه قابل اثبات است؟ خود او گفته است: «هیچ دلیلی نمی‌توان ارائه کرد که چرا خوشی عام مطلوب است، فقط می‌توان گفت هر شخصی تا آن جا که خوشی خود را قابل حصول می‌داند، در طلب آن برمی‌آید». آری، آن‌گاه می‌توان مدعی شد که جستجوی خیر و خوشی توسط هر یک از افراد جامعه، به طلب خیر و خوشی برای کل منتهی می‌شود که نسبت میان جامعه و افراد را از قبیل نسبت میان کل و اجزاء بدانیم، و برای جامعه به عنوان کل حقیقتی قائل شویم، در آن صورت نوعی رابطه ارگانیک میان فرد و جامعه برقرار است، و اگر خوشی فردی به گونه‌ای باشد که خوشی کل را فراهم نسازد، در حقیقت خوشی فرد هم تحقق نخواهد یافت، زیرا حیات جزء با کل در یک ارتباط ارگانیک تأثیر متقابل دارد.

بنابراین، باید به طبیعت اجتماعی بشر قائل شد و این مطلب از برخی عبارتهای میل به دست می‌آید، چنان که گفته است: «شالودهٔ محکم اخلاق اصالت فایده‌ای را باید در «احساسات اجتماعی نوع بشر» پیدا کرد. این احساسات اجتماعی را می‌توان این‌گونه تعریف کرد «اشتیاق به هم‌رنگ بودن با سایر هم‌نوعان که یک اصل نیرومند در طبیعت بشر است و یکی از اصولی است که حتی بدون پرورش صریح، بر اثر نفوذ تمدن پیشرو، گرایش به قوی‌تر شدن دارد. حس و حالت اجتماعی چنان طبیعی و ضروری و برای طبع بشر عادی است که جز در اوضاع و احوال غیر عادی، شخص نمی‌تواند خود را جز به صورت یک عضو از جامعه در نظر آورد. بر این اساس، اصل بیش‌ترین خوشی جنبهٔ عمومی پیدا خواهد کرد و می‌تواند مبنا و ملاک اخلاق به شمار آید.

اصل اخلاقی دیگری که میل مطرح کرده، برتری لذت‌ها و خوشی‌های روحی و معنوی بر لذت‌ها و خوشی‌های مادی است «این کاملاً موافق با اصل فایده‌مندی است که به این واقعیت اذعان کنیم که بعضی از انواع لذت از بعضی دیگر مطلوب‌تر و با ارزش‌ترند». بر این اساس «بهتر است که انسان بود و ناکام تا خوک بود و کام یافته؛ بسان سقراط محروم بودن بهتر است تا بسان

ابلهی متنعم».

حاصل آن که استوارت میل مکتب اصالت فایده در اخلاق را که قبل از او توسط جرمی بنتام^۱ (۱۷۴۸ — ۱۸۳۲م) پایه‌گذاری شده بود، با دو اصلاحیه پذیرفته است، یکی این که خیر عمومی را به خودی خود برای هر یک از افراد مطلوب دانسته است، یعنی انسان دارای حس اجتماعی است، و خیر عموم را فقط از سر ناچاری و برای نیل به خیر و خوشی فردی نمی‌خواهد، بلکه به خودی خود مطلوب او است، و دیگری این که خیر و خوشی معنوی بر خیر و خوشی مادی برتری دارد. با این دو اصل، اخلاق از این که به وادی لذت‌گرایی فردی و مادی سقوط کند، حفظ خواهد شد.

ارزیابی

۱. دیدگاه اخلاقی میل با روش علمی او (روش استقرایی) سازگاری ندارد، زیرا آنچه در زندگی اکثر افراد بشر مشاهده می‌شود این است که لذت و نفع فردی خود را بر لذت و نفع دیگران ترجیح می‌دهند و تا ناچار نشوند به خیر و نفع دیگران توجهی ندارند.

۲. دلیل بر این که لذت و خیر معنوی بر لذت و خیر مادی برتری دارد چیست؛ و استوارت میل بر اساس تفکر غیر الهی خود چگونه آن را تفسیر می‌کند؟ او در حقیقت از چهارچوب مکتب اصالت نفع و اصالت تجربی خود بیرون رفته و اصلی پیشین و متافیزیکی را پذیرفته است. در واقع میل در این دیدگاه اخلاقی، از بنتام و مکتب سودگرایی او فاصله گرفته و به دیدگاه کمال‌انگاری در اخلاق نزدیک شده است «من فایده‌مندی را آبخور اصلی همهٔ مسایل اخلاقی می‌دانم، ولی باید فایده‌مندی را به وسیع‌ترین معنایش در نظر گرفت که مبتنی بر مصالح همیشگی انسان به عنوان یک موجود پیشرو باشد». او به توانش‌های والاتر انسان اشاره می‌کند که لذت‌های والاتر یا فراتر با آن همبسته‌اند.

آزادی و دموکراسی

استوارت میل از فیلسوفان بنام طرفدار و مروج لیبرالیسم در انگلستان بوده است. او را قهرمان بی‌همتا و بی‌رقیب آزادی فردی شناخته‌اند. کتاب او «در باب آزادی» بهترین بیان اعتقاد فردی

۱. Jeremy Bentham

لیبرال به پیشرفت و ترقی نوع انسان از طریق آزادی اندیشه و عمل دانسته شده است. آزادی فردی از نظر میل، شرط لازم و ضروری توسعه و پیشرفت او است. با وجود آزادی فردی می‌توان به هر اصلاحی به موقع و با آرامش دست یافت، ولی بدون آزادی فردی، اصلاح هم نامطمئن و هم مخدوش خواهد شد. آزادی فردی، شامل آزادی اندیشه و احساس، آزادی داشتن رأی دربارهٔ همهٔ موضوعات و آزادی به هم پیوستن افراد برای دستیابی به هر هدف و مقصودی است که سبب آزار و زیان برای دیگران نشود.

اصل فایده‌مندی ایجاب می‌کند که هر انسانی آزاد باشد که استعدادهای خود را طبق اراده و تشخیص خود پرورش دهد به شرط این که به شیوه‌ای عمل نکند که با عملکرد همین آزادی توسط دیگران تعارض پیدا کند. هر قدر که افراد جامعه خود را پرورش دهند، جامعه به همان میزان غنی‌تر می‌شود. تنها بخشی از رفتار هر فرد که به خاطر آن در برابر جامعه مسؤول و متعهد است، رفتاری است که به دیگران مربوط می‌شود. در بخشی که به خودش مربوط می‌شود، استقلالش مطلق است. حکم فرد بر جسم و روح خویش رواست. جامعه نباید در آزادی فردی دخالت کند مگر وقتی که زبانی مشخص متوجه فرد یا جامعه باشد.

میل دربارهٔ شکل حکومت معتقد است اگر فرض کنیم به مرحله‌ای از تمدن دست یافته‌ایم که در آن دموکراسی قابل اجرا باشد، مطلوب‌ترین شکل حکومت این است که حاکمیت به کل جامعه واگذار شده باشد و هر شهروندی در به کار بردن حکومت سهمی داشته باشد و از او دعوت شود تا گهگاه عملاً گوشه‌ای از کار حکومت را عهده‌دار شود. این شکل دموکراسی مستقیم است. ولی از آن جا که این مقصود در جوامع بزرگ امکان‌پذیر نیست، نوع ایده‌آل حکومت دموکراسی نمایندگی است. اما مشکلی که در حکومت نمایندگی وجود دارد این است که چه بسا اکثریت بر اقلیت ستم روا دارد و آزادی‌های او را پایمال کند. از باب مثال، قوانین را در جهت منافع یک اکثریت نژادی یا دینی یا حزبی یا یک طبقهٔ اقتصادی وضع کند نه در جهت خیر و منافع عمومی، به ویژه آن که میل مداخلهٔ اکثریت در امور اقلیت و محدود کردن آزادی آن را در صورتی که تشخیص دهد، رفتار اقلیت برای جامعه زیان‌آور است را مجاز می‌داند. در این صورت چه بسا اکثریت از این حق سوء استفاده کند و با تفسیری که از مصلحت عمومی می‌کند، آزادی و حقوق

اقلیت را سلب نماید.

استوارت میل برای حل این مشکل گفته است اکثریت باید اثبات کند که کاری که فرد می‌کند برای عموم زیان‌آور است. آنان نمی‌توانند فقط به خاطر این که رفتار فرد را نمی‌پسندند، در کار او مداخله کنند. بر این اساس، در هر دعوی قانونی میان فرد و دولت، مسؤولیت اقامه دلیل برای اثبات این که رفتار یک فرد نامطلوب است، همیشه بر عهده دولت است. با پذیرش این اصل برای فرد امنیت قابل توجهی در مقابل مداخله اکثریت فراهم خواهد شد، اگرچه آزادی و مصونیت کامل را تضمین نمی‌کند.

حاصل آن که استوارت میل در پاسخ به این سؤال که چه کسی باید حکومت کند، می‌گوید مردم (اکثریت) باید حکومت کنند، نه فرد یا گروهی خاص، زیرا حکومت اکثریت، آزادی بشر را کم‌تر تهدید می‌کند، ولی برای حفظ و صیانت آزادی افراد باید بر حکومت اکثریت نظارت به عمل آید.

دین و الهیات طبیعی

استوارت میل برهان‌های عقلی وجود خدا را ناتمام می‌دانست. درباره برهان وجودی به روایت دکارتی آن می‌گفت «به نظر نمی‌رسد که امروزه کسی را قانع سازد». و از آن جا که رابطه علی را اساساً رابطه‌ای بین پدیده‌ها می‌دانست، هم رأی با هیوم و کانت، بر آن بود که برهان علت اولی برای اثبات وجود خدا کارساز نیست. اما برهان اتقان صنع را تا حدی قبول داشت و می‌گفت این برهان خصلت علمی دارد و می‌تواند با روش استقرائی آزموده شود، زیرا مبتنی بر تجربه است.

میل روایت ویلیام پالی از برهان اتقان صنع را که مبتنی بر تمثیل جهان به ساعت بود نمی‌پذیرفت، زیرا درست است که اگر ما در جزیره دور افتاده‌ای ساعتی پیدا کنیم حکم می‌کنیم که انسانی آن را آن جا گذاشته است، ولی این حکم مبتنی بر این معرفت تجربی است که ساعت‌ها را آدم‌ها با خود به این طرف و آن طرف می‌برند، ولی تجربه پیشین از این که اشیاء را خداوند می‌سازد نداریم، بنابراین، استدلال ما بر این که اشیاء آفریدگاری دارند، صرفاً مبتنی بر تمثیل است نه بر تجربه، و تمثیل ارزش علمی ندارد.

اما اگر برهان اتقان صنع را بر اساس علت غایی استوار سازیم و از این که پدیده‌های جهان - مانند دستگاه بینایی انسان - با نظم خاصی که دارند به غایت خاصی می‌رسند و از این رهگذر بر دخالت علت دارای درک و شعور و اراده در تدبیر جهان استدلال کنیم، این استنتاج در حد یک احتمال قوی است، اما تبیین‌های دیگر را به کلی مردود نمی‌سازد. با این وصف، از نظر روش شناسی، این برهان یک استنتاج استقرایی معقول است. بنابراین، باید پذیرفت که در وضع فعلی دانش ما، انطباق‌هایی که در طبیعت هست احتمال زیادی به نفع اعتقاد به آفرینش از روی عقل و حکمت فراهم می‌سازد. ولی این برهان خدایی را که در ادیان آسمانی معرفی شده است؛ یعنی خدایی که هم خیرخواه است و هم دارای قدرت مطلق است را اثبات نمی‌کند، زیرا وجود شرور در جهان با دو ویژگی خیرخواهی و قدرت مطلق داشتن سازگاری ندارد. بنابراین، الهیات طبیعی ما را تا پایان راه همراهی نمی‌کند.

و سرانجام میل موضعی را اتخاذ می‌کند که آن را «شکاکیت عقلانی» می‌نامد که فراتر از لادریگری محض و فروتر از ادعان قطعی است و مفاد آن این است که در وضع فعلی و با توجه به شواهدی که داریم، اعتقاد به یک موجود مدبر الوهی که قدرت محدود داشته باشد نامعقول نیست.

از پارهای از سخنان میل به دست می‌آید که او دربارهٔ ایمان دینی موضعی پراگماتیکی اتخاذ کرده و از آثار مثبت ایمان دینی در زندگی روحی و روانی انسان یاد کرده است: «ارزش دین برای فرد، در گذشته و حال، به عنوان منبع خشنودی خاطر و احساسات والا، محل چون و چرا نیست» چنان که در آیین مسیحیت صورتی از خیر و خوبی آرمانی را در شخص مسیح مجسم می‌یابیم، و این در حقیقت تأثیر اخلاقی دین در زندگی بشر است. اما آیا این خیر اخلاقی در «دین انسانیت» که آگوست کنت پیشنهاد کرده است بر آورده نمی‌شود؟ به ویژه آن که وی «دین انسانیت» را دین آیندهٔ بشر و متناسب با دوران علم تجربی که مرحلهٔ تکامل یافته انسان است، می‌داند.

استوارت میل، در این باره موضعی محتاطانه گرفته و متمایل است میان ایمان به موجود متعالی در حدی که از برهان اتقان صنع به دست می‌آید و دین انسانیت جمع کند، یعنی انسان هم عشق به خدمت به انسانیت را مبنای زندگی خود قرار دهد که مورد نظر دین انسانیت است، و هم

ایمان به موجودی متعالی را که در زندگی روانی و اخلاقی بشر آثار سازنده‌ای دارد، زیرا این دو اعتقاد با یکدیگر ناسازگار نیستند.

ارزیابی

۱. برهان وجودی به روایت دکارت بر وجود خداوند ناتمام است، و نقد میل بر آن وارد است؛ ولی برهان علیت، آن‌گونه که در فلسفه و کلام اسلامی تقریر شده است، برهانی است استوار و مفید یقین.

۲. نقد میل بر برهان اتقان صنع به روایت پالی (مبتنی بر تمثیل) وارد است، و تقریر درست برهان اتقان صنع همان است که بر اصل علت غایی استوار است، و نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود جز این نیست که جهان طبیعت دارای آفریدگار و مدبّر ماوراء طبیعی است، اما این که او در صفات و کمالات وجودی متناهی است یا نامتناهی، و آیا وجود شرور طبیعی با خیرخواهی و قادر مطلق بودن او سازگار است یا نه؟ مسایلی است که برهان اتقان صنع پاسخگوی آن‌ها نیست، بلکه باید با روش‌ها و برهان‌های دیگری آن‌ها را بررسی کرد.

۳. سخن میل در مورد این که عشق به خدمت به انسانیت با اعتقاد به موجود نامتناهی منافات ندارد، استوار است، چنان‌که در طول تاریخ بشر، همواره انسان‌هایی که به خداوند اعتقاد داشته‌اند پیشاهنگان خدمت به بشریت بوده‌اند، تا آن‌جا که در راه اصلاح و ارشاد بشر تا پای جان پیش رفته‌اند بلکه خدمت صادقانه و خالصانه به بشریت بدون هیچ‌گونه چشم‌داشتی از آنان جز از طریق ایمان اصیل و عمیق دینی به دست نخواهد آمد.

خودآزمایی

۱. دیدگاه استوارت میل را درباره منطق استقرایی بنویسید.
۲. نظریه استوارت میل را درباره اصل علیت نقل و نقد کنید.
۳. دیدگاه استوارت میل را درباره اصالت تجربه بیان کنید.
۴. نظریه استوارت میل را درباره اصالت فایده در اخلاق تبیین و نقد کنید.
۵. دیدگاه استوارت میل را درباره آزادی و دموکراسی بنویسید.
۶. نظریه استوارت میل را درباره دین و خداشناسی بیان و ارزیابی نمایید.

منابع

۱. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، جلد هشتم، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی.
۲. کلیات فلسفه، ریچارد پاپکین و آروم استرول، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبوی .
۳. فلسفه عمومی، پل فولکیه، ترجمه یحیی مهدوی.
۴. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، جلد سوم.
۵. تاریخ فلسفه سیاسی، دکتر بهاء الدین بازارگاد، جلد دوم.
۶. لیبرالیسم، جان سالوین شاپیرو، ترجمه محمد سعید خنایی کاشانی.
۷. مبافی فلسفه، دکتر علی اکبر سیاسی.
۸. لیبرالیسم غرب، آنتونی آربلاستر، ترجمه عباس مخبر.
۹. فلسفه علمی، فیلیسین شاله، ترجمه یحیی مهدوی.

◆ فصل سیزدهم: ویلیام جیمز و

فلسفۀ اصالت عمل

زندگی و آثار

ویلیام جیمز^۱ (۱۸۴۲ — ۱۹۱۰م) در نیویورک به دنیا آمد. در سال ۱۸۶۴ وارد دانشکده طب هاروارد شد و در سال ۱۸۶۹ از آنجا دکترای پزشکی گرفت. پس از مدتی مدرس رشته تشریح و فیزیولوژی در هاروارد شد. ولی به روانشناسی هم علاقه داشت و در سال ۱۸۷۵ تدریس این رشته را هم آغاز کرد. تحصیلات عالی وی، عمدتاً علمی و طبی بود و احساس دینی عمیقی نیز داشت. بدین جهت خود را در تعارض میان برداشت علمی از جهان که ماشین وار (مکانیکی) بود و با اختیار انسان ناسازگار می نمود، و برداشت دینی که متضمن اعتقاد به خداوند و اختیار انسان بود، می یافت. علاقه او به غلبه بر این ناسازگاری و نیز گرایش های اومانستی اش بود که جیمز را به فلسفه سوق داد، در سال ۱۸۷۹ تدریس در رشته فلسفه در دانشگاه هاروارد را آغاز کرد. و در سال ۱۸۸۵ نامزد استاد یاری فلسفه گردید.

از ویلیام جیمز آثار علمی بسیاری بر جای مانده است که برخی در زمان حیات و برخی دیگر پس از مرگش منتشر گردیده است. در سال ۱۸۹۰ کتاب «اصول روانشناسی» او در دو جلد انتشار یافت. در ۱۸۹۷ کتاب «خواهش ایمان» و مقالات دیگری در فلسفه مردم پسند را منتشر کرد. کتاب مشهور «انواع تجربه دینی» در سال ۱۹۰۲ انتشار یافت.^۲ در ۱۹۰۷ کتاب «پراگماتیسم»^۳ و در سال ۱۹۰۹ کتاب «جهان کثرت انگارانه» و کتاب «معنای حقیقت» منتشر گردید. آثاری که پس از وفاتش انتشار یافت شامل: «بعضی مسایل فلسفه» (۱۹۱۱)، «خاطرات و مطالعات» (۱۹۱۱)، «مقالاتی در زمینه اصالت تجربه اساسی» (۱۹۱۲) و مجموعه مقالات و بررسی ها (۱۹۱۳) بود. نامه های او، با ویرایش فرزندش هنری جیمز نیز در سال ۱۹۲۶ انتشار یافت.

۱. William James.

۲. بخش هایی از این کتاب توسط آقای مهدی قائمی به فارسی ترجمه شده و با نام «دین و روان» بارها منتشر گردیده است.

۳. این کتاب توسط عبدالکریم رشیدیان به فارسی ترجمه و از سوی شرکت انتشارات علمی و فرهنگی چاپ شده است.

اندیشه و آراء

اصالت تجربه

جیمز از نظر معرفت شناسی طرفدار اصالت تجربه است. در پیش گفتار کتاب «خواهش ایمان» می گوید مراد او از اصالت تجربه موضعی است که مطمئن ترین نتایجش را در باب موضوعات مربوط به امور واقع، همچون فرضیه‌هایی تلقی می کند که ممکن است در طی تجربه آینده تغییر پذیرد. در کتاب «بعضی مسایل فلسفه»، اصالت تجربه به صورت متضاد با اصالت عقل مطرح می گردد: «اصالت عقلیان اهل اصول اند، و اصالت تجربیان اهل امور واقع». فیلسوف اصالت عقلی، آن گونه که جیمز تصویرش می کند، از کل به اجزاء، و از کلی به جزئی سیر می کند و می کوشد امور واقع را از اصول استنباط کند. چنانکه ادعای حقیقت غائی نیز دارد. اما فیلسوف اصالت تجربی از امور واقع جزئی آغاز می کند و ترجیح می دهد، اگر بتواند، اصول را همچون استقره‌هایی از امور واقع تبیین کند. چنان که ادعای حقیقت غایی نیز با ذهن او بیگانه است. در این عبارت نکته تازه‌ای در باب اصالت تجربه وجود ندارد، جز این که جیمز تضاد بین اصالت تجربه و اصالت عقل را با شیوه‌ای کمابیش مردم‌پسند ارائه کرده است، ولی در پیش گفتارش بر معنای حقیقت، روایت روشن تری از اصالت تجربه اساسی، دریافت می شود.

اصالت تجربه، مطابق این روایت، دارای سه جزء است:

۱. اصل موضوع: و آن عبارت است از این که فقط موضوعاتی که بر وفق اصطلاحات برگرفته از تجربه تعریف پذیرند باید از نظر فیلسوفان قابل بحث باشند؛ بنابراین، اگر چیزی باشد که فراتر از همه تجربه‌های ممکن باشد، از حد بحث‌های فلسفی نیز فراتر است.
۲. گزاره مربوط به امور واقع: یعنی این که روابط بین اشیاء، اعم از روابط وصل و فصل، همان اندازه موضوع تجربه‌اند که اشیای ربط یافته؛ یکی از این روابط وصل، رابطه علیت است.
۳. نتیجه کلی: و آن عبارت است از این که جهان قابل شناخت یک ساختار پیوسته دارد؛ یعنی صرفاً متشکل از هستی‌هایی نیست که فقط از طریق مقولات تحمیل شده از خارج به هم ربط یافته باشند.

تجربه عادی و تجربه محض (تجربه با واسطه و بی‌واسطه)

جیمز، از دو نوع تجربه عادی و تجربه محض سخن گفته است، تجربه عادی که ما در حوزه آن از اشیاء مختلف و انواع روابط آگاه می‌شویم از دل تجربه محض بیرون می‌آید که عبارت است از «سیالۀ بی‌واسطه حیات که ماده را هنگام تأملات بعدی ما با مقولات مفهومی‌اش فرا می‌گیرد». تجربه محض یا بی‌واسطگی احساس، جنینی است که از آن تجربه صریح پدید می‌آید و عناصری از آن در تجربه عادی ما باقی می‌ماند. در تجربه محض تمایزات فکر و تأمل ما نظیر تمایز بین آگاهی و محتوا، عالم و معلوم، ذهن و ماده، هنوز به شکلی که ما تصویر می‌کنیم، ظاهر نشده‌اند. تجربه محض را فی‌المثل جسمانی یا روانی نمی‌توان خواند، زیرا منطقاً بر چنین تمایزی مقدم است.

حاصل آن که ویلیام جیمز در تحصیل علم و کسب معلومات تازه به شیوه علوم طبیعی، یعنی مشاهده و تجربه عمل می‌کرد و به این شیوه اعتقاد راسخ داشت و تا پایان عمر در هر فن و رشته‌ی علمی که وارد شد، این شیوه را فرو نگذاشت و در کسب علم جز مشاهده و تجربه، طریق دیگری را سودمند ندانست و استدلال عقلی را که مبتنی بر مشاهدات و تجربیات نباشد، بیهوده انگاشت.

نقد

روش تجربی در مطالعه پدیده‌هایی که مشاهده و آزمون حسی در آن‌ها راه دارد، روش درستی است، ولی در تحقیق درباره پدیده‌ها و حقایقی که مشاهده و آزمون حسی در آن‌ها راه ندارد پذیرفته نیست. و این سخن جیمز که فیلسوفان فقط باید به مطالعه و تحقیق درباره امور بی‌پزدانند که قابل تجربه حسی و علمی هستند، دلیل استواری ندارد. فیلسوف کسی است که مسایل فکری را مورد پژوهش قرار می‌دهد، خواه آن مسایل از محسوسات باشد یا از مسایل متافیزیکی و نامحسوس.

این مطلب که وی رابطه علیت را از مسایل تجربی دانسته نیز نادرست است، زیرا آنچه با تجربه حسی درک می‌شود وقوع مکرر یک حادثه پس از حادثه دیگر است، اما این که حادثه اول علت حادثه دوم است و میان آن دو رابطه علیت برقرار است، مطلبی است عقلی که با تحلیل

عقلی قابل فهم است.

پراگماتیسم

پراگماتیسم^۱ یا اصالت عمل ملاک و معنای حقیقت را فایده عملی می‌داند، عقل‌گرایان حقیقت را به معنای مطابقت با واقع و امری ثابت می‌دانند، ولی پراگماتیسم بر آن است که حقیقت نام مشترکی است برای فرایندهای تحقیق و در طی تجربه ساخته می‌شود. از نظر عقل‌گرایان حقیقت ساخته نمی‌شود، بلکه مستقل از انسان تحقق دارد، از باب مثال این مطلب که چیزی که روی دیوار نصب شده یک ساعت است، صحیح و دارای حقیقت است، حتی اگر هیچ انسانی در تمام تاریخ جهان آن را تصدیق نکند و هیچ فرایند تحقیقی در کار نباشد، فرایندها صرفاً نشانه‌هایی از وجود حقیقت‌اند نه مقوم و سازنده آن.

ویلیام جیمز دیدگاه مطلق‌انگاری در باب حقیقت را نپذیرفته و معتقد است حقیقت مطلق آن‌گاه تحقق خواهد یافت که انسان به تجربه کامل اشیاء دست یازد، اما تا وقتی چنین تجربه‌ای حاصل نشده است، حقیقت‌های به دست آمده موقت و ناپایدارند. وی اخترشناسی بطلمیوسی، هندسه اقلیدسی، منطق ارسطویی و مابعدالطبیعه فیلسوفان مدرسی را حقایقی موقت می‌داند که در زمان گذشته حقیقت داشتند، ولی امروزه تجربه بشر از آن‌ها گذشته و آن‌ها را به طور نسبی صحیح می‌داند.

دیدگاه پراگماتیسی جیمز از اصول زیر تشکیل شده است:

۱. سودمندی اندیشه در زندگی انسان مهم‌ترین شاخص حقیقت داشتن آن است، و مطابقت آن با واقع به تنهایی ملاک حقیقت داشتن آن به شمار نمی‌رود.
۲. حقیقت امری تدریجی و نسبی است، و حقیقت مطلق آن‌گاه به دست می‌آید که انسان به تجربه‌ای همه جانبه نسبت به واقعیت‌های جهان نایل گردد. تا رسیدن به چنان تجربه کامل و همه جانبه‌ای، حقیقت در همه زمینه‌ها نسبی خواهد بود.
۳. با توجه به نکات یاد شده، حقیقت مصنوع انسان است و چیزی بیرون از قلمرو تجربه

۱. Pragmatism.

انسانی نیست. انسان حقیقت را کشف نمی‌کند بلکه آن را می‌سازد.

نقد

۱. این سخن که حقیقی بودن اندیشه به معنای سودمندی عملی آن است، درست نیست، راست مفسده‌انگیز و دروغ مصلحت‌آمیز گواه روشن بر نادرستی پراگماتیسم است، زیرا در سخن راست، حقیقی بودن آن مفروض و مسلم است، با این حال در عمل مفسده‌انگیز است، و از طرفی سخن دروغ مصلحت‌آمیز در عین این که حقیقت ندارد، دارای فایده است. ویل دورانت گفته است: «اگر بعضی از پیروان پراگماتیسم بگویند که عقیده‌ای در زمانی صحیح بوده است برای آن که در آن زمان نافع بوده است، یک مطلب بی‌معنی را با اسلوب عالمانه بیان کرده‌اند، آن عقیده اشتباه سودمندی بوده، ولی حقیقت نداشته است».

۲. تحقیق‌پذیری تجربی مقوم حقیقت نیست، بلکه راه و روش یافتن حقیقت در امور تجربه‌پذیر است، از باب مثال رابطه حرارت و انبساط در مواد، یک حقیقت است، ولی راه شناخت آن تجربه علمی است. بنابراین، ویلیام جیمز حقیقت یک گزاره را با روند اثبات صدق آن در آمیخته است. تحقیق‌پذیری، یک گزاره را صادق نمی‌گرداند، بلکه صدق آن را نشان می‌دهد. حقیقت، پیش از تحقیق هم حقیقت است.

۳. نسبی بودن آگاهی انسان از حقایق جهان هیچ‌گونه ملازمه‌ای با نسبی بودن حقیقت ندارد. نسبی بودن آگاهی انسان از جهان از مقوله کمیت است، یعنی او بعضی از حقایق جهان را می‌داند و بعضی را نمی‌داند، ولی حقیقت و خطا از مقوله کیفیت است. تحقیقات و اظهار نظرهایی که بشر تاکنون درباره جهان داشته است یا حقیقت دارند یا ندارند؛ یا درست‌اند یا نادرست، و در هر صورت، وصف حقیقت و خطا، مطلق است نه نسبی. در گذشته عده‌ای زمین را ساکن می‌دانستند و عده‌ای متحرک، نظریه دوم هم در گذشته حقیقت داشته است و هم در زمان کنونی و هم در آینده حقیقت خواهد داشت، و نظریه اول نیز همواره خطا بوده و خواهد بود.

۴. حقیقت، گاهی وصف واقعیت قرار می‌گیرد و در معنای مترادف آن به کار می‌رود، و گاهی وصف ادراک انسان نسبت به واقعیت می‌باشد. از باب مثال: گاهی گفته می‌شود «حرکت زمین

یک حقیقت است»، و گاهی گفته می‌شود «ادراک ما نسبت به حرکت کردن زمین حقیقت دارد». در فرض اول، انسان به هیچ وجه در ساختن حقیقت نقشی ندارد. و در فرض دوم نیز انسان در ساختن ملاک حقیقت نقشی ندارد (خواه آن را مطابقت با واقع بدانیم که دیدگاه درست و مشهور همین است، و خواه آن را سودمندی در عمل بدانیم که مقبول جیمز و پراگماتیست‌ها است). آنچه انسان در پیدایش آن مؤثر است مصادیق حقیقت (در معنای دوم) است، زیرا ادراک، فعل انسان است و تا ادراکی واقع نشود، صفت حقیقت به معنی مطابقت ادراک با واقع یا سودمندی آن در زندگی انسان، انتزاع نخواهد شد. بنابراین، نقش سازنده انسان، در مصداق حقیقت است نه در ملاک حقیقت.

تجربه دینی

رهیافت جیمز به دین، پراگماتیکی و تجربی است و البته صبغه روان‌شناختی دارد، زیرا وی پدر روان‌شناسی جدید به شمار می‌رود. او تجربه دینی را از سنخ دیگر تجربه‌های روانی انسان می‌داند که از نظر متعلق با آن‌ها متفاوت است. ویلیام جیمز در ضمن آزمایش‌ها و مطالعات علمی در روان‌شناسی به اموری برخورد کرد که او را به احوال درونی انسان و اتصال او به مبادی عالیه متوجه کرد و در این باره به پژوهش پرداخت و حاصل پژوهش‌های خود را در کتاب «انواع تجربه دینی» که از آثار مهم او به شمار می‌رود، درج نمود. مقصود او از دین حالتی درونی است که برای انسان دست می‌دهد که در آن حالت خود را به مبدأ هستی یا نفوس عالیه مرتبط و متصل می‌یابد. عقاید، احکام، آداب و رسوم دینی از نظر وی ظاهر دیانت را تشکیل می‌دهند و حقیقت دین همان تجربه دینی است. وی در تعریف دین چنین گفته است:

«دین عبارت است از تأثرات و احساسات و رویدادهایی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و دور از همه وابستگی‌های معمولی برای او روی می‌دهد، به طوری که انسان از این مجموعه می‌یابد که بین او و آنچه آن را «امر خدایی» می‌نامد رابطه برقرار است».

به اعتقاد ویلیام جیمز سرچشمه زندگی مذهبی دل است و عقاید و دستورات دینی مانند مطالبی است که از زبانی به زبان دیگر ترجمه می‌شود؛ یعنی ابتدا احساسات مذهبی وجود داشته

است و پس از آن علم کلام و خداشناسی آن‌ها را نظام فکری بخشیده است. اگر احساسات مذهبی و حالت‌های روحانی دینی نبود هیچ علم کلامی بوجود نمی‌آمد. آنچه به ساختمان دین استحکام و اطمینان می‌دهد از اعماق قلب بیرون می‌آید و آنچه به آن سر و صورت می‌بخشد کار مهندس عقل و منطق است، فطرت و قلب جلو می‌رود و عقل به دنبال، او را همراهی می‌کند.

ویلیام جیمز برای عقل در حوزه دین و ایمان دینی نقش اثباتی قائل نیست؛ یعنی عقل نمی‌تواند آموزه‌های دینی را به صورت یقینی اثبات کند. نقش سازنده عقل در این باره تبیینی و اصلاحی است نه اثباتی. وی اختلافات مذهبی و چالش‌هایی که در برابر استدلال‌های عقلی بر وجود خدا مطرح شده است را دلیل بر نارسایی عقل در اثبات یقینی عقاید دینی دانسته است. علاوه بر این، استدلال‌های عقلی و کلامی تاکنون نتوانسته‌اند فرد بی‌ایمانی را با ایمان سازند و از باب مثال کسی که در مسئله شرور دچار مشکل شده است را به راه ایمان هدایت نمایند. نقش تبیینی و اصلاحی عقل در ایمان دینی بدین گونه است که اولاً: یافته‌های شهودی و احساسی به خودی خود برای دیگران قابل توصیف و تبیین نیستند، و باید در این باره از مفاهیم ذهنی و تفکر عقلی بهره گرفت و ثانیاً: احساسات و عواطف در معرض تخیلات و اوهام قرار می‌گیرند، برای پالایش آن‌ها از تخیلات و اوهام عقل و تفکر عقلی نقش آفرین خواهد بود.

ارزیابی

۱. پژوهش‌های روان‌شناختی ویلیام جیمز در باب جایگاه و نقش روانی ایمان دینی در خور توجه، ستودنی و قابل استفاده است و باید انصاف داد که او در این باره خدمت شایانی را به دین و دینداری کرده است. وی از این رهگذر این حقیقت را اعلان کرد که دین عمیق‌ترین و استوارترین حالت و کشش روحی انسان است. تجربه و درک دینی از همه تجربه‌ها و درک‌های روانی انسان درونی‌تر و اصیل‌تر است. در پرتو این تجربه انسان خود را به خدا متصل یافته، روحش بزرگ و شریف شده و از عالم غیب کمک می‌گیرد و از بیماری‌های روانی شفا می‌یابد.

۲. وجود اختلافات فکری و عقلی در زمینه خداشناسی را نمی‌توان دلیل منطقی بر نارسایی روش عقلی در این باره دانست، زیرا اگر این نتیجه‌گیری درست باشد، در همه زمینه‌ها درست

خواهد بود و روش فکری و عقلی در هیچ مسئله‌ای قابل اعتماد نخواهد بود و از آن جمله پراگماتیسم نیز قابل اثبات نخواهد بود، زیرا طرفدارن پراگماتیسم آن را از طریق استدلال عقلی اثبات کرده‌اند. با استدلال مزبور روش تجربی ویلیام جیمز دربارهٔ دین نیز ناکارآمد خواهد شد، زیرا می‌توان گفت اگر روش تجربی در ایمان دینی درست بود، می‌بایست همه دیندارن حقیقت الوهی را یکسان تجربه کنند و اختلافات مذهبی پدید نیاید.

حاصل آن که اولاً: وجود اختلاف، به مسایل و عقاید دینی اختصاص ندارد و ثانیاً: اختلاف در مسایل و عقاید دینی به روش عقلانی در دین‌شناسی اختصاص ندارد، بلکه روش تجربی که مورد قبول ویلیام جیمز است را نیز شامل است.

۳. این سخن جیمز که هیچ‌گاه استدلال‌های عقلی نتوانسته است فرد بی‌ایمانی را به ایمان دینی برانگیزد با حقایق تاریخی سازگاری ندارد. در تاریخ بشر نمونه‌های بسیاری از انسان‌های بی‌ایمان یا منحرف از ایمان دینی گزارش شده است که در پرتو استدلال‌های روشن پیامبران یا متکلمان دینی هدایت شده‌اند. اگر روش عقلی در باب خداشناسی و ایمان دینی کارساز نبود پیامبران الهی بر آن تأکید نمی‌ورزیدند، در حالی که آنان با پرستش‌گران خورشید، ماه، ستارگان و بت‌ها به گفتگوی عقلی پرداخته و با آنان احتجاج نموده‌اند.

۴. دو کارکرد عقل در تبیین ایمان دینی و پالایش و پیرایش آن از اوهام و خرافات، مورد قبول است.

خودآزمایی

۱. روایت ویلیام جیمز از اصالت تجربه را شرح دهید.
۲. انتقادهای وارد بر روش تجربه‌گرایی جیمز را بنویسید.
۳. اصول پراگماتیسم ویلیام جیمز را بیان کنید.
۴. نقدهای وارد بر پراگماتیسم را بنویسید.
۵. رهیافت روان‌شناختی ویلیام جیمز را درباره دین و ایمان دینی تبیین و ارزیابی کنید.
۶. دیدگاه ویلیام جیمز را درباره نقش سازنده عقل در ایمان دینی بنویسید.
۷. انتقادهای جیمز بر روش عقلی در باب ایمان دینی را با پاسخ آن‌ها بنویسید.

منابع

۱. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، جلد هشتم، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی.
۲. تاریخ فلسفه، دیل دورانت، ترجمه عباس زریاب.
۳. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، جلد سوم.
۴. دین و روان، ویلیام جیمز، ترجمه مهدی قائی .
۵. پراگماتیسم، ویلیام جیمز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان .
۶. فلسفه، مسایل فلسفی، مکتب های فلسفی، دکتر علی شریعتمداری.
۷. چهار پراگماتیست، اسرائیل اسکفلر، ترجمه محسن حکیمی.
۸. تفکر دینی در قرن بیستم، جان مک کویری، ترجمه عباس شیخ شجاعی و محمد محمد رضایی.
۹. دین پژوهی، میرچا الیاده، جلد اول، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی.
۱۰. تفکر فلسفی غرب از منظر استاد مرتضی مطهری، گردآورنده علی دژکام.

◆ فصل چهاردهم: هانری برگسون

و فلسفه زندگی

شخصیت و آثار

هانری برگسون^۱ (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱م) در پاریس به دنیا آمد. هنگام تحصیل مقدمات از شاگردان برجسته بود و به ویژه در ریاضیات استعداد بالایی داشت و استادش آرزومند بود که او ریاضی را فن خویش قرار دهد، ولی او ادبیات و فلسفه را اختیار کرد و در سی سالگی در فلسفه درجه دکتری گرفت. در چهل سالگی به مدرسی «کلژ دو فرانس»^۲ که مهم‌ترین مدرسه عالی فرانسه است پذیرفته شد و به عضویت فرهنگستان فرانسه نیز برگزیده شد.

گذشته از مقام فیلسوفی و دانشمندی، نویسنده‌ای زبردست و گوینده‌ای شیرین سخن نیز بود و حتی کسانی که چندان از فلسفه بهره نداشتند به حضور در درس او علاقمند بودند. آثار مکتوب او بسیار نیست اما همگی دارای اهمیت است و توجه خاص و عام را به خود جلب کرده است. مشهورترین آثارش عبارتند از:

۱. رساله دکتری او با عنوان «معلومات بی واسطه خود آگاهی» این رساله نظریه شناخت او را در بردارد.

۲. «ماده و حافظه» (۱۸۹۶) که پژوهشی است درباره جسم و روح.

۳. «تحول خلاق» (۱۹۰۷). این کتاب متافیزیک برگسون را در بر دارد و بر پایه تأملات زیست‌شناسانه نگارش یافته است.

۴. «دو سرچشمه اخلاق و دین» (۱۹۳۲) که در بردارنده فلسفه اخلاق و فلسفه دین برگسون است و در آن منشأ دین و اخلاق را بیان کرده است.

همه این آثار درخشش فوق‌العاده‌ای داشتند که راز آن در این است که وی نه تنها فلسفه‌ای واقعاً نوین و هماهنگ با نیازهای زمان پدید آورد، بلکه آن را به زبانی دارای زیبایی کمیاب عرضه کرد. بدین علت در سال ۱۹۲۷ جایزه نوبل نیز در ادبیات به وی داده شد. افزون بر این، نوشته‌های او مبتنی بر معلومات و شناخت‌های عینی اساسی است که به وسیله پژوهش‌های پر رنج و وسیع

۱. Henri Bergson

۲. Collège de France

به دست آمده است.

برخی درباره برجستگی او گفته‌اند: در فرانسه بعد از دکارت و در سراسر اروپا پس از کانت حکیمی به بلندی مقام او نیامده است. البته مخالفانی هم داشته است، چنان که اندیشه‌های فلسفی او خالی از اشتباه نیز نبوده است، ولی نمی‌توان منکر این حقیقت شد که وی از تفکر خلاق و ژرف اندیشی برخوردار بوده و در حیات فلسفه غرب تأثیر مهمی گذاشته است.

اندیشه و آراء

اندیشه و آراء برگسون را می‌توان در چهار محور: معرفت‌شناسی، متافیزیک، فلسفه اخلاق و فلسفه دین دسته بندی کرد.

۱. آراء وی در زمینه معرفت‌شناسی

می‌دانیم که انسان از دو قوه حس و عقل برخوردار است. امور مادی و جزئی را با قوه حس درک می‌کند و امور کلی را با قوه عقل در می‌یابد. مدرکات حس را محسوسات، و مدرکات عقل را معقولات می‌گویند.

احساساتی که از مادیات حاصل می‌شود — خواه مطابق با واقع باشد و خواه نباشد — به حقیقت می‌توان مدرکات نامید و عمل آن را می‌توان ادراک دانست، زیرا از تأثیراتی که به واسطه اشیاء مادی بر حواس وارد می‌شود به راستی چیزی دستگیر نفس می‌شود و نفس از آن‌ها متأثر می‌گردد، و حالتی غیر از حالت پیشین برای نفس پدید می‌آید. این حالت جدید همان است که ادراک می‌نامیم. اما عقل وقتی که کلیات را ادراک می‌کند چنین حالتی برای انسان دست نمی‌دهد. در واقع باید گفت عقل کلیات را درک نمی‌کند بلکه آن را به تجرید و انتزاع می‌سازد. پس عمل عقل در مورد کلیات ادراک نیست بلکه ساختن است.

از نظر برگسون اصولاً کار قوه عقل ادراک حقایق مطلق نیست، بلکه کار مخصوص آن فراهم کردن لوازم و اسباب زندگی است که با ادراک حقایق نسبی نیز به دست می‌آید. توضیح آن که: زندگی کردن مستلزم کوشش است، و کوشش در مقابل موانع و مشکلات طبیعی یا غیر طبیعی نیازمند وسایل و اسباب مناسب برای رفع آن‌ها است. در جاندارن غیر از انسان وسایل و ابزار لازم زندگی به صورت طبیعی در اختیار آن‌ها قرار داده شده است و برای ساختن و فراهم

کردن آن به قوه عقل نیازی نیست، بلکه گزینه کافی است. اما انسان برای آن که زندگی کند باید وسایل و اسباب لازم و مناسب را خود بسازد. او این کار را با قوه عقل انجام می‌دهد. پس عقل برای تدبیر معاش است و برای ادراک حقایق و به دست آوردن علم به کنه اشیاء نیست، بلکه علم به وجه اشیاء است برای ساختن ابزارآلات و تهیه مصنوعات که با آن آلات و ابزار ساخته می‌شود. معرفت عقلی که نقش ابزار سازی برای زندگی دارد، دو ویژگی دارد:

الف) با مقوله کمیت سروکار دارد، زیرا سروکار عقل با ماده و اجسام است و جسم دارای ابعاد است. بدین جهت عقل به کمیت و مقدار توجه کرده و حتی کیفیات را نیز با کمیت درک می‌کند. ب) ادراک عقلی، سکون را اصل می‌داند و حرکت را امری عارضی می‌شمارد، زیرا اعمالی که انسان در تدبیر معاش و ساختن مصنوعات باید انجام دهد نیازمند این است که در اشیاء و احوال آن‌ها ثبات و بقایی باشد و گرنه کاری که انجام می‌شود نقش بر آب خواهد بود. بر این اساس حتی حرکت را نیز به عنوان مجموعه‌ای از سکون‌ها می‌بیند.

۲. متافیزیک یا فلسفه اولی

به اعتقاد برگسون علوم و فنون حکمت حقیقی نیستند و غرض از آن‌ها درک حقیقت به طور مطلق نیست و تنها به کار معاش می‌آیند و ابزار معرفت در آن‌ها حس و عقل است. حکمت حقیقی، علم به کنه اشیاء و ادراک حقایق است اما راهش تعقل که محصولش تصور و تصدیق ذهنی است، نمی‌باشد، زیرا ادراک حقیقی آن است که ادراک کننده با ادراک شونده یکی شود (اتحاد عاقل و معقول) و این امر از طریق تعقل و تصور و تصدیق ذهنی به دست نمی‌آید، بلکه از طریق درون بینی^۱ یا جان بینی^۲ (علم حضوری و شهودی) به دست می‌آید.

بنابراین، برگسون ادراک حقیقت را میسر می‌داند و آن را فلسفه می‌خواند اما راه رسیدن به آن را استدلال و تعقل نمی‌داند، بلکه درون بینی را وسیله نیل به آن می‌شمارد. با این حال از نظر او درون بینی با تعقل منافاتی ندارد، بلکه درون بینی مرتبه‌اعلای تعقل است، و فرقی با تعقل

۱. Intuition

وین کجا مرتبه چشم جهان بین من است (حافظ)

۲. دیدن روی تو را دیده جان بین باید

اصطلاحی (تعقل منطقی) این است که تعقل به سطح می‌نگرد و به عمق فرو نمی‌رود ولی درون بینی به درون می‌رود. تعقل مانند شنیدن است و درون بینی مانند دیدن، درون بینی ادراک حقیقت است و تعقل وصف و رسم آن. از راه درون بینی خود شیء را می‌توان دید اما به وسیله تعقل می‌توان از آثارش به وجودش پی برد. درون بینی مانند بیماری است که درد را حس می‌کند اما علم حاصل از راه تعقل مانند کسی است که وصف درد را در کتاب می‌خواند. نظر به این تشبیه است که برگسون، درون بینی را همدردی عقلی نامیده است.

وی می‌گوید: کسانی که می‌خواهند حقایق معنوی را به وسیله تعقل محض و به غیر وسیله درون بینی ادراک نمایند همان اشتباه علمای طبیعی قدیم را دارند که می‌خواستند خواص جسم و حقایق مادی را از طریق تعقل و استدلال برهانی و بدون تجربه و مشاهده دریابند. همان‌گونه که علم طبیعی از راه تجربه و مشاهده شکوفا شد، فلسفه هم به وسیله درون بینی که تجربه و مشاهده درونی است، شکوفا خواهد شد. معارف یا بصیرت‌هایی که از این راه به دست می‌آیند قابل بیان در قالب مفاهیم روشن و دقیق نیستند و در نتیجه هیچ‌گونه استدلال منطقی درباره آن‌ها ممکن نیست. تنها چیزی که در توان فیلسوف است این است که به دیگری یاری دهد تا بینش درونی همانند از آن خود را تجربه کند.

برگسون حقیقت را امر متحول و به صورت جریانی مستمر می‌داند. وی این مطلب را از طریق درون بینی و خودآگاهی به دست آورده است. اگر ما به درون خود بنگریم حالات نفسانی خود را چون نهری می‌یابیم که در جریان است و احساسات و ادراکات و اراده‌های خود را به توالی و تعاقب مستمر جاری می‌یابیم. و از طرفی حقیقت نفس انسان نیز چیزی جز همین حالات و ادراکات و اراده‌های نفسانی نیست. مهر و کین، خواهش نفسانی و هر حالت دیگری از حالات نفس همان خود نفس می‌باشد نه اموری عارض بر نفس. بنابراین کسی که وجود خود را درک می‌کند در واقع استمرار احوال خویش و تحول و تغییراتش را ادراک می‌کند و دکارت که می‌گفت «می‌اندیشم پس هستم» حق این بود که بگوید: «استمرار احوال دارم پس هستم».

با تأمل در سایر موجودات روشن می‌شود که تغییر دائمی و استمرار احوال، ویژگی همه موجودات است و به انسان اختصاص ندارد. بنابراین به جای این که بگوییم جهان موجود است

حق این است که بگوییم جهان مستمر است. بر این اساس، اصل در جهان حرکت است نه سکون. و جهان یکپارچه تغیر و حرکت است. حرکت امری است حقیقی اما حقیقت حرکت آن نیست که مواضع متحرک را نسبت به نقاط مکانی نشان می‌دهد، حقیقت حرکت تغیر حال و کیفیت است. از نظر برگسون حرکت انتقال چیزی نیست بلکه انتقال حال است و اگر درست تأمل کنیم ماده نیز خود استمرار احوال است، زیرا که عین حرکت و تغیر است. اگر به نظر سطحی بنگریم مکان یا بعد مجردی لازم است تا حرکت در آن واقع شود، ولیکن چون به حقیقت برسیم خواهیم یافت که حرکت اصل است و مکان یا بعد به واسطه حرکت در ذهن متصور می‌شود. در واقع ذهن خطا می‌کند که بعد را ثابت می‌گیرد و بر حرکت مقدم می‌پندارد. منشأ این خطا این است که عقل برای عمل کردن، نیازمند آن است که چیز ثابتی را فرض کند و سکونی قبل از حرکت قائل شود، در حالی که نه زمان مجرد حقیقت دارد نه مکان یا بعد مجرد و این هر دو تصویری است که برای ذهن به خاطر نیاز علمی او دست می‌دهد، و حقیقت استمرار تحول احوال است.

۳. تحول خلاق

برگسون در کتاب مهم خود که آن را «تحول خلاق» نامیده است به تحقیق درباره حیات در طبیعت و چگونگی پیدایش و تنوع آن پرداخته است. او با داروین در این جهت که حیات، مسیر تحول و تکامل را طی کرده است هماهنگ است، ولی معتقد است که سیر حیات در راه تکامل در چندین خط مختلف بوده است. یکی از خطوط، خط سیر گیاه است که مواد حیاتی و غذایی را مستقیماً از عناصر طبیعی می‌گیرد. یکی دیگر خط سیر جانوران است که مواد غذایی را بیشتر از نباتات در می‌یابند. جانوران هم دو رشته بوده و دو نوع سیر کرده‌اند: یکی حشرات و دیگری جانوران استخوان‌دار و چارپایان. این سیر سرانجام به نوع بشر منتهی شده است.

در این جا این پرسش مطرح می‌شود که منشأ و عامل تحول در موجودات چیست؟ عده‌ای از دانشمندان مانند داروین و اسپنسر برآنند که تحول خاصیت ماده است که بدون قصد و غایت و بر حسب تصادف رخ داده و صورت‌های مختلف موجودات را پدید آورده است، آنان جهان را به ماشین

تشبیه کرده‌اند و طرفدار مکانیسم^۱ می‌باشند. و عده‌ای دیگر برای تحول در موجودات غایت و قصد قائل شده و آن را ارادی دانسته‌اند.

برگسون در عین این که به دیدگاه دوم متمایل تر است، هیچ یک از آن دو را کامل ندانسته و معتقد است منشأ و عامل تحول و تکامل در طبیعت قوه‌ای است که وی آن را «نشاط حیاتی» نامیده است. این قوه حیاتی اگر فاقد حرکت باشد و به استفاده از موادی که در محل اوست اکتفا کند به صورت گیاه نمودار خواهد شد و اگر حرکت داشته باشد به صورت جانور تبلور خواهد یافت، در جانوران نیز گاهی با اختیار همراه است و گاهی بدون اختیار است. جانورانی که دارای سلسله اعصاب‌اند از قوه اختیار برخوردارند و آن‌ها که سلسله اعصاب ندارند فاقد اختیارند، و در دسته نخست هر چه اعصاب آن‌ها کامل تر و پیچیده تر باشد درجه اختیارشان بالاتر است. غریزه و عقل نیز جلوه‌هایی از قوه حیات (نشاط حیاتی) می‌باشند.

بنابراین، غریزه و عقل یک منشأ دارند و غایت آن دو نیز یک چیز است و آن عمل کردن در ماده و تدبیر امر زندگی است. تفاوت آن دو در این است که غریزه در عین این که میدان عملش محدود است ولی از آغاز کامل است، ولی عقل که میدان عملش نامحدود است، از آغاز کامل نیست و نیازمند پرورش است. غریزه خودآگاهی ندارد ولی عقل خودآگاه است.

شعور و خودآگاهی برای آن که از قید ماده آزاد شود باید راه عقل را پیش گیرد و از راه غریزه به مقصود خود نخواهد رسید. غریزه چون با عقل همراه شود و این هر دو از آرایش اغراض عملی پاک و وارسته شدند روحانیت دست می‌دهد و جان بینی و درون بینی میسر می‌گردد و چون این امر جز در انسان تحقق واقعی ندارد می‌توان گفت انسان اشرف مخلوقات و مقصد و غایت خلقت است.

قوه یا نشاط حیاتی که اصل و حقیقت وجود است، امری غیر مادی است که در ماده عمل می‌کند. این قوه حیاتی که شعور و خودآگاهی، خاصیتی از خواص او است چون قوس نزولی ببیناید و به حالت خمود درآید ماده می‌شود و چون در قوس صعود برود و جنبش و نشاط و قوت یابد، به

۱. Mecanisme

صورت شعور و خودآگاهی جلوه‌گر می‌شود. قوه حیاتی امری است که در حال حقیقت یافتن است و ماده امری است که از حقیقت عاری است. نشاط حیاتی قوه‌ای است که خلاقیت دارد و همواره در حال خلق کردن و افزایش یافتن است و همین معنای تحول خلاق است، یعنی تحولی که خلاقیت دارد.

۴. فلسفه اخلاق

برگسون برای اخلاق دو سرچشمه و منشأ سافل و عالی قائل است. سرچشمه سافل اخلاق، نظام اجتماعی است و سرچشمه عالی آن فیضی است که از عالم بالا می‌رسد.

توضیح آن که بشر موجودی اجتماعی است و اگر چه هر فردی از نظر جسم و روح شخصی مستقل است و شخصیت خود را در اجتماع از دست نمی‌دهد، لیکن در همان حال جزئی از اجتماع و وابسته به آن است، همانند سلول‌های بدن که هر یک زندگی جداگانه‌ای دارد، اما مجموع آن‌ها هیأت بدن را می‌سازد و از این جهت حیات سلول‌ها وابسته به یکدیگر است.

از آن جا که افراد باید در اجتماع زندگی کنند و جامعه نگهبان آنان است، وجود هیأت اجتماعی امری لازم است و حفظ این هیأت و نظام در گرو این است که افراد خود را مقید به قیود و مکلف به تکالیفی بدانند؛ قیود و تکالیفی که عقل مقرر می‌دارد. این امر منشأ پیدایش اخلاق، آداب و رسوم است. برگسون جمعیتی را که به طریق مذکور و بر حسب ضرورت وجود هیأت اجتماعی مقید به قواعد و رسوم می‌باشد جمعیت محدود می‌خواند و روحی که انسان را به پیروی از این قیود بر می‌انگیزد روح مسدود یا محدود می‌نامد.

گذشته از روح مسدود یا محدود، یک روح باز یا نامحدود نیز هست که انسان را به عشق و ذوق بر می‌انگیزد و به دوستی نوع و احسان و فداکاری و می‌دارد. این روح از برکت نفوس زکیه پدید می‌آید و از انفاس قدسیه آنان فیض می‌گیرد، این روح است که منشأ ظهور علم و صنعت و فلسفه، یعنی مایه قوه ابداع و خلاقیت است و سبب آزادگی و وارستگی است و راهی است به سوی خدا و در حقیقت از خدا به خلق می‌رسد. این روح خود به خود باز است و به کل موجودات عشق می‌ورزد و شعور بر می‌انگیزد.

بنابراین، اخلاق دو گونه است: اخلاقی که طبیعت به صورت اجبار منشأ آن است و غرض از

آن حفظ مصالح نوعی و حیات اجتماعی است. و دیگر اخلاقی که نفوس قدسیه ایجاد می‌کنند و منشأ آن جاذبه‌ای است که از عالم بالا می‌رسد و امری الهی است و غایت آن کمال و ترقی انسان اعم از افراد و اجتماع است. اخلاق نوع نخست دنیوی است، ولی اخلاق نوع دوم اگرچه مربوط به دنیاست ولیکن امری الهی است.

۵. فلسفه دین

برگسون دین را نیز به دو گونه سافل و عالی تقسیم کرده است. دین سافل را دین طبیعی یا سکونی نامیده است. منشأ این نوع دیانت قوای واهمه، متخیله و متصرفه انسان است. انسان علاوه بر قوه عقل قوای یاد شده را نیز دارد. قوه عقل، انسان را به آزادی و استقلال سوق می‌دهد و در نتیجه حیات فردی بر حیات اجتماعی اولویت می‌یابد. برای آن که این مشکل حل شود و به حیات اجتماعی صدمه‌ای وارد نشود، در وجود انسان علاوه بر عقل، قوه واهمه، متخیله و متصرفه نیز قرار داده شده است.

این قوا قدرت جعل و اختراع دارند و یکی از مظاهر آن‌ها این است که انسان می‌تواند افسانه‌ها و اساطیری را بسازد، این افسانه و اساطیر منشأ دیانت طبیعی به شمار می‌روند که انسان را به پرستش اشیاء و جانوران و اشخاص بزرگ زنده و مرده بر می‌انگیزد و سبب استقرار آداب و مناسک دینی و دعا و قربانی و نذورات و مانند آن می‌گردد.

یکی دیگر از عوامل پیدایش این نوع دیانت این است که انسان به مرگ تنبه و توجه دارد و این آگاهی مایه افسردگی او می‌شود در حالی که او برای زندگی به نشاط نیاز دارد، این جاست که قوه طبیعی برای جبران افسردگی، زندگی پس از مرگ و بقای در آخرت را در نظر او جلوه‌گر می‌سازد و او را به زندگی امیدوار می‌کند.

منشأ دیگر پیدایش این نوع از دیانت این بوده است که قدرت جامعه — مخصوصاً در بدو پیدایش — به وجود اشخاص وابسته است، بنابراین بقای اشخاص برای اجتماع ضرورت یافته است، بر این اساس، انسان به این جهت سوق داده شده است که اشخاص را پس از مرگ نیز موجود و حاضر بداند و این امر به پرستش ارواح منتهی شده است.

یکی دیگر از اسباب پیدایش این نوع دیانت این بوده که انسان از این که از آینده و سرنوشت خود بی‌خبر است نگران می‌باشد برای جبران این نگرانی به توسل به موجودات غیبی و اشخاص

فوق العاده روی آورده است.

اما منشأ دیانت عالی قوه‌ای اشراقی است که در انسان به ودیعت نهاده شده و در عموم افراد به صورت ضعیف و مبهم موجود است ولی ممکن است قوت و کمال یابد و چون آتشی در روح انسان نفوذ کرده و عشق را در او برافروزد. این حالت قدسی و معنوی هم تزلزلی را که در انسان پدید می‌آید برطرف می‌سازد و به او اطمینان می‌دهد و هم علاقه‌اش را به جزئیات سلب کرده و به کل حیات منعطف می‌سازد. سخن او این است که «عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست».

این عشق در حقیقت ظهور و جلوه عشق خالق به کل مخلوقات است، یعنی آدمی در اثر عشق به خدا به کل مخلوقات و نوع بشر عشق می‌ورزد. منشأ این عشق همان نشاط حیات است که مبدأ کل موجودات است، نشاط حیاتی که به اشخاص برگزیده افاضه شده و می‌خواهد به کل موجودات بسط یابد.

دیانت طبیعی و دیانت عالی یا عرفانی به یکدیگر مدد می‌رسانند، دیانت طبیعی مقدمه ورود به دیانت عرفانی است و دیانت عرفانی عقاید عامه را صفا می‌دهد و اگر این امر عمومیت یابد نوع انسان به طور کلی به خدا نزدیک می‌شود.

در نظر برگسون عرفان کامل آن است که عارفان و عابدان مسیحی داشته‌اند و فرد اکمل عارف، حضرت عیسی (ع) بوده است. معرفت اساسی که از عرفان حاصل می‌شود این است که خدا عشق است و عشق خداست. عشق خلاق است و خالق همانا عشق است، عشق مایهٔ خلاقیت است و خلقت نتیجه عشق است.

ارزیابی

۱. این که عقل سازنده کلیات است با این که ادراک کننده آن‌ها است منافات ندارد، زیرا همان‌گونه که در احساس حالت جدیدی برای نفس حاصل می‌شود، در تعقل نیز حالت جدیدی برای نفس پدید می‌آید. به عبارت دیگر، کار عقل — همانند حس — ادراک است، اگر چه ادراک آن دو متفاوت است. اصولاً با نگاه دقیق‌تر، ادراک فعل نفس است و حس و عقل ابزارهای ادراکی نفس می‌باشند، چنان که احساس و تعقل دو حالت نفسانی‌اند که از به کارگیری حس و عقل برای نفس حاصل می‌شود.

۲. اگرچه بخش مهمی از ادراکات عقل نقش کارکردی در زندگی عملی انسان دارد، ولی منحصر در آن نیست. عقل قوه ادراک کلیات است و مدرکات آن دوگونه است: برخی از آن جهت که کشف حقیقت است مطلوب است، و برخی دیگر، از آن جهت که در زندگی عملی انسان تأثیر گذار است. بدین جهت است که عقل را به عقل نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. گروهی برآنند که انسان دو گونه قوه عاقله دارد، و عده‌ای دیگر قوه عاقله را یگانه می‌دانند که ادراکات و مدرکات آن دو گونه است. و از سوی دیگر، گاهی ادراکات کلی عقلی مربوط به مسایل طبیعی و تجربی است که به ساختن ابزار و صنعت و تکنولوژی می‌انجامد و عقل را به این اعتبار «عقل تجربی» می‌گویند، در برابر «عقل فلسفی» که مربوط به ادراکات کلی غیر تجربی و غیر طبیعی است.

۳. در این که انسان می‌تواند از طریق شهود باطنی حقایق هستی را ادراک کند سخنی نیست، ولی این روش مقدمات و شرایطی دشوار و طاقت فرسایی دارد که از توان اکثر افراد بیرون است. راه دیگر شناخت حقایق هستی تفکر عقلی و استدلال و برهان عقلی است که نسبت به طریق شهودی آسان‌تر و فراگیرتر است، اگرچه محصول معرفت آن نسبت به معرفت شهودی در درجه دوم قرار دارد.

دیدگاه استوار در باب طریق شناخت حقایق هستی این است که هر دو طریق عقلی و شهودی را به رسمیت می‌شناسد و میان حکمت بحثی و حکمت ذوقی جمع می‌کند.

۴. برگسون حقیقت را امری متحول و سیال دانسته است. و مقصود او از حقیقت، واقعیت عینی است. این سخن در مورد حقایق مادی پذیرفته است، زیرا ماده عین حرکت و سیلان است. در مورد نفس و حالات نفسانی نیز تحول و تکامل آن امری قطعی است. اما این که حقیقت را به طور مطلق و در همه مصادیق آن امری سیال و متحول بدانیم، پذیرفته نیست. تحول و تکامل به واقعیت‌هایی اختصاص دارد که مادی‌اند یا استعدادهایی دارند که از طریق تحول و حرکت به تکامل و فعلیت می‌رسد، اما موجودی که کمال مطلق و بالذات است یا اگر کمال آن محدود است، همه قابلیت‌هایش از آغاز فعلیت یافته است، تحول و تکامل در آن نامعقول است.

۵. برگسون برای آنچه قوه حیات یا «نشاط حیاتی» نامیده، هیچ گونه دلیلی اقامه نکرده است، نه دلیل علمی و تجربی و نه دلیل عقلی و نه دلیل شهودی و عرفانی. فرضیه او تنها بر

اساس جهان بینی توحیدی قابل تفسیر و تبیین است، زیرا بر مبنای این جهان بینی جهان آفریده خداوند دانا، حکیم و مختار است، و همه تحولات و قوانین حاکم بر عالم تجلی اذن و مشیت تکوینی او است. بر این اساس می توان قوه حیات یا نشاط حیاتی را قانونی طبیعی و فراگیر دانست که به اراده حکیمانه خداوند باز می گردد. بنابراین، تکامل زیستی نیز تبلور طبیعی مشیت و اراده الهی است. اما این که تکامل زیستی دقیقاً چیست و چگونه عمل می کند، مسأله ای است که بررسی و تبیین آن بر عهده علم تجربی و طبیعی است.

۶. آنچه برگسون درباره اخلاق و سرچشمه آن بیان کرده استوار و مورد قبول است. نکته ای که در این باره یادآور می شویم این است که اخلاق از نظر متعلق دو گونه است: یکی فعل اخلاقی و دیگری صفت اخلاقی. از باب مثال راستگویی، امانت داری، راز داری، فداکاری و دست گیری از ناتوانان و نیازمندان همگی افعال اند و شجاعت، سخاوت مندی، بلند نظری و بلند همتی و روحیه گذشت و خویشتن داری صفات پسندیده اخلاقی اند. و ارزش های اخلاقی که نشانه یا سبب تکامل روحی انسان می باشد، همانا صفات پسندیده اخلاقی اند و افعال نیکوی اخلاقی جلوه های همان صفات پسندیده اند. سخن درباره افعال ناپسند و صفات نکوهیده اخلاقی نیز بر همین مقیاس است.

۷. دیدگاه برگسون درباره دین به ویژه دین عالی عرفانی، اگرچه نکات دقیق و عمیقی را در بر دارد، ولی خالی از نکات ضعف و کاستی نیز نیست. به عنوان نمونه نمی توان شعایر و مناسک و آداب و رسوم دینی را یکپارچه و در همه موارد زاینده وهم و خیال انسان دانست. آنچه وی گفته است درباره ادیان ابتدایی و ادیان ساخته دست بشر و پاره ای از خرافات و بدعت ها که وارد ادیان آسمانی شده، درست است. اما درباره شعایر و آداب و مناسک اصیل ادیان وحیانی بی پایه است.

خود آزمایی

۱. دیدگاه برگسون درباره ادراک حسی و عقلی را تبیین و نقد کنید.
۲. نظریه برگسون درباره حکمت حقیقی و راه وصول به آن را بررسی کنید.
۳. نظریه برگسون درباره تغییر و سیلان حقیقت را نقل و نقد کنید.
۴. تحول خلاق را از نظر برگسون بیان کرده و ارزیابی نمایید.
۵. دیدگاه برگسون را درباره دو گونه اخلاق سافل و عالی تبیین نمایید.
۶. نظریه برگسون درباره دو نوع دین طبیعی و عرفانی را توضیح داده و ارزیابی کنید.

منابع

۱. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، جلد سوم.
۲. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، جلد نهم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی.
۳. فلسفه معاصر اروپایی، ا.م. بوخنسکی، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی.
۴. صد فیلسوف قرن بیستم، استوارت براون و دیگران، ترجمه عبدالرضا سالار زهی.

◆ فصل پانزدهم: وایتهد و فلسفه

پویش

مقدمه

فلسفه پویش^۱ از ابداعات فکری وایتهد فیلسوف و ریاضی‌دان انگلیسی است. وی با تأثیر پذیری از علم قرن بیستم که عمیقا با آن آشنا بود، بر آن شد که نظامی فلسفی را ارائه دهد که مفاهیم و مقولاتش از چنان عمومیت و شمولی برخوردار باشد که از عهده تفسیر همه واقعیت‌ها برآید و بر پایه آن بتوان هم تجربه علمی و هم تجربه دینی را تعبیر و تبیین کرد. به اعتقاد او کارآمد بودن نظام فکری در قابلیت نظم و نسق دادنش به تجربه بی‌واسطه - اعم از تجربه علمی و دینی - نهفته است. عقاید دینی کوشش‌هایی است در جهت تنسیق دقیق حقایق منکشفه در تجربه دینی نوع بشر، همان‌گونه که قوانین علوم طبیعی کوشش‌هایی است در جهت تنسیق دقیق حقایق منکشفه، در ادراک حسی نوع بشر است.

حل مسأله رابطه علم و دین از اهداف و دستاوردهای فلسفه پویش به شمار آمده است. وایتهد در این باره گفته است: «وظیفه فلسفه نظری عبارت است از تألیف علم و دین در یک طرح فکری معقول». تفکر پویشی بر وحدت ارگانیک علم و دین تأکید می‌ورزد و مدعی است که می‌ان آن دو رابطه‌ای تنگاتنگ و هماهنگ برقرار است.

اندیشه‌های پویشی وایتهد در فلسفه و متافزیک در کتاب «پویش و واقعیت» (Process and Reality) که از مهم‌ترین آثار فلسفی او به شمار آمده، بیان شده است. این کتاب مورد تمجید برخی فلاسفه آمریکایی نظیر اف. اس. سی. نور ثروب، پاول وایس و چالز هارتشورن قرار گرفته و هنوز سرچشمه اصلی الهیات پویشی باقی مانده است.

دانیل ویلیامز، براند ملاند، جان بی، کب نیز از متکلمان متأثر از وایتهد و الهیات پویشی می‌باشند. به گفته جان ای. اسمیت، چند نوع از مکاتب کلامی معاصر تحت تأثیر و الهام فلسفه پویشی واقع شده است. شوبرت ام. اگدن که از شاگردان بولتمان و تحت تأثیر فلسفه وجودی بود، سرانجام به فلسفه پویشی روی آورد.

ملاحظات فوق، نگارنده را برآن داشت تا با استفاده از آثاری که درباره شخصیت و اندیشه‌های

۱ . Process Philosophy.

پویشی وایتهد در باب فلسفه و الهیات در دسترس بود، به نقل و ارزیابی آراء وی اقدام نمایم.

شخصیت و آثار

آلفرد نورث وایتهد^۱ (۱۸۶۱-۱۹۴۷) را بزرگترین فیلسوف متافیزیک پرداز انگلیسی پس از برادلی، دانسته‌اند. او تفکرات متافیزیکی فراوان و جدی دارد و درباره عقل نظری روشی مانند مشرق زمینی‌ها انتخاب کرده است و درباره مسایل و ارزش‌های انسانی تفکرات عالی و قابل توجهی دارد. اطلاعات تاریخی او بسیار قابل توجه است؛ اما در مسایل عالی الهیات دیدگاه‌های نادرستی را مطرح کرده است و در برخی موارد هم درباره اسلام اظهار نظری کرده که نمایانگر نارسایی اطلاعات وی درباره اسلام است.

وایتهد پس از پایان تحصیلاتش در ۱۸۸۴ در دانشگاه کمبریج انگلستان که در آن جا بیش از هر چیز ریاضیات آموخته بود، مدت ۳۰ سال هندسه و مکانیک درس می‌داد. در سال ۱۹۱۴ تا ۱۹۲۴ به عنوان استاد، در کالج پادشاهی لندن، ریاضیات کاربردی درس می‌داد. در سال ۱۹۲۴، در سن شصت و سه سالگی، استاد فلسفه در دانشگاه هاروارد آمریکا شد و تا سال ۱۹۳۷ در آنجا به تدریس مشغول بود.

در آثار علمی وی سه مرحله مشخص می‌شود. و از سال ۱۸۹۸ به بعد بیش از هر چیز آثاری در زمینه منطق ریاضی منتشر کرد. وی از سال ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۳ با همکاری برتراند راسل کتابی با عنوان «اصول ریاضیات» که از مهم‌ترین آثار در منطق ریاضی به شمار می‌رود را تألیف کرد، پس از آن به فیزیک پرداخت و نوشته‌های بسیاری در این باره منتشر کرد و با نگارش کتاب «دانش و جهان نوین»^۲ (۱۹۲۶) چونان فیزیکدانی برجسته محسوب گشت. سه سال بعد (۱۹۲۹) با انتشار کتاب «پویش و واقعیت»^۳ نظام فلسفی کاملی را عرضه کرد.

شهرت وایتهد به خاطر اندیشه‌ها و آرایه‌ای است که در زمینه ریاضیات، منطق، فلسفه علم و

۱ . Alfred North Way thed.

۲ . Science And the Modern World.

۳ . Process Philosophy.

مابعد الطبیعه مطرح کرده است. تحقیقات وی در ساختمان علم، زمینه را برای نوشته‌های متافیزیکی او فراهم کرد.

وایتهد روحی فوق العاده جامع داشت. وی ریاضیدانی ممتاز، از بنیانگذاران منطق ریاضی نوین و پدیدآورنده فلسفه ارگانیسم است. با این که تخصص و حرفه او دانش طبیعت است، دلبستگی زنده‌ای به تاریخ نشان می‌دهد و دارای معلومات تاریخی وسیع است. نظام فلسفی او که بر پایه فیزیک پدید آمده است انبوهی از اندیشه‌های زیست‌شناسی را در بردارد و سرانجام به فلسفه دین می‌انجامد.

آسان نیست که وایتهد را از لحاظ اندیشه در ردیفی قرار بدهیم. وی مانند راسل به نورئالیست‌های انگلیسی وابسته است که با ایشان در روشی تحلیلی و واقعیت‌گرایی و ارزش‌گذاری فراوان به دانش‌ها اشتراک دارد. در عین حال وی «افلاطونی» است. خود وی توضیح می‌دهد که به معنای کامل کلمه افلاطونی است. اما افلاطون‌گرایی او از نوعی ویژه است. ایده‌ها (مُثُل) نزد وی دارای هیچ‌گونه فعلیت و تحقق نیستند، بلکه امکان‌های محض‌اند. بدین سان، نزد وی بس‌یاری از نشانه‌های ارسطوگرایی نی‌ز دی‌ده می‌شود. در نظریه، ادراک وایتهد به لایب نیتس، و در نظریه جوهر به اسپینوزا نزدیک می‌شود، در حالی که زیبا شناسی او، آشکارا در مسیر ارسطویی قرار دارد. وایتهد مانند برگسون از اصالت علم (ساینسیسم) انتقاد می‌کند.

از وایتهد آثار علمی مهمی برجای مانده که برخی از آنها عبارتند از: مبانی ریاضیات (۱۳) - (۱۹۱۰) که کار مشترک او با برتراند راسل است؛ اصول معرفت طبیعی (۱۹۱۹)؛ مفهوم طبیعت (۱۹۲۰)؛ اصل نسبیت در علوم فیزیکی (۱۹۲۲)؛ علم و جهان مدرن (۱۹۲۵)؛ دین در حال تحقق (۱۹۲۶)؛ سمبولیسم، معنا و حاصل آن (۱۹۲۷)؛ اهداف تعلیم و تربیت و مقالات دیگر (۱۹۲۸)؛ کارکرد عقل (۱۹۲۹)؛ فرایند و واقعیت (۱۹۲۹)؛ سرگذشت اندیشه‌ها^۱ (۱۹۳۳)؛ طبیعت و زندگی (۱۹۳۴)؛ شیوه‌های تفکر^۲ (۱۹۳۸).

۱ این کتاب توسط دکتر عبدالرحیم گواهی به فارسی ترجمه و همراه با نقادای‌های مرحوم علامه جعفری از سوی دفتر نشر فرهنگ اسلامی چاپ و منتشر شده است.

۲ این کتاب توسط دکتر علی شریعتمداری به فارسی ترجمه و از سوی دفتر نشر فرهنگ اسلامی چاپ و منتشر شده است.

متافیزیک و ایتهد

از نظر وایتهد متافیزیک مطالعه در عام ترین خصایص امور است. مقولات و مفاهیم آن چندان کلی اند که می توانند همه هستی های جهان را بنمایانند و بر مبنای آن همه عناصر تجربه را می توان تعبیر و تفسیر کرد، یعنی هر جزئی خصوصی صهی کی از موارد خاص آن طرح کلی را خواهد داشت. به اعتقاد استیس، فلسفه وایتهد اعتراض بر ضد ابزار وارگی علم بود و در صدد بود که درباره مفهوم جهانی متأثر از هدف را در فلسفه جای دهد. فلسفه او را می توان تا اندازه ای واکنشی به جانب داری از نگرش دینی تری به دنیای تلقی کرد. بدین جهت او در این قرن به عنوان نمونه اعلای یک فیلسوف صاحب نگرش دینی مورد توجه است.

آن چه نظام فلسفی وایتهد را تشکیل می دهد همانا کوشش پی گیری اوست در این جهت که نشان دهد جهان در واقع یک روند پویای یگانه است، یک کثرت در وحدت که بای د آن را سیر خلاق به سوی بداعت و ابتکار تعبیر کرد. کل کی هان که هم خداوند و هم جهان را دربر می گیری، به قول او در قی د یک زمی نه متافی زی کی غایی یعنی همان سیر خلاق به سوی بداعت است.

مبادی و مفاهیم متافیزیک علاوه بر این که بای د از نظر منطقی سازوار و بدون تناقض باشند، بای د منسجم نی ز باشند، یعنی بتوانند جزوی از یک نظام یگانه وار مفاهیم مرتبط و متلازم قرار گیری رند، مضافاً بر این که بای د خورند تجربی هم داشته و قابل اطلاق بر تجربه نی ز باشد، یعنی بای د بتوان همه انواع امور و حوادث را بر وفق مفاهیم بنی ادی خود آنها تعبیر و تفسیر کرد.

به پیشنهاد وایتهد، هم تجربه دینی و هم تجربه علمی، از داده هایی است که متافیزیک باید بررسی کند. اصول عقاید یا جزمیات دین همانا کوشش هایی است در جهت تنسی ق دق ی ق حقای ق منکشفه در تجربه دینی نوع بشر، همان گونه که جزمیات علوم طبیعی کوشش هایی در جهت تنسی ق دق ی ق حقای ق منکشفه در ادراک حسی نوع بشر است.

مفاهیم اساسی فلسفه پویش

مفاهیم اساسی فلسفه پویش عبارتند از:

۱. تفوق تحول بر ثبات:

وایتهد با تصویری که از عهد ارسطو بر فلسفه غلبه یافته بود به مخالفت برخاست. آن تصور این بود که هر موجودی عبارت است از یک جوهر تغییر ناپذیر و تعدادی اعراض متغیر. او مؤلفه‌های اصلی واقعیات را به صورت حوادث متحول در هم تنیده توصیف می‌کند، نه جوهرهای راکد مکتفی به ذات، او همچونین با برداشت اتمی‌ستی که واقعیت را همانا ذرات تغییر ناپذیری که فقط بازآرایی بیرونی پیدا می‌کنند، تصویری می‌کشد، مخالف است. اگر ثبات را اصل بگیری، تحول نمودی بی‌ش نخواهد بود. ولی اگر تحول را اصل بگیری، نمی‌توانی ثبات را هم به حساب آوری و آن را تکرار نسبتاً پای‌دار انگاره‌های کشش و کوشش محسوب داری. بر این اساس، جهان یک جریان سیوروت و سیلان است. گذر، کنش و کوشش، اصیل‌تر و اساسی‌تر از ثبات و تقررّ جوهر است.

بنیان فهم کلیه نظریات مربوط به فهم حیات انسانی آن است که هیچ‌گونه حفظ و نگهداری کمال به صورت ایستا و غیری‌پویا ممکن نیست. این اصل بدیهی‌ری‌شه در طب‌ی‌عت‌اش‌ی‌اء دارد. پی‌شرف‌ت و یا زوال تنها حق انتخاب‌هایی هستند که برای بشر وجود دارند. یک انسان صد در صد محافظه‌کار در مقابل جوهر عالم می‌جنگد ... جوهر فعلیت عبارت از پویش و جریان است. هر فعلیت را تنها برحسب به وجود آمدن و فنا شدنش می‌توان فهمید. هیچ وقفه‌ای وجود ندارد که در آن، فعلیت به صورت یک ذات ایستا موجود بوده و کیفیاتی که از تغییر اوضاع و احوال حاصل شده‌اند به صورت اعراض روی آن عمل کنند. عکس این قضیه صحیح است.

۲. درهم‌تنیدگی حوادث و اندام‌وارگی جهان:

جهان شبکه‌ای از حوادث مرتبط با هم با تأثیری و تأثرهای متقابل است. هیچ‌چیز جز در مشارکت وجود ندارد. هر واقعه به نوبه خود اثری دارد که در موجودیت‌سایر وقایع قطعاً تأثیری می‌گذارد. از نظر وایتهد جهان متشکل از روی‌داده‌است نه از اش‌ی‌اء، جهان از چیزی

که روی می دهد ساخته می شود. روی داد ارگان‌ی سم است، زی را بخش های آن به طور بسی ط در کنار هم قرار ندارند، بلکه ی ک کل را تشکی ل می دهند که در آن هر پاره ای بر کل تأثی ر می کند. و کل پاره ها را متعین می سازد. هر روی دادی - چونان مونادهای لایب نیس - آینه ای از جهان هستی است. بر این اساس، همه چی ز از همه چی ز تأثی ر می پذی رد و هی چ جا نی ست که فقط ی ک پی وند بی رونی وجود داشته باشد. واقعیت، ی ک شبکه در هم تنیده از روابط و یک میدان تأثیرات متقابل است.

بر این اساس، وایتهد متافیزیک خود را فلسفه «اندام وارگی» یعنی «فلسفه ارگانیسیم» نامیده است.

تشبیه درست برای جهان، «ماشین» نیست، بلکه اندام زنده یا ارگانیسیم است که انگاره متحول و کاملاً متحد حوادثی مرتبط است. هر سطحی از نظام وجود - اتم، مولکول، سلول، عضو، اندام و اجتماع - انگاره های کار و کوشش خود را از سطح دی گری می گ یرد، و به سهم خود بر آن اثر می گذارد.

۳. حفظ هویت شخصی موجودات:

وایتهد هر چند بر اتکای متقابل حوادث تصریح و تأکید دارد، ولی به یگانه انگاری ای قائل نی ست که در آن اجزاء و اعضا محو و مستغرق در کل باشند. وی طرفدار کثرتی است که در آن، یگانگی هر حادثه محفوظ است. شاید بهترین تسمیه برای آن «برداشت اجتماع وار از واقعیت» باشد، زی را در ی ک اجتماع، هم وحدت هست و هم همکاری، بی آن که فردیت اعضای جامعه از بین برود. بنابراین، هر حادثه ای برآیند منحصر به فرد مجموع تأثیراتی است که به او رسیده، یعنی وحدت لاحقی است که از کثرت سابق شکل یافته است. و در عین حال، حوادث دیگر را هم به حساب می آورد، ی عنی در برابر آنها واکنش نشان می دهد. هر حادثه کانون خود جوشی و خود آفرینی است که سهم مؤثر و مشخصی در جهان دارد.

۴. رابطه ذهن و ماده:

در فلسفه پویشی، ذهن و ماده دو جوهر جداگانه نیستند. آن چه ما انگاره های ذهنی یا

جسمانی رویدادها می‌شماریم، انتزاع‌هایی از وحدت پی‌چیده فعالیت‌هاست. در بعضی واقعیات‌ها نظیر اتم، انگاره‌های جسمانی غلبه دارد. برای بعضی دیگر نظیر انسان وحدت تابع انگاره‌ای است که ذهنی نامیده می‌شود.

وایتهد طرفدار یک طرح یگانه ذهن - ماده است ولی به این وحدت نه از طریق فروکاستن ذهن به ماده (ماتریالیسم) یا ماده به ذهن (ایده‌آلیسم) بلکه با عمده دانستن پوش اورگانیک می‌توان رسید. بدین سان او یک اتم را یک ارگانسیم از درجه کاملاً نازل می‌داند، نه این که انسان را به دیده یک ماشین پیچیده بنگرد. همچنین بر آن است که در هر سطحی ابتکار و قانون یافت می‌شود، هر چند در بعضی موارد قانون غلبه دارد و ابتکار ناچیز است. آزادی (اختیار) همواره با ساخت نظم همراه است، زیرا مؤلفه‌های هر رویداد تازه تا حدودی توسط آنچه سابق بر آن است، شکل و رشد می‌یابند.

هر تعینی واجد یک رشته امور مکتسبه مادی و نیز بازتابی ذهنی است که آن را به سمت کمال ذاتی خویش سوق می‌دهد. دنیا نه صرفاً مادی (فیزیکی) و نه صرفاً ذهنی است.

خدا در الهیات پوشی

به نظر وایتهد، موضع متکلمان در الهیات سنتی درباره خدا نادرست است. در الهیات رسمی، تجدد مسیح نمایانگر صفت و فعل خداوند است و بر حلول الهی تأکید می‌شود. روش درست این بود که آموزه روح القدس بر مبنای وجه انگیزانندگی الهی مطرح می‌شد. اما این چنین نشد و خداوند همچون پادشاهی مقتدر یا یک اخلاق‌گرای بی‌رحم توصیف شده است. در مورد خداوند تقدم از آن عشق است نه قدرت.

پیش فرض نامیمون آنان این است که ذات خداوند از تمام مقولات ماوراء الطبیعی که در مورد اشیای این جهان فانی مصداق دارد، مستثنی است. نسبت خداوند با کل عالم مثل نسبت پادشاهان قدیم مصر و یا بین النهرین با رعایایشان است، خداوند یگانه مبدأ و منشأ قادر و دانای همه موجودات است، و در وجود خود نیازمند ارتباط با هیچ موجودی در ماورای ذات خود نیست. وجود خداوند برای جهان لازم است، ولی وجود جهان برای خداوند ضرورتی ندارد.

اگر بگوییم خدا قادر مطلق است، به ناچار او را به جای مهربانی و نیکی بر حسب قدرت ملحوظ می‌داری م، و به جای عشق، ترس را واکنش مناسب در برابر او در نظر می‌گیریم. خدایی که هم قدرت مطلق است و هم خیر محض نمی‌تواند خالق جهان مشتمل بر شر باشد.

بنابراین، وایتهد از اعتقاد به خدایی جانبداری می‌کند که متناهی است و موجودی فعلی و غیر زمانی است که موازنه هدایت شده‌ای را بر جهان اعمال می‌کند. خدایی که وایتهد از آن سخن می‌گوید واجب الوجود نیست، خدای وایتهد خدای پویش وار است و واجد حد و حدود است. فیلسوفان و متألّهان پویشی این مدعای الهیات سنتی را نمی‌پذیرند که قدرت در انحصار خداوند است یا قدرت او نامحدود است. مخلوقات متناهی نی‌ز هسته‌هایی از قدرت هستند و می‌توانند وضعی‌ت‌های امور نوی‌نی پدی آورند. خداوند می‌تواند مخلوقات را به سوی خیر بخواند و از شر بر حذر دارد، اما نمی‌تواند آنها را به زور به انتخاب خیر وادار سازد. به اعتقاد متکلمان پویشی خداوند تابع محدودیت‌هایی است که قوانین اساسی عالم را از عدم خلق نکرده تا ساختار آن را بنا نهاده باشد، بلکه برعکس، عالم فرایندی نامخلوق است که شامل خداوند نیز می‌شود. از نظر وایتهد ذات خداوند مثل هر چیز دیگری، دو قطبی است: یک ذات اصلی که ذات فی نفسه او است و یک ذات تبعی که از راه واکنش او به جهان و اشتغال بر جهان تشکیل می‌شود و ویژگی پویشی و صیروت را دارد.

به عبارت دیگر، ذات اصلی و فی نفسه خدا مختار، کامل، آغازین، ازلی، بالفعل ناقص [چون هنوز در جهان تحقق نیافته است] و نا آگاه است، و ذات تبعی خداوند با تجربه عینی منتج از جهان زمانی به وجود می‌آید و آن گاه با جنبه ازلی کسب تمامیت می‌کند. از راه این ذات، خدا جهان را نگه می‌دارد، همچنان که آن، به واقعیت‌عینی‌حیات خود او انتقال می‌یابد. موضوع کی‌هان شناسی - که اساس همه ادیان است - داستان تلاش پویایی جهان در حال انتقال به وحدت جاودانی و داستان عظمت ثابت لقای خداست که از طریق جذب کثرت جهان جد و جهد مقصودش از تکامل را تحقق می‌بخشد. دیدگاه دو قطبی در ذات خدا از سوی چارلز هارتشورن و اسکوبرت آگدن که از پیروان وایتهد و طرفداران فلسفه پویش می‌باشند، پذیرفته شده است.

بنابراین، مقولات اصلی فلسفه پویش (زمان مندی، هم کششی، ارتباط و هم بستگی متقابل)

بر خداوند (ذات تبعی او) نیز قابل اطلاق است. خداوند زمانی است یعنی تجربه او تحول می یابد، زیرا او هم از جهان می گیرد و هم به جهان مدد می رساند. علم خداوند به رویدادها همپای شکوفایی و سیر آنها تغییر می یابد. او حیات جهان را در حیات خویش نهفته دارد.

از نظر وایتهد، خداوند جهان را از عدم ایجاد نمی کند. او به جهان خود آفریننده مخلوقات، هماهنگی و ارزش می دهد. شهود او هر امر ممکن دارای ارزشی را متعین می کند، بدون وجود خدا، فعلیت امکانات و تعیین اشیاء معلول بدون علت خواهد بود. خدا آن چه را که باید ظاهر شود تعیین می کند و محدودیت هایی را بر آنها بار می کند و بدین وسیله تعیین را ممکن می سازد. اگر منکر وجود خدا شویم، تنها این راه باقی می ماند که وجود رویدادها یا موجودات محسوس را انکار کنیم.

بنابراین، اگرچه خداوند در پیدایش جهان نقش فاعلی ندارد، ولی در نظم حاکم بر جهان نقش فاعلی دارد. او فاعل صورتها و فعلیتها نظام مند جهان است. مضافاً بر این که هر حادثه ای در وجود خویش متکی به خداوند است. خدای وای تهد، نسبت به موجودات اولویت زمانی ندارد، ولی اولویت ذاتی و شأنی بر کل ماسوا دارد. هیچ چیزی جدا از خداوند به وجود نمی آید و از هیچ منبع دی گری مواد و مایه های آفرینش به خدا داده نمی شود. خداوند همدوش با سایر علل عمل می کند، و در عین حال هستی هر چیز بسته به اوست. او ابتداءً همه اهداف ذهنی را پدید می آورد و به این معنا می توان او را آفری دگار هر هستی مند زمانمند بالفعلی نامید، در عین حال که آفرینشگری در خود آفرینی هر هستی مندی دست دارد، خداوند مبدأ اول و مثل اعلای آفرینشگری است و در هر خلقی فعال است.

نقش فاعلی خدا در نظم جهان دو گونه است: نخست این که او در وجود خویش نظم امکانات را تجسم می بخشد. (وجود ذهنی و علمی نظم) این جنبه از خداوند پاسخ دهنده این سؤال است که چرا جهان این انواع ویژه نظم را که دارد، داراست (فی المثل ابعاد مکانی را) و نه انواع دیگر نظم را. این نقش خداوند خود بخودی، بی اراده و تغییر ناپذیر می نماید. او یک اصل متافیزیکی انتزاعی است، یعنی ماهیت نانسان وار و ناخودآگاه؛ نظم محتوم اعیانی که مفهوم آنها در ذات الهی تحقق می یابد. دوم این که خداوند علاوه بر این که مبدأ بی زمان نظم است، هدف های

خاصی نی‌ز در تحقق بخشی‌دن به ارزش حداکثر دارد. خداوند نقش فعالی در نظم بخشی‌دن به صور بالقوه با درجاتی از ارتباط به موقعیت‌های عینی دارد، او امکانات اهداف ذهنی ابتدایی هستومندهای خاص را بر می‌گزیند. چنین روابطی مستلزم علم خداوند و واکنش داشتن او در برابر جهان است.

عبارت‌های مزبور در بی‌ان نقش خداوند در نظم جهان بسی‌ار گنگ و مغلق است. آن‌چه از تأمل در آن‌ها به دست می‌آید این است که نظم حاکم بر جهان نسبت به خداوند دو جنبه دارد: یکی ذاتی (در مقام ذات) و دیگری فعلی (در مقام فعل) است. آن‌چه در مقام ذات است، از نظر وایتهد، خود بخودی، ناخودآگاه و تغییرناپذیر است، و آن‌چه در مقام فعل است، آگاهانه و هدفمند است.

نقش دیگر خداوند در جهان این است که اصل و منشأ ابتکار است. در این جا پرسش این است که چرا انواع نوی‌نی از اشیاء وجود می‌یابند؟ فی‌المثل در تاریخ تکامل، به جای آن‌که صرفاً انگاره‌های سابق تکرار شود، انواع جدی‌دی پدید آمده است. پاسخ این پرسش این است که خداوند امکانات تازه‌ای را پی‌ش می‌آورد، ولی چون تعداد آن‌ها بسی‌ار زیاد است، بدی‌لهای فراوانی وجود دارد. او خود آفرینی هستومندهای واحد را آشکار می‌سازد، و بدین سان هم مجال آزادی و هم قاعده و قرار و جهت‌داری را محفوظ می‌دارد. خداوند با ارج نهادن به امکانات خاصی که آفریدگان در برابر آن واکنش نشان می‌دهند بر جهان تأثیری می‌گذارد، بی‌آن‌که به آن تعین محتوم ببخشد. خداوند در مددی که به خود آفرینی هر هستومندی می‌رساند، هدف‌تغییری‌ناپذیری دارد و آن ارتقاء کسب هماهنگ ارزش است. حتی برای اشیاء غیری‌جاندار مجال امکانات جدی‌د هست، چنان‌که تحول آن‌ها به چی‌زهای جاندار نشان می‌دهد.

نقش فاعلی دیگر خداوند این است که، با کمال مهربانی و مراقبت آن‌چه را که حاصل آمده و قابل حفظ و نجات باشد حفظ می‌کند تا مبادا چی‌زی از دست برود، حتی شر را با تهی‌ه قری‌نه نقطه مقابلش و در نظر آوردن سهمی که آن شر در نی‌ل به یکی‌ک خیری‌بزرگ‌تر می‌تواند داشته باشد، دگرگون می‌سازد.

خداوند که در پویش مستمر لحاظ می‌شود باید از شر متأثر شود، شر او را محدود می‌کند، ولی به هر حال، خداوند درگیر جدال با آن است. او همنشین و یار همه کسانی است که در زندگانی دنیای رنج می‌برند. انگیزش الهی، مردم بی‌چیزی را به سوی هماهنگی سوق می‌دهد، به سوی هدفی که در آن، عناصر گوناگون موجود در جهان در انسایت به وحدت می‌رسند.

خداوند متمایز از جهان است و چنان که در وحدت وجود می‌گویی با آن همسان و یگانه نیست. او حاضر در همه جاست (حضور مطلق دارد) و مؤثر کل است، او همه فعلی‌تها و امکانات را در می‌آید و حاصل آن را جاودانه حفظ می‌کند. خداوند هر چند که تحت تأثیری جهان است، اساساً متمایز و متفاوت از سایر موجودات است. فقط اوست که سرمد است و هدف اصلی‌اش بر اثر گذر سیل حوادث از بین نمی‌رود.

وایتهد در «پویش و واقعیت» تناقض‌نمایی را مطرح کرده که عطش فرد را بیهوده شدت می‌بخشد، اما به همان اندازه ذهن را به خود مشغول می‌کند:

صدق این سخن که خداوند باقی و جهان در سیلان است، چندان محرز است که جهان باقی است و خداوند در سیلان.

صدق این سخن که خداوند واحد و جهان کثیر است، چندان محرز است که جهان واحد و خداوند کثرت بنیاد است.

صدق این سخن که خداوند در قیاس با جهان، بنا به تعریف بالفعل است، چندان محرز است که جهان در قیاس با خدا، بنا به تعریف بالفعل است.

صدق این سخن که جهان حال در خداست، چنان محرز است که خداوند حال را در جهان است.

صدق این سخن که خداوند متعالی از جهان است، چندان محرز است که جهان نسبت به خداوند متعالی است.

این سخن که خداوند جهان را می‌آفریند، چنان صادق است که جهان خداوند را می‌آفری‌ند.

توضیحات و انتقادات

۱. دیدگاه وایتهد در باره اصل پویش و تحول در مورد جهان طبیعت، دقیق و استوار است. دیدگاه وی در این خصوص، نظریه حرکت جوهری ملاصدرا را تداعی می‌کند، با این تفاوت که وای تهده بر این که طبیعت جهان عین تحول و سیلان است برهانی اقامه نکرده است، اما ملاصدرا حرکت جوهری ماده را مبرهن کرده است. نکته دیگر این که، وای تهده این اصل را حاکم بر کل واقعیات دانسته و حتی بر خداوند هم منطبق کرده است، که سخن نادرستی است. زیرا حرکت و تحول در موجوداتی که در ذات و فعل تعلق به ماده ندارند، راه نخواهد داشت، تا چه رسد به ذات خداوند که در نهایت فعلیت و تجرد است.

۲. پیوستگی و ارتباط موجودات عالم طبیعت با یکدیگر به گونه‌ای که کل عالم طبیعت یک واحد خارجی و شخصی می‌باشد از دیر زمان مورد توجه حکمای الهی بوده است. آنان از این اصل در اثبات وجود و یگانگی خداوند بهره گرفته‌اند. علامه طباطبایی در تقریری آن گفته است: «با مشاهده ابتدایی و نی‌ز با کنجکاوی علمی به دست می‌آید که اجزاء جهان با همدیگر ارتباط وجودی دارند و این ارتباط و بهم پیوستگی نه تنها در میان یک دسته ویژه‌ای از اجزاء جهان می‌باشد، بلکه تا هر جا باریک‌بین شده و پی‌ش رفته و به بررسی پردازی‌م، رشته ارتباط نامبرده را تابیده‌تر و محکم‌تر می‌یابیم. البته، این ارتباط وهمی و پنداری نیست، بلکه ارتباطی است واقعی و مستقل از ذهن ما و در اثر آن جهان با اجزاء خود یک واحد خارجی است.»

پیوستگی و ارتباط موجودات جهان و وحدت حاکم بر جهان طبیعت را می‌توان از نوع ارتباط مصنوعی مانند اجزای یک ماشین تصویر کرد و نیز می‌توان آن را از نوع ارتباط طبیعی - به ویژه ارتباط ارگانیستی - دانست. نوع اخیر همان است که مورد قبول وایتهد واقع شده است. بدین جهت است که وی فلسفه پویشی خود را «فلسفه ارگانیسم» نامیده است. استاد شهید مطهری، وحدت شخصی عالم را از راه ارتباط غایی نظام عالم تقریر کرده و سه تصویر را برای آن مطرح کرده که یکی از آنها این است که جهان یک واحد واقعی طبیعی است که دارای صورت و نفس واحد می‌باشد، مانند یک فرد انسان که با وجود صدها میلیون سلول یک شخص است و حیات

واحد دارد، و نفس واحد مدبر آن است.

۳. قادر و دانا و غنی مطلق بودن خداوند و بی‌نیازی او از غیر خود مقتضای برهان عقلی است، چنان‌که پیامبران الهی نیز خدا را با این صفات معرفی کرده‌اند.

اما لازمه چنین تصویر و توصیفی از خداوند این نیست که ارتباط انسان با خدا صرفاً بر اساس ترس باشد و عنصر عشق و مهر از میان برود، زیرا خداوند فقط دارای قدرت مطلق نیست، بلکه همه کمالات وجودی را بالذات داراست. او خیر محض و مبدء وجود نیز هست و رحمتش بر غضبش پیشی گرفته است. و اگر شرّ هم در جهان یافت می‌شود به دل‌یل جود و رحمت واسعه الهی است که هیچ‌چیزی را مهمل نمی‌گذارد، و عالم ماده را که دار تراحم و زمینه ظهور شرور است، پدیدآورده است. از این‌جا نادرستی این سخن وایتهد که خدایی که هم قدرت مطلق است و هم خیر محض نمی‌تواند خالق جهان مشتمل بر شر باشد، روشن می‌شود.

بحث درباره شرور و نسبت آن با قدرت، حکمت و عدل الهی مجال گسترده‌ای را می‌طلبد که در گنجایش این مقال نمی‌گنجد.^۱

۴. تأثیر پذیر دانستن ذات خداوند از رخدادهای طبیعی یا بشری، آن‌گونه که موجودات طبیعی یا بشری از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند، نادرست است، زیرا لازمه آن این است که خداوند کمال و فعلیت مطلق نیست. و قابلیت‌ها و امکاناتی دارد که در اثر عوامل طبیعی یا بشری، فعلیت می‌یابد، و ذات او در معرض تحول و تکامل قرار می‌گیرد.

بدیهی است، چنین موجودی، در فقر و نیاز همانند دیگر موجودات خواهد بود، و نمی‌تواند برآورنده نیازی از موجودات و تکیه‌گاه آنها باشد. به مقتضای برهان عقلی بای‌د موجودی وجود داشته باشد که غنی مطلق باشد، و بتواند نیاز وجودی موجودات نیازمند را برآورده سازد. او همان خدای متعال است. خدایی که ادیان آسمانی معرفی کرده‌اند نی‌ز هم‌ین وی‌ژگی را دارد. او کمال مطلق، غنی مطلق و قی‌وم است، ی‌عن‌ی تکی‌ه‌گاه و حافظ و نگهبان همه موجودات می‌باشد و مثل و مانندی ندارد.

۱ در این‌باره به کتاب «عدل الهی» استاد شهید آیت‌الله مطهری رجوع شود.

این که وایتهد تأثیر پذیری خداوند از عوامل طبیعی یا بشری را مربوط به ذات تبعی خداوند دانسته - اگر ذات تبعی معنای معقولی داشته باشد - اشکال فوق را برطرف نخواهد کرد. آری اگر مقام ذات الهی را از مقام فعل الهی تفکیک کنیم، می توان دو مقوله ناسازگار تأثیری ناپذیری و تأثیری پذیری خداوند از اسباب و عوامل طبیعی با بشری را جمع کرد و پذیری رفت. آن چه تغییری می پذیری رد فعل الهی است نه ذات خداوند. ذات خداوند از هرگونه تغییر و تحولی پیراسته است. و در ذات بسیط و کامل خداوند فرض اصلی و تبعی نامعقول است.

پانن برگ، به رغم آن که بخش وسیعی از آموزه اش در باب خداوند با آرای پیروان الهیات پوی ش سنخیت دارد، مفهوم تغییری و تحول خداوند را به صراحت رد می کند و می گوید: «ما نمی توانیم این نظر وایتهد را بپذیریم که آینده مندی ارض ملکوت متضمن تغییر و تحول ذات الهی است. درست است که از دیدگاه زمان حال متناهی ما، آینده هنوز نامعین است، و از این رو، گذشت زمان در تعیین شکل قطعی حقیقتی که خواهد آمد، عاملی مؤثر است، اما آن حقیقتی که در آینده معلوم خواهد شد، در آن زمان روشن خواهد ساخت که همواره و از آغاز حقیقی بوده است».

۵. این سخن وایتهد که «خداوند جهان را از عدم ایجاد نمی کند، بلکه او به جهان خود آفریده مند مخلوقات هماهنگی و ارزش می دهد». را می توان این گونه تقریر کرد که جهان از نظر زمان قدیم است و مسبوق به عدم زمانی نیست، ولی در وجود خود وابسته و مخلوق خداوند است. برخی سخنان ایان باربور در نقل دیدگاه وایتهد مؤید این تقریر است « خدای وایتهد، نسبت به موجودات اولویت زمانی ندارد، ولی اولویت ذاتی یا شأنی بر کل ماسوا دارد. هیچ چیز جدا از خداوند به وجود نمی آید و از هیچ منبع دی گری مواد و مایه های آفرینیش به خدا داده نمی شود. خداوند همدوش با سائر علل عمل می کند، و در عین حال هستی هر چیزی وابسته به او است».

۶. سخنان وایتهد در این باره که خداوند از شر متأثر می شود و شر او را محدود می کند، نادرست است، ولی این گفتار او که خداوند شر را به خاطر سهمی که می تواند در نیل به یک خیری بزرگ تر داشته باشد، دگرگون می سازد، پذیرفته است. معنای این سخن آن است که در نظام عالم غلبه با خیر است، و همان گونه که فلاسفه گفته اند، شر نسبت به خیر اندک و در نهایت

مغلوب و مقهور خیر است.

۷. سخن وایتهد در تأکید بر تمایز و تعالی خداوند از جهان، و رد سخن قائلان به وحدت وجود، استوار و مقبول است.

۸. تناقض نماهای وایتهد بر مبنای او که برای خداوند به دو ذات اصلی و تبعی قائل است، پذیرفته است، ولی چون مبنای او - چنان که پیش از این بیان شد - نادرست است، سخنان تناقض آمیز او در باره خداوند و نسبت او با جهان نیز نادرست خواهد بود.

خودآزمایی

۱. جایگاه تحول در متافیزیک وایتهد چیست؟ دیدگاه وی را با حرکت جوهری ملاصدرا مقایسه کنید.
۲. دیدگاه وایتهد را درباره ارتباط و پیوستگی موجودات عالم طبیعت بیان کرده، سخن علامه طباطبایی و شهید مطهری را در این باره بنویسید.
۳. سخن وایتهد را درباره ناسازگاری قدرت مطلقه خداوند با وجود شر در جهان را تبیین و نقد کنید.
۴. نظریه وایتهد را درباره ذات اصلی و تبعی خداوند، با نقد آن بنویسید.
۵. نقش فاعلی خداوند در پیدایش و تدبیر جهان را از نظر وایتهد بیان کنید.
۶. تناقض نمادهای وایتهد را نقل و ارزیابی کنید.

منابع

۱. تاریخ فلسفه دین، آلن پی. اف. سل، ترجمه دکتر حمید رضا آیت اللهی.
۲. تاریخ فلسفه، جلد هشتم، کاپلستون، فردریک، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی.
۳. دایرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسن .
۴. دیدگاه‌ها درباره خدا، هاویاری آون، ترجمه حمید بخشنده.
۵. دین و نگرش نوین، والتر ترنس استیس، ترجمه احمد رضا جلیلی.
۶. سرگذشت اندیشه‌ها، آلفرد نورت وایتهد، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی.
۷. صد فیلسوف قرن بیستم، استوارت براون و دیگران، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی.
۸. عقل و اعتقاد دینی، مایکل پترسون و دیگران، ترجمه احمد نراقی – ابراهیم سلطانی.
۹. علم و دین، ایان باربور، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی.
۱۰. فرهنگ و دین (برگزیده مقالات دایرة المعارف دین)، ویراسته میرچا الیاده، هیئت مترجمان زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی.
۱۱. فلسفه دین، جان هیک، ترجمه بهرام راد.
۱۲. فلسفه معاصر اروپایی، اینو سنتیوس بوخنسکی، ترجمه شرف الدین خراسانی.
۱۳. فلسفه: مسایل فلسفی، مکتب‌های فلسفی، مبان‌ی علوم، دکتر علی شری عتمداری.

فهرست منابع

۱. ویلیام جیمز، **پراگماتیسم**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان
۲. هانس رایشنباخ، **پیدایش فلسفه علمی**، ترجمه موسی اکرمی
۳. دامپی پر، **تاریخ علم**، ترجمه عبدالحسین آذرنگ
۴. دکتر بهاء الدین بازارگاد، **تاریخ فلسفه سیاسی**، جلد دوم
۵. برتراند راسل، **تاریخ فلسفه غرب**، ج ۲، ترجمه نجف دریا بندری
۶. امیل بریه، **تاریخ فلسفه قرن هفدهم**، ترجمه اسماعیل سعادت
۷. محمد ایلخانی، **تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس**
۸. فردریک کاپلستون، **تاریخ فلسفه**، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی
۹. _____، _____، ج ۵، ترجمه امیر جلال الدین اعلم
۱۰. _____، _____، ج ۶، ترجمه غلامرضا اعوانی
۱۱. _____، _____، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری
۱۲. _____، _____، ج ۸، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی
۱۳. _____، _____، ج ۹، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، سید محمود یوسف

ثانی

۱۴. ویل دورانت، **تاریخ فلسفه**، ترجمه عباس زریاب خویی
۱۵. راجر استکروتن، **تاریخ مختصر فلسفه جدید**، ترجمه اسماعیل سعادت‌تی خمسه
۱۶. هالزی هال، **تاریخ و فلسفه علم**، ترجمه عبدالحسین آذرنگ
۱۷. جان مک کویری، **تفکر دینی در قرن بیستم**، ترجمه عباس شیخ شعاعی - محمد

محمد رضایی

۱۸. استاد مرتضی مطهری، تفکر فلسفه غرب از منظر استاد مطهری، گردآوری علی دژاکام
۱۹. اسرائیل اسکفلر، چهار پراگماتیست، ترجمه محسن حکیمی
۲۰. کریم مجتهدی، درباره هگل و فلسفه او (مجموعه مقالات)
۲۱. دان کیویت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد
۲۲. میرچا الیاده، دین پژوهی، جلد اول، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی
۲۳. ویلیام جیمز، دین و روان، ترجمه مهدی قائنی
۲۴. محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۱ و ج ۲ و ج ۳.
۲۵. استوارت براون و دیگران، صد فیلسوف قرن بیستم، ترجمه عبدالرضا سالارزهی
۲۶. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی - ابراهیم سلطانی
۲۷. فیلیسین شاله، فلسفه علمی، ترجمه یحیی مهدوی
۲۸. پل فوکلیه، فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی.
۲۹. استفان کورنر، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند
۳۰. فردریک کاپلستون، فلسفه معاصر، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی
۳۱. یوسف کرم، فلسفه کانت، ترجمه محمد محمدرضایی
۳۲. سید محمد باقر صدر، فلسفه ما، ترجمه سید محمد حسن مرعشی
۳۳. م. م. بوخنسکی، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی
۳۴. کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه میکائیلیان
۳۵. دکتر علی شریعتمداری، فلسفه: مسایل فلسفی، مکتب‌های فلسفی، مبانی علوم
۳۶. جی. اچ. جینز، فیزیک و فلسفه، ترجمه علی قلی بیانی
۳۷. آوروام استرول - ریچارد پاپکین، کلیات فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتوبی

۳۸. آنتونی آربلاستر، لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر
۳۹. جان سالوین شاپیرو، لیبرالیسم، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی
۴۰. دکتر علی اکبر سیاسی، مبانی فلسفه
۴۱. هالینگ دیل، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ
۴۲. اتین ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی
۴۳. بابک احمدی و دیگران، هرمنوتیک مدرن، گزینۀ جستارها

