

چاپ سوم

کتابخانه رستار

@ArtLibrary

مکتب‌های فلسفی

از دوران باستان تا امروز
ترجمه و تألیف: پرویز بابایی

بابایی، پرویز، ۱۳۱۱ -

مکتب‌های فلسفی: از دوران باستان تا امروز / ترجمه و تألیف پرویز بابایی.

تهران: مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۸۶، ۸۴۶ ص.

ISBN: 978-964-351-375-7

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه: ص [۸۲۱-۸۲۲].

نمایه.

۱. فلسفه - تاریخ.

ب۲۳۲/ف B۹۹/ ۱۰۹

کتابخانه ملی ایران ۱۰۳۳۹۰۹

مکتب‌های فلسفی

از دوران باستان تا امروز

ترجمه و تألیف:

پرویز بابایی

کتابخانه رستار

@ArtLibrary



مؤسسه انتشارات نگاه

مکتب‌های فلسفی

از دوران باستان تا امروز

ترجمه و تألیف: پرویز بابایی

چاپ سوم: ۱۳۹۲، لیتوگرافی: طیف‌نگار

چاپ: مروی، شمارگان: ۱۱۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۵۱-۳۷۵-۷

حق چاپ محفوظ است.

• • •

مؤسسه انتشارات نگاه

دفتر مرکزی: خ انقلاب، خ شهدای ژاندارمری، بین خ. فخر رازی و خ. دانشگاه پلاک ۶۳، طبقه ۵

تلفن: ۱۲-۶۶۹۷۵۷۱۱، ۸-۶۶۴۸۰۳۷۷، ۶۶۴۶۶۹۴۰، تلفکس: ۶۶۹۷۵۷۰۷

www.entesharatnegah.com info@entesharatnegah.com

Email: negahpublisher@yahoo.com

یادداشت مؤلف

مراحل گوناگون تکامل ذهن آدمی در سراسر تاریخ، با تمامی تفاوت‌هایی که با هم دارند، رشته‌ی پیوسته و استواری را تشکیل می‌دهند که کل حقیقت را می‌توان از مجموع آنها حاصل کرد. بنابراین مکتب‌های فلسفی در تاریخ نه اینکه مانع‌الجمع نیستند، بلکه دنباله و مکمل ضروری یکدیگراند و چه آنها را درست یا نادرست بدانیم، مراحل پیشرفت و پختگی تفکر آدمی را در سراسر تاریخ نشان می‌دهند. مثلاً هراکلیت مدعی بود که همه چیز در معرض تغییر است؛ این مفهوم در ادعای پارمنیدس به ضدّ خود برمی‌گردد که می‌گوید هیچ چیز تغییر نمی‌کند و واقعیت ازلی و ابدی است. هگل که سیر تکامل را دیالکتیکی می‌دید مفهوم هراکلیت را برنهاد و مفهوم پارمنیدس را برابرنهاد نامید و گفت افلاطون بر این دو مفهوم متضاد همنهادی فراهم کرد یعنی مفهوم تغییر هراکلیت را حفظ کرد اما آن را به جهان محسوسات منحصر نمود؛ مفهوم تغییرناپذیری پارمنیدس را هم گرفت و به جهان معقولات تعمیم داد و بدین سان برنهاد و برابرنهاد را با عزیمت به فراسوی آنها کامل تر و حقیقی‌تر از مفاهیم قبلی متحد و همنهاد کرد. از همین رو برای هگل فلسفه همان تاریخ فلسفه یا مکتب‌های فلسفی بود.

تاکنون تاریخ فلسفه‌های چندی از منابع خارجی به‌ویژه از ممالک انگلیسی زبان به فارسی انتشار یافته که هر کدام در حدّ خود سودمند و در

محافل دانشگاهی تأثیرگذار بوده است. اما جای کتابی نظیر مکتب‌های فلسفی به دلایل زیر خالی می‌نمود:

۱. مکتب‌های فلسفی برای استفاده خوانندگانی فراهم شده است که به تازگی وارد حوزه‌ی فلسفه شده یا می‌خواهند بشوند. این کتاب با وجود جامعیت خود از شرح تفصیلی، فنی و پر تعقید دوزی جسته و به‌جز در مورد چند فیلسوف مهم، به خلاصه‌ی نظریه‌ی فیلسوفان و مکتب‌ها اکتفا کرده است. با این همه امیدوارم فصل‌هایی، به‌ویژه چند فصل پایانی، توجه دانشوران و اهل فلسفه را نیز جلب کند.

۲. این کتاب ضمن بزرگداشت و تشریح نظریه‌های فیلسوفانی همچون افلاطون، ارسطو، دکارت، لایب‌نیتس، کانت، اسپینوزا و دیگران به خاستگاه اجتماعی و طبقاتی و شأن نزول اندیشه‌های آنان توجه نموده، از منشأ مناقشه‌های‌شان با صاحبان عقاید مخالف پرده برمی‌دارد.

۳. برای اجتناب از داوری یک‌سویه، از فرهنگ‌های فلسفی، به‌ویژه از فرهنگ فلسفه‌ی پروگرس سود جسته‌ایم و در مورد هر فیلسوف و هر مکتب فلسفی به این فرهنگ استناد کرده‌ایم.

لازم است اشاره کنم که از میان منابع فارسی مورد استفاده در این تألیف بیش از همه از آثار زنده‌یاد دکتر شرف‌الدین خراسانی بهره گرفته‌ام؛ آثاری که او خود در دوران استادی فلسفه در دانشگاه ملی در ۱۳۵۳، به من اهدا کرده بود؛ یادش گرامی باد. این نکته را نیز ناگفته نگذارم که در فصول پایانی کتاب در موضوع مکتب فرانکفورت، و اندیشه‌های پست مدرن از پژوهش‌های ارزنده‌ی دکتر حسینعلی نوذری و در موضوع هایدگر و ارنست بلوخ از شرح فاضلانه‌ی دکتر محمدرضا نیکفر سود جسته‌ام و حتا بخش‌هایی از نوشته‌های ایشان را عیناً نقل کرده‌ام. از هر دوی ایشان سپاسگذارم.

این کتاب به سفارش بابک رئیس‌دانایی فراهم شد و اگر پی‌گیری مستمر او نمی‌بود، هرگز سرانجام نمی‌یافت.

پ.ب.

گنجانیده‌ها

بخش نخست. فیلسوفان پیش از سقراط

- فصل ۱. جهان‌بینی‌های پیش از فلسفه ۱۵
آیین دیونوسوس - اورفئوس و اورفیک - جهان‌شناسی
هومروس - هسیودوس یا هزیود - جهشی در اندیشه - خاستگاه
فلسفه
- فصل ۲. مکتب ملطی (طبیعت‌شناسان) ۲۶
۱. طالس - ۲. آناکسیمندروس - ۳. آناکسیمنس
- فصل ۳. فیثاغورس و مکتب او ۴۳
- فصل ۴. هراکلیتوس افه‌سوسی ۵۱
- فصل ۵. مکتب الئا: ۵۶
کسنوفانس، پارمنیدس و زنون ۵۶
- فصل ۶. نقد مکتب الئا: ۶۶
امپدوکلس و آفاکساگوراس
- فصل ۷. اتومگرایان. لوکیوس و دموکریتوس ۷۹

فصل ۸. پزشکی و تاریخ یونان. مکتب بقراط..... ۹۷

فصل ۹. سوفسطاییان. پروتاگوراس و گریاس..... ۱۱۴

بخش دوم. دوره‌ی سقراطی

فصل ۱۰. مکتب سقراط..... ۱۲۳

فلسفه‌ی سقراطی - انقلاب سقراطی - دیالکتیک سقراطی -
نظریه‌ی شناخت سقراط - مفهوم نفس یا روح - نوآوری
ایدآلیستها - کمک‌های سقراط

فصل ۱۱. مکتب‌های سقراطی..... ۱۳۸

مکتب مگارا - مکتب کلیان یا سینیک‌ها - کورنائیان (الذت‌گرایان)

فصل ۱۲. افلاطون..... ۱۴۶

محیط زندگی - منابع مکتب افلاطون - تمثیل غار - نظریه‌ی
شناخت و خط فاصل - حدس و گمان - باور یا ادراک حسی - فهم
عقلانی - نظریه‌ی صورت‌ها (یا مُثُل) - عقل - روح سه‌گانه - دولت
کمال مطلوب - فلسفه‌ی سیاسی

فصل ۱۳. ارسطو..... ۱۸۰

وحدت صورت و ماده - قوه و فعل - علل چهارگانه - خوشبختی
چیست - سیاست ارسطو

بخش سوم. بعد از ارسطو

فصل ۱۴. اپیکوریان یا اتوم‌گرایان متأخر..... ۱۹۷

فصل ۱۵. مکتب رواقیان..... ۲۱۰

نمایندگان برجسته‌ی رواقی

فصل ۱۶. شک‌گرایان ۲۲۱

فصل ۱۷. اتوم‌گرایی در تمدن رومی ۲۲۶
۱. لوکرسیوس - ۲. لوکیانوس

بخش چهارم. دوره‌ی میلادی

فصل ۱۸. فرهنگ یونانی و تفکر یهودی - مسیحی ۲۵۱
مقدمه - فیلون اسکندرانی - انجیل یوحنا - پولس قدیس و
فرهنگ یونانی

فصل ۱۹. مکتب نوافلاطونی ۲۵۶
کلیات - گسترش آیین نوافلاطونی - مکتب اسکندرانی -
فلوطين

فصل ۲۰. آباءِ کلیسا یا نخستین متکلمان مسیحی ۲۶۶
پدران رسول - گنوسی‌ان (اهل معرفت) - پدران مدافع - کلمنس و
اوریگنس اسکندرانی - آریوس اسکندرانی - اگوستینوس
قدیس - بوئتیوس

فصل ۲۱. فلسفه در قرون وسطا ۲۷۹
مکتب اسکولاستیک یا مدرسیان - بحث کلیات - نام‌گرایان و
واقع‌گرایان (کلیات) - نام‌گرایان یا اصحاب تسمیه

فصل ۲۲. فلاسفه یا متکلمان برجسته‌ی دوران اسکولاستیک ۲۸۷
شکوفایی تمدن اسلامی - جان اسکات اریجنا - کسب فیض
دانش‌پژوهان اروپایی از حکمای عرب اسلامی - آنسلم
کانترבורی - روسلین - پیتر آبه‌لار - راجر بیکن - توماس
آکیناس - دونس اسکاتوس - آلبرت کبیر - ویلیام اوکامی -
فلاسفه و متکلمان برجسته در جهان اسلامی - کندی - فارابی -
ابن‌سینا - ابن‌رشد - تحولات فرهنگی در قرون وسطای متأخر

بخش پنجم. فلسفه‌ی عصر نوزایی. (رنسانس)

- فصل ۲۳. نوزایی فرهنگ انسانی** ۳۰۹
 احیای اومانیسم کلاسیک - پیدایی علم مدرن
- فصل ۲۴. رفورماسیون یا اصلاح مذهبی** ۳۱۷
 ۱. مارتین لوتر - ۲. ژان کالون - جوردانو برونو - مبانی اصلی
 فلسفه‌ی برونو - وحدت جهان هستی و روح جهانی - نظریه‌ی
 شناخت برونو
- فصل ۲۵. تجربیان پیشگام** ۳۳۰
 ۱. فرانسیس بیکن. زمینه‌ی اجتماعی - ۲. توماس هابز - مسأله‌ی
 زبان - انکار روح - قرارداد اجتماعی

بخش ششم. فلسفه در عصر مدرن

- فصل ۲۶. خردگرایان** ۳۴۷
 رنه دکارت. شک کردن به باورها - نظریه‌ی شناخت: خردگرایی -
 نظریه‌ی جوهرهای جسمانی و ذهنی دکارت - پی‌یر گاسندی -
 باروخ اسپینوزا - لایب‌نیتس
- فصل ۲۷. تجربه‌گرایی کلاسیک لاک** ۴۲۴
 دگرذیسی تجربه‌گرایی - ایده‌آلیسم بارکلی
- فصل ۲۸. عصر روشنگری** ۴۶۴
 روشنگری در فرانسه
- فصل ۲۹. شکاکیت هیوم** ۴۷۵
 نظریه‌ی شناخت هیوم - حدود شناخت - فلسفه‌ی دین هیوم -
 اخلاق هیوم - برآیند شک‌گرایی هیومی

فصل ۳۰. فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی ۵۱۰

امانوئل کانت - هگل

زمینه‌ی اجتماعی - مفاهیم ناب فاهمه در نزد کانت - چرخش کانتی در فلسفه - بن‌مایه علم - سنجش خرد عملی یا علم اخلاق کانت - فرمان قاطع - زندگی هگل - منابع فلسفی هگل - شکل‌گیری مابعدالطبیعه‌ی هگل - مابعدالطبیعه‌ی هگل: ایده‌آلیسم مطلق - نظریه‌ی دیالکتیک هگل - سرور و بنده - حيله‌گری عقل - تاریخ فلسفی - فلسفه‌ی تاریخ چنان توجیه حکمت الهی - تاریخ چنان پیشرفت آگاهی به سمت آزادی - فلسفه‌ی تاریخ هگل: سنجش

فصل ۳۱. پیدایش مارکسیسم ۵۹۴

هگلیان جوان - دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی - مارکس - انگلس - ماتریالیسم تاریخی - سنجش

فصل ۳۲. تحول فلسفه‌ی تجربه‌گرا به پوزیتیویسم و پراگماتیسم ۶۳۶

بخش هفتم. فلسفه‌های مهم سده‌ی بیستم

فصل ۳۳. هستی‌اگزیستانسیالیسم ۶۵۳

پیشگامان اگزیستانسیالیسم - اگزیستانسیالیسم: تقدم وجود بر ماهیت - بن‌مایه‌های اگزیستانسیالیسم - ۱. مارتین هایدگر - ۲. ژان پل سارتر - پدیدارشناسی ادموند هوسرل

فصل ۳۴. فلسفه‌ی زبان‌گرا: پوزیتیویسم منطقی و فلسفه‌ی تحلیلی ... ۶۹۹

۱. ویتگنشتاین. پوزیتیویسم منطقی - ۲. فلسفه‌ی تحلیلی ۷۱۰

فصل ۳۵. مکتب فرانکفورت و نظریه‌ی انتقادی..... ۷۱۹
هورکهایمر - آدورنو - مارکوزه - فروم - هابرماس و نظریه‌ی انتقادی

فصل ۳۶. مکتب نومارکسیست‌ها ۷۳۹
۱. گنورگ لوکاج - ۲. ارنست بلوخ
مقدمه - اندیشه‌های بنیادی - مفاهیم بنیادی هستی‌شناسی
لوکاج - ابن‌سینا و چپ ارسطویی - بلوخ و دین

فصل ۳۷. پست‌مدرنیسم و چالش‌های فلسفی معاصر ۷۸۶
پست‌مدرنیسم و قهرمانان آن - لیوتار و پست‌مدرنیسم -
تبارشناسی و قدرت حیاتی - نوشتن و تفاوت یا افتراق - سقوط
خود - آزادی و بیگانگی

بخش نخست

فیلسوفان پیش از سقراط

فصل ۱

جهان‌بینی‌های پیش از فلسفه

نیاز آدمی به جهان پیرامونی، به مثابه‌ی منبع زندگی مادی از یک سو و ناتوانی‌اش در تحقق بخشیدن به همه‌ی آرزوهای خود به سبب مقاومت نیروهای طبیعت از سوی دیگر، تصویری واژگونه و تحریف شده از واقعیت جهان پیرامونی، در اندیشه و ذهن او پدید می‌آورده است؛ از این رو می‌کوشید ناتوانی خود را، از راه دیگر، یعنی از راه درون‌ذهنی جبران کند و به دیگر سخن از راه درونی پیوندهایی با طبیعت استوار سازد. طبیعت و نیروهای آن در ذهن آدمی بازتابی از شکل زندگی خود وی بوده است. بدین معنا که این نیروها هریک دارای تشخص می‌شده‌اند و پیوندهای میان آنها نیز شکل همان پیوندهایی را به خود می‌گرفته است که در زندگی اجتماعی انسان‌ها وجود داشته است. بدین‌گونه جهان‌بینی جوامع انسانی، در طی دوران‌های بسیار، همواره به شکل اعتقادات دینی-اسطوره‌ای آشکار می‌شده. با پیش‌رفت‌های بزرگی که نصیب باستان‌شناسی شده، اکنون می‌دانیم که جامعه‌های متمدن بین‌النهرین، مصر، چین، هند و یونان و ایران باستان در مراحل مختلف تاریخ دارای چه جهان‌بینی‌هایی بوده‌اند.

شکل ابتدایی دین و به عبارتی نگرش اسطوره‌ای به جهان در همه جا

بیشتر قبیله‌ای بود تا فردی. در این جامعه که هنوز عاری از بخش‌بندی طبقاتی بود، فرد فاقد جهان‌نگری ویژه‌ی خود بود. در این دوره قبیله بود که فکر می‌کرد. مراسم خاصی اجرا می‌شد تا به قوه‌ی جادو منافع قوم و قبیله حفظ شود و گسترش یابد. به‌ویژه برای افزایش محصولات گیاهی و جانوری و انسانی. در زمستان باید خورشید را تشویق کرد تا از نیروی خود نکاهد. در بهار و فصل درو نیز می‌بایست مراسم خاصی اجرا شود. این مراسم غالباً چنان بود که هیجان دسته‌جمعی شدید پدید می‌آورد. در این هیجان افراد حس فردی خود را از یاد می‌بردند و در قبیله محو و مستهلک می‌شدند. در سراسر جهان در مرحله‌ی خاصی از تکامل دین، حیوانات مقدس و انسان با تشریفات کشته و خورده می‌شده‌اند. در اعتقادهای دینی مختلف این مرحله در زمان‌های بسیار گوناگون پیش آمده است.^۱

پیش از ظهور فلسفه در یونان باستان، آثاری در این سرزمین و سرزمین‌های مجاور رواج داشته است که به‌نام عمومی اساطیر یا میتولوژی خوانده می‌شوند. و موضوع آنها شرح پیدایش خدایان (تئوگونی) یا شرح پیدایش جهان (کوسموگونی) بوده است. معروف‌ترین نویسندگان این آثار عبارت‌اند از ارفئوس، هومروس و هسیودوس. و پیش از همه شعر حماسی گیلگمش به زبان سومری است که تاریخ آن به هزاره‌ی دوم (پ.م) می‌رسد و بنابراین باید آن را یکی از کهن‌سال‌ترین آثار ادبی دانست که بر جای مانده است.

آیین دیونوسوس

در زمانی که تعیین تاریخ آن دشوار است، از بیرون سرزمین یونان، یعنی از ناحیه‌ی شمالی تراکیه، آیین‌های ستایش خدایی به‌نام دیونوسوس

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ترجمه‌ی نجف دریابندری.

(که معمولاً دیونیسوس خوانده می‌شود) به سرزمین یونان راه یافت. وی نزد یونانیان خدای تاکستان‌ها، باغستان‌ها و شراب و بر روی هم خدای حاصلخیزی بوده است. در اساطیر یونانی گفته می‌شود که وی فرزند خدای یونان - زئوس - و الاهی به نام سِملِه است. بنابراین دیونوسوس خدایی است بیگانه که بعدها به خاک یونان آمده و آیین پرستش وی در سراسر یونان متداول شده است. سرچشمه‌ی ستایش این خدا را باید در آیین‌های دینی کشاورزان تراکیه‌ای جست‌وجو کرد که از دوران کهن‌تر وجود داشته و ریشه‌های آن به آیین‌های جادوگری قبیله‌ای در میان تراکیه بازمی‌گردد.

این آیین‌های ویژه‌ی ستایش دیونوسوس را یونانیان اورگیا می‌نامیده‌اند و به معنای مراسم اسرارآمیز و پنهانی بوده است، اما در مراسم مربوط به دیونوسوس پس از این که به شرکت‌کنندگان یا به عبارت بهتر به پذیرفتگان در حلقه‌ی آیین‌ها و اسرار، حالت جذبه و بی‌خویشی دست می‌داده است، رفتارشان آمیزه‌ای از حرکات و رقص‌های پرهیجان و نیز کشتار بی‌رحمانه و وحشیانه‌ی حیوانات قربانی و خوردن گوشت خون‌آلود و گرم آنها بوده است.

اورفئوس و اورفیک

از سوی دیگر، اما، نام دیونوسوس و آیین‌های وی با نام اورفیوس به هم آمیخته است. آیین اورفیوس نیز مانند آیین دیونوسوس، از سرچشمه‌ای بیگانه شاید از همان تراکیه به سرزمین یونان وارد شده باشد. درباره اورفیوس افسانه‌های فراوان وجود دارد. گروهی از پژوهندگان او را شخصیتی افسانه‌ای و گروهی دیگر شخصیتی واقعی تاریخی دانسته‌اند. به موجب افسانه‌ها، اورفیوس را چونان موسیقی‌دان و نوازنده‌ای افسونگر و شاعری سحرآفرین می‌شناسند که به نیروی نواهای افسون‌آمیز خود

جانوران و درختان را نیز به جذبه و مستی می‌انداخته است. گویند وی آیین‌ها و مراسم ستایش دیونوسوس را پذیرفته بود اما آنها را دگرگون کرده، برخی را به دور افکنده و برخی دیگر را جایگزین ساخته بوده است. مهم‌ترین تغییری که وی داده، تقبیح کشتارهای حیوان‌های قربانی بوده است که تأثیر آن در تعالیم اورفیک‌ها مشهود است.

خوار شمردن زندگی زمینی و سهل انگاشتن آنچه مادی و جسمانی است، خودداری از کشتن و خوردن گوشت جانداران و قناعت ورزیدن به خوراک گیاهی، همه در یونان آن دوران بیگانه بود. اما چیزی که عقاید اورفیک‌ها را مشخص می‌کرد اعتقاد به زایش دوباره یا تناسخ ارواح بوده است. اورفیک‌ها بر این باور بودند که روان آدمی پس از مرگ به جهان بازمی‌گردد یا به دیگر سخن به شکل‌های گوناگون دوباره به دنیا می‌آید تا اندک اندک آلودگی‌ها و ناپاکی‌های زمینی از وی سترده شود و بتواند به عنصر خدایی خود بازگردد.

اورفیک‌ها بر این باور بودند که انسان موجودی آمیخته از دو عنصر است: عنصری آسمانی و خدایی و عنصری اهریمنی و خاکی. روان آدمی عنصری خدایی است، زیرا دیونوسوس فرزند زئوس خدای خدایان بوده است؛ اما تن آدمی عنصری اهریمنی است و خاکی، زیرا از خاکستر تیتان‌ها یا غول‌هایی که زئوس بر آنها خشم گرفت و آنان را خاکستر کرد ساخته شده است. بنابراین تن را که از خمیره‌ی اهریمنی و خاکی است باید رها کرد و ناچیز انگاشت. بر همین پایه اورفیک‌ها روح یا نفس را در قالب پیکره‌ی خاکی زندانی و تن را گور روح می‌پنداشتند و به همین انگیزه باور داشتند که آدمی باید در دوران زندگی این جهانی روح را از اسارت پلیدی‌ها و آلودگی‌ها پاک کند تا پس از مرگ به سرچشمه‌ی خدایی خود پیوندد. اما اگر نتواند در این مرحله به پاکی و شایستگی برسد، پس از مرگ روح او باید سالیان دراز بلکه دوران‌ها در پیکره‌ها و شکل‌های گوناگون پیوسته زاییده شود و دوباره به جهان آید، تا سرانجام از

ناپاکی‌های این جهانی برهد. بدین‌سان اورفیک را می‌توان دینی نامید که در آن به روان آدمی «نوید رستگاری» داده می‌شود.

هومروس، روح را در آدمی «سایه‌ی تن» می‌نامد و پس از مرگ برای آن یک زندگی ناآگاه سایه‌وار می‌پندارد و زندگی اصیل و واقعی را در همین زندگی این‌جهانی و زمینی، یعنی هستی مادی جسمانی وی می‌شمارد. اورفیک‌ها درست اندیشه‌ای متضاد به‌میان آوردند. زندگی این‌جهانی نزد ایشان برای روح کیفر، و مرگ، راه رستگاری است. چنین آیینی می‌توانست در میان انبوه کشاورزان و سایر طبقات بینوای جامعه‌ی آتن و آتیکا هوادارانی بیابد و تکیه‌گاهی منفی و درونی و احساسی تسلی‌بخش در برابر زندگی دردناک و پررنج آنان باشد. آیین اورفیوس اندک اندک در شکل تازه‌ی اورفیکی آن در سراسر یونان پا می‌گرفت و سپس از آنجا به ایتالیا و جزیره‌ی سیسیل نیز راه یافت و نفوذ آن سده‌ها پس از ظهور مسیحیت نیز ادامه داشت.

جهان‌شناسی هومروس

نخستین سندی که نمودار اندیشه‌ی یونانیان باستان درباره جهان و خاستگاه آن است حماسه معروف ایلیاد منسوب به شاعر بزرگ یونانی هومروس یا هومر است که احتمالاً در نیمه‌ی دوم سده‌ی دهم یا آغاز سده‌ی نهم پ.م می‌زیسته است. یونانیان دوران هومروس نیز جهان پیرامونی و نیروهای آن را دارای تشخص و به شکل خدایان تصور می‌کرده‌اند. در قلمرو خدایان نیز، مانند جامعه‌ی آن روزی یونانی سلسله مراتب یافت می‌شود و این سلسله مراتب خدایان در واقع بازتاب ساختار اشرافی آن روزی در ایونیاست که گفته می‌شود هومروس از آنجا برخاسته بوده است. آنچه در نزد یونانیان نظریه‌ی پیدایش جهان یا کوسموگونیا نامیده می‌شد در شعر هومروس به شکل بسیار پراکنده آمده است. در جایی از

ایلیاد می‌خوانیم که اوکئانوس زاینده‌ی خدایان است. اوکئانوس همان واژه‌ای است که به شکل اقیانوس یعنی نماینده‌ی آب‌های زمین مشهور شده است و برای هومروس شخصیت خدایی است که نماینده‌ی دریا یا رود عظیمی است که مرزهای زمین را فراگرفته است و این را سرچشمه‌ی همه‌ی خدایان می‌داند. از ایلیاد بر روی هم تصویری از جهان به‌دست می‌آید که می‌توان آن را چنین خلاصه کرد: آسمان نیم‌کره‌ای درخشان و سخت است که مانند کاسه‌ای زمین را که مسطح و دایره‌ای است، می‌پوشاند. فاصله‌ی میان آسمان و زمین دارای دو بخش است. بخش زیرین آن که تا مرز ابرها می‌رسد آترو یا هوای بخارآلود است و بخش بالاتر از آن متشکل از هوای درخشان آتشناک یا آتیر است. زمین نیز در سطح خود ژرف است و پایین‌ترین حد آن به تارتاروس فراخ می‌رسد.^۱

هسیودوس یا هزیود

مهم‌ترین منبع جهان‌بینی و جهان‌شناسی یونانی در دو سده پیش از پیدایش فلسفه، اثر هسیودوس یا هزیود است. وی کهن‌ترین شاعر یونانی پس از هومروس یا هومر می‌باشد. هزیود دارای شخصیت تاریخی است و احتمالاً در نیمه‌ی دوم سده‌ی هشتم پیش از میلاد می‌زیسته است و نویسنده‌ی دو شعر بزرگ است یکی به‌نام *تئوگونیا* یا پیدایش خدایان و دیگری شعر زیبایی به‌عنوان *روزها و کارها*. شاعر، تا آنجا که از زندگی‌اش آگاهی در دست است اهل روستایی بوده است از شهر کوچک آسکرا در دامنه‌ی کوه هلیکون در بخش بویوتیا در یونان. به این علت احساس و اندیشه‌ی او، به‌طور کلی نمودار زندگی کشاورزان سده‌ی هشتم (پ.م) یعنی اکثریت جامعه‌ی یونانی آن دوران است. در میان آثار او *تئوگونیا* اهمیت دارد. در این اثر شاعر از پیدایش خدایان و جهان سخن می‌گوید.

در این شعر مهم‌ترین پدیده‌ها و نیروهای طبیعت پیرامونی رنگ و شکل آدمی به خود می‌گیرد. شاعر خصلت زندگی اجتماعی انسان‌ها را در دوران خود بر پهنه‌ی جهان واقعی پیاده می‌کند. آدمیان زمانی نبوده‌اند، سپس از مادر و پدری زاییده می‌شوند. جهان و خدایان نیز چنین‌اند. شاعر می‌گوید که پیش از هر چیز خائوس پدید آمد. خائوس واژه‌ای است که در یونانی به معنای «فضا»، «مغاک»، «فضای تهی و گشاده» و نیز خمیازه آمده است و از ریشه‌ی خمیازه کشیدن مشتق می‌شود. شاعر بر این باور است که در لحظه‌ای معین از زمان چیزی به وجود آمد یا هستی یافت و آن «فضایی دهان گشاده یا مغاکی دهان باز کرده میان آسمان و زمین بود» و این بدان معناست که زمانی آسمان و زمین یکی بوده‌اند و سپس از هم جدا شده‌اند. شاعر می‌گوید که نخست خائوس پدید آمد و سپس گایا که در یونانی به معنای زمین است. پس از زمین تارتاروس که ژرفنای زیر زمین است پیدا شد. آنگاه اروس که در یونانی مظهر عشق و مهر است. در اینجا اهمیت پیدا می‌کند. این خصلت آدمی در جهان بیرونی نیز یافت می‌شود و در اینجا به شکل افسانه‌ای خود، شخصیت خدایی می‌یابد. گایا یا زمین، سپس اورانوس یا آسمان را پدید می‌آورد، همانند خودش تا این که با وی درآمیزد یا به تعبیر شاعر، زمین را از هر سو در آغوش گیرد.

در جهان‌شناسی مصر باستان نیز می‌یابیم که الاهی آسمان یا فوت مانند زنی تصویر می‌شود که بر روی زمین خمیده و آن را از هر سو در بر گرفته است. زمین پس از آن دریا یا پونتوس را می‌زاید، بی‌آن که پیش از آن لذت هم‌بستری عاشقانه را چشیده باشد! اما پس از هم‌خوابگی و درآمیختن عاشقانه با اورانوس، وی اوکئائوس یعنی آب‌هایی را که گرد زمین جای دارند پدید می‌آورد و پیش از آن کوه‌ها را به وجود آورده بود. از سوی دیگر از خائوس تاریکی یا اربوس پدید آمد و نیز نوکس یا شب ظلمانی، آنگاه ازین، هوای درخشان یا آیثر و همچنین روز پدید آمدند. پس روز فرزند شب است که از هم‌بستری با او تاریکی زاییده شده است.

گایا (زمین) در این میان همواره نقش مادر را برعهده دارد و اهمیت آن در زندگی مادی یعنی کشاورزی یونانیان به اندازه‌ای است که بعدها به شکل دمتر Demeter یعنی الاهی زمین حاصلخیز ستایش می‌شود.^۱

جهشی در اندیشه

بدین‌سان می‌بینیم که با هسیودوس یا هزیود، برای نخستین بار نزد یونانیان کوشش می‌شود که با بهره‌گیری از همه‌ی پندارها و عقاید افسانه‌آمیز پیشین، تصویری کم‌وبیش روشن و برجسته از چگونگی پیدایش جهان ساخته شود. در این میان هسته‌ای کوچک از توضیح عقلانی پدیده‌های طبیعی یافت می‌شود. اما چنان‌که دیدیم، اندیشه درباره آغاز جهان و پیدایش چیزها، پیش از ظهور تفکر فلسفی در یونان و نیز همزمان با آن بیشتر در همان مرزهای فراطبیعی در تکاپو بوده است و هنوز عقل و اندیشه نمی‌توانند بیکباره پوسته‌ی تیره‌ی اسطوره یا افسانه را به‌دور اندازند و آزادانه با روشنایی واقعیت روبه‌رو شوند.

این جهش در تفکر اسطوره‌ای، به‌سوی اندیشه‌ی کم‌وبیش واقع‌بینانه و عقلانی نخستین در فلسفه روی می‌دهد. هرچند بی‌گمان آن اندیشه‌های دینی یا اسطوره‌ای مدت‌ها بن‌مایه‌ی اندیشه‌ی فلسفی نیز بوده‌اند اما فرق اینجاست که با پیدایش تفکر عقلانی فلسفی درباره‌ی واقعیت، یک دگرگونی کیفی، یک جهش انقلابی پدید می‌آید و از این راه آن چهارچوب فراطبیعی را که پیش از آن پهنه‌ی تکاپویش بوده است، بیکباره نابود می‌سازد و به فضایی آزاد و گشاده گام می‌نهد که در آن چیزها یا هستنده‌ها به نام‌های حقیقی خود خوانده می‌شوند.

در واقع نخستین فیلسوفان درست از آن رو فیلسوف بودند که با جهان‌بینی اسطوره‌ای درافتادند. انسان تا وقتی اساطیر بر وی حکومت می‌کرد، هیچ‌گاه فکر این را هم نمی‌کرد که از خود پرسد «عقل یعنی چه؟»

۱. شرف‌الدین خراسانی، پیشین.

با ظهور فلسفه، اندیشه‌ی خود انسان درباره جهان و زندگی انسانی مستقل از هر قدرت خارق‌عادی، جانشین اسطوره و پیشگویی‌های جادوگرانه شد. کسانی پیدا می‌شدند که می‌توانستند با استدلال و تعقل درباره امور که تا آن زمان کسی جرئت نکرده بود درباره آنها اندیشه کند - دیگران را به شگفتی اندازند. ایشان خود را فیلسوف - یعنی دوستدار خرد - خواندند.

نخست فیلسوفان پدید آمدند، سپس نام فیلسوف و در پی آن واژه‌ی فلسفه پدیدار گشت. طالس بر این باور بود که موجودات از آب در وجود آمده‌اند. آناکسیمنس نه تنها اشیاء، بلکه، خدایان را هم زاده‌ی هوا می‌دانست، هراکلیتوس فکر می‌کرد که همه چیز - مرگ‌پذیران و مرگ‌ناپذیران - آفریده‌ی نظام جهانی کوسموس‌اند. پراکندن این اندیشه‌ها که جهان‌بینی انتقادی مستقل از سنت اساطیری یا اعتقادی در پی داشت، در آن روزگار کاری انقلابی بود. هنگامی که دموکریتوس اعلام کرد که راه شیری چیزی جز تراکم ستارگان نیست می‌توان به یقین باور کرد که مردم آن روزگار این سخن را کفر پنداشتند. آناکساگوراس که مدعی بود خورشید توده‌ی بزرگی از صخره‌هاست، نزدیک بود سر خود را بر سر این کار نهد.

البته تعیین این‌که چه کسی نخستین بار خود را فیلسوف خواند دشوار است. شاید این شخص فیثاغورس بوده باشد. بسا به روایت دیوگنس لائرتیوس از فیثاغورس پرسیدند تو که هستی و وی پاسخ داد: «من فیلسوفم». دیوگنس می‌نویسد: «چون این واژه برای پرسنده ناآشنا بود، فیثاغورس زندگی را به بازی‌های المپیک تشبیه کرد و گفت: مردمی که در این بازی‌ها حضور می‌یابند بر سه نوع‌اند: برخی برای اجرای مسابقه می‌آیند، برخی برای دادوستد و پاره‌ای دیگر برای تماشا؛ و ایسان خردمندان‌اند. زندگی نیز به همین گونه است. برخی زاده شده‌اند که بنده‌ی جاه و مقام دنیوی، اسیر وسوسه‌ی نفس و ثروت باشند و برخی دیگر که خردمندانند تنها در جست‌وجوی حقیقت‌اند.»

در آن هنگام فیلسوف قادر بود تنها درباره امور که همگان می‌توانستند مشاهده کنند: زمین، خورشید، ستارگان، گیاهان، جانوران،

روز، شب، سرما و گرما، آب، هوا، آتش و جز آنها استدلال کند. فیلسوف قدرت تعقل و استدلال خود را برای هر چیزی که در زندگی بشری روی می‌داد و آنچه برای هرکس آشنا بود: تولد، کودکی، جوانی، زندگی، مرگ، سیه‌روزی، خوشبختی، عشق و تنفر و جز آنها به کار می‌انداخت. پس شگفتی‌آور نیست که نخستین فیلسوفان ایونیا و نیز شرقی عهد باستان، اشیایی را که از طریق احساس قابل درک و برای همگان معلوم بود اما اهمیت خاصی به آن داده نمی‌شد همچون «اصول اولیه» برگزیده بودند.^۱

خاستگاه فلسفه

قدیم‌ترین متنی که واژه‌ی فلسفه در آن آمده، کتاب هرودوت مورخ یونانی است که به معنای دانش دوستی به کار رفته است. سپس در نوشته‌های افلاطون عشق به دانش و علم حکمت از یکدیگر متمایز شده‌اند. از این رو قدیم‌ترین مفاهیم فلسفه به صورت علم منتظم نزد یونانیان به ظهور رسیده است. با این همه باید گفت دیگر ملل شرق همچون هند، چین و ایران نیز فلسفه‌ی خاص خود را در باب الوهیت، کیهان و انسان داشته‌اند که برخی قدیم‌تر از یونانیان بوده است. بی‌هوده نیست که فلسفه‌ی منسوب به یونانیان نیز بدو در نواحی شرقی یعنی کوچ‌نشین‌های آسیایی آنها نظیر ایونیا به پیدایی آمده و از آنجا به شبه‌جزیره‌ی یونان گسترش یافته است. در روایات یونانی نیز اشارات و اخباری از نفوذ آموزش‌های استادان قدیم مصر و بابل در برخی از فیلسوفان ایونی مانند طالس، فیثاغورس و دموکریتوس و سرانجام از تأثیر دین زرتشت بر افلاطون موجود است.^۲ با این همه می‌توان گفت که دانش و فلسفه‌ی باستان برای نخستین بار از ایونیا برخاست. ایونی بخشی از سرزمین یونان باستان در مغرب آسیای صغیر (کشور ترکیه‌ی کنونی) بود که از شمال به

1. Oizerman, *Problems of history of philosophy*.

۲. به نقل از ادواردشی‌یرا الواح بابلی، ترجمه‌ی علی‌اصغر حکمت.

کشور لیدیایا، از خاور به آسیای صغیر، از باختر به دریای اژه و از جنوب به دنباله‌ی شرقی دریای مدیترانه محدود می‌شده است. این بخش از یونان پس از هجوم دوری‌ها به نواحی مرکزی یونان و آتیکا و آغاز جنبش مهاجرت از سال ۷۵۰ (پ.م) به بعد به دست بخشی از اقوام یونانی به نام ایونیان در کرانه‌های باختری آسیای صغیر بنیاد نهاده شد. ایونیا در همان نخستین دوران جنبش مهاجرنشینی تأسیس گشت و به زودی شهرهای مهمی در آنجا پدید آمد. در سده‌ی هفتم و هشتم پ.م ایونیا در آسیای صغیر دارای دوازده شهر بوده است به نام‌های ملطیه، افه‌سوس، کولوفون، جزیره‌های ساموس و خیوس و جز آنها از جمله از میر کنونی. اهالی این شهرها و به ویژه در آن میان ملطیه بزرگترین و مهمترین شهر آن، در کرانه‌های دریای سیاه بیش از ۹۰ شهر مهاجرنشین بنیاد کردند. مهاجران ملطیه حتا، در سرزمین مصر باستان، یعنی کرانه‌های شمالی آن کشور شهر ناوکراتیس را پایه گذاردند. شهرهای مهاجرنشینی که به دست اهالی ملطیه در کرانه‌های دریای سیاه پدید آمد، اهمیت بازرگانی و اقتصادی فراوان داشت. ساختار اقتصادی، اجتماعی و سیاسی نوخاسته، فضای گشاده‌تری برای تنفس آزادانه‌ی اندیشه و عقل پدید آورده بود و بدین سان اندیشه می‌توانست با جهان هستی از نو روبه‌رو شود و کوششی برای یافتن و دریافتن چیستی، چگونگی و چرایی آن آغاز کند. بزرگترین امتیاز و تشخیص متفکران ملطی این بود که اندیشه را بیکباره از همه‌ی اساطیر دینی و جهان‌بینی‌های پیشین آزاد کردند. چنان‌که در گفته‌ها و اندیشه‌های ایشان می‌یابیم برای نخستین بار خدایان را از جهان‌شناسی خود بیرون راندند و به طبیعت واقعی و پدیده‌های آن روی آوردند و بدین علت در تاریخ فلسفه‌ی یونان به طبیعت‌شناسان یا ماتریالیست‌ها معروف شده‌اند، یعنی کسانی که هشیاراند و با چشمان بینا به سوی طبیعت می‌گرایند و دیگر سروکاری با خدایان ندارند.^۱

فصل ۲

مکتب ملطی (طبیعت‌شناسان)

۱. طالس (۵۴۷ تا ۶۲۴ پ.م)

طالس نخستین دانشمند و فیلسوفی است که در شهر ملطیه یا میلئوس زاده شد ولی تعلیم و تربیت او بیشتر در مصر و کشورهای واقع در جوار بین‌النهرین صورت گرفت. به‌رغم آن‌که برخی پژوهندگان متأخر او را از نژاد خالص مردم ملطیه دانسته‌اند، آنچه از شواهد تاریخی برمی‌آید و مورخ یونانی هرودوتوس تأیید کرده است وی مانند بسیاری دیگر از مردم ایونیا تبار شرقی و به‌ویژه اصل و نسب فینیقی داشته است. از سرگذشت زندگی او چند نکته روشن است. نخست این‌که وی نظریه‌ی خاصی برای طغیان رود نیل داشته که به‌موجب آن بادهای سالیانه‌ی شمالی-شرقی دریای اژه که در نیمه‌ی تابستان به‌سوی مصر می‌وزد، در اثر وزش در سوی مخالف جریان رود نیل مانع جریان و ریختن آن به دریا می‌شود و موجب طغیان آن می‌گردد. از سوی دیگر بنا به گزارش پروکلس در سده‌ی پنجم میلادی وی نخستین کسی است که دانش هندسه را از مصر به یونان آورد. بنابراین می‌توان سفر طالس را به مصر یک حقیقت تاریخی تلقی کرد زیرا چنان‌که می‌دانیم شهر ملطیه یا میلئوس، مستعمره یا کوچ‌نشینی در ساحل شمالی افریقا به‌نام ناوکراتیس داشته و بدین‌سان آمد و رفت میان مردم مصر و مردم آن شهر آسان بوده است و جای هیچ‌گونه شگفتی نیست که

پژوهشگر و متفکری چونان طالس به قصد آگاهی یافتن از معارف و فعالیت‌های علمی مصریان به آن دیار سفر کرده و از آن سرزمین متمدن و پیشرفته‌ی کهن، چیزهایی به شهر خود به ارمغان آورده باشد.

بنا به روایات دیگر این طالس بود که یونانیان را با علوم ریاضی و نجوم آشنا کرد. به احتمال قوی، وی به کمک معارف مصری و محاسبات بابلی، کسوف بیست و هشتم ماه مه سال ۵۸۵ (پ.م) را پیش‌بینی کرده بود. اما این که طالس معلومات نجومی خود را از مصریان فراگرفته باشد نمی‌تواند با شواهد تاریخی تأیید شود و برخی از پژوهندگان حدس می‌زنند که سرچشمه‌ی اطلاعات طالس باید لوحه‌های بابلی بوده باشد زیرا تماس یونانیان به‌ویژه دانشمندان‌شان با بابلیان از طریق کشور لیدیا و پایتخت آن شهر ساردیس فراوان بوده است. به گزارش دیوگنس لائرتیوس، طالس عبور خورشید را از یک نقطه‌ی انقلاب شمسی (تابستانی) به نقطه‌ی دیگر (زمستانی) و نسبت میان قطر خورشید و ماه را با مدار آنها کشف کرده و سال را به جای ۳۶۰ روز به ۳۶۵ روز تقسیم کرده بود. البته کلدانیان و مصریان نیز از هر دو مورد مزبور اطلاع داشته‌اند. حتا گزارش دیگر دیوگنس که طالس ستاره‌ی دُب اصغر را کشف کرده بود نیز سرچشمه‌ی غیر یونانی دارد و نمی‌تواند درست باشد زیرا سده‌ها پیش از طالس، دریانوردان فینیقی این ستاره را می‌شناخته‌اند و از آن در کشتی‌رانی‌های خود راهنمایی می‌گرفته‌اند. بنابراین می‌توان حدس زد که طالس نخستین یونانی بوده است که دریانوردان ایونیا را به مفید بودن آن ستاره در کشتیرانی متوجه کرده بود. اندازه‌گیری قطر خورشید و ماه به نسبت مدار آنها نیز از لحاظ تاریخی نمی‌تواند درست باشد زیرا طالس نمی‌توانسته است بداند که اجرام آسمانی مدار دارند، زیرا اشاره به این حقیقت که زمین آزادانه در فضا آویزان است، چنان که خواهیم دید، در زمان آناکسیمندر فیلسوف دیگر ملطی، چندی پس از طالس به میان آمد و بنابراین در زمان طالس، اجرام آسمانی نمی‌توانسته‌اند از زیرزمین عبور کنند و بدین‌سان

فقط دارای نصف مدار بوده‌اند. علاقه‌ی طالس به نجوم را می‌توان از این لطیفه‌ی مشهور افلاطون به نقل از خدمتگار زیرک تراکیه‌ای‌اش دریافت. افلاطون این افسانه را چنین بازگو می‌کند: «هنگامی که طالس داشت به ستارگان نگاه می‌کرد در چاله‌ای فرو افتاد و از ته آن هنوز به نگاه کردن ستارگان مشغول بود. او می‌گفت طالس چنان مشتاق بود بداند در آسمان چه می‌گذرد که نتوانست حتا جلوی پای خود را مشاهده کند.»

یکی از ویژگی‌هایی که به طالس نسبت می‌دهند این بوده است که او نه تنها اهل اندیشه و مشاهده‌ی علمی بوده، بلکه در زندگی اجتماعی نیز فعالیت و علاقه‌ی مستقیم داشته است. هرودوت می‌نویسد طالس پیش از حمله کوروش به ایونیا به مردم آنجا راهنمایی کرد که انجمنی مشورتی برای اداره کارهای سیاسی و اجتماعی خود تشکیل دهند و محل آن در شهر تیوس باشد که در مرکز ایونیا واقع بوده است. دیوگنس لائرتیوس نیز می‌نویسد که چون کرویسوس پادشاه لیدیا سفیری نزد مردم ملطیه فرستاد و پیشنهاد اتحاد جنگی کرد، طالس ایشان را از این کار بازداشت. و این اقدام هنگامی که کوروش در جنگ پیروز شد موجب نجات ملطیه از ویرانی گشت.

اطلاعات ریاضی نیز به طالس نسبت داده می‌شود و مهم‌ترین آنها این است که پروکلوس در تفسیر خود بر کتاب اول اقلیدس می‌گوید این قضیه که دو مثلث، اگر یکی از ضلع‌های آنها و دوزاویه‌ی مجاور آن با هم مساوی باشند، مساوی یکدیگراند به طالس تعلق دارد. دیوگنس لائرتیوس نیز می‌نویسد که «طالس در واقع ارتفاع اهرام مصر را به وسیله‌ی سایه‌ی آنها اندازه‌گیری کرد و آن از راه مشاهده زمانی بود که سایه‌ی ما مساوی بلندی قامت ماست.» پروکلوس همچنین آورده است که طالس توانسته بود فاصله‌ی کشتی‌ها را از دریا تا ساحل تعیین کند و به نقل از یودموس در تاریخ هندسه‌اش می‌گوید طالس کاشف همان نظریه‌ی هندسی درباره دو مثلث باید باشد که در بالا ذکر آن رفت زیرا شیوه‌ای که وی برای تعیین

فاصله‌ی کشتی در دریا از ساحل به کار برده است باید متضمن آگاهی از آن قاعده‌ی هندسی باشد. پروکلوس در همین گزارش کشف سه قاعده‌ی هندسی دیگر را نیز به طالس نسبت می‌دهد: ۱. تقسیم دایره به وسیله قطر آن ۲. زوایا در قاعده یک مثلث متساوی‌الساقین مساوی‌اند ۳. دو زاویه که به طور عمودی روبه‌روی یکدیگر قرار گرفته‌اند، مساوی‌اند.^۱ به گفته‌ی ارسطو، طالس با حرفه‌های عملی نیز بیگانه نبود. ارسطو می‌نویسد:

«طالس را برای تنگدستی‌اش سرزنش می‌کردند و این را دلیلی برای بی‌فایده‌ی فلسفه می‌دانستند ولی گویند طالس براساس آگاهی‌های خویش از نجوم، پیش‌بینی کرد که سال آینده، زیتون محصول فراوانی خواهد داشت. پس پیش از سپری شدن زمستان، اندکی پول فراهم کرد و در آغاز سال همه‌ی دستگاه‌های روغن‌کشی در «ملطیه» و «خیوس» را از صاحبان آنها اجاره کرد و چون کسی هم با او به رقابت برنخاسته بود آنها را به قیمتی ارزان به دست آورد. هنگامی که برداشت محصول زیتون فرارسید ناگهان تقاضا برای اجاره‌ی دستگاه‌های روغن‌کشی بالا گرفت و طالس آنها را به هر بهایی که خود می‌خواست اجاره داد و بدین گونه ثروت سرشاری فراهم کرد و ثابت نمود که فیلسوفان اگر بخواهند می‌توانند به آسانی ثروتمند شوند لیکن ایشان بدین کار علاقه‌ای ندارند.»^۲

مادةالمواد یا اصل نخستین جهان‌شناسی. آنچه بیش از هر چیز طالس را به عنوان نخستین فیلسوف، می‌شناساند، نظریه‌ی وی درباره شناخت سرچشمه‌ی هستی و مادةالمواد یا اصل نخستین است. منبع آگاهی ما

۱. شرف‌الدین خراسانی، پیشین.

2. Oizerman, Ibid.

درباره نظریه‌ی جهان‌شناختی طالس ارسطوست. ارسطو در *مابعدالطبیعه* خود می‌نویسد: بنابر نظر طالس زمین روی آب قرار گرفته است. اما مهم‌تر این‌که طالس اعلام کرد که ماده‌المواد یا اصل نخستین (به یونانی آرخه) تمامی اشیاء آب است. ارسطو همین نظریه را در کتاب *درباره آسمان* تکرار می‌کند و می‌گوید طالس بر این باور بوده است که زمین مانند تنه‌ی درخت بریده شده یا چیز دیگری مانند آن بر آب شناور است. پس طالس دو نظریه‌ی مهم داشته است: (۱) اصل نخستین یا ماده‌المواد همه چیزها آب است. (۲) زمین بر آب شناور است. می‌توان گفته‌ی طالس را چنین تفسیر کرد که همه چیز در آغاز آب بود و در جهان چیزی جز آب وجود نداشت و سپس زمین از آب برخاست، همان‌گونه که در حماسه‌ی آفرینش بابلیان آمده است. می‌توان حدس زد که وی در محلی زاده شد و رشد کرد که از هر سو دریا و آب بوده است و نیز مشاهده‌ی دگرگونی‌ها و تغییر شکل‌های آب به صورت جامد، مایع و بخار و ابر و باران وی را به این نتیجه رساند که همه چیزها باید شکل‌های گوناگون آب باشند.

روح اشیاء. نظریه‌ی دیگری که ارسطو در کتاب دیگر خود *درباره روان* و به پیروی از او دیگران نیز به طالس نسبت می‌دهند این است که: «طالس بنابر آنچه از وی نقل شده است، به نظر می‌رسد که روح یا نفس را چیزی محرک یا جنباننده دانسته است، اگر گفته باشد که سنگ مغناطیس یا آهن‌ربا دارای روح است که آهن را حرکت می‌دهد.» و خود ارسطو در همان کتاب می‌نویسد: «و بعضی گویند که روح با جهان در هم آمیخته است و شاید بدین علت بود که طالس می‌گفت همه چیز پر از خدایان است.»

از ظاهر گفته‌ی ارسطو چنین برمی‌آید که طالس معتقد به وجود نیروهای نادیدنی در تمامی اشیاء بوده است که آن سوی سکون و سکوت آنها سرچشمه‌ی جنبش، تیش و زندگی آنهاست. برای طالس این نیروهای نهفته در چیزها نیز محرک درونی آنهاست و اشیاء چنان به نظر می‌رسند که گویی روح دارند.

باری چیزی که در این میان به لحاظ فلسفی طالس و سایر فیلسوفان ملطی را در تاریخ اندیشه ممتاز می‌کند، کوشش وی برای شناختن جهان از راه مشاهده و تفکر و واقع‌بینی و دور انداختن افسانه‌ها و تفسیرهای اساطیری دریافتن یک سرچشمه‌ی مادی برای وجود اشیاء بوده است. و این چیزی است که نظریه‌ی وی را از نظرات اسطوره‌ای همانند آن در اندیشه‌های بابلی و مصری متمایز می‌کند. به قول ارسطو در مابعدالطبیعه: «طالس کسی است که سرآغاز فلسفه است.»^۱

در فرهنگ فلسفه چاپ پروگرس درباره طالس آمده است:

وی نخستین فیلسوف مشهور یونان باستان است. در سنت باستانی، او یکی از هفت خردمند دانسته شده است. به موجب روایات، طالس ملطی بر دانش ریاضی و نجوم مصر و بابل احاطه داشته است. او به پیش‌بینی خسوف خورشید در ۵۸۴-۵۸۵ پ.م. شهرت و اعتبار دارد. طالس پایه‌گذار مکتب ماتریالیسم خود روی ملطیه است. او در میان تنوع بی‌کران اشیاء در جست‌وجوی یک اصل نخستین (مادةالمواد) بود و آن را چونان جوهر مادی‌یی در نظر می‌گرفت که از طریق حواس ادراک‌پذیر است. او آب را اصل نخستینی می‌دانست که همه‌ی اشیاء ناشی از آن است.

۲. آناکسیمندروس (۵۴۷-۶۱۰ پ.م)

وی دومین فیلسوف و دانشمند ملطیه بود. وی ظاهراً جوان‌تر از طالس و به نقل از ثئوفراستوس جانشین و شاگرد طالس بوده است. دیوگنس لائرتیوس سال مرگ او را اندکی پس از ۵۴۷ (ب.م) می‌داند و ما می‌دانیم که در این سال شهر ساردیس پایتخت لیدیا به دست ارتش کوروش سقوط

کرد و بنابراین آناکسیماندروس شاهد این واقعه‌ی تاریخی بوده است. اختراع ساعت آبی یا آفتاب‌نما، برای اندازه‌گیری انقلاب‌های زمستانی و تابستانی خورشید و تعیین اوقات اعتدال (ربیعی و خریفی) را به او نسبت می‌دهند. در صورتی که کسان دیگری نظیر هرودوت می‌گویند «آفتاب‌نما» نخست در بابل اختراع شده بوده و یونانیان آن را از بابلیان گرفته‌اند و نیز از ایشان نقش کره‌ی آسمان و تقسیم روز را به دوازده ساعت آموخته بوده‌اند. آناکسیمندر مانند طالس به تتبعات در زمینه‌ی علوم عملی می‌پرداخت و عقیده بر این است که او نقشه‌ای - احتمالاً برای کشتی‌بانان ملطی دریای سیاه - طراحی کرد و بعدها به دست جغرافی‌دان همشهری وی هکاتائوس کامل گشت. آناکسیمندر کتابی درباره‌ی نظریه‌های فلسفی خویش نوشت و ما آگاهی‌های خود را درباره‌ی اندیشه‌ی وی مرهون این کتاب هستیم. وی مانند طالس در جست‌وجوی عنصر نخستین و نهایی همه‌ی اشیاء بود. اما بر این باور بود که آن نمی‌تواند نوع خاصی از ماده مثلاً آب باشد زیرا آب یا رطوبت خود یکی از «اضداد» است که کشمکش و دست‌اندازی تجاوز هر کدام را باید تبیین کرد. اگر دگرگونی، تولد و مرگ، نمو و زوال به علت کشمکش و تجاوز عنصری بر عنصر دیگر است، پس این نه آب و نه هیچ‌یک از به اصطلاح عناصر دیگر، بلکه ماده‌ی نامعین دیگری است که از آن، همه آسمان‌ها و همه جهان‌هایی که در آن‌اند پدید می‌آیند. آنچه چیزها از آن پدید می‌آیند، همان است که در آن بنابر ضرورت، از میان می‌روند زیرا به سبب بیدادگری خود طبق فرمان زمان به یکدیگر تاوان و جریمه می‌دهند.

این عنصر اولی (به یونانی: آرخه) را آناکسیمندر علت مادی نامید. وی نخستین کسی بود که آن را چنین نامید. این عنصر نه آب است و نه هیچ‌یک از دیگر عناصر، بلکه طبیعتی است مغایر با آنها و نامتناهی که تمام آسمان و عوالم درون آنها از آن ناشی می‌شوند. آن بی‌کران (به یونانی آپایرون) است یعنی جوهری نامتناهی است، «ازلی و بی‌زمان» است و «تمامی جهان‌ها را فراگرفته است...»

اکنون باید دید چرا آناکسیماندروس اصل نخستین و سرچشمه‌ی چیزها را ماده‌ای نامتعیین و نامحدود می‌دانسته است. ارسطو از این معنا دو تفسیر می‌کند: یکی این که چیز محدود، یا خود آغاز است یا از آغازی برخاسته است. اما نامحدود دارای آغاز نیست زیرا در آن صورت دارای پایانی هم می‌بود. و نیز نامحدود باید چونان آغاز چیزها خود نازاییده و فناپذیر باشد، زیرا آنچه پدید آمده است باید ضرورتاً پایان یابد و هر فنایی خود پایان است. بدین سان نامحدود آغازی ندارد، بلکه چنین می‌نماید که آغاز همه‌ی چیزهای دیگر است و همه چیز را در بر دارد و بر همه چیز فرمانرواست، زیرا این هم نامیرا و هم تباهی‌ناپذیر است. تفسیر دیگر ارسطو این است که تنها با باور به یک اصل نامحدود، پیدایش چیزها متوقف نمی‌شود.

جهان‌های بی‌شمار. از عقاید دیگر آناکسیماندروس این است که کثیری از جهان‌های همزیست بی‌شمار وجود دارند. هریک فناپذیر است اما در عین حال چنین می‌نماید که شمار نامحدود از آنها وجود دارند؛ جهان‌ها به واسطه‌ی حرکت ازلی به وجود آمده‌اند. و به علاوه یک حرکت ازلی وجود داشت که در آن حرکت، آسمان‌ها به وجود آمده‌اند. وقتی اشیاء از هم جدا شدند، جهانی که ما آن را می‌شناسیم به وسیله‌ی حرکت چرخنده‌ی گردبادی شکل گرفته است، به این معنا که عناصر سنگین تر، خاک و آب در مرکز گردباد باقی ماندند. آتش به سوی محیط رانده شد و هوا در وسط باقی ماند. ساختار جهان‌ها. نظریه‌ی آناکسیماندروس درباره شکل و وضع زمین:

«وی می‌گوید که شکل زمین استوانه‌ای است و ژرفای آن یک سوم پهنای آن است.» و «زمین در فضا آزادانه معلق است و هیچ چیز آن را نگه نمی‌دارد، بلکه به علت فاصله‌ی مساوی‌اش از همه سو بر جای خود استوار است. شکل آن محدب و گرد، مانند ستونی سنگی است. ما روی یکی از سطوح راه می‌رویم و سطح دیگر در سوی مقابل است.»

بدین‌سان، آناکسیماندروس برای نخستین بار، زمین را در فضا آویزان تصور می‌کند و این اندیشه‌ی نزدیک به واقعیت را جانشین عقیده‌ی کهنی می‌سازد که زمین باید بر چیزی تکیه داشته باشد. استوار بودن زمین در فضا به علت تعادل آن است، زیرا از هر سو فاصله‌ای مساوی دارد. دریا، درباره پیدایش دریا و زمین آناکسیماندروس می‌گوید:

«در آغاز سراسر سطح زمین رطوبت بوده است ولی پس از آن که در اثر تابش خورشید خشک شد، قسمتی از آن بخار شد و انقلاب‌های خورشید و ماه را سبب گردید و آن قسمتی که باقی مانده است دریاست. بنابراین دریا همواره در اثر خشک شدن کمتر می‌شود و سرانجام اندک اندک همه‌ی آن خشک خواهد شد. دریا آن چیز است که از رطوبت نخست باقی مانده است، آتش بیشتر آن را خشکانده و بقیه را به وسیله کز دادن به شکل نمک درآورده است.»

حیات از دریا ناشی می‌شود و صور کنونی حیوانات به سبب سازگاری با محیط به ظهور رسیده است. آناکسیماندروس حدس هوشمندانه‌ای درباره خاستگاه انسان زده است:

«به علاوه وی می‌گوید که در آغاز انسان از نوع دیگری از حیوانات متولد شده است زیرا در حالی که دیگر حیوانات به سرعت خوراک خود را می‌یابند، تنها آدمی نیازمند یک دوره‌ی درازمدت شیرخواری است، طوری که اگر او در آغاز چنان که اکنون هست می‌بود، هرگز نمی‌توانست زنده و باقی بماند.»

نظرات آناکسیماندروس درباره پیدایش جانوران و انسان یکی از مهمترین کوشش‌های فکری و علمی اوست. وی به این نکته بسیار مهم و علمی توجه داشته است که نخستین جانداران در آب پدید آمده‌اند و بی‌شک می‌توان گفت که مشاهدات عینی او در پیرامون جانوران کوچک و

بزرگ دریایی در زادگاه خود وی، تأثیر فراوان در کشاندن اندیشه‌ی او به این نظریه‌ی طبیعی علمی داشته است. مشاهده‌ی وضع طبیعی و چگونگی زاییده شدن و تغذیه و رشد انسان، چنان تنها موجود جاننداری که بیش از همه نیازمند پرستاری و پرورش است، وی را به این نتیجه می‌رساند که اسلاف نخستین او باید در محیط حیاتی دیگری پرورش یافته باشند. اما چون سرچشمه‌ی پیدایش و زندگی همه‌ی جانداران در آب و رطوبت بوده است، از آن انسان نیز باید چنین باشد. پس آدمی نخست باید در درون جاننداری دریایی پدید آمده باشد و زمانی را در درون آن جاندار که چیزی همانند ماهی بوده است، گذرانده باشد و پس از این که برای مواظبت و پرستاری از خودش شایسته شده بود، بیرون آمده و به خشکی راه یافته است، در هر حال انسان در آغاز از جاندار دیگری پدید آمده است و سرچشمه‌ی پیدایش او، مانند تمامی جانداران دیگر دریا و آب بوده است و چون نسل او در آغاز نمی‌توانسته از پستانداران باشد، بنابراین اصل انسان به جانوری مانند ماهی بازمی‌گردد.

بدین‌سان آناکسیماندروس در سده‌ی ششم پیش از میلاد، در نظریه‌ی خود درباره پیدایش جانداران، پیشگام اندیشه‌های داروین به‌شمار می‌رود. وی نخستین انسانی است که در این باره با تکیه بر تجربه و نظر پژوهش آغاز کرده است و بر روی هم می‌توان وی را به گفته‌ی گومپرتس در کتاب *متفکران یونانی* «آفریننده واقعی دانش طبیعی یونانی و بدین‌گونه مغرب‌زمین به‌شمار آورد»^۱

در فرهنگ فلسفه درباره آناکسیماندروس چنین آمده است:

آناکسیمندر ملطی، فیلسوف ماتریالیست یونانی، دیالکتیکی‌اندیش خودرو، شاگرد طالس، مؤلف نخستین اثر فلسفی در یونان درباره طبیعت است که محفوظ نمانده است. وی مفهوم آرخه، «اصل

نخستین» یا مبدأ تمامی اشیاء یعنی آپایرون را وضع کرد. نظریه‌ی جهان‌شناسی آناکسیمندر زمین را که شکلی استوانه داشت، در مرکز عالم قرار داد. سه حلقه‌ی آسمانی خورشید، ماه و ستارگان زمین را محاط کردند. آناکسیمندر به لحاظ تاریخی نخستین کسی بود که اندیشه تکامل و تطور را پیشنهاد کرد؛ انسان چونان سایر جانوران از ماهی پدید آمد.

۳. آناکسیمنس (۵۲۵-۵۸۸ پ.م)

سومین فیلسوف حوزه‌ی ملطی آناکسیمنس بود. ثئوفراستوس او را دستیار و شاگرد آناکسیمندر معرفی کرده است. وی نوشته‌هایی نیز داشته است که قطعه‌ی کوچکی از آن باقی مانده است. نظریه‌ی آناکسیمنس، در نگاه نخست چنین می‌نماید که بازگشتی آشکار از مرحله‌ای است که آناکسیمندر به آن رسیده است. کوشش آناکسیمنس نیز مانند فیلسوف سلف خود این بود که اصلی مادی برای چیزها جست‌وجو کند و از میان عناصر مادی هوارا چونان اصل نخستین هستی (آرخه) برمی‌گزیند و همه چیز حتا خدایان و ملکوتیان نیز زائیده‌های گوناگون آن به‌شمار می‌روند:

«وی می‌گوید که هوای بی‌کران و نامحدود اصل نخستین یا ماده‌المواد است که از آن چیزهای پدیدآمده و آنها که هستند و خواهند بود و چیزهای خدایی و خدایان همه به‌وجود می‌آیند و بقیه‌ی چیزها از زائیده‌های آنها. و شکل هوا چنین است: چون در متعادل‌ترین حال باشد، از چشم پنهان است، اما به‌وسیله سرما، گرما، نمناکی و حرکت آشکار می‌شود. همیشه در حرکت است. زیرا چیزهای دگرگون‌شونده، هرگز بدون حرکت، دگرگون نمی‌شوند. هوا در اثر غلیظ‌تر یا رقیق‌تر شدن، به شکل‌های گوناگون آشکار می‌شود، زیرا هرگاه پراکنده و رقیق‌تر است، آتش

می‌شود، بادهای نیز هوای غلیظ شده‌اند ابر هم از هوا ساخته می‌شود و این چون باز هم غلیظ‌تر شود آب پدید می‌آید. چون غلیظ‌شدگی باز هم بیشتر شود، خاک و در نتیجه حداکثر غلظت سنگ‌ها به وجود می‌آیند. در نتیجه قطعی‌ترین علت‌های پیدایش اضداد سرما و گرما هستند.»

پس می‌توان توضیح داد که اضداد، یعنی گرما و سرما موجب دگرگون شدن هوا به دو شکل اساسی رقیق و غلیظ می‌شوند و در هریک از این دو شکل، پس از گذراندن مراحل، هستنده‌ها را پدید می‌آورند. خدا و هوا. نکته‌ی شایسته‌ی توجه دیگر در فلسفه‌ی آناکسیمنس، همانندی میان هوا و مفهوم خداست.

«آناکسیمنس خدا را هوا معین کرد که پدید می‌آید و عظیم و نامحدود است و همیشه در حرکت.»

«باید دانست که مقصود آناکسیمنس از این توصیف، نیروهایی است که عناصر و اجسام را در بر گرفته‌اند.»

«وی علت همه‌ی موجودات را به هوای نامحدود نسبت داد؛ نه وجودخدایان را نفی کرد و نه درباره آنان خاموش ماند؛ با وجود این معتقد نبود که هوا ساخته‌ی ایشان است بلکه خود آنان را ساخته‌ی هوا معرفی کرد.»

بدین‌سان آناکسیمنس نیز چونان دو فیلسوف پیش از خود، هیچ‌گونه انگیزه‌ی غیرطبیعی را پایه‌ی کار خود قرار نمی‌دهد، بلکه با دلیری می‌گوید که نه تنها خدایان آفریننده و سازنده‌ی اصل نخستین هستی نیستند، بلکه خود زائیده‌ی آنان‌اند، یعنی آنان هم از هوای نامحدود و جاویدانی که همه چیز را در بر گرفته است، پدید آمده‌اند. کار و کوشش فیلسوفان ملطی جنبه‌ی خداآوری نداشته است. بنیاد کار این فیلسوفان،

شناخت جهان مادی، به وسیله تعلیل و تجربه‌ی عینی است و این کوشش هنوز به مرحله‌ای نرسیده بود که رنگ مادی و برون‌ذهنی خود را از دست بدهد و جنبه‌ی درون‌ذهنی یابد.

جهان‌شناسی. آناکسیمنس گوید:

«در اثر غلیظ‌شدگی هوا، پیش از هر چیز، زمین پدید آمد، کاملاً مسطح و در نتیجه سوار بر هواست. مسطح بودن زمین علت ایستادن آن است، زیرا زمین هوا را نمی‌شکافد، بلکه آن را مانند سرپوشی می‌پوشاند، کاری که آشکارا اجسام دارای سطح می‌کنند.»

نظری در این باره چنان‌که پیداست، با نظر آناکسیماندروس به کلی جداست، زیرا دیدیم که وی زمین را استوانه‌ای شکل و معلق در هوا می‌دانست. اما آناکسیمنس پیدایش این ستارگان و اجرام آسمانی را بر اثر صعود بخارها از زمین به فضای بالا و رقیق شدن و به صورت آتش درآمدن آنها می‌داند که مانند خود زمین بر هوا قرار دارند. به نظر وی ماه و خورشید نیز از زمین پدید آمده‌اند. جنس خورشید از خاک است که در اثر حرکت سریع خود سخت گرم شده و آتش گرفته است. اما خورشید به زیرزمین نمی‌رود بلکه در پشت ارتفاعات زمین از چشم ما پنهان می‌شود. شاید منظور او از قسمت‌های بلندتر زمین، کوه‌های شمالی زمین باشد که در افسانه‌های یونانی به وجود آنها اشاره شده است.

ارسطو در کتاب درباره پدیده‌های هوایی می‌نویسد:

آناکسیمنس تبیین دقیقی از رنگین‌کمان (قوس قزح) ارائه کرد:

وقوع رنگین‌کمان به سبب آن است که اشعه‌ی خورشید بر ابر ضخیم یا هوای غلیظ و انبوه شده می‌افتد. در اینجا است که قسمت درونی آن که بر اثر اشعه‌ی خورشید سوخته است، سرخ به نظر می‌آید در

حالی که قسمت دیگر، به علت غلبه‌ی رطوبت تیره‌رنگ است. «آناکسیمنس می‌گوید که زمین هنگامی که تر شده است یا خشکیده است، شکسته و شکافته می‌شود و به وسیله توده‌های خاکی بدین‌سان سقوط می‌کند، تکان می‌خورد. بنابراین زمین لرزه‌ها در دوره‌های خشکسالی و باران فراوان هر دو روی می‌دهد. زیرا چنان‌که گفته شد در خشکسالی زمین خشکیده می‌شود و شکاف برمی‌دارد و در اثر آب‌های بیش از اندازه، مرطوب می‌گردد و از هم پاشیده می‌شود.»

(ارسطو، درباره پدیده‌های هوایی)^۱

بر روی هم کوشش آناکسیمنس این بوده است که همه پدیده‌های هوایی و علت و چگونگی روی دادن آنها را هماهنگ با نظریه‌ی اساسی خود درباره هوا توضیح دهد. وی می‌گوید «همان‌گونه که روح ما که هواست، تن ما را مقتدرانه به هم نگه می‌دارد، به همان‌سان نفّس و هوا نیز نظام جهانی «کوسموس» را در بر می‌گیرد.»

آیا مقصود این است که جهان نیز مانند انسان نفس می‌کشد یا این که هوا را معادل روح آدمی در جهان می‌شمارد؟ به هر حال پس از طالس، این دومین اشاره به روح در فلسفه پیش از سقراط است، شاید بتوان گفت که منظور آناکسیمنس این است که جهان را هوا از هر سو فراگرفته و آن را به هم نگه داشته است، بی‌آن‌که دیده شود، به همان‌گونه که روح نیز پیکر ما را فراگرفته و بدان قوام بخشیده است بی‌آن‌که به نظر آید و این درست با نظریه‌ی اصل نخستین آناکسیمنس هماهنگ است.

فرهنگ فلسفه پروگرس آناکسیمنس ملطی را چنین توصیف کرده است:

آناکسیمنس، فیلسوف ماتریالیست، دیالکتیکی‌اندیش خودرو، اهل ملطیه و شاگرد آناکسیمندر بود. بنا به نظریه‌ی وی همه‌ی اشیاء از ماده نخستین یعنی هوا پدید می‌آیند و به آن بازمی‌گردند. هوا، بی‌کران، ابدی و متحرک است. هنگامی که متمرکز می‌شود نخست ابر، سپس آب و سرانجام، زمین و صخره را تشکیل می‌دهد؛ هنگامی که رقیق می‌شود به آتش تبدیل می‌گردد. در اینجا آناکسیمنس مفهوم گذار از کمیت را بیان می‌دارد. هوا، همه چیز را در بر می‌گیرد. آن، روح و آن واسطه‌ی مشترک جهان‌های بی‌پایان عالم است. آناکسیمنس تعلیم داد که ستارگان آتش‌اند ولی ما گرمای آنها را احساس نمی‌کنیم زیرا آنها خیلی دور و بعیداند (آناکسیمندر ستارگان را نزدیک‌تر از سیارات قرار داد). تبیین کسوف و خسوف خورشید و ماه به وسیله آناکسیمنس به حقیقت نزدیک بود.



آناکسیمنس را آخرین و مهم‌ترین فیلسوف ایونیا (ملطیه) می‌دانند. کوشش اساسی آنها همان است که گذشت: توضیح هستی و جهان مادی از راه پدیده‌ها و مطالعه و یافتن سرچشمه و ریشه‌ای یگانه برای تمامی پدیده‌های جهان.

افلاطون با نارضایتی نظرات آنان را چنین توصیف می‌کند:

«آنان می‌گویند: آتش و آب و خاک و هوا ناشی از طبیعت اند نه زاده هنر. اجسام آسمانی هم که پس از آنها پیدا شده‌اند، مانند آفتاب و ماه و ستارگان، از همان عناصر بی‌جان پدید آمده‌اند. آن عناصر در فضای لایتناهی سرگردان بودند و اجزای آنها به هرسویی که بخت و اتفاق می‌برد روان می‌شدند. در اثنای این سرگردانی، آنها که با یکدیگر تناسبی داشتند به هم می‌پیوستند؛ مثلاً

گرم با سرد و خشک با تر و نرم با خشن. چیزهایی که هم ضد یکدیگر بودند، همین که بخت و اتفاق آنها را در یک جا گرد آورد، به هم آمیختند. بدین سان همه‌ی جهان و هرچه در آن هست به وجود آمد. پیدایش جانوران و گیاهان و فصول نیز نتیجه‌ی آن آمیزش بود. به عبارت دیگر می‌گویند که در پیدایش همه‌ی آن چیزها نه خرد را دخالتی بوده و نه هنری به کار رفته و نه خدایی در آفرینش آنها دست داشته است بلکه چنان که گفته شد همه ساخته و پرداخته‌ی طبیعت و اتفاق‌اند. هنر چیزی است مؤخر بر همه‌ی آنها و فروتر از آنها که به دست آفریدگان فانی ابداع شده و از این رو خود نیز فانی است. آثار هنر، مانند خود هنر، مشتی اشباح و تصاویراند و بازیچه‌هایی عاری از حقیقت، مانند آثار نقاشی و موسیقی. اگر می‌بینیم که بعضی از هنرها آثاری شایان توجه به دست می‌دهند به آن علت است که آنها نیروی اصلی خود را از طبیعت می‌گیرند مانند هنر پزشکی، کشاورزی و ورزش. سیاست و کشورداری زاده‌ی هنر است و از طبیعت بهره‌ای بس ناچیز دارد. قانونگذاری منشأیی جز هنر ندارد و از طبیعت به کلی بی‌بهره است. بدین جهت آثار آن برپایه‌ی حقیقت استوار نیست.

«چه گفتی؟»

«دوست من اینان می‌گویند «خدایان هستی واقعی و طبیعی ندارند بلکه تصاویر خیالی و زادگان هنر و قرارداداند. به همین علت هر قومی در پرستش آنها شیوه‌ای دیگر دارد بسته به این که افراد قوم در هنگام وضع قوانین چه توافقی در این باره با یکدیگر کرده باشند. نیکی و زیبایی طبیعی نیز غیر از آن نیکی و زیبایی است که قوانین درباره‌اش سخن می‌گویند. عدالت در طبیعت اصلاً نیست بلکه زاده‌ی ذهن آدمیان است. از این رو آدمیان درباره‌ی آن همواره با یکدیگر در نزاع و مناقشه‌اند و هر روز آن را به نحوی

دیگر تعبیر می‌کنند و هر تعریفی که هر بار از آن به دست می‌دهند، مادام که تازه است و هنوز تغییری در آن نداده‌اند، قدرت قانونی پیدا می‌کند. همین خود دلیل است بر این که عدالت و حق زائیده‌ی هنر، قرارداد و قانون است و در نظام طبیعت جایی برای آن نیست. دوست من این است آن نظریه‌ای که مردان خردمند به جوانان می‌آموزند و گاه به نثر و گاه به شعر به آنان تلقین می‌کنند که حق آن است که به زور بتوان به کرسی نشاند. شیوع این‌گونه عقاید سبب شده است که جوانان چنان رفتاری در پیش گیرند که گویی خدایی در جهان نیست. همه طغیان‌ها و شور‌شما نیز ناشی از آن عقاید است زیرا آنها مردمان را به‌سوی زندگی خاصی سوق می‌دهند که برپایه‌ی حق طبیعی استوار است و مهم‌ترین اصلی که در آن حکمفرماست این است که آدمی نباید گردن به فرمان قانون بدهد و کمر به خدمت دیگران ببندد بلکه تا آنجا که میسر است باید بکوشد تا به دیگران فرمان براند.

«چه داستان وحشت‌انگیزی، که اگر در جوانان جامعه‌ای راه یابد هم خانمان‌ها را بر باد می‌دهد و هم تمام جامعه را در منجلاب فساد غوطه‌ور می‌سازد.»^۱

فصل ۳

فیثاغورس و مکتب او

از سال ۴۹۴ که شورش ملطیه علیه حاکمیت ایرانیان درهم شکست و این شهر ویران شد، با زوال مکتب ملطی، آثار طبیعت‌شناسان ایونیا نیز موقتاً از میان رفت. اما پیش از آن، حوزه علمی به کوچ‌نشین‌های واقع در ایتالیای جنوبی انتقال یافته بود. با همه این‌ها بسیاری از کسانی که در این نواحی شهرت و اعتبار یافتند از ایونیا آمده بودند، فیثاغورس در ساموس و کسنوفانس در کولوفون تولد یافته بودند و هرکدام از این دو تن محرک جنبش فکری مهمی در کوچ‌نشین‌های ایتالیای جنوبی شدند. به‌ویژه در کروتون یکی از این دو پایه‌گذار مکتب اصالت اعداد و دیگری بنیانگذار مکتب الیایی بود و هر دو از مهم‌ترین عوامل مؤثر در تحول اندیشه‌ها در اعصار بعدی به‌شمار می‌روند.

گویند نخستین کسی که کلمه‌ی کوسموس را به عالم اطلاق کرد فیثاغورس بوده است. معنای این کلمه نظم است و دلیل نامیدن عالم به این نام نظمی است که در آن برقرار است و به عقیده‌ی فیثاغورس و پیروان او، این نظم از رهگذر ریاضیات شناختنی است. نظم عالم همانا نظم عددی است و چون در موسیقی نیز رابطه‌ی عددی منظم و معین میان صداها برقرار است، این است که فیثاغورس در گردش کرات آسمانی نیز قائل به هماهنگی است و

گردش دورانی را نوعی دستگاه موسیقی تلقی می‌کند.

چنان‌که می‌دانیم نخستین تعلیل‌گران یونانی طبیعت، خاستگاه اشیاء را به چهار عنصر می‌رساندند: آتش، خاک، آب و هوا و هریک یکی از آنها را چونان جوهر بنیادی بقیه در نظر می‌گرفتند. این پنداشت «عنصری» ماده بنیادین و آغازکننده‌ی مظاهر متنوع آن، از همان تحول جهان‌شناسی ملطی‌ها برخاست که رشته‌ای از پرسش‌های تازه در برابر فیلسوفان یونان گذاشت و این پرسش‌ها به صورت زیر صورت‌بندی شدند: رابطه‌ی میان «یک» و «بسیار»، ثابت و متغیر، این‌همانی و این نه آنی، هستی و ناهستی چیست؟ و چگونه ما می‌دانیم این‌ها چه هستند؟ و نیز آیا شناختن واقعیت و حقیقت از عقل یا حواس حاصل می‌شود؟

زیر تأثیر ریاضیات و اعتقادات فراطبیعی، اندیشه‌های فیثاغورس مسیری متفاوت از اندیشه‌های ملطی‌ها پیش گرفت. فیثاغورس و پیروان او عالم را برحسب کنش‌های عناصر مادی ویژه و فرایندهای فیزیکی توصیف نکردند. آنان در آغاز نقش اعداد را در شناخت اشیاء مورد توجه قرار دادند و تا آنجا پیش رفتند که از اعداد جوهر بنیادی عالم را کشف کنند. برای آنان فیزیک با ریاضیات مساوی بود. آنان گفتند که اشیاء همانا اعداداند.

این مفهوم کلی، که به خودی خود برگزیده شد، ثمربخشی فراوان خود را در تاریخ علم ثابت کرده است. ولی فیثاغورسیان در هیجان کشف خود که روابط ریاضی‌مند در مورد همه‌ی اشیاء قابل تشخیص است، در مورد قدرت و کاربردپذیری اعداد راه مبالغه پیمودند. آنان میان واقعیت و ریاضیات یک این‌همانی می‌دیدند که چیزی بیش از یک همبستگی و تطابق نبود.

این همسانی اعداد با اشیاء برای فیثاغورسیان آسان درست می‌شد. آنان اعداد را به صورت شکل نمایش می‌دادند مثل نقطه‌های دومینو. وانگهی، علم حساب‌شان اکیداً وابسته به هندسه‌شان بود. فیثاغورسیان

یک را نقطه، خط را دو، سطح را سه، و حجم و جرم را چهار می خواندند و پنداشت خویش را از جهان از میان این اعداد و ابعاد سامان داده بودند. به نظر آنان تمامی اجسام عبارت از نقطه ها یا واحدها در مکان اند که چون با هم در نظر گرفته شوند، یک عدد را می سازند.

ارسطو در توصیف نظرات فیثاغورسیان می نویسد:

«در همین زمان و حتا پیش از این، کسانی که فیثاغورسیان خوانده می شدند، به ریاضیات پرداختند و نه تنها نخستین کسانی بودند که آن را به پیش راندند بلکه به این نتیجه رسیدند که اصول ریاضی اصول همه چیز است. از آنجا که از میان این اصول اعداد به طور طبیعی نخستین اصل هستند و آنها ظاهراً در اعداد مشابهت های بسیاری را با چیزهای موجود و آنچه به وجود می آید مشاهده کردند - بیش از آتش و خاک و آب (و به این نتیجه رسیدند که چنین و چنان حالتی در اعداد، عدالت و چنین و چنان حالتی روح و عقل و چنین و چنان حالتی فرصت مناسب است و به همین سان چیزهایی دیگر از طریق اعداد قابل بیان هستند)؛ و نیز ملاحظه کردند که تغییرات و نسبت های گام های موسیقی نیز از طریق اعداد قابل سنجش اند، و به همین گونه همه ی چیزهای دیگر در کل ماهیت شان به نظر می رسد که از اعداد ساخته شده اند و اعداد قاعدتاً نخستین چیزهایی هستند که در کل طبیعت وجود داشته اند، پس این گونه استنتاج کردند که عناصر اعداد عناصر همه چیز هستند و تمامی جهان یک میزان موسیقی و یک عدد است. آنها تمام خصوصیات اعداد و میزان هایی که می توانستند نشان بدهند که با صفات، مشخصه ها و اجزای کل آسمان ها ترتیب و طرز قرار گرفتن آنها مطابقت دارند، را جمع کرده و در طرح کلی مکتب خود گنجانده اند و اگر خلأیی در سنجشی از نظریه ی کلی آنها مشاهده

می‌شد، با توضیحاتی سعی می‌کردند آن خلأ را بیوشانند تا جامعیت و تمامیت نظریه‌ی خود را حفظ کنند. مثلاً عدد ۱۰ در نظر آنان عدد کاملی است که همه‌ی اقسام اعداد را شامل است و به این دلیل عقیده داشتند که تعداد اجرام آسمانی چرخنده ۱۰ است و از آنجا که عده‌ی اجرام آسمانی دیده شدنی فقط ۹ تا است فرض می‌کردند که علاوه بر زمین، جرم آسمانی دیگری نیز وجود دارد که آن را آنتیکون یا «مقابل زمین» را نام نهادند. (ارسطو، متافیزیک). و در جای دیگر: «فیثاغورسیان گمان می‌کردند که عدد، اصل هستی است، یعنی هم مایه‌ی وجود است و هم سازنده‌ی حالات و وجود اشیاء. به عقیده‌ی آنان نخستین عناصر عدد زوج است و فرد و از این دو، اولی محدود و دیگری نامحدود و عدد ۱ شامل هر دوی آنهاست (زیرا که با افزودن ۱ هر عدد فردی زوج می‌شود و هر زوجی فرد، یا به علت این که فیثاغورسیان ۱ را اصل اعداد زوج و فرد هر دو می‌دانستند)، هر عددی از یک پدید می‌آید و همه‌ی جهان چنان که گفته شد، از اعداد است»^۱.

مکتب فیثاغورس تنها جنبه‌ی علمی و فلسفی نداشت بلکه جنبه‌ی دینی، سیاسی و اخلاقی به شمار می‌رفت. به نظر برخی پژوهندگان، جنبش مزبور، بیشتر جنبه سیاسی داشته و به اصطلاح سازمانی سیاسی بوده است. اما این آلوده شدن به امور سیاسی، ماهیت آن جنبش را که در واقع یک انجمن برادری بوده است از میان نمی‌برد. این انجمن چنانکه نوشته‌اند تشریفات ویژه‌ی داشته است از آن جمله که مریدان پس از گذراندن آزمایش‌های خاص به انجمن پذیرفته می‌شدند. نکته‌ی جالب این که این مکتب به روی زنان و بیگانگان نیز در می‌گشود. پس از چندی این انجمن هواداران زیادی یافت. مریدان انجمن دو گروه بودند: کسانی که برای فهم

حقایقی ژرف‌تر شایستگی نشان می‌دادند، به فراگرفتن شعبه‌های عالی‌تر دانش‌ها می‌پرداختند و بایستی مدت پنج سال مراحل آزمایشی می‌گذراندند. آنچه در انجمن گفته و آموخته می‌شد باید چون رازی پنهان می‌ماند و در جایی سخنی از آن به میان نمی‌آمد. و حفظ همین سنت سبب شده است که نوشته و اثری از فیثاغورس و شاگردان دست اول وی برجای نماند.

نوشته‌اند که فیثاغورس پیش از مهاجرت به کروتون به فینیقیه و ایران و مصر مسافرت کرده است و در این کشورها، ریاضیات و نجوم آموخته است. وی بر این باور بوده است که روح نامیراست و به شکل انواع دیگر جانداران دگرگون می‌شود. همچنین حوادث در دوره‌های معینی دوباره روی می‌دهند و هیچ چیز به‌طور مطلق تازه نیست و این‌که همه‌ی پدیده‌های جاندار باید خویشاوند هم باشند. از این گزارش و مانده‌های آن می‌توان استنباط کرد که فیثاغورس بر این باور بوده است که همه‌ی جانداران از یک خانواده‌اند و روح آدمی نیز یکی از شکل‌های زندگی است که شکل‌های دیگر آن را در جانداران دیگر می‌توان یافت. اما روح آدمی مرگ‌ناپذیر است و پس از مرگ انسان در قالب جانداران دیگر دوباره پدید می‌آید و بدین روی قائل به «تناسخ» یا دیگردیی روح بوده است. برپایه‌ی این عقیده نباید جاننداری را بی‌جان کرد.

اصل مهم دیگری که رعایت آن بر مریدان و وابستگان به فرقه‌ی فیثاغورس واجب بود پرهیز بوده است یعنی خودداری از خوردن و آشامیدن برخی چیزها یا تماس با آنها و انجام دادن برخی کارها. بر روی هم می‌توان دریافت که منظور و هدف نهایی از این‌گونه پرهیزهای صوفیانه، پاک کردن و پالودن تن و روان از چیزهایی است که زندگی مریدان را آلوده می‌کنند. یکی از هسته‌های اساس شیوه‌ی دینی فیثاغورس، مفهوم پالایش و تزکیه است که آن را «کاتارسیس» می‌نامیده‌اند.

فیثاغورس، چنان‌که اشاره شد، در کروتون شهرت فراوانی به‌دست آورد و برای آن شهر و سایر کوچ‌نشین‌های یونانی در ایتالیا، قوانینی برای زندگی اجتماعی و سیاسی وضع کرد. او به همان معنایی که افلاطون از قول سقراط در جمهوری آورده است، معتقد به فرمانروایی داناترین و شایسته‌ترین افراد یعنی نخبگان بوده است. فیثاغورس و شاگردان‌اش در کروتون آگاه‌ترین و آماده‌ترین اشخاص برای رهبری کارهای سیاسی و اجتماعی بوده‌اند.

به هر حال پس از بیست سال که فیثاغورس در شهر کروتون گذرانید و انجمن دینی و مکتب علمی وی شهرت روزافزون یافت، دشمنان و مخالفانی نیز پیدا کرد و سرانجام در کروتون شورش برضد وی و پیروان‌اش برخاست. مردی به‌نام کولون که از ممتازترین مردان آن شهر به لحاظ اصل و نسب و شهرت و ثروت بوده است، این شورش را رهبری کرد و فیثاغورس ناگزیر شد که از آنجا به شهر نزدیکی به‌نام متاپونتئون رحل اقامت افکند. گفته می‌شود که وی بقیه‌ی عمر را در این شهر سپری کرد و در همان‌جا درگذشت. به نوشته‌ی اکثر مورخان وی نود سال زیسته بود و بدین‌سان سالمرگ وی را می‌توان در حد میان سال‌های ۴۸۲ و ۴۹۰ پ.م قرار داد.

شورش برضد پیروان فیثاغورس همچنان ادامه یافت و گفته می‌شود که سرانجام، کولون در کروتون جایگاه انجمن فیثاغورسیان را آتش زد، بسیاری از شاگردان و مریدان سوختند و تنها دو نفر از ایشان به نام‌های آرخیپوس و لوسیسی جان به‌در بردند و گریختند. بنا به گزارش پولیبیوس مورخ بزرگ یونانی، تا مدت‌ها بعد در شهرهای مهاجرنشین ایتالیا و نیز یونان بزرگ انجمن‌های وابسته به فیثاغورسیان به آتش کشیده می‌شد و پیروان آنان مورد پیگرد و آزار قرار می‌گرفتند. اگر نخواهیم بپذیریم که فیثاغورس شخصاً هوادار حکومت اشراف بوده و بنابراین دشمنی و مخالفت دموکرات‌ها را برمی‌انگیخته است، باید به نکته‌ی دیگری اشاره کنیم و آن این است که در سده‌ی ششم پیش از میلاد در یونان، زندگی

ساکنان یک شهر، هماهنگی ویژه‌ای با آیین‌ها و رسوم آن اجتماع می‌طلبیده است که می‌توان گفت با شیوه‌ی زندگی فیثاغورس و پیروان او و بی‌اعتنایی آنان به قراردادهای و آیین‌های اکثریت جامعه متضاد بوده است. از سوی دیگر می‌توان حدس زد که تشخیص و امتیازی که فیثاغورسیان به زندگی ظاهری و معنوی خود می‌داده‌اند، می‌توانسته پناهگاهی برای وابستگان به طبقه‌ی اشراف آن زمان بوده باشد که در نبرد با هواداران دموکراسی شکست خورده بودند و بدین علت خشم یونانیان دموکرات منش را برانگیخته بوده است.

دیوگنس لائرتیوس، می‌نویسد:

«فیثاغورس نخستین کسی است که خود را فیلسوفوس نامید که به معنای دوستدار دانش است. وی زندگی را به جشنی همگانی همانند می‌کرد که گروهی به آنجا برای رقابت و به‌دست آوردن جایزه می‌روند و گروهی نیز برای دادوستد. اما بهترین آنان تماشاگران‌اند. به همین‌سان نیز مردمانی برده‌منش زاییده می‌شوند که به شکار شهرت و سود می‌روند. اما فیلسوفان در جست‌وجوی حقیقت‌اند.»

بنابراین اصول دینی فیثاغورس برای او از فلسفه یعنی جست‌وجوی حقیقت از راه مشاهده یا تماشا جدا نبوده است. فلسفه برای او، همان‌گونه که افلاطون اشاره می‌کند، یک «شیوه‌ی زندگی» است، یک زندگی که هدف آن پاکیزگی روح و پالایش آن از آلودگی‌هاست، چنین روش زندگی همان کسب دانش است. بدین‌سان فیثاغورس پژوهش علمی و کاوش فلسفی را از هدف‌های سودجویانه و ناپایدار آزاد کرد و به دانش ارزشی اصیل و معنوی و انسانی بخشید و آن را وسیله‌ای برای پرورش روح و تکامل قرار داد. این‌گرایش فکری درست زاییده‌ی شرایط زندگی اجتماعی یونان در آن دوران است. استقلال مطلق کار فکری در برابر کارهای دیگر.

فیثاغورسیان گام مهم دیگری در تفکرشان برداشتند. آنان بر این نکته پای می‌فشرده‌اند که روابط ریاضی‌مندی که عالم بر آن استوار شده است، به‌راستی از راه فرایندهای تعقل قابل دریافت و شناخت است. نظریه‌ی آنان درباره عالم و شناخت شیوه‌های منطقی و نتایج تفکر انتزاعی، مطالعه‌ی فرایندها و حالات فیزیکی را بسیار بالا برد، فرایندهایی چون رقت، غلظت و شدت و شگردهای عملی و مشاهده‌ی حسی مستقیم که در کانون توجه متفکران ایونی بود.^۱

فرهنگ فلسفه پروگرس درباره فیثاغورسیان:

پیروان فیلسوف یونانی فیثاغورس اهل ساموس (۵۰۰-۵۸۲ پ.م). مکتب فیثاغورسی که تا سده‌ی چهارم پ.م رونق داشت، کمک ارزشمندی به تکامل ریاضیات و اخترشناسی کرد. ولی فیثاغورس با مطلق کردن کمیّت انتزاعی و جدا کردن آن از اشیاء مادی به فلسفه‌ای ایده‌آلیستی رسید که به‌موجب آن روابط کمی جوهر اشیاء را تشکیل می‌دهند؛ بدین‌گونه که با کشف این که فاصله کمی معینی مبنای صدا و آرمونی موسیقی است، فیثاغورسیان این کشف را در آموزش خود درباره «آرمونی کرات» بسط می‌دادند و آن را مطلق می‌ساختند. این آموزش به نمادگرایی و رازمداری اعداد انجامید که مملو از خرافات بود و با ایمان فیثاغورسیان به تناسخ ارواح ترکیب شده بود. با رشد مکتب، گرایش عرفانی و ایده‌آلیستی آن خود را آشکار ساخت. مکتب فیثاغورس نه تنها مکتب فلسفی، ریاضی، بلکه انجمن برادری و سازمان سیاسی اشرافیت برده‌دار بود. فیثاغورس اتحادیه‌ای ارتجاعی در کروتون (جنوب ایتالیا) تأسیس کرد. پانصد سال بعد، در عصر انحطاط نظام برده‌داری کهن، عرفان‌گرایی عددی در فلسفه‌ی نوافلاطونی احیا گشت.

۱. امیل بریه، تاریخ فلسفه در دوره‌ی یونانی، ترجمه‌ی علی مراد داوودی.

فصل ۴

هراکلیتوس افه‌سوسی

ملطی‌ها تغییرات در اشیاء را مطالعه کردند و کوشیدند برای سیر تحول آنها علل طبیعی را بیابند. آنان به عالم چونان ترکیبی از چهار عنصر اصلی می‌نگریستند: خاک، هوا، آتش و رطوبت (بخار و ابر). بقیه‌ی چیزهای دیگر، اجسام آسمانی، جهان، گیاهان، جانوران و انسان به این یا آن طریق از همکنشی این عناصر به پیدایی آمدند.

اما آنان هیچ توضیحی ندادند که چرا اشیاء یا چیزها باید تغییر کنند، چرا آنها نمی‌توانستند چنان‌که هستند باقی بمانند؟ انگیزه‌ی اصلی این تغییر دائمی چه بود؟ نخستین پاسخ‌ها به این پرسش را باید در نوشته‌های یک اشرافی از شهر دیگر ایونی؛ هراکلیتوس افه‌سوسی دید، که چند نسل بعد شکوفا شد.

هراکلیت (۴۸۳-۵۴۴ پ.م) معروف به فیلسوف تاریک‌اندیش^۱ اهل افه‌سوس از شهرهای ایونیا بود و در حدود اواخر سده‌ی ششم در آن شهر شهرت داشت. ایونیا از سال ۵۴۶ به تصرف ایرانیان درآمده بود و شاید بتوان گفت که هراکلیتوس شاهد شورشی بوده است که در ضمن آن همه‌ی شهرهای ایونیا بجز افه‌سوس برای مبارزه با تسلط ایران، به سال ۴۹۸ با

یکدیگر متحد شدند و از داریوش کیفری شدید دیدند، و اندیشه‌ی وی شاید بر اثر همین عوامل به بدبینی گرایید و حالتی از کبر و مناعت به دست آورد که ویژه‌ی اوست. بیان او موجز و درخشان و پندآمیز و سرشار از تمثیل‌های ممتاز یا متعارف است. نوشته‌ی او «درباره‌ی طبیعت» نخستین نوشته‌ای است که آشکارا از مطالبی حکایت می‌کند که می‌توان آنها را فلسفه نامید، یعنی عبارت از نظراتی درباره معنای حیات انسانی است که از تفکر درباره جهان تحصیل شده است. به نظر هراکلیتوس کسی که در جست‌وجوی خرد است باید هماهنگ با انتظام اشیاء رفتار کند و در تجسم دادن عینی این اندیشه، معتقد بود که آدمی باید همواره در پی کلی باشد. ولی این کلی چیست؟ آتش است که طبیعت آن حالتی از اشتعال ابدی در خود دارد. و نیز لوگوس - ضرورت یا بنیاد جهان - است که گاه با آتش ابدی درمی‌آمیزد و گاه از آن می‌گریزد. کلی بی‌اندازه متنوع است، فراگیرنده‌ی همه چیز است، آفریننده و نابودکننده‌ی همه چیز است. هیچ چیز نمی‌تواند از کلی انحراف جوید.

آموزش فیلسوفان شهر ملطیه مستقیماً با هراکلیتوس ادامه یافت که می‌گفت «خرد عبارت از هم‌سخن شدن با طبیعت، توجه به نوای طبیعت و کنش هماهنگ با آن است.» از این رو آراء هراکلیتوس در جهان‌شناسی از بسیاری جهات با آراء ملطی‌ها مشابهت دارد، مثلاً این دو اصل عمده را در آموزش‌های او نیز می‌توان یافت: ۱. تبیین ستارگان (آتش‌های درخشان) از طریق صعود بخارهای خشک از زمین و تبیین ابرها یا بادهای از راه صعود بخارهایی که از آب دریا برمی‌خیزد. ۲. تبیین تبدل آتش به آب، و پس از آن به خاک، و نیز تبدلاتی که در جهت مخالف حاصل می‌گردد از طریق تکاثف و تخلخل، بدان‌سان که آناکسیمنس گفته بود. و نیز در گفته‌های او می‌توان آشکارا نظریه‌ای را یافت که فیلسوفان ملطی اظهار داشته بودند و آن این است که جهان خود به‌وجود آمده و آن را هیچ خدا و انسانی نیافریده است. به گفته‌ی هراکلیتوس:

این نظام جهانی را که برای همه همان است، هیچ‌یک از خدایان یا هیچ‌یک از آدمیان نیافریده است، بلکه همیشه بوده و هست و خواهد بود: آتشی همیشه زنده، فروزان به اندازه‌ای و خاموش به اندازه‌ای.»

در نزد هراکلیتوس، مهم‌ترین، نیرومندترین و ناگزیرترین چیزها تغییر کلی و جهانی است: ناپدید شدن تمامی چیزهایی که پدیدار است، تبدیل تمامی چیزها به اضداد خود، وحدت آنها در آتش جاودانی که زمین، هوا، روح و هر چیز دیگری از آن مشتق شده است. این وحدت در کثرت بی‌پایان - توافق اضداد است که فیلسوف به منزله‌ی حقیقت والایی که راه راست را نشان می‌دهد، به آن باور دارد.

بدین‌سان دومین هسته‌ی اساسی اندیشه‌ی هراکلیتوس این است که هستی عبارت است از تلاش و کشاکش پیوسته و جاویدان در میان عوامل و جریان‌های متضاد و دگرگونی و تبدل آنها به یکدیگر، و از این رو هستی و پدیده‌های آن، نمی‌توانند بیکباره و برای همیشه ساخته و پرداخته شده باشند. در هستی سکون نمی‌تواند باشد. پس هنگامی که جنگ و کشاکش در میان اضداد، قانون کلی و همگانی هستی است، جهان باید پیوسته در دگرگونی و حرکت باشد و به عبارت دیگر، هستی در شدن و صیورت است، یعنی هر چیز در هر لحظه، چیزی غیر از خود آن است، هر چیز، در هر لحظه، در راه چیزی دیگر شدن است. این نکته یکی از مهم‌ترین جنبه‌های فلسفه‌ی هراکلیتوس به شمار می‌رود. او می‌گوید: «همه چیز در جریان است.» وی اندیشه‌ی گذرا بودن، ناپایداری همه چیز را به رودخانه تشبیه می‌کند که پیوسته تازه می‌شود. بنابراین «در یک رودخانه نمی‌توان دوبار شنا کرد.»

پس آنچه ساکن و بی‌دگرگونی می‌نماید، به‌طور نهانی در تغییر، در جریان و چیزی دیگر شدن است. اضداد در مسیر جنگ و کشاکش با

یکدیگر، تغییر می‌کنند و این جریان و در گذر بودن، پیوسته در میان چیزها هماهنگی پدید می‌آورد، یعنی میان آنچه هنوز دیگرگون نشده است، یک تناسب و هماهنگی وجود دارد. در این جریان و گذار دائم چیزها، تضاد به یکدیگر مبدل می‌شوند و این قانون چه در جهان اشیاء و چه در جهان آدمیان و جانداران دیگر، راست می‌آید.

این حس فانی و گذرا بودن سرشت اشیاء که در آن همه چیز زیر و رو می‌گردد و چیزی بسیار متفاوت از آنچه زمانی بود می‌شود اندیشه و تخیل یونانیانی را که در جامعه‌ای پرتلاطم و متغیر می‌زیستند همواره به خود مشغول داشته بود. این نکته را هرودوت، نخستین مورخ، که در همین زمان زنده بود آشکارا بیان داشت. او می‌دید «برای بسیاری، دولت‌هایی که زمانی بزرگ بودند، کوچک شده‌اند و آن‌هایی که پیش از این کوچک بودند، در زمان من بزرگ شده‌اند».

بدین سان، می‌توان هراکلیتوس را پایه‌گذار مفهوم دیالکتیک دانست که در سده‌ی نوزدهم در فلسفه‌ی هگل و سپس به کامل‌ترین شکل خود در جهان‌بینی مارکس دیده می‌شود.^۱

فرهنگ فلسفی درباره‌ی هراکلیت چنین می‌گوید:

هراکلیت اهل افه‌سوس (۴۸۳-۵۴۴ پ.م)، فیلسوف ماتریالیست و دیالکتیکی اندیش و اشراف‌زاده است. اثر فلسفی او درباره طبیعت که فقط قطعاتی از آن باقی مانده است، در جهان باستانی به لحاظ ژرفای آن ستایش می‌شد. به جهت بیان اسرارآمیز نظرات‌اش، لقب «تاریک» به وی داده شد. او بر این باور بود که آتش ماده‌ی نخستین در طبیعت است زیرا مستعدترین ماده برای تغییر و حرکت است. جهان به‌طور کلی، اشیاء جداگانه و حتا ارواح نشأت از آتش گرفته‌اند. او بر این باور بود که «این نظام جهانی، را نه خدایان

1. Gorge Novack, Origins of Materialism

آفریده‌اند و نه آدمیان، بلکه آن، آتشی ابدی بوده، هست و خواهد بود که به اندازه‌ای فروزان می‌شود و به اندازه‌ای خاموش می‌گردد.»

لنین این کلمات قصار را بهترین بیان اصول ماتریالیسم دیالکتیکی توصیف کرد. (کلیات آثار، جلد ۳۸، ص ۳۴۹). خاستگاه تمامی اشیاء آتش است مطابق با ضرورتی، که هراکلیت نام لوگوس به آن می‌نهد. این فرایند جهانی چرخه‌ای است: هنگامی که «سال بزرگ» سپری می‌شود، تمامی اشیاء دوباره به «آتش» تبدیل می‌شوند. هر چیز در طبیعت در جریان و سیلان دائمی است. تمامی اشیاء و همه‌ی خاصیت‌ها به اضدادشان تبدیل می‌شوند: سرد گرم می‌گردد، گرم سرد می‌شود و جز آن‌ها. از آنجا که همه چیز در تغییر دائمی و نو شدن است، آدمی نمی‌تواند در یک رودخانه دوبار گام بگذارد. زیرا در بار دوم گام در آب تازه‌ای می‌گذارد. در امور انسانی این دگرگونی همه چیز به مقابل خود تغییر ساده‌ای نیست، بلکه ستیزه است. ستیزه عام و جهانرواست، پدر همه چیز است، بر هر چیز حکمفرماست. اما مبارزه‌ی اضداد حاکی از این‌همانی آن‌هاست: فراز و نشیب، زندگی و مرگ و جز آن‌ها، همه یکی و همان‌اند. جهانروا بودن تغییر و دگرگونی هر خاصیتی به ضدّ خود، تمامی کیفیات را نسبی می‌سازد. احساس‌ها مبنای شناخت‌اند. با این همه، اگر چیزی از نور حسّ پنهان بماند، در پنهان کردن خود از نور عقل موفق نخواهد گشت. جهان‌بینی هراکلیت با جهان‌بینی اکثر معاصران و هموطنان خود متضاد بود. پنداشت‌های اشرافی او از جامعه، با نظرات مترقی چندی آمیخته بود: او با قوانین نانوشته‌ی سنتی که از سوی اشراف پشتیبانی می‌شد مخالف بود و قوانین موضوعه شهر و کشور را محترم می‌داشت و بر این باور بود که از آنها باید چونان حصار شهر دفاع کرد و برای حفظ آن جنگید زیرا این قوانین می‌توانند تجسم آن قانون کلی و جهانروا، یعنی لوگوس، باشند.

فصل ۵

مکتب الئا:

کسنوفانس، پارمنیدس و زنون

۱. کسنوفانس اهل کولوفن^۱ (۴۷۵-۵۷۰ پ.م) پس از غلبه‌ی سپاه کوروش بر ایونیا در سال ۵۴۶ ناگزیر از وطن خود گریخت و این ضایعه‌ای برای این مرز و بوم شد. از این پس گروهی از اهل ایونیا که از کشور خود گریختند کوچ‌نشین‌هایی در دریای تیرنی تأسیس کردند که یکی از آنها الئا در ساحل لوکونیا بود. کسنوفانس یکی از اینان بود. او در قصیده‌ای حال مهاجران را توصیف کرده است: در دیار غربت به‌هم می‌رسند و از هم می‌پرسند که: «تو از کدامین کشوری؟... وقتی که سپاه کوروش فرارسید چندساله بودی؟». از مسط‌ها و هجونامه‌های او اشعاری به حد کفایت بازمانده است که با استناد به آنها بتوان تصویری از اندیشه‌های وی به‌دست آورد. کسنوفانس از نگاهی، روح معتقدات ملطی‌ها را حفظ کرده است، زیرا پدید آمدن ستارگان و خورشید را با برخاستن بخارها یا ابرها از دریا تبیین کرده و زمین را حاصل تراکم رسوبات دریا دانسته و برای اثبات آن به وجود سنگواره‌ها اشاره کرد و سرانجام قائل به کثرت در عالم شده است. اما برخلاف پیشینیان‌اش به علوم چندان تمایلی نداشته و علم به

شکل عالم و شکل زمین را چندان واقعی نمی گذاشته است. او بر این باور بود که خورشیدی که امروز طلوع کرده است سیر خود را به خط مستقیم تا بی نهایت امتداد می دهد و فردا خورشید دیگری جای آن را می گیرد و زمین تا بی نهایت در زیر پاهای ما گسترده است.^۱

به نظر کسنوفانس هرگز نمی توان به حقیقت کلی رسید و آنچه آدمی می پندارد که تمام حقیقت است در واقع جز سایه ای از آن در پندار و اندیشه ی وی نیست. معرفت برای انسان به تدریج حاصل می شود. این خدایان نیستند که حقایق را بر آدمیان فاش می سازند یا الهام می کنند، بلکه این خود انسان است که با تلاش و کوشش عقلی و فکری و از راه مشاهده و آزمایش به چیزهایی از واقعیت اشیاء دست می یابد. بنابراین آنچه کسانی مانند هومر و هسیود درباره ی خدایان گفته اند الهام خدایان به ایشان نبوده است. می دانیم که یونانیان هومر و هسیود را سخنگویان خدایی می شمردند و کسنوفانس با این تصور به معارضه برخاست و گفت آنچه آنان گفته اند از سوی خدایان نیامده و ساخته و زاییده ی پندار و تصور خود ایشان است. در این مورد سیسرو گواهی داده است. وی می گوید: «کسنوفانس از میان کسانی که به هستی خدایان باور دارند تنها کسی است که اعتقاد به الهام و پیشگویی را از پایه نفی کرده است.^۲»

او نیز چونان هراکلیتوس بر این باور بود که عقل انسانی که علم و تجربه آن را پرورش می دهد با تصوراتی که از سنن اساطیری حاصل می آید، ناسازگار است. خدایان را، که هومر و هسیود چنان وصف کرده اند که گویی مانند افراد انسان مرتکب همه گونه گناه می شوند و لباس و صورت آدمیان دارند، خود مردم اختراع کرده اند، بدین گونه، خدای حبشیان سیه چرده و خدایان اهل تراکیه دارای چشمان کبوداند. بر همین قیاس می توان گفت که اگر گاو و اسبان نیز خدایانی داشتند شکل نوع خود را بدان ها می دادند

۱. امیل بریه، پیشین.

۲. شرف الدین خراسانی، پیشین.

اما کسنوفانس در برابر این انکارها، با روشی مقرون به احتیاط و بی‌آن‌که ادعایی متیقن داشته باشد، به وجود خدای یگانه اعتقاد داشته است. به نظر او چنین خدایی به هیچ وجه شبیه انسان نیست، زیرا که «همه چیز را می‌بیند و می‌اندیشد و می‌شنود.» کاملاً ناجنبنده است و با قدرت اندیشه‌اش که مقرون به عقل است، بر همه‌ی اشیاء حکومت دارد، گویی این وجود واحد و عاقل و ثابت همان طبیعت است که الوهیت یافته است. با ظهور کسنوفانس و هراکلیتوس به زمانی می‌رسیم که علم طبیعی ایونیا موجب باورهایی می‌شود که برحسب آنها خداوند را به صفاتی نظیر بی‌تشخصی و ناجنبندگی موصوف می‌کنند و با جنبه‌ی عقلی قانون طبیعی به یک معنا می‌گیرند و این معنا مخالف با باورهایی است که یونانیان برطبق اساطیر نخستین درباره خدایان داشتند. به نقل از ارسطو «کسنوفان از میان الثانی‌ها نخستین کسی بود که به یکتایی باور داشت... در حالی که نگاه خود را در کل جهان مادی به گردش درآورد اطمینان داد که «یک» همان خداست.» ولی به نظر افلاطون از نظر کسنوفانس آنچه ما کل چیزها می‌نامیم، هستنده‌ای یکتاست و این نشان می‌دهد که برای کسنوفانس خدا می‌توانسته نظام هستی یا وحدت هستی جهان باشد.^۱

فرهنگ فلسفه درباره کسنوفانس:

فیلسوف یونانی سده‌های پنجم و ششم پ.م، بنیانگذار مکتب الثناء شاعر مرثیه‌سرا و طنزنویس. او چنان یکی از نخستین منتقدان خدا انسان‌انگاری^۲ و اساطیر شهرت دارد. او اظهار می‌داشت که مردم خدایان را فقط در تصورات‌شان خلق می‌کنند و این‌که هر نژادی و نیز هر حیوانی اگر به خدایانی باور داشته باشد آنها را

۱. امیل بریه، همانجا.

چونان هم‌نژادان و هم‌نوعان خود تصویر می‌کند. کسنوفانس در برخورد با مفهوم هستی از دیدگاهی صرفاً ماتریالیستی همراه با فلسفه‌ی پیشاسقراطی، یعنی چونان خاک و آب و چونان چیزهایی که آنها به وجود آورده‌اند، به ترازوی عالی از انتزاع^۱ رسید که وی را وادار ساخت که به هستی چونان همواره همسان با خود، یکنواخت و تغییرناپذیر توجه کند. اگرچه خود کسنوفانس به مسائل واحد و کثیر، این‌همانی و این‌نه‌آنی ره نیافت، نظرات او صورت‌بندی مسأله‌ی رابطه‌ی دیالکتیکی میان این مقوله‌ها را آسان ساخت. در نظریه‌ی شناخت‌اش، کسنوفانس کوشید ناکارایی داده‌ها یا ارتسامات حسی را به اثبات برساند.

۲. پارمنیدس (۴۴۰-۵۱۰ پ.م)؛ وی در شهر اثنا به دنیا آمد. چنان‌که پیش از این اشاره شد، این شهر در سال ۵۴۰ پیش از میلاد در جنوب ایتالیا و ساحل دریای مدیترانه در بخش لوکونیا به دست پناهجویان یا مهاجران یونانی ساخته شده بود. با ورود این فیلسوف به میدان اندیشه‌ی فلسفی، مکتب نوی پایه‌گذاری می‌شود که در تاریخ فلسفه و به‌ویژه فلسفه‌ی یونان دارای اهمیت فراوان است.

افلاطون در رساله‌ی خود به نام پارمنیدس گزارشی می‌دهد که به کمک آن می‌توان تاریخ زندگی این فیلسوف را با دقت تقریبی به دست آورد. افلاطون از قول آنتیفون نام می‌گوید که پوئودوروس نام «برای او حکایت کرده است که پارمنیدس و زنون یک‌بار برای جشن پان‌آثنایا^۲ آمدند. پارمنیدس مردی سالخورده با موهای خاکستری، اما خوش‌سیما بود. زنون در آن هنگام نزدیک به چهل ساله بلند بالا و خوش‌صورت بود و گفته می‌شد که محبوب پارمنیدس بوده است.»

1. Abstraction

۲. پان‌آثنایا Panathenaia کهن‌ترین و مهم‌ترین جشن همگانی در شهر آتن بوده است که هر پنج سال یک‌بار به افتخار آثنا نگهبان آتن برپا می‌شده است.

متفکران یونانی پیش از او به سه مفهوم کلی بنیادی در تحلیل سرشت واقعیت رسیده بودند: مقوله‌های هستی، نیستی و شدن. پارمنیدس می‌خواست محتوا و همبستگی این سه جنبه‌ی واقعیت را روشن سازد.

محور تحقیق او سرشت و خصوصیت هستی و راه شناخت آن بود.

سقراط گفت: «اگر فیلسوفان را به جز پارمنیدس و نیز شاعران همراه آنان گرد هم بیاورید، همه خواهند گفت که هیچ چیز نیست زیرا همه‌ی اشیاء دائماً در حال شدن‌اند. مگر پارمنیدس.» او گفت که همه چیز هست و نیستی وجود ندارد و اجتماع ضدین محال است. چه چیز او را برانگیخت که آنچه دیگران تأیید می‌کردند، قاطعانه انکار کند؟ او چه دلایلی برای توجیه موضع‌گیری مخالفش عرضه کرد؟

پارمنیدس با سرشت متضاد اشیاء و با اصل منطقی تناقض به استناد این‌که اشیاء تغییر می‌کنند، مخالف بود. او به اصل امتناع تناقض محکم چسبید و نتوانست بپذیرد که یک چیز و در واقع هر چیز در یک زمان می‌تواند باشد و هم نمی‌تواند باشد.

وی این اصل را با جدیت مطلق در نظر می‌گرفت که گویی سدّ رخنه‌ناپذیر است. او استدلال می‌کرد که هر چیز یا هست یا نیست. آنچه هست، هست و آنچه نیست اصلاً واقعیتی ندارد. مطابق با کاربرد دقیق اصل امتناع تناقض منطق صوری مسلماً چنین است. اما تغییر که در آن، چیزی از آنچه هست به آنچه نیست درمی‌آید نمی‌تواند توجیه شود مگر به واسطه‌ی تصدیق همزیستی هستی و ناهستی و استحاله‌ی آنها به یکدیگر از راه فرایند شدن. بنابراین پارمنیدس مسأله را با انکار واقعیت تغییر، و نیستی حل کرد. او به این حالات چونان اشتباه، توهم و خطای حواس می‌نگریست و می‌گفت تنها هستی تغییرناپذیر، بی‌جنبش و یکنواخت، واقعی و به‌راستی شناختنی است. بدین‌سان پارمنیدس دو دیدگاه را پیش کشید که تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر سیر بعد تفکر یونانی برجا

گذاشت: یکی اصرار بر این که راه منحصر به فرد نیل به حقیقت و شناخت، تفکر صرفاً منطقی است. دو دیگر آن که وی واقعیت را با آنچه کامل، تغییرناپذیر و نامخلوق بود مساوی دانست.

پارمنیدس نخستین فیلسوف یونانی است که اندیشه‌های فلسفی را به نظم کشید. البته چنان که دیدیم کسنوفانس پیش از او اندیشه‌های خود را در قالب نظم ریخته بود اما او را نمی‌توان به معنای دقیق کلمه فیلسوف دانست بلکه او شاعر متفکر بوده است.

نخست باید این نکته را روشن کرد که چرا پارمنیدس فلسفه‌ی خود را در قالب شعر ریخته است، آن هم شعری که پر از پیچیدگی است و حتا شاید معنا و تفسیر برخی از ابیات آن، آن گونه که مقصود خود فیلسوف بوده است، هرگز به طور قطعی دانسته نشود. نخست باید دانست که پارمنیدس نخست پیش از این که خود دارای اندیشه و شیوه‌ی مستقل فلسفی شود شاگرد و پیرو آمینیاس فیثاغورسی بوده است و بدین سان می‌توان گفت که زیر تأثیر سلیقه و ذوق فیثاغورسیان قرار داشت و چنان که می‌دانیم فیثاغورسیان به علت گرایش‌های دینی و معنوی خود، معانی و حقایق را نوعی الهام از نیروهای فراطبیعی تلقی می‌کردند. پارمنیدس جوان نیز این میراث روحی و معنوی را از ایشان گرفته بود و در نتیجه اندیشه‌های فلسفی خود را نیز نوعی الهام به وسیله نیروی خدایی که در شعر وی به شکل الاهی ظاهر می‌شود می‌داند که به مخالفان و نیز شنوندگان خود نشان دهد که آنچه وی می‌گوید حقیقت است و ساخته‌های پندارهای آدمیان نیست و بنابراین شایسته‌ی اعتماد و پذیرش است. به همین علت شعر در دوران باستان بهترین وسیله برای عرضه کردن اندیشه‌هایی بوده است که سرچشمه‌ی آنها نیروی برتر از آدمی است. زیرا خود شعر را نوعی الهام می‌شمرده‌اند و یونانیان برای شعر احترام خاصی قائل بوده‌اند و آن را و شاعر را زبان خدایان می‌دانسته‌اند.

قصیده‌ی پارمنیدس در دو بخش و یک مقدمه تنظیم شده است. بخش

نخست را فیلسوف راه حقیقت می‌نامد و در اینجا است که باید اصول عقاید و اندیشه‌های وی را جست‌وجو کرد. اما بخش دوم که راه گمان نامیده شده است در واقع نمودار نظریه‌هایی است که برای پارمنیدس زائیده‌ی پندار و گمان یا عقاید آدمیان است و شاید در این قسمت از شعر فلسفی و آموزشی خود، فیلسوف به نظرات فیلسوفان گذشته و پیش از خودش حمله می‌کند و اصول عقاید آن را باطل می‌شمارد. به گفته‌ی وی، هستی نه از نیستی پدید آمده است و نه می‌تواند بار دیگر نیست شود. او پیدایش و از میان رفتن را به مصرانه‌ترین نحوی انکار می‌کند. هستی، یکپارچه، یکتا، بی‌جنبش و دگرگونی‌ناپذیر است و آنچه ما از دگرگونی و حرکت در جهان می‌بینیم، گواهی گمراه‌کننده و فریبنده‌ی حواس ماست.

اکنون ببینیم فرهنگ فلسفه درباره پارمنیدس و سپس درباره مکتب ال‌ثا چه می‌گوید:

پارمنیدس رئیس مکتب ال‌ثایی‌ها جهان را چونان سپهری ناجنبنده و تام و تمام تصور می‌کرد. او «آموزه‌ی حقیقت» (هستی راستین واحد، ابدی، ناجنبنده، تقسیم‌ناپذیر و عاری از خلأ یا فضای خالی) را در مقابل «آموزه‌ی گمان یا عقیده» (کثیری از اشیاء وجود دارند، به وجود می‌آیند و می‌گذرند، حرکت می‌کنند، قابل تقسیم به اجزاء هستند و بر اثر فضای خالی از یکدیگر جدا می‌شوند) قرار می‌داد. «آموزه حقیقت» درست و قابل اعتماد است، در حالی که «آموزه‌ی گمان یا عقیده» فقط به ظاهر حقیقی می‌نماید. پارمنیدس آگاهانه «آموزه حقیقت» را در مقابل دیالکتیک هراکلیت و پیروانش گذاشت. در «آموزه‌ی گمان» پارمنیدس فرضیه‌های نجومی، فیزیکی و فیزیولوژیکی را توضیح داد. فیزیک ماتریالیستی ساده‌ی او از این فرض آغاز می‌کند که دو عنصر وجود دارد: یکی فعال، آتشین و درخشان - و دیگری بی‌جنبش - تاریک.

بی‌اعتمادی به شواهد حسی و ارزیابی بیش از حد شناخت نظری، عنصر ایده‌آلیسم و حتا خردگرایی را در آموزش او معمول می‌دارد، بدین‌سان پارمنیدس با انکار حرکت پدر متافیزیک یونان باستان می‌گردد.

و نیز در مورد مکتب الثائی‌ها:

الثائی‌ها نمایندگان یک مکتب فلسفی یونان باستان بودند که در سده‌های ششم و پنجم پ.م در شهر الثا (جنوب ایتالیا) شکل گرفت. گرایش ایده‌آلیستی ذاتی در فلسفه‌ی الثا به این مکتب نشو و نما یافت. نمایندگان اصلی آن عبارت بودند از کسنوفانس، پارمنیدس، زنون الثائی (سده‌ی پنجم پ.م). مکتب الثا در مقابل نگرش‌های دیالکتیکی مکتب ملطی‌ها و هراکلیتوس تعلیمات مربوط به جوهر تغییرناپذیر هستی‌راستین و فریبندگی همه‌ی تغییرات و تفاوت‌های ظاهری، را قرار داد. این موضع‌گیری متضمن خوار شمردن تجربه‌ی حسی چونان مبنای شناخت بود و بعدها به‌مثابه‌ی یکی از منابع ایده‌آلیسم افلاطونی مورد استفاده قرار گرفت. برهان‌های الثائی‌ها علیه دیالکتیک به‌ویژه آپوریای زنون (ن.ک) با وجود نتایج متافیزیک‌شان نقش مثبتی در تکامل بعدی دیالکتیک ایفا کرد. آنان مسأله‌ی بیان متناقض بودن حرکت را در مفاهیم منطقی مطرح نمودند.

۳. زنون (۴۳۰-۴۹۰ پ.م). گزارش افلاطون، چنان‌که گفته شد، کلیدی است برای یافتن زمان و تاریخ زندگی زنون. پلوتارک نیز در ضمن تأیید سفر زنون به آتن می‌نویسد که وی شاگرد پارمنیدس بود و زنون نیز در طی اقامت خود در آتن آموزگار پریکلِس فرمانروای مشهور آتن بود و به نیروی سخنوری و جدل شهرت داشته است. چنان‌که پیش از این گفته شد

پارمنیدس هستی را یکپارچه و واحد می‌دانست که نه تقسیم‌ناپذیر است و نه دگرگون شدنی و نه دارای حرکت. زنون نیز که شاگرد او بود می‌کوشید همین نظرات را به شکل دیگری، از راه نفی نظرات مخالف آن، ثابت کند. مهم‌ترین نظریه‌ی زنون انکار حرکت است. به نظر او هستی دگرگونی‌ناپذیر است و بنابراین حرکتی در آن نمی‌تواند روی دهد. استدلال برای انکار حرکت این است که چیز متحرک قبلاً باید به نیمه‌ی راه برسد. و ممکن نیست که مسافت بی‌پایانی را در زمانی محدود درنوردد یا با هریک از نقطه‌های آن تماس حاصل کند.

در این استدلال زنون می‌گوید که یک متحرک نمی‌تواند از این سر میدان به آن سر برود زیرا وی پیش از آن‌که از مبدأ حرکت به مقصد برسد، نخست باید به نیمه‌ی آن مسافت برسد. اما پیش از آن‌که به این نیمه برسد، باید به نیمه‌ی آن یعنی به یک‌چهارم نخست آن برسد و باز پیش از این‌که به آن برسد باید به نخستین یک‌هشتم آن برسد و به همین‌سان تا بی‌پایان. بنابراین هر متحرکی برای این‌که از یک نقطه‌ی معین مسافتی را تا نقطه‌ی دیگر طی کند، باید بی‌پایان مسافت‌ها را قبلاً بپیماید. اما از سوی دیگر مسافتی بی‌پایان را نمی‌توان در زمانی محدود و معین پیمود، بدین معنا که در هر مسافت معین، بی‌پایان نقطه‌ها یافت می‌شوند و کسی نمی‌تواند این بی‌پایان نقطه‌ها را یک‌یک در زمانی محدود طی کند. بدین‌سان اگر هم حرکت روی دهد، نمی‌تواند ادامه یابد. پس حرکت در واقع ممکن نیست. استدلال دیگر زنون معروف به تیر پرنده است. زنون در این استدلال می‌گوید چیزی را ساکن می‌نامیم که در هر لحظه فضایی مساوی با خودش را اشغال می‌کند. تیر پرنده نیز در هر لحظه در یک مکان، یعنی در فضایی مساوی با خودش یافت می‌شود، بنابراین ساکن است و حرکت آن تنها ظاهری است. فرهنگ فلسفه درباره زنون می‌نویسد:

وی نخستین کسی است که شکل مناظره را ابتکار کرد و برای ناسازه‌نما یا پارادوکس‌های منطقی‌اش شهرت دارد که به شکلی سلبی مسائل مهم سرشت دیالکتیکی حرکت را مطرح نمود. زنون بر این باور بود که هستی بدون تضاد است و بنابراین هستی متضاد هستی ظاهری است. ناسازه‌نمای او می‌خواهد اثبات کند ۱. منطقاً تصور کثرت اشیاء ناممکن است، ۲. فرض حرکت به تضاد می‌انجامد. بهترین ناسازه‌نماهای وی علیه امکان حرکت آخیلیوس و لاک‌پشت و تیر پرنده هستند (آپوریای زنون). لنین که در برهان‌های زنون اندیشه کرده بود تأکید می‌کرد که هگل حق داشت در طرح شبهاتی که به این برهان‌ها وارد کرد: حرکت به معنای بودن در اینجا و در عین حال نبودن در آن؛ این وحدت پیوستگی و گسستی زمان و مکان است که حرکت را ممکن می‌سازد.

در آپوریای زنون آخیلیوس هرگز نمی‌تواند از یک لاک‌پشت که به کندروی معروف است پیش افتد. گیریم هر دو در یک زمان، با یک فاصله‌ی معین در میان‌شان، آغاز به حرکت می‌کنند. برای این که آخیلیوس از لاک‌پشت پیش افتد، نخست باید به نقطه‌ای برسد که لاک‌پشت از آنجا آغاز کرده است. در این فاصله لاک‌پشت مقداری راه پیش است، هنگامی که آخیلیوس به این نقطه برسد، لاک‌پشت باز هم مقداری پیش افتاده است، و این همچنان تا بی‌پایان ادامه دارد! او همواره به لاک‌پشت نزدیک‌تر می‌شود اما هرگز از او جلو نمی‌افتد. بدین‌سان نمی‌تواند هرگز به یک مقصد معین برسد.

فصل ۶

نقد مکتب الئاء.

امپدوکلس و آناکساگوراس

۱. امپدوکلس^۱ یا انبادقلس (۴۲۳-۴۸۳ پ.م) شهروندی از آکراگاس یا آگریگنتوم در سیسیل بود. آنچه می‌توان از زندگی شخصی و اجتماعی وی به دست آورد این است که او یکی از هواداران سرسخت دموکراسی در شهر آکراگاس بوده و در حوادثی که پس از مرگ ثرون^۲ فرمانروای خودکامه‌ی آن شهر به سال ۴۷۲-۱ روی داده بود، سهم بسیار مهمی داشته است. و بدین سبب مردم از او خواستند که وی را فرمانروای شهر آکراگاس کنند. اما امپدوکلس نپذیرفت و ترجیح داد که به عنوان یک فرد از ستایش و محبت ایشان برخوردار گردد.

وی پس از پارمنیدس دومین فیلسوف یونانی است که فلسفه‌ی خود را در قالب شعری آموزشی و حماسی ریخته است و دارای شیوه‌ای پخته و زبانی فشرده و پر مغز و گاه دشوار است. و نیز گفته می‌شود که وی در عین حال پایه‌گذار فرقه‌ای دینی بوده و حتا ادعای خدایی یا پیامبری می‌کرده

است. ظاهراً ریشه‌ی این افسانه را باید در اینجا جست‌وجو کرد که وی با فیثاغورسیان همنشینی داشته و حتا گویند شماری از آنان از جمله شاگردان وی بوده‌اند. گویند امپدوکلس نیز چونان فیثاغورسیان خوردن گوشت جانداران و کشتار آنها را گناه می‌دانسته و نیز به تناسخ باور داشته است. وی می‌گفت روح آلوده به گناه پس از مرگ به شکل‌ها و قالب‌های دیگری دوباره در جهان گرفتار و سرگردان می‌شود تا کیفر ناپاکی و آلودگی به گناه را ببیند. درباره‌ی چگونگی مرگ امپدوکلس نیز افسانه‌های گوناگون پرداخته شده از آن جمله است که گویند وی خود را در یکی از دهانه‌های آتش‌فشانی کوه اتنا افکند تا پیروان‌اش که وی را تا حد پرستش بزرگ می‌داشتند، باور کنند که وی به خدایان پیوسته است.

به‌رغم این اوصاف افسانه‌آمیز، امپدوکلس آرای فلسفی ارائه داده که قرن‌ها سرتاسر فلسفه‌ی باستان و سده‌های میانی را زیر تأثیر داشته است. امپدوکلس وارث چند گرایش فلسفی بوده است. نخست تعالیم فیثاغورسیان، سپس فلسفه‌ی هراکلیتوس و سرانجام اصول عقاید پارمنیدس و مکتب الئا. از این میان آنچه مربوط به اندیشه‌های ناب فلسفی و به‌ویژه نظریه‌ی هستی است، تأثیر ریشه‌دار و سنگین اصول عقاید پارمنیدس می‌باشد، چنان‌که می‌توان گفت کوشش فلسفی امپدوکلس در واقع نقد نظرات پارمنیدس و بیرون شدن از بن‌بستی است که وی در برابر هرگونه تفکری درباره‌ی هستی برپا کرده بود. چنان‌که دیدیم پارمنیدس می‌گوید هستی نه از نیستی پدید آمده است و نه می‌تواند بار دیگر نیست شود. به‌نظر وی هستی یکپارچه، بی‌جنبش و دگرگونی‌ناپذیر است. امپدوکلس اما می‌گوید نمی‌توان این امر را نادیده انگاشت که اگر بپذیریم که هستی یکپارچه، همیشه یکسان، بی‌حرکت و دگرگونی‌ناپذیر است، چگونه می‌توان پدید آمدن و از میان رفتن چیزها، یعنی دگرگونی محسوس پدیده‌ها را توضیح دهیم؟ مشاهده و تجربه‌ی حسی ما نشان می‌دهد که هستی در دگرگونی

است، چیزها در پدیدگی و ناپدیدگی‌اند، زایش و مرگ دارند و از سوی دیگر نمی‌توان به آسانی پاسخ پارمنیدس را پذیرفت که همه‌ی این حقایق، زاییده‌ی پندار و گمان آدمیان و نام‌هایی است که ایشان نهاده‌اند و به واقعیت آنها باور دارند زیرا حواس و گواهی آنها تنها راه‌هایی است که ما را با هستی بیرون از ما پیوند می‌دهد و داوری عقل و استدلال و اندیشه نیز برپایه‌ی گواهی همین حواس نهاده شده است. او نخستین کسی بود که به وسیله آزمایش با ساعت آبی ثابت کرد هوا گرچه رؤیت‌پذیر نیست، جرم دارد، فضایی را اشغال می‌کند و اعمال قدرت می‌نماید، او تمایز میان هوا و فضای تهی (خلأ) را نشان داد.

اهمیت نظری این کشف در این دلیل آزمایشگاهی نهفته است که ماده می‌تواند در حالتی کاملاً خالص به وجود آید و اثراتی به وجود آورد که گرچه بسیار کوچک است و به سختی می‌توان آن را دید با واسطه‌ی حسّیات مستقیماً مشاهده شدنی است. او می‌گوید هستی آن‌گونه که پارمنیدس می‌پنداشت یکپارچه و همیشه یکسان نمی‌تواند بود، بلکه دارای چهار ریشه یا مایه‌ی نخستین است که جاویدان‌اند. این چهار ریشه همیشه بوده‌اند و هستند و همواره خواهند بود، پیدایش و فنا ندارند. وی این چهار ریشه را آتش، هوا، خاک و آب می‌نامد. این‌ها همان چهار عنصراند که فیلسوفان طبیعت‌شناس ملطی گفته بودند - اکنون امپدوکلس می‌گوید که هریک از این ریشه‌ها دارای همان ویژگی‌هایی است که «هستنده» نزد پارمنیدس دارا بود یعنی جاویدان است، همواره بوده است، یکتا و دگرگونی‌ناپذیر است. همه‌ی چیزهای دیگر از این چهار ریشه ساخته می‌شوند و خدایان نیز از آنها پدید می‌آیند، هرچند که زندگانی بس درازی دارند. بدین‌سان در جهان نه پیدایش و زایش است و نه از میان رفتن و فنا چرا که در واقعیت تنها آمیزش و جدایی این چهار عنصر یافت می‌شود. هیچ چیز دارای سرشت ویژه‌ی خود نیست بلکه یک آمیختگی ویژه از این چهار عنصر و مبادله‌ی آنهاست. پس آنچه ما پیدایش و از میان

رفتن می‌نامیم چیست؟ وی پاسخ می‌دهد که در هستی فقط به هم پیوستگی و از هم جدا شدگی این چهار عنصر یافت می‌شود. هنگامی که این چهار عنصر به هم می‌پیوندند و در یکدیگر می‌دوند و ترکیب می‌شوند و شکل ویژه‌ی هستنده‌ها را می‌یابند، ما می‌گوییم چیزها پدید می‌آیند و چون عناصر بار دیگر از هم جدا شوند و شکل‌های ویژه‌ی هستنده‌ها ناپدید شوند ما آن را از میان رفتن یا مرگ و فنای آنها می‌نامیم و گر نه از آنچه هستنده نیست چیزی نمی‌تواند پدید آید و نیز آنچه هستنده است نمی‌تواند به کلی از میان برخیزد. پس به نظر امپدوکلس، همه‌ی پدیده‌های هستی نتیجه‌ی هم‌کنشی میان این چهار عنصر است که جاودانه ادامه دارد. اکنون باید دید چه چیز علت و انگیزه‌ی این به هم آمیختن و از سوی دیگر جدا شدن و از هم گسستن آنها می‌شود؟ دیدیم که پارمنیدس هرگونه حرکت و دگرگونی را در هستی منکر بود، یا بهتر بگوییم چون حرکت را نفی کرد، بایستی هرگونه دگرگونی را نیز انکار می‌داشت، زیرا دگرگونی و حرکت همبسته دو نام برای بیانی یک واقعیت‌اند. امپدوکلس علت گرد آمدن و به هم پیوستن و نیز جدا شدن عناصر را چنین توضیح می‌دهد:

مهر و کین یا ستیز. امپدوکلس برای توضیح عقلانی حرکت و دگرگونی، دو نیروی جاوید را به میان می‌آورد که می‌توان آنها را دو ناموس ذاتی و تغییرناپذیر هستی شمرد و هرگونه به هم پیوستگی یا آمیزش عناصر را که منتهی به پدید آمدن می‌شوند و نیز هرگونه از هم گسستگی را که نتیجه‌ی آن ناپدید شدن و به اصطلاح فنای چیزهاست، زائیده‌ی فرمانروایی یکی از این دو نیرو دانست. وی این دو نیرو را عشق یا مهر و کین یا ستیز می‌نامد. عناصر بر اثر نیروی عشق یا مهر به هم می‌پیوندند و یکی می‌شوند و چیزهای گوناگون را پدید می‌آورند. از سوی دیگر بر اثر نیروی نفرت انگیز و ناخجسته‌ی کین یا ستیز، عناصر از هم پراکنده و جدا می‌شوند و علت از میان رفتن و دگرگونی چیزها می‌شوند. این هم‌کنشی جاویدان است. سرچشمه‌ی پدید آمدن هستنده‌های گوناگون عشق است و انگیزه‌ی مرگ و زوال آنها نیروی تبهارکین یا ستیز است. این عشق همزاد اندام‌های

آدمیان است و به نیروی اوست که آنان اندیشه‌های مهرآمیز دارند و در میان‌شان هماهنگی به‌وجود می‌آید و نیز کشاکش این دو نیروی عشق و کین را در پیکر آدمی و در اندام‌های او می‌توان یافت. همین قانون یا ناموس جاویدان در میان گیاهان و جانوران دریا و خشکی نیز فرمانروایی دارد. هستی همواره وحدت در کثرت یا کثرت در وحدت است. هستی، هستی مادی است زیرا ریشه‌های آن مادی‌اند. به‌نظر امیدوکلس تغییراتی که در جهان روی می‌دهد از روی غرض و غایت‌نگری نیست، بلکه در نتیجه‌ی «اتفاق» و جبر است. در این نظریه شباهتی میان هراکلیتوس و امیدوکلس دیده می‌شود. این فیلسوف نخستین کسی است که به وجود هوای جوّ و استقلال آن باور داشت. وجود چنین هوایی را با این تجربه اثبات می‌کرد که ساعتی آبی را در حالی که انگشت بر مدخل فوقانی آن می‌گذاشت در آب فرو می‌برد و در این حال می‌دید که هوای داخل این ابزار در مقابل دخول آب از مدخل تحتانی مقاومت می‌کند.^۱

دیوگنس دلاثرتی از قول ارسطو نقل می‌کند که وی امیدوکلس را کاشف و پایه‌گذار هنر سخنوری می‌نامد و نیز گوید که گورگیاس فیلسوف سوفیست مشهور شاگرد امیدوکلس بوده است. جالینوس پزشکی بسیار نامدار جهان باستان امیدوکلس را بنیانگذار مدرسه‌ی پزشکی ایتالیا می‌شمارد. این مدرسه‌ی پزشکی تا زمان افلاطون و ارسطو نیز هنوز برپا بوده و نظرات پزشکی آن در افلاطون و ارسطو تأثیر فراوان داشته است شاید به‌علت اشتغال امیدوکلس به پژوهش‌های پزشکی بوده است که این افسانه‌ها در پیرامون کرامات وی ساخته و پرداخته شده است. فعالیت وی برای نگهداری بهداشت شهروندان نیز مشهور است، چنان‌که دیوگنس لائرتیوس حکایت می‌کند که وی مرداب‌های پیرامون شهر آکراگاس را از

ریشه‌ی مالاریا پاک ساخت و از این راه خدمتی ارجمند به بهداشت شهروندان خود کرد.

فرهنگ فلسفه درباره امیدوکلس:

امپدوکلس آکراگایی یا آگری گنتومی، فیلسوف ماتریالیست یونانی از سسیسیل، اندیشه‌پرداز دموکراسی برده‌دار است. در شعر فلسفی‌اش درباره‌ی طبیعت، او تمامی تنوع اشیاء را به چهار عنصر فروکاست: خاک، آب، هوا و آتش. این آموزه‌ی چهار عنصر طبیعت برای سال‌های بسیار در فلسفه‌ی باستان و سده‌ی میانی پابرجا بود. وحدت و جدایی عناصر با کنش دو نیروی متضاد جذب و دفع (مهر و کین) توجیه می‌شد. امپدوکلس مراحل متفاوت تکامل عالم را با سلطه‌ی این نیروها تبیین می‌کند. فرضیه‌ی امپدوکلس مبنی بر تکامل قانونمند موجودات زنده به علت گزینش طبیعی ترکیبات یا بقای انطباق، اهمیت تاریخی بزرگی دارد.

۲. آناکساگوراس یا انکساگورس (۴۲۸-۵۰۰ پ.م) در کلازومنا، در ایونیا (آسیای صغیر) متولد شد و اگرچه یونانی بود، می‌توان گفت که وی کودکی و جوانی خود را در زیر سلطه‌ی حکومت ایرانیان گذرانده و شاید حتا از سربازان ارتش ایران نیز بوده است، می‌دانیم که آسیای صغیر پس از فرونشاندن شورش ایونیا در سال ۴۹۴ پ.م، همچنان زیر سلطه‌ی ایرانیان بود. مهم‌ترین رویداد زندگی فیلسوف ما آمدن وی به آتن بود. سده‌ی پنجم پ.م. و به‌ویژه نیمه‌ی دوم آن، دوران شکوفایی زندگی اقتصادی و اجتماعی آتن به‌شمار می‌رود. در این دوران دموکراسی برده‌وار آتن به استوارترین شکل خود رسیده بود و درخشان‌ترین مرحله‌ی آن دوره‌ی فرمانروایی پریکلس (در حدود ۴۲۸-۴۹۵ پ.م) به‌شمار می‌رود. آتن توانست پس از پیروزی بر ارتش ایران، دامنه‌ی فعالیت اقتصادی و اجتماعی خود را گسترش دهد و پیشرفته‌ترین دولت‌شهر یونانی گردد. در

چنین شرایطی بود که آناکساگوراس با پریکلِس که در آن هنگام جوان بود و هنوز کارش در سیاست و جامعه بالا نگرفته بود آشنا شد. پریکلِس مدتی نزد وی به آموزش پرداخت و پس از آن تا پایان عمر، حتا در دوران فرمانروایی سیاسی خود، به دوستی با فیلسوف وفادار ماند و چنان‌که خواهیم دید، وی را از چنگال یک مرگ نزدیک نیز نجات داد. افلاطون در کتاب *فایدروس* و نیز *پلوتارک* مورخ نامدار ضمن توصیف زندگی پریکلِس به دلبستگی پریکلِس به آناکساگوراس اشاره می‌کنند. *پلوتارک* می‌افزاید که پریکلِس از تعالیم آناکساگوراس درباره شناخت جهان طبیعت، در هنر سخنوری خود استفاده می‌کرد و بدین وسیله به آن نیرو و نفوذی فراوان می‌بخشید.

دومین رویداد زندگی آناکساگوراس این بود که در میان سال‌های ۴۵۰ و ۴۴۵ پیش از میلاد از سوی یکی از اشراف که مخالف پریکلِس بود، به بی‌دینی و هواداری از ایرانی‌ها متهم شد و محاکمه گشت. تهمت بی‌دینی بر این اساس بود که آناکساگوراس می‌گفت خورشید سنگی گداخته و ماه از خاک ساخته شده است. اتهام هواداری وی از ایرانیان نیز تماس او با ارتش ایران هنگام عبور خشایارشا از داردانل بود. اصل قضیه این بود که اتهام زننده از مخالفان سرسخت دموکراسی آتن بود که سرانجام پریکلِس وی را همراه چند تن دیگر از آتن تبعید کرد. حربه‌ی تکفیر در آن دوران که مردم آتن هنوز گرفتار اساطیر و نسبت به آنها متعصب و محافظه‌کار بودند می‌توانست به زیان متهمان تمام شود. سرانجام محاکمه به اینجا کشید که داوران آناکساگوراس را به مرگ محکوم کردند. اما پریکلِس بنا به گزارش *پلوتارک* و *دیوگنس لائرتیوس* به یاری دوست و استاد خود شتافت و از مردم خواست که به پاس خدمات وی از اعدام آناکساگوراس درگذرند و او را آزاد کنند. پس از این حادثه فیلسوف ما که نخستین دانشمندی بود که از

آسیا به آتن مهاجرت کرده بود دیگر ماندن در آتن را صلاح ندانست و به شهر دیگری از کوچ‌نشین‌های ملطیه در آسیای صغیر رحل اقامت افکند و چندی بعد درگذشت.

دیوگنس لائرتیوس درباره‌ی آناکساگوراس می‌نویسد که وی از خاندانی شریف و توانگر برخاسته بود و هنگامی که به فراگرفتن دانش عازم شد، خود را از کارهای روزانه کنار کشید و سرپرستی اموال خود را به خویشاوندان‌اش سپرد. به گفته‌ی دیوگنس روزی کسی به فیلسوف گفت: «آیا علاقه‌ای به سرنوشت زادگاه خود نداری؟» و آناکساگوراس به آرامی پاسخ داد: «من سخت دلبسته‌ی میهن خود هستم» و سپس اشاره به آسمان کرد! روزی دیگر کسی از وی پرسید که هدف آمدن او به این جهان چه بوده است؟ فیلسوف پاسخ داد: «برای این که به خورشید، ماه و آسمان نظر کنم.»^۱ تعمق در اصول عقاید فلسفی آناکساگوراس، پیش از هر چیز این نکته‌ی مهم را آشکار می‌کند که اندیشه‌های بنیادی وی در واقع واکنشی در برابر عقاید مکتب الئا به‌ویژه پارمنیدس بوده است. وی نخست می‌کوشد که به مسائلی که آن فیلسوف به میان آورده بود، پاسخی موجه بدهد و سرانجام تا آنجا که ممکن است میان نظرات متناقض آشتی برقرار کند. نکته‌ی دیگر آن که در میان فیلسوفان پیش از سقراط گفته‌ها و اندیشه‌های هیچ فیلسوفی بیشتر از آناکساگوراس، انگیزه‌ی پژوهش، تعبیر و تفسیر مختلف نبوده است.

آناکساگوراس فلسفه‌ی خود را در کتابی بیان کرد که فقط قطعاتی از آن باقی مانده است و این قطعات ظاهراً محدود به بخش نخست آن اثر است. وی چونان امپدوکلس، نظریه‌ی پارمنیدس را پذیرفت که «هستی نه به وجود می‌آید و نه از میان می‌رود و به عبارت بهتر دگرگونی‌ناپذیر است.

آنچه واقعیت دارد این است که به هم پیوستگی و از هم جدا شدگی اشیا است که وجود دارند.» پس هر دو متفکر متفق‌اند که ماده فسادناپذیر است و هر دو، با فرض وجود اجزاء فسادناپذیر مادی که اختلاط آنها پدیدآورنده‌ی اشیاء است و افتراق آنها بیانگر نابودی آن‌ها، این نظریه را با امر آشکار دگرگونی و تغیر وفق می‌دهند. اما آناکساگوراس با امیدوکلس موافق نیست که واحدهای نهایی اجزایی متشابه با چهار عنصر - آب، خاک، هوا و آتش - هستند. وی می‌گوید که هر چیزی اجزاء دارد و اجزاء آن به لحاظ کیفی عین کل آن است. ارسطو این کل‌ها را که اجزاء آنها از لحاظ کیف مشابه یکدیگراند، همگون (مرکب از اجزاء متشابه) می‌نامد در مقابل ناهمگون که مرکب از اجزاء نامتشابه است، چونان تکه‌ای از طلا که اگر به دو نیم شود، نیمه‌ها خود طلا هستند. اجزاء بدین‌سان به لحاظ کیفی عین کل‌اند و می‌توان گفت که کل همگون است. اما اگر یک سگ - یک موجود زنده به دو نیم شود، نیمه‌ها دیگر دو سگ نیستند. پس کل در این مورد ناهمگون است. بنابراین بعضی چیزها کیفاً اجزاء مشابه دارند و چنین اشیا نهایی و غیرمشتق هستند. امیدوکلس گفته بود که هر شیء بر اثر ترکیب عناصر و نسبت مقادیر کیفیات نخستین چهارگانه در این ترکیب به وجود می‌آید و آناکساگوراس به خلاف او قائل بود به این که استخوان و گوشت و موی کیفیاتی قابل تجزیه نیستند. از سوی دیگر ملاحظه می‌کرد که اشیاء از یکدیگر برمی‌آیند، مثلاً موی از چیزی که موی نیست و گوشت از چیزی که گوشت نیست پدید می‌شود و اگر زایشی واقعاً در میان نباشد چگونه چنین چیزی امکان می‌پذیرد؟ در پاسخ می‌گفت که هر چیزی که تولید می‌شود پیش از آن در زادگاه خود وجود داشته است و بدین‌گونه زایش جز افتراق و جدایی نیست. یعنی اشیاء از مرحله‌ای که با هم مختلط بودند و به سبب این اختلاطشان نمی‌شد آنها را از یکدیگر تمیز داد، به

مرحله‌ای عبور می‌کنند که در آن از هم افتراق می‌جویند. اما تغییراتی که در صورت‌های اشیاء حاصل می‌گردد نامتناهی است و هیچ‌یک از اشیاء، هیچ‌گاه از تولید اشیاء دیگر باز نمی‌ایستد، پس لازم است که در هر شیء «بذر»‌های همه‌ی اشیاء دیگر باشد با این تفاوت که این بذرها در آن شیء با یکدیگر امتزاج دارند و به همین سبب نامرئی‌اند. «اشیاء چنان نیست که گویی با تبری آنها را بریده و از یکدیگر جدا ساخته باشند، نه گرم از سرد و نه سرد از گرم.» هر شیء نام خود را از کیفیتی که در آن غالب شده است می‌گیرد، اما کیفیات نامتناهی دیگر نیز در همان شیء وجود دارد، اگرچه از هم متمایز نیست. پس افتراقی که همیشه در طی حاصل شدن است، هرگز به‌طور کامل به‌وجود نمی‌آید، حتا هرگز به چنین مرحله‌ای نزدیک نیز نمی‌شود، بلکه حرکتی است که پایانی ندارد. آناکساگوراس حرکتی را که موجب افتراق شیء می‌شود نامتناهی می‌داند و این رأی نتیجه‌ی باور او به این بود که قابلیت تقسیم شیء نامتناهی است و در جسم محدود شمار نامحدودی از اشیاء متشاکل وجود دارد و همین معناست که افتراق اشیاء را از یکدیگر به‌طور نامحدود میسر می‌سازد. آناکساگوراس نیز آزمایش‌هایی انجام داد که نشان می‌داد که فرایندهای فیزیکی وجود دارند که زیر سطح یا فراسوی طیف ادراکات مستقیم صورت می‌گیرند. او دو قایق گرفت یکی حامل مایعی سپید و دیگری سیاه و سپس مایع را قطره به قطره از یکی به دیگری انتقال داد. گرچه به لحاظ فیزیکی با هر قطره باید تغییر رنگی باشد این تغییر قابل رؤیت نیست تا این که چندین قطره مخلوط شده باشند.

از این آزمایش‌ها آناکساگوراس نتیجه گرفت که حواس، داورهای دقیق شرایط واقعی نیستند، ولو آن که ادراکات‌شان کاملاً گمراه‌کننده نباشد. مدارک دریافت حسی باید برای رسیدن به حقیقت مورد استفاده قرار

گیرند: برای درک غیر قابل رؤیت، اما چونان در تغییری تدریجی به لحاظ رنگ، باید به قابل رؤیت تکیه کرد.

آناکساگوراس در نظریه‌ی فیزیکی‌اش تصویر بغرنج‌تری از سرشت ماده ارائه داد. او اعلام داشت که ذات نخستینی که او آن را «بذرهای اشیاء» می‌خواند به لحاظ شماره و تنوع نامتناهی‌اند و هریک از این ذرات صغار که نابودنشده‌ی و تغییرنیافتنی‌اند، درون خود شامل کیفیت‌های هر چیز دیگری هستند.^۱

این‌ها بودند برخی تحولات اساسی در حوزه‌ی فلسفه پس از ملطی‌ها که پس‌زمینه‌ی ایده‌هایی را تشکیل دادند که از میان آنها نظریه‌های خاص اتوم‌گرایان پدید آمد.

اما آناکساگوراس مسائل دیگری نیز طرح کرده است: در آغاز می‌خواست بداند که در این لایتناهی که به‌تمامی از یک جنس است اصل حرکت چه می‌تواند باشد؟ این اصل را فقط می‌توان وجودی دانست که فراسوی منطقه‌ی امتزاج باشد، عیناً به همان گونه‌ای که در اندیشه‌ی امیدوکلِس نیز مهر و کین خارج از عناصر چهارگانه بود. این علت بسیط و عاری از امتزاج که به‌نفسه وجود دارد و مبدأ نظام عالم است «نوس» یا عقل است. عقل به چه ترتیب عمل می‌کند؟

آناکساگوراس بر اثر مشاهده‌ی تغییراتی که از حرکات دَوْرانی فلکی حاصل می‌شود بدین نتیجه رسیده است که علت نخستینی که اشیاء را از یکدیگر جدا می‌سازد حرکتی دورانی یا گردبادی است. پس عقل را چنین تصور می‌کند که نخست خود آن، متحرک به حرکت دورانی است و آنگاه رفته رفته در حول مرکز خود منبسط می‌شود تا بدین‌گونه در فضای نامتناهی گسترش یابد. افتراق اشیاء به نحوی که فهم آن دشوار است بر اثر این حرکت گردبادی مکانیکی حاصل می‌شود، مثلاً ستارگان از اینجا پدید

می‌آیند که اتر (اثر) سنگ‌هایی را از زمین جدا می‌کند و با سرعت حرکت خود آنها را مشتعل می‌سازد. همین امر در نقاطی بی‌شمار از فضای بی‌پایان نیز حاصل تواند شد، بنابراین چنان‌که تعالیم فیلسوفان ملطی اقتضاء داشت باید قائل به وجود عوالم بی‌شمار بود.

آراء آناکساگوراس در زیست‌شناسی ارتباط مشهودی با آراء او در جهان‌شناسی ندارد. آنچه مسلم است این‌که در نظر او همه‌ی موجودات زنده که نباتات نیز از آن جمله‌اند، سهمی از عقل کلی برده‌اند. آناکساگوراس می‌گوید احساس از اضداد برمی‌آید، مثلاً در مردمک چشم است که چون به تمامی تاریک است، تصویر روشنی پدیدار می‌تواند شد و شیء گرم‌تر یا سردتر از ماست که ما را گرم یا سرد می‌تواند ساخت. و از همین روست که هر احساسی مستلزم تألمی است، زیرا که تألم تنها بر اثر تلاقی حیات با شیء که مشابه آن نیست برمی‌آید.

نکته‌ی اساسی در نظریه‌ی آناکساگوراس مبنی بر پدید آمدن احساس از اضداد، در مقایسه با نظریات متفکران پیش از او پیشرفته‌تر است. این‌که آناکساگوراس به خطای حسیات بیرونی توجه فراوان داشته و عقل را معیار حقیقت معرفی کرده است به معنای انکار امکان شناخت عینی نیست. در واقع وی برای جبران خطاهای حسی، عقل و آگاهی آدمی را که مواد خام خود را به هر حال از حواس می‌گیرد، معیار تشخیص درستی ادراک حسی می‌شمارد. وی بر این باور است که حواس از ادراک علل، انگیزه‌ها و همبستگی‌های نهانی و درونی چیزها ناتوان‌اند، زیرا هر چیزی چهره‌ها و جنبه‌های بی‌شمار و گوناگونی دارد و حواس ما هربار تنها برخی از این چهره‌ها و جنبه‌ها را درمی‌یابد، اما عقل یا هوش آن داوری است که می‌تواند میان داده‌های حسی، همبستگی برقرار سازد و نقصان یکی را به یاری دیگری جبران کند.^۱

فرهنگ فلسفه درباره آناکساگوراس:

«آناکساگوراس اهل کلازومنا (واقع در ایونیا در آسیای صغیر)، فیلسوف یونانی است با گرایشی ماتریالیستی ناستوار و هوادار دموکراسی. او به اتهام ناباوری به الوهیت محکوم به مرگ شد اما آتن را برای تمام عمر ترک گفت. او به تنوع کیفی بی‌نهایت عناصری از ماده‌ی نخستین (بذرهای اشیاء) باور داشت که بعدها به هوموئومره (اجزای متشابه) شهرت یافت به معنای ترکیبات گوناگونی که تمامی اشیاء از آنها پدید آمده‌اند. نیروی محرکی که وحدت و افتراق ذرات بنیادی به آن بستگی دارد، «نوس» است که وی آن را بن‌مایه‌ی خالص‌ترین و لطیف‌ترین تنوع می‌دانست. جهان‌شناسی آناکساگوراس مدعی است که منظومه‌های اجرام آسمانی اختلاط عناصر بی‌نظمی است که از گردش دورانی یا گردبادی حاصل می‌شود.»

فصل ۷

اتوم‌گرایان. لوکیپوس و دموکریتوس

دو نام نخستِ همبسته با مکتب اتوم‌گرایی، لوکیپوس و دموکریتوس‌اند. آنان که از اهالی ایونیا بودند در سده‌ی پنجم پ.م بالیدند. لوکیپوس در ملطیه و دموکریتوس در آبدرا زاده شدند. آموزش‌های اتوم‌گرایان و به‌ویژه نظرات آنان درباره ساختار ماده از چه قرار بود؟

بنا به نظر لوکیپوس و دموکریتوس عنصر اصلی همه‌ی اشیاء و آنچه تمامی موجودات از آن ترکیب شده است ذره‌ی صغار مادی تقسیم‌ناپذیر یا اتم است (که در اصل به معنای چیزی است که اجزاء ندارد یا چیزی که تقسیم و تجزیه نمی‌پذیرد). هر اتم دارای خصوصیات ثابت صورت و جز آن است که همواره عین خود باقی می‌ماند. بدین‌گونه هر اتم به‌عقیده‌ی دموکریتوس دارای همان خصوصیت تعییرناپذیری و ثبات است که پارمنیدس آن را خصوصیت حقیقی کل عالم وجود می‌دانست. اما اتم‌ها هرچند ذات و طبیعت‌شان تعییرناپذیر است، پیوسته در فضای خالی (خلأ) و در حال تغییر وضع‌اند، پیوسته در فضا سقوط می‌کنند و با دیگر اتم‌ها مصادف می‌شوند و در مسیرها و نظم و ترتیب‌های مختلف می‌افتند. بنابراین، هرچند اتم‌ها همه از یک جنس‌اند و هرکدام دارای شکل ثابتی

است، از جهت وضع قرار گرفتن و نسبت هریک به دیگری در معرض دگرگونی و تبدل است. اتم‌ها ازلی و ابدی‌اند و تولد و مرگ و رشد و انحطاط آنها در نتیجه‌ی به هم پیوستن یا از هم پاشیدن اتم‌ها و افزون و کاهش یافتن تعداد آنها پدیدار می‌شود. پس دگرگونی‌ها و تنوعاتی که ما ادراک می‌کنیم دگرگونی‌ها و اختلافات واقعی در ذات اشیاء نیست بلکه اختلافات و دگرگونی‌هایی در کم و کیف ترکیب اجزاء با یکدیگر است.

نظریه‌های اتم‌گرایان هدف‌اش این بود که کمک‌ها و انتقادهای اسلاف فلسفی‌شان را به حساب بیاورند و راه‌حل‌هایی برای مسائلی که آنان طرح کرده بودند یا دشواری‌هایی که با آن روبه‌رو شده بودند فراهم سازند. ملطی‌ها در صدد بودند که منبع اصلی تمام اشیاء را در یکی از چهار عنصر یا در ذخیره‌ی نامحدود ماده‌ی آناکسیمندر کشف کنند اما نتوانستند به نحو قانع‌کننده‌ای تمامیت اشیاء را به واسطه‌ی یک عنصر تنها توضیح دهند.

هراکلیتوس از ضرورت مطلق و تغیر جهان‌روا در همه‌ی اشیاء به واسطه‌ی وحدت، تنش و ستیزه‌ی مقابل‌های‌شان دفاع کرده بود و اعلام داشت که ثبات آنها گذراست. منطق‌الثائی‌ها از سوی دیگر نتیجه گرفته بود که هستی به تنهایی واقعی است؛ تمامی اشیاء اساساً ثابت و بی‌جنبش‌اند، تغیر، خطای حواس است.

امپدوکلس و آناکساگوراس کوشیده بودند واقعیت تغیر، حرکت و جلوه‌های متنوع اشیاء را از طرد و تکفیر‌الثائی‌ها به سه طریق برهانند. آنان شمارگان و تنوع اصل نخستین را بسیار و حتا نامتناهی در نظر گرفتند. آنان کون و فساد اشیاء را به اختلاط و افتراق این عناصر نسبت دادند. سرانجام آنان نشان دادند که فاهمه‌ی انسانی، در نتیجه‌ی مبتنی بر مشاهده، می‌تواند فرایندها را در طبیعت کشف کند، فرایندهایی که هرچند غیرمستقیم، واقعی و مؤثراند و کاملاً برای حواس قابل درک‌اند.

پایه‌گذاران اتومیسزم - لوکیپوس و دموکریتوس - دو نوع هستی فرجامین را مفروض دانستند. این‌ها عبارت بودند از پُر و تهی، چیزی و

ناچیزی، اتوم و خلأ. یکی معادل با هستی بود؛ دیگری با ناهستی. بدین‌سان، اتوم‌گرایان در تقابل با الثایی‌ها هستی واقعی را از ناهستی به صورت فضای تهی یا خالی بیرون کشیدند و تغییر و تنوع را از همکنشی میان اتوم و خلأ مشتق دانستند.

تئوفراستوس، جانشین ارسطو، با عنوان رئیس آکادمی در آتن، درباره لوکیوس می‌نویسد:

او به عناصر بی‌شمار و دائماً در جنبش یعنی اتوم‌ها قائل بود. و صورت‌های آنها را به لحاظ تعداد نامتناهی دانست، زیرا دلیلی در دست نیست که چرا آنها باید این نوع باشند نه نوع دیگر و بدین سبب او شدن و تغییر بی‌وقفه را در اشیاء می‌دید. باز او معتقد بود که آنچه هست واقعی‌تر از آنچه نیست، نیست و هر دو به یکسان علل اشیایی هستند که به وجود می‌آیند: زیرا او بر این باور بود که جوهر اتوم‌ها فشرده و کامل است و او آنها را آنچه هست می‌خواند، در حالی که در خلأ حرکت می‌کردند و او آنها را آنچه نیست می‌خواند اما تأیید می‌کرد که درست همان قدر واقعی است که آنچه هست.

بدین‌سان، اتوم‌گرایان، با اتحاد آنچه هست با آنچه نیست‌شان، با موضع هراکلیتوس که همه چیز در جریان است و نیز با موضع متضاد آن متعلق به پارمنیدس که هیچ چیز تغییر نمی‌کند آشتی کردند. جفت‌گیری اتوم‌ها با خلأ، هم ثبات و هم تغییر، حرکت و سکون، این همانی و این نه‌انی را تبیین کرد. نه تغییر فی‌نفسه، بلکه همکنشی بی‌وقفه‌ی‌شان به تمامی تغییرات، ترکیبات و تفاوت‌های اشیاء در عالم راه می‌داد.

اتوم لوکیوس و دموکریتوس ترکیبی از ویژگی‌های وام‌گرفته از مفاهیم پایه‌ای اسلاف‌شان بود، مشابه با تک‌جوهر نخستین ملطی‌ها و تصور فیثاغورسیان که اعداد سازه‌های اشیاء‌اند. اتوم نامخلوق و تغییرناپذیر مانند واحد پارمنیدس و با این‌همه کثیر در شمار و دائم درگیر در ترکیبات

چونان چهار عنصر امیدوکلس یا «بذرهای» آناکساگوراس. ماده‌ی زمخت و ناخالص مرکب بود از این دانه‌ها یا ذرات. اتوم‌ها نامخلوق، سخت و باصلابت و یکنواخت و در جوهر غیرقابل تغییر و مطلقاً رخنه‌ناپذیراند.

آنها به لحاظ اندازه و شکل ذاتاً متفاوت‌اند؛ لیکن کیفیتی جز سختی و صلابت و رخنه‌ناپذیری ندارند، شمارشان نامتناهی است و در خلأ حرکت می‌کنند و تقسیم‌ناپذیراند، به حس در نمی‌آیند، زیرا بسیار صغیراند و با حواس نمی‌توان آنها را ادراک کرد. این آن چیزی بود که از اتم در نخستین جلوه‌اش برای بشریت تصویر می‌شد.

در سامانه‌ی اتوم‌گرایان، پنداشت آنان از خلأ نیز به همین‌سان اهمیت داشت. لازم است تأکید ویژه‌ای بر این عامل دوم داشته باشیم زیرا برخی اوقات اهمیت آن کم ارزیابی شده است. با این‌که جفت مزبور در اذهان اتوم‌گرایان جدایی‌ناپذیر بود، خلأ در نظریه‌هاشان کمتر از اتوم اساسی نیست. مفهوم خلأ حرکت را به لحاظ نظری توجیه‌پذیر و نیز به نحو معقولی آشکار ساخت. خلأ که اتوم‌ها در آن حرکت می‌کنند و در آن هستی دارند، همچنین نامخلوق و بی‌تغییر، دارای صلابت و در طبیعت یکنواخت‌اند؛ اما کاملاً بی‌سیما و کاملاً رخنه‌پذیراند. خلأ همان قدر انفعالی و رخنه‌پذیر بود که اتوم‌ها بی‌قرار و خود-محصور بودند.

این مفهوم از خلأ در فلسفه و علم تاریخی دارد به همان اندازه جالب و آموزنده است که همراه آن، اتوم. آن، سرنمون مفاهیم فضای نامتناهی و خالی باستانیان، امتداد دکارتی‌ها، اتر فیزیک‌دان‌های سده‌ی نوزدهم و میدان الکترومغناطیس دانشمندان معاصر است. فیزیکدان‌های امروز هنوز با دشواری‌های موجود در روابط میان میدان الکترومغناطیس و کوچکترین واحدهای ماده دست به گریبان‌اند. بدون مبالغه می‌توان گفت که آنان هنوز باید مسائلی را حل کنند که نخست هنگامی مطرح شد که یونانیان اتوم را از خلأ تشخیص دادند.

بنا به نظر اتوم‌گرایان جهان چگونه تشکیل شد؟ دسته‌ای از اتوم‌های مختلف‌الشکل از توده‌ی نامتناهی جدا شدند در فضای خالی گسترش یافتند و به یکدیگر اصابت کردند. آنها گرفتار شدند و به دور دایره‌ای تنوره زدند. هریک به شبیه خود پیوست؛ اتوم‌های سبک به بیرون پرت شدند و بقیه با هم ماندند. از میان این درهم آمیختگی چرخنده‌ی اتوم‌ها و جدا شدن اجزاء آن در هماندها، نه تنها جهان ما و تمامی اجسام آن، که شمار نامحدودی از جهان‌های دیگر به وجود آمدند و نابود شدند.

این فرایند کیهانی بی‌پایان ادامه دارد. هرچیز به وجود می‌آید و از راه تصادم، انعقاد و انحلال اتوم‌های جنبنده در خلأ از آن بیرون می‌رود. کیفیت‌ها و جلوه‌های متفاوت اشیاء به ترکیب‌های متفاوت اتوم‌های تشکیل‌دهنده‌شان با شکل‌ها و اندازه‌ها، مواضع و گروه‌بندی متفاوت‌شان بستگی دارد. درست به همان‌گونه که در الفبا حروف متفاوت با مواضع و نظم و ترتیب‌های گوناگون وجود دارند، به همین صورت، بسیاری از اتوم‌ها با ترکیب‌های گوناگون‌شان بسیاری از اشیاء گوناگون را در عالم به وجود آورده‌اند.

اتوم‌گرایان در نظریه‌هاشان کوشیدند هم مدارک حواس و هم نیازهای عقل‌شان را ارضا کنند. ادعای آنان که هر شیء خاصی از اتوم‌ها ساخته شده بسیار فراسوی مشاهدات مستقیم حواس رفت و به این نتیجه رسید که در شرایط عادی چیزهای مستقیماً قابل ادراک و تغییرات به سبب عناصر مادی و جنبش‌های پنهان از حواس صورت می‌گیرند. آنان برای توجیه پدیده‌های مورد مشاهده فرض می‌کردند که ماده ساختار پیچیده و دقیقی دارد که فراسوی حیطه‌ی تحقیق مستقیم است.

آنان بر این باور بودند اتوم‌ها اجسام واقعی هستند که به گونه‌ای مادی واقعیت‌ها را به وجود می‌آورند یا چنان‌که دموکریتوس آنها را نامید چیزی متضاد با فضای تهی که هیچ بود. جسارت اعتقاد آنان را که اتوم‌ها جعلی و خیالی نیست می‌توان با این واقعیت قیاس کرد که وجود واقعی اتوم از

سوی بسیاری دانشمندان حتا تا آغاز سده‌ی بیستم زیر پرسش قرار داشت. مثبت‌گرایان (پوزیتیویست‌ها) اتوم را تدبیر مفهومی مفیدی برای توضیح برخی پدیده‌های مولکولی تلقی می‌کردند اما تردید داشتند که با این فرضیه‌ی مناسب و آسان هرگونه واقعیت عینی را معرفی می‌کنند.

ارنست ماخ، یکی از متنفذترین نظریه‌پردازان علم طبیعی در آستانه‌ی سده بیستم و نماینده‌ی فلسفه‌ی تجربه‌ی انتقادی^۱ صریحاً انکار کرد که اتوم‌ها واقعاً وجود دارند. یک سده پیش او آنچه را بمب اتمی امروز به نحو وحشتناکی به جنگلی‌های جاهل نشان داده است، مردود شناخت. این را بدین لحاظ یادآوری نمی‌کنیم که ماخ را بی‌اعتبار جلوه دهیم. او کسی بود که انتقادهایش به برخی فرضیه‌های نظری فیزیک نیوتنی انشتین و دیگران را در حدسیاتی که به نظریه نسبیت و کشف انرژی هسته‌ای انجامید زیر تأثیر قرار داد. منظور ما تأکید بر بصیرت نظری درخشان اتوم‌گرایان است. ایده‌های آنان به همان اندازه جسورانه بود که نوگرایانه بود.

مسلم است که میان ایده‌های اتوم‌گرایان درباره ساختار ماده و کاربردهای عملی جاری نیروی اتمی فاصله‌ی غول‌آسایی موجود است. این فاصله‌ی میان چشمداشت نظری و اثبات در عمل است. بدون تردید ایده‌ها هنگامی که آدمیان می‌توانند آنچه را که برای آن پافشاری می‌کنند، به وجود بیاورند یا نابود کنند اغلب قابل رسیدگی هستند.

اتوم‌گرایان تصورات بسیار نادرستی نیز درباره عالم داشتند. یکی این پنداشت نادرست بود که اجسام بزرگتر سریع‌تر از اجسام کوچکتر در فضای خالی سقوط می‌کنند. دیگری باور آنان بود مبنی بر این که عناصر فیزیکی بنیادی تغییرناپذیر و به لحاظ جوهر شبیه‌اند. این نگرش را که سده‌های بسیار دوام داشت علم مدرن مردود دانسته است.

آزمایش‌های دالتون نشان داد که اتوم‌های عناصر شبیه هم نیستند؛

هریک وزن ویژگی‌نمای خود را دارد. در سده‌ی خود ما اثبات شده است که حتا وزن اتوم‌های عناصر یکسان متنوع است (ایزوتوپ‌ها). ما اکنون می‌دانیم که اتوم‌ها به‌جای عدم قابلیت تغییر و تقسیم، بسیار متغیر، شکاف‌پذیر و درهم‌آمیختنی‌اند. افزون بر این، اتوم‌ها می‌توانند نه صرفاً با فشار مکانیکی و اصابت به یکدیگر بلکه به روش الکتریکی و طرق دیگر، به یکدیگر کنش و واکنش نشان دهند.

همه‌ی این تحولات بعدی در دانش خواص هسته‌ای اهمیت کشفیات اتوم‌گرایان در زمان و مکان خودشان را بی‌اعتبار نمی‌کند. آنان تصویری بسنده و درست از ساختار درونی جهان طبیعی و شیوه‌های عمل و تحوّل آن تا حدّ مقدور با اطلاعات، فناوری و مفاهیم موثّق به‌دست دادند. خطاهای ویژه‌ی آنان در شرایط متداول آغازین دانش علمی اجتناب‌ناپذیر بود و کمتر از انسجام قابل تحسین فرایافتهای کیهان‌شناختی آنان است که به‌موجب آن تمامی علل به نحوی یکسان فیزیکی و تمامی نتایج به گونه‌ای مادی تعیین می‌شوند.

اتوم‌گرایان علّیت‌گرایان سرسختی بودند. تنها قطعه‌ی بازمانده‌ی آموزش‌های لوکیپوس اعلام می‌دارد: «هیچ چیزی بدون علت پدید نمی‌آید، بلکه همه چیز بنا به علت و ضرورتی روی می‌دهد.» نمی‌توان چیزی را به بخت و اتفاق نسبت داد؛ همه چیز علت خود را دارد که بر اثر ضرورت می‌آید. هیچ چیز از هیچ به‌وجود نمی‌آید؛ همه چیز مقدمات مادی خود را دارد که وجودش به آن بستگی دارد.

این اصول شرایط واجب تحقیق علمی طبیعت‌اند. روش علمی مبتنی بر مردود شناختن اتفاق، غایت‌شناسی، علل نهایی یا مقصد هوشمندانه برای تبیین رویدادهای طبیعی است.

قدرت سیاه نوشته‌ی ریچارد رایت حاوی تصویری عالی از تضاد میان این دو شیوه تعبیر پدیده‌های طبیعی است. او درباره سیلی بر رودخانه‌ی مقدسی در ساحل طلای آفریقا سخن می‌گوید که آسیب قابل ملاحظه‌ای

به بار آورد. بومیان بر این باور بودند که سیل ابراز عصبانیت ارواح نیاکانی بود که برای خرسندی آنان باید قربانی داده می‌شد. از این رو آنان کوشیدند که مانع مهندسی‌نی شوند که می‌خواستند علل طبیعی سیل را بررسی کنند و دست به اقدامات عملی برای توقف نتایج ویران‌کننده‌ی آن بزنند.

بدین لحاظ ایده‌ها و اجرای مراسم جادویی با روش‌های علم برخورد می‌کرد و کارهای مهندسی را حذف می‌نمود. رهیافت افراد قبیله غایت‌شناسانه بود. آنان به این رویداد طبیعی، به جای بررسی شرایط واقعی که آن را به وجود آورده، همچون تجسم اراده و اجرای مقاصد نیروهای اشباح می‌نگریستند.

اتوم‌گرایان قاطعانه این روش جان‌گرایانه را رد می‌کردند. این بیشتر در پنداشت بنیادی آنان از حرکت مشهود بود. ایده‌آلیست‌ها برای وجود حرکت در جست‌وجوی علت غایت‌گرایانه بودند. برای اتوم‌گرایان حرکت، علت نخستین نداشت و همواره موجود بوده است. حرکت وجه ذاتی اتم‌ها در خلأ بود؛ هر جنبش کنونی همواره منوط و مشروط به جنبش پیشین بود، طوری که نیازی در سامانه‌ی آنها برای محرکی نخستین یا دخالت نیروهای فراطبیعی برای ادامه حرکت اشیاء نبود.

این علیت‌گرایی تام آنان معتبر، اما یک‌سویه بود. بخت و اتفاق نیز وجهی بنیادی از واقعیت به همان اندازه‌ی ضرورت است. اما لوکیوس و دمکریتوس هیچ جایی در نظریه‌هاشان برای بخت و اتفاق قایل نبودند. این نامنسجم بود زیرا احتمال در شرح خود آنان از صورت‌بندی اشیاء نهفته بود. خلق جهان‌های بسیار و لوازم آنها به همان اندازه‌ی ضرورت موضوع بخت و اتفاق بود - جهان جاندار نبود و هیچ آینده‌نگری بر آن حکمفرما نبود و طبق هیچ طرح قبلی به وجود نیامده بود و تنها به واسطه گردهم‌آیی اتفاقی اتوم‌هایی فراهم آمده بود که در خلأ بهم می‌پیوستند و از هم جدا می‌شدند. این اخراج بخت و اتفاق از شاکله‌ی آنان درباره اشیاء دشواری‌های قابل توجهی را برای اتوم‌گرایان باعث می‌شد که اعضای

بعدی این مکتب بکوشند، هرچند ناموفق، آن را اصلاح کنند. جنبه‌های مهمی از فلسفه‌ی دموکریتوس در معرض مناقشه حتا در عهد عتیق بود. یکی در رابطه با نظرات او درباره ماده و حرکت و دیگری نظریه‌ی شناخت او.

ارسطو نوشته است که لیکوس و دموکریتوس خاستگاه حرکت را نادیده گرفته‌اند، زیرا وی انتظار داشته است که اتوم‌گرایان نیز چونان خودش، عقیده داشته باشند که نیروی هوشمندی برای نخستین حرکت جهان یا محرک نامحرکی مورد نیاز بوده است. بعدها سیمپلیکوس و سیسرو نیز اعلام داشتند که اتوم‌ها به اتکاء انگیزه‌ای خارجی می‌توانند حرکت کنند.

فیلسوفان مکانیکی و طبیعی‌دان‌های عصر مدرن نیز تصور می‌کردند که دموکریتوس در پنداشت آنان از ماده‌ی ذاتاً راکد و بی‌جنبش^۱ سهمیم بوده است. بویل گفت که خداوند «ماده را به حرکت واداشت» و نیوتن اعلام داشت که «خدا در آغاز ماده را جسمانی، حجیم، سفت و سخت، رخنه‌ناپذیر و به‌صورت ذرات متحرک شکل داد...»

بدین لحاظ، اتوم‌ها، چونان ذرات نهایی ماده پس از آن‌که محرک نخستین آنها را به حرکت درآورد، با ضربه‌ی متقابلی بایستی از جایی به جای دیگر و از حالتی به حالت دیگر هل داده شده باشند. لانگه اعلام داشت که اتوم‌گرایان نخستین کسانی بودند که چنین «نظریه‌ی اکیداً مکانیکی عالم را» ارائه دادند.

آنان همه از درک نکته‌ی اصلی موضع دموکریتوس ناتوان بودند. او از آناکساگوراس برای معرفی ذهن در واداشتن ماده به حرکت و ایجاد نظم در جهان انتقاد کرد. او به حرکت اتوم‌ها در خلأ [فضای تهی] چونان واقعیت تحویل‌ناپذیر هستی توجه کرد، چیزی که برای آن هیچ تبیین دیگری نبود.

این فرایند مادی بنیادی نه آغازی داشت و نه پایانی؛ حرکت اتوم‌ها در فضای خالی نامتناهی، پایدار و نابودنشده‌ی صورت می‌گیرد. درهم آمیختن آنها را پیدایش و زایش و از هم پاشیدن و جدا شدن آنها را فنا و تباهی می‌نامیم. اما خود پیدایش در عین حال جز یک دگرگونی در ترکیب و به هم آویختن اتوم‌ها نیست. آنها در فضای تهی در گردش‌اند و در حال حرکت به هم اصابت می‌کنند و درهم پیچیده می‌شوند و در تماس با هم، تنگ نزدیک یکدیگر جای می‌گیرند. اما این اتوم‌ها، هنگامی که بار دیگر به نحو و شکل دیگری ترکیب شوند، پیدایش تازه‌ای روی می‌دهد.

چنان‌که فارینگتون در بررسی خود درباره علم یونانی تأکید کرده است:

افتخار راستین اتوم‌گرایی دموکریتوس این است که در مورد مسایل روزگار خود، از هر نظریه رایج بهتر پاسخ داده است. مکتب مزبور اوج گمانه‌زنی درباره سرشت عالم کائنات در عهد باستان است که طالس آن را آغاز کرد. پایه‌ی واقعیت بنیاد آن عبارت بود از مشاهده‌ی فرایندهای فنی و طبیعی با حواس به‌تنهایی، همراه با محدودی نشانه‌برداری‌های آزمایشی از آن نوع که توصیف کرده‌ایم. مزیت نظری آن تحویل دادن این نتایج به انسجام منطقی بیشتر از هر سامانه‌ی باستانی دیگر است.

این واقعیت که دموکریتوس اتوم را تقسیم‌ناپذیر و پایدار تصویر کرده بود، گاسندی، بویل، نیوتن و دیگران را قادر ساخت مفهوم کلیدی او را در شاکله‌های مکانیسم فیزیکی و یزدان‌شناختی‌شان ادغام کنند. دموکریتوس، اما مکانیست به معنای مدرن آن نبود. او ماتریالیست دیالکتیکی ساده‌ای بود که به واقعیت چون جریانی واحد و پایان‌ناپذیر اشیایی می‌نگریست که به وجود می‌آیند، می‌گذرند و جای خود را به اشیاء دیگر می‌سپارند. ریاضیات و فیزیک در یونان باستان چندان بالغ نشده بود که پایه‌ای برای

پنداشتی علمی از جهان بر الگوی ماتریالیسم مکانیکی سده‌های هفده و هزدهم فراهم سازد.

برخی مفسران نوشته‌اند که دموکریتوس نظرات شک‌گرایانه یا ذهن‌گرایانه‌ای در مورد گواهی حواس یا حسیات یا به عبارت بهتر، امکان نیل به شناخت درست و معتبر درباره جهان خارجی از طریق ادراک حسی داشته است. او تمایزی میان دو نوع شناخت قائل شد. او می‌نویسد: «دو شکل دانش یا شناخت وجود دارد، پاک‌زاد و ناپاک‌زاد، بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، پساوایی، همه‌ی این‌ها به ناپاک‌زاد تعلق دارند. پاک‌زاد کاملاً از این‌ها جداست.»

این ممکن است بدین معنا تلقی شود که ادراک حسی را معتبر و حقیقی نمی‌دانست. در واقع، لانگه اظهار داشت که «دموکریتوس به کیفیات حسی نظیر رنگ، صدا، حرارت و جز آنها چونان عوارض فریبنده محض می‌نگریست...» این برداشت نادرستی از موضع اوست. دموکریتوس قصد نداشت حواس را از نقش مقدماتی‌شان در فرایند شناخت محروم سازد. چنان‌که اپیکور گفت: «تمامی حسیات پیام‌آوران حقیقت‌اند.» اما حسیات کافی نیستند. آنها از طریق کاربرد تعقل و استدلال که به ادراک بستگی دارد شناخت واقعیت را عمیق‌تر می‌سازند. تفکر از احساس به گونه‌ای مطلق متفاوت نیست، بلکه حرکتی فراتر، بغرنج‌تر و زیرکانه‌تر از همان تصاویر دریافتی از منابع بیرون ذهنی بازتابیده در فرد است.

دو شیوه‌ی متفاوت شناخت بر دو درجه یا دو تراز متفاوت واقعیت استوار است. آنچه بر سطح اشیاء ظاهر می‌شود توسط تصاویری که از راه هوا می‌گذرند، به نحو کم یا بیش درستی به واسطه‌ی حواس باز می‌تابد. این شناخت اشیاء تا حدّ خودش درست و معتبر است. ارسطو اعلام داشت که «دموکریس آنچه به نظر ما می‌نماید، حقیقتی تلقی می‌کند.» اما این چیزی بیش از عقیده نبود. «حقیقت در مفاکی ژرف مدفون است.»

شناخت حقیقی، شناخت اتوم‌ها و خلأ است که در زیر سطح نمودها

عمل می‌کنند و آنها را تولید می‌نمایند. این عوامل بنیادی در طبیعت بیش از آن دقیق‌اند که مستقیماً به واسطه‌ی حواس نابالغ ادراک شوند. هستی و فعالیت آنها را عقل استنباط می‌کند.

اتوم‌ها و خلأ موضوع «پاکزاد» شناخت علمی هستند زیرا به‌تنهایی وجود تغییرناپذیر دارند. دموکریت می‌گوید: کیفیات متنوع اشیا که به‌واسطه‌ی حسیاتی ادراک می‌شوند که نتیجه‌ی حرکات و ترکیبات آنهاست، تنها به‌واسطه‌ی عرف و قرارداد حقیقی می‌باشند. این بدین معنا نیست که کیفیات محسوس مرجع عینی یا علل مادی ندارند، بلکه برعکس. آنها برای تمامی مردمی که این اشیاء را تجربه می‌کنند مشترک‌اند.

اتوم‌گرایان مجموعاً ادراک را به اندازه‌ی الثایی‌ها بی‌اعتبار ندانستند. آنان بر این باور بودند که کیفیات رنگ‌ها، چشایی‌ها، اصوات، بویایی و پساوایی هم ویژه‌نمای تمامی اشیاء و هم معلول‌های کنش آنها بر حواس‌اند. دموکریتوس می‌خواست که علل طبیعی عینی را با پاسخ‌های حسی و احساس را با نیروهای تعمیم‌دهنده‌ی عقل پیوند دهد. جالینوس طبیب به این نکته اشاره کرد:

دموکریتوس پس از بی‌اعتبار کردن نمود اشیاء با این گفته که رنگ یک قرارداد است، شیرینی یک قرارداد است، تلخی یک قرارداد است، تنها اتوم‌ها و فضاها‌ی خالی (خلأها) وجود واقعی دارند، حواس را در برابر عقل به سخن وامی‌دارد که عقل را مخاطب قرار می‌دهند و می‌گویند: «ای عقل بیچاره، پس از محروم کردن ما از وسایل اثبات می‌خواهی ما را زیر پا بیفکنی، این را بدان که پیروزی تو، شکست خود تو نیز هست.»

این برهان طنزآمیز متوجه منطق‌دان‌هایی نظیر الثایی‌ها و افلاطونیان است که کیفیات حسی را چونان توهم لکه‌دار کردند و بدین‌سان زمین زیر پای خودشان را خالی کردند. حواس می‌گویند: «چون تنها مدرک هر

هستی واقعی را از ما به دست می‌آورید، پس سقوط ما به دست شما، به معنای سرنگونی خودتان نیز هست.»

بدین‌گونه اتوم‌گرایان در صدد تمایزگذاری میان مؤلفه‌های عینی و ذهنی در ادراک حسی جهان برون‌ذهنی و در صورت‌بندی شناخت ما درباره آن بدون جدا کردن مطلق میان آنها برآمدند. این کار عملی نبود. آنان شناخت حقیقی را به اتوم‌ها و خلأ ساده‌ی تغییرناپذیر محدود کردند، در حالی که شناخت اجسام مرکب و دائم‌التغییر حقیر گشت. بدین‌گونه دموکریتوس تفاوت میان نمایش بیرونی و واقعیت درونی اشیاء، میان نمود و ماهیت را نشان داد. اما وی به روشنی ندید که چگونه زیر لایه‌ی واقعیت مادی با نمود پیوند داشت و به آن راه می‌داد و توضیح نداد که چگونه آشنایی با کیفیت‌های اشیاء که از طریق حواس به دست می‌آید شناخت معتبری از اتوم‌ها و خلأ ارائه می‌دهد.

این خلیج میان اتوم و خلأ و کیفیات محسوس، میان هستنده‌های پایدار و دائم‌التغییر توسط هیچ فیلسوف عهد باستان پر نشد و در واقع به صورت یکی از نگران‌کننده‌ترین مسائلی که در برابر فیلسوفان مکانیکی بعدی قرار گرفت باقی ماند.

روان‌شناسی اتوم‌گرایان یکی از بزرگترین نقطه ضعف‌های آنان بود. آنان می‌آموزاندند که جسم ترکیبی از اتوم‌های زمخت و بی‌ارزش است؛ روح یا ذهن مرکب از اتوم‌های زیبا، نرم، صاف و گرد است. خدایان که هیچ نقش اساسی در سامانه‌ی آنها ایفا نکردند از اتوم‌های بسیار لطیف ساخته شده بودند. این اندیشه‌های خام شاهد تصمیم آنهاست که همه‌ی پدیده‌ها، از اجسام آسمانی تا موجودات زنده، احساس، روح و خدایان را زیر شیوه‌ی همه‌گیر واحدی از تبیین مادی بیاورد، اما آنها به یکسان به دانش ناکافی درباره فیزیولوژی و روان‌شناسی گواهی می‌دهند.^۱



شرح پیش‌گفته کمی بیش از چارچوب اصلی مجموع اندیشه‌های نخستین اتوم‌گرایان است، که از آثار پراکنده‌ی آنان استخراج و بازسازی شده است. اکثر نوشته‌های ایشان از دستبرد زمان مصون نمانده است، در حالی که در میان فیلسوفان و دانشمندان یونانی، اتوم‌گرایان به‌ویژه هراکلیتوس فعال‌ترین مغزها بوده‌اند و گواه بر این فهرست کتاب‌ها و رسالاتی است که تنها نام آنان در منابع برای ما باقی مانده است، منابعی که بعدها دانشمندان متأخر اسکندریه آنها را تألیف کرده‌اند. این فهرست شامل موضوع‌هایی چون اخلاق، علم طبیعی (جهان‌شناسی، اخترشناسی، روان‌شناسی و ادراک حسی)، منطق (مسائل و انتقادهای نظریه‌های گذشته)، موسیقی (ضرب و آرمونی، شعر و قطعات ادبی)، آثار فنی درباره پزشکی، کشاورزی، نقاشی و حتا تاکتیک‌های نظامی، رسالاتی در مورد علل پدیده‌های آسمانی، هواشناسی، گیاه‌شناسی، زمین‌شناسی، آتش، صدا و بسیاری چیزهای دیگر است.

گرچه خطوط اصلی روش آنان در تحقیق و تحلیل طبیعت درست‌تر از آثار رقبای آنان بوده است، آموزه‌های اتوم‌گرایان در یونان و روم چندان رواج نیافته بوده است. آنان علاقه‌ی برخی از درخشان‌ترین اذهان نظیر اپیکور و لوکرتیوس را جلب کردند، اتوم‌گرایی، اما مکتب مردم‌پسند یا متداول تفکر نبود.

دموکریتوس دانشی دائرةالمعارفی داشت و ضریب هوشی او هم‌تراز ضریب هوشی افلاطون و ارسطو بود. خود ارسطو اصالت و حکمت دموکریتوس را به درخشان‌ترین وجهی ستوده است: «چنین می‌نماید که این مرد به شیوه‌ای روش‌شناختی درباره هر چیزی اندیشیده است.»

دموکریتوس ریاضی‌دانی فرهیخته بود که ارشمیدس او را به‌عنوان نخستین کسی که دو فقره از معادله‌های مهم را درباره خواص هندسه‌ی مخروطی صورت‌بندی کرد برشمرده است. یکی، که یک مخروط یک‌سوم از یک استوانه است و دیگر آن‌که هرم یک‌سوم منشور به همان ارتفاع و

پایه است. در اخترشناسی او توضیح درستی از سرشت «راه شیری» و کوه‌های ماه ارائه داد. چنان‌که زیست‌شناسی او دقیقاً اندام‌های درونی جانوران را مطالعه کرد. او همچنین یک نظریه‌پرداز رنگ‌ها و اختلاط آن‌هاست.

به‌رغم این دستاوردها، قدر افلاطون و ارسطو بیش از وی دانسته شده و آموزش‌های آنان معروف‌تر از آموزش‌های هراکلیتوس مشهور شده است. این صرفاً بدین سبب نیست که نوشته‌های آنان بمراتب بیشتر از آنچه از اتوم‌گرایان به‌صورت خرده‌ریز و پراکنده به‌دست ما رسیده، بوده است.

به‌نظر جورج نوآک علل اصلی این نابرابری شهرت و اعتبار را باید در دیدگاه‌های ایشان جست‌وجو کرد. نظرات ایده‌آلیستی افلاطون و ارسطو و پیروان آنان با نیازهای اشرافیت برده‌دار آتن به مراتب بیش از روش و جهان‌بینی اتوم‌گرایان خوانایی داشت. آنان به نحو مؤثرتری به منافع طبقات حاکم در غرب آن زمان یاری می‌کردند.

تاریخ فلسفه را کسانی ثبت کرده و آموزش داده‌اند که به میزان زیادی زیر نفوذ پنداشت‌های روان‌شناسی، و ذهنی طبقه‌ی فارغ‌البال بوده‌اند. بنابراین دانشمندان مزبور متمایل بودند مزیت را بیشتر در ایده‌آلیست‌های کلاسیک مشاهده کنند تا در حدسیات مخالفان ماتریالیست‌شان. این در شهرت دموکریتوس تأثیر معکوس داشته است.

ولی اتوم‌گرایان نخستین، مقام شایسته‌ی خود را در صف پیشرو کمک‌کنندگان به پیشرفت فکری، به‌آهستگی به‌دست می‌آوردند. سر فرانسیس بیکن، پدر تجربیان بریتانیایی به دموکریتوس چنان بزرگترین فیلسوف باستان درود می‌فرستد. او مسلماً از بزرگترین اذهان علمی تمدن یونانی-رومی بوده است.

فیزیک‌دان امریکایی برنده‌ی جایزه نوبل، میلی کان، در کتاب خود درباره الکترون که در ۱۹۱۷ یعنی ۲۳۰۰ سال بعد از آنکه اتوم‌گرایان

نخستین اصول خود را آشکار کردند، انتشار یافت، اعلام داشت: «این اصول با چند تغییر و حذف شاید امروز نیز مورد تأیید قرار گیرد»^۱

فرهنگ فلسفه درباره لوکیوس:

لوکیوس (حدود ۴۴۰-۵۰۰ پ.م) معاصر دموکریتوس که همراه با وی مکتب مشهور اتوم‌گرایی را بنیاد گذاشتند. به دلیل فقدان متون و اطلاعات مربوط به او، زمانی این عقیده رواج داشت که وی افسانه‌ای ادبی بیش نبوده است، داده‌های بیشتر در آثار مکشوفه در هرکولاتوم این فرضیه را باطل کرد. لوکیوس سه مفهوم تازه به علم تقدیم کرد: ۱. خلأ مطلق؛ ۲. اتوم‌ها در این خلأ مطلق حرکت می‌کنند؛ و ۳. مفهوم ضرورت مکانیکی. برپایه‌ی متنی که محفوظ مانده است، می‌توان اعلام داشت که لوکیوس نخستین کسی است که هم قانون علیت را وضع کرد و هم قانون علت تام را. «هیچ چیز بدون علت به وجود نمی‌آید، بلکه همه چیز به دلیل معین و جبر ضرورت به وجود می‌آید.»

و درباره دموکریت:

دموکریتوس آبدرایبی (حدود ۳۷۰-۴۶۰ پ.م)، فیلسوف ماتریالیست یونانی، شاگرد لوکیوس و به گفته‌ی مارکس «نخستین ذهن ذائرة‌المعارف در میان یونانیان». لنین دموکریتوس را چونان درخشان‌ترین نماینده ماتریالیسم در عهد باستان خواند. او به عنوان یک اتوم‌گرا به دو اصل نخستین باور داشت: اتوم‌ها و خلأ. او بر این باور بود که اتوم‌ها که ذرات تقسیم‌ناپذیر ماده می‌باشند، تغییرناپذیر، ابدی و در حرکت دائمی به سر می‌برند و فقط به لحاظ شکل، اندازه، موضع و نظم متفاوت‌اند. آنها خواص دیگری نظیر

صدا، رنگ، طعم و غیره ندارند و به‌طور مشروط و نه به‌وسیله طبیعت خود اشیاء موجوداند. این دیدگاه حاوی جنین نظریه‌ی خواص اولیه و ثانویه‌ی اشیاء را تشکیل می‌دهد. ترکیب اتوم‌ها اجسام را به‌وجود می‌آورد و انحلال آنها به وجود آنها پایان می‌دهد. حجم نامحدودی از اتوم‌ها پیوسته در خلأ بی‌کران در حرکت‌اند. اتوم‌ها هنگامی که در جهات متفاوت در حرکت‌اند با یکدیگر تصادم می‌کنند و گرداب‌هایی از اتوم‌ها پدید می‌آورند. جهان‌های بی‌نهایت متعددی «متولد می‌شوند و به نابودی می‌گرainند»، جهان‌هایی که نه توسط خدایان، که از سر ضرورت به طریقی طبیعی به‌پیدایی می‌آیند و نابود می‌شوند. دموکریتوس علیت و ضرورت را همسان می‌داندست و بخت و اتفاق را انکار می‌کرد و آن را برآیند نادانی تلقی می‌کرد. او در نظریه‌ی شناخت خود فرض می‌کرد که اجسام پوسته‌های نازکی (ایده‌ها یا تخیلات) از اشیاء بیرون می‌دهند که به حسیات واکنش می‌کنند. ادراک حسی منبع نخستین شناخت است اما چیزی بیش از شناسایی کم‌نوری از اشیاء به‌دست نمی‌دهند. اطلاعات «درخشان‌تر» و زیرکانه‌تر، یا شناسایی از طریق عقل است که به شناخت جوهر جهان - اتوم‌ها و خلأ می‌انجامد. دموکریتوس بدین‌گونه مسأله‌ی رابطه‌ی حسیات با عقل را در شناخت طرح کرد. نظرات سیاسی او به دموکراسی باستان گرایش داشت. او با اشرافیت برده‌دار مخالف بود. ماتریالیسم دموکریتوس توسط اپیکور و لوکرسیوس ادامه و گسترش یافت.

شایان توجه است که مارکس در رساله‌ی دکترای خود اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور نظرات جالبی در مقایسه‌ی این دو فیلسوف ابراز می‌دارد که در مبحث اپیکور به آن خواهیم پرداخت و در

اینجا فقط به نقل ارزیابی او در مورد دموکریت اکتفا می‌کنیم. وی ضمن آنکه نشانه‌های بسیاری در همانندی فیزیک دموکریت و اپیکور مشاهده می‌کند می‌گوید: نظر دموکریت درباره حقیقت و قطعیت شناخت آدمی به دشواری قابل اثبات است. در آثار دموکریت بخش‌های متضادی پیدا می‌شود؛ یا دقیق‌تر اینکه نه بخشها، که دیدگاه‌های خود دموکریت باهم در تضاد هستند. مارکس این گفته دموکریت را نقل می‌کند که «در واقع ما چیزی نمی‌دانیم، چرا که حقیقت در ژرفنا قرار دارد.» مارکس خود می‌افزاید: این دیدگاه شکاک، غیر قطعی و از نظر درونی متناقض دموکریت بعدها فقط در مسیری گسترش می‌یابد که در آن رابطه‌ی اتم و جهان که برای حواس آشکار است براساس آن تعیین می‌شود...^۱

۱. مارکس، رساله‌ی دکترای فلسفه، ترجمه دکتر محمود عبادیان، حسن قاضی مرادی.

فصل ۸

پزشکی و تاریخ یونان. مکتب بقراط

زندگی یونانی از سده‌ی ششم تا چهارم پ.م بیانگر نکته‌ای بود مبنی بر این‌که رویکردهای فلسفی می‌تواند در بسیاری راه‌های دیگر غیر از فلسفه خود را نشان دهد. همان گرایش‌هایی که طبیعت‌شناسان را به قائل تفکر رساند شاهد آن در فرهنگ یونانی از هنرهای تجسمی گرفته تا نمایشنامه‌نویسی‌اش نیز بودند.

با آغاز سده‌ی ششم پ.م پیکر تراشان از صلابت و شکوه مدل‌های مصر و شرقی دور شدند و در صدد برآمدند انرژی و خودانگیختگی چهره‌ی انسانی سرزنده‌یی را به نمایش بگذارند. در این دوره، خشکی و صلابت پیکر تراشی از میان رفت. بدن دیگر نه متقارن و مستطیل شکل، که خمیده می‌نمود. پیکر تراشان کم‌کم در نقوش خود به بدن حالات ورزشکارانه بخشیدند، پاها را در حال حرکت نشان دادند، دست‌ها را در حالات گوناگون مجسم ساختند، به چهره‌ها روح و نشاط دادند و بدن را به اشکال گوناگون به نمایش درآوردند، به آن ویژگی فردی و سنین متفاوت بخشیدند. در واقع فرار از شیوه‌ی مصری یکی از موفقیت‌های بزرگ یونانی بود. زیبایی حسی پیکر تراشی کلاسیک یونانی هر قدر هم تخیلی

بوده باشد، یک سرزندگی در توصیف موجودات انسانی در عمل را نمایش می‌داد که بسیار طبیعت‌گرایانه بود.

نمایش تراژیک بزرگ، سوفوکل^۱، آخیلوس^۲ و اوری‌پیدس^۳ اسطوره‌های کهن را در قالب‌هایی به منظور نمایش مشکلات دینی، اخلاقی و فکری زمان خود ریختند. آنان کشاکش‌های میان سنت و مطالبات نوین زندگی شهری یونانی را با چنان نیروی عاطفی و تأثیر شاعرانه تصویر می‌کردند که مخاطبان‌شان به موقعیت‌هایی که آنان در صحنه آورده بودند عمیق‌تر واکنش نشان می‌دادند. اوروپیدس که از دو نفر دیگر تندتر و دموکرات‌تر و فردگراتر بود در حوالی ۴۱۰ پ.م به اتهام بی‌اعتنایی به مناسک دینی و بی‌احترامی به مذهب رسمی محکوم شد. او غیبگو را چونان «مردی که حقایق اندکی را با دروغ‌های بسیار به خورد شنوندگان‌ش می‌دهد»، توصیف کرد. در نمایشنامه‌ی دیگر بلروفانتس^۴ وجود خدایان را منکر شد:

آیا کسی هست که بگوید در آسمان خدایانی هستند؟

نه، خدایی نیست، کسی نیست، مگذار که احمقان

با این افسانه‌های دروغین کهن تو را بفریبند.

او بر این باور بود که سرنوشت انسان کار موجودات فراطبیعی نیست و علل طبیعی یا بخت و اقبال بی‌غایت در میان است. این خردگرایی وی با یک همدردی برای زنان و بردگان و محکوم شناختن فجایع کشورگشایانه‌ای که آتن به نام دموکراسی مرتکب آنها شد، همراه بود.

شرح بیشتر چنین گرایش‌های فردگرایانه در فرهنگ یونانی ما را از هدف ردیابی خطوط اصلی تفکر فلسفی دور می‌کند. ولی دو شاخه دستاورد - فن پزشکی و تدوین تاریخ - به سبب بستگی نزدیک‌تر آنها با

1. Sophocles

2. Aeschylus

3. Euripides

4. Bellerophantes

پیشرفت جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه در فلسفه شایان توجه ویژه است. هر دو این‌ها بنیادی علمی چونان فرآورده‌های جنبش اجتماعی و عقیدتی نیرومندی برپا کردند که اذهان آدمیان را از خرافات به‌سوی طبیعت‌گرایی و از استبداد و اقلیت سالاری به دموکراسی سوق داد.

کارورزی پزشکی عقلانی در آغاز با شیوه‌هایی از روال خودش دقیقاً در مراکز اصلی فعالیت فلسفی، ریاضی، علمی و سیاسی، نخست در ایونیا سپس در سیسیل و جنوب ایتالیا و سرانجام در شهر - دولت‌های بازرگانی عمده یونان اصلی به‌صورت حرفه‌ی مستقلی درآمد. این پزشکان با فیلسوفان و بیشتر با مکتب‌های طبیعت‌گرایانه از راه جدا شدن فن پزشکی از جادو و دین هم‌عهد بودند.

بنا بر شعر هزیود:

حدود سی هزار خدای روی زمین موجودند،
ملازمان زنوس و تگه‌بانان بشریت.

سوءتیت خدایان نسبت به انسان‌ها بیماری به‌وجود می‌آورد؛ حسن‌تیت‌شان وسایل درمان را فراهم می‌ساخت. بنابراین درمان برای تسکین در اختیار کاهنان بود. افزون بر تجویز رژیم‌های ویژه، تمرین‌ها و توصیه‌ها به مردم، این پزشکان بیش از همه بر افسون‌ها و وردهایی تکیه می‌کردند که ارواح خبیثه‌ای را که رنج بیماران را فراهم کرده‌اند، بیرون رانند.

پزشکان یونانی فرهیخته، طلسم‌ها و مناسک جادویی پزشکی-جادوگر را کنار گذاشتند تا بیماری‌های بدن و اختلال‌های روانی را زیر نظارت دقیق و تحلیل عقلانی قرار دهند. با فنون تازه و نظریه‌های مثبتی که این حرفه‌ای‌ها بر مبنای دانش روزافزون‌شان از سازمان بدن انسانی پیش بردند، پزشکی گام بلندی در راهی برداشت که تا روزگار خود ما ادامه دارد.

یکی از نخستین نظریه‌پردازان پزشکی آلکمایون^۱ از اهالی کروتون، یک مرکز نفوذ فیثاغورسیان در جنوب ایتالیا بود. افتخار کشف عصب بینایی و حدسیاتی درباره گذرگاه‌های گوش با اوست و گفته می‌شود که نخستین کسی بوده است که چشم را با عمل جراحی تشریح کرده و به وجود گذرگاه‌های حواس پی برده است.

مهم‌ترین کشف او مربوط به کارکرد مغز چونان جایگاه احساس و اندیشه بود. پیش از زمان آلکمایون و حتا پس از او، قلب چونان مرکز حواس و جایگاه اندیشه تلقی می‌شد. در نزد رومی‌ها شعور یا آگاهی نه در مغز، که در قلب، کبد و شش‌ها متمرکز بود. از این رو بود که غیبگویان‌شان برای شناخت آینده با این اندام‌ها مشورت می‌کردند. خرافات جاری در مورد استخوان جناق بوقلمون که فضیلت‌های غیبگویانه دارد به این اعتقاد برمی‌گردد.

آلکمایون، اما، کارکرد تفکر را به مغز نسبت داد و مجموع حواس را به نحوی با مغز مرتبط دانست که تغییرات حاصل در اندام‌های حسی بر اثر انگیزه‌های خارجی با گذرگاه‌هایی، به آن انتقال می‌یابند. او نخستین کسی بود که کالبدشکافی کرد و مشاهده کرد که چگونه هر اختلافی در مغز بر احساسات اثر می‌گذارد. او اندام‌ها و فعالیت‌های صوتی، بینایی و چشایی را مطالعه کرد. او اصل زندگی را در روح جای داد، که مانند ستارگان نامیراست و همواره در حرکت دایره‌ای است. او اعلام داشت که جانوران نیز چونان آدمیان دارای احساس‌اند اما فقط آدمیان دارای هوش هستند که از احساس‌شان پدید می‌آید.

آلکمایون علاوه بر این تحقیقات در جنین‌شناسی، کالبدشناسی، فیزیولوژی و روان‌شناسی، پنداشتی کلی از تندرستی و بیماری طرح کرد. تندرستی برآمد تعادل و اختلاط متناسبی از کیفیات و نیروهای متضاد تر و

خشک، سرد و گرم و تلخ و شیرین است. بیماری هنگامی پدید می‌آید که یکی از این متضادهای، حکمفرما شود از آن رو که فعالیت مهار نشده‌ی هریک از آنها به نابودی اصل متضاد خود میل می‌کند، بنابراین تندرستی عبارت از حفظ موازنه‌ی متضادهاست. تحقیق در علل بیماری باید در راستای تحقیق در علل جسمانی باشد که این موازنه نظیر رژیم غذایی بد یا آب آلوده برهم می‌خورد.

متفکر فیثاغورسی دیگری مانند فیلولائوس آموزه‌ای پزشکی درباره تشبیه جهان و آتش مرکزی آن ارائه داد. آنان بر این باور بودند که اصل بدن انسانی به نظر گرم می‌نماید و کم و زیاد شدن دما با تأثیر بر خون، مزاج و صفرا، سبب بیماری می‌شود. از آنجا که فیثاغورس اهمیت خاصی برای عدد چهار قائل بود، هم فیلولائوس و هم امیدوکلس اعلام داشتند که بدن آدمی از چهار اندام اصلی تشکیل شده است.

برجسته‌ترین مکتب پزشکی در عهد باستان منسوب به بقراط^۱ اهل کوس، جزیره‌ای در ایونیا، است پزشکان پیرو بقراط سده‌ی پنجم پ.م تجربی‌اندیش‌تر از رقبای‌شان بودند و کار بزرگی که در تاریخ جهان انجام دادند رها ساختن پزشکی از دین و فلسفه بود. هرچند که گه‌گاه خواندن ادعیه و اوراد بر بیمار واجب شمرده می‌شد در اساس اما مجموعه‌ی بقراطی بر طب عقلانی متکی بود. بقراط بر آن بود که فلسفه در طب جایی ندارد، و اساس کار پزشکی باید بر مشاهدات دقیق و ثبت حالات و موارد ویژه استوار باشد. وی به ارزش و اهمیت تجارب علمی چنان‌که باید واقف نیست اما خود همواره تجربیات خویش را به کار می‌بندد. به نظر بقراط بدن آدمی مرکب از خون، بلغم، صفرا و سوداست؛ و تندرستی کامل وقتی برقرار می‌شود که این اخلاط به تناسب با هم بیامیزند. از افزایش یا کاهش هریک از این اخلاط بیماری و درد پدید می‌آید و هرگاه یکی از آنها از سه

عنصر دیگر جدا و منفصل شود در مزاج اختلال پدید می‌آید. این نظریه از سایر فرضیات قدیم دوام بیشتر یافت و فقط در سده‌ی پانزدهم از اعتبار افتاد. پیش از آن اطبای یونانی، چون سوفسطاییان آن زمان و واعظان عصر ما، برحسب لزوم از شهری به شهر دیگر می‌رفتند و سپس محلی را برای اقامت خود انتخاب و مطب و «شفاخانه» ای دایر می‌کردند؛ معالجات یا در این شفاخانه‌ها یا در خانه‌ی بیماران صورت می‌گرفت.

یونانیان بیماری صرع را «بیماری مقدس» می‌خواندند. نویسندگی رساله‌ی بقراطی در این موضوع بحث را با اعلامیه‌ی بی‌پرده‌ی زیر گشود:

«من بر این باور نیستم که «بیماری مقدس» ربانی‌تر یا مقدس‌تر از هر بیماری دیگر است. هر مرضی را علتی طبیعی است و حتا بیماری صرع که به عقیده عموم از حلول شیطان در جسم پدید می‌آید، نیز همین گونه است: مردم همچنان بر این باورند که این بیماری از جانب خدایان نازل می‌شود، زیرا از فهم علت آن ناتوان‌اند... به عقیده‌ی من، طبیبان مردم‌فریب، که برای آن درمانی نمی‌شناختند، خود را در پس خرافات پنهان می‌ساختند و این مرض را «مقدس» می‌خواندند تا نادانی‌شان پنهان بماند.»

رساله‌ی درباره پزشکی باستان چونان گزاره‌ی بسیار روشنی، اصول تجربه‌گرایی عقلانی را برجسته می‌سازد، اصولی از مهارت تجربی ارتقا یافته به تراز بالاتر از روشی که به لحاظ نظری هدایت شده است. مؤلف آن بر این باور بود که دانش روشن درباره طبیعت انسان فقط از پزشکی به‌دست تواند آمد. «این حوزه‌ی پژوهشی است که من برای خودم ادعا دارم؛ یعنی طبیعت انسان و دانشی صحیح از علیت در این حوزه.»

طبیبان بقراطی ایونیا رقبای خود را مورد انتقاد قرار می‌دادند که می‌کوشیدند قواعد عمل پزشکی را از مفاهیم جهان‌شناختی و پنداشت‌های انتزاعی درباره سرشت اشیاء به‌دست آورند.

«آدمی باید در کارورزی پزشکی حضور یابد نه عمدتاً برای نظرورزی پذیرفتنی، بلکه برای تجربه‌ی توأم با تعقل. یک نظریه‌ی راستین، حافظه‌ی مرکبی از اشیایی است که با ادراک حسی درک شده است. زیرا ادراک حسی نخست به تجربه و سپس به هوش می‌رسد و هوش که این اشیاء را بارها و بارها دریافت می‌کند، با توجه به مناسبت، زمان و رسوم، آنها را در خود می‌اندوزد و به‌خاطر می‌آورد. در این حال من نظرورزی‌ئی را می‌پذیرم که بنیان آن در عمل قرار داشته باشد و نتایج خود را موافق با پدیده‌ها اخذ کند... اما اگر نه از احساس روشن بلکه از پنداری پذیرفتنی آغاز شود، اغلب به وضعی اندوهبار و مشکل‌آفرین می‌انجامد. همه کسانی که چنین کنند در کوچه‌ای کور گم می‌شوند.»

این دستورالعمل‌ها روش تجربی متعلق به مکتب بقراط را نشان می‌دهند. نظریه‌ی شناخت آنها مبتنی بر تاریخ‌های موردی است که در مقابل مکاتب نظری‌تر پزشکی قرار داشت که تعمیم را چونان آغازگاه خود از حوزه‌ی فلسفه طبیعی اخذ کرد و کوشید آن خدمت را به منزله‌ی وسیله تحقیق در فرایندهای فیزیولوژیکِ مورد علاقه‌ی یک پزشک انجام دهد. طبیبان بقراطی پنداشت دقیق‌تر و مشخص‌تری از روش علمی داشتند. آنان پیش از همه کیفیات ویژه‌ی پدیده‌ها را در حوزه میدانی آنها به حساب می‌آوردند و دائماً نتایج خود را با ملاحظات بعدیِ فرایندهای اندرکار و ارسی می‌کردند.

طبیبان بقراطی ملاحظات‌شان از تندرستی و بیماری را به فرد منزوی محدود نمی‌کردند. آنان روح را از بدن یا بدن را از محیط آن جدا نمی‌کردند. آنان انسان را در رابطه با محیط طبیعی و اجتماعی او منسجم‌تر و عمیق‌تر از هر گرایش علمی در عهد عتیق می‌نگریستند. آنان جایی را که بیمار در آن زندگی می‌کرد غذایی را که می‌خورد، نوع آبی که می‌آشامید و

هوایی را که استنشاق می‌کرد در مشاهده‌ی سامان‌دار می‌گنجاندند. یکی از رسالات آنان عنوان هوا، آب، مسکن داشت.

بقراتیان نخستین کسانی بودند که کوشیدند اختلافات نژادی و ملی را با محیط‌های طبیعی و تاریخی توضیح دهند. آنان علت عادات و نهادهای ایرانی‌ها، اسکیزاتیان^۱، سلت‌ها و ملل خارجی دیگر را زیر تأثیر عوامل جغرافیایی دانستند. آنان فراتر رفتند و اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی مبتلا به بیمار را مورد توجه قرار دادند؛ مثلاً این که آیا بیمار تابع آزادی یونان است یا استبداد شرقی.

آنان تجربه‌گرایی و خردگرایی، مشاهدات صحیح و تحلیل بازاندیشانه را در وحدتی هماهنگ تلفیق نمودند. «معاینه‌ی بدن کاری جدی است، دید خوب، شنوایی خوب و حس بویایی و لامسه و چشایی خوب و قدرت تعقل نیاز دارد.» تمامی اطلاعات حاصل از حواس و تجربه‌ی انباشته باید در معرض تفکر انتقادی مبتنی بر قواعد مأخوذ از موارد مشابه قرار گیرند. میدان فراخ معاینات پزشکی مورد نیاز در اپیدمیگز، کتاب اول توصیف می‌شود:

عواملی که ما را قادر می‌سازد بیماری‌ها را از یکدیگر تشخیص دهیم به قرار زیر است: نخست باید طبیعت انسان را به‌طور کلی و هر فرد و خصوصیات هر بیماری را مورد بررسی قرار داد. سپس باید ملاحظه کرد که چه غذایی به او داده شود و چه کسی باید غذا را به او بدهد. به این لحاظ که آنکس ممکن است آن را برای او آسان‌تر یا سخت‌تر بگیرد. شرایط آب و هوا و محل سکونت هم به‌طور کلی و هم به‌ویژه، عادات بیمار، طرز زندگی، مشغولیت‌ها و سن نیز اهمیت دارد. آنگاه باید سخن گفتن او، رفتار او، سکوت‌های او، اندیشه‌های او، عادات خواب یا بیداری و رؤیاهای او، طبیعت و

۱. واقع در شمال دریای سیاه.

زمان آنها را بررسی نمود. بعد از آن ما باید توجه کنیم که آیا او موی خود را می تراشد، خود را خارش می دهد و آیا گریه می کند؟ و نیز باید مدفوع، ادرار، اخلاط سینه و استفراغ او را ملاحظه کرد. باید مراقب هر تغییر در حالت عارضه‌ی او بود، دفعات وقوع چنین تغییرات و نوع آنها و تغییر خاصی که به مرگ یا یک بحران می انجامد را مورد ملاحظه قرار داد.

بقراط سخت مشتاق آن بود که مراحل بعدی مرض را از آثار اولیه‌ی آن معلوم دارد و بر این باور بود که طبیب حاذق باید به تجربه تأثیرات و نتایج حالات مختلف جسمانی را پیش‌بینی کند و از نخستین مراحل، سیر بعدی بیماری را دریابد. اکثر امراض به یک نقطه‌ی بحرانی می انجامد و این یا پایان شدت بیماری است یا خاتمه‌ی حیات بیمار. روزی که بیماری در آن به نقطه‌ی بحرانی برسد، با دقتی شبیه به محاسبات فیثاغورسیان پیش‌بینی می شد و این از عناصر مشخص نظریه‌ی بقراطی به شمار می رفت. اگر در این بحران‌ها حرارت بدن بر ماده‌ی مهلک غالب آید و آن را دفع کند، بیمار شفا خواهد یافت. در همه‌ی بیماری‌ها، عامل شفا بخش قوه و بنیه‌ی جسمانی است. این نیروهای طبیعی از بدن دفاع می کنند و سلامت آن را باز می ستانند. کار طبیب آن است که موانع تأثیر این عوامل را تقلیل دهد یا برطرف سازد. از این روی، در طب بقراطی استعمال داروها بسیار کم است و بیشتر به هوای تازه، ترکیبات قی آور، شیاف، حجامت، ضماد، مرهم، مالش و آب‌های معدنی توسل می جویند.

«عمر کوتاه است و علم طولانی است؛ فرصت زودگذر است، آزمایش خطرناک است، داوری دشوار است.»

این عبارات مشهور چکیده‌ی روحیه‌ی طبیبان بقراطی است. آنان نگرانی عمیق برای رفاه انسانی را با عشق به فن خود و تصمیم به اصلاح

آن به رغم تمامی موانع، ترکیب کرده بودند. اعضای مکتب بقراطی با عطش برای دانش عینی، تأکیدشان بر معاینات، رهایی‌شان از خرافات، همدردی‌شان با رنج هموعان، عدم تبعیض گذرای میان بردگان و آزادگان، از نجیب‌ترین نمونه‌های انسان‌گرایی‌ئی به‌شمار می‌روند که جهان شناخته است.



شیوه‌های تفکری که در اصل توسط فیلسوفان طبیعت‌شناس در مورد جهان فیزیکی معمول شد، به‌زودی به تاریخ بشریت و سپس به مسائل شناخت گسترش یافت. یونانیان در تمامی این سه حوزه نوآور بودند. آنان تاریخ و به‌همراه آن علوم کارتوگرافی (اطلس‌سازی) و جغرافیا و نیز فیزیک، ریاضیات، روان‌شناسی و منطق را ابداع کردند.

اینجا نیز ملطی‌ها بذرهایی پاشیده بودند که آتانیان آن را به ثمر رساندند. نخستین نویسنده‌ای که از ثبت کردن محض رویدادهای قابل توجه فراتر رفت هکاتائوس^۱ ملطی بود. در حوالی پایان سده‌ی ششم پ.م او دو اثر دوران‌ساز نوشت یکی زیر عنوان هیستوریا (تاریخ)، دیگری درباره جغرافیا پس‌پریوداس یا گردش زمین که جهان شناخته شده از اسپارت تا هندوستان را توصیف می‌کرد.

تا آن زمان تصویر گذشته در نظر یونانیان را شاعر حماسی، هومر، شکل داده بود. این‌ها چونان گزارش‌های موثق از منته‌ی باستانی تلقی می‌شدند به همان سادگی و آسانی که یهودیان و مسیحیان مؤمن در کتاب مقدس نگریسته بودند. حتا هکاتائوس آثار هومر را چونان واقعیت تاریخی پذیرفت.

طبقات روشن‌فکتر و باسوادتر در مراکز بازرگانی پرونق، دیگر نمی‌توانستند با افسانه‌های خدایان و پهلوانان قانع شوند که اعضای قبایل

1. Hecataeus

بربر یا جشن‌های اشرافی و عملیات همبسته با دربارهای استبدادی یا پرستشگاه‌ها را سرگرم می‌داشت. بازرگانان و دریانوردان و شهروندان آزاده‌ای که در مجامع عمومی شرکت می‌کردند، کوچ‌نشین‌ها را تأسیس نمودند، با قدرت‌های شهری و شهر-دولت‌های رقیب جنگیدند و شاهد انقلاب‌های دموکراتیک و ضد انقلاب‌های اشرافی بودند خواهان وقایع‌نگاری‌هایی متناسب با دانش بیشتر، اذهان انتقادی‌تر و نگرش‌های فراخ‌تر بودند.

نخستین مورخان در صدد بودند که امور انسانی را در امتداد همان خطوطی تعبیر کنند که فیلسوفان فرایندهای طبیعت را تبیین می‌کردند. آنان به جای شعر به نثر می‌نوشتند و افسانه‌های باستانی را در کوششی بی‌وقفه کنار گذاشتند تا داده‌ها را ارائه دهند و علل واقعی رویدادها را کشف نمایند. هکاتائوس این رویکرد انتقادی را در جمله‌ی آغازین هیستوریا تأکید کرد: «من آنچه را فکر می‌کنم حقیقت است می‌نویسم زیرا سنن یونانی برای من بسیار و گوناگون می‌نمایند.»

آثار هکاتائوس زیر تأثیر کشاکش میان یونانیان و ممالک شرقی مجاور است که می‌کوشیدند آنها را تسخیر کنند. اطلاعاتی که او از منابع گوناگون درباره عادات و پس‌زمینه‌ی آشور، مدیا و ایران و نیز ایونیا و یونان باستان گرد می‌آورد به گونه قابل توجهی افق تاریخی معاصران او را گسترش داد.

هرودوت (۴۲۵-۴۸۴ پ.م.) که در سده‌ی بعدی می‌نوشت، اثر بزرگ خود را بر الگوی بن‌مایه‌هایی گذاشت که هکاتائوس فراهم کرده بود. او مناسبات میان یونانیان و قدرت‌های شرقی را از دستیابی کروسوس در لیدیای حوالی ۵۶۰ پ.م. تا تصرف سستوس در ۴۷۸ پ.م. روایت کرد. در چارچوب این تلاش‌ها او زمان و مکان را نوردید تا هرچه درباره جهان شناخته دیده و شنیده بود برای خواننده تعریف کند. هرودوت را به حق باید نخستین مردم‌شناس و نیز «پدر تاریخ» خواند. اثر او گنجینه‌ی اطلاعات

درباره‌ی فرهنگ‌های متنوع عهد عتیق از تمدن یونان، ایران و مصر تا رسوم قبایل بربر پیرامون آن‌هاست. وی گرچه به بسیاری افسانه‌ها به دیده‌ی شک می‌نگرد، ساده‌دلی درباره سنن باستانی یا اعتقاد متروک به کنترل خدایان بر رویدادها را یکسره رها نکرده است.

هرودوت چارچوب نظری برای رویدادهای زندگی‌نامه‌ای و تاریخی که او از پنداشت جنایت و مکافات پیدا شده در حماسه، نمایشنامه و فلسفه یونانی بازگفت، استخراج کرد. هوبریس متجاوز، جاه‌طلبی‌های افراطی‌اش، نهم‌سیس را به تلافی متقابل واداشت. بدین سان از جنگ تروآ تا روزگار خود او، یونانیان و شرقی‌ها به تناوب به یکدیگر دست‌اندازی کرده بودند و سپس هزینه‌ی این بی‌عدالتی را می‌پرداختند. در این کشاکش اضداد، او نقش یونانیان و به‌ویژه سلطه‌ی آتیان را، با دفاع از آزادی و دموکراسی‌شان علیه خودکامگی ایرانی موجه دانسته است.

رهیافت عقلانی و واقع‌گرایانه‌ی روزافزونی را که هکاتائوس و هرودوت به تاریخ داشتند، شیخ مورخان یونانی، توسیدید (۳۹۹-۴۷۱ پ.م) تکمیل کرد. او خود را وقف وظیفه‌ی ثبت کشاکش ۲۷ ساله‌ی میان آتن و اسپارت کرد که به جنگ پلوپونزی (۴۰۴-۴۳۱ پ.م) معروف است. او در آغاز اعلام داشت که:

«من شرح جنگ میان پلوپونزیان و آتیان را از نخستین لحظه‌ی آغاز نگاشتم، زیرا بر این باور بودم که این جنگ سخت مهم و خطرناک خواهد افتاد و بیش از همه‌ی جنگ‌های پیشین شایسته‌ی نقل و روایت است.»

سپس او می‌گوید:

من در سرتاسر این جنگ با آن زندگی کرده‌ام، در سنینی بوده‌ام که رویدادها را درک کنم و به آنها توجه خود را معطوف دارم برای این که حقیقت دقیق را درباره آنها بدانم.

توسیدید روش علمی تری نسبت به گذشتگان خویش پیش گرفت، هرچند آنان نیز برای مردم نوشتند. وی خود به دقت و رنج و کوششی که در این کار داشته است مباحثات می کند و به خواننده هشدار می دهد: «من بیم دارم که کتاب من با فقدان داستان های شیرین و زیبایی های شاعرانه و دل انگیز رغبت خوانندگان را به سوی خود جلب نکند.» در سراسر آن سال ها او موشکافانه اطلاعات دقیقی درباره جنگ از موثق ترین منابع، شاهدان عینی، اسناد و رساله ها گردآوری می کرد، و با وسواس زیاد آنها را تا آنجا که می توانست واریسی می کرد. هنگامی که مثلاً در مورد خسوف خورشیدی، او نتوانست علل رویدادی را توضیح دهد، آشکارا به نادانی اش اعتراف کرد.

او بر مناسبات سیاسی میان شهر-دولت هایی که برای سیادت در یونان رقابت می کردند متمرکز شد و دقیقاً به آن تنها بن مایه وفادار بود. دولت نیرومند بازرگانی و دریایی آتن هم دموکراتیک و هم امپریالیستی بود و توسیدید به حق جنگ طولانی پلوپونزی را به ترس ناشی از سیاست های تجاوزکارانه ی طبقات بازرگانی آتنی در میان لاسدمونیان نسبت می داد.

او میان بهانه های رسمی جنگجویان برای اعمال شان و علل زیر لایه ی سیاسی، راهبردی و اقتصادی برای دشمنی ها و دوستی ها دقیقاً تمایز قائل بود. در نوشته ی او از اساطیر و روایات نامعقول و معجزات نشانی نیست. او به ندرت به پیشداوری های دینی، اخلاقی، میهن پرستانه یا صرفاً شخصی اجازه می دهد که تحلیل عینی اش را از علل رویدادها و انگیزه های شرکت کنندگان اصلی زیر تأثیر قرار دهد.

توسیدید به گونه ای واقع بینانه در تاریخ تمدن هلنی، خاستگاه های پادشاهی های میسنی، رشد شهر-دولت های یونانی و ظهور امپراتوری آتن را کاوش کرد. او به درستی ظهور جباران را با شکست اشرافیت و ثروتمندان متنفذ برای تعقیب یک سیاست جدی توسعه ی بازرگانی و کوچ نشینی ماوراء دریاها پیوند داد، - هنگامی که دولت های بزرگ برای

استقرار پایگاه‌های تجارت و مناطق استثمار بر حاشیه‌ی جهان یونانی در رقابت بودند. و سقوط جباران را به دست نیروهای دموکراتیک توضیح داد، هنگامی که منافع تنگ‌نظرانه‌ی خودکامگی مانع تکامل بیشتر رونق و قدرت شهری بودند.

البته توسیدید به‌زیر لایه‌ی واقعیت‌های سیاسی با پایگاه‌های اقتصادی‌شان به شیوه‌ای آگاهانه یا سامان‌دار رخنه نکرد و میل داشت سیر رویدادها را با اشاره به کیفیات شخصی رهبران منفرد از پریکلس تا آلکیادس و نه انگیزه‌های مادی طبقات و دولت‌های متخاصم، توضیح دهد. با این‌همه، او از علمی‌ترین مورخان باستان به‌شمار می‌رود.

برای مثال، او شکل‌های حکومت را با ساختار متداول جامعه و منافع خاص طبقات مسلط مربوط دانسته است. «سلطنت پدرسالار با حقوق قانونی سنتی» شکل فرمانروایی متناسب با همبستگی پیشاسیاسی مبتنی بر خانواده و طایفه بود. حاکمیت کورنت همتای سیاسی وضع اجتماعی و اقتصادی یک دولت بازرگانی و دریایی است. حکومت اسپارت نماینده‌ی تفوق زمینداران اشتراکی بر طبقه‌ی بزرگتر «همسایگان»ی است، که در حالی که به لحاظ سیاسی تابع‌اند، به لحاظ اقتصادی «آزاد»اند و تفوق بر طبقه‌ی باز هم بزرگتر هלות‌هایی که بی‌رحمانه استثمار می‌شدند و مهارشان در دست آنها بود. سرانجام وجود دموکراسی آتن به باج امپریالیستی‌ئی بستگی داشت که از دولت‌های تابع گرفته می‌شد که اشرافیت زمیندار کهن و نیز طبقه‌ی متوسط کثیرالعهده و مهم کشاورزان آن را به‌طور کامل در اختیار «عوام‌الناس دریانورد» گذاشتند.

توسیدید توصیف خود را درباره طاعون وحشتناکی آغاز کرد که آتن تحت محاصره را به ترتیب زیر از پای درآورد:

هرکس، پزشک یا حقوق‌دان ممکن است آنچه را درباره خاستگاه احتمالی طاعون می‌اندیشد، و عللی که او فکر می‌کند برای ایجاد

چنین بلای عظیمی کافی است بازگوید. من به سهم خودم، فقط آنچه واقعیت داشت شرح خواهم داد و آن علائمی را ثبت می‌کنم که ممکن است در صورت تکرار آن به کار آید. زیرا من خودم مورد حمله واقع شدم، و شخصاً ناظر بودم که دیگران چقدر از آن رنج می‌بردند.

او سپس از جزئیات آن، نه فقط از تظاهرات جسمانی بیماری، بلکه همچنین اثرات روحی و اخلاقی آن بر جمعیت، گزارش می‌دهد.

روح علمی تحلیل او در تعارض شدید با بخش آغازین ایلیاد دارد که در آن طاعون وارده به اردوی یونان به خشم خدایان نسبت داده می‌شود و با آرام کردن آنها بلا دور می‌شود. پیشرفت ذهن یونانی از آغاز شکفتن آن تحت شرایط بربریت تا بلوغ آن در شهر-دولت بازرگانی امپریالیستی - دموکراتیک را می‌توان با مقایسه‌ی این دو قطعه سنجید.

این مورخان پیشگام هیچ نظریه کاملی درباره تطور جامعه یا قوانین عمل آن ارائه ندادند. هرودوت علل مستقیم رویدادها را به اراده‌ی افراد و علل نهایی را به سرنوشت یا حسادت خدایان احاله می‌کرد.

توسیدید به رغم بصیرت‌اش در انگیزه‌ی اصلی مبارزاتی که ثبت کرد، بر این باور بود که تاریخ در چرخه‌ای می‌گردد که خود را تکرار می‌کند، درست به همان گونه که افلاطون و ارسطو معتقد بودند که سیارات در دایره‌هایی هماهنگ در تکرارند. او می‌آموزاند که تاریخ او برای نسل‌های آینده مفیداند بدین سبب که آنچه پیش از این اتفاق افتاده بود دوباره خواهد آمد و به همان نتایج خواهد رسید. با این همه شاکله‌ی چرخشی او باز نمود نخستین کوشش برای کشف الگوی انتظامی است که می‌تواند فرایند تاریخی را چونان یک کل قابل فهم سازد.

او ملاحظه کرد که یونانیان زمان او از نهادهای قبیله‌ای پدید آمده‌اند و در گذشته ریشه داشتند.

شاید دلایل فراوانی بتوان ارائه کرد که نشان دهد نخستین یونانیان روش زندگی مشابه با روش زندگی بربرهای امروزی داشتند. این کشف که یونانیان از حیث تکامل اجتماعی در ترازى بالاتر از نیاکان‌شان و اقوام دیگر قرار دارند و از مراحل متوالی فرهنگ گذشته‌اند، آغازگاهی برای تاریخ تطبیقی و جامعه‌شناسی علمی است. توسیدید با آغاز کردن شیوه‌ای از نوشتن درباره امور انسانی که از کنترل فراطبیعی صرف‌نظر کرد و در صدد برآمد که تمامی کنش‌های انسانی را در ظرف گستره‌ی علیت مادی بگنجاند، راه را برای مطالعه‌ی علمی فرایندهای اجتماعی هموار کرد که حدود دوهزار و سیصد سال بعد منجر به زایش ماتریالیسم تاریخی شد.



بقراط، دموکریتوس و توسیدید معاصر هم بودند. پزشک در همان سال ۴۶۰ پ.م. به دنیا آمد گرچه نه در همان جایی که دموکریتوس متولد شد و بعداً دوست خوب او گشت. او همچنین شاگرد گورگیاس و پروتاگوراس سوفیست بود که ممکن است مؤلف پزشکی باستان در مجموعه‌ی بقراط باشد. اصول روشی که توسیدید به کار گرفت مشابه اصول مکتب بقراطی بود.

فیلسوف اتوم‌گرا، پزشک و مورخ هر سه تحت تأثیر سنن ماتریالیستی طبیعت‌گرایان ایونی بودند و در حوزه‌های خاص‌شان به بهترین وجهی گرایش‌های طبیعت‌شناسان سده‌ی پنجم پ.م را منعکس می‌کردند. آنان شیوه‌ی فراطبیعی را در هر صورت تعطیل کردند و در جست‌وجوی علل مادی برای تبیین پدیده‌هایی بودند که در جهان فیزیکی، زندگی انسان و تمدن خودشان روی می‌داد.

برای آنان، طالع یا سرنوشت دیگر ایزد بانویی نبود که در انتظام جهانی دخالت می‌کرد و برآمد امور انسانی را رهبری می‌نمود؛ بخت و اقبال چیزی بیش از عنصر محاسبه‌ناپذیری در زندگی انسانی تحت حاکمیت

ضرورت و مستعد توضیح عقلانی نبود. دموکریتوس گفت:
«بخت و اقبال بتی است که انسان‌ها به بهانه‌ی ناتوانی ذهنی
خودشان ساخته‌اند. مسلماً بخت و اقبال به‌ندرت با عقل و حکمت
تعارض پیدا می‌کند. در اکثر امور زندگی، یک ذهن هوشمند
می‌تواند با موفقیت آینده‌نگری کند.

آنان در این باور بنیادی به وجود قانون طبیعی و امکان شناخت علمی و
کنش هوشمندانه‌ی مبتنی بر آن که در هسته‌ی جهان‌بینی مادی قرار داشت
سهیم بودند^۱.

1. Gorge Novack, *Origins of Materialism*

فصل ۹

سوفسطاییان. پروتاگوراس و گریاس

ایونیا (کوچ نشین یونانی در آسیای صغیر) که مفهوم فلسفه - چونان عشق به خرد (خرد نسبی بشری) - برای نخستین بار در آنجا شکل گرفت، در عین حال زادگاه پنداشت فلسفی دیگری، اساساً متفاوت از معنا و منظور فلسفه گشت که در سیر آتی اندیشه‌ی فلسفی تأثیری بنیادی بر جای نهاد، و آن سوفسطاییان‌اند. واژه‌ی سوفیست از همان ریشه‌ی «سوفیا» (خرد) و سوفوس (خردمند) که به معنای «صنعتگر» یا «هنرمند» نیز هست - مشتق شده است.

سوفسطاییان نخستین کسان در تاریخ فلسفه بودند که به آموزگاران «خرد» شهرت یافتند. و بدین گونه در رد آن پنداشت از فلسفه که به فیثاغورس برمی‌گشت، کوشیدند. اینان نخستین اصحاب دائرةالمعارف جهان باستان‌اند. ایشان نه چونان دانشمند، بلکه چونان آموزگار به آموزش ریاضیات، نجوم، فیزیک و دستور زبان می‌پرداختند و در ازای آن دستمزد می‌گرفتند. سوفسطاییان در عین حال پایه‌گذار فن سخنوری بودند و این فن را همچون جزء ضروری آموزش شهروندان آزاد «شهر-دولت» می‌دانستند که می‌باید به نیروی واژه‌ها، استدلال و فصاحت، به تعقل، نفی و اثبات و خلاصه به دفاع از منافع خود برخیزند.

سوفسطاییان خرد را با دانش، با توانایی اثبات آنچه در نظر آدمی ضروری، سودمند و پرهیزگارانۀ می‌نمود، مترادف می‌شمردند. افلاطون در کتاب *تینۀ ثئوس*، آنجا که سقراط، پروتاگوراس سوفیست را متهم می‌کند که وی با تعریف شناخت چنان نتیجه‌ی ادراک حسی، انسان را تا حد غوکان و سایر جانوران پایین می‌آورد، پاسخ پروتاگوراس را در تعریف خرد چنین شرح می‌کند: «من هیچگاه خردمندان را در شمار غوکان نمی‌آورم، بلکه من در مورد اندام انسانی و گیاهان، طبیبان و کشاورزان را خردمند می‌دانم؛ زیرا اینان هستند که به درخت و انسان بیمار، تندرستی را بازمی‌گردانند.» و باز افلاطون در جای دیگر درباره نظرات اینان منتقدانه چنین می‌گوید:

گروهی همه چیز را از آسمان و جهان نادیدنی‌ها به پایین می‌کشند و به روی زمین می‌آورند و صخره‌ها و درختان را با دو دست محکم می‌گیرند و فقط به آنها اعتماد می‌کنند و می‌گویند تنها درباره چیزی می‌توان گفت «هست» که بتوان لمس کرد و با دو دست گرفت: یعنی جسم و هستی را یکی می‌دانند و اگر یکی از افراد گروه دیگر به اینان بگوید: چیزهایی هم هستند که جسم ندارند، به سخن او اعتنا نمی‌کنند و از او روی برمی‌گردانند.

«- من خود نیز به چند تن از آنان برخورده‌ام و باید بگویم که مردمانی سرسخت‌اند.

«- از این رو مخالفان ایشان از عالم بالا و جهان نادیدنی‌ها با احتیاط تمام از خود دفاع می‌کنند و می‌گویند هستی راستین خاص ایده‌های بی‌جسم است که فقط از طریق تعقل می‌توان دریافت. اینان اجسام، یعنی چیزهایی را که گروه دیگر حقیقی می‌دانند، حقیر می‌شمارند و درباره‌ی آنها به جای هستی به نوعی شدن

متحرک قائل‌اند. بدین‌سان میان آن دو گروه بر سر این مسأله همواره نبرد سهمگینی جریان داشته است.^۱

اهالی آتن، بی‌شک، بدین دانش و توانایی برای شرکت در جلسات عمومی، محاکمات، مذاکره، دادوستد و بازرگانی و جز آن نیاز داشتند. سوفسطاییان با کوشش‌های خود به منزله‌ی استادان فن سخنوری، با ارائه‌ی نظرات خود که حقایق ظاهراً تغییرناپذیر را دگرگونه می‌ساخت و نظریه‌های جدید غیرعادی را بر کرسی می‌نشاند، به پیشبرد تفکر منطقی و انعطاف‌پذیری مفاهیم کمک شایان کردند. نظرات آنها این امکان را می‌داد که چیزهایی که در نخستین نگاه، کاملاً ناسازگار می‌نمودند، وحدت و انسجام منطقی یابند. دلیل منطقی، چونان شرط اساسی حقیقت پذیرفته گشت. ولی قابلیت انعطاف مفاهیم - که برای نخستین بار در فلسفه‌ی سوفیست‌ها بروز کرد - به گونه‌ی محسوس، خصلتی ذهنی داشت. معنای آن اثبات، متقاعد کردن و ترغیب کردن بود. سوفیست‌ها به این باور رسیدند که اثبات هرآنچه ایشان برای اثبات کردن برگزینند امکان‌پذیر است و این به آنجا کشید که واژه‌های «سوفیست» «سوفیسم» و «سوفسطایی‌گری» برای هر آدم دانا با دشنام و اهانت مترادف گشت. سوفیست‌ها معمولاً ذهنیت و نسبیت مدارک حسی را تأکید نموده و هر نوع قیاسی از آنها به عمل می‌آوردند. ایشان نخستین کسانی بودند که این حقیقت را - که امروزه چنین بدیهی می‌نماید - درک کردند که به یاری استدلال می‌توان هر چیز را به اثبات رساند. آنان این حقیقت را تا اندازه‌ای با روح شکاکیت و نسبی‌گرایی افراطی و تا اندازه‌ای به صورت قبول امکان حقیقت داشتن احساس‌ها، تصورات و داوری‌های متضاد تعبیر می‌نمودند. به عبارت بهتر، سوفیست‌ها این شیوه‌ی اندیشیدن را می‌آموختند که آدمی نباید به هر فرضیه‌ی مطلق و نامشروطی تسلیم گردد مگر فرضیه‌هایی که

۱. مناظرات افلاطون، به نقل از:

انسان برای نیل به هدفی که در برابر خود می‌نهد به آن نیاز دارد. آنان کوشیدند تصورات و مفاهیم متباین و متغایر را به صورت عادی و بدیهی درآورند و بر ناسازگاری آنها که با مرور ایام و کثرت استعمال بر اذهان استوار شده بود غلبه کنند. در این راه برخی سوفیست‌ها چنین نتیجه گرفتند که میان «خیر» و «شر» تنها تضادی نسبی وجود دارد و نیز باورهای دینی توهمی بیش نیستند. دیگر این که ایشان برخلاف اکثر مردم آن روزگار، این عقیده را نادرست می‌دانستند که تضاد میان بردگان و آزادگان ناشی از نظام طبیعت است.

برخی سوفیست‌ها، اندیشه پردازان دموکراسی و برخی دیگر در صف مخالفان آن بودند لیکن هر دو سو، فلسفه را به منزله‌ی خردگرایی دنیوی می‌شناختند و دانش را چونان فن سخنوری می‌پنداشتند که با کمک آن دانشوران می‌توانستند بر توده‌ی مردم رجحان یابند آنان به استناد این که سخنان فیلسوفان ایونی همه متناقض یکدیگراند، جهان‌شناسی را به کلی کنار گذاشتند و آموزش علم سیاست و سخنوری را تشویق کردند. سوفیست‌ها نخستین کسانی بودند که کوشیدند این جهانی بودن خرد را اثبات کنند و آن را برای هرکس که در پی تحلیل دانش بود دست‌یافتنی می‌دانستند ولی این گرایش دموکراتیک سوفیست‌ها همراه بود با ساده کردن افراطی فلسفه، بی‌اعتنایی به کوشش فلسفه برای شناخت جوهر و کل در ذات موجودات، شناخت آنچه در زندگی و برای زندگی از هر چیز مهم‌تر بود.^۱

این صفت وجه مشترک دو سوفسطایی بزرگی است که ذکرشان در آثار افلاطون آمده و آشنایی ما با آنان از رهگذر همین آثار به دست آمده است. این دو نفر عبارتند از:

۱. پروتاگوراس آبدرالی (۴۱۱-۴۸۱ پ.م) که در حدود ۴۴۰ شهرت داشت و به سبب بی‌اعتقادی به هست و نیست خدایان مغضوب اهل آتن

گشت. گفته می‌شود که براساس برخی اسناد و مدارک وی زیر نظر دموکریتوس - که او هم آبدرایی بود - آموزش دیده است. به هر صورت اندیشه‌های وی شباهت بسیار به نظرات دموکریتوس دارد. در پروتاگوراس افلاطون آمده است که به نظر پروتاگوراس «انسان مقیاس همه چیز است: مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست.»

فرهنگ فلسفه پروتاگوراس را چونان فیلسوف یونانی و سوفیست بزرگی توصیف می‌کند که به جهت ناباوری‌اش به خدایان از آتن تبعید گشت و کتاب وی درباره خدایان سوزانده شد. به‌خلاف نظر برخی از پژوهندگان نظرات پروتاگوراس حاوی عنصری از انسان‌گرایی ماتریالیستی است. این با این اظهار سکتوس امپریکوس نیز توافق دارد که برای پروتاگوراس «ماده تغییرپذیر است و علل اصلی تمامی اشیاء درون ماده است.»

۲. **گرگیاس لئونتیومی، سیسیلی (۳۷۵-۴۸۳ پ.م)** که به سال ۴۲۷ به مقام سفارت شهر خود در آتن رسید و شاگردان آتنی او نظیر ایسکراتس و توسیدوس گرچه فیلسوف نبودند از نویسندگان به‌شمار می‌رفتند. به نوشته‌ی فرهنگ فلسفی او به پیروی از مکتب الائیان که در کتاب خود درباره طبیعت یا درباره آنچه نیست کوشید اثبات کند که هیچ چیز وجود ندارد، اگر هم چیزی وجود داشته باشد، آن را نمی‌توان شناخت، اگر هم چیزی هم قابل شناخت باشد، قابل بیان برای دیگران نیست.

این جنبش فکری که به آسانی می‌توان به اهمیت آن پی برد، سرانجام خوشی کسب نکرد. در اواخر سده‌ی چهارم پ.م از یک سو کارش به کلی مآبی در سیاست کشید و از سوی دیگر به آنجا رسید که هواداران آن تنها در لفاظی مهارت می‌یافتند. مصداق کلی مآبی در سیاست مشی سیاسی اشرافی‌منشان آتن نظیر کریتیاس و الکیادس بود. توسیدوس در تاریخ جنگ پلوپونزی بارها از این خط مشی سخن رانده و افلاطون با توصیف احوال کالیکلس در رساله‌ی گرگیاس ذکر آن را بر دوام ساخته است. در

واقع تعلیم سخنوری به صورتی که گورگیاس متداول کرده بود به آنجا رسید که کسانی مانند کالیکلس پدید آیند که جز در پی تحصیل قدرت نباشند و قدرت را نیز برای برآوردن شهوات نفسانی بخواهند و از این راه هم در اخلاق و هم در سیاست به تباهی گرایند.

با این همه هیچ کدام از محاسن و فواید فعالیت بزرگان این مکتب یا مکاتب گذشته از جمله مکتب طبیعت‌شناسان ملطی یا خردگرایی فیلسوفان ایتالیای جنوبی یا مشرب فلسفی-دینی امپدوکلس و فیثاغورسیان یا آرام سوفسطاییان مبنی بر اصالت دادن به فهم انسانی از میان نرفت و در آیین فلسفی افلاطون که اعظم فیلسوفان یونان است ادغام شد و از زوال و فنا مصون ماند.^۱

سوفسطایی‌گری در فرهنگ فلسفه چنین تعریف شده است:

سوفیست‌ها، آموزگاران سرگردان سخنوری و فلسفه در یونان باستان بودند که در سده‌ی پنجم پ.م به پیدایی آمدند و به شهرت رسیدند. آنان مکتبی تشکیل ندادند ولی در نظرات مشترکی سهیم بودند؛ خدایان را نفی می‌کردند، و از پدیده‌های طبیعی تبیین عقلانی به عمل می‌آوردند و به نسبیت‌گرایی اخلاقی و اجتماعی باور داشتند. گروه اصلی سوفیست‌ها هوادار دموکراسی بودند. به‌طور کلی آنان از طبیعت درکی ماده‌گرایانه داشتند، نمایندگان این گروه — پروتاگوراس، هیپاس، پرودیکوس، آنتیفون — نخستین اصحاب دائرةالمعارف بودند که اندیشه‌های روشنگرانه‌ی این دوره را مجسم می‌ساختند و توجه آنان بر مسائل شناخت متعزز بود. برخی از سوفیست‌ها (مثلاً گورگیاس) در مورد هستی و شناخت آن نتایج بدبینانه گرفتند. سوفیست‌های متعلق به اردوی اشرافیت، کریتیاس، هیپوداموس به ایده‌آلیسم فلسفی جلب شدند.

سوفیست‌ها در مباحثه به روش‌هایی متوسل می‌شدند که بعدها به سفسطه معروف شد. این گرایش به‌ویژه در میان سوفیست‌های متأخر نیرومند بود که به گفته‌ی ارسطو، به آموزگاران «خرد تخیلی» تبدیل گشتند.

این وجوه اساسی آموزش سوفیست‌ها از سوی سقراط و به‌ویژه افلاطون - که بار دیگر فلسفه را به ماورای دسترس توده‌ی مردم کشانید - به‌شدت مورد انتقاد قرار گرفت.

بخش دوم

دوره‌ی سقراطی

فصل ۱۰

مکتب سقراط

سقراط (۳۹۹-۴۶۹ پ.م) در آتن زاده شد. کودکی و جوانی سقراط در آغاز درخشان‌ترین دوران دموکراسی آتن گذشت. این دوران با رسیدن پریکلِس به رهبری دموکراسی آتن در همان سال آغاز شد. گویند سقراط نخست شاگرد آناکساگوراس و مدتی نیز همنشین پرودیکوس سوفیست سرشناس بوده است. منابع آگاهی ما درباره‌ی زندگی و سرگذشت سقراط، نخست نوشته‌های افلاطون شاگرد وی است که در میان آنها سقراط با چهره‌ای برجسته و ممتاز و چونان آموزگاری زبردست و فرزانه‌ای بی‌مانند معرفی می‌شود. منبع دوم زندگی سقراط، نوشته‌ی معروف گزنفون مؤلف برجسته‌ی یونانی و معاصر سقراط به نام *خاطرات سقراطی* است. سقراط سراسر زندگی خود را در آتن گذراند و جز در چند مورد مثلاً در انجام دادن وظیفه‌ی سپاهی در لشکرکشی‌های آتنیان به پوتیدایا در سال ۴۲۲ و دلیون در سال ۴۲۴ و آمفی‌پولیس، هرگز آتن را ترک نگفت. در زندگی روزانه مردی بوده بسیار قانع و بی‌اعتنا به رسم‌ها و ضروریات زندگی مادی. او شاگردان یا به گفته‌ی خود همنشینان زیادی به دور خود گرد آورده بود که در میان آنان چهره‌های برجسته‌ی آتن نیز یافت می‌شدند. سرشناس‌ترین ایشان یکی آلبیادس و دیگری برای مدتی

کریتیاس بودند. اولی در حساس‌ترین لحظات تاریخ جامعه‌ی آتن رهبری را به دست گرفت و دومی نیز رهبر تب‌کارترین گروه‌های اولیگارشی آتن یعنی سی‌تن خودکامه بود و نزدیکی هر دو اینان به سقراط، بهانه‌ای به دست دموکرات‌های آتن داد که پس از سرنگونی رژیم خودکامگان وی را به دادگاه کشانیده و به مرگ محکوم کنند. ادعای دادستان این بود که وی استاد و مشاور آلکیادس و مخالف دموکراسی بوده و او را در خودکامگی تشویق می‌کرده است. از جمله اتهام سقراط این بود که: «وی خدایانی را که دولت آتن به رسمیت شناخته است، به رسمیت نمی‌شناسد و خدایان دیگری را به میان آورده است.»

دفاع سقراط، آن‌گونه که افلاطون نقل کرده، نام او را جاودان ساخته است. دادگاه سقراط را نخست به پرداخت جریمه محکوم کرد و هنگامی که وی این حکم را نپذیرفت به مرگ محکوم و به زندان افکنده شد و پس از نوشیدن جام شوکران درگذشت.

سقراط اگر در دادگاه به احساسات دموکراتیک عامه و قضات کوچکترین تمکینی نشان داده بود یا دستکم اگر جریمه‌ی معتدلی برای خود پیشنهاد کرده بود تبرئه می‌شد.

فلسفه‌ی سقراطی

اما سقراط با توجه به این که خود را بانی خیر مردم آتن می‌دانست تن به سازش نمی‌داد. پذیرفتن فرار یا قبول هرگونه مجازات یا جریمه، ولو ناچیز، به معنای پذیرفتن گناه بود. وانگهی، هنگامی که دوستان وی از او درخواست کردند که به آنها اجازه دهد که ترتیب فرار را بدهند، او استدلال کرد که قانوناً و اخلاقاً فرار کار درستی نیست، زیرا هر شهروند کشوری قراردادی اجتماعی را پذیرفته است و باید از قوانین آن اطاعت کند. و نیز استدلال می‌کرد که افرادی که از قوانین جامعه‌ی خودشان تبعیت نکنند، بنیان زندگی گروهی را ویران می‌سازند.

موضع سقراط بر اصول انتزاعی فلسفه‌اش استوار بود. این «دفاعیه» او بود، دفاع او از خودش. او به خاطر حقیقت فلسفه‌اش از مردن استقبال کرد. برای حقیقت این فلسفه بود که او به آشتی با قضات یا با هیئت منصفه یا به پیشنهاد مجازاتی ملایم‌تر از مرگ رضایت نمی‌داد؛ بدین‌گونه آنان را ناگزیر ساخت که او را به مرگ محکوم کنند. اما این فلسفه چه بود که او به خاطر آن تسلیم به مرگ را به چشم‌پوشی از آن ترجیح داد؟ نکات عمده‌ای که او خود به آن اشاره می‌کند، چنان‌که افلاطون سخنان او را در محاکمه نقل می‌کند چنین است:

(۱) تنها خرد راستین این است که خود بدانید که چیزی نمی‌دانید. او این را می‌گوید زیرا پیشگوی مشهور معبد دلفی گفته بود که هیچ انسان زنده‌ای خردمندتر از سقراط نیست. بنابراین سقراط به قضات می‌گوید، من می‌خواهم آنچه را که پیشگو گفته بود بیازمایم برای اینکه اثبات کنم که آن کذب است. او در سخنان‌اش می‌گوید من نخست به نزد دولتمردان رفتم و دانستم که این اشخاصی که به بالاترین درجه‌ی خردمندی مشهورند کم‌عقل‌ترین‌اند. و من فهمیدم که من خردمندتر از دولتمردانم، زیرا دستکم من می‌دانستم که من چیزی نمی‌دانم. او ادامه می‌دهد: من به نزد شعرا رفتم که ببینم آیا برخی شعرا خردمندتر از من نیستند. اما به زودی دریافتم که شعر آنان نه از روی خرد، که از الهام خلق می‌شود. اینان نیز «مانند پیشکشوتان و سرودخوانان پرستشگاه‌هایند که سخنان خوب و زیبا بر زبان می‌آورند بی‌آنکه خود معنای آن را دریابند.» شعرا گمان می‌کردند که چون شعر می‌گویند در زمینه‌های دیگر نیز خردمندترین انسان‌ها هستند. او می‌گوید آنگاه به نزد صنعتگران و افزارمندان رفتم و فهمیدم که آنان در واقع بسیار چیزهای جالب می‌دانند که من نمی‌دانم، مثلاً ساختن کشتی یا کفش؛ آنان چون صنعتگران خوبی بودند چونان شعرا تصور می‌کردند در مورد مهم‌ترین موضوعات نیز خردمندترین کسان‌اند و این عیب بر خردمندی ایشان سایه می‌افکند. سقراط ادامه می‌دهد که بنابراین من نتیجه

گرفتم که خرد نه در میان دولتمردان، نه در میان شعرا یا صنعتگران است و آنچه پیشگوی معبد دلفی در مورد سقراط گفته است معنایش این نبود که سقراط خردمند است، بلکه منظورش این بود که سقراط دستکم می‌داند که در واقع چیزی نمی‌داند.

(۲) نکته‌ی فلسفیِ دومِ سقراط در دفاعیه‌اش این بود که اصلاح یا «گرایش» روح، توجه به خرد و حقیقت، یعنی والاترین نیکی است. او می‌گوید بدین سبب من به ترغیب پیر و جوان می‌کوشم که دغدغه‌ی اندام‌شان و پول‌شان را نداشته باشند و پیش از هر چیز به اصلاح روح‌شان همت گمارند. تا به دنبال خرد و راستی نرفته‌اید نباید به پول یا شهرت یا به حیثیت یا اندام خود فکر کنید. فضیلت از پول در نمی‌آید، برعکس پول و هرچیز خوب دیگر برای انسان، خواه عوام یا خواص از فضیلت به دست می‌آید. سقراط می‌گوید: آموزش من این است. و اگر این مکتبی است که جوانان را فاسد می‌کند، پس من شخصی شیطان‌صفت هستم. اگر کسی می‌گوید که من چیز دیگری می‌آموزم دروغ می‌گوید.

(۳) سومین نکته سقراط خطاب به آتئیان این است که اگر شما مرا محکوم کنید، به ضدّ خدایانی برخاسته‌اید که مرا به شما داده‌اند. او می‌گوید من چون خرمگسی هستم که از جانب خدا به دولت داده شده‌ام و دولت چونان اسبی بزرگ و نجیب است که سنگینی جثه‌اش از تند رفتن بازش داشته و باید مهمیز من او را به جنبش برای حیات برانگیزد. از این رو من باید همواره و همه‌جا در کنار شما باشم و شما را برانگیزم و از گناه برحذرتان دارم. شما کس دیگری را مانند من به آسانی نخواهید یافت. پس بهتر است مرا برای خود حفظ کنید.

(۴) چهارمین و مهم‌ترین نکته در سخنان سقراط اشاره به این اصل است که فضیلت دانش است. به موجب این اصل، شناختِ نیکی انجامِ کارِ نیک است. شرّ، نادرستی یا پلیدی به فقدان شناخت یا به جهل بستگی دارد و نه به چیز دیگر. باری، اگر فضیلت دانش است و اگر شناختِ نیکی، انجامِ

کار نیک است، پس نادرستی فقط از ناتوانی در شناخت آنچه نیک است، برمی آید. و بنابراین سقراط در یک جمله مشهور می گوید: «هیچ کس به دلخواه خود کار بد انجام نمی دهد.» با دانستن نیکی، هیچ کس به دلخواه خود بدی را بر نمی گزیند. اما آیا ما اغلب نمی گوئیم: «من باید بهتر از این عمل می کردم» یا «آیا من واقعاً بهتر از این می دانستم؟» به نظر سقراط، این مهمل و باطل است زیرا اگر شما واقعاً بهتر را می دانستید، اگر شما واقعاً کار صحیح را می شناختید، آن کار را انجام نمی دادید. اگر شما واقعاً داوری بهتری از آنچه انجام دادید، سراغ داشتید، به نفع آن و نه علیه آن اقدام می کردید. سقراط اصرار دارد، هنگامی که انسان کار بدی را مرتکب می شود، همواره در این اندیشه است که آن کار نتیجه ی خوبی به بار می آورد و متضمن فایده ای است. یک دزد می داند که دزدی کار نادرستی است اما انگشتر الماس را می دزدد زیرا بر این باور است که با تصاحب آن، مطلوب عشقی خود را به سمت خود خواهد کشید. به همین گونه مردمی که برای گرفتن قدرت یا اعتبار یا ثروت تلاش می کنند می پندارند که رسیدن به یکی از آن ها خوب است و آنان را خوشبخت خواهد ساخت. اما آنان نمی دانند چه چیز نیکوست. آنان نمی دانند که این ها خوب نیستند و برای آنان خوشبختی نمی آورند. آدمی نیاز دارد که سرشت انسانی، سرشت راستین موجودات انسانی را بشناسد برای اینکه بداند چه چیز برای انسان ها خوب و چه چیز آنان را خوشبخت خواهد کرد، برای اینکه بداند چگونه زندگی کند و برای تحصیل چه چیز تلاش کند. و اگر در پی یافتن اینها برنیاید، اگر هرگز نداند که برای موجودات انسانی چه چیز خوب است، برای زندگی کردن دوندگی می کند اما هرگز به خوشبختی دست نخواهد یافت. این نوع زندگی را سقراط ناآزموده می خواند. در یکی از مشهورترین جملات خود اعلام می کند که «زندگی ناآزموده ارزش زندگی کردن ندارد»^۱.

1. T. Z. Lavin, From Socrates to Sartre.

انقلاب سقراطی

سرشت انقلابی که سقراط در فلسفه‌ی یونانی راه انداخت چه بود؟ به منظور تحلیل، واقعیت را می‌توان به سه حوزه‌ی متمایز، اگرچه به لحاظ مضمونی مرتبط، تقسیم کرد: عالم خارج، یا طبیعت، جامعه‌ی انسانی و ذهن. فلسفه در مراحل تکامل خود توجه را به این یا آن بخش‌ها معطوف داشته است. ملطی‌ها تقریباً به فرایندهای طبیعت به طور کلی، نظر داشته‌اند یا به عبارتی، تمایز نمایانی میان تقسیمات گوناگون واقعیت یا تحلیل از جامعه یا فرایند تفکر به عمل نیاوردند.

پروفسور رویین می‌گوید:

در حوالی اواسط سده‌ی پنجم پ.م موضوع تفکر فلسفی این بوده است که بگویند در زیر لایه‌ی واقعیت چه هست و هستی واقعی، هستی عالم قابل رؤیت چیست. تأمل بر رفتار انسانی به شاعران و قانونگذاران واگذار شده بود و فلسفه به آن چنان یکی از موضوع‌های خاص توجه نکرده بود. تفکر یونانی و خاستگاه‌های روح علمی (ص ۱۳۱).

با سوفیست‌ها و سقراط سطح نظری پیشرفته‌تری به‌پیدایی آمد. آنان جامعه را چنان چیزی متمایز از طبیعت تشخیص دادند و آغاز به بررسی روابط اجتماعی و روابط انسانی به شیوه‌ای علمی نمودند.^۱ این تغییر سمت از بررسی طبیعت به مطالعه‌ی بشریت در نخستین نظر ممکن است عقب‌نشینی از علم جلوه کند. درست است که سقراط تحقیق در طبیعت را به پس‌زمینه راند و حتا به آن چنان موضوعی بی‌ارزش در پرسش‌های فلسفی نگریست اما جنبه‌های مثبت‌تری در این چرخش در فلسفه وجود داشت تا بیزاری محض نسبت به مطالعه بیشتر جهان خارجی. سقراط گرچه به نتایجی ایده‌آلیستی رسید، سرشت جامعه و

1. T. Z. Lavin, From Socrates to Sartre.

سلوک انسانی را به شیوه طبیعت‌گرایانه بدون توسل به مجوزهای دینی با تکیه به رسم معمول مورد مطالعه قرار داد. «زندگی انسان همان‌گونه تحلیل شد که فیزیولوژیست‌ها قورباغه‌ای را تشریح می‌کنند و نتیجه‌اش، اخلاقی فرادینی و غیرمتافیزیکی بود.»

این برای فلسفه گامی به پیش بود. سقراط محیط دایره‌ی تفکر عقلانی را به زندگی اجتماعی بسط داد، به فلسفه آشکارا هدف سیاسی بخشید و تفکر انتقادی را با کنش اجتماعی تلفیق کرد.

این واقعیت که مرکز علاقه‌ی نظری از طبیعت به محیط اجتماعی معطوف گشت فی‌نفسه چنانکه گاه تعبیر می‌شود نشانه‌ی سیر قهقرایی نبود و بیشتر بیانگر نیاز عمیقی بود که از سوی نیروهای رقیب در شهر-دولت‌های بزرگ احساس می‌شد که پاسخ‌هایی به سلسله پرسش‌های تعویق‌ناپذیر اخلاقی، سیاسی و نظری پیدا کنند.

ضربه‌ی معکوسی که سقراط از طرف اشرافیت آتن به فلسفه وارد آورد، اشرافیتی که از جنبش دموکراتیک به ستوه آمده بود، این بود که طبیعت را به لحاظ نظری با تعبیر مجدد فرایندهای طبیعی بر الگوی فعالیت انسانی و تعقل انسانی، تابع بشریت کند. آنچه نخستیان به گونه‌ای خودرو از راه جادو و جان‌گرایی آغازین انجام داده بودند، سقراط به صورت تماماً متفاوت و کلاً معقول بر سطح بالاتری از تمدن بازتولید کرد.

«فیزیولوژیست»‌های ایونی از قوانین طبیعی به زندگی انسان رهسپار شدند؛ سقراط از تفکر انسانی و فعالیت اجتماعی به طبیعت پیش رفت. چنان‌که لانگه متذکر شده است:

اعتقاد او به طور کلی این است که عقلی که ساختار جهانی را آفریده است، به روال عقل انسانی پیش می‌رود؛ که می‌توان اندیشه‌های آن را در همه جا تعقیب کرد، گرچه در عین حال باید برتری نامتناهی‌اش را پذیرفت. جهان از انسان تبیین می‌گردد، نه انسان از قوانین عام طبیعت.

از نظر سقراط، بشریت را هنرمند والا و هوشمندی آفریده است که بقیه‌ی جهان را برای ارضای نیازهای ما به وجود آورد. او خاطر نشان کرد که چگونه خداوند یا خیر اعلا توجه داشته است که برای بشریت نور، آب، آتش و هوا فراهم سازد. خورشید در روز نورافشانی می‌کند و ماه و ستارگان در شب به بشریت روشنایی می‌دهند. زمین خوراک و ملزومات دیگر برای بقای ما تهیه می‌کند و جانوران برای خدمت به ما به وجود آمده‌اند. سازمان بدن انسان و اندام‌های آن آینده‌نگری ژرف آفریننده‌ی نیکخواه را ثابت می‌کنند.

آیا این پلک‌ها عایقی برای چشمان ما فراهم نمی‌کنند که از آسیب در امان باشند؟ آیا وجود ابروها بدون حکمت نیست که بر بالای چشم‌ها قرار دارد و برای آن‌ها که باد به آن‌ها زیان نرساند مژه‌ها را به صورت غربال ساخته که از ریزش عرق پیشانی به چشم و پایین صورت جلوگیری می‌کند؟

این پنداشتی کاملاً غایت‌انگارانه از واقعیت است که بر وجود غایتی هوشمندانه گواهی می‌دهد.

ایده‌آلیسم بی‌پرده و ناب: عالم به قصد و نیت و به راهنمایی عقل آفریده شده و به سوی غایتی روان است. این قصد معقول ویژه بر بنیاد مواضع اجتماعی و جهان‌بینی اشراف آتی استوار است. خدایان نیازهای بشریت را به ویژه نخبگان فلسفی آن‌ها را برمی‌آورند، درست به همان گونه که نیازهای مادی این افراد توسط دیگران برآورده می‌شود.

دیالکتیک سقراطی

«فیزیولوژیست‌ها»ی ایونی می‌کوشیدند حقیقت را با تحقیق در طبیعت و در سرشت خود اشیاء بیابند. سقراط شیوه‌ی دیگری پیش گرفت.

به جای تحقیق مستقیم داده‌ها، گزاره‌هایی را که مردم پیش می‌گذارند یا نظریه‌هایی را که درباره آن‌ها ارائه می‌دادند مورد بررسی قرار می‌داد. شیوه‌ی ویژه‌ی سقراط چنین بود که نخست به نادانی خود درباره موضوعی اعتراف می‌کند، یعنی وانمود می‌کند که حقیقت و ماهیت موضوع برای او روشن نیست و حریف را برمی‌انگیزد که آنچه درباره آن مسأله یا موضوع می‌داند بر زبان آورد. آنگاه پرسش‌های تازه به میان می‌آورد و می‌کوشد تناقض‌های درونی موضوع را آشکار سازد و از این راه نتایجی را که حریف بحث به آن‌ها رسیده است واریسی کند و نقاط ضعف آن‌ها را نشان دهد. این همان شیوه‌ی بحث سقراطی، و به عبارت بهتر دیالکتیک سقراطی است و هدف آن رسیدن به مفهوم یا تعریف کلی موضوع مورد پژوهش است. این شیوه را شیوه‌ی استقرایی نیز می‌گویند.

به خلاف برخی سوفسطاییان و شک‌گرایان، سقراط تردید نداشت که رسیدن به برخی دانش‌ها و نیل به حقیقت درباره اشیاء هم ممکن و هم ضروری است. در فائدو او صریحاً علیه بی‌اعتمادی به نتیجه‌ی استدلال معتبر اخطار می‌کند. او بررسی دیالکتیکی هر مسأله‌ای را پی می‌گیرد برای این که به یک شناخت معتبر و مطمئن سرشت واقعی آن برسد.

او در واکنش به سوفسطاییان که بر نسبیت اخلاق، ارزش‌ها، قوانین تأکید می‌کردند از روش خود برای تمیز امر ضروری، پایدار و عام از آنچه گذرا و فردی در مفاهیم است سود می‌جست. هدف او کشف معقول در محسوس، ماهیت در نمودهای عرضی و سطحی بود.

سقراط این تصور سوفسطاییان را نپذیرفت که حقیقت نسبی است و معیار ثابتی وجود ندارد و معرفت دارای متعلق پایداری نیست. وی بر این باور بود که رفتار اخلاقی باید مبتنی بر معرفت باشد و آن معرفت باید معرفت بر ارزش‌های جاویدان باشد که برای همه‌ی آدمیان و همه مردمان و در همه‌ی اعصار یکسان‌اند.

نظریه‌ی شناخت سقراط

او می‌کوشید به این هدف با فرایند عقلانی تعمیم برسد که با یک تعریف از شیء معین به پایان می‌آمد. این تعریف شکل راستین یا هدف واقعی هستی آن است. برای مثال هر چیز زیبایی مظهري از خود زیبایی است. در آخرین تحلیل، مفهوم نیکی و تمامی مفاهیم مطلق یا سایر شکل‌های ابدی هستی، برای سقراط در ذات روح‌اند که خاطره‌ی آن‌ها را از حالت پیشینی هستی به این جهان انتقال می‌دهند. تمامی شناخت، یادآوری، بازیابی یا بازشناسی شکل‌های ابدی است.

نظریه‌ی شناخت سقراط دریچه‌ای است گشوده به یک نظریه‌ی کاملاً ایده‌آلیستی درباره واقعیتی عالی‌تر از جهان مادی یعنی جهانی که انسان از راه حواس تجربه می‌کند. او در فائده دو پنداشت پیشنهاد می‌کند که از آن پس جوهر پایدار ایده‌آلیسم فلسفی را تشکیل دادند. اینها عبارتند از آموزه‌های ربانیت و نامیرایی روح، و نظریه‌ی صور خودسامان موجود هستی مثالی. این دو مفهوم کلیدی پشتیبان یکدیگراند. اعتقاد به نامیرایی روح تکیه‌گاه نظریه‌ی صور مثالی است که به یکسان ابدی‌اند؛ نظریه‌ی صور مثالی به فعالیت روح جدا از بدن بستگی دارد.

سقراط پنداشت روح، این جوهر ایده‌آلیسم را خلق کرد که از آن پس زیر این یا آن نقاب: جان، نفس، ایده‌ی مطلق بر یزدان‌شناسی و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی اروپایی مسلط بوده است. مسیحیت آموزه‌ی روح را مردم‌پسند و دائمی ساخت، آموزه‌ای وام گرفته شده از فرهنگ یونانی-رومی که به سقراط مدیون بود.

مفهوم نفس یا روح

ریشه‌های این اعتقاد به یک خویشتن غیرمادی به دوران جامعه‌ی آغازین برمی‌گردد. در هومر، نفس یا روح شبی است که در انسان تا

پایان عمر حضور دارد و هنگام مرگ او را ترک می‌کند. در میان ایونیان و هراکلیت، روح همان هوا یا آتش است. فیثاغورسیان نخستین روح را به فردیت پایداری انتقال دادند که از وضع الوهیت پیشین افتاد و باید از قواعد زندگی تبعیت کند که مقام‌اش را در میان خدایان به آن بازخواهد گرداند.

سقراط این مفاهیم کهن را گرفت و به آن‌ها شکل تازه داد. او نفس را چونان منبع و پایگاه دانش و نیکی شناخت. او نخستین کسی بود که مفهوم نفس را عقلانی ساخت و آن را در موجودات انسانی عنصری معرفی کرد که دارای دانش و دانایی است و می‌تواند فضیلت و پلیدی را تشخیص دهد. او نفس را با یکی انگاشتن آن با شعور عادی و روحیه‌ی مردم، امری دنیوی ساخت و در عین حال دانش و سلوک اخلاقی را با یکی انگاشتن این شیوه‌های فعالیت انسانی با جوهر الهی، امری روحانی نمود.

کار این سازه‌ی الهی در روح بشریت دانایی است، یعنی درک جوهر اشیاء در صور یا مُثُل و بالاتر از همه شناخت نیک و بد. سازه‌ی الهی، بدین‌سان بر کنش انسان فرمان می‌راند، طوری که او به زندگی نیک در روی زمین هدایت خواهد شد و سعادت ابدی را در آغوش خواهد گرفت. این به معنای تقسیمی بنیادی در انواع واقعیت و در هر فرد میان روح و جسم است. نفس، روحی تنها، الهی، فناپذیر است و می‌تواند مستقل از بدن وجود داشته باشد. جسم محمول ماده است و بر اثر امیال و عواطفی که دسترسی به دانش واقعی را سد می‌کند، به تلاطم و آشفتگی گرفتار می‌آید. جسم قابل رؤیت، به جهان قابل رؤیت پدیده‌های فیزیکی متغیر بستگی دارد، در حالی که روح با قلمرو غیر مرئی پیشا-موجودِ صُور غیر قابل تغییر و ربّانی مراوده دارد. جسم مرکب در معرض پیدایش، انحطاط و مرگ است، روح تقسیم‌نشدنی است و کون و فساد نمی‌پذیرد.

تضاد میان صُور ابدی و نمودهای فناپذیر در میدان هستی با این تقسیم

میان روح و تن مغایرت ندارد. عدالت صرفاً یک داوری نسبی، فردی یا قراردادی نیست که نسبت به زمان و مکان و اوضاع و احوال متنوع باشد، چنان‌که سوفسطاییان باور دارند. عدالت مانند صُور دیگری نظیر نیکی، بدی، اعتدال، درستی، مطلق، عام، پیشاموجود، ابدی و عینی است، هرگز تغییر نمی‌کند بلکه معیاری مطلقاً پایدار است. بدین‌سان شناخت باید شناخت کلیات، یعنی مفاهیم کلی باشد، نه شناخت جزئیات و محسوسات. سقراط همیشه می‌پرسد فضیلت چیست؟ عدالت چیست؟ زیبایی چیست، شجاعت چیست؟

مثلاً سقراط از کفالوس بازرگانی ثروتمند و محترم می‌پرسد عدالت چیست؟ کفالوس از دیدگاه تنگ‌نظرانه‌ی اخلاق یک بازرگان پاسخ می‌دهد: عدالت، راستگویی و پرداخت دیون خود است. اما سقراط با ارائه‌ی مثال مخالف پاسخ می‌دهد: پرداخت دیون گاه ممکن است ناعادلانه باشد زیرا فرضاً شما سلاحی به دوستی مدیون هستید اما وی بعداً دیوانه شده است. آیا بازگرداندن سلاح به او ناعادلانه نخواهد بود؟ کفالوس موافقت می‌کند: تعریف خود او بی‌اعتبار می‌شود. پس تعریف جدیدی باید ارائه شود و الی آخر.

نواوری ایدآلیست‌ها

ارسطو می‌گوید که دو پیشرفت در علم هست که به‌حق می‌توان به سقراط نسبت داد — به‌کار گرفتن «استدلالاتی استقرایی و تعاریف کلی». سوفسطاییان نظریه‌ی نسبیت را پیشنهاد کردند و آنچه را دارای اعتبار ضروری است، منکر شدند. اما سقراط به این حقیقت توجه کرد که مفهوم کلی یکسان باقی می‌ماند: جزئیات ممکن است تغییر کنند لکن تعریف ثابت است. بنابراین سقراط با تعاریف کلی سروکار داشت و می‌خواست به مفاهیم ثابت دست یابد. سقراط با دلبستگی و علاقه‌ی شدیدی که به رفتار

اخلاقی داشت دریافت که «تعریف کلی» صخره‌ای مطمئن فراهم می‌کند که آدمیان بتوانند در میان دریای متلاطم نظریه‌های نسبی‌گرایانه‌ی سوفسطایی بر آن بایستند.

سقراط و افلاطون صادقانه معترف بودند که دلایل‌شان در مورد فناپذیری روح و ابدیت صُور به قصد پشتیبانی «از روایات کهن و مقدسی ساخته و پرداخته شده است که بر ما فاش می‌کنند که ارواح فناپذیراند». نوآوری ایده‌آلیست‌ها عبارت بود از روشی که به موجب آن ایشان این اعتقادات باستانی را نجات دادند و آن‌ها را ترمیم کردند. آنان به سنت متوسل نشدند، گرچه احترام آن‌ها را نگهداشتند. آنان کوشیدند آن‌ها را بر استدلال و بررسی انتقادی استوار سازند.

این را می‌توان به روشنی در فائِدو ملاحظه کرد که در آنجا سقراط از طریق افلاطون می‌خواهد فناپذیری را با سلسله برهان‌های نظری به اثبات رساند. این‌ها رشته‌ای از حجت‌آوری فرایند چرخه‌ای کون و فساد و تغییر اجتناب‌ناپذیر حالات متضاد هستی است تا حجت‌آوری نهایی که نظریه‌ی «صُور» نابودنشده‌ی روح را اثبات می‌کند زیرا «صُور» هیچ تقابلی یا تناقضی با یکدیگر ندارند. همه‌ی این برهان‌ها علیه ایرادات منتقدان دوست یا مخالفان ارائه شد. عقل و استدلال منطقی آخرین واژه است.

کمک‌های سقراط

کمک‌هایی را که سقراط به فلسفه کرد می‌توان به شرح زیر خلاصه نمود: از یک سو، او مبنایی برای علم منطق گذاشت. ارسطو او را برای استدلال استقرایی و تعاریف کلی می‌ستاید. او نخستین نمونه‌های برداشتی علمی از مسائل اخلاقی و وحدت تنگاتنگ نظریه‌ی انتقادی با کارورزی اجتماعی ارائه داد. از نظر سقراط، روشنگری، اراده و سلوک مجتمع‌اند؛ آزمون دانش راستین توانِ امتحان شده برای کنش درست است.

از سوی دیگر، سقراط از تحقیق عینی در طبیعت روی گرداند و جهان را به گونه‌ای غایت‌شناسانه تعبیر کرد. او دین را با پنداشت خود درباره روح نامیرا و سکونت موقت در خانه‌ای گلین تقویت کرد. او تاریخ انسانی را نه چون خود-تکاملی بشریت در تنازع بقا در شرایط معین، بلکه چونان نمایشی از مشیت الهی تبیین نمود. او نظریه‌ی مُثُل ابدی و صُور مطلق را که فرا و جدا از مظاهر و جلوه‌های ماده قرار داشتند، بسط داد.

همه‌ی این آموزه‌های اخیر در ایده‌آلیسم فلسفی ادغام شده‌اند که ۲۴۰۰ سال پس از او بر تفکر اروپایی تسلط داشت و امروز نیز چونان حریف آشتی‌ناپذیر ماتریالیسم هنوز باقی است.^۱

فرهنگ فلسفه درباره سقراط:

سقراط (سوکراتِس) فیلسوف یونانی که نظرات‌اش، چرخش از طبیعت‌شناسی ماتریالیستی را به ایده‌آلیسم آغاز نمود. او در آتن زندگی کرد و شاگردان بسیاری از جمله افلاطون، آنتیس‌تِس، آریستیوس و اقلیدس اهل مگارا را تعلیم داد. سقراط چیزی ننوشت و تعلیمات او از راه نوشته‌های افلاطون و ارسطو و کسنوفون شناخته شده است. از نظر وی، ساختار جهان و طبیعت جسمانیِ اشیاء شناخت‌ناپذیر است، ما فقط خودمان را می‌توانیم بشناسیم. این درک موضوع شناخت از سوی سقراط با این عبارت بیان شده است: «خود را بشناس». غایت عالی شناخت نه نظری، که عملی است — هنر زندگی کردن. بنا بر رأی سقراط، شناخت تفکر و ایده‌ی عام است. ایده‌ها از رهگذر تعاریف آشکار و از طریق استقراء خلاصه می‌شوند. خود سقراط نمونه‌هایی از تعاریف و تعمیم مفاهیم اخلاقی (مثلاً، ارزش، عدالت) ارائه داد. تعریف یک

1. G. Novack, Origins of Materialism

مفهوم از طریق مناظره به دست می‌آید که در طی آن، پرسش‌ها تناقض‌های میان طرفین گفت‌وگو را برملا می‌سازند. افشای تناقض‌ها به نحو شناخت نادرست می‌انجامد، در صورتی که حالت بی‌قرار، ذهن را به جست‌وجوی حقیقت واقعی تشویق می‌کند. سقراط روش مطالعه‌ی خود را با «هنر زیان‌اندن» مقایسه کرد؛ روش پرسمان او متضمن رویکردی انتقادی به باورهای جزم‌اندیشانه بود و به طنز سقراطی معروف شد. اخلاق سقراط خردگرایانه بود؛ کنش‌های پلید فقط ناشی از نادانی‌اند و هیچ‌کس با اختیار خود به بدی نمی‌گراید.

فصل ۱۱

مکتب‌های سقراطی

مکتب سقراط، از درون خود، گرایش‌های گوناگونی پدید آورد که هماهنگ با زمان و شرایط عینی زندگی اجتماعی یونان رنگ‌های مشخصی به خود گرفتند. چنان‌که دیدیم، هدف اساسی تعالیم فلسفی سقراط، در واپسین مرحله، هدفی عملی برای شکل بخشیدن به اندیشه و احساس فرد در برخورد با جهان پیرامون و زندگی اجتماعی بود. در میان گرایش‌های فلسفی که از درون مکتب سقراط پدید آمدند، سه مکتب اساسی بیش از همه در تاریخ فلسفه اهمیت دارند. این سه مکتب عبارت‌اند از: مکتب مگارا، مکتب کونیک‌ها یا کلییان و مکتب کورناییان یا لذت‌گرایان^۱.

مکتب مگارا

بنیانگذار مکتب مگارا اوقلیدس^۲ (که نباید او را با ریاضی‌دان معروف اشتباه گرفت) از اهالی شهر مگارا بود. وی از شاگردان پرشور سقراط بود و

1. Hedonists

2. Euklides of Megara

حتا پس از مرگ سقراط، در زادگاه خود خانه‌اش را پناهگاه نزدیکان و شاگردان سقراط قرار داده بود و مکتبی که وی بنیاد نهاد در سراسر سده‌ی چهارم پ. م. ادامه داشت و پیروان آن به مگاریان شهرت داشتند و نیز به علت تکیه‌ای که بر هنر مجادله و گفت‌وگوی منطقی می‌کردند دیالکتیکی نامیده می‌شدند. این مکتب درون خود افراد برجسته‌ای پرورش داد که سرشناس‌ترین آنان استیلیون از مردم مگارا بوده و تا پایان سده‌ی چهارم پ. م. می‌زیسته است.

اوقلیدس زیر نفوذ فلسفه‌ی پارمنیدس قرار داشت و هسته‌ی اساسی این فلسفه را با آموزش‌های سقراط در هم آمیخت. وی می‌کوشید «واحد» پارمنیدس را با «نیکی» سقراط آشتی دهد. بنابراین او بر این باور بود که هسته‌ی «واحد» و «نیکی» هر دو یگانه است که دگرگونی‌ناپذیر و قائم به خود است و می‌تواند به نام‌های گوناگون نظیر بصیرت، روح، عقل، فضیلت و نیز خدا خوانده شود. پس تکیه‌ی اصلی بر یگانگی هستی و انکار کثرت آن است. طبیعی است که او وجود یک اصل متضاد با نیکی را انکار کند، زیرا چنین اصلی کثرت می‌بود که به نظر پارمنیدس الثایی توهم است. فلسفه‌ی مگاری به‌ویژه زیر تأثیر اُبولیدس، به فن جدل و مباحثه که دلایل هوشمندانه و گوناگونی را در هم می‌آمیخت گسترش یافت و طرح ردّ یک نظر را از طریق «احاله‌ی به محال» یعنی نشان دادن محال بودن نتیجه، ریخت. مثلاً مشکل معروف «یک دانه گندم توده‌ای از گندم نیست: افزودن دانه‌ای دیگر به آن باز توده‌ی گندم نمی‌شود، چه وقت توده‌ی گندم پدید می‌آید؟» طرح‌ریزی شده بود تا ثابت کند که کثرت محال است، چنان‌که زنون می‌خواست ثابت کند که حرکت ناممکن است. یا همچنین «الکترا برادر خود اُرسِیس را می‌شناسد. اما الکترا اُرسِیس را که نقاب بر چهره افکنده و در برابر او ایستاده نمی‌شناسد. بنابراین الکترا آنچه را می‌شناسد، نمی‌شناسد.» و بدین‌گونه می‌خواست ثابت کند کسی ممکن است شیء واحدی را هم بشناسد، هم نشناسد (در مقابل اصل امتناع

تناقض که در پاسخ پرسش واحدی نمی‌توان هم نه و هم آری گفت. وی می‌خواست نشان دهد که می‌شود هم نه و هم آری گفت.

فیلسوف دیگر مکتب مگارا دیودُرس کرونوس، واقعی را با ممکن یکی گرفت. فقط واقعی ممکن است. استدلال وی این بود که ممکن نمی‌تواند غیر ممکن شود. حال اگر از دو متناقض یکی بالفعل وقوع دارد، دیگری غیر ممکن است، بنابراین اگر آن قبلاً ممکن بوده غیر ممکن از ممکن بیرون آمده است. پس قبلاً ممکن نبوده و تنها واقعی ممکن است (مثلاً گزاره‌های «جهان وجود دارد» و «جهان وجود ندارد» گزاره‌های متناقض‌اند، اما جهان بالفعل وجود دارد. بنابراین غیر ممکن است که جهان وجود نداشته باشد. اما اگر اصلاً ممکن باشد که جهان وجود نداشته باشد، یک امر ممکن به یک امر غیر ممکن تبدیل شده است و چنین چیزی نمی‌تواند باشد. بنابراین هرگز ممکن نبوده که جهان وجود نداشته باشد).

استیلیون هوادار سرشناس این مکتب در حدود ۳۲۰ (پ.م) در آتن تدریس می‌کرد و بعدها تبعید شد. او که به‌ویژه به علم اخلاق اشتغال داشت نکته استغناء را در نظریه‌ی خود درباره لاقیدی پروراند و هنگامی که از وی پرسیدند در تاراج مگارا چه چیز از دست داده است پاسخ داد که او کسی را ندیده است که در حال حمل کردن حکمت یا معرفت باشد. زنون (رواقی) شاگرد استیلیون بود.^۱

مکتب کلیان یا سینیک‌ها^۲

کلیان یا شاگردان سگ ممکن است نام خود را از وضع غیر عادی زندگی‌شان یا از این امر که بنیانگذار این مکتب آنتیس تنس^۳ در ورزشگاه معروف به کونوسارگیس یا ورزشگاه سگ سفید تدریس می‌کرد گرفته

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه یونان و روم.

2. Cynic School

3. Antisthenes

باشد. شاید هر دو عامل وجه تسمیه‌ی این مکتب بوده باشد. و نیز گفته می‌شود که این نام به علت نظرات فلسفی و اخلاقی و شیوه‌ی زندگی مورد تعلیم وی به اینان داده شد و به سگیان یا به عربی کلییان شهرت یافته‌اند. از نمایندگان برجسته و مشهور این مکتب دیوگنس از اهالی سینوپه است که حتا در منابع شرقی و عربی نیز وی را دیوجانس کلیبی می‌نامند. سومین شخصیت مشهور این مکتب کراتس از دودمانی اشرافی بود که دارایی خود را فروخت و میان نیازمندان تقسیم کرد و به فلسفه روی آورد.

فلسفه‌ی کلیبان در اندیشه‌ی یونانی یک ویژگی دارد و آن را می‌توان فلسفه‌ی توده‌های تهیدست و رنجبر یونانی دانست. آنتیس تنس یکی از شاگردان سقراط که بیست سال از افلاطون بزرگتر بود شاید به دلیل شکست آتن یا مرگ سقراط یا بیزاری از زبان‌بازی فلسفی از آنچه پیش‌تر در نظرش ارزنده می‌نمود رویگردان شد. او با کارگران محشور گشت و جامه‌ی آنان را به تن کرد. به زبانی که مردم بی‌سواد نیز بفهمند در کوی و برزن به موعظه پرداخت. فلسفه‌های دقیق و نکات باریک در نظرش بی‌ارزش می‌نمود. به «بازگشت به طبیعت» اعتقاد داشت و در این اعتقاد افراط می‌کرد. می‌گفت نه دولت وجود داشته باشد، نه مالکیت خصوصی، نه زناشویی، نه دین. پیروان‌اش — اگر نگویم خودش، بردگی را محکوم می‌کردند. وی زاهدی تمام‌عیار نبود، اما از تجملات و لذت تصنعی جسمانی بیزار بود. می‌گفت «ترجیح می‌دهم مجنون باشم و عیاش نباشم.» شهرت دیوگنس یا دیوجانس سینوبی، شاگرد آنتیس تنس از آوازه‌ی استادش فراتر رفت. او فرزند صراف‌ی بدنام بود که به جرم ساییدن و از بها انداختن مسکوکات به زندان افتاده بود. هدف‌اش در زندگی همان چیزی بود که پدرش انجام داده بود؛ می‌خواست همه‌ی مسکوکاتی را که در جهان رایج است از سکه بیندازد. القاب و عناوین قراردادی را دروغ می‌دانست. به نظر او کسانی که لقب سرداری و پادشاهی داشتند چیزهایی که عنوان شرافت و دانایی و خوشی و ثروت بر آنها اطلاق می‌شد همگی فلزی بی‌بها بودند عناوینی به دروغ بر آنها نقش شده بود. وی به همه قراردادهای — از دین

و آداب و رسوم گرفته تا خانه و خوراک و پوشاک و پاکیزگی پشت پا زد و بر آن شد که همچون سگ زندگی کند و بدین سبب او را کلبی نامیدند. گویند دیوجانس در خُم منزل کرده و تنها یک کاسه برای آب نوشیدن داشت. روزی جوانی را دید که با مشتش خود از آب نهر می‌نوشید. پس کاسه را انداخت که معلوم شد در دنیا به این هم نیازی نیست. دیوجانس زندگی را با دریوزگی می‌گذراند. وقتی او را تبعید کردند کسی به طعنه گفت همشهریانت تو را از شهر راندند گفت نه چنین است من آنها را ترک کردم و معروف است که اسکندر کبیر در حالی که بالای سر او ایستاده بود و میان خورشید و او حایل شده بود گفت از من چیزی بخواه پاسخ گفت که می‌خواهم سایه‌ی خود را از سرم کم کنی. وی به‌خلاف معنای ظاهری سینی‌کال، عشقی پرشور به «فضیلت» داشت که جنبه‌ی دنیوی را در قیاس با آن به هیچ می‌گرفت. فضیلت و فرزاندگی را در وارسستگی از تمایلات نفسانی می‌دانست می‌گفت: به لذت‌هایی که از مال برخیزد دل مبنده، تا از قید ترس برهی. در این مورد رواقیان نظر دیوگنس را شعار خود ساختند، اما در پشت پا زدن به تسهیلات و تفریحات تمدن از او پیروی نکردند.

گرچه خود دیوجانس معاصر ارسطو بود، نظریه‌اش به لحاظ سرشت و ماهیت به «دوره یونانی» تعلق دارد. وی خود از حیث قوای جسمانی کامل بود اما نظریه‌اش مانند نظرات «دوره‌ی یونانی» از نوعی است که برای مردمان نحیف و نزار مأیوس از لذت طبیعی ساخته و پرداخته شده باشد و مسلم است که غرض او فقط اعتراض برضد ظلم و فساد نیرومندان بود. در آغاز سده‌ی سوم پ.م عقاید کلبیان خاصه در اسکندریه باب شده بود. کلبیان مقاله‌هایی نشر می‌دادند که در آن موعظه می‌کردند که چه آسان است دل‌کندن از مادیات، چه خوش است غذاهای ساده، چه گرم است لباس‌های ارزان‌قیمت، چه احمقانه است وطن‌پرستی یا گریستن در مرگ عزیزان.

برای کلبیان هرگونه کوشش برای شناخت طبیعت و حتا در راه هرگونه

هنر و دانشی بی‌ارزش بود و تنها چیزی که ارزش داشت رسیدن به فضیلت خردمندانه بود. در زمینه‌ی شناخت، پژوهش منطقی ایشان در نفی امکان رسیدن به مفاهیم و تصورات و تعریف است. بدین‌سان آنچه واقعی است، همان هستی ساده‌ی فردی اشیاء است و مفاهیم کلی، بیانگر ماهیت اشیاء نیستند. به‌عنوان مثال آنتیس تنس روزی در گفت‌وگو با افلاطون گفت: «افلاطون، من اسب را می‌بینم، اما اسب بودن را نمی‌بینم. انسان را می‌بینم، اما انسانیت را نمی‌بینم.»

پس از دیوجانس، کلیبان به‌صورت فرقه‌ی مذهبی فاقد مذهب درآمدند. فقر را قاعده‌ی کلی زندگی خود ساختند، با اعانه زندگی می‌گذراندند، خانه نداشتند و در کوچه‌ها یا معابد می‌خفتند. فلسفه‌ی کلیبان به‌دست شاگردان دیوجانس، یعنی استیلپو و کراتس مبنای مکتب رواقیان را تشکیل داد.

کلیبان نماینده‌ی فلسفی قشرهای دموکراتیک جامعه‌ی برده‌داری بودند. آنان معیارهای اجتماعی را به‌سخره می‌گرفتند، ثروت، افتخار و تمامی لذت‌های حسی را به‌عنوان بنیاد سعادت و فضیلت تحقیر می‌کردند، در نتیجه کسانی که بی‌شرمانه قواعد اخلاق را زیر پا می‌نهادند کلبی خوانده شدند. کلبی بعدها مترادف شد با بی‌فرهنگی، خودخواهی و صفات منفی دیگر.^۱

فرهنگ فلسفه در مورد دیوجانس کلبی:

دیوگنس یا دیوجانس کلبی اهل سینوپه در پونتوس (۳۲۳-۴۰۴ پ.م) شاگرد آنتیس تنس پایه‌گذار مکتب فلسفه‌ی کلبی بود. وی تصورات استاد خود را در عمل به حد افراط رساند. او چونان استاد خود همه چیز را به‌جز اشیاء جزئی و خاص رد کرد و آموزه‌ی

افلاطون را مبنی بر این که ایده‌ها (مُثُل) جوهرهای کلی‌اند مورد انتقاد قرار داد. او تمامی دستاوردهای تمدن را مردود شناخت و آدمیان را دعوت کرد که خود را به نیازهای حیوانی ضروری محدود کنند. او همه‌خدایی و تمامی آیین‌های دینی را چونان ابداعات زیادی صرفاً انسانی توصیف کرد. دیوجانس به اختلافات طبقاتی حمله برد و از ریاضت و قناعت دفاع نمود. گویند در برابر فرمانروایان و سلاطین شجاع و مستقل بوده و معیارهای پذیرفته شده‌ی رفتار اجتماعی را مورد استهزاء قرار می‌داده و مشهور است که در خمره زندگی می‌کرده است. ولی این توصیف مبالغه‌آمیز از این کلی‌برجسته مورد تردید است، تمامی اطلاعات موجود بسیار با هم ناسازگار است.

۳. کورناییان یا لذت‌گرایان (هدونیست‌ها)

آریستیپوس کورنایی (۳۵۵-۴۳۵ پ.م) از سال ۴۱۶ در آتن بود. وی ظاهراً در کورن با تعلیمات پروتاگوراس آشنا شد. بعدها در آتن با سقراط نیز در ارتباط بود. پروتاگوراس سوفسطایی ممکن است تا اندازه‌ی زیادی مسؤول این نظریه‌ی آریستیپوس باشد که تنها احساس‌های ما حاوی معرفت یقینی هستند. به نظر وی غایت رفتار باید به دست آوردن احساس‌های لذت‌بخش باشد. احساس عبارت است از حرکت. وقتی حرکت ملایم است، احساس لذت‌بخش است؛ وقتی خشن است درد هست؛ وقتی حرکت قابل ادراک نیست یا وقتی اصلاً حرکتی وجود ندارد، نه لذتی هست و نه دردی. غایت اخلاقی باید لذت، یعنی غایت مثبت باشد. سقراط اعلام کرده بود که فضیلت تنها راه سعادت و نیکبختی است ولی بر این باور نبود که لذت غایت زندگی است. اما آریستیپوس یک جنبه از تعلیم سقراطی را گرفت و بقیه را نادیده انگاشت.

پس لذت، بنا بر باور آریستیپوس غایت زندگی است. بنابراین

کورناییان یا هدونیست‌ها به لذت جسمانی بیش از لذت عقلانی ارزش می‌نهادند، زیرا چنین لذتی شدیدتر و قوی‌تر است. واقع امر اما این است که کورناییان اعلام نمودند که آدم عاقل در انتخاب خود از لذت و آگاهی و شناخت آینده را در نظر دارد. بنابراین وی از افراط و زیاده‌روی مطلق که به درد و رنج منتهی می‌شود و نیز از ولنگاری که باعث کيفر از جانب دولت یا محکومیت عمومی خواهد شد خودداری خواهد کرد.

بدین‌گونه در حالی که آریستیپوس کورنایی بنیاد فلسفه‌ی هدونیسم یا فلسفه‌ی لذت را نهاد مشکل بتوان گفت که وی یک مکتب فلسفی یکپارچه بنیاد نهاده باشد.^۱

فرهنگ فلسفه درباره کورنایی‌ها:^۲

یک مکتب فلسفه‌ی یونان باستان (آفریقای شمالی، سده‌ی پنجم پ.م) که توسط آریستیپوس کورنایی تأسیس شد. این مکتب نماینده‌ی ایدئولوژی اشرافیت برده‌دار بود. آریستیپوس (۳۵۵-۴۳۵ پ.م) پیرو سقراط و پایه‌گذار مکتب کورناییان (هدونیسم) بود. نوشته‌های وی پیدا نشده است: آریستیپوس، حس‌گرایی در نظریه‌ی شناخت را با هدونیسم (فلسفه‌ی لذت) در اخلاق تلفیق نمود. او به لذت چونان والاترین هدف زندگی می‌نگریست، اما بر این باور بود که انسان نباید اسیر لذت شود، و باید برای لذت عقلانی که بزرگترین موهبت اوست بکوشد.

فصل ۱۲

افلاطون

افلاطون (۳۴۴-۴۲۷ پ.م)، بزرگترین و مشهورترین فیلسوف ایده‌آلیست جهان است. او در سده‌ی چهارم پیش از میلاد در آتن زندگی می‌کرد و از آن پس در سراسر تاریخ ستایش افلاطون نقل سخن سخنورانی بوده است که در فصاحت گوی سبقت از یکدیگر می‌ربوده‌اند. او را پدر فلسفه‌ی غرب و عارفی خوانده‌اند که پیش از مسیح و پولس قدیس، قلمرو متعالی نیکی، عشق و زیبایی را نظاره‌گر بوده است. او را بزرگ‌ترین اخلاق‌گرا و فیلسوف اجتماعی سراسر تاریخ توصیف کرده‌اند، تا آنجا که فیلسوف و ریاضی‌دان انگلیسی آلفرد نورث وایت‌هد درباره‌ی او گفته است که تاریخ فلسفه‌ی غرب فقط سلسله پانویس‌هایی به آثار افلاطون است. به نظر شاعر و فیلسوف آمریکایی رالف والدو امرسون «افلاطون یعنی فلسفه و فلسفه یعنی افلاطون» و نیز «هنوز همه‌ی موضوع‌هایی که در میان متفکران نوشته و بحث می‌شود از افلاطون است.» با این همه باید دانست او شاگرد مستقیم سقراط و شاگرد غیرمستقیم فیثاغورس، پارمنیدس و هراکلیتوس بوده است.

محیط زندگی

زندگی افلاطون، سوای دستاورد بزرگ فلسفه‌اش، نمایشگر بسیاری تناقض‌های تراژیک و محرومیت‌های عمیقی است که از تراژدی بزرگتری برخاست که برای خود آتن - شکست در جنگ با اسپارت مستبد و بعد انحطاط تمدن بزرگ آن - اتفاق افتاد. برای شناخت افلاطون باید او را در فرهنگ وی و روزگارش قرار داد. تولد او مصادف بود با پایان آنچه عرفاً «عصر طلایی آتن» یا عصر پریکلز (سیاستمدار - فرمانروای آن) خوانده‌اند.

عصر طلایی آتن، عصر پریکلز، که از ۴۴۵ تا ۴۳۱ پیش از میلاد دوام داشت نمودگار کمال در زندگی متمدنانه انسانی به‌شمار آمده است. در سده‌ی پنجم پ.م، در آتن دموکراسی چونان اوج پیکاری دراز میان عده‌ی معدودی خاندان‌های زمین‌دار اشرافی و عده‌ی بزرگی از تهی‌دستان استقرار یافته بود. پریکلز که چونان نخستین شهروند دولت برگزیده شده بود، از آموزش‌های فیلسوف بزرگ ایونیا آناکساگوراس در مورد شناخت جهان طبیعت و در هنر سخنوری خود بسیار بهره گرفته بود. وی با مهارت حقوق سیاسی همه شهروندان خواه ثروتمند یا تهی‌دست (البته بجز زنان و بردگان) را ابقا کرد. پریکلز امپراتوری شهر-دولت آتن را گسترش داد و تحکیم نمود و نیز در داخل آتن مکتب سیاسی نوین برابری‌خواهی و حقوق مساوی تمامی شهروندان در زیر لوای قانون را تقویت کرد. در جامعه‌ی آتن کم‌چیزان همان‌قدر بافضیلت به‌شمار می‌آمدند که توانگران شایسته. آخیلوس درام‌نویس یونانی می‌نوشت «عدالت در خانه‌های دودآلود می‌درخشد» و پروتاگوراس فیلسوف سوفسطایی می‌گفت: «هرکس که عادل و محترم است صلاحیت دارد که در امور عمومی نصیحت و توصیه کند.»

در عصر پریکلز اشتغال کامل و کامیابی مادی فراوان از راه تجارت و

صنعت خانگی برقرار بود. حکومت شهر چنان‌الگویی از عدالت برای جهان شناخته شده تلقی می‌شد و آتنی‌ها نسبت به شهر خود احساس غرور و وفاداری شدید داشتند. در تحت حکومت پریکلز، برنامه‌های وسیعی برای زیباسازی آتن پیش‌بینی و به اجرا گذاشته شد. پریکلز صاحبان استعدادهای فکری و هنری را از همه‌ی بخش‌های یونان به آتن جذب کرد. در ادبیات درام‌نویسان بزرگ یونانی، آخیلوس، سوفوکل و اوروپیدس، در معماری و پیکرتراشی فیدياس و منه‌سیکلز؛ در فلسفه پارمنیدس، زنون، آناکساگوراس، سوفیست‌ها و سقراط؛ در کنار اینان مورخانی چون هرودوت، توسیدید در این عصر به‌سر می‌بردند. سیاست معتدل پریکلز در زمان خود با مخالفت افراطیان دو طرف - اشرافیت راست و چپ دموکراتیک - روبه‌رو شد. در این زمان اکثر جوامع یونانی یا زیر رهبری امپراتوری آتن (که دموکراتیک، بازرگانی و صنعتی بود) یا امپراتوری اسپارت (که استبدادی، جنگجو و کشاورزی بود) به‌سر می‌بردند. جنگ پلوپونزی، چنان‌که بعد آشکار شد جنگ میان دموکراسی آتن و استبداد اسپارت بود که تحت حاکمیت نخبگان نظامی با قدرت مطلقه قرار داشت. سرانجام آتن دموکراتیک در ۴۰۴ پ.م به اسپارت تسلیم شد.

افلاطون در خاندانی اشرافی پرورش یافته بود که از پریکلز و حکومت دموکراتیک پشتیبانی کرده بودند ولی بر اثر سیاست خام‌دستانه حکومت مزبور خود را خیانت شده احساس می‌کردند. نارضایی خاندان‌هایی از این دست با مشاهده‌ی از دست رفتن منابع عالی‌شان در طی جنگ درازمدت با اسپارت و طاعون وحشتناکی که همزمان آتن پر جمعیت را به فقر و تباهی کشید، افزایش می‌یافت و در این هنگام استبدادی نظامی نسبت به دموکراسی به مذاق آنان به‌مراتب خوش‌تر می‌آمد. آنان بدون تردید به دموکراسی چنان‌شکلی از فساد در حکومت می‌نگریستند. برای اشرافیت تنها راه‌حل ضعف آتن در برابر قدرت

اسپارت یک ضد انقلاب مسلح تنها چاره کار به نظر می‌رسید. افلاطون نیز باید باور کرده باشد که خویشاوندان او خارمیدس و کریتیس، و آلکیادس شاگرد سابق سقراط که شیرازه‌ی حاکمیت سی جبار و سلطه‌ی کم‌دوام وحشت را به دست داشتند نظم جدیدی را فراهم می‌کردند که آموزگار او و سقراط فلسفه‌ی آن را مهیا می‌دید. چنان‌که گفته شد پس از سرنگونی رژیم خودکامگان نزدیکی سقراط با دو نفر از اینان بهانه‌ای به دست دمکرات‌ها داد که وی را به دادگاه کشانیده و او را به مرگ محکوم کنند.

پس از مرگ سقراط در ۳۹۹ پ.م افلاطون به اتفاق برخی از دوستان‌اش آتن را ترک گفت نه فقط به علت اندوه مرگ آموزگار خود بلکه بدین لحاظ که او نیز خود را در معرض خطر از سوی حکومت دموکراتیک می‌دید. مهم‌ترین رویداد مسافرت او دیدارش از سیراکیوز شهر ثروتمند و مستقل یونانی در مدیترانه بود. او در این شهر با «دیون» که از خویشاوندان پادشاه سیراکیوز بود آشنا شد. وی مجذوب افلاطون و اندیشه‌های او گشت. گویند پادشاه که از نفوذ افلاطون بر «دیون» ناراحت شده بود دستور داد افلاطون را به بردگی بفروشد. ولی افلاطون با وساطت یکی از دوستان‌اش گریخت و به آتن بازگشت.

افلاطون در بازگشت به آتن ملکی را خارج از حصار شهر در محلی معروف به باغ آکادمی خرید و در آنجا مکتب مشهور خود را بدین نام بنیاد نمود. وی بقیه‌ی چهل سال عمر خود را به آموزش و نوشتن در آکادمی به سر برد. شاگردان وی پسران و دخترانی از خاندان‌های اشرافی یونان و آسیای صغیر بودند که قصد داشتند به مقامات سیاسی برسند. آکادمی پیشگام مستقیم دانشگاه در سده‌های میانه و مدرن بود و به مدت نهصد سال برجسته‌ترین مدرسه در جهان به شمار می‌آمد. افلاطون پس از ۲۰ سال تدریس در آکادمی در سن شصت سالگی به درخواست «دیون» به سیراکیوز بازگشت. پادشاه درگذشته بود و دیون فرصتی را برای افلاطون

برای آموزش پادشاه جوان جدید - دیونیزوس دوم - فراهم دید: «اکنون فرصت خوبی پیش آمده که آرمان شما بتواند تحقق یابد و در قلمرو گسترده‌ای فلسفه و قدرت واقعی در شخص واحدی فراهم آید.» چنان‌که خواهیم دید آرمان فیلسوف - فرمانروا؛ فیلسوفی که پادشاه می‌شود یا پادشاهی که فلسفه یاد می‌گیرد در میان بود. اما بازگشت دوم افلاطون به سیراکیوز در سال ۳۶۷ پ.م در کوشش برای کاربرد این آرمان در جهان سیاست دوباره با ناکامی روبه‌رو شد. او به آتن و به آکادمی بازگشت و به آموزش و نوشتن تا سن هشتاد سالگی ادامه داد و در همین سال درگذشت. افلاطون در کتاب خود جمهوریت طرح حکومتی آرمانی و جامعه‌ای آرمانی را ترسیم کرده بود. این به اصطلاح بهترین نوع حکومت و بهترین نوع جامعه چه بود پرسشی است که سپس به آن خواهیم پرداخت.

منابع مکتب افلاطون

(۱) تأثیر سقراط

افلاطون برای ساختن فلسفه‌اش کار سقراط را دنبال کرد. از دیدگاه شخصیت‌های مورد احترام آنان، این وحدتی غریب می‌نمود: افلاطون اشرافی، آرام، خونسرد و محتاط برکنار از صحنه‌ی دموکراتیک در آتن، هنرمند و ادیبی فیلسوف، می‌خواهد فلسفه را در خدمت آرمان‌های عالی طبقه‌ی اجتماعی خود قرار دهد؛ و از سویی سقراط، فردی از طبقه‌ی متوسط، جامعه‌گرا، ترکیبی از تمامی سنخ‌ها و طبقات در شهر، کوتاه‌اندام، خپله و زشت‌صورت (با چشمانی متورم و منخرینی گشاد)، باهوش و برجستگی عقلی‌اش او را قادر می‌ساخت دل هر مرد جوان آتنی را بر باید. تمامی آثار افلاطون به صورت مناظره است که در آنها تقریباً همیشه سخنگوی آنها سقراط است. اینها نخستین مناظره‌های فلسفی جهان غرب است. سقراط چیزی ننوشته بود. اما افلاطون تمامی مطالب فلسفی را به او

نسبت داده است با این نتیجه که در این مناظره‌ها نمی‌توان با یقین کامل عنصر سقراطی را از عنصر افلاطونی تشخیص داد. اکثر پژوهندگان بر آن‌اند که سوای مناظره‌های نخستین که در آنها افلاطون در پی معرفی آموزش حقیقی سقراط در دفاع و بزرگداشت یاد او بوده است، مناظره‌ها معرف نظرات خود افلاطون است. افلاطون بیش از ۲۰ مناظره نوشت که اکثر آنها از کیفیت ادبی زیبایی برخوردار است. اشخاص شرکت‌کننده در مناظره‌هایی که افلاطون طرح کرده است سه‌بعدی هستند. تراسیماخوس باشکوه و پرطمطراق در جمهوری. آدیمانتوس و گلاکون مؤدب و معقول دو برادر ارشد افلاطون؛ آلبیادس خوش صورت و زیرک در سیمپوزیوم و خود سقراط، استاد دست‌انداختن و نشان دادن حماقت کسانی که عقاید خود را بی‌محابا و نااندیشیده در پاسخ به پرسش‌های برانگیزنده‌ی وی اظهار می‌دارند و معاندسازی کسانی که وی با آنان در سیاست و فلسفه موافق نیست.

اکثر مناظره‌ها با روشی که ابداع سقراط بود و گاه آن را روش دیالکتیکی و گاه ردیه خوانند، صورت می‌گیرد. این روش، چنان‌که در بحث سقراط آمد، نوعی جست‌وجوی معرفت از طریق پرسش و پاسخ است. پرسش را سقراط پیش می‌نهد و معمولاً کلی است: پارسایی چیست؟ شجاعت چیست؟ عدالت چیست؟ پاسخی که داده می‌شود صورت تعریف به خود می‌گیرد. هر تعریف باید آنچه تمامی ایده‌ها، موارد، جزئیات با ایده‌های شجاعت، عدالت و جز آنها قدر مشترک دارند بیان کند. گاه تعریف وارده کذب تعریف اولیه را با معکوس کردن کامل آن نشان می‌دهد. گاه چونان در پایان کتاب اول جمهوری به هیچ تعریفی نمی‌رسند. زیر تأثیر تأکید سقراط بر اهمیت تعریف‌های کلی و تغییرناپذیر، قصد نخستین افلاطون چونان یک فیلسوف یافتن تعریف‌هایی برای مفاهیم عدالت و دولت بود. این پرسش‌ها او را به پرسش‌های بنیادی‌تری رهنمون شد نظیر: شناخت چیست؟ سرشت واقعیت چیست؟ سرشت جهان

فیزیکی چیست؟ سرشت انسانی کدام است؟ والاترین نیک برای انسان‌ها چیست؟ فضیلت و رفتار صحیح کدام است؟

(۲) تأثیر فلاسفه‌ی پیش از سقراط

افلاطون نه فقط زیر تأثیر اندیشه‌های سقراط، که زیر تأثیر نظریه‌های فیلسوفان پیش از سقراط نیز بود. وی عناصر اورتووسی فلسفه‌ی خود را از فیثاغورس گرفت. جنبه‌ی دینی اعتقاد به بقای روح، تعلق خاطر به دنیای دیگر، تشبیه جهان به غار و مفاد این تشبیه و نیز احترامی که افلاطون برای ریاضیات قائل است، و آمیختگی تعقل و اشراق که در نظرات او دیده می‌شود، این همه نتیجه‌ی تأثیر فیثاغورس است.

این نظریه‌ی سلبی را از هراکلیتوس گرفت که در جهان محسوس هیچ چیزی پایدار نیست. هراکلیتوس می‌گفت هر چیز واقعی، در فرایند، در جریان و در حال تغییر است. او نوشت: «نمی‌توان دوبار وارد یک رودخانه شد» زیرا رودخانه در سیلان بی‌پایان، تغییر و حرکت با آب روان است.

در نقطه مقابل هراکلیتوس، پارمنیدس قرار داشت. او می‌گفت سرشت بنیادین واقعیت نه تغییر، که سکون و ثبات است. چگونه می‌تواند چیزی به چیز دیگر تبدیل شود؟ چگونه می‌تواند چیزی هم باشد و هم نباشد. هرچه هست، باید آنچه هست باشد. بنابراین به باور پارمنیدس واقعیت واحد یکتا و نامتغیّر است و خلاصه تغییر را توهم می‌دانست. به گفته‌ی پارمنیدس تغییر بر حواس پدیدار می‌شود، در صورتی که حقیقت نامتغیّر است و از راه تعقل شناخته می‌شود. ترکیب نظر هراکلیتوس با این اعتقاد پارمنیدس به این نتیجه منجر شد که حصول معرفت از راه حواس امکان ندارد بلکه باید به وسیله عقل به آن رسید.

(۳) تأثیر سوفسطاییان

به این مناقشه‌ی میان هراکلیتوس و پارمنیدس سوفسطاییان واکنش

نشان دادند. آنان می‌گفتند بدین ترتیب باید به قدرت عقل برای حصول به حقیقت شک کرد. بدین‌گونه سوفسطاییان نخستین نمایندگان شک‌گرایی شدند. پروتاگوراس مشهورترین سوفسطاییان می‌گفت چون نمی‌توان به هیچ وجه حقیقت را درباره واقعیت تعیین کرد، آنچه به دیده‌ی من حقیقت دارد، برای من حقیقتی است و آنچه به دیده‌ی تو حقیقت دارد برای تو حقیقتی است، به شک‌گرایی و نسبی‌گرایی سوفسطاییان چگونه می‌شد پاسخ داد؟ مناقشه‌ی میان هراکلیتوس و پارمنیدس را درباره ثبات و تغییر چگونه می‌شد حل کرد؟

خط اصلی بر نهاده‌ی افلاطون نشان دادن این است که هراکلیت و پارمنیدس در این تصور اشتباه می‌کردند که این یا آن، سیالیت یا ثبات باید حقیقت واقعیت باشد. واقعیت واحد نیست که دارای یک خصوصیت مثلاً سیالیت باشد. مابعدالطبیعه افلاطون مدعی است که دو نوع واقعیت وجود دارد؛ واقعیتی از اشیاء طبیعی در زمان و مکان است که متعلقات حواس هستند و در معرض سیلان، رشد و انحطاط و تغییر می‌باشند مثل رودخانه‌ی هراکلیتوس. به نظر افلاطون هراکلیتوس درست می‌گفت اما فقط درباره نوعی از واقعیت محسوس یا مادی نه درباره تمامی واقعیت. نوع دیگری از واقعیت هست، واقعیت مفاهیم، ایده‌ها (مُثل) یا جوهرها که متعلقات تفکراند مانند مفهوم یک مثلث و در زمان و مکان نیستند. ایده یا جوهر مثلاً یک مثلث شامل خاصیتی است که زوایای داخل آن به ۱۸۰ درجه بالغ می‌شود، این حقیقتی جهانروا، بلا تغییر و نامتحرک است. به نظر افلاطون قلمرویی از ایده‌های تا ابد حقیقی و بی‌تغییر از این قبیل وجود دارد که عقل می‌تواند آن را بشناسد. این نیز که پارمنیدس مدعی بود واقعیت پایدار و بلا تغییر است فقط در مورد یک وجه از واقعیت صدق می‌کند. جهان ایده‌ها (مُثل) حقیقی، عام و تغییرناپذیر پارمنیدس به وسیله عقل شناخته می‌شود. و جهان چیزهای فیزیکی محسوس، سیال و متغیّر هراکلیتوس هم هست که به وسیله‌ی حسیات به ادراک درمی‌آید.

تمثیل غار

افلاطون نظریه‌ی دو بنی واقعیت را با تمثیل مشهور غار در آغاز کتاب هفتم جمهوری شرح داده است. او می‌گوید:

غاری را تصور کنیم که دهانه‌ای به‌سوی روشنایی دارد. در این غار آدمیانی زندانی‌اند که از کودکی گردن‌ها و پاهایشان چنان در غل و زنجیر بسته شده است که تنها می‌توانند دیوار غار را که روبه‌روی آنان است بنگرند و هرگز روشنایی بیرون غار، یعنی روشنایی آفتاب را ندیده‌اند. در بالای پشت سر آنان، یعنی در میان این زندانیان و دهانه‌ی غار آتشی فروزان است و نیز در میان ایشان و آن آتش راهرویی مرتفع و دیواری کوتاه است چونان محل نمایش‌های عروسکی و پرده‌ای که در پشت آن عروسک‌جنبانان پنهان‌اند. بر آن راهرو آدمیانی می‌گذرند و چیزهایی به شکل جانوران، مجسمه‌ها و درختان و مانند آنها را با خود حمل می‌کنند، طوری که از بالای دیوار نمایان‌اند. زندانیان که روی‌شان به دیوار درونی غار است نه می‌توانند یکدیگر را مشاهده کنند و نه دیوار پشت خود را که آن چیزها بر آنها حمل می‌شود. همه‌ی آن چیزی را که می‌توانند بنگرند سایه‌های آن چیزهاست که بر دیوار غار افتاده است.

بدین‌گونه زندانیان در سرتاسر زندگی‌شان فقط سایه‌های واقعیت را می‌بینند و صداهایی را که می‌شنوند فقط پژواک‌های صوت حقیقی است. اما زندانیان به سایه‌های آشنا و به شهوات و پیشداوری‌های خودشان می‌چسبند و اگر آنان آزاد می‌بودند و می‌توانستند بازگردند و واقعیت‌هایی را که موجد سایه‌ها هستند مشاهده کنند، بر اثر روشنایی تند آتش نابینا می‌شدند. آنان عصبانی می‌شدند و ترجیح می‌دادند که دوباره به جهان سایه‌وار

خویش بازگردند.

اما اگر یکی از زندانیان آزاد می‌شد و در پرتو آتش، غار و همزنجیران خود را می‌دید و اگر او سپس از غار بیرون می‌آمد و با روشنائی خورشید آشنا می‌شد اشیاء جهان را چنان که واقعاً هستند می‌دید و سرانجام خود خورشید را مشاهده می‌کرد. این شخص آنگاه درباره زندگی در غار و آنچه مردم آنجا از واقعیت و از اخلاق می‌دانند چه می‌اندیشید؟ و اگر به داخل غار بازمی‌گشت آیا با مشکل بزرگ خو گرفتن به تاریکی روبه‌رو نمی‌شد، طوری که نمی‌توانست با آنهایی که هرگز غار را ترک نکرده بودند رقابت کند؟ آیا او در معرض استهزاء، تمسخر، حتا حملات فیزیکی آنان واقع نمی‌شد؟

نظریه‌ی شناخت و خط فاصل

پس دانش راستین که فقط با بیرون آمدن از غار و رسیدن به نور خورشید به پیدایی می‌آید، کدام است؟ افلاطون نظریه‌ی شناخت خود را در پایان کتاب ششم جمهوری ارائه می‌دهد. سقراط چنان گفت‌وگوکننده در این نکته با گلاکون یکی از برادران افلاطون معرفی می‌شود؛ و برای توصیف نظریه‌ی شناخت‌اش، رهنمودهایی را برای نمودار ظاهراً ساده‌ی خود طرح می‌کند:

خط فاصلی را در دو بخش نامساوی فرض کنید، یکی معرف نظم دیدنی است. دیگر فهمیدنی یا معقول است، و هر بخش را دوباره به همان نسبت تقسیم کنید.

افلاطون با این واژه‌ها شکل مشهور خود را از خط فاصل ترسیم می‌کند، چنان غار که آن را به صورت تمثیلی نشان داد. خطی عمودی به

چهار بخش تقسیم می‌شود که هریک از آنها از پایین‌ترین به بالاترین بخش، مرحله‌ای از شناخت را نشان می‌دهد. هر سطحی از شناخت، حدس یا گمان، عقیده، فاهمه، عقل، موضوع خودش و روش خودش را برای شناختن دارد. ولی تقسیم اساسی میان شناخت است که متعلقات آن در جهان معقول‌اند و عقیده که متعلقات آن در جهان و پدیداراند.

حدس و گمان

در مرحله حدس و گمان، ما واقعیت و حقیقت را در شکل سلسله چیزهایی به ظاهر جدا و مستقل از یکدیگر ادراک می‌کنیم و دیگر نمی‌دانیم که آیا این چیزها واقعی‌اند یا تنها تصاویر آن‌اند. این مرحله شناختی است که در آن فعالیت ذهنی در حداقل است، همچون در وقوف به چیزهایی نظیر سایه‌ها، پس‌تصویرها، بازتاب‌ها در آب یا آینه یا در سطوح صاف و شفاف. نمونه‌های دیگر مرحله‌ی حدس یا گمان، توهمات بصری، رؤیا-تصورات، تخیلات، جلوه‌های مرزی ظریف در نقطه‌ی بیداری یا نقطه‌ی به خواب رفتن‌اند.

باور یا ادراک حسی

مرحله‌ی بعدی بر فراز خط فاصل شناخت، سطح باور است که ادراک حسی اشیاء واقعی می‌باشد. هر سطح بالاتر شناخت ما را قادر می‌سازد که سطح زیرین آن را قابل درک‌تر سازیم. در آغاز می‌توانیم مشاهده کنیم که ادراک حسی اشیاء سطح حدس و گمان را قابل درک‌تر می‌سازد، همچون شناخت سایه‌ها و تصاویر محض، بازتاب‌های تحریف شده‌ی شناخت اشیاء واقعی هویدا بر سطح دوم. سطح باور با ادراک حسی، شناختی است که بر آن بازشناسی اشیاء، بازشناسی اشیاء پدیدار سه‌بعدی - سیب‌ها، مردم، ستارگان، سگ‌ها و شهرها استوار است. این سطح‌شناسی است که

در آن طبقه‌بندی و سامان‌دهی اشیاء دریافت شده آغاز می‌شود. اشیاء واقعی بازشناسی شده تا آنجا که مشابه باشند گروه‌بندی می‌شوند نظیر سیب‌ها که به گونه‌های مختلف طبقه‌بندی می‌شوند.

اما در این مرحله، مفهوم انتزاعی شیء ادراک شده، یعنی مفهوم گیاه‌شناختی سیب را به ادراک نمی‌آورد، مفهومی که خصوصیات ثابت هرگونه سیب را مشخص می‌کند. بنابراین، باور که منبع آن ادراک حسی اشیاء واقعی از طریق حسیات است بی‌اعتبار است، چرا که بر حقایق یا اصول انتزاعی ثابت استوار نیست، یعنی واقعیات و اصولی که به کشاورز آن چیزی را نمی‌دهند که گیاه‌شناس از آن برخوردار است. دانش واقعی، که بر مبنای آن وی می‌تواند به نحوی عقلانی آنچه را می‌داند، طبقه‌بندی، پیش‌بینی، تبیین و نظام‌مند کند.

نکته‌ای که افلاطون می‌کوشد توجه ما را به آن جلب کند این است که ادراک اشیاء در جهان پدیدار به وسیله حواس هرگز نمی‌تواند دانش حقیقی به ما بدهد، به دو سبب:

(۱) او به ما می‌گوید آنچه را می‌توان به واسطه‌ی حواس شناخت فقط جهان سیال، جهان هراکلیتوس، جهان اشیاء جزئی است که در فرایند تغییر است. آنچه ما در سطح باور می‌دانیم همواره دستخوش تغییر است زیرا ما تنها آنچه را در جهان پدیدار به وسیله حواس می‌شناسیم که در حال تغییر مداوم است: درختان، اسب‌ها، مردم و شهرها. ما هرگز نمی‌توانیم از دانش‌مان نسبت به آنها اطمینان یابیم. ما فقط می‌دانیم اشیاء بر مبنای ادراک حسی‌مان از آنها چگونه به نظر می‌رسند نه آن‌که چگونه هستند. در واقع افلاطون می‌گوید ما در این مرحله نه شناخت بلکه فقط عقیده داریم. ولی این عقیده، عقیده‌ی راستین است، زیرا اشیاء واقعی را به جای می‌آورد و طبقه‌بندی‌ها و پیش‌بینی‌های اجمالی و سردستی را فراهم می‌کند. بنابراین از مرحله نخست، مرحله‌ی حدس و گمان که تنها تصاویر و سایه‌ها را می‌شناسد و فقط می‌تواند عقیده‌ی کاذب خوانده شود باید متمایز گردد.

(۲) سبب دوم این است که شناسایی ناشی از حواس هرگز نمی‌تواند حقایق کلی، جهانروا، ثابت و انتزاعی جهان معقول را به ما بدهد. حسیات فقط می‌تواند مشاهدات جزئی، متغیر و ملموس این خانه، آن سگ، آن درخت جهان پدیدار را به ما بدهد. بدین‌گونه افلاطون عقیده دارد که ادراک حسی نمی‌تواند ما را در شناخت یا حقایق کلی ثابت درباره‌ی واقعیت مطمئن سازد. اما حقیقت مسلم و کلی درباره واقعیت دقیقاً آن چیزی است که دانش راستین باید فراهم کند. بنابراین ما به مرحله‌ی سوم نردبان شناخت، مرحله‌ی فهم یا درک عقلانی صعود می‌کنیم. تفسیر در اینجا عبارت است از گذار از باورِ اشیاء ملموس، متغیر و جزئی ادراک، به فهم یا درک عقلانیِ مفاهیم انتزاعی، ثابت و جهانروا که اشیاء شناخته شده‌ی عقل‌اند.

در حالی که دهقان سنتی، بر سطح باور یا ادراک حسی، یک طبقه‌بندی سردستی از سیب‌های معین و جزئی، شکل‌ها و اندازه‌ها، رنگ‌ها و بافت‌های متفاوت به عمل می‌آورد، دانشمند گیاه‌شناس از ویژگی‌های دقیق هرگونه سیب و نیز اصول ریخت‌شناسی مربوط به اجزاء بازتولید شکوفه سیب و اصول ژنتیک و فنون اصلاح آنها آگاهی دارد. در حالی که دهقان سنتی، بر سطح باور استنباط‌هایش را درباره تغییر فصول با نگرستن به آسمان پاییزی و با ملاحظه‌ی ضخامت پوست‌های خزه‌ای روی جانوران جنگلی به‌دست می‌آورد، ستاره‌شناس بر سطح فهم عقلانی با سلسله‌ای از مفاهیم حقیقی زمین، خورشید و سیارات تمایز فصول را درمی‌یابد و ستاره‌شناس با اندازه‌گیری‌های ریاضی دقیق و قطعی حرکات زمین در رابطه با خورشید، می‌تواند تغییر فصول در ظرف ثانیه‌های زمان در هر جای خاص سیاره را حساب کند.

فهم عقلانی

در صعود به مرحله‌ی سوم نردبان شناخت، اکنون به جایی رسیده‌ایم که اهمیت خط فاصل را می‌توانیم تشخیص دهیم، زیرا بر مرحله‌ی سوم، بر سطحی که ما به آن رسیده‌ایم، به جهان معقول وارد شده‌ایم، غار باورهای روزمره، مرحله‌ی پایین تخیلی را پشت سر گذاشته‌ایم و تلاش کرده‌ایم که خودمان را در معرض نور آفتاب قرار دهیم. ما اشیاء ملموس جهان پدیدار را، اشیاء روزمره‌ی زندانیان غار را ترک کرده‌ایم.

اما چه نوع اشیایی را در معرض نور آفتاب قرار می‌دهیم؟ هنگامی که به داخل جهان عقلانی وارد می‌شویم چه اشیایی را به واسطه‌ی فهم و عقل می‌شناسیم. پاسخ افلاطون این است که اشیایی را که ما در سطح سوم شناخت می‌شناسیم عبارت از مفاهیم راستینی هستند که ما پیش از این در تضاد با اشیاء مورد باور به آنها اشاره کردیم: در حالی که متعلقات^۱ ادراک، ملموس و انضمامی‌اند، متعلقات عقل، انتزاعی‌اند؛ در حالی که متعلقات ادراک، چیزهایی جزئی‌اند، متعلقات عقل مفاهیم کلی و جهانروا هستند و در حالی که متعلقات ادراک تغییرپذیر، در فرایند یا در جریان هراکلیت‌اند، متعلقات عقل تغییرناپذیر و در ثبات ابدی پارمنیدسی‌اند.

نظریه صورت‌ها (یا مُثُل)

افلاطون برای چنین مفاهیمی نام ویژه‌ای دارد. صُور^۲ یا مُثُل^۳. مفاهیم مزبور چگونه دانش راستین به ما می‌دهند؟ رابطه‌ی آنها با اشیاء مشخص و انضمامی ادراک حسی چیست؟ این مفاهیم به چه تعدادی هستند؟ چگونه می‌توانیم آنها را بشناسیم؟ چگونه می‌توانیم اثبات کنیم که آنها حقایق ابدی هستند؟ با طرح این پرسش‌ها ما با نظریه‌ی مشهور ایده‌ها یا

1. Objects

2. Forms

3. Ideas

صورت‌ها روبه‌رو می‌شویم که خلاق‌ترین و مؤثرترین کمک فلسفی او و مضمون اصلی کلی فلسفه‌ی اوست. چون ما وارد جهان معقول شده‌ایم و اشیاء این جهان صورت‌ها هستند، بنابراین اکنون پیش از صعود به بالاترین سطح خط فاصل، باید نظریه‌ی صور افلاطون را بیازماییم.

برای افلاطون، مفاهیمی نظیر مفهوم یک دایره، یک مثلث، زیبایی، عدالت و نیز مفاهیمی که گنجینه‌ی واژه‌های روزمره‌ی ما را تشکیل می‌دهند نظیر خانه، رنگ زرد، مرد، دو کارکرد مهم دارند: کارکرد نخست این است که آنها آگاهی ما را از جهان اشیاء و نیز موضوع‌های ریاضیات، علوم و فلسفه امکان‌پذیر می‌کنند. کارکرد دوم آنها این است که ما را قادر می‌سازند که همه‌ی این چیزها را مورد نقد و ارزیابی قرار دهیم.

نخست، مفاهیم انتزاعی چگونه ما را قادر می‌سازند که از تمامی چیزها، خواه چیزهای جهان پدیدار یا چیزهای جهان معقول آگاهی یابیم؟ منظور افلاطون این است که به‌طور کلی به شرایط و لوازم کاربرد مفاهیم بیندیشیم و گفت‌وگو کنیم. با واسطه‌ی مفاهیم، عالم برای ما معقول می‌گردد. ساده‌ترین گزاره - «آن یک مرد است» - از مفهوم انسان، «آن یک سیب است» از مفهوم سیب [میوه] استفاده می‌کند. هر مفهوم، نظیر انسان یا سیب [میوه] به کیفیاتی اشاره دارد که شامل گروهی از چیزهای خاص و جزئی است: هوشنگ، منوچهر، بیژن و منیژه یا سیب شمیرانی، سیب لبنانی. و فقط بدین سبب می‌دانیم مفهوم انسان به چه صفاتی اشاره دارد که قادریم درباره‌ی یک انسان جزئی و خاص - هوشنگ - صحبت کنیم. اما اگر سلسله صفات عینی، کلی و تغییرناپذیری که دال بر مفهوم انسان است نبود و اگر به‌جای آن هر شخص عقیده‌ی صرفاً شخصی خود را در مورد صفاتی که دلالت بر مفهوم انسان می‌کند، داشت، مراوده و گفت‌وگو ناممکن می‌بود. ما هرگز نمی‌فهمیدیم هنگامی که آن مرد یا زن واژه‌ی انسان را بر زبان می‌راند منظورش چیست - می‌توانست چیزی باشد که شخص دیگری آن را قورباغه می‌خواند.

اینک می‌توان یک مثال یا صورت را در نزد افلاطون تعریف نمود: صورت‌ها تعاریف مفاهیم ابدی، تغییرناپذیر و مطلقاً حقیقی‌اند. صورت مثلث گروهی از تمامی آن کیفیاتی است که مفهوم مثلث را تعریف می‌کنند. این‌ها همچنین صفات مشترکی هستند که کل طبقه‌ی مثلث‌های جزئی، یعنی مثلث‌هایی که تاکنون ساخته شده یا ساخته خواهند شد در آن سهیم‌اند (مثلاً این کیفیت که مجموع زوایای داخلی هر مثلث ۱۸۰ درجه است). منظور افلاطون از صورت، کیفیات عینی، کلی و تغییرناپذیری است که مفاهیم ما نظیر عدالت یا انسان را تعریف می‌کنند. او گاهی از صورت با عنوان جوهر یاد می‌کند بدین معنا که آنها ماهیت یا کیفیات ماهوی اشیاء جزئی را تشکیل می‌دهند.

اکنون می‌توان فهمید که چگونه صورت‌ها یا ایده‌ها دانش راستین را ممکن می‌گردانند. چنان‌که پیش از این معلوم شد، دانش راستین باید دو ویژگی داشته باشد: (۱) باید تبدیل‌ناپذیر و تغییرناپذیر باشد و (۲) باید در حدود آنچه واقعی است باشد. معلوم شد که شناخت یا دانش مبتنی بر ادراک حسی بر سطح باور، به سبب ناموثق بودن‌اش، نه ثابت است و نه در حدود واقعی؛ زیرا دانشی است در معرض گذار. برعکس دانش مبتنی بر صُور، تبدیل‌ناپذیر و نامتغیّر خواهد بود چرا که صورت‌ها تبدیل‌ناپذیراند و در عین حال دانش واقعی خواهند بود زیرا صورت‌ها واقعیت راستین را تشکیل می‌دهند.

و حالا به اختصار به کارکرد دوم صورت‌ها، کارکرد ارزیابی‌کننده و انتقادی‌شان می‌پردازیم. صُور ناب و ابدی کیفیات عینی، جهان‌روا و تغییرناپذیری را نشان می‌دهند که معرف مفاهیم می‌باشند. به همان روال معیارها یا ایده‌آل‌هایی را برای ارزیابی جهان اشیاء برقرار می‌کنند. در جهان سیّال، اشیاء همواره در حال تغییراند، آنها در کون و فساداند و کیفیات یک صورت - مثلاً سیب - به شکل بسیار ناقصی در یک سیب کرم‌خورده و گندیده مشخص می‌شود. به همین سان هیچ خط واقعی که ما بتوانیم ترسیم

کنیم به معیار کیفیت آن صورت جواب نخواهد داد. هیچ دو خطی در جهان پدیدار کاملاً مساوی نیستند. هیچ چیز در جهان پدیدار در نوع خود کامل نیست مگر صور ناب، معقول، تغییرناپذیری که کیفیات معرف مفاهیم خاص؛ انسان، عدالت و دایره را به وجود می‌آورند.

و اکنون به نردبان دانش یا شناخت بازگردیم. سومین پله‌ی آن چنان که دیدیم، سطح فهم عقلانی یا عقل است. افلاطون در اینجا نوعی دانش را که مشخص ریاضیات و علوم طبیعی است توصیف می‌کند. متعلقات دانش ریاضی عبارت از صورت‌هایی نظیر صورت‌های مثلث‌ها، دایره‌ها و موضوعات ریاضی دیگر هستند. این صورت‌ها به واسطه‌ی فهم عقلانی یا عقل ریاضی‌دان شناخته می‌شوند و عینی، جهان‌روا و تبدیل‌ناپذیراند. برای هر شخصیت و هر شهری عدد p ثابت است و مساحت یک دایره هنوز و همیشه πr^2 (= فرمول مساحت دایره است).

بدین‌سان افلاطون می‌گوید که هندسه‌دان از مفروض‌هایی آغاز می‌کند و پیش می‌رود، نه برای این که به آن اصل‌های نخستین دست یابد، بلکه منظورش رسیدن به نتیجه است. مثلاً مثلث یا دایره یا مانند آنها را به نحوی که بر او معلوم هستند می‌گیرد و سپس این مواد را به شکل مفروض‌ها یا زیرنهادها می‌پذیرد و سپس با کاربرد یک شکل عینی و محسوس، برای رسیدن به نتیجه استدلال می‌کند، بی آن که توجه و علاقه‌ی او به این یا آن مثلث یا دایره مشخص و معین باشد. و چنان که افلاطون می‌گوید هندسه‌دانان «در واقع می‌کوشند چیزهایی را دریابند که انسان تنها می‌تواند با چشم اندیشه آنها را مشاهده کند.»

اما این مرحله از تلقی فکری نیز کامل نیست، چون با مفروض‌ها سروکار دارد. البته از نظر افلاطون مفروض‌ها غیر واقعی نیستند، بلکه دارای نحوه‌ای از هستی‌اند، اما کامل نیستند زیرا هستی را در کلیت آن نمی‌توانند دریابند تا همبستگی شکل‌ها و انواع آن را نشان دهند. حساب‌دان و هندسه‌دان با شکل‌هایی از هستی سروکار دارند که گویی از

هم مستقل و کاملاً جدا هستند. حقایقی که ایشان به شکل مفروض با آن آغاز می‌کنند نیازمند به اثبات است تا نشان داده شود که همه در واقع اجزاء و عناصری متعلق به یک کل به هم پیوسته هستند. شناخت کامل نیز، دیدن اشیاء در وابستگی‌شان به یک اصل نخستین نامفروض است. کوشش فکری آدمی همواره در مسیر رسیدن به این هدف است و هرچند هرگز به آن نمی‌رسد، اما در آرزوی آن است. این مرحله‌ی تعقل کامل است و هیچ عنصر حسی یا محسوس در آن یافت نمی‌شود.

عقل

ما اکنون به عقل، چهارمین و بالاترین مرحله‌ی شناخت صعود می‌کنیم. در این مرحله ذهن از روش دیالکتیک استفاده می‌کند که در این بافت به معنای علمی است که صورت‌ها یا ایده‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دهد. افلاطون می‌گوید: «ما دیالکتیک را بر قله‌ی مطالعات دیگرمان مانند کتیه قرار می‌دهیم. هیچ مطالعه‌ی دیگری به حق نمی‌تواند بر فراز آن جای گیرد.» (جمهوری). دیالکتیک سلطان همه‌ی علوم است. اینجا فیلسوف راستین وارد قلمرو خودش شده است. او به سوی شناخت صور به واسطه‌ی فعالیت عقل خود و از راه کاربرد دیالکتیک به مثابه روش خود حرکت می‌کند، روش تحلیل جوهر یا صورت‌های تمامی چیزها در عالم و مشاهده‌ی رابطه‌ی آنها با یکدیگر. بنابراین فیلسوف از دیالکتیک برای پرداختن به وظیفه‌ی ناتمام مرحله‌ی سوم استفاده می‌کند و (۱) اصول اولیه‌ی راستین را برای ریاضیات و علوم برقرار می‌نماید، (۲) بدون کاربرد نمودارها یا چیزهای جزئی جهان پدیدار، (۳) صورت‌ها را هماهنگ می‌کند و علوم و ریاضیات متفرق، منفرد و نامرتبط را در مجموعه‌ی واحد متحد می‌گرداند.

دیالکتیک تمامی طیف و تنوع صورت‌ها - از صورت‌های دست‌ساز

نظیر مثلاً تخت‌خواب‌ها و صندلی‌ها، چیزهای پیش پا افتاده‌ای چون سیب‌ها، سگ‌ها؛ روابطی نظیر تساوی و تشابه؛ ارزش‌ها، نظیر زیبایی و نیک و عدالت را هویت و وحدت می‌بخشد. فیلسوف به واسطه‌ی دیالکتیک نه تنها تمامی این صورت‌ها را وحدت می‌بخشد و حقیقت آنها را به اثبات می‌رساند، بلکه به‌سوی سامان دادن صورت‌ها در نظامی واحد از حقیقت و ارزش رهسپار می‌گردد. در فلسفه‌ی افلاطون ایده‌ی نیکی مقام خاصی دارد. «ایده‌ی نیکی» هدف یا فرجام یا غایتی است که همه چیز برای آن وجود دارد.

افلاطون «ایده‌ی نیکی» را با خورشید مقایسه می‌کند. همان‌گونه که پرتو خورشید چیزهای محسوس و انضمامی جهان پدیدار را جان می‌بخشد و منبع زندگی، رشد و ارزش آنهاست، به همین‌گونه «ایده‌ی نیک» حقیقتی را به‌دست می‌دهد که صورت‌های جهان معقول را می‌سازد و منبع هستی و نیکی آنهاست. افلاطون درباره‌ی «ایده‌ی نیک» می‌گوید که آن «خالق کل چیزهای زیبا و درست، صاحب‌اختیار نور در این جهان و منبع حقیقت و خرد در جهان دیگر است.» و باز می‌گوید: «نیکی جوهر نیست، بلکه به لحاظ عزت و قدرت به مراتب بالاتر است.»

در «ایده‌ی نیکی» افلاطون منبع مطلق حقیقت و نیکی را به نمایش گذارده است. «ایده‌ی نیک» منبع آگاهی، حقیقت و ارزش تمامی ایده‌ها یا صورت‌های دیگر است؛ «ایده‌ی نیکی» منبع غایت اخلاقی جهان است. افلاطون با صعود به «ایده‌ی نیکی» به یک ایده‌ی مطلق حقیقت و نیکی، راه را بر خدای مسیح گشود. «ایده‌ی نیکی» مانند خدای مسیحیت عالی‌ترین ارزش، یعنی منبع تمامی ارزش‌های دیگر است. در طی دوهزار سال، هنگامی که مسیحیان به خدا می‌اندیشیدند، خط فاصل و خروج از غار از راه قدرت خرد و قدرت عشق به «ایده‌ی نیکی» افلاطون را در نظر داشتند.

روح سه گانه

به راهنمایی افلاطون ما کشف می‌کنیم که انسان جوهر یا صورت ساده‌ای ندارد بلکه از عناصر متعدد مطابق با استعدادها و کارکردهای طبیعی متنوعی تشکیل شده است. کارکرد خاصی که انسان دارد که او را از موجودات زنده‌ی دیگر متمایز می‌کند قدرت او در کاربرد زبان و تعقل است. دو عنصر دیگر او، امیال و نیازهای جسمانی و نیز یک عنصر روحی است که در سائقه‌های عاطفی نظیر خشم، تجاوز، جاه‌طلبی، غرور، حبّ ذات، افتخار، وفاداری و شجاعت بروز می‌کند. از این سه عنصر، استعداد کاربرد زبان و عقل در جوهر انسان از همه مهم‌تر است که او را بر صدر می‌نشانند. سه عنصری که انسان را تشکیل می‌دهند در ساختاری قرار می‌گیرند که در آن عنصر عقلانی به لحاظ قدرت، به لحاظ استعداد برای نیل به حقیقت و به لحاظ ارزش در مرتبه بالاتری است. امیال جسمانی در سطح پایین ساختار است. مرحله‌ی میانی را عنصر روانی اشغال می‌کند.

عدالت و سعادت. افلاطون می‌گوید چون موجودات انسانی روانی سه گانه دارند، خیر اعلای برای انسان نمی‌تواند لذت‌بخش باشد زیرا مراد از لذت ارضای تنها امیال جسمانی است که تنها یکی از عناصر نفس را تشکیل می‌دهد. تنها با سرشار کردن هر سه نیاز با حاکمیت عقل بر عنصر روانی و امیال جسمانی می‌توان سرشت بفرنج یک موجود انسانی را ارضا نمود و هنگامی که هر سه عنصر نفس به این شیوه عمل کند، در تطابق با نقش مناسب خود در نفس خود ساخته، می‌توان گفت زندگی چنین شخصی عادلانه است و او این عدالت نفس، این انسجام شخصیت و نیز هستی یا سعادت خود را تجربه می‌کند. افلاطون به ما می‌گوید اخلاق عبارت است از شناخت و حفظ هماهنگی و توازن میان عناصر عقلانی و غیرعقلانی نفس. این موازنه یا هماهنگی در نفس، عدالت نفس، اخلاقیّت یا فضیلت یا تعالی نفس و برآیند آن سعادت می‌باشد. اما از آنجا که این

هماهنگی یا توازن باید شناخته شود تا به دست آید، به طور خودبه‌خودی صورت نمی‌گیرد. آیین سقراط که فضیلت دانش است برای افلاطون نیز تا اندازه‌ای صدق می‌کند به این معنا که هماهنگی سه عنصر و برآیند آن - رفاه و سعادت از دانش برمی‌آید یعنی از شناخت صورت بفرنج سرشت انسانی. روح چون ارگانیسم. افلاطون نفس یا روح را نه صرفاً چونان یک نظم یا ساختار مبتنی بر سلسله مراتب، بلکه چونان یک ارگانیسم می‌داند. در ارگانیسم زنده‌ی سالم، اجزاء در یک وابستگی هماهنگ می‌باشند، هر جزئی کارکردی دارد که به عمل ارگانیسم خدمت می‌کند و اجزاء گوناگون در یک نظم سلسله‌مراتبی هستند که برای زندگی ارگانیسم اهمیت دارد. بد کار کردن هر جزء ارگانیسم اثرات معکوس بر بقیه دارد. بنابراین در نفس یا روح بد کار کردن هر سه عنصر حس رفاه آن را خشک خواهد کرد. برای افلاطون روشن است که نه یک زندگی فقط مصروف به لذت جسمانی و نه یک زندگی مرتاضانه و نفی لذات جسمانی کارکردی متعادل نتواند بود. کش‌مکش درون نفس. وانگهی افلاطون نیک آگاه است که ظرفیت کش‌مکش درون نفس انسانی برای ناخوشی و شوربختی تا چه حد است. عقل، میل یا نیاز به رسیدن حقیقت صورت‌ها و صورت‌نیکی با امیال جسمانی وارد کش‌مکش می‌شوند زیرا سرشت انسانی به شناخت صورت‌ها میل دارد اما به ضدّ این شناخت نیز به مبارزه برمی‌خیزد. چنان‌که افلاطون در جمهوری به ما می‌گوید، در حالی که امیال غیر عقلانی ما را به سوی اطفاء آنها می‌کشاند، عقل چونان یک «اصل نهی‌کننده» عمل می‌کند. سومین عنصر یعنی جزء ارادی نفس نظیر خشم، جاه‌طلبی، تهور، غرور، تجاوز، به عنوان میانجی تضاد میان دو عنصر دیگر خدمت می‌کند؛ این استعداد عمل کردن از سوی هم عقل و هم امیال است.

کلید سلامت روان و اخلاق و عدالت پیوند شایسته‌ی این اجزاء بالقوه متضاد نفس است. مسائلی که عقل در تسلط بر امیال و عنصر ارادی دارد به‌صورتی فراموش نشدنی در مناظره‌ی دیگر افلاطون - فائدروس -

تصویر می‌شود. او چهره‌ی انسانی را در اَرابه‌ای که دو اسب آن را می‌رانند تشبیه می‌کند. یک اسب خوب (عنصر ارادی) نیاز به شلاق زدن ندارد فقط با صدای اَرابه‌ران راهنمایی می‌شود. اسب دیگر (امیال جسمانی) بد است، به وسیله شلاق و مهمیز هم قابلیت مهار شدن ندارد، جفتک می‌اندازد و از جاده منحرف می‌شود. اَرابه‌ران (عقل) دهانه‌ی دو اسب را می‌کشد، هریک در جهاتی متفاوت می‌روند. اینجا افلاطون سه عنصر متضاد شخصیت و استعداد بالقوه‌ی آنها را برای ایجاد بی‌نظمی، کش‌مکش مفرط و تجزیه به تصویر می‌کشد و در بند دیگر جمهوری، عنصر عقل را به انسان، عنصر ارادی را به شیر و امیال جسمانی را به اژدهای چندسر تشبیه می‌کند. مسأله‌ی دست یافتن به انسجام در نفس یا روح این است: چگونه شیر را به کمک انسان برای فائق شدن بر اژدها ترغیب کنیم.

در شخصیت عادل، اخلاقی یا عاقل، عقل فرمان می‌راند و بدین‌گونه عقل هنگامی که وظیفه‌اش را به‌عنوان ارباب عناصر دیگر نفس ایفا می‌کند بدین‌گونه فضیلت شایسته‌اش را به نمایش می‌گذارد که حکمت است. به همین‌سان هنگامی که عنصر ارادی وظایف تجاوزی، جاه‌طلبانه و قهرمانی خود را در چارچوب حدودی که ساختار روح مقرر داشته اجرا می‌کند فضیلت شایسته‌اش را نشان می‌دهد که تهور نام دارد. آدمی می‌تواند در عشق، در جنگ، در مسابقه کشتی یا حرفه یا رقابت فکری شجاع باشد. و سرانجام امیال شهوانی هنگامی که کارکردهای خود را به گونه‌ای متناسب انجام دادند، فضیلت ویژگی‌نمای‌شان را که همان اعتدال باشد بروز می‌دهند: ادامه‌ی ارضای جسمانی در چارچوب مرزها و حدود مقرر.

نظریه‌ی سنخیت سه‌گانه‌ی نفس. تمامی موجودات انسانی گرچه از این سه عنصر تشکیل شده‌اند، برحسب این‌که کدام عنصر بر شخصیت‌شان تسلط دارد از یکدیگر متمایزاند. تمامی شخصیت‌ها زیر سلطه‌ی عقل نیستند. افلاطون با تکیه بر نظریه‌ی فیثاغورس مبنی بر سنخیت سه‌گانه‌ی نفس انسان‌ها، این نظریه را بسط می‌دهد که به‌موجب آن سه سنخ نفس یا

شخصیت وجود دارد. هریک زیر سلطه‌ی عنصر متفاوتی است که تکمیل آن هدف اوست. روحی که زیر سلطه‌ی عقل است میل دارد به حقیقت و حکمت دست یابد؛ نوع دیگر انسان هم هست که زیر سلطه‌ی عنصر ارادی است و تنها برای موفقیت و شهرت زندگی می‌کند؛ و انسانی هم هست که شخصیت او زیر سلطه‌ی امیال شهوانی اوست که فقط برای گردآوری ثروت و دستاوردهای مادی زندگی می‌کند. اینک از عدالت در نفس یا روح به عدالت در دولت می‌پردازیم.

دولت کمال مطلوب

اخلاق: زندگی نیک

چرا زندگی توأم با عیش و عشرت، توأم با ارضای امیال شهوانی، نداشته باشیم؟ زندگی بی‌بندوبارانه‌ای که در آن لذت چنان عالی‌ترین نیکی تلقی می‌شود، زندگی‌ای که در آن هیچ محدودیتی از حیث خوراک، نوشاک، ارضای شهوات و مواد مخدر و خواب وجود نداشته باشد و تمامی سرخوشی‌های جسمانی را بتوان در آن تجربه کرد؟

افلاطون به این پرسش بارها به شیوه‌های مختلف پاسخ می‌دهد. نکات مورد نظر او همواره از این قراراند: (۱) لذت برای انسان‌ها خیر اعلا نیست. (۲) اگر شما لذت را چنان خیر اعلا، چنان غایت اخلاقی خودتان دنبال کنید، این شما را به نابودی خواهد کشید. چرا لذت، اطفای تمایلات شهوانی را نمی‌توان خیر اعلا برای انسان‌ها دانست؟ افلاطون می‌گوید، زیرا عالی‌ترین نیکی برای چیزی، انسانی یا نایمانی، عبارت است از تکمیل طبیعت خود آن به اندازه‌ی صورت یا جوهر آن. آرمان‌های اخلاقی عبارت از گذشتن از طبیعت من نیست بلکه بیشتر استرضای طبیعت من، تحقق استعدادها و قدرت‌های من چنان موجودی انسانی است.

و طبیعت من چنان موجودی انسانی فقط شامل تمنیات جسمانی

نیست، بلکه دو بخش دیگر نفس سه گانه، عنصر ارادی، تمایلات جاه طلبی و تهور، خودنمایی و غیرخواهی و نیز قدرت سخنوری و تعقل مرا نیز دربر می گیرد. خیر اعلای من می طلبد که من تمامی سه جزء خودم را، و نه فقط یک جزء خودم یعنی تمایلات شهوانی ام، را ارضاء کنم. افزون بر این، خیر اعلای من، استرضای سه عنصر طبیعت خودم مطابق هماهنگی یا نظم شایسته شان خواهد بود. نظم شایسته ی آنها سلسله مراتبی است که عقل عالی ترین و ارزشمندترین عنصر، عناصر جسمانی پایین ترین و تمایلات ارادی میانگین آنها را تشکیل می دهند. افلاطون می گوید «انسان عادل، به عناصر متعدد روح خود اجازه نمی دهد که وظایف یکدیگر را غصب کنند.» افلاطون ادامه می دهد که «چنین انسانی به خانه ی خود نظم می دهد»، طوری که تمنیات جسمانی جایگاه حاکم عقل را اشغال نکنند. شخص عادل یا اخلاقی با خودشناسی و تسلط بر نفس می کوشد با نظمی مناسب هر سه عنصر طبیعت خود را ارضا کند.

هماهنگی روح. افلاطون می گوید: سه جزء نفس، از عالی ترین تا پایین ترین، همراه با جزء میانگین یک هماهنگی تشکیل می دهند، مانند عالی ترین و پایین ترین نت ها و نت های متوسط در یک کوک موسیقی؛ یک هماهنگی، یا آرمونی «مانند عبارات در تناسبات یک گام موسیقی است». افلاطون همچون در مورد نظریه ی سه نوع انسان، از فیثاغورس ریاضی دان - فیلسوف در ایجاد تشبیهی میان هماهنگی روح و آرمونی تناسبات ریاضی و آرمونی یک کوک موسیقی استشهاد می آورد. و نتیجه ی آوردن اجزاء نفس در هماهنگی شایسته شان این است که این شخص «با خودش در صلح است» زیرا او طبیعت خودش را تکمیل کرده است. زندگی نیکو، زندگی هماهنگ و متوازن است، زندگی ای که نیازهای سه جزء نفس را در نظمی شایسته ارضا می کند. این زندگی نیک است، زندگی بافضیلت و متعالی برای موجودی انسانی، و نه لذات محض ذائقه یا لذات محض اندام های شهوانی. بلکه سعادت انسانی یعنی حس رفاه کلی

شخص. «زندگی نیک» زندگی مسیحی نخستینی نیست که منکر جسم و تحقیر تن است. تن نیز باید ارضا شود و سلامت، قوی و زیبا باشد. «زندگی نیک» مراسم انکار کشش‌های جنسی مسیحی‌وار نیست. جاه‌طلبی، خودنمایی، وفاداری - این‌ها و سایر نیروهای ارادی دیگر باید نفس را به فعالیت و موفقیت وادارند اما باید تحت مهار عقل قرار گیرند. سرانجام «زندگی نیک» چنان‌که افلاطون می‌گوید، گاهی زندگی عقلانی خوانده می‌شود، اما منظور افلاطون این نیست که زندگی نیک، زندگی آن شخص تنگ‌نظر فراعقلانی و فاقد تمایلات نیرومند و بدون بدن نیرومند و سالم است. زندگی نیک زندگی شخص مجرد و تارک دنیا نیست بلکه زندگی تسلط عقل بر نیروهای ارادی و تمنیات شهوانی است. و بدین‌گونه افلاطون به پرسش چرا زندگی توأم با لذایذ نداشته باشیم با عبارت بعدی ایدآل یونانی خودش مبنی بر تکامل موجودات انسانی که به لحاظ روح، تن و خصلت‌ها متعالی‌اند پاسخ می‌دهد. این حرف تازه‌ای نیست که بگوییم که مدت دوهزار و پانصد سال دنیای غرب تمدن باستانی آتن را دوست داشته و از آن ایده‌آل ساخته است. شاید بیش از همه، ما به ایده‌آل زندگی نیک یونانی کشیده شده‌ایم و به نسخه‌ی افلاطون درباره‌ی زندگی نیک به عنوان زندگی ارضای متوازن سرشت انسانی بفرنج‌مان عمل کرده‌ایم. زندگی سالم، نیرومند، متهورانه و افتخارآمیز، هوشمند و عاقلانه‌ی سعادت زیر این آسمان، نماد خیر اعلا، اصل کامل حقیقت و زیبایی و نیکی.

اخلاق افلاطون: خلاصه. پس این فلسفه‌ی اخلاقی یا اتیک افلاطون است. فلسفه اخلاق یا «اتیک» را می‌توان چونان شاخه‌ای از فلسفه تعریف کرد که سرشت خیر و شر، درست و خطا، وظیفه و تکلیف را مطالعه می‌کند. این فلسفه پرسش‌هایی نظیر این‌ها را طرح می‌کند: آیا خیر اعلا، خیری مطلق برای موجودات انسانی وجود دارد یا چنان‌که سوفسطاییان گفته‌اند، همه‌ی نیکی‌ها، در زمان و مکان معین برای تاریخ و فرهنگ معینی

معتبراند؟ آیا خیرِ اعلای اخلاقی، رسیدن به سعادت است یا اجرای وظیفه؟ آیا خیرِ شناختنی است؟ آیا خیرِ عقلانی است یا صرفاً صدای تمایلات شهوانی و ارادی است؟ معنای کنش‌های درست و خطا چیست؟ ما دیدیم که افلاطون در واقع خیرِ اعلا برای انسان را تأیید می‌کند و آن را مطلق، ابدی، غیر قابل تغییر، شناختنی و عقلانی می‌داند. پس در اخلاق افلاطون خیرِ اعلا چیست؟ در نزد افلاطون خیرِ اعلا برای موجودات انسانی سعادت یا رفاهی است که با ارضای سه جزءِ نفس تحت حاکمیت عقل به دست می‌آید در اخلاق افلاطون فضیلت چیست؟ فضیلت یا سلوکِ درست زندگی، کنشی است که از شناخت برمی‌خیزد، شناختِ روح سه‌گانه، صورت‌ها و مثال نیکی. تنها معدودی چنان شناختی دارند و آنان می‌بایستی رفتار سایر اعضای جامعه را مهار کنند. کُنهِ اخلاقِ افلاطون هنوز همان نگرش اولیه‌ی سقراط است که: فضیلت، شناخت یا دانایی است.

فلسفه‌ی سیاسی

افلاطون به ما می‌گوید اگر بخواهیم تصویر روشن‌تری از اخلاق برای هر شخص داشته باشیم باید به دولت رجوع کنیم. مسائلِ شکل دولت موضوعی است که کتاب جمهوری در اصل به آن اختصاص یافته است و آن در واقع مسائل فلسفه‌ی سیاسی را تشکیل می‌دهد. فلسفه‌ی سیاسی شاخه‌ای از فلسفه است با پرسش‌هایی نظیر جامعه‌ی نیک کدام است؟ عدالت چیست؟ قدرت و نظارت چیست؟ رابطه‌ی تبعیت - حاکمیت میان دولت و فرد کدام است؟ دولت برای خدمت به فرد به وجود می‌آید یا فرد برای خدمت به دولت؟ فلسفه‌ی سیاسی افلاطون با تکیه به اخلاق و فلسفه‌ی اخلاقی او به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد. پیش از این فلسفه‌ی اخلاق او شکل عدالت را در روح انسانی تثبیت کرده است. فرد انسانی تا آنجا عادل و بافضیلت است که بر طبق ساختار هماهنگ سه

بخش روح زندگی می‌کند. افلاطون سخن را از اینجا آغاز می‌کند که عدالت هدف اساسی هر دولتی است. اما دولت همواره در یک جامعه پدید می‌آید. از آنجا که انسان‌ها نمی‌توانند به تنهایی نیازمندی‌های خود را برآورند، گرد هم می‌آیند و می‌کوشند که آن نیازمندی‌ها را هرچه بیشتر بهتر ارضا کنند. در زندگی اجتماعی امکان فعالیت برای انسان‌ها بیشتر است. بنابراین وجود شهرها و حکومت‌ها درست همان قدر طبیعی است که موجودات انسانی. بدین‌گونه افلاطون و یونانیان با آیین مسیحیت که دولت را نه طبیعی می‌دانند نه نیک در تضاد شدیداند زیرا مسیحیت دولت را شری ضروری می‌داند که برای مهار کردن شرّ بزرگتری که ناشی از بی‌بندوباری در اطفاء شهوات انسانی است تأسیس شده است. در حالی که مسیحیت به طور سنتی تأکید می‌کرد که زندگی نیک عبارت از رابطه‌ی مستقیم شخص با خداست و اهمیت روابط اجتماعی را انکار می‌نمود، افلاطون و یونانیان بر این باور بودند که زندگی نیک تنها در دولت نیک میسر می‌گردد، پس دولت نیک چیست؟ عدالت در دولت یعنی در سازمان سیاسی یا حکومت شهر کدام است؟

عدالت در انسان و در دولت

پیش از این اشاره شد که افلاطون روح یا نفس را به سه بخش تقسیم می‌کند. اکنون افلاطون جامعه را با آن سه بخش روح طبقه‌بندی می‌نماید. برای افلاطون برخلاف برخی فیلسوفان سیاسی بعدی یک اخلاق برای فرد و یک اخلاق برای دولت معنا ندارد. پس عناصر متشکله‌ی دولت مطابق با عناصر سه‌گانه‌ی روح کدام‌اند؟ هر دولتی، به هر شکل، چونان روح سه‌گانه‌ی هر شخص دارای سه بخش است که نماینده‌ی سه طبقه اجتماعی است - طبقه‌ی تولیدکننده، طبقه‌ی سپاهی، و طبقه‌ی حاکم.

در شهر ایده‌آل، جمهوری که سقراط و پیروان او طرح کرده‌اند هریک از این سه طبقه از طرف مجموعه‌ی اندامواری که اجتماع نام دارد به وظایف و

کارکردهای حیاتی خود می‌پردازد. طبقه تولیدکننده که عبارت‌اند از دهقانان، چوپانان، آهنگران، ماهی‌گیران، قالی‌بافان، کفاشان، بافندگان، تجار و صرافان، به بخش زیرین روح یعنی بخش امیال شهوانی تعلق دارد. نگهبانان یا فرمانروایان، عنصر عقل، و طبقه‌ی سپاهی که به کار نگهبانان یاری می‌رسانند عنصر ارادی را تشکیل می‌دهند. اما هدف اساسی از این سازمان سیاسی آموزش و پرورش نگهبانان یا طبقه حاکم و سپس یاوران است که به‌ویژه باید دانش‌هایی مانند ریاضیات، اخترشناسی و موسیقی بیاموزند و در آن ماهر شوند. به باور افلاطون برخی موجودات انسانی ذاتاً آماده برای فیلسوف - فرمانروا شدن هستند. برخی برای سربازی، برخی برای تولید کردن آمادگی دارند. افلاطون بر این باور بود که وراثت عامل عمده در هوش است و به‌طور عمده کودکانِ باهوش‌ترین اشخاص، بالاترین ضریب هوشی را دارند و کودکانی که استعداد طبیعی فقط برای کفاشی دارند باید به کفاشی گمارده شوند. اما افلاطون از آنجا که از وجود استثناها آگاه بود، تصمیم گرفت که صفوف طبقه حاکم، طبقه نخبگان هوشمند، برای کودکان هوشمند همه طبقات گشوده بماند و اینکه در سراسر جمهوری در نخستین سال‌های رشد کودکی همه‌ی کودکان تحت مراقبت، و آزمون دائمی قرار گیرند تا کودکانی که از هوش بالا برخوردارند برای تربیت و سپس عضویت در طبقه‌ی نگهبانان حاکم شناخته شوند.

طبقه‌ی نگهبانان: گزینش و آموزش

پس گزینش نگهبانان از همه‌ی طبقات برحسب استعداد عقلی طبیعی صورت می‌گیرد. زنان نیز چونان مردان از استعداد طبیعی هوش برای عضویت طبقه حاکم برخوردارند. بدین‌گونه افلاطون (همراه با سقراط) در تاریخ فلسفه‌ی غرب چونان نخستین پشتیبان تساوی هوشی زن و مرد به‌شمار می‌رود. از این‌رو از سوی جنبش زنان معاصر از کتاب پنجم جمهوری برای دفاع‌اش از تساوی زن و مرد استقبال گرم به‌عمل آمده است.

افلاطون می‌گوید البته میان زن و مرد تفاوتی موجود است و آن اینکه مردان کودکان را به وجود می‌آورند و زنان آنان را می‌زایند. اما این تفاوت ربطی به ایفای نقش آنان در زندگی سیاسی‌شان ندارد. زنان مانند مردان استعدادهای طبیعی دارند که برخی‌شان برای طبقه حاکم، برخی برای سپاهی‌گری و یاری‌رسانی به دولت و برخی برای تولید برگزیده شوند. بنابراین زنان در جمهوری در زندگی هر سه طبقه مشارکت خواهند داشت.

پس چگونه فرمانروایان تربیت خواهند شد؟ تربیت آنان به واسطه‌ی آموزش و با خدمت به دولت است. آموزش برگزیدگان برای اداره‌ی امور با موسیقی و ادبیاتِ اکیداً ممیزی شده برای روح و ژیمناستیک برای تقویت و سلامت بدن آغاز می‌شود. آنان سپس به خط انفصال شناخت صعود خواهند کرد که در ریاضیات، اخترشناسی و علوم دیگر آموزش بگیرند، علومی که موضوعات آن به جهان معقول تعلق دارد ولی آموزش ریاضی آنان «به منظور بالا بردن معلومات تجار به‌خاطر خرید و فروش نخواهد بود».

آنگاه افلاطون برنامه‌ی مفصلی برای پرورش و نیز زندگی نگهبانان طرح‌ریزی می‌کند که در واقع نکات اساسی آن بخش‌های مهم فلسفه‌ی افلاطونی را بیان می‌کند که ما با آنها در بخش‌های پیش آشنا شدیم. تنها نکته‌ای که اشاره به آن در اینجا لازم است، شیوه‌ی زندگی است که افلاطون برای جامعه‌ی آرمانی خود برای دو گروه برتر آن یعنی طبقه حاکم و سپاهیان معین می‌کند. ایشان از مالکیت خصوصی یا پول محروم‌اند. آنان، خواه مرد یا زن باید مانند سربازان در پادگان‌ها زندگی کنند و از خوراک و خوابگاه مشترک استفاده نمایند. خوراک، پوشاک، و وسایل شخصی ایشان باید توسط تولیدکنندگان فراهم گردد. غذای آنان باید ساده و از پرخوری به‌دور باشد. آنان باید فاقد زندگی خانوادگی باشند تا از هرگونه تضاد میان وفاداری خانوادگی و وفاداری‌شان به دولت اجتناب ورزند. اطفاء شهوانی آنان باید رسماً محدود به مناسبت‌هایی

باشد که فقط برای تولید مثل و پرورش فرزندی کفایت کند که برای حفظ تعداد طبقه حاکم لازم است. این مناسبت‌ها را افلاطون «ازدواج‌های مقدس» می‌خواند ازدواج‌هایی که اتحادهای موقت به خاطر تولید کودک می‌باشند. این ازدواج‌ها به مراتب مهم‌تر از این هستند که اجازه داده شوند بر مبنای رجحان‌های شخصی برپا گردند. نقشه‌های افلاطون برای پرورش فرمانروایان جمهوری چنان تخیلی هستند؛ فراتر از هر چیزی که در جامعه‌ی کنونی ما قابل پیش‌بینی است. در نظر افلاطون پرورش انسان باید به همان شیوه‌ای انجام گیرد که برادر او گلاکون در پرورش سگ یا اسب به کار می‌برد. وی هیچ ترس و بیمی که مردمان معاصر درباره استفاده از دستاوردهای علم ژنتیک برای زاد و ولد انسان‌هایی با استعداد ذهنی و بدنی برتر دارند، به خود راه نمی‌داد. از آنجا که نظریه‌ی خود افلاطون درباره صورت‌ها متضمن برخی معیارهای مطلق تعالی انسان به لحاظ ذهنی و بدنی و خصوصیات اخلاقی بود، وی پرورش زمامدارانی (نگاهبانان) را در نظر داشت که واجد چنین کیفیاتی باشند. چنان‌که سقراط از گلاکون می‌پرسد (جمهوری ۴۵۹): «می‌بینم که تو سگ‌های ورزیده‌ای در خانه داری... آنها را بدون تبعیض پرورش می‌دهی؟ آیا سعی نمی‌کنی تا آنجا که مقدور است بهترین‌ها را سوا کنی؟... و از میان آنها نیز زبده‌ترین‌شان را؟» اهمیت چنین مراقبتی در پرورش زمامداران جمهوری نیز کمتر از آن نیست.

زندگی طبقه‌ی تولیدکننده. به خلاف دو طبقه‌ی زمامداران (نگاهبانان) و یاوران (سپاهیان) طبقه‌ی تولیدکننده می‌تواند دارای طلا و نقره باشند، در واحدهای خانوادگی زندگی کنند، در حرفه‌های سنتی به کار پردازند و در اعمال شهوانی خود آزاد باشند. هر عضو طبقه‌ی تولیدکننده از هر آموزش حرفه‌ای که مایل است می‌تواند برخوردار شود: - کشاورزی، صراف‌ی، قالی‌بافی - برحسب استعدادهای خودش و مطابق با نیازهای جامعه که هر دو توسط زمامداران تعیین خواهند شد. از آنجا که آنان قادر به درک

مفاهیم انتزاعی نیستند، آموزش در صورت‌ها اتلاف وقت خواهد بود. اما باید به آنها نوع دیگری از «آموزش» داده شود که قدرت‌های حکومتی تبلیغات و ممیزی را می‌طلبد که داخل بازی شوند.

افلاطون برای سازمان‌های حکومتی ممیزی و تبلیغات شروطی قائل می‌شود. تولیدکننده باید توسط تبلیغات دولتی مورد کنترل قرار گیرد، تبلیغاتی که وفاداری، جانب‌داری، انگیزه‌ی کار و انسجام اجتماعی را پرورش می‌دهد. نیاز به ممیزی آنچه نباید در جمهوری وجود داشته باشد و نیاز به تبلیغاتی که اعتقادات و رویکردهای مطلوب را به وجود بیاورد بسیار مهم است. وظیفه‌ی زمامداران حفظ همه‌ی طبقات از جذابیت‌های موزیانه‌ی شعر، نمایشنامه‌نویسان، موسیقی‌دانان و نقاشان است. قصه‌ها، افسانه‌ها، داستان‌ها درباره‌ی خدایان، شعرها و تراژدی‌های حماسی، همه نیاز به ممیزی دارند. افلاطون اخلاقاً با تصویر هومر شاعر از خدایان که با یکدیگر منازعه و کینه‌خواهی دارند و دروغ می‌گویند مخالف بود. او همچنین با تصویر غیراخلاقی نمایشنامه‌نویسان مخالف بود و با آرمونی‌های سست و شهوانی ساخته‌ی موسیقی‌دانان. او در کتاب دوم می‌گوید «به یک مرد جوان نباید اجازه داد که به نمایشنامه‌ای گوش فرادهد که در آن گفته می‌شود؛ اگر او پست‌ترین کارها را انجام دهد کار شگفت‌آوری نکرده است». زیرا گفته می‌شود که خدایان نیز همین گناهان را مرتکب می‌شوند.

منتقدان «جمهوری افلاطون» آن را ضد دموکراتیک یافته‌اند که البته چنین نیز هست. برخی دیگر آن را کمونیستی و دیگران نیز آن را فاشیستی خوانده‌اند. آیا افلاطون در سیاست تمامیت‌خواه است؟ تمامیت‌گرایی یا توتالیتاریسم نوعی سیاست سده‌ی بیستمی است که نمی‌توان آن را به تمام معنا با سیاست دولت - شهر باستانی یونان مقایسه کرد. اما شباهت‌هایی میان آنها هست. افلاطون مانند حکومت‌های تمامیت‌خواه، جناح‌های راست و چپ، فاشیست و کمونیست، فردیت و مردم‌سالاری را رد کرد و معتقد به تبعیت فرد از سلطه و قدرت دولت بود. افلاطون مانند

حکومت‌های تمامیت‌خواه، حقوق فردی، آزادی‌های مدنی طبق قانون را انکار کرد و از حکومتِ گروهی نخبگان، از سانسور دولتی، از به‌دست داشتن مهار اندیشه‌ها با تبلیغات، نظارت دولتی بر اقتصاد، ورود دولت در تقریباً تمامی حوزه‌های زندگی خصوصی دفاع نمود. اما افلاطون از تمامیت‌گرایی مدرن نفرت داشت درست به همان‌گونه که از فلسفه‌ی تراسیماخوس مبنی بر اینکه حق ناشی از قدرت است بیزار بود. در نزد افلاطون، فقط یک توجیه برای دولت مطلقه‌ی او وجود دارد و آن این است که آن دولت بر شناخت راستین، بر جوهرِ ماندگار حقیقیِ عدالت استوار است. افلاطون هر توجیه دیگری را برای حکومت نامشروع می‌دانست. او حکومت‌های توجیه‌شده به واسطه‌ی قدرت، نژاد، ثروت، اشراف‌زادگی؛ عظمت‌بخشی طبقه‌ای اجتماعی همچون در کمونیسم؛ یا عظمت‌بخشی یک پیشوای ویژه همچون در فاشیسم را محکوم می‌کرد. در نگر افلاطون از آنجا که نگهبانانِ جمهوری ایده‌آلِ او جوهر یک جامعه‌ی نیک و یک وجودِ انسانی نیک را می‌شناسند، دولت او مستحق قدرتِ مطلقِ گرفتن مهارِ تمامی جامعه و تکمیل مسئولیتِ پاکیزگی اخلاقی شهروندان است. اما آیا این همان چیزی نیست که تمامی حکومت‌ها و کلیساهای مطلقه همواره گفته‌اند - که شناخت‌شان از حقیقت، کنترل مطلق‌شان را بر هرکس توجیه می‌کند؟

دو چالش هستند که باید با جمهوری افلاطون و با هر سیاست مطلق‌گرایی دیگر صورت گیرد: (۱) آیا آن‌گونه که افلاطون ادعا می‌کند صورت‌های مطلقاً راستین، ابدی و تغییرناپذیر از عدالت، سرشت انسانی، جامعه، نیکی، به همان معنایی وجود دارند که گزاره‌ی مبنی بر اینکه خط مستقیم عبارت است از کوتاه‌ترین فاصله میان دو نقطه؟ آیا افلاطون این را به اثبات رسانده است؟ اکثر فلاسفه و دانشمندان مدرن با او مخالف‌اند. (۲) چه تضمینی هست که فرمانروایان زیر تأثیر چنین قدرت مطلقه‌ای فاسد نخواهند شد؟ چه کسی نگهبانان را نگهبان خواهد بود؟ چه شروطی در

جمهوری گذاشته می‌شود برای بازنگری سیاست‌ها و فعالیت‌های نگهبانان و در صورت لزوم برای برکناری آنان از اداره‌ی امور؟ تمامی دموکراسی‌های غربی چنین تضمین‌هایی علیه سوء استفاده از قدرت در اختیار دارند. اما هیچ کلیسا یا دولت مطلقه‌ای و هیچ حکومت تمامیت‌خواهی چنین ضمانت‌هایی فراهم نکرده است. افلاطون نیز از ارائه چنین شرایطی ناتوان است. به‌رغم این‌ها و مسائل دیگر، جمهوری افلاطون همواره و در تمام زمان‌ها چونان منبع اصلی سنت عقلانی در تمدن غرب باقی خواهد ماند. جمهوری افلاطون معرف نگرشی فلسفی است درباره حقیقت، زیبایی و نیکی ابدی فراسوی جریان عقاید گوناگون. این نگرش افلاطون است از طریق عشق به حقیقت و قدرت خرد انسانی، ما هنوز ممکن است جوهر تمامی اشیاء و ایده‌ی خود نیکی را بشناسیم و با این دانش جامعه‌ای ایده‌آل را طراحی و پی افکنیم. این وعده‌ی دیرین و مداوم جمهوری افلاطون است.^۱

فرهنگ فلسفه درباره افلاطون می‌نویسد:

افلاطون (۳۷۴ - ۴۲۷ / ۴۲۸ پ. م) فیلسوف ایده‌آلیست یونانی، شاگرد سقراط، پایه‌گذار ایده‌آلیسم عینی، مؤلف بیش از ۳۰ مناظره‌ی فلسفی (سوفیست‌ها، پارمنیدس، جمهوری و جز آنها). او در دفاع از جهان‌بینی ایده‌آلیستی فعالانه علیه آموزش ماتریالیستی آن زمان پیکار کرد و در این راه آموزش‌های سقراط، فیثاغورس، پارمنیدس و هراکلیتوس را به کار گرفت. افلاطون برای تبیین هستی، نظریه‌ی وجود شکل‌های غیرمادی چیزها را که او «صورتها» یا «ایده‌ها» می‌خواند بدعت گذارد و با هستی «این همان» دانست. در مقابل این «ایده‌ها» افلاطون لاوجود یا ناهستی را گذاشت، که همان ماده و مکان‌اند. بنابه نظر افلاطون جهان محسوس که برآیند

«ایده‌ها» و «ماده» اند، جایگاهی میانه را اشغال می‌کنند. «ایده‌ها» جاودانی و فراآسمانی هستند، نه به وجود می‌آیند و نه از میان می‌روند، آنها بی‌ارتباط‌اند و به زمان و مکان بستگی ندارند. چیزهای محسوس، گذرا، نسبی و به زمان و مکان بستگی دارند. محور جهان‌شناسی افلاطون نظریه‌ی «روح جهان» است، در حالی که محور روانشناسی او نظریه‌ی صورت تجسد یافته‌ی روح است که در جسم ما سکونت دارد. افلاطون در رابطه با اشیاء قابل شناخت سنخ‌های معرفت را متمایز کرد. شناخت موثق تنها با شناخت «صورت‌های» حقیقتاً موجود ممکن است. منبع چنین شناختی یادآوری مثلی است که نفس نامیرا پیش از اتحاد با بدن فانی آن را مشاهده کرده است. ما نمی‌توانیم به اشیاء محسوس معرفت پیدا کنیم، جز اینکه تنها یک «عقیده» محتمل از آن داشته باشیم. میان «ایده‌ها» و اشیاء محسوس، افلاطون موضوع‌های ریاضی قابل حصول شناخت عقلی را جا داد. روش شناخت دیالکتیک است که افلاطون آن را فرایندی دوسویه می‌فهمید. صعود تدریجی از تعمیم مفاهیم تا بالاترین نوع و فرود آمدن دوباره از کلی‌ترین مفاهیم تا تقسیم‌های کوچک‌تر و کوچک‌تر. در این فرایند، فرود متضمن فقط «صورت‌ها» (ایده‌ها) است و نه چیزهای جزئی محسوس. افلاطون نماینده‌ی اشرافیت آتن بود. آموزش او درباره جامعه یک دولت اشرافی ایده‌آل را که پایه‌ی آن کاربرده‌وار بود، تصویر می‌کرد. به نظر او دولت باید تحت حاکمیت «فیلسوف-فرمانروا» باشد، که به وسیله سربازان یا «نگهبانان» محافظت می‌شود. در زیر این شهروندان آزاد «صنعتگران یا پیشه‌وران» هستند. به گفته‌ی مارکس ناکجاآباد افلاطون آرمانی‌سازی نظام کاستی مصر بود. مارکس متذکر شد که افلاطون نقش تقسیم کار را در تشکیل شهر - دولت یونانی کاملاً درک می‌کرد. آموزش افلاطون نقش برجسته‌ای در تحول بیشتر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی ایفا کرد.

فصل ۱۳

ارسطو

پس از شکست آتن از اسپارت در پایان جنگ پلوپونز در ۴۰۴ پیش از میلاد، دولت - شهرهای یونانی بیش از پیش تجزیه شدند و سالیان دراز درگیر منازعات بودند تا اینکه در سال ۳۳۸ پ.م مغلوب فیلیپ مقدونی گردیدند و سپس به دست پسر وی اسکندر جذب امپراطوری مقدونی شدند. با این همه در طی این سال‌های پردردسر خلاقیت فرهنگی و اندیشگی آتنی ادامه یافت. این سال‌ها سال‌هایی بودند که در طی آنها افلاطون مناظره‌های خود را نوشت و شاگرد کبیر او ارسطو دستگاه فلسفی خود را بنیاد گذارد.

ارسطو در سال ۳۸۴ پ.م در شهر استاگیرا واقع در تراکیه، نزدیک شهر مدرن سالونیکا به دنیا آمد. او از سلاله‌ی پزشکان دربار پادشاهان مقدونیه بود. پدر خود او نیکوماخوس، پزشک ویژه‌ی شاه آمینتاس بود، و ارسطوی خردسال همراه با شاهزاده فیلیپ در دربار مقدونیه بزرگ شد. باور بر این است که در ۳۶۷ پ.م ارسطو به سن ۱۸ سالگی در آکادمی افلاطون در آتن حضور یافت و به مدت بیست سال تا مرگ افلاطون در ۳۴۷ در آنجا به تلمذ مشغول بود. هنگامی که ریاست آکادمی پس از افلاطون به نوه‌ی او اسپوسیپوس رسید ارسطو آکادمی و آتن را ترک کرد.

(اسپوسیوس ریاضی‌دانی بود که ظاهراً در ترغیب جنبه‌ی ریاضیاتی آموزش افلاطون نقش برجسته‌ای داشته است). چنین می‌نماید تا هنگامی که او در ۳۴۲ پ.م توسط فیلیپ که دیگر پادشاه مقدونیه شده بود، به دربار او احضار شد و آموزگاری فرزند او اسکندر را به عهده گرفت، به مطالعه سیاست و زیست‌شناسی مشغول بوده است. ارسطو در ۳۳۵ به آتن بازگشت و مدرسه و مؤسسه‌ی پژوهشی خود لوسیوم را تأسیس کرد که ۱۲ سال بعدی را به تحقیق در علوم طبیعی پرداخت و اکثر آثار اصلی خود را در آنجا نوشت. مدرسه همچنین به نام «مشائی» شهرت یافت و اعضای آن به مشائیان معروف شدند زیرا بحث‌های خود را هنگام قدم زدن در راهرو سرپوشیده ادامه می‌دادند. هنگامی که اسکندر در ۳۲۳ پ.م درگذشت، ارسطو برای حفظ جان خود از جوّ ضد مقدونی که آتن را فراگرفته بود از آن شهر گریخت چنان‌که خود او گفته «از ترس اینکه آتنی‌ها دوباره علیه فلسفه عصیان کنند». او یک سال بعد به قول عموم به عنوان فیلسوف برجسته جهان یونانی درگذشت.

رابطه‌ی فلسفه‌ی ارسطو با فلسفه‌ی افلاطون - آموزگار او - چه بود؟ در این مورد همواره مناقشه بوده است. بیش از هر چیز، هواداران افلاطون با آلفرد نورث وایتهد فیلسوف - ریاضی‌دان موافق‌اند که تمامی فلسفه‌ی غرب، تنها «حاشیه‌هایی بر آثار افلاطون بوده است.» از این دیدگاه در مورد تفاوت‌های ارسطو با افلاطون چندان تأکید نمی‌شود و ارسطو را اساساً مشتق از افلاطون می‌دانند. زیرا به وی بیشتر به عنوان گسترش‌دهنده، تحلیل‌کننده و گاه سوء تعبیرکننده آموزش‌های افلاطون می‌نگرند.

این هواداران ارسطو هستند که ارسطو را خیلی فراتر از افلاطون می‌دانند، به ویژه در منطق و در نظریه‌ی صورت‌ها. از این دیدگاه اختلافات افلاطون با ارسطو مراحل اولیه و ناکافی بحث در مسائل منطق و صورت‌ها را به نمایش می‌گذارد، مسائلی که برای آنها ارسطو توانست راه‌حل‌های بارز موفقیت‌آمیزی فراهم کند.

اما کسانی هم بر این باورند که اختلافات میان افلاطون و ارسطو ربطی به مسأله‌ی برتری فکری ندارد بلکه به دیدگاه‌های اساساً متفاوت آن دو از جهان، دیدگاه‌هایی که تفاوت آنها چنان بنیادی است که ممکن است ریشه در انواع متفاوت شخصیت یا خلق و خوی پایه‌ای داشته باشد. از این دیدگاه، اختلاف میان افلاطون و ارسطو نمایانگر دو نوع جهان‌بینی است. به قول معروف، هر کس زاده می‌شود یا افلاطونی است یا ارسطویی.

کسی که افلاطونی است هوادار حقایق انتزاعی و کامل ریاضیات و منطق به عنوان الگویی است که باید تمامی حوزه‌های شناخت، آرمان‌های زندگی اخلاقی و سیاسی‌اش را تعقیب کند. در واقع افلاطون بیشتر نیل به یقین کامل، شناخت منطقاً متحد (نردبان معرفت) و آرمان‌ها (زندگی عقلانی) را در نظر دارد تا پرداختن به پرسش عملی چگونه چنین معرفت و آرمان‌هایی را باید با فعلیت‌های متغیر وجود ارتباط داد. ارسطویی بودن یعنی هواداری از چیزهای مشخص و خاص طبیعی و زندگی انسانی متغیر (اعم از نباتات، جانوران، موجودات بشری و انواع دولت‌های گوناگون) و نیز توجه به زیست‌شناسی، چونان الگویی برای فهم تکوین آنها و مراحل تکامل و نیز عوامل مؤثر رشد یا انحطاط آنها؛ ارسطو بیشتر به گردآوری دانش از چیزهای عملی علاقه‌مند است تا به اتحاد منطقی شناخت؛ ایدآل‌هایی را در نظر دارد که به واسطه‌ی انواع چیزها در چارچوب شرایط خاص آنها تحقق‌پذیر است تا ایدآل‌های فضیلت که جدا از فعلیت‌های طبیعت در زندگی انسانی و فرارفتن از آنهاست.

این اختلافات میان افلاطون و ارسطو - فلسفی و خلقی - به بهترین وجهی در نقد بی‌رحمانه‌ی ارسطو از نظریه‌ی صورت‌های افلاطون نمایش داده می‌شود. در نزد افلاطون، چنان‌که دیدیم، صورت‌های تغییرناپذیر و ابدی، واقعیت را تشکیل می‌دهند و عبارتند از آن سوی جهان محسوس سیال اشیا، متغیری که نمود محض را به وجود می‌آورند. ارسطو درست نقطه‌ی مقابل آن را مدعی است: این اشیا، مشخص و خاص است که واقعی

است - نباتات، جانوران، انسان‌ها و دولت‌ها - ارسطو این چیزهای خاص را جوهر می‌داند. مابعدالطبیعه، که مطالعه‌ی سرشت واقعیت است، در نزد ارسطو مطالعه‌ی جوهرهای مشخص خاص است. ارسطو به نظریه‌ی صورت‌های افلاطون با سدی از برهان‌ها حمله می‌برد که نکات اساسی آنها به قرار زیر است:

۱. نظریه‌ی مُثُل افلاطون مدعی است که ماهیت اشیاء را تبیین می‌کند اما در واقع صور انتزاعی تنها روگرفت بی‌قاعده‌ی چیزهای واقعی‌اند و در ارائه‌ی هر نوع تبیین هستی و تغییرات چیزهای انضمامی و مشخص ناتوان‌اند.
۲. نظریه‌ی مُثُل افلاطون گردنه‌ی عبورناپذیری به وجود می‌آورد، دوگانگی میان جهان ایده‌های معقول و جهان چیزهای محسوس؛ این نظریه، تبیین چگونگی نسبت و رابطه‌ی چیزهای محسوس و چیزهای معقول را کلاً غیرممکن می‌نماید.

وحدت صورت و ماده

بدین ترتیب آیا ارسطو صورت‌ها یا مُثُل را توهمات محض می‌داند؟ به هیچ وجه. چنین می‌نماید که ارسطو در طی بیست سال تحصیل در آکادمی پیرو بی‌قید و شرط نظریه‌ی صورت‌های افلاطون بوده است و تأثیر افلاطونی در وی هنوز نیرومند بود. حمله‌ی ارسطو به اهمیت و معنای صور ابدی شناخت نیست، بلکه بر جدایی صورت یا جوهر یک چیز در قلمرو دیگری از چیز موجود واقعی است. ارسطو می‌گوید هر چیز، هر جوهر خاص منفرد، یک قورباغه، یک سگ یا انسان، یک وحدت است، چیزی جدا از جوهر خودش نیست. ارسطو می‌گوید، یک چیز وحدتی از صورت و ماده است. صورت یک چیز درون باشنده‌ی آن است. آن،

صورت یا جوهر کلی وابدی است که آن چیز با چیزهای دیگر از همان سنخ یا گونه مثلاً با تمامی قورباغه‌ها یا سگ‌ها یا انسان‌ها سهیم است. ماده، خاصیت طبیعی هر جوهر خاص است که به وسیله صورت جوهر شکل داده می‌شود. ماده و صورت جنبه‌های جدایی‌ناپذیر هر جوهر معین هستند.

با ابداع اصول جدایی‌ناپذیر ماده و صورت، ارسطو می‌تواند بر دوآلیسم افلاطون - جهان‌های معقول و محسوس غلبه کند. در نزد ارسطو، صورت معقول و ماده‌ی محسوس - کلی و جزئی - در اشیاء مفرد متحداند. هر چیز مفرد عبارت است از ماده‌ی صورت‌مند. صورت مقصد یا هدفی است که ماده به آن خدمت می‌کند: درخت بلوط، مقصد یا هدفی است که ماده بلوط در خدمت آن است.

قوه و فعل

افزون بر اصول ماده و صورت، ارسطو اصول قوه و فعل را ابداع می‌کند. اصول قوه و فعل ارسطو را قادر می‌سازد که تغییرات تکاملی را در جوهرها نظیر مراحل رشد از میوه‌ی بلوط به نهال بلوط و به بلوط بلند جثه را توجیه کند: هسته بلوط قوه‌ای است که به وسیله درخت بلوط فعلیت می‌یابد. ارسطو رابطه‌ی نزدیک این دو دسته‌ی اصول را تصدیق می‌کند: او می‌گوید ماده اصل قوه است؛ صورت اصل فعلیت است. پس ما می‌توانیم بگوییم که درخت بلوط صورتی است که ماده بلوط از طریق مراحل تکاملی قوه به سوی فعل آن به مثابه‌ی یک درخت بلوط حرکت می‌کند. افزون بر این، درخت بلوط به‌نوبه‌ی خود، می‌تواند قوه یا ماده‌ی یک خانه که فعلیت‌بخشی آن است باشد. به همین ترتیب ارگانیسم‌ها فعلیت‌بخش قوه‌ی جوهرهای غیرارگانیسم و خودشان قوه‌ی روح عقلانی هستند. در نزد ارسطو، عالم عبارت است از سلسله‌مراتبی از هستی، جوهرهای

مفردی از انواع و گونه‌های ابدی متنوع که به یکدیگر چونان ماده و صورت، قوه و فعل مرتبط‌اند.

علل چهارگانه

ماده و صورت، قوه و فعل، به‌دست ارسطو چونان اصول تبیینی اشیاء و تغییرات آنها ابداع شدند. ارسطو به این اصول نظریه‌ی علل چهارگانه‌ی خود را می‌افزاید. چهار اصل یا چهار نوع علت سرشت هر چیز مفردی را در عالم تعیین می‌کند اعم از جوهر طبیعی مثل درخت بلوط یا جوهر مصنوع انسان مثل یک خانه:

۱. علت مادی (مواد و مصالح لازم برای ساخت خانه).
 ۲. علت صوری (خانه‌ای که ساخته می‌شود، شکلی که باید فعلیت یابد).
 ۳. علت فاعلی (کار و ابزارهایی که خانه را چونان معلول‌شان ایجاد می‌کنند).
 ۴. علت غائی (منظوری که خانه برای آن ساخته می‌شود).
- بسیاری از دانشمندان معاصر در علل چهارگانه‌ی ارسطو فقط دو نوع علت متمایز می‌بینند: ماده (علت مادی) و صورت (علت صوری). علت فاعلی ارسطو (کار و ابزارها) چونان مرحله‌ای در تحقق علت صوری (صورت خانه که فعلیت می‌یابد). علت غائی یا هدف با علت صوری چونان فعلیت‌بخش هدف خانه همسان است.

نیروی پر دوام اصول علیت ارسطو نگرش اوست که بنا بر آن هر چیزی به‌طور کلی تنها هنگامی به ادراک درمی‌آید که به‌وسیله‌ی علت مادی آن تعیین شده باشد، ماده‌ای که مراحل شیئی از میان آن طی شده است و صورت یا الگویی که درون آن شکل گرفته است. چنان‌که تحقیق ارسطو در تاریخ جانوران او نشان می‌دهد، ما جوجه‌ی جدیداً از تخم بیرون آمده را فقط هنگامی می‌شناسیم که علت مادی آن و مراحل تکاملی آن رادر تخم مرغ و نیز صورت مرغ بالغی که در آن رشد می‌یابد شناخته‌ایم مثلاً ما

یک زندگی انسانی، مثلاً زندگی افلاطون را، فقط هنگامی می‌توانیم بشناسیم که ببینیم چگونه واپسین مراحل دستاوردهای او چون فیلسوف از نخستین مراحل «مادی» دودمان خانوادگی او، آموزش او، روابط او با سقراط، پارمنیدس، هراکلیتوس و سوفسطاییان، تجربه او از حکومت دموکراسی و اشرافی و جنگ رشد یافت. شناخت اشیاء جهان مستلزم آن است که ما تکوین (علت مادی) شان و نتایجی که آنها را از طریق حلقه‌های بغرنج علت و معلولی با تمامی بقیه‌ی جهان مرتبط می‌سازد کشف کنیم.

این نگرش به عالم که در آن هر چیز به‌طور کلی با هر چیز دیگری چونان علت مادی یا صوری پیوند دارد ارسطو را به یزدان‌شناسی و به مفهوم خدا می‌کشاند. عالمی که به‌طور کلی با تغییر یا جنبش ابدی مشخص می‌گردد مستلزم یک علت اولیه‌ی جنبش است که خود ناجنبیده است. این مفهوم ارسطو از خدا، چونان جنباننده‌ی ناجنبیده، چونان علت اولیه‌ی ابدی همه‌ی تغییرات و حرکت در عالم است. اینجا ارسطو نخستین عبارت‌بندی فلسفی برهان جهان‌شناختی وجود خدا را فراهم می‌سازد، که خدا چونان علت اولیه‌ی ضروری رشته‌تغییرات علی در عالم است؛ این برهان را بعداً تامس قدیس و دکارت مورد استفاده قرار دادند. در یزدان‌شناسی ارسطو خدا یک فعلیت ابدی است که سبب تغییر می‌شود و یک فعلیت ناب، زیرا اگر جنباننده‌ی نخستین، مادی باشد، مانند هر چیز مادی در معرض تغییر خواهد بود. خدای ارسطو، خدای یهودی و مسیحی نیست؛ او نه آفریننده‌ی دلربای جهان و انسان است و نه متعلق به پرستش. خدای ارسطو فقط علت اولیه‌ی حرکت در عالمی ابدی و ناآفریده است. با این‌همه ارسطو تحقق ناب خدا را با تفکر یا ذهن همسان می‌کند. پس متعلق‌های تفکر خدا چه هستند؟ خدا نمی‌تواند متعلقات تفکر خود را که در معرض تغییر یا احساس یا هر نوع کمتری نسبت به خودش می‌باشد داشته باشد. بنابراین متعلق تفکر خدا فقط خودش می‌تواند باشد. خدا تفکر اندیشنده‌ی تفکر است.

چنان‌که دیدیم، مابعدالطبیعه‌ی ارسطو یزدان‌شناختی است، به این معنا که همه چیز در عالم صورت یا غایت خودش را برای متحقق شدن دارد. اخلاق ارسطو، که به کامل‌ترین وجهی در اخلاق نیکوماخوسی او عبارت‌بندی شده است، از این نگرش یزدان‌شناختی به واقعیت مایه می‌گیرد. او می‌گوید: خیر آن چیزی است که سرشت یک چیز چونان علت صوری خود قصد می‌کند. خیر برای انسان کدام است؟ آن چیزی که انسان به واسطه‌ی سرشت خود در پی آن است: خوشبختی.

خوشبختی چیست

اما مردم در مورد خوشبختی اتفاق نظر ندارند. آیا خوشبختی زندگی لذت‌بخش، یا ثروت، یا افتخار است؟ پاسخ ارسطو این است که ما به دنبال این‌هایم زیرا فکر می‌کنیم که آنها موجب خوشبختی هستند؛ آنها فقط وسایل نیل به خوشبختی‌اند. خوشبختی چونان خیر اعلا برای انسان عبارت است از ایفای وظیفه‌اش چونان یک انسان، «فعالیت روح مطابق با فضیلت». پس، فضیلت انسانی چیست؟

برای انسان دو نوع فضیلت وجود دارد: اخلاقی و عقلانی. ارسطو می‌گوید: فضیلت اخلاقی عبارت از نگهداری مهار عقلانی تمایلات و تمنیات غیر عقلانی روح است. این فضایل - شجاعت، اعتدال، عدالت، خویشتن‌داری، آزادمنشی - با عمل و تمرین رشد می‌کند تا اینکه چونان عادت تثبیت شوند. ارسطو خردمندانه می‌گوید: «ما با انجام دادن اعمال عادلانه عادل می‌شویم». ارسطو می‌افزاید، سقراط اشتباه می‌کرد که می‌گفت فضیلت دانش است، و برای انجام دادن نیکی باید نخست آن را دانست؛ دانش نیکی فقط در صورت تمرین و تبدیل آن به عادت می‌تواند بر رفتار ما تأثیر گذارد. وانگهی هرگونه فضایل اخلاقی حد وسط معقولانه‌ی تعیین‌شده‌ی میان افراط و تفریط‌هاست. شجاعت حد وسط

میان جبن و بزدلی (ترس بی‌حد) و بی‌پروایی (نترسی)، خویشتن‌داری میانگین تکبر و حقارت (حس کمبود) است. چگونه می‌توان یک «میانگین طلایی» را تعیین کرد؟ نه با محاسبه‌ی یک روال تنگ‌نظرانه‌ی متوسط. تعیین میانگین مستلزم داوری معقولانه مبتنی بر ملاحظه‌ی همه واقعیت‌ها در موقعیت خاص است. تصمیمی که من می‌گیرم نه ذهنی و نه شخصی است، بلکه عقلانی و عینی است نسبت به موقعیت.

خوشبختی برای موجودات انسانی در فعالیت مطابق با فضایل و کمالات اخلاقی است، به شرطی که فعالیت فضیله‌دار در طی یک عمر ادامه یابد چنان‌که در اخلاق نیکوماخوسی، ارسطو می‌گوید خیر انسان در آن است که روح او در تمامی زندگی‌اش در راه کمال سیر کند.... «زیرا همچنان‌که با یک گل بهار نمی‌شود، نیکی یک روزه یا چندروزه شخص را کامل و سعادتمند نمی‌سازد». وانگهی ارسطو حکیمانه می‌گوید: «خوشبختی... به نیکی‌های بیرونی نیز نیاز دارد (چونان تمرین فضیلت)»، «این آسان نیست که شخص بدون وسیله... بدون کمک... دوستان، بدون ثروت، و قدرت سیاسی به کارهای شرافتمدانه برخیزد؛ برخی نیکی‌های بیرونی هستند که فقدان آن سعادتمندان را ضایع می‌سازد.» آدمی برای خوشبختی نیاز به بخت نیک، ظاهر جسمانی، خانواده، کودکان، دوستان و نوعی حکومت سیاسی مناسب دارد. رویکرد ارسطو به فضایل اخلاقی آشکارا زاینده‌ی فرهنگ و سنن یونانی خودش می‌باشد ولی این رویکرد حس مشترک سالم و معتدل را نیز به نمایش می‌گذارد، تمرکز بر شرایط موجود و نتایج بالقوه آن، و احترام به افکار عمومی و «خرد اعصار» که ما اکنون آن را با ارسطوگرایی تداعی می‌کنیم.

به خلاف فضایل اخلاقی، فضایل عقلانی عبارت‌اند از تأمل در حقیقت حقایق علم، هنر، فلسفه، عقل شهودی و علم اخلاق. از آنجا که خوشبختی عبارت از تکمیل طبیعت ماست، بزرگترین خوشبختی، تکمیل بهترین و نجیب‌ترین جنبه‌ی طبیعت ماست: فعالیت تأمل و تفکر کردن در حقیقت.

پس زندگی تأملی خیر نهایی انسان و بزرگترین خوشبختی اوست. در این برتری نهادن به زندگی تأملی و فکری، ارسطو بیانگر ارزش‌های افلاطونی است، در حالی که وی تصدیق می‌کند که همه‌ی انسان‌ها قابلیت یا مجال عقلانی برای اشتغال به تأمل و تعمق در حقیقت و تجربه کردن این عالی‌ترین کیفیت خوشبختی را ندارند. آرمان زندگی تأملی یکی از تأثیرات وارده بر زندگی عقلانی کلیسا شد، کلیسایی که در آن تأمل در خدا سعادت عالیه‌ی انسان بود.

سیاست ارسطو

پس ما سرانجام به یک ملاحظه‌ی مختصر رساله‌ی ارسطو سیاست باز می‌گردیم. ارسطو نظریه‌ی سیاسی افلاطون را در جمهوری رد می‌کند، به این دلیل که بسیار نظری، بسیار تخیلی و بسیار دور از جهان واقعی شهر-دولت‌ها و شکل‌های حکومتی آن‌هاست. ارسطو مطلق‌گرایی سیاسی جمهوری را ولو آنکه مستبدان، فیلسوف-فرمانروا باشند، رد می‌کند. برای ارسطو، دولت خوب دولتی است که در آن قانون اساسی حاکم است و رابطه فرمانروا با فرمانبران رابطه‌ی انسان‌های آزادی است که اخلاقاً مساوی باشند. افزون بر این ارسطو به ویژه الغای بنیادی مالکیت خصوصی و الغای خانواده را برای طبقه‌ی حاکمه (نگهبانان) مردود می‌داند. مخالفت بنیادی ارسطو با جمهوری افلاطون این است که آن، آرمانی است دست‌نیافتنی و نظری است و متضمن نقد دولت‌های موجود است. بالعکس، ارسطو به آرمان‌هایی می‌نگرد که در قوانین، آداب و رسوم و افکار عمومی مردم دولت‌های واقعی بیان می‌گردد؛ این‌ها مواد و مصالحی هستند که سیاست‌ها باید به آنها احترام بگذارند، با آنها کار کنند و قصد اصلاح آنها را داشته باشند. ارسطو خیالگرا نیست.

اما میان افلاطون و ارسطو در مورد نظریه‌ی سیاسی توافق‌های زیادی

نیز وجود دارد. ارسطو، چونان افلاطون، دولت را دارای غایت یا هدف اخلاقی می‌داند: عالی‌ترین رشد اخلاقی و خوشبختی ممکن شهروندان آن. و باز چونان افلاطون، ارسطو دولت را بر خانواده و بر فرد مقدم می‌داند. دولت کل خودبسنده‌ای است، در صورتی که خانواده و فرد خودبستگی ندارند و تنها اجزاء وابسته به زندگی اجتماعی دولت هستند. «کسی که قادر نیست در اجتماع زندگی کند یا کسی که هیچ نیازی به کسان دیگر ندارد بدین سبب که نسبت به خودش خودبسنده است، یا باید جانور باشد یا چیزی فراطبیعی.» فقط در دولت است که فضایل فرد رشد می‌یابد و کارآمد می‌شود و در سایه‌ی آن است که زندگی نیک، زندگی سعادت‌مندانه می‌تواند به‌پیدایی آید. و نیز ارسطو در اصل از طبقه‌بندی افلاطون در مورد سنخ‌های حکومت به سه دولت خوب و بد پیروی می‌کند: حکومت‌های خوب — پادشاهی، اشرافی، جمهوری متکی به قانون اساسی؛ حکومت‌های بد — حکومت تورانی (ستمگر)، اولیگارشی (حکومت توانگران) و دموکراسی افراطی».

اما چنین می‌نماید که ارسطو تحقیق افلاطون را برای یک سنخ حکومت ایده‌آل رها کرده باشد. او به‌جای آن به تفحص در قوانین اساسی دولت‌های واقعی یونان برمی‌گردد و به پرسش جدید و عملی می‌رسد: چه نوع حکومتی برای اکثر دولت‌ها بهتر و کارآمدترین است؟ نتیجه‌ی ارسطو حکومت متکی به قانون اساسی (پولیتی) است. چنین حکومتی میانگین اولیگارشی و دموکراسی است. این حکومت نیز مانند اولیگارشی حکومت صاحبان دارایی است اما نه در حد افراط، طوری که اکثریت اهالی همچون در دموکراسی، سهمی در حکومت دارند. پولیتی در عمل حکومت طبقه‌ی متوسط پرشمار است و به باور ارسطو پایه‌ی مدیریت ثابت و مناسب را برای دولت فراهم خواهد کرد، زیرا طبقه متوسط ترکیبی از «برابر‌ها و متشابه‌ها»ی معتدل‌اند که محتمل‌ترین کسانی هستند که موازین عقلانی را دنبال می‌کنند. «بهترین جامعه‌ی سیاسی را شهروندان

طبقه‌ی متوسط تشکیل می‌دهند» اینان نگهدارنده موازنه‌ی قدرت علیه توانگرانی‌اند که فقط با استبداد می‌توانند حکومت کنند و تهی‌دستانی که پست‌تر از آن‌اند که مناسب حکومت کردن باشند.

انواع گوناگون حکومت‌ها همگی ترکیبی از سیماهای نیک و بد هستند که می‌توانند به‌تنهایی با اوضاع و احوال مختلف تطبیق یابند. از وجه نظری عالیت‌ترین شکل حکومت آن است که تمامی قوای سیاسی به کف باکفایت یک تن که بهترین افراد باشد داده شود. ولی در عمل معمولاً حکومت مطلقه بدترین شکل حکومت است زیرا قدرت زیاد با فضیلت زیاد یک‌جا جمع نمی‌شود.

باید تحقیق کرد که بهترین قانون اساسی برای اکثر ممالک چیست و بهترین سبک زندگی برای بیشتر اشخاص کدام است؛ نباید عالیت‌ترین شکل را که از حدّ اشخاص عادی بالاتر است در نظر گرفت، بلکه باید آن سبکی از زندگی را در پیش گرفت که اکثریت مردم بتوانند در آن مشارکت کنند. باید متوجه آن طرز حکومتی شد که اغلب ممالک می‌توانند به آن برسند. باید از اصلی آغاز کرد که کاربرد کلی داشته باشد یعنی آن بخش از جامعه که می‌خواهد زمام حکومت را در دست داشته باشد باید نیرومندتر از دسته‌ی دیگر باشد. مقصود از نیرومند این نیست که فقط از حیث عده یا ثروت باکفایت یا دارای قوای نظامی قوی باشد بلکه باید ترکیبی از همه‌ی این چیزها باشد. (ارسطو، سیاست، کتاب سوم)

فلسفه‌ی ارسطو به‌مثابه‌ی کاملترین ترکیب شناختی که تا آن زمان تنظیم شده بوده است مورد توجه است. فلسفه‌ی او برای نخستین بار حوزه‌های گوناگون شناخت را فرق‌گذاری کرده منطق و ریاضیات؛ علوم فیزیک، زیست‌شناسی، روان‌شناسی و شاخه‌های فلسفی مابعدالطبیعه،

اخلاق، سیاست، زیبایی‌شناسی. و ارسطو نخستین طبقه‌بندی را در علوم فراهم کرد: (۱) منطق، روش مطالعه‌ی به‌کار گرفته در تمامی علوم؛ (۲) علوم نظری، علاقه به شناخت ناب، انتزاعی: ریاضیات، فیزیک، زیست‌شناسی، روان‌شناسی و مابعدالطبیعه («فلسفه‌ی اولی») (۳) علوم کاربردی، علاقه به شناخت به‌عنوان وسیله‌ی اداره یا کنش: اخلاق و سیاست؛ (۴) علوم مولد، علاقه به شناختی که در ساختن چیزهای مفید یا زیبا به‌کار آید. مفاهیمی که به‌واسطه‌ی آن‌ها، ارسطو به این اتحاد عظیم شناخت نائل شد برای تاریخ فلسفه و فرهنگ غرب به‌صورت بنیادی باقی مانده است: جوهر، ماده و صورت، بالقوه و بالفعل، معقولات، علل چهارگانه. در سده‌های میانه (قرون وسطا) تامس آکیناس قدیس به ارسطو صرفاً به‌مثابه «فیلسوف» یاد می‌کرد و دانتی شاعر از او به‌عنوان «استاد کسانی که می‌دانند» نام می‌برد.^۱

فرهنگ فلسفه درباره ارسطو:

ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ پ.م) فیلسوف و دانشمند جامع‌المعارف، بنیانگذار علم منطق و یک‌رشته شاخه‌های دانش خاص. مارکس او را «غول اندیشه و بزرگترین متفکر عهد باستان» خواند. او در استاگیرا در مقدونیه زاده شد و در آتن در مکتب افلاطون تحقیق کرد. او به نقد نظریه‌ی صور مجرّد (ایده‌ها) پرداخت اما نتوانست کاملاً بر ایده‌آلیسم افلاطون غلبه کند و میان ایده‌آلیسم و ماتریالیسم در نوسان بود. او مکتب خود را در ۳۳۵ پ.م در آتن بنیاد گذارد. ارسطو، در فلسفه (۱) جنبه‌ی نظری - رویکرد به هستی، مؤلفه‌ها، علل و خاستگاه‌های آن (۲) جنبه‌ی عملی - رویکرد به فعالیت انسانی و (۳) جنبه‌ی شاعرانه - رویکرد به خلاقیت هنری را متمایز کرد، موضوع

علم، کلی است، یعنی آن که ذهن می تواند به آن برسد. ولی کلی فقط در جزئی محسوس و ملموس وجود دارد و از طریق آن شناخته می شود؛ شرط شناخت کلی تعمیم استقرایی است که بدون ادراک حسی ناممکن است. ارسطو چهار علت تشخیص داد: (۱) ماده، یا امکان انفعالی شدن؛ (۲) صورت (جوهر، جوهر هستی)، (۳) مبدأ حرکت، و (۴) غایت. ارسطو به کل طبیعت چونان گذار متوالی از «ماده» به «صورت» و بازگشت می نگرد. ارسطو، اما در ماده فقط اصل انفعالی می دید و تمامی فعالیت را به صورت نسبت می داد که مبدأ حرکت و غایت آن را به آن فرو می کاست. منبع غایی حرکت «جنبیده‌ی ناجنبیده‌ی نخستین» یعنی خداست. با این همه، نظریه‌ی ایده‌آلیستی عینی ارسطو در مورد «صورت» از بسیاری لحاظ، عینی تر، متحرک تر و کلی تر از ایده‌آلیسم افلاطون و از این رو در فلسفه‌ی طبیعت کراراً مساوی با ماتریالیسم است. لنین می گوید ارسطو به ماتریالیسم بسیار نزدیک می گردد. منطق صوری ارسطو رابطه‌ی تنگاتنگی با نظریه‌ی هستی، نظریه‌ی شناخت و نظریه‌ی حقیقت دارد زیرا ارسطو در صور منطقی، در عین حال صور هستی را می دید. ارسطو در نظریه‌ی شناخت، میان حقیقت اثبات شده با احتمال که متعلق به قلمرو «عقیده» است فرق می گذاشت. با این همه او این دو شکل شناخت را به وسیله زبان پیوند می زند. در نزد ارسطو، آزمایش آخرین مرحله در اثبات «عقیده» نیست و اصول عالی علم برای حقیقت شان مستقیماً به وسیله ذهن و نه حسیات مورد تحقیق قرار می گیرند. ولی اصول بدیهی عالی نظراً قابل دسترسی شناخت در اذهان ما و فعالیت حدسی - گردآوری داده‌ها، رهنمایی تفکر در جهت داده‌ها و جز آنها ذاتی نیستند. منظور نهایی علم تعریف موضوع است و شرط آن تلفیق دادن قیاس و استقراء است. از آنجا که هیچ مفهومی نیست

که بتواند سایر مفاهیم را مُسند قرار دهد و در نتیجه مفاهیم مختلف نمی‌توانند در خانواده‌ی مشترک واحدی کلیت یابند، ارسطو مقوله‌ها یعنی خانواده‌های بالاتری را نشان داد که خانواده‌های دیگر اشیاء به‌راستی موجود به آن تعلق دارند. در جهان‌شناسی، ارسطو نظریه‌ی فیثاغورسیان را مردود شناخت و یک سامانه‌ی زمین مرکزی به‌وجود آورد که به‌تمامی اذهان تا روزگار کوپرنیک، خالق سامانه‌ی خورشیدمرکزی، دوام داشت. در اخلاق ارسطو به مراقبت از نفس چونان عالی‌ترین فعالیت ذهنی می‌نگریست. این به جدایی کار عضلانی بردگان از فراغت ذهنی و امتیاز آزادگان ارتباط داشت، که ویژه‌ی دولت برده‌دار یونان بود. بنا به نظر ارسطو الگوی اخلاق خداوند است، یعنی کامل‌ترین فیلسوفان، «تفکری که به خود می‌اندیشد». ارسطو در نظریه‌اش درباره جامعه نشان داد که بردگی ریشه در طبیعت دارد. از نظر وی عالی‌ترین شکل‌های قدرت دولتی، آن‌هایی هستند که مانع سوء استفاده از قدرت‌اند و دولت‌هایی هستند که در تحت آن مقامات در خدمت کل جامعه می‌باشند. نوسانات ارسطو در فلسفه سبب دوگانگی تأثیر بعدی‌اش بود، گرایش‌های ماتریالیستی که نقش مهمی در تکامل اندیشه‌های مرقی در فلسفه جامعه‌ی فتودال ایفا کرد، و عناصر ایده‌آلیستی‌اش که از سوی آباء کلیسا در قرن وسطا گسترش یافت که نظرات ارسطو را به‌صورت احام مدرّسی (اسکولاستیکی) جامعی درآورد که تمامی پژوهش‌ها، نوسانات و طرق قالب‌ریزی پرسش‌ها را مردود شناخت. لنین اثر بنیادی ارسطو *ما بعد الطبیعه* را مطالعه کرد و برای «نطفه‌های زنده‌ی دیالکتیک و پوسمان‌های آن، اعتقاد ساده‌اش به قدرت عقل، به نیروی حقیقت عینی شناخت» ارج فراوان قائل شد.

بخش سوم

بعد از ارسطو

فصل ۱۴

اپیکوریان یا اتوم‌گرایان متأخر

خط فلسفه‌ی مادی و طبیعی که با ایونیان آغاز گشت و در اتوم‌گرایی با لوکیپوس و دموکریتوس گسترش یافت توسط اپیکور و مکتب او تکمیل شد. اپیکور از ۳۴۱ تا ۲۶۸ پ.م. زندگی کرد. عمر کوتاه او از شش سال پس از مرگ افلاطون تا پنجاه و پنج سال پس از مرگ ارسطو و اسکندر دوام یافت.

او در خانواده‌ای آتنی در جزیره‌ی ساموس زاده شد و پس از دوره‌ای خدمات نظامی در ارتش آتن در مراکز چندی فلسفه آموخت تا این‌که مکتب باغ مشهور خود را در آتن تأسیس کرد و در بیست سال آخر عمر که به تعلیم شاگردان خود مشغول بود در آنجا زیست.

اپیکورگرایی تا زمان ما به دو معنا شهرت یافته است. در میان عوام مساوی با حس‌گرایی، تساهل عمدی در خوشی‌های ناهنجار، تسلیم به خواهش‌های نفسانی. خوش‌گذران (ایقور) شخصی علاقه‌مند به خوراک، شراب و جز آن‌هاست. این به‌درستی در مورد مکتب هدونیسم (لذت‌گرایی) صادق است که مؤسس آن آریستیپوس کورنایی است نه آموزه‌های اپیکوروس تاریخی.

در نقایب دیگر اپیکورگرایی مساوی با آتئیسم یا خداناباوری است.

تنفر یهودیان متعصب برای آموزش‌های رافضی اپیکور به اصطلاح خاخامی برای آپیکور (اپیکوری) مرتد ثبت شده است. این نیز نیمی از حقیقت است. اپیکورگرایان چونان ماتریالیست‌ها، به نامیرایی نفس چه پیش از زندگی یا پس از مرگ و قدرقدرتی خدایی مهربان و عادل باور ندارند. ولی آنان خداناباور نبودند. آنان تعلیم می‌دادند که خدایان وجود دارند اما در فضاها و میان جهان‌ها سکونت دارند، به خودشان مشغول‌اند و به امور انسان‌ها کاری ندارند. اما این برکنار دانستن خدایان از جهان ما کافی بود که مهر بی‌دینی را در دیدگان یهودیان و مسیحیان به آن بزنند.

اپیکور فرهیخته‌ای آشنا با تمامی سیر پیشین تفکر یونانی بود؛ او فلسفه‌اش را بر اتوم‌گرایی لوکیپوس و دموکریتوس استوار ساخت. اما زمانی به ماتریالیسم اتمی رسید که فلسفه‌ی مزبور انتقادهای ایده‌آلیست‌های کلاسیک را نسبت به خود گذرانده بود و او ناگزیر به بازنگری مواضع اتوم‌گرایانه در پرتو این انتقادات و نیز همراه با بنیان‌کن شدن تغییرات در زندگی یونانی در طی پیشینه‌اش، شد.

بازسازی اتوم‌گرایی توسط او با پذیرش مواضع اساسی آن آغاز شد که در دوازده اصل بنیادی تدوین گشت:

۱. ماده آفرینش‌ناپذیر است.
۲. ماده نابودی‌ناپذیر است.
۳. عالم عبارت از اجسام جامد و خلأ است.
۴. اجسام جامد اعم از بسیط و مرکب است.
۵. جرم اتوم‌ها نامتناهی است.
۶. خلأ به لحاظ وسعت نامتناهی است.
۷. اتوم‌ها (اجزاء لایتجزا) همواره در حرکت‌اند.
۸. سرعت حرکت یکنواخت است.
۹. حرکت در فضا طولی و خطی است، در محیط‌ها ارتعاشی است.
۱۰. اتوم‌ها در هر نقطه در زمان و مکان قادر به انحراف جزئی‌اند.

۱۱. اتوم‌ها دارای سه کیفیت‌اند: وزن، شکل و اندازه.

۱۲. شمارگان شکل‌های متفاوت نامحدود نیست، صرفاً شماره‌ناپذیر است.

در این گزاره‌ها ایکور بنیادهای فیزیکی نگرش ماتریالیستی جهان را که پیشگامان او ابداع کردند سامان‌مند نمود. او به‌خلاف دموکریتوس به اتوم‌ها وزن اساسی داد، طوری که به‌نظر او آنها به پایین فرو می‌بارند. و می‌گفت که شکل‌های آنها محدود‌اند. اما نکته‌ی اصلی که او بر آن از پیشینیان خود به لحاظ نظری منحرف شد فرضیه‌ی او انحراف کوچک اما خودبه‌خودی از خط عمودی در فروباریدن بود. دموکریتوس هیچ جایی برای بخت و اتفاق در جهان‌شناسی و در جامعه‌شناسی و در اخلاق‌اش نگذاشته بود. در شاکله‌ی او عالم اتوم‌ها به‌طور عمودی از راه فضای خالی فرو می‌بارند. جهان و همه چیزها را در آن با برخوردها و ترکیب‌هاشان به‌وجود می‌آورند. او بدین‌گونه نظریه‌ای اکیداً علیت‌گرایانه از عالم ترسیم کرده بود که در آن هر حادثه‌ای برآیند ضرورت اکید است و هیچ چیز به‌طور اتفاقی و گزینشی در زندگی انسان روی نمی‌دهد.

ایکور انحراف از خط عمودی در خود طبیعت اتوم‌ها و حرکت نشیبی آنها قائل شد. این به دو منظور به کار آمد. نخست در فیزیک امکان درگیری اتوم‌هایی پیدا شد که به طریق دیگری در خطوط موازی فرو می‌بارند و هرگز برای تشکیل اجسام مرکب تلاقی نمی‌کنند؛ او به این چنان دفاعی از فیزیک دموکریتوس نگریست. دوم، در اخلاق بشریت را از قید زنجیر نامتناهی و گریزناپذیر علیت فیزیکی رها کرد، و آزادی گزینش را ممکن ساخت. به گفته‌ی مارکس،

«انحراف ایکوری اتوم کل ساختار درونی قلمرو اتوم‌ها را تغییر داد، زیرا از رهگذر آن تعین شکلی اعتبار یافت و تضاد ذاتی در

مفهوم اتوم تحقق پذیرفت. بنابراین اپیکور نخستین کسی بود که ماهیت دفع را هرچند تنها به شکل حسی خود-درک کرد، در حالی که دموکریت فقط وجود مادی آن را می‌شناخت. همین است که ما نیز اشکال انضمامی‌تر دفع را که از سوی اپیکور به کار گرفته شده می‌بایم. در حیطه‌ی سیاسی، میثاق و در عرصه‌ی اجتماعی دوستی است که به مثابه‌ی برترین خیر ستوده می‌شود.^۱

علل این نوآوری فقط سرشتی نظری نداشت بلکه ریشه در موقعیت تاریخی تغییر یافته داشت. ضرورت و اتفاق به صورتی عضوانی جنبه‌های به هم پیوسته‌ی واقعیت‌اند. یونانیان از آن‌ها به دو شکل نماد ساخته بودند: یکی که Ananke یا ضرورت، نیروی کور خوانده می‌شد؛ دیگری Tyche یا بخت و اتفاق. هر دو این‌ها شکل‌هایی اسطوره‌ای بودند که جنبه‌های متفاوت واقعیت را منعکس می‌نمودند و به صورت موضوع‌های مورد پرستش آیین‌ها درآمدند. پرسشی در میان آمد: کدام یک بر جهان حاکمیت می‌کند، ضرورت یا اتفاق؟

این دو سوی موقعیت واحد یا قطب‌های مخالف پنداشت واحد، با هم هستند. چگونه انتخاب میان آن‌ها باید صورت گیرد؟ در کرنش به شرایط اجتماعی و نیازهای طبقاتی خاص که حداکثر فشار را بر فیلسوف معین وارد می‌آورد، این یا آن قطب مسلط انگاشته می‌شد.

اپیکور در دوره‌ای می‌زیست که شهر-دولت از هم پاشیده بود، افراد از روابط و همبستگی‌هایشان در خرده اجتماع رها شده بودند، امپراتوری اسکندرانی جهانی نوین، شهر-دولت‌ها را پشت سر نهاده بود و انواع تازه‌ای از روابط میان افراد و جامعه‌ی پیرامون آن ایجاد کرده بود. اتوم‌گرایی اپیکوریان در صدد بود که این شرایط نوین را به حساب آورد و مبنایی عقلانی برای مقاصد اجتماعی نوین پیدا کند. بنابراین فلسفه‌ی طبیعی آنان به اخلاق‌شان نزدیک شده بود.

برای مثال، پنداشت تضادآمیز طبیعت و وظایف خدایان و رویکرد دوسویه‌ی نسبت به آنها از سوی اپیکوریان بازتاب‌گرایش‌ها و مطالبات تضادآمیز ناشی از موقعیت بینابینی خود آنها در ساختار اجتماعی بود. اپیکوریان می‌خواستند انسان‌ها را از سلطه‌ی خدایان و ترس از آنها خلاص کنند و برای محو دخالت مسببانه‌ی نیروهای فراطبیعی در طبیعت و جامعه می‌جنگیدند. هدف آنان این بود که اندیشه‌های انسان‌ها را از خرافات رها سازند و با کار بستِ دین چونان وسیله‌ی انقیاد توده‌ها به حاکمیت اشراف ضربه بزنند. این آنان را به تنفر از حافظان ایده‌آلیست اولیه‌گارش و مدافعان سنتی انجمن‌های دینی سوق می‌داد. در عین حال بر این باور بودند که آدمیان می‌توانند به خدایان برای علو و برتری‌شان احترام گذارند و حتا می‌توانند در آیین پرستش رسمی‌شان شرکت کنند ولی هر نوع ترس از آنان بی‌جاست و نیز هر کوششی برای به‌دست آوردن لطف و الثفات آنان با قربانی کردن بی‌مورد است.

در حالی که ایده‌آلیست‌هایی چون افلاطون از خود-کفایی شهر-دولت دفاع می‌کردند، اپیکوریان بیش از هر چیز خود-کفایی فرد را موعظه می‌نمودند. انسان خردمند و شاد از زندگی عمومی کناره می‌جوید، در امور سیاسی دخالت نمی‌کند، بلکه «به پرورش باغ خود می‌پردازد.» این موضوع گزینش سنجیده در چالش با اجبار از بیرون بود.

این حکم‌الگویی کلی برای پنداشت آنان از اتوم، خدایان و زندگی نیک فراهم کرد. اتوم‌هایی که عناصر عالم را تشکیل می‌دادند فعال و رخنه‌ناپذیر بودند. بدین‌سان اپیکور با اقتباس از دموکریتوس، تمامی پدیده‌ها را با مفاهیم مکانیکی توضیح می‌داد. هر توسل و مراجعه به خدایان را زائد و غیرضروری نشان می‌داد. خدایان نیز به یکسان عاطل و به یکدیگر یا به بشریت بی‌علاقه بودند. آنان در فضاها و میان جهان‌ها سکونت داشتند و مسئول آنچه در زمین اتفاق می‌افتاد نبودند. آنان نیز ترکیبی از اتوم‌ها بودند، موجوداتی جسمانی به شکل انسانی اما بزرگتر. آنها به لحاظ

سرشت نامیرا نبودند گرچه مانند انسان‌ها می‌توانستند با مراقبت از خود نامیرایی کسب کنند و نیکبختی را حفظ نمایند. به نظر وی نفس نیز همچون بدن مرکب از اتوم‌هاست.

«نیکبختی خدایان اپیکوری عبارت بود از سهم بزرگ مصونیت از مسئولیت‌ها. از این لحاظ، آنان شبیه حضرات مرفه و فراغ‌بال بودند که برای آنان همه اشتغال‌های دنیایی پست و کثیف می‌نمود». اپیکور و فلسفه‌ی او، (ص ۲۷۷).

خود-کفایی اتوم‌ها و انحراف در حرکت آن‌ها، خونسردی خدایان و کوشش برای کسب سعادت ابدی فقط برای خودشان، مکمل متناسبی برای خود-کفایی فرد و آرمان‌های زندگی مورد توصیه‌ی اپیکور بود. صفات ویژه‌ی اپیکورگرایی را با مقایسه آنها با مواضع افلاطونی به بهترین وجهی می‌توان درک کرد. اپیکور چنان نماینده‌ی ماتریالیسم، دشمن سوگند خورده‌ی ایده‌آلیسم بود. بیش از نیمی از چهل آموزه‌ی معتبر او انتقادهای صریح از افلاطون است.^۱

اپیکور این پنداشت افلاطون را به سخره می‌گرفت که عالم اثری هنری است که خدایان برای برآوردن نیازها و اهداف بشریت ساخته‌اند. به نظر اپیکور، عالم برآیند تکامل مادی است که از حرکت اتوم‌ها در فضای خالی پیش می‌رود که خدایان با آن هیچ قدر مشترکی ندارند و در واقع خود خدایان معلول آن‌اند. هیچ غایتی در نگرش اپیکور به فرایند کیهانی وجود ندارد. اجسام آسمانی و به همین‌گونه اندام‌های انسانی بدون هیچ منظوری خلق شده‌اند و نتیجه‌ی انطباق اتفاقی‌اند نه آینده‌نگری الاهی.

اپیکور در عین حال در صدد بود جایی برای موجود انسانی به وجود آورد که به محیط واکنش نشان دهد، نخست با حرکت اریب بخشیدن به اتم

پایه‌ای قرار دهد و سپس با آزادی انتخاب دادن به بشریت، او را از جانوران دیگر جدا و فراتر از آن‌ها سازد. اتم و بشریت هر دو آزاداند؛ بخت و اتفاق، نه ضرورت، دست بالا را دارند.

برای ایده‌آلیست‌های کلاسیک الگوی انسان، شهروند شهر-دولت بود که در تمامی زندگی عمومی کاملاً دخالت داشت. اپیکوری کامل شخصیت بسیار متفاوتی بود. او هیچ احساس مسئولیتی برای زندگی مدنی بیش از آنچه خدایان برای امور انسان‌ها انجام دادند نمی‌کردند. از آنجا که او نمی‌توانست بر سیر رویدادها چه در طبیعت و چه در سیاست تسلط یابد یا آن را رهبری کند، از کوشش برای امری غیرممکن خودداری کرد.

ولی حوزه‌ای در آنجا بود که در آن او توانست آرزوی خود را به کرسی بنشاند. این در مدیریت و نظارت زندگی خودش، به‌ویژه زندگی درونی‌اش بود. پیش‌شرط برای این، عقب‌نشینی از ستیزه‌ی عمومی و مرحله‌ی بزرگتر رویدادها بود. اپیکوری کامل به خودش اجازه نمی‌داد که در خدمت پادشاه یا گدا باشد، یعنی به حکومت‌های دموکراتیک و اولیگارش‌ی به یکسان پشت کرد.

اما او توانست زندگی خودش را بهبود بخشد. برای زندگی خود درون حصار خانه‌ی خود طرح نقشه کند، و از همراهی بستگان همفکرش برخوردار گردد. هدف فرد باید اجتناب از درد و رنج و نیل به آرامش باشد. برای ایده‌آلیست‌ها هدف مجاهدت انسان، شهروندی خوبی بود که با فضیلت و رفتار روشن‌گرانه، شناخت امر آرمانی و پیروی از کمال از راه صُورالاهی نائل می‌توانست شد. برای اپیکوری هدف تلاش انسانی عبارت بود از تعقیب نیکبختی که چونان فقدان درد تعریف می‌شد.

تعقیب بی‌آلایش شادمانی مورد توصیه‌ی اپیکور به مراتب از نوع زندگی بر لنگرگاه‌های پیرائوس یا در آگورای شلوغ آتن دور بود. آن متناسب با مردمی بود که می‌توانند باغ خصوصی خود را در صلح و آرامش بیارایند. طبیعت بی‌هدف و مقصد است ولی در انسان مخلوقی به‌وجود آورده است که قادر است برای خود منظوری تعیین کند. شادی و نیکبختی

هدفی است که طبیعت برای انسان مهیا کرده است؛ انسان‌ها می‌توانند با برنامه‌ریزی هوشمندانه به آن هدف نائل آیند. درجات متفاوتی از لذت و شادمانی وجود دارد. لذت داشتن بدن و روان سالم پایه است و می‌تواند برخورداری از آن پایدار باشد؛ سایر لذت‌ها زیادی و تزئینی هستند. لذت، سلامت بشریت است درست به همان‌گونه که درد مصیبت آن است.

لذت مقدم بر فضیلت و برای زندگی اساسی‌تر است. فضیلت به خودی خود هدف نیست، تنها وسیله لازمی برای رسیدن به نیکبختی است. نوزاد می‌تواند احساس لذت کند اما نمی‌تواند فضیلت را تجربه کند. فضیلت گزیده‌ی سالمندان به خاطر لذت است و نه برعکس آن، چنان‌که افلاطون و ارسطو معتقد بودند.

آموزه‌ی اپیکوری درباره لذت، اصرار داشت که هدف زندگی انسانی انکار نفس، خود محروم‌سازی و فداکاری نیست، بلکه بهبود و تکمیل کیفیات انسانی ویژه‌ی آن، خلاصی از خرافات و ترس است؛ لذتی ایده‌آل است که نتیجه‌ی آن آرامش نفس و سکون خاطر است؛ فضائلی مانند سادگی، اعتدال، خویش‌داری و خرمی بیشتر به لذت و سعادت رهنمون می‌شوند تا تجمل افسار گسیخته. لذت‌های مداوم و تثبیت شده عقلانی‌اند زیرا سبب از دست رفتن تندرستی و ثروت و از این رو فراهم آوردن درد نمی‌شوند. پس لذت‌گرایی، هرزگی و افسارگسیختگی نیست.

صلح و امنیت شعارهای اپیکورگرایی است. توصیه مشهور اوست که: بدون پیچیدگی زندگی کن. این به گونه‌ای آشکار اندرز به مشارکت فعال در زندگی اجتماعی یا مقاومت در مقابل پلیدی‌های آن نبود بلکه توصیه به انفعال و سازگاری و متابعت بود. این از آنجا برمی‌خاست که محیط‌های اجتماعی دشمنانه، مهارناپذیر و غیرقابل تغییر بود و نمی‌شد فقط با عقب‌نشینی از رقابت نیروها در خارج و سنگر گرفتن خود در داخل دژی با آنها روبه‌رو شد. اما این خودداری و پرهیز در واقع اعتراضی بی‌صدا علیه اوضاع آنها بود.

پنداشت اپیکوری از روح و رابطه‌ی بدن-روح کاملاً ماتریالیستی و در تقابل آشکار با پنداشت افلاطونی بود. برای اپیکوریان روح نه الهی و نه فناپذیر بود؛ سرشتی جسمانی داشت و ترکیبی بود از اتوم‌های صاف و گوی مانند و ظریف که هم‌زمان به همان گونه‌ی جسم زاده شده بود. بدن حاوی روح بود همچنان که سفینه‌ای حامل مایع سیال. ظرفیت‌های فعال بدن محدود به احساس‌اند، در حالی که روح دارای حافظه، هوش و عقل است، گرچه روح به هنگام شرمنده شدن، عرق ریختن و لرزیدن از راه بدن از احساس بهره‌مند است.

نکته‌ی کلیدی دیگری که موضوع اختلاف اپیکور با افلاطون است در مورد سرشت «ایده‌های کلی» است که افلاطون برای توجیه حاکمیت اشراف به کار می‌برد. اپیکور در مقابل این نگرش افلاطون که عدالت چیزی مطلق و تغییرناپذیر است مفهوم سوفسطاییان را قرار می‌داد که عدالت نسبی است و به شرایط تاریخی متغیر بستگی دارد. او اعلام داشت:

هیچ‌گاه عدالت مطلق وجود نداشته است. هرگاه بدون آن که اوضاع و احوال تازه‌ای پدید آید، قانونی که عملاً درست و عادلانه اعلام شده است با دریافت‌های عقل سازگار نباشد، این دلیل بر این است که آن امر واقعاً درست و عادلانه نیست. به همین گونه وقتی در نتیجه‌ی اوضاع و احوال جدید، آنچه درست و عادلانه شناخته شده است دیگر با مصلحت سازگار نمی‌نماید، آنچه به سبب این که برای روابط اجتماعی و مراودات بشری مفید و درست و عادلانه است، به محض آن که دیگر مفید نباشد، دیگر درست و عادلانه هم نخواهد بود.

این پاسخ شکننده‌ای به پنداشت معیارهای بی‌زمان قانون و اخلاق مورد اعتقاد ایده‌آلیسم کلاسیک بود. به جای وفاداری مدنی به دولت

برده‌دار اشرافی که با ایده‌های ابدی تقدس یافته بود، اپیکوریان از شایستگی فردی ناشی از محبت از یک‌سو و یک جهان وطنی انسان‌پرستانه از سوی دیگر دفاع می‌کردند گرچه اپیکوریان به بردگی و جامعه‌ی برده‌دار یا حتا به تحصیل و برخورداری از ثروت حمله نمی‌کردند آنان از عشق به بشریت برخوردار بودند و می‌کوشیدند با عقلانیت صمیمانه‌ای با انسان‌های دیگر رفتار کنند.

اپیکور در آموزه‌های معتبر خود می‌گفت:

کسی که می‌خواهد با آرامش و بدون ترس از دیگر آدمیان زندگی کند، باید آنان را دوستان خود سازد؛ کسانی را که نمی‌تواند دوستان خود سازد، دستکم باید آنان را خنثا و بی‌طرف کند؛ و اگر در این کار موفق نباشد، باید تا آنجا که امکان دارد از مراوده و معاشرت با آنان اجتناب کند و تا آنجا که نفع او در این کار است از آنان دوری جوید.

اپیکور به آنچه موعظه می‌کرد، با منحصر کردن آموزش خود در ملک خصوصی‌اش در آتن عمل می‌کرد به‌جای آن‌که مانند سقراط و سوفسطاییان به اطراف شهر برود. خانه و باغ اپیکور محل مدرسه او نیز بود. این باغ که بردگان آن را می‌گرداندند، برای یک ویژگی استثنایی‌اش حضور برخی از زنان در جایگاهی برابر فیلسوفان بود. این زنان فاحشه بودند، در میان آنان لئونتیون، متشخص‌ترین فاحشه‌ی زمان خود بود. او کتابی منتشر کرد که در آن ژئوفراستوس، رئیس آکادمی ارسطویی را مورد حمله قرار داد. از قضا ژئوفراستوس اعتراف کرد که روش نویسندگی او هم زیرکانه و هم به لحاظ زبان یونانی خوب نوشته شده است.^۱

اپیکور آموزگار رفتار اخلاقی بود که نه فقط ایده‌ها را پراکند بلکه آنها را به صورت آیینی مرتب ساخت. فلسفه‌ی او رهنمودی برای اعمال روزانه

شد. شاگردان وی به او تقریباً چونان خدا احترام می گذاشتند. گرچه برکنار کشیدن از زندگی عمومی تأکید می شد، پیروان اپیکور مبلغانی بودند که آیین او را از این سوی جهان یونانی-رومی به جاهای دیگر گسترش دادند. آنان از محدودیت‌های محلی ایده‌آلیست‌های شهر-دولت به دست پادشاهان مقدونی و با سمت‌گیری فردمدارانه و جهانروایانه خودرها شده بودند. هرکس می توانست بدون توجه به فرهنگ، نژاد و موقعیت خود به اپیکوریان پیوندد.

اپیکورگرایی موقعیت فلسفه‌ای جهانی، متفاوت از آیین‌های دینی سنتی و مخالف با آموزه‌های افلاطونی و رواقیان و نیز مخالف با آیین‌های شرقی، یهودیت و مسیحیت در میان ادیان جهانی را به دست آورد. اپیکورگرایی بزرگترین اتکاء خود را نه بر اشراف یا توده‌ها، که بر لایه‌های میانی، غیریونانیان و یونانی گذاشت. این نخستین فلسفه‌ی یونانی بود که وارد ایتالیای رومی شد.

ترکیب ویژه‌ی آن، سازگاری با قدرت‌های حاکم و نقد ماتریالیستی، احترام به رسوم و نوآوری در دین، نگرش آن را به‌ویژه به مردمی متکی ساخت که میان قدرت‌های حاکم و طبقات فرو دست، در اضمحلال، شهر-دولت‌ها تحت امپراتوری‌های اسکندرانی و رومی گرفتار بودند و در صدد یافتن ضمانت اخلاقی از بی‌نظمی‌ها و خطرات زمانه بودند.

فیلسوفان فرقه‌ی اپیکوری که به اعضای خود تعلیم می دادند به درون یا باطن بگروند، سرنمون‌های ناصحان معنوی و اعتراف‌گیرندگان کلیسای کاتولیک شدند که عهده‌دار حیات معنوی مراجعان خود بودند و آنان را به سوی خوشبختی و فضیلت سوق می دادند. آنان رقیبان رواقیان و بعداً مسیحیان شدند. آنان به مدت هفت سده شکوفا شدند و چونان جنبشی متشکل همراه با تلاشی تمدن رومی نابود گشتند، یا مردند یا جذب دین مسیح گشتند.

روح اپیکورگرایی چونان کیشی مردم‌پسند، به جای فلسفه‌ای باطنی، در یادگارهای شاگردان آن ابراز شده است. کتیبه‌های اپیکوری را باید در

سنگ مزارهای سراسر ایتالیا، فرانسه و آفریقا یافت. «من نبودم، من بودم. من نیستم. من از آن ناآگاهم.» احساس اپیکوری دیگری در تورات محفوظ مانده است: «یک سگ زنده بهتر از یک شیر مرده است، زیرا زندگان می‌دانند که آنها خواهند مرد اما مردگان چیزی نمی‌دانند.» این تجربه‌ای بسیار متفاوت از رویکرد مسیحی است که در آن مرگ دروازه‌ای به سوی خدا و حیات ابدی شمرده می‌شود. برای اپیکوریان، مرگ فنای فرد و حیاتِ گرانباترین موهبت‌ها بود.

در سده‌ی دوم میلادی پیرمردی در شهری کوچک در آسیای صغیر بنای یادبودی برپا کرد با کتیبه‌ای از آموزش‌های اپیکور. او نوشته بود پس از آن که «کمال خوشبختی» را تجربه کرده است، آرزو داشت کاری برای خوشبختی همشهریان‌اش، برای بازدیدکنندگان و حتا برای کسانی که هنوز زاده نشده‌اند انجام دهد، زیرا «تمامی عالم فقط یک کشور است و سرتاسر کره خاکی فقط یک خانه است.» این اندیشه‌ی جهان‌وطنی تجربه‌ای بسیار متفاوت از میهن‌پرستی شهر-دولت عصر کلاسیک در یونان بود.

اپیکورگرایی نه تنها در امپراتوری‌های اسکندرانی و رومی به فلسفه‌ای جهانی گسترش یافت، بلکه الهام‌بخش برجسته‌ترین اثر ادبی ماتریالیسم در سرتاسر عهد باستان - شعر لوکرسیوس درباره طبیعت اشیاء - شد. این فرآورد درخشان، قله‌ی تفکر ماتریالیستی در نخستین مرحله‌ی تحول آن را نشان می‌دهد.^۱

فرهنگ فلسفه درباره‌ی اپیکور می‌نویسد:

اپیکوروس (۲۷۰-۳۴۱ پ.م) فیلسوف ماتریالیست یونانی. اپیکور اتوم‌گرایی لوکیوس و دموکریتوس را زنده کرد و از خودش تغییراتی را بر آن افزود. او ایده‌ی «انحراف» خودبه‌خودی (به

لحاظ درونی مشروط) اتوم‌ها از مسیرشان را پیشنهاد کرد برای تبیین امکان تصادمات میان اتوم‌هایی که در فضای خالی (خلأ) با سرعتی مساوی حرکت می‌کنند. این مبنای نگرش عمیق‌تر ارتباط فیما بین ضرورت و اتفاق بود که، در مقایسه با علیت‌گرایی مکانیستی دموکریتوس گامی به جلو بود. در نظریه‌ی شناخت، اپیکور حسّ گرا به شمار می‌رود. حسیات فی‌نفسه حقیقی‌اند زیرا از واقعیت عینی تأثیر می‌پذیرند؛ اشتباهات، ناشی از تعبیر و برگردان احساس‌ها هستند. اپیکور خاستگاه حسیات را با روش ماده‌گرایانه‌ی خامی تبیین می‌کند: جریان مداومی از ذرات صغار از سطح اجسام برای رخنه به اندام‌های حسّ صادر می‌شوند و تصاویری از اشیاء به وجود می‌آورند. او دخالت خدایان را در امور جهان منکر شده و از پذیرفتن ابدیت ماده که منبع درونی حرکت را در خود دارد رهسپار گشت. او هدف شناخت را خلاصی انسان از نادانی و خرافات، ترس از خدایان و مرگ می‌دانست که بدون اینها نیکبختی محال است. اپیکور در اخلاق؛ شادی‌های روحی مبتنی بر آرمان فردگرایانه‌ی طفره زدن از رنج و نیل به آرامش و سکونت روح را توجیه می‌کند. خردمندانه‌ترین حالت برای انسان نه فعالیت، که آرامش کامل، یا آتراکسیا است. آرمان ماتریالیستی اپیکور در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی (مثلاً هگل) تحریف شد.

فصل ۱۵

مکتب رواقیان

فلسفه‌ی رواقی آخرین کوششی است که دنیای باستان در راه یافتن علم‌الاخلاق طبیعی به انجام رسانیده است. رواقیان را به سه دسته باید تقسیم کرد: رواقیان مقدم (از زنون رواقی تا پایان سده‌ی سوم پیش از میلاد)؛ رواقیان میانه (از اواخر سده‌ی دوم تا سال ۶۵ میلادی)؛ رواقیان متأخر تا اپیکتوس و مارک اورل، قیصر روم تا سده‌ی دوم میلادی).

رواقیان مقدم از جمله بیگانگانی به‌شمار می‌رفتند که از ممالک واقع در حواشی حوزه‌ی تمدن یونانی آمده و در یونان سکونت گزیده بودند و زیر تأثیر عوامل غیر یونانی قرار داشتند. فلسفه‌ی آنان کمتر از همه‌ی فلسفه‌های پیش‌گفته جنبه‌ی یونانی دارد. رواقیان مقدم اغلب اهل سوریه و رواقیان متأخر رومی بودند. از زندگانی زنون بنیانگذار این فلسفه که نباید آن را با زنون الیایی اشتباه کرد، چیزی نمی‌دانیم. وی شاید در حدود ۳۳۶ پ.م در کیتون از شهرهای جزیره‌ی قبرس زاده شده باشد. گویند وی همراه پدرش که بازرگان بوده یا به‌تنهایی ضمن سفری بر اثر کشتی شکستگی به آتن آمده است. پس از خواندن کتاب افلاطون «دفاع سقراط» و کتاب «خاطرات سقراطی» گزنفون، شیفته‌ی نیروی اخلاقی سقراط شده و به آموختن فلسفه رو کرده است. نوشته‌اند که وی بیست سال تمام در نزد

کراتِسِ کلبی که شباهت زیادی به سقراط داشته تحصیل کرده است. پس از چندی به نزد استیلپوی مگارایی رفته و سپس در آکادمی اول نزد کسنوکرات فلسفه آموخته است. پس از مرگ او تحصیلات خود را نزد پولمون جانشین کسنوکرات دنبال کرده است.

زنون فیلسوفی ماده‌گرا بود که نظرات‌اش بیشتر از ترکیب عقاید کلبیان و هراکلیتوس پدید آمد، ولی رفته رفته رواقیان با درآمیختن عقاید افلاطونی به عقاید خود عقاید زنون را رها کردند، طوری که تعالیم مارکوس اورلیوس در نیمه‌ی دوم سده‌ی دوم میلادی به هیچ وجه با تعالیم زنون مشابه نبود.

زنون در سال ۳۰۰ پ.م مکتب رواقی‌گری را بنیاد گذارد که وجه تسمیه‌ی آن تدریس در «استوآ» یعنی رواق سرپوشیده بوده است. دیوگنس لائرتی، فهرستی از نوشته‌های زنون را در کتاب خود چنین برشمرده است: «درباره زندگانی مطابق با طبیعت»؛ «درباره کوشش یا طبیعت انسانی»؛ «درباره تأثرات»، «درباره‌ی اخلاق»؛ «درباره تربیت یونانی» «درباره کلیات». اما هیچ‌یک از این نوشته‌ها در دست نیست و فقط قطعاتی از آن‌ها باقی مانده است.

رواقیان مقدم تجربه‌گرا و حتا حس‌گرا بودند اما در عین حال بر این باور بودند که واقعیت را از طریق عقل می‌توان شناخت. رواقیان در جهان‌شناسی خود به هراکلیتوس برای نظریه‌ی لوگوس و نظریه‌ی آتش چونان جوهر جهان تأسی کردند. آنان بر این باور بودند که آتش ازلی چونان نیروی سازنده و آفریننده اصل و جوهر همه‌ی چیزهاست، ولی همین آتش چونان نیروی سوزنده و نابودکننده‌ی همه چیزهاست. رواقیان نه تنها نظریه‌ی افلاطونی مبنی بر واقعیت کلی، بلکه کلی انضمامی ارسطو را نیز قبول نداشتند. به باور آنان تنها فرد و جزئی وجود دارد و معرفت ما شناسایی مفرد و جزئی است. بدین‌گونه رواقیان موضع نظری خلاف افلاطون اتخاذ کردند زیرا در حالی که افلاطون ادراک حسی را

تحقیر می‌کرد رواقیان به‌ویژه رواقیان مقدم تمامی معرفت را بر ادراک حسی بنا نهادند. آنان به کلمات آنتیس‌تیس کلبی که می‌گفت «ای افلاطون، من اسب را می‌بینم نه اسبیت را» استشهاد می‌کردند. در واقع فلسفه‌ی رواقی ماتریالیسمی یگانه‌انگار است:

«همه چیز اجزاء یک کل شگفت‌انگیز است

که جسم‌اش طبیعت و روح‌اش خداست.»^۱

رواقیان به این نتیجه رسیدند که خدا، عالم و طبیعت یک چیز هستند و هرکس به قوانین طبیعت گردن نهد خدا را اطاعت کرده و به مقتضای عقل رفتار کرده است. عقل به‌نظر آنان آتشی است نظم‌دهنده که جهان را در پایان «سال بزرگ» خواهد بلعید. سپس عالم جدیدی به‌وجود خواهد آورد و این همچنان جاودانی خواهد بود.

در عین حال، به باور رواقیان حرکت جهان و پیدایش چیزها به تأثیر ایمارمنه Heimarmene است. این اصطلاح کم‌وبیش با مفهوم تقدیر یا سرنوشت و قسمت هم‌معناست. این مفهوم به معنای پیش‌اندیشی نیز هست. ایمارمنه‌ی رواقیان مانند خرد یا لوگوس در فلسفه‌ی هراکلیت است و همه کس و همه‌ی چیزها باید خواه و ناخواه با این ضرورت ازلی بسازند و از آن تبعیت کنند. تقدیر و سرنوشت نقطه‌ی مقابل خدا نیست، بلکه خود خداست. خدا به نیروی پیش‌اندیشی همه چیز را به بهترین شیوه به نظم درآورده است و رواقیان همه چیز جهان را به‌جا و نیکو می‌دانستند و می‌گفتند اگر بد را از نظر دیگر و به گونه‌ای دقیق‌تر بنگریم حتماً نیک خواهد بود؛ وقتی اشیاء را از دیدگاهی سرمدی بنگریم واقعاً شرّی وجود ندارد. خوبی‌ها بدون بدی‌ها وجود نتوانند داشت. مثلاً از درد هرچند چونان یک شرّ سخن رفته است، به لحاظ خاصی خیر به‌نظر می‌رسد. مثلاً با توجه به فساد دندان‌ها، درد دندان یک امر خیر یا مصلحتی مسلم است؛

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه یونان و روم.

زیرا درد دندان چونان علامت خطری آدمی را واهی دارد که به فکر علاج آن باشد. به همین گونه اگر احساس گرسنگی نمی‌کردیم سلامت خود را به سبب تغذیه‌ی ناکافی به خطر می‌انداختیم. بنابراین، به باور رواقیان هیچ کنشی فی‌نفسه شرّ نیست.

به نظر رواقیان باور به سرنوشت و نیکو پنداشتن آنچه می‌باید روی دهد بدین معنا نیست که آدمی در صورت امکان وقوع رویداد بد و نامطلوب کوششی برای جلوگیری از وقوع آن از خود نشان ندهد. یعنی اگر شخص عاقل کامل کودک خود را مثلاً در خطر غرق شدن می‌دید، می‌کوشید او را نجات دهد ولی اگر در این کار ناکام می‌ماند، این واقعیت را می‌پذیرفت بی‌آن که احساس ناراحتی یا تأسف کند یا احساس کند که ذره‌ای از خوشبختی او کاسته شده است، زیرا هرآنچه روی می‌دهد لابد به اقتضای تقدیر صورت می‌گیرد؛ حتا ناتوانی‌اش در نجات دادن غریق را باید امری خیر تلقی کند ولو آن که او نتواند بفهمد چرا. وانگهی فضیلت اخلاقی تنها خیر است و چون آدم خردمند و بافضیلت بهترین کاری را که می‌توانسته انجام داده است، چیزی برای افسوس و تأسف و شکایت باقی نمی‌ماند.

رواقی‌گری اخلاق را در متن فهم جهان به‌طور کلی جای داد، توأم با خرد که هم در رفتار انسانی و هم در جهانی که ساختار آن خدایی است، افضل و برتر است. نظریه‌ی رواقی درباره الوهیت و رابطه‌اش با جهان به لحاظ تاریخی زیر تأثیر زمینه‌ای بود که تفکر نوافلاطونی و مسیحیت در آن نشو و نما کرد.

سرشت سامان‌مند فلسفه‌ی رواقی در واقع بازتاب نظریه‌ی مکتبی طبیعت سامان‌مند خود جهان بود. این مکتب در صدد بود بدون توسل به «دیگر-جهان» افلاطون آن را تبیین کند.

به نظر رواقیان همه‌ی کردارها تنها آنگاه که با خرد هماهنگ شوند نیک خواهند بود و اگر چنین نباشند، بد هستند. حتا زندگانی نیز به خودی خود نیک یا بد نیست بلکه یکسان است و اگر با خرد هماهنگ نباشد بد است و

از همین جاست که کلئانتس شاگرد زنون اشخاص شرور را به سگ‌هایی تشبیه می‌کند که به گاری بسته شده‌اند و ناچاراند هر جا که گاری برود آن‌ها نیز بروند. رواقیان بر این باوراند که علاقه به انسانیت ناشی از خویشتن‌دوستی است. وظیفه‌ی اخلاقی انسان این است که این حس خویشتن‌دوستی را در خود پرورش دهد تا این که بتواند همه‌ی انسان‌ها را دوست بدارد. از نظر آیین‌کشورداری و سیاست رواقیان توجهی به «شهر-دولت» خود نداشتند و همه‌ی جهان را «شهر» خود می‌نامیدند و «مرد دانا» یا زئوس را پادشاه این «شهر» می‌شمردند.

نماینده‌ی رواقیان دوره‌ی میانه در سده‌ی اول میلادی سنکا بود که در موعظه و اخلاق رساله‌هایی دارد که معروف است. او مربی نرون امپراتور خودکامه‌ی روم بود و به همین دلیل برخی کردار او را با گفتارش چندان سازگار نیافته‌اند اما بسیاری بر این باورند که خوشرفتاری نرون در سال‌های نخست سلطنت از تأثیر تربیت این حکیم بوده است. نکته‌ی جالب توجه این که همین امپراتور مخبط و سبع بر فضایل و جاه و منزلت و ثروت مربی خود رشک برده به او فرمان داد رگ‌های خویش را باز کند. سنکا چاره‌ای جز اطاعت نداشت و به دست خویش رشته‌ی زندگی خویش را قطع کرد.

از نمایندگان دوره متأخر رواقی یکی اپیکتئوس یونانی بود؛ او در روم ابتدا برده بود و بعدها آزاد شد؛ دیگری مارک اورلیوس از امپراتوران برجسته روم بود. اپیکتئوس در اواخر سده‌ی اول و آغاز سده‌ی دوم می‌زیست. در فلسفه تنها به اخلاق توجه داشت و شیوه‌ی رواقیان را پسندیده از سقراط و دیوجانس پیروی می‌کرد. شخصاً چیزی ننوشته و آموزش‌های او را یکی از پیروانش در یک کتاب و یک رساله کوتاه به زبان یونانی جمع‌آوری نموده است. بنیاد آموزش‌های او این است که امور دنیا بر دو بخش است، بخشی که در اختیار ماست و بخشی که در اختیار ما نیست آنچه در اختیار ما هست اندیشه و اراده‌ی خود ماست. پس اگر بر

نفس خویش مسلط باشیم آزاد و مستقل هم خواهیم بود چه هیچ کس نمی تواند بر عقل و نفس ما مسلط شود اگرچه در زندان و در اسارت به سر ببریم. سایر چیزها از اشخاص و اموال و جز آن ها از ما نیستند و از اختیار ما بیرون اند و نباید جز آن گونه که هستند آرزو و توقعی داشته باشیم. توجه به این نکته مایه ی آسایش خیال و فراغ خاطر ما خواهد بود و بدین گونه کاملاً خوش و سعادتمند خواهیم زیست.

گویند رفتار و کردار این فیلسوف کاملاً با گفتار و اندیشه ی وی سازگار بود چنان که نقل کرده اند که او در زمان بردگی روزی خواجه اش که مردم آزار بود پای او را با آلات شکنجه رنجه می کرد او بی آه و ناله با کمال آرامش گفته بود «پایم را خواهی شکست» و عاقبت چنین نیز شد. باز او تغییر حال نداده به همان آرامی گفت «نگفتم پایم را خواهی شکست؟» (رسالات و مباحثات اپیکتئوس).

مشرّب مارکوس اورلیوس امپراتور پاک طینت روم نیز رواقی گری بود. با وجود او چنان که گفتی آرزوی افلاطون مبنی بر حکومت فیلسوف - پادشاه متحقق شد. سراسر زندگانی او بر طبق اصول فلسفه ی رواقی گذشت. او حقیقت زندگانی را در اشتغال به فلسفه و حکمت می دانست. او کتابی درباره خود نوشته و در آن یادآوری کرده که او به دستور سنکای حکیم، نفس خود را همواره به معرض بازخواست درمی آورده است که چه کردی؟ چه دردی را دوا نمودی؟ کدام عیب را از خود دور ساختی؟ چه ترقی و بهبودی به خود دادی؟ و خلاصه ی کلام او این است که افراد پیوسته به کل عالم اند و حیات اگر معنا دارد این است که هر فرد خود را جزء کل بداند. از عبارات او این است که من دو میهن دارم به اعتبار این که مارکوس اورلیوس هستم میهن من روم است و به اعتبار این که انسانم میهن من جهان است و نیکویی آن است که برای هر دو میهن نافع باشد. یعنی همچنان که درخت بدون علم و قصد به مردم میوه می دهد انسان هم باید بی توجه و تعدد وجودش برای دیگران سودمند باشد. مارکوس اورلیوس در اندیشه های

خود به دولتی اظهار علاقه می‌کند که برای همه‌ی افراد یک قانون داشته باشد، دولتی که با توجه به تساوی آزادی بیان اداره شود، سلطنتی که به آزادی رعایایش بیش از هر چیز احترام بگذارد.

نمایندگان برجسته‌ی رواقی

زنون اهل کیتیوم واقع در قبرس (حدود ۲۶۴-۳۳۶ پ.م) بنیانگذار مکتب رواقی، فرزند یک بازرگان. نخست در نزد کراتس کلبی، سپس زیر نظر استیلیو و دیودوروس از مکتب مگارا تحصیل کرد، چندی هم نزد پلیمون افلاطونی تملذ کرد. در آتن حدود ۳۰۰ پ.م مکتب خود را تأسیس کرد که رواقی «استوا پویکیله» (رواق پرنگار) خوانده می‌شود زیرا تعلیمات وی در زیر آن صورت می‌گرفت، بر طبق قطعات باقی مانده‌ی نوشته‌های زنون، او فلسفه را به سه بخش - منطق، فیزیک و اخلاق تقسیم کرد. او واژه «کاتالسیز» (مفهوم) را ابداع کرد. به عقیده‌ی زنون، تصور (فانتاسیا) نقشی از اشیاء در ذهن است مانند اثر مهر در موم. او به «مجبذب شدن خیال» چونان معیار حقیقت می‌نگریست در صورتی که آن با درک واقعیت همبسته باشد.

کریسیپوس (حدود ۲۰۸-۷۸ / ۲۸۱ پ.م)، برجسته‌ترین نماینده‌ی مکتب رواقی. در عهد باستان او را چونان رهبر دوم آن مکتب می‌شناختند و گفته می‌شد «اگر کریسیپوس نمی‌بود از مکتب رواقی نیز خبری نبود». دیوگنس لائرتی نوشت که «اگرخدایان درگیر دیالکتیک می‌شدند آنان دیالکتیک کریسیپوس را به کار می‌بردند». رواقیان منطق را به فن خطابه و دیالکتیک تقسیم کردند. کریسیپوس منطق را با تعریف جمله و قواعد تقسیم سامان‌مند تمامی جملات به ساده و بغرنج آراسته نمود.

اپیکتوس (۱۸۰-۵۰ میلادی). یکی از نمایندگان رواقیان رومی. تعلیمات وی را آریان فلاویوس شاگرد او تحریر کرده است. گفتمان‌های

اپیکتئوس و آثار دیگری از او به ما رسیده است. آموزش وی به فیزیک، منطق و اخلاق تقسیم می‌شود. جذابیت آموزش او در اخلاق اوست به‌ویژه موعظه او درباره آزادی درون. او می‌گوید که سرور می‌تواند به تبعیت از شهوات خود به برده تبدیل شود و برده به لحاظ استقلال معنوی درون آزاد است؛ ولی این آزادی یا دگرگون شدن جهان به دست نتواند آمد. این نه خود اشیاء بیرونی، بلکه تصوراتی که انسان از آن‌ها دارد او را خوشحال می‌سازد؛ نیک و بد نه در ذات چیزها بلکه در رویکردهای ما به آن‌ها هستند. از این رو نیکبختی موضوع اراده است. فلسفه‌ی اپیکتئوس بیانگر اعتراض منفعلانه‌ی ستمدیدگان علیه نظام بردگی بود. این فلسفه در مسیحیت تأثیر بسیار نهاد. مواعظ تولستوی و پیروان او نیز چنین بود.

سنکا، لوکیوس آنائئوس (از سال چهارم پ. تا ۶۵ میلادی)، نماینده برجسته رواقیان رومی، مربی نرون که بعدها توسط وی به مرگ محکوم شد. آثار متعدد او به صورت اصلی محفوظ مانده است. سنکا به وحدت وجود با همه‌خدایی رواقیان یونانی باور داشت یعنی به جهان چنان کل مادی و عقلانی واحدی می‌نگریست و عمدتاً به مسائلی اخلاقی پرداخت که به نظر او اگر به درستی به آن پاسخ داده می‌شد انسان را قادر به رسیدن به آرامش و صفای قلب و روح، یعنی Ataraxia می‌ساخت. او در صدد بود که اخلاقِ فردمدارانه‌ی خود را با وظایف جامعه و دولت پیوند زند. نظرات اخلاقی سنکا تأثیر بسیاری بر ایدئولوژی مسیحیت گذاشت. انگلس، سنکا را عموی مسیحیت خوانده است.

بوئتیوس، آنتیکیوس، مانیلوس (۵۲۴-۴۸۰ میلادی) آخرین فیلسوف رومی، گرچه رسماً نماینده‌ی نوافلاطونیان بود فلسفه‌ی او به جهت التقاطی بودن و گرایش‌اش به علوم اثباتی قابل ذکر است. به لحاظ جنبه‌های اخلاق به رواقیان نزدیک است. او آثار ارسطو در منطق و نیز مقدمه‌ی تفسیر فروریوس بر مقوله‌ها را ترجمه و تفسیر کرد. بوئتیوس اوقلیدوس را هم ترجمه کرد. برخی از ترجمه‌های او از آثار ارسطو در حال حاضر جعلی تلقی شده است.

مارکوس اورلیوس (۱۸۰-۱۲۱ میلادی) فیلسوف رواقی و یکی از امپراتوران روم. تنها اثر او مکاشفات، فلسفه‌ی او را به صورت تمثیل‌ها بیان می‌کند. بحران قریب‌الوقوع امپراتوری روم بر فلسفه‌ی وی مستولی بود. مارکوس در تعبیر خود از رواقی‌گری سرانجام تمام جنبه‌های ماتریالیستی آن مکتب را زایل ساخت و مکتب وی به عرفانی مذهبی تبدیل گشت. برای او خدا، یعنی پایه‌ی نخستین تمامی موجودات زنده، خرد کلی است که تمامی شکل‌های شعور فردی پس از مرگ طبیعی در آن مستحیل می‌گردند. اخلاق او با توکل و قضا و قدر، موعظه‌ی فروتنی و ریاضت آمیخته بود. او خواستار کمال اخلاقی و تزکیه برای خود-تسلایی از طریق شناخت جبریت حتمی بود که بر جهان حکمفرماست. فلسفه‌ی مارکوس اورلیوس به رغم رفتار خشونت‌آمیز وی با مسیحیان تأثیر عظیمی بر مسیحیت گذاشت.

دیوگنس لائرتیوس، مورخ فلسفه‌ی یونان باستان در سده‌ی سوم میلادی بود. اثر پر حجم او، زندگانی و عقاید فیلسوفان مشهور در ده کتاب تنها تألیف ملخص موجود از عصر باستان در تاریخ فلسفه و حاوی اطلاعات زندگی‌نامه‌ای و آموزش‌های فیلسوفان یونانی تا سکتوس امپیریکوس است. دیوگنس فقط به عنوان مؤلف گزاره‌ها و اطلاعاتی است که غالباً سرشتی و سواس‌آمیز دارد. جالب‌ترین نوشته‌های وی به رواقیان اختصاص دارد که در کتاب هفتم و اپیکور در کتاب دهم آمده است. آخرین کتاب حاوی تنها آثار موجود اپیکور، سه فقره نامه‌های او و زبده‌ی تعلیمات اوست.



تعالیم رواقی در طی سده‌ی دوم پیش از میلاد، از سال ۲۰۴ تا سال ۱۲۹ که جانشین کریسیپوس شدند تغییر پذیرفت و بدان جهت روی آورد که از شدت جزم و قوت تعیین اصحاب آن تعالیم کاسته شود. به‌ویژه اعتقاد آنها به طریق عام یا بازگشت جهان به آتش در پایان هریک از ادوار، اندک اندک اعتبار خود را از دست می‌دهد. بوئتیوس بر این باور بود که الوهیت

جهان و کمالی که در آن است با فسادپذیری آن سازگار نیست. و اصولاً قوم هلن این امر را که عالم مخلوق خداست و باید زوال پذیرد دلیل توانایی خدا نمی‌شمردند بلکه نشان ناتوانی او می‌انگاشتند. بوئتیوس نیز همین را می‌گفت که فساد عالم را نمی‌تواند علتی باشد زیرا این فساد نه از خارج عالم که عین عدم است می‌تواند فرارسد و نه از درون جهان که هیچ‌گونه مایه‌ای برای بیماری در آن نیست می‌تواند برخیزد (و این مطابق با تعالیم افلاطون در رساله تیمائوس بود). وانگهی، عالم نه از طریق تقسیم می‌تواند زائل شود، زیرا مرکب از اجزاء نیست؛ نه از طریق استحاله یا تغییر کیفی می‌تواند فساد یابد، زیرا چنان‌که رواقیان می‌پنداشتند وجه تشخیص یا کیفیت خاصی عالم پس از وقوع طریق عام نیز همان است که از آن پیش بود، پس ممکن نیست جهان را بتوان زوال‌پذیر انگاشت. آخرین و بالاترین دلیل بوئتیوس این بود که خدا باید در طی مدتی که پس از وقوع حریق پیش می‌آید غیرفاعل بماند و خدایی که غیرفاعل باشد مرده است. بدین ترتیب می‌بینیم که بوئتیوس در علم الهی به یکی از سنن دیرین یونان که بسیان کهن‌تر از دوره‌ی رواقیون بود بازگشت.

فرهنگ فلسفه درباره‌ی رواقیان:

رواقیان، نمایندگان مکتبی فلسفی بودند که در چارچوب فرهنگی یونانی مآبی در سده‌ی چهارم پ.م، زیر تأثیر اندیشه‌های جهان‌وطنی و فردمداری و تحولات صناعی ناشی از گسترش دانش، ریاضی به‌پیدایی آمد. زنون و کریسیپوس برجسته‌ترین نمایندگان این مکتب در سده‌های چهارم و سوم پ.م بودند. نقش علوم از نظر رواقیان به باغی تشبیه می‌شد که منطق حصار، فیزیک خاک حاصل‌خیز و اخلاق میوه‌ی آن است. وظیفه‌ی اصلی فلسفه مربوط به اخلاق است؛ رواقیان بر این باور بودند که دانش چیزی بیش از وسیله‌ی کسب خرد و مهارت در زندگی نیست و زندگی

کردن باید هماهنگ با طبیعت باشد. این کمال مطلوب هر خردمندی است. نیکبختی در بی‌دردی (apathia) یا خلاصی از اضطراب، در آرامش روح، در خونسردی است. رواقیان در پنداشت‌شان از طبیعت ماتریالیست بودند. آنان می‌گفتند همه چیزهایی که در جهان هستند اجرامی از چگالی متنوع‌اند. احساس، اساس معرفت است. حقیقی را باید از حقیقت متمایز کرد. در واقع هیچ چیز جز اجسام وجود ندارد. حقیقی، از سوی دیگر، غیرجسمانی است، و وجود ندارد. حقیقی چیزی جز یک گزاره نیست. در نزد رواقیان ماتریالیسم با نام‌گرایی تلفیق شد. حسیات، واقعیت را چونان اشیاء جزئی خاص درک می‌کنند. علم می‌کوشد کلی را ادراک نماید، اما این کلی بدان صورت در جهان وجود ندارد. رواقیان در مقابل منطق محمول‌ها منطق گزاره‌ها را ابداع کردند که نه بر احکام مطلق، که بر احکام نسبی استوار بود. رواقیان تنوعی از پیوند حکم‌ها برقرار کردند که منطق مدرن از آن به‌عنوان مفهوم‌های مادی یاد می‌کند. برجسته‌ترین رواقیان اعصار بعدی شاگردان کلئانتس آسوسی و کریسیپوس، زنوی تارتوسی و دیوگنس کلیکیه‌ای؛ و دیگران (سده دوم پ.م) بودند. رواقیانی که در سده‌های بعد از میلاد به پیدایی آمدند، به مفاهیم اخلاقی و دینی مکتب رواقی سر سپردند که از میان آنان سنکا، اپیکتوس، و امپراتور مارکوس اورلیوس، شناخته‌تراند. اینان معتقد بودند که همه چیز را در زندگی سرنوشت مقدر کرده است. کسی که سرنوشت را پذیرفت به‌سوی آن هدایت شده و کسی که در برابر آن مقاومت کرد به‌سوی آن کشیده می‌شود.

فصل ۱۶

شک‌گرایان

همزمان با رواقیان مقدم که مشهورترین نحله‌های بعد از ارسطو هستند شک‌گرایان پدید آمدند. شک‌گرایی به عنوان مشربی فلسفی در طی بحران جامعه‌ی یونان باستان (سده‌ی چهارم پ.م) چونان واکنشی بود به سامانه‌های فلسفی پیشین به ویژه رواقیان، که کوشیده بودند یا جهان حسی را با برهان‌های مشاهده‌ای تبیین کنند (مثل رواقیان) یا از راه عقلانی به حقیقت برسند (مانند افلاطون و ارسطو) و در انجام این کار اغلب با یکدیگر به تناقض افتاده بودند. شک‌گرایی در تعلیمات پورو^۱، آرکسیلائوس، کارنئادس، سکتوس امپیریکوس و دیگران به اوج خود رسید. شک‌گرایان نخستین با پیروی از سوفسطاییان به نسبت شناخت انسانی، عدم امکان اثبات آن به لحاظ صوری و بستگی‌اش به شرایط گوناگون (شرایط زندگی، وضع اندام‌های حسی، تأثیر سنن و عادات و جز آن) معطوف شدند. شک کردن به امکان هر شناخت موثق و مبرهن و عموماً پذیرفته شده، زیر لایه‌ی پنداشت اخلاقی شک‌گرایی عهد باستان را تشکیل می‌داد. شک‌گرایان قدیم خودداری از داوری را به جهت نیل به

آرامش کامل روح (آتراکسیا)، و از این رهگذر خوشباشی را هدف فلسفه موعظه می‌کردند. شک‌گرایان اما هرگز خودشان از داوری خودداری نمی‌کردند. آنان آثاری در انتقاد از جزم‌اندیشی فلسفی مشاهده‌ای می‌نوشتند و استعاره‌ها یا برهان خود را به هواداری از شک‌گرایی مطرح می‌نمودند.

پورو اهل الیس (حدود ۲۷۵-۳۶۵) پایه‌گذار شک‌گرایی عهد باستان بود. گویند از پیروان دموکریت بوده و با عقاید سوفسطاییان و نیز با نظریه‌های مکتب کورنایی آشنا بوده است. دغدغه‌ی وی بیشتر مسائل اخلاق - خوشبختی و نیل به آن بوده است. به گفته‌ی دیوگن لائرتیوس، نوشته‌ای از او در دست نیست و آنچه از او آورده شد از نوشته‌های شاگردان او از جمله تیمون است. پورو در صدد بود که به آتراکسیا یا آرامش کامل روح برسد با پرهیز از درد و رنج (آپائیا) و با خودداری از قضاوت و شک کردن در آراء فیلسوفان. او می‌گفت آدم دانا نباید آرامش روان خود را با قضاوت درباره چیزها، خواه از نظر حقیقی بودن‌اش و خواه از نظر ارزش آن‌ها برهم زند زیرا چگونه مردم می‌توانند در اندیشه‌ای متفق باشند در حالی که آنچه برای گروهی به مرحله‌ی یقین رسیده برای گروهی دیگر در مرحله شک باشد و یا عین خطا؟ بنابراین خردمند کسی است که هیچ حکمی صادر نکند و رأی را بر رأی دیگر ترجیح نهند زیرا همه‌ی حقایق نسبی و همه‌ی آراء متساوی‌اند.

یکی دیگر از شک‌گرایان مشهور آرکسیلائوس (۲۴۱-۳۱۵ پ.م) اهل پیتانه بود. گویند همزمان ثئوفراست جانشین ارسطو و نیز اپیکور و زنون بوده و با همه‌ی آن‌ها آشنا بوده است؛ نخست به شاگردی ثئوفراست رفته و سپس وارد آکادمی اول شده و نزد کرانتور، پولمون و کراتس، شاگردان اسپوسیبیوس و کسنوکرات تحصیل کرده است. در سال ۲۶۸ یعنی پس از مرگ کراتس جانشین کسنوکرات، به ریاست آکادمی برگزیده شد ولی روش آکادمی او را که در این زمان بیشتر جزمی شده بود نپذیرفت و آن را

تغییر داد و به همین علت است که او را بنیانگذار آکادمی دوم دانسته‌اند. آرکسیلائوس از این اصل افلاطونی که جهانِ نموده‌ها فقط حسّ شدنی ولی شناختنی نیست، نتیجه می‌گرفت که «آدم دانا نباید درباره چگونگی چیزها و کارهای جهان داوری کند». به نظر آرکسیلائوس «بدون تعیین حقیقت و خطای امور، یعنی بدون این‌که چیزی را درست و چیز دیگر را نادرست بدانیم کردار ناممکن خواهد بود» و از این رو روش شک فقط برای این است که هرکس نتواند نخستین اندیشه خود را درست‌ترین اندیشه پندارد و برای این است که انسان باید از داوری درباره چیزهایی که فقط تصویری از آن‌ها دارد خودداری کند.^۱

یکی دیگر از پیروان پوروو آرکسیلائوس که نیمه‌ی سده‌ی دوم پ.م به ریاست آکادمی رسید کارئادس بود. به نظر سکتوس امپیریکوس وی را باید متعلق به آکادمی سوم دانست. از قرار معلوم کارئادس از ژرف‌بین‌ترین فیلسوفان آن دوره به‌شمار می‌رفته است. نظراتی که وی اظهار داشته بیشتر انتقاد از اندیشه‌های رواقیان بوده است. سیسرو در کتاب خود راجع به تقدیر ایرادی را که کارئادس به نظریه‌ی کریسیپوس رواقی وارد آورده روایت کرده است. کریسیپوس کوشیده بود تا نشان دهد که تقدیر با اختیار منافات ندارد. کارئادس گفته است که قبول حکم تقدیر مستلزم این است که هیچ امری را در حوزه‌ی اختیار خویش نشماریم. وی می‌گفت از این مقدمه که هیچ امری بدون علت حادث نمی‌شود نمی‌توان نتیجه گرفت که همه‌ی امور به حکم تقدیر روی می‌دهد. بسا ممکن است که علل مستقلی از خارج به مجموعه‌ی اشیاء راه یابد و مانند رشته‌هایی به تاروپود آنها بپیوندند و اراده‌ی مختار انسان نیز یکی از جمله‌ی همین علل باشد. کارئادس مثل آرکسیلائوس و به‌خلاف پوروو، اهل بدبینی و نومیدی نبود، بلکه این دو تن می‌گفتند که جهان بسیار ژرف‌تر و پیچیده‌تر از آن است که رواقیان

می‌پنداشتند و با اصول نگرش خود که بر اصالت عقل استوار بود یکجا و به یکباره ادعای شناختن آن را داشتند.

فرهنگ فلسفه پروگرس درباره شک‌گرایی چنین می‌نویسد:

شک‌گرایی^۱ مشربی فلسفی است که امکان شناخت عینی واقعیت را زیر سؤال می‌برد. شکاکیت به ندانم‌گویی^۲ نزدیک است و در ادوار تکامل اجتماعی که آرمان‌های اجتماعی در حال تزلزل و آرمان‌های نوین هنوز خود را بروز نداده است، بسیار شایع است، این مشرب به مثابه‌ی آیینی فلسفی در طی بحران جامعه‌ی باستان (سده‌ی چهارم پ.م) به مثابه‌ی واکنشی به سامانه‌های فلسفی پیشین که می‌کوشیدند جهان محسوس را با دلایل انفعالی و تأملی تبیین کنند پدید آمد و با انجام این کار غالباً با یکدیگر به تضاد می‌افتادند. این مشرب در تعالیم پورو، آسه‌سیلائوس، کارنئادس، آمه‌سیدموس، سکتوس امپیریکوس و دیگران به اوج خود رسید. به دنبال سنت‌های سوفیست‌ها، نخستین شکاکان توجه را به نسبیت شناخت بشری یعنی ناممکن بودن اثبات آن و وابستگی‌اش به اوضاع احوال گوناگون (شرایط زندگی، وضع اندام‌های حسی، تأثیر سنت‌ها، عادات و جز آنها) معطوف نمودند. شک و تردید در باب امکان هر شناخت قابل قبول عموم و مستدل زیر لایه‌ی فرایافت اخلاقی شکاکیت قرار گرفت. شکاکان به جهت نیل به آرامش کامل ذهن خودداری از داوری و بدین‌گونه خوشبختی را به عنوان هدف فلسفه موعظه می‌کردند. اما خود شکاکان به هیچ‌وجه از داوری باز نمی‌ایستادند. آنان آثاری در انتقاد از جزمیات فلسفی تأملی می‌نوشتند و مسائل یا دلایل خودشان را به پشتیبانی از شکاکیت مطرح می‌کردند. در فلسفه‌ی سده‌های هفدهم و هژدهم

تمایلات شک‌گرایانه گوناگونی پدید آمد که نقش مهمی در مردود شناختن جزمیات ایدئولوژی قرون وسطایی ایفا کردند. آثار مونتینی، کارن، بایل و دیگران دلایل متألّهان را مورد تردید قرار دادند و بدین‌گونه زمینه را برای مواضع فکری مخالفان آنان فراهم نمودند. از سوی دیگر شک‌گرایی پاسکال، هیوم، کانت و دیگران امکانات عقل را به‌طور کلی محدود ساخت و راه را برای ایمان مذهبی هموار نمود. در فلسفه‌ی نوین، پوزیتیویسم یا مثبت‌گرایی از دلایل سنتی شک‌گرایی در راستای اهداف خودش بهره گرفته است بدین معنا که تمامی داوریه‌ها، تعمیم‌ها و فرضیات را اگر نتوانند مورد آزمون تجربه قرار گیرند، بی‌فایده تلقی می‌کند.

فصل ۱۷

اتوم گرایی در تمدن رومی

۱. لوکرسیوس

یونان در سده‌ی چهارم پ.م نخست به تصرف مقدونیه و دو سده بعد به تصرف روم درآمد. هیچ‌یک از این قدرت‌های نظامی فلسفه‌ی مستقل یا مبتکرانه‌ای را نپروراندند. روم طبقاتی را به وجود آورده بود که مفاهیم فلسفی‌شان را چونان الفبای‌شان، از یونانیان گرفتند. یونانیان تبعیت سیاسی‌شان را با سلطه بر اربابان‌شان در حوزه‌ی نظری جبران کردند.

این قیوموت رومی بر فرهنگ پیشرفته‌تر و پالوده‌تر یونان در نظریه‌ی مادی-طبیعی که به میزان زیادی از رهگذر تأثیر اپیکور در روم رواج یافته بود دوام می‌یابد. متفکران روم چیزی اساساً جدید به فلسفه‌ی مادی نیفزودند. آنچه آنان انجام دادند پروراندن آموزش‌های اپیکور و اتوم‌گرایان بود که آن‌ها را در موقعیت‌ها و مسائل زمان‌شان به کار می‌بردند.

درخشان‌ترین نماینده‌ی اتوم‌گرایی اپیکوری در جهان یونانی-رومی لوکرسیوس شاعر بود. حماسه‌ای که درباره طبیعت اشیاء نوشت اثری باستانی است که روح آن به ماتریالیسم نوین نزدیک است و یکراست با ما سخن می‌گوید. این بر تفکر نوآوران علم در سده‌ی هفدهم — دیدرو — و ماتریالیست‌های دیگر در سده‌ی هژدهم تأثیر کرد و هنوز می‌تواند برای

هر هوادار جدی نگرش ماتریالیستی مورد مطالعه قرار گیرد. لوکرسیوس در دوره‌ای از تاریخ روم می‌زیست که کشاکش میان ثروتمندان (پاتریسین‌ها) و تهی‌دستان (پلبین‌ها) برای گرفتن مهار دولت به اوج رسید و امپراتوری در سال‌های پی‌درپی فتوحات که متضمن نابودی و بردگی تمامی مردم بود روی کار آمد. او خود به «کار وحشیانه جنگ از طریق دریا و خشکی» از بیرون و درون چنان امری روزانه اشاره می‌کند. جنگ‌های داخلی خونین، با اعدام یا تبعید رهبران گروه‌های مغلوب، در دیکتاتوری نظامی سزار، امپراتوری آگوستین و قیام بردگان به رهبری اسپارتاکوس در سال ۷۳ پ.م همراه بود.

لوکرسیوس معاصر جوان‌تر سزار و سیسرو بود. ممکن است سیسرو اشعار او را ویرایش می‌کرده و مسلماً با شعر او آشنایی داشته است؛ زیرا او در نامه‌ای به دوستی در سال ۵۴ پ.م نوشته است: «اشعار لوکرسیوس چنان‌که خود شما توصیف کرده‌اید، نشانه‌ی درخشش بزرگی از نبوغ و نه چندان هنراند.»

لوکرسیوس آشکارا اثر خود را بر آموزش‌های اپیکور استوار ساخت، اپیکوری که چنان استادی روشنگر و شبیه به خدا مورد احترام او بود. او می‌گوید: «من از تو پیروی می‌کنم، تو مایه افتخار مردم یونانی. و حالا گام‌هایم را در جای پای تو محکم می‌کنم و از آنجا رهسپار می‌شوم.» سپس با زبانی که شور و جذبه‌ی شگفت‌انگیزی از آن می‌تراود می‌گوید:

هنگامی که حیات بشری، گسترده بر پهنه‌ی خاک،
آشکارا پایمال خشونت خدایان شده بود؛
هنگامی که دین از فراز افلاک،
با حال و هیئتی هراسناک،
بر آدمیان فانی آوار شد

در این هنگام،
 مردی یونانی سر برداشت، قد برافراشت،
 و با چشمان میرای خویش به خشم در او نگریست.
 او نخستین کس بود که در برابر او به ایستادگی برخاست.
 نه افسانه‌های خدایان، نه تندرو آذرخش،
 و نه آسمان با غرش‌های ترساننده‌اش،
 هیچ‌یک، نتوانستند او را زبون از پای بنشانند.
 بل بیشتر بی‌باکی روحش را برانگیختند،
 زیرا که او می‌خواست نخستین شکنده‌ی درهای بسته‌ی طبیعت باشد.
 چنین بود که روان پر شور و توانایش پیروز شد،
 چنین بود که او پیش رفت و پیشتر رفت،
 تا دورترین راه‌ها،
 آن سوی برج و باروهای مشتعل جهان.
 و چنین بود که او با اندیشه‌ی بلند و روح گشاده‌ی خویش،
 فراخنای جهان را سراسر فرا و فرو گرفت.
 و چنین است که به کردار فاتحی نزد ما باز می‌گردد.
 ره‌آوردش دانشی است،
 که از آنچه تواند بود، یا نتواند بود، سخن می‌گوید.
 می‌آموزد مان که نیروی آنچه هست بر چه بنیادی استوار است،
 و می‌نمایاند مان که مرزها کجاست.
 از پیروزی او است که آدیان سر به سپهر می‌سایند.^۱

در میان رومی‌های فرهیخته دو مکتب عمده فلسفه با هم رقابت می‌کردند. اپیکورگرایی و رواقی‌گری. درباره طبیعت اشیاء اثر لوکرسیوس بیشتر بیانی فصیح درباره اپیکورگرایی و دفاع از ماتریالیسم و نیز جدالی

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ترجمه‌ی نجف دریابندری، با اندکی تغییر.

علیه رواقی‌گری بود که به روش خود سنت ایده‌آلیسم یونانی را پیش می‌برد. شعر او مواضع اصلی رواقیان: باورشان به ذات باری که بر جهان فرمان می‌راند؛ پنداشت آنان درباره اجسام آسمانی چونان خود جنبندگی خداوند، آموزه‌های‌شان در مورد طرح و غایت در طبیعت، ضرورت الاهی آنان در مخالفت با اراده‌ی مختار بشری، اتکاءشان به یک جهان کروی گونه‌ی معین در مقابل وجود جهان‌های بسیار؛ باور آنان به ربّانیت و اکمال جهان همراه با بسیاری از مفاهیم اجتماعی و اخلاقی آن مکتب را مورد حمله قرار می‌داد.

شعر بیش از هر چیز حمله‌ای به یزدان‌شناسی و غایت‌گرایی، نه در صورت‌بندی‌های نظری فیلسوفان بلکه به شکل رسمی و مردم‌پسندِ اعتقادات و اعمال دینی متداول آن بود. برای لوکرسیوس، چنان‌که برای ولتر، اعتقادات به کلیسا دشمن شماره یک محسوب می‌شد. با لوکرسیوس می‌توان اندازه‌ی پیشرفت ماتریالیسم را از بدو تولد در ملطیه (میله‌توس) اندازه گرفت. لوکرسیوس می‌پرسد چه چیزی را می‌توان یقینی‌تر از حسّ دانست. عقل که به یاری آن درباره حسیّات داوری می‌کنیم، خود به‌تمامی بر حواس استوار است. و اگر حواس بی‌اعتباراند، پس عقل نیز به‌تمامی کاذب و برخطاست. طالس به گونه‌ای تلویحی خدایان را چونان بنیانگذاران عالم و نخستین عامل تغییر کنار گذاشت. شاعر رومی پنج سده بعد بساط خدایان را چونان بنیانگذاران عالم و عوامل هر تغییر به‌تمامی برمی‌چیند، و از هر کارکردی محروم می‌سازد؛ آنها را بازنشسته می‌کند؛ به گونه‌ای خستگی‌ناپذیر از آخرین نهانگاه‌شان در رهبری عملیات طبیعت و جامعه بیرون می‌راند؛ و تمامی کسانی را که درباره خدایان موعظه می‌کنند یا قدرت خدایان را به رخ می‌کشند نکوهش می‌نماید.

در آن ازمنه‌ی سهمگین و پرتلاطم گذار از جمهوری باستان به امپراتوری جهانی نوین، اعتقادات دینی رومی کهن به‌ویژه در میان طبقات فرادست رنگ می‌باخت. چنان‌که لوکرسیوس نوشت: «انسان‌ها در این یا

آن سو سرگردان بودند، بی‌راهه می‌رفتند و کورمال کورمال در جست‌وجوی طرز زندگی [مناسبی] می‌گشتند. برخی به کیش‌های جدیدی گرویدند که از شرق به روم روانه شده بود. «حتا این روزها، بر اثر برپا شدن معابد جدید از خدایان در سرتاسر زمین ترسی در قلب انسان رخنه کرده است.» نهضت غیب‌گویی که کاهنان در دلفی و سایر غیب‌گویان یا اوراکل‌ها در یونان رواج داده بودند، وجه اصلی دین دولتی روم در روزگار لوکرسیوس بود. بدون مشورت با غیب‌گویان رسمی هیچ گام مهمی نمی‌توانست برداشته شود. آموزشگاه فالگیران چونان سنگر نهایی حاکمیت اشراف علیه داوطلبان خطرناکی که ممکن بود حرکت‌هایی به سود تهی‌دستان انجام دهند خدمت می‌کرد. برای مثال، اگر اصلاحات ارضی ممکن بود اشراف را ناگزیر به بازگرداندن اراضی عمومی غصب شده سازد، ناگهان سروکله‌ی فالگیری پیدا می‌شد که می‌گفت با آسمان و خدایان مشورت کرده و هر کار اجتماعی آن روز را ممنوع اعلام نموده است؛ بدین‌سان مجمع عمومی را وادار به الغای آن می‌کرد.

بسیاری از رومی‌های طبقه‌ی فوقانی که خودشان اعتقاد به سحر و جادوی فالگیران را از دست داده بودند، با وجود این اصرار داشتند برای فریب و اراده‌ی مردم این دغلبازی را حفظ کنند. سیسرو، همچون افلاطون پیش از خود می‌نوشت:

تردید نیست که اعتقاد به سنن کهنه و باستانی در بسیاری چیزها فریبکاری بود و باید در زمان خود و بنا به تجربه یا گسترش دانش اصلاح می‌شد. و با این‌همه احترام به فالگیری و آموزشگاه فالگیران و رواج فالگیری باید به حساب اعتقادات عوام‌الناس و برای خدمت بزرگ آن به دولت محفوظ بماند.

پولیبیوس مورخ یونانی، اشراف رومی را برای استفاده‌ی زیرکانه از خرافات در حفظ قدرت‌شان می‌ستاید. او اعلام داشت:

بنیان عظمت روم خرافات است. این در هریک از شئون زندگی خصوصی و عمومی به هر وسیله‌ای برای ایجاد هیبت و ترس توأم با احترام معمول شده است. زیرا توده‌ها در هر کشوری بی‌قرار و مملو از تمایلات قانون‌شکنی، خشم نامعقول و هیجان‌های خشونت‌آمیزاند. آنچه باید صورت گیرد بازداشتن آنان از خلاف با ایجاد ترس از اشباح و موجودات خیالی است. بی‌هوده نبود که سابق بر این کسانی با طرحی سنجیده تصورات درباره خدایان و زندگی پس از مرگ و امثال آن را در میان توده‌ها پراکندند...

لوکرسیوس خود از طبقه‌ی فوقانی یعنی پاتریسین بود. او در شعر خود شهروندان ستم‌دیده را به خالی کردن شانه از زیر بار تسلط اشرافیت دعوت نمی‌کند. اما او از همبستگان خود دعوت می‌کند که ترس‌های ناشی از خرافات را به کنار افکنند و چون موجودات انسانی مستقل در مقابل نیروهای ظلمانی و هراس‌انگیز ناشناخته و مهارناپذیر بایستند. او چون یک طبیعت‌شناس و خردگرای آگاه به همگان خود تأکید می‌کرد که نخستین گام را در رهایی ذهنی‌شان بردارند و به‌جای تسلیم شدن به نیروهای بیگانه و کرنش در برابر خدایان به نیروهای مادی و قدرت خودشان تکیه کنند. او در اشعار خود بار دیگر اعلام می‌کند که فیلسوفان طبیعی یونان کهن و نه پیشگوی آبولوی دلفی، باید چونان سرچشمه‌ی حقیقت مورد احترام قرار گیرند.

لوکرسیوس پیام‌آور رهایی و رستگاری برای بشریت رنج‌دیده‌ی زمان خود است. ویلیام الری لئونارد به‌عنوان مترجم آمریکایی او که خود شاعری برجسته است، گوشزد می‌سازد: «او مانند آدمی سخن می‌گوید که می‌داند در قید بودن چه وحشتناک است و چه باشکوه است آزاد بودن.» گرچه، بدنه‌ی این تفکر از اپیکور گرفته شده، روح تأثیرگذار آن، دور از آرامش است، خشمگین و پیکارجوست. دیدگاهی که وی به آن رسیده

است، به نظر او گرانبهاترین چیزی است که از رنج و درد به دست آورده است و در تب و تاب تأثیرگذاری به دیگران است چنان‌که آنان نیز بتوانند از شکنجه خلاص شوند.

او نسبت به اپیکور دقیقاً از آن رو اظهار بندگی می‌کند که وی قدرت افسانه‌ای خدایان را به چالش کشید و اسرار طبیعت را بر انسان‌ها هویدا کرد: «او ما را از شب ظلمانی به در آورد تا در مقری چنان آرام و چنین روشن جای دهد.»

چنین می‌نماید که خدایان در قدرت و مقام خویش در آرامش به سر می‌برند.

نه در معرض باداند و نه در تیررس رعد و برق و ابرهای تیره رنگ
اگر برف و تگرگ بر کشتزاران بیارد
در فرا سو به سر برد جهان (اثیر) همیشه بی‌ابر خدایان
که خندانند در گستره‌ای با پوشش نور فروزان

لوکرسیوس، درباره طبیعت اشیاء، دفتر سوم ۱۸-۲۲

پارسایی نه آن است که با پوشش سخت و ستبر به دیده‌ی دیگران درآیی
در حالی که هرکس به راستی به سوی عبادتگاه گام برمی‌دارد
و نه آن است که بر زمین خمیده زانو زنی و دست‌ها را
در طهارتخانه به سوی خدایان بگشایی و نه آن است
که با خون چارپایان قربانگاه را بسیار خون پاشی و نه آن است
که با نذر کردن به منظور خود دست یابی
بلکه بهتر آن است که بر همه چیز با دیدی سالم نظر کنی^۱

لوکرسیوس، درباره طبیعت اشیاء، دفتر پنجم ۱۱۹۸-۱۲۰۳

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد یکم، یونان و روم، ترجمه‌ی سیدجلال‌الدین مجتبوی.

لوکرسیوس می‌دانست که شناخت راستین پدیده‌های طبیعی به نابودی خرافات کمک خواهد کرد. او می‌نویسد:

همان‌گونه که کودکان در تاریکی محض به خود می‌لرزند و از هر چیزی از جای می‌پرند، ما نیز در روز روشن گه‌گاه به همان ترس و لرز بی‌پایه‌ای دچار می‌شویم که در تاریکی به سراغ کودکان می‌آید. این ترس و تاریکی ذهن نه بر اثر پرتو آفتاب بلکه تنها با درک کارکردهای بیرون و درون طبیعت مرتفع تواند شد.

سلاح عمده‌ی لوکرسیوس که آگاهانه عقاید رسمی را آماج قرار می‌داد تبیین ماتریالیستی او از عالم است. دو کتاب نخست شعر او اصول اساسی نگرش اتومی جهان فیزیکی را بیان می‌دارد. دو کتاب بعدی او به بشریت می‌پردازد. کتاب دوم از سرشت و طبیعت روح و طرق ارتباط آن با بدن سخن می‌گوید و دلایل میرایی روح را شرح می‌دهد. این نکته جالب و طنزآمیز است: در حالی که سقراط ایده‌آلیست به فناپذیری نفس برای دفع ترس از مرگ توسل می‌جوید، لوکرسیوس ماتریالیست به فناپذیری آن به همین منظور اشاره می‌کند.

کتاب سوم از احساس، تفکر و کارکردهای زیست‌شناختی بحث می‌کند. لوکرسیوس، همچون اپیکور، به تقدم حسیات در تجربه و شناخت باور داشت. او از حواس خودش به این منظور استادانه سود جست. او به هیچ‌یک از بی‌اعتبارسازی‌های ایده‌آلیستی جسم و حسیات توأم با عقل ناب و شهود چون تنها منبع شناخت راستین باور نداشت. اتکاء بر حسیات را می‌توان در تصاویر برهان‌های زنده‌ای که در سراسر صفحات کتاب‌اش پراکنده است و شیوه‌ای مشاهده کرد که وی برای اثبات حقیقت نظریه‌ی اتوم‌گرایانه خود، به نظارت مستقیم تحت راهنمایی تعقل تحلیلی روی می‌آورد.

گاهی گفته می‌شود که نظریه‌ی اتومیک ماتریالیست‌های باستان چیزی

بیش از حدسی اتفاقی نبود که بنیادی علمی در فعالیت‌ها یا تفکر آنان نداشت. درست است که حدس و گمانه‌زنی و نیز مشاهده در صورت‌بندی نظریه‌ی اتومیک آنان نقشی ایفا می‌کرد و اغلب حدسیات، از موضوع خارج می‌شد. اما این نه خطاهای اجتناب‌ناپذیر اتوم‌گرایان بلکه حدسیات آنان، و بالاتر از همه حدس آنان در مرکز هدف است که باید مورد توجه قرار گیرد. مطالعه‌ای در شعر لوکرسیوس روشن می‌سازد که نظرات اتوم‌گرایان از بررسی دقیق و انتقادی فرایندهای طبیعت اخذ شده است. آنان از مظاهر بیرونی طبیعت که مورد توجه‌شان قرار گرفت عملیات درونی عناصر اتومیک را استنتاج کردند. لوکرسیوس در سایدگی آهسته اشیاء بر اثر اصطکاک، در سرشت دقیق بسیاری از چیزهای مرئی مانند غبار در شعاع آفتاب، در اثرات فیزیکی بادهای نامرئی، عطرها، گرما، نشانه‌های بارز حرکات ذرات صغار، صورت‌بندی، استحاله و دوباره‌سازی تمامی اشیاء را می‌بیند. او نتیجه می‌گیرد: «طبیعت از طریق عاملیت اجرام نامرئی اندر کار است.»

این روش و نتایج آن، بر سطحی بسیار مقدماتی‌تر تکامل اجتماعی و علمی، اساساً متفاوت از روال علم نوین در کشف و تبیین پدیده‌ای نظیر حرکت مولکول‌هایی نیست که براون نخست در معلق بودن برخی مایعات تشخیص داد و آینشتین با اصطلاحات نظری آن‌ها را تبیین کرد. مسلماً لوکرسیوس با تجارب آزمایشگاهی طبق نقشه با کنترل‌ها و تأییدهای مکرر تحت شرایط متغیر سروکار نداشت. این روش‌های دقیق‌تر بسیار بعدتر به تحقیق علمی اضافه شدند. اما او در حیطه‌ی فنون علمی زمان‌اش، تعبیرهای معقول و قابل قبولی از پدیده‌های طبیعی ارائه داد.

برای مثال، دانشمندان کنونی هنوز باید مسأله‌ی تشکیل باران را حل کنند؛ تصور می‌شود که باران از دریا-نمک در جو نازل می‌شود. این دقیقاً آن چیزی است که لوکرسیوس ۲۰۰۰ سال پیش گفت:

ما باید این واقعیت را نیز در نظر گیریم که طبیعت، علت جریان دائمی ذرات است که از کل اوقیانوس برمی خیزد و این از آنجا معلوم می شود که وقتی لباس یا پارچه ای را بر ساحل آویزان می کنید لایه ای از رطوبت به خود می گیرد. این نشان می دهد که ابرها نیز ممکن است، در مقیاسی نه چندان کوچک با تبخیری از موج نمکدار اقیانوس متورم باشند، زیرا رطوبت آن از نوعی مشابه است.

کتاب پنجم از زمین و تاریخ آن بحث می کند. طبیعت و تشکیل جهان، پیدایی حیات و تکامل جامعه ی انسانی را شرح می دهد. ششمین و آخرین بخش کتاب ناکامل او به هواشناسی و زمین شناسی می پردازد و با معالجه ی امراض مسری و طاعون بزرگی در آتن در طی جنگ پلوپونزی که توسیدید شرح آن را داده است، پایان می یابد. در این بخش لوکرسیوس از خویشاوندی اش با مکتب بقراطی پزشکی با نسبت دادن برخی امراض به تنوعات آب و هوا و اقلیم پرده برمی دارد.

لوکرسیوس می کوشد تبیین روشن، مرتبط و جامعی از پدیده های اصلی که در همه ی این حوزه های واقعیت با آنها روبه رو شده است، به عمل آورد. انسجام طبیعت گرایانه ی او قابل تحسین است. چنان که فارینگتون به درستی می گوید: «در هیچ اثر دیگری در سرتاسر عهد باستان، و من می توانم بيفزایم در سرتاسر جهان مدرن، نمی توان کوشش قابل مقایسه ای در گردآوری تمامی پدیده های طبیعت و تاریخ چون گواهی های مشترکی به نگرش متحد به اشیاء پیدا کرد.» باید افزود نگرشی متحد با ماتریالیسمی تسلیم ناپذیر.

لوکرسیوس بسیاری از مفاهیم ثمربخش پیشنهاد کرد که راه را به علم مدرن گشود: ماده چونان ترکیبی از ذرات نامرئی، ترکیبی از اتوم هایی است که در سرعتی بی نهایت و حرکت کوتاه حرکت می کنند، ترکیبی از

قطعات پهناور زمان و مکان، ترکیبی از سیطره‌ی قانون در سرتاسر گیتی، ترکیبی از تنوع نامتناهی اشیاء^۱.

در وصف لوکرسیوس گفته‌اند که روحی سر به‌زیر بود که دوران جوانی‌اش را در ترس‌ها و بیم‌های مذهبی گذرانده بود؛ زیرا دائماً و لاینقطع می‌گوید که دوزخی وجود ندارد مگر در این دنیا [و به قول خیام «دوزخ شرری ز رنج بیهوده‌ی ماست»]، و می‌گوید خدایانی وجود ندارند مگر آن اشخاص دوست‌داشتنی که در باغ اپیکور در ابرها پنهانند و در کارهای بشر مداخله‌ای ندارند. در برابر عقیده‌ی روزافزون رومیان به بهشت و دوزخ، لوکرسیوس فلسفه‌ی مادی سختی تبلیغ و ترویج می‌کند. روح و فکر با جسم به‌وجود آمده‌اند و با نمو جسم نمو می‌کنند؛ رنج جسم رنج روح است و مرگ آن مرگ این. چیزی جز فضا و اجزای لایتجزی و قانون وجود ندارد و رأس همه‌ی قوانین تحول و انحلال اشیاء است.

هیچ چیزی ثابت و برجای نیست	جمله در تغیر و سیر سرمدی است
ذره‌ها پیوسته شد با ذره‌ها	تا پدید آمد همه ارض و سما
تا که ما آن جمله را بشناختیم	بهر هریک اسم و معنی ساختیم
بار دیگر این ذوات آشنا	غرق می‌گردند در گرداب‌ها
ذره‌ها از یک‌دگر بگسسته شد	باز بر شکل دگر پیوسته شد
ذره‌ها بینم که از ترکیشان	صدهزاران آفتاب آمد عیان
صدهزاران نظم و آیین جدا	علت صوری این خورشیدها
باز این خورشیدها آیین‌ها	پو گرفته سوی گرداب فنا
ای زمین پست بی‌قدر و بها	با تمام برها و بحر‌ها
آنچه داری در طریق کهکشان	از ثوابت یا که از سیارگان
جملگی ترکیبتان زین ذره‌ها	تا که روزی می‌شوید از هم جدا
هیچ چیزی ثابت و برجای نیست	جمله در تغیر و سیر سرمدی است

آب دریا‌های ژرف بیکران در بخار و مه شوند از ما نهان
جمله دریاها همه صحرا شوند سنگ‌ها و ریگ‌ها پیدا شوند
این بیابان‌ها و صحراها همه باز مبدل گشته بر دریا همه
بعد از آن با موج‌های داس‌وار سازد از هر سو خلیجی آشکار^۱
همچنان‌که افلاک در سیر و انحلالند، انواع جانداران نیز در کون و فسادند.

چه بسا موجودات عجیب‌الخلقه به وجود آمده‌اند که صورت‌ها و ابدان عجیب و غریب داشته‌اند؛... بعضی فاقد دست، برخی فاقد پا، عده‌ای بدون دهان و عده‌ای دیگر بدون چشم... کرمی خاک از این نوع موجودات بسیار عجیب به وجود آورده است ولی خلقت همه بیهوده بوده و طبیعت از افزایش و نمو آن جلوگیری کرده است زیرا آنها می‌توانستند به سن مطلوب حیات برسند، نه می‌توانستند غذا به دست بیاورند و نه می‌توانستند جفت‌گیری کنند؛... به همین جهت بسیاری از جانداران به علت این‌که نتوانستند تغذیه کنند و تکثیر نسل نمایند از میان رفتند... زیرا هر ذی‌نفسی که از نسیم حیات برخوردار است باید یکی از این سه موهبت را دارا باشد: یا بساید مکار و چاره‌ساز، یا دلیر و شجاع، یا چالاک و تندرو باشد، هر یک از این سه صفت می‌تواند حیات هر نوعی از انواع جانداران را حفظ کند و بقای آن را ضمانت نماید... آنهایی که هیچ‌یک از این صفات را واجد نیستند، به زودی طعمه و قربانی دیگران خواهند شد تا آنجایی که طبیعت نسل این‌گونه انواع را به کلی از بیخ و بن براندازد.^۲

۱. به نقل از استاد زنده‌یاد عباس زریاب خویی، تاریخ فلسفی ویل دورانت.

۲. همان.

یکی از آموزنده‌ترین بخش‌ها، بخش دوم کتاب پنجم است که در آن نظرات وی درباره منشأ حیات و پیشرفت جامعه آمده است. این طرح مختصر از تمدن یکی از بزرگترین کمک‌ها به ماتریالیسم تاریخی است. طرح مزبور در صدد است که کنش خدایان را از قلمرو تاریخ انسانی محو کند و به علل قابل فهمی از پیشرفت در شرایط مادی محیط جانوری و انسان بپردازد به جای آن‌که در اراده و عقل انسان یا دخالت خدایان جست‌وجو کند.

لوکرسیوس نظریه‌ای درباره تکامل ارگانیسم و اجتماعی عرضه می‌کند، گرچه به منشأ و تغییر گونه‌ها کاری ندارد. بعد از آن جهان به توسط خدایان که دور و بی‌علاقه هستند تشکیل نشد بلکه زمین با گرد آمدن اتوم‌ها پدید آمد. زمین در آغاز پیدایی گلین و نسبتاً نرم بود. بر اثر عمل گرمای خورشید رفته رفته سفت و سخت شد. در این جریان بر اثر حرارت خورشید عناصر رطوبت حیات را پدید آورد. بدین‌سان در آغاز گیاهک‌ها سر بر آوردند. در پایان این مرحله، شکل‌هایی از موجودات جاندار ظاهر شدند. آن‌ها که گرمای بیشتری نصیب‌شان شده بود به منطقه‌های بالاتر رفتند و در هیأت پرندگان درآمدند. آن‌ها که عناصر خاکی بیشتر در بر داشتند، رده‌ی خزندگان و دیگر جانوران زمینی را به وجود آوردند. اما تداوم عمل خورشید و باد باز هم بر سختی و سفتی زمین افزود تا آنجا که زمین سترون شد و مخلوقات جاندار درشت‌تری نیرووراند. اما هر کدام از آن جانوران بزرگتر با آمیزش هم‌نوع با هم‌نوع بنای زاد و ولد را گذاردند.

انسان آغازین تولیدکننده نبود بلکه گردآور خوراک بود. او آتش، پوشاک یا خانه نداشت بلکه در غارهای کوهستانی ساکن بود. سپس آتش و سایر چیزها را برای آسایش خودش کشف کرد و همه‌ی آنچه را که مایه‌ی پیشرفت زندگانی شدند اختراع کرد.

تمدن بعد از آن شروع شد که انسان به آتش دسترسی پیدا کرد و این مهم

یا از آتش‌سوزی ناشی از رعد و برق یا احتراق شاخه‌های درختان که بر اثر باد به هم می‌خوردند حاصل شد. و نیز از پوست لباس، از چوب کلبه ساخت. مرد و زن شروع به ازدواج دائمی کردند و مراقب اولاد مشترک خود شدند. همسایگان اتحادهای متقابل تشکیل دادند و بدین‌گونه اجتماع به وجود آمد.

تصورات او درباره خاستگاه زبان عاری از تبیین غایت‌گرایانه بود. زبان‌ها برای سخن گفتن از پیش طراحی نشدند بلکه سخنگویی از جامعه منشأ گرفت. درست به همان سان که حیوانات و پرندگان به نوعی عواطف خود را به وسیله اصوات منقطع بیان می‌کنند، به همین‌گونه انسان‌ها نیز از اصوات مختلف برای نام‌گذاری اشیاء متفاوت استفاده کردند تا زبان قراردادی نهاده شده.

با گذشت زمان انسان‌ها رفته رفته یاد گرفتند که شیوه‌ی زندگی کهن را با آتش و اختراعات دیگر تغییر دهند، و این تحت رهبری کسانی صورت می‌گرفت که از توانایی و نیروی ذهنی برجسته‌ای برخوردار بودند. پادشاهان آغاز کردند که شهرهایی بنا کنند و دژهایی و پناهگاه‌هایی برای تأمین امنیت خود احداث نمایند. آنان حشم و اراضی را تقسیم کردند و به هریک بر حسب استعدادها، قدرت و توانایی‌اش دادند... سپس به ابداع مالکیت و کشف طلا رسید که به سرعت قوی و شایسته را از امتیازات‌شان عاری ساخت (یعنی ثروت مهم‌تر از ارزش شخصی شد). برآیند آن ایجاد جامعه‌ی حسود و جاه‌طلب بود که در آن پادشاه سرنگون شد و آشوب حکمفرما گشت. آشوب به نوبت خود جای خود را به حکومت مشروطه و قانونمند داد که در آن خلافکاران از طریق دادگاه‌ها و قوانین به مکافات می‌رسیدند. آنگاه کاهنان به ترساندن انسان‌ها برخاستند زیرا انسان‌ها تصور می‌کردند خدایان خیالی آنان بر عالم فرمان می‌رانند و آن را هدایت می‌کنند.

هنگامی که حریق‌های جنگل، طلا، نقره، قلع، مس و آهن را ذوب کرد،

نخستین درس‌ها در فلزشناسی گرفته شد. و وظیفه ساختن اسلحه و ابزارها در برابر انسان‌ها قرار گرفت. پیش از دانش مربوط به فلزات، سلاح‌ها و ابزارهای انسان عبارت بود از دست‌ها، چنگ و ناخن، دندان، شاخه‌های قطع شده از درختان، مشعل و آتش. لوکرسیوس سپس به تکامل فنی جنگ، بافندگی، کشاورزی، موسیقی، دریانوردی، شعر و کتابت وارد شد.

در این نظریه‌ی قابل توجه تکامل اجتماعی، طبیعت صرفاً مادر نیست بلکه معلم بشریت است. خورشید به انسان‌ها می‌آموزد که چگونه آشپزی کنند؛ پرندگان و باده‌ها که چگونه موسیقی بسازند؛ رعدوبرق که چگونه آتش درست کنند، حریق‌های جنگلی که چگونه فلزات را ذوب نمایند. بشریت با تقلید شیوه‌های طبیعت و یاری جستن از قدرت‌های آن، توانایی‌های تولیدی و ذهنی‌اش را افزایش می‌دهد و خود را به تمدن می‌رساند.

لوکرسیوس اهمیت زیادی به اختراعات فنی کلیدی در پیشرفت بشریت قائل شد. او می‌دید که تاریخ قوانین خود را دارد. او نتیجه گرفت:

کشتی‌ها و کشت و زرع، دیوارها، قوانین، اسلحه، جاده‌ها، لباس و اشیایی نظیر آنها، همه‌ی غنائم، همه‌ی چیزهای ظریف زندگی بدون استثناء، شعرها، تصاویر و اسکنه شدن تندیس‌های زیبا، همه‌ی این اشیاء را انسان‌ها همراه با دانش مکتسبه‌ی ذهن خستگی‌ناپذیرشان در مسیر پیشرفت گام به گام خود آموختند. زمانه به تدریج چیزهایی چند را جلوی دیدگان آدمیان می‌گشاید و عقل آنها را در پرتو روشنایی روز قرار می‌دهد؛ زیرا اشیاء باید یکی پس از دیگری در معرض روشنائی و نظم مربوط در هنرها و فنون مختلف قرار گیرند تا این‌که به بالاترین نقطه‌ی تکامل خود برسند.

شناخت و نظریه‌ی یونانیان و رومی‌ها درباره‌ی تکامل جامعه به درجات از ایونی‌ها پیشرفته‌تر بود تا این‌که با لوکرسیوس به قله‌ی خود رسید. او روش و آموزش‌های ماتریالیست‌ها را درباره این مسائل جمع‌بندی کرد. تا سیزده سده بعد که دانشمند عرب ابن‌خلدون وارد عرصه‌ی دانش شد هیچ چیز در علم جامعه قابل مقایسه با نظرات او نبود. به دنبال برهان‌های شورانگیز و معقول لوکرسیوس از گریز آشکار به آماج تند آن، خواننده‌ی هوادار ناگهان بانگ برخواهد داشت: «چقدر مایه‌ی مباحثات است که ماتریالیست باشیم و جلوی فرورفتگی تاریکی در طبیعت و نیروهای کور جامعه که بشریت را آزار می‌دهند شانه خالی نکنیم» چنان‌که ویرژیل که خود از لوکرسیوس الهام گرفته است، نوشت «خوشبخت آن کسی که توانست علل امور را دریابد.»

اما شعر زیبای لوکرسیوس ته‌رنگی از اندوه و بدبینی در خود دارد. لوکرسیوس بر این باور بود که جهان موجود در مرحله‌ی انحطاط‌اش به سر می‌برد و در حال به پایان آمدن است. گویند وی پیش از تمام کردن شاهکار خود در زیر بار اندوه اقدام به خودکشی کرد. عمر جمهوری روم، به لحاظ تاریخی در میان تلاطم و آشوب رو به پایان بود و امپراتوری داشت جای آن را می‌گرفت.

پایان خط سیر ماتریالیسم باستان نیز نزدیک بود. لوکرسیوس شاعر، تحسین همگان رومی‌اش را به دست آورد، اما پیشرفت بیشتری در فلسفه برنینگیخت. او منزوی باقی ماند، آرمان‌های او واپسین جلوه‌ی درخشان ماتریالیسم باستان بود که به زودی در زیر افق پنهان شد. نگرش بنیادی ماتریالیسم هم با تکامل بیشتر و هم با انحطاط تمدن روم ناسازگار بود. مذهب‌ی که وی با آن‌ها جنگید به شکل‌های جدیدی سر برآوردند و به تاریک کردن نور عقل انتقادی و کسوف علم ماتریالیستی مورد نظر او یاری رساندند.

منظومه‌ی لوکرسیوس و نگرش او به جهان در تنها نسخه‌ی باقی‌مانده‌اش

الهام‌بخش و بیدارکننده ماتریالیسم در سده‌ی هفدهم شد. این منظومه تا روزگار ما بیانگر غیرقابل مقایسه‌ی شریف‌ترین و صادق‌ترین آرمان‌هایی است که از یونانی‌ها و رومی‌ها به ارث رسیده است.^۱

فرهنگ فلسفه درباره لوکرسیوس:

کاریوس لوکرسیوس (۵۵-۹۹ پ.م)، شاعر رومی و فیلسوف ماتریالیست، کار اپیکور مؤلف درباره طبیعت را ادامه داد. لوکرسیوس، قصد افشای راه نیکبختی برای یورش فردی به گرداب تضاد و فاجعه‌ی اجتماعی ماندگار به وسیله‌ی ترس از خدایان، مرگ و کیفر پس از مرگ را داشت. خلاصی از ترس با پذیرفتن فلسفه‌ی اپیکور در باب طبیعت اشیاء، انسان و اجتماع امکان‌پذیر می‌بود. لوکرسیوس بر این باور بود که روح فناپذیر است، زیرا صرفاً ترکیبی موقت از ذرات است و هنگامی که جسم می‌میرد به اتم‌ها تجزیه می‌شود. تحقق میرایی روح نه تنها باور به زندگی پس از مرگ بلکه مکافات پس از آن را نیز از میان برمی‌دارد، ترس او از جهنم را نیز برطرف می‌سازد. به همین‌گونه ترس از مرگ نیز منتفی می‌گردد. در حالی که ما زنده هستیم، مرگی در میان نیست، هنگامی که مرگ فرامی‌رسد ما دیگر وجودی نداریم. سرانجام حتا ترس از خدایان، همین که ما تشخیص دهیم که خدایان نه در این جهان، که در فضاها‌ی خالی میان جهان‌ها به سر می‌برند، ناپدید می‌شود؛ آنان با زندگی بابرکت در آن نواحی، دیگر نمی‌توانند تأثیری بر زندگی انسان‌ها داشته باشند. لوکرسیوس تصویر و تعبیر ماتریالیستی زنده‌ای از جهان و سرشت انسان و تکامل فرهنگ مادی و صنعت ارائه داد. او روشنگر بزرگی از جهان رومی بود و شعر او تأثیر نیرومندی بر تکامل فلسفه‌ی ماتریالیستی دوران نوزایی گذاشت.

۲. لوکیانوس

پیش از ترک شرکت ماتریالیست‌ها در ازمنه‌ی یونانی-رومی، یک شخص دیگر را نیز نباید دستکم گرفت و او لوکیانوس^۱ است. لوکرسیوس شاعری فلسفی بود؛ لوکیانوس، طنزپرداز، اخلاق‌گرا و منتقد گزنده‌ی رسوم یونانی-رومی بود. با لوکرسیوس ماتریالیسم در عهد عتیق در تأیید باشکوهی از خود و به‌شدت رساندن توانایی و اعتباراش، علیه ایده‌آلیسم رواقی و شک‌گرایی به اوج می‌رسد.

دو سده بعد لوکیانوس به ما سنت فلسفی یونان و روم را در تلاشی و انقراض، بی‌اعتمادی به خود و آینده‌اش نشان می‌دهد. با لوکیانوس فلسفه در پیچ و خمی از تضادها به دنبال گام‌گذاری در جاده‌های کاذبانه‌ای که به هیچ‌جا منتهی نمی‌شد از دست رفته به‌نظر می‌رسید. بر هیچ بزرگرایی که بتواند بشریت را به حقیقت، روشنگری و ایقان برساند راه خروجی وجود نداشت. با این همه، این انحطاط تفکر، هیچ دلیلی به لوکیانوس برای نومید شدن به‌دست نمی‌داد. اگر دین کامیاب و فلسفه عقیم است، او هنوز مانند مونتینی^۲، یک پشتیبان معنوی و فکری در عقل متعارف روشن‌بین زیر رهنمود تعقل انتقادی آمیخته با شک‌گرایی و چاشنی گرفته از ترشحات کلبی‌گری^۳ احساس می‌کند.

لوکیانوس یک سوریه‌ای جهان‌وطنی بود که در حوالی ۱۲۰ میلادی زاده شد که حرفه‌اش درس گفتن سیّار بود. در هنگام مرگ‌اش در خزانه‌داری امپراتوری در مصر مقام بالایی داشت. جهان‌مدیرانه‌ای سده‌ی دوم میلادی رومی-یونانی، آرام و متحد شده بود و در محافل بالایی‌اش تنعم و ادبیّت موج می‌زد.

گرچه وی درباره نقاشی، سفر به ماه و موضوع‌هایی متنوع می‌نوشت،

1. Lucian

2. Montaigne

3. Cynicism

فراوردهای اصلی‌اش، گفت‌وگوهای طنزآمیز کوتاه، هجو خدایان، ریشخند زندگی از راه افشای شیادان دین‌فروش از چاچول‌بازان تمام‌عیار تا مؤمنان راستین، هو کردن ادعاهای مکاتب گوناگون فلسفه بود. او در کاربرد طنز چونان سلاحی علیه دروغ و دغلبازی یادآور دیدرو بود. انگلس او را «ولتر عهد باستان» خوانده است.

یکی از صفات برجسته‌ی لوکیانوس، به نظر یکی از مفسران، «همدردی شورانگیز برای طبقات پایین، برای میلیون‌ها نفری که در مزارع و در خانه‌های استیجاری زندگی می‌کردند، پیشه‌وران، زحمتکشان، ملوانان و فواحش بود. بی‌عدالتی در زندگی انسانی او را می‌آزرد، او محلات کثیف را، حتا در نمایش‌های خنده‌آورش می‌کاود.» لوکیانوس مردی خودساخته از پدر و مادری فقیر بود که تصمیم گرفته بود در پانزده سالگی در نزد عموی مادر خود که یک سنگتراش بود شاگردی کند. پس از کتک خوردن به سبب شکستن تصادفی قطعه‌ای سنگ مرمر از نزد استاد خود فرار کرد و خود را برای حرفه‌ی نویسندگی و سخنوری آماده ساخت. لوکیانوس پابرنه‌ی جوان با فقر و جهل آشنا شد.

در جهان مردگان لوکیانوس جامعه‌ی وارونه نقش‌های طبقات معکوس شده است. ثروتمند و متنفذ، بی‌پول و حقیر می‌شود؛ و مردم معمولی علیه قدرتمندان قانون می‌گذرانند.

رویکرد خشماگین او نسبت به ثروتمندان در یکی از مناظرات مردگان او دیده می‌شود که در آن مجمع خلق جهان مردگان فرمان‌های زیر را علیه دولتمداران توانگر صادر می‌کنند: «در صورتی که دولتمداران یکرشته از نابرابری‌ها را در زندگی بر اثر غارت، بر اثر خشونت و به هر طریقی که کاملاً تحقیرکننده فقر است ادامه دهند، توسط سنا و خلق مقرر می‌شود که هنگامی که آنان مردند، اجساد آنان در معرض کیفر قرار گیرد، درست به همان‌گونه که آنان با توده‌های فقیر چنین می‌کنند، اما ارواح‌شان به بالا فرستاده می‌شوند و سپس به زندگی برمی‌گردند منتها این بار به صورت

الاغ، تا پس از آن‌که دویست و پنجاه سال در چنین وضعی ماندند یعنی الاغ شدن از نسلی به نسل دیگر و بار کشیدن و رانده شدن به دست زحمتکشان فقیر، آنگاه اجازه داده می‌شود که سرانجام به دَرکِ واصل شوند.»

لوکیانوس با لحنی تمسخرآمیز خطاب به خدایان می‌گوید: «آه، الاهی‌ای که از فقرا متنفر و مطیع ثروتمندانی و از همه بهتر می‌دانی که چگونه در تمام اوقات «خوب» زندگی کنی، چه کفش‌هایی از نمد به پا کنی و از چه مرهم‌هایی برای معالجه‌ات استفاده نمایی، با حلقه‌های گل به استقبال می‌شتابند و از اطعمه و اشربه‌های مأکول سیرابت می‌کنند. اما این چیزها هیچ‌گاه و هرگز برای فقرا وجود ندارد...»

دین آماج دیگر طنز اوست. در حالی که لوکرسیوس به خرافات حمله می‌کند لوکیانوس آن را به استهزا می‌گیرد. او تیرهای خود را نه فقط به سوی دین‌فروشان بلکه به سوی خدایان رها می‌کند. در مناظرات خدایان او المپوس، سکونت‌گاه آن‌ها را به یک خانه‌ی مجللی تشبیه می‌نماید که در آنجا هرایی حسود با شوهرش زئوس بر سر بی‌وفایی‌اش با پسران و نیز با زنان مشاجره می‌کند.

در مناظره‌ی دیگری او شورای اضطراب‌انگیزی را وصف می‌کند که در آنجا خدایان چونان اشراف ترسویی نگران خلع شدن از مقام خود هستند. زئوس وحشت‌زده به مجمع می‌گوید که خدایان را شامل بربرها می‌داند، آن‌ها احتمالاً از گرسنگی خواهند مرد زیرا قربانی‌هایی که به آن‌ها تقدیم شده کفایت آن‌ها را نمی‌کند. او شکایت دارد که یک ناخدای کشتی که نذر کرده بود اگر کشتی او به صخره‌ها اصابت نکند ضیافتی بدهد ولی به عوض آن در برابر شانزده نفر از خدایان که دعوت کرده بود، خروسی گذاشته بود، «پرنده‌ای پیر که مبتلا به ذکام و نزله بود، و نیم دوجین دانه‌ی کندر: همه‌ی آن‌ها کپرک زده بودند، طوری که روی خاکه ذغال‌ها جلز و ولزشان درآمده بود و چنان دود بلند شده بود که منخرین را غلغلک می‌داد.»

زئوس آموزش‌های خدانا‌باوران را برای این متلک‌های زیرکانه نکوهش می‌کند: «در آن حال که من درگیر این افکار بودم، به پورتیکو رسیدم، و در آنجا جماعت کثیری را دیدم در حال مشاجره با یکدیگر. من به درستی حدس زدم که اینان فیلسوفانی از نوع محارب هستند. و ایستادم که به سخنان‌شان گوش بسپارم. مایه‌ی نفاق‌شان ما بودیم. دامیس خدانا‌باور معتقد بود که ما وجود نداریم. تیموکلِس در طرف ما بود. او مطیعانه سرشت بصیر حکومت ما را نشان داد و قدرت الهی ما را ستایش کرد. اما خسته شد و به سرفه افتاد؛ اکثریت به بی‌دینی گرایش داشتند. من متوجه خطر شدم و دستور دادم شب فرارسد و جلسه به هم خورد.»

آنگاه در شخص «ماموس»، خدای شوخی و استهزا، صدای خود لوکیانوس، همدردی‌اش برای ستم‌دیدگان به گوش می‌رسد. او منابع اجتماعی رویگردانی‌اش را به خدایان نشان می‌دهد. ماموس می‌گوید: «من برای شما سوگند می‌خورم که ما نیازی به سرزنش فیلسوفان به دلیل اشاعه خدانا‌باوری نداریم. چرا، چه انتظاری از انسان‌ها می‌توان داشت وقتی همه‌ی زندگی امروزه را وارونه می‌بینند، نیکی نادیده گرفته شده، با فقر، مرض و بردگی درآمیخته است؛ وقتی اراذل نفرت‌انگیز قدر بینند و بر صدر نشینند، در ثروت غلت زنند و بهترین چیزها را برای خود فراهم کنند، غارتگران معبد پیدا نشوند و بی‌مجازات بمانند؛ در عوض بی‌گناهان دائماً به صلیب کشیده شوند و به فلک بسته شوند؟ با این شواهد طبیعی است که آنان وجود ما را به سادگی مورد انکار قرار دهند.»

اگر لوکیانوس خدایان و پیشگویی‌های دروغ آن‌ها را هجو می‌کند، اعتمادی هم به هیچ نحله‌ی فلسفی نشان نمی‌دهد، گرچه او با اپیکوریان احساس نزدیکی می‌کند. او مدعی است تمامی نحله‌ها و فرقه‌ها متضاد یکدیگراند، هیچ‌یک حامل حقیقت نیست و از آنها چیزی نمی‌توان آموخت. او در یکی از مناظره‌های فلسفی دوستی هروتیموس نام را که بیست سال فلسفه تحصیل کرده بود مورد استهزا قرار می‌دهد چرا که او به

رواقی‌گری گراییده بود به این دلیل که مردم‌پسندترین عقیده بود. با این همه هنوز به خوشبختی یا حقیقت نرسیده بود. هروتیموس نمی‌تواند لوکیانوس را به حقانیت‌گزینش خود متقاعد کند و با اوقات تلخی از او می‌پرسد: «چرا چیزی را که من می‌گویم نمی‌پذیری؟»

– «برعکس، آقای عزیز این تو هستی که چیزی را که من می‌پذیرم نخواهی گفت.»

در حوالی پایان بحث‌شان لوکیانوس، تحت نام مستعار لوکینوس می‌گوید: «من نمی‌دانم به کدام مسافر اعتماد کنم، زیرا هریک از آنان از یک راه سفر کرده است. این که آیا او حقیقت را می‌گوید یا نه، من وسیله دانستن آن را ندارم. این که او هدفی داشته است و شهری را دیده است، شاید بپذیرم اما این که او راه درست را دیده، هنوز نامعلوم است.»

دوست او پاسخ می‌دهد: «این درست راه توست؛ تو می‌خواهی برای من کرکری بخوانی؛ تو از فلسفه نفرت داری – من نمی‌توانم بگویم چرا – و فیلسوفان را مسخره می‌کنی.»

«هروتیموس، من نمی‌توانم به تو بگویم حقیقت چیست به همان گونه که خردمندانی نظیر تو و استاد تو نمی‌توانند، اما یک چیز را در مورد حقیقت می‌دانم و آن این است که برای گوش خوش آیند نیست؛ دروغ بیشتر مورد قبول است؛ زیباتر و بنابراین خوش آیندتر است؛ در حالی که حقیقت، آگاهی از خلوص آن، مردم را می‌رنجاند. اینجا هم موردی از آن است؛ تو از من رنجیده‌ای زیرا کشف کرده‌ام (البته با کمک تو) که این موضوع واقعاً چگونه است و نشان داده‌ام که هدف مشترک به‌سختی قابل وصول است. فرض کنیم که شما عاشق تندیزی بودی و امیدوار بودی که آن را به دست آوری، تحت تأثیر این که او انسان است و من تشخیص داده بودم که آن مفرغ یا مرمر است و اخطار دوستانه بهت دادم که هیجان تو بی‌هوده است، تو ممکن است تصور کرده‌ای که من دشمن تو هستم، بدین سبب که من نگذاشتم طعمه‌ی توهمات بی‌هوده شوی.»

هروتیموس: «ببینم، حتا یکی از آن‌ها هم درست نبود؟»
 - «من نمی‌توانم بگویم، تو فکر می‌کنی که غیرممکن است که آن‌ها همه
 توهم باشند و حقیقت را هنوز هیچ‌یک از آن‌ها پیدا نکرده است؟»
 با این علامت سؤال روی تمام فلسفه‌ها، بر ماتریالیسم جهان یونانی-رومی
 پرده می‌افتد. خنده‌ی تمسخرآمیز لوكیانوس به خدایان و شک‌گرایی وی
 نسبت به فیلسوفان نشان می‌دهد که دین نسبت به دوران هومر تا چه اندازه
 از چشم افراد فرهیخته افتاده بود و چگونه فلسفه از هنگام تولدش در
 ایونیا و بلوغ آن در آتن ضعیف‌تر شده بود.
 در باور هومر، خدایان و مقدرات در فرمانروایی عالم و سرنوشت
 انسان‌ها تعیین‌کننده بودند، در نظر لوكیانوس آنها آماج تمسخری شدند که
 فقط شخص معقول به تحقیر و استهزاء آن‌ها خواهد پرداخت.
 در ایونی فلسفه چونان رقیب دین ارتقاء می‌یابد و با اتوم‌گرایان چونان
 تبیین عالم و تاریخ از آن پیشی می‌گیرد. با لوكیانوس اما، این ایقان عقلی که
 به سختی مبتنی بر مدارک تجربی است راه را بر ندانم‌گویی^۱ و شک‌گرایی^۲
 می‌گشاید. نحله‌های فلسفی رهنمودی بهتر و مطمئن‌تر از رقیبان دینی
 فراهم نمی‌کنند. دوران انحطاط خدایان شامل فیلسوفان نیز می‌شود.
 تفکر عقلانی همراه با فلسفه‌ی ماتریالیستی به کوچه بن‌بستی رسیده
 بود و متوقف مانده بود. در نتیجه تمدن رومی و جهان باستان جاپایی برای
 پیشرفت بعدی پیدا نکرد. نیروهای اجتماعی در مراکز شهری که فلسفه را
 از نوزادی تا جوانی‌اش پرورش داده بودند آخرین منابع عقیدتی‌شان را
 خرج کرده بودند. در دوران انحطاط جامعه‌ی برده‌داری، طبقات بالا و
 پایینی نبودند که مشعل لرزان خردگرایی را کاملاً روشن نگهدارند و فراراه
 پویندگان قرار دهند. با لوكیانوس آن مشعل واپسین دم حیات خود را
 می‌گذراند و آنگاه خاموش گشت.^۳

1. Agnosticism

2. Skepticism

3. G. Novack, Origins of Materialism.

بخش چهارم

دوره‌ی میلادی

فصل ۱۸

فرهنگ یونانی و تفکر یهودی-مسیحی

مقدمه

در آستانه‌ی تاریخ میلادی جامعه‌ی یهودی چه در فلسطین و چه خارج از فلسطین، خود را در آخرالزمان می‌پنداشتند و در انتظار یک منجی به نام مشیاه یا مسیح بودند. عقیده به ظهور منجی و باور به زیستن در آخرالزمان، به سبب حاکمیت یونانیان و رومیان، که یهودیان آنان را کفار حربی می‌دانستند، گسترش و عمق بیشتری در دین یهود پیدا کرد. از سوی دیگر گروهی از یهودیان که در سرزمین‌های یونانی زبان اقامت گزیده بودند و در شهر اسکندریه در شمال مصر که به دست اسکندر مقدونی تأسیس شده بود، جامعه‌ای مهم تشکیل داده بودند، اینان به یونانی سخن می‌گفتند و بسیاری از سنت‌های یونانی را پذیرفته بودند. اینان رفته رفته زبان مادری‌شان را هم فراموش کرده بودند و دیگر متون مقدس به ویژه تورات را به زبان عبری نمی‌فهمیدند. در نتیجه از متن یونانی آنها که سده‌ها پیش، از عبری به آن زبان ترجمه شده بود سود می‌جستند. این متن یونانی همان متنی بود که انجیل نویسان، پولوس قدیس و دیگر مسیحیان یونانی زبان نیز می‌شناختند. با ترجمه‌ی تورات از زبان عبری به یونانی که بار فلسفی داشت، بسیاری از اصطلاحات و مفاهیم عبری ترجمه شده بار

فلسفی به خود گرفت، و از بار مذهبی متن عبری کاست. بدین سان نخستین گام در نزدیکی دین یهود با تفکر یونانی و فهم این دین با عقلانیت یونانی صورت پذیرفت.

فیلون اسکندرانی

این پیش‌زمینه‌ای برای فیلون اسکندرانی یهودی بود که با استفاده از تفکر یونانی، به ویژه فلسفه‌ی افلاطونی میانه، کوشید تا با کمک روش تفسیر رمزی-تمثیلی متن، معنای باطنی و حقیقی تورات را درک کند. او و پیروان‌اش که معنای باطنی را در چارچوب فلسفه‌ی افلاطونی میانه و عرفانی می‌فهمیدند بسیاری از مفاهیم یونانی را در کلام یهود وارد کردند. فیلون به سبب پای‌بندی‌اش به توحید یهودی، سراسر تورات را تاریخ نفس انسان می‌دانست که با دور افتادن از بدن به خدا نزدیک می‌شود. به گفته‌ی اینان فصل اول سفر تکوین تاریخ محض است؛ از آن حیث که خدا آن را آفرید و در عالم فضایل جای داد. آنگاه خدا به صورت همان عقل، عقل دیگری که به جهان خاکی نزدیک‌تر بود آفرید و نام آن آدم است، از آن پس حس را چونان یار و یاورى که عقل لازم داشت به وی بخشید و نام آن حواس است. عقل چون به واسطه‌ی این حس به سوی لذت که همان مار است کشانیده شد، تباه گشت. فیلون عقل را مخلوق در نظر می‌گرفت ولی با تأثیری که بر مسیحیان یونانی مآب و به ویژه پولس و نیز یوحنا، نویسنده‌ی انجیل چهارم، گذاشت در شکل‌گیری خداشناسی و نظریه‌ی تثلیث مسیحی نقش مهمی ایفا نمود.

انجیل یوحنا

گروه‌هایی که خود را پیروان مسیح می‌دانستند یک یا چند رساله دادند. این رساله‌ها را انجیل به معنای بشارت یا خبر خوش نامیدند. بعدها

مسیحیانی که براساس آراء پولوس و یوحنا مسیحیت غرب را شکل دادند، چهار عدد از این اناجیل را به نام‌های متی، مرقس، لوقا و یوحنا برگزیده و باقی را مجعول نامیدند. کلیسای پولوسی-یوحنایی نیز در راستای قرائت خود از گفتار و اعمال عیسیا ناصری برخی از نامه‌ها و مکاشفه‌ی یوحنا را به عنوان متون مقدس پذیرفت و باقی را مجعول خواند. گفتنی است که هیچ‌یک از رساله‌ها از حواریان مسیح یا از کسانی که مدعی بودند او را دیده یا با او نزدیک بوده‌اند نیست.

نخستین گروه هواداران عیسا ناصری در اورشلیم می‌زیستند و ظهور او و رسالت‌اش را در چهارچوب دین یهود پذیرفتند. مورخان، این گروه را به سبب تبیین مسیحیت در ساختار دینی یهود، یهودی-مسیحی می‌نامند. از رهبران این گروه می‌توان از پطرس حواری و یعقوب، برادر عیسا، نام برد. اینان بر این باور بودند که عیسا مسیح منجی قوم یهود است. او پیامبری است مانند پیامبران یهودی و به هیچ وجه الوهیت نداشت. او انسانی بود مانند سایر انسان‌ها. خارج از یهودیت رسمی آن عصر عده‌ای نیز با تأکید بر انسان بودن مسیح رسالت نجات‌بخش او را در چارچوب ادیان یونانی مآب تفسیر کردند.

پولس قدیس و فرهنگ یونانی

یکی از کسانی که درباره مسیح منجی، اعمال و افکارش تبلیغ کرد پولس یهودی بود. او در آغاز چونان یک یهودی متعصب از آزاردهندگان مسیحیان به اتهام بدعت‌گذار در دین یهود بود ولی پس از چندی مدعی شد که در راه دمشق، در تعقیب مسیحیان، عیسا مسیح بر او ظاهر شده و او را به دین خود فراخوانده است. او سخنان و اعمال مسیح را در چارچوب افکار یونانی مآب بین یونانی زبان‌ها تبلیغ کرد و اعلام نمود که مسیح منجی بشر است. به نظر پولوس، مسیح پسر، قدرت و حکمت خداست و الوهیت کامل

دارد اما از خود خدا کاملاً جداست و در رتبه‌ای پایین‌تر قرار دارد و از او تبعیت می‌کند. انجیل یوحنا نیز کاملاً در چارچوب یهودیت یونانی‌مآب قرار می‌گیرد. یوحنا فلسفه‌های یونانی‌مآب را خوب می‌شناخته و از آنها بهره گرفته و با اندیشه‌های فیلون اسکندرانی نیز آشنا بوده است.

پولس قدیس نیز تربیت یونانی داشت. وی چه به صورت مستقیم و چه به واسطه‌ی انتشار عام آراء سنکا و اپیکتوس زیر تأثیر این دو فیلسوف رواقی مشرب قرار گرفت و بسیاری از عقاید و افکار و تعبیرات متداول در آثار آن دو را در تعالیم خود آورد و به کار برد. دین مسیحی مانند آیین رواقی قائل به لزوم تدبیر سیاسی واحدی برای سراسر جهان بود و تمامی انسان‌ها را از فضیلت واحدی که مشترک در میان تمام آنان است برخوردار می‌شمرد. او اعلام داشت: «یهودی و یونانی، برده و آزاد و مرد و زن در میان نیست. شما همه در عیسا مسیح وحدت دارید». پولس، چنان‌که رواقیان در خطاب انتقادی فلسفی خود می‌گفتند، بر آن بود که مردم با وجود اختلاف در شرایط و قیود زندگی اجتماعی از لحاظ نجات همه یکسان‌اند. او تأکید داشت که چون بشر گناهکار و از درگاه احدیت رانده شد و نفوس بنی آدم هبوط کرد و دچار حرمان گشت خداوند که خیر و لطف محض است فرزند خود را جسمیت داد و به صورت حضرت عیسا درآورد تا دستگیر نوع بشر و فدایی آنها شود و نفوس ایشان را از هلاک رهایی بخشد و بازخیرد نماید. بنابراین نجات مردم در ایمان به حضرت عیساست و وظیفه‌ی ایشان این است که خداوند را دوست بدارند و حضرت عیسا را پروردگار بدانند و عموم مردم را بدون امتیاز قومیت و نژاد و اخلاف زن و مرد و ملاحظه‌ی خواجه و بنده، برادر خود انگارند و نسبت به آنها محبت بورزند و تسلیم و رضا و خضوع و فروتنی باشند و فقر و ریاضت را پیشه سازند تا فضل خداوند نصیب آنان شود و آثار تباهی ناشی از وسوسه‌ی شیطان را برطرف سازند تا ارواح مؤمنان به مشاهده‌ی جمال حق نائل و واصل آید.

بدین سان، تفسیر پولوسی-یوحنایی در سده‌ی سوم میلادی نظر بیشتر مسیحیان را به خود جلب کرد و تفسیر غالب در تاریخ مسیحیت شد، چنان‌که دین مسیحی در غرب و شرق براساس این دیدگاه شکل گرفت. متکلمان بعدی این سنت طی سده‌های چهارم و پنجم اصول اعتقادی تثلیث و مسیح‌شناسی را ایجاد کردند.^۱

۱. امیل بریه، تاریخ فلسفه، جلد دوم، ترجمه‌ی علی‌مراد داوودی.

فصل ۱۹

مکتب نوافلاطونی

کلیات

در دو سده‌ی نخست میلادی، مکتب‌های مهم فلسفی که پس از ارسطو به‌میان آمده بود با ظهور رواقیان متأخر نظیر سنکا و اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس آخرین جلوه‌ی خود را کرد و از آن پس فرونشست. برعکس نظرات ایده‌آلیستی متعلق به سده‌های پنجم و چهارم پ.م یعنی مکاتب افلاطونی و ارسطویی دوباره به اشکال تازه‌ای رونق یافت. ظهور فیلون اسکندرانی در اوایل سده‌ی نخست میلادی و پلوتارکس خرنایی (۴۹ تا ۱۲۶ میلادی) و مفسران افلاطونی به‌ویژه آلبینوس در اواسط سده‌ی دوم و نیز مفسران ارسطو نشانه‌ی چنین پدیده‌ای بود. همزمان آثاری از فیثاغورسیان که از نظرات افلاطون نیز مایه می‌گرفت به پیدایی آمد و این‌ها برآیند تأثیر متقابل فرهنگ یونانی و فرهنگ شرقی بود. در آغاز یهود اسکندریه با ظهور فیلون در این فرهنگ حائز اهمیت شد و از آن پس مکاتب نوافلاطونی و به‌ویژه مکتب فلوطین به خودنمایی پرداخت.

گسترش آیین نوافلاطونی

آیین نوافلاطونی در اساس شیوه‌ای برای وصول به وجود معقول، شناخت ساختار این وجود و توصیف این ساختار بود. نباید پنداشت که نوافلاطونیان وجود معقول را ذاتاً عاملی برای تبیین وجود محسوس می‌دانستند. قصد نخست اینان این بود که انسان از مرحله‌ای که معرفت و سعادت در آن امکان‌ناپذیر است به مرتبه‌ای عبور کند که این هر دو ممکن باشد. چون محسوس تصویری از معقول است و بین آن دو مشابهت هست همین مشابهت باعث می‌شود که بتوان از یکی از این دو به دیگری عبور کرد. اما توجه به این امر به قصد آن نبود که عالم محسوس را تبیین نمایند، بلکه به قصد آن بود که بتوانند به آنچه فی‌نفسه و بدون هیچ‌گونه مناسبت با این جهان وجود دارد برسند. قصص یونانی حاکی از آن بود که حیات خدایان ربطی به عالم انسانی ندارد؛ موجود معقول نیز در نظر نوافلاطونیان جهان را نمی‌شناسد و روی به‌سوی آن نمی‌کند. این شیوه‌ی تفکر همان شیوه‌ی تصویری است که در قصص اولیه آمده و اینک به‌غایت تلطیف شده بود.

در سده‌ی سوم میلادی و دو سده‌ی پس از آن صاحب‌نظران یونانی غیرمسیحی کوشیدند تا ساختار وجود معقول و مراتب آن را بازایابند. فلسفه‌ی این عصر شیوه‌ای برای توصیف مدارج عالم مابعدطبیعی است که نفس با انجذاب روحانی از هر کدام آنها به دیگری گذار می‌کند.

مکتب اسکندرانی

مکتب اسکندرانی فلسفه (از سده‌ی نخست تا سده‌ی ششم میلادی) نام خود را از شهری گرفت که اسکندر تأسیس کرده بود. این شهر از زمانی که بنا شد تا هنگام سقوط، به‌سبب تجارت و دانشگاهی که در آن بود، مرکز اصلی برخورد و التقاط آراء و عقاید دانشمندان بود. مکتب اسکندرانی به

دو معنای متفاوت شهرت یافته است. نخست مراد از آن فلسفه‌ی یهودی فیلون اسکندرانی است که در اوایل سده‌ی نخست هنوز در آن شهر زندگی می‌کرد و از روش‌های افلاطون‌گرایی رواقیان در تعبیر کتاب مقدس (عهد عتیق) سود می‌جست. این گرایش فلسفی فرض می‌کرد که مُثُل افلاطونی پایه‌ی هستی است اما آن را آتش آفریننده‌ای می‌دانست که کل عالم را فراگرفته و تمامی چیزهای زنده و بی‌جان را در آن ایجاد کرده است. تمامی الاهیات مسیحی نخستین، قویاً زیر تأثیر این افلاطون‌گرایی رواقی بود که در آغاز نمی‌توانست روش‌های صرفاً توحیدی را به کار گیرد. اوریگنیس و کلمنت اسکندرانی نیز از نمایندگان مهم این مکتب بودند. وجه دیگری که همواره برداشت گسترده‌تری از مکتب اسکندرانی بوده است شامل مکتب‌های نوفیثاغورسی و التقاطی سده‌های نخستین میلادی و نیز کل نوافلاطون‌گرایی است، گرچه این گرایش در روم، سوریه و نیز خود اسکندریه که شکل‌های شرک‌آمیز و نیز مسیحیت به خود گرفته بود رایج شد، درست‌تر آن است که از این مکتب برای نامیدن مکتب فیلون و دیگر متفکران مسیحی اسکندرانی سده‌های دوم و سوم مسیحی استفاده کنیم.

فلوطین

فلوطین (۲۷۰-۲۰۵ میلادی) بنیانگذار مکتب نوافلاطونی، آخرین فرد فیلسوفان عهد قدیم است. او در یکی از مصیبت‌آمیزترین دوره‌های تاریخ روم می‌زیست. در نیمه‌های سده‌ی دوم میلادی فساد در دستگاه حاکم روم، عزل و نصب و قتل بی‌دری امپراتوران، شایستگی سپاهیان را برای دفاع از مرزها از میان برده بود و راه را برای هجوم‌های پرقدرت ژرمن‌ها از شمال و ایرانیان از مشرق باز کرده بود. جنگ و ناخوشی در حدود یک‌سوم از جمعیت امپراتوری را نابود کرد؛ و افزایش مالیات و کاهش منابع تولید ثروت حتا ایالت‌هایی را که از دسترس نیروهای دشمن

بیرون بودند دچار ورشکستگی اقتصادی ساخت. ضربه‌ی سخت به‌ویژه بر شهرهایی وارد آمد که زاینده‌ی فرهنگ بودند. توانگران برای گریز از چنگال گردآوران مالیات علایق خود را می‌گذاشتند و می‌رفتند. در اواخر سده‌ی دوم بود که از نو نظامی پدید آمد و با کوشش‌های نیرومند دیوکلئیسین و کنستانتین امپراطوری موقتاً نجات یافت.

در چنین جهان پر آشوب و اضطرابی، پاره‌ای از متفکران کوشیدند تا سعادت را در جهانی دیگر، جهانی غیر از این جهان مادی جست‌وجو کنند. به‌نظر آنان فقط «دنیای دیگر» است که ارزش دل بستن دارد. در نزد افلاطونیان آن دنیا همان عالم ابدی «مُثل» بود که دنیای واقعی مقابل این دنیای موهوم ظاهری است. در نظر مسیحیان «دنیای دیگر» عبارت بود از «ملکوت آسمان» که انسان بایستی پس از مرگ از لذات آن برخوردار شود.

یکی از کسانی که در «آن دنیا» سیر می‌کردند آمونیاس ساکاس بود که در اسکندریه، دستکم از سال ۲۳۲ تا ۲۴۳ تدریس می‌کرد و به پلوتینیوس یا فلوطین که در آن هنگام جوانی بیست و هشت ساله بود، فلسفه آموخت. فلوطین سپس برای همراهی با امپراتور گوردیانوس در حمله به ایران محضر آمونیوس را ترک گفت و به شرق آمد ولی وی بعد از شکست گوردیانوس به روم گریخت و بقیه عمر خود را در همین شهر سپری کرد. شاگردانی مشتاق - از جمله کاتب وی فرفوریوس - به گرد وی حلقه زدند. از سال ۲۵۵ م. به اصرار همین شاگردان به نگارش آثار خود و نشر آنها اقدام کرد. رسائل پنجاه و چهارگانه‌ی او به کمک فرفوریوس فراهم آمد. فرفوریوس مجموع رساله‌های استاد را در شش دفتر انتشار داده است. این رساله‌ها به صورت سلسله‌ای از درسگفتارهاست که عقاید او را درباره برخی مطالب ویژه روشن می‌دارد و از جمله‌ی آنها بحث در فرود آمدن نفس در بدن و پیوستن آن دوبه یکدیگر، اعتبار علم نجوم، مسأله‌ی حافظه در انواع مختلف نفوس از نفس انسان تا نفس عالم است. و در همه‌ی این

گفتارها وی به استناد جهان‌بینی ویژه‌ای که همیشه مورد توجه او و در اندیشه‌ی او مؤثر بوده اظهار نظر کرده است. این جهان‌بینی مختص فلوپین نبود. طرح اجمالی آن در آثار رواقیان که حاکی از وحدت خدا و تقدیر و طبیعت بود و نیز در اندیشه‌های مسیحیان که به وحدت در تثلیث قائل بودند، آمده بود. این جهان‌بینی بر چه اساسی استوار بود؟

کسانی که در فلسفه‌ی فلوپین تعمق کرده‌اند، دریافته‌اند که وی دو مسأله‌ی اساسی را وجهه‌ی همت خود ساخته بود: دین و فلسفه. در مسأله‌ی دین، این نکته مورد بررسی بود که چگونه و از چه راه باید بار دیگر نفس را به طهارت و صفای نخستین‌اش بازگردانید. در فلسفه بحث در این بود که ترکیب عالم وجود چگونه است و چگونه می‌توان به روشی که با عقل جور درآید آن را توجیه کرد. بنابراین کشف مبدأ کائنات که به نظر فلوپین هدف نگرش فلسفی است؛ «نهایت سیر» آدمی است یعنی تعیین سرانجام. به نظر فلوپین:

«روحی که در جسد آدمی قرار دارد، همواره در معرض شرّ و اندوه است. روح یا نفس در بدبختی و خسوف و شوق و شرّ می‌زید. جسد برای آن، مانند زندان و قبر است و عالم به مثابه‌ی غار. نفس ذاتاً پاک و بی‌آلایش است، ولی پیوستن آن به جهان ماده موجب شده که صفای خود را از دست بدهد. اما این آلایش هیچ‌گونه تغییری در جوهر آن نداده است.»

افلاطون نیز چنین عقایدی داشت. وانگهی ادیان اورفتوسی تعلیم می‌دادند که نفس به دام عالم ماده افتاده، و هدف غایی دین رها ساختن آن است از عناصر مادی. در آن میان که مکتب افلاطون فلسفی صرف بود، و اسرار اورفتوسی سرشار از اساطیر بود، و به نظرات فلسفی توجهی نداشت و جهان را عرصه‌ای می‌دانست که باید در آن سرانجام نفس آدمی تعیین

گردد، فلوطین می‌خواست ثابت کند که فلسفه‌ی عقلی دارای ارزش دینی نیز هست، و موضوع سرانجام انسان نیز، در عالمی که اشیاء بر وفق نظامی عقلی سامان یافته‌اند، دارای معنا و درخور توجه خواهد بود.

فلوطین از یک سو عالم کائنات را به دو بخش عالم بالا که عین پاکی و صفاست و عالم فرودین که عین ناپاکی است تقسیم شده می‌بیند که نفس گاه بدان عالم و گاه بدین عالم تعلق می‌یابد و آنچه او را به هریک از این دو عالم منتسب می‌سازد، حیات درونی اوست. از سوی دیگر عالم کائنات سلسله‌ای از شکل‌هاست که هر شکل به شکل پیش از خود وابسته است، طوری که عقل را به فهم این نظام قادر می‌سازد. فلسفه‌ی فلوطین کلاً بر محور این دو نظر می‌گردد و می‌خواهد اثبات کند که با یکدیگر منافاتی ندارند، و در نتیجه، اثبات این نکته است که فلسفه‌ی عقلی دارای ارزش دینی است.

درک فلسفه‌ی فلوطین، بدون درک نظریه‌ای در مورد ساختمان عالم محسوس میسر نیست. بنا به نظر فلوطین زمین در مرکز عالم است و آسمان عبارت از افلاکی متحد‌المرکز، که دورترین آنها جای ثوابت است. و هریک از افلاک بعدی، حامل یکی از سیارات است. این جهان محدود، ازلی و فناپذیر است.

فلوطین به سه اقنوم (اصل) قائل است. اقنوم نخست عقل یا عالم معقول است. اقنوم دوم، اقنوم دیگری را - که علت اوست - ایجاب می‌کند، زیرا عالم معقول متعدد است. و عدد، اول نیست، بلکه وحدت است که پیش از هر چیزی است. پس واحد، اول است و مبدأ عالم معقول. اقنوم سوم، بعد از عالم معقول است و همان است که تحقق یافتن ماده را ممکن می‌سازد، و واسطه‌ای است میان عالم عقلی و عالم حسی. این اقنوم سوم، نفس است. بنا به نظریه‌ی فلوطین خدا، در آن واحد، هم مبدأ تفسیر عالم وجود به طریق عقلی و هم موضوع معرفت مستقیم و شهود باطنی است. می‌دانیم که افلاطون از دو راه به معرفت احدیت می‌رسید: «طریق عشق و طریق عقل.

اما فلوپتین این نظریه را اختیار کرد که: خیر ماده در صورت است و اگر ماده حس داشته باشد، به صورت عشق خواهد ورزید.»:

«در کائنات یک ترتیب صعودی حکمفرماست، طوری که هر کائنی نسبت به کائنی که فروتر از او قرار گرفته خیر است... خیر ماده صورت است، و خیر جسد نفس است، که بدون آن نمی‌تواند ایجاد شود و باقی بماند، و خیر نفس فضیلت است، و بالاتر از آن، عقل و بالای عقل همان حقیقتی است که آن را «اول» می‌گوییم.»

خیر هدف اعلایی است که نفسی که دارای عشق و محبت باشد بدان می‌رسد. این عشق، عشق به اشیاء محسوس نیست... عشق عرفانی عشقی است حقیقی و کامل که به هیچ موضوع معین محدودی تعلق نمی‌گیرد. عشق در اینجا حدی نمی‌شناسد زیرا معشوق را حدی نیست. جمال او با هر جمال دیگری فرق دارد، جمالی است برتر از هر جمال دیگر. این عشق حاصل نشود، مگر پس از مرارت و رنج فراوان. و تنها کسانی بدان دست می‌یابند که از امور مادی رخ برتابند و نفس خود را از هر صورتی مجرد سازند. در آن حال است که نفس، ناگهان آگاه می‌شود و جمال حقیقت را مشاهده می‌کند. اما این مشاهده کوتاه و گهگاه است.

این جهان را آغازی نیست، زیرا نتیجه‌ی مشاهده‌ی ازلی است و آن در زمانی است که نه آن را اول است و نه آخر. عالم، بدان‌گونه که افلاطون می‌گوید، صورت ازل است.

به نظر می‌رسد که فلسفه‌ی فلوپتین در برخی جنبه‌ها با فلسفه‌ی رواقیان شباهت دارد ولی دارای ریشه‌های غیریونانی است. دیدیم که فلوپتین همراه سپاه امپراتور گوردیانوس به ایران رفت. چنین می‌نماید که وی پس از آن که فلسفه‌ی یونانی را فراگرفت به حکمت ایران و هند مایل شد و همراهی‌اش با امپراتور را باید با این انگیزه توجیه کرد. فلوپتین از ایرانیان چه آموخت؟ مهمترین عقاید ایرانیان در آن روزگار منحصر به

پرستش میترا بود. آیین میترا به یک موجود برتر، که سرچشمه‌ی نور است و به جهان ماده نور می‌افشاند و تاریکی‌های آن را روشن می‌سازد معتقد بود.

فرفوریوس در کتاب *زندگی فلوطین* گوید که معلم او، به فلسفه‌ی بربرها یعنی غیریونانی‌ها رغبت بسیار داشت و از آنها بهره‌ی بسیار گرفت. وحدت «من» با کائن کلی در او پانیشاد آمده است. در کتب دینی هند اصل دیگری است که در اندیشه‌های فلوطین آمده است؛ و بیگانگی آن با اندیشه‌های یونانی به خوبی مشهود است. موضوع این اصل این است که اتحاد «من» با کائن کلی، از طریق معرفت کلی حاصل نمی‌شود، بلکه دریافتی است که به تمرین و تأمل (ریاضت) حاصل می‌گردد.

و شاید بارزترین چیزی که فلسفه‌ی فلوطین را از نوافلاطونی و دیانات رایج در عصر او متمایز می‌کند این است که در فلسفه‌ی فلوطین، اندیشه‌ی واسطه‌ی بین خدا و انسان، و اندیشه‌ی «نجات‌دهنده» و آنچه را «دیانات نجات» می‌نامیم دیده نمی‌شود. خدا در نظر فلوطین دور از ما نیست. او در اینجا و آنجا و در هر مکان دیگری هست. فلسفه‌ی هندی نیز می‌گوید که برهما، یعنی کائن کلی، مبدأ جمیع کائنات است. و آتمن که «من» محض است، در ذات با برهما اختلافی ندارد. بدین‌گونه می‌نگریم که علاقه‌ی نفس جزئی به کائن کلی، که در فلسفه‌ی فلوطین هست، در اندیشه‌های هندی نیز به وضوح وجود دارد و این مسأله، در این دو فلسفه حل شده است.^۱

فرهنگ فلسفه درباره نوافلاطون‌گرایی می‌گوید:

نوافلاطون‌گرایی، فلسفه‌ی عرفانی در عصر انحطاط و سقوط امپراتوری روم (سده‌ی سوم تا ششم میلادی) است. نظریه‌ی ایده‌آلیستی افلاطون درباره‌ی مُثُل به صورت آموزه‌ی صدور و

فیضان رازورانه‌ی جهان مادی از عنصر اولیه‌ی معنوی درآمد. ماده تنها پایین‌ترین حلقه در مراتب عالم است، فیضی از «روح جهان» که بر آن «نفس» پدید می‌آید و بالاتر از همه «جوهر نخستین» یا «واحد» است. بالاترین مرحله فلسفه نه از طریق تجربه و عقل بلکه از رهگذر نشئه‌ی عرفانی حاصل می‌شود. در این فلسفه ایده‌آلیسم در تتوسوفی (اشراق و عرفان) مستحیل می‌گردد. مکتب نوافلاطونی نخست در مصر، در اسکندریه (آموناس ساکاس و سپس هاپایتا) به‌پیدایی آمد. پلوتینوس (فلوطين) مکتبی نوافلاطونی در روم بنیاد کرد. مکتب با میلیکوس (متوفی در ۳۳۰ میلادی) در سوریه وجود داشت و عناصر فیثاغورسی در آن شدید بود. مکتب نوافلاطونی متأخر توسط پروکلس در یونان سازمان یافت که تا ۵۲۹ میلادی ادامه داشت. نوافلاطون‌گرایی در اصل با مسیحیت خصومت می‌ورزید و حاوی عناصر متعددی از اساطیر و جادوگری شرقی بود. با این‌همه تأثیر نیرومندی بر اندیشه‌های آباء کلیسا و نشو و نماي فلسفه در جامعه‌ی فتودالی چه در کشورهای مسیحی و چه ممالک اسلامی برجا گذاشت.

فرهنگ فلسفه در مورد فلوطين نوافلاطونی نیز می‌نویسد:

فلوطين (پلوتینوس) (۲۷۰-۲۰۵ میلادی)، فیلسوف ایده‌آلیست یونانی، در مصر زاده شد و در روم زیست. پلوتینوس بنیانگذار مکتب نوافلاطونی در روم بود که رازوری‌های آموزش افلاطون را تشدید کرد. به‌نظر وی فرایند جهان با احدیتی آغاز می‌شود که ادراک‌ناپذیر و بیان‌نکردنی است. احد، که منبع ازلی همه‌ی وجود است، نخست چونان عقل کلی، سپس چونان روح جهانی و بعدها چونان نفوس فردی و اجسام جزئی ظاهر می‌شود از جمله ماده که پلوتینوس آن را چونان لاوجود می‌داند. برای پلوتینوس هدف

زندگی انسانی صعود به «احد» است که با جلوگیری از جاذبه‌های جسمانی و نیز با تکامل قوای روحانی، از جمله نیروی شناخت حاصل می‌گردد. روح در مرحله‌ی وجدآور صعوداش، به مصاحبت با خدا نائل می‌شود. تعلیمات پلوتینوس دیالکتیک عرفانی را گسترش می‌دهد: اصل وحدت متقابل‌ها، هماهنگی و زیبایی، شرور و زشتی را در جهان تعیین می‌کند.

فصل ۲۰

آباءِ کلیسا یا نخستین متکلمان مسیحی

آباءِ یا نخستین متکلمان مسیحی، کسانی بودند که در طی شش سده با استدلال عقلانی از شریعت مسیحیت دفاع و آن را توجیه می‌کردند و در شکل دادن به اعتقادات مسیحی نقش اساسی داشتند. آنان کوشیدند فلسفه‌ی یونانی را با مسیحیت منطبق کنند. نمایندگان آنان عمدتاً یوستینوس (۱۶۵-۱۵۰ م)، کلمنت اسکندرانی (۲۱۵-۱۵۰) و اوریگن (۲۵۴-۱۸۵ م) و آگوستین قدیس (۴۳۰-۳۵۴ م) بودند. اینان تفسیری خاص از مسیحیت پولسی-یوحنایی ارائه کردند که چونان تفسیر رسمی مورد قبول قرار گرفت و در سده‌های پسین به صورت دین رسمی غرب امروز درآمد.

پدران رسول

اینان مبلغان بنام و رهبران مسیحی اواخر سده‌ی نخست و دوم میلادی هستند. عده‌ای از آنان با برخی از انجیل‌نویسان معاصر بودند. با این‌که قرائت پولسی-یوحنایی اینان مورد توجه رسمی کلیسا قرار نگرفت و حتا کلیسا چند تن از آنان را بدعت‌گذار هم نامید همچون نسل پس از

نویسندگان انجیل احترام و جایگاه خاصی در تاریخ مسیحیت دارند. آثار پدران رسول با رسالات انجیل نزدیکی خاصی دارند. آثار مزبور پرسش‌هایی را که انجیل‌نویسان بی‌پاسخ گذارده بودند، به شیوه‌ی خاصی پاسخ دادند و پاسخ‌های تازه‌ای نیز ارائه نمودند.

در حدود ۱۰۰ میلادی به یکی از این پدران رسول به‌نام بارناباس نامه‌ای را نسبت داده‌اند که در آن آمده است که با عیسا ناصری شریعت یهود به پایان رسیده و او شریعت روحانی را ارائه کرده است. نویسنده مدعی است که معنای حقیقی متون مقدس را با ایمان از خداوند دریافت کرده است و می‌خواهد آن را به دیگران انتقال دهد. او به دنبال درک معنای روحانی کتاب مقدس (تورات) است و می‌خواهد در این کتاب نشانه‌های ظهور مسیح، پسر خداوند را، که بر صلیب برای نجات انسان‌ها جان داده، بیان کند. در این راه بهترین روش را تفسیر رمزی-تمثیلی می‌داند. از این لحاظ وی به یهودیان یونانی‌مآب اسکندریه به‌ویژه فیلون اسکندرانی نزدیک می‌شود.

ایگناتیوس سومین اسقف شهر انطاکیه در حین سفر به روم چندین نامه به مسیحیان شهرهای مختلف و پولیکارپوس از میری نوشت که برخی از آنها محفوظ مانده است. او نیز مسیح را پسر خدا می‌دانست و بر این باور بود که خدا به واسطه‌ی پسرش بر انسان‌ها ظاهر شده است. به گفته‌ی او پیامبران بنی‌اسرائیل آمدن‌اش را بشارت داده بودند. او در مقابل کسانی که برای مسیح فقط ظاهری انسانی قائل بودند، بر واقعیت انسانی و حیات دنیوی مسیح تأکید کرد. به نظر او مسیح واقعاً زجر کشید و روی صلیب برای نجات انسان جان داد. وی معتقد بود که مسیحی باید ایمان پولس را با نظریه‌ی عشق یوحنا جمع کند. به نظر او ایمان و عشق آغاز و پایان حیات‌اند. ایگناتیوس در عهد سلطنت تراژان (سال ۹۸ تا ۱۱۷ م) به مرگ محکوم و برای اجرای حکم به روم فرستاده شد.

گنوسیان (اهل معرفت)

گنوسیان نیز مدافع فلسفه‌ی مسیحی در سده‌های نخست میلادی بودند که الاهیات مسیحی را با ادیان شرقی باستان، ایرانی، یهودی، مسیحی، مصری و یونانی درآمیخته بودند. اکثر مورخان آیین گنوسی بر این باوراند که ریشه و ساختار آن شرقی و بیشتر ایرانی است. این گروه بر این باور بودند که مسیح فرستاده‌ی خدای خیر است در مقابل خدای شر، یعنی خدای این عالم مادی و حاکم بر آن. بعدها آیین گنوسی در غرب به صورت دین مانوی تا پایان قرون وسطا ادامه یافت. گنوسیان به یک علت نخستین شناخت‌ناپذیر باور داشتند که خود را در صدور متجلی می‌سازد و در مقابل جهان مادی که منبع «شر» است قرار دارد. آنان معرفت (گنوسیس) را عامل نجات و رهایی انسان از جهان مادی می‌دانستند. به باور گنوسیان نجات و سعادت ابدی در رعایت قواعد و آداب دینی به دست نمی‌آید، بلکه با نوعی الهام و اشراق است که نجات حاصل می‌گردد. از گنوسیان برجسته دو نفر به نام‌های *والنتینوس مصری* و *باسیلیدوس سوری* (سده‌ی دوم میلادی) حائز اهمیت بودند. ناگفته نماند که در سده‌های بعد به ویژه در سده‌های میانی تفسیر مانوی از مسیحیت جایگزین دیگر تفسیرهای گنوسی شد که کلیسای کاتولیک آن را به شدت سرکوب کرد.

پدران مدافع

پدران مدافع، نسل پس از پدران رسول‌اند که در بررسی اعتقادات مسیحی بیشتر از فلسفه‌ی یونان امداد جست‌ه‌اند. اینان که در نیمه‌ی دوم سده‌ی دوم و نیمه‌ی نخست سده‌ی سوم میلادی می‌زیستند به جوامع غیرمسیحی نظر داشتند. اینان را به سبب دفاع از عقاید دینی‌شان آپولوژیست نامیده‌اند و می‌توان آن‌را را نخستین متکلمان واقعی یا فیلسوفان مسیحیت خواند.

نخستین فیلسوف از این نسل یوستینوس است. او در سال ۱۰۰ میلادی در ناپلوز به دنیا آمده در سال ۱۶۵ در روم کشته شد، و از این رو به یوستین شهید معروف است. وی دو دفاعیه‌ی خود را به آنتونیوس پیوس و هادریانوس، امپراتوران رومی، نوشت و در آنها به شیوه‌ای مستدل از اعتقادات مسیحی دفاع کرد. او در آراء بیشتر فلاسفه‌ی یونانی سیر کرده بود و از میان آنان افلاطون را بیشتر پسندیده بود. اما به نظر وی افلاطون نیز به تمامی حقیقت دست نیافته بود. او می‌پنداشت که با گرویدن به مسیحیت به حکمت و حقیقت مطلق، که سال‌ها در پی آن بوده، رسیده است.

یوستینوس مسیحیت را چونان یک فلسفه پذیرفت. او برداشتی فلسفی از ایمان داشت. ایمان برای او عبودیت صرف نبود، عقلانیتی اشراقی بود که پایان آن اتحاد با عقل خداوند بود. بدین‌سان ایمان در نزد وی همان فلسفه بود. جمع عقل و دین برای او مانند بسیاری متفکران یونانی مآب حکمت بود. عقل اما از دیدگاه یوستینوس نه عقل حسابگر یا عقل طبیعت‌شناس مثالی، بلکه عقل اشراقی بود که با عالم الوهیت ارتباط دارد.

او کوشید فکر یونانی را به کلام یهودی نزدیک کند. او ادعا کرد که فلاسفه‌ی یونان، به‌ویژه سقراط و افلاطون به گنجینه‌ی حکمت تورات دست یافته و از موسا حکمت آموخته بودند. او نیز چونان فیلون اسکندرانی مدعی بود که آنان نوعی کتاب مقدس را می‌شناخته و آن را خوانده‌اند. بدین‌سان می‌بینیم که یوستینوس راه را برای استفاده‌ی هرچه بیشتر از فلسفه‌ی یونان برای شکل دادن کلام مسیحی باز کرده است.

یوستینوس مدعی است که یونانیان نیز همچون مسیحیان لوگوس را درک کرده‌اند. در آغاز انجیل یوحنا آمده که خداوند لوگوس یا کلمه را از آغاز با خود داشته و سپس آمده است که حیات آدمیان کلمه است؛ کلمه نوری است که آدمیان دریافت کرده‌اند. یوستینوس شاگردانی داشت که برخی نظرات او از جمله جمع عرفان و ایمان و هواداری از گنوسی‌ان - را مورد انتقاد قرار داده‌اند. مثلاً ایرنئوس می‌گفت برخلاف نظر گنوسی‌ان،

خدا همه چیز را از عدم آفرید، او نیازی به ماده‌ی اولیه نداشت. جهان ذاتاً نیک و ثمره‌ی خیر است و نیازی به خدای شرّ نیست. خدا خالق جهان است، نه خدای شرّ.

کلمنس و اوریگنیس اسکندرانی

کلمنس اسکندرانی (حدود ۱۵۰ تا ۲۱۵ م) فیلسوفی رواقی بود که به مسیحیت گروید. او و نیز شاگردش اوریگنیس (۱۸۵ تا ۲۵۴) هر دو از بزرگترین متفکران مسیحی سده‌های نخست میلادی بودند که در حوزه‌ی کلامی اسکندریه نقش مهمی ایفا کردند. تفسیر کلمنس از مسیحیت در مجموعه‌ی رسالات‌اش تفسیری فلسفی-گنوسی است. او به‌عنوان فیلسوفی یونانی مسیحیتی را برگزید که گرایش‌های عمده‌ی فلسفی زمان خود را داشت یعنی فلسفه‌ای با گرایش عرفانی. به‌نظر او دو جریان تاریخی مهم، اندیشه‌ی یونانی و دین یهود است که مسیحیت در انتهای هر دو آنها ظاهر شد و غایت و مقصود آنها گشت. خداوند به هیچ وجه دین را جایگزین فلسفه نکرده است. او بر آن بود که فلسفه‌ی یونانی و کتاب مقدس در مقابل یکدیگر نیستند، حتا می‌توان گفت که هر دو در راستای یک سنت‌اند که یک حقیقت واحد را جست‌وجو می‌کنند. حقیقتی که با تجسّد عیسیای مسیح (لوگوس الاهی) به‌طور کامل عینیت تاریخی یافت. به‌نظر کلمنس خداوند حقیقت را با پیامبران و وحی به قوم یهود و به یونانیان با فیلسوفان و عقل اعطا کرده است. او نیز، مانند یوستینوس، از اشراق عقل برای تمامی انسان‌ها سخن می‌گفت و بر این باور بود که متفکران یونانی نظیر سقراط و افلاطون کتاب مقدس را شناخته و از آن بهره‌مند شده بودند. او به فلسفه چنان حکمت می‌نگریست، حکمتی که نقطه‌ی اوج‌اش در مسیحیت است. به‌نظر کلمنس برخلاف نظر پولس حواری، فلسفه علم الاهی است. اما بر این باور بود که هیچ کتابی تمام

حقیقت را تعلیم نمی‌دهد و اصولاً معرفت حقیقی امری فردی است و در یک رابطه‌ی شخصی با حقیقت الاهی به‌دست می‌آید. پس باید در کنار کتاب مقدس، مراد و شیخی برگزید و تحت راهنمایی او سلوک کرد و حقیقت را جست‌وجو نمود. مرید پس از آموزش لازم و یادگیری طریق عشق ورزیدن، دیگر نیازی به راهنما و مراد ندارد و لوگوس او را با خدا متحد می‌کند. از نظر او مسیحی واقعی کسی است که همراه ایمان به جست‌وجوی عرفان نیز می‌رود. باید از ایمان گذر کرد و به عرفان رسید. کلمنس روش رمزی-تمثیلی را برای درک حقایق کتاب مقدس به کار برد و معتقد بود که کتاب دو معنای ظاهری و باطنی دارد. برای او تفسیر باطنی کتاب، درک عرفانی-نظری متون مقدس همراه با گسترش ایمان است. او در این نوع تفسیر از فلسفه‌ی یونان کمک بسیار گرفت. او در عین حال در مقابل گنوسیسیان مسیحی از تمامیت کتاب مقدس و هماهنگی عهد عتیق با عهد جدید دفاع کرد و بر این باور بود که مسیحیت دنباله‌ی وحی ابلاغ شده به پیامبر بنی اسرائیل بود.

آثاری که در آنها فلسفه‌ی یونانی با متون دینی عبری تلفیق شده بود تا زمان اوریگنس کمابیش غیرمدون و پراکنده بود. اوریگنس نیز مانند معاصر خود فلوطین شاگرد آمونياس ساکاس بود که او را بسیاری کسان بنیانگذار واقعی مکتب نوافلاطونی می‌شناسند. نظرات اوریگنس که در کتاب‌اش به نام «مبادی» تشریح شده شباهت زیادی با نظرات فلوطین دارد و این شباهت بیش از حدی است که با مسیحیت رسمی سازگار باشد. او چندی شاگرد کلمنس نیز بود. در سال ۲۰۲ میلادی رومیان او را به سبب پایبندی به اعتقادات‌اش پس از شکنجه‌ی فراوان به قتل رسانیدند. به نظر بسیاری از مورخان، او بزرگترین متفکر مسیحی سده‌های نخستین میلادی است که نظامی کلامی-فلسفی منسجمی ساخته است و هیچ‌یک از آباء کلیسا به عمق و وسعت جمع‌بندی او در مسائل نظری نرسیدند، اما در طول تاریخ مورد بی‌مهری متولیان دین مسیحی قرار گرفت و کتاب‌های او برخی

سانسور و برخی دیگر سوزانده شد. اوریگنس در کتاب‌های خود در نظر داشت که اصول اعتقادات مسیحی را در چارچوب فلسفی توضیح دهد. او نیز چونان کلمنس بر این باور بود که ظاهر متن کتاب مقدس تمام معنای آن نیست، باید از آن گذشت و به باطن و معنای پنهانی آن دست یافت. او در آثارش به تبیین و تفسیر رمزی و تمثیلی کتاب مقدس پرداخت و آن را در حال و هوایی عرفانی و عقاید یونانی‌مآبی انجام داد.

به نظر اوریگنس جهان قدیم زمانی، و خلقت امری ازلی است. اگر خلقت ازلی نباشد به این معنا خواهد بود که خدا از ازل تصمیم به خلقت نداشته و اتخاذ تصمیم او نوعی تغییر در ذات خداوندی او خواهد بود. در صورتی که ذات خدا نمی‌تواند تغییر کند زیرا تغییر متضمن نقص است و این امر با بساطت و کمال او در تضاد خواهد بود. وانگهی با این رأی وانمود می‌شود مرحله‌ای بوده که خداوند خلق نکرده است؛ و این متضمن تبدیل شدن خداوند به شخص بیکاره می‌گردد. به نظر اوریگنس تصور این مفاهیم درباره خداوند دور از شأن اوست.

این نظریه باعث شد که متکلمان رسمی کلیسا از اوریگنس انتقاد و او را متهم کنند که از متن کتاب مقدس که برای خلقت ابتدای زمانی قائل شده فاصله گرفته است. ولی وی به خلاف متفکران یونانی خلقت را فعل آزاد خداوند می‌دانست و بر این باور بود که در امر آفرینش هیچ ضرورتی حاکم نبوده است، نظریه‌ای که در مقابل نظریه فلوپین همدرس او قرار داشت. اوریگنس در مورد منشأ روح حداقل با سه نظر روبه‌رو بود (الف) خداوند هنگام خلقت هر فرد روح او را نیز خلق می‌کند. (ب) روح هرکس از روح اولیاء خود منشأ گرفته است. (ج) نظریه افلاطونی که معتقد بود ارواح پیش از وجود یافتن ماده به وجود آمده‌اند و موقتاً در اجساد مستقر شده‌اند. اوریگنس هنگامی که ارواح را ذات‌های خلق شده‌ی پیش از وجود یافتن عالم مادی در نظر گرفت که گناه هیچ‌یک از آنها ربطی به دیگری ندارد، به طریق افلاطونیان رفت، اما از سوی دیگر مفهوم گناه

نخستین که از طریق توارث به تمام انسان‌ها رسیده است و این که در کتاب مقدس خلقت روح پس از خلقت بدن آمده است، قابل جمع با نظریه‌ی یونانی نیست. اوریگنس به این تناقض آگاهی داشت و اظهار کرد که چون حواریان و آباء کلیسا هیچ‌یک از این دو نظریه را به‌طور رسمی انتخاب نکرده‌اند، پس استفاده از آنها و به‌ویژه باور به نظر یونانی اشکالی ندارد. او با آن که در آغاز چون یکی از آباء دین مسیح شناخته می‌شد بعدها به سبب اظهارات فوق‌الذکر از سوی متولیان کلیسا محکوم شد.^۱

آریوس اسکندرانی

در اوایل دوره‌ی چهارم، مهمترین بحث‌های کلامی بحث تثلیث و نقش شخص دوم آن در جهان‌شناسی مسیحی بود. در دهه‌ی دوم این سده آریوس اسکندرانی (۲۵۶-۳۳۶ م) یکی از کشیشان شهر اسکندریه قول تازه‌ای ابراز داشت و گفت منکر آن نیست که مسیح پسر خدا باشد، ولی این فرزند، فرزندی جسمانی نیست. بلکه به طریق فیض و صدور است؛ و با این فرض به الوهیت هم لطمه‌ای وارد نمی‌آید. زیرا آنچه از چیز دیگری برون آمده باشد، در طبیعت با آن مغایر نیست. پیروان آریوس مانند مخالفان خود بر این باور بودند که فیض و صدور از ازل صورت گرفته است ولی آریوس صدور ابن از آب را به صدور معلول از علت تشبیه می‌کرد. بنابراین پسر از پدر پدید آمده و شبیه اوست، نه برابر با او. زیرا در آیین نوافلاطونی به این اصل اعتقاد داشتند که وجودی که صادر می‌شود پایین‌تر از وجودی است که آن را صادر می‌کند؛ و حال آن که اعتقاد به الوهیت عیسی مسیح با این اصل تقابل داشت و مستلزم حصول یقین درباره رأی بود که آن را نمی‌توانستند ناشی از تفکر فلسفی بیان‌گذارند. بحث مهم دیگر در میان مسیحیان این بود که عده‌ای الوهیت و عده‌ای

دیگر از انسان مسیح دفاع می‌کردند. قسطنطین امپراتور تازه مسیحی شده که می‌خواست این دین از مبانی اصلی وحدت‌بخش یونانی زبان شرق و بخش لاتینی زبان غرب امپراتوری روم باشد در سال ۳۲۵ م برای اصل این اختلاف بزرگان مسیحی را به شهر نیقیه برای تشکیل شورایی دعوت کرد. با این‌که آراء آریوس علت اصلی تشکیل این شورا بود، او و هم‌فکرانش موفق نشدند در آن شورا شرکت کنند. در شورای نیقیه بر الوهیت مسیح به عنوان شخص دوم تثلیث و هم‌جوهری با پدر تأکید گردید و مخالفان هم مورد تفکیر قرار گرفتند.

با این همه، در بعضی از حوزه‌های دیگر دیده می‌شود که آیین افلاطونی رونق بیشتر یافته و مقبول‌تر بوده است. مثلاً آثار این رونق و مقبولیت را در کتابی که نمزیوس، اسقف امزا در حدود ۴۰۰ میلادی موسوم به درباره ماهیت انسان نگاشته است می‌توان یافت. در این کتاب هیچ‌گونه نشانی از تمسک به وحی مسیحی نیست، بلکه اسقفی به آزادی فیلسوفان درباره‌ی مسأله‌ی ارتباط نفس و بدن سخن گفته و درباره این‌که چگونه دو شیء مستقل و مجزا می‌توانند وجود واحدی را پدید بیاورند بحث کرده است و رویکرد او به سوی عقایدی نظیر عقاید آمونیاک ساکاس استاد فلوپین بوده است که به هر صورت شباهت بسیار به آیین خود فلوپین داشته است. در مذهب او نفس به نور معقولی که بدن در آن مستغرق است تشبیه شده و صدور نفس از منشأ الهی مورد قبول قرار گرفته است و این رأی از جمله‌ی آرای است که مسیحیان را از فلسفه‌ی یونان بسیار دور می‌دارد.^۱

اگوستینوس قدیس

معتبرترین و بزرگترین آباء کلیسا آگوستینوس قدیس (۴۳۰-۳۵۴ م) متکلم مسیحی و فیلسوف عارف است که در آغاز جوانی به مذهب مانی

گروید و سپس متوجه اندیشه‌های افلاطون و فلوپین شده، شیفته‌ی آموزش‌های آنها گشت. وی سرانجام با شنیدن مواعظ برخی از آباء به دین مادری - مسیحیت - بازگشت و چنان شوق و شوری وجود او را فراگرفت که در عنفوان جوانی به حلقه‌ی کشیشان درآمد و مدارج روحانی را یکی پس از دیگری طی کرد تا جایی که به مقام اسقف شهر هیپو در افریقایی شمالی رسید. وی در تحقیق چگونگی علم و معرفت و یگانگی خداوند و تثلیث، چگونگی آفرینش و حقیقت نفس و بقا و مبدأ و آینده‌ی آن، در باب مسأله‌ی گناه و ثواب و جبر و اختیار و نجات انسان به فضل الاهی آثار چندی نوشت که در آنها فلسفه‌ی افلاطونی را با مسیحیت جمع آورده، به صورت ویژه‌ای ارائه داده است. جهان‌بینی او خیلی روشن و صریح بر اصل «هر کجا ایمانی نیست معرفت و حقیقتی هم نیست» استوار بود. آراء و آثار او یکی از منابع مدرسیان (اسکولاستیک) را تشکیل داد. او در چارچوب سنت مسیحی چند ویژگی برای آفرینش ذکر می‌کند که توجه نکردن به آنها نوعی بدعت به حساب می‌آید. به نظر او خلقت از عدم است، یعنی او به خلاف افلاطون و برخی از فلاسفه‌ی یونانی معتقد به ماده اولیه‌ای که قدیم ذاتی باشد که صانع روی آن کار کرده است نبود. او می‌گفت خداوند موجودات را از عدم خلق کرده است. در واقع پیش از آفرینش هیچ چیز نبوده است. او خلقت از عدم را در مقابل خلقت از ماده قرار داد. به نظر او خلقت امری ارادی و اختیاری است. خدای آگوستینوس عاقل و حکیم است و با عقل و حکمت‌اش می‌آفریند. عقل خدا همان سخن است. او از معنای دوگانه‌ی «لوگوس» که عقل و سخن است برای تبیین آفرینش و نظم عالم استفاده می‌کند.

او در کتاب اعترافات بحث مبسوطی درباره‌ی ماهیت زمان داده. به نظر او با آفرینش موجودات زمان نیز خلق شد. پیش از آفرینش زمان وجود نداشته است. خداوند به سبب سرمدی بودن‌اش پیش از زمان و تمام

موجودات وجود داشته است. او با عقاید رواقیان نیز که معتقد بودند گناهان و محاسن ما هر دو ناشی از خود ماست ضمن ردّ نظر یونانیان مبنی بر اصالت عقل، مخالفت کرد. مثلاً پلاگیوس (۴۲۲ - ۳۶۰ م.) که یکی از بدعت‌گزاران به‌شمار می‌رفت گفته بود که «اگر معصیت آدم موجب شود که کسانی هم که گناه نکرده‌اند آزار ببینند عدالت مسیح نیز باید شامل کسانی هم که به وی اعتقاد ندارند بشود.» و نیز بر آن بود که به هیچ وجه نمی‌توان گفت که خدایی که گناهان خود ما را می‌بخشد گناهان دیگران را بر ذمه‌ی ما قرار می‌دهد. آگوستین این نظر را رد می‌کرد و می‌گفت به این ترتیب دعا کاری بیهوده تلقی می‌گردد. اگر به تأثیر دعا قائل نباشیم هرگونه اعتقاد دینی مان را از دست می‌دهیم. او در کتاب شهر خدا پنداشت مسیحی تاریخ جهانِ مقدر شده توسط خدا را معرفی کرد. او در «شهر خدا»، حاکمیت جهانی کلیسا، را در مقابل شهر زمین، دولت سکولار «طاغوت» قرار داد. این آموزه، نقش مهمی در مبارزه‌ی پاپ‌ها علیه ارباب فئودال ایفا کرد. آگوستین بر آن بود که نور حضور خداوند در ضمیر انسان او را قادر به تشخیص حقیقت ابدی می‌سازد. آگوستین تأثیر قابل ملاحظه‌ای در گسترش بعدی الاهیات مسیحی بر جای گذارد. اندیشه‌ی آگوستین هنوز هم در هر دو سوی روحانیت کاتولیک و پروتستان مورد توجه و علاقه است.^۱

بوئتیوس

بوئتیوس، آنی‌سیوس مانلیوس سورینوس (۵۲۴-۴۸۰)، آخرین فیلسوف بزرگ رومی است. اگرچه رسماً نماینده‌ی نوافلاطون‌گرایی است، فلسفه‌ی او به جهت التقاط‌گرایی و تمایل‌اش به علوم مثبت قابل

۱. محمد ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطا و... و امیل بریه، تاریخ فلسفه دوره رومی، پیشین.

توجه است. در جنبه‌های اخلاقی‌اش، متمایل به رواقی‌گری است. بوئتیوس آثار ارسطو درباره منطق و مقدمه فروریوس درباره مقولات را ترجمه و تفسیر نمود. او آثار اوقلیدس را نیز ترجمه کرد و تعبیری از مقدمه‌ی علم حساب اثر نیکاماخوس ارائه داد. او همچنین رساله‌ی نغز و شیوایی درباره موسیقی یونان باستان نوشت. تسلا‌ی فلسفه رواقی‌گرایانه‌ی او اثر فلسفی عمده‌ی محسوب می‌شود که در زندان نوشته شد. برخی از ترجمه‌های او از ارسطو اکنون جعلی تلقی می‌شود. او که در خانواده‌ای اشرافی زاده شد، مطابق سنت خانوادگی‌اش در دوره‌ی امپراتور تئودوریک، مهم‌ترین مقام را احراز کرد. تا این‌که چندی بعد به همکاری با دربار بیزانس (روم شرقی) به اتهام کوشش برای براندازی حکومت تئودوریک به زندان رفت و پس از دو سال گذراندن در زندان سرانجام در سال ۵۲۴ میلادی اعدام شد.

بوئتیوس با این‌که در شکل دادن فلسفه و کلام مسیحی نقش مهمی داشت، کلیسای کاتولیک هیچ‌گاه او را یک قدیس نشناخت. حتّا مرگ او به این امر کمک نکرد. شاید روش عقلانی در مسائل کلامی و از همه مهم‌تر ظاهر غیر مسیحی کتاب در تسلا‌ی فلسفه در این امر دخالت داشته بوده است. توده‌ی مردم در زادگاهش او را یک قدیس خواندند. در سده‌ی دوازدهم آبلار قدیس او را شهید خطاب کرد اما به سبب همان شیوه‌ی تفکر پیش‌گفته‌ی کشیشان بسیاری نیز با او مخالف بوده تا آنجا که آثار او را شیطانی و ضدّ مسیحی خواندند.

در رساله‌های کلامی‌اش، ردپای فلسفه‌ی افلاطونی، مشایی، رواقی و اندیشه‌های نوافلاطونی به‌روشنی دیده می‌شود. او در کتاب خود در تسلا‌ی فلسفه از دین و ایمان سخن می‌گوید، اما این دینی فلسفی است و در آن ایمان با عقل یکی شده است. او می‌خواهد موضوع‌های اعتقادی را به کمک عقل یا فلسفه توضیح دهد. به‌نظر او تمامی انسان‌ها یک ریشه و منشأ دارند و خدا آنها را مختار آفریده است. اختیار انسان براساس عقل اوست. او

می‌تواند چیزی را بخواهد یا آن را رد کند. و هرچه به جوهر الاهی نزدیک‌تر شود از اختیار بیشتر برخوردار می‌شود، اما هنگامی که به مادیات میل می‌کند و آنها را بر مبنای ارزش‌های خود قرار می‌دهد از آزادی انتخاب‌اش کاسته می‌گردد. عده‌ای بوئیوس را به لحاظ شیوه‌ی تفکرش نخستین فیلسوف مدرسی (اسکولاستیک) غرب می‌دانند.^۱

فصل ۲۱

فلسفه در قرون وسطا

مقدمه

با مسیحی شدن قسطنطین در آغاز سده‌ی چهارم میلادی، مسیحیت با شتاب بیشتری گسترش یافت چنان‌که تا در حوالی پایان این سده دین رسمی امپراتوری گشت. پیش از این امپراتوران روم برای این‌که در مقابل حملات اقوام بربر و ژرمن‌ها بهتر مقاومت کنند؛ دولت خود را به دو بخش تقسیم نموده و تشکیل دو امپراتوری شرق و غرب داده بودند. مرکز امپراتوری مغرب روم و مرکز امپراتوری شرقی شهر جدید قسطنطنیه (استانبول) بود. با این‌همه در همین احوال ممالک امپراتوری میدان تاخت و تاز قبایل بربر شد و سرانجام امپراتوری و جامعه‌ی برده‌داری در هم شکست و مضمحل شد ولی امپراتوری روم شرقی (بیزانس) تا سده‌ی پانزدهم هنگام هجوم ترکان عثمانی برجای ماند. دو سده پس از آن یعنی در سده‌ی هفتم میلادی امپراتوری روم شرقی و ممالک ایران نیز گرفتار هجوم اعراب شدند. دولت ساسانی یکسره انقراض یافت و ممالک ایران، سوریه و بخشی از آسیای صغیر و سراسر شمال آفریقا و شبه جزیره‌ی اسپانیا به تصرف بنی‌امیه درآمد.

انقراض امپراتوری روم غربی و در پی آن اضمحلال جامعه‌ی

برده‌داری توأم با خاموشی چراغ علم و ادب و فلسفه، میراث فلسفه‌ی باستان را از میان برد و تا نیمه‌ی سده‌ی دوازدهم ناشناخته ماند. چندین سده غوغای تاخت‌وتاز گردنکشان، اصحاب علم و دانش را ساکت نمود و دیگر سروصدای درس و بحث برنخواست مگر پس از آن‌که در آسیا خلفای عباسی به سلطنت رسیدند و در اروپا قبایل ژرمن از جوش و خروش بازماندند و سلطنت‌های چندی تأسیس نمودند که منجر به تأسیس دولت‌های جدیدی در اروپا شد.

در هنگامه‌ی تاخت‌وتاز قبایل بربر در اروپا و آسیا دیرها و کلیساها در امان بودند زیرا طوایف ژرمن چون بر ممالک روم استیلا یافتند به‌زودی زیر سلطه‌ی معنوی مسیحیت درآمدند و مراکز دینی را محترم و مقدس شمردند. اولیای دین مسیح نیز اغلب از دخالت در امور دنیوی کناره می‌جستند و اماکن مقدس را برای عبادت امن نگاه می‌داشتند. از این رو کشیشان و راهبان مسیحی در سایه‌ی آرامش و سکوتی که در محیط آنان برقرار بود می‌توانستند به کارهای تحقیقی نیز پردازند. بدین‌سان کلیسای کاتولیک چونان تنها نیروی سازمان یافته که نظام اداری رومیان را می‌شناخت و از املاک و ثروت بسیار نیز بهره‌مند بود و به لحاظ دینی نیز مرجعیت داشت، رفته رفته توانست حاکمیت فرهنگی و سیاسی خود را گسترش دهد. کلیسا، خود را جانشین مسیح بر روی زمین و اعطاکننده‌ی سعادت جاودانی می‌دانست و رفته رفته در امور اجتماعی و سیاسی نیز دخالت می‌کرد و بدین‌گونه شیرازه‌ی آموزش و پرورش را نیز در دست گرفت. افراد تحصیل‌کرده منحصر به کلیسایان بودند و پادشاهان و امیران نیز برای اداره‌ی امور حوزه‌ی حکومتی‌شان به آنان نیاز داشتند. فلسفه و علوم، هنر و ادبیات و تمام معارف انسانی دیگر هدفی مستقل نداشتند، بلکه به ابزار و وسیله‌ای تبدیل شدند که برای رستگاری اخروی انسان مورد استفاده قرار می‌گرفتند.

دین ایدئولوژی مسلط بود - دو مذهب مسیحی (کاتولیک‌گرایی در روم

و ارتودوکسی در اروپا).

کلیسای لاتینی زبان کاتولیک و کلیسای یونانی زبان ارتودوکس، با وجود قرائت مشترک شان از آموزه های پولس قدیس و یوحنا درباره مسیحیت، به تدریج از یکدیگر فاصله گرفتند، تا این که در سده های بعدی به کلی از یکدیگر جدا شدند. در مورد دلایل این جدایی، بجز تفاوت های سیاسی و فرهنگی و انفصال دو بخش امپراتوری روم به دو مسأله ای اعتقادی نیز می توان اشاره کرد. پاپ رهبر کلیسای کاتولیک با ادعای جانشینی عیسی مسیح خود را رهبر مسیحیان جهان می دانست، در حالی که کلیسای ارتودوکس هیچگاه چنین ادعایی را نپذیرفت و همیشه بر استقلال خود از کلیسای کاتولیک روم پای می فشرد.

بزرگترین نقطه ی اختلاف این دو کلیسا در اعتقادات مربوط به تثلیث بود. تفسیر کلیسای ارتودوکس از اعتقادنامه ی شورای نیقیه (۳۲۵ میلادی) حاکی از این بود که مسیح از آب، متولد شده است و روح القدس صادر شده از آب از طریق ابن است، در حالی که کلیسای کاتولیک مدعی بود که روح القدس صادر شده از آب و ابن است.

بدین سان کلیسای کاتولیک که خود را تنها حقیقت می دانست و از ساختار و سازمان بسیار منظمی هم برخوردار بود و سلطه ی هیچ نیروی سیاسی یا پادشاهی را بر نمی تابید، دوره ی جدیدی از تمدن اروپا به نام قرون وسطا را شکل داد. از این پس تا اواخر قرون وسطا، خواستاران تحصیل علم باید به لباس کشیشان و راهبان درمی آمدند و غیر از فراگیری علوم نظری وابسته به ایمان مسیحی آموزش دیگری نمی توانستند یافت. همه چیز زیر سلطه ی دین قرار گرفت و پژوهش های عقلی نیز تابع ایمان و اعتقادات مسیحی شد. از معارف بشری هم تا جایی استفاده می شد که به فهم دین کمک می کرد. بدیهی است فلسفه نیز چونان بررسی عقلانی جهان، دیگر جایی نداشت.

عقاید جزمی آنها پایه ی تمامی اندیشه ها درباره طبیعت، جهان و انسان

بود. گسترش مکاتب متعلق به حوزه‌های دینی، تأسیس دانشگاه‌ها در نیمه‌ی سده‌ی دوازدهم (در ایتالیا، انگلستان، بوهیمیا و فرانسه) اهل فلسفه را تشویق کرد که به تبیین‌ها و حتا توجیهات جزمیات دینی بپردازند. بدین‌گونه فلسفه تا اواخر سده‌ی پانزدهم «خدمتگار الاهیات» بود. این نقشی بود که چنان‌که پیش از این گفته شد به دست مدافعان مسیحیت علیه مشرکان و سپس در نوشته‌های «آباء کلیسا» ایفا گشت.

برجسته‌ترین این پدران کلیسا آگوستین قدیس، اندیشه‌های نوافلاطونی را در سامانه‌ی آموزه‌های فلسفی مسیحیت وارد کرد. در عصری که حوزه‌ی نوافلاطونی با ظهور فلوطین به کمال خود رسید آراء تألیفی و تفصیلی امثال کلمنس و اورینگنس اسکندرانی در حوزه‌ی درسی اسکندریه پدید آمد. در مقابل پروکلس و داماسکیوس، در همان زمان آگوستین قدیس و آباء دوپاکیه و تمام کسانی که می‌توان آنان را نوافلاطونیان شرقی نامید نظر نمزیوس و دیونوسیوس آریوباغی (سده‌ی پنجم) منبع غربی نفوذ نوافلاطون‌گرایی سازگار شده با نیازهای ایدئولوژی مسیحی بودند.^۱

مکتب اسکولاستیک یا مدرسیان

از آنجا که در قرون وسطا مباحث علمی و فلسفی عمدتاً منحصر به آن چیزی بود که در مدارس دیر و کلیسا دایر بود و آموزش و پرورش زیر نظر مدارس مزبور یعنی دستور اولیای دین مسیح اداره می‌شد و مدارس را به زبان لاتین اسکولا می‌گفتند از این رو تمامی علم و حکمت آن دوره را اسکولاستیک نامیده‌اند. علم و حکمت اسکولاستیک دارای ویژگی‌هایی بیش از نام ظاهری آن است و بیشتر با ویژگی‌هایی به شرح زیر شناخته شده است:

نخست این که هدف پژوهشگران که غالباً در سلک کشیشان بودند جست و جوی براهینی برای اثبات اصول دین و استوار ساختن عقاید بودند نه کشف حقایق، طوری که اولیای کلیسا به صراحت می گفتند ایمان بر عقل مقدم است. یعنی برای ایمان فهم لازم نیست نخست باید ایمان آورد سپس در صدد فهم برآمد زیرا تا ایمان نباشد فهم حاصل نمی گردد. بنابراین کوشش پژوهشگران بر این امر متمرکز بود که عقل را به خدمت ایمان گذارند و علم را با جزمیات و احکام کلیسا سازگار کنند.

دو دیگر آن که اهل تحقیق آزادی و استقلال نداشتند. هر کس از تعلیماتی که اولیای کلیسا به آن قائل بودند پا فراتر می گذارد گرفتار تکفیر و حبس و آزار می گشت یا می بایست توبه و استغفار کند و آنچه را گفته و نوشته انکار نماید (نظیر گالیله در اواخر سده های میانه). شمار کسانی که به واسطه ی فراروی از احکام اولیای کلیسا گرفتار عقوبت گردیده و اعدام شده و زنده سوزانیده شده اند کم نیست. کتاب ها و رساله های بسیاری را به بهانه ی مخالفت با دین یا به واسطه ی مابینت با افکار اولیای کلیسا به آتش سپردند. بنابراین تحقیق علمی به جای این که بر مشاهدات و تجربیات و تعقل و مطالعه در امور و داده های واقعی استوار باشد باید بر گفته های پیشینیانی که مورد قبول اولیای کلیسا بودند منطبق می شد. اندیشه های تازه ظهور نمی یافت و اصول و حقایق جدید به پیدایی نمی آمد تنها آموزه های گذشتگان مورد نظر را مسلم دانسته و همواره مورد بحث و فحص و تمجید قرار می دادند.

سوم آن که موضوع مباحثه ی اهل کلیسا بیشتر جدال در این قبیل موارد بود که: «آیا علم خدا افزایش پذیر هست یا نه؟ آیا کیوتری که روح القدس به صورت او درآمد حیوانی واقعی بود؟ اقنوم اول که نازاده است آیا این خاصیت ذاتی اوست؟ حضرت عیسا را چون به دار کشیدند دست و پا و پهلویش را مجروح کردند بعد که دوباره زنده شد آیا جای زخم های او باقی

بود؟ پیش از خلقت آدم فرشتگان کجا منزل داشتند؟ حضرت آدم هنگام هبوط به چه قد و قامتی بود؟^۱

البته در آن دوره دانش‌طلبان اهل تحقیق نیز بسیار بوده‌اند و در هر حال آن روزگار را نمی‌توان یکسره زمان بی‌حاصلی دانست. آن دوره در عین حال دوره‌ی ورزشِ فکری اروپاییان است و آن از سده‌ی نهم میلادی آغاز و در سده‌ی پانزدهم پایان یافت.

بحث کلیات

یکی از مسائلی که میان فیلسوفان یا متکلمان اسکولاستیک محل گفت‌وگو بود، مسأله‌ی حقیقت کلیات است و این بحثی است که موضوع اختلاف مهم افلاطون با ارسطو بوده که آیا کلی وجود واقعی دارد یا نه. می‌دانیم که افلاطون مُثُل (ایده‌ها) را موجود واقعی می‌دانست و افراد را سایه یا پرتو آنها می‌پنداشت اما ارسطو افراد عینی را واقعی می‌شمرد و حقیقت نوع و جنس را در خارج از افراد موجود نمی‌دانست. فیلسوفان اسکولاستیک این مسأله را گرفتند و در سراسر طول مدت سده‌های میانه حتا پس از آن هم موضوع بحث و اختلاف و مشاجره قرار دادند. گروهی به واقعیت کلیات باور داشتند. گروه دیگر در سوی مقابل افتادند و برای کلیات هیچ حقیقتی قائل نشدند حتا کلی را دارای وجود ذهنی هم ندانسته فقط لفظ و صورت پنداشتند، طوری که سرده‌ی این جماعت برای اقانیم سه‌گانه (تثلیث) هم وحدت قائل نشده آنها را سه شخص مستقل پنداشت و مذهب تثلیث واقعی اختیار کرد که با توحید منافی است.

نام‌گرایان و واقع‌گرایان (کلیات)

بدین‌گونه اصحاب اسکولاستیک نزاع در واقعیت یا عدم واقعیت کلیات را از اهم مباحث و موضوع مهم فلسفه‌ی خود ساختند: کسانی که به واقعیت کلیات باور داشتند رئالیست یا واقع‌گرا و کسانی که کلیات را امری ذهنی یا غیرواقعی می‌دانستند نام‌گرا یا اهل تسمیه لقب گرفتند. فرهنگ فلسفه درباره‌ی فلسفه‌ی اسکولاستیک و گرایش‌های مختلف آن می‌نویسد:

مدرسیان نامی بود که به پیروان «فلسفه‌ی مدرسی» سده‌های میانی داده شد. مدرسیان کوشیدند اساسی نظری برای جهان‌بینی دینی فراهم کنند. این فلسفه بر نظریات فلسفه‌ی باستان (افلاطون، و به‌ویژه ارسطو) استوار بود که مدرسیان نظرات آنان را با مقاصد خود سازگار نمودند. مناقشه بر سر کلیات^۱ در فلسفه‌ی مکتب‌گرایی سده‌های میانه از بارزترین مباحث بود. به لحاظ تاریخی فلسفه‌ی مدرسی به ادوار چندی تقسیم می‌شود: آغازین (سده‌های نهم تا سیزدهم) زیر تأثیر اریگنا، انسلم از کانتربوری، ابن‌سینا، ابن‌رشد، ابن‌میمون و پیروانش). مکتب‌گرایی «کلاسیک» (سده‌های چهاردهم و پانزدهم) که ارسطوگرایی بر آن مسلط بود (آلبرت کبیر، توماس آکیناس). مناقشه میان کلیسای کاتولیک و الاهیان پروتستان که با مکتب‌گرایی متأخر (سده‌های پانزدهم و شانزدهم) مشارکت داشت سرانجام بازتاب مبارزه میان کلیسای کاتولیک علیه جنبش اصلاح دین^۲ بود. سده‌ی نوزدهم شاهد دوره‌ی مدرسیان نو بود که مکاتب گوناگون فلسفه‌ی کاتولیک (توماس‌گرایی، مکتب افلاطونی-آگوستینی، مکتب فرانسیسکان و جز آن) را متحد می‌سازد.

فرهنگ فلسفه در مورد دو گرایش مکتب مدرسی می‌نویسد:

واقع‌گرایی، گرایی در مدرسیان (اسکولاستیک‌ها) بود مبنی بر این‌که مفاهیم عام (کلیات) وجود واقعی دارند و بر وجود اشیاء مفرد مقدم‌اند. این گرایش خط سیر افلاطون را در حل مسأله‌ی رابطه میان مفهوم و جهان عینی، میان عام و خاص را ادامه داد. واقع‌گرایی چونان مبنای فلسفی کاتولیسیسم به کار گرفته شد. نمایندگان بارز آن آنسلم کانتربوری، ویلهلم شامپو بودند. توماس آکیناس نیز به این گرایش نزدیک بود. نمایندگان نام‌گرایی یا اصحاب تسمیه به‌ضد آن مبارزه کردند. این مبارزه بازتاب دو گرایش در فلسفه-ماتریالیستی (نام‌گرایی) و ایده‌آلیستی (واقع‌شناسی کلیات) بود.

نام‌گرایان یا اصحاب تسمیه

گرایشی دیگر در فلسفه‌ی مدرسی به مفاهیم کلی فقط چونان نام‌های اشیاء جزئی و مفرد می‌نگریست. به‌خلاف رئالیسم قرون وسطایی نام‌گرایان اظهار می‌داشتند که فقط اشیاء مفرد با خواص فردی‌شان واقعاً وجود دارند. مفاهیم عام را تصورات ما از این اشیاء ایجاد می‌کنند، آنها وجودی مستقل از اشیاء ندارند و حتا بازتاب خواص و کیفیات آنها نیز نیستند. نام‌گرایی به گونه‌ای ناگسستنی با گرایش‌های ماتریالیستی پیوند داشت که تقدم اشیاء و خصلت ثانوی مفاهیم را می‌پذیرفت. به‌نظر مارکس نام‌گرایی بیانگر آغازین ماتریالیسم در قرون وسطاست. نام‌گرایان اما درک نمی‌کردند که مفاهیم عام بازتاب کیفیات واقعی چیزهای عیناً موجوداند و اشیاء جزئی و مفرد جدا از کلی نیستند بلکه کل را در درون خود دارند. روسلین، جان دونس اسکاتوس و ویلیام اوکامی بارزترین نام‌گرایان در سده‌های چهاردهم و پانزدهم‌اند.

فصل ۲۲

فلاسفه یا متکلمان برجسته‌ی دوران اسکولاستیک

مقدمه

ظهور سلسله‌ی کارولنژین‌ها Carolingians در سده‌ی هشتم میلادی، که از قوم فرانک و یکی از اقوام ژرمن بودند و در بخش بزرگی از اروپای غربی حاکم شدند، نقطه‌ی عطفی در تحولات فرهنگی و فلسفی بود. بزرگ‌ترین و مهم‌ترین امپراتوران این سلسله شارلمانی در سال ۷۶۷ میلادی به سلطنت رسید و در سال ۸۰۰ میلادی نیز پاپ لئوی سوم تاج امپراتوری را بر سر او گذارد. بدین‌سان برای نخستین بار پس از سقوط امپراتوری روم غربی دولتی بزرگ در غرب اروپا تشکیل شد که امپراتوری مقدس روم نام گرفت.

مهم‌ترین دستاورد شارلمانی در حوزه‌ی فرهنگ است. او در این حوزه اصلاحات چندی به‌مورد اجرا گذاشت و در نظام آموزش و پرورش تحولی ایجاد کرد. در اجرای این اصلاحات متفکران ایرلندی، انگلیسی، ایتالیایی و اسپانیایی به‌وی یاری رساندند. در واقع می‌توان گفت قرون وسطای فرهنگی و فلسفی در اروپا از سده‌ی نهم آغاز شد زیرا پس از سقوط امپراتوری روم در سده‌ی پنجم میلادی که عصر ظلمت لقب گرفته

است، در مدارس اروپا تنها مقدماتی از زبان لاتین و کلام مسیحی تدریس می‌شد و به‌ندرت کسانی پیدا می‌شدند که زبان یونانی بدانند. آگاهی مسیحیان از فلاسفه‌ی یونان بیشتر از طریق نقل‌قول‌های موجود از کتاب‌های لاتینی بود. بخشی از کتاب تئائوس را کالسیدیوس ترجمه کرد و بخش بزرگی از منطق ارسطو (ارغنون)، رابوئتیوس به لاتین ترجمه و تفسیر کرده بود. ولی اروپا تا اواخر سده‌ی دوازدهم میلادی در انتظار ترجمه‌ی فیزیک و مابعدالطبیعه‌ی ارسطو ماند.

شکوفایی تمدن اسلامی

گفتنی است که مراد از اصطلاح عصر ظلمت، فاصله سال‌های ۶۰۰ تا ۱۰۰۰ میلادی مربوط به اروپای غربی است، در حالی که در چین این دوره سلسله تانگ را در بر می‌گیرد که به گفته‌ی برتراند راسل بزرگترین دوره‌ی شعر چینی و نیز دوران شکوفایی تمدن اسلامی است وی می‌نویسد:

این عصر از بسیاری جهات دیگر، عصری بسیار شایان توجه است. تمدن درخشان اسلام در این عصر از هندوستان تا اسپانیا شکوفا شد. آنچه در این هنگام دنیای مسیحی از دست داده بود، تمدن از دست نداده بود. کاملاً برعکس، هیچ‌کس در این زمان نمی‌توانست حدس بزند که اروپای غربی بعدها از حیث قدرت یا از حیث فرهنگ بر دیگر جاها مسلط خواهد شد. ظاهراً چنین می‌نماید که تمدن همانا تمدن اروپای غربی است؛ اما این پندار کوتاه‌بینانه است. بخش بزرگی از محتوای فرهنگی ما از مدیترانه‌ی شرقی، از یونانیان و از یهودیان گرفته شده است. و اما قدرت: اروپای غربی از زمان جنگ‌های قرطاجنه (کارتاژ) تا سقوط روم یعنی نزدیک به شش سده از ۲۰۰ پ.م تا ۴۰۰ میلادی تسلط داشت. پس از آن زمان، هیچ دولتی در اروپای غربی از حیث قدرت با چین، ژاپن یا خلافت [اسلامی] قابل مقایسه نبود.

از سده‌ی نهم به بعد با شکل‌گیری مدارس و نظم نسبی آموزش، متکلمان برخی از متون لاتینی قدیم را که می‌پنداشتند در فهم و دفاع از اعتقادات‌شان یاری‌شان می‌کند، می‌خواندند. برای فراگیری زبان لاتین مطالعه کتاب دستور رواج یافت. شارلمانی خود زبان لاتینی را فراگرفت و توانست زبان یونانی نیز بخواند و به آن سخن گوید. او در قصر خود کتابخانه‌ای تأسیس کرد که حاوی متون بسیاری از نویسندگان و شعرای قدیم روم بود.

پس از مرگ شارلمانی پسرش لویی پرهیزگار (متوفای ۸۴۰ میلادی) سیاست فرهنگی پدر را دنبال نکرد ولی نوهی او شارل کله‌طاس (متوفای ۸۷۷) سیاست پدر بزرگ را ادامه داد و از رواج علم و فلسفه حمایت کرد.^۱

جان اسکات اریجنا^۲

در سراسر سده‌ی نهم میلادی تنها یک نفر در اروپا به فلسفه و دانش مشهور بود که او هم اهل ایرلند انگلستان بود. جزایر بریتانیا به‌ویژه ایرلند از ثبات نسبی برخوردار بود و فراگیری علوم در آنجا رواج خاصی داشت. ایرلندیان علاوه بر زبان لاتینی با زبان یونانی نیز آشنا بودند. یکی از اینان جان اسکات اریجنا (۸۷۷-۸۱۵) بود. او که نخستین فیلسوف قرون وسطا محسوب شده است متولد ایرلند بود که در اواخر سده‌ی نهم میلادی به فرانسه و آلمان رفت و در مدرسه‌ی دربار شارل کله‌طاس نوهی شارلمانی امپراتور کارولنژی به تدریس پرداخت. مشرب فلسفی او نوافلاطونی و سخت زیر تأثیر دیونسیوس آریوباگی بود. با شناختی که از زبان یونانی داشت برخی از آثار اینان را به زبان لاتینی ترجمه و تفسیر کرد و میانجی آشنایی غربیان لاتینی با سنت فلسفی-کلامی نوافلاطونی واقع در شرق یونانی زبان شد. اما برخلاف آگوستینوس قدیس بسیاری از مفاهیم

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه‌ی غرب، پیشین.

اساسی فلوپین را به گونه‌ای مستقیم در فلسفه‌ی خود وارد کرد و چون از مصونیت قدیسی برخوردار نبود، نوشته‌هایش با واکنش شدید کلیسا و متکلمان آن روبه‌رو گشت، چندان که کلیسا نوشته‌های او را سانسور کرد و طبق روایتی او را به دیری در جنوب انگلستان تبعید نمود و برخی گفته‌اند در آنجا به دست راهبان متعصب از پای درآمد. آنچه مسلم است آثار او و کسانی که مظنون به هواداری او بودند به دستور پاپ هونوریوس رم سوزانده شد.

مهم‌ترین اثر او کتاب در تقسیم طبیعت است که از بزرگترین آثار فلسفی قرون وسطاست و در آن اریجنا آموزه‌ی عرفانی خود را برمبنای نوافلاطونی به‌روشنی توضیح داده است. از او رساله‌ای نیز درباره‌ی علم الهی و تفاسیری بر انجیل یوحنا و بر آثار دیونیسیوس آریوباگی (مجمعول) و ماکسیموس اعتراف‌دهنده باقی مانده است.

اریجنا هستی را به چهار طبیعت تقسیم می‌کند: (۱) آن که خالق است و مخلوق نیست. طبیعت نخست یا خداوند، توصیف‌ناپذیر و ناشناختنی است. او برتر از وجود است. مقوله‌های ارسطویی بر او حمل نمی‌شوند زیرا که مقولات مزبور، مقولات وجودی‌اند؛ در حالی که طبیعت نخست برتر از وجود است. اریجنا در روش شناخت خداوند زیر تأثیر دیونیسیوس آریوباگی بود. او نیز بر این باور بود که چون خداوند برتر از وجود است، ناشناختنی و توصیف‌ناپذیر است. در روش ایجابی مفاهیمی از مخلوقات انتزاع و مطلق شده و بر خدا حمل می‌شود. دلیل آن این است که علت در معلول بیان شده است. بدین‌سان می‌گویند که خداوند خیر، نور، سعادت و وجود است؟ در حالی که خداوند واقعاً این مفاهیم نیست، او برتر از هر صفت و مفهوم است. اما نفی این صفات از او به معنای آن نیست که او صفات مخالف آن را دارد. (۲) آن که خالق است و مخلوق است، مثل افلاطونی الهی موجود به‌مثابه علت نخستین است. عالم مثل یعنی عالم وجود از عدم خلق شده است. منظور اریجنا از عدم، طبیعت نخست است. طبیعت

دوم چون از واحد صادر شده است، واحد است ولی در عینِ واحدِ محض بودن بالقوه نوعی تکثر در خود دارد که علت تکثر در طبیعت سوم است. اریجنا خلقت عالم مُثُل را آشکارا بیان می‌کند و با این مطلب از سنت کلیسایی فاصله می‌گیرد. او با رجوع به دیونسیوس اظهار می‌دارد که علم پیشینی خداوند به موجودات همان وجود موجودات است و نتیجه می‌گیرد که چون موجودات با خلقت وجود می‌یابند، هنگامی که این از آب صادر می‌شود، یعنی هنگامی که عقل خداوند به‌پیدایی می‌آید، در همان مرحله‌ی مُثُل نیز در این خلق می‌شود. این خلقت قبل از زمان بوده است و در نتیجه خلقت ازلی است، یعنی خلقت، بدان‌سان که آگوستینوس و کلیسای کاتولیک اعلام کرده بودند در زمان و با زمان نیست، با این‌که برای اریجنا این و مُثُل هر دو ازلی‌اند و هیچ زمانی نبوده که آنها وجود نداشته باشند، ولی ازلیّت آنها در تمام جهات مانند یکدیگر نیست. از جهت این‌که صانع و مصنوع ازلیّت‌شان یکسان نیست، ازلیّت این هیچ‌گاه بدون مُثُل، که در او خلق شده‌اند نبوده است. در مورد آب و این نیز با این‌که اریجنا هر دو را خدا می‌داند ولی بر این باور بود که سرمدیت این دو نیز یکسان نیست، چون در هر صورت این معلول است و این علت. آب علت وجودی خود است. اما این علت وجودی خودش نیست و معلول دیگری یعنی آب است. چنین می‌نماید که برای اریجنا چونان برای افلاطونیانِ میانه و نوافلاطونیان، در خود الوهیت نیز درجه و مرتبه وجود دارد. مرتبه‌ی نخستین خدای آب است که برتر از وجود می‌باشد. در رتبه‌ی دوم خدای این قرار دارد که وجود و عقل کل است. او برخلاف تفسیر آگوستینوس می‌گوید در جمله‌ی آغازین سفر پیدایش که «در ابتدا خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید»، منظور از ابتدا کلمه یا این است. آسمان‌ها و زمین نیز عقول الهی و مُثُل‌اند که آب و این خلق کرده است. در اینجا منظور از آسمان‌ها، مُثُل مخلوقات عقلی و منظور از زمین مُثُل مخلوقات مادی است. به‌نظر اریجنا ابتدای انجیل

یوحنا نیز با اظهار این که هرچه موجود شده است در کلمه‌ی نور بود، خلقت مُثُل را بیان کرده است.

(۳) آن که مخلوق است و خالق نیست، یعنی طبیعت سوم، موجودات این جهانی محسوس ادراک پذیراند. به نظر اریجنا خلقت یکبار اتفاق افتاده است، و آن هم در عقل خداوند. خلقتی که در طبیعت سوم یا این جهان مشاهده می‌کنیم، گسترش خلقت ازلی در عالم طبیعت است.

اریجنا با حمایت از خلقت از عدم، ماده را مخلوق در نظر گرفت و با فیلسوفان قدیم که ماده را ازلی می‌دانستند، به مخالفت برخاست. خداوند ماده را که به لحاظ وجودی در مقابل او بود خلق کرد. او چون قادر مطلق است توانایی خلق موجودات شبیه و غیر شبیه به خود را دارد. با این که سرمدی و کامل است، موجودات مخلوق زمانمند و ناقص را خلق کرد. او در رساله‌ی تفسیر بر انجیل یوحنا چندین بار از شر بودن ماده سخن گفت. خلقت ماده را بر اثر گناه دانست ولی هیچگاه آن را به خدایی دیگر یا نیرویی مستقل از خداوند نسبت نداد. (۴) آن که نه خالق است و نه مخلوق از نظریه‌ی دیونیسیوس آمده است که می‌گوید همه‌ی اشیاء به خدا بازمی‌گردند. درست است که اریجنا در کل عالم که آن را طبیعت می‌نامد، قائل به چهار قسمت شده است اما طرح کلی تفکر او نیز مانند سایر فلاسفه‌ی نوافلاطونی در واقع دو حرکتی است: نزولی و صعودی؛ یعنی صرفاً همان صدور و رجعت و نه چیز دیگر، طوری که می‌توان گفت که سه قسمت اول تقسیمات طبیعت با مراحل نزول و صدور مطابقت دارد و قسمت چهارم با مرحله‌ی صعود یا رجعت^۱.

فرهنگ فلسفه پروگرس درباره‌ی وی می‌نویسد:

به نظر اریجنا وجود خدا را در وجود اشیاء می‌توان دید. در نظم آنها حکمت‌اش را و در حرکت آنها حیات‌اش را. وجودش آب است و

۱. کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطی؛ محمد ایلخانی، فلسفه در قرون وسطا و رنسانس.

حکمت‌اش ابن و حیات‌اش روح‌القدس. او می‌گوید دیونیزیوس حق دارد که هیچ نام حقیقی نمی‌توان بر خدا نهاد. جان با انکار مادیت اشیاء محسوس با مشائیان مخالفت می‌ورزد، افلاطون را سرآمد فلاسفه می‌نامد. دیدگاه وحدت وجودی او که واقعیت مادی اشیاء را مردود می‌شناسد مخالف نظریه‌ی مسیحیت است. تعبیری که وی در مورد آفرینش از لا وجود ارائه داد طوری بود که کلیسا او را محکوم کرد. تثلیث او شباهت به تثلیث فلوطین دارد. با همه‌ی کوششی که وی در این باره می‌کند باز در حفظ تساوی اقانیم ثلاثه درمی‌ماند.

ترجمه‌ی جان از رساله‌ی منسوب به دیونیزیوس آریوباگی در تفکر قرون وسطایی تأثیری عظیم گذاشت. شاید اکثر مطالب خلاف مذهب در نظریات او نتیجه‌ی تأثیر آن رساله باشد که به سبب رابطه‌ی فرضی نویسنده‌اش با پولس رسول به اشتباه او را صحیح‌الاعتقاد می‌پنداشتند و از این رو بعدها او را دیونزیوس مجعول لقب دادند. او خلقت را قدیم می‌داند و چون این خلاف مذهب است، ناگزیر است که بگوید شرح سفر پیدایش از باب تمثیل و استعاره است و بهشت و هبوط آدم را نباید به آن معنا که از ظاهر کلمات برمی‌آید تعبیر کرد.

کسب فیض دانش‌پژوهان اروپایی از حکمای عرب اسلامی

باری در سده‌ی دهم نیز از حکمای الاهی تنها فردی که قابل ذکر است ژربر فرانسوی است که او هم از مسلمانان اندلسی (اسپانیا) کسب فیض کرده بود و در پایان عمر به مقام پایی رسید و عنوان سیلواستر دوم را اختیار کرد. او به اسپانیا رفته و در آنجا به زبان عربی و در ریاضیات و هیئت و نجوم تحصیل علم نمود. از آن پس دانشجویان اروپایی ممالک اسلامی را

منبع علم و حکمت شناختند، به آنجاها سفر کردند و به تحصیل زبان عربی و کسب معلومات از فضلا و حکمای مسلمان پرداختند. همچنان‌که مسلمانان با ترجمه‌ی کتب یونانی به خزانه‌ی دانش‌های فیلسوفان یونان باستان دست یافتند، اروپاییان نیز چنان‌که خواهد آمد با ترجمه‌ی کتب عربی به لاتینی مفتاح دانش‌ها را به دست آوردند تا این‌که در سده‌های یازدهم تا سیزدهم میلادی فلاسفه و متکلمان بزرگی را در قرون وسطای متأخر به وجود آوردند.

آنسلم کانتربوری

آنسلم کانتربوری (۱۱۰۹-۱۰۳۳) متأله و فیلسوف مدرسی دوره‌ی نخست. وی این باور بود که ایمان باید مقدم بر شناخت باشد. آدمی برای این‌که بفهمد باید ایمان داشته باشد؛ ایمان اما می‌تواند بر عقل استوار باشد. در مناقشه بر سر کلیات آنسلم جانب واقع‌گرایی افراطی را گرفت. او چونان آگوستین قدیس برهان از «هستی‌شناسی» را چونان دلیل وجود خدا می‌دانست. بدین معنا که او می‌گفت همین که خدا در تفکر ما به مثابه‌ی بزرگترین ذاتی که به تصور آید، وجود دارد، دلیل بر این است که خدا وجود دارد.

روسلین

روسلین، ژان (حدود ۱۱۱۲-۱۰۵۰) مدرسه‌گرای فرانسوی. او به جهت بحث‌های خود با آنسلم کانتربوری و آبه‌لار و نیز به لحاظ تعبیر بدعت‌آمیزش از تثلیث چونان کلافی از سه خدای جداگانه شهرت یافت. این آموزه از سوی کلیسا محکوم گشت و روسلین ناگزیر شد در شورای سوئیسون‌ها (۱۰۹۲) نظر خود را تقبیح کند. او یکی از پایه‌گذاران سنت نام‌گرایانه در فلسفه‌ی قرون وسطاست. بنا به گواهی آنسلم، روسلین تأیید

کرد که مفاهیم کلی تنها نام‌ها، عناوین و صرفاً «ارتعاش‌های هوا» می‌باشند. به نظر روسلین، تنها اشیاء مفرد حساً ادراک‌پذیر وجود دارند. در میان آثار او فقط نامه‌ای به آبه‌لار محفوظ مانده است.

پیتر آبه‌لار^۱

پیتر آبه‌لار (۱۱۴۲-۱۰۷۹) فیلسوف و حکیم الهی فرانسوی. او فلسفه را با تأکید بر دیالکتیک در پاریس آموخت. در مناقشه‌های راجع به مبحث کلیات، جانب نام‌گرایان را گرفت. آبه‌لار که بر زندگی فکری دانشگاه پاریس در اوایل دوازدهم تسلط داشت تأکید کرد: «اهل تفکر کسی است که توانایی درک و تعمق در علل پنهانی چیزها را دارد. علل پنهان عللی است که چیزها از آن سرچشمه می‌گیرند و به جای تجربه‌ی حسی باید عقل پژوهیده شود.» سن برنار به وی حمله کرد و گفت او می‌پندارد که خود می‌تواند تنها به اتکاء خرد انسان خدا را کاملاً ادراک کند. آبه‌لار پس از افشای رابطه‌ی پنهانی عاشقانه با الوئیز اخته شد. الوئیز بعداً با او ازدواج کرد.

راجر بیکن

راجر بیکن^۲ (۱۲۹۲-۱۲۱۴.م)، متفکر انگلیسی قرون وسطا، پیشگام علم تجربی نوین. او اندیشه‌پرداز مدافع صنعتگران شهری و افشاگر عادات، ایدئولوژی و سیاست فئودالی بود. وی به علت نظرات مخالفت‌آمیزش با جزم‌اندیشی کلیسا از استادی دانشگاه آکسفورد محروم شد و به دستور مقامات کلیسا در صومعه‌ای محبوس گشت. او ضمن محکوم کردن جزمیات مدرسی (اسکولاستیک) از مطالعه‌ی تجربی طبیعت و رویکرد نوین و مستقل به امر آموزش دفاع کرد. وی به آزمایش و ریاضیات

به‌عنوان وسایل نیل به شناخت علاقه داشت و هدف از علم را افزایش قدرت انسان بر طبیعت می‌دانست. به‌رغم نشانه‌هایی از کیمیاگری، ستاره‌بینی و خرافات جادوگرانه در آثار او، وی رشته حدسیات علمی و آموزشی قابل توجهی پیشنهاد کرد. از جمله وی برای نخستین بار در باخترزمین فرمول باروت را نوشت و روش‌های استفاده از آینه‌ها و عدسی‌ها را برای بزرگ نمودن پژوهید.

توماس آکیناس

توماس آکیناس (۷۴-۱۲۲۵ م) متأله‌ی کاتولیک ایتالیایی، راهب دومینیکان و پیرو قدیس آلبرت کبیر در ۱۳۲۳ م در زمره‌ی قدیسان شناخته شد. فلسفه‌ی ایده‌آلیستی عینی او در نتیجه‌ی تحریف ارسطوگرایی و سازگار کردن آن با مسیحیت بود. آکیناس مفاهیم ماده‌گرایانه‌ی فلسفه‌ی ارسطو را بیرون آورد و بر عناصر ایده‌آلیستی‌اش (آموزه‌ی جنبنده‌ی ناجنبیده‌ی نخستین جهان و جز آنها) تأکید گذاشت. او با ابن‌سینا و ابن‌رشد که یک عقل فعال برای انسان در نظر گرفته بودند مخالفت کرد و بر این باور بود که این رأی از ارسطو نیست. آموزه‌های نوافلاطونی نیز تأثیر چشم‌گیری بر نظرات او داشت. در مناقشه درباره‌ی کلیات موضع او «رئالیسم میانه‌رو» بود. او کلیات سه‌سنخ را پذیرفت: اشیاء مفرد قبلی (در عقل الاهی)، در خود اشیاء (چونان عام در خاص) و پس از اشیاء (در ذهن انسانی که آن را می‌شناسد). اصل عمده‌ی توماس‌گرایی هماهنگی ایمان و عقل است؛ توماس آکیناس بر این باور بود که خرد قادر به اثبات عقلانی وجود خدا و ابطال شبهات مربوط به حقایق دین است اما وی این نظر آگوستین قدیس و آنسلم را که چون وجود خدا در تفکر ما وجود دارد پس خدا وجود دارد، نپذیرفت و گفت نمی‌توان قائل به این بود که هرچه به فکر می‌آید، واقعیت هم دارد. با این همه می‌گفت هر

چیز موجود در نظم سلسله مراتبی آفریده‌ی خدا جفت و جور می‌شود. این آموزه‌ی سلسله مراتب وجود، بازتاب سازماندهی کلیسا در عصر فتودالی بود.

دونس اسکاتوس

جان دونس اسکاتوس، (حدود ۱۳۰۸-۱۲۶۵ م.)، راهب فرانسیسکن، نماینده‌ی برجسته‌ی مدرسیان قرون وسطا که در اسکاتلند زاده شد، در دانشگاه‌های آکسفورد و پاریس تحصیل کرد. به گفته‌ی مارکس، او الاهیات را ناگزیر ساخت که خود، ماده‌گرایی را موعظه کند. (مارکس و انگلس، آثار منتخب، جلد ۲، ص ۱۷۲) او که مخالف توماس آکیناس بود کوشید فلسفه را از الاهیات جدا کند، به این دلیل که یافتن دلایل عقلانی برای ایده‌ی خلقت از هیچ محال است و پذیرفت که عقل وابسته به اراده است. به نظر وی خدا آزادی مطلق است. در جدال قرون وسطایی بر سر کلیات او از نام‌گرایی حمایت کرد. او در تأکید به تقدم افراد واژه‌ی "haecceitas" را به معنای «این بودن» یا «اینیت» ابداع کرد. او مانند ارسطو علوم نظری را به بخش طبیعیات، ریاضیات و مابعدالطبیعه تقسیم کرد. این وظیفه‌ی طبیعیات است که به مطالعه‌ی وجود موجودات بپردازد و فیلسوف باید در مورد کل وجود بحث کند. اگر فیلسوف به بررسی وجود موجودات محدود بپردازد دیگر نمی‌توان او را فیلسوف خواند.

آلبرت کبیر

آلبرت کبیر (۱۲۸۰-۱۲۰۰)، فیلسوف، طبیعت‌شناس و حکیم الهی آلمانی. او و شاگردش توماس آکیناس به مخالفت با تعبیر ابن‌رشدی فلسفه‌ی ارسطو و علیه نام‌گرایان اسکولاستیک برخاستند. وی از ایده‌های ارسطو برای پروراندن دستگاه فلسفی-الهی واحدی استفاده کرد. او

سلسله مقالاتی درباره‌ی تاریخ طبیعی نوشت که در آن ضمن استفاده از اسطوره‌ها و افسانه‌های انجیلی گزارش مستقیمی نیز از طبیعت ارائه داده است.

ویلیام اوکامی

ویلیام اهل اوکام (حدود ۱۳۴۹-۱۲۸۵)، فیلسوف و متکلم مدرسی انگلیسی و مدرّس دانشگاه آکسفورد. او با این‌که خود روحانی و راهب بود و زندگی خویش را در ترویج و دفاع از مسیحیت کرد، در امور سیاسی اعتقاد داشت که پاپ حق دخالت در امور دنیوی را ندارد؛ به عبارت دیگر قلمرو پاپ روحانی و اخروی است نه این‌جهانی. در کلام نیز اوکامی مسائل مربوط به ایمان را از فلسفه و علوم طبیعی جدا کرد. او همراه دونس اسکات، یک متأله‌ی مخالف با نظرات توماس آکیناس، ادعا کرد که وجود خداوند و جزمیات دینی را نمی‌توان به کمک عقل شناخت و منحصرأ باید با ایمان به آن دست یافت و از این رو فلسفه باید از دین جدا باشد. او از نام‌گرایان برجسته بود که مفاهیم کلی را مجموعه‌ای از نشانه‌ها می‌دانست که در خارج از ذهن واقعیت ندارند، آنچه در خارج از ذهن وجود دارد اشیاء و واقعیات موجود می‌باشند.^۱

فلاسفه و متکلمان برجسته در جهان اسلامی

چنان‌که یادآور شدیم در سده‌ی نهم هنگامی که اروپا هنوز در عصر ظلمت به سر می‌برد، فرهنگ درخشان دنیای اسلام گرچه در سوریه جوانه زده بود، به زودی در دو انتهای شرقی و غربی آن، یعنی ایران و اسپانیا، شکوفه داد. سوری‌ها هنگام فتح اعراب به ارسطو علاقه‌مند بودند زیرا نسطوریان او را بر افلاطون، فیلسوف مورد علاقه‌ی کاتولیک‌ها، رجحان

می‌نهادند. اعراب نخستین معلومات خود را از فلسفه‌ی یونان از سوری‌ها کسب کردند و بنابراین از همان آغاز ارسطو را مهم‌تر از افلاطون دانستند. با این‌همه ارسطوی آنان جامه‌ی نوافلاطونی بر تن داشت. الکندی یعنی نخستین کسی که به زبان عربی فلسفه نوشت و یگانه فیلسوف قابل ذکری که خود از اعراب بود، بخشی از «رساله‌های نه‌گانه» فلوطین را ترجمه کرد و ترجمه‌ی خود را زیر عنوان «الاهیات ارسطو» انتشار داد.

در همین احوال مسلمانان در ایران با هندوستان تماس پیدا کردند و در سده‌ی نهم از طریق ترجمه‌ای که خوارزمی از کتاب‌های نجومی و ریاضی از زبان سانسکریت ارائه داد با نجوم و ریاضی آشنایی یافتند. سپس آن کتاب به زبان لاتینی ترجمه شد. به نوشته‌ی برتراند راسل مغرب زمین نخستین بار از این کتاب آموخت و همین نویسنده کتاب دیگری هم درباره‌ی جبر نوشت که تا سده‌ی شانزدهم به عنوان کتاب درسی به کار می‌رفت.^۱

ترجمه‌ی متون علمی-فلسفی از زبان عربی به لاتین به‌ویژه از نیمه‌ی دوم سده‌ی دوازدهم میلادی رواج خاصی یافت. یهودیان به سبب آشنایی با زبان‌های عربی و لاتینی و اسپانیایی و نیز آشنایی با تفکر اسلامی در ترجمه و انتقال متون علمی و فلسفی از جهان اسلام به اروپا نقش مهمی داشتند. در سده‌ی دوازدهم جنوب ایتالیا به‌ویژه جزیره‌ی سیسیل و اسپانیا دو مرکز مهم انتقال متون عربی به اروپا و ترجمه‌ی آنها به زبان لاتین بود. در نیمه‌ی دوم این سده ترجمه‌های فلسفی فزونی گرفت و آثار بسیاری از ابن‌سینا، کندی، فارابی و غزالی و ابن‌رشد به لاتینی ترجمه شد.

اهمیت ابن‌رشد در فلسفه‌ی مسیحی بیش از فلسفه‌ی اسلامی است. آثار وی در سده‌ی سیزدهم به‌وسیله‌ی مایکل اسکات به لاتینی ترجمه شد. نفوذ ابن‌رشد در اروپا بسیار بود؛ نه تنها در فیلسوفان مدرسی بلکه در متفکران

غیررسمی آزاداندیشی که منکر بقای روح بودند و «ابن‌رشدی» نامیده می‌شدند. در میان فلاسفه‌ی حرفه‌ای ستاینندگان ابن‌رشد در آغاز در میان راهبان فرانسیسی و سپس در دانشگاه پاریس بودند. از برجسته‌ترین فیلسوفان اسلامی می‌توان به ترتیب تاریخ تولد آنها از این اشخاص نام برد:

کندی

ابویوسف یعقوب ابن اسحاق کندی (به تقریب ۸۶۶-۸۰۱) بنیانگذار فلسفه‌ی ارسطویی عرب و معروف به «پدر فلسفه‌ی اسلامی» است. کندی نخستین فیلسوف عرب است که ضمن مطالعه‌ی فلسفه و علم به زبان عربی فلسفه نوشته است. او اخترشناس، ریاضی‌دان و طبیب نیز بود. مسائل فلسفی مورد بحث او همان‌ها بودند که حکمای یونانی نیز مورد بحث قرار داده بودند. اما وی تنها به نقل اقوال ارسطو و افلاطون و دیگر حکمای یونانی اکتفا نکرده و استقلال فکری خود را از دست نداده و آرایشی را اختیار کرده که آنها را موافق تمایلات فلسفی خاص خود و معتقدات دینی‌اش تشخیص داده است. کندی در فلسفه‌ی طبیعی ارسطویی است ولی قدم و اصول مبنای آن را انکار می‌کند و نیز در مورد نفس عقیده‌ی ارسطو را نفی می‌کند و عقیده‌ی افلاطون را می‌پذیرد، زیرا اندیشه‌ی افلاطون را با اسلام سازگارتر می‌داند. اما رأی او درباره‌ی صفات خدا اسلامی و معتزلی و متأثر از رواقیان است. در فرهنگ فلسفی پروگرس درباره‌ی وی آمده است که چون جهان‌بینی او بر علیت‌گرایی استوار بود، نظرات‌اش از سوی فقیهان جزم‌اندیش به اتهام رفض و بدعت تکفیر شد.

فارابی

ابونصر معروف به فارابی (۹۵۰-۸۷۰) در شهر فاراب از بلاد ترکستان متولد شد و در دمشق درگذشت. پدرش ایرانی اصل و مادرش از ترکان

بود. فارابی پیش از آن که به تحصیل فلسفه بپردازد، به کار قضاوت مشغول بود. گویند او با زبان‌های متعددی آشنا بود و قدر مسلم این که او به زبان عربی و فارسی و ترکی و کردی به خوبی تسلط داشت. فارابی برای تحصیل فلسفه و منطق در عهد المقتدر به بغداد رفت و پس از تسلط بر منطق سی سال آخر عمر را به تألیف و شرح تعلیم آن گذراند. او در فلسفه‌ی اسلام مکتب تازه‌ای گشوده است، مکتبی با بنیانی استوار و حلقه‌های به هم پیوسته و انسجامی چشم‌گیر. وی اگرچه از افلاطون و ارسطو و فلوپین مطالب زیادی اخذ نمود ولی آنچه از دیگران اخذ کرده رنگ خود را بر آنها زده است: فارابی نه رواقی، نه مشایی و نه نوافلاطونی بلکه یکی از شارحان آثار ارسطوست. ابن سینا گفته است که کتاب «مابعدالطبیعه» ارسطو را چهل بار خوانده و نفهمیده تا به کتاب «اغراض مابعدالطبیعه» فارابی دست پیدا کرده و با مطالعه‌ی آن مشکلات خود را یافته است. کتاب او «الموسیقی الکبیر» هم از حیث نظری و هم از لحاظ عملی درخور اهمیت بسیار و درخور بحث مفصل است. فارابی در قرون وسطا شهرت به سزایی داشت. یهودیان آثار او را به عبری ترجمه کردند و برخی آثار او از عبری یا عربی به لاتینی ترجمه شده و در کتابخانه‌های اروپا موجود است. به او «معلم ثانی» لقب داده‌اند. مهم‌ترین قسمت فلسفه‌ی فارابی سیاست است فارابی در این زمینه کتب بسیاری نوشته که از آن میان رساله آراء اهل مدینه‌ی فاضله اوست که در مورد ضرورت اجتماع و انواع اجتماعات سخن گفته است و در آن همچون ارسطو هدف سیاست را تحصیل سعادت ذکر کرده است.

ابن سینا

ابوعلی ابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۷ میلادی) وی فیلسوف و طبیب، دانشمند علوم طبیعی و شاعر آسیای مرکزی بود و در بخارای ایران زاده

شد. ضمن وفاداری به اسلام، نقش قابل توجهی در گسترش میراث فلسفی و علمی جهان باستان و بیش از همه تعلیمات ارسطو در میان اعراب و از طریق آنها در اروپا ایفا کرد. او کارهای زیادی برای تفکر عقلانی و ترویج علوم طبیعی و ریاضیات انجام داد. او در تعلیمات فلسفی خود عناصر ماتریالیستی و ایده‌آلیستی نظرات ارسطو را حفظ کرد و گاه میان ارسطویان و نوافلاطونیان نوسان داشت. ابن‌سینا منطق، فیزیک و مابعدالطبیعه‌ی ارسطو را گسترش داد. وی با قبول تمامیت ماده، آن را علت تنوع اشیاء خاص می‌دانست و با ستاره‌بینی و خرافات دیگر به مخالفت برخاست. اثر عمده‌ی او دانشنامه، معلومات دقیقی از نظرات خود در منطق و فیزیک را به نمایش گذاشته است.

او که شاگرد ابونصر فارابی بود، آراء و نظرات آن استاد را با تفصیل بیشتر بیان کرده است.^۱

ابن رشد

ابن رشد، ابوالولید محمد ابن احمد، (۹۸-۱۱۲۶ م). وی در قرطبه یا کوردوای اندلس یکی از مراکز اندیشه‌ی اسپانیا و نیز زادگاه فیلسوف عبری ابن‌میمون زاده شد. او در خاندانی که سال‌ها مهد علم و فقاهاست بود پرورش یافت. ابن رشد به «شارح» ارسطو معروف شده است. بسیاری او را به‌عنوان مهم‌ترین فیلسوف اسلامی می‌شناسند. بن‌مایه‌ی مشترکی که در سراسر نوشته‌های او دیده می‌شود این است که میان دین و فلسفه اگر به‌درستی درک شوند، هیچ‌گونه ناسازگاری وجود ندارد. او با تفسیرهای مفصلی که بر ارسطو نوشت نظرات او را تا آنجا که در آن زمان میسر بود از تأثیرات نوافلاطونی پاک کرد.

تفکر او به‌گونه‌ی نبوغ‌آسایی خلاق و بسیار جدلی بود، برهان‌های

محکمی که ارائه داده است، مایه‌ی اعجاب پیروان فلسفی او در جامعه‌های یهودی و مسیحی شد. او می‌گفت دو صورت از حقیقت وجود دارد یک صورت دینی و یک صورت فلسفی و منعی وجود ندارد که آن دو حتا به جهات متفاوتی اشاره کنند.

مسأله‌ی رابطه‌ی فلسفه و دین به صورت مشکل بزرگ در هر دینی و در ضمیر هر انسانی موجود بوده است پیش از این فلاسفه‌ی یونان و سپس فیلون اسکندرانی و نیز آباء مسیحیت و نیز متفکران اسلامی با این مسأله روبه‌رو بوده‌اند و با میانه‌گزینی آن را حل کرده‌اند. توجهی که فلاسفه‌ی اسلامی به این امر نشان دادند از چند جنبه بود. یکی این که فلسفه‌ی قدیم یونان در چند مسأله با دین اسلام مباینت داشت، یکی مسأله‌ی خلق عالم و قدیم بودن آن و صفات خدا و امثال آن بود. دیگر آن که فلسفه آماج تیر تهمت فقهاء شده بود. این گروه غالباً مردم را علیه این پیشرفت فکری که می‌پنداشتند برای دین خطر بزرگی است تحریک می‌کردند. فلاسفه با این عمل خود یعنی با میانه‌گزینی می‌خواستند از آسیب این گروه‌های متعصب و نیز از خشم فقهاء و رجال دولتی در امان بمانند.

آنچه از ابن رشد درخور اهمیت است این است که او فیلسوف است نه شارح. و این فیلسوف خود دارای آرای است و مشربی که با دیگر فلاسفه‌ی اسلامی - که پیش از او بودند - مخالف است. ارنست رنان درباره‌ی او گفته است «عقل انسانی همواره خواهان استقلال خویش است. او را مقید کنید که از نصّ تجاوز نکند، وی آزاداندیشی خود را در آن می‌داند که آن نصّ را دیگرگون کند و هرگز حاضر نیست از ویژگی حقوق خود، یعنی اندیشه‌ی شخصی صرف نظر کند.»

از مشهورترین کتاب‌های ابن رشد «تهافت التهافت» است که در ردّ نظرات غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» نوشته است. ابن رشد کتاب غزالی را با نظری عمیق تحلیل می‌کند و در مقام استادی بزرگ در رد مطالب آن سخن می‌گوید. غزالی در کتاب خود سخت بر فلاسفه تاخته و براهین آنها

را به‌ویژه در مورد قَدَمِ عالم و صفات خداوند انکار کرده و آنان را خیال‌پرداز خوانده است. ابن‌رشد به دفاع از فلاسفه پرداخته و ثابت کرده که غزالی نظرات آنان را تحریف کرده است.^۱

تحولات فرهنگی در قرون وسطای متأخر

از نیمه‌ی سده‌ی دوازدهم به‌بعد نوشته‌های ارسطو از عربی به لاتین ترجمه شد. کلیسا در آغاز به دشمنی با آن برخاست. اما به‌زودی آموزه‌های ارسطو چون بنیاد فلسفی کلیسا به رسمیت شناخته شد. مدرسیان - اسکولاستیک‌ها - تعبیرکنندگان و مدافعان ارسطو شدند. آنان ایده‌های ارسطویی را با مفاهیم دینی و فلسفی خود سازگار کردند، جنبه‌های نخبه‌محورآموزشی ارسطو (مثلاً سامانه‌ی زمین مرکزی، اصول فیزیک ارسطو) را به جزمیات برگرداندند و تمامی چیزهایی که در فلسفه‌ی ارسطو به درد علم می‌خورد مردود شناختند. مدافعان اصلی مدرسه‌گرایی در سده‌ی سیزدهم عبارت بودند از قدیس آلبرت کبیر، توماس آکیناس و جان دونس اسکوتس. (کلیسا در نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم اجازه‌ی شرعی داد که نظرات توماس آکیناس چونان آموزه‌های فلسفی رسمی‌اش اعلام گردد). یکی از معاصران سه نفر مدرسیان سده‌ی سیزدهم راجر بیکن بود که به مبنای اجتماعی جامعه‌ی فئودالی معترض بود. توسعه‌ی شهرها، هنرها و پیشه‌ها، بازرگانی و مسیرهای تجارتی در سده‌ی سیزدهم و تماس با شرق که بر اثر جنگ‌های صلیبی گسترش یافته بود، تا اندازه‌ای سبب اعتلای فلسفه به‌ویژه مکتب نام‌گرایی شد که برجسته‌ترین مدافعان آن ویلیام اوکامی و پیروان مکتب پاریسی او بودند. پیکار ایدئولوژیک فقط درون اسکولاستیسیسم پیش نرفت؛ رازوری یا عرفان نیز با آن مخالف بود. مشرب اخیر قدرت و اعتبار کلیسا و آموزه‌های آن را

۱. عبدالمحمد آیتی. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، جلد دوم.

تحت شعاع گواهی حواس و شعور ذهنی انسان قرار می‌داد. عرفان‌گرایی در زندگی معنوی جامعه‌ی فئودالی اغلب لفافه‌یی از مخالفت با دین رسمی و اجباری در بر داشت: رویکرد شخصی مؤمن با خدا به انتقاد از ایدئولوژی فئودالی و نظام اجتماعی فئودالی و حتا مبارزه با آنها انجامید. اما در میان عرفا جناحی ارتجاعی نظیر برنارد کلاروو و بونا ونتورا نیز وجود داشت. یک جنبش ضد اسکولاستیک نیرومندی در سده‌ی سیزدهم پدید آمد که آن را آموزه‌های ابن‌رشد به بار نشاند. ابن‌رشد قائل به میرایی نفس یا روح انسان و میرایی یک عقل مشترک برای همگان بود. این اندیشه‌ها از سوی سیگر برابانت، پیکارجوی دلیر ضد مدرسی از دانشگاه پاریس پیگیری شد. وی در ۱۲۸۲ به قتل رسید. در اوایل سده‌ی دوازدهم شاخه‌های دومینیکن‌ها و فرانسیسکن‌ها مجهز شدند که علیه مرتدان، ضد کلیسایی‌ها و اندیشه‌های نوین فلسفی به مبارزه برخیزند. در سده‌ی دوازدهم، طلاب این دو شاخه پروژه‌ی پاپ گریگوری نهم را در «اصلاح کردن» آموزش ارسطو در انطباق با ایدئولوژی کاتولیکی به مورد اجرا گذاشتند. به‌رغم رشد نسبی فلسفه‌ی قرون وسطا در سده‌ی سیزدهم، نتایج بیش از یک‌هزار سال دستاورد چه در فلسفه و چه در علم ناقص مانده بود زیرا حتا متفکران بزرگ به راه‌ها و وسایل توجیه دین بیش از حقیقت تعلق خاطر داشتند؛ دستگاه کلیسا در جامعه‌ی قرون وسطا مانع ابتکار و اندیشه‌ی کسانی بود که شهادت کافی داشتند که از چارچوب متعصبانه‌ی آن فراتر بروند. از نیمه‌های سده‌ی چهاردهم میلادی نیروی سیاسی یا به عبارت بهتر مقامات کلیسایی، در دانشگاه‌ها به‌طور مستقیم دخالت کردند و آموزش اندیشه‌هایی را که نمی‌پسندیدند ممنوع اعلام کردند و متخلفان را به کیفرهای شدید محکوم نمودند. فیلسوفان نزدیک به قدرت یا نزدیک به سنت کلیسایی هم دیگر با مخالفان خود به بحث نمی‌پرداختند، بلکه از قدرت سیاسی می‌خواستند که رقبا را سانسور نماید. رفته رفته اساتید بزرگ از دانشگاه‌ها فاصله گرفتند یا قدرت

سیاسی-مذهبی نام آنان را از فهرست استادان پاک کرد. بزرگان اندیشه‌ی غرب در مراکزی غیر از دانشگاه‌های زیر نظارت کلیسا به مطالعه، اندیشیدن و تدریس دانسته‌های خود پرداختند.

سده‌ی پانزدهم را از حیث تولید اندیشه‌ی فلسفی در شمار فقیرترین سده‌ی قرون وسطا آورده‌اند. اما در ایتالیا و شمال اروپا اندیشه‌ی دیگری که اندیشه‌ی دوره‌ی رنسانس نامیده می‌شود خودنمایی می‌کرد. اغلب فیلسوفان مدرسی به مباحث نظری بی‌ثمر در گروه‌های خاص در دانشگاه‌هایی که دل در گرو گذشته‌ی خود بسته بودند، ادامه می‌دادند. در این سده بجز نیکولائوس کوسانوس متفکر برجسته‌ی دیگری را در فلسفه و کلام نمی‌توان یافت. او نیز دیگر متعلق به فرهنگ حاکم در دانشگاه‌ها نبود. با او و متفکران دیگری همچون او ظهور رنسانس را می‌توان مشاهده کرد. فلسفه‌ی مدرسی به احتضار افتاده بود و غرب در انتظار اندیشه‌های نوینی بود که در ایتالیا و شمال اروپا در حال رشد و نمو بود.

دلایل اجتماعی و سیاسی بسیاری را می‌توان برای این انحطاط فرهنگی ذکر کرد: جنگ‌های خونین بین پادشاهان به انگیزه‌ی فتح سرزمین‌های بیشتر و کسب قدرت. فساد روزافزون کلیسا که منتهی به اصلاح دینی در سده‌ی شانزدهم گشت، بیماری‌های گوناگون مثل طاعون که گاه تا دوسوم جمعیت برخی از مناطق را از میان می‌برد؛ پر شدن ظرفیت تمدنی که برای ادامه‌ی حیات نیاز به تغییر و اصلاح داشت.^۱

بخش پنجم

فلسفه‌ی عصر نوزایی

(رנסانس)

فصل ۲۳

نوزایی فرهنگ انسانی

در فاصله‌ی سده‌های چهاردهم تا شانزدهم میلادی در اروپا اندک اندک طبقه‌ی اجتماعیِ نوخاسته‌ای به پیدایی می‌آمد که منافع او و ادامه‌ی حیات او به تحولات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی تازه‌ای در تمامی ارکان جامعه بستگی داشت و این طبقه نوخاسته بورژوازی بود. بورژوازی از میان لایه‌های گوناگون پیشه‌وران مرفه، صاحبان صنایع مجتمع در کارخانه‌ها و بازرگانان و صاحبان مشاغل آزاد، وکلای دادگستری، پزشکان و دانشمندان شکل می‌گرفت و در کنار خود طبقه‌ی کارگران فاقد سرمایه را در اختیار داشت که نیروی کار خود را در قبال دستمزد به او می‌فروختند. اینان بیش از هر چیز دهقانان بی‌زمینی بودند که از روستاها به شهرها مهاجرت می‌کردند.

کشورهای پیشرفته اروپایی نخستین گهواره‌ی این طبقات نوخاسته بودند. بورژوازی نوخاسته از همان آغاز به پیکاری پی‌گیر با نظام اقتصادی و اجتماعی فئودالی برخاسته بود و پس از جنگ و گریزها، عقب‌نشینی‌ها و پیشرفت‌ها، اندک اندک توانست مواضع نوین اقتصادی را در جامعه در اختیار خود گیرد.

از سوی دیگر، بورژوازی که دارای منافع مادی اقتصادی و اجتماعی ویژه‌ی خود بود، جهان‌بینی و رویکرد اندیشگی تازه‌ای نسبت به طبیعت و جهان و انسان طلب می‌کرد. این رویکرد تازه را نمی‌توانست در آموزش‌های کلیسای کاتولیک، یعنی نیروی معنوی مسلط بر زندگی فردی و اجتماعی در قرون وسطا بیابد. بدین‌سان نخستین هدف پیکار معنوی و اندیشگی بورژوازی کلیسای کاتولیک و تعالیم آن بود.

رفته رفته بحث آزاد برای تمامی مسائل مهم مطالبه می‌شد، و حاکمیت مقتدر دو نهاد قرون وسطایی بزرگ، کلیسای کاتولیک روم و امپراتوری مقدس روم رو به تضعیف نهاد. در سده‌ی پانزدهم اساتید و نویسندگان از مسیحیت ارسطویی شده‌ی اصحاب مدرسه رویگردان شدند و به‌سوی متون اصلی تمدن کلاسیک یونان به الهام‌های تازه روی نهادند.

کاغذ از مصر با قیمت ارزان‌تری رسید و جای پوست حیوانات را که به علت گرانی علم را در انحصار کشیشان قرار داده بود گرفت؛ چاپ وسیله ارزان‌تری بود که ناگهان منفجر گردید و نفوذ قاطع و روشنی‌بخش خود را بر همه جا منتشر ساخت. ملاحان دلیر که به قطب نما مجهز بودند در وسط دریاها به راه افتادند و وضع زمین را که بر بشر مجهول بود روشن ساختند؛ راصدان شکیا که مسلح به دوربین نجومی بودند از دایره‌ی اصول پا بیرون نهادند و جهل بشر را در باره‌ی آسمان‌ها از میان بردند. در دانشگاه‌ها و صومعه‌ها و گوشه‌های عزلت مشاجرات و مباحثات دور انداخته شد و همه به کاوش‌های علمی پرداختند؛ از میان سعی کیمیاگران برای طلا ساختن از اجسام کم‌بها، علم شیمی قد برافراخت؛ از میان غوغای علم تنجیم و ستاره‌شماری علم هیئت بیرون در آمد و افسانه‌های حیوانات جای خود را به زیست‌شناسی و حیوان‌شناسی داد.

بیداری از راجر بیکن (متوفا در ۱۲۹۴ میلادی) آغاز شد و با لئوناردو داوینچی که دریای موجی بود (۱۵۱۹-۱۴۵۲ م) توسعه یافت.^۱

احیای اومانیسم کلاسیک

با بازیابی زبان‌ها، ادبیات، هنر، تاریخ و متون فلسفی و علمی کلاسیک، احیای روح انسان‌محوری یونانی، در تقابل با دینداری مسیحایی متداول در سده‌های میانی پدید آمد. انسان‌محوری را می‌توان چونان دیدگاهی فرهنگی و عقلانی تعریف کرد که کرامت و ارزش موجودات انسانی را به لحاظ قدرت عقل انسانی برای شناخت حقایق طبیعت و ظرفیت روح انسانی برای تصمیم، ابراز و نیل به آنچه برای انسان‌ها نیک است تأیید می‌کند. اومانیسم کلاسیک یونانی، که انسان‌محوری و طبیعت‌مرکزی بود، اکنون به بسیاری از هنرمندان و دانشوران رنسانس الهام می‌داد که انسان را محترم بدارند و آثار نوابغ انسانی را تجلیل نمایند و بساط مضامین مسیحی بی‌ارزش بودن انسان و تحقیر کردن طبیعت را در رابطه با جهان فراطبیعی سرسختانه برچینند.

مفهوم انسان‌محورانه‌ی کرامت و شرف انسان معطوف به طرز آگاهی رنسانس است، که نخست در ایتالیا و سپس در اروپای شمالی و انگلستان به‌پیدایی آمد. تأکید تازه‌ی بر دستاورد فردی به‌عمل می‌آید، به‌انگیزه‌ی مدل‌های کلاسیک با شکوه پیشرفت. ذهنیت نوزایی نوین را می‌توان در اعتقاد گسترده به برتری فرهنگ جهان باستان در مقایسه با اکنون ملاحظه کرد. دغدغه‌ی اصلی بیان‌شده توسط نویسندگان رنسانس نیاز به بازگرداندن استعدادها، قدرت‌ها و نیروهای فردی به انسان است که جهان قرون

۱. ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی عباس زریاب خویی.

وسطایی آنها را انکار کرده یا نادیده گرفته بود. این بدین معناست که رنسانس یا نوزایی گاه با «کشف انسان» اعتبار می‌یابد. با پیدایی رنسانس حالتی از ایمان انسان‌محورانه به انسان، به نیروی او برای هدایت زندگی خود و زندگی جامعه‌ی خود به‌سوی آزادی و عدالت دست می‌دهد. همراه با احساس اینکه این قدرت که در جهان یونان باستان در تملک فرد بود، در جهان مسیحیت قرون وسطایی از دست رفته بود.

اما برخی انسان‌محوران عصر نوزایی نه تنها به شکوه و افتخارات گذشته‌ی کلاسیک بلکه به آینده نیز نظر دوختند با احساس اینکه آنها در جهان سریعاً رو به تغییری زندگی می‌کنند که مشروعیت نظام فئودالی موجود، کلیسا و امپراطوری را بیش از پیش به چالش گرفته است. این درک آغاز به تکامل کرد که ذهنیت انسان‌محورانه‌ی رنسانس، صلابت‌های سلسله‌مراتبی نظم اجتماعی موجود را در هم می‌شکست و به‌سوی آزادی فردی، دسترسی به دانش جدید و شیوه جدیدی از زندگی راه می‌گشود.

از جمله مهم‌ترین اومانیزست‌های ایتالیایی فرانچسکو پترارکه؛ شاعر و محقق سده‌ی چهارده میلادی و اراسموس روتردامی؛ متفکر سده‌ی شانزدهم میلادی است که حمله به فلسفه‌ی مدرسی را با اصلاح دین پیوند زد. وی در نامه‌یی به پاپ لویی دهم در سال ۱۵۱۷ عصر اصلاح مذهبی را پیش‌بینی کرد.

بن‌مایه‌ی انسان‌محوری عصر نوزایی را به بهترین وجهی در هنر می‌توان دید که در آن استعدادها و دستاوردهای انسانی به اوج شکوفایی و جلال و افتخار رسیدند. فردیت انسان‌ها در ادبیات ارج‌گذاری شد؛ و هنر از تصویرگری رنج و مرگ به نمایش شادی یونانی در زندگی بازگشت. طبیعت در نفس خود جالب شد و از صورت نمادین محض فراطبیعی بیرون آمد. انقلابی در نگاه هنرمندان رخ نمود که بیش از پیش از نقاشی و پیکرتراشی موضوعات کلیشه‌شده‌ی مسیحی و نمادگرایی دینی فاصله گرفت و به نقاشی و پیکرتراشی اشیاء، آن‌گونه که در طبیعت به نگاه هنرمند پدیدار

می‌شود، نزدیک گشت. هنرمندان اندام انسان را دوباره کشف کردند و به مطالعه‌ی اندام‌شناسی عضلات و استخوان‌ها، مطالعه‌ی بدن انسان در حرکت آغاز کردند. «داود» میکلائو و «شام آخر» لئوناردو داوینچی نمونه‌های والایی از چهره‌پردازی عصر نوزایی از بدن طبیعی انسان پویا به‌شمار می‌روند. هنر نوزایی کرامت و ظرفیت نیکی و مهربانی انسان را چون موجودی عقلانی و عاطفی بار دیگر تأیید کرد و محققانه ادعا نمود که جهان را از طریق ادبیات، هنرهای تجسمی، علوم و فلسفه به گونه‌ای مستقل می‌شناسد و از آنها لذت می‌برد.

نوزایی یا رنسانس نه تنها با احیای فرهنگ و انسان‌محوری کلاسیک بلکه با بسیاری رویدادهای دیگری که هریک ضربه‌ای در تضعیف ساختار جهان قرون وسطا بود مشخص گردید؛ اختراع چاپ، باروت و بهبود قطب‌نما برای دریانوردی، نتایج شگرفی به‌بار آورد. سده‌ی پانزدهم زمان کشفیات بزرگ بود: کشف دنیای جدید توسط کلمب و جانشینان او، و کشف مسیر آبی هند و خاور دور، با دور زدن دماغه‌ی امیدنیک. دیر یا زود، کشفیات این مسیرهای بازرگانی، پایان نظام فئودالی قرون وسطا و ظهور نظام اجتماعی جدیدی را فراهم می‌آوردند. افزون بر این، پیدایی و رشد سریع اصلاح دینی و پروتستان‌گرایی توسط مارتین لوتر ضربه‌ی مستقیمی بر وحدت جهان مسیحی قرون وسطا وارد آورد.

پیدایی علم مدرن

از دیدگاهی فلسفی، مهمترین رویداد در عصر نوزایی و کشفیات، نگرش انقلابی نوینی به حقیقت بود. در تقابل با نگرش مدرسی که حقیقت انسانی تابع واقعیتی الهی، فراطبیعی، و متعالی است که برای همیشه برای خرد انسانی دسترس‌ناپذیر است، نگرش نوینی به پیدایی آمد که به موجب آن، خرد انسانی قدرت دانستن حقیقت واقعیت را دارد و اینکه واقعیت نه

الهی و نه متعالی است. به‌ویژه این نگرش نوین، اخترشناسی را که تازه در سده‌ی پانزدهم به پیدایی آمده بود زیر تأثیر قرار داد.

در سده‌ی شانزدهم بهترین مغزهای متفکر مجذوب اخترشناسی شدند همچنان‌که هم‌اکنون بسیاری از آنها به مرزهای کشف فضا جذب گردیده‌اند. مشاهدات اخترشناسی دقیق و نوین انجام شدند و ناسازگاری‌هایی میان این مشاهدات نوین و نظریه‌ی اخترشناسی بطلمیوس، متداول در شهر اسکندریه‌ی مصر در سده‌ی دوم میلادی پیدا شد. اکثر اخترشناسان باستان، از جمله ارسطو، نگرشی زمین‌مرکزی به عالم داشتند، نگرشی که به‌موجب آن زمین مرکز عالم بود که در پیرامون آن ستارگان می‌گردیدند. کمک بطلمیوس این بود که نشان داد که داده‌های اخترشناسی که مشاهده شده بود، می‌توانست با این فرضیه تبیین گردد که سیارات به دور زمین در دایره‌هایی درون یک دایره عظیم حرکت می‌کنند. نظریه‌ی زمین‌مرکزی بطلمیوس برای محاسبات و پیش‌بینی‌های اخترشناسی کفایت می‌کرد و آن سود اضافی انطباق با اصول کلیسا داشت درباره آفرینش الاهی زمین چونان مرکز عالم. از این رو نظریه‌ی بطلمیوس برای چهارده سده متداول بود.

اما در سده‌ی شانزدهم اخترشناس لهستانی نیکلاس کوپرنیکوس (۱۴۷۳ - ۱۵۴۳) بسا استفاده از مشاهده و ریاضیات، روش‌های تجربه‌گرایی و خردگرایی، نظریه‌ی بطلمیوسی زمین‌مرکزی^۱ را واژگون و نظریه‌ی خورشیدمرکزی^۲ را ارائه داد که به‌موجب آن زمین به دور محور خود و دور خورشید همراه با سیارات دیگر می‌چرخد. این نظریه مشاهدات نوین را توجیه کرد و به میزان زیادی محاسبات ریاضی نظریه‌ی بطلمیوس را ساده نمود. از هنگامی که کوپرنیکوس نظریه‌ی بطلمیوس را به این شیوه‌ی انقلابی واژگون ساخت، هر تغییر اساسی در تفکر را انقلابی

کوپرنیکی خوانده‌اند. برای ما دشوار است تصور کنیم چالش مشابه‌ای را با اعتقادات مرسوم‌مان، با تصور کردن چنین تکان سهمگینی با تخیلی چنین معکوس با آنچه یک حقیقت تغییرناپذیر تصور می‌شد.

واکنش کلیسا به انقلاب کوپرنیکی شدید بود. دانشمندان پشتیبان نظریه‌ی خورشیدمداری از جانب کلیسا تکفیر شدند و محکوم به جهنم دائمی گشتند. اگر آنان از انکار این اندیشه‌های نوین خودداری می‌کردند در معرض زندانی شدن، شکنجه یا حتا مرگ قرار می‌گرفتند. این اقدامات تنبیهی یا از طریق روبه‌رو شدن با پاپ یا از راه دادگاه‌های زیر سلطه‌ی پادشاهان صورت می‌گرفت. خود کوپرنیکوس در انتشار نظریه‌ی خود از ترس واکنش کلیسا تردید داشت اما ناشر او توجه نکرد و فقط پیروان او در سده‌ی بعدی که به وسیله مقامات کلیسا دستگیر می‌شدند مورد اذیت و آزار قرار گرفتند. در ۱۶۰۰ میلادی جئوردانو برونو در رم به‌مثابه یک خدا ناباور به اتهام پذیرفتن نظریه‌ی کوپرنیک به دیرک آتش سوزانده شد. در ۱۶۲۰ وائینی نیز که خود را یک طبیعی یا دهری خواند در تولوز به اتهام خدا ناباوری بر دیرک سوزانده شد. در ۱۶۲۱ فونتائینی‌ر در پاریس به همین اتهام به دیرک آتشین گرفتار آمد.

در میان دانشمندان، اخترشناس ایتالیایی گالیله (۱۶۴۲-۱۵۶۵) بود که مورد حمله قرار گرفت به سبب آنکه گستاخانه در صدد برآمد نظریه‌ی کوپرنیک را به اثبات رساند. گالیله تلسکوبی پدید آورد که قادر بود شیئی زیر مطالعه را هزار بار بزرگتر گرداند که به وسیله آن او اقمار ژوپتر، حلقه‌های ساتورن و سطح ماه را مشاهده می‌کرد. به خلاف کوپرنیک، گالیله به طور جدی و فعال کوشید نظریه‌ی خورشید مرکزی نوین را انتشار دهد ولی با مخالفت سهمگین کلیسا روبه‌رو شد که نظرات او را چونان مخالفت با کتاب مقدس مورد ممیزی قرار داد. اما در سال ۱۶۳۲ وی مناظره مربوط به دو نظام عمده جهان را منتشر کرد که در آن او موافقت خود را با نظریه‌ی کوپرنیک - و نه نظریه‌ی بطلمیوس نشان داد. بدین گناه، او در پیشگاه «دادگاه» تفتیش عقاید یا انگیزیسیون احضار شد. کتاب محکوم

گشت، او را به زانو زدن و انکار آن نظریه مجبور کردند و به زندان ابد محکوم کردند که ناگزیر شد در ظرف سه سال هر هفته مزامیر توبه و استغفار را از حفظ قرائت کند و تا زمان مرگش در خانه‌ی خودش در فلورانس تحت نظر بود.



در این میان پیشرفت روح علمی ادامه داشت. فن‌آوری نوین، اختراعات نوین، مشاهدات نوین و نظریه‌های نوین در سرتاسر اروپا پدیدار می‌شدند: تلسکوپ، میکروسکوپ، و دماسنج، اختراع گردیدند. در میان تحولات علمی نوین نظریه‌ی گازهای بویل، قوانین الکتریسته و خاصیت آهن‌ربایی گیلبرت (۱۶۰۳-۱۵۴۴)، قوانین علم بینایی و روشنایی (اُپتیک)، نظریه‌ی گردش خونِ هاروی (۱۶۵۷-۱۵۷۸) در طب و تشریح و سالویوس (۱۵۶۴-۱۵۱۴)، ابداع هندسه‌ی تحلیلی دکارت، نقش مهمی ایفا نمودند. اما سرشت و طبیعت علم نوین و روش آن چه بود؟ دو عنصر در روش علمی مشخص شدند: (۱) عنصر تجربی، کاربرد مشاهده‌ی حسی و آزمایش؛ (۲) عنصر عقلانی، کاربرد ریاضیات و استدلال قیاسی، چنان‌که کوپرنیکوس و گالیله در تبیین حرکت اجسام آسمانی به کار بردند. تقریباً بی‌درنگ، نظریه‌های متناقض روش علمی در رابطه با این که کدام عنصر، تجربی یا عقلانی مهم‌تراند پدید آمد. نخستین کسی که بر پیکر فلسفه‌ی مدرسی (اسکولاستیک) زخم کاری زد فرانسیس بیکن انگلیسی بود. فرانسیس بیکن در انگلستان با روش علمی به پدیده‌ها می‌نگریست و آن را برای اثبات تجربه‌گرایی؛ یک پیروزیِ روش مشاهده و آزمایشگری بر عقل، نظریه و سیستم‌ها تلقی کرد. دکارت نیز با روش علمی به پدیده‌ها می‌نگریست ولی از این رهگذر خردگرایی را ترجیح می‌داد. پیروزی ریاضیات و استدلال بر حسب اصول متعارف، قیاس و استنتاج؛ این‌ها علم را وارد دانشی می‌سازند که مسلم و متیقن می‌نمود.^۱

فصل ۲۴

رفورماسیون یا اصلاح مذهبی

مقدمه

با سقوط قسطنطنیه به دست ترک‌های عثمانی در ۱۴۵۳، جهان پهناور هنر و فرهنگ یونان باستان که در امپراتوری روم شرقی حفظ شده بود اکنون در دسترس غرب مسیحی قرار گرفته بود. دربارهای شاهان، پاپ‌ها و دانشگاه‌ها، هنرمندان و نویسندگان زیر تأثیر هنر و ادبیاتی قرار گرفتند که از گذشته باز شده بود. دسترسی به این گنجینه‌های کلاسیک نشانه‌ی پایان ترکیب قرون وسطا و ظهور شیوه‌ی نوینی از آگاهی بود که به سده‌ی شانزدهم امتداد یافت.

کشف امریکا و راه یافتن به آسیا و هندوستان نه تنها معلومات جغرافیایی را بسط داد، که میدان گسترده‌ای برای تفحص اروپاییان فراهم کرد و جنب و جوش ویژه‌ای در آنان برانگیخت.

دانشمندان و متفکران این دوران اندک اندک پایه‌های جهان‌بینی نو را برای طبقه‌ی نوخاسته‌ی بورژوازی استوار می‌ساختند. دانش‌های طبیعی، اندیشه‌ی آزاد، رویکرد عقلانی و دلبستگی به این جهان و زندگی این جهانی را در دامن خود می‌پروراندند، و درست به همین سبب، دانشمندان نخستین هدف و مهم‌ترین وظیفه‌ی خود را از همان آغاز، آشکار و نهان، پیکار با جهان‌بینی کلیسای کاتولیک روم می‌دانستند. از

سده‌های چهاردهم میلادی به بعد نمونه‌های برخورد کلیسای مزبور را با آموزش‌های اروپایی فراوان می‌توان یافت.

سرانجام نهضت دینی مارتین لوتر زیر عنوان «پروتستان‌گرایی» یا اصلاح مذهبی از یک سو، و جنبش کالون به نام «کالون‌گرایی» از سوی دیگر، جهان‌بینی دینی نوینی را در برابر جهان‌بینی کلیسای کاتولیک برای طبقات نوین پدید آوردند. البته خرد و اندیشه‌ی نوین این پیروزی‌ها را به آسانی و آرامی به دست نیاورد. پیکار میان عناصر بورژوازی و نیروها و نمایندگان اجتماعی و اندیشه‌های فئودالیه قرون وسطا همیشه پیروزی به دنبال نداشت. این پیکار پیوسته همراه با واپس‌نشینی‌ها و نیز پیشرفت‌ها بود و با این همه توانسته بود بندهایی را که کلیسای کاتولیک و نماینده‌ی اجتماعی آن، نظام فئودالی، بر دست و پای انسان‌ها نهاده بودند، کم‌وبیش سست گرداند.

چنانکه گفته شد مهم‌ترین پیشگامان رفورماسیون عبارت بودند از:

۱. مارتین لوتر (۱۵۴۶ - ۱۴۸۳)

وی که به پدر نهضت اصلاح مذهبی مشهور است اهل آلمان از علمای برجسته‌ی مسیحیت بود که افزون بر تدریس علوم دینی درباره‌ی دیالکتیک، فیزیک و کتاب مقدس نیز سلسله درس‌هایی را در ویتنبرگ (Wittenberg) ایراد کرده بود. در واقع رفورماسیون در سال ۱۵۱۷ از همین شهر آغاز شده بود. وی در این سال رساله‌ی معروف خود نود و پنج تز در انتقاد از اقدام کلیسای کاتولیک مبنی بر فروش عفو و بخشش را صادر و منتشر کرد. تا این زمان کلیسای کاتولیک با سوءاستفاده از جهل و احساسات مذهبی توده‌ها و به منظور کسب ثروت در ازای دریافت مبلغی از مردم به اصطلاح عفو و بخشش الاهی را به نمایندگی از جانب خدا می‌فروختند. اقدام دیگر کلیسا در همین راستا فروش غرفه‌های بهشت به

مؤمنان مسیحی بود و این بار نیز آنان می‌توانستند در ازای پرداخت مبلغی به کلیسا غرفه‌ی مورد نظر خود را در بهشت از کلیسا خریداری کنند. لوتر در تزه‌ای خود به انتقاد از موارد دیگر پرداخت از جمله معصومیت و عاری از گناه بودن پاپ‌ها، ممنوعیت کشیش‌ها و راهبه‌ها از ازدواج و اعتقاد به این‌که نان و شراب مصرفی در آیین عشاء ربانی مسیحیان هنگام ورود به بدن شخص تبدیل به جسم و خون عیسا مسیح می‌گردد. بدین‌سان حامیان جنبش اصلاح دینی در اسکاندیناوی ساکسونی، هسه و راندنبورگ راه خود را از کلیسای کاتولیک جدا کرده و کلیسای پروتستان خود را تأسیس کردند. در حالی که در سوئیس جنبش مستقلی به رهبری تسوینگلی و سپس کالون پا گرفته بود. کالون‌گرایی به فرانسه، آلمان، هلند، اسکاتلند و ایالات متحده نیز راه یافت.

با اوج‌گیری حملات و انتقادات لوتر علیه پاپ و کلیسا سرانجام پاپ لئوی دهم طی فرمان رسمی حکم تکفیر وی را صادر کرد. لوتر اما در ملأ عام فرمان پاپ را سوزاند. لوتر در سال ۱۵۲۱ با حضور در برابر انجمن ورمز Worms بر تعهد و پای‌بندی بر امر اصلاح تأکید ورزید. انجمن مزبور با صدور فرمانی به تحریم و تکفیر لوتر پرداخت. فردریک خردمند فرمانروای ساکسونی برای نجات جان لوتر به‌پا خاست و او را در قصری پنهان ساخت. که به مدت یک سال در آنجا ماند. در این ایام وی کتابچه‌ی زیر عنوان درباره‌ی شروط رهبانی به رشته‌ی تحریر درآورد. عهد جدید (انجیل) را از زبان یونانی به آلمانی ترجمه کرد. در سال ۱۵۲۲ به وبتینبرگ بازگشت و خود را وقف سازماندهی و به راه انداختن تشکیلات کلیسای مورد نظر خود ساخت.

۲. ژان کالون (۱۵۶۴ - ۱۵۰۹)

وی حکیم‌الاهی و مصلح مذهبی فرانسوی و بنیان‌گذار شکل‌گیری از پروتستانیسیم است که به کالونیسیم موسوم گشت. در سال ۱۵۲۸ پذیرش اعتقادات مذکور را آشکارا اعلام داشت. در سال ۱۵۳۳ از پاریس تبعید شد، به شهر بازل سوئیس پناهنده گشت و در آغاز اثر معروف خود *نهادهای دین مسیحیت* را انتشار داد. وی به اتفاق یکی دیگر از مصلحان دینی فرانسوی کوشید تا شالوده‌های حکومت الاهی و دینی موردنظر خود را بنیاد نهد. ولی در نتیجه‌ی اعتراض کلیسای کاتولیک و شورش عمومی مجبور به ترک شهر گردید. از آن پس به عنوان استاد و کشیش کلیسای فرانسوی شهر استراسبورگ خدمت کرد. تا این‌که بار دیگر در سال ۱۵۴۱ به ژنو فراخوانده شد و با تلاش پیگیر توانست حکومتی دینی برپا سازد. نوگرایی مسیحی به شکل پروتستان‌گرایی و رنگ دیگر آن کالون‌گرایی هرچند توانست برخی از بت‌های کلیسای کاتولیک را در هم شکند، خود به‌جای آنها در برابر خرد و اندیشه‌ی انسان‌ها بت‌های تازه‌ای برپا ساخت. چنان‌که در این دوران، میسائل سروتوس^۱ (۱۵۵۳-۱۵۱۱) اسپانیایی دانشمند و متفکر برجسته سده‌ی شانزدهم، کاشف دَوران صغیر خون، که به علت مخالفت با برخی از اصول عقاید مسیحیت و اصل «تثلیث» از سوی کلیسای کاتولیک به مرگ محکوم شده بود و به شهر ژنو گریخت، در آنجا به حکم کالون یکی از بنیادگذاران مذهب پروتستان در ۲۷ اکتبر سال ۱۵۵۳ زنده در آتش سوزانده شد.

کابوس کلیسای کاتولیک نیز همچنان بر مغز و روح انسان‌ها سنگینی می‌کرد و نیروی سرکوب‌گر اجتماعی آن از میان نرفته بود، کما این‌که جوردانو برونو^۲ یکی از پیشگامان و برجسته‌ترین نمایندگان فلسفه‌ی نوین نیز یکی از قربانیان آن بود که او را زنده زنده سوزاندند.

1. Servetos

2. Giordano Bruno

جوردانو برونو

فیلسوف ایتالیایی، جوردانو برونو (۱۶۰۰-۱۵۴۸)، بیش از هر چیز به انگیزه‌ی خردگرایی که هسته‌ی اصلی تفکر او بود، با آموزش‌های کلیسایی قرون وسطا (اسکولاستیک مدرسی) درافتاد. بدین سبب جای شگفتی نیست که یکی از هدف‌های بنیادی او انتقاد شدید به جهان‌بینی ارسطویی بود که از سده‌ی دوازدهم به بعد معیار اساسی تفکر فلسفی به شمار می‌رفت و رسماً از سوی کلیسای کاتولیک و الاهیات مسیحی پذیرفته شده بود. همزمان با اندیشه‌ورزی فلسفی برونو در زمینه‌های دانش‌های مثبت به ویژه ریاضیات و اخترشناسی، دگرگونی‌های بنیادی پدید آمده بود. اندکی پیش از تولد برونو، کوپرنیک چنان‌که پیش از این گفته شد، در مورد شناخت کیهان طرح نوینی به میان آورد که از آن پس جهان‌شناسی را در مسیر تازه‌ای انداخت.

پایدارترین برآیند این کشف، رویکرد نوین انسان به طبیعت و جهان بود. اندیشه‌ی سیال و خروشان برونو از نشاط فرهنگی زمانه بهره‌مند گشت و این سبب شد که او یکی از پایه‌های اصلی فلسفه‌ی خود را نظرات کوپرنیک قرار دهد و به دنبال آن به یک رشته اندیشه‌های درخشان عقلی دست یابد که هریک در حد خود انقلابی بود. روح دانش‌های طبیعی نو یعنی مشاهده، تجربه و استنتاج منطقی از داده‌های حسی در اندیشه‌ی برونو بر تافت. از دیدگاه اندیشه‌ورزان دوران رنسانس، جهان‌شناسی مبتنی بر اندیشه‌های ارسطویی-کلیسایی بزرگترین مانع پیشرفت پژوهش‌های علمی در زمینه‌ی شناخت طبیعت بود. پدیده‌ی

افلاطون‌گرایی دوران رنسانس، حتا جنبه‌های عرفانی آن را نیز باید واکنشی در برابر ارسطوگرایی مسیحی شده‌ی قرون وسطا به حساب آورد. و از همین جاست گرایش برونو به‌سوی فیلسوفانی چون هراکلیتوس، دموکریتوس، اپیکوروس و نیز پیروان آن دو یکی از مهم‌ترین انگیزش‌های تفکر برونو، نوشته‌ی لوکرسیوس، فیلسوف پیرو مکتب اپیکور بود با عنوان درباره طبیعت اشیاء که پیش از این از آن سخن گفته شد. لوکرسیوس در این اثر منظوم زیبا اندیشه‌های اپیکور را به‌ویژه در زمینه‌ی شناخت طبیعت و جهان از نو زنده می‌کند و جنبه‌های مادی‌گرایانه‌ی تفکر او را تکمیل می‌نماید.

مبانی اصلی فلسفه‌ی برونو

در میان انبوهی از نظرات و اندیشه‌های فلسفی درخشان برونو چند نظریه را می‌توان پایه‌های اصلی فلسفه‌ی او به‌شمار آورد: نظریه‌ی ماده (و صورت) یا جوهر، وحدت هستی، وحدت اضداد، جهان همچون یک کل. طبیعت، خدا و همه‌خدایی، جهان‌های بی‌شمار، حیات داشتن ماده و همه چیزها، بی‌کرانگی جهان، نظریه‌ی موناو و اتم‌گرایی.

در نزد ارسطو ماده و صورت در پیوند با مقوله‌ی «جوهر» زمینه‌ی بنیادی پژوهش‌های هستی‌شناسی را تشکیل می‌دهد. هر گونه رویکرد فلسفی، در واپسین مرحله، به این پرسش بستگی داشته است و دارد که آیا ماده اصل است یا نه؟ آیا ماده فعال است یا منفعل؟ آراء ارسطو در باب «ماده» و «صورت» و «جوهر» در تاریخ فلسفه‌ی قرون وسطا، در شکل شرقی و اروپایی آن، آراء تعیین‌کننده و مسلط بوده است. ارسطو نخستین فیلسوفی است که اصطلاح «ماده» (هیولی) را به‌معنای اصطلاحی آن به کار برده است. وی در نوشته‌های خود ماده را تعریف کرده است. در جایی می‌گوید:

ماده به معنای اصلی و دقیق آن زیرنهاده یا موضوع پیدایش و از میان رفتن (کون و فساد) است.

ارسطو، کون و فساد، کتاب یکم بخش چهارم.

در جای دیگر در تعریف ماده می‌گوید:

ماده را چیزی می‌نامم که نه خود فی‌نفسه یک چیز است، و نه کمیتی است و نه از مقولاتی است که یک هستی‌مند را تعیین می‌بخشد. زیرا چیزی وجود دارد که هریک از اینها به آن نسبت داده می‌شود، و هستی آن با هستی هریک از این مقولات فرق دارد؛ چه همه‌ی آن دیگران محمول جوهر واقع می‌شوند، اما این یک محمول ماده‌ی خود قرار می‌گیرد. بنابراین، واپسین موضوع نه فی‌نفسه چیزی است، نه کمیتی است و نه چیز دیگری (تعیینات دیگر وجود) و نه از نفی‌های این‌هاست، زیرا این‌ها نیز به گونه‌ای عرضی بدان متعلق‌اند.^۱

از دیدگاه ارسطو، ماده همواره یک «امکان» یا امر بالقوه است. چوب و سنگ پیوسته امکان دارد که به صورت میز و خانه درآید. بدین‌سان می‌توان گفت که نزد ارسطو ماده از حیث وجود اصالتی ندارد و امکان محض است. پیروان ارسطو یعنی مشائیان نیز، همه کم‌وبیش به همین نحو باور داشتند. درست در اینجا برونو با تأکید بر اصالت ماده، از ارسطو که ماده را تنها یک امکان محض و امر بالقوه می‌دانست انتقاد می‌کند و می‌نویسد:

تو ای امیر مشائیان، چرا می‌پنداری ماده هیچ است، بدین دلیل که از هر واقعیت بی‌بهره است. بل آن همه چیز است، زیرا همه‌ی واقعیت را داراست.

آنگاه می‌افزاید:

درست‌تر آن است که گفته شود ماده صورت‌ها را در خود گنجانده و دربر گرفته است؛ نه آن‌که ماده از آنها تهی است و آنها را نفی می‌کند. ماده آنچه را که ناشکفته در وی است شکفته می‌سازد. از این رو باید آن را یک چیز خدایی، مهربان‌ترین نیای زن، زاینده و مادر چیزهای طبیعی و برحسب جوهر، همه‌ی طبیعت، نامید.

برونو پس از تأکید بر اصالت ماده، آن را بی‌پایان، زاینده، فناپذیر و جاویدان می‌شمارد. او می‌نویسد:

هیچ پایانی، کرانه‌ای، حدودی، حایلی وجود ندارد که از بی‌شماری اشیاء مانع گردد... زیرا پیوسته و فور نویی از ماده‌ها از سوی «بی‌پایان» (جهان هستی) پدید می‌گردند.

اکنون باید به این نکته اشاره کنیم که ماده‌ی کلی جهان، که همه‌ی چیزها از آن هستی می‌یابند خود هیچ‌یک از چیزها نیست، بلکه چیزها مظاهر گوناگون آن‌اند. برونو می‌گوید:

این ماده نه می‌تواند هیچ‌یک از اجسام باشد؛ زیرا آنها هریک خود شکل گرفته‌اند، و نه به چیزی متعلق باشد که ما آن را صفات و خصوصیات و کیفیات می‌نامیم؛ زیرا اینها همه دگرگون‌شونده‌اند، بنابراین هیچ چیز جز ماده‌ی جاویدان و شایسته‌ی نام «اصل» نیست. و به همین دلیل بوده است که بسیاری ماده را تنها واقعیت، و صورتها را امور حادث دانسته‌اند.

این جنبش و دگرگونی ماده را برونو چنین توصیف می‌کند:

پس همان‌گونه که درخت نخست صورت تنه می‌پذیرد، سپس آن

صورت از آن الوار است، سپس از آن قطعه‌ای تخته است، سپس از آن نیمکت، آنگاه از آن چهارپایه، سپس قاب، سپس شانه و جز آن، و در همه حال همان چوب است نه چیز دیگر. طبیعت نیز به همین حال است: در حالی که صورت‌ها و شکل‌ها تا بی‌پایان دیگرگون می‌شوند و پیوسته یکی پس از دیگری می‌آیند، ماده همچنان باقی است.

برونو در همین اثر تحول و تکامل ماده را در شکل‌های گوناگون که همه نتیجه‌ی جنبش و پویایی ذاتی ماده‌اند، تصویر می‌کند:

آنچه پیش از این دانه بود، ساقه می‌شود، و آنچه ساقه بود خوشه‌ی گندم می‌گردد؛ آنچه خوشه‌ی گندم بود بدل به نان می‌شود؛ نان خون می‌شود؛ خون نطفه می‌گردد؛ و نطفه جنین و جنین انسان و انسان بی‌جسم می‌گردد؛ جسم خاک می‌شود و خاک به سنگ یا چیز دیگر. و به همین سان است همه‌ی شکل‌گیری‌های طبیعی.

در این نظریه اصل سیر دیالکتیکی و اصل «نفی» و «نفیِ نفی» نهفته است. بدین سان برونو به دنبال هراکلیتوس، همه پدیده‌ها و ساخته‌های ماده را دستخوش دگرگونی دانسته است.^۱

وحدت جهان هستی و روح جهانی

یکی از عناصر مشخص فلسفه‌ی برونو عقیده‌ی او به وحدت جهان هستی است. این وحدت به شکل مشخص‌تر آن وحدت مادی جهان است. ماده در نظر برونو نه تنها چیزی پست و منفی و بی‌ارج نیست؛ بلکه برعکس چیزی الهی است. وحدت هستی نزد برونو از اینجا معلوم

۱. همان پیشین.

می‌شود که وی وجود جوهرهای متکثر را نفی می‌کند و به یک «جوهر آغازین و کلی» باور دارد. او به یک روح جهانی اشاره می‌کند که در همه‌ی اشیاء ساری و جاری است. ماده زنده و دارای روح است. بدین‌سان، همه چیز دارای زندگی است، زیرا روح و ماده هر دو یک جوهراند. روح جنبه‌ی پنهان‌تر ماده است. برونو محرک جنبش درونی اشیاء را هماهنگ با رواقیان یونانی، یک «عقل کلی» می‌نامد که نخستین و اصلی‌ترین توانایی و خصلت روح جهانی است.

برونو در جای دیگر علت وجود کثرت در مظاهر هستی یگانه را این‌گونه توصیف می‌کند:

هنگامی که انسان در بی‌پایان، در بی‌جنبش، در یگانه، که جوهر هستی است کثرت و تعدد می‌یابد که نحوه‌ی ذاتی و گوناگونی هستی است و چیزی را در برابر چیزی مشخص می‌دارد، این نه بدان معناست که خود هستی بیش از یکی است. بلکه تنها بدین معناست که هستی متنوع و بسیار صورت و بسیار شکل است. پس اگر ما فیلسوفان طبیعت ژرف بیندیشیم، و منطق‌دانان را با پندارهایشان کنار نهیم آنگاه خواهیم دید که هرآنچه اختلاف و تعدد پدید می‌آورد تنها عَرَض، تنها شکل، تنها سیمای بیرونی است. هر پدیدآوردنی، از هر نوعی که باشد یک دگرگونی است؛ در آن حال که جوهر همیشه همان می‌ماند، زیرا او یکی است، یک وجود خدایی مرگ‌ناپذیر است...

چنان‌که گذشت برای برونو جهان و طبیعت خود بی‌پایان است و واقعیت محض و واپسین. جهان برای او تصویر خدا نیست؛ بلکه جانشین خداست. در نظر برونو، پیوند خدا و طبیعت گونه‌ای همه‌خدایی یا پانتئیسیم است که خود نوعی بی‌خدایی است. برونو طبیعت را «خدا در اشیاء» می‌نامد. طبیعت خود خداست؛ و باور داشتن به خدایی فراتر از طبیعت باور عوام نادان است. او می‌گوید:

خدا و طبیعت یک و همان جوهراند، یک و همان نیرویند، یک و همان فضاینند؛ یک و همان نیروی آفریننده‌اند. طبیعت چیزی نیست جز نیروی خدا که ماده را در نظم جاویدان به حرکت و جنبش درمی‌آورد - نظامی که آن را الهی می‌نامیم... ما خدا را در قانون‌های دگرگون‌ناشدنی و خدشه‌ناپذیر طبیعت می‌جوئیم، در عاطفه و احساسی که به خوبی خود را با همان قانون‌ها سازگار کرده است. در درخشش خورشید. در زیبایی اشیاء که از درون این مادر ما، طبیعت، زاده می‌شوند. در تصویر حقیقی این طبیعت، که در جسمانیت شکفته می‌شود و بر چهره‌ی بی‌شمار زندگان آشکار می‌گردد، آن‌سان که آنها بر طراز خلعت اندازه‌ناپذیر آسمان جلوه‌گر می‌گردند، زندگی می‌کنند، احساس می‌کنند، می‌اندیشند و خیر کل، یگانه و برترین را ستایش می‌کنند.

بهترین و دشمنانه‌ترین انگیزه‌ی ستیز کلیسای کاتولیک را با برونو باید در این گفته‌های او در برابر دژخیمان انگیزیسیون یافت:

کلیسا حقیقت را با مجازها و اسطوره‌ها و رمزهایی که آنها را مقدس می‌شمرد می‌پوشاند. آدمی با پرستش حجاب نتوانست سر برافرازد و در ورای آن معنا را بنگرد. مردمان با تعالیم کلیسا بیشتر سایه را دیدند تا روشنایی.

نظریه‌ی شناخت برونو

به عقیده‌ی برونو هرگونه کوشش درست در راه شناخت که برپایه‌ی تجربه، مشاهده و نتیجه‌گیری کلی عقلانی باشد همواره ما را به افق‌های گشوده‌تر و سرزمین‌های تازه و ناشناخته از واقعیت رهنمون می‌شود. او می‌گوید:

چرا باید به پندارهای بیهوده تکیه کنیم، در حالی که می‌توانیم در آنجا که تجربه می‌آموزد از آن بیاموزیم؟ باید بنگریم که چگونه می‌توان از راه آزمون، تجربه کردن، سنجیدن، جدا کردن و بر هم نهادن، و از راه مشاهده توانا گردیم. آیا نه این است که ما هنگامی که هدف معینی را در نظر داریم، امری بس شریف‌تر از آنچه هدف خود ساخته بودیم تجربه می‌کنیم؟ چه بارها برای کیمیاگر روی داده است که چیزی بس بهتر از طلایی که آرزومندش بوده است یافته است.^۱

فرهنگ فلسفه پروگرس شخصیت و اندیشه جوردانو برونو را چنین توصیف می‌کند:

برونو، فیلسوف ایتالیایی، مخالف مکتب مدرسی (اسکولاستیسیسم) و کلیسای کاتولیک روم، مدافع جهان‌بینی ماتریالیستی بود که در نظرات وی به صورت پانته‌ئیسیم (همه‌خدایی) جلوه می‌کرد. او پس از هشت سال زندان از سوی دادگاه تفتیش عقاید روم سوزانده شد. آثار عمده‌اش مناظرات فلسفی درباره بی‌پایان، کل، و جهان‌ها، درباره علت، اصل و واحد و جز آنها. جهان‌بینی او زیر تأثیر فلسفه‌ی کلاسیک باستان (آناکساگوراس، امپدوکلس، اپیکور و لوکرسیوس و نیز نوافلاطونیان) و متفکر آزاداندیش ایتالیایی پایان قرون وسطا نظیر نیکولاس کوسا و علم روزگار او به‌ویژه نظریه‌ی خورشیدمداری کوپرنیک تشکیل شد. برونو با استفاده از کشف کوپرنیک می‌کوشید شکل مجسمی به مفاهیم فیزیکی و نجومی این اصل فلسفی بدهد و در این راه نظریه‌ی کوپرنیک را از عیوب عمده‌ی آن - تصور سنتی عالم متناهی، سپهری محصور از ستارگان بی‌تحرك و نیز تصور

مرکز‌پنداری مطلق خورشید در عالم، پاک ساخت. در این فرایند، برونو به این نتیجه رسید که تعداد جهان‌ها در «عالم کائنات» نامتناهی است و این که برخی از آنها ممکن است، مسکون باشند. او ثنویت یا دوانگاری فلسفی طبیعی مدرسه‌گرایی را با اظهار این که همگنی زمین و طبقات آسمانی، که به عقیده‌ی او تمامی آنها عبارت از خاک، آب، هوا، آتش و اتراند رد کرد. وی زیر تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی، وجود روحی جهانی را چونان جوهری روحانی، چونان اصل حیات که در تمامی اشیاء ساری و جاری است و به نظر او اصل محرک آنها را تشکیل می‌دهد، پذیرفت. برونو مانند تمام ماتریالیست‌های باستان، به نظریه‌ی جانمند بودن ماده باور داشت و بر آن بود که ماده جوهر خود-جنبنده‌ی فعالی است و انسان و شعور او جزئی از طبیعت است و این دو کل واحدی را تشکیل می‌دهند. برونو یکرشته‌گزاره‌های دیالکتیکی نیز درباره‌ی وحدت، همبستگی و حرکت عام در طبیعت و درباره‌ی هماهنگی تضادها در بی‌نهایت بزرگ و کوچک ارائه داد.

فصل ۲۵

تجربیان پیشگام.

۱. فرانسیس بیکن

زمینه‌ی اجتماعی

رנסانس و دستاوردهای آن، که نخست در ایتالیا پدید آمده بود، اندک اندک به سایر کشورهای اروپایی سرایت کرد. از این زمان به بعد، گسترش بیشتر این شرایط جدید تاریخ اجتماعی و فرهنگی رانه در ایتالیا، که در کشورهای دیگر اروپای غربی و به ویژه انگلستان باید دید.

در پایان سده‌ی شانزدهم میلادی، انگلستان رفته رفته سیمای اجتماعی و سیاسی مشخصی به خود گرفت. کارگاه‌های صنعت دستی جانشین وسایل تولید پراکنده و محدود قرون وسطا می‌شد. صاحبان صنعت و بازرگانان و به عبارت بهتر - بورژوازی اندک اندک مواضع خود را مستحکم ساخت. بازرگانی دریایی انگلستان، به ویژه پس از دست یافتن به اقیانوس آرام، به گونه‌ای روزافزون توسعه می‌یافت. از سوی دیگر، با استحکام مواضع بورژوازی صنعتی و بازرگانی در انگلستان، اشرافیت سنتی آن سرزمین رو به زوال می‌رفت. در این دوران به ویژه از سده‌ی هفدهم اشرافیت جدیدی پا به صحنه‌ی جامعه گذاشته بود. این طبقه صاحب بزرگترین وسایل و پایه‌های تولید اقتصادی صنعتی بازرگانی کشور بود. همین طبقه حتا در بیرون از شهرها زمین‌های تازه، به منظور مراکزی برای گسترش تولید صنعتی و فراهم آوردن کالاهای تجاری

به دست می آورد. با وجود این نظام فتودالی هنوز از میان برنخاسته بود. طبقه‌ی اشراف جدید همدستی و سازش با نیروهای فتودالی را به نفع خود می دانست و برآیند سازش میان این دو طبقه‌ی اجتماعی، حکومت پادشاهی مطلق بود. با تراکم سرمایه و شکل تولید آن، توده‌های عظیم روستایی انگلیس زمین‌هایشان را از دست می دادند و به شهرها روی می آوردند و به سپاه بینوایان و تهیدستان می پیوستند. نتیجه‌ی چنین پدیده‌ای، شورش‌های دهقانی بود که حکومت مطلقه به بیرحمانه‌ترین وجهی آنها را سرکوب می نمود.

از سوی دیگر، اما در عرصه‌ی زندگی اجتماعی، زندگی با آهنگی نو و بی سابقه رو به گسترش داشت. فن آوری روز به روز پیش می رفت، طبقه‌ی نوخاسته نیاز به بازرگانی داشت و این بیش از هر چیز در انگلستان که در میان دریاها محصور بود، مستلزم احداث کارخانه‌های کشتی سازی بود. ضرورت‌های اقتصادی گسترش باز هم بیشتر علوم را می طلبد و از این رو این دوران شاهد شکفتگی روزافزون علوم طبیعی بود. این دوران که دوران فرمانروایی ملکه الیزابت در انگلستان نیز بود، یکی از شکوفاترین دوره‌های دانش‌ها و هنرهاست.

چنان که دیدیم، انگلستان از پایان قرون وسطا به بعد دارای متفکرانی بود که آراء و اندیشه‌هایشان دوران ساز بود. یکی از نخستین متفکران این سرزمین فرانسیس بیکن است که در سال ۱۵۶۱ به دنیا آمد و در سال ۱۶۲۶ درگذشت. اوبه دلیل اشراف‌زادگی در همان روزگار جوانی به امور دیوانی و پارلمانی وارد شد و سپس در سنین میانسالی به عالی‌ترین مقام سیاسی یعنی مهرداد سلطنتی و حتما مقام خزانه‌داری نیز ارتقاء یافت. در ایامی که در کسوت قضاوت مشغول کار بود، به او اتهام اخذ رشوه زدند و او را به محاکمه کشیدند. تعقیب او چندان دیری نپایید ولی او را ناگزیر به ترک خدمت دولتی کردند و این توفیقی اجباری بود زیرا بقیه‌ی عمر را به مطالعه و تحقیق و نوشتن کتاب‌های مهم پرداخت.

مهم‌ترین اثر او که ناتمام ماند احیاء بزرگ نام داشت که کتاب اول آن پیشرفت دانش از بسیاری جهات نوین بود. اساس فلسفه‌ی بیکن تماماً عملی بود، یعنی کوشش در این‌که انسان با اکتشافات و اختراعات علمی بر نیروهای طبیعت غالب شود. به عقیده‌ی او مطالعه و اشتغال به تحصیل به تنهایی نه هدف است و نه حکمت، و علمی که با عمل توأم نباشد قیل و قال بیهوده‌ی مدرسه است؛ «صرف همه‌ی اوقات به مطالعه سستی و کاهلی است و به کار بردن آن برای خودنمایی ریاست و حکم کردن از روی قواعد منطقی فضل‌فروشی است.» این گفته پایان مکتب مدرسی (اسکولاستیک) را اعلام می‌دارد و خاطر نشان می‌سازد که دیگر میان علم و عمل و مشاهده جدایی نیست. این تأکید مقدمه‌ی تجربه‌گرایی یا امپریسیسم است.

او می‌گوید از آنجا که انسان سه قوه‌ی ذهنی دارد یعنی حافظه، متخیله و عقل پس علوم را به سه دسته باید تقسیم کرد: آنچه مربوط به حافظه است تاریخ است اعم از تاریخ مدنی و تاریخ طبیعی. آنچه متعلق به قوه‌ی متخیله است شعر است چه منظوم و چه به صورت نثر. نتیجه‌ی تعقل نیز فلسفه است. و فلسفه سه موضوع دارد خدا، طبیعت و انسان. طبیعت موضوع علوم طبیعی است که ریاضیات هم در ارتباط با آن است و اما آنچه به انسان مربوط می‌شود نیز چند شعبه است که راجع به تن و روان است مانند پزشکی، هنرهای زیبا، ورزش، منطق و اخلاق و جز آنها. آنچه راجع به خداست، مبحثی است که الاهیات باید به آن بپردازد. وی فلسفه‌ی طبیعی را از الاهیات جدا کرد. وی این کار را با این اعتقاد کرد که انسان‌ها نه به واسطه‌ی خرد یا احساس، که فقط از طریق وحی می‌توانند خدا را بشناسند. بدین‌گونه علم طبیعی با جدا شدن از الاهیات، حوزه‌ی خاص خودش را یافت و توانست آزادانه‌تر رشد کند. بیکن ناخواسته اما بسیار مؤثر فرایندی در تمایزگذاری فلسفه و علم از حکمت الاهی را آغاز کرد که هنگام ادامه‌ی کار متفکران بعدی، بنیان‌های نظری جزمیان فراطبیعی چنان به سستی گرایید که راه را بر استنتاج‌های ماتریالیستی هموار کرد.

بیکن وظیفه‌ی خود می‌دانست که به ویران کردن همه‌ی آن اصول و مبادی سنتی بی‌پیردازد که در سده‌های میانه یا قرون وسطا زیر نام «نظام‌های فلسفی» ساخته شده بود. در آن دوران‌ها، از میان فیلسوفان باستان دو تن غولان عرصه‌ی اندیشه به‌شمار می‌رفتند: افلاطون و ارسطو. بیکن بی‌آن که بخواهد از منزلت این دو اندیشمند بزرگ بکاهد، می‌کوشید آنچه را به نام ایشان در طی سده‌ها به‌صورت بافته‌ای پوسیده و نخ‌نما درآمده بود، بیکباره به‌دور اندازد. از سوی دیگر می‌کوشید گروهی از فیلسوفان فراموش شده‌ی جهان باستان را که سده‌ها اندیشه‌ی آنان زیر شعاع سنت‌های افلاطونی و ارسطویی قرار داشت، دوباره زنده کند. بدین‌سان وی به‌سوی کسانی مانند آناکساگوراس و دموکریتوس بازمی‌گردد. این رویکرد نشانه‌ی نخستین گرایش‌های تجربه‌گرایانه و ماده‌گرایانه در تفکر اوست.

بیکن می‌گوید: تاکنون عقل و اندیشه گرفتار چند نوع بت‌پرستی بوده است. وی به این بت‌ها نام مشخص می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که اکنون زمان آن فرارسیده که آدمی خود را از اسارت بت‌ها که وی آنها را «ایدولا» می‌نامد نجات دهد.

نخستین اینها «بت‌های قبیله‌ای» است. یعنی مجموع تصورات، اندیشه‌ها و مفاهیمی که مشترک میان همه‌ی انسان‌هاست و موجب گمراهی ایشان می‌شود. به عبارت دیگر، اینها مانند آینه‌های ناهمواری‌اند که بازتاب اشیاء را در خودشان، دگرگون، شکسته و واژگونه می‌نمایند و با واژگونه نشان دادن واقعیت یا حقیقت انسان‌ها را گمراه می‌سازند. عقل و اندیشه نخست خود را باید از اسارت این بت‌ها آزاد کنند تا بتوانند با واقعیت به آن‌گونه که در خود هست روبه‌رو شوند.

گروه دوم «بت‌های غار» است. در درون هرکسی... غار یا دخمه‌ای وجود دارد که نور طبیعت را منکسر می‌سازد و تجزیه می‌کند. این‌ها خطاها و گمراهی‌های فکری و عقلی آدمیان‌اند. تسلط این بت‌ها بر عقل و

اندیشه‌ی فرد سبب می‌شود که افق فکری او محدود و بسته شود و واقعیت را از دیدگاه ویژه‌ی محدود خود ببیند و از مشاهده‌ی جنبه‌ها و چهره‌های دیگر حقیقت و واقعیت محروم بماند.

گروه سوم اشتباهات «بت‌های بازاری» هستند که از معاملات و روابط مردم با یکدیگر به وجود می‌آیند؛ زیرا اشخاص از راه زبان با هم مربوط می‌شوند ولی کلمات بر طبق فهم و ذهن عوام ساخته شده است و از سوء تشکیل کلمات و وافی نبودن آنها موانع عظیمی در راه ذهن ایجاد می‌گردد. بت‌های تأثر آنهایی هستند که به شیوه‌های فکری مقبول و مرسوم مربوط می‌شوند و از این جمله به طبع ارسطو و مدرسیان برای یکن بیش از همه قابل ذکراند.^۱

یکن نه تنها قیاس را تحقیر می‌کرد، بلکه برای ریاضیات نیز ارزش به سزایی قائل نبود. وی با ارسطو سخت دشمن بود اما به دموکریتوس منزلت بسیار بلندی می‌داد. گرچه منکر آن نبود که سیر طبیعت حاکی از غایتی الهی است، به درآمیختن توجیهات کلامی در تحقیق پدیده‌های واقعی معترض بود و عقیده داشت که هر چیزی باید به مثابه‌ی نتیجه‌ی لازم علل فاعله توجیه شود. او می‌گفت که ما باید نه چون عنکبوت باشیم که از درون خود می‌تنند و نه چون مورچه که فقط به گردآوری دانه‌ها می‌پردازد؛ بلکه باید از زنبور سرمشق بگیریم که هم گردآوری و هم تنظیم می‌کند.

یکن روش منطقی نوینی طرح افکند. این روش بر آنچه وی «عادت باطل» پریدن به گزاره‌های کلی و استنتاج از آنها می‌خواند متکی نبود، بلکه هر شیوه‌ی محدود ساختن گزاره‌های کلی از داده‌های مورد مشاهده و سپس حرکت گام به گام از این قواعد محدود شده به تعمیم‌های گسترده‌تر و بازیابی آنها در هر مرحله با مراجعه به نتایج آزمون بود. این شیوه‌ی تجربی و استقرایی، به مشاهده‌ی طبیعت، تحقیق و آزمون به جای اتکاء به

گزاره‌های انتزاعی و بر مؤثر بودن و قابلیت کاربرد متکی بود نه بر سازگاری صوری به مثابه‌ی آزمون حقیقت. بیکن می‌نوشت: «آنچه در عمل مفید است، به لحاظ نظری نیز صحیح است زیرا حقیقت با مدرک و سند آثار و اعمال شناخته می‌شود و ثابت می‌گردد...»

بیکن کارکرد اصلی فلسفه را در تهیه برهان‌های نظری برای جزمیات فراطبیعی، به برآوردن نیازهای عملی بشریت تغییر جهت داد. شناخت روزافزون طبیعت حاصل از نوآوری‌های بیکن در روش علمی، به قصد تشویق کارهای مفید و برانگیختن اختراعاتی مانند چاپ، باروت و قطب‌نمای مغناطیسی بود. این پیشرفت‌های مکانیکی، کارآمدی و قدرت وسایل تولید ثروت را افزایش داد و به ارضای نیازهای انسان‌ها کمک کرد و وسایل معیشت آنان را تکمیل نمود. بیکن هنگامی که نوشت: در جست‌وجوی شناسایی علت‌ها و رمز حرکات اشیاء و گسترش مرزهای امپراتوری انسانی، و کارآمد کردن تمامی چیزهای ممکن است، هدف خود را اعلام داشت.

این اهداف با نیازهای بنیادی پدیداری نظم بورژوازی مطابق بود. بیکن در جست‌وجوی اختراع یک «موتور» تفکر برای کارورزی اجتماعی عصر جدید بود. نظریه‌پردازی او، مؤدبه‌بخش انقلاب صنعتی آینده بود. او اعلام داشت که ازدواج علم طبیعی با صنعت به سود بشریت است.

در نزد بیکن، آزمایش مبتنی بر آنچه ما از راه حواس اخذ می‌کنیم و مانند تلسکوپ به حواس یاری می‌رساند، تنها منبع معتبر و مسیر مطمئن شناسایی مفید است. او به خلاف اکثر جانشینان تجربه‌گرایش تجربه‌ی حسی را به طور انفعالی تعبیر نکرد، وی یکی از نخستین کسانی بود که تأکید کرد سوی فعال شناخت در دست بردن در اشیاء و شکل دادن آنهاست، آنچنان که یک صنعتگر انجام می‌دهد. از رهگذر چنین فعالیتی است که حسیات وجوه اساسی و ضروری طبیعت را بر ما آشکار می‌کنند. این گرایش‌ها در تفکر او در سده‌ی هفدهم به راه‌های گوناگون به بار

نشست. در طی جنگ داخلی انگلستان، ماتریالیسمی که فراهم آورد در دست‌های معاصر او تامس هابز شکل اشرافی و سلطنت‌طلبانه و در وجود رهبر برابری‌خواهان^۱، ریچارد اُورتِن (۱۶۶۳-۱۵۷۹) صورت دموکراتیک و دفاع از محرومان پیدا کرد.^۲

نظر فرهنگ فلسفه‌ی پروگرس درباره‌ی بیکن:

فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) فیلسوف مشهورانگلیسی، پیشگام ماتریالیسم تجربی و علوم آزمایشی نوین بود. وی با الهام از عصر نوزایی و بانقد منطق ارسطویی و مدرسی، روش استقرایی را در کشف حقیقت مبتنی بر مشاهده‌ی آزمایشی، تحلیل داده‌های مشهود و تأیید فرضیه‌ها از طریق مشاهده و آزمایش مداوم پیشنهاد کرد. بیکن در دوران سلطنت جیمز اول به مقام مهرداد سلطنتی رسید. در ۱۶۲۰ رساله‌ی مشهور خود را به نام «ارغنون نو» انتشار داد (این عنوان کنایه‌ای بود به «ارغنون» ارسطو) که در آن او فرایافت نوینی از وظایف علم و مبانی استقراء علمی ارائه داد. بیکن با اعلام این که مقصد دانش افزایش قدرت انسان بر طبیعت است بر آن بود که این هدف تنها با فراگرفتن دانشی که علل واقعی اشیاء و پدیده‌ها را بازنماید به دست تواند آمد نه با آغاز کردن از مفاهیمی که از تفکر محض ناشی می‌شود. بیکن یک دستگاه فلسفی خاص خودش به وجود نیاورد، ولی آشکارا فلاسفه‌ی مشهور به ماتریالیسم یونان: اتوم‌گرایان و اپیکورگرایان را بر دیگران ترجیح می‌داد.

کمک او به تکامل فلسفه را می‌توان به این شرح تعریف کرد:

1. Livellers

2. G. Novack, Emiricism and its evolution.

نخست این‌که او سنت ماتریالیستی را بازگرداند و آموزه‌های فلسفی گذشته را از این دیدگاه مورد ارزیابی مجدد قرار داد و از خطاهای ایده‌آلیسم انتقاد کرد و ثانیاً او فرایافت ماده‌گرایانه‌ی خود را از طبیعت براین اندیشه استوار ساخت که بنابر آن ماده ترکیبی از ذرات و طبیعت ترکیبی از اجسامی است که دارای خواصی چند جانبه‌اند. کیفیت اساسی ماده حرکت است که بیکن آن را صرفاً به حرکت مکانیکی منحصر نمی‌داند (او ۱۹ نوع حرکت برشمرد). نظرات بیکن بازتاب تقاضاهای تازه برای فراگیری دانش در انگلستان در عصر انباشت اولیه‌ی سرمایه بود. مارکس توجه می‌دهد که آموزش او سرشار از «الاهیاتی نااستوار» است. اعتقادات سیاسی‌اش در آتلانتیس نوین بازتاب داشت که در آن جامعه‌ی ایده‌آل او به لحاظ اقتصادی مبتنی بر علم و فن‌آوری بدیع است، در حالی که تضاد میان طبقات حاکم و زیر سلطه باقی می‌ماند.

۲. توماس هابز^۱

چنانکه گفتیم سده‌ی هفدهم یکی از بحرانی‌ترین و پرتکاپوترین سده‌های دوران جدید بوده است. به‌ویژه در انگلستان این سده شاهد دگرگونی‌های بنیادین، تضادهای اجتماعی بی‌سابقه و درگیری‌های بسیار شدید اجتماعی، یعنی سده‌ی نخستین انقلاب اجتماعی است. توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) در چنین روزگاری پا به عرصه‌ی وجود گذاشت. اهمیت هابز از یک سو به علت نوآوری‌های فلسفی اوست و از سوی دیگر و مهم‌تر از آن به علت نظرات وی درباره‌ی ساختار و سازمان سیاسی و اجتماعی دوران خود اوست. چنان‌که پیش از این گفته شد پیش از هابز

گرایش نوین فلسفی با متفکر برجسته‌ای چون فرانسیس بیکن شکل گرفته بود و علوم دیگر نیز هریک به مراحل پیشرفته‌تری رسیده بود. بنابراین هابز از دستاوردهای پیشینیان به مثابه‌ی پایه‌ای برای تفکر فلسفی خود بهره گرفت. همزمان با وی فیلسوف بزرگ فرانسوی رنه دکارت نیز بنیاد تازه‌ای در فلسفه نهاده بود. هابز ناگزیر بود که رویکرد فلسفی خود را همواره با توجه به دستاوردهای علوم طبیعی تبیین کند و تصادفی نیست که بزرگترین عاملی که در تفکر هابز تأثیر داشته بود دستاوردهای علمی گاليله است. در این میان آنچه بیش از هر چیز انگیزه‌ی تفکر او به شمار می‌رفت هندسه بود. مکانیک، علم مسلط بر سایر علوم این دوران‌ها نیز انگیزه‌ای دیگر بود. هابز ماتریالیست بود به همان گونه‌ی بیکن. اما ماتریالیسم هابز بیش از هر چیز سرشتی مکانیستی داشت و علت آن تسلط و نفوذ رویکرد علمی آن دوران بود.

مسأله‌ی زبان

در نظام فکری هابز چند نکته‌ی مهم می‌توان یافت که وی در برخی از آنها مبتکر بوده است. یکی از دلمشغولی‌های او توجه وی به مسأله‌ی زبان است که به این علت در روزگار ما وی را یکی از پیشگامان فلسفه‌ی تحلیلی می‌نامند، فلسفه‌ای که مسأله‌ی زبان را محور اساسی پژوهش فلسفی و بنیاد آن می‌داند. برای هابز نیز سخن بر سر آن است که نقش زبان یا به عبارت بهتر واژه‌ها در تفکر انسان چیست؟ آیا واژه‌هایی را که ما به کار می‌بریم نمایانگر واقعیتی‌اند که ما از یک سو به وسیله‌ی آنها اشیاء را به تملک درمی‌آوریم؛ و از سوی دیگر دریافت‌های خودمان را از اشیاء به دیگران انتقال می‌دهیم؟

هابز که از نام‌گرایان (اصحاب تسمیه) بود می‌گوید که جز نام هیچ امر کلی وجود ندارد و بدون واژه‌ها هیچ فکر کلی برای ما قابل تصور نیست.

بدون وجود زبان، صدق و کذب نمی‌تواند مصداق داشته باشد، زیرا «صادق» و «کاذب» از صفات کلام‌اند.

علم‌راستین در نزد هابز. هندسه یگانه علم راستین است که تاکنون به وجود آمده. ماهیت استدلال از نوع محاسبه است و باید با تعاریف آغاز شود. اما در تعاریف لازم است از مفاهیمی که ناقض نفس خود هستند احتراز کرد و حال آن‌که این امر معمولاً در فلسفه رعایت نمی‌شود. مثلاً «جوهر نامتجسم» قول مهملی است. وقتی اعتراض کنند که خدا جوهر نامتجسم است، هابز دو پاسخ در برابر این اعتراض دارد، نخست این‌که خدا موضوع فلسفه نیست: دو دیگر آن‌که بسیاری از فلاسفه خدا را متجسم انگاشته‌اند. به نظر وی، همه اشتباهاتی که در قضایای «کلی» صورت می‌گیرد ناشی از مهمل بودن (یعنی ناقض نفس خود بودن) قضایاست.

اکنون این پرسش به میان می‌آید که چون سرچشمه‌ی نخستین مُدَرَکات ما زبان است یعنی کاربرد واژه‌ها پس آیا نباید به این مسأله بپردازیم که چگونه باید این واژه‌ها، را به کار ببریم تا هم دریافت‌مان از واقعیت و هم آنچه از دریافت‌مان به دیگران منتقل می‌کنیم درست‌تر و دقیق‌تر باشد؟

نکته‌ی مهم اما در تفکر هابز رویکرد علمی وی به جهان است. مفهوم «حرکت» نزد وی بنیادی‌ترین مفهوم هستی است و این نیز چنان‌که می‌دانیم، بنیاد دانش فیزیک جدید آن دوران‌ها به‌شمار می‌رفت. هندسه نیز برای هابز اهمیت اساسی دارد. حرکتِ نقطه‌ها و خط‌ها سازنده‌ی شکل‌های گوناگون هندسی است. اما حرکت برای هابز نیز در واقع حرکتی مکانیستی است. برای هابز در جهان فقط اشیای مادی وجود دارند. آنچه وی از مفهوم اشیاء می‌فهمد تنها بر اجسام تطبیق می‌کند. خصلت ماتریالیستی و واقعیت‌گرایی هابز در این نظریه‌اش گنجانده شده است که اشیاء بیرون و مستقل از ادراک و ذهن ما وجود دارند. به گفته‌ی خودش:

«احساس اصل شناخت اصل هاست» و تمامی علوم از آن منبع ناشی می‌شود. او در کتاب **لویاتان** نوشت که «هیچ فرایافتی در ذهن انسان نیست که پیش از آن کلاً یا جزئاً در اندام حسی ما وارد نشده باشد.»

انکار روح

این نظریه وی را به آنجا می‌کشاند که جوهر مستقلی به نام روح را انکار کند. به تعبیر امروزی می‌توان گفت که به عقیده‌ی هابز تمامی فعالیت‌های درون‌ذهنی ما شکل‌های گوناگون فعالیت فیزیولوژیک مغزاند. اما اگر چنین است، پیوند ما با واقعیت بیرونی چیست و آن را چگونه و به چه وسیله‌ای ادراک می‌کنیم؟ هابز پاسخ می‌دهد که تنها وسیله‌ی دریافت واقعیت عینی ادراک حسی است؛ سرچشمه‌ی ادراک حسی داده‌های حسی‌اند. اما روش شناخت واقعیت کدام است؟ هابز پاسخ می‌دهد: فلسفه. داده‌های حسی را همه دارند؛ اما همه به شناخت نمی‌رسند زیرا این منظور تنها با روشی منظم به تحقق می‌انجامد و آن همان روش فلسفی است. وی برتری انسان‌ها را به میزان آشنایی‌شان با فلسفه می‌سنجد. اما فلسفه چگونه شناختی است؟

فلسفه شناخت عقلانی معلول‌ها یا پدیده‌ها از روی علت‌های شناخته‌ی آنها یا علل موجد یا پدیدآورنده‌ی آنهاست. و برعکس شناخت علت‌های ممکن ایجادکننده از روی معلول‌های شناخته شده است.

از نظر هابز هیچ‌گونه جوهر غیر جسمانی پذیرفتنی نیست. وی حتا خدا را «ناب‌ترین، بسیط‌ترین و نادیدنی‌ترین روح جسمانی» می‌داند. بدین‌سان ماتریالیسم هابز ماتریالیسمی مکانیستی است. بنابراین تصویری که وی از جهان می‌دهد تصویری خشک و بی‌روح است.

قرارداد اجتماعی

دومین عرصه‌ی تفکر هابز، نظریه‌پردازی‌های اوست درباره‌ی سیاست و جامعه که وی آن را در دو نوشته‌ی مهم‌اش یعنی *درباره‌ی شهروند و لیویاتان* گنجانده است. به عقیده‌ی او بزرگترین خصلت آدمی حبّ ذات و انگیزه‌ی بقاست. و این هماهنگی با «قانون طبیعت» است. بدین‌سان که «جامعه یا برای کسب سود است یا برای کسب افتخار. یعنی آن‌قدر برای دوست داشتن هموعان‌مان نیست که برای دوست داشتن خودمان.» انسان به‌لحاظ ترس از مرگ تن به یک قرارداد اجتماعی می‌دهد اما این قرارداد اجتماعی تنها راه رسیدن به زندگی مناسب و درخور است. وجود دولت به‌خاطر انسان است و دولت است که قوانین و اخلاقیات را تعیین می‌کند. فرمان‌های دولت بخشی از یک قرارداد اجتماعی است و افراد انسانی نیازمند حکومت و نیازمند حاکم هستند. هابز دولت را به ازدهای افسانه‌ای *تورات* (لیویاتان) تشبیه می‌کند که به تعبیر خودش آن خدای میرنده‌ای است که زیر سلطه‌ی خدای نامیرا، ما آرامش و صلح و دفاع را مدیون اویم. هابز رأی افلاطون و ارسطو را مبنی بر این‌که حکومت نتیجه‌ی غریزه‌ی اجتماعی بودنِ طبیعی انسان است رد می‌کند. برعکس غریزه‌ی طبیعی آدمی وضعی «طبیعی» یا «جنگی» است. انسان فقط به لحاظ نیاز عقلانی به حمایت در برابر «وضع طبیعی» وارد قرارداد اجتماعی می‌شود، گرچه طبعاً به وضع طبیعی تمایل دارد.

هابز در عین آن‌که به استبداد مطلقه مشروعیت می‌بخشد، نخستین کسی است که بحث‌های سکولار مدرن درباره‌ی مشروعیت حکومت را مطرح کرده است. او هرچند از مضار دموکراسی سخن نمی‌گوید، اما سلطنت مطلقه را برای مهار تمایلات شبه جنگی انسان‌ها کارآمدتر می‌داند. به‌نظر او گرچه حاکمان حق حکومت خود را از خداوند نمی‌گیرند

اما هابز با پادشاه خودکامه‌ای که پادشاهی را از پدران‌اش به ارث می‌برد، مشکلی ندارد.^۱

فرهنگ فلسفه درباره‌ی هابز:

توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) فیلسوف ماتریالیست انگلیسی، فلسفه‌ی او زیر نفوذ انقلاب بورژوازی سده‌ی هفدهم بود. آثار عمده‌ی او شهروند (۱۶۴۲) و لویاتان (۱۶۵۱) بود. هابز آموزه‌ی ماتریالیسم مکانیکی را گسترش داد و به ماتریالیسم بیکن سامان بخشید. مارکس گوشزد ساخت که ماتریالیسم هابز یک‌سویی بود. مارکس می‌نویسد «حساسیت او شکوفایی‌اش را از دست داد و به صورت حساسیت انتزاعی هندسه‌دان درآمد. حرکت فیزیکی قربانی حرکت مکانیکی یا ریاضی‌مند شد و هندسه علم اصلی اعلام گشت.» (مارکس و انگلس، خانواده‌ی مقدس، ص ۱۷۳). به نظر هابز جهان مجموعه‌ای از اجسامی است که زیر سلطه‌ی قوانین حرکت مکانیکی است. و نیز زندگی روانی انسان و جانور را به حرکت فرو می‌کاهد. او بر این باور بود که این‌ها مکانیسم‌های بغرنجی‌اند که کاملاً زیر سلطه‌ی اثرات خارجی هستند. از این، هابز نتیجه می‌گیرد که (۱) ارواح به مثابه‌ی جوهرهای خاص وجود ندارند، (۲) تنها جوهر، اجسام مادی‌اند، (۳) خدا چیزی جز زاده‌ی خیال نیست. او عینیت کثرت کیفی طبیعت را انکار می‌کند، بر این باور است که آن، یک خاصیت ادراک انسانی مبتنی بر تفاوت‌های مکانیکی میان اشیاء است. در مورد شناخت، به نظریه‌ی ایده‌های فطری دکارت حمله می‌کند. او که تمامی ایده‌ها را ناشی از احساس‌ها می‌داند، آموزه‌ی خود را درباره‌ی پروراندن ایده‌ها با

مقایسه، و تجزیه و ترکیب گسترش می‌دهد. در حالی که هابز بر این باور است که آزمایش یا شناخت داده‌های منفرد چیزی بیش از حقایق محتمل درباره‌ی پیوندهای اشیاء فراهم نمی‌کند، می‌پذیرد که شناخت عام معتبر امکان‌پذیر است. و مشروط به زبان می‌باشد یعنی قابلیت نام‌هایی که نمادهای ایده‌های کلی می‌شوند. در آموزه‌ی او درباره‌ی قانون و دولت نظریه‌ی خاستگاه الهی جامعه را مردود می‌شناسد و نظریه‌ی قرارداد اجتماعی را پیشنهاد می‌کند. هابز سلطنت مطلقه را بهترین شکل دولت می‌داند اما تبیین‌ها و ملاحظات بی‌شمار او جایی را برای اصول انقلابی برجای می‌گذارد. ایده‌های او نه بر اصل سلطنت‌طلبی به معنای کامل آن، بلکه بر خصلت نامحدود قدرت دولتی استوار است. او گوشزد می‌کند که نیروهای دولت با منافع طبقاتی که انقلاب بورژوایی را در انگلستان سده‌ی هفدهم اجرا کردند سازگار است. نظریه‌ی او درباره‌ی جامعه و دولت، نطفه‌ی یک ارزیابی مادی‌گرایانه پدیده‌های اجتماعی را در خود دارد.

بخش ششم

فلسفه در عصر مدرن

فصل ۲۶

خردگرایان.

رنه دکارت

آنچه درباره‌ی توسعه‌ی زندگی اجتماعی در نیمه‌ی نخست سده‌ی هفدهم در انگلستان گفته شد در فرانسه نیز صدق می‌کرد. در این دوره بورژوازی در فرانسه نیز توانسته بود در پیکار با فئودالیسم کم و بیش مواضع خود را استوار کند. این دوره مقارن فرمانروایی لویی چهاردهم (۱۶۴۳-۱۷۱۵) بود. پادشاه مزبور، نه‌چندان در مسیر منافع بورژوازی، بلکه بیشتر برای تحکیم قدرت خود و به‌دست آوردن پول برای هزینه‌های سیاسی و جنگ طلبی‌های خود در برابر کشورهای رقیب، اقتصاد شهری را تشویق می‌کرد و بورژوازی هم در این میان سود می‌برد. در این میان صدراعظم نامدار ریشیلو (۱۶۴۱-۱۸۵۸) مظهر سیاسی اتحاد میان بورژوازی و اشرافیت نوین بود.

دکارت در ۱۵۹۶ یعنی در آستانه‌ی سده‌ی هفدهم، چهار سال پیش از سوزانده شدن برونو به اتهام پیروی از کوپرنیک، پا به عرصه‌ی وجود گذاشت. دکارت فرزند حقوقدانی در بریتانی^۱ و عضویکی از قدیم‌ترین و محترم‌ترین خانواده‌های ناحیه بود. دکارت با تمامی خلیقات زندگی

۱. ناحیه‌ای در شمال غربی فرانسه.

اشرافی تربیت شد. در اوان کودکی او لباس مخملی سبز دربر می‌کرد و شمشیر نجبای فرانسوی را بر کمر داشت. از ده تا دوازده سالگی‌اش در لافلاش^۱، در مدرسه‌ای که ژزوئیت‌ها^۲ آن را اداره می‌کردند حضور می‌یافت. او از آموزش خود در آنجا ناراضی بود، کتاب‌های درسی ملال‌آور مبتنی بر مضامین مغشوش و اطلاعات تأیید نشده و جزمیات کسالت‌بار مقامات کلیسا برای او قانع‌کننده نبود. هنگامی که تحصیلات خود را در لافلاش به پایان برد، خواندن را بی‌کباره تعطیل کرد و به سیر و سیاحت پرداخت. آرزوی یقین داشتن، از هر چیز دیگری برای دکارت مهم‌تر بود. ولی او تنها به ریاضیات یقین داشت و احکام آن برای او امری مسلم بود. اما این علم چه رابطه‌ای با انواع دیگر دانش داشت؟ برای گرفتن پاسخ، او آغاز به سیر آفاق و انفس کرد.

در ۱۶۱۸ او به ارتش شاهزاده موریس از هلند به‌عنوان داوطلب بی‌مزد پیوست. موقعیت داوطلبی در ارتش در آن زمان نمایانگر نوعی آموزش نظامی برای اعضای جوان خاندان اشرافی محسوب می‌شد. دکارت در حالی که به تحصیل موسیقی و ریاضیات مشغول بود، هنگام فراغت پیشرفت ارتش را دنبال می‌کرد. دکارت در ۱۶۱۹ به ارتش دوک باواریا (آلمان) انتقال یافت و بر اثر هوای سرد نوامبر در شهر کوچک آلمانی «اولم» معطل شد که در آنجا یک شبانه‌روز را در اطاق درسته‌ای در کنار یک بخاری بزرگ باواریایی گذراند. او تصمیم گرفته بود موقعیت خود را - فلسفی و شخصی - بازبینی کند. آن شب او در رؤیایی به بینشی رسید و در دفترچه خاطرات‌اش مدخل مهم زیر ثبت است: «۱۰ نوامبر ۱۶۱۹: من سرشار از شورمندی شدم، بنیان‌های علم شگفت‌انگیزی را کشف کردم، و در

۱. یکی از شهرهای کوچک فرانسه.

۲. ژزوئیت‌ها فرقه‌ای از کاتولیک‌ها هستند که پس از پیدایش مذهب پروتستان برای حفظ و تحکیم مذهب کاتولیک پیشرفت مذهب را در تربیت جوانان و تأسیس مدارس می‌دانستند و مدرسان و فضلاء این جمعیت مشهوراند.

عین حال پیشه‌ام برایم روشن شد.» او عهد کرد که بقیه‌ی عمر خود را وقف اثبات این علم جدید کند و نذر کرد که به زیارتگاه مریم مقدس در لوئرتو^۱ برود و به پاس بینشی که به او عطا شده بود شکرگزاری نماید.

بینش او نقشه‌ای برای علم متحدی بود که در آن فلسفه و همه‌ی علوم در مجموعه‌ی نظام‌مندی انسجام می‌یافتند. تمام تفاوت‌های کیفی اشیاء چونان تفاوت‌های کمی تلقی می‌شد و ریاضیات کلید تمامی مسائل عالم می‌بود. به‌خلاف افلاطون که وحدت تمامی علوم را در ایده‌ی رازآمیز خیر اعلا می‌دید، برای دکارت وحدت علم وحدت خردگرایانه و ریاضی‌مدارانه‌ی مبتنی بر اصول و بدیهیات ریاضی بود. به‌خلاف ارسطوییانِ قرون وسطا در تبیین تغییر به گونه‌ای غایت‌گرایانه نظیر حرکت ماده به‌سوی فعلیت یافتن صورت، برای دکارت تغییرات به گونه‌ی مکانیکی، همچون حرکت اجسام برحسب قوانین فیزیک تبیین می‌شدند.

نه سال بعدِ دکارت وقف یافتن روشی برای متحد کردن علوم شد. در ضمن او املاکی را در فرانسه که از پدرش به ارث رسیده بود فروخت تا دستمایه‌یی برای حیات داشته باشد که «از اجبار اعاشه از راه علم خلاصی یابد». این فراغت وی را قادر ساخت که ساعت‌های طولانی استراحت کند. او معمولاً تا ظهر در بستر می‌ماند و به‌عنوان فیلسوفی شهرت دارد که بهترین آثارش را در بستر انجام داده است. او به کسی که آرزو دارد آثار فکری نیکی تولید کند به بطالت و تنبلی توصیه می‌کرد؛ به ساعات فراغت خود ارزش می‌گذارد تا خویش را قادر سازد «بدون مواظبت‌ها یا هیجاناتی که باعث دردسر است زندگی کند».

دکارت همواره از منازعات اخلاقی و سیاسی روزگار خود برکنار ماند. وی مانند برخی فیلسوفانِ زمانِ خود استاد دانشگاه نشد زیرا دانشگاه‌ها چنان زیر ممیزی کلیسا بودند که جایی برای دکارت، علم جدید و

هواداران آن وجود نداشت، او تصمیم گرفت که هیچ تعهد اجتماعی نپذیرد حتّاً به قیود ازدواج نیز تن ندهد از بیم آنکه با پیمان او برای پیشبرد دانش بر وفق بینش خود تداخل نکند، او از ازدواج امتناع کرد و می‌گفت «هیچ زیبایی قابل مقایسه با زیبایی حقیقت وجود ندارد».

اما دکارت که نظر کلبی‌منشانه شگفت‌انگیزی را درباره ازدواج داشت می‌گفت: «هنگامی که شوهری بر مرگ همسر خود می‌گرید... به‌رغم این، در زوایای روح خود یک شادی پنهانی احساس می‌کند.» و با این همه او دختری نامشروع داشت که مرگ او در اوان کودکی به‌نظر می‌رسد که سخت او را غمگین کرده بوده است.^۱ وی در سن سی و دو سالگی در هلند رحل اقامت افکند و در آنجا مدت بیست سال زندگی کرد و از تسامح و تساهل دینی و فکری حکومت هلند برخوردار بود.

در ۱۶۲۲ م. رساله‌ی اخترشناسی‌اش درباره‌ی علم را به پایان برد که در آن روش ریاضی‌محورانه‌ی خود را به کار بست و فرضیه‌های کوپرنیک را تأیید کرد. در حول و حوش ارسال رساله‌اش برای انتشار بود که از محکومیت گالیله و سوزانده شدن کتاب وی از سوی دیوان تفتیش عقاید کلیسای کاتولیک باخبر شد. دکارت بی‌درنگ انتشار کتاب خود را متوقف کرد و گفت «هنگامی که شخصی می‌تواند جان خود را بدون اهانت به شرف خود نجات دهد، از دست دادن آن بی‌خردی است.» او کوشید حرفی بزند که در همه جا شایع شود که او برای یزدانشناسی نهایت احترام را قائل است. شاگردان دکارت درباره‌ی نظرات واقعی دکارت درباره‌ی کلیسا و آموزش آن اختلاف نظر دارند. آیا او واقعاً مسیحی متدینی بود یا چنین وانمود می‌کرد؟ او خود گفته است «من باید مصلحتی پیدا کنم که بتوانم حقیقت را بدون تکان دادن تخیل کسی یا وارد آوردن ضربه‌ای به عقاید عمومی بیان کنم.» او همچنین گفته است «اینک که من نه تنها تماشاگر جهان، بلکه چونان بازیگر روی صحنه‌ی آن هستم، به صورت خود ماسک

می‌زنم.» ماسک دکارت نمایانگر یک شیوه‌ی رویکرد به تعقیب و آزار است. سه سال بعد از ترس دکارت از مجازات گالیله، او کاربردی از روش ریاضی‌مدار خود در فیزیک را با پیشگفتاری زیر عنوان *گفتار درباره‌روش* انتشار داد که تا امروز چون اثری کلاسیک در فلسفه معتبر است. ده سال بعد در سال ۱۶۴۷ او تأملاتی در فلسفه‌ی اولی را منتشر ساخت. بیست سال بعد در ۱۶۶۵، دستگاه تفتیش عقاید تأملات را در فهرست کتبی قرار داد که خواندن آنها برای کاتولیک‌ها ممنوع شده بود.

آخرین رویداد قابل توجه در زندگی دکارت تقاضای کریستینا ملکه‌ی سوئد بود که از وی دعوت کرد که به سوئد مسافرت کند و در فهم فلسفه‌اش به او کمک نماید. وی در رفتن به کشوری که آن را «سرزمین یخ و خرس» می‌خواند تردید داشت اما سرانجام دعوت را پذیرفت. پنج ساعت در بامداد، ساعاتی بود که در آن ذهن کریستینا بیشتر فعال بود و بنابراین به آموزش وی اختصاص یافت. در بازگشت از دربار، در بامداد یکم نوامبر ۱۶۵۰ سرما خورد و در ظرف یک هفته به مرض ذات‌الریه درگذشت. بدین‌گونه بزرگترین فیلسوف فرانسه در اوج نیرومندی‌اش از دنیا رفت. عظمت دکارت چون یک فیلسوف چیست؟ اتین ژیلسون^۱ یک فیلسوف فرانسوی سده‌ی بیستم درباره‌ی دکارت می‌گوید: «او فقط با اندیشه و فقط برای اندیشه زندگی کرد... هرگز وجودی شریفتر از او نبود.»

شک کردن به باورها

دکارت منتقد شدید مدرسه‌ی «لافلش» کالج ژزوئیستی بود که او خود در آن حضور می‌یافت و به‌تازگی برای آموزش پسران اشراف فرانسوی تأسیس شده بود.

او از هشت سال حضور خود در «لافلش» می‌گوید:

من از کودکی‌ام در دنیایی از کتاب‌ها زندگی کردم و... مشتاق بودم که از آنها یاد بگیرم. اما... به محض آنکه دوره‌ی تحصیلاتم را تمام کردم... خودم را زیر بار شک‌ها و خطاهایی یافتم که چنین می‌نمود هیچ چیز به دست نیاورده‌ام، با این همه من در یکی از مشهورترین مدارس در سرتاسر اروپا تحصیل کرده بودم.

او در کالج، یونانی، لاتین، تاریخ، ادبیات، علم، ریاضیات و فلسفه آموخته بود. از میان این آموخته‌ها، تنها ریاضیات بود که در لافلاش درست آموزانده می‌شد، اندک علمی که مطمئن به نظر می‌رسید یا دانش راستینی از جهان فراهم می‌کرد. اما دکارت در نقد خود از آموزش فراتر می‌رود و نشان می‌دهد که اگر از کودکی هرگز زیر کنترل آموزگاران قرار نگرفته بود و مقید به ایده‌های مغشوش آنان نمی‌شد، بلکه منحصرأ از عقل خود راهنمایی می‌شد باورهایش کمتر آلوده به خطا می‌گشت و بر زمینه‌ی محکم‌تری استوار می‌بود.

دکارت برای فلسفه ارزشی قائل نبود؛ فلسفه واژه‌ی تحقیرآمیز و مضحکه‌ای برای او بود. او می‌گوید فیلسوفان هرکدام دیگری را می‌کوبند بی‌آنکه بتوانند صحت نظرشان را اثبات کنند. فیلسوفان از ریاضیات و علم چیزی سر در نمی‌آورند؛ آنان استدلال منطقی‌شان را بر مراجعی استوار می‌کنند که باستانی و کهنه‌اند. به نظر دکارت در نتیجه «در طی سده‌ها، برجسته‌ترین مغزها به تحصیل فلسفه پرداخته‌اند بی‌آنکه چیزی تولید کنند که محل منازعه نباشد.» در واقع، دکارت، پدر فلسفه‌ی مدرن، با چنین بیاناتی بسیار مدرن به نظر می‌رسد. او چونان دانشجویان دهه‌ی ۱۹۶۰ می‌نماید که دانشگاه‌ها را برای بی‌اعتنایی‌شان به مسائل جنگ، حقوق مدنی و فقر و خلاصه کناره‌گیری‌شان از سیاست محکوم کردند. اما دکارت خواستار حقیقت و خواستار واژگونی اعتقادات کذب است زیرا او تصور می‌کند که از این راه ممکن است به حقیقت برسد.

حقیقت دغدغه‌ی دکارت است؛ او از خودش می‌گوید:

من همواره میل شدیدی داشتم که بدانم چگونه باید درست را از نادرست تشخیص دهم، برای اینکه به روشنی مشاهده کنم که چگونه باید عمل کنم و توانایی یابم که با اطمینان خاطر از رهگذر این زندگی به گشت و گذار بپردازم.

اما آیا برای من امکان دارد که تمامی اندوخته‌های باورهای عرم را، هر قدر هم نادرست و غیرقطعی، واژگون کنم و فقط از عقل خودم برای اعتقاد به چیزی استفاده نمایم؟ این آن چیزی است که دکارت طرح می‌کند و این راهی است که فلسفه‌ی مدرن با سرنگونی انقلابی تمامی باورها و بنابرین با گسست کامل با جهان قرون وسطا، از جمله مرجع فلسفه‌ی مدرسی تحت تسلط کلیسا، آغاز می‌کند.

می‌توان گفت که فلسفه‌ی مدرن با تأملات دکارت، با خلوت خویشتن، تأمل کردن، آگاه شدن از نادرستی و ایده‌های تردیدآمیزی آغاز شد که شخص تا اینجا پذیرفته است و تصمیم بر اینکه زمان برای دگرگونی تمامی اعتقادات انسان فرارسیده است. دکارت در جمله‌های آغازین تأملات می‌گوید: «اگر واقعاً می‌خواهم چیزی را در علوم محکم و دائمی نگهدارم، همه چیز را باید بیکباره در زندگی‌ام واژگون کنم.» و ادامه می‌دهد «امروز من ذهنم را از هرگونه مراقبت آزاد کرده‌ام. من کاملاً تنها هستم. سرانجام من وقت خواهم داشت که خودم را به طور جدی و آزادانه وقف نابودی تمامی عقاید سابقم کنم.» اما آیا من با عقل خودم می‌توانم حقیقت محکم و پایدار را برقرار کنم؟

نظریه‌ی شناخت: خردگرایی

پاسخ دکارت پاسخ افلاطون و تمامی خردگرایان است. خردگرایی در پشتیبانی از عقل ادعا می‌کند که عقل در تمامی موجودات انسانی جهان‌رواست؛ عقل مهمترین عنصر در طبیعت بشر است؛ عقل تنها وسیله‌ی مطمئن در شناخت است؛ و سرانجام عقل تنها راه یقین به آنچه به گونه‌ای عادی صحیح و نیک است و آنچه یک جامعه‌ی نیک را تشکیل می‌دهد، می‌باشد. اما من با استفاده از عقل خودم، چگونه می‌توانم حقیقت ثابت و پایدار را که فیلسوفان گذشته در انجام آن ناتوان بودند اثبات کنم؟ پاسخ دکارت باز پاسخ اکثر خردگرایان است: بگذار ریاضیات کمال مطلوب شما باشد، بگذار ریاضیات الگوی شما در کاربرد عقل باشد. در گفتار درباره‌ی روش دکارت می‌گوید: «از میان تمامی کسانی که در علوم در جست‌وجوی حقیقت بوده‌اند فقط ریاضی‌دانان بوده‌اند که توانسته‌اند در پیدایی عللی که بدیهی و معلوم‌اند موفق شوند.» و دکارت بر این باور است که این روش ریاضی، [یعنی] کاربرد عقل به‌تنهایی، بود که کوپرنیک اخترشناس لهستانی را در سده‌ی شانزدهم قادر ساخت اخترشناسی را با نظریه‌ی نوین خورشید مرکزی‌اش درباره‌ی عالم یکسره دیگرگون سازد و گالیله اخترشناس ایتالیایی را در سده‌ی هفدهم قادر ساخت که نظریه‌ی کوپرنیک را به اثبات برساند.

ریاضیات روشی است که دکارت ریاضی‌دان، مبدع هندسه‌ی تحلیلی، می‌خواهد برای فلسفه استفاده کند. او تصور می‌کند ریاضیات می‌تواند آشفتگی‌ها و نامعینی‌های فلسفه را روشن کند. روش ریاضی همان وضوح و قطعیتی را برای فلسفه به ارمغان خواهد آورد که برای هندسه آورد و همانی را که دانشمندان برای فیزیک و اخترشناسی آوردند. فلسفه با کاربرد روش ریاضی می‌تواند به قطعیت مطلق برسد و می‌تواند خود را، چونان ریاضیات، با عقل خود من، با عقل همه‌ی انسان‌ها ثابت کند و

چونان حقیقتی جهانروا مورد گواهی قرار گیرد. پس فلسفه می‌تواند به حقیقت نهایی و قطعی دست یابد که به‌طور قاطع به منازعات میان فیلسوفان و جدال تند میان کلیسا و دانشمندان پایان خواهد داد. یقین فلسفی به ترس از تفتیش عقاید نیز که در تحت آن دانشمندان زندگی می‌کردند، ترس از محکومیت به زندان یا شکنجه، ترسی که خود دکارت داشت از اینکه به سرنوشت گالیله گرفتار آید پایان خواهد داد.

روش ریاضی: شهود و قیاس

اما روش ریاضی چیست؟ دکارت در قواعد برای رهبری ذهن می‌گوید ریاضیات عبارت است از کاربرد فقط دو کنش ذهنی که به وسیله‌ی آن دانش راستین می‌تواند تحصیل شود: شهود و قیاس.

شهود. مراد او از شهود فهم ما از اصول متعارفه یا بدیهیات است، نظیر اصل‌های هندسه (یک خط مستقیم کوتاه‌ترین فاصله میان دو نقطه است؛ یا چیزهای مساوی با یک چیز واحد با یکدیگر مساوی‌اند) یا نظیر یک تساوی حساب ($2+3$ می‌شود ۵). این گزاره‌ها خود - آشکار یا بدیهی هستند که خودشان را برای عقل اثبات می‌کنند: یعنی آنچه عقل به شهود دریابد و برای بدیهی شدن مطلقاً درست‌اند؛ هیچ ذهن معقولی نمی‌تواند به آنها شک کند.

قیاس. مراد او از قیاس استدلال نظام‌مند، منطقی یا استنتاج از گزاره‌های بدیهی است که چونان تمامی هندسه به وسیله قیاس از اصول و پیشگزاره‌ی بدیهی در نظم دقیق استدلال می‌شود. دکارت می‌گوید: «رمز اصلی روش، ترتیب تمامی داده‌ها در نظامی قیاسی، منطقی است.»

هدف دکارت چون یک فیلسوف ایجاد نظامی فلسفی مبتنی بر شهود و قیاس است به همان اندازه مسلم و ماندگار که هندسه. هیچ فیلسوفی تاکنون چنین کوشش گستاخانه‌ای نکرده است که به فلسفه‌ی حقیقت مطلق برسد. تمامی شش تأمل بی‌دربی، کوشش ممتد واحدی برای بازسازی فلسفه

است، برای اینکه قطعیت یک اثبات ریاضی را برای فلسفه پیدا کند. آنچه دکارت تصمیم دارد پیدا کند آن اصل بدیهی است که به مثابه اصل متعارفه یا نخستین اصل برای فلسفه‌ی ریاضی مورد استفاده قرار گیرد که همچون مبنایی برای ایجاد فلسفه‌ای مطلقاً متقن بتواند خدمت کند. اما این اعتقاد بنیانی به چه نیازمندی‌هایی باید پاسخ دهد؟ دکارت سه نیاز را بر می‌شمارد:

۱. قطعیت و ایقان باید چنان باشد که جای شک باقی نگذارد، برای عقل بدیهی باشد، روشن باشد (فی‌نفسه) و متمایز (از هر باور دیگر).
۲. قطعیت و ایقان آن باید نهایی باشد نه وابسته به قطعیت هر باور دیگر.
۳. باید درباره چیزی باشد که وجود دارد (طوری که از آن، باورهایی درباره وجود چیزهای دیگر را بتوان استنتاج کرد).

روش شک؛ شک‌گرایی

دکارت می‌پرسد: اما چگونه من چنین باوری را خواهم یافت؟ و خود پاسخ می‌دهد: با روش شک. رویکرد شک در این عصر انتقالی سده‌ی هفدهم پادروها بود، با وجود اعتقادات کهنه و فیلسوفانی که اعتبارشان را از دست می‌دادند و نظریه‌های علمی نوینی که زیر آتش قرار داشتند و هنوز بنیان فلسفی محکمی برقرار نشده بود، دکارت نیز از روش شک استفاده می‌کند. اما به‌رغم آرامش خلوت‌گزین تأملات خود، شک کردن دکارت انقلابی است. او در نظر دارد تمامی باورهای خود را به کناری افکند و در همه چیز شک کند. دکارت برای نیل به پژوهش گستاخانه‌اش برای فلسفه‌ای مطلقاً یقینی با همان گستاخی مایل است تمامی اعتقادات و باورهایی که تاکنون داشته است واژگون و نابود سازد، به عبارت بهتر بر

تمامی باورهای خود مهر باطل زند. شک‌گرایی نامی برای موضع فلسفی شک به موثق بودن شناخت است. سنخ شک‌گرایی دکارت، روشمند یا شک‌گرایی روش‌شناختی است. به عبارت دیگر، کاربرد شک به گونه‌ای روشمند برای رسیدن به شناخت راستین است.

دکارت از شک‌گرایی روش‌شناختی برای دیگرگون کردن اعتقادات یا باورهای خویش استفاده می‌کند. تأمل نخست، زیر عنوان «از میان چیزها به کدام یک ممکن است شک کنیم» می‌باشد. اما شک کردن به همه‌ی باورهای خود با صورت‌برداری کامل آنها به‌طور فردی پایان‌ناپذیر خواهد بود. دکارت، این عاشق نظام‌مندی ریاضی، می‌گوید من آنها را به وسیله طبقات یا گروه‌ها خواهم آزمود که بینم با اجتماع سه معیار آیا باوری هست که با شک مقابله کند: نخست، گزاره‌ای که شک در آن ناممکن است؛ دوم، حقیقتی که نهایی باشد؛ و سوم، درباره چیزی باشد که وجود دارد. و بنابراین، او تمامی باورهای خود را طبقه به طبقه، گروه به گروه مورد رسیدگی قرار می‌دهد.

(۱) نخستین باورهایی که باید مورد آزمون قرار گیرند، باورهای مبتنی بر ادراک حسی هستند. این‌ها آسانترین باورها هستند اما غالباً فریبنده‌اند. به عنوان مثال آنچه برای چشم غیر مسلح از دور به نظر می‌رسد اکنون با تلسکوپ مردود می‌شود.^۱ آنچه برای چشم غیر مسلح دقیق به نظر می‌رسد میکروسکوپ آن را رد می‌کند.^۲ و نیز در مورد خط بصر نظیر مدادی که در آب خم شده به نظر می‌رسد. و توهمات‌ی که بر حواس اثر می‌گذارند. دکارت می‌گوید بنابراین حواس به عنوان منبع یقین غیر قابل اعتماداند. آنچه زمانی مرا فریب داده بود ممکن است دوباره مرا فریب دهد. دکارت اما اصرار دارد که من نمی‌توانم به حواسم شک کنم. می‌گوید «من اینجا هستم، ردایی بر تن در کنار آتش نشسته‌ام...» و می‌پرسد «آیا این دست‌ها و این بدن مال

۱. تلسکوپ را گالیله در ۱۶۰۹ اختراع کرده بود.

۲. میکروسکوپ را کپلر در ۱۶۱۱ طراحی کرده بود.

من نیستند؟ آیا من در خواب ندیده‌ام که اینجا نشسته بودم» و چون در خواب شخص به هیچوجه شبهه در بطلان مشهودات خود ندارد و حال آنکه یقیناً باطل است پس از کجا می‌توان اطمینان کرد که معلومات بیداری همان اندازه بی‌اعتبار نیست؟ آنچه من از راه حواس دریافت می‌کنم ممکن است فریب‌های یک رؤیا باشد. (۲) دکارت اکنون به سراغ طبقه‌ی دیگری از باورهای خود می‌رود. درباره اعتقاد به اشیاء مادی یا اعتقاد به اینکه یک جهان طبیعی وجود دارد. به این‌ها باید شک کرد زیرا آنها بر ادراک حسی استواراند که نشان داده شد که فریبی بیش نیستند و بنابراین متیقن و مبرهن نمی‌باشند. (۳) دکارت می‌پرسد: در مورد باورهای به علوم طبیعی چه؟ به این‌ها نیز باید شک کرد زیرا آنها مبتنی بر چیزهایی هستند که از طریق ادراک حسی شناخته شده‌اند که اکنون ثابت شده که قابل اعتماد نمی‌باشند. (۴) دکارت به باورهای ریاضی می‌پردازد. در مورد باور به ریاضیات چه می‌گوید؟ چرا او به این‌ها نیز شک می‌کند؟ او همواره به ریاضیات چونان یک الگوی یقین، چونان یقین کامل در گزاره‌های خود نگریسته است. وانگهی باورهای ریاضی ناشی از ادراک حسی نیستند که مشکوک تلقی شوند. دکارت می‌گوید «زیرا من نمی‌دانم که آیا من بیدارم یا خواب. جمع ۲ و ۳ همیشه عدد ۵ می‌شود و مربع هرگز بیش از چهار ضلع نخواهد داشت؛ و به نظر ممکن نمی‌رسد در حقایقی چنین بدیهی بتواند گمان کذب رود.» این باورها از راه عقل شناخته شده‌اند نه از طریق حواس. او می‌پرسد اما آیا شک کردن به آنها ناممکن است؟

دکارت در کوششی برای کشاندن شک‌گرایی روش شناختی‌اش به راه افراط و مبالغه و برای نداشتن دلیل برای شک کردن به ریاضیات، دلیلی اختراع می‌کند. او می‌گوید فرض کنید که شیطانی هست که مرا در مورد همه‌ی چیزهایی که من تصور می‌کنم به بهترین وجهی آنها را شناخته‌ام، فریب می‌دهد. بدین لحاظ من همیشه فریب‌خورده هستم، همیشه بر خطا هستم حتا در ریاضیات، حتا در گزاره‌هایی که آنها را بدیهی می‌دانم نظیر

۵=۳+۲. این نیرومندترین شک ممکن است. اکنون دکارت با پاسخ پیروزمند مشهور خود وارد می‌شود: حتا اگر من در تمامی باوره‌هایم فریب خورده باشم، برای اینکه فریب بخورم باید وجود داشته باشم. اگر من به همه‌ی باورها و اعتقاداتم شک کنم از جمله به ریاضیات، یک باور هست که نمی‌توان در آن شک کرد: هرگاه من شک کنم، باید وجود داشته باشم که شک کنم. در شک کردن به حقیقت هر باور دیگر، نمی‌توانم به این باور شک کنم که من هستم که شک می‌کنم، بنابراین من وجود دارم. حتا اگر همه‌ی باورهایی که من به آن آگاهم کذب باشند، یک باور حقیقی باقی می‌ماند: در هر لحظه‌ای که من می‌اندیشم یا هر کنش ذهنی نظیر آگاه بودن به شک کردن یا اراده کردن، من چونان یک شیء متفکر وجود دارم.

و بدین‌گونه دکارت یقین مطلق، بدیهی و نخستین اصل غیرقابل شک خود را یافته است، او آن را به عبارت لاتین درآورده است: *cogito, ergo sum* (من می‌اندیشم پس هستم). تفکر برای دکارت شامل تمامی احوال و متعلقات نفس اعم از حس و خیال و شعور و تعقل و اراده و تصور و تصدیق و جز آنهاست. چونان کنش‌های آگاهانه، همه این‌ها وجود مرا ضروری می‌سازند. من می‌اندیشم، پس هستم. من شک می‌کنم که می‌اندیشم، من انکار می‌کنم که می‌اندیشم، این‌ها فقط تأیید می‌کنند که من باید وجود داشته باشم که انکار یا شک کنم. دکارت می‌گوید پس از آنکه به هستی خویش اطمینان یافته‌ام توجه کردم به اینکه چه هستم و دیدم هیچ حقیقتی را درباره خود نمی‌توانم به یقین قائل باشم جز فکر داشتن زیرا تا می‌اندیشم می‌توانم خود را موجود بدانم و اگر اندیشیدن از من زایل شود دلیل بر وجود داشتنم نخواهد بود و چون وجودم فقط مبتنی بر اندیشیدن است و با اثبات این وجود هنوز دلیل بر وجود بدن و حرکات آن نیست. من نمی‌توانم ادعای حقیقت بدیهی برای آن نکنم و بگویم: من حرکت می‌کنم پس هستم. من حرکت را می‌توانم فقط از طریق ادراک حسی بشناسم، با مشاهده‌ی خودم در حرکت. من می‌اندیشم (*cogito*) فقط ثابت می‌کند که هرگاه من

واقف به اندیشیدن هستم، من چونان موجودی اندیشنده وجود دارم. اما آیا «من می‌اندیشم (cogito)» سه نیازمندی دکارت را برای اصل نخستین، بنیاد فلسفه‌ی او برمی‌آورد؟ (۱) شک‌ناپذیری برای عقل امری بدیهی است؟ دکارت پاسخ می‌دهد: آری شما از cogito (من می‌اندیشم) با شک کردن به آن، نمی‌توانید بگریزید. هر زمان که من به آن شک کنم، آن را تأیید کرده‌ام. (۲) آیا آن مستقل از هر حقیقت نهایی دیگر است؟ دکارت پاسخ می‌دهد: آری من می‌اندیشم از حقیقت نهایی استنتاج نمی‌شود: همه کسانی که می‌اندیشند، وجود دارند. من می‌اندیشم، پس من هستم. برعکس، من خودم را چونان حقیقت بدیهی تشخیص می‌دهم که هر جا می‌اندیشم وجود دارم. (۳) آیا cogito به جهان موجود ارجاع می‌شود؟ دکارت پاسخ می‌دهد: آری آن ارجاع به من است، که چونان موجودی اندیشنده وجود دارد. من هستم. من وجود دارم.

سوبژکتیویسم

سوبژکتیویسم یا ذهن‌باوری نگرشی است مبنی بر اینکه من می‌توانم خودم را چونان فاعل آگاه و نیز اندیشه‌هایم را به‌طور یقین و قطعی بشناسم، به عبارت دیگر من می‌توانم به‌طور یقین فقط ذهنیت خودم و محتوای آن را بشناسم. ذهن‌باوری این معنا را دربر دارد که شناخت ذهن‌های دیگر و شناخت اشیاء مادی را فقط با استنتاج از آنچه من به‌طور یقین می‌شناسم، وجود آگاهی ذهنی خودم و اندیشه‌ها و ایده‌هایم به اثبات رساند. (توجه کنید به عنوان تأمل دوم: «درباره ماهیت ذهن انسانی و اینکه شناخت آن آسانتر از بدن انسان است.») بنابراین برای ذهن‌باوری شناخت هستی هر چیز دیگری جز ذهن خود من پرسش‌برانگیز و مناقشه‌آمیز می‌گردد: هستی بدن من، خورشید، اذهان دیگر، خدا، عالم فیزیکی باید به وجود اثبات شوند و آن هم فقط به یک طریق: با استنتاج از آگاهی من و محتوای آن، که همه آن چیزهایی هستند که می‌توانند به‌طور یقین شناخته شوند.

اما چون ذهن خود من و اندیشه‌های آن، همه‌ی آن چیزی هستند که می‌توانند با یقین و قطعیت شناخته شوند و بنابراین چون هستی هر چیز پرسش‌برانگیز دیگر، آگاهی ذهنی و مضامین آن جدا از جهان فیزیکی طبیعت و جدا از دنیای اجتماعی موجودات انسانی هستند، این‌ها برای من خارجی هستند، جدا از آنچه من برای آگاهی خودم و اندیشه‌های آن مسلم و متیقن هستم. آیا می‌توان بر این شکاف، بر روی این درّه پل زد؟ این مسأله و این پرسش‌ها با دکارت آغاز می‌شوند و کل فلسفه‌ای را که پس از او می‌آید، به ستوه می‌آورند.

خدا وجود دارد

دکارت کوشش بزرگ و گستاخانه‌اش را آغاز کرده بود که یک فلسفه‌ی ریاضی‌محورانه‌ی عقلانی فراهم سازد تا هیچکس نتواند به آن شک کند. تا اینجا در تأملات ۱ و ۲، او اصل نخستین، اصلی بدیهی را برای فلسفه‌ی خود تثبیت کرده است: من می‌اندیشم پس هستم. هر زمان که من می‌اندیشم، من چونان موجودی آگاه، جوهری اندیشنده وجود دارم. این را او به مثابه‌ی حقیقتی بدیهی چنان تثبیت کرده است که هیچ ذهنی نمی‌تواند آن را مورد شک و انکار قرار دهد. این موضع ذهن‌محوری است. اما دکارت بیم دارد که مبادا به موضع فلسفی سولیپ‌سیسم، سقوط کند، نگرشی که بنابر آن، تنها چیزی که وجود دارد یعنی یگانه واقعیت، ذهن من با اندیشه‌های آن است و اشخاص دیگر و جهان فیزیکی تنها ایده‌هایی در ذهن من‌اند. سولیپ‌سیسم به نحوی خطرناک به نمود فلسفی شکلی از اختلال روانی نزدیک است که آن را اسکیزوفرنی خوانند.^۱

دکارت چگونه می‌تواند از این خلوت و انزوای عجیب سولیپ‌سیسم و جهان خصوصی و بریده‌ی اسکیزوفرنی خلاصی یابد؟ او فقط می‌تواند با

۱. یکی از وجوه بارز شخصیت چنین بیماری عقب‌نشینی از جهان مشترک واقعیت است به دنیای خصوصی خودش که در آن ذهن او و محتوای آن تنها چیزی است که برای او وجود دارد.

اثبات چیز دیگری که در کنار ذهن خود او و اندیشه‌هایش وجود دارد به چنین کاری توفیق یابد. در این صورت است که ذهن من یگانه واقعیت نخواهد بود. اما او با خواست خود به یقین ریاضی مطلق، چگونه می‌تواند ثابت کند که همه چیز وجود دارد مگر ذهن خود او و ایده‌های آن؟

آزمون حقیقت. دکارت به کوگیتو (من می‌اندیشم) باز می‌گردد: این دستکم گزاره‌ای مطلقاً حقیقی است. اما چه چیز آن را حقیقی و مسلم می‌سازد؟ پاسخ او این است که بدین سبب که برای ذهن روشن و متمایز است. یک گزاره حقیقی و مسلم چنان فی‌نفسه روشن است و چنان متفاوت از ایده‌ی دیگری است که ذهن چاره‌ای جز پذیرفتن آن ندارد. پس این معیار یا آزمون حقیقت متیقن و مبرهن اوست - برای اینکه ایده‌ها حقیقی مسلم بشوند باید به نحوی بدیهی روشن و متمایز باشند. اما او پیش از این، از این بابت با توجه به گزاره‌های ریاضی به مسأله‌ای برخورد کرده است. او معتقد است گزاره‌های ریاضی بدهتاً روشن و متمایزاند و بنابراین پاسخگوی آزمون «حقیقی و یقینی» بودن. اما دکارت اکنون مشاهده می‌کند که به این اعتقاد نیز برحسب اصل شک‌گرایی روش‌شناختی باید شک کند؛ شک کردن به هرچه می‌توان شک کرد. من از کجا بدانم گزاره‌های روشن و متمایز مسلماً حقیقی هستند؟ پس یک‌بار دیگر دکارت این امکان را طرح می‌کند که او در باور داشتن به یقینی بودن و قطعیت ریاضیات از شیطان فریب خورده است. دکارت می‌گوید برای او آسان می‌بود که آن را آرزو کند که باعث شود که من به راه خطا بیفتم یا به باورهای کذب معتقد شوم، حتا هنگامی که من خودم باور دارم که بهترین شاهد را در اختیار دارم. و شیطان، خدای فریبکار، با توجه به کوگیتو - من می‌اندیشم پس من هستم - نمی‌توانست مرا فریب دهد، زیرا ولو آنکه من در باور داشتن آن فریب خورده باشم من باید چونان موجودی اندیشنده وجود داشته باشم. اما یک خدای شیطان با توجه به هر باور دیگری می‌توانست مرا فریب دهد. دکارت از خود می‌پرسد، پس چگونه من می‌توانم بدانم که چیز دیگری

وجود دارد غیر از آنچه کوگیتو ثابت می‌کند، که من چونان جوهری اندیشنده وجود دارم؟ چگونه می‌توانم بدانم که واقعیت دیگری غیر از ذهن من وجود دارد. و بنابراین دکارت در آغاز تأملِ سوّم تصمیم می‌گیرد «من باید در اولین فرصت آزمایش کنم که آیا خدایی هست و اگر آن را پیدا کنم، باید این را نیز رسیدگی کنم که آیا «او» می‌تواند فریبکار باشد، زیرا مادام که این امر ناشناخته است، من نمی‌بینم که بتوانم اصلاً به چیزی مطمئن شوم.»

دلایل عقلانی وجود خدا

بنابراین دکارت باید بیازماید که خدا وجود دارد و اینکه او فریبکار نیست. اما آیا امکان دارد که ثابت کنیم که خدا وجود دارد؟ حکمای الهی کاتولیک قرون وسطا نظیر آنسلم قدیس و توماس قدیس کوشیدند با برهان‌های قیاسی عقلانی ثابت کنند که خدا وجود دارد. با استدلال در اصول متعارف‌ای که به‌زعم آنان حقیقتِ بدیهی است، ایشان کوشیدند وجود خدا را استنتاج کنند. این‌ها را اکنون برهان‌های عقلانیِ کلاسیکِ وجود خدا می‌خوانند، و البته در معرض نقد ویران‌کننده‌ی فلسفه مدرن واقع شده‌اند. اما دکارت در این نقطه نمی‌تواند از این برهان‌های قرون وسطایی مشهور اثبات وجود خدا سود جوید زیرا او اکنون می‌داند که فقط خود او وجود دارد. بنابراین او نمی‌تواند مانند توماس قدیس، از وجود جهان با زنجیر پهناور علل و معلول‌های آن، به وجود خدا چونان علتِ نخستین دلیل بیاورد. این سنخ برهانِ پیشنهاد شده توسط توماس آکیناس قدیس به‌عنوان برهان جهان‌شناختی یا برهان وجود صانع شهرت دارد؛ و مدعی است که چون همه چیز در جهان علتی دارد باید علت نخستینی در سلسله علل وجود داشته باشد و به این علتِ نخستین همه‌ی چیزهای دیگر «همه کس نام خدا می‌دهد». واضح است که دکارت نمی‌تواند بپذیرد که خدا چونان علتِ نخستینِ ضروریِ تمامیِ علت‌ها در جهان وجود دارد، زیرا

دکارت هنوز ثابت نکرده است که جهانی هست و بنابراین حق ندارد از جهان در یک برهان استفاده کند. به همین‌سان، دکارت نمی‌تواند از برهان‌های دیگر توماس قدیس در اثبات وجود خداوند — به اصطلاح برهان طرح — دلیل بیاورد. زیرا برهان مزبور فرض می‌کند که جهان وجود دارد و بر آن است که هماهنگی و نظم و زیبایی طبیعت فیزیکی، دمای هوای مناسب، نور، هوا، خوراک، آب، پناهگاه و لذت زیبایی‌شناختی که برای استفاده‌ی انسانی فراهم شده نمی‌توانست تصادفی باشد و باید توسط موجودی هوشمند برای رفاه انسان‌ها طراحی شده باشد. با ایستادن بر قلعه‌ی کوه یا نشستن در هواپیما؛ نگرستن از چشم‌انداز کوهستان‌ها و درّه‌ها چه کسی در آن لحظه باور نمی‌کند که این مناظر و دورنماها توسط پروردگار طراحی نشده است؟ با استنتاج از برهان طرح، خدا چونان طراح، نقشه‌کش و فرمانروای جهان، وجود دارد. اما دکارت نمی‌تواند از سودمندی و نظم هماهنگ جهان، وجود خداوند را که چنین جهانی را طراحی کرده چونان استاد هوشمندی استنباط کند، زیرا دکارت به اثبات نرسانده که جهان وجود دارد.

پس او با رهسپار شدن از کوگیتو که فقط مسلم بودن وجود خودش را ثابت می‌کند چگونه وجود خدا را به اثبات برساند؟ او وجود خدا را فقط با استدلال از یگانه‌گزاره‌ای که او چون مطلقاً حقیقی پیش‌نهاد است یعنی من دکارت چونان شیء‌ای اندیشنده، جوهری آگاه که دارای ایده‌هایی است، ثابت کند.

نظریه‌ی شناخت: ایده‌ها.^۱ مراد دکارت از ایده آگاهی از احساس‌های (لذت یا درد و یا همدردی)؛ ادراکات حسی (از آفتاب، یا از یک درخت یا از جمعیت در خیابان یک شهر)؛ یادآوری‌ها یا خاطرات (از کودکی شخصی یا از جنگ اخیر، یا از یک رسوایی عمومی)؛ اندیشه‌های عقلانی

۱. ما گاه از واژه‌های تصورات، صور، معانی و مفاهیم به منزله‌ی معادل ایده‌ها استفاده کرده‌ایم. و گاه خود ایده‌ها را به کار برده‌ایم. (مترجم)

علمی، ریاضی شناختی یا گزاره‌های فلسفی است.

دکارت بار دیگر به ایده‌های خود می‌نگرد و درمی‌یابد که او می‌تواند سه وجه اصلی ایده‌های خود را تشخیص دهد - که از کجا می‌آیند، چه نوع واقعیتی دارند و به چه چیز اشاره می‌کنند. نخستین نکته‌ی او هنگامی است که ما می‌پرسیم منبع ایده‌های ما کدام است، از کجا می‌آیند، چگونه در ذهن ما قرار می‌گیرند، ما درمی‌یابیم که سه نوع ایده وجود دارد: ایده‌هایی هستند که وی ادعا می‌کند با هرکس زاده می‌شوند، که او آن را فطری می‌خواند و می‌نماید که ناشی از طبیعت خود ما هستند و با نور عقل خود ما شناخته می‌شوند نظیر مفاهیم جوهر یا شیء، علت، وجود، زمان، مکان، اصل بنیادی ریاضیات و منطق. دوم، مفاهیمی هستند ظاهراً ابداع تخیلات انسانی، که او آنها را *مجموعات* می‌خواند نظیر حوری دریایی، اسب شاخدار، ناکجا آبادها، یا جهان‌های آینده. و سوم، معانی و مفاهیمی هستند که به نظر می‌رسد که از خارج، از طبیعت و به‌رغم اراده‌ی ما به ما می‌رسد. این ایده‌ها را او *اتفاقی یا عارضی* می‌خواند نظیر شنیدن سروصدا، دیدن خورشید، درختان یا رنگ‌ها.

دکارت بدین‌گونه طُرُق را که در آنها، ایده‌ها یا معانی و مفاهیم با توجه به منبع‌شان یا چگونگی رسیدن‌شان به ما متفاوت‌اند نشان می‌دهد. مفاهیم و معانی فطری آنهایی هستند که از خود سرشت عقل انسانی ناشی می‌شوند و طبیعی هر موجود انسانی‌اند؛ *مجموعات* از ابداعات مخیله‌ی انسانی‌اند و ایده‌های *اتفاقی معلول* اشیاء خارج از ما در جهان می‌باشند.

اکنون او به وجه دوم ایده‌ها، نوع واقعیتی که دارند می‌رسد. نکته‌ی او این است: تا آنجا که معانی و مفاهیم در اذهان ما حضور دارند، آنها در اذهان ما بالفعل وجود دارند و *واقعیت بالفعل* یا *صور*ی دارند. و اکنون دکارت نکته‌ی سوم و آخرین نکته را در مورد ایده‌ها بیان می‌دارد. در اینجا او کاری به این ندارد که ایده‌ها از کجا می‌آیند یا چه نوع واقعیتی دارند، اما در این مورد که آنها چه هستند، درباره چه چیزی هستند و نماینده‌ی چه

چیزهایی هستند نظر دارد. ایده‌ها معانی و مفاهیم چیزی، اشیایی، یا نمایانگر تصوراتی هستند و به اشیایی اشاره دارند. دکارت این وجه معانی و مفاهیم را واقعیت عینی آنها می‌خواند. واقعیت عینی ایده‌ها عبارت از اشاره‌ی آنها به اشیاء، بودن‌شان راجع به اشیاء است مانند تصور خدا که اشاره به خداست. تصور یک درخت بلوط اشاره به یک درخت بلوط است، تصور ارتش من اشاره به یک ارتش است.

تصور خدا، او می‌گوید تمامی این صور و معانی یا ایده‌ها می‌توانند احتمالاً مجعولات، ابداعات من، ساخته یا معلول من باشند به‌استثنای ایده‌ی خدا. اما تصور ما از خدا چیست؟ خدا ذات نامتناهی و جاوید است دارای تمامی کیفیات مثبت به رفیع‌ترین درجه یعنی به کاملترین درجه‌ی واقعیت‌شان، به کاملترین صورت‌شان. و دکارت می‌افزاید، خدا وجودی بی‌نهایت کامل، مستقل، همه‌دان و همه‌توان است که خود من و هر چیز دیگری که موجود باشد معلول و آفریده‌ی اوست. این تصور را نمی‌توانم ناشی از خود بدانم زیرا من وجودی محدود و متناهی هستم و ناچار تصور ذات نامتناهی در ذهن من باید از وجودی نامتناهی ایجاد شده باشد.

برهان نخست وجود خداوند. دکارت چگونه این را ثابت می‌کند؟

تصورات و علت‌ها. او می‌گوید پیش از هر چیز ما یک تصور روشن و متمایز از خداوند داریم. اما تمامی تصورات معلول علتی هستند. پس باید علت تصور ما خدا باشد. وانگهی، او می‌گوید: ما باید سه گزاره‌ی بدیهی را درباره علل به یاد آوریم:

۱. باید در علت به همان اندازه‌ی معلول آن واقعیت باشد. او می‌پرسد: «اگر معلول واقعیت‌اش ناشی از علت‌اش نباشد پس از کجا می‌تواند ناشی شود؟»

۲. چیزی نمی‌تواند از هیچ به وجود آید.

۳. آنچه کامل است نمی‌تواند از کمال‌نیافته نشأت گیرد.

بنابراین هیچ چیز نمی‌تواند علتِ تصور من از خدا چونان ذات کاملی باشد که به‌اندازه‌ی این تصور کامل نیست. اگرچه من می‌توانم علتِ تصورات خودم از چیزهای طبیعی یا جانوران یا انسان‌ها باشم - زیرا چیزی چنان بزرگ یا کامل در این تصورات نیست که نتوانم علت آنها باشم - ولی نمی‌توانستم علت تصور خدا باشم زیرا من فقط موجودی ناکامل و متناهی هستم، در صورتی که تصور خدا تصور موجودی کامل و نامتناهی است، پس باید چیزی دیگر و بزرگتر از من علت تصور من از خدا باشد، چیزی که دستکم همانقدر بزرگ و کامل باشد که معلول، یعنی تصور من از خدا. بنابراین علت تصور من از خدا، چون به همان اندازه‌ی معلول باید بزرگ باشد، فقط می‌تواند موجودی نامتناهی، کامل یعنی خودِ خدا باشد. از این رو خدا چونان یگانه علت ممکنِ تصور من از ذات او وجود دارد.

این نخستین برهان دکارت در اثبات خداست. او می‌گوید با اثبات اینکه خدا وجود دارد، ما اکنون می‌توانیم بدانیم که خدا نمی‌تواند فریبنده باشد، زیرا منشأ خدعه و فریب در موجود ناقص یا ناکامل است در صورتی که خداوند موجودی کامل بری از عیوب و نواقص است.

اصل تصورات فطری. سرانجام دکارت مدعی است که تصور من از خدا در فطرت و باطن من، بومی ذهن من است. خدا آن را در ما چونان نشانه‌ای از ذات احدیت‌اش حک کرده است. بنابراین در ما از همان بدو تولد تصورات بسیاری حک شده است مانند تصورات خدا، علت، جوهر، منطق و ریاضیات. این تصورات ناشی از تعمیم تجربه نیستند و نیازی به مدرک تجربی ندارند. تصورات باطنی یا فطری برای ذهن، روشن، متمایز و بدیهی هستند. ما می‌توانیم آنها را حقایقی کاملاً متیقن و مسلم بدانیم زیرا ثابت شده است که خدا وجود دارد و او ما را برای آنچه به عقل ما - عقلی که او به ما اعطا کرده است - بدیهی می‌نماید فریب نخواهد داد.

نقد به نخستین دلیل اثبات خداوند

به این نخستین برهان دکارت در اثبات خداوند نقدهای گوناگونی وارد شده است. منتقدان قبول ندارند که خدا تنها علت ممکن تصور من از اوست. آنان می‌گویند که یک شخص خاص می‌تواند علت تصور وجودی نامتناهی باشد زیرا آن، تصویری صرفاً سلبی است، نفی محدودیت‌ها یا کرانمندی‌ها. یک وجود نامتناهی صرفاً وجودی بدون محدودیت‌های من است. دکارت در دفاع از خودش در برابر این منتقدان استدلال کرد که تصور نامتناهی صرفاً نفی کرانمندی نیست. کرانمندی، ناکامل بودن در شناخت یا قوه‌ی تمیز، مستلزم معیاری برای کمال است. اگر من تصور وجودی کامل را برای قیاس و چونان یک معیار در درون خود نداشتم از کجا می‌دانستم که موجودی ناقص هستم؟ از کجا می‌فهمیدم که چیزی هست که من فاقد آن هستم. در اینجا نظر دکارت به افلاطون شباهت پیدا می‌کند که نفس انسان را ذاتی قائم به خود می‌داند و به کلی مستقل از تن و جسم، و برای معقولات هرچند که جای آنها در نفس است وجود حقیقی ذاتی قائل است، یعنی همان که آنها را مفهومات نظری می‌نامد و در فلسفه‌ی افلاطونی به آن کمال مطلوب می‌گویند. افلاطون اصرار داشت به اینکه شناخت کامل مطلوب، معیار، صورت محض، برای داوری نواقص و عدم کمال جهان ضروری است و شناخت نمی‌تواند از جهان کمال‌نیافته ناشی شود. دکارت استدلال می‌کند برای اینکه بتوانیم به متناهی بودن و ناقص بودن مان پی ببریم، تصور فطری یا خداداده‌ی ذات باری ضرورت دارد.

اکثر فیلسوفان جدید در نکات متعدد دیگری نیز با دکارت توافق ندارند. آنها استدلال می‌کنند که تصور خدا بنا به تعریف او، جهانروا نیست و بنابراین نمی‌تواند فطری تمامی موجودات انسانی باشد. ظاهراً خدا این تصور را در انسان‌های دنیای شرقی حک نکرده است؛ مثلاً بوداییسم فاقد تصور خدایی فراطبیعی است که به قول دکارت فطری همه‌ی انسان‌هاست.

بسیاری از قبایل افریقایی و بومیان امریکای لاتین نیز چنین تصویری ندارند. اکثر فیلسوفان مدرن می‌گویند تصور دکارتی خدا به‌وضوح برآیند غوطه‌ور شدن در فرهنگ‌هایی است که یهودی - مسیحی هستند چونان دکارت، تامس آکویناس قدیس، مکتبیان قرون وسطا. وانگهی اکثر متفکران مدرن این ادعا را به چالش می‌کشند که مفهوم کامل مستلزم مفهوم ناکامل است. آنان می‌گویند کمال، تصور وجودی نامتناهی، برآیند تعقل، گسترش و مبالغه کردن در کیفیات (مثلاً، شناخت، قدرت) وجودی ناکامل و متناهی است. و سرانجام اینکه آنان نظریه‌ی خردمدارانه‌ی دکارت را درباره‌ی علیت، مردود می‌شمارند که در آن معلول نمی‌تواند بزرگتر از علت باشد، کامل نمی‌تواند از ناکامل ناشی شود، و چیزی از هیچ نمی‌تواند بیرون آید. منظور تجربه‌گرایان از علت و معلول فقط رابطه‌ای ثابت در زمان و مکان است.

برهان دوم وجود خدا. اما دکارت دو برهان دیگر برای وجود خدا پیشنهاد کرد زیرا از آن بیم داشت که نخستین برهان او برای خوانندگان بفرنج باشد و معلوم شد که چنین نیز هست. پس به برهان دوم او می‌پردازیم. او می‌گوید: «آیا من که تصور وجودی نامتناهی و کامل را در ذهن دارم، اگر این وجود نبود، من می‌توانستم موجود باشم.» توجه کنید که این برهان مانند برهان نخست، بر «کوگیتو»، بر وجود من چونان وجودی آگاه دارای اندیشه استوار است. پس علل ممکن وجود من کدام‌اند؟ دکارت تمامی امکان‌ها را برمی‌شمارد: «خودم؟ پدر و مادرم یا منبعی ناکاملتر از خدا؟ یا خدا؟»

دکارت در استدلال خود با فرایندی از حذف کردن پیش می‌رود: (۱) اگر من خود باعث وجود خویش می‌بودم، تمامی کمالات را به خود می‌دادم و هیچ شک و خواهشی در من نمی‌بود (ژان پل سارتر فیلسوف سده‌ی بیستم نیز همین را می‌گفت). دکارت می‌گوید، اگر من توانایی داشتم که به خود هستی بخشم، باید می‌توانستم هستی خود را دوام دهم. بنابراین

من نمی‌توانم علت خودم باشم (۲) انتساب من به پدر و مادر نیز نمی‌تواند مسأله را حل کند، آنان یا هر باعث و بانی دیگر وجود من ناکاملتر از خدا هستند. البته پدر و مادر من سبب تولد من شده‌اند اما باعث و بانی پدر و مادر من چه کسانی بوده‌اند و آنگاه به یک سلسله علل بی‌نهایت (دور باطل) سقوط می‌کنیم و از نسلی به نسل پیشتر بازمی‌گردیم. (۳) بنابراین خدا چونان یگانه علت ممکن وجود من به مثابه‌ی موجودی متفکر، وجود دارد.

برهان سوم وجود خدا. برهان سوم هنوز تا «تأمل پنجم» بیان نمی‌گردد. او هنوز برهان‌های خود را بر «کوگیتو» استوار می‌سازد، اما او دیگر وجود خدا و حقیقت تمامی تصورات روشن و متمایز خود را ثابت کرده است زیرا خدا ما را فریب نمی‌دهد. در برهان نخست، در «تأمل سوم» او پرسیده بود علت تصور من از وجودی کامل - خدا - چیست؟ در برهان دوم او پرسیده بود علت وجود من چونان موجودی آگاه که این تصور را از خدا دارد چیست؟

اینجا در «تأمل پنجم» دکارت بر تصور خود از خدا چونان تصویری روشن و متمایز تمرکز می‌کند. با اثبات اینکه تصورات روشن و متمایز او حقیقی هستند، او می‌بیند که این ممکن است برای برهان دیگر وجود خدا به کار آید. او می‌گوید، تمامی خواصی که به موجب آن من به روشنی و متمایز به درک خدا نائل شده‌ام، به راستی به «او» تعلق دارد، درست به همانگونه‌ی خواص مثلی که من به روشنی و متمایز درک می‌کنم (که مثلاً مجموع زوایای داخلی آن ۱۸۰ درجه است) به مثلث تعلق دارد. دکارت استدلال می‌کند که درست به همانگونه که تصور روشن و متمایز مثلی متضمن این است که مجموع زوایای آن ۱۸۰ درجه است، تصور روشن و متمایز وجودی کامل نیز شامل کمال وجود می‌گردد. او نشان می‌دهد که وجود داشتن متعلق به ذات خدا چونان وجودی کامل است. چرا که او عین کمال است و کمال بدون وجود متصور نیست چه اگر موجود نباشد، کامل نخواهد بود.

دکارت در اینجا می‌رسد به آنچه برهان هستی‌شناختی خدا خوانده می‌شود یعنی ایده‌ی ما درباره خدا چونان موجودی کامل به این ادعا می‌رسد که بنابراین ذات باری باید دارای کمال وجود باشد. این برهان را نخستین بار آنسلم قدیس در سده‌ی یازدهم طرح کرد و در همان وقت صاحب‌نظران به او ایراد گرفتند که وجود ذهنی مستلزم وجود عینی نیست. پی‌یر گاسندی تجربه‌گرا منتقد مؤدب اما تند و تیز دکارت که رونوشتی از «تأملات» برای تأویل و تفسیر برای وی ارسال شده بود، ادعا کرد که تصور خدا چونان وجودی کامل هیچ ربطی با وجود واقعی چنین وجودی ندارد. سال‌ها بعد کانت و فیلسوفان دیگر همین انتقاد را مطرح کردند.

دور تسلسل دکارتی. و حالا می‌پردازیم به آنچه به مثابه‌ی جدی‌ترین نقد «تأملات» دکارت مورد توجه قرار گرفته است. این انتقاد معطوف به آن چیزی است که «دور تسلسل دکارتی» خوانده شد. ما ملاحظه کردیم که هدف دکارت کاربرد این برهان است که خدایی کامل و نافریکار وجود دارد برای اثبات اینکه من می‌توانم به تصورات روشن و متمایز خودم اعتماد کنم و بنابراین از فراسوی «کوگیتو» به برخی حقایق دیگر حرکت نمایم. اما آیا این یک دور باطل نیست؟ زیرا دکارت برای اثبات وجود خدا ناگزیر شده بود که از همان تصورات روشن و متمایز استفاده کند (یعنی، جوهر، علت، معلول نمی‌توانند بزرگتر از علت باشند) که متضمن وجود خدا بود. و بنابراین خدا به تصورات روشن و متمایز من اعتبار می‌دهد؛ اما تصورات روشن و متمایز من آن چیزی هستند که وجود خدا را تضمین می‌کنند. بنابراین دکارت برای اینکه ثابت کند که تصورات روشن و متمایز من حقیقی هستند، ناگزیر بود نشان دهد که خدا وجود دارد و اینکه ذات او عاری از فریکاری است. اما او در اثبات اینکه خدا وجود دارد، به حقیقت تصورات روشن و متمایز تکیه می‌کند که به وجود خدا اعتبار می‌بخشد. کمتر دانشمندی باور دارد که دکارت می‌تواند از این دور باطل اجتناب نماید. در روزگار خود دکارت منتقد او آرنولد دور باطل دکارتی را

بی‌درنگ یافت: وجود خدا با تصورات روشن و متمایزی تضمین می‌شود که وجود او فرضاً تصوراتی نظیر این را تضمین می‌کند که معلول نمی‌تواند بزرگ‌تر از علت باشد و کامل‌تر نمی‌تواند از کمال‌نیافته به وجود آید.

هنگامی که ما به «تأمل چهارم» برمی‌گردیم، دکارت لازم می‌بیند که توضیح دهد که چگونه ما دچار خطا می‌شویم. اگر او وجود و حقیقت خدا و متیقن بودن تصورات روشن و متمایز مرا به اثبات رسانده است، پس چگونه امکان دارد که من به خطا و داوری‌های کذب گرفتار آیم. خدا مسئول خطاهای من نیست. برعکس، به باور دکارت خطا نتیجه‌ی عدم توازن میان فاهمه‌ی من و اراده‌ی من است. فاهمه‌ی من مرا قادر می‌سازد که تصورات روشن و متمایزی فقط در مورد شمار بسیار محدودی از چیزها داشته باشم. راه‌گزین از خطا این است که اراده را از صدور حکم‌هایی درباره آنچه فاهمه به‌روشنی و متمایز نمی‌داند بازداریم. (اینجا ما دوباره دور تسلسل دکارت را ملاحظه می‌کنیم.)

تا اکنون، روش ریاضی دکارت نشان داده است که: (۱) آنچه من می‌توانم به‌طور مسلم یقین کنم عبارت است از وجود خودم چونان موجودی آگاه. (۲) سپس، من می‌توانم به وجود خدا یقین داشته باشم مسلم‌تر از هر چیز دیگری در دنیای فیزیکی. تا اینجا او فقط ثابت کرده است که او خودش چونان موجود متفکر وجود دارد و خدا وجود دارد: او چگونه می‌تواند نشان دهد که جهان مادی یا طبیعی وجود دارد؟ اما جهان طبیعت آن چیزی است که علم جدید را به تکان آورد. علم جدید فیزیک و اخترشناسی که به‌خاطر آن گالیله تا دم مرگ مکافات آن را تحمل کرد. دکارت چگونه می‌تواند ثابت کند که جهان مادی یا طبیعی وجود دارد و خورشید مرکز آن است، بدون آنکه از مجازات تفتیش عقاید کلیسا بگریزد و آنگونه که گالیله مرده بود بمیرد؟

عالم ساعت‌واره

روز به روز، ساعت به ساعت «تأملات» فیلسوف خلوت‌گزین ادامه یافت. دکارت «تأمل» نخست را با این تذکر آغاز کرد: «امروز، از هنگامی که فارغ‌البال شده‌ام...» او «تأمل» دوم را با این جمله آغاز کرد: «تأمل دیروز مرا به شک‌های زیادی غوطه‌ور ساخت...» و او «تأمل» چهارم را با این عبارت نوشت: «در روزهای گذشته...» پس آیا شش «تأمل» کار واقعی شش روزاند، همانگونه که خدا جهان را در شش روز آفرید؟ در واقع او روی مسائلی که در تأملات مورد بحث قراردادده سال کار کرده بود، و نوشتن آن شاید دو سال وقت گرفت. پس چرا ما از اشارات دکارت به شش روز «تأمل» او سخن می‌گوییم؟ این تا حدی به لحاظ تأثیر ادبی آن است اما بدون تردید زیر تأثیر روزهای دانشجویی دکارت در کالج ژزوئیت‌ها نیز هست که در آنجا شش روز از «هفته‌ی مقدس» را تمامی دانشجویان ناگزیر بودند بدون هیچ‌گونه رابطه‌ای با خارج، خودشان را وقف مطالعه‌ی «تأملات» ایگناتیوس لویولا، مؤسس نظام مذهبی ژزوئیتی، کنند. اما در حالی که تأملات لویولا می‌کوشید تعهد به کلیسای کاتولیک را فراهم کند، «تأملات» دکارت درصدد یافتن فلسفه‌ای بود که هر ذهن خردمندی باید آن را بپذیرد.

واژگونی شک

در پایان «تأمل چهارم» شکی که تمامی باورهای او را در هم ریخته بود، واژگونه شده بود. ویران‌سازی جای خود را به بازسازی آهسته و منطقی‌گریزناپذیر واقعیت داده بود. ما دکارت را پشت میز نوشتن خود می‌یابیم که مشغول نوشتن آغاز «تأمل پنجم» است و مشتاق است که این برهان اکیداً مستدل و خطیر فلسفی را برای پیش بردن کمال عقلانی‌اش، با تمامی اجزاء در نظم منطقی‌شان، طرح کند. او بر این باور است هنگامی که «تأملات» به پایان رسید، هر ذهن معقول و منطقی را به پذیرش آن وادار خواهد ساخت.

تصورات روشن و متمایز: تأملات I-IV. او در پایان «تأمل چهارم» با کار بست روش ریاضی‌مند خود شک را معکوس کرد و یقین را در جای آن نشانده. برای اجرای واژگونی شک او از تصورات روشن و متمایز و منطقاً بدیهی استفاده کرد خواه با اثبات آنها یا با مفروض داشتن آنها چونان اصول بدیهی و متعارف بدون دلیل: (۱) من چونان موجودی متفکر وجود دارم (کوگیتو ادگوسوم؛ دلیل)؛ (۲) آزمون حقیقت این است که آنچه به گونه‌ای روشن و متمایز به ادراک درآمده درست است ($3+2=5$)؛ (فقط جوهرها به طور مستقل وجود دارند، همان‌گونه که ذهن من چونان جوهری متفکر وجود دارد)؛ (۴) کیفیات، حالات، یا صفات فقط چونان حالات یا صفات جوهرها می‌توانند وجود داشته باشند (تفکر می‌تواند فقط چونان حالتی از یک شیء متفکر، جوهری متفکر وجود داشته باشد)؛ (۵) چیزی نمی‌تواند از هیچ به وجود آید: (۶) هیچ چیز نمی‌تواند بدون علتی وجود داشته باشد (ساعت نمی‌تواند بدون سازنده‌ای وجود داشته باشد)، (۷) علت باید همانقدر واقعی و نیرومند باشد که معلول (عالم نامتناهی فقط می‌توانست از علت جوهری نامتناهی، یعنی خدا، به پیدایی آمده باشد)؛ (۸) کامل‌تر نمی‌تواند از کمال‌نیافته به وجود آید (بنابراین به نظر دکارت، تصورات خدایی کامل می‌توانست از موجود انسانی ناکامل به پیدایی نیاید)؛ (۹) خدا چونان وجودی کاملاً کامل وجود دارد و معلول یا وابسته به چیز دیگری غیر از خودش نیست؛ دلیل: (۱۰) چون خداوند کامل است و فریبده نیست، تصورات روشن و متمایز، از جمله تصورات ریاضی و منطق که مطلقاً حقیقی می‌نمایند می‌توانند مطلقاً حقیقی شناخته شوند؛ امکان اینکه من در باور کردن به درستی آنها فریب خورده باشم، به این دلیل که خدایی کامل وجود دارد، از میان برخاسته است.

دلیل وجود جوهر مادی

اکنون که دکارت باور کرده است که من چونان جوهری اندیشنده وجود

دارم و اینکه خدا چونان جوهری کامل وجود دارد فقط آخرین دلیل عمده باقی می ماند - که جوهرهای جسمانی یا مادی مستقل از ذهن من وجود دارند، که اشیاء مادی در عالم مادی بیرون از من چونان موجودی اندیشنده وجود دارند. و بنابراین در ابتدای «تأمل پنجم» دکارت می گوید «وظیفه‌ی اصلی من خلاص شدن از تمامی آن شک‌هایی است که من در چند روز گذشته با آنها دست به گریبان بوده‌ام و بینم که آیا می‌تواند چیز مسلمی در مورد اشیاء مادی شناخته آید.» دکارت می‌پرسد آیا اشیاء مادی وجود دارند؟ من می‌توانم این را با یقین و قطعیت بدانم و بدانم که اشیاء مادی چه خواصی دارند؟ شناسایی‌ام از اشیاء مادی معمولاً از طریق حواس من به من می‌رسد. من احساس‌های خود را به اندام خود چونان منبع آنها رجوع می‌دهم. و من اندام انسان‌های دیگر و اشیاء مادی را از راه حواس بینایی، شنوایی، پساوایی، چشایی و بویایی‌ام دریافت می‌کنم.

دکارت ادامه می‌دهد اگرچه من زمانی باور داشتم که حواس من درباره اشیاء مادی راست می‌گویند، خواستم علل شک کردن به حواس خود را مشاهده کنم. براساس آنچه اکنون می‌دانم، چرا باید تمامی آنچه حواس من می‌گویند باور کنم؟ در تمام عمرم حواس من به من گفتند که من سر، دست و پا و همه‌ی اعضای دیگر بدن را دارم و اینکه تماس با بدن‌های دیگر گاه به من لذت و گاه درد می‌بخشد. من توجه کردم که اشیاء مادی دارای اندازه و شکل هستند و حرکت می‌کنند؛ و نیز برای لامسه‌ام سخت یا نرم، گرم یا سرداند. و نیز احساس گرسنگی و تشنگی و امیال دیگر کرده‌ام و نیز شادی و غم داشته‌ام. من با حواس خود نور، رنگ، اصوات، مزه‌ها و بوها را دریافته‌ام و اینها مرا قادر ساختند که آسمان، زمین و دریا را مشاهده کنم. بنابراین باور کردن به اینکه این تصورات به اشیاء خارج از من بستگی دارند و اینکه این اشیاء مشابه‌ی تصوراتی هستند که در من ایجاد کرده‌اند، طبیعی بود.

دکارت می‌گوید، اما بعداً تجربه‌های گوناگون به تدریج ایمان مرا به

حواسم زایل کرد. من دریافتم که داوری‌های مبتنی بر احساس‌های بیرونی (نظیر بینایی) اشتباه‌اند، پیکرهای عظیم از دور کوچک می‌نمایند و برج‌های مربع مُدَوّر به‌نظر می‌رسند. احساس‌های درونی نیز فریبده‌اند: من شنیده‌ام که کسانی که به‌نحوی پاهای خود را از دست داده‌اند گاه احساس‌هایی از آنها دریافت می‌کنند. (توجه کنید که نمونه‌هایی که دکارت از بی‌اعتمادی به حواس ارائه می‌دهد، ضعیف و زورکی است - دکارت خردگرا می‌کوشد تجربه‌باوری را که مدعی است احساس‌ها بهترین منبع شناخت‌اند، مردود و انمود کند.)

وی می‌پرسد اکنون من به چه چیز باور داشته باشم؟ همه تصوراتم که بر احساس‌هایم استواراند، احساس‌هایی که معلول اشیاء مشابه خارج از من‌اند؟ در اینجا ما دکارت را مشاهده می‌کنیم که به‌سوی واژگونی‌نهایی شک، به‌سوی بازساختن بعد از نابودی شک‌گرایانه حرکت می‌کند. او می‌گوید اکنون من یقین دارم که چونان شیء‌ای اندیشنده وجود دارم و اینکه خدا چونان وجودی کامل وجود دارد. من همچنین می‌دانم که هیچ چیز بدون علت نیست. پس علت تصور من از اندام‌ها، اندام خودم، اندام دیگران و خلاصه، جهان مادی چیست؟ اینجا دکارت برهانی را که در نخستین دلیل خود برای وجود خدا به‌کار برد، تکرار می‌کند: او از «کوگیتو» از وجود من چونان شیء‌ای اندیشنده، با تصویری از خدا آغاز کرد و پرسید علت تصور من چه می‌تواند باشد؟ اکنون دکارت می‌پرسد علت تصور من از اندامی مادی چه می‌تواند باشد؟ شیوه‌ی او بار دیگر فرایند حذف کردن است.

آیا من خودم می‌توانستم علت تصورم از اندام‌های مادی باشم؟ اما من نمی‌توانم علت باشم. اندازه و شکل بدن من، شهر، مردم، خورشید، مزارع - تمامی این تصورات از اندام‌ها را من به گونه‌ای انفعالی دریافته‌ام. آنها به تمایل من به آنها بستگی ندارند. در واقع این تصورات غالباً برعکس میل من اتفاق می‌افتند. هنگامی که من در قایق کوچکی در ساحل دریا

نشسته‌ام، نمی‌توانم گرد آمدن ابرهای طوفان‌زا را کنترل کنم. اما دلیل دیگری علیه علت بودن من هست: من نمی‌توانستم علت باشم زیرا من جوهری اندیشنده‌ام. از آنجا که معلول باید مشابه علت باشد، علت تصور جوهر مادی خود باید جوهری مادی باشد. او اکنون می‌پرسد آیا خدا می‌توانست علت این تصور باشد؟ اما او در اجازه دادن به من که تمایل شدیدی دارم باور کنم که علت این تصورات در اشیاء مادی است باید مرا فریب داده باشد. بنابراین ما باید نتیجه بگیریم که اشیاء طبیعی، اندام‌های مادی چونان علل تصورات ما از آنها وجود دارند. و بنابراین وجود جوهر مادی، آخرین سه جزء واقعیت - نفس (جوهر اندیشنده)، خدا، طبیعت (جوهر مادی) - به اثبات رسیده است.

دکارت خردگرا عجولانه می‌گوید «اما این بدین معنا نیست که اجسام مادی دقیقاً آن‌چنان که حواس ما نشان می‌دهند وجود دارند. فقط تصور روشن و متمایز من از اشیاء مادی است که به من می‌گوید که ماهیت حقیقی آنها چیست. اما جوهر مادی چیست؟ آیا من تصور روشن و متمایزی از آن دارم؟» چنان‌که او می‌دانست این لحظه‌ی مناسبی است که تحلیل خود را از «تأمل دوم» درباره قطعه‌ی موم جمع‌بندی کند. این نخستین ملاحظه‌ی دکارت از جوهر مادی در تأملات است. او آن را بی‌درنگ پس از اثبات موفقیت‌آمیز «کوگیتو»، اثبات وجود خود من چونان جوهری اندیشنده آورده بود. «من شیء‌ای اندیشنده‌ام... من آن تجمع اعضایی که اندامی انسانی خوانده می‌شود نیستم.» اما او در «تأمل دوم» ادامه می‌دهد، بگذارید من ذهن خودم را آزاد کنم که چاره‌ای جز این ندارم فکر کنم که ذهن من اجسام دریافتی از طریق حواس را بهتر از آنچه وجود من را چونان شیء اندیشنده‌ای که از طریق عقل برای من شناخته است می‌شناسد. به من اجازه دهید ذهنم را در اندیشیدن درباره تن آزاد کنم، طوری که بعداً در لحظه‌ی مناسب، دهنه‌ها را نگهدارد و ذهن تسلیم به مهار گردد (زمان برای محکم کردن دهنه‌های تفکر ما که جسم را از طریق حواس بشناسیم در «تأمل ششم» می‌آید).

تکه‌ی موم. او ادامه می‌دهد بگذارید نه از اجسام به‌طور کلی سخن گوئیم، زیرا چنین مذاکره‌ای مغشوش‌کننده است، بلکه از جسمی خاص، اجسامی که ما لمس می‌کنیم و مشاهده می‌کنیم مثال بزنیم. تکه‌ای موم را در نظر گیریم. موم را در دستتان می‌گیرید. آن دیگر شیرینی عسل را از دست داده است ولی هنوز چیزی از عطر گل‌هایی که زنبوران موم را از آنها ساخته‌اند، به مشامتان می‌رسد. می‌بینید اندازه و شکل معینی دارد، وقتی دست می‌زنید، سفت است، بافت و حرارت و رنگ و بوی مخصوصی دارد، چنین می‌نماید که ترکیبی از این خواص است. ولی اگر جلو آتش قرار بگیرد، یکایک این خواصش تغییر می‌کند. موم آب می‌شود، شکل دیگری پیدا می‌کند، گرم‌تر می‌شود، به رنگ قهوه‌ای سیر درمی‌آید، بوی دیگری می‌دهد. بی‌درنگ مزه‌ی عسل، بوی گل‌ها محو می‌گردد، اندازه‌اش افزایش می‌یابد و جز آنها.

آیا تکه‌ی موم اکنون همان است که بود؟ همه میل دارند بگویند آری. اما آیا مگر موم تمامی خواص‌اش تغییر نیافته است؟ چه چیزش همان است که بود؟ دکارت می‌گوید خاصیتی که در موم باقی مانده این است که مکانی را اشغال کرده و قابل تغییر شده است. خواص امتداد یافتن در مکان و قابل تغییر بودن فقط ویژگی نمای موم و هر جسم مادی است و این خواص از راه تعقل، از راه هوش، از راه بازتاب عقلانی من درباره چیزهای مادی شناخته می‌شوند - و نه از راه حواس. (در اینجا ما دکارتِ خردگرا را مشاهده می‌کنیم که نشان می‌دهد تعقل و استدلال تنها روش رسیدن به شناخت راستین و متیقن من از خدا و از طبیعت مادی است.)

بدین‌گونه دکارت نتیجه گرفته است که هیچ چیز به اشیاء مادی تعلق ندارد مگر امتداد در مکان، درازا، پهنا، و ژرفا، در اندازه‌ها و شکل‌های گوناگون، و در حرکت. پس اشیاء مادی فقط خواص یا کیفیات امتداد مکانی، کیفیات اندازه و شکل و ظرفیت حرکت دارند و این‌ها تنها کیفیات

یا خواصی هستند که اشیاء مادی واقعاً دارند، تنها کیفیات عینی که طبیعت ماده دارد. پس دکارت ناگزیر است درباره کیفیات دیگری که باقی نماندند چه بگوید هنگامی که موم ذوب شد، کیفیات رنگ، پساوایی، مزه و بو و صدا؟ آیا این کیفیات به اشیاء مادی تعلق ندارند؟ آنها پیش از آنکه موم ذوب شود به تکه‌ی موم متعلق نبودند؟ آیا رنگ طلایی و بوی شیرین موم کیفیات عینی هستند؟ آیا آنها چونان کیفیات جوهرهای مادی وجود دارند یا نه؟

آیا دکارت چه آماده کرده است درباره رنگ و اصوات و بوها و مزه‌های تکه‌ی موم و درباره جهان مادی بگوید؟ دکارت فقط آنچه را گالیله‌ی فیزیکدان گفته بود حاضر است بگوید - یعنی تنها کیفیات عینی، واقعی اشیاء مادی، کیفیات امتداد یافتن در مکان با برخی اندازه‌ها و شکل و قادر بودن به حرکت هستند. این‌ها کیفیاتی هستند که ماهیت راستین اشیاء مادی را تشکیل می‌دهند و عقل آنها را از طریق تصویری روشن و متمایز می‌شناسد. افزون بر این، اینها کیفیاتی هستند که جسمی مادی برای اینکه یک شیء مادی باشد باید داشته باشد - تکه‌ی موم می‌توانست نرمی‌اش و بوی عسل‌اش، شیرینی مزه‌اش را از دست بدهد و هنوز شیء مادی باشد. چرا؟ بدین سبب که هنوز مکانی را اشغال کرده، درازا، پهنا و ژرفا دارد. به عبارت دیگر، اشیاء مادی برای اینکه وجود داشته باشند مستلزم داشتن رنگ، یا مزه و بو نیستند، اما برای اینکه اشیاء مادی باشند، باید اندازه و شکل داشته باشند. در واقع ما از امتداد مکانی به مثابه‌ی کیفیت ضروری و ماهوی تکه‌ی موم، تصور روشن و متمایزی داریم. اما از رنگ موم که الزاماً و ماهیتاً به تکه‌ی موم متعلق باشد تصور روشن و متمایزی نداریم. چنان‌که دکارت در «تأمل ششم» می‌گوید آنچه ما از راه حواس درک می‌کنیم (رنگ‌ها، مزه‌ها و اصوات)، اصلاً کیفیات اشیاء مادی نیستند، برعکس این‌ها کیفیاتی هستند که فقط در ما وجود دارند. آنها معلول اشیاء خارجی هستند که اندام‌های حسی ما را برمی‌انگیزند. انگیزش چشم، گوش، بینی،

گلو و پوست، معلول دیدن رنگ‌ها، شنودن اصوات و تجربه کردن بوها، مزه‌ها و احساس‌هایی چون گرمی و سردی، سختی و نرمی و جز آن است. این کیفیات در اشیاء مادی نیستند، آنها صفات واقعی عالم خارج نمی‌باشند. آنها صرفاً در ما هستند، نتیجه‌ی برخورد اشیاء مادی بر اندام‌های حسی ما هستند. کیفیات مزبور را که دکارت خواص اتفاقی یا عارضی می‌خواند و می‌گوید در ما هستند نه در شیء مادی، تجربیان انگلیسی کیفیات ثانوی می‌نامیدند. نام کیفیات نخستین به خواصی داده شد که دکارت خواص ضروری اشیاء مادی، یعنی اندازه، شکل و قوه‌ی حرکت می‌دانست که از راه تعقل، شناخته می‌شوند. اما تجربه‌گرایان بر این باور بودند که هر دو کیفیات خواه نخستین یا ثانوی را از راه احساس‌ها می‌توان شناخت. دوست دکارت، مرسن «ایرادات» شش‌گانه‌ای به تأملات از سوی محفلی از فیلسوفان و ریاضی‌دانان در پاریس جمع‌آوری کرده بود. دکارت به دفاع محکمی از نظریه‌ی جوهر جسمانی برخاست:

من مشاهده کردم که هیچ چیز متعلق به... جوهر جسم نیست مگر چیزی که درازا و پهنا و ژرفا دارد و شکل‌ها و حرکات گوناگون می‌پذیرد... که هیچ نیروی جدا از آن نمی‌تواند موجد آن باشد؛ و از سوی دیگر رنگ‌ها، بوها و مزه‌ها و بقیه‌ی چنین اشیایی صرفاً احساس‌های موجود در تفکر من هستند.

نظریه‌ی دکارت درباره‌ی جوهر جسمانی مزیت بزرگی برای علوم طبیعی نوین بود. دکارت با انکار واقعیت عینی کیفیات ثانوی و اصرار بر اینکه تنها کیفیات اشیاء مادی عبارت از کیفیات بُعدی اندازه، شکل و قوه‌ی حرکت‌اند، خواص ماده را به چیزهایی محدود کرد که دانشمندان می‌توانستند، اندازه و کمیت‌شان را بسنجند و از راه ریاضیات توضیح دهند. دکارت نه تنها نشان داد که جهان مادی وجود دارد بلکه دقیقاً نشان داد که این جهان آن کیفیاتی را داراست که علم نوین آنها را تصدیق می‌کند

و چیزی نیست جز ذراتی که اندازه و شکل دارند و مطابق قوانین مکانیک حرکت می‌کنند. دکارت با این ادعا که جهان مادی از طریق قوانین مطلقاً حقیقی هندسه و مکانیک قابل شناخت است، مبانی فیزیک ریاضی معاصر را پی‌ریزی کرد.

اما اگر اجسام مادی چیزی جز اشیایی امتداد یافته نیستند، اگر فقط اندازه‌ها، و شکل‌های موجود در فضا هستند که هندسه - علم فضا - آنها را تحلیل می‌کند، پس شکل‌های هندسی ساکن‌اند. چگونه دکارت می‌تواند حرکت اشیاء مادی را پاسخ دهد؟ منبع این حرکت چیست؟ تصور روشن و متمایز امتداد فضایی شامل تصور حرکت نمی‌شود. حرکت از کجاست؟ دکارت می‌گوید از خود خدا. خدا علت حرکت است. او نخستین علت حرکت در عالم مادی است و اوست که میزان دائمی و ثابت حرکت یا انرژی را تعیین کرد. اما خدا پس از آفرینش جهان و به حرکت انداختن آن بر طبق قوانین هندسه و مکانیک در ساعت‌واره‌ی مکانیکی عالم دخالتی نمی‌کند.

عدم دخالت خدا در کار جهان، در فلسفه‌ی دکارت، پاسکال ریاضی‌دان و فیلسوف فرانسوی را که نسلی بعد از دکارت به دنیا آمد و کاتولیکی عمیقاً پارسا بود، بسی آشفته ساخت. پاسکال می‌نویسد:

من هرگز دکارت را نمی‌بخشم. او در سرتاسر فلسفه‌ی خود دوست می‌داشت بتواند خدا را از سر واکند. اما او چاره‌ای جز این نداشت که حرکت اولیه‌ی جهان را به او واگذار کند، پس از آن دیگر با خدا کاری نداشت.

مکانیسم: عالم ساعت‌واره

نظریه‌ی دکارت درباره جهان مادی مکانیک‌مداری خوانده می‌شود. مکانیسم بر این اندیشه استوار است که سرتاسر طبیعت را با حرکت

مکانیکی جوهرهای مادی می‌توان توضیح داد. در نگرش مکانیک‌مدارانه‌ی دکارت به جهان، عالم که به لحاظ بُعد یا امتداد نامتناهی است، با اجسامی از همه شکل و اندازه دائماً حرکت و تغییر می‌کند. تمامی حرکات اجسام بستگی به تأثیر و برخورد مکانیکی دارد. مانند کارکرد مکانیکی در ساعت. عالم نامتناهی کاملاً مکانیکی است، از ساعت‌واره‌ی آسمانی پهن‌آور حرکت سیارات که گالیله توصیف کرد، تا تمامی اشیاء مادی نااندام‌واره (غیر ارگانیکی) که این‌ها نیز به گونه‌ای مکانیکی حرکت می‌کنند. عالم مادی برای دکارت چنین است: یک نظام ساعت‌واره‌ی مکانیکی از اجسام در حرکت طبق قوانین فیزیک. جهان طبیعت عبارت از اجسامی با اندازه‌ها و شکل‌های هندسی گوناگون، بی‌رنگ، بی‌صدا، بدون طعم و بو یا بافت است. آنان در تأثیر متقابل با یکدیگر، در حرکتی مکانیکی بی‌مقصد در عالمی ساعت‌واره جابه‌جا می‌شوند.

نظریه‌ی دکارت درباره‌ی جانوران چونان ساعت‌واره‌های مکانیکی. در نزد دکارت، تمامی موجودات زنده، تمامی اندام‌های زنده ساعت‌واره‌های مکانیکی هستند که در فضا امتداد دارند، و در تأثیر بر یکدیگر جابه‌جا می‌شوند. دکارت به لحاظ نگرش خود مبنی بر اینکه جانوران آلت خودکاری هستند که به انگیزش‌های اندام‌های دیگر ماشین‌وار واکنش نشان می‌دهند، شهرت دارد. دکارت را در حال حاضر می‌توان در مورد جانوران، رفتارگرا به‌شمار آورد. او منکر عقل و هوش، ذهن یا هر حالت ذهنی درونی جانوران بود. به‌نظر او احساس‌هایی از این نوع در آنها تنها ناشی از حرکات مکانیکی اندام‌های آنهاست. دکارت جانوران را به ماده‌ای در حرکت فرو می‌کاست. دکارت مدعی بود که اگر ماشین‌ها به گونه‌ای بازسازی می‌شدند که مانند جانوران به‌نظر آیند ما نمی‌توانستیم آنها را از یکدیگر تشخیص دهیم.

دکارت می‌گوید این قضیه که جانوران نمی‌توانند از زبان برای بیان

مقاصد خودشان استفاده کنند «صرفاً نشان نمی‌دهد که کمتر از انسان‌ها عقل دارند، بلکه نشانه‌ی این است که اصلاً عقل ندارند، زیرا روشن است که چندان نیازی به توان گفت‌وگو کردن ندارند. و گرچه درست است که جانوران گه‌گاه بسیار ماهرانه زندگی می‌کنند (مثلاً زنبوران عسل در ساختن کندوها) این را بیشتر نشان می‌دهد که اصلاً عقل ندارند، این طبیعت است که در آنها طبق نیاز اندام‌های‌شان عمل می‌کند درست مثل یک ساعت، که تنها ترکیبی از چرخ‌ها و فنرهاست که می‌تواند مقیاس‌گذار زمان باشد درست‌تر از آنچه ما با تمام عقل‌مان می‌توانیم انجام دهیم.»

در مقابل نظریه‌ی دکارت، نظریه‌ی تکامل داروین قرار دارد که نشانگر تکامل تمامی انواع موجودات زنده از یک خاستگاه مشترک است. در حالی که دکارت عقلانیت را چونان چیزی می‌نگرد که انسان‌ها را از جانوران به واسطه‌ی خلیج عبورناپذیری جدا می‌کند، نظریه‌ی داروین هیچ تمایز و تفکیک قابل توجهی جز تدرج دائمی استعدادها و کارکردها، از پست‌ترین موجودات زنده گرفته تا موجودات انسانی نشان نمی‌دهد. فیلسوفان مکتبی سده‌های میانه و حکمای دینی کاتولیک نیز استدلال کرده بودند که جانوران نیز دارای روح‌اند اما در حدی پست‌تر از ارواح انسان‌ها. اما در نظر دکارت هرچه عقلانی و به عبارت دیگر، جوهر اندیشنده نباشد، پس مکانیسمی بیش نیست، هیچ چیز جز ماده در حرکت نیست.

آزمایش‌های علمی اخیر بر هوشمندی گونه‌های حیوانی گوناگون متمرکز شده است و نشان داده است که یکی از آلت‌های خودکار دکارت - گراز - مخلوقی است با هوش بالا، قادر به ارتباط گرفتن با انسان‌ها. و نیز بسیاری کسان با نگرش دکارت به حیوانات مخالف‌اند و به آنها به لحاظ معصومیت و مزور نبودشان عشق می‌ورزند، در حالی که انسان‌ها را به لحاظ دورویی و تزویر و ارتکاب گناه محکوم می‌کنند. و اما در مورد موجودات انسانی، دکارت بر این باور است که ما موجودات اندیشنده،

عقلانی، اخلاقی و معنوی هستیم؛ بدین لحاظ ما در مکان امتداد نمی‌یابیم و نمی‌توانیم به قول او چونان حیوانات ساعتواره‌ی محض باشیم. اما بدن‌های انسانی در مکان امتداد می‌یابند و چونان اندام‌های جانوری ساعتواره‌ی مکانیکی هستند. هر فعالیت انسانی که به اندیشیدن بستگی ندارد برای دکارت همانقدر مکانیکی است که رفتار حیوانی هست: ضربان قلب، گوارش، تنفس و گردش خون. و دکارت به دنیای ماشین‌های خودکار و اندیشنده‌ی کنونی در شرح خود از جنبه مکانیکی جسم انسانی به جلو نگاه می‌کند: «این به نظر کسانی که می‌دانند چگونه به وسیله صنعت و به دست آنها بسیاری از آلات‌های خودکار یا ماشین‌های متحرک متفاوت را می‌توان ساخت عجیب و غریب نخواهد بود، آیا دکارت آینده‌ی انسان‌های ماشینی را می‌دید که ما توان تشخیص آنها را از موجودات انسانی نخواهیم داشت؟ چنان‌که خود او می‌پرسد آیا ما نمی‌توانیم حیوان‌های ماشینی را از حیوان‌های واقعی تشخیص دهیم؟» زیر تأثیر دکارت، نگرشی که اندام‌های جانوران و انسان‌ها تنها ساعتواره‌های ماشینی هستند به وسیله‌ی علم فیزیک توضیح داده شد. در طی نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم بود که نهضت وحدت علم پدید آمد با این ادعا که توضیح تمامی پدیده‌ها را می‌توان فقط با علم فیزیک - ریاضی فراهم کرد - توضیح هر چیز غیرارگانیک، ارگانیک و انسانی. اما آیا این رؤیایی نبود که در شب ۱۰ نوامبر ۱۶۱۹ به دکارت دست داد، رؤیای شگفت‌انگیز یگانگی ریاضی‌مند تمامی علوم؟

نظریه‌ی جوهرهای جسمانی و ذهنی دکارت

فلسفه‌ی دکارت، اما حاوی چیزی بیش از جهان جوهرهای مادی ساعتواره‌ی مکانیکی است که طبق قوانین فیزیک و اصول هندسه حرکت می‌کنند. افزون بر آن یک وجود کامل نیز هست، خدا، که حرکت اولیه را به

جسم داده است. موجودی ناکامل و متناهی چونان خود ما نیز هست. بنابراین واقعیت شامل نفس، خدا و ماده است. همه چیز جوهر است (زیرا همه چیز یا جوهر یا صفتی از آن است) و اما جوهر چیست؟ دکارت آن را چونان چیزی تعریف می‌کند که قائم به ذات است یعنی برای وجود داشتن خود به چیز دیگری نیاز ندارد. فقط خدا می‌تواند به این معنای اکید چنین جوهری باشد. جوهرهای دیگر برای وجود داشتن به خدا نیاز دارند. هر دو جوهر مادی و اندیشنده را خدا آفریده است. آنها هرکدام نماینده‌ی جوهری کاملاً متفاوت هستند.

جوهر اندیشنده. ذهن، جوهر اندیشنده هیچ مکانی را اشغال نمی‌کند؛ در حرکت نیست؛ جزئی از ساعتواره نیست؛ استعداد تعقل، به خاطر سپردن، انکار کردن دارد؛ فاعل مختار است و اخلاقاً مسئول افعال خود می‌باشد. جوهر جسمانی یا مادی. ماده برعکس مکانی را اشغال می‌کند؛ در حرکت مکانیکی است؛ بی‌نهایت قابل تقسیم است؛ مجموعاً با اصابت اجسام دیگر حرکت می‌کند؛ بدون اراده‌ی مختار، بدون تعقل یا هر خاصیت اخلاقی. هر نوع جوهر مستقل از دیگری است، برای هر نوع جوهر رشته‌ی متمایز و متناسبی هست که آن را مطالعه می‌کند. ماده، مورد مطالعه‌ی فیزیک است، یعنی علم نوین کوپرنیک و گالیله. ذهن و روان مورد مطالعه‌ی الاهیات کلیسا و فلسفه است. آیا اینکه دکارت واقعیت را به دو نیم کرد که نیمه‌ی ذهنی را به کلیسا و نیمه‌ی جسمانی و مادی را به علم بدهد امری راهبردی از سوی علم بود که کلیسا را نسبت به علم خاطر جمع کند تا گمان بد به خود راه ندهد که علم می‌خواهد آموزش‌های کلیسا را بی‌اعتبار سازد؟ یا اینکه بنا به ادعای دکارت دو نوع واقعیت مادی و ذهنی وجود دارد، توصیفی راستین از آنچه واقعیت هست؟ یا امر راهبردی نیز حقیقت دارد؟

دوگانه‌انگاری مابعدالطبیعه‌ای

ما استدلال ریاضی‌مندِ سخت و سردِ دکارت را ملاحظه کردیم که با درخواست پرشور وی برای رسیدن به یقین در زنجیری از دلایل عقلانی و مطلقاً مسلم توأم بود. نخست گام به گام او اثبات کرد که من وجود دارم، سپس گفت خدا وجود دارد و پس از آن اعلام نمود که تمامی تصورات روشن و متمایز من حقیقی هستند زیرا که خدا آنها را تضمین می‌کند. آنگاه مدعی شد که جهان مادی وجود دارد و سرانجام اینکه واقعیتِ جهان‌های مادی و انسانی با تصورات روشن و متمایز من از آنها مطابقت دارند. بدین‌گونه تصورات روشن و متمایز من کلید تمامی واقعیت‌اند. و ریاضیات کلید عقل است. خردگرایی دکارتی - که عقل انسانی را به مرتبه‌ای رسانده بود که تا آن هنگام بی‌سابقه بود - مدعی است که ساختار جهان مطابق ساختار تصورات عقلانی ماست.

اما اجازه دهید به این واقعیت نظری بیفکنیم، به این جهانی که دکارت ساخت و مدعی بود که تصویری راستین از جهانی است که ما در آن زندگی می‌کنیم. بارزترین وجه مابعدالطبیعه‌ی دکارتی، بارزترین وجه واقعیتی که فلسفه‌ی دکارت آن را توصیف می‌کند، این است که میان دو نوع متفاوت واقعیت میان جوهر ذهنی، روحی، اندیشه‌ای (نظیر نفس خودم و خدا) و جوهر فیزیکی، مکانی، بُعد یا امتداد (نظیر تن من، سیارات، کوه‌ها، درختان و سگ‌ها) یک ثنویت یا دوگانگی و جدایی قائل است. این دو نوع جوهر دو جهان متفاوت و جداگانه‌ای را تشکیل می‌دهند، نماینده‌ی دو واقعیت متفاوت و جداگانه هستند که فاصله‌ی میان آنها را هرگز نمی‌توان پر کرد. دکارت معرفِ مورد کلاسیک دوگانه‌باوری مابعدالطبیعه‌ای^۱ است، دوگانه‌باوریِ درون واقعیت. دوگانه‌باوری نامی است برای هر نظریه‌ای که

۱. Metaphysical dualism، در ضمن باید دانست که مابعدالطبیعه در اینجا نام دیگری برای

فلسفه به‌طور کلی است. مترجم

مدعی وجود دو مؤلفه‌ی نهایی و تحویل‌ناپذیر در موضوعی است که باید تبیین گردد. **دوگانه‌باوری مابعدالطبیعه‌ای** اصطلاحی است که در مورد آن نظریه‌ی مابعدالطبیعه‌ای به کار می‌رود که مدعی است که دو نوع نهایی و تحویل‌ناپذیر واقعیت وجود دارد. دوگانه‌باوری مابعدالطبیعه‌ای دکارتی، دوگانه‌گرایی روان-تنی نیز خوانده می‌شود که نشان می‌دهد دوگانه‌باوری از یک سو، عبارت است از واقعیت ذهنی، روانشناختی، آگاهانه و از سوی دیگر، واقعیت مادی، جسمانی، دارای بعد یا امتداد.

دوگانه‌باوری روان-تنی دکارت را می‌توان چونان اصلی تعریف کرد که بنابر آن واقعیت عبارت از دو نوع جوهر است؛ ذهنی و جسمانی یا مادی، و این دو نوع جوهر را نمی‌توان به یکدیگر فروکاست. بنابراین طبق این اصل، ذهن را نمی‌توان صورتی یا کارکردی از ماده نشان داد. دوگانه‌باوری روان-تنی دکارتی اصول خود را برحسب جوهرها عبارت‌بندی می‌کند زیرا دکارت، چنان‌که دیدیم، چونان تصویری روشن و متمایز می‌پذیرد که صفاتی نظیر ذهنی یا جسمانی نمی‌توانند وجود داشته باشند مگر آنکه به جوهرها متعلق باشند. به خاطر می‌آورید که او از این تصور روشن و متمایز استفاده کرد تا آگاه بودن من را از صفت اندیشنده نشان دهد و ثابت کرد که من چونان جوهری که در آن اندیشیدن صورت می‌گیرد وجود دارم. و نیز این را به خاطر می‌آورید که او نشان داد که تصور روشن و متمایز من از صفت امتداد ثابت کرد که جوهرهای متصف به امتداد چونان علت ایده‌های من وجود دارند. اکنون ما می‌توانیم دریابیم که چرا دوگانه‌باوری روان-تنی دکارتی چونان تیزترین و روشن‌ترین عبارت‌بندی دوگانه‌باوری مابعدالطبیعه‌ای است. این بدین سبب است که دکارت، یک صفت، یک خاصیت یا کیفیت را صفت اصلی هر نوع جوهر دانسته است. او خاصیت اصلی هر جوهری را با این پرسش ثابت کرد: تصور روشن و متمایز من از این شیء چیست؟ تصور روشن و متمایز من از کیفیت یا صفت ماهوی و ضروری آن چیست؟

برای جوهرِ ذهنی، روحی، صفت اصلی اندیشیدن است، یعنی نوع اندیشنده‌ی جوهر، جوهری که آگاه است (که در نظر دکارت به معنای آن است که می‌اندیشد، شک می‌کند، می‌فهمد، تأیید می‌کند، انکار می‌کند، خواهش دارد، امتناع می‌کند، تخیل و احساس دارد). اما این صفت اندیشیدن همان صفتی است که به طور متمایزی در تکه‌ی موم، در اجسام ممتد در مکان و در حرکت اجسام از جایی به جای دیگر، مفقود است، صفتی است که در مکانیسم‌های ساعت‌واره‌ی زمینی و در ساعت‌واره‌ی آسمانی سیارات، در اجسام ساعت‌واره‌ی حیوانات و انسان‌ها پیدا نمی‌شود - در هریک از آنها شعوری وجود ندارد.

جوهر جسمانی از سوی دیگر به وسیله‌ی صفت اصلی امتداد یافتن در مکان تعریف می‌شود و به وسیله‌ی هندسه که علم اندازه‌گیری فضایی است قابل اندازه‌گیری می‌باشد. حرکت آن مکانیکی و نتیجه برخورد است، چنان‌که دنده‌ها در ماشینی با دنده‌ها در چرخ‌های دیگر برخورد می‌کنند یا همانگونه که توپ بیلیاردی به توپ دیگر اصابت می‌کند. اما امتداد جسمانی داشتن همان صفت یا خاصیتی است که جوهر روحانی فاقد آن است. اذهان، اشیاء اندیشنده، شعور در مکان امتداد نمی‌یابند، قابل اندازه‌گیری نیستند، در حرکت نیستند، بر اثر برخورد جابه‌جا نمی‌شوند، مانند ساعت‌واره‌ها کار نمی‌کنند. آیا بر اثر ساعت‌واره‌ی مکانیکی بود که دکارت یک‌بار در زندگی خود تصمیم گرفت به همه چیز شک کند، تمامی اعتقادات پیش را به دور افکند، سعی کند از شک‌گرایی روشمند برای رسیدن به باور مطلقاً متقن و مسلم استفاده کند؟ خیر، آن ساعت‌واره نبود، چیز مکانیکی نبود، پیروزی آمرانه‌ی روحی آزاد، جوهری اندیشنده و ذهنی بود.

جوهر اندیشنده، واقعیت ذهنی، روحی، برحسب تعریف، فاقد هرگونه امتداد فضایی است، مکانی را اشغال نمی‌کند، قابل اندازه‌گیری یا کمیت‌پذیر و در حرکت نیست (مثلاً اندیشنده کجاست؟ در سر من؟) جوهر

جسمانی، ممتد و به لحاظ ریاضی قابل اندازه‌گیری است فاقد هر نوع صفت ذهنی، روحی یا شعور است. اشیاء جسمانی یا مادی شعور ندارند و نمی‌توانند بیندیشند. و بنابراین ما در برابرمان با جوهرهای دوگانه یا صفات‌شان از دنیای دکارت روبه‌رویم: از یک‌سو، جوهرهای ماشینی دارای بُعد یا امتداد که فاقد آگاهی‌اند، و از سوی دیگر، جوهرهای ذهنی، آگاه، روحی و اندیشنده‌ای که فاقد جسم و بُعد یا امتداداند.

راهی که در آن بتوان بر اختلافات مطلق میان این دو نوع واقعیت پل زد یا آنها را ملغایا بر آن غلبه کرد وجود ندارد. از این‌رو دوگانه‌باوری دکارتی افراطی‌ترین نمونه‌ی دوگانه‌باوری روان-تنی در تاریخ فلسفه است.

مسأله‌ی اراده‌ی مختار و جبرگرایی

اما ما می‌توانیم مشاهده کنیم دوگانه‌باوری روان‌تنی افراطی دکارت با نگرستن به آن بر حسب مسأله دیگری چگونه است، مسأله‌ای که فلسفه را از روزگار اگوستین قدیس به ستوه آورده است: مسأله‌ی اراده‌ی مختار و جبرگرایی. زیرا همانگونه که دکارت می‌گوید هیچ چیز از هیچ به وجود نمی‌آید، و هر چیز موجودی علتی دارد. جبرگرایی به لحاظ تاریخی چونان نظریه‌ای به پیدایی آمد که هر چیزی که وجود دارد نتیجه‌ی ضروری و اجتناب‌ناپذیر علل پیشین آن است و نمی‌تواند جز آن که هست باشد. جبرگرایی نوین از زمان دکارت به وسیله قوانین علمی و علیت دیکته می‌شود و عبارت از این نگرش است که هر چیزی ضرورتاً طبق رشته قوانین علی علمی روی می‌دهد. جبرگرایی عالم نیوتونی جوهرهای ممتد در فضا را در حرکت توصیف می‌کند: اجسام مادی چونان نتیجه‌ی ضروری فشار یا اصابت اجسام دیگر به آنها حرکت می‌کنند. این شیوه حرکت سیارات است، حرکت آنها به موجب قوانین ضروری، مکانیکی اخترشناسی تعیین می‌شود؛ این شیوه‌ی دستگاه ساعتواره‌ای است که بر اثر برخورد ضروری و علی چرخ‌دنده‌ای بر چرخ‌دنده‌ی دیگر حرکت می‌کند،

با حرکت چرخ دوم که معلول ضروری و اجتناب‌ناپذیر چرخ اولی می‌باشد.

در تقابل کلی با جبرگرایی ضروری و اجتناب‌ناپذیر عالم جسمانی که دکارت، کوپرنیک و گالیله توصیف کرده بودند، اراده‌ی مختارِ جوهر روحی، اندیشنده و ذهنی قرار دارد. اصل اراده‌ی مختار انکار این امر است که جبرگرایی در مورد کنش‌های انسانی صدق می‌کند. اراده‌ی مختار اصلی است که به‌موجب آن، کنش‌های انسانی، به‌خلاف حرکت مکانیکی سیارات یا حرکت دستگاه ساعتواره، به‌وسیله علل پیشین تعیین نمی‌شوند. موجودات انسانی چون جوهرهای آگاه و اندیشنده در کنش‌ها و گزینش‌های اخلاقی خویش آزاداند و مشمول قوانین علی نمی‌شوند. بنابراین اگر من از یک خط ممنوع می‌گذرم، اگر من به یک کلیسا یا یک حزب سیاسی کمک می‌کنم؛ اگر من به انسان دیگری اهانت می‌کنم، اگر من حیوانی را به‌لحاظ جسمانی آزار می‌دهم؛ اگر جنایتکار یا قدیس هستم - اصل اراده‌ی مختار مدعی است که این کنش‌ها برحسب اراده‌ی مختار خود من صورت می‌گیرد و من در انجام دادن آن و در تمامی کنش‌های عمدی دیگرم نیز، فاعل مختارم. بنابراین چون اراده‌ی من آزاد است، چون علل پیشین کنش‌های مرا ضروری نمی‌سازد، من مسئول کنش‌های خویش هستم. اما اصل جبرگرایی مدعی است که من مسئول نیستم، کنش‌های من نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر و ضروری دسته‌ای علل پیشین است. این مسأله، میان اراده‌ی مختار و جبرگرایی، به‌ویژه امروزه در عرصه‌ی روان‌شناسی جنایی بحث‌انگیز است که در آن این پرسش مطرح می‌شود که آیا عمل مجرم نتیجه‌ی ضروری علل پیشین است، یعنی او نمی‌توانست جز آنکه انجام داده، کار دیگری انجام دهد؟ یا او آزاد بود کار دیگری انجام دهد و بنابراین مسئول است؟ این پرسش‌ها برای برخورد با مجرمان نتایج مهمی دارند. آیا میراث زیست‌شناختی او، یا بی‌محبتی خانوادگی یا نظام مبتنی بر سرمایه‌داری، کنش او را تعیین کرده است؟ آیا جامعه باید مورد

سرزنش قرار گیرد یا مجرم مسئول کنش خویش است. برای دکارت، البته موجودات انسانی چونان جوهرهای اندیشنده، آگاه، ذهنی، روحی و اخلاقی در اندیشیدن، تأیید کردن، انکار کردن و خواهش‌های خویش مختارند. چنان‌که او به‌ویژه می‌گوید، آزادی اراده‌ی انسانی نامتناهی و نامحدود است. موجودات انسانی در قدرت تصمیم‌گیری اخلاقی آزادی نامحدود دارند و از این رو مسئول می‌باشند. بدین‌گونه دوگانه‌باوری دکارت در مورد جوهر اندیشنده و جوهر دارای امتداد، میان جوهرهای اندیشنده که اراده‌ی مختار دارند با جوهرهای مادی که تابع جبریت علت و معلولی هستند تضاد به‌وجود می‌آورد.

مسأله‌ی روح - جسم

اما درباره‌ی تأثیر کامل دوگانه‌باوری دکارتی هنوز باید سخن گفت: این تنها جهان نیست که عبارت است از دو جوهر تحویل‌ناپذیر، متنوع، متمایز و مقابل یکدیگر و صفات‌شان، بلکه این فرد انسانی است که اکنون ممکن است به‌واسطه‌ی دوگانه‌باوری روان - تنی دکارتی به‌دو پاره ملاحظه شود. مسأله‌ی تأثیر این دوگانه‌باوری بر من است، بر فرد انسانی. آیا من شیء اندیشنده، یک روح، یک آگاه با اراده‌ی مختار نیستم؟ اما همچنین آیا من بدنی نیستم دارای بعد، که مکانی را اشغال می‌کند، قابل اندازه‌گیری، کمیت‌پذیر و ماشینی انداموار است، ساعتی که مشمول علیت و جبریت است؟

اما اکنون طبق نظر دکارت می‌بینم که روح و بدن من یکسره مطلقاً از یکدیگر متمایزاند. در من نیز چونان در خود عالم، با دو نوع جوهر، روحی و جسمی، همان خلیج مطلق و عبورناپذیر میان روح، یا ذهنی روبه‌رویم که جایی را اشغال نمی‌کند و جسمی که نمی‌تواند بیندیشد. در من نیز همان فقدان وحدت، همان تقسیم و دوگانگی وجود دارد. من خودم شامل دو جوهر جداگانه‌ام. وانگهی دو جوهری که وجود انسانی از آن دو ترکیب

شده است، ارزش و معنای یکسانی ندارند، زیرا مگر دکارت نشان نداد که من شیء اندیشنده‌ام، که جوهری هستم که سرشت‌اش اندیشنده است، و صفت اصلی من اندیشیدن است؟

پس من جوهری ذهنی یا روحی‌ام، شیء‌ای اندیشنده. رابطه‌ی من چونان جوهری دارای بُعد و امتداد با خودم چونانی شیء اندیشنده چگونه است؟ دکارت خود می‌کوشد در «تأمل ششم» بگوید «چون از یک سو من تصویری روشن و متمایز دارم تا آنجا که من فقط شیء‌ای اندیشنده‌ام که دارای بُعد یا امتداد نیست و چون از سوی دیگر من تصور روشن و متمایزی از جسمی دارم که فقط جوهر ممتدی است که فکر نمی‌کند، مسلم است که این من (یعنی روح من که به اتکاء آن من چیزی هستم که هستم) تماماً و به‌راستی از جسم من متمایز است و می‌تواند بدون آن وجود داشته باشد.» به‌نظر دکارت، روح من تنها به کلی از حیث صفات‌اش با جسم متفاوت نیست بلکه به کلی از جسم من مستقل است و ممکن است بدون آن وجود داشته باشد و چنان‌که دکارت نشان داده است من روح خودم را بهتر از هر چیز جسمانی از جمله جسم خودم می‌شناسم.

پس من چگونه رابطه‌ام را چونان شیء‌ای اندیشنده با جسم خودم درک خواهم کرد؟ جسم من به طبیعت من تعلق ندارد. شاید این موردی است که روح برای مسکن گزیدن خود از جسم استفاده می‌کند؟ یا اینکه روح نه فقط از جسم چونان مسکن استفاده می‌کند بلکه برخی حرکات جسم را نیز جوهری می‌کند و بنابراین چنان‌که خود دکارت می‌گوید مانند سکاندار کشتی هدایت می‌نماید. دوست و طرف مکاتبه‌ی هوشمند دکارت آنتون آرنولد که نخستین کسی بود که به «دور تسلسل دکارتری» اشاره کرد، این مسأله را بی‌درنگ دریافت. او به دکارت نوشت که چون وی به‌طور روشن و متمایز خود را چونان شیء‌ای اندیشنده درک کرد، به این نتیجه می‌رسد که انسان «تماماً روح است در حالی که جسم او صرفاً گردونه‌ی روح است. تعریف انسان چونان روحی که از جسم استفاده می‌کند از

همین جا می‌آید.» در سده‌ی بیستم فیلسوف بریتانیایی گیلبرت ریل نیز دوگانه‌انگاری روح - جسم دکارت را از حیث معرفی روح چونان «شبحی» در یک ماشین مورد حمله قرار داد.

دکارت ما را به این دوگانه‌انگاری مفرط روح و جسم، روحی غیرمادی و جسمی مادی رسانده است که به موجب آن این دو چنان از یکدیگر جدا هستند که میان روح و جسم من همکنشی نمی‌تواند در میان باشد. اما این با شواهد زندگی روزمره که در آن روح و جسم من دائماً با یکدیگر همکنشی دارند در تناقض می‌افتد. جسم من هنگامی که ناگزیر است در ضیافتی با خوراک‌های رنگارنگ حضور یابد یا با لیوان بزرگی آبجو یا حتا مقدار کمی مواد مخدر روبه‌رو شود در روح من تأثیر می‌کند. به‌زودی معلوم خواهد شد که روح من در تمامی این موارد دچار عارضه شده است، تصورات من دیگر روشن و متمایز نیستند، تمایز میان رؤیا و واقعیت آغاز به محو شدن می‌کند. اما بر مبنای دوگانه‌انگاری دکارت این چگونه ممکن است. و به عکس، شواهد زندگی روزانه نشان می‌دهد که روح من بر جسم من تأثیر می‌گذارد، که رابطه‌ی علت و معلولی نیز می‌تواند از روح به جسم باشد. برای مثال، من تصمیم دارم که به پرچم سلام بدهم یا برای خدا حافظی دست تکان بدهم، یا با کسی دست بدهم یا برای سگم سوت بزنم یا دنبال اتوبوس بدم و همه‌ی این کارها را انجام می‌دهم. اما بنابر دوگانه‌انگاری دکارت، این‌ها نمی‌توانست اتفاق بیفتد. این کنش‌ها که روح من در جسم من صورت داده است ناممکن‌اند زیرا روح من که هیچ فضایی را اشغال نمی‌کند و جسمانی یا مادی نیست چگونه می‌تواند جسم مرا به حرکت وادارد؟ حرکت فقط صفتی است خاص اشیاء مادی و سبب آن تنها اصابت توپ بیلیارد یا ساعت‌واری بر اشیاء مادی دیگر است.

چرا دکارت ما را به این بن‌بست کشاند که در آن جدایی دوگانه‌انگارانه‌ی مفرط روح و جسم انکار می‌کند آنچه را که شخص می‌تواند آشکارا ملاحظه کند که روح و جسم همکنشی دارند، که چنان انواع متفاوت

واقعیت نیستند که روح نتواند اراده‌ی یک دست دادن به وجود بیاورد، و جسم نتواند یک احساس خوش آیند در روح تولید کند؟ پاسخ این پرسش که چرا دکارت ما را به این کوچه بن‌بست کشانده است این است که او، چنان‌که می‌دانیم، در صدد سازشی میان علم نیرومند نوین، میان قوانین مکانیکی، جبری حرکت اجسام مادی‌اش در مکان، با کلیسای نیرومند کهن بود، با احکام جزمی‌اش، وجود نامتناهی روح مطلق که انسان - این وجود روحی متناهی و ناکامل را آفرید و نیز زمین را برای سکونت او خلق کرد. در نزد کلیسا، حقیقت درباره واقعیت ناشی از وحی الهی است نه از علم. به نظر دکارت، این دوگانه‌انگاری سازشی را برای آرام کردن دشمنی شدید میان علم نوین و کلیسا فراهم می‌ساخت. او بر این باور بود که با دوگانه‌انگاری جوهرهای کاملاً متمایز به این سازش نایل می‌آید. این دوگانه‌انگاری که جوهر مادی و حرکت آن را بر طبق قوانین علّی، جبری و پیش‌بینی‌پذیر بودن آن مقرر می‌دارد، قلمرو انحصاری حاکمیت علم می‌بود و جوهر روحی از علم، از قوانین فیزیک و از جبرگرایی مصون می‌ماند. جوهر روحی مکانی را اشغال نمی‌کند، تابع قوانین علّی نیست، کمیت‌پذیر و پیش‌بینی‌پذیر نمی‌باشد - اما آگاه، اندیشنده، به خاطر سپارنده و احساس‌کننده است؛ قادر به شناختن تصورات راستینی است که فطری و حک شده از جانب خداوند است، با اراده‌ی مختار، مسئول و اخلاقی. جوهری از این سنخ تحت احکام انحصاری کلیسا است، بدون هرگونه دخالت علم. بدین‌گونه نظریه‌ی جوهرهای متمایز دوگانه برای دکارت سازش و آشتی میان کلیسا و دانشمندان می‌نمود: به هر یک قلمرو حاکمیت خودش را می‌داد. به دانشمندان، ماده و قوانین مکانیکی حرکت آن، به حکمای الهی، جوهر روحی، ارواح موجودات انسانی. چنین بود سازش معروف دکارتی.

اما خود دکارت از این دوگانه‌انگاری روان - تنی ناخوشحال بود. او از

همکنشی یا تعامل^۱ میان روح و جسم کاملاً آگاه بود و می‌کوشید نشان دهد که این همکنشی با نظریه‌ی دوگانه‌انگارانه‌ی اکید او منافات ندارد. او در آنچه ضعیف‌ترین حلقه‌ی کل فلسفه‌ی اوست، استدلال می‌کرد که همکنشی میان روح و جسم بدین سبب ممکن است که روح عمدتاً در غده‌ی صنوبری^۲ مغز قرار دارد و در آنجا کارکردهای ذهنی خود را انجام می‌دهد و نیز احساس‌ها را از جسم دریافت می‌دارد. بنابراین غده‌ی صنوبری نقطه‌ی گذار میان روح و جسم است. روح از رهگذر آن می‌تواند عضلات و اعصاب جسم را حرکت دهد و حرکات جسم نیز می‌تواند به‌نوبه‌ی خود بر ذهن اثر بگذارد. بدبختانه مدرکی دال بر اینکه غده‌ی صنوبری چنین کارکردهایی دارد در دست نیست. وانگهی نظریه‌ی غده‌ی صنوبری نمی‌تواند توضیح دهد که چگونه یک روح غیرمادی فاقد بُعد و امتداد می‌تواند تأثیری بر بخشی از مغز داشته باشد و چگونه غده‌ی صنوبری جسمانی یا مادی می‌تواند بر روح غیرمادی تأثیری بگذارد.

در مورد دوگانه‌انگاری روان - تنی دکارت نکته‌ی فرجامین را بگوییم. کوشش دکارت برای نشان دادن امکان همکنشی میان روح و ماده، ذهن و جسم نتایج ویران‌کننده‌ای برای دوگانه‌انگاری دکارتی و سازشی که وی آنقدر بر آن تأکید داشت انجامید؛ زیرا اگر روح غیرمادی بتواند از راه غده‌ی صنوبری تغییراتی در جسم خود و از راه جسم تغییراتی بر اجسام دیگر فراهم کند، این، علم جدید و حرکت مکانیکی‌اش را با استقرار عنصری روحی در علیت، به کلی بی‌اعتبار می‌ساخت. بدین گونه، من خودم چونان شیئی اندیشنده علتی بیگانه در جهان علی مکانیستی می‌شوم. از سوی دیگر، اگر جسم من از راه غده‌ی صنوبری بتواند تغییراتی در ذهن من فراهم آورد، پس ذهن من زیر تأثیر قوانین حرکت جسم است و جزئی از ساعتواره‌ی مکانیکی جسم می‌گردد. بنابراین، همکنشی، قوانین

مکانیستی علم و استقلال ذهن یا روح را چونان جوهری غیرمادی از میان برمی‌دارد. بدین‌گونه سازش دکارتی به دو علت شکست خورد. نخست، از آنجا که دکارت روح و جسم را چونان جوهرهای متمایز (روح تحت حاکمیت کلیسا، ماده در قلمرو حاکمیت علم) معرفی می‌کند، تمایز کامل آنها با واقعیات همکنشی میان روح و جسم در تناقض می‌افتد. دوم، دکارت می‌کوشد همکنشی میان روح و جسم را منافی جدایی و تمایزشان نداند. این نیز ناکام می‌ماند زیرا غده‌ی صنوبری همکنشی را توضیح نمی‌دهد. مهم‌تر اینکه، همکنشی، هم مکانیسم علم را و هم استقلال و آزادی روح را بی‌اعتبار می‌سازد.

اگرچه سازش دکارتی شکست خورد، تأثیر دکارت زنده و پرتوان باقی است؛ زیرا بیش از سیصد سال، از هنگامی که «تأملات» در ۱۶۴۱ انتشار یافت، دکارت‌گرایی بر جهان روشنفکری مسلط بوده است. شما باید با او چونان یک فیلسوف برخورد کنید. می‌توانید موافق یا مخالف او باشید یا راه دیگری پیدا کنید، اما باید شک‌گرایی او، خردگرایی او، روش ریاضی‌مند او را در مورد حقیقت، برهان کوگیتو، ذهن‌گرایی او، دوگانه‌انگاری جوهرهای روحی و مادی او، تلقی او را از مسأله‌ی جسم و روح مورد توجه و مذاقه قرار دهید. مسأله‌ی روح - جسم شاید عرصه‌ی بزرگترین تأثیر دکارت بوده است. دشواری‌های دوگانه‌انگاری جوهرهای روحانی و جسمانی او، به راه‌حلهایی به صورت نظریه‌های موازی‌باوری روان‌تنی، همکنشی‌گرایی روان‌تنی، رفتارگرایی و پدیدارشناسی انجامید. عبارت‌بندی نافذ دکارت در مورد دوگانه‌انگاری روان‌تنی، آغازگاهی برای بحث دیرپای فیلسوفان مدرن است که چگونه رابطه‌ی میان شعور غیرمادی و فرایندهای مادی مغز را دریابند.

یکصد سال بعد، فیلسوف اسکاتلندی دیوید هیوم به مخالفت شدید با اندیشه‌های دکارت برخاست. هیوم عقل‌باوری دکارت را با تجربه‌باوری نیرومندتری به چالش کشید. او با یک شک‌گرایی نیرومندتر از شک‌گرایی

دکارت وارد کارزار شد؛ برهان کوگیتو و دلایل دکارت را در اثبات ذات باری بی‌معنا خواند؛ دوگانه‌انگاری مابعدالطبیعه‌ای دکارت را مردود شناخت و مدعی شد که ما هرگز نمی‌توانیم دلیلی بر وجود جوهرهای روحی یا مادی ارائه دهیم. او با بی‌اعتبار جلوه دادن تصور علت و معلولی دکارت، با مکانیسم علی‌وی مخالفت ورزید. می‌توان گفت که هیوم ضربه‌ای کاری بر دکارت وارد آورد. در مواجهه با دیوید هیوم ما با هیجان ویران‌کننده‌ترین نیرو در تاریخ فلسفه‌ی غرب روبه‌رو می‌شویم.^۱

فرهنگ فلسفه درباره‌ی دکارت:

رنه دکارت یا به لاتینی رناتوس دکارتسیوس (۱۶۵۰-۱۵۹۶)، فیلسوف، ریاضی‌دان، فیزیکدان و فیزیولوژیست فرانسوی. در کالج یسوعیان در لافلش تحصیل کرد. پس از خدمت در ارتش در هلند اقامت گزید. هلند پیشروترین کشور سرمایه‌داری زمان او بود که او ۲۰ سال از عمر خود را وقف کرد تا تحقیقات علمی و فلسفی خود را در جای خلوت و آرامی تمام کند؛ او پس از تعقیب و آزار آباء کلیسا در هلند، به سوئد حرکت کرد (۱۶۴۹) و همان‌جا درگذشت. فلسفه‌ی دکارت با ریاضیات، اخترشناسی و فیزیک او گره خورده است. او یکی از بنیانگذاران هندسه‌ی تحلیلی است. در مکانیک، او به نسبت حرکت و سکون توجه کرد و گفت اشیاء در هر حالت هستند به همان حالت می‌مانند ساکن باشند به سکون و متحرک باشند در حرکت باقی خواهند بود مگر آن‌که مانعی پیش آید. قانون دوم آن‌که هر جسم متحرکی حرکت خود را به خط مستقیم امتداد می‌دهد و قانون سوم این‌که هرگاه جسم متحرکی با جسم دیگر تصادم کند اگر قوه‌ی حرکت آن کمتر از آن دیگری باشد

از حرکت آن کاسته نمی‌شود اما اگر بیش از آن باشد آن را حرکت می‌دهد و به اندازه‌ی حرکتی که به آن داده از حرکت خودش می‌کاهد.

در علم تکوین کیهان، او ایده‌ی نوینی از تکامل طبیعی منظومه‌ی شمسی فرض کرد. او بر این باور بود که گردبادهای ذرات شکل اصلی حرکت ماده‌ی کیهانی‌اند و ساختار جهان و خاستگاه اجرام آسمانی را تعیین می‌کنند. به نظر او دور خورشید گردباد عظیمی در ملاً وجود دارد که سیارات را با خود می‌گرداند. فرضیه‌ی او انگیزه‌ای برای پیشرفت دیالکتیک به دست داد، اگرچه در نزد او تکامل هنوز مکانیستی بود. آموزش دکارت درباره‌ی ماده یا جوهر جسمانی بر پژوهش‌های ریاضی‌مند و فیزیک او استوار بود. دکارت ماده را با امتداد یا مکان یکسان می‌دانست. او حدس می‌زد که امتداد به تنهایی به عنصر ذهنی مربوط نبوده و مشروط به خواص ضروری جوهر جسمانی است. ولی دوانگاری، با فیزیک مادی‌گرایانه او منافات داشت. او بر این باور بود که علت کلی حرکت خداست. خدا ماده را همراه با حرکت و سکون خلق کرد. دکارت به همسانی کمیت حرکت و سکون در ماده قائل بود. نظریه‌ی دکارت درباره‌ی انسان نیز دوانگارانه بود. به نظر او یک مکانیسم جسمانی بی‌روح با روح ارادی و عقلانی ترکیب شده است. جسم و روح که ناهمگن‌اند به وسیله‌ی یک اندام خاص، به اصطلاح غده‌ی صنوبری، همکنشی دارند. در فیزیولوژی دکارت طرح واکنش‌های حرکتی را ابداع کرد. این یکی از نخستین توصیف‌های کنش‌های غیرارادی است. با این همه، فیزیولوژی، ماتریالیستی دکارت با ایده‌های او درباره‌ی روح غیرمادی در تناقض افتاد. برخلاف جسم که جوهر آن در امتداد است، جوهر روح در تفکر قرار دارد. دکارت به جانوران، همچون خودکارهای

عاری از روح و استعداد ذهنی می‌نگریست. او مانند بیکن هدف نهایی شناخت را سلطه‌ی انسان بر نیروهای طبیعی، کشف و اختراع دستگاه‌های فنی، درک علل و معلول‌ها و بهبود جوهر انسان تعریف می‌کرد. برای رسیدن به این هدف آدمی چیزی را که کاملاً به اثبات نرسیده نباید باور کند. این ناباوری به این معنا نیست که کلید هستی ناشناختنی است؛ این روشی برای یافتن آغاز درست شناختی که دکارت همچون می‌اندیشم پس هستم، تعریف می‌کند. دکارت این صورت‌بندی را برای استنتاج وجود خدا و سپس واقعیت جهان بیرونی به کار گرفت. در نظریه‌ی شناخت، دکارت بنیانگذار خردگرایی بود که از درک یک‌سویه‌ی او از سرشت منطقی ریاضیات ناشی می‌شد. دکارت بر این باور بود که سرشت جهان‌روا و ضروری دانش ریاضی از طبیعت مغز مشتق شده است. بنابراین او قدرتی انحصاری به عمل شناخت قیاسی مبتنی بر اصول معتبر درک شهودی نسبت می‌داد. آموزه‌ی دکارت درباره‌ی اعتبار خودآگاهی بی‌واسطه ایده‌های فطری (از جمله ایده‌ی خدا، ایده‌ی جوهرهای روحی جسمانی) بر مکاتب ایده‌آلیستی بعدی تأثیر گذاشت و قویاً مورد انتقاد ماتریالیست‌ها قرار گرفت. از سوی دیگر، آموزش اساساً ماتریالیستی دکارت در مورد طبیعت و فیزیولوژی ماتریالیستی او که با الاهیات مغایر بود بر جهان‌بینی ماتریالیستی نفوذ کرد. آثار عمده‌ی او گفتار در روش (۱۶۳۷) و اصول فلسفه (۱۶۴۴) بود.

پی‌یر گاسندی

همزمان با دکارت در فرانسه پی‌یر گاسندی (۱۶۵۵-۱۵۹۲)، فیلسوف، اخترشناس و فیزیکدان ماتریالیست برجسته‌ای نیز دیده می‌شود که در کسوت کشیشی کاتولیک، از یک سو علاقه‌ی او به عناصر عقلانی و دستاوردهای دانش‌های نوین چنان بود که وی را ناخواسته به ستیزه و انتقاد از رویکرد و عقاید سنتی اسکولاستیک برمی‌انگیخت و از سوی دیگر می‌کوشید اندیشه و پژوهش‌هایش با اصول جازم کلیسایی در چالش نیفتد. گاسندی که در سده‌ی هفدهم زنده‌کننده‌ی یکی از فلسفه‌های یونان باستان، یعنی فلسفه‌ی اپیکور و اتوم‌گرایی او شد، در عین حال می‌خواست «راهی میانه» بیابد که هم از تفکر جزم‌گرایانه و ایمان مسیحی و هم از دانش‌های نوین به یکسان دور باشد. از این رو می‌کوشید میان اتوم‌گرایی خود با جهان‌بینی دینی کلیسایی سازگاری برقرار کند. به این منظور، بسیاری از جنبه‌های ماتریالیستی تفکر اپیکور را نادیده می‌انگارد یا طرد می‌کند. در نظر گاسندی خدا آفریننده‌ی جهان است. و آن را، برخلاف عقیده‌ی اپیکور از هیچ و عدم پدید آورده است. دلایل اعتقاد به خدا یکی نظم و هماهنگی در جهان هستی است و دیگری مفهوم یا معنایی است که ما از خدا در ذهن خود داریم. اما در تصور گاسندی از جهان، خدا آن‌گونه و به معنایی که در الاهیات قرون وسطا یافت می‌شد نیست. واپسین سرچشمه‌ی هستی طبیعت همان ماده است. گاسندی در آغاز فعالیت

فلسفی خود با عناصر مابعدالطبیعه‌ی دکارت، به‌ویژه «ایده‌های فطری» او به مخالفت برخاست. نخستین نوشته‌ی او با عنوان لاتینی شمه‌یی بر تأملات دکارتی در سال ۱۶۴۱ انتشار یافت. دکارت بی‌درنگ به آن پاسخ گفت. این پاسخ گاسندی را واداشت که انتقادهای خود را مفصل‌تر و عمیق‌تر در کتابی به لاتین با عنوان پژوهشی متافیزیکی بگنجانند که در سال ۱۶۴۴ در هلند منتشر شد. گاسندی در فاصله سال‌های ۱۶۴۷ تا ۱۶۴۹ کتاب‌هایی در زمینه‌ی زندگی اپیکور و فلسفه‌ی او انتشار داد که از آن میان مجموعه‌ی فلسفی اپیکوری مشهور شده است. او سرانجام در سال ۱۶۵۸، در نوشته‌ی بنیادی خود زیر عنوان مجموعه‌ی فلسفی که پس از مرگ‌اش منتشر شد، فلسفه را به سه بخش تقسیم کرد: (۱) منطق که در آن وی مسأله‌ی اصالت و اعتبار شناخت را تحلیل نمود و شکاکیت و امر متضاد آن جزم‌اندیشی را مورد انتقاد قرار داد؛ (۲) فیزیک که در آن نظریه‌ی اتوم‌گرایانه را تشریح کرد و عینیت، مخلوق‌ناپذیری و ماندگاری زمان و مکان را نتیجه گرفت؛ (۳) اخلاق، که در آن او قواعد اخلاقی ریاضت‌آمیز کلیسا را مورد حمله قرار داد و اعتقاد اپیکور را پژواک داد که لذت فی‌نفسه و هر نوع فضیلت تا زمانی که «آرامش» فراهم می‌آورد، مبارک و برکت است.

گاسندی که دانشمندی طبیعی نیز بود با دستاوردهای کسانی همچون گالیله و کوپرنیک آشنایی عمیق داشت و مانند بیکن و دکارت نخستین هدف پژوهش فلسفی‌اش را پیکار با میراث اسکولاستیکی قرون وسطا قرار داد. بنابراین جای شگفتی نیست که او یکی از ستایشگران جوردانو برونو باشد. او درباره‌ی برونو تا پایان عمر خود می‌گفت «می‌سوزم، اما مغلوب نمی‌شوم». گاسندی پس از حمله به میراث فلسفی اسکولاستیک، نظرات دکارت و روش شک وی را به همان روش شکاکان دوران باستان مورد انتقاد قرار داد. از سوی دیگر، معیارهایی را هم که دکارت برای شناخت طرح کرده بود، یعنی ادراک «روشن و متمایز» برای اندیشه، درست و استوار نمی‌دانست. زیرا به‌نظر او بسیاری کسان پنداشته‌اند که

به‌روشنی و تمایز چیزهایی را ادراک می‌کنند و پس از چندی به بی‌پایگی گمان خود پی برده‌اند. مقصود گاسندی از این اعتراض‌ها انتقاد از خصلت درون‌ذهنی دکارت بوده است و گرنه، وی امکان شناخت را برای آدمی انکار نکرد و به‌رغم گفته‌ی دکارت در پاسخ به واپسین انتقاد گاسندی؛ نمی‌خواهد «در زاکاملاً به روی عقل ببندد و هرگونه شناختی را برای آدمی ناممکن بداند».

فرهنگ فلسفه درباره‌ی گاسندی می‌نویسد:

او با اسکولاستیک و صورت تحریف شده‌ی آموزش ارسطو به مبارزه‌ی پی‌گیر پرداخت. نظریه‌ی ایده‌های فطری دکارت را مردود شناخت؛ ماتریالیسم اپیکور را احیاء نمود و تعلیمات خود را بر آن استوار ساخت. در نوشته‌ی بنیادی خود، فلسفه‌ی اپیکور (۱۶۵۸) او فلسفه را به سه بخش تقسیم کرد: (۱) منطق که در آن مسئله‌ی اصالت و اعتبار معرفت را تحلیل کرد و از شکاکیت و جزم‌اندیشی انتقاد نمود. (۲) فیزیک، که در آن نظریه‌ی اتوم‌گرایانه را تشریح کرد و عینیت، مخلوق‌ناپذیری و ماندگاری زمان و مکان را استنتاج نمود. (۳) اخلاق، که در آن او قواعد اخلاقی ریاضت‌کشانه‌ی کلیسا را مورد حمله قرار داد و اعتقاد اپیکور را پژواک داد که هر نوع لذت فی‌نفسه و هر نوع فضیلت تا زمانی که «آرامش» فراهم می‌آورد، مبارک و موهبت است. گاسندی، به لحاظ اجتماعی و سیاسی از سلطنت نامحدود دفاع کرد. سازش میان بورژوازی و سلطنت را منعکس نمود. او حدسیات و کشفیات مهمی در اخترشناسی ارائه داد و آثار مهمی درباره‌ی تاریخ علم باقی گذاشت. ماتریالیسم گاسندی اما منسجم نبود زیرا او خود را با دین و کلیسا آشتی داد و خدا را به‌عنوان آفریننده‌ی اتوم‌ها پذیرفت و بر این باور بود که انسان افزون بر «جان حیوانی» دارای یک «روح فراحسی و عقلانی» نیز هست.

باروخ اسپینوزا

باروخ اسپینوزا (۷۷-۱۶۳۲) فیلسوف آزاداندیش هلندی در یک خانواده‌ی توانگر یهودی زاده شد که از مهاجران پرتغالی-اسپانیایی در هلند بودند.

هلند در سده‌ی هفدهم میلادی، یکی از پیشرفته‌ترین سازمانهای اجتماعی اروپای غربی را داشت. مدتها با اسپانیا و سلطه‌ی کلیسای کاتولیک و نیز با فرانسه درگیر بود. در آغاز سده‌ی هفدهم توانسته بود خود را از زیر یوغ اسپانیا آزاد کند و به استقلال سیاسی نایل آید. بورژوازی هلند نیز در این سده در کنار بورژوازی انگلستان آماده‌ترین و نیز موفق‌ترین بورژوازی سراسر اروپای غربی بود. اسپینوزا نخستین آموزش‌های خود را با سنت‌های یهودی به پایان رسانید. آشنایی او با فلسفه‌ی اسکولاستیک یهودی انجام گرفت که به نوبت خود زیر نفوذ فلسفه‌ی اسلامی قرار داشت. سپس کنجکاوی او را وادار کرد تا آثار متفکران مسیحی را درباره‌ی مسائل مهمی نظیر ذات خداوند و سرنوشت انسان مطالعه کند. او با فراگرفتن زبان لاتین به میراث اندیشه‌های اروپایی در قدیم و قرون وسطا دست یافت. ظاهراً عقاید سقراط و افلاطون و ارسطو را از نظر گذرانید ولی عقاید اتوم‌گرایانی نظیر دموکریت و اپیکور و لوکرسیوس را ترجیح داد و رواقیان در ذهن او اثری عمیق برجای گذاشتند. آثار فلاسفه‌ی اسکولاستیک را مطالعه نمود و از روش استدلال هندسی‌شان نیز تأثیر پذیرفت؛ یعنی در استدلال از اصول متعارفه شروع

می‌کرد، سپس به تعریف می‌پرداخت و پس از آن قضیه را طرح می‌نمود و به اثبات می‌رساند.

او همچنین آثار جوردانو برونو را مطالعه کرد و شیفته‌ی او شد؛ چه اندیشه‌هایی در این ایتالیایی خیال‌پرور یافت، اندیشه‌هایی که سبب محکومیت‌اش در دادگاه تفتیش عقاید و زنده سوزانده شدن‌اش گشت: به عقیده‌ی برونو تمام واقعیات دارای ذات واحد و اصل واحد هستند؛ خدا با جهان یکی است؛ روح و ماده یکی هستند و هر جزیی از حقیقت از دو امر عادی و روحی ترکیب یافته است و این ترکیب تجزیه‌بردار نیست. بنابراین غرض از فلسفه عبارت است از مشاهده‌ی وحدت در کثرت، روح در ماده، و ماده در روح و نیز عبارت است از پیدا کردن ترکیبی که در آن تمام تناقض‌ها با هم یکی شده‌اند و نیز مقصود از فلسفه رسیدن به بالاترین درجه‌ی معرفت به وحدت کلی است که با عشق به خدا برابر است. هریک از این اندیشه‌ها جزئی از ساختار اندیشگی اسپینوزا را تشکیل داد.

او سرانجام و بالاتر از همه زیر تأثیر دکارت واقع شد که پدر فلسفه‌ی نوین عهد رنسانس اروپایی بود. هسته‌ی مرکزی اندیشه‌ی دکارت مبتنی بر فعال بودن ذهن بود و این که علم ذهن به عالم خارج به وسیله‌ی جهاتی است که از راه حواس و مدرکات وارد ذهن می‌گردد و هر فلسفه‌ای (گرچه در باب تمام امور شک و تردید داشته باشد) باید از خود ذهن آغاز کند. نخستین استدلال او سه واژه بود «می‌اندیشم، پس هستم».

آنچه نظر اسپینوزا را به فلسفه‌ی دکارت جلب کرد این عقیده بود که ذات بسیطی هست که تمامی صور عالم ماده در تحت آن است و ذات بسیط دیگری هست که تمام صور عالم روح در زیر آن قرار دارد. این جدایی میان دو ذات نهایی که با عشق اسپینوزا به وحدت در تناقض بود به منزله‌ی بذر پر حاصلی برای خرمن اندیشه‌های او گردید. دکارت میل داشت تمام عالم را بجز خدا و روح با قوانین مکانیکی و ریاضی تفسیر کند. اصل این عقیده از لئونارد داوینچی و گالیله و شاید بازتاب پیشرفت ماشین و صنعت

در شهرهای ایتالیا بود. دکارت می‌گفت تمامی حرکات حیوانات و حتا حرکات بدن انسان نظیر گردش خون و اعمال انعکاسی، حرکات ماشینی و مکانیکی هستند. همه‌ی جهان و تمام ابدان در حکم ماشینی هستند ولی در خارج از جهان خدایی هست و در درون هر بدنی روحی انتزاعی وجود دارد. دکارت در اینجا متوقف می‌شود ولی اسپینوزا با حرارت به پیش می‌رود.

تکفیر و اخراج از جامعه‌ی یهود

برپایه‌ی این مقدمات، این جوان به‌ظاهر آرام و باطناً پرشور به تهمت کفر و الحاد به دادگاهی که از شیوخ کنیسه تشکیل شده بود، احضار شد. شیوخ کنیسه از وی پرسیدند که آیا راست است که به دوستان خود گفته است که عالم ماده به منزله‌ی بدن خداست و فرشتگان زاده‌ی خیالات‌اند و روح همان حیات است و کتاب «عهد عتیق» سخنی درباره‌ی بقا و ماندگاری روح (خلود) نگفته است؟ کسی از پاسخی که اسپینوزا داده است باخبر نشد ولی به موجب لعنت‌نامه‌ای که وان ولوتن از ترجمه‌ی ویلیس به‌دست داده است برمی‌آید «شیوخ مجمع روحانیان روز به روز اطمینان بیشتری پیدا کردند که وی عقاید کفرآمیز خطرناکی دارد و آن را با بیشرمی تمام در میان مردم نشر و تبلیغ می‌کند و بسیاری از اشخاص قابل اعتماد و عادل در حضور اسپینوزای مذکور به این امر شهادت دادند. او به همین جهت کاملاً مجرم شناخته می‌شود. همه به اتفاق آراء رأی دادند که نامبرده را لعن و تکفیر کنند و او را از قوم اسرائیل قطع و جدا سازند و او را نفرین نمایند... به این وسیله به اطلاع عموم می‌رسانیم که هیچ‌کس نباید با او گفت‌وگو کند، کسی نباید با او مکاتبه داشته باشد، هیچ‌کس نباید به او خدمتی کند، هیچ‌کس نباید با او در زیر یک سقف بنشیند، کسی نباید بیشتر از چهار ذراع به او نزدیک شود. هیچ‌کس نباید نوشته‌ای را که او املا کرده است یا به

دست خود نوشته است بخواند.^۱»

اسپینوزا اخراج و تکفیر را با خونسردی و متانت تلقی کرد و گفت:

آنان که می‌خواهند علل حقیقی معجزات و کرامات را کشف کنند و اشیاء را مانند فیلسوفی بزرگ درک کنند نه مانند عوام که از هر چیز به حیرت می‌افتند، فوراً تکفیر می‌گردند و بی‌دین خوانده می‌شوند. این تکفیر از جانب کسانی است که عوام‌الناس آنان را کاشف اسرار طبیعت و خدا می‌دانند؛ زیرا این اشخاص به‌خوبی می‌دانند که اگر پرده‌ی اوهام دریده شود آن اعجاب مردم که مایه‌ی حفظ قدرت آنهاست از میان خواهد رفت.^۲

فلسفه‌ی اسپینوزا

پیش از آن‌که به نظام فلسفی اسپینوزا بپردازیم بهتر است پیش از آن به روش او اشاره شود. به گفته‌ی خود او مطالب کتاب‌اش، اخلاق، «مطابق اسلوب هندسه، به برهان ثابت شده است.» او این مطالب را به کمک ابزارهایی که در هندسه از قدیم به ارث رسیده بیان می‌کند: یعنی بر مبنای اصول متعارفی و اصول موضوعی و تعاریف و قضایا و در پایان هر مورد، درست مانند برهان در هندسه. اسپینوزا نکته‌ای را که دکارت گفته بود مبنی بر این‌که خداوند یگانه جوهر حقیقی است، کاملاً جدی گرفت و بر این نکته تأکید کرد که تنها یک جوهر حقیقی وجود دارد و فقط یک چیز است که علت خودش است و ماهیت‌اش علت وجود‌اش است و طبیعت ذاتی‌اش این است که وجود داشته باشد. او برخلاف دکارت نتیجه می‌گیرد که یگانه چیزی که این حکم درباره‌اش صدق می‌کند کل هستی است، یعنی مطلقاً همه چیز، نه خداوند آفریننده‌ای که از جهان آفریده‌ی خودش متمایز و جدا باشد. تنها عنصر طرح بزرگ اسپینوزا، این مدعای اوست که این

۲. اخلاق، به نقل از همان.

۱. تاریخ فلسفه ویل دورانت. پیشین

جوهر یکتا، این کل مطلق شامل همه چیز، در واقع همان طبیعت، یعنی دنیای مادی مکان و زمان، است که در عین حال همان خداست. این یکی از برهان‌هایی است که اسپینوزا برای اثبات وحدت ذاتی و ربوبیت ذاتی هر چیز مشتق از مفهوم ذات نامتناهی خدا به کار برده است. اگر خدا نامتناهی باشد، هیچ چیزی نیست که خدا آن نباشد. به عبارت بهتر، اگر جهان از خداوند جدا باشد خدا دارای حد و مرز می‌شود و در آن صورت باید گفت متناهی است نه نامتناهی. اگر خدا نامتناهی باشد حدّ صدق او مساوی همه چیز می‌شود. اسپینوزا به بسیاری دلایل دیگر هم برای اثبات مدعایش متشبث می‌شود ولی ما حاصل همه‌ی دلایل این است که فقط یک چیز وجود دارد که علت‌اش در خودش است. علت هر چیز دیگری خارج از خود آن است. این یک چیز را اسپینوزا همان کل طبیعت می‌داند و از آن شگفت‌انگیزتر این که می‌گوید این همان خداست.

خدا یا طبیعت

به نظر اسپینوزا، به دلیل کمال خداوندی است که طبیعت را نمی‌شود محصول فرعی منفعل و بی‌کنش فعالیت خدا درک کرد. طبیعت کل هر چیزی است که هست و علت‌اش در خودش است، و بنابراین از این حیث موجودی کامل است یعنی در واقع کامل‌ترین موجودی که امکان دارد وجود داشته باشد و به همین دلیل سزاوار نام خداوند است. تنها خدایی که اسپینوزا حاضر به پذیرفتن او بود، خدایی است که عین کل چیزهای طبیعی باشد. از این جاست شعار مشهور او «خدا یا طبیعت».

آنچه اینجا اهمیت دارد بینش عارفانه‌ای است که جهان در آن، موجودیت مطلقاً واحد پیدا می‌کند و هرگونه بخش‌بندی عالم - خواه به اجزاء، مانند نفوس یا اشیاء مادی و خواه به اقسام، مثل امور نفسانی و مادی - به قیمت شکستن و بی‌اندام کردن آن تمام می‌شود و بر کج‌فهمی استوار می‌گردد. این بینش عارفانه را ممکن است در قالب الفاظ چنین

بیاوریم که اگر کلِ هر آنچه هست را «طبیعت» بنامیم، می‌توانیم علم داشته باشیم که ممکن نیست چیزی فوق طبیعی یا قلمروی فوق طبیعی وجود داشته باشد و می‌توان یقین کرد که ممکن نیست خدا بیرون از طبیعت باشد.

پاسخ دندان‌شکن به دوانگاری روح و ماده

به نظر اسپینوزا، برخلاف تعالیم سنتی دینی، خدا و طبیعت را نمی‌شود دو چیز متمایز تصور کرد زیرا در آن صورت، هر کدام دیگری را محدود می‌کند. خدا موجودی ناقص خواهد بود که این فکر مستلزم تناقض است و جهان مخلوق هم ناقص خواهد بود زیرا آفریننده‌ی آن موجودی ناقص و ناتمام می‌بود. بنابراین اسپینوزا برای بغرنج‌ترین پرسش موروئی از دکارت - یعنی پرسش کنش و واکنش میان روح و ماده - پاسخی دندان‌شکن پیدا کرد و در مقامی قرار گرفت که بگوید به معنای مفروض ممکن نیست کنش و واکنشی وجود داشته باشد زیرا روح و ماده در واقع یک چیزاند که از دو جنبه‌ی مختلف دیده می‌شوند. به همین دلیل نظم‌هایی که ما درک می‌کنیم باعث این پندار باطل می‌شوند که رابطه‌ی علت و معلول وجود دارد.

صفات جوهر

اسپینوزا، رابطه‌ی روح و ماده یا به عبارتی رابطه‌ی این دو قلمرو هستی جداگانه دکارت را مثل خیلی از کسانی که بعد از دکارت آمدند به هیچ وجه قبول نداشت و به شیوه‌ای کاملاً خاص خودش آنچه را دکارت تقسیم کرده بود یکی کرد. اسپینوزا مهم‌تر از حل مشکل دکارت، در پی هدفی بزرگتر، یعنی برداشتی درست و فراگیر از امور است. وقتی این فرض بنیادی را بسط و پرورش می‌دهد که جوهر واحد، نامتناهی است، می‌گوید این جوهر همه چیز را در بر می‌گیرد و هیچ چیز خارج از او نیست و اضافه می‌کند که خدا یا طبیعت، یعنی همان جوهر واحد و کل هرآنچه هست، صفات بی‌نهایت دارد. دو صفتی که می‌شناسیم یکی علم یا آگاهی است و دیگری

بعد یا امتداد، یعنی اشغال کردن مکان. اسپینوزا می‌افزاید که در بافت همه‌گیر این جوهر واحد بعضی شکل‌های محلی و موقت و حالات گوناگون می‌گذرد که طبیعت حقیقی آن چیزی است که ما معمولاً تصور می‌کنیم ذاتاً ثابت و پابرجاست، اسپینوزا میان جوهر یا هستی نامشروط و جهان جامع اضداد، دگرگونی‌ها یا حالات بی‌شمار هستی فرق می‌گذاشت. جوهر یکی است، در حالی که حالات و صور بی‌نهایت متنوع و متکثراند. بنابراین مراحل یا حالات هستی همه در آن واحد دو جنبه دارند: نفسانی و جسمانی. هر دو یک چیزاند که از دو جهت مختلف دیده می‌شوند. به نظر اسپینوزا نفس و جسم جدانشدنی و تفکیک‌ناپذیراند، کما این که نفس انسان را تصور جسم او توصیف می‌کند. بدین گونه این نظر جایی برای جاودانگی یا بقای روح باقی نمی‌گذارد.

بحث جبر و اختیار

اسپینوزا در بیان فلسفه‌اش اولاً هندسه‌ی اقلیدس را الگو قرار داده و ثانیاً عقیده دارد که نظام اندیشگی‌اش مستقیماً بازتاب نظام جهان است. ظاهر امر این است که در یک نظام قیاسی جایی برای عدم موجبیت [یا اختیار] نیست، به نظر اسپینوزا، مفهوم عادی آزادی یا اختیار که شعور عامه به آن حکم می‌کند - یعنی این تصور که فرد آدمی گاهی بتواند خودانگیخته عمل کند و بدون این که عمل او معلول علتی دیگر باشد علت برای امور قرار بگیرد و با خودانگیختگی محض صاحب اختیار باشد - از محالات است؛ پندار پوچی است که به سبب بی‌اطلاعی ما از علل اعمال مان پدید می‌آید.

از سوی دیگر، او همچنین می‌گوید که چیزی هم به اسم اسارت یا بندگی انسانی نیست. ولی چون انسان‌ها تا ابد و به طور قطعی محکوم به بندگی نیستند و می‌توانند از این وضع خلاص شوند، به قسمی آزادی دسترسی دارند. بندگی عبارت از این است که انسان به بعضی علت‌ها جز

علل دیگر وادار به عمل شود. بعضی علل هست که ممکن است از آنها تحت عنوان کلی عواطف انفعالی یا کارپذیر یاد کنیم، نظیر کینه و خشم و ترس؛ و باعث‌شان در ما تأثیر ناکام‌کننده‌ی بعضی از بخش‌های دنیای خارج است، ولی به عقیده‌ی اسپینوزا، افزون بر این‌ها ما دارای عواطف فعال هم هستیم که در نتیجه‌ی فهم ما از شرایط مان در دنیا، یعنی پی بردن به حقیقت رویدادها به وجود می‌آیند. هرچه کنش‌های ما بیشتر معلول عواطف فعال و کمتر عواطف انفعالی باشند، کمتر در بندگی و اسارت می‌مانیم و بیشتر خودمان هستیم. این تنها نوع آزادی انسانی است که اسپینوزا حاضر به قبول آن است.

به عقیده‌ی اسپینوزا اگر ذهن اشیاء را در پرتو روشنائی قواعد عقل دریافت کند زیر تأثیر آن قرار خواهد گرفت، خواه این اشیاء مربوط به گذشته یا حال یا آینده باشند. فقط از این راه می‌توان آزادی و اختیاری که برای بشر امکان‌پذیر است به دست آورد.

جنبه‌ی انفعالی شهوات موجب «بندگی انسان» است و کنش عقلانی مایه‌ی آزادی او. منظور، آزادی از قوانین علیت نیست، بلکه آزادی از انفعالات و محرکات جزئی است و نیز منظور، آزادی از انفعالات و خواهش‌های نفسانی نیست، بلکه مقصود آزادی از انفعالات و خواهش‌های نفسانی ناقص و نامتجانس است. فقط وقتی آزاد هستیم که آگاه و عالم باشیم. انسان کامل آن کسی نیست که از قیود عدالت اجتماعی آزاد باشد، بلکه کسی است که از قید استبداد و خودخواهی غریزی رسته باشد، کسی که از راه عقل به خیر و صلاح رسیده، کسی که تحت راهنمایی عقل است و آنچه را بر خود نمی‌پسندد بر دیگران نیز روا نمی‌دارد. بنابراین اسپینوزا نمی‌گوید که می‌توان با تلاشی عظیم و سهمگین این عواطف انفعالی اندوه‌برانگیز را سرکوب کرد یا بر آنها چیره شد. می‌گوید از طریق عقل و با درک قواعد علی جهان می‌توان کاری کرد که این عواطف کم‌کم

محو و زائل شوند و عواطف فعال جایشان را بگیرند. والاترین عواطف به قول خود اسپینوزا، عشق عقلانی به خداست که ملازم با درک فلسفی همه جانبه ی طبیعت کل جهان است. به نظر اسپینوزا معنای بزرگی حکومت و برتری بر دیگران نیست، بلکه برتر بودن از کشش ها و بیهودگی های شهوت و امیال تاریک و تسلط بر نفس است: آزادی و اختیار به این معنا شریف تر از آزادی و اختیار اراده است که زبازد عامه است؛ زیرا اراده آزاد نیست و شاید بتوان گفت که اصلاً اراده ای وجود ندارد. نباید تصور کرد که چون آزادی وجود ندارد پس کسی مسئول کردار و کنش های خود نیست. واضح است که چون کردار اشخاص معلول اندیشه ها و خاطرات آنهاست، جامعه برای حمایت از خود باید اقداماتی در دستگاه های اجتماعی به عمل آورد که به وسیله ی آن در مردم تولید بیم و امید کند. هرگونه تربیتی بر فرض جبر استوار است زیرا مغز جوانان را از یک سلسله اوامر و نواهی پر می کند که رفتار آنها را در آینده معین و مشخص می سازد. باید محرک و برانگیزنده ی اعمال بیم و امید باشد خواه اختیار داشته باشیم یا نداشته باشیم. اسپینوزا تأکید می کند که نباید تصور کنید که من محلی برای اوامر و دستورهای اجتماعی نگذاشته ام، برعکس، جبر یا موجبیت علت و معلولی زندگی اخلاقی را بهتر می سازد: این جبر علی به ما یاد می دهد که کسی را تحقیر و سرزنش نکنیم و بر کسی خشم نگیریم؛ مردم «جنایتکار» نیستند. و اگر جانیان را کیفر می دهیم نباید از روی کینه و انتقام باشد؛ ما باید آنها را ببخشاییم زیرا که از کرده ی خود آگاه نیستند.

از همه مهم تر، جبر علی ما را بر تحمل حوادث تقویت می کند و وادار می سازد که هر دو طرف پیشامد را به خوشی استقبال کنیم^۱؛ زیرا همواره به خاطر داریم که اشیاء بر طبق قوانین و فرامین خداوندی است. شاید

۱. در این جمله تأثیر رواقیان را بر اسپینوزا آشکار می بینیم.

«عشق معنوی به ذات خدا» را نیز به ما یاد می‌دهد که به آن وسیله قوانین طبیعت را با گشاده‌رویی پذیرا باشیم و رضایت خود را در داخل حدود آن عملی سازیم.^۱

بدین‌گونه مشاهده می‌کنیم که برداشتی که در سنت فرهنگی ما از خدایی دارای صفات شخصی و قهار و غیور وجود داشته، در مورد اسپینوزا از کل نظام کائنات وجود دارد و بنابراین نباید اسپینوزا را ملحد به‌شمار آورد.

تأثیر و نفوذ اسپینوزا

اسپینوزا نمی‌خواست یک فرقه‌ی دینی تأسیس کند و این کار را هم نکرد و با این‌همه تمام فلسفه‌ها از اندیشه‌ی وی لبریز است. به نوشته‌ی ویل دورانت، اما در طی نسلی که پس از مرگ اسپینوزا می‌زیست، نام وی با تنفر و انزجار توأم بود؛ حتا هیوم فلسفه‌ی او را «فرضیات زشت و ناپسند» می‌شمارد؛ لسینگ می‌گوید «مردم از اسپینوزا چنان یاد می‌کردند که گویی از سگ مرده یاد می‌کنند.»

ولی همین لسینگ نام او را چنان زنده کرد که مایه‌ی اشتها را او گشت. این نقاد بزرگ در مکالمه معروفی که در سال ۱۷۸۰ با یاکوبی به‌عمل آورد، وی را به حیرت انداخت زیرا اظهار کرد که در سنین کهولت و پختگی پیرو اسپینوزا شده است و تأکید کرد که «فلسفه‌ای جز فلسفه‌ی اسپینوزا وجود ندارد.» عشق او به اسپینوزا به یاکوبی سرایت کرد و او توجه‌گوته را به‌سوی اسپینوزا معطوف ساخت. این شاعر بزرگ می‌گوید که پس از خواندن کتاب «اخلاق» اسپینوزا، به آن ایمان آورد. او از اسپینوزا یاد گرفت که باید حدود و قیودی را که طبیعت بر دست و پای ما گذاشته است پذیرفت.

۱. رساله‌ی اخلاق، به نقل از تاریخ فلسفه ویل دورانت.

برای نشان دادن تأثیر اسپینوزا بر کل اندیشه‌ی فلسفی همین بس که فوئرباخ فیلسوف ماتریالیست آلمانی اسپینوزا را موسای آزاداندیشان و ماتریالیست‌های نوین نامید و پلخائف پدر مارکسیسم روسیه گفت که اسپینوزا دوانگاری خدا و طبیعت را از میان برداشت، زیرا او اعلام داشت که افعال طبیعت همان افعال خدا هستند. پلخائف افزود انسان‌گرایی فوئرباخ چیز دیگری جز اسپینوزایی‌گرایی رها شده از آویزه‌ی الاهی‌اش نیست و مارکس و انگلس هنگام گسستن از ایده‌آلیسم دیدگاه این نوع اسپینوزاگرایی را پذیرفتند.^۱

فرهنگ فلسفه درباره‌ی اسپینوزا:

باروخ اسپینوزا (۷۷-۱۶۳۲)، فیلسوف ماتریالیست هلندی. اسپینوزا از سوی جامعه‌ی یهودیان آمستردام به دلیل تفکر آزادمنشانه‌اش تکفیر و طرد شد. آثار او عبارتند از رساله‌ی الاهی-سیاسی و اخلاق. اسپینوزا بنیادگذار روش هندسی در فلسفه یعنی استنتاج از تعاریف اصل‌های بدیهی، بود. خاستگاه آموزه‌ی اسپینوزا شرایط تاریخی‌ئی بود که هلند را پس از رهایی از یوغ سلطنت فئودالی اسپانیا پیشروترین کشور سرمایه‌داری ساخت. او همچون متفکران برجسته‌ی عصر خود، فرانسویس بیکن و رنه دکارت هدف از شناخت را تسلط بر طبیعت و بهبودی تعقل انسانی می‌دانست. اسپینوزا به نظرات پیشگامان خود، آموزه‌ی آزادی را افزود: او نشان داد که چگونه آزادی انسانی در چارچوب مرزهای ضرورت امکان‌پذیر است. اسپینوزا، در حل این مسأله آموزش خود را بر طبیعت استوار ساخت. در چالش با دوانگاری دکارت، او بر این باور بود که تنها طبیعت وجود دارد که علت خود است و به هیچ چیز دیگری برای موجودیت خود نیاز ندارد. «طبیعت خلاق»

همان جوهر الاهی است. اسپینوزا میان جوهر یا هستی نامشروط، و جهان جامع اضداد، دگرگونی‌ها یا نحوه‌های بی‌شمار هستی، چه جسمانی و چه نفسانی فرق می‌گذاشت. جوهر یکی است، در حالی که حالات و شکل‌ها بی‌نهایت متکثراند. عقل نامحدود می‌تواند جوهر نامحدود را در تمامی صورت‌ها یا جنبه‌های آن درک کند. اما عقل انسانی محدود ماهیت جوهر را همچون نامحدود اما به دو وجه درک می‌کند:

«امتداد» و «تفکر» این‌ها صفات جوهراند. هنگامی که همه چیز جز جوهر یگانه وجود ندارد، یا به عبارت بهتر جز طبیعتی یگانه هستی دیگری نیست و نام دیگر این هستی خداست، یا هنگامی که هستی جز خدایی یگانه نیست که خود همان طبیعت است، و مفهوم «جوهر یگانه» همه چیز را در بر دارد، بنابراین آن دو ویژگی دکارتی به هم می‌آمیزند: چون طبیعت از خدا جدا نیست، دارای هر دو سرشت امتداد یا تفکر است. این نکته‌ای است که اسپینوزا از تأکید بر آن خودداری نمی‌کند. اسپینوزا بدین لحاظ یگانگی طبیعت و خدا را به تعبیری ویژه بیان می‌کند. او خدا را «طبیعتِ طبیعت شده»^۱ و چونان طبیعت خلاق به نام «طبیعتِ طبیعت ساز» می‌نامد. بدین سان، طبیعت و خدا یکی و همان‌اند. از این جاست شعار مشهور او «خدا یا طبیعت»^۲. اسپینوزا بدین گونه می‌کوشد دوگانگی امتداد و تفکر، دو سرشت هستی از دیدگاه دکارت را از میان بردارد.

آموزه‌ی اسپینوزا درباره‌ی صفات جوهر، به طور کلی ماتریالیستی اما متافیزیکی است زیرا او حرکت را صفتی از جوهر تلقی نمی‌کند. این‌ها گزاره‌هایی هستند که اسپینوزا در ارائه‌ی آموزه‌اش در مورد انسان از آن سود جست. بنا به نظر او انسان مخلوقی است که در او نحوه‌ی امتداد، جسم، با نحوه‌ی تفکر یعنی

روح، جفت است. با این دو، انسان جزئی از طبیعت است. اسپینوزا در آموزش خود درباره‌ی نحوه‌ی روح، بغرنجی‌های زندگی روانی را به عقل و عاطفه - شادی، اندوه و میل فروکاست. او اراده را با عقل همسان کرد. اسپینوزا معتقد بود رفتار انسان زیر تأثیر میل او برای صیانت ذات و سود شخصی است. او این تصور ایده‌آلیستی آزادی اراده را کنار گذاشت و اراده را به‌مثابه‌ی وابسته‌ی پایدار به انگیزه‌ها دانست. در عین حال او به امکان آزادی به‌مثابه‌ی رفتاری مبتنی بر شناخت ضرورت باور داشت. با این همه، بنا به عقیده‌ی اسپینوزا تنها افراد نخبه و نه توده‌ی مردم، آزاد توانند بود. این تعبیر از آزادی انتزاعی و غیرتاریخی است. او در نظریه‌ی شناخت خود، به خردگرایی ادامه داد. او شناخت فکری مبتنی بر عقل را مافوق شناخت ناشی از حسیات می‌دانست و نقش تجربه را تحقیر نمود. اسپینوزا درک مستقیم حقیقت یا شهود ذهن را به‌مثابه‌ی عالی‌ترین نوع شناخت عقلانی توصیف کرد. در این کار، او به‌دنبال دکارت رفت که وضوح و قابل فهم بودن معیار حقیقت را اعلام کرده بود و این به گسترش آزاد فکری خواه علمی و دینی کمک کرد. او معتقد بود که منظور دین درک طبیعت اشیاء نبوده بلکه صرفاً تلقین اصول والای اخلاقی است. از این رو نه دین و نه دولت نبایستی به آزادی تفکر دست‌اندازی کنند. تعلیمات اسپینوزا درباره‌ی جامعه او را جانشین هابز می‌سازد. اما برخلاف هابز، وی نه سلطنت، که حکومت دموکراتیک را به‌مثابه‌ی عالی‌ترین شکل قدرت ارزیابی می‌کرد و خواستار محدودیت و اختیارات دولت به‌وسیله‌ی آزادی بود. اسپینوزا تأثیر عظیمی بر ماتریالیسم متافیزیکی سده‌ی هژدهم گذاشت. نظرات بنیادی اسپینوزا پیشگام و راهنمای جنبشی شد که یک سده‌ی پس از وی در سراسر اروپا به‌نام جنبش «روشنگری» پدید آمد و نتیجه‌ی آن دگرگونی‌های بنیادی در نظام اجتماعی و سیاسی اروپای غربی بود.

لایبنیتس

یکی از بزرگترین متفکران و فیلسوفان خردگرای آلمان در نیمه‌ی سده‌ی هفدهم که نفوذ وی تا آغاز سده‌ی هژدهم و پس از آن کشانده شد گوته‌فرد ویلهلم فن لایبن‌نیتس بود. او در سال ۱۶۴۶ در خانواده‌ای فرهیخته در شهر لایپزیگ آلمان زاده شد. او پس از پایان تحصیلات‌اش پیشنهاد استادی دانشگاه را نپذیرفت و به مشاغل دیوانی روی آورد و به مناسبت‌های مختلف از فرانسه، انگلیس و هلند و روسیه و سایر کشورهای اروپایی دیدار کرد. طی این سفرها با سرشناس‌ترین دانشمندان آن روزگار نظیر نیوتن و بویل و اسپینوزا آشنایی یافت و با آنها مکاتبه داشت، وی در لندن به عضویت انجمن پادشاهی انگلستان برگزیده شد. او در بازگشت به آلمان به هانوفر رفت و در دربار دوک بزرگ آن امیرنشین به سمت مشاور و کتابدار مشغول کار شد و تا پایان عمر خود در همان شهر اقامت گزید. در اواخر عمر پس از برپایی آکادمی علوم برلین به ریاست دائمی آن تعیین گردید. لایبن‌نیتس در سال ۱۷۱۶ درگذشت.

مقام علمی و سجایای لایبن‌نیتس

او طی چهار سال اقامت در فرانسه، با دانشمندان آن کشور مرتبط و از ایشان بهره‌های فراوان برد به‌ویژه معلومات خود را در ریاضیات تکمیل کرد تا آنجا که به اختراع حساب فاصله و جامعه (دیفرنسیل و انتگرال) و محاسبه‌ی مقادیر بی‌نهایت خرد پرداخت. و این مهم‌ترین تحولی است که

پس از دوره‌ی یونانیان باستان در ریاضیات به‌عمل آمده است. می‌دانیم که ریاضیات قدرت اهل علم را بسیار فزونی داده، به‌ویژه در علوم طبیعی به پژوهش‌هایی موفق نموده که بدون آن میسر نمی‌شد. او در تمامی علوم و فنون صاحب رأی گردیده و در آنها قوه‌ی تصرف از خود نشان داده است، او شاعر و ادیب، زبان‌دان، مورخ، حکیم الاهی و خلاق و دانشمندی جامع‌المعارف بوده است.

لایب‌نیتس در دورانی به‌سر می‌برد که کسانی مانند هابز و لاک از یک سو و مکتب دکارتی از سوی دیگر و سرانجام اسپینوزا مسائل بنیادی فلسفه و به‌ویژه مسائل متافیزیکی و شناخت هستی را به نتایج معینی رسانده بودند. بدین‌سان می‌توان گفت که هسته‌ی نخستین تفکر فلسفی لایب‌نیتس در بهره‌گیری از این میراث‌های فلسفی گذشته و همزمانش شکل گرفت.

نظریه‌ی مونادها

چنان‌که گذشت دکارت جوهر را به دو نوع تقسیم کرده بود؛ جوهر جسمانی دارای بُعد یا امتداد و جوهر اندیشنده که فاقد هرگونه امتداد است. اسپینوزا همه‌ی جوهرها را به یک سرچشمه‌ی یگانه بازگرداند که دارای نموده‌ها و حالات گوناگون است. لاک از سوی دیگر خصلتی نفوذناپذیر و استحکام به جسم داده بود. برحسب سرشت مکانیستی این تفکر، هر جسم یا شیء به‌طور کلی دارای حرکت و جنبش است، اما این حرکت ذاتی جسم نیست. دکارت این حرکت را از بیرون می‌دانست و پویایی ذاتی اشیاء را منکر بود.

لایب‌نیتس اما این مسأله را به میان آورد که واقعیت عینی صرفاً دارای خصلت امتداد یا جنبش نیست، بلکه پیش از هر چیز عبارت از پویایی و فعالیت است. وی اندک اندک فراتر می‌رود و می‌گوید آنچه ما آن را وحدت پویا و دارای کنش و فعالیت می‌نامیم در واقع همیشه مجموعه‌ای از

نیروها و توان‌هاست. مقوله‌ی «نیرو» عنصر تازه‌ای بود که لایب‌نیتس در برابر خصلت مکانیستی تفکر دکارتی به‌میان آورد. در تفکر او طبیعت سرشت دیالکتیکی خود-جنبشی دارد.

اما اگر طبیعت و هستی واقعی مجموعه‌ای از نیروها و توان‌ها باشد، باید اجزای متشکله‌ی آن نیز هریک از واقعیت برخوردار باشند و اگر آنها را، آن‌گونه که دکارت باور داشت، چونان چیزی دارای امتداد تصور کنیم، در این صورت به این اجزا نمی‌توان رسید زیرا هر چیز دارای امتداد تا آنجا تقسیم‌پذیر است که دیگر به واپسین جزء آن نتوان رسید یعنی تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است. لایب‌نیتس برای پرهیز از این دشواری‌ها، نظریه‌ی تازه‌ای در میان نهاد: نظریه‌ی مونا‌د یا جوهر فرد. مونا‌د برای لایب‌نیتس، واپسین پاره‌ها یا عناصر متشکله‌ی واقعیت است. اما از آنجا که ما در نظریه‌ی دکارت خصلت فعال و آفریننده را نه در حرکت مکانیستی اجتناب‌ناپذیر اشیاء بلکه در جوهر اندیشنده می‌یافتیم، اگر واپسین اجزای متشکله‌ی هستی دارای پویایی و کنش و فعالیت ذاتی‌اند، باید دارای خصلت روحی یا اندیشه‌ای نیز باشند. مونا‌د، همان جوهر اسپینوزا است ولی به کلی نقطه مقابل درک او از جوهر است.

مونا‌دها از حیث شماره بی‌نهایت‌اند و مکانی را اشغال نمی‌کنند. چیزهایی هستند روحانی و بدون بعد و امتداد. نفس هر انسانی مونا‌د است. خداوند نیز مونا‌د است. بالاترین اجزای سازنده‌ی عالم نیز همه مونا‌داند. لایب‌نیتس با نظریه‌ی مونا‌دها، در برابر مکانیسم مسلط بر اندیشه‌ی فلسفی از زمان دکارت به‌بعد، گرایش تازه‌ای را برانگیخت که «دینامیسم» یا نیروگرایی نامیده می‌شود. بنابراین، این که گفته‌اند حقیقت جسم، بُعد است و حقیقت روح اندیشگی است سخنی ناتمام است و اگر نیک بنگریم جسم و روح دو حقیقت نیست و یک حقیقت است زیرا آنچه که نیرو و تأثیری نداشته باشد حقیقت نمی‌توان گفت و آنچه دارای نیرو و تأثیر باشد، چون به صورت علم و ادراک درآید روح است.

لایب‌نیتس هم مانند اسپینوزا حقیقت را یکی می‌داند اما می‌گوید کثرت موجودات و افراد را هم نمی‌توان انکار کرد و باید به وحدت و کثرت هر دو باور داشت یا به عبارت دیگر می‌توان گفت حقیقت واحد به صورت اجزای بسیار درآمده که سراسر جهان از آن تشکیل شده است؛ اجزایی که ابعاد ندارند مانند نقطه‌های هندسی، جز این که نقطه هندسی موهوم است و آن اجزاء معقول‌اند و حقیقت دارند زیرا هریک از آنها نیرویی است و منشأ آثاری؛ جان دارد و مانند جسمی که دکارت آن را بی‌روح و ماشین به حساب می‌آورد بی‌جان نیست. بدین‌گونه دنیای ماشینی که دکارت تصور کرده بود به جهانی جاندار تبدیل می‌شود که فعل‌اش از خودش است.

این اجزاء را لایب‌نیتس جوهر و وجود بسیط و موند می‌نامد و این لفظی اصلاً یونانی به معنای واحد است و می‌توان آن را به جوهر فرد برگردانید. لایب‌نیتس متوجه شده است که آنچه در انسان جان و روح یا نفس می‌نامند در همه‌ی موجودات به درجات مختلف هست و آن را جوهر فرد نامیده و حقیقت آن را نیرو دانسته است و نیرو چیزی است که آثارش مشهود است اما خودش محسوس و مشهود نیست یعنی غیرمادی است پس در واقع حقیقت جسم نیز امری غیرمادی است که وجود و عدم‌اش بسته به ذات آفریدگار است.

در نزد لایب‌نیتس هر جوهر فردی عالم کوچکی است که هرچه را در عالم بزرگ هست در بر دارد بعضی را بالقوه و مبهم و بعضی را بالفعل و آشکار و روشن. هرچه هست اما در خود اوست. نه از بیرون چیزی به او داخل می‌شود و نه از او چیزی بیرون می‌تراود. جوهر در و پنجره ندارد و هرچه در می‌یابد خود دریافته است و اگر از ماسوای خویش چیزی ادراک می‌کند از آن است که ماسوای او هم هرچه هست در خود اوست، جز این که هر وجودی تأثیراتی را که مجاور اوست و در پیرامون او روی می‌دهد بهتر درک می‌کند، زیرا نسبت به آنها که دوراند ادراک‌اش ضعیف است تا جایی

که مانند هیچ می‌شود، و ما در میان ادراکات نامحسوس یا نامعلوم غرق هستیم و بخش عمده‌ی احوال درونی ما از تأثیر آنهاست که همواره اندرکار است، و مانند تاروپودهایی هستند که حیات و احوال ما از آنها بافته می‌شود و همین پیوستگی و اتصال آنها سبب ثبات وجود ماست، در صورتی که ذرات تن و احوال ما همواره در تغییر و تبدیل است.

اشتیاق به کمال

چنان‌که گفته شد به نظر لایبنیتس جوهر فرد یا موناद عالم کوچکی است و کل جهان یعنی ادراکات همه افراد برخی آشکار و روشن و بعضی تیره و مبهم در او هست. هر فرد دیدگاهی است برای کل جهان، اما دیدگاهی محدود و کم‌گستره؛ و باید توجه داشت که نیروی جوهر فرد که حقیقت اوست این خاصیت را نیز دارد که مشتاق کمال و مایل به گسترش دیدگاه خود است و بنابراین هرچند هیچ‌گاه به کمال نمی‌رسد ادراکات‌اش همواره تبدیل می‌یابد و از ادراکی به ادراک دیگر می‌رود و تغییر حالت می‌دهد. هرچه دیدگاه جوهر از کلیه‌ی جهان گشاده‌تر باشد نمایندگی‌اش نسبت به جهان روشن‌تر و به کمال نزدیک‌تر است. علت غایی کمال در جوهر فرد محرک شوق است که در جنبه‌ی روحانی مایه‌ی علم و فکر و تعقل و در جنبه‌ی جسمانی علت فاعلی و حرکات می‌شود که سبب وقوع رویدادهاست. لایبنیتس در باب حرکت و سکون هم عقیده دارد که حرکت نیز به خلاف عقیده‌ی دکارت مانند زمان و مکان حقیقت ندارد و مخلوق ذهن انسان است. حقیقت همان نیروست که مظهر دوام آن حرکت است و سکون مطلق هم در کار نیست و ممکن نیست که جسم از سکون دفعاً به حرکت درآید پس چون نیرو هیچ‌گاه از جوهر منفک نمی‌شود سکون امری ظاهری است یعنی حرکتی بی‌نهایت خرد و نامحسوس است و از این بیان برمی‌آید که آنچه مقدارش در جهان ثابت و معین است، بدان سان که دکارت گمان برده بود حرکت نیست، بلکه نیروست که در واقع تغییر جهت داده است.

«هماهنگی پیش‌بنیاد»

اگر همه جوهرهای فردی مستقل‌اند و بر یکدیگر مؤثر نیستند و در و پنجره ندارند که چیزی از آنها بیرون رود یا بر آنها وارد شود پس روابط جان و تن یا روح و جسم چگونه است و روح که خاصیت آن آگاهی است چگونه در جسم تأثیر کرده او را به حرکت درمی‌آورد و حرکات جسم چگونه در روح تأثیر نموده او را به آگاهی وادار می‌کند. به عبارت بهتر این نظم و همبستگی یکپارچه‌ی مونادها، این تأثیر متقابل، این خصلت دیالکتیکی آنها از کجا برخاسته است؟ این تناقض در فلسفه‌ی دکارت که جسم و روح را دو جوهر متباین می‌دانست حل نشده بود و اسپینوزا هم مشکل را بدین‌گونه حل کرد که جوهر یکی است و تباینی در کار نیست. لایب‌نیتس در اینجا اصل متافیزیکی دیگری را پیش می‌کشد و می‌گوید در آغاز، یعنی در لحظه‌ای که خدا علت صدور یا پیدایی مونادها شد، این نظم و همبستگی و هم‌آهنگی کلی نیز به مونادها داده شد. این نظم ازلی را لایب‌نیتس «هماهنگی پیش‌بنیاد» می‌نامد. این اصل که دارای خصلت متافیزیکی و حتا الاهیاتی است، در نظام تفکر لایب‌نیتس اهمیت بسیار دارد. او درباره‌ی این هماهنگی پیش‌بنیاد، آن را به ساعت‌هایی تشبیه می‌کند که ساعت‌ساز در آغاز همه را هم‌آهنگ با هم کوک کرده است و این‌ها بنا بر نظمی که سازنده در آنها پدید آورده است جاودانه با یکدیگر هم‌آهنگ‌اند.

لایب‌نیتس در زمینه‌ی نظریه‌ی شناخت ملاحظاتى دارد که در شرحی که فرهنگ فلسفه پروگرس درباره‌ی او دارد، آمده است.

فرهنگ فلسفه در مورد لایب‌نیتس:

لایب‌نیتس، گوتفرید ویلهلم (۱۷۱۶-۱۶۴۶) فیلسوف آلمانی، ایده‌آلیست عینی؛ نخستین رئیس آکادمی علوم برلین. از ۱۶۷۶ تا مرگ خود در ۱۷۱۶، او کتابدار دوک بزرگ هانور بوده است. او

علاوه بر دانش عمیقی از دو علم ریاضیات و فیزیک، زمین‌شناس، زیست‌شناس و مورخ نیز بود (او مخترع محاسبه‌ی جامعه و فاصله بود و قانون بقای انرژی را نیز پیش‌بینی کرد). به فلسفه‌ی لایب‌نیتس باید به‌مثابه‌ی کوششی برای رسیدن به هم‌نهادی میان ایده‌های ماتریالیسم مکانیستی (دکارت و هابز) و تعلیمات اسکولاستیک صور جوهری فعال ارسطویی نگریست. او در تبیین واقعیت کوشید اصل مکانیستی را با نظریه‌ی مونادها متحد کند، نظریه‌ای که او در *مونادولوژی* شرح داد (۱۷۱۴). در نزد لایب‌نیتس، مونادها جوهرهای روحی بخش‌ناپذیری هستند که کل عالم از آنها ترکیب شده است. تمامی مونادها که شماره آنها بی‌نهایت است، هوشمند و خودپویا هستند. لایب‌نیتس یکی از بنیادگذاران دیالکتیک ایده‌آلیستی بود. چنان‌که لنین ملاحظه کرد، لایب‌نیتس «از راه الهیات به اصل تفکیک‌ناپذیر... رابطه‌ی ماده و حرکت رسید.» ولی در تبیین حرکت، لایب‌نیتس به تناقضی گرفتار شد. مونادها، به‌نظر او نمی‌توانند رابطه‌ای علی با یکدیگر داشته باشند و با این‌همه جهان متکامل و متحرک هماهنگی را تشکیل می‌دهند که با «هماهنگی ازلی یا پیش‌بنیاد» تنظیم می‌گردند و به موناد برترین (مطلق، خدا) بستگی دارند. مفهوم هماهنگی ازلی واپس‌گراترین بخش فلسفه‌ی لایب‌نیتس را تشکیل می‌دهد که در *تئودیه* (۱۷۱۰) او تشریح شده است. نظریه‌ی شناخت لایب‌نیتس - خردگرایی ایده‌آلیستی و ردیه‌ای بر حس‌گرایی و تجربه‌گرایی جان‌لاک معاصر اوست. او به اصل لاک «هیچ چیز در ذهن نیست که در حسیات نیامده باشد» افزود: «بجز خود عقل». لایب‌نیتس که با این نظریه‌ی لاک که ذهن چیزی جز لوحی سفید نیست مخالف بود و تجربه‌ی حسی را چونان منبع عمومیت و ضرورت شناخت نکوهش می‌کرد. بر این باور بود که تنها عقل می‌تواند این منبع را

فراهم سازد و این‌که بسیاری از مدرکات انسان از ازل در ذهن او بالقوه پنهان‌اند که تنها به وسیله‌ی اعیان خارجی بیدار می‌شوند. (پژوهش‌های تازه درباره فهم و عقل انسانی)، ۱۷۰۴، انتشار یافته در ۱۷۶۵). لایب‌نیتس، در عمل، آموزه‌ی دکارتی نظیر ایده‌های فطری را که او به مثابه رگه‌های صخره در یک قطعه‌ی مرمر توصیف می‌کرد، تغییر داد. لایب‌نیتس بر این باور بود که معیار حقیقت روشنی و نبود تناقض است. بدین‌گونه برای آزمون حقایق عقل کافی است که منطق ارسطو (قوانین این‌همانی، تناقض و امتناع شق ثالث) را به کار بندیم. در حالی که قانون دلیل کافی برای آزمودن «حقایق واقعی» مورد نیاز است. به نظر برتراند راسل و دیگران لایب‌نیتس بنیادگذار منطق ریاضی بوده است. ینش او به جهان بیانگر ایدئولوژی سازش بورژوازی و فئودالیسم آلمان بود.

فصل ۲۷

تجربه‌گرایی کلاسیک لاک

وجه صرفاً تجربی تفکر بیکن در سده‌ی هفدهم و در شرایط متفاوت توسط جان لاک گسترش یافت. جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) بنیانگذار مکتب تجربی فلسفی بود. تجربیان هیچ نظریه‌ی جهان‌شناختی‌ی جامعی از خودشان ارائه ندادند. آنان صرفاً برداشت مکانیکی حاضر آماده از جهان را از دانشمندان طبیعی‌ی همین سده تحویل گرفتند. آنان در نظر داشتند که نظریه‌ی شناختی همدیف گزاره‌های علم طبیعی ایجاد کنند و روش‌های تفکری را که چنین نتایج درخشانی در علوم طبیعی به‌بار می‌آورد به مسایل فلسفه و مطالعه‌ی جامعه گسترش دهند.

فلسفه‌ی تجربی، چندان که به گزاره‌ای درباره‌ی راه‌ها و وسایل تحصیل شناخت جهان متکی است، بر جهان‌نگری خاصی استوار نیست و در واقع نظریه‌ی خاصی از شناخت است، نظریه‌ای معرفت‌شناختی. نخستین اصل تجربه‌گرایی این است که تمامی شناخت مبتنی بر تجربه‌ی حسی است.

توماس هابز اعلام داشت که احساس «اصل شناخت اصل‌هاست» و تمامی علوم ناشی از آن منبع است. او در کتاب *لویاتان نوشت* «هیچ پنداشتی در ذهن انسان نیست که پیش از آن کلاً یا جزئاً در اندام‌های حسی وارد نشده باشد.»

جان لاک نیز به پرسش خاستگاه‌ها و مبانی شناخت به همان اصل نزدیک شد. او می‌نویسد:

«پس باید چنین فرض کنیم که ذهن کاغذ سفیدی تهی از درونمایه‌ی ذهنی است بی‌هیچ معانی و حروفی. اما چگونه و از کجا دارای محتوا می‌شود؟ من به این پرسش با یک واژه پاسخ می‌دهم، از تجربه: تمامی معلومات ما بر این بنیاد استوار است و سرانجام از آن مشتق می‌شود.

این گزاره‌ای بود علیه نظریه‌ی ایده‌آلیستی که در زمان لاک از جمله توسط افلاطونیان کامبریج طرح می‌شد. به موجب این نظریه، شناخت به طریقی از تصورات (ایده‌ها) فطری اخذ می‌گردد که در ذهن پیش از تولد حک می‌شود و سرانجام از مرجع آنها - خداوند - نشأت می‌گیرد. یکی از افلاطونیان، جان اسمیت می‌گفت:

«مفاهیم کلی و سرنمون عدالت، خرد، احسان، حقیقت، ابدیت، همه‌توانی و تمامی این تصورات اخلاقی، طبیعی یا فراطبیعی که یا اصول آغازین علم یا مکمل و کمال غایی آن هستند، این‌ها را ما همواره همان‌که بوده‌اند مشاهده می‌کنیم زیرا دستخوش جهش مادی نمی‌شوند. اگرچه ما خودمان چیزی جز دیروز نیستیم و هر لحظه تغییر می‌پذیریم ولی این‌ها همه ابدی هستند و تابع دگرگونی این جهانی نمی‌باشند.

لاک با اشاره به چنین «مفاهیم کلی و سرنمون» متذکر شد:

«اعتقاد ثابت برخی کسان این است که در فاهمه، برخی اصول فطری، برخی تصورات و مفهومی‌های ابتدایی، چنان‌که گویی منقوش گردیده که روح از همان بدو تولد با خود به جهان می‌آورد.»

نظریه‌ی تصورات فطری از آن دکارت نیز بود که مدعی بود تصورات متمایز و روشن به این معنا که «با خود ما زاده می‌شوند» فطری هستند. به نظر دکارت آنها در حین آمدن نوزاد بر روح حک می‌شوند. نمونه‌های این تصورات فطری، تصوراتی نظیر جوهر، علت، خدا و اصول منطق می‌باشند.

منبع اصلی مفاهیم کلی (ایده‌ها)

لاک برای ردّ و انکار وجود تصورات فطری دکارت به شواهد تجربی ساده یا تقریباً به فقدان آن تأکید می‌کند. او می‌گفت شما از کجا می‌دانید که این تصورات در تمامی موجودات انسانی فطری هستند؟ چه شواهد تجربی مؤید چنین ادعایی است؟ اگر حقایق خود پیدا وجود داشتند، باید در همه‌ی انسان‌ها حاضر باشند و به وحوش، نوزادان و دیوانگان راه یابند. مسلماً بسیاری از کسان هستند که اصلاً تصوراتی نظیر خدا یا منطق ندارند چه رسد به این که از زمان نوزادی داشته باشند. در واقع چنین نیست، این به اصطلاح اصول فطری در دین، منطق، اخلاق و ریاضیات، آگاهانه و تنها توسط ذهن‌های فرهیخته تشکیل می‌شوند.

به نظر تجربیان هر تصور یا دانشی که ما داریم نهایتاً از تماس‌های جسمانی با جهان پیرامون و از طریق حواس مان حاصل می‌آید. این را مدافعان مکتب ایده‌آلیستی مردود می‌شمارند. آنان می‌گویند که برخی، اگر نه تمامی تصورات ما از منبعی غیرمادی نشأت می‌گیرند. آنان از این اصل برای حفظ و تحکیم وجود حقایق ابدی و خود پیدا در دین، اخلاق و منطق سود جست‌ه‌اند. از هنگامی که این بینش در یونان کلاسیک توسط فیلسوفانی همچون فیثاغورس، سقراط و افلاطون بنیان نهاده شد، ایده‌آلیست‌ها به ریاضیات چونان موثق‌ترین مدرک دال بر این که ایده‌های کلی نمی‌توانند از تجربه‌ی حسی اخذ شوند استناد کرده‌اند. بارکلی به ما می‌گوید «عدد متعلق حس نیست، کارکرد ذهن است.» یا دکتر هیوول

مورخ انگلیسی علم در اوایل سده‌ی نوزدهم به پیروی از افلاطون اظهار داشت که گزاره‌هایی مبنی بر این که ۲ و ۳ می‌شود ۵ «حقایق ضروری» هستند، یعنی حقایقی که قطعیت، کلیت و ثبات دارند. این‌ها را تجربه‌ی محض نمی‌تواند بدهد. جان استوارت میل تجربه‌گرا پاسخ داد که این گزاره ریاضی ساده «حقیقتی را بیان می‌کند که به‌توسط تجربه‌ی آغازین و ثابتی که بر مدرک حس استوار است به ما رسیده است».

در این نکته استوارت میل در مقابل «هیوول» کانت‌گرا حق داشت که گفت «تجربه‌ی آغازین و ثابت» که از علم حساب ساده برمی‌آید، نه فقط به یک کودک، که به کودکی بشریت تعلق دارد. فن شمارش از میان اقوام وحشی نشأت گرفت از طریق تحویل گرفتن و دیدن اشیاء معینی برای مقاصد اجتماعی خاص. اگر چنین چیزهایی در تجربه‌ی معمولی انسان‌ها از جهانی که در آن زندگی می‌کردند وجود نمی‌داشت نیازی به کاربرد شمارش پیش نمی‌آمد. اعداد هنوز به کودکان به‌وسیله‌ی اشاره به انگشتان دست و پا، سرها، سنگریزه‌ها، قطعات چوب، و جز آنها، یعنی از طریق اندام‌ها، حواس لامسه و بینایی‌شان آموخته می‌شود. هنوز برخی اقوام ابتدایی هستند که نمی‌توانند فراسوی عدد دورقمی بشمرند و در زبان‌شان هیچ کلمات خاصی برای اعداد بزرگتر از ۵ ندارند. شمارش اعشاری خود ما گواهی می‌دهد بر منشأ پایین و پایه‌ی جسمانی آن زیرا ما ده‌ها را طبق کارکرد ابتدایی مربوط به انگشت دست و پا حساب می‌کنیم. امروز در ساختن رایانه‌ها، ریاضی‌دانان نظام دوتایی را پیدا کرده‌اند یعنی نظامی که به‌جای اعداد ۱۰ از یک پایه‌ی ۲ استفاده می‌کنند که مناسب‌تر می‌باشد.

به همین‌سان، مفاهیم و روش‌های ریاضی دیگر را می‌توان به ریشه‌های حسی و اجتماعی‌شان برگرداند. بنابراین از همان مثال عدد که ایده‌آلیست‌ها برای اثبات منابع غیرمادی ایده‌ها پیش می‌نهند می‌توان برای نشان دادن حقیقت ادعایی تجربی خاستگاه‌های زمینی‌شان سود جست.

پافشاری در اعتقاد به خاستگاه غیرمادی ریاضیات از این واقعیت نیز ناشی می‌شود که هیوم، تجربه‌گرایی خستگی‌ناپذیر دیگر، گزاره‌های ریاضی از جمله حساب را در رده‌ی متفاوتی از تصورات درباره‌ی واقعیات جای می‌دهد. او آنها را به مقوله‌ای صرفاً انتزاعی «تداعی معانی» محوّل می‌کند که «به آنچه در همه جای عالم موجود است» بستگی ندارند.

ابهام و چندمعنایی تجربه‌گرایی

در آغاز گفتیم که تجربه‌گرایی پیش از هر چیز یک نظریه‌ی شناخت یا معرفت‌شناسی است نه یک نظریه‌ی هستی‌شناختی. بیان کلاسیک لاک از تجربه‌گرایی را از جستاری در باب فهم انسانی می‌توان دریافت. لاک می‌گوید که او بر «اقیانوس پهناور هستی» خطر نمی‌کند - اگرچه چاره‌ای ندارد که هر از چندی خود را به درون آن بیندازد.

محدودیت آگاهانه‌ی تفکر تجربی به فقط معرفت‌شناسی، منبع جدی‌ترین ضعف آن بود. تجربه‌گرایی با نشانه‌ی تولدی محوناشدنی - ابهامی ذاتی به دنیا آمد. تجربه‌گرا از این گزاره رهسپار می‌شود که تمامی شناخت بر تجربه استوار است. اما او بر سر دو پرسش دیگر روشن نیست: (الف) خاستگاه این تجربه کدام است و (ب) تجربه ما را از چه چیزهایی مطلع می‌سازد؟

ماتریالیسم، به خلاف فلسفه‌ی تجربی پاسخ واضح و مستقیمی به این دو پرسش می‌دهد: هستی عینی، فیزیکی بر احساس، ادراک و شناخت حیوانی و انسانی مقدم است بر وحدت هستی عینی و اندیشه‌ی ذهنی پای می‌فشارد و اصرار دارد که تمامی «درونمایه»ی ذهن انسان از همکنشی او با محیط‌های اجتماعی و طبیعی فراهم می‌گردد.

ولی فلسفه‌ی تجربی بدین صورت از صمیم قلب به این نکات مهم پای‌بند نیست. لاک شناخت را «چیزی جز ادراک پیوستگی و توافق یا عدم توافق و مخالفت هریک از معانی و مفاهیم ما» تعریف نمی‌کند. این

تعریف به دو طریق مخالف هم تعبیر تواند شد. اگر این «توافق» که لاک از آن سخن می‌دارد عبارت باشد از تطابق تصورات با متعلقات‌اش در جهان بیرونی، این با نگرش ماتریالیستی تطبیق می‌کند.

ولی اگر این توافق صرفاً چونان هماهنگی تصورات با یکدیگر یا با داده‌های حس که خود-بسته بوده و پیوندهای ماهوی با واقعیت مادی نداشته باشند، راه برای استنتاج‌های ایده‌آلیستی باز خواهد بود.

بدین‌گونه یک تناقض، یک بلا تکلیفی، حتا یک موزیگری در قلب فلسفه‌ی تجربی کاشته شده است. این به تجربه‌گرایان امکان می‌دهد که در هر دو سمت پرسش محوری رابطه‌ی میان تفکر و هستی نوسان کنند. از این‌روست که تجربه‌گرایی بنا بر ماهیت خود یک نظریه‌ی شناخت به‌ویژه مناسب با افراد گروه‌های اجتماعی چونان طبقات میانی در جامعه‌ی بورژوازی است که خود را میان نیروهای رقیب، نالستوار، نامنسجم و سردرگم نشان می‌دهند و میل ندارند که در مسائل تعیین‌کننده قاطعانه اعلام مواضع کنند.

نمونه‌ی دیگری از همان ابهام و دوپهلویی در لاک به چشم می‌آید. در باب این‌که آیا غیر از این تصور موجود «می‌توانیم به‌طور مسلم وجود چیزی را بیرون از خودمان استنتاج کنیم که با آن تصور تطبیق کند... یا نه به نظر برخی آدم‌ها ممکن است جای تردید و تأمل باشد.» او در پاسخ می‌گوید تفاوت آشکاری میان رؤیای بودن در آتش و بودن عملی در آن است و در زندگی عملی ما به این تفاوت یقین داریم و از آن رهنمود می‌گیریم. بنابراین شناخت ما تنها به آن اندازه صحیح و واقعی است که میان تصورات ما و واقعیت اشیاء هماهنگی وجود دارد.

این البته آموزه‌ای ماتریالیستی است. ولی در عین حال لاک بر آن است که شناخت ناشی از احساس به لحاظ ایقان و وضوح نازل‌تر از شناختی است که فرضاً از مجاری عالی‌تر استدلال و شهود حاصل می‌گردد. به نظر او ما به لحاظ شهودی وقوف می‌یابیم که روح و خدا هستند، اما از جوهر

مادی تصور روشنی نداریم. «جوهر مادی صرفاً چیزی است، نمی‌دانیم چه هست... تکیه‌گاه فرضی اما نامعلوم کیفیاتی است که ما موجود می‌یابیم.» این «نمی‌دانیم چیست» بذری است که نظریه‌ی کانت در باب شیء فی‌نفسه از آن روید و ندانم‌گویی^۱ سده‌ی نوزدهم را به‌پیدایی آورد.

منبع اجتماعی ناستواری لاک

نوشته‌های لاک مشحون از چنین ناستواری‌ها و تناقض‌ها است که بسیاری از منتقدان آن را چونان منبع آشفتگی در تفکر او و ضعف ساختار فلسفی‌اش خوانده‌اند. منتقدان او در این مورد درست می‌گویند اما اینان از درک منبع تاریخی و ضرورت طبقاتی این طفره‌جویی ناتوان‌اند؛ نظریه‌ی لاک، با عدم انسجام‌اش، به مؤثرترین وجهی به بورژوازی انگلستان خدمت کرد. آنچه از دیدگاه تناسب‌صوری نقطه ضعف آن به‌شمار می‌رفت، نقطه قوت آن در خدمت سرمایه‌داری نوخاسته بود.

بازیل ویلی^۲ نیک ملاحظه کرده است: «نظریه‌ی شناخت لاک خصلتی را که فلسفه‌ی او با کلیسای انگلستان و شاید با چیزهای انگلیسی دیگر سهم است، قدرت آن را برای درک اصولی که واقعاً متعلق به مکاتب فکری متضاد در ترکیبی مبهم است، فاش می‌سازد.» (شرایط سده‌ی هفدهم، صفحات ۵-۲۷۴) این ویژگی «انگلیسی» به لحاظ خاستگاه، اساساً بورژوایی است. و به همین‌سان در سازمان حکومتی انگلستان که انقلاب‌های بورژوایی سده‌ی هفدهم را به اوج خود رساند، برجستگی یافت. ترکیب ناهماهنگ و با این‌همه صادقانه‌ی تأسیسات، ناشی از اعصار متفاوت، هرچه بود، این ساختار دولتی تا به امروز باقی مانده است. سلطنت، کلیسای مستقر، و یک مجلس لردها، همه از فئودالیسم برآمده‌اند و هریک تابع حاکمیت مجلس عوام و پارلمان‌تاریسم است.

تفکر لاک نیز به همین سان اختلاطی از تضادها را نشان می‌دهد. اینها ویژگی متمایز فلسفه‌ی او را تشکیل می‌دهند. باید به‌خاطر آورد که او اندیشه‌پرداز اصلی انقلاب شکوهمند بورژوازی در انگلستان بود، انقلابی که با سازش میان بورژوازی و اشراف پایان یافت و در صدد تحکیم مواضع خود بود تا حرکت به جلو برای مراحل عالی‌تر. لاک چونان یک اندیشه‌پرداز، ادعاهای متضاد مسیحیت و حکمت عملی، و حتی الاهی و عقل بورژوازی، وجود کلیسایی دولتی با تحمل نماد اولیه‌ی اقشار ناسازگار بورژوازی، پادشاه و پارلمان، اعتقادات سنتی با کشفیات نوین و اندیشه‌های مترقی، حقوق انسان‌ها با مطالبات مالکیت خصوصی را به آشتی فرامی‌خواند. رضایت هر دو طرف به‌طور کامل و با حفظ انسجام ناممکن می‌بود.

برای مثال لاک به‌عنوان معمار تساهل و تسامح دینی شمرده می‌شود. با این‌همه او از اعطای آزادی اجرای مراسم و آزادی اندیشه خواه به کاتولیک‌ها یا خداناباوران امتناع داشت زیرا این دو فرقه‌ی افراطی به دلایل متفاوت از رژیم بورژوازی جدید متنفر بودند.

لاک در قربانی کردن انسجام نظری برای رسیدن به سازش‌های عملی و هماهنگی‌های عقیدتی دلخواه تردید نکرد. او بر این باور بود که اصول باید در خدمت ضرورت عملی قرار داشته باشند. مگر پادشاه انگلیس در اسکاتلند عضو کلیسای پریسبتری و در انگلستان پیرو کلیسای اسقفی نیست؟ این روح بورژوازی بریتانیا در عصر لاک و حتا اعصار بعدی تاریخ بریتانیا بود. جای شگفتی نیست که لاک فیلسوف محبوب آشتی‌جویان و سازشکاران، قدیس لیبرالیسم و حواری «راه میانه» گشت. بدین‌گونه دوگانه‌بینی^۱ ذاتی تجربه‌گرایی به‌طور تاریخی ناشی از موضع دشوار بورژوازی بریتانیا بود که از یک‌سو با فئودال‌ها و از سوی

دیگر با قشرهای زحمتکش و محروم دست به گریبان بود. نیازهای پیکار با نظام کهن به تجربه‌گرایی رویکردی رادیکال و حتا انگیزه‌ای انقلابی (تأثیر بعدی‌اش در امریکا و فرانسه) می‌داد، در حالی که ترس از طبقات فرودست لبه‌ی انتقادش را کند می‌کرد و نمایندگان‌اش را از رفتن تمام راه در بیان‌های نظری و استنتاج‌های عملی باز می‌داشت.

تجربه‌گرایی کلاسیک و علم مکانیک

صفات ویژه‌ی تجربه‌گرایی انگلیسی و به ویژه دوگانه‌بینی‌ی بارز آن را، بدون بررسی خویشاوندی‌اش با علم طبیعی سده‌ی نوزدهم نمی‌توان تبیین نمود.

گرایش تجربی و مکانیکی در علم طبیعی، با جیلبرت (۱۶۰۳-۱۵۴۴) و هاروی (۱۶۵۸-۱۵۷۸) آغاز شد و با هوک (۱۷۰۳-۱۶۳۵)، بویل (۱۶۹۱-۱۶۲۷)، نیوتن (۱۷۲۷-۱۶۲۴) پرورده و تکمیل گشت و سایر اعضای انجمن سلطنتی، تأثیر مستقیم و نیرومندی بر تشکیل فلسفه‌ی تجربی اعمال نمودند. لاک، دوست بویل و نیوتن نظریه‌ی شناخت خود را چونان برگردان فلسفی آثار این معماران علم طبیعی تلقی می‌کرد.

مکانیک، علم مرکزی روزگار لاک بود؛ برداشت‌های ناشی از آن شاخه‌ی علم طبیعی بر فلسفیدن عصر مزبور تسلط داشت. مکانیک جایگاه مسلط را از این جهت اشغال می‌کرد که حیاتی‌ترین دغدغه‌های جامعه‌ی بورژوایی به نیازمندی‌های انتقال آب، استخراج معادن و فلزشناسی و مهندسی نظامی وابسته بود. این شاخه‌های تعیین‌کننده‌ی فعالیت اجتماعی-اقتصادی مسأله‌ی فنی و نظری اصلی را در برابر پژوهشگران علمی سرآغاز عصر سرمایه‌داری قرار داده بود.

پژوهش‌های ایشان بر تحلیل جابه‌جایی جرم‌های فیزیکی در زمان و مکان بود. این دانشمندان پیشگام در پژوهش‌های خویش به فرایافت مکانیکی-ریاضی‌مند خاص طبیعت رسیدند که دکارت طراحی کرد و

توسط پی‌یر گاسندی ماتریالیست، رقیب فلسفی اتوم‌گرای وی تکمیل شد. به موجب این فرایافت، جهان عبارت از ماده در حرکت بود. ماده به ذرات بسیار ریز (گویچه‌ها، اتوم‌ها) تقسیم شده و ماهیتاً بی‌جنبش یا ماند^۱ بود. حرکت بر اجسام به نیروی خارجی صورت می‌گرفت و خصلتاً محصور در حوزه‌ی خود (محلی) بود، اجسام مختلف در طبیعت و خواص متنوع آنها به واسطه‌ی تنوعات در حرکت‌های محلی جوهرهای مادی که به یکدیگر اصابت می‌کردند، تولید می‌شدند. بویل می‌نویسد: «من به پدیده‌های طبیعت می‌نگرم که معلول حرکت محلی جزئی از ماده که به جزء دیگر اصابت می‌کند، می‌باشند.»

به‌رغم نقش مرکزی جاذبه، نیوتن یاری مهمی به نظریه‌ی مکانیکی طبیعت داد، هنگامی که او مکانیک آسمانی و زمینی را با یکدیگر متحد ساخت. قوانین کلی حرکت او در صدد تبیین تمامی حرکت‌های مادی از مدارهای سیارات گردنده تا سقوط یک سنگ بر زمین بود. این حرکات با معیارهای مکانیکی که به لحاظ کمی با صورت‌بندی‌های مکانیکی بیان می‌شدند، مورد تحلیل قرار می‌گرفتند.

مکاتب گوناگون فلسفه در انگلستان تدارک می‌شد، ارتقا می‌یافت و در این جهان‌بینی مکانیکی مشارکت می‌کرد. ماتریالیست‌ها - بیکن و هابز - به منسجم‌ترین وجهی این گرایش‌های نظری علم طبیعی را صورت‌بندی کردند. بیکن متذکر شد که «طبیعت تنها علیت مکانیکی را می‌شناسد که با تمامی کوشش‌های ما باید به بررسی آنها متمرکز گردد.» هابز فراتر رفت. او کوشید انواع حرکت را، از کنش‌های طبیعت تا کنش‌های اجتماعی و سیاسی و فرایندهای ذهنی انسانی، در چارچوب مقوله‌های صرفاً مکانیکی جای دهد.

تجربیان چنین نتایج پاک‌کننده را از گزاره‌های آموزه‌ی مکانیکی

همچون ماتریالیست‌ها اخذ نکردند، اما تا نقطه‌ای در خطوط موازی پیش رفتند. لاک نگرش مکانیکی طبیعت را چون بنیاد نظریه‌ی شناخت خویش پذیرفت. این امر او را در گره‌ی دشواری‌های نظری گرفتار ساخت.

محدودیت‌های شناخت انسانی

نخستین مسأله‌ی فلسفه‌ی مکانیکی که در برابر لاک طرح شد؛ این بود که آیا شناختن راستین جهان مادی امکان دارد و چقدر از آن برای انسان قابل استفاده است. این مسلماً ناسازنا بود که توانایی‌های ذهن انسانی در زمانی که انسان‌ها دانش مثبت درباره‌ی جهان را به مقیاس بی‌سابقه‌ای گسترش می‌دادند، زیر سؤال برود. اما معماهای نظری ناشی از همان پیشرفت‌های علوم طبیعی و جهان‌نگری مکانیکی در میان علل مجاب‌کننده‌ای بودند که چرا لاک تحقیق خود را در خاستگاه‌ها، طبیعت و گستره‌ی شناخت انسانی انتخاب کرد.

بویل و نیوتن تردید داشتند که خرد طبیعی انسان که در بخش کوچکی از مغز مسکوت است، بتواند به دانش راستین طبیعت درونی اشیاء راه یابد. برای مثال نیوتن هیچ دلیلی برای جاذبه ارائه نداد؛ او خرسند بود که این نیروی کیهانی را چونان داده‌ای معین بپذیرد. بدین گونه بنیادی‌ترین نیرویی که تا آن زمان شناخته شده بود خاصیت توضیح ناشده‌ی ماده، معلول علتی ناشناخته باقی ماند.

نیوتن برای امتناع از حدس زدن راجع به علت جاذبه دلایل علمی-منطقی داشت. جاذبه چونان خاصیتی از مجموعه‌های ماده مشاهده می‌گردد: زمین، خورشید و اجسام آسمانی دیگر. آثار جاذبه می‌توانند مشاهده، توصیف و تعریف گردند، اما به علت مقیاس غول‌آسای آنها، به آسانی نمی‌توانند مهار و با وسایل آزمایشگاهی، آزمایش یا تولید شوند. شیمی، (اگر از علوم دیگر سخنی نگوییم) هنوز در دوران نوزادی‌اش بود، همان‌گونه که صنعت و فنون آزمایشگاهی چنین بودند.

فرایندهای طبیعی به طور عمده قابل مشاهده بودند اما نمی توانستند در آزمایشگاه‌ها بازتولید شوند. در تحت چنین شرایطی باورکردنی به نظر می‌رسد که دیگر جز برخی جلوه‌های بیرونی آنها معلوماتی میسر باشد در حالی که درونی‌ترین جوهرشان باید غیرقابل دسترسی باقی بماند. آنچه هنوز غیر قابل حصول، غیرقابل تولید و غیرقابل بازتولید در عمل اجتماعی و فن‌شناختی آن دوره بود، برای همیشه برای نظریه‌ی شناخت تجربی ادراک ناپذیر به نظر می‌رسید.

چگونه نظریه‌ی شناخت لاک تحول نابالغ علم را منعکس می‌کرد، به صورت روشنی در نقل قول‌های زیر نشان داده می‌شود:

علت بزرگ دیگر نادانی ما عبارت از فقدان تصوّراتی است که ما مستعد درک آن هستیم... ما تصوّراتی از حجم، شکل و حرکت داریم. اما گرچه ما فاقد تصوّراتی از این کیفیات اولیه‌ی اجسام به طور کلی نیستیم، هنوز جرم، شکل و حرکت خاص بخش اعظم اجسام عالم را نمی‌شناسیم، و از نیروها، خواص و طرز عمل اجسامی که تأثیرات آنها را روزانه مشاهده می‌کنیم سر در نمی‌آوریم. این‌ها در بعضی چیزها به دلیل بعید بودن و در دیگران به جهت دقیق بودن، از ما پنهان‌اند. هنگامی که ما فاصله‌ی گسترده‌ی بخش‌های شناخته شده و قابل رؤیت جهان و مسایلی که اندیشه‌ی ما را در مورد آنچه در حیطه‌ی دیدمان جریان دارد ملاحظه می‌کنیم که چیزی جز بخش کوچکی از عالم نیست، آنگاه ورطه‌ی عمیق و عظیم نادانی‌مان را درخواهیم یافت که توده‌های بزرگ ماده‌ای که ساختار شگفت‌انگیز موجودات جسمانی از ترکیب خاص به وجود آمده است کدام‌اند. تا چه حد گسترده‌اند؛ حرکت آنها چیست و چگونه ادامه یا ارتباط می‌یابند؛ و چه تأثیری بر یکدیگر دارند این‌ها مسائلی هستند که در نخستین نگاه

اندیشه‌ی ما را در خود گم می‌کنند. اگر ما تأملات مان را محدود کنیم و اندیشه‌ی خود را منحصر به این منطقه‌ی کوچک یعنی منظومه‌ی شمسی خودمان و توده‌های عظیم‌تری از ماده که ظاهراً در اطراف آن در حرکت‌اند، نماییم، آنگاه انواع نباتات، جانوران و موجودات جسمانی و عقلایی کشف می‌کنیم بی‌نهایت متفاوت از آنچه در این نقطه‌ی کوچک زمین داریم و ممکن است در کرات دیگر هم باشند که ما دانشی از آنها حتا از شکل‌ها و اجزاء خارجی آنها به هیچ وجه نمی‌توانیم به دست آوریم، هیچ وسیله‌ی طبیعی چه به صورت احساس یا تفکر که تصورات معینی از آنها را به اندیشه‌های ما برساند وجود ندارد. آنها خارج از دیدرس مدخل‌های تمامی دانش ما می‌باشند؛ این که چه نوع اثاثیه و لوازم در آن عمارات بزرگ و نوع ساکنان آن از چه قماش هستند ما نمی‌توانیم حدس چندانی بزنیم چه رسد به این که تصورات روشن و متمایز از آنها داشته باشیم. (جستار در فهم انسانی، کتاب چهارم ص ۴۵۲)

بدینی لاک بر سر امکان هرگونه دستیابی به شناخت علمی کائنات یا حتا منظومه‌ی سیاره‌ای با عقب‌ماندگی فنی جامعه‌ی او ملازم بود. تحلیل‌های طیفی و عکس‌های ستاره‌شناسی و رادیوسکوپی نغمه‌پرداز آینده بودند.

بدینی او شامل جهان ذره‌بینی نیز بود:

اگر بزرگترین بخش درجات متعدد اجسام در عالم به واسطه‌ی بعید بودن‌شان از دید ما می‌گریزند، اجسام دیگری هم هستند که به دلیل دقیق بودن‌شان از نظر ما پنهان‌اند. این ذرات نامحسوس که اجزای فعال ماده و وسائط بزرگ طبیعت‌اند که نه تنها تمامی کیفیات ثانوی آنها بلکه اکثر کنش‌های طبیعی‌شان به آن اجزاء بستگی دارند، به واسطه‌ی فقدان تصورات متمایز و دقیق درباره‌ی کیفیات

اولیه‌شان ما را نسبت به آنچه مایلیم درباره‌ی آنها بدانیم در یک جهل درمان‌ناپذیر نگه می‌دارند. من تردید ندارم که اگر ما شکل، جرم، بافت و حرکت اجزای مرکبه‌ی دقیق دو جسم را کشف کنیم، می‌توانیم بدون آزمایش، تعدادی از کنش‌های آنها را بر یکدیگر دریابیم، همان‌طور که اکنون خواص یک مربع یا یک مثلث را می‌دانیم. اگر ما تأثیرات مکانیکی مواد ریواس، شوکران، تریاک و انسان را می‌دانستیم همان‌طور که یک ساعت‌ساز اجزای ساعتی را هنگام کار کردن می‌داند و یا عمل سوهانی را که با سایش روی چرخ‌ها شکل آنها را تغییر می‌دهد، از پیش می‌دانستیم می‌توانستیم بگوییم که ریواس معده را ملین می‌سازد و شوکران هلاک می‌کند و تریاک انسان را به خواب می‌برد. همان‌طور که ساعت‌ساز می‌تواند پیشگویی کند که اگر کاغذ نازکی روی قاصدک ساعت گذارده شود، ساعت از کار می‌افتد یا اگر چرخ‌ی سوهان‌کاری شود از چرخیدن باز می‌ماند، آنگاه شاید دانستن این که چرا نقره در تیزآب ناخالص و طلا در تیزاب سلطانی حل می‌شود و نه برعکس، دشوار نمی‌بود چنان‌که آهنگر می‌فهمد که چرخش این کلید و نه کلید دیگر قفلی را باز خواهد کرد. اما از آنجا که حواس ما برای کشف اجزا و مواد دقیق اجسام به قدر کفایت تیز نیست که بتواند تصورات تأثیرات مکانیکی را به ما بدهد، بنابراین از این که خواص و طرز عمل آنها را نمی‌دانیم نباید ناخشنود باشیم و با یکی دو آزمایش نباید مطمئن شویم که به نتیجه خواهیم رسید. و تازه نمی‌توان مطمئن بود که در آینده موفق خواهیم شد. این از دانش‌مان نسبت به حقایق عام در باب اجسام طبیعی ممانعت می‌کند و عقل ما، ما را در این راه فراتر از برخی حقایق خاص و جزئی نمی‌برد. (همان‌جا، صفحات ۴۵۲-۳).

اگر لاک دو سده‌ی بعد می‌توانست شاهد پیش‌بینی‌های موفقیت‌آمیز مندلیف باشد درباره‌ی خواص فیزیکی و شیمیایی سه عنصری که بشریت هنوز به کشف آن نایل نشده بود، می‌توان شگفتی لاک و احتمالاً تعدیل‌هایی که وی در نظریه‌ی شناخت خود به عمل می‌آورد حدس زد. اما در روزگار لاک «روشن‌ترین و گسترده‌ترین فاهمه‌های متفکران خودشان را در هر ذره‌ای از ماده غرق در شگفتی می‌یافتند.»

تجربیان با پذیرفتن محدودیت‌های گذرای تحول علمی در آن وضع معین چونان برای همیشه غیرقابل حل، آنها را داخل سنگ پایه‌ی نظریه‌ی شناخت (یا بلکه محدودیت‌های شناخت) خود می‌ساختند. آنان به معلول‌ها چنان می‌نگریستند که گویا هیچ سرنخی به خصلت علل آنها نمی‌دهند و می‌توانند مستقل از آنها ملاحظه شوند. آنان چکیده‌ی داده‌های قابل مشاهده را، چون تبیین‌های کافی برای پدیده‌ها تلقی می‌کردند. در چنین منظره‌ای، غور در خاستگاه‌های علی و ترکیب ماهوی نیروهای طبیعت غیرضروری تلقی می‌شد، تنها ردیابی هماهنگی مظاهر آنها کافی می‌نمود.

نتیجتاً این عادت تفکر، در سده‌ی نوزدهم، آموزه‌ی اساسی مکتب نوینی از تجربه‌گرایی موسوم به پوزیتیویسم گشت. پوزیتیویسم یا مثبت‌گرایی توصیف‌های نظام‌مند تسلسل مشاهده شده پدیده‌ها را جایگزین کشف علل درونی و پیوندهای ارگانیک آنها نمود.

لاک در این باور بویل و نیوتن سهیم بود که ماهیت ذاتی واقعیت مادی از مشاهده‌ی انسانی مستقیم جدا و از این رو از شناخت انسانی دور می‌باشد. او جهان را چونان ترکیبی از جوهرهای مستقل، خودسامان، و تغییرناپذیر تصویر می‌کرد. با این وصف، او اعلام داشت که ذهن انسان‌ها نمی‌تواند به «سرشت واقعی» جوهر پی ببرد. او می‌گفت هیچ‌گونه تصویری از «ماهیت مجرد پنهانی جوهر به‌طور کلی» میسر نیست.

شناخت‌ناپذیری فرضی جوهر در نظریه‌ی لاک نقش کلیدی داشت؛

آموزه‌ی او در مورد ناکاملی گریزناپذیر شناخت، بر آن استوار است. او می‌نویسد، ما ممکن است متقاعد شویم که معانی و مفاهیمی که به واسطه‌ی قوای ذهنی مان به دست می‌آوریم با خود اشیاء بسیار نامتناسب‌اند، هنگامی که تصویری مثبت، متمایز و روشن از خودِ جوهر، که مبنای سایر تصورات است، از ما پنهان است. لاک نتیجه می‌گیرد اگر ما نتوانیم تصویری از جوهر داشته باشیم، پس به همین‌سان برای ما علم به سرشت واقعی دو بخش بزرگ جوهر: اجسام که جوهرهای مادی هستند و اذهان که جوهرهای معنوی می‌باشند، محال است. نظریه‌ی لاک در مورد جوهر حاوی نطفه‌ی شکاکیت و ذهن‌گرایی است که مانند عفونتی درون تجربه‌گرایی لانه کرده بود و سرانجام آن را از پای درآورد. منبع نظری خطای او در تفکیک مطلق جوهریت مادی از کیفیات اشیاء بود، لاک نمی‌توانست جوهری را در جهان یا تصور روشنی از آن را در ذهن خود پیدا کند زیرا او کلاً شالوده‌ی اشیاء را از کیفیات بروز آنها جدا می‌کرد.

ولی جوهر هیچ وجود مشخص و ملموس با محتوای معلومی جدا از کیفیاتش ندارد؛ بدون این‌ها جوهر چیزی جز تجریدی توخالی نیست. میوه وجود ندارد مگر شکل‌های مادی سیب، گلابی، هلو و جز آنها. جست‌وجوی لاک برای «جوهری ناب» به‌طور کلی، که همه جا همان» است، جست‌وجوی عبث و وهمی میوه است بدون صفات اعضای متشکله‌ی آن.

دشواری‌های لاک با فرایافت‌های متضاد جوهرهایی که وجود داشت، پایان نیافت، بلکه سرشت واقعی آنها وصول‌ناپذیر و دست‌نیافتنی بود. آموزه‌ی مکانیکی لاک را به دشواری‌های مشابه‌ای در مورد کیفیات اشیاء، چونان منبع موثق شناخت در جهان پیرامون ما کشاند. او مانند گالیله، دکارت، بویل و نیوتن کیفیات و صفات اشیاء را به دو گروه متضاد تقسیم کرد: کیفیات نخستین مانند «استحکام، امتداد، حرکت و سکون و تعداد» در برابر این‌ها کیفیات دومین‌اند چونان رنگ‌ها، بوها، طعم‌ها و اصوات که در خود اشیاء یافت نمی‌شود. کیفیات نخستین ذاتی اجسام‌اند؛ آنها جنبه‌های

عینی و دائم اشیاء اند که شالوده‌ی شناخت موثق طبیعت به‌شمار می‌روند. کیفیات دومین معلول نیروهای کیفیات نخستین بر خودمان‌اند. آنها تصورات ذهنی آشفته‌ای هستند که مانند پرده‌ی برّاقِ فریبنده‌ای میان ذهن‌های ما و جهان بیرونی آویزان‌اند.

لاک دلایل معتبر تجربی برای تقسیم کیفیات به دو گروه متضاد - خواص اشیاء و محتویات احساس - ارائه نداد. اگر دقیقاً از دیدگاه تجربی در نظر گیریم که معیار عالی تجربه‌گرایی است، هر دو نوع کیفیت در یک تراز قرار دارند. مثلاً استحکام که لاک در شمار کیفیت نخستین طبقه‌بندی می‌کرد، جنبه‌ای از اشیاء است که به میزان زیادی به تأثیر احساس‌هایی چون رنگ و صدا بستگی دارد که وی آنها را کیفیات ثانوی و ذهنی برمی‌شمرد. استحکام فلزات نسبی است، در تحت شرایط معین، ترکیب آنها پرمنفذ و رخنه‌پذیر است. اشعه‌ی ایکس چنان محکم از شیء بی‌چونان یک کریستال عبور خواهد کرد که، در فرایند، ساختارِ مشبک آن را نشان می‌دهد.

لاک ناگزیر بود خط انفصال روشنی میان دو نوع کیفیات ترسیم کند نه به علل تجربی، بلکه به علت آن که سیستم مکانیکی، که برای او الگوی شناخت علمی بود چنین تقاضا می‌کرد. مکانیک این وجوه ویژه جهان را برای موقعیت خاص جدا کرده بود، نه به این دلیل که در تجربه‌ی حسی مقدم بودند، بلکه بیشتر به این دلیل که عمدتاً در حل مسائل مکانیک مهم بودند و به لحاظ ریاضی مستعد دستکاری بودند و با اصطلاحات صرفاً مکانیکی صورت‌بندی می‌شدند. کیفیات فیزیکی امتداد، جرم و زمان که می‌توانستند به وسیله‌ی یک خط‌کش اندازه‌گیری شوند، بر مقیاس توزین و با ساعتی زمان‌بندی گردند، از عوامل کلیدی در فرایافتِ مکانیکی طبیعت شمرده می‌شدند، طبیعتی که علم و صنعت آن عصر بر آن آویزان بودند.

کل وزن تجربی شناخت طبیعی بر کیفیات نخستین سنگینی می‌کرد. ولی این کابل‌های معلق که در یک انتها در یک شالوده‌ی شناخت‌ناپذیر

جوهر محکم شده بودند، و در انتهای دیگر با کیفیات دوم صرفاً ذهنی مرتبط شده بودند، پشتیبانان بسیار ناامنی برای یک نظریه‌ی شناخت درباره‌ی واقعیت فراهم می‌ساختند. اگر کیفیات نخستین به‌تنهایی اطلاعات موثقی درباره‌ی وجودهای عینی می‌دهند، اما این اطلاعات نمی‌تواند طبیعت درونی آنها را بر ما آشکار سازد، پس عملاً چقدر ما می‌توانیم درباره‌ی جهان پیرامون بدانیم؟ تمایزهای سخت و غیرقابل دفاعی که لاک میان کیفیات شناخته شده و جوهر شناخت‌ناپذیر و میان کیفیات عیناً موجود نخستین و کیفیات صرفاً ذهنی دوم قائل بود، به میزان زیادی، گستره‌ی شناخت انسانی را کاهش می‌داد. لاک اعلام داشت که شناخت ما از جهان، متوسط و برای امور روزانه‌ی ما کافی است که البته چندان جامع و عمیق نیست. بشریت به «نادانی درمان‌ناپذیری» محکوم است. لاک با شعور متعارف یا عقل سلیم قوی بورژوازی خودخواه، به همکاران خود تأکید می‌کرد که به همین اندازه به شناخت که در زندگی شغلی معمولی خود به دردشان بخورد قانع باشند.

تمامی مشغله‌ی ما در داخل قرار دارد. چرا خودمان را به دردسر می‌اندازیم و مناقشه می‌کنیم که به قطب‌نما و شاغول مجهز نیستیم که آن اقیانوس غیرقابل کشتی‌رانی و متلاطم ماده، حرکت و فضای کلی را طی کنیم؟ کالایی وجود ندارد که از آنجا آورده شود و برای ما مفید باشد و وضع ما را بهتر کند.

نمود سطحی و واقعیت مادی

علم مکانیک برای اندیشه‌ی انسانی گام بلندی به پیش بود. همه‌ی پیشرفت‌های بعدی در علم طبیعی به این دستاورد جامعه‌ی بورژوازیی نوخاسته بستگی داشت. اما نگرش به طبیعتی که عرضه می‌کرد، یک تأییدیه‌ی کامل‌العیار تجربه‌گرایی دقیق نبود.

به خلاف علم روزگار باستان و سده‌های میانی، علم طبیعی نوین مبتنی بر تأیید نظریه‌های فیزیکی توسط آزمایشات بود. سالویراتی، شخصیتی که در مناظره‌های مربوط به دو سیستم اصلی جهان به جای خود گالیله صحبت می‌کند، می‌گوید که فقط یک آزمایش یا اثبات نهایی، برعکس تولید شده، کافی است تا... هزار برهان احتمالی را به زمین بزنند. این تقاضا که نتایج نظری خود را به آزمون مشاهده و آزمایش تسلیم کند، این توسل به داده‌ها چونان دادگاه استیناف در علم، منبع بزرگ قدرت تجربه‌گرایی بود.

از سوی دیگر، شیوه‌ها و نتایج علم نوین، با داده‌های آشنای تجربه‌ی روزمره ناخوانا بود. به عقیده‌ی کوپرنیک حرکت وضعی قلمرو آسمانی به دور زمین تنها یک نمود بود؛ زمین همچون سیارات دیگر در واقع به دور خورشید در مداری دایره‌وار می‌چرخید. حرکت ظاهری خورشید که با این رابطه‌ی پنهان متضاد بود، با چرخش کامل زمین در هر بیست و چهار ساعت به دور محورش، توجیه می‌شد.

مکانیک و نیز نجوم بی‌اعتنا به گواهی مستقیم حواس تکامل می‌یافت و ثابت می‌کرد که نمودهای سطحی غالباً واقعیت ذاتی را وارونه جلوه می‌دهند. فیزیک ارسطویی می‌آموخت که تمامی اجسام سنگین تمایلی «طبیعی» به سقوط به طرف مرکز عالم دارند که به وسیله‌ی متفکران قرون وسطا با مرکز زمین یکی پنداشته می‌شد. تمامی حرکت‌های دیگر، «غیر طبیعی» بودند زیرا نیاز به یک نیروی متقابل داشتند که آن را به وجود آورد و حفظ کند.

ولی گالیله ادعا کرد که یک جسم در خطی مستقیم در سکون باقی می‌ماند یا به حرکت ادامه می‌دهد و مگر نیروی خارجی برای تغییر مسیر آن دخالت کند. این اصل بی‌جنبشی^۱ به همان اندازه‌ی نظریه‌ی حرکت ارسطو، با تجربه‌ی روزمره چندان خوانا نبود؛ ما هیچ آزمایشی از اجسام

نداریم که با سرعت مطلقاً ثابتی حرکت کنند یا آزمایش‌اشیایی که دائماً در سکون باشند یا آزمایش هر فرایندی که برای همیشه ادامه دارد. اما آزمایش ثابت کرد که اصل گالیله با حرکت‌های واقعی اشیاء به مراتب بیشتر وفق می‌داد و می‌توانست آن را بهتر توضیح دهد.

وسالیوس (۱۵۶۴-۱۵۱۴) و کالبدشناسان پیشین تصور می‌کردند که خون به جلو و عقب در سیاهرگ‌ها و سرخرگ‌ها فرومی‌نشیند. هاروی (۱۶۵۷-۱۵۷۸) کنش واقعی دستگاه خون انسانی را با این فرض که با یک نظام هیدرولیک کار می‌کند کشف کرد. او قلب را چونان یک پمپ، سیاهرگ‌ها و سرخرگ‌ها را چونان لوله، شیرفلکه‌ها را چونان شیرفلکه‌های مکانیکی و خودِ خون را به مثابه‌ی مایعی همچون مایعات دیگر توصیف کرد.

در این حوزه‌های علم، پدیدارهای سطحی گمراه‌کننده شمرده شد و از نو به مثابه‌ی مظاهر متضاد شبکه‌ی پنهانی روابط علی که آنها را به وجود می‌آورد تعبیر گشت. ماشین طبیعت در پشت صحنه عمل می‌کرد برای تولید اثراتی که ما مشاهده می‌کنیم، درست مانند فنی که عقربه‌های صفحه‌ی ساعت را به حرکت وامی‌دارد. وظیفه‌ی علم غور در مظاهر بیرونی است که نخست نقش خودشان را بر حواس ما به علل دورتر و به لحاظ مادی پنهان، در پس‌زمینه می‌گذارند.

لاک هسته‌ی عقلانی مهمی که در تمایز میان کیفیات نخستین و کیفیات دومین اتخاذ کرد، تشخیص این نکته بود که برخی خواص و روابط اشیاء در تعیین سرشت‌شان فریبنده‌تر از دیگران‌اند، که واقعیت عبارت است از جنبه‌های بی‌پایان هستی‌هاست و این که علم به وسیله‌ی لایه‌های تاکنون کشف نشده‌ی عمیق‌تر عوامل تعیین‌کننده پیشرفت می‌کند.

روس مکانیکی نوین ینش عمیق‌تری در عملیات طبیعت و کنترل بیشتری بر آنها فراهم کرد. اما این گسترش شناخت طبیعت پرسش‌های

تازه‌ای نیز برای نظریه‌ی شناخت به وجود آورد. روابط میان این واقعیت‌های اساسی که به وسیله‌ی مکانیک آشکار شدند و بر معیارهای ریاضی‌مند فرموله گشتند و تأثرات ذهنی ما از آنها چه بودند؟ کدام واقعیت بود و کدام پدیدار، جهان اشیاء و روابط علی یا جهان دیدنی‌ها، اصوات، رنگ‌ها و جهان تجربه‌ی حسی ما؟

نه دانشمندان مکانیکی و نه فیلسوفان تجربی دریافتن راه حل قانع‌کننده‌ای برای این مسأله‌ی حیرت‌انگیز آشتی دادن نمایش بیرونی رویدادها با راندن نیروهایی در پشت آنها موفق نشدند. پاسخ‌های آنان از بی‌نهایتی به بی‌نهایت دیگر نوسان می‌کرد. با این همه، لاک کوشش فراوانی کرد که عقلانیت را در فرایافت‌هایش از طبیعت و جامعه برقرار کند؛ ذهن پژوهشگرش در عین آن که وقاد بود در حریم‌های رخنه‌ناپذیر عصر بورژوازی ناگزیر به سردرگمی و عقب‌نشینی بود.

دین و مابعدالطبیعه در فلسفه‌ی لاک

سرشت بورژوازی تفکر لاک در تصویری که از دین و مناسبات‌اش با علم طبیعی داشت نیز چندان ناپیدا نبود.

انقلابی که بورژوازی بریتانیا را به قدرت رساند نه تنها حاکمیت را تابع پارلمان قرار داد بلکه کلیسای انگلیکان را نیز به نهادی وابسته‌ی حکومت تبدیل کرد. این تجدید انطباق نهادی در تفکر دینی بازتاب یافت. آیه‌های سنتی مبتنی بر وحی و توجیهات فلسفی آنها از رهگذر مفاهیم و معانی فطری، با الاهیات ساده و عقلانی شده که به برهان‌های طبیعت‌گرانه متوسل می‌شد در تعارض قرار گرفت. پاکدینی افراطی^۱ جای خود را به خداپرستی عقلانی^۲ یعنی آیینی داد که به موجب آن خداوند علت نامتشخص طبیعی کاملاً قانونمند است.

بورژوازی پیروزمند به نهادهای ایمان مسیحی برای حفظ نظام خود نیاز داشت، درست به همان‌گونه که ناگزیر بود علوم طبیعی را به‌خاطر منافع مادی‌اش به‌پیش ببرد. اما این طبقه نمی‌توانست به همان مذهبی از دین مسیح که به سلطنت مطلقه اعتقاد داشت پای‌بند بماند؛ از این رو در صدد تأسیس مذهبی برآمدند که به نیازمندی‌های خاص آنان پاسخ دهد. این مذهب، پروتستانیسم سودگرایانه‌ای بود که اتحاد کلیسا و دولت را تأمین می‌کرد، درجه‌ی معینی از مخالفت با کلیسای انگلستان را تحمل می‌نمود و یافته‌های نوین علوم طبیعی را با دیدگاه مذهبی آشتی می‌داد.

مذهب «الگوی جدید» لاک

لاک چنین تجدید نظری در دین را در کتاب خود عقلانی کردن مسیحیت چونان بخشی از وظیفه خود در صورت‌بندی دیدگاه نظری‌اش برای حاکمیت سرمایه‌داری نوین به‌عهده گرفت. او چونان یک میانجی لیبرال، مسیری میان استنتاج‌های افراطی‌تر هابز - ماتریالیست سلطنت‌طلب - و محافظه‌کاران دینی را دنبال کرد. لاک تسامح‌طلب در گستردن میدان تحمل مذهبی ناگزیر بود اصول اعتقادی کلیسا را در چند اصل تنظیم کند. او برخی از غیرقابل قبول‌ترین احکام مذهبی کاتولیکی را مانند تثلیث کنار گذاشت و آیین‌هایی را که با تغییر دلایل اعتقاد به آنها حفظ کرد توجیه نمود. برهان‌های طبیعت‌گرایانه‌تر متناسب با مذهبی «متعارف» را جایگزین وحی سخت‌کیشانه‌ی کردها با مفاهیم و معانی باطنی تقویت می‌شد.

این عقلانی کردن پروتستانیسم برای لاک به آسانی صورت گرفت. او مانند دوستان‌اش بویل و نیوتن دیندار مؤمنی بود. همان‌گونه مشتاق دفاع از مسیحیت بود که به پیشرفت علم و فلسفه علاقه داشت. هر پیشنهادی که ممکن بود نظرات مکانیکی را به شک‌گرایی مذهبی سوق دهد برای آنان نفرت‌انگیز بود. بویل در کتابی موسوم به فضیلت مسیحی بر این باور بود که معتاد شدن به فلسفه‌ی تجربی به انسان کمک می‌کند که از بی‌علاقگی به یک مسیحی خوب بودن بیرون بیاید.

این تجربیان پارسا چگونه الاهیات و فیزیک را در منسوجی واحد به هم بافتند؟ آنان این کار شگفت‌آور را با تعبیر طبیعت و قوانین آن، که با پژوهش علمی میسر شد، چونان کار خدا تکمیل نمودند. ذهن فئودالی، خدا را چونان پادشاهی مستبد تصویر کرده بود که مشیت او مطابق با خیر اعلا تمامی آفرینش را متحقق ساخت. این ذهن‌های بورژوایی ربّانیت را ترکیبی از کارکردهای یک سرمایه‌دار، یک صنعتگر و یک پادشاه مشروطه تصور می‌کردند. خدا دیگر همچون در مابعدالطبیعه‌ی مدرسیان نه علت غایی متعال عالم، بلکه نخستین علت کافی آن بود. جهان ماشین عظیمی بود که خدا مانند یک ماشین چی - سرمایه‌دار، حرکت نخستین را به آن داد. یک بار که طبیعت به حرکت واداشته شده بود، دیگر خود به خود به موجب قوانین مکانیکی به حرکت مادی ادامه داد.

کارکردهای خدای سابقاً قدر قدرت سده‌های میانی مانند کارکرد پادشاه بریتانیا محدود گشت. هر دو حاکم وابسته‌ی قوانین عالم شدند: خداوند با قانون طبیعی، پادشاه با رسم مشروطه. این قدرت‌های محدود فقط در موارد اضطراری و به مناسبت‌های رسمی امکان دخالت در سیر منظم رویدادها را یافتند.

برای تجربیان محترم، مکانیسم طبیعت آینده‌ی وجود خدا بود. نیوتن تصور می‌کرد که فضا «دستگاه حسی خداوند» است. کارکرد هماهنگ ماشین کائنات و تناسب اجزای آن مطابق قوانین مکانیکی به طرح خداوند و لطف او به بشریت، و کمال او گواهی می‌دهد. و علم هر چه بیشتر در عملیات طبیعت وارد شد، هنرمندی صنعتگر ربّانی شگفت‌آورتر جلوه نمود.

آرای لاک مبنی بر وجود جوهر (ولو نتوان آن را به طور کامل شناخت)، قبول احساس چون مبنای شناخت و امکان متفکر بودن ماده، وابستگی تنگاتنگی با ماتریالیسم داشت. این عناصر در فلسفه‌ی لاک استنتاج‌های ماتریالیستی کامل‌تری را باعث آمد. جهان بیرونی برای لاک واقعی

انکارناپذیر بود. اشیای مادی مستقل از شعور و اندیشه‌ی آدمی وجود دارند. آنچه ما تصورات ذهنی خود می‌شماریم از دیدگاه لاک چیزی نیستند جز تصویرهایی که از راه ادراک حسی یا از راه داده‌های حسی از آنها به دست می‌آوریم و آنچه ما از این داده‌های حسی یا ادراک حسی در درون داریم نمایش‌هایی از واقعیت و عینیت اشیای بیرون از شعور ماست. برای لاک جهان مادی کلیتی است از اشیایی که در غایت امر خصلت ذره‌ای دارند یعنی دارای ساختمان اتمی هستند. به تعبیر لاک، جهان برهم‌نهاده‌هایی از بی‌شمار پاره‌ها یا اجزای نامحسوس است که در یکدیگر تأثیر می‌کنند و نیز به نحوی مکانیکی بر اندام‌های حسی ما تأثیر می‌گذارند. به گفته‌ی لاک ما می‌توانیم بدانیم اجسام چگونه‌اند. اما سخن بر سر این بود که نحوه‌ی تأثیر اشیای مادی و اجسام بیرونی بر اندام‌های حسی روشن گردد. پاسخ لاک این بود که محرک‌های بیرونی هنگامی که به مغز می‌رسند پدیده‌ی تازه‌ای به وجود می‌آورند که ما آن را «ایده» می‌نامیم. پس آنچه ما از آن آگاهیم ایده یا تصویری است که ما از ادراک حسی خود و موضوع آن داریم. نظریه‌ی مشهور او درباره‌ی کیفیات دوگانه یعنی کیفیات نخستین و کیفیات دومین از همین جاست. این نظریه‌ی لاک یکی از پایه‌ها و دستاویزهای مهم انتقاد و اعتراض بارکلی بر هرگونه نظریه‌ی شناخت مبتنی بر اعتقاد به واقعیت بیرونی و سپس ادراک حسی است.

ترکیب علم مکانیک و پروتستانیسیم رقیقی که متفکران تجربی آن عصر ابداع کردند، با تمامی تناقضات و نالاستواری‌اش به مدت دویست و پنجاه سال دوام یافت. الاهیات مکانیکی به بورژوازی بریتانیا در حوزه‌ی دین به همان اندازه‌ی سازش‌اش با سلطنت و اشرافیت در سیاست خدمت کرده است.

نظریه‌ی دموکراسی بورژوایی

این نظریه‌ی حقوق فردی در دین (دموکراسی کلیسا) توأم با آموزه‌ی حقوق فردی در حقوق و سیاست است (دموکراسی دولتی). پرچم

دموکراسی رزمنده در ارتفاع (انقلاب پیوریتان) به دست برابری خواهان^۱ و آوازه‌گران ارتش کرامول افراشته شد که برنامه‌ی آنان بر آزادی کامل مذهب، یک جمهوری مشروط و پایان دادن به امتیازات انحصاری در اقتصاد و شکل‌های دیگر تأکید می‌کرد. لاک برنامه‌ی بنیادگرانه‌ی تند این نیروها را به لیبرالیسم معتدلی که متناسبِ ذائقه‌ی قشرهای فوقانی محافظه‌کاران پیروزمند در آستانه‌ی انقلاب بود سوق داد.

لاک نظریه‌پرداز برجسته - و یک متافیزیسین - حکومت بورژوایی مشروطه بود. از زمان او از این نوع دموکراسی نمایندگی صورت‌بندی و محدود شده چونان آیین لیبرالیسم تقدیس گردیده است. تصور می‌شود که اصول آن نکوهش‌ناپذیر و غیرقابل تردید است، اگرچه نمی‌توان آن را از تحول اجتماعی و منافع طبقاتی جدا دانست. در واقع این دو پیوندی انداموار با یکدیگر دارند.

در ردیف تاریخی تکامل ایدئولوژیک در جهان غربی دموکراسی بورژوایی جای خود را چونان مولود آموزش‌های عقلانی شده و سکولار مسیحیت درباره برابری می‌گیرد. انجیل‌ها می‌آموختند که تمامی انسان‌ها بدون توجه به موقعیت اجتماعی‌شان در پیشگاه پروردگار برابراند. این برابری خواهی صرفاً دینی برده و برده‌دار، ارباب و رعیت، ستمگر و ستمدیده، فقیر و غنی دروغ‌شریرانه‌ای بیش نبود. به‌رغم نتایج تسکین‌آمیز آن، در واقعیت زمینی، برده در زنجیر باقی ماند، فقیر کماکان گرسنه و نزار بوده و با وجود بزرگداشت پس از مرگ، رنج و شرمساری‌اش ادامه داشت.

مدافعان دموکراسی بورژوایی این تقاضای رازآمیز برای تساوی را به اصطلاحات سیاسی و حقوقی ملال‌آوری به‌وسیله‌ی نظریه‌ی قانون طبیعی برگرداندند. همه‌ی انسان‌ها به حکم طبیعت (یا عقل) در پیشگاه قانون

برابراند و باید در تعیین سرنوشت کشورشان صدا و رأی برابر داشته باشند. در اسطوره‌ی نظریه‌پردازانِ قانون طبیعی، این حقوق ذاتی و انتقال‌ناپذیر است و فرضاً مقرر بود که حکومت اصلی‌شان را از راه پیمان اجتماعی تشکیل دهند.

به نظر لاک، مردم باید قدرت تعویض شکل حکومت را هنگامی که احساس می‌کنند که توافق نخستین میان فرمانروا و مردم نقض گردیده است، محفوظ دارند. این اعتقادنامه‌ی سیاسی برای توجیه جایگزینی سلطنت مطلقه با نظام مشروطه‌ی زیر نظارت پارلمان بورژوازی به کار آمد. البته این جایگزینی با هزینه‌ی بالایی همراه بود.

برابری خواهان قبلاً این آموزه‌ی دموکراسی انقلابی را نه فقط علیه سلطنت و کلیسای مستقر بلکه علیه پارلمانِ درازمدتِ محافظه‌کار و دیکتاتوری نظامی کرامول مورد استفاده قرار داده بودند. این می‌توانست به آسانی سلاح هر جنبش توده‌ای علیه نظام ستمگر باشد. این یک سده بعد اثبات شد هنگامی که رهبران شورش ضدّ استعماری آمریکای شمالی، زیر تأثیر آموزش‌های لاک، دلایل خود را علیه حاکمیت بریتانیا برگرداندند. طنز قضیه این بود که لاک لیبرال الهام‌بخش نظری اهداف انقلابی آمریکا و فرانسه گشت. فلسفه‌ی او در واپسین مرحله بازتاب جهان‌بینی و نیز مطالبات بورژوازی انگلستان در شرایط گسترش آن بود.

محتوای مترقی فردباوری^۱ لاک در مبارزات علیه نیروهای فئودالی برای رأی مساوی، آزادی‌های فردی، آزادی انتخابات، آزادی وجدان، و اصول دیگر دموکراسی حداکثر بود. جنبه‌های ارتجاعی و رازورانه‌اش زمانی بروز کرد که حاکمیت سرمایه‌داری در زندگی اقتصادی و سیاسی سنگربندی شده بود.

دموکراسی پارلمانی بر دو ستون برپا شد. یکی این افسانه بود که نابرابری متداول شرایط اجتماعی و اقتصادی اثرات قطعی بر برابری آرمانی حقوق قانونی و سیاسی ندارد. همراه با آن، واقعیت حق مطلق مالکیت خصوصی بود.

خود لاک مدافع سرسخت منافع مالکیت خصوصی بود. در رساله‌ی حکومت مدنی‌اش او تمامی حقوق اساسی افراد را با مفهوم مالکیت، حفظ «زندگی، آزادی‌ها و مایملک‌شان» درمی‌آمیزد.

نظریه‌پردازِ لاک با کارورزی^۱ او هماهنگ بود. او شخصاً از تجارت برده سود می‌برد. او به‌مثابه دیر اتاق بازرگانی و مستعمره‌نشین‌ها به چارچوب یک قانون اساسی برای کارولینای شمالی و جنوبی در ساحل آتلانتیک که به‌صورت روشن برای جلوگیری از توسعه‌ی «دموکراسی متعدد» طراحی شد همت گماشت و تمامی قدرتها را در صاحبان فئودال متمرکز کرد. او از مجازات بیرحمانه رنجبران تهی‌دست در ویرجینیا و انگلستان دفاع کرد.

برای بورژوا لیبرال‌ها و نیز لیبرال‌های خرده‌بورژوا، معیارهای مطلق، ابدی دموکراسی پارلمانی از قرار معلوم مافوق واقعیت‌های اقتصادی و تمایز طبقاتی جامعه‌ی سرمایه‌داری قرار دارند. ولی این هر قدر صاحبان دارایی‌های بزرگ را خوش آید، حس عدالتخواهی را در میان تهی‌دستان آرام نمی‌سازد. اگرچه رنجبران ممکن است قادر نبوده باشند توضیح نظری یا تاریخی درباره‌ی این فریبکاری بدهند، اما نیک آگاه‌اند که یک‌جای این دموکراسی می‌لنگد که در آن ده‌ها هزار نفر بی‌وقفه کار کنند برای آن‌که ده نفر با تجمل زندگی کنند.

دگر دیسی تجربه‌گرایی

لاک طیف گسترده‌ای از پیروان و میراث‌داران داشت که پس از درگذشت او به نحله‌های متنوعی گراییدند و برخی به کلی به اردوگاه مخالف پیوستند. این برآیند منطقی عدم انسجام و ناکاملی تجربه‌گرایی بود.

امپری‌سیسم در همان بدو تولد ترکیب بی‌ثباتی از عناصر ماتریالیستی و ایده‌آلیستی بود، برآیند سازش میان دیدگاه‌های متضاد بر سر مسأله‌ی کلیدی فلسفه - رابطه‌ی میان تفکر و هستی. مفهوم دو لوله‌ی «تجربه» بیانگر رابطه‌ی عین-ذهن، در واقع سکوی پرتاب استنتاج‌های ماتریالیستی یا ایده‌آلیستی و بسته به این بود که کدام سوی رابطه بر آن تسلط دارد. درست به همان‌گونه که آب می‌تواند به وسیله‌ی تحلیل الکتریکی به هیدروژن و اکسیژن تجزیه گردد، به همین‌گونه امپری‌سیسم، بر حسب محرک‌ها و روش تعبیر و تأویل مفهوم مرکزی آن به ماتریالیسم و ایده‌آلیسم تقسیم شد.

حس‌باوری^۱

جریان ماتریالیستی تفکر در انگلستان از مسیر بیکن و هابز به لاک رسید. بیکن تردید نداشت که تجربه‌ی حسی درباره‌ی جهان، دانش‌های واقعی می‌دهد و در واقع تنها منبع موثق شناخت انسانی است. هابز ادامه‌دهنده‌ی راه وی، اصرار داشت که اشیای مادی به‌تنهایی قابل درک و شناخت‌پذیراند؛ خدا وجود دارد اما حقیقت آن نمی‌تواند اثبات گردد. به‌رغم عناصر متافیزیک و دینی ماندگار در فلسفه‌ی لاک، خط اصلی نظریه‌ی معرفت او در این مورد مشابه خط سلف او بیکن، و هابز است که معاصر وی بود. به‌نظر آنان تصورات ساده و بسیط تا آنجا که با اشیاء مولدشان مطابقت دارند، معتبراند.

این سوی تجربه‌گرایی توسط عده‌یی از متفکران سده‌ی هژدهم در انگلستان و فرانسه پالوده و تقویت گشت. بنیادی‌ترین آنان گزاره‌ی لاک را اخذ کرد که تمامی دانش‌ها از داده‌های حسی سرچشمه می‌گیرند و این گزاره را تا حدّ افراط ساده کرد. لاک این کار را نکرده بود. او بر آن بود که شناخت را از سه طریق می‌توان تحصیل کرد، از راه احساس، تأمل، شهود. کشیش فرانسوی - اتی‌ن کندياک (۱۷۸۰-۱۷۱۵) شهود را انکار کرد و تأمل را به احساس فروکاست. وی در کتاب اصلی خود رساله در باب احساس (۱۷۵۷) کوشید نشان دهد که کارکردها و شکل‌های تفکر چیزی جز استحاله‌های احساس انفعالی ساده نیستند. او به استناد الگوی خیالی تندیس‌ی که حواس او یکی پس از دیگری زیر تأثیر تأثرات خارجی بیدار شدند، کوشید نشان دهد که انسان‌ها قوای مُدرِک‌ه‌ی نخستین و تمامی محتوای شعور و شناخت خود را از راه احساس و مقایسه‌ی آنها به دست می‌آورند و گسترش می‌دهند.

این آموزه‌ی حسّ‌باوری که یک‌سویه‌ترین برآمد تجربه‌گرایی لاک بود، الهام‌بخش اصحاب دائرةالمعارف فرانسه نظیر هلوسیوس، لامتری، دیدرو و هولباخ و نیز مکاتب تجربی گوناگون هر دو ساحل آتلانتیک در سده‌های هژدهم و نوزدهم بود.^۱

فرهنگ فلسفه در مورد جان لاک می‌نویسد:

آثار او متعلق به «عصر بازگشت» (انقلاب شکوهمند ۱۶۸۶) است. او به مبارزه‌ی طبقات و احزاب به مثابه یک فیلسوف، اقتصاددان و نویسنده‌ی سیاسی پیوست. در اثر بزرگ خود جتار در باب فهم انسانی (۱۶۹۰) او نظریه‌ی شناخت تجربه‌گرایی

ماتریالیستی را که توسط نام‌گرایی هابز و خردگرایی دکارت درهم آمیخته شده بود، گسترش داد. لاک با مردود شناختن آموزه‌ی دکارتی در مورد ایده‌های فطری اعلام داشت که تجربه منبع منحصر به فرد تمامی تصورات و معانی (ایده‌ها) می‌باشد. تصورات و معانی یا از راه تأثیر اعیان خارجی بر اندام‌های حسی (ایده‌های احساس) یا از طریق توجه معطوف به وضع و فعالیت روح (ایده‌ی بازاندیشی) حاصل می‌شود. جایگزین دومی امتیازی بود به ایده‌آلیسم. از راه ایده‌ی احساس، ما در اشیاء کیفیات نخستین یا دومین را درک می‌کنیم. ایده‌های حاصل از تجربه تنها ماده‌ی شناخت‌اند نه خود شناخت. برای تبدیل شدن به شناخت، ماده‌ی ایده‌ها باید فرایند تعقل را که هم از احساس و هم از بازاندیشی متفاوت و موضوع مقایسه کردن و ترکیب کردن و انتزاع است بپیماید. از راه این فعالیت تصورات ساده به تصورات بغرنج تبدیل می‌شوند. به دنبال هابز، لاک ملاحظه می‌کند که شناخت کلی تماماً به زبان بستگی دارد. لاک با تعریف کردن شناخت چونان درک مطابقت (یا عدم مطابقت) میان دو تصور، تمامی شناخت نظری یعنی درک مطابقت تصورات به وسیله‌ی عقل را معتبر می‌داند. از سوی دیگر، دانش تجربی فقط محتمل است، زیرا اینجا درک تطابق تصورات به وسیله‌ی رجوع به داده‌های تجربه به دست می‌آید. ایمان ما به وجود اعیان خارجی بر مبنای حسیات است. لاک این نوع شناخت (دانش محسوس) را بالای احتمال ساده اما در زیر اعتبار شناخت نظری قرار می‌دهد. لاک اگرچه به محدودیت معینی از توان ما در شناخت جوهرهای مادی به ویژه روحی قائل بود ولی نباید او را ندانم گو، یا آگنوستیک به شمار آورد. به عقیده‌ی لاک

وظیفه‌ی ما شناخت همه چیز نیست بلکه آن چیزی است که برای پیش‌برد رفتار ما در زندگی عملی‌مان مربوط است و برای نیل به چنین دانشی توانایی‌های ما کافی است. در آموزه‌ی او در مورد قدرت دولت و قانون، لاک اندیشه‌ی گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی و شکل‌های گوناگون حکومت را گسترش داد. قصد دولت، به عقیده‌ی لاک حفظ آزادی و تملک حاصل از کار است. بنابراین حکومت نمی‌تواند خودکامه باشد. او آن را به (۱) قانونی (۲) اجرایی و (۳) فدراتیو تقسیم می‌کند. نظریه‌ی لاک درباره‌ی دولت کوشش برای انطباق نظریه با شکل سیاسی دولت است که در انگلستان در نتیجه‌ی انقلاب بورژوازی ۱۶۸۸ و سازش میان بورژوازی و قشر اشرافیتی که بورژوا شده بود، صورت گرفت. فلسفه‌ی او بر نسل‌های زیادی از متفکران تأثیر گذاشته است. این ایده که مردم خودشان باید نظام اجتماعی موجود را تغییر بدهند اگر برای فرد فرصت مناسب آموزش و تکامل فراهم نکرد، اهمیت زیادی در توجیه انقلاب بورژوازی داشت. یکی از گرایش‌ها در ماتریالیسم فرانسوی، منشأ خود را از لاک می‌گیرد. تمایز قائل شدن میان کیفیات اولیه و ثانویه توسط لاک به وسیله‌ی بارکلی ایده‌آلیست و هیوم آگنوستیک مورد استفاده قرار گرفت.

ایده‌الیسم بارکلی

تجربه‌گرایی توسط جورج بارکلی (۱۶۸۳-۱۷۵۳) به مسیر کاملاً متفاوتی افتاد. او با گرایش‌هایی از عصر خود که باورهای دینی را با تبیین پدیده‌ها برحسب ماده و حرکت بی‌اعتبار می‌ساختند، به پیکار برخاست. بر روی هم، تصویری که دانش‌های طبیعی از یک سو و اندیشه‌های فلسفی کسانی نظیر دکارت، اسپینوزا و به‌ویژه لاک از سوی دیگر پدید آورده بودند، پیش از هر چیز پایه‌های جهان‌بینی دینی و به عبارت بهتر هرگونه تلقی سنتی دینی از مسائل جهانی و انسانی را اگر نگوییم ویران دست‌کم سخت متزلزل کرده بود. تفکر بارکلی به‌طور کلی در واقع واکنشی بود در برابر این تصویر عقلانی نو از جهان. و نیز کوششی برای رهانیدن اصول و مبانی رویکرد دینی بود. بارکلی با انکار واقعیت مستقل جهان مادی و اثرات آنها بر اذهان، تجربه‌گرایی را به ایده‌الیسم سوق داد. تفکر او با استناد به اصل متعارف نظریه‌ی معرفت لاک که ذهن، برای شناختن اشیاء «واسطه‌ی دیگری جز تصورات خود ندارد»، فراهم شد. از این اصل وی به این نتیجه رسید که سرچشمه‌ی هرگونه آگاهی ما از جهان بیرونی معانی یا تصورات ذهنی ما از آنهاست. بنابراین علت معانی و تصورات ذهنی ما از اشیاء خود اشیاء نیستند، بلکه برعکس، این معانی و تصورات ذهنی ما از اشیاءست که تصور فریبنده‌ی وجود عینی مادی آنها را در ما پدید می‌آورد. بنابراین، داده‌های حسی وجودی جدا از ادراک ما از آنها ندارند. وجود اشیاء عبارت از صرفاً و منحصرأ در ادراک شدن‌شان است.

به این پرسش «برای اشیاء چه پیش می‌آید اگر هیچ‌کس برای ادراک آنها حاضر نباشد؟» بارکلی پاسخ می‌دهد: در آن صورت آنها در ذهن خدا هستند که این ادراکات را در وهله‌ی نخست او به ما می‌دهد.

بارکلی تجربه‌باوری را با طرد آخرین نشانه‌ی مادیت از آن، روی سرش قرار داد. در حالی که بیکن و هابز جوهر، جسم یا طبیعت را علت نخستین احساس‌ها، تصورات و شناخت ما می‌دانستند، بارکلی خدا را سازنده‌ی نهایی آنها معرفی کرد. در حالی که ماتریالیست‌ها بر وحدت تفکر و هستی تأکید می‌کردند، بارکلی تمامی هستی را کاملاً در تفکر ذوب نمود و بدین‌گونه این اضداد را یگانه ساخت. در صورتی که تجربه‌باوری لاک ماتریالیست، دین را به پس‌زمینه راند که جایی برای علم باز کند، بارکلی نظریه‌ی شناخت تجربی را به سلاحی برای ویران ساختن مبانی علم تبدیل کرد و ماتریالیسم، شکاکیت و خدا‌ناباوری را برای برقراری مجدد سلطه‌ی لرزان دین و حیانی بی‌اعتبار ساخت.

بارکلی مناقشه‌ی خود را علیه تمامی اجزاء آموزه‌های لاک که به ماتریالیسم مکانیکی گرایش داشتند معطوف کرد. جستاری در فهم انسانی لاک بر چهار گزاره استوار بود. (۱) جهان فیزیکی عبارت از جوهری است که ما از آن چیزی نمی‌دانیم جز آن‌که خارج از ما وجود دارد و دارای این نیروست که در ما تأثیر بگذارد. (۲) این جوهر حاوی کیفیات ذاتی معینی است (اندازه، شکل، سرعت، شماره، استحکام) که علم با آنها سروکار دارد. (۳) این کیفیات نخستین، برخی تصورات در ما به وجود می‌آورند که رونوشت‌های خودشان و کیفیات دومین‌اند (رنگ، طعم، بو، دما، صدا) که شبیه چیزی در اشیاء خارجی نیستند. (۴) ذهن قدرت آن را دارد که تصوراتی انتزاعی از تجربه‌ها و آزمایش‌های خاص تشکیل دهد. این تعمیم‌ها در آخرین تحلیل تغییر شکل موادی است که از احساس منفعلانه دریافت شده و با تأمل یا بازاندیشی سازمان یافته است.

بارکلی تمامی این ادعاها را واژگون کرد. او منکر وجود جوهر یا

کارکردهایی چون جوهر فیزیکی هر کیفیتی شد؛ او بر آن بود که هیچ تمایز قاطعی میان کیفیاتی که ما درک می‌کنیم وجود ندارد. ما دارای تصورات کلی انتزاعی نیستیم.

هدف اصلی حمله‌ی او مبنای ماتریالیستی موضع لاک، آموزه‌ی او در مورد جوهر چونان ماده‌ی نهانی، مانند^۱ و حصول‌ناپذیر پدیده‌ها بود. بارکلی حجت می‌آورد که ماده وجود ندارد؛ زیرا نه می‌تواند به وسیله‌ی حواس دریافت شود و نه به وسیله‌ی ذهن ادراک گردد. هیچ چیز نمی‌تواند جدا از ادراکات ما وجود داشته باشد. بنابراین «هستی همان ادراک شدن یا ادراک کردن است».

بارکلی این پدیدارشناسی محض را به این دلیل توجیه می‌کرد که احساس‌ها و تصورات نمی‌توانند از چیزی کاملاً برخلاف خودشان منفعل، سلبی، غیرقابل حصول و ناشناختنی که لاک از جوهر تعریف کرده بود مشتق شوند. این دو چیز هیچ قدر مشترکی با یکدیگر ندارند. عقیده به واقعیت جوهر کنش‌نااروای ایمان‌گورانه است.

بارکلی توانست واقعیت عینی جوهر را در نتیجه‌ی برداشت بسیار ناکافی از ماده‌ی تعریف شده‌ی فیزیک مکانیکی حذف کند، تعریفی که ماده را رخنه‌ناپذیر، نامتحرک و غیرقابل تغییر تصویر می‌کرد. برای لاک، زیربناده‌ی جوهری که مخزن کیفیات نخستین، مولد کیفیات دومین و علت غایی احساس‌هاست، فاقد هرگونه قدرت و عاری از تمامی فرایندهای درونی بود. بارکلی پرسید؛ علتی که موجب ادراکات متنوعی است که مردم تجربه می‌کنند چگونه می‌تواند چنین منفعل باشد.

این عیب در تعبیر مکانیکی از ماده را نخستین بار پیرو ایرلندی آزادفکر لاک، جان تولاند متذکر شد. در نامه‌هایی به سره‌نا (۱۷۰۴) او بر این باور بود که حرکت را مانند امتداد و استحکام چونان خاصیت نخستین و

ذاتی باید مورد ملاحظه قرار داد. خداوند ماده را فعال آفریده است. همه جا در طبیعت حرکت است؛ فقط برای حواس در نقاط معینی چنین می‌نماید که ایستایی و سکون وجود دارد. پژوهش عمیق‌تر، انرژی درونی و خودحرکتی را در تمامی اشیاء نشان خواهد داد. اما لاک جوهر را از حرکت محروم کرد و این بی‌توجهی به پویش درونی اشیاء برهان‌های بارکلی را علیه وجود جوهر مادی تقویت نمود.

نقد ایده‌آلیستی بارکلی جدایی کیفیات نخستین از کیفیات دومین را زیرکانه مورد انتقاد قرار داد و آن را بی‌اعتبار ساخت. (کیفیات نخستین عبارت بودند از تصاویر اشیایی که خارج از ذهن، در جوهر نامتفکری موسوم به ماده هستند، و کیفیات دومین اگرچه تولید شده‌ی کیفیات نخستین‌اند اکیداً ذهنی می‌باشند). او متذکر شد که دو گروه کیفیات همواره با هم پیدا می‌شوند و هر دو یکسان وابسته به ادراک‌اند.

بارکلی به درستی می‌دید که کیفیات نمی‌توانند به دو طبقه‌ی متضاد تقسیم شوند: یکی خارج از ما و دیگری درون ما. ولی از این واقعیت که هر دو گروه باید در جایگاه یکسانی باشند، ایده‌آلیسم او به این نتیجه رسید که آن دو باید به کلی درون ما باشند. بدین‌گونه وی خصلت دوجانبی کیفیات محسوس را که هر دو محتوایی عینی دارند که زائیده‌ی علل مادی هستند و به صورتی ذهنی بروز می‌کنند، گرفت. بارکلی ادراکات را که حلقه‌های میان واقعیت‌های بیرونی و ارگانیسم زنده هستند به هستنده‌های خود-محصور دگرگون کرد.

بارکلی با انکار جوهر جسمانی و جنبه‌ی عینی کیفیات، بر هیوم پیشی گرفت، که علیت فیزیکی را از واقعیت سلب کرد. لاک علت را چنین تعریف کرده بود که هر ایده‌ی ساده یا بغرنج را به وجود می‌آورد مثلاً گرما در موم میعان ایجاد می‌کند. گرما علت و میعان معلول است. برکلی هرگونه پیوند تکوینی میان پدیده‌ها را انکار کرد. یک تصور، تصور دیگری را به وجود نمی‌آورد. تنها رابطه‌ی نمادینی میان آنها وجود دارد. گرما صرفاً

نشانه‌ی آن است که ذوب شدن به دنبال خواهد داشت. این دو فقط به وسیله‌ی تداعی ذهنی و نه به وسیله‌ی روابط مادی، به یکدیگر می‌پیوندند. بارکلی این تصور از علیت را ساخته‌ی ذهنی محض دانست. قصد وی این بود که جدایی تصورات را از اشیای بیرونی پررنگ‌تر نماید. نظریه‌ی لاک درباره‌ی حقیقت بر نتیجه‌ی علیت و پیوند تکوینی میان تصورات در ذهن و واقعیت‌های جسمانی، با هر قدر فاصله‌ی میان آنها، استوار بود. برای لاک تصورات و معانی ذهنی ما نماینده‌ی خواص و مناسبات اشیای بیرونی می‌باشند و اصلاً وابسته به اذهان ما نیستند.

بارکلی بر این باور بود که ارتسامات یا تأثرات ما زنده‌تر از آن‌اند که رونوشت‌های اشیای بیرونی ساکن یا ماند باشند و هیچ پیوند یا ارتباطی میان این دو نوع هستند نمی‌توان برقرار کرد. ما نمی‌توانیم به فراسو یا به دنبال تأثرات حسی مان از اشیاء که صحت و سقم آنها را معلوم می‌کنند برویم.

بارکلی با مردود شناختن هرگونه تفاوت ماهوی میان تصورات و اشیای واقعی، نمی‌توانست حقیقت را در ارتباط آنها جست‌وجو کند. معیار او درباره‌ی حقیقت کاملاً ایده‌آلیستی بود. تصورات در ذهن من اگر مشابه تصورات همگان من باشند حقیقی‌اند و عینیت، نظم، ارزش و معنا و ضرورت تصورات مشترک ما به ایجاد و ابقای آنها توسط خداوندگار طبیعت بستگی دارد، یعنی به آن روح متعالی که با ما از راه زبان جهانی نمادهای حسی ارتباط می‌گیرد. بارکلی بر این باور بود که تأثرات و احساس‌های ما وابسته‌ی قدرت دیگر و بزرگتر از ماست.

بدین سان از دیدگاه بارکلی این اندیشه‌ی خداست که در هر لحظه، یعنی در هر لحظه‌یی که چیزی را ادراک می‌کنیم، تصور یا ایده‌ی آنها را در اندیشه‌ی ما پدید می‌آورد. او با فروکاستن واقعیت به انبوهی از معانی که از آنها در ذهن ما وجود دارد به هدفی که از آغاز برای خود نهاده بود یعنی انکار مادیت واقعیت بیرونی می‌رسد. او می‌گوید: «هر چیزی که مشاهده

می‌کنیم، می‌شنویم، حس می‌کنیم نشانه یا معلول قدرت خداست.» به نظر وی، تجربه یا آزمایش رهگذری است که از طریق آن خدا با آدمیان ارتباط می‌گیرد. مکانیست‌ها بر این باور بودند که خداوند طبیعت را آفرید و آدمیان می‌توانند در مورد معجزات و حکمت الاهی او از طریق پژوهش عملیات طبیعت بیاموزند. در روح‌باوری^۱ بارکلی، طبیعت جای خود را به خداوند می‌دهد که دارای تمامی استعدادها و توانایی‌هایی است که جوهر منفعل، بی‌ثمر و اسرارآمیز ماتریالیست‌ها فاقد آنهاست. قدرت الاهی فعال و مولد، از طریق ادراک و ذهن و نیز از راه وحی برای ما شناخته است.

خداوند احساس‌ها را با نظم پیوسته در ما برمی‌انگیزد و ذهن مشاهده‌گر او وجود مداوم اشیایی را که هیچ انسانی آنها را درک نمی‌کند ممکن می‌سازد. بدین‌سان عالم کاینات نه ترکیبی از دو طریق هستی مادی، طبیعت و انسان، آن‌گونه که ماتریالیست‌ها باور دارند، بلکه مرکب از ما و خدا یعنی دو صورت روح است.

بارکلی برای این که التزامی محکم برای اخلاق مسیحی و الاهیات انگلیکان فراهم کند به خداوند چون ناظم تجربه و علت ضروری تأثرات و احساس‌های ما توسل جست. برای مثال، او استدلال کرد که معجزات به این دلیل امکان دارد که خداوند می‌تواند در نظم اشیاء مداخله کند و رفتار عادی آنها را معکوس نماید.

سلاح نهایی بارکلی در انکار وجود جوهر مادی نظریه‌ی نام‌گرایانه‌ی^۲ او از ایده‌ها و تصورات بود. لاک آموزانده بود که ذهن توانایی تشکیل تعمیم‌ها را از رهگذر تهی ساختن تصورات طبع شده بر آن دارد، از تمامی اوضاع و احوال اتفاقی که این تصورات را شبیه چیزهای واقعی می‌سازد نظیر زمان، مکان، و تصورات ملازم دیگر به وسیله‌ی اشیاء خاص. این قدرت انتزاع امتیاز ویژه‌ی ذهن آدمی است که حیوانات از آن برخوردار نیستند.

بارکلی به کلی منکر چیزهایی نظیر تصورات عام انتزاعی یا توان تصور آنها شد. برای مثال او گفت من نمی‌توانم تصویری از مثلثی تشکیل دهم که نوع خاصی از مثلث، مورب، راست‌گوشه، متساوی‌الاضلاع و جز آن نباشد. او در اینجا تصویر روانشناختی‌ای را که از راه آن ما مفهومی را متصور می‌سازیم، با محتوای معنادار آن که به جنبه‌های ماهوی طبقه‌ای از اشیا اشاره دارد، مشتبه می‌سازد.

یافشاری بارکلی بر ویژگی ملموس و مشخص تجربه نتایجی به کلی منفی به بار نیاورد. او در میان نخستین اشخاص روزگار خود بود که عیب پنداشت‌های زمان و مکان مطلق را که ستون‌های فیزیک نیوتن را تشکیل می‌دادند تشخیص داد. اما وی از این تشخیص برجسته‌ی نسبیت مکان به این ادعا رسید که مکان انتزاعی توخالی است بدون مابه‌ازایی در واقعیت زیرا با هیچ درک بلاواسطه‌ی مطابقت ندارد.

او همچنین عقیده داشت که جوهر واژه‌ای بیش نیست، واژه‌ی توخالی زیرا عاری از هر صفات ویژه‌ی است.

بارکلی با امتناع از این که فراسوی ویژگی اشیای تجربه شده برود فرایند شناخت را در سطح اولیه و نازل آن متوقف کرد. شناخت با مشاهده‌ی پدیده‌های جداگانه و مفرد آغاز می‌شود. اما ذهن در طی تکامل، عمیق‌تر شدن و تعمیم دادن‌اش، هرآنچه در حجم ویژه‌ها و صورت‌های مقوله‌ها اتفاقی است کنار می‌گذارد و قوانینی را که بازتاب صفات مشترک، بنیادی و قطعی چیزها و ارتباط‌های آنهاست صورت‌بندی می‌کند.

مفهوم مکان تجریدی است از کیفیات فضایی مشخص و روابط متنوعی که بشریت با آن روبرو بوده است. این تعمیم‌ها آن‌گونه که بارکلی می‌پندارد عاری از معنا یا جوهر نیست بلکه مقوله‌ای سرشار از تمامی آن تعینات خاص مکان است که اشیاء را مشخص می‌کنند و وارد تجربه می‌شوند.

مفهوم ماده بازتاب یک جنبه‌ی به یکسان ماهوی واقعیت است. تمامی

انواع اشیا در همکنشی‌ها و روابط فی‌مابین‌شان وجود دارند. ماده یا جوهر واژه‌ی کلی یکپارچه‌ای است که با درون‌بینی ذهنی از کثرت بی‌پایانی از مظاهر متنوع‌شان استخراج شده است. ولی این تجریدی واقعی و عقلانی است نه صرفاً تجریدی پوچ و تخیلی. مفهوم ماده حقیقت عینی دارد زیرا مطابق سرشت بنیادی واقعیت است. این مفهوم عینیت اشياء را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد یعنی آن وجه حتمی مشترکی که به‌موجب آن آنها وجود دارند و به حساب خودشان کارکردی دارند مستقل از درک شدن به‌وسیله‌ی کسی، انسانی یا خدا.

ایده‌آلیسم بارکلی وابسته‌ی سلب صلاحیت کردن از این صفت کلی اشیا بود که سنگ‌پایه‌ی هر صورتی از ماتریالیسم است. روح‌باوری تسکین‌ناپذیر ادراکات جسم‌ناپذیر در ذهن‌های خدا و انسان که بارکلی برای از خود واگرداندن افاضات غیردینی ساخت، خود شکننده‌تر از یک پنجره‌ی شیشه‌یی بود. اما انتقادهای او نقاط آسیب‌پذیر گزاره‌های فلسفه‌ی تجربی را روشن کرد. این ضعف‌ها به‌وسیله‌ی جانشین بی‌واسطه‌ی بارکلی - دیوید هیوم - تا کنه آن مورد بررسی قرار گرفت. بارکلی به عنوان اسقف کلیسای انگلستان جوهرهای ذهنی، ذهن خدا و ذهن انسانی را از گلوله‌های مهلک تجربه‌گرایی ایمن داشته بود. اما هیوم شادمانه این پرسش کوتاه تجربه‌گرایانه را در میان می‌گذارد که بارکلی از کجا می‌داند که جوهر ذهنی وجود دارد؟ اما ساختار دیگری هم بود که بارکلی مسکوت گذاشته بود و آن موثقت و یکنواختی استوار قوانین علیّ طبیعت بود. آیا هیوم گذاشت این آخرین ساختار برجا بماند؟ به این پرسش در صفحات آتی خواهیم پرداخت.

فرهنگ فلسفه درباره جورج بارکلی:

جورج بسارکلی (۱۷۵۳-۱۶۵۰)، فیلسوف انگلیسی، ایده‌آلیست ذهنی. در ۱۷۳۴ اسقف کلوینه (ایرلند) شد. اثر اصلی او

رساله‌ای در اصول شناخت انسانی (۱۷۱۰) بود. بارکلی با رهسپار شدن از این قضیه که انسان هیچ چیز را مستقیماً درک نمی‌کند، نتیجه گرفت که اشیاء فقط تا جایی وجود دارند که بتوانند درک بشوند. (*esse est percipi*) در نزد بارکلی تصورات انفعالی هستند. آنها به واسطه‌ی جوهری غیرجسمانی - روح - که فعال است و نیز می‌تواند موجد تصورات شود، به ادراک درمی‌آیند. بارکلی در کوششی برای اجتناب از سولیپسیسم، کثرت جوهرهای روحانی و نیز وجود «ذهن جهانی»، خدا، را می‌پذیرد. او می‌گوید تصورات معانی بالقوه در ذهن خدا وجود دارند - اما بالفعل فقط در ذهن انسانی موجوداند. سپس بارکلی، مواضع ایده‌آلیستی عینی نزدیک به نوافلاطونی اتخاذ کرد بدین‌گونه که به وجود سرمدی تصورات در ذهن خدا اعتراف نمود. او در کوششی برای طرد ماتریالیسم به مفهوم ماده همچون مملو از تضادهای درونی و بی‌فایده در تحقیق برای شناخت حمله می‌برد. پایه‌ی انتقاد او از ماده نام‌گرایی ایده‌آلیستی بود. او نظریه‌ی لاک را در باب کیفیات اولیه و ثانویه مردود شناخت و اعلام کرد که تمامی کیفیات ذهنی‌اند. بارکلی با انکار توانایی علم برای ادراک جهان به‌طور کلی، وظیفه‌ی دانشمند را «تحقیق در فهمیدن زبان خالق طبیعت، نه ادعای تبیین اشیا از راه علل جسمانی و مادی» دانست. با این دلایل، او نظریه‌ی مکان مطلق نیوتن را انکار کرد و جاذبه‌ی او را به‌مثابه‌ی اصل مبتنی بر علت طبیعی حرکت اجسام مادی مورد حمله قرار داد، و حال آن‌که بنا بر فلسفه‌ی خود بارکلی تنها جوهر روحانی ممکن است فعال باشد. او محاسبه‌ی مقادیر بسیار کوچک لایب‌نیتس و نیوتن را مردود شناخت که تقسیم‌پذیری نامتناهی «مکان واقعی» را بپذیرد که با اصل بنیادی فلسفه‌ی خود او متناقض بود.

فصل ۲۸

عصر روشنگری

دقیقاً یکصد سال پس از آنکه دکارت در ۱۶۴۱ «تأملات» را نوشت و جهان را عمیقاً تغییر داد. و طی یکصد و بیست و پنج سال پس از مرگ دکارت در ۱۶۵۰ تا مرگ هیوم در ۱۷۷۶، زندگی فلسفی اروپا در نقطه‌ای اوج قوت، اعتماد به نفس، سرزندگی و خوش‌بینی بود که تا آن زمان سابقه نداشت. این دوره، از ۱۶۵۰ تا ۱۷۷۰ به عصر روشنگری مشهور است. جهان‌بینی فلسفی و مشرب عصر روشنگری سرتاسر اروپا و امریکا را فراگرفت. در امریکا، بنیانگذاران جمهوری - مثلاً جفرسون، مدیسون، آدامز، هامیلتون، به فلسفه‌ی روشنگری متعهد بودند. عصر روشنگری خود را چونان دورانی ارزیابی می‌کرد که در آن خرد انسانی بر طبیعت و انسانیت نور می‌افشاند، تاریکی سده‌های میانه را با فلسفه‌ی مدرسی (اسکولاستیک)، جزمیت دینی و سلطه‌ی سیاسی آن بر انداخته بود.

منبع این اعتماد به نفس، سرزندگی و خوش‌بینی عظیم چه بود؟ خوش‌بینی عصر روشنگری چنان بزرگ و گسترده بود که تنها می‌توانست از منابع بسیار متفاوتی نشأت گیرد. برخی از اعتماد به نفس آن از عصر نوزایی (رنسانس) و تجلیل آن از خرد انسانی مایه گرفته بود. منابع دیگر احساس تغییر و بالندگی ناشی از رشد پرشتاب تجارت؛ روش‌های جدید

استخراج معادن و بهره‌برداری کشاورزی، آغاز استفاده از ذغال‌سنگ به‌جای چوب، توسعه‌ی تولید فولاد و صنایع نساجی، پیدایش مراکز شهری نوین بود. طبقه‌ی متوسط نوخاسته که پیش‌تاز تمامی این تحولات بود، به‌زودی از حیث ثروت و قدرت و موقعیت از اشرافیت زمیندار کهن سبقت می‌گرفت. برای مردمی که در این زمان می‌زیستند، تجربه‌ی این تحولات گوناگون باید به این اعتقاد کمک کرده باشد که تغییر بزرگی در جهان روی داده، که خرد انسانی اکنون آزاد شده است و دانش با گنجایشی برای خوشبختی انسان فراسوی آنچه تا آن هنگام در مخیله می‌گنجید در حال بالندگی است.

اصول نیوتن: الگوی علمی. یک منبع عمده‌ی روشنگری، اعتماد به‌نفس و خوش‌بینی ناشی از رشد پرشتاب، سرزندگی و پیشرفت علوم بود. بزرگترین دستاورد از آن سر اسحاق نیوتن فیزیکدان بریتانیایی، در اصول ریاضی‌مند فلسفه‌ی طبیعی او در ۱۶۸۷ بود. کتاب نیوتن که بدون تردید اصلی‌ترین و باارزش‌ترین دستاورد عصر روشنگری است، اثری چنان سهمگین بود که تمامی پاره‌های پراکنده‌ی دانش موجود در اخترشناسی و فیزیک را در ذیل چند اصل ساده ترکیب کرده بود که چنان بزرگترین دستاورد علمی هر عصر به‌شمار می‌رود.

دکارت، کیلر و گالیله قدرت خرد انسانی را برای رخنه در قوانین طبیعت نشان داده بودند. اما کشفیات آنان فقط به عرصه‌های خاصی مثل حرکات سیارات محدود شده بود. پرسشی هنوز باقی بود: آیا فیزیک ریاضی‌مند می‌تواند کل عالم مادی و نه تنها اجزاء جداگانه‌اش را تبیین کند؟ نیوتن ثابت کرد که آری می‌تواند. قانون جاذبه‌ی او، قانونی برای کل جهان طبیعت بود: قانون جاذبه‌ی واحدی برای سیارات و اقمار آنها، زمین و قمر آن، برای اثرات جزر و مدی ماه بر اقیانوس‌ها و برای تمامی چیزهای این جهانی.

تمامی عالم طبیعی یا مادی، از نظر نیوتن ماشینی است، یک ماشین

جهانی. هر چیز درباره ماشین، از حرکت سیارات تا سقوط یک سیب از درختی، با قوانین مکانیکی حرکت، تبیین می‌توانست شد. جهان طبیعی، بدین‌گونه نظامی است از علل و معلول‌های ضروری‌اش، که در تمامی کنش‌هایش کاملاً جبری است. هر چیزی که در جهان طبیعی یا مادی روی می‌دهد نتیجه‌ی ضروری و اجتناب‌ناپذیر علل پیشین است؛ هیچ چیز نمی‌تواند غیر از چیزی باشد که هست؛ هر چیز آن چیزی است که ضرورت علیّی ایجاب کند. هیچ جسم مادی نمی‌تواند از جبریتِ ضروریِ علت و معلول رها باشد.

خیلی زود نیوتن نماد دانشمند عصر روشنگری شد. او نماد قدرت خرد علمی برای کشف قوانین عقلانی حاکم بر جهان مادی بود. شعرا در ستایش نیوتن نغمه‌ها سرودند. در میان آنها شعر انگلیسی آلکساندر پوپ شهرت یافت:

طبیعت و قوانین در شب پنهان بودند؛
خدا، نیوتن را آفرید و همه چیز روشن شد.

نظم عقلانی طبیعت، طبیعی و انسانی. زیر تأثیر نیوتن، فیلسوفان روشنگر سده‌ی هژدهم هم از الگوی فلسفی دکارت به الگوی فلسفه‌ای گرویدند که مانند هندسه طراحی شده بود، چونان یک نظام استدلال استقرایی از اصول بدیهی خودپیدا. فیلسوفان سده‌ی هژدهم زیر تأثیر کشفیات قوانین عام نظام‌مند و هماهنگ فیزیک، به الگوی نوینی برای فلسفه - جست‌وجوی نظم، هماهنگی و قانونمندی در تمامی طبیعت، جسمانی و انسانی پرداختند. اگر طبیعت مادی، نظامی است هماهنگ که بر آن قوانین ضروری طبیعت حاکم است که عقل می‌تواند آنها را کشف کند، چرا این در مورد طبیعت انسانی نیز صدق نکند؟ آیا قلمرو انسانی نیز جزئی از طبیعت نیست و قوانین نظام‌مند و هماهنگ بر آن نیز حکومت نمی‌کند؟

در انگلستان جان لاک فیلسوف، زودتر از این، در ۱۶۶۴ نشان داد که

یک قانون طبیعت حاکم بر موجودات انسانی وجود دارد که خرد انسانی آن را شناخته است. به نظر جان لاک تمامی موجودات انسانی عقلانی‌اند، همگان از حیث برخورداری از حقوق طبیعی زندگی، آزادی و دارایی خود یکسان‌اند و هیچ الزامی را نمی‌توان بر حقوق دیگران تحمیل کرد. کلمات جان لاک به خاطر سیردنی است: «و عقل... به نوع بشر که جز به حکم آن عمل نمی‌کند می‌آموزد که چون همه مساوی و مستقل‌اند، هیچکس نباید به جان، سلامت و آزادی یا اموال دیگران لطمه وارد کند.»

با این سخنان جان لاک انقلاب ۱۶۸۸ را توجیه کرد، انقلابی که غالباً انقلاب بدون خونریزی خوانده می‌شد و سرانجام به خودکامگی سلطنت بریتانیا پایان داد و قدرت را به دست مردم و نمایندگان آنها در پارلمان واگذار نمود. سخنان جان لاک که مؤید قانون طبیعی و حقوق طبیعی برای تمامی موجودات انسانی بود، خیلی زود برای توجیه انقلاب ۱۷۷۶ آمریکا و انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه به کار رفت. سپس به گونه‌ای رسا و روشن در اعلامیه استقلال ایالات متحده به زبان توماس جفرسون راه یافت: «ما به این حقایق بدیهی باور داریم که همه‌ی انسان‌ها مساوی آفریده شده‌اند و خالق‌شان به آنان حقوق مسلم و انتقال‌ناپذیری از جمله زندگی، آزادی و کوشش برای تأمین سعادت بخشیده است...»

در عصر روشنگری خرد انسانی چونان پادشاه سلطنت می‌کرد. خرد نشان داده بود که عالم کائنات به موجب قوانین علمی اخترشناسی، فیزیک، شیمی و اندام‌شناسی؛ بسامان، قانونمند و هماهنگ است. و در این هماهنگی عقلانی عالم، از رهگذر قانون طبیعت و حقوق طبیعی، لاک جایی را برای موجودات انسانی پیدا کرده بود. اما در چارچوب عصر خرد و خوش‌بینی، دیدگاه دیگری به پیدایی می‌آمد که مقدر بود خردگرایی متکی به نفس عصر روشنگری را از بیخ و بن براندازد.

اصول نیوتن: خردگرایی یا تجربه‌گرایی. البته این دیدگاه تجربه‌گرایی بود که مشاهده‌ی حسی را یگانه منبع موثق شناخت می‌دانست. تجربه‌گرایی در

نخستین سال‌های سده‌ی هفدهم زیر همان فشاری به‌پیدایی آمد که خردگرایی را به‌وجود آورد با این رسالت که نظریه‌ای درباره‌ی روش مورد استفاده‌ی علوم نوین، یعنی مهمترین تحول فکری جهان مدرن را ارائه دهد. نیوتن چه روشی را در استقرار قانون جاذبه‌ی خود به‌کار برد؟ هر دو خردگرایان و تجربه‌باوران مدعی‌اند که نیوتن در طرف آنان است. چنان‌که دیدیم خردگرایی مدعی است که عقل مهم‌ترین منبع و آزمون حقیقت است. خردگرایان با دکارت موافق‌اند که در تمامی عرصه‌های شناخت ما باید با اصول روشن و متمایز و بدیهی و صادق آغاز کنیم و از آنجا حقایق دیگر را به‌منظور ایجاد یک نظام منطقی-استقرایی حقایق استنتاج نماییم. خردگرایی گوشزد می‌سازد که این آن چیزی است که در مورد علوم نوین روبرو به تکامل صدق می‌کند: کاربرد اصول عقلانی و استقراء برای ایجاد نظام مطلقاً متیقن شناخت. به‌نظر خردگرایان، این همان چیزی است که نیوتن به‌یاری آن نظام استقرایی مکانیک را بنا نهاد. او با استدلال از مفاهیمی نظیر جرم، انرژی، و قوانین حرکت، تبیین کل عالم کائنات را استنتاج کرد. اما تجربه‌گرایی با توجه به کار نیوتن گوشزد می‌سازد که روش وی به‌هیچ‌وجه با کار دکارت همخوانی نداشت و درست معکوس او بود. بنا به‌نظر تجربیان، نیوتن با مشاهده‌ی داده‌ها، با داده‌های تجربه‌ی حسی، با کمک ابزارهای علمی نوین آغاز کرد. نیوتن فقط برپایه‌ی نظامی که با مشاهده‌ی داده‌های تجربه به‌دست آورد، توانست نظامی منطقی از قوانینی که خود کشف کرد بنا سازد.

روشنگری در فرانسه

چه کسی یا کسانی این اندیشه‌های فلسفی را که الهام‌بخش انقلاب فرانسه بود پراکندند؟ عجیب است که هیچ‌یک از کسانی که تاکنون در فهرست بزرگترین فیلسوفان جهان نظیر افلاطون، دکارت، هیوم، کانت یا

هگل جای داشته‌اند، در شمار آنان نبودند. اهمیت فلسفه‌ی عصر روشنگری در فرانسه در طی سال‌های میانی سده‌ی هژدهم توسط گروهی که فیلسوف خوانده شدند آشکار شد. اینان از نوع فیلسوفان دانشگاهی حرفه‌ای نظیر کسانی که در «سوربن» پاریس تدریس می‌کنند نبودند؛ از شمار روشنفکران اندیشه‌پرداز، فعالان سیاسی در علوم یا هنرها، روزنامه‌نگاران، فیلسوفان کافه‌نشین بودند. این‌ها کسانی بودند که اندیشه‌های روشنگری را مردم‌پسند می‌کردند و در لایه‌های گسترده‌ای از مخاطبان در سراسر فرانسه می‌پراکندند. در میان این به‌اصطلاح فیلسوفان معروف‌ترین‌شان ولتر (۱۷۸۸ - ۱۶۹۴)، شاعر، نمایشنامه‌نویس، مورخ و پژوهشگر اجتماعی بود که به دلیل اثر طنزآمیزش *کاندید* شهرت یافت. دیدرو (۱۷۱۳ - ۸۴)، پژوهشگر، نمایشنامه‌نویس، فیلسوف، داستان‌پرداز، بزرگترین شخصیت روشنگری فرانسه و ویراستار *دانشنامه‌ی بزرگ* مشهور (البته با کمک دالامبر) نیز در شمار آنان بود که به طرزی مرموز برای انقلاب تبلیغ می‌کرد. فیلسوفانی نظیر لامتری (۱۷۰۹ - ۵۱)، هلوسیوس (۱۷۱۵ - ۷۱)، و هولباخ (۱۷۲۳ - ۸۹) نمایندگان پرشور ماتریالیسم فلسفی و علوم جدید و ریاضیدان - فیلسوفانی چون دالامبر و کندورسه از فعالان روشنگری فرانسوی به‌شمار می‌آمدند.

در این هنگام، در میانه‌ی سده‌ی هژدهم دکارت و نیوتن تنها نمادهای گذشته‌ی پیشرفت سریع «عصر علم» بودند که انتظام، هماهنگی و قانونمندی کل طبیعت، مادی و انسانی را آشکار ساخت. نبرد میان کلیسا و علوم جدید طی متارکه‌ای پایان یافته بود. فیلسوفان در نبرد خردگرایی علیه تجربه‌گرایی، در نبرد هیوم با دکارت شرکت نداشتند. به‌جای ورود به مناقشه‌ی میان خردگرایی و تجربه‌گرایی، اینان بین این دو گرایش در نوسان بودند. آنان از مزایای هر دو طرف برای مقاصد فلسفی و سیاسی‌شان سود می‌جستند و به معنایی التقاطی بودند. در هر دو سو گرایش‌های سیاسی متفاوت وجود داشت، از سویی گرایش به اصلاحات یا برقراری

سلطه‌ی کلیسای کاتولیک بر فرانسه و سلطنت مطلقه و از سوی دیگر استقرار نظام اجتماعی و سیاسی نوین مبتنی بر فلسفه‌ی روشنگری و حقایق علم و حقوق طبیعی انسان.

اسارت عقل. چرا این حقایق طبیعت مادی و طبیعت انسانی، حقایق علم و حقوق طبیعی چنین دیر برای ما شناخته شده است. فیلسوفان می‌گویند این از آن روست که عقل تاکنون در زنجیر بوده است؛ عقل در سراسر تاریخ در قید و بند حرص و آز برخی گروه‌های تاریخی قابل تشخیص بوده است. عقل اما اکنون دارد خود را از زنجیرهایی که قدرت نهادینه شده‌ی پادشاهان فرانسه و کلیسای روم بر گردن‌اش انداخته، آزاد می‌کند. روشنگران فرانسوی این دو نهاد را متهم کردند که با منحصر کردن سواد و آموزش که وسیله‌ای برای روشنگری هستند، و با همدستی یکدیگر توده بزرگی از مردم را در بی‌سوادی و جهل و بدین‌گونه ضعف و فقر نگه می‌دارند.

تلقین کردن باورهای کذب. افزون بر این، فیلسوفان مزبور پادشاه و کلیسا را به تلقین کردن باورهای کذب (پیشفرض‌ها و پیشداوری‌ها) به عامه‌ی مردم در راستای حمایت از منافع این نهادهای حاکم متهم کردند. باورهای کذبی نظیر حقارت مردم عادی، به‌لحاظ هوش و خلیات، اما اکنون که عقل زنجیرهایش را پاره کرده است، می‌توان کذب این اندیشه‌ها را نشان داد: (۱) با توسل به پرسش‌های تجربیان چگونه می‌دانید؟ یا (۲) با توسل به حقایق جدیدی که علم از طبیعت مادی کشف کرده است یا (۳) با توسل به حقایق جدیدی از طبیعت انسانی که از طریق عقل، داده‌های حقوق طبیعی، برابری در برابر قانون و عقلانیت همگانی به اثبات رسیده است. و بنابراین کذب اعتقاد به حقارت عامه‌ی مردم نسبت به اشرافیت و روحانیت از طریق این اصل نشان داده می‌شود که تمامی انسان‌ها برابرند؛ و نادرستی اینکه طبقات فرودست برای حکومت کردن مناسب نیستند، با این اصل ثابت می‌شود که تمامی انسان‌ها از عقل برخوردارند؛ اعتقاد

قرون وسطایی به اجتناب‌ناپذیری رنج بردن از بیماری و فقر با این پرسش به چالش کشیده می‌شود که چگونه می‌دانید؟ کذب باور به اینکه زمین مرکز کائنات است را علم نیوتنی ثابت کرده است. برای فیلسوفان روشن بود که در سرتاسر تاریخ گروه‌های نیرومندی نظیر کلیسا و دولت در فرانسه از اندیشه‌های فلسفی و دینی برای پیشبرد منافع خود سود می‌جستند. اینجا فیلسوفان فرانسوی به کشف مفهوم ایدئولوژی که کارل مارکس به‌زودی آن را پروراند نزدیک شدند. ایدئولوژی در نزد مارکس، به ساده‌ترین شکل به معنای دستگاهی از تصورات ظاهراً حقیقی اما فریبنده‌ای است که طبقه‌ای اجتماعی بر تفکر طبقه‌ی دیگر مسلط می‌گرداند برای اینکه آنها را استثمار کند، همچنان که طبقه‌ی سرمایه‌دار به تفکر کارگران تسلط می‌یابد. حقایق طبیعت مادی و طبیعت انسانی انسان‌ها را آزاد خواهند کرد. فیلسوفان اعلام کردند که اکنون برای نخستین بار در تاریخ، موجودات انسانی از رهگذر قدرت عقل‌شان حقیقت را درک می‌کنند، حقیقت علم و حقوق طبیعی را می‌گسترند و این حقایق آنان را آزاد خواهند کرد. انسان نوین عصر روشنگری به واسطه‌ی عقل به نظریه‌ای مجهز است که او می‌تواند آن را به اجرا گذارد. نهادهایی که بر تصورات کاذب، خرافات، پیشداوری‌ها استواراند، به‌خلاف حقایق طبیعت مادی یا طبیعت انسانی باید یا اصلاح یا نابود شوند. دنیای انسانی باید با نهادهایی که در خدمت قانون طبیعی پیشرفت‌اند، بازسازی گردد. فریاد «نابودباد» ولتر علیه کلیسای روم طنین‌انداز بود. حاکمیت پادشاه خودکامه نیز باید جای خود را به جمهوریت می‌داد. از آنجا که نهادهایی چون کلیسا و دولت مطلقه به انسان‌ها ستم روا می‌دارند، آنان را قربانی می‌کنند و مورد استثمار قرار می‌دهند، باید همراه با اعتقادات کذبی که از آنها دفاع و حمایت می‌کنند، نابود شوند. لامتری می‌گوید: «بیایید باور به نیروهای فراطبیعی، و فناپذیری روح و تمامی جزمیات کلیسا را به‌دور افکنیم.»

تا آن زمان مردم هرگز به دانش خود از طبیعت مادی، سرشت انسانی،

اخلاق و سیاست چنین اعتمادی نداشته بودند. آنان به این باور رسیدند که می‌توانند دنیای اجتماعی و سیاسی را بر بنیادی از حقیقت جهانروا نوسازی کنند. آنان به این باور رسیدند که به‌زودی بر تمامی دانش لازم برای اصلاح جهان تسلط خواهند یافت.

قانون طبیعی پیشرفت. محرک‌ترین و چشم‌گیرترین درخواست روشنگران فرانسوی، دعوت به حقوق طبیعی: آزادی، برابری، و مالکیت بود. فیلسوفان از برادری و خواهری عمومی بشریت سخن می‌گفتند و دعوت به پایان دادن تضاد طبقاتی یا تضاد مبتنی بر نژاد، جنسیت یا ملیت می‌کردند. آنان دورنمای آینده‌ی درخشان برای تمامی انسان‌ها را نمایش می‌دادند که ضامن آن قانون طبیعی و ضروری پیشرفت بود: قانون طبیعی عقل انسانی کشف حقایق علمی درباره طبیعت و به اجرا گذاردن این دانش گسترده به‌صورت فن‌آوری به‌سود بشریت است و نیز کشف حقایق درباره طبیعت انسانی و به اجرا گذاردن آنها به‌صورت اصلاحگری یا دگرگونی تمامی نهادهای اجتماعی.

فیلسوفان فرانسوی، با این مفهوم نشئه‌آور و نشاط‌انگیز که موجودات انسانی اکنون حقیقتی در اختیار دارند که به‌موجب آن می‌توانند جهان را تغییر دهند؛ رؤیای سیاسی کارل مارکس را در سده‌ی نوزدهم پیش‌بینی می‌کردند (همانگونه که آنان منظور مارکس را از ایدئولوژی پیش‌بینی کردند) که ما اکنون دارای نظریه (یا فلسفه)‌ای هستیم که برای تصمیم‌گیری جهت تغییر شکل جهان انسانی کفایت می‌کند. در تفکر فیلسوفان دیگر فلسفه نه چنان صرفاً بازتاب انفعالی حقیقت جاوید یا حتا مسائل کنونی بلکه چنان قدرت و نیرویی که می‌تواند جهان را تغییر دهد، تلقی می‌گشت.

سلطنت وحشت. در سال ۱۷۹۳، انقلاب فرانسه به مرحله‌ای رسیده بود که سلطنت وحشت خوانده شد. با تشدید انقلاب، مهار آن به‌دست حزب افراطی چپ - ژاکوبین‌ها - افتاد و به‌زودی گروهی انقلابی تندرو به

حاکمیت رسیدند. به جای فرمان حقایق عقل، صدای مردم تنها منبع حقیقت شد. دشمنی که باید نابود می شد نه باورهای کذب، بلکه هر فرد یا گروه سیاسی بود که به نظر می رسید با اراده‌ی مردم مخالف است. این سلطه‌ی وحشت بود که در آن انقلاب رهبران خود را می بلعید؛ این یکی از خونین ترین صحنه‌های وحشت و خشونت در تاریخ اروپا بود.

برای فیلسوفان که اکثر آنان در این هنگام مرده بودند، سلطنت وحشت چونان قلب ظلمات به نظر می رسید چنان که برای مارکی دو کندورسه، آخرین فیلسوف که یکی از قهرمانان انقلاب امریکا بود چنین شد. او همراه با تامپین نخستین پیش‌نویس قانون اساسی جمهوری فرانسه‌ی نوین را پس از مرحله‌ی خشونت‌آمیز اولیه انقلاب نوشتند اما پیش‌نویس مردود اعلام شد و هنگامی که کندورسه از تجدیدنظرها در آن انتقاد کرد به اتهام توطئه علیه جمهوری بازداشت و محکوم به اعدام توسط گیوتین گشت. کندورسه در حالی که پنهان شده بود، هنوز به تصور نشئه‌آمیز پیشرفت و به آرمان‌های آزادی، برابری، آموزش همگانی، صلح جهانی وفادار بود. او یک فلسفه‌ی تاریخ نوشت که در آن تاریخ نوع بشر را چونان حرکتی به جلو معرفی کرد. به رغم موانع، از طریق مراحل پیشرفت به سوی آینده‌ی پرشکوهی که مکمل انسانیت، آگاهی، سلامت و سعادت، الغای تمامی نابرابری‌هاست او برای سرتاسر عصر روشنگری با این کلمات شوق‌انگیز سخن می گوید:

روزی خواهد رسید که خورشید تنها به انسان‌های آزادی که به عقل چونان استاد و ارباب خود می‌نگرند خواهد تابید و جباران و بردگان، کشیشان و ابزارهای خائنانه‌شان فقط در صفحات تاریخ و در صحنه‌های تآثر حضور خواهند داشت.

و با این اندیشه‌ی برانگیزنده نتیجه می‌گیرد:

این تصویر از بشریت... که با گام‌های محکم و مطمئن به سوی دستیابی به حقیقت، فضیلت و خوشبختی گام برمی‌دارد... به فیلسوف منظره‌ای را نشان می‌دهد که به لحاظ خطاها، جنایات و بی‌عدالتی‌هایی که بر اثر آنها زمین هنوز آلوده است و قربانی آنها اغلب اوست، به خود تسلی می‌دهد.

و قربانی او بود. به او اطلاع داده شد که محل اختفای او لو رفته و به زودی به آنجا یورش خواهند آورد. او به اطراف پاریس گریخت و در میخانه‌ای مخفیگاهی جست. اما خوشبختانه پیش از آنکه به گیوتن سپرده شود، از حمله‌ای قلبی یا خوردن قرصی سمی از پای درآمد.

انقلاب فرانسه: ناسازنماها و برگشت‌ها

انقلاب فرانسه که نمونه‌ی عالی انقلاب در جهان مدرن به‌شمار می‌رود، اکنون با ناسازنماها و ارائه پیام‌های متضاد به صورت معما درآمده است. فلسفه‌ی راهنمای آن، فلسفه‌ی روشنگری عقل، سامان عقلانی و هماهنگی طبیعت و سرشت انسانی است اما برآیند ناخواسته‌ی آن عبارت است از یک بازگشت، متضاد عقل، سلطنت وحشت و شهوات غیرعقلانی آن و خشونت توده‌ی مردم. اهداف سیاسی آن عبارت بود از سرنگونی رژیم لویی شانزدهم و تعویض آن با جمهوری - اما انقلاب با بازگشت دیگری، نتیجه‌ی ناخواسته‌ی ظهور ناپلئون در قدرت چونان امپراطور فرانسه پایان یافت که حاکمیت آهنین او بسیار کارآمدتر از خودکامگی پادشاه معدوم بود. افزون بر این، انقلاب فرانسه چونان نمایش شکوهمند پیکار انسانی برای آزادی بود به همانگونه که نمایش شرم‌آوری از غوطه‌ور شدن در شوریدگی و آدم‌کشی عوام‌الناس حق به جانب بود. هیچ‌یک از این ناسازنماها یا پارادوکس‌ها برای هگل فیلسوف آلمانی که برگشت‌ها، طنزها و ناسازنماها را در ساختار فلسفه‌ی خود گنجانید گران درنیامد.

فصل ۲۹

شکاکیت هیوم

چنانکه گفته شد عصر روشنگری، عصر خرد، عصر خوشبینی از این باور شورانگیز برخاست که سرانجام بسیاری از قوانین راستین طبیعت کشف شده و اینکه این قوانین طبیعت، قوانین علی مطلق و ضروری‌اند، اما هیوم تصور پیشرفت عصر خرد را برهم زد. او مباحثات عصر روشنگری را به قوانین علی ضروری، مکانیک نیوتن و قوانین علوم دیگر را با افکار مطلق قوانین علی ضروری درهم شکست. چگونه هیوم با پرتاب گلوله‌ی مهلک تجربه‌گرایی به این ساختار عظیم توفیق یافت؟ پرسشی است که در این فصل به آن خواهیم پرداخت.

زندگی هیوم در جزئیات ظاهری‌اش نامتوازن است. او در ادینبورو اسکاتلند در ۱۷۱۱ زاده شد و در فقر نجیبانه‌ای در ملک خانوادگی هیوم بنام «ناین‌ولز» در شرق اسکاتلند، رشد یافت.

هیوم به مدت سه یا چهار سال در دانشگاه ادینبورو حضور یافت و شانزده سال‌اش تمام نشده بود؛ بی‌آنکه مدرکی بگیرد آنجا را ترک گفت. در آغاز بر طبق آرزوی خانواده‌اش به تحصیل حقوق پرداخت. وی اما در زندگی‌نامه‌اش به ما می‌گوید که پنهان از چشم خانواده‌اش، حریصانه به مطالعه‌ی فلسفه روی آورد.

«عرصه‌ی نوینی از تفکر». وی پس از سه سال که در طی آن نظرات فلسفی خود را تدوین می‌کرد و در عین حال به تلاش خود در تحصیل حقوق ادامه می‌داد، شرح می‌دهد که «برای من عرصه‌ی نوینی از تفکر گشوده شد» که چنان هیجان‌انگیز بود که او را وادار نمود هر چیز دیگری را رها کند و خود را به کلی وقف آن سازد. اکنون حقوق برای او «تهوع‌آور» می‌نمود. در نتیجه وی بی‌درنگ تحصیل حقوق را ترک و از تأمین مالی احتمالی‌اش صرف‌نظر کرد. وی شش ماه در «عرصه‌ی تفکر»ی که به روی او گشوده شده بود کار کرده و به‌نوعی مکاشفه‌ی عقلی رسید. او چه دیده بود؟ این عرصه‌ی نوین تفکر چه بود که به او این احساس دست داده بود که استاد، فاتح و نابودکننده‌ی کل فلسفه‌ی گذشته شده است؟ ما می‌توانیم منبع مکاشفه و هیجان متعاقب او را از یادداشت‌ها، نامه‌ها و زندگی‌نامه‌ی خودنوشت او بازسازی کنیم. او آثار فرانسیس هاجه‌سن، فیلسوف اسکاتلندی در دانشگاه گلاسگو را کشف کرده بود که گفته بود اصول اخلاقی نه بر انجیل، چنان‌که مسیحیت می‌گوید و نه بر عقل، چنان‌که افلاطون و سقراط گفته بودند استوار نیست. هاجه‌سن می‌گفت باورهای اخلاقی ما فقط بر احساسات و عواطف مثبت و منفی ما اتکا دارند.

پیشرفتی که هیوم تجربه‌گرا در این میانه داشت این بود: چرا این نگرش را گسترش ندهیم که باورهای اخلاقی نه الهی نه عقلانی بلکه بیانگر احساسات ما به تمامی باورهای ما هستند؟ مگر چه می‌شود اگر بگوییم تمامی معرفت ما اصلاً معرفت نیست و ایقان و قطعیت ندارد بلکه فقط مبتنی بر احساس‌های ماست و آنچه حواس ما به ما می‌دهد حقیقی است؟ بدین‌گونه تمامی دستاوردهای بزرگ علم نوین اخترشناسی، فیزیک، شیمی و اندام‌شناسی - تمامی این شگفتی‌های عصر روشنگری - یوچ و بیهوده بوده‌اند. آنها چیزی جز احساسات و عواطف نیستند که آنچه ما بارها و بارها به شیوه‌ای بسامان ادراک می‌کنیم حقیقی است.

جهان‌بینی فلسفی مهیج هیوم ترکیبی بود از تجربه‌گرایی لاک و بارکلی

که بنا بر آن شناخت تنها ناشی از ادراک حسی است، و فلسفه‌ی اخلاقی فرانسویس هاچه‌سن که معتقد بود اخلاق ناشی از احساسات یا عواطف است. هیوم با ترکیب این دو برداشت، به حرکت به سوی این اندیشه‌ی تکان‌دهنده که بهترین دانش ما، قوانین علمی ما، چیزی جز ادراک‌های حسی نیستند، که احساس‌های ما، ما را به باور داشتن هدایت می‌کنند پیش رفت. بنابراین هرگونه دانش ما مشکوک است؛ ما فقط ادراک‌های حسی و احساسات داریم. در این افکار هیوم جوان یک شک‌گرایی افراطی و بنیادی دیده می‌شد، یک صورت افراطی شک کردن در امکان اینکه یقین در دانش قابل وصول است. شک‌گرایی روشمند دکارت در قیاس با هیوم محافظه‌کار می‌نمود. دکارت با روش شک‌گرایانه در نظر داشته بود که بنیادی برای شناختی متیقن و مسلم فراهم کند. در حالی که چنین می‌نمود هیوم در نظر دارد بنیاد هر شناختی را که متضمن یقین بود برافکند.

نظریه‌ی شناخت هیوم

۱. بنیاد کل شناخت. اکنون باید نگاه دقیق‌تری به فلسفه‌ی هیوم و شیوه‌ای که در آن گلوله‌ی مهلک‌اش را شلیک می‌کرد بیفکنیم. در مقدمه‌ی رساله در طبیعت انسانی او می‌گوید قصد او مطالعه‌ی علم انسان و تبیین مبادی طبیعت انسانی است. او نیز مانند نیوتن که مکانیک را به چند اصل ساده فروکاست، او نیز می‌خواست با علم انسان چنین کند. اما او چرا می‌خواهد این کار را انجام دهد؟ بدین سبب که علوم دیگر بر علم انسان استواراند. بنابراین مطالعه‌ی علم انسان، علم طبیعت انسانی، در واقع مطالعه‌ی بنیاد تمامی شناخت انسانی است. آنچه هیوم در نظر دارد انجام دهد، با توجه به تمامی شناخت ما این پرسش‌هاست: (۱) شما چگونه می‌دانید؟ خاستگاه این شناخت کدام است؟ (۲) حدود شناخت انسانی چیست؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که تجربه‌گرایی طرح می‌کند و هیوم آنها را پی‌گیرانه و

بی‌رحمانه پیش می‌برد. و او از پیش می‌داند که چه نشان خواهد داد: اینکه ما شناخت نداریم بلکه فقط باورهایی داریم که احساس می‌کنیم حقیقی هستند.

۲. یورش به اصل دوگونه شناخت. چرا هیوم در تعقیب فیلسوفان و حکمای الهی با این پرسش‌های تجربه‌گرایانه رساله خود را با تحقیق بنیادهای شناخت انسانی آغاز کرد. قصد وی در پرسش بنیادهای کل شناخت نشان دادن این است که تنها یک بنیاد وجود دارد شامل یک نوع شناخت، شناخت با واسطه‌ی ادراک حسی. قصد او بی‌اعتبار کردن باور فلسفی کهن، باور به دوگونه شناخت (۱) گونه‌ای که شناخت عادی و سطح پایین جهان محسوس است، جهان جریانی که افلاطون عقیده‌ی راستین خواند و دکارت تصورات مغشوش حواس نامید. (۲) برای افلاطون و نیز دکارت سطح عالیت‌تری از شناخت وجود دارد که منبع آن عقل و موجد یقین است. افلاطون خط انفصال شناخت را ارائه می‌دهد و تصور صعود بر نردبان شناخت را از جهان قابل رؤیت به گونه‌ی عالیت‌تری از حقیقت که با شناخت صور ابدی جهان معقول به دست می‌آید، دکارت این سنخ عالیت‌ر شناخت را حقیقت عقلانی، حقیقت تصورات روشن و متمایز می‌خواند.

افلاطون و دکارت هر دو از این فرض آغاز می‌کردند که دوگونه شناخت وجود دارد: شناخت به واسطه‌ی ادراک حسی و شناختی که منبع آن در عقل است و این نوع شناخت است که ما را قادر می‌سازد حقیقت را درباره واقعیت بشناسیم و بدین‌گونه یک مابعدالطبیعه، یعنی نظریه‌ای درباره سرشت واقعیت داشته باشیم. مابعدالطبیعه‌ی افلاطون معطوف به نظریه‌ی او درباره صور است، مابعدالطبیعه‌ی دکارت معطوف به نظریه‌ی جزیرهای روحی و جوهرهای جسمانی است.

هیوم، خود دو نوع شناخت را انکار می‌کند. او می‌گوید این تصور که نوع عالیت‌تری از شناخت هست که فیلسوفان به وساطت عقل می‌توانند به آن برسند کذب محض است و توهمی بیش نیست. فیلسوفانی که این تصور

را به کله‌ی مردم ساده‌لوح فرو می‌کنند کلاهبردار و فریبکارانند. مابعدالطبیعه‌ای نظیر مابعدالطبیعه‌ی افلاطون یا توماس آکیناس قدیس یا دکارت برآیند «لافزنی نسجیده»، «ادعاهای مغرورانه» و نیز «ساده‌لوحی خرافی» کسانی است که آنها را باور دارند.

هیوم بر آن است که هرگز نمی‌توان ماهیت واقعیت نهایی را شناخت. فیلسوفانی که مدعی شناخت ماهیت نهایی واقعیت‌اند یا جاهل‌اند یا متقلب، جاهل‌اند زیرا نمی‌فهمند که این آنچنان شناختی است که انسان‌ها هرگز نمی‌توانند به آن دست یابند، زیرا ما محدود به ادراک حسی آنچه می‌توانیم بدانیم هستیم. متقلب‌اند از این رو که حدود شناخت ما را می‌دانند ولی ما را ترغیب می‌کنند که فلسفه‌ی کذب آنان را دنبال کنیم.

هیوم می‌افزاید واقع این است که ما هرگز به علل این ادراک‌های حسی که داریم پی نخواهیم برد. ما هرگز کیفیات حقیقی اشیاء را در جهان نخواهیم شناخت و نخواهیم دانست که چرا آنها چنین‌اند. هیوم می‌گوید عقل هرگز نمی‌تواند سرشت، مقصد یا نقشه‌ی جهان را کشف کند.

این منابع و مبادی نهایی بر کنجکاوی و پژوهش انسانی به طور کلی مسدوداند.

قوه‌ی فاهمه‌ی انسانی محدود است - و چیزهایی که مابعدالطبیعه می‌خواهد بشناسد، هرگز نمی‌تواند شناخت. ادعای دوگونه بودن شناخت، یکی شناخت عادی ناشی از ادراک حسی و شناخت متافیزیکی عالیه ناشی از عقل نیز یاوه‌ای بیش نیست.

۳. ادراک حسی: تأثرات و تصورات. پس هیوم چه چیز به عنوان نظریه‌ی خود از ادراک حسی که به نظر او تنها منبع شناخت ماست ارائه می‌دهد؟ هیوم محتویات آگاهی را به طور کلی ادراکات می‌خواند. (دکارت آنها را تصورات خوانده بود.) او ادراکات را به تأثرات و تصورات تقسیم می‌کند.

تأثرات عبارتند از احساس‌های بی‌واسطه‌ی ما، شورها و هیجان‌ها و

عواطف، داده‌های بی‌واسطه‌ی دیدن، لمس کردن، شنیدن، میل کردن، دوست داشتن، تنفر پیدا کردن. تصورات، رونوشت‌ها یا تصویرهای کمرنگ تأثرات‌اند. هیوم ادامه می‌دهد که تفاوت میان تأثرات و تصورات در نیروی بیشتر و سرزنده بودن تأثرات است. تأثرات با «قدرت و شدت» بیشتری به شعور ما وارد می‌شوند. برعکس تصورات، تنها تصاویر تأثرات ما هستند که در تفکر، تعقل و خاطره‌ی ما راه می‌یابند. برای مثال اگر شما به اطاقی که در آن حضور دارید نگاه کنید شما احساس‌هایی از اندازه‌ی آن، صندلی‌های آن، تابلوها، فرش‌ها و سایر اثاث، رنگ دیوارهای آن، پنجره‌های آن، تک‌تک ساعت دارید. هیوم به اطاق خود نگاه می‌کند و می‌گوید:

هنگامی که من چشم خود را می‌بندم و به اطاقم می‌اندیشم، تصوراتی که من تشکیل می‌دهم نمایانگر دقیق تأثراتی که من حس می‌کنم هستند؛ نه اینکه در آنجا وضعی هست که در دیگری نیست... تصورات و تأثرات همواره مطابق یکدیگر به‌نظر می‌رسند.

ولی هیوم زود متوجه می‌شود که با اظهار اینکه تصورات و تأثرات همواره مطابق یکدیگراند بسیار از خود بی‌خود شده است، زیرا این قاعده به‌نظر نمی‌رسد که در مورد تصورات بغرنج صدق کند. به این دلیل هیوم (بند I) میان تأثرات ساده و بغرنج و تصورات ساده و بغرنجی که تصویر آنها هستند تمایز قائل می‌شود. ادراک من از رنگ سرخ تأثری ساده است و خاطره‌ی من از این رنگ سرخ تصویری ساده است. هیوم می‌گوید: «در اینجا قاعده بدون استثناء صدق می‌کند... که هر تصور ساده‌ای تأثر ساده‌ای دارد که به آن شبیه است؛ و هر تأثر ساده‌ای تصویری مطابق آن.» چه می‌شود اگر من روی پله‌های مموریال لینکلن در واشینگتن در شب بایستم و ساختمان درخشان و منور مجسمه‌ی آزادی را از دور ادراک کنم؟

این نیز یک تأثر است اما تأثری بسیار بغرنج که شامل بسیاری از احساس‌های تاریکی و روشنائی، حباب‌های سیاه و زرد لامپ‌ها، خاکستری مرمری سفید در سایه‌ها که در جناح‌های پهناور ساختمان گسترده شده‌اند و بالاتر از همه، گنبد بزرگ، به‌نحو برجسته‌ای سفید در مقابل آسمان سیاه. این یک تأثری بغرنج است و یادآوری آن تصویری بغرنج است. هیوم تصدیق می‌کند که این احتمالاً موردی نیست که تصور بغرنج من در تمام جزئیات‌اش با تأثر بغرنج نخستین مطابقت دارد. و نیز او می‌پرسد چه می‌شود اگر من شهری را تصور کنم؟ خود هیوم مثال می‌زند: «من می‌توانم در خیال خود چنین شهری را چونان اورشلیم جدید تصور کنم که سنگ‌فرش آن طلا و دیوارهای آن از یاقوت است، گرچه من هرگز چنین شهری را ندیده‌ام.» آیا این موردی از تصویری بغرنج نیست بدون مطابقتی با تأثری؟ اما این تصور بغرنج از اورشلیم جدید می‌تواند در تصویری ساده منحل شود (مثلاً طلا، دیوارها، یاقوت‌ها) که از آن تخیل ساخته شده است. هیوم می‌گوید و ما می‌توانیم نشان دهیم که هریک از آن تصورات ساده مشابه تأثر ساده‌ای است.

هیوم در اینجا برهان تجربی مهمی را ارائه می‌دهد - که ما نمی‌توانیم چیزی را بشناسیم که تأثری قبلی در تجربه‌ی حسی نداشته‌ایم. حتا در تخیلات دینی ما از یک اورشلیم جدید یا در تخیلات علمی ما از جهانی جدید در فضای بیرونی، نمی‌توانیم چیزی را به خیال آوریم که تأثری از آن در تجربه‌ی حسی نداشته‌ایم. سرانجام، هیوم می‌گوید در موضوع تصورات بغرنج، در حالی که احتمالاً با همه‌ی جزئیات تأثر بی‌واسطه مطابقت نداشته باشند، این قاعده برای تمامی تأثرات ساده‌ی ما صدق می‌کند که هر تصور ساده تأثر ساده‌ای پیش از خود دارد و نیز هر تأثر ساده تصور متناظر خود را.

۴. اصل تجربی. اصل بنیادی‌ای که هیوم ثابت کرده است چنین است: «تمامی تصورات ساده‌ی ما در نخستین جلوه‌ی خود از تأثرات ساده‌ای که

مطابق با آنها هستند ناشی می‌شوند و دقیقاً نمایانگر آنها می‌باشند.» چگونه هیوم می‌خواهد از این شرح ظاهراً ساده تجربه که مشتمل بر تأثرات و تصورات است، استفاده کند؟ چگونه می‌خواهد از این ادعا استفاده کند که هر تصور، تأثر متناظری دارد که از آن به وجود می‌آید. او از آن به گونه‌ای چشم‌گیر و ویرانگرانه برای تجزیه و بی‌اعتبار ساختن رشته‌ای از تصورات سود می‌جوید. این پر قدرت‌ترین گلوله‌ی ویرانگر اوست. تمامی آن چیزی که وی نیاز دارد انجام دهد این پرسش است که این تصور از چه تأثری ناشی می‌شود؟ اگر از هیچ تأثر بی‌واسطه‌ای ناشی نشده، پس بی‌معناست. چنان‌که هیوم در تحقیق درباره‌ی فاهمه‌ی انسانی می‌گوید:

هنگامی که ما به شک و شبهه می‌افتیم، که واژه‌ای فلسفی بدون معنایا تصویری به کار گرفته شده است (چنان‌که غالباً اتفاق می‌افتد) نیاز به این تحقیق داریم که تصور مفروض از چه تأثری ناشی شده است و اگر نسبت دادن آن به چیزی ناممکن باشد، این به تأیید شک و شبهه‌ی ما کمک خواهد کرد.

هیوم به تصور جوهر مورد استفاده‌ی توماس آکیناس قدیس و فیلسوفان مدرسی قرون وسطا و نیز دکارت باز می‌گردد و می‌پرسد تصور جوهر از چه تأثراتی مایه می‌گیرد؟ مقصود هیوم این است که هر تصویری چیزی نیست جز تأثراتی که تصور مزبور از آن ناشی می‌شود و با آن مطابق است. در مورد تصور جوهر، هنگامی که می‌پرسیم از چه تأثراتی ناشی می‌شود، پاسخ نمی‌تواند «از تأثر جوهر» باشد بلکه باید فقط از تأثرات خواصی که ما تجربه می‌کنیم باشد، خواصی نظیر اندازه، شکل، رنگ و جز آنها. پس تصور جوهر چیزی نیست جز این خواصی که ما تجربه می‌کنیم. بنابراین نمی‌توان گفت که جوهر وجود دارد. می‌توان دانست که چیزی وجود دارد تنها اگر تأثری از آن داشته باشی، تنها اگر تجربه حسی از آن داشته باشیم. و بدین گونه هیوم با نشان دادن اینکه ما تأثراتی از جوهرهای جسمانی

نداریم ادعای وجود جوهرها را باطل می‌کند.

هیوم فیلسوفان را به استفاده از واژه‌های توخالی و بی‌معنا متهم می‌کند. نظیر جوهر جسمانی، جوهر روحانی، ذهن، نفس، طوری که واژه‌های مزبور فی الواقع راجع به چیزهایی هستند که وجودی مستقل دارند. هیوم می‌گوید بنابر تحلیل، ما درمی‌یابیم که تأثراتی از آنها (جوهر، ذهن، نفس) در میان نیست بلکه تنها تأثراتی از کیفیات خاصی وجود دارند که ما تجربه می‌کنیم. و بنابراین این واژه‌ها: جوهر، ذهن، نفس معنایی ندارند زیرا از هیچ تأثری مایه نمی‌گیرند.

بنابراین هیوم قادر است تمامی تصورات یا ایده‌هایی نظیر اینها را با استفاده از قاعده‌ی خود که تمامی تصورات یا ایده‌ها از تأثراتی مایه می‌گیرند که با آنها مطابقت دارند، مردود می‌شمارد. قاعده‌ی او ساده و محکم است: جایی که تأثر نیست تصور بی‌معناست. بدین‌گونه قاعده‌ی تجربی هیوم نه فقط آزمون ارزش تصورات ما چونان شناخت (جایی که تأثر نیست، تصور بی‌ارزش است) بلکه آزمون معنای تصورات یا ایده‌های ما نیز هست (جایی که تأثر نیست، تصور یا ایده نیز بی‌معناست).

۵. تداعی معانی یا ایده‌ها. هیوم نگرشی از تجربه ما ارائه داده است که چونان عناصر اتمیک، از تأثرات و تصورات متمایز و جداگانه ساخته شده که هر اتمی تجربه‌ی ما را تشکیل می‌دهد. این نگرش اتمیک یا ذره‌وار به تجربه با لاک و تجربیان چونان نظریه‌ی تداعی‌گرایانه‌ای آغاز شد که بر روانشناسی آغازین در سده‌ی هژدهم و نوزدهم مستولی بود. وظیفه‌ی روانشناس این بود که کشف کند چگونه اتم‌های تجربه، احساس‌ها یا تأثرات به یکدیگر پیوسته‌اند؟ قوانینی که به موجب آنها این احساس‌ها یا تأثرات به هم می‌پیوندند کدام‌اند؟ چگونه آنها در تصورات یا ایده‌های بغرنج تجربه‌ی روزمره و علم «همبسته» [یا متداعی] می‌شوند؟

به لحاظ نظری، هر تصور یا ایده‌ی ساده‌ای را می‌توان با هر تصور ساده‌ی دیگری پیوند داد. هیوم می‌گوید: تخیل تصورات را چنان‌که خوش

دارد به هم پیوند می‌دهد، «اسب‌های بالدار، اژدهای آتشخوار و غول‌های مهیب به وجود می‌آورد.» اما در طی گفت‌و شنود معمولی یا در تحلیل‌های علمی ما درمی‌یابیم که تصورات ما بنابر تصادف، درهم‌برهم یا به اراده‌ی ما به دنبال یکدیگر نمی‌آیند. ما درمی‌یابیم که به عوض تصورات ساده واحدی منظمأً به تصورات بغرنج واحدی منجر می‌شوند. هیوم استدلال می‌کند، و بنابراین «باید مشترکاتی میان آنها باشد خاصیتی پیونددهنده که به واسطه‌ی آن تصویری به طور طبیعی مقدمه‌ی تصور دیگر می‌شود.»

پس باید اصول جهانروایی در تفکر ما باشد که در ما عمل می‌کند، نه با ضرورت، مع‌هذا چونان نیرو یا انگیزه پیوند دادن به تصورات به طرق معین. هیوم این انگیزه را به منزله‌ی «نیروی ملایم، که عموماً متداول است» توصیف می‌کند. تداعی یا پیوستگی تصورات ما بر سه کیفیت تصورات ما استوار است، که میل به هدایت ذهن از تصویری به تصویری دیگر، پیوند دادن تصویری با تصور دیگر دارند. این سه کیفیت مبنای سه قانون تداعی معانی می‌باشند.

قانون نخست این است که تصورات به واسطه‌ی شباهت میان‌شان پیوسته یا مرتبط‌اند. بنابراین اذهان ما به آسانی از تصویری به تصویری که مشابه آن است کشیده می‌شود. هیوم مثالی به ما ارائه می‌دهد که «تصویری به آسانی تفکر ما را به اصل آن سوق می‌دهد.» به عبارت بهتر تصویری از آبراهام لینکلن افکار ما را به تصورات ما از او می‌کشاند. قانون دوم که به واسطه‌ی آن ما تصویری را با تصور دیگر پیوند می‌دهیم مجاورت است. تصویری به تصویری دیگر در زمان یا مکان نزدیک یا در مجاورت آن است. اذهان ما گرایش دارند به همبستگی تصویری با تصور دیگر که جسمأً یا زمانی مجاور یکدیگر‌اند. هیوم مثال می‌زند که اشاره کردن به یک آپارتمان در ساختمانی «به طور طبیعی اندیشه‌ی ما را به سوی دیگران می‌کشاند.» قانون سوم تداعی معانی یا پیوستگی تصورات به واسطه‌ی علت و معلول است. اذهان ما ناگزیر می‌نماید که علتی را با معلولی که فراهم

می آورد، پیوند زند. هیوم می گوید برای مثال «اگر ما به یک زخم بیندیشیم، به ندرت می توانیم خودمان را از واکنش درد ناشی از آن نگهداریم.» تصور زخم ما را به واسطه‌ی این قانون تداعی معانی به تصور معلول زخم، یعنی درد ناشی از آن سوق می دهد.

این سه قانون که به موجب آن تفکر ما به طور طبیعی از تصویری به تصور دیگری که مشابه آن، یا در مجاورت آن کشیده می شود - آری این سه قانون تمامی کنش های ذهنی ما، از جمله تمامی تعقل ما و به ویژه تصورات علمی ما را مشخص می کنند. هیوم می گوید از میان این سه قانون تداعی معانی یا پیوستگی تصورات، تداعی یا پیوستگی تصورات به واسطه‌ی علت و معلول [قانون سوم] نیرومندترین پیوستگی میان تصورات و معانی ما هستند.

«شاهکار» هیوم صورت می گیرد

آیا این دسته قوانین بی گزند، صرفاً فرق گذاری فضل فروشانه و بازی های لفظی است؟ شما هیوم را بهتر از این می شناسید که باور کنید او وقت خود را به نکته سنجی های دانشگاهی بی زیان تلف کند. قوانین تداعی معانی یا همبستگی تصورات بخشی از استراتژی ویران کردن است و او اکنون می خواهد قانون تداعی معانی به واسطه‌ی علت و معلول را برای ابطال این ادعا به کار برد که می توان با تکیه به شناخت علمی پذیرفت که علل معینی ضرورتاً معلول معینی را به وجود می آورد. مراقب باشید که استراتژی او شما را تا کجا آورده است.

هیوم گفته است که تصورات ذره وار ما که مطابق تأثرات ما هستند، به واسطه‌ی سه قانون همبستگی مرتبط و همبسته می باشند، نیروی ملایمی هستند که ما را سوق می دهند به همبستگی تصویری با تصور دیگر. این سه قانون به تمامی تفکر ما و بنابراین به تفکر علمی ما وابسته اند. او همچنین شما را به گام دیگری در استراتژی خود کشانده است. از میان سه قانون

تداعی آن یک که نیرومندترین انگیزه را برای ارتباط تصویری با تصور دیگر می دهد به واسطه‌ی علت و معلول است. اکنون گام بعدی را بر می داریم. هیوم مدعی است هرچه درباره اشیاء، درباره امور واقع، فراسوی سخن درباره تأثرات بی واسطه‌ی آنچه می بینیم و لمس می کنیم بتوان گفت باید بر رابطه‌ی علت - معلول استوار باشد. هیوم می گوید تمامی استدلال ما درباره امور واقع، استدلال علی است. و مهمترین استدلال در امور واقع، استدلال علمی است با قوانین علی آن درباره طبیعت.

اما هیوم شما را با چه چیز موافق ساخته است؟ آیا او موافقت شما را به این نکته جلب نکرده است که دانش علمی چیزی نیست جز تصویری که به واسطه‌ی قوانین تداعی معانی یا همبستگی تصورات به هم اتصال یابند؟ پس آیا شناخت علمی چیزی جز تصویری که قوانین روانشناسی انسانی چونان علت و معلول به یکدیگر پیوند می زنند، نیست؟ آیا قوانین علی اخترشناسی، قوانین مکانیک و قانون جاذبه و قانون حرکت گازها صرفاً بیانگر روانشناسی تداعی معانی به واسطه‌ی علت و معلول اند؟ هیوم شما را به این نتیجه رسانده است. اما اگر چنین است پس ما اصلاً دانش علمی نداریم. مابه جای دانش علمی فقط احساسات اجباری داریم، احساس نیروی ملایمی که ما را وامی دارد احساس کنیم که تصورات ما به واسطه‌ی علت و معلول مرتبط اند. در این نتیجه‌ی حیرت انگیز ما شاهد برآیند نخستین شاهکار هیوم هستیم: تصور او از ترکیب تجربه گرایی با نگرش هاچه‌سن به اخلاق که آن را فقط ناشی از عاطفه یا احساس می دانست. این هیوم را به این تفکر موخس هدایت کرده بود که آنچه در مورد اخلاق صدق می کند در مورد علم نیز صادق است: که منبع قوانین علمی ما نیز فقط در احساسات است. هیوم دیگر شاهکار خود را به انجام رسانده است: قوانین علمی بر چیزی جز تأثرات حسی متصل به قوانین روانشناختی تداعی و احساسات ناگزیری که آنها اعمال می کنند استوار نیستند.

او اکنون بر این باور است که فیزیک چیزی جز روانشناسیِ خود ما نیست و به عنوان شناختِ چنان سایر قوانینِ مکشوفه‌ی طبیعت از کوپرنیک به بعد، فاقد ارزش است. قوانین علمی که مایه‌ی مباحثات و امید عصر روشنگری بودند با شلیک گلوله‌ی تجربه‌گرایانه‌ی هیوم از پای درمی‌آیند. آنها چیزی جز تداعی معانی روانشناختی نیستند. مبتکرانه‌ترین کمک هیوم به فلسفه و بزرگترین تأثیر او تحلیل وی از نسبت علت - معلول است. این خرابکاری عمده‌ی اوست که بعداً به آن باز می‌گردیم.

تحلیل هیوم از علیت

هیوم مدعی است که نسبت علت و معلول مفهوم حاد و مبرم تمامی تفکر ما درباره‌ی امور واقع را تشکیل می‌دهد. اما اگر رابطه‌ی علی نقشی چنین مسلط را در زندگی روزمره، علم، فلسفه، حکمت‌الاهی و اخلاق ایفا می‌کند، پس به گفته‌ی هیوم، باید پرسش‌هایی را درباره آن به میان آوریم و به جای آنکه تصور کنیم معنای آن را می‌دانیم سعی کنیم آن را بفهمیم. پیش از هر چیز او نوعاً پرسشی هیومی طرح می‌کند: تصور علت از چه احساس و تأثیری برمی‌آید.

ما اکنون می‌دانیم که هیوم چه در سر دارد. او از اصل تجربی ویرانگر که پیش از این ثابت کرده است سود می‌جوید. اصل هیوم - جایی که احساس یا تأثیری نیست، تصور هم نیست یعنی تصور چنان شناخت بی‌ارزش است؛ یا جایی که تأثیر یا احساسی نباشد، تصور بی‌معناست، یاوه یا تقلب است - چنان که دیده‌ایم، نیرومندترین گلوله‌ی مهلک تجربی است. هیوم با کاربرد این اصل تجربه‌گرایانه، اکنون این پرسش نیرومند ظاهراً بی‌گزند را طرح می‌کند: از چه تأثیر یا احساسی، تصور علت برمی‌آید؟ نخستین قصد هیوم این است که تصور علیت باید در ذهن به وجود آید، از طریقی که در آن اشیاء با یکدیگر مرتبط‌اند. و بنابراین هیوم می‌پرسد تأثرات حسی روابط میان اشیایی که تصور علت از آن برمی‌آید چه هستند؟ این روابط کدام‌اند؟

علیت: (۱) مجاورت؛ (۲) تقدم زمانی (۳) پیوند ضروری

هیوم می‌گوید تصور روزمره‌ی مردم از علیت از تأثرات ما در مورد دو نوع روابط میان اشیاء برمی‌آید.

(۱) نخست رابطه‌ی مجاورت یا تماس. ما به‌طور عادی ملاحظه می‌کنیم که چیزی که علت چیزی دیگر است باید با آن تماس یابد، به‌لحاظ مکانی با آن متصل باشد، همان‌گونه که می‌بینیم یک توپ بیلارد به‌سوی توپ دیگر می‌غلتد و با آن تماس می‌گیرد. هنگامی که توپ دوم بیلارد حرکت می‌کند ما احتمالاً می‌گوییم توپ اولی سبب حرکت آن شد.

(۲) نسبت دیگر میان اشیاء که برای تصور روزمره‌ی ما از علیت اساسی‌تر است عبارت از این است که معلول می‌بایستی بی‌درنگ به‌دنبال علت بیاید؛ به عبارت دیگر، علت باید به‌لحاظ زمانی مقدم بر معلول باشد. ما توپ اول بیلارد را ملاحظه می‌کنیم علت حرکت توپ دوم است هنگامی که ما دو تأثر حسی از روابط میان آنها داریم، که توپ بیلارد اول به‌لحاظ مکانی با توپ دوم مجاورت و تماس دارد و اینکه حرکت آن به‌لحاظ زمانی بر حرکت توپ دوم تقدم دارد. هیوم این دو رابطه را با هم در نظر می‌گیرد، این را که علت به‌لحاظ مکانی با معلول مجاورت و به‌لحاظ زمانی بر آن مقدم است، اتصال آنها می‌خواند.

(۳) اما یک نوع سوم رابطه نیز باید در تصور روزمره‌ی ما از علت و معلول حاضر باشد. هیوم می‌گوید رابطه‌ی سوم پیوند ضروری است و می‌افزاید «این رابطه بسیار مهم‌تر از دو رابطه‌ی پیشین است...»

تحلیل پیوند ضروری

پیوند ضروری به معنای رابطه‌ی میان علت و معلول است که بنابر آن علت ضرورتاً معلول را به وجود می‌آورد، برای مثال، اصابت توپ بیلارد اول به توپ دوم علتی است که ضرورتاً معلول حرکت توپ دوم است. هیوم اما اصرار دارد که ما از چه تأثر حسی تصور پیوند ضروری میان علت

و معلول را ناشی می‌دانیم؟ هیوم می‌گوید این مسأله‌ی آسانی نیست و از عبارت شکارچیان استفاده می‌کند که دشواری پیدا کردن پاسخ آن را برساند. او می‌گوید «ناگزیر است تمامی مزارع همسایه را دور بزند تا پاسخی که در پی شکار اوست از مخفیگاهش بیرون ببرد».

از این دور زدن در مزارع همسایه دو پرسش بیرون می‌آید: نخست او می‌پرسد چرا ما به نفسِ اصلِ علت باور داریم که هر چیزی که روی می‌دهد علتی دارد که ضرورتاً آن را به وجود می‌آورد؟ یا این اصل که هر چیزی باید علتی داشته باشد، هیچ چیز بی‌علت نیست، چیزی نمی‌تواند از هیچ به وجود آید که دکارت و فیلسوفان مدرسی پیش از او و فیلسوفان خردگرای پس از او به آن چونان حقیقتی بدیهی می‌نگریستند که خود را مستقیماً برای عقل ثابت می‌کند.

هیوم از هر فرصتی برای بی‌اعتبار ساختن دفاع خردگرایان از اصل علتی که هر چیزی علتی دارد که ضرورتاً آن را به وجود آورده، استفاده می‌کند. او می‌گوید، خردگرایان نشان نداده‌اند که اصل علتی برای عقل مسلم و بدیهی است، نظیر گزاره‌ی $2+2=4$ و نیاز به دلیل دیگر ندارد. وانگهی گرچه خردگرایان مدعی‌اند که اصل علتی بدیهی است و نیازی به دلیل بیشتر ندارد، از گزاره‌ی هیچ چیز از هیچ بر نمی‌آید دلیل می‌آورند. ولی این استدلال دوری (گردشی) است، زیرا این گزاره آنچه را اظهار می‌دارد که خود اصل علتی مدعی آن است که هیچ چیز بی‌علت نیست. هیوم نتیجه می‌گیرد که اصل علتی هیچ‌گونه دلیل عقلانی ندارد. او به طور قطع می‌گوید: «هر برهانی که برای ضرورتِ یک علت مطرح شده است کذب است.» او می‌گوید اینکه ما به اصل علت باور داریم تنها به دلیل عادت است و هیچ مبنای عقلانی ندارد.

اکنون اما هیوم به پرسش دوم می‌پردازد که می‌خواهد تمام نیروی خود را بر آن متمرکز سازد. چرا ما فکر می‌کنیم علت خاصی ضرورتاً باید معلول خاصی داشته باشد؟ ما این را نمی‌توانیم به واسطه‌ی عقل دریابیم.

نمی‌توان از ماهیت آتش ناشی از کبریتی روشن در تماس با انگشت من که معلولِ ضروریِ سوختنِ پوست انگشت من را به وجود می‌آورد، تحلیلی عقلانی ارائه داد. او استدلال می‌کند، چنان‌که خواهیم دید عقل درباره امور واقع نظیر آتش هیچ چیز نمی‌تواند به ما بگوید. او عقل را به حوزه‌های ریاضیات و منطق محدود می‌کند. به این شیوه، او کوشش‌های افلاطون را برای تحلیل عقلانی صور یا مُثُل و کوشش‌های دکارت را برای ارائه تحلیل عقلانی جوهرهای جسمانی و روحانی بی‌معنا جلوه می‌دهد.

او می‌گوید فرض کنید ما در جست‌وجوی تأثرات حسی پیوند ضروری میان علت و معلول خاصی هستیم. برای مثال، میان کبریتی شعله‌ور در دست من و احساس گرما به محض آنکه شعله به انگشتان من نزدیک می‌شود. اما من نمی‌توانم هیچ تأثر حسی از پیوند ضروری پیدا کنم. من شعله‌ای را می‌بینم - و احساس سوزش می‌کنم. شعله به لحاظ مجاورت و به لحاظ زمانی مقدم بر احساس گرما در انگشتان من است. این‌ها دو نسبت نخستین هستند که برای تصور روزمره علت مورد نیازند. اما سومی را - تأثر حسی پیوند ضروری را - من ندارم و نه می‌توانم داشته باشم. زیرا از پیش روشن است که از همه‌ی آنچه من بتوانم متأثر باشم، احساس‌های جداگانه‌ی به لحاظ مکانی مجاور، به لحاظ زمانی متوالی هستند. اما اگر نه علت و نه تأثرات حسی به ما حق نمی‌دهد که بگوییم چنین است، چرا ما می‌گوییم که علت خاصی ضرورتاً معلول خاصی را به وجود می‌آورد؟

سرانجام هیوم با پاسخ فرا می‌رسد. ما تصور پیوندی ضروری میان علت و معلول خاصی را پس از آنکه اتصال آنها را مکرر تجربه می‌کنیم، می‌یابیم. او این را اتصال دائمی می‌خواند. هیوم می‌گوید اگر ما تأثرات حسی از آتش را به لحاظ مکانی مجاور انگشتانم و به لحاظ زمانی مقدم بر احساس سوزش داشتن انگشتانم داشته باشیم «بدون تعارف دیگری، ما یکی را علت و دیگری را معلول می‌خوانیم.»

اما هیوم راضی نمی‌شود، تأثرات اتصال دائم، مکاناً و زماناً، تأثر روشن کردن کبریت و احساس سوزش در انگشتان هنوز تأثری از پیوند ضروری فراهم نمی‌کنند. موارد مکرر روشن کردن کبریت و سوختن انگشتانم تأثری از پیوند ضروری میان شعله و احساس سوزش نمی‌دهد. پیوند ضروری میان این دو چیزی نیست که بتوان نظاره کرد. من تأثری حسی از آتش دارم - من می‌توانم شعله را ببینم. من تأثری حسی از یک احساس سوزش دارم - من درد سوزش را احساس می‌کنم. اما کجا می‌توانم پیوند ضروری را نظاره کنم؟ کجا می‌توان تأثری از پیوند ضروری میان این دو داشت، که معلول سوزش باید روی دهد، که نتیجه‌ی ضروری آتش به منزله‌ی علت باشد؟

اما اگر تصور پیوند ضروری تأثری متناظر ندارد، پس برحسب اصل تجربه‌گرایانه‌ی هیوم، هیچ تأثری، هیچ تصویری، تصور پیوندی ضروری میان علت و معلول چونان یک دانش بی‌ارزش، بی‌معنا، و متقلبانه است. ما تا حال رتوس کلی تحلیل بسیار مفصل علیت را تعقیب کرده‌ایم. او چونان تجربه‌گرایی بنیادی و افراطی رأی به ابطال علم داده است، علمی که قوانین ضروری علی نظیر قوانین مکانیک، جاذبه و گردش خون را کشف کرده است. هیوم نشان داده است که ضرورت علی رابطه‌ای عینی میان انسانی که دانشمندان می‌توانند مشاهده کنند نیست بلکه فقط اجباری ذهنی است که اشیاء را به واسطه‌ی قوانین روانشناختی تداعی مرتبط کنند. منبع ضرورت علی نه در تأثرات حسی، که فقط در قوانین روانشناسی خود ماست. میان اشیاء، میان دندان یک حیوان هار و یورش گزندگان به انسان گزیده‌شده پیوندهای ضروری وجود ندارد. تنها ضرورت روانشناختی تداعی تصورات ما با یکدیگر وجود دارد. چنان‌که خود هیوم می‌گوید: «اشیاء پیوند قابل کشفی با یکدیگر ندارند. و از هیچ اصل دیگری جز عادت نیست... که ما استنباطی از یکی... به دیگری اخذ می‌کنیم.»

قوانین علی علمی و انکار پیوند ضروری

شما فکر می‌کنید که قوانین علمی پیوندهای علی ضروری را اثبات می‌کنند؟ شما فکر می‌کنید که هر دفعه با جرقه‌ای الکتریکی که از میکسچر دو بخش هیدروژن و یک بخش اکسیژن می‌گذرد نتیجه ضروری این خواهد بود که گازها ناپدید خواهند شد و آب تشکیل خواهد شد؟ اما هیوم می‌گوید همه آنچه شما می‌توانید بدانید آن چیزی است که مشاهده کرده‌ایم. چگونه می‌دانید دفعه‌ی بعد که شما جرقه‌ی الکتریکی را از راه میکسچر گازها می‌گذرانید آب تشکیل خواهد شد؟ شما فرض نمی‌کنید که جرقه الکتریکی در میکسچر گازها علت ضروری تشکیل آب است؟ اما هیوم کوشیده است به شما نشان دهد که شما دلیلی ندارید که از پیوندهای ضروری سخن گویند.

مقصود هیوم این است که تصور پیوند علی میان علت و معلول چیزی است که تجربه هرگز نمی‌تواند به ما بدهد. هر تأثیر حسی تجربه‌ی جداگانه‌ای است. اینکه چه تأثیری به دنبال تأثیر دیگر خواهد آمد، چه اتفاق خواهد افتاد هنگامی که جرقه با مخلوطی از گازها تماس می‌یابد، این را ما فقط از راه تجربه می‌توانیم بفهمیم. اما تجربه نمی‌تواند تضمین کند که این معلول ضروری است. حتا نمی‌تواند تضمین کند که دوباره اتفاق خواهد افتاد ولو آنکه مکرر در گذشته اتفاق افتاده باشد. اما هنگامی که تأثراتی از اتصال دائم میکسچر روشن شده به وسیله جرقه و آب تشکیل شده داریم، به این احساس می‌رسیم که مجبور بودیم که انتظار داشته باشیم که این در آینده اتفاق خواهد افتاد و ما اشتهاً فکر می‌کنیم که میان این دو پیوند علی ضروری وجود دارد.

از این رو، اکنون هیوم تصور نسبت علت و معلول را دوباره تعریف می‌کند. هر علتی موضوعی در اتصال مکانی و زمانی دائم با علت دیگر است، چنان‌که تجربه شخصی ذهن را وادار می‌کند که منتظر دیگری باشد.

این تمامی چیزی است که ما از رابطه‌ی علت و معلول مراد می‌کنیم. ابطال تجربه‌گرایانه‌ی قوانین علیّ ضروری توسط هیوم چه تأثیری بر علوم دارد؟ زیرا هیچ قانون علمی امکان نمی‌دهد که ادعا کنیم که آن پیوند ضروری میان X و Y، میان کشش جاذبه‌ای ماه و ظهور و سقوط جزر و مد، میان تزریق پنسلین و نابودی اندام‌های میکروبی مهاجم به بدن را ثابت می‌کند. در نظریه‌ی علیت هیومی اینها تنها اتصالات دائم نظارت‌شده هستند، همراه با اجبار روانشناختی ما به مرتبط کردن یکی با دیگری.

اما آیا نمی‌توانستیم بکوشیم که تصور پیوند ضروری را برای قوانین علمی با تکیه بر تصور یکنواختی طبیعت ملحوظ داریم؟ آیا می‌توانیم بدانیم که اتصالات دائمی که در گذشته مشاهده شده‌اند به علت آنکه طبیعت یکنواخت است در آینده ادامه خواهند یافت؟ اگر طبیعت یکنواخت است و انتظامات یکسانی دائماً تکرار می‌شوند، پس آیا نمی‌توان دانست که آینده مانند گذشته خواهد بود، که اتصالات دائمی یکسانی همواره قابل مشاهده خواهند بود؟

اما هیوم اجازه نخواهد داد که تصور پیوند ضروری را با یاد آوردن اصل یکنواختی طبیعت ملحوظ دارید. او بی‌درنگ می‌پرسد شما از کجا می‌دانید که طبیعت یکنواخت است؟ این را نمی‌توان به واسطه‌ی عقل یا تجربه‌ی تأثرات حسّی ثابت کرد. و بدین‌گونه برآیند محرک هیوم، تجربه‌گرایی پی‌گیر، که مبنای شناخت را منحصرأ بر تأثرات حسّی می‌گذارد، به این نتیجه می‌رسد که اصلاً شناختی در کار نیست. نمی‌توان دانست که هر قانون علمی در آینده صادق خواهد بود؛ اگرچه غالباً در گذشته تأیید شده باشد. بدین‌گونه کل بنیاد کاخ قوانین علمی زیر شلیک توپ ویرانگر تجربه‌گرایی هیوم فرو می‌ریزد.

حدود شناخت

یکی از اهداف هیوم کشف حدود شناخت انسانی بود. حدود شناخت انسانی که هیوم تجربه‌گرا آن را تثبیت کرده اکنون روشن می‌شود. تا آنجا که به شناخت امور واقع یا جهان داده‌ها مربوط است، ما به تأثرات حسی ذره‌وار و تصورات متناظر آنها محدود هستیم. این تأثرات و تصورات در تجربه‌ی ما تکراری جلوه می‌کنند. ما به هیچ‌وجه اطلاعی از علل آنها نداریم. ما نمی‌دانیم که جهانی خارجی یا جوهرهای جسمانی وجود دارند. و نمی‌دانیم که خدایی وجود دارد. این تصورات فریبنده و بی‌معنا کار تخیل است - ما تأثرات حسی از هیچ‌کدام از آنها نداریم. دانش ما محدود است به تأثرات حسی ما و تصاویر یا تصورات آنها. ولی ما می‌توانیم درباره‌ی مناسباتی که به‌طور یقین میان تصورات صوری برقرار است به‌صورتی منطقی و ریاضی‌مند استدلال کنیم. و بنابراین مابعدالطبیعه که راجع به ماهیت غایی واقعیت است، ناممکن است؛ او می‌کوشد حدود فاهمه‌ی ما را به آن سو ببرد و آن چیزی را که ما نمی‌توانیم بدانیم بشناسد که از هیچ‌کدام از آنها تأثرات ممکن وجود ندارد. تصور جوهر جسمانی به‌مثابه‌ی یک دانش بی‌ارزش و به‌مثابه‌ی یک تصور بی‌معناست. این در مورد جوهر روحانی و به‌ویژه در مورد ادعای دکارت نیز که من جوهری اندیشنده هستم صدق می‌کند. تأثر حسی که تصور جوهری اندیشنده متناظر با آن باشد وجود ندارد؛ تصور به‌مثابه‌ی دانش بی‌ارزش و به‌مثابه‌ی یک تصور بی‌معناست.

نه تنها مابعدالطبیعه ناممکن است، علم نیز ناممکن است. هیوم قوانین علی علم را به قوانین روانشناختی تداعی معانی یا همبستگی تصورات فروکاسته است. میان علل و معلول رابطه‌ای ضروری وجود ندارد؛ حتا توجیهی برای احتمال پیوند آنها در میان نیست. علم نمی‌تواند تبیین‌های علی و عینی رویدادها یا پیش‌بینی آینده فراهم کند زیرا توجیهی برای این

فرض نیست که انتظام مشهود در گذشته در آینده ادامه خواهد داشت. مثلاً تجربه نشان داده که فلان بیماری لاعلاج است و مبتلایان به آن به فاصله‌ی نسبتاً کوتاهی هلاک شده‌اند. ولی ممکن است یک کشف تازه پزشکی این‌گونه مرگ و میر را نامحتمل کند.

اما نه تنها مابعدالطبیعه و علم ناممکن است، بلکه دانش مبتنی بر عقل سلیم و بدیهیات زندگی روزمره از جمله پیوندهای علی ضروری میان شعله‌ی آتش و سوختن انگشت نگهدارنده‌ی آن، میان کشیدن سیگار و سرطان شش، میان کاشتن بذر و رشد گیاهان نیز وجود ندارد. این پیوندهای ضروری عقل سلیم و بدیهیات به تداعی تصورات و معانی روانشناختی فروکاسته می‌شود. توجیهی برای تهیه تبیین‌ها یا پیش‌بینی رویدادها نیست. آیا شگفت‌انگیز است که در پایان کتاب اول تحقیق، هنگامی که هیوم به آنچه توپ ویرانگرش نابود کرده است می‌نگرد، او خود را چونان آشفته‌حال بدی توصیف می‌کند. او می‌نویسد:

نگرش جدی به این تناقض‌ها و نواقص در خرد انسانی آنچنان بر من تأثیر گذاشته و مغز مرا داغ کرده است که من آمادهم تمامی باورها و استدلال‌هایم را مردود شمارم و نمی‌توانم هیچ عقیده‌ای را حتا باورکردنی‌تر از دیگری قبول کنم. من کجا و چه هستم؟ وجود من از چه عللی ناشی شده و به چه وضعی بازخواهم گشت؟... من باتمامی این پرسش‌ها آمیخته شده‌ام و خودم را در پریشان‌ترین وضع تصور می‌کنم، در عمیق‌ترین ظلمات محاط شده‌ام و از کاربرد هر اندام و قوه یکسره محروم گردیده‌ام.

آیا این بیرون‌ریزی اضطراب و نگرانی حقیقت دارد؟ یا این یک ابداع ادبی است که توجه را به برجستگی انکارناپذیر و بی‌پروایی‌ئی جلب کند که از طریق آن، تجربه‌گرایی‌اش شالوده‌های شناخت را برافکنده است؟ نظریه‌ی هیوم درباره‌ی نفس یا «خود». پس نظریه‌ی خود هیوم درباره‌ی

نفس یا «خود» چیست؟ او کماکان با کاربرد اصل تجربه‌گرایانه‌ی خود می‌گوید:

وقتی به درون آنچه من «خودم» می‌خوانم، همواره به برخی ادراک‌های خاص برمی‌خورم، برخی احساس‌های گرمی و سردی، نور و سایه، عشق یا تنفر، درد یا لذت و هرگز به موجود دیگری چونان «خودم» دست نمی‌یابم...

او به طعنه می‌گوید: «اما برخی فیلسوفان هستند که مدعی‌اند آنان به چنین موجودی دست یافته‌اند و نیز کسانی که گمان می‌کنند که ما هر لحظه از آنچه «خود» ما می‌خوانیم آگاهی می‌یابیم.» هیوم اما با کنار گذاشتن آنها می‌گوید «بقیه بشریت... چیزی جز مشتی یا مجموعه‌ای از ادراکات مختلف نیستند که با سرعتی باورنکردنی جانشین یکدیگر می‌شوند و در جریان و حرکتی دائمی هستند.» این «مشتی ادراکات» مشهور نظریه‌ی «خود» هیوم است. طبق اصول تجربه‌گرایانه نمی‌توان مدعی هیچ‌گونه شناختی از «خود» چونان یگانه، دائم و پایدار باشیم مگر فقط رشته‌ای از ادراک‌ها. به عبارت دقیق‌تر، هیوم نمی‌تواند مدعی باشد که جریان ادراکات ما حتا وحدت‌گروهی یکدستی داشته باشد. هیوم در اینجا به تلقی «خود» چونان جریانی از آگاهی که در نویسندگانی مانند جیمز جویس در قصه‌ی اولیس یا مارسل پروست در جست‌وجوی زمان از دست رفته دیده می‌شود که به موجب آن، «خود» از سیلان ادراک‌های پاره پاره تشکیل می‌شود. خود هیوم می‌گوید: «ذهن نوعی تئاتر است که در آنجا ادراک‌ها متوالیاً جلوه‌گری می‌کنند، می‌گذرند و درمی‌گذرند، و با تنوع بی‌انتهایی از حالت‌ها و موقعیت‌ها درمی‌آمیزند.» در این جلوه‌های تئاتر ذهن، تداومی و هویتی وجود ندارد. اما ناگهان هیوم گیر می‌افتد و می‌گوید که، به سخن دقیق، حتا تئاتری وجود ندارد که بتوان چیزی درباره آن از راه تأثر حسی به دست آورد.

پس چرا شما این تصور بی معنا و نامعقول را دارید که خودی یگانه هستید با همان هویت شخصی در سرتاسر عمرتان. هیوم می گوید شما در اعتقاد به خود به واسطه‌ی حافظه گمراه شده‌اید، که به واسطه‌ی آن تداعی یا همبستگی تصورات جداگانه گذشته‌تان تصویری را با تصورات دیگر پیوند می‌زند و شما را هدایت می‌کند به این تصور جعلی که این تأثرات که شما به یاد می‌آورید به معنایی در یک «خود» پایدار متحد می‌شوند. اما این تصور جعلی را به واسطه‌ی وضوح فلسفه باید از میان برداشت، که نشان می‌دهد که تأثری وجود ندارد که این تصور ساختگی بتواند از آن امکان اشتقاق بیابد.

توپ ویرانگر هیوم چگونه می‌تواند تصور شما را از خودتان چونان یگانه‌ی ثابت و دائمی از میان محو سازد؟ او چگونه می‌تواند انکار کند که شما در سرتاسر عمرتان فقط خودتان بوده‌اید؟ که شما هویت شخصی دارید؟ سرانجام اینکه شما از کودکی خود خاطراتی ندارید؟ نمی‌توانید رویدادهایی را از کودکتان، نخستین همبازی‌ها، خانواده، همسایه، خویشاوندان، مدرسه، رویدادهای حادث مانند تولد برادر، کریسمس‌ها و تعطیلات، تاریخ تولدتان، بزرگ شدن‌تان، نخستین شغل‌تان را به یاد بیاورید؟ شما نمی‌توانید زندگی‌نامه‌ی خودتان را بنویسید که در آن تمامی این رویدادها گرد هم می‌آیند و به شیوه‌ی روزشمار تنظیم می‌شوند؟ طوری که شما بتوانید به هیوم بگویید: «دیوید هیوم، این زندگی من است. من شخصی با هویتی پایدار هستم. من فقط خودم هستم.»

اما هیوم برای شما پاسخی دارد. تصویری از «خود»، اگر معقول و معنادار باشد، باید شالوده‌اش بر تأثری قرار داشته باشد. اما خود شما، موضوع زندگی‌نامه‌ی خودنوشت شما که ادعا دارید فقط خود پایدار شماست، بر هیچ تأثری استوار نیست. هیوم پاسخ می‌دهد، شما همه‌ی این تأثرات را به «خود»ی ارجاع می‌دهید که تصور می‌شود که وجود دارد و زمینه‌ی آنها و حاوی آنهاست. اما تأثری چنین «خود» زمینه‌ساز کجاست؟

تأثر «خود» ثابت و پایداری که تمامی این تأثرات در آن روی داده یا در آن صورت گرفته‌اند کجاست؟ هیوم می‌داند که شما باید تصدیق کنید که چنین تأثری ندارید.

فلسفه‌ی دین هیوم

بررسی نظرات هیوم درباره دین و اخلاق برای ما می‌ماند که باید به آن پردازیم. نخست باید گفت نوشته‌های هیوم درباره‌ی دین عبارت‌اند از (۱) ردّ دلایل عقلانی وجود خدا از سوی متکلمان سده‌های میانه که ما ملاحظه کردیم دکارت از آنها برای اثبات «کوگیتو» سود جسته بود. (۲) انکار، یزدانشناسی عقلانی‌ئی که اکثر فیلسوفان و متکلمان روزگار هیوم، در لندن، ادینبورو، پاریس و مستعمرات جدیدی که بعدها ایالات متحد امریکا را تشکیل دادند جذب آن شده بودند.

دین: (۱) حمله‌ی هیوم به دلایل عقلانی وجود خدا

در مورد دلایل کلاسیک وجود خدا از طریق عقل، هیوم تمامی آنها را مردود شناخت. عقل، چنان‌که ملاحظه کردیم، نمی‌تواند چیزی را درباره هستی، درباره‌ی امور واقع اثبات کند. او فقط می‌تواند دلایل منطقی و ریاضی‌مندی را ارائه دهد که بتواند فقط درباره همبستگی تصورات به ما بگوید. وجود خدا، تصویری نه بدیهی و خودپیدا و نه حقیقتی منطقیاً اثبات‌شدنی است. می‌توان بدون تناقض با خود وجود خدا را منکر شد. از این رو هیوم سه برهان دکارت را برای اثبات وجود خدا به چالش گرفت. دو برهان نخست دکارت درباره وجود ذات باری برهان‌های علی بودند. بر مبنای این دو برهان خداوند چونان یگانه علت تصور من از «او» و تصور وجود من چونان جوهر اندیشنده است. ما، اما نه تأثری حسی از خداوند چونان علت و نه هیچ تأثری از جوهر اندیشنده چونان معلول داریم.

وانگهی، در هر دو این دلایل علی وجود خداوند، دکارت بر تصور روشن و متمایز تکیه می‌کند که علت باید واجد آن باشد به همانگونه واقعیت چونان معلول آن باید داشته باشد. این تصور که برای دکارت روشن و متمایز بود که هیچ ذهن معقولی نمی‌توانست در آن شک کند، برای هیوم به کلی بی‌معناست و نمی‌تواند نه پایه‌ی عقلانی و نه تجربی برای علیت فراهم کند. و اما دلیل سوم دکارت برای وجود ذات باری که در «تأمل پنجم» ارائه داد، برهان هستی‌شناختی است که از آنسلم قدیس در سده‌ی یازدهم اقتباس شده است. این برهان از تصور فطری ما درباره خداوند چونان دارنده‌ی تمامی کمالات و بنابراین ضرورتاً دارای کمال وجود است، با این نتیجه که ذات باری وجود دارد. هیوم برای ابطال این برهان پیش از هر چیز به یاد ما می‌آورد که فیلسوف تجربی جان لاک قبلاً نشان داده است که تصورات فطری اصلاً وجود ندارد؛ ما فقط دارای تصوراتی هستیم که از تجربه‌ی تأثرات مان به ما می‌رسد. برهان هستی‌شناختی آنسلم قدیس درباره وجود خداوند مدعی است که تصور خدا برای عقل خودپیدا و بدیهی است: خداوند دارای همه‌ی کمالات است، او همه‌دانا و همه‌توانا و مهربان است و بنابراین نمی‌تواند دارای کمال وجود نباشد. هیوم به این برهان با آزمون تجربی تصورات پاسخ می‌دهد: اگر تأثری در تجربه نباشد، تصور بی‌ارزش و بی‌معناست. اما می‌توان تأثرات حسی از یک وجود فراطبیعی نداشت و بدین‌گونه تصور وجود خدا نمی‌تواند آزمون تجربی را بگذراند.

هیوم به کسانی که سعی کرده‌اند وجود خدا را با استفاده از این برهان هستی‌شناختی اثبات کنند بی‌رحمانه حمله می‌برد. شما از کجا می‌دانید که خدا دارای این صفات است؟ تأثرات حسی هریک از این صفات کجاست؟ او می‌گوید «تصورات ما فراتر از تجربه‌ی ما نمی‌روند. ما از صفات الاهی هیچ تجربه‌ای نداریم. من نیازی ندارم از قیاس خودم نتیجه بگیرم. شما می‌توانید خودتان نتیجه بگیرید.» و بنابراین هیوم برهان هستی‌شناختی

کلاسیک را که می‌خواهد از طریق عقل ثابت کند که خدا ناشی از تصور فطری و بدیهی وجود است باطل می‌شناسد.

دین (۲) حمله به خداشناسی عقلانی^۱

یک برهان کلاسیک وجود خدا که دکارت از آن استفاده نکرد، برهان طرح است. این کوشش باستانی وجود خدا از طریق عقل در سده‌ی چهارم توسط اگوستین قدیس و در سده‌ی سیزدهم توسط تامس آکیناس صورت گرفت که بر نظم، هماهنگی و زیبایی شگفت‌انگیزی که در سرتاسر طبیعت حکمفرماست استوار است. نظم نمی‌تواند برآیند تصادف باشد بلکه تنها ناشی از نقشه‌ی یک طراح است. از این مقدمات استدلال می‌شود که خدا چونان هوشمندی واجب این نظم هماهنگی شگرف طبیعت را به سود بشریت طراحی کرده است.

این برهانی بود که هیوم به مثابه مهمترین و گسترده‌ترین برهان وجود خداوند در عصر روشنگری رأی به ابطال آن داد. پیش از این تاریخ هرگز تصویری از نظمی باشکوه از عالم جسمانی و مادی که توسط ماشین جهانی نیوتن و پیشرفت سریع در کشفیات علمی و اختراعات فنی مستند و مستدل شده بود، وجود نداشت. ساعت‌واره‌ی آسمانی سیارات، ساعت‌واره‌ی گردش خون در تن انسانی، ساعت‌واره‌ی حرکت تمامی اجسام روی زمین، کارکرد قوانین طبیعت‌اند و نظم هماهنگی عالم را فراهم می‌سازند. علم فقط آغاز مشاهده‌ی ابعاد این هماهنگی پهناور بود. چه مدرکی از هماهنگی، انتظام، نیکخواهی برای بشریت، از طرح کلی عالم می‌توانست بهتر از قوانین علم باشد. و مدرک دیگری، در ذهن عصر

روشنگری، برای اثبات اینکه یک استاد هوشمند، یک استاد طراح این ماشین ضرورتاً وجود دارد و اینکه این نیکخواه همه‌دانا و همه‌توانا خداست مورد نیاز بود.

این صورتی بود که عصر نیوتن به برهان طرح، به برهان عقلانی اثبات خدا می‌داد چونان تنها منبع ممکن طرح و ترتیب هماهنگ تمامی بخش‌های عالم. برهان طرح اعتقاد اصلی آیین مسیحی جدیدی شد که دئیسم یا خداباوری عقلانی خوانده می‌شد، نگرش دینی‌ئی که با مباهات خود را بر فقط عقل استوار کرد، و وحی الاهی و توسل به ایمان، به پیامبران و به معجزات را چونان نامعقول و یاوه برای عصر مدرن علم مردود شناخت. دئیسم می‌طلبید که مفهوم خداوند با عقل و با علم انسجام یابد. دئیست‌ها می‌گفتند قوانین ضروری طبیعت و نظم ضروری متناظر با آن دلیل کافی است، در واقع آن بهترین دلیل وجود خداوند است.

شوق تمامی عمر هیوم بی‌اعتبار ساختن برهان طرح بود که قلب آیین دینی دئیسم به‌شمار می‌رفت. او در کتاب خود مناظره درباره دین طبیعی از شکل مناظره افلاطونی سود جست که در قالب آن نیرومندترین ضربه را به خداباوری طبیعی وارد کرد. سه کاراکتر نقش‌های یک مؤمن بسیار پارسا و ارتودکس را در مسیحیت ایفا می‌کنند؛ دئیستی که از یک دین طبیعی عقلانی، استوار بر علم دفاع می‌کند؛ و شکاکی که هر دو آنها را باطل می‌داند. صدای هیوم از طریق «فیلو» شکاک به گوش می‌رسد که با طنز و شوخی به‌ویژه دئیست را که مدعی است دینی عقلانی، طبیعی دارد به‌ستوه می‌آورد. فیلو می‌گوید که تأثرات حسی ما، پایه‌ی تمامی شناخت علمی ماست و آنها هیچ گواهی برای این ادعا نمی‌دهند که کائنات کاملاً بسامان و هماهنگ است و نیز چنین نظمی را چنان‌که آن نشان می‌دهد تضمین نمی‌کنند که ادامه خواهد داشت.

افزون بر این، تحلیل هیوم از علیت نشان داد که نظم علت و معلولی درون کائنات چیزی جز اتصال دائمی تأثرات ما نیست. تصور روشنگری

که قوانین علمی طبیعت، مطلق، ثابت، ضروری و به‌طور ابدی حقیقی هستند باید بر نظریه‌ی علیت هیوم رها گردد. در نتیجه، تصور انتظام کامل و هماهنگ طبیعت از هیچ تأثر حسی مشتق نمی‌شود و تصویری بی‌معناست.

و اما این ادعا که ذهنی آگاه، طراحی عالی، یعنی خداوند، جهان را طراحی کرد و عالماً و عامداً به سود بشریت در نظر گرفت؛ این بر چه پیوندی از تأثرات استوار است؟ از آنجا که ما تأثراتی از خداوند چونان طراح جهان نداریم، نمی‌توانیم حتا ادعا کنیم که طراح واحدی در آغازیدن جهان دست‌اندرکار بوده است. عده زیادی از مردم در ساختن یک کشتی یا در تهیه یک قانون اساسی برای یک دولت، شرکت دارند، چرا تصور نکنیم که ساختن جهان کار خدایان متعدد بوده است؟ از سوی دیگر، چرا لازم فرض کنیم که جهان ماشینی است که به‌دست هوشمند باشعوری ساخته شده است؟ چرا از طریق فرایندهای طبیعی حرکت و رشد فراهم نیامده؟ فیلو می‌گوید، «جهان به‌طور ساده بیشتر شبیه یک جانور یا گیاهی است تا یک کبریت یا یک دستگاه بافندگی».

وانگهی، هیوم می‌گوید، «به جهان دقیق بنگرید و ببینید که آیا کار معماری قدر قدرت و صد در صد صلاحیت‌دار است؟ هرگاه معماری «خانه یا کاخی را به شما نشان داد که در آن عمارت یا آپارتمان راحت و مطلوبی نبود، یعنی پنجره‌ها، درها، بخاری‌ها، معجرها، پله‌ها و تمام اقتصاد ساختمان منبع سروصدا، سرگردانی، کوفتگی، تاریکی و شدت گرما و سرما باشد مسلماً شما طرح را نکوهش می‌کنید... شما ادعا خواهید کرد که اگر معمار مهارت و حسن نیت می‌داشت ممکن بود تمامی یا اکثر این ناراحتی‌ها را پیش نمی‌آورد.»

و در جهان انسانی، هیوم می‌گوید «شما شاهدهی پیدا خواهید کرد که آن را طراحی ماهر و نیک‌خواه و دوست‌داشتنی طرح کرده باشد؟ پس چگونه شما سیه‌روزی، درد و رنج و پلیدی را در زندگی انسانی توضیح می‌دهید؟»

به پیرامون این کائنات بنگرید... این مخلوقات زنده را کمی دقیق تر نظاره کنید... که چگونه با یکدیگر دشمنی می کنند و به نابودی یکدیگر برمی خیزند... چقدر برای تماشاگر تحقیرآمیز و نفرت انگیز است... یک طبیعت کور، بدون توجه یا مراقبت پدر و مادری، بچه های افلیج و ناقص را پس می اندازد.

این برهان ها در مناظره در باب دین طبیعی نیرومندترین هجمه بر دین خدا باوری طبیعی عصر روشنگری بود. سرانجام، چنان که رسم او بود، این پرسش را پیش آورد که پس چرا مردم این اعتقاد نادرست به وجود خداوند را بر مبنای برهان طرح می پذیرند؟ هیوم می گوید به دو علت. آنان این اعتقاد را در اوان کودکی می آموزند و نیز از طریق اجتماعی شدن که آنان به حفظ آن ادامه می دهند. اما چگونه می توان توضیح داد که این اعتقادات به کودکان انتقال می یابد؟ خاستگاه اعتقادات دینی کدام است؟ پاسخ هیوم این است که خاستگاه اعتقاد ترس است: ترس از مرگ همراه با میل به فنا ناپذیری، ترس از بسیاری صورت های سیه روزی انسانی. ریشه های دین در احساس های انسانی است.

اخلاق هیوم

سرانجام ما به اخلاق یا فلسفه ی اخلاقی هیوم، شاخه ای از فلسفه برمی گردیم که به معنای خیر و شر، کنش صحیح و خطا مربوط می شود. اخلاق هیوم حمله ی سنجیده ای بر تمامی اخلاق عقلانی است آنچنان که سقراط و افلاطون معرفی کرده بودند. این دو به نگرش اساساً عقلانی در اخلاق باور داشتند که بنابر آن عقل در سلوک اخلاقی تقدم دارد، که عقل مهمترین عامل در زندگی اخلاقی است. هیوم در تقابل عمدی با استعاره ی افلاطون که عقل ارا به رانی است که بر اسب تسلط دارد، استعاره را وارونه می کند و در یکی از مشهورترین گزاره های خود می گوید:

عقل، برده‌ی شهوات است، و باید باشد. و هرگز نمی‌تواند دعوی دیگری جز خدمت به آنها و تبعیت از آنها داشته باشد.

منظور هیوم از این جمله چه می‌تواند باشد؟ اینکه نوک حمله‌ی او متوجه افلاطون است روشن است، اما او چگونه می‌تواند از این وارونه‌سازی دفاع کند که بنابر آن اسب، شیر و اژدها ارباب انسان، ارباب عقل‌اند. چگونه او استدلال می‌کند که عقل باید در خدمت شهوات و تابع آنها باشد؟ موضع هیوم این است که ما دو نوع شناخت داریم. شناخت مناسبات تصورات در گزاره‌های صوری، انتزاعی ریاضیات و منطق؛ و شناخت امور واقع که ناشی از تأثرات حسی است. هیوم اما می‌گوید این دو شناخت - شناخت تجربی‌های صوری و توصیف‌های اتصالات ثابت امور واقع، نه می‌توانند انگیزنده‌ی سلوک اخلاقی چنان‌که افلاطون می‌پنداشت باشند و نه می‌توانند در برابر شهوات بجنگند. آنچه ما را به کنش واهی دارد امیال، احساس‌ها، عواطف و انتظار آن چیزی است که به ما لذت یا درد خواهد بخشید. دانش ریاضیات و روابط علی برای تحریک ما به کنش بی‌فایده‌اند. دانش مزبور به ما کمک می‌کند که آنچه ما از طریق میل به آن تحریک شده‌ایم به دست آوریم. دانش ریاضی یک دلال اتومبیل و اطلاعات راجع به ارزش تجارتی اتومبیل‌ها او را به فضیلت و تقوا تحریک نخواهد کرد و فقط به احساس‌های شریف یا ناشریف او، هر کدام که به او تسلط دارد کمک خواهد کرد. این آن چیزی است که منظور هیوم در گفتن این است که عقل برده‌ی شهوات است و می‌بایست در خدمت آنها و مطیع آنها باشد. عقل وسایل، ابزارها یا دستگاه‌های به دست آوردن آن چیزی را فراهم می‌کند که شهوات به آن میل کرده‌اند. وانگهی هیوم اصرار دارد که عقل نمی‌تواند محرکات را مورد انتقاد قرار دهد، نمی‌تواند عیبی را در شهوات و احساساتی که انگیزه‌ی من به کنش هستند پیدا کند، حال این شهوات و احساس‌ها هر چه می‌خواهند باشند. هیوم این نکته را به شیوه‌ای

زننده و دهشتناک درمی آورد: «این مغایر عقل نیست که نابودی کل جهان را به خراشیدن انگشت من ترجیح دهم.» عقل به من نیاز ندارد که این یا آن را برگزینم. عقل می تواند تنها مناسبات صوری تصورات یا اتصال ثابت امور واقع را به وجود بیاورد - و هر دو به آنچه گزینش من: شهوات مرا تحریک می کند ربطی ندارند.

اما اگر عقل به خلاف سقراط و افلاطون و اخلاق عقل گرایانه، نمی تواند بر کنش اخلاقی ما حکم راند، و اگر عقل نمی تواند انگیزه های کنشی را که از میل برمی خیزد مورد انتقاد قرار دهد، پس چگونه اخلاق ممکن می شود؟ چگونه ممکن است معنای خیر و شرّ و صحیح و سقیم را تعیین کرد؟ چگونه ممکن است درباره کنش ها یا خصوصیات خود و دیگران داوری های اخلاقی کرد؟ پس اگر داوری های اخلاقی بر ریاضیات یا امور واقع استوار نیستند، بر چه چیز استواراند؟

پاسخ هیوم این است که بر عواطف یا احساساتی استواراند که می توان کشف کرد که در اتصال ثابت با کنش های معینی هستند. او می گوید بیاید نپرسیم که مردم چه چیز را باید چونان امر خیر تلقی کنند به جای این پرسیم که در واقعیت تجربی چه چیز را تأیید می کنند. ملاحظه کنیم که آیا اتصالی ثابت میان صوابدید اخلاقی و انواع کنش هایی که مورد تأیید هستند وجود دارد؟ و او نتیجه می گیرد که اخلاق مبتنی بر احساس نیکخواهی همگانی یا هم احساسی است. ما صفاتی نظیر عدالت، صداقت، انسانیت، غیرخواهی، همکاری، یعنی تمامی صفاتی که احساس نیکخواهی ما را برمی آورند و برای ما و دیگران مفیداند تأیید می کنیم. برعکس ما به طور همگانی صفات مخالف احساس نیکخواهی: ناعادلانه بودن، دروغ گفتن، فریبکاری، کشتن یا صفات ضد اجتماعی شریرانه را محکوم می کنیم.

هیوم مردی را مثال می زند که از خصوصیت مطلوب داماد آینده اش راضی است و او را به عنوان مردی شریف، انسان والا، عادل و مهربان در

برخوردش با دیگران، تیزهوش و سالم در شناخت، شوخ طبع، دلربا و شجاع می‌ستاید. هیوم گوشزد می‌سازد همه‌ی این صفات مطلوب در داماد مورد نظر فضیلانه تلقی می‌شوند به این دلیل که آنها نشانگر احساس نیکخواهی و برای جامعه به طور کلی و برای داوران اخلاقی مفید هستند. بدین گونه دآوری‌های اخلاقی، بنابر دیدگاه هیوم، بر چیزی جز احساس‌ها و عواطف مطلوب و مفید برای ما و دیگران استوار نیستند.

اما شما ممکن است پرسید: اخلاق تجربه‌گرایانه‌ی هیوم به ما می‌گوید چه مردمی به طور بالفعل خوب تلقی می‌شوند اما این چگونه به ما می‌گوید آنچه را میل داریم بدانیم - واقعاً چه چیز خوب است؟ تنها یک اخلاق بهنجار نظیر اخلاق افلاطونی که از معیار یا آرمان‌هایی برای رفتار دفاع می‌کند، می‌تواند به ما بگوید چه چیز ارزش تأیید کردن دارد. هیوم بار دیگر نابودکننده شده است. در اخلاق نیز او خردگرایان را آماج تیر قرار داده است که مدعی ارائه قواعد اخلاقی معقول برای زندگی هستند، اخلاقی بهنجار. هیوم برای ما اخلاقی برجای گذاشته است که چیزی جز بیان احساس‌های خیرخواهی، هم‌احساسی، لذت و فایده‌جویی نیست.

برآیند شک‌گرایی هیومی

هیوم چگونه موفق می‌شود که با چنین براندازی، درافتادن با این همه باورهای سنتی دیرینه به سر ببرد؟ ما با چنین شناخت‌مان چقدر می‌توانیم با شک‌گرایی زندگی کنیم؟ هیوم ما را به موثق بودن شناسایی علمی‌مان، به نابودی اخلاق و دین بهنجار به شک انداخت و آنها را بی‌معنا و گمراه‌کننده معرفی کرد. او گفت:

هنگامی که ما کتابخانه‌ها را درمی‌نوردیم و کتاب‌هایی را مرور می‌کنیم که آن اصول را تعقیب کرده‌اند چه ویرانی‌ها باید به بار آوریم... جلدی از الهیات یا مابعدالطبیعه‌ی مدرسی را

برمی داریم... و بگذار بپرسم: آیا این استدلالی انتزاعی راجع به کمیت یا عددی را در خود گنجانیده است؟ نه. آیا حاوی استدلالی تجربی درباره امور واقع و هستی است؟ نه. پس آن را به شعله‌ها بسپار: زیرا محتوای آن چیزی جز سفسطه و توهم نتواند بود.

پس ما چه بر جای گذاشته‌ایم؟ اصول تجربی هیوم برای ما چه باقی گذاشته است؟ در جهان واقع ما محدود به تأثرات و تصورات مان هستیم. ما نمی‌دانیم آنها به چه علت پدید می‌آیند و ناپدید می‌شوند. ما نمی‌دانیم که یک جهان خارجی وجود دارد. ما نمی‌دانیم که آیا ما هویتی شخصی چونان «خود» ثابتی در طول عمرمان داریم. ما شناختی از واقعیت نهایی یا واقعیت خدا نداریم. تصور جوهرهای جسمانی و روحانی بی‌معناست. قوانین علمی طبیعت چیزی جز اتصال دائمی تأثرات و اجبار روان‌شناختی خود ما نیستند. باورهای دینی مبتنی بر ادعاهایی بی‌دلیل و توهم‌آمیزند. قواعد سنتی عقل برای راهنمایی اخلاق فاقد نیروی انگیزنده‌اند. بنیادی منطقی، عقلانی یا عینی از هر نوع برای شناخت ما وجود ندارد. علم، دین و اخلاق به روانشناسی انسانی، به قوانین تداعی معانی یا به عواطف و ترس‌ها فروکاسته می‌شود. پس چه باقی می‌ماند؟

پاسخ هیوم ارائه یک شک‌گرایی ملایم و معتدل است. هنگامی که عقل وامی‌ماند، طبیعت به کار ادامه می‌دهد. اصل راهنما در زندگی انسانی غیر از عقل است. انسان‌ها چونان جانوران مخلوق غریزه‌اند. غریزه‌ی حیوانی‌مان ما را برای اعتماد کردن به حواس و اتکا به دانش محدودی که داریم آماده می‌سازد. شک‌گرایی تام ناممکن است - «هیچ‌کس نمی‌تواند حتا برای چند ساعتی در آن پایرجا بماند.» - هیوم می‌گوید تعقل فلسفی نظیر تعقل خودش نمی‌تواند باورهای غریزی‌مان را به جهانی بیرونی زایل سازد، که آتش می‌سوزاند، که خورشید فردا طلوع خواهد کرد. ما از طریق غریزه‌ی حیوانی اعتمادی حیوانی به جهان حسیات داریم و بدین‌گونه ما

قادریم که در جهان کارکرد داشته باشیم. اعتماد حیوانی، نه فلسفه، بر زندگی‌مان فرمان می‌راند.

هیوم با استقرار عامل روان‌شناختی اعتماد حیوانی، شک‌گرایی افراطی خود را در مورد شناخت‌مان از جهان ملایم، متعادل و عبرت‌آموخته کرده است. او اما این کار را نه با نشان دادن پایه‌ی عینی شناخت‌مان، بلکه با یادآوری دوباره این نکته انجام می‌دهد که معلومات متعارف ما، مانند علم، دین، و اخلاق فقط بر روان‌شناسی انسانی استواراند. زندگی عادی ما از طریق اعتمادی حیوانی جریان دارد؛ ما از پنجره‌ی فوقانی «بنای یادبود واشینگتن» عبور نمی‌کنیم. اما در جهان عقلانی، اعتماد حیوانی از نابودسازی ادعای‌مان برای شناخت به وسیله فلسفه‌ی شناخت درس نمی‌گیرد.

اما آیا هیوم در انکار کردن وجود «خود» و اعتبار قوانین علمی، منسجم و بی‌تناقض است؟ آیا احساس‌های ذره‌گانی برای توضیح علت تجربه انسانی کافی‌اند؟ آیا ذهن در ادراک فقط کارپذیر و منفعل است؟ این نقدها را به فلسفه‌ی هیوم خواهیم دید. اما «رد کردن» هیوم وظیفه‌ای برای نظریه‌های شناختی که به دنبال او می‌آید خواهد بود؛ فیلسوفان بعدی، و به‌ویژه امانوئل کانت سعی خواهند کرد که به شک‌گرایی هیوم «پاسخ» دهند و بنیادی برای شناخت پیدا کنند. هیوم تأثیری نیرومند، چنان‌که خواهیم دید بر فلسفه‌ی «تحلیلی» معاصر انگلستان بر جای گذاشت.

فرهنگ فلسفه در مورد هیوم:

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۷۶) فیلسوف ایده‌آلیست، روان‌شناس و مورخ انگلیسی. به باور هیوم، وظیفه‌ی شناخت نه در فهم وجود، که در توانایی‌اش برای راهنمایی زندگی عملی است. در نزد او، تنها موضوع شناخت موثق ریاضیات است. تمامی موضوع‌های دیگر مطالعه، به واقعیاتی مربوط است که آنها را منطقاً نمی‌توان به اثبات رساند و تنها می‌توان از تجربه استنتاج کرد. همه عقاید مربوط به

موجودات نیز از تجربه آغاز می‌شوند، تجربه‌ای که هیوم آن را به گونه‌ای ایده‌آلیستی می‌فهمید. برای او واقعیت تنها جریانی از «احساس‌ها»یی هستند که علل آنها نامعلوم و شناخت‌ناپذیراند. او مسأله‌ی وجود یا عدم جهان عینی را غیرقابل حل می‌دانست. یکی از روابط بنیادی ناشی از تجربه، رابطه‌ی علت و معلول است؛ این را نه با شهود و نه با تحلیل و استدلال نمی‌توان استنتاج کرد. اگر پدیده‌ای به دنبال پدیده‌ی دیگر می‌آید، از این نمی‌توان نتیجه گرفت که اولی علت و دومی معلول است. حتا بسامدترین رویدادها در زمان حاکی از نیروی پنهانی نیست که به وسیله‌ی آن یک شیء، چیز دیگری را به وجود می‌آورد. ولی مردم میل دارند که از رفتار شیء معینی در گذشته رفتارهای مشابه همان شیء را در آینده استنباط کنند. آنان تنها به نیروی عادت چنین استنباط می‌کنند. هیوم، بدین‌گونه سرشت عینی علیت را انکار می‌کند. به باور هیوم، جریان احساس‌ها و تأثرات ما آشفته‌ی مطلق هم نیست؛ برخی چیزها برای ما روشن، زنده و ثابت به نظر می‌آیند و این برای زندگی روزمره کاملاً کافی می‌نماید. تنها لازم است بفهمیم که منبع ايقان نه شناخت نظری بلکه ایمان است. در زمینه‌ی اخلاق، هیوم نظریه‌ی سودگرایی را گسترش داد و سود را معیار اخلاق دانست؛ در فلسفه‌ی دین او خود را منحصر به پذیرفتن این نکته کرد که علل نظم در عالم به عقل شباهت دارد. اما تمامی اصول الاهیات و فلسفی راجع به خدا را انکار کرد. شک‌گرایی هیوم، بنیاد نظری سودگرایی و جهان‌بینی عقلانی بورژوازی بود. اثر عمده‌ی او: تحقیق در باب فهم انسانی (۱۷۴۸) بود. ندانم‌گویی و بی‌یقینی هیوم بر ایده‌آلیسم معاصر تأثیر چشم‌گیری داشت و به عنوان یکی از منابع اصلی عقیدتی مثبت‌گرایی نو خدمت کرد.

فصل ۳۰

فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی

زمینه‌ی اجتماعی

روشنگری در آلمان مرداب آرامی بود که دریا‌های طوفانی روشنگری انگلیسی و فرانسوی را چندان احساس نکرد. پس روشنگری آلمانی چه ویژه‌گی‌هایی داشت؟ به‌خلاف انگلستان و فرانسه، در آلمان انقلاب روشنگرانه‌ای که در آن طبقه‌ی متوسط نوخاسته برای خودمختاری و قدرت علیه پادشاهی مستبد به‌پا خیزد روی نداد. در آلمان تحولات بازرگانی و صنعتی نوین که ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی آن دو کشور را دگرگون کرده و در انقلاب‌های ۱۶۸۸ و ۱۷۸۹ به اوج رسید، صورت نگرفت. آلمان فاقد طبقه‌ی متوسط به لحاظ مالی نیرومندی بود که برای استقلال از قدرت‌های حاکم و دفاع از مالکیت خود به قیام برخیزد. هیچ‌گونه منافع اقتصادی شکوفایی، چونان در انگلستان و فرانسه، خواستار صدایی در حکومت نبود.

آلمان، فئودالی، کشاورزی و روستایی باقی مانده بود، در حالی که انگلستان و فرانسه صنعتی و شهری شده بودند. باورهای سیاسی فئودالی و استبدادی بود. وانگهی آلمان وحدت ملی نداشت و از زمان جنگ سی‌ساله

و صلح وستفالی در ۱۶۴۸، کشور به شمار زیادی امیرنشین‌های مستقل تقسیم شده بود که کوچکی آنها طبعاً از هرگونه حیات معنوی ملی جلوگیری می‌کرد. کشف امریکا و تغییر به هم پیوسته‌ی مسیرهای بازرگانی بزرگ از مدیترانه و به سوی اقیانوس اطلس، جوانه‌های رشد اقتصادی را که در سده‌های پانزدهم و شانزدهم در آلمان رویده بود، پایمال و نابود کرد. جنگ سی ساله کشور را ویران و بی‌بضاعت کرده بود. زندگی اقتصادی در آلمان، به استثنای چند مورد (مثلاً هامبورگ و لایپزیک) کاملاً راکد و حتا در حال افول بود. آلمان از دیدگاه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بیمار و نابه‌هنجار می‌نمود.

تمامی این اوضاع، آشکارا مانع سهمگینی در راه زایش یک فرهنگ ملی بود. باید در نظر داشت که حتا در دوران فریدریش کبیر، زبان فرانسه زبان اصلی دربار و دانشگاه برلین بود. و لایبنیتس نخستین فیلسوف بزرگ آلمانی که کاملاً به زبان مادری خود سخن می‌گفت و می‌نوشت، ناگزیر بود به زبان فرانسه بنویسد تا توجه فرهیختگان را به آثار خود جلب کند. چه کسی می‌توانست تصور کند که دکارت یا لاک گفتار در روش یا رساله در باب فهم انسانی را به آلمانی بنویسد.

با توجه به این دلایل، واژه‌های «بهنجار» و «بیمار» تفاوت میان تحول سیاسی، اقتصادی و اجتماعی فرانسه را با این‌گونه تحول در آلمان - دستکم در طی دوره‌ی ۱۸۷۱-۱۶۴۸ به بهترین وجهی توصیف می‌کنند. البته این تفاوت بر زندگی معنوی و به‌ویژه بر تفکر فلسفی در دو سده بازتاب‌هایی داشتند.

در واقع این ویژه‌گی بیماران صعب‌العلاج است که آنان پیش از هر چیز به بیماری خود و وسایل درمان آن اندیشه می‌کنند، در حالی که سالم‌ها به‌ندرت نگران سلامت خود هستند و توجه‌شان در درجه‌ی نخست به‌سوی

دنیای بیرونی معطوف است. این تفاوت بنیادی بیش از دو سده فرهنگ‌های دو کشور اروپایی، فرهنگ آلمانی و فرهنگ فرانسوی را جدا کرد.

در زندگی فرهنگی آلمان، کلیسای پروتستان لوتری که در آلمان برپا شده بود و جنبش اصلاح دینی که از آنجا آغاز شده بود، هنوز بسیار نیرومند - به‌ویژه در شمال - بود؛ در جهان فکری، مابعدالطبیعه جدی گرفته شده بود؛ علم و فناوری آنچنان که اهمیت اجتماعی یا فلسفی کسب کند تحول نیافته بود. علم نوین نیوتن، آنچنان که در طی سده‌ی هژدهم شناخته بود اهمیت‌اش در آلمان چنان محدود بود که نمی‌توانست چیزی بیش از موضوع‌های مادی و مکانیکی را توضیح دهد و به هیچ وجه روش انحصاری برای رسیدن به شناخت تلقی نمی‌گشت. فیلسوفان آلمانی نیز از تجربه‌گرایی تند و تیز هیوم چندان بهره‌ای نگرفته بودند. اکثر فیلسوفان آلمانی سده‌ی هژدهم به هیوم چنان منحل‌کننده‌ی تمامی حقایق عقلانی و قوانینی علمی می‌نگریستند. آلمان در فلسفه راه دیگری می‌جست.

تأثیر انقلاب فرانسه

در چنین شرایطی بورژوازی آلمانی چگونه می‌توانست همگام با بورژوازی کشورهای مانند فرانسه و انگلستان پیش برود. این تنها محرک‌های بیرونی بود که بورژوازی آلمان را اندک اندک به خصلت ویژه‌ی اجتماعی و طبقاتی خودش و نیز پیام تاریخی آن آگاه ساخت.

چنان‌که می‌دانیم، انقلاب بزرگ فرانسه در سال ۱۷۸۹، که اهمیت دوران‌ساز آن در سراسر تاریخ گذشته نظیر نداشت، به ابتکار بورژوازی آن سرزمین و نیروی اساسی آن - همکاری همه‌ی طبقات و قشرهای سرکوب شده‌ی فرانسوی - صورت گرفت. ژاکوبین‌ها بزرگترین و پیگیرترین عناصر

انقلابی بزرگترین تأثیر را در تحولات همه کشورهای اروپایی پدید آوردند. تأثیر انقلاب فرانسه به‌ویژه در آلمان بسیار ژرف و گسترده بود. بزرگترین رویداد سیاسی در آغاز سده‌ی نوزدهم حمله‌ی ناپلئون به این سرزمین و تصرف موقت آن بود. ناپلئون یکی از افسران برجسته‌ی فرانسوی بود که در ۱۸ برومر ۱۷۹۹ در پاریس کودتا کرد و سپس خود را امپراتور کشور خواند. در این میان رقیب‌های نیرومند ناپلئون، صرف‌نظر از انگلستان امپراتوری آلمان، امپراتوری اتریش و سرانجام امپراتوری تزاری روسیه بودند. در یک لشکرکشی ناپلئون به آلمان بخشی از سرزمین‌های واقع در سواحل چپ رود راین به تصرف وی درآمد. همین ضربه کافی بود که زمینه را برای فروپاشی امپراتوری آلمان که فرمانروای آن فریدریش ویلهلم سوم قرار داشت، آماده سازد.

فروپاشی امپراتوری آلمان

در فاصله این سال‌ها یعنی ۱۸۰۶-۱۸۰۷ امپراتوری آلمان توسط ارتش ناپلئون از هم پاشیده گشت. این ضربه‌ی مهلک سیاسی ناگزیر دگرگونی‌های بنیادی دیگری در پی داشت. حمله‌ی ناپلئون به آلمان را می‌توان انتقال عملی میراث انقلاب بزرگ فرانسه به آن سرزمین دانست. بورژوازی فرانسه کوشید به‌دست ناپلئون شرایطی را که در کشور خود فراهم کرده بود اندک اندک در آلمان نیز رسوخ دهد. از سوی دیگر امیران آلمانی نیز احساس کرده بودند که اکنون هنگام آن است که نه تنها در شکل و شیوه‌ی سیاست، که در روش و هدف حکمرانی‌شان نیز تجدیدنظر کنند. در این مرحله تاریخ آلمان شاهد رویدادی به‌نام «انقلاب امیران» است. افسران فرانسوی، چونان نمایندگان و پروردگان انقلاب فرانسه از این اصلاحات پشتیبانی می‌کردند زیرا می‌دانستند به‌دنبال این اصلاحات،

شرایطی پدید خواهد آمد که زمینه برای ریشه‌دار کردن هدف‌های اقتصادی خودشان فراهم خواهد شد.

با توجه به همه‌ی این دگرگونی‌ها در پهنه‌ی سیاسی و اجتماعی آلمان، به آسانی می‌توان پی برد که بازتاب آنها از لحاظ اجتماعی و نیز اندیشه در آلمان آن دوران چه می‌توانست باشد. البته فروپاشی امپراتوری آلمان و از میان رفتن وحدت سیاسی آن برای مردم آلمان رویدادی ناگوار بود اما از سوی دیگر نتایج سازنده و مثبتی که حمله‌ی ناپلئون به آلمان از لحاظ اجتماعی، سیاسی و اقتصادی دربر داشت برای بورژوازی در حال رشد آلمان پذیرفتنی بود. با وجود این بورژوازی آلمان، بنا بر خصلت ذاتی خود، نمی‌توانست سلطه نیروی بیگانه‌ای را برای همیشه تحمل کند. در عین حال احساسات میهن‌پرستانه‌ی مردم آلمان که از توسعه‌طلبی‌ها و خودکامگی‌های ناپلئون آگاه بودند در شمار عواملی بود که حس مقاومت در برابر نیروی ناپلئون را تقویت می‌کردند. در سال‌های ۱۵-۱۸۱۴ پس از این که ناپلئون در لشکرکشی به روسیه ناتوان و بی‌رمق شد واکثرت ارتش خود را از دست داد، در آلمان نیز در نبردی در نزدیکی شهر لایپزیک روی داد، شکست قاطعی خورد و سرانجام نیز به جزیره‌ی الب تبعید گشت.

از آنجا که ارتجاع آلمان مرکب از فئودال‌ها و یونکرها بار دیگر پیروز شده بودند، کوشش می‌شد تا از پیشرفت و گسترش نیروهای متمدنی جلوگیری به عمل آید. از سوی دیگر تأثیر آن رویدادها و دگرگونی‌های گذشته نمی‌توانست به یکباره زائل شود. بورژوازی آلمان اندک اندک خودآگاهی یافته بود و خواست‌ها و کوشش‌های آن بیش از هر چیز در رفتار و اندیشه‌ی روشنفکران آلمانی آشکار می‌شد. برخی از دانشگاه‌های آلمان زمینه‌ی فکری این چالش‌های اجتماعی را مساعد می‌کردند. آن سال‌ها شهر ینا یکی از مساعدترین سرزمین‌های آلمانی از لحاظ

رشد فرهنگی به شمار می‌رفت. چنان‌که در آلمان این دوران یکی از امیرنشین‌های معروف به نام ساکس وایمار را که فرمانروای آن شخص فرهنگ‌دوستی به نام کارل آوگوست بود می‌یابیم. این فرمانروا گوته شاعر دانشمند و خلاق آلمانی را به مشاورت خود برگزیده بود. در همین وایمار بود که از سال ۱۸۰۸ به بعد قانون اساسی را به اجرا درآورده بودند. در ینا نیز فضای اجتماعی و فرهنگی که در قالب دانشگاه متبلور شده بود زمینه‌ی دیگری برای پیدایش و پیشرفت اندیشه‌های آزادی‌خواهانه و مرفقی فراهم ساخته بود. البته دگرگونی‌ها و تحولات آلمان در این دوران در مقایسه با کشورهای پیشرفته‌ی اروپای غربی مانند انگلستان و فرانسه به کندی پیش می‌رفت.

بازتاب این گسترش واقعی تاریخی در اندیشه‌ی فلسفی آلمانی، فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی از کانت تا هگل است. اخلاف فلسفی کانت: فیشته، شلینگ و هگل در آثارشان، یعنی آن‌گونه آثاری که بیرون از بافته‌های دراز دامنه‌ی فیلسوفانه پدید آوردند، آشکارا تمامی این دگرگونی‌ها، شکست‌ها و پیروزی‌ها و به‌طور خلاصه تمامی واقعیت‌های تاریخی آن دوران را در اندیشه‌ی خود بازتاب دادند. حتا می‌توان گفت که زمینه‌های فلسفی ایشان نیز از واقعیت بیرونی و عینی آن دوران جداکردنی نیست. هریک از ایشان در مراحل مختلف زندگی خود که همزمان با رویدادهای تاریخی بود به نحوی متضاد و مختلف در برابر واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی واکنش نشان می‌داد. بدین سان نباید جای شگفتی باشد که فلسفه‌ی تقریباً همه‌ی این اندیشه‌وران کلاف در هم پیچیده‌ای از تناقض‌هاست. خصلت بورژوازی آلمان در این دوران یعنی نامصم بودن، بی‌رمق بودن، ناپیگیر بودن و سرانجام سازشکار بودن در اندیشه‌های فیشته، شلینگ و هگل متبلور است. از یک سو بازتاب امیدهای آفریننده و آینده‌ساز عناصر مرفقی و از سوی دیگر کوشش برای بی‌ارزش و انمودن

آفرینش‌های عقل انسانی در پهنه‌ی زندگی واقعی اجتماعی و آرمیدن در رؤیاهای بازگشت به دوران‌های تیره و اسارت‌آمیز عقل و توجیه واقعیت غیرعقلانی زندگی اجتماعی و پیوندهای انسانی که خود بازتاب تیرگی اوضاع تسلط ارتجاع سیاسی و جهان‌بینی دینی وابسته به آن بود.

در عین حال چنان‌که گفتیم، همه‌ی فلاسفه‌ی کلاسیک آلمانی از کانت تا هگل، هم‌عصر بزرگترین رویداد تاریخی اروپا یعنی انقلاب فرانسه بودند و در برابر دستاوردها و واکنش‌های آن موضع‌گیری کردند. مارکس در یکی از نوشته‌هایش می‌گوید که «فلسفه کانت را می‌توان «نظریه‌ی آلمانی انقلاب بزرگ فرانسه به‌شمار آورد.» جای شگفتی هم ندارد که فلسفه‌ی آلمانی نه تنها از فلسفه‌ی کشورهای پیشرفته‌تر اروپای غربی مانند انگلستان و فرانسه سطحی‌تر نیست بلکه به لحاظ ژرفا و دامنه‌ی پژوهش از آنها نیز پیش‌تر است و این به دلیل آن است که فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی وارث تفکر فلسفی دوران‌های جدید اروپا به‌ویژه فرانسه و انگلستان از یک سو و محصور محدودیت‌های ویژه‌ی محلی اجتماعی تاریخی آلمان از سوی دیگر بود.

امانوئل کانت

امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) را بنیادگذار فلسفه‌ی کلاسیک آلمان می‌دانند. فلسفه‌ی کانت در کنار محتوای ایده‌آلیستی‌اش، نظریه‌های ماتریالیستی مهمی نیز در بر دارد. فعالیت کانت به دو دوره‌ی پیش-انتقادی و انتقادی تقسیم شده است. او در آغاز تا سال ۱۷۷۰ مسائل مربوط به علوم طبیعی را مورد مطالعه قرار داد و شماری از فرضیه‌های باارزش علمی را برپایه‌ی ماتریالیسم ارائه داد و با استفاده از کشفیات نیوتن، دکارت، گالیله و سایر دانشمندان در کتاب خود تاریخ عمومی و نظریه‌ی آسمان‌ها نظریه‌ی تاریخ جامع عالم را برپایه‌ی ماتریالیستی در میان نهاد. او عقیده داشت که قانون منظومه‌ی شمسی برآیند قوانین حاکم بر تکامل ماده است و فرض می‌کرد که منظومه‌ی شمسی در آغاز سحابی عظیم و رقیقی مرکب از ذرات مادی بوده است. کانت فرضیات علمی دیگری را پیش کشید که بر تکامل آتی علوم تأثیر زیادی گذاشت از آن جمله است این فرضیه که جزر و مدّ از سرعت گردش روزانه‌ی زمین می‌کاهد. آثارش در باب علوم طبیعی از این جهت شایان اهمیت‌اند که از نظریه‌ی تکامل و مطالعه امور برحسب مطالعه‌ی تاریخ آنها پشتیبانی کرد. انگلس برای خدمات کانت به علم ارزش بسیاری قائل بود. او نوشت: نظریه‌ی وی در باب خاستگاه همه‌ی اجرام سماوی موجود، بزرگترین پیشرفت اخترشناسی پس از کوپرنیک بود. او برای نخستین بار پایه‌های این تصور

را که طبیعت در زمان دارای هیچ تاریخی نیست متزلزل کرد... کانت نخستین شکاف را در تصور جامد و متافیزیکی اندیشه وارد ساخت و او این کار را با چنان شیوه‌ی علمی به انجام رساند که بیشتر دلایل پیشنهادی او هنوز هم به قوت خود باقی است. کانت برای نخستین بار پاسخی فلسفی به شک‌گرایی هیوم فراهم کرد. اما پاسخ کانت به هیوم چیز دیگری را نیز تکمیل کرد. این یکی از نقاط عطف بزرگ در فلسفه، کلید نگرش نوینی را به جهان‌بینی کلی فلسفه به‌دست داد. تأثیرگذارترین اثر کانت سنجش خردناب است که در ۱۷۸۱ یعنی هشت سال پیش از انقلاب فرانسه انتشار یافت.

کانت نیروی برهان‌های تجربه‌گرایانه‌ی هیوم را پذیرفت، اما ملاحظه کرد که برآیند منطقی تجربه‌گرایی بنیادی هیوم، ادعای استوار بودن کل شناخت بر تجربه به این نتیجه می‌رسد که اصلاً هیچ شناختی وجود ندارد و تنها تداعی معانی از راه عادت، انتظار و اجبار روانشناختی واقعیت دارد. سرانجام به‌نظر هیوم، چیزی وجود ندارد جز اعتمادی حیوانی در اتکا به اطمینانی که انتظامات تجربه و علم ادامه خواهد داشت، که خورشید فردا طلوع خواهد نمود یا آب در دمای ۳۲ درجه فارنهایت آغاز به انجماد خواهد کرد.

نظریه‌ی شناخت کانت

(۱) مؤلفه‌ی حسی. کانت حجت آورد که علاج این فاجعه که هیوم فلسفه را به آن سوق داد برنداشتن گام نخست است - گام تجربه‌گرایی بنیادی که مدعی است شناخت منحصرأ از ادراک حسی نشأت می‌گیرد. در تقابل با این تجربه‌گرایی بنیادی، کانت فرایافت نوینی از شناخت برقرار می‌کند. شناخت در واقع عنصر هیومی تأثرات را چونان یک منبع شناخت دارد، عنصر حسی که ذهن در رابطه با آن منفعل است و صرفاً تأثراتی را دریافت می‌دارد که آنها را چونان تصاویری در تفکر بازتاب می‌دهد.

(۲) مفاهیم ناب فاهمه: مؤلفه‌ی عقلانی. کانت اما ادامه می‌دهد که اینجا

عنصر دیگری در شناخت ما هست که ناشی از تجربه حسی نیست. این عنصر دوم از خود ذهن برمی آید. ذهن انسانی چنان که تجربیانی مانند لاک و هیوم مدعی بودند لوحی سفید و گنجهای خالی نیست. ذهن به مفاهیم ناب خودش مجهز است که به واسطه‌ی آنها، جریان تأثرات حسی را در جوهرها، کیفیات، و کمیات و در علل و معلول‌ها سامان می‌دهد. کانت می‌گوید، ذهن، به‌خلاف نظر هیوم خالی نیست بلکه به دوازده مفهوم یا مقوله‌ی ناب مجهز است.

مفاهیم ناب فاهمه در نزد کانت

کمیت	کیفیت	نسبت یا ربط	چگونگی
وحدت	اثبات	جوهر - اعراض	امکان
کثرت	نفی	علت - معلول	فعلیت
تمامیت	حدّ	تعامل علیّ	ضرورت

دو دیگر آنکه ذهن منفعل نیست، چنان‌که هیوم و تجربیان دیگر می‌گویند. ذهن چنان‌که هیوم گفت، روی صحنه‌ای یا تأثری صرفاً جریانی از تأثرات حسی را دریافت نمی‌کند، ورقه‌ای از کاغذ سفیدی نیست که بر روی آن طبیعت هرچه می‌خواهد بنویسد. برعکس، ذهن خود فعال است. ذهن فعالانه جهان را تعبیر می‌کند نه آنکه به صورتی انفعالی آنچه از جهان خارجی از راه حواس به آن می‌رسد دریافت و در حافظه ضبط نماید. این مقولات ذهن‌های خود ماست که جریان حسی را سامان می‌دهد و به آن همچون جوهرها، با کیفیات و کمیات معنا می‌بخشد یا به‌عنوان علت و معلول یا در علیت متقابل ربط و اتصال می‌دهد.

(۳) مفاهیم ناب (مقولات) ازپیشی^۱. این مفاهیم ناب (مقولات) فاهمه را کانت ازپیشی می‌داند. مراد او این است (۱) که آنها منطقاً مستقل از تجربه‌اند؛ تجربه‌ها آنها را پیشفرض می‌دارند و (۲) آنها مستقل از تجربه‌اند؛ تجربه هرگز نمی‌تواند آنها را تغییر دهد؛ آنها به ما نوع تجربه و شناختی را که داریم می‌دهند زیرا شیوه‌های ما در فهم هر چیزی هستند. وانگهی، کانت نشان می‌دهد مفاهیم ناب ذهن ما (۳) عام و جهانروا هستند: آنها ساختار هر ذهنی، هر شعوری را تشکیل می‌دهند. وجه دیگر این مفاهیم این است که (۴) ضروری‌اند: آنها شرط ضروری تجربه می‌باشند؛ بدون آنها، شناختی نیست. حتا هیچ تجربه‌ای هم نیست. آنها عنصر ضروری را که هیوم می‌گفت شناخت فاقد آن است فراهم می‌سازند. این ذهن است که مفاهیم ضروری‌ئی را که جریان احساس را سامان و وحدت می‌بخشند عرضه می‌کند. بدون مفهوم ازپیشی جوهر برای شکل جریان تأثرات حسّی، نمی‌توان چیزی را تجربه کرد. بدون مفهوم ازپیشی علت که یک مؤلفه‌ی ذهن است و تأثرات حسّی را در علل و معلول‌ها سامان می‌دهد، هرگز نمی‌توان علیت را تجربه کرد بلکه فقط تسلسلی از تأثرات حسّی ذره‌گانی را می‌توان مشاهده نمود.

پاسخ کانت به هیوم

نظریه‌ی شناخت هیوم که تجربه و شناخت ما را به هیچ چیز جز تأثرات حسّی فرو می‌کاهد به نظر کانت کذب است، زیرا نمی‌تواند علت این واقع را توضیح دهد که ما اشیاء و روابط علی (نه صرفاً تأثرات حسّی) را تجربه می‌کنیم، یا علت این واقع را که ما به اشیاء شناسایی علمی داریم (نه صرفاً انتظارات روانشناختی یا اعتماد حیوانی محض). تجربه‌ی اشیاء چگونه ممکن می‌شود؟ چگونه علم ممکن می‌گردد؟ کانت می‌گوید این پرسشی است که هیوم در تعقیب خستگی‌ناپذیر تجربه‌گرایی‌اش تا آنجا که امکان داشت،

در پافشاری تک‌خطی‌اش که شناخت علمی شامل هیچ چیز جز تأثرات حسی نیست، از آن اجتناب کرد. پس نظریه‌ی شناخت مبتنی بر تأثر - حس هیوم یک جایش لنگ است. آنچه در این نظریه لنگ می‌زند این است که در مشاهده‌ی این نکته ناتوان است که شناخت نه فقط عبارت از ادراک‌های حسی یعنی عنصر تجربی است، بلکه شامل مفاهیم ازپیشی که ما به واسطه‌ی آنها اشیاء را درک می‌کنیم یعنی عنصر عقلانی در شناخت، نیز هست. این مفاهیم ازپیشی، تأثرات حسی را سامان می‌دهند و تجربه‌ی اشیاء را و شناخت علمی را امکان‌پذیر می‌سازند. هیوم به قوانین علی علم با انکار اینکه ما از رابطه‌ی ضروری میان علت و معلول تأثر حسی داریم حمله کرده بود. پاسخ کانت به هیوم در این مورد این بود که میان علت و معلول همواره رابطه‌ای ضروری هست و همواره خواهد بود چرا که خود ذهن مفهوم پیوند ضروری میان علت و معلول را تحمیل می‌کند. علت و معلول مفهومی ازپیشی، همگانی و ضروری ذهن انسانی است.

توجه کنید که مفاهیم ناب کانت در مورد فاهمه همان تصورات فطری دکارت نیستند، بدین گونه، که هر چیزی علتی دارد، یا اینکه خدا وجود دارد. دکارت می‌گوید که تصورات فطری ما با ساختارهای مستقل از واقعیت مطابقت دارند و اینکه آنها به واسطه‌ی خداوند در ما حک می‌شوند طوری که بتوان طبیعت حقیقی واقعیت را شناخت. کانت اما ادعا نمی‌کند که مقولات یا مفاهیم محض فاهمه با واقعیت مستقل مطابقت دارند. او می‌گوید آنها فقط قالب‌های شعور ما هستند، آنها یگانه‌راهی هستند که در آن ما اشیاء را می‌شناسیم. آنها به ما چیزی درباره‌ی چگونگی و چیستان اشیاء، مستقل از شیوه‌ی فهم ما از آنها به واسطه‌ی مفاهیم مان نمی‌گویند.

مفاهیم محض کانت همان صورت‌ها یا مُثُل افلاطون نیز نیستند، زیرا صور یا مُثُل افلاطونی خودشان آنچه واقعی است هستند، در نزد افلاطون آنها ساختارهای نهایی واقعیت می‌باشند که جهان از جریان آن رونوشت برمی‌دارد. اما برای کانت مقوله‌ها ساختارهای واقعیت نیستند، آنها فقط

ساختارهای شعور ما، اذهان ما می‌باشند که فقط به‌لحاظ معرفت‌شناسی یعنی در رابطه با دانش ما اهمیت و معنا دارند؛ آنها به‌لحاظ مابعدالطبیعه یا به‌لحاظ هستی‌شناسی یعنی در رابطه با واقعیت، معنا و ارزشی ندارند. بنابراین، می‌توانیم بدانیم باور به صدق قوانین طبیعت ادامه خواهد داشت، زیرا مفاهیم عام و ضروری اذهان ما آنها را تألیف می‌کنند.

پدیدارها^۱ و اشیاء فی‌نفسه^۲

اما برای این قطعیت و ایقانی که مفاهیم یا مقوله‌های فاهمه فراهم می‌کنند - یعنی اینکه قوانین علی علم بیانگر پیوندهای ضروری هستند و نه تداعی معانی مدعای هیوم در شک‌گرایی‌اش - باید هزینه‌ای را تقبل کرد؛ و همچنین در ازاء قطعیتی که بنا بر آن قوانین طبیعت در آینده نیز صدق خواهند کرد، باید هزینه‌ای پرداخت. قیمتی که باید در قبال ایقان و قطعیتی که مقوله‌ها فراهم می‌کنند پرداخت این است که ما قادریم فقط پدیدارها (یا نمودها) را، یعنی چیزهایی را که به واسطه‌ی این مفاهیم ناب بر ما پدیدار می‌شوند بشناسیم. ما اشیاء فی‌نفسه، اشیایی را که مستقل از مفاهیم‌مان هستند هرگز نمی‌توانیم شناخت.

چرخش کانتی در فلسفه

چرخش نوین در فلسفه که کانت مبتکر آن بود به‌خلاف هیوم بود که شناخت را به تأثرات حسی فرو می‌کاست. شناخت امری بغرنج و مرکب است؛ این برهان اصلی کانت علیه هیوم است. شناخت عبارت از نه فقط عنصر حسی که در آن ذهن منفعل است بلکه دارای عنصر عقلانی یعنی دوازده مفهوم ناب عقلانی فاهمه نیز هست که ذهن به واسطه‌ی آنها فعالانه جریان حسی را درون اشیاء با کیفیات، درون علل با معلول‌ها ترکیب،

متحد و ساماندهی می‌کند. با این دو مؤلفه‌ی شناخت، کانت نقش‌هایی را برای هر دو عناصر تجربه‌گرایانه و خردگرایانه در نظریه‌ی شناخت نوین خود قائل شده است. او چونان یکی از ترکیب‌کنندگان در تاریخ فلسفه معرفی می‌شود، ترکیب‌کننده‌ی خردگرایی و تجربه‌گرایی، دو نحله‌ی فلسفی بزرگ متضاد سده‌های هفدهم و هژدهم.

اما توجه کنید که در شیوه‌ی پاسخ دادن کانت به هیوم چیز عجیبی رخ نموده است. کانت قوانین علمی طبیعت، و به‌ویژه فیزیک نیوتنی را با نشان دادن اینکه پیوندهای ضروری قوانین علی نیوتن در مفهوم ضروری علی ذهن انسانی ریشه دارد از شک‌گرایی ویران‌ساز هیوم نجات بخشید. کانت برای اینکه حقیقت و صدق علوم را حفظ کند ناگزیر بوده است قوانین علم را به ذهن و مفاهیم آن وابسته سازد؛ او ناگزیر بوده است بگوید نظمی که قوانین نیوتن برقرار می‌سازند در طبیعت نیست بلکه از مفاهیم عام و ضروری ذهن انسانی نشأت می‌گیرند. کانت ناگزیر بوده است بگوید جهان خارجی واقعی طبیعت، به‌طور مستقل قوانین خود را خواه از طریق تأثرات حسی، چنان‌که هیوم و تجربیان می‌گفتند، یا از طریق مطابقت با تصورات عقلانی روشن و متمایزمان، چنان‌که دکارت و خردگرایان گفته بودند، به ما عرضه نمی‌کند. کانت کشف کرده است که طبیعت قوانین خود را به ذهن انسانی نمی‌دهد. قضیه برعکس است، ذهن قوانین خود را به طبیعت می‌دهد؛ قوانین خودش را به‌صورت مفاهیم ضروری خودش که تمامی داده‌های حسی را متشکل می‌سازد. اینها مفاهیمی هستند که تمام تجربه‌ی ما را، تمامی شناخت ما را از طبیعت، شکل و سامان می‌دهند و تألیف می‌کنند. به عبارت مشهور کانت، «ذهن قانون - بخش طبیعت است.» بدین‌گونه قوانین طبیعت وابسته‌ی مفاهیم ذهن انسانی است.

اینجا ما شاهد تکان‌دهنده‌ترین و تأثیرگذارترین معنای چرخش نوینی هستیم که کانت به فلسفه داد. این چرخشی بود از جهان خارجی طبیعت مستقل به جهان درونی فعالیت و قدرت ذهن چونان کلیدی برای آنچه ما

تجربه می‌کنیم و آنچه می‌شناسیم. چرخش نوین در فلسفه دارای این اهمیت و معناست: پس از کانت و تحت تأثیر او، معلوم شد هرچه به تجربه می‌آید یا شناخته می‌شود تا حدی مربوط به خود ذهن است، به مفاهیمی که با واسطه‌ی آنها ذهن اشیاء را می‌شناسد.

این چرخش کانتی به‌طور کلی افق‌های تازه‌ای برای فلسفه و برای علوم طبیعی و علوم انسانی گشود. هگل و مارکس در سده‌ی نوزدهم و سارتر در سده‌ی بیستم هر سه به این دیدگاه نوین گراییدند که در آن آنچه اهمیت دارد شیوه‌ای است که اذهان ما اشیاء را تعبیر و درک می‌کنند، نه شیوه‌ای که اشیاء فی‌نفسه هستند.

بن‌مایه علم

کانت می‌گوید ادراک ما نسبت به پدیدارها طوری است که شرایط عقل و احساس ما اقتضا دارد و برای ما حقیقت همین است که ادراک می‌کنیم و اگر در این راه به ناتوانی قوه‌ی ادراک خود پی بردیم در عوض حقیقت علم را به دست آوردیم. بنابراین تجربیان بر خطا هستند که تنها حس را علم می‌خوانند به همان‌گونه که خردگرایانی نظیر افلاطون و دکارت نیز که تنها معقولات را حقیقت می‌دانند و محسوسات را نمایشی فریبده‌تر می‌شمارند، اشتباه کرده‌اند و اینان که اعتمادشان تنها به تعقل است مانند کبوتری هستند که چون می‌بیند در پرواز برای پس زدن هوا باید بال بزند و خود را خسته کند تصور نماید که اگر هوا نبود بهتر پرواز می‌کرد غافل از آن‌که هرچند هوا تا اندازه‌ای مزاحم عمل اوست اما تکیه‌گاه اوست و اگر نبود اصلاً توان پرواز نداشت. فیلسوفان پیشین به همین‌گونه اشتباه کرده‌اند و ادعای ایشان دریافتن حقایق به صرف تعلق، بی‌جا بوده است. پس حق این است که علم انسان تجربه‌ای است که عقل آن را می‌پروراند یعنی بن‌مایه‌ی علم، هم احساس و هم عقل است. البته اطمینان به علم تنها مربوط به ریاضیات و طبیعیات است که احکام آنها مبنای فلسفی پیشینی و

عقلی دارند. اما در باب فلسفه‌ی اولی به جایی نمی‌رسیم زیرا موضوع این فلسفه ذات‌ها یا جوهرهایی است که موجوداتی ثابت‌اند.

اگر نیک بنگریم در این مورد کار عقل این است که از معلول به علت برسد و در این عمل چون برای معلولی علت یافت برمی‌خورد به این که آن خود نیز معلول است و این را دور تسلسل می‌یابد؛ عقل انسان اما تسلسل را نمی‌پذیرد و ضروری می‌داند که به جایی منتهی می‌شود و علتی بیابد که خود معلول نباشد و در این جست‌وجو با سه ذات یا جوهر روبه‌رو می‌شود: روان و مجموعه‌ای که آن را جهان می‌نامیم که هر دو معلول یک حقیقت بی‌علت‌اند که او را خدا می‌خوانیم و همین سه ذات است که آن را معقولات خوانند. فیلسوفان تاکنون مدعی بوده‌اند که این معقولات را که وجودهای مطلق و قائم به ذات تصور می‌شوند با قوه‌ی تعقل و نظرپردازی می‌توان اثبات کرد، و بنیاد فلسفه‌ی نقدی کانت بر این است که این ادعا را باطل کند، یعنی دانسته شود که این ذوات را به قوه‌ی عقل نظری نه می‌توان ادراک کرد و نه می‌توان اثبات نمود. بدین‌سان کانت این بخش از پژوهش‌های خود را دیالکتیک فراگذرنده یا ترانسندانتال می‌نامد زیرا می‌خواهد بگوید که استدلالی که فیلسوفان در اثبات صور معقول می‌کنند برهانی نیست، جدل و بلکه مغالطه است خواه قصد مغالطه در میان باشد یا نباشد. اشتباهی که فیلسوفان مزبور درباره اثبات ذوات به قوه‌ی عقل دارند می‌توان نظیر اشتباهی تلقی کرد که کودکان درباره‌ی کناره‌ی افق دارند که آن را تا پایان سطح زمین می‌انگارند و چنین می‌پندارند که آنجا آسمان به زمین پیوسته است، اما هرچه بکوشند به آن برسند دورتر می‌رود و این اشتباهی است که عقل هیچ‌کس از آن مصون نیست مگر این که منتقدی پیش بیاید و رفع اشتباه نماید.

کانت می‌گوید برخی متفکران وجود نفس را برای انسان امری بدیهی می‌خوانند و چنین می‌پندارند که به دلیل و برهان، جوهر و بسیط و مجرد و جاوید بودن‌اش را اثبات می‌کنند. مثلاً دکارت نخستین چیزی را که در

فلسفه‌ی اصیل و متیقن دانست این بود که «می‌اندیشم، پس هستم» یعنی آن‌که را «من» می‌گوییم و خاصیت‌اش این است که می‌اندیشد البته وجود دارد و جوهری است مستقل از تن و چون ابعاد ندارد مادی نیست و مجرد است. اما اگر نیک بنگریم این استدلال اشتباه است. از این‌که فکری هست چگونه می‌توان یقین کرد که جوهری است مجرد که دارای استعداد اندیشیدن است. در حالی که گفتیم جوهریت مفهومی است که ذهن انسان آن را می‌سازد. اگر چنین باشد چرا جسم را نتوان بسیط و مجرد شمرد چون هیچ جسمی بی‌سنگینی نمی‌شود و سنگینی امری است بسیط و ابعاد هم ندارد پس مجرد است.

راست است که جمیع کنش‌های ذهنی من متضمن وجود من می‌باشد اما این دلیل نمی‌شود که این «من»، جوهر مجرد مستقل از تن باشد زیرا جز همین که او شرط تمامی کنش‌های ذهنی من است دیگر علمی و ادراکی از او نداریم. پس دکارت و فیلسوفان دیگر شرط علم را موضوع علم قرار داده‌اند و در جمله‌ی «می‌اندیشم» موضوع محمول را موضوع به معنای جوهر گرفته‌اند و اشتباه در اینجا است.

پس جوهر بودن نفس به اثبات نمی‌رسد و بر فرض که به اثبات رسد مجرد غیرمادی بودن‌اش ثابت نمی‌شود و چون ما جوهر مادی را هم نمی‌دانیم چیست روانشناسی عقلی نیز اساس‌اش باطل است. منظور کانت این است این امور به برهان عقلی در نمی‌آید و فلسفه‌ی اولی از این حیث پایه‌ی محکمی ندارد.^۱

نقد برهان‌های اثبات خدا

یکی از نوشته‌های مهم و شایسته‌ی یادآوری که کانت در سال ۷۶۳ انتشار داد رساله‌ی کوچکی است زیر عنوان تنها بنیاد استدلال ممکن برای

۱. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا.

اثبات وجود خدا. اندیشه‌ی کانت در این نوشته وفادار به اصل علیت است. او در این نوشته می‌کوشد ثابت کند استدلال سنتی متافیزیکی برای اثبات هستی خدا سترون‌اند. اهمیت بنیادی این نوشته از جهت کوششی است که وی برای رد استدلال‌های متافیزیکی به کار برده است.

کانت می‌گوید عقل چون در ممکنات تعقل می‌کند خود را محتاج می‌بیند که به وجود ذات واجبی قائل شود و رشته معلولات را به علتی که خود معلول نباشد برساند اما در این مبحث به تنازع آراء گرفتار می‌شود. در مبحثی که اکنون مورد بحث است مسأله‌ی ساده‌ی وجود واجب و علت نخستین نیست بلکه اندیشه‌ی انسان متوجه حقیقت مطلق است که او را خالق و صانع جهان مجرد و واحد، دانا، حکیم و مهربان بداند، به عبارت دیگر خدایی که مؤمنان و حکمای الهی در نظر دارند. اما آنان می‌خواهند وجود او را به دلیل عقل ثابت کنند و در این امر به خطا می‌روند زیرا که راه یقین به وجود چنین مبدایی استدلال عقلی نیست چنان‌که براهینی که می‌آورند، هیچ کدام قاطع و وافی نمی‌شود. چون دقیق شویم برهان‌های دکارت و لایبنیتز و پیروان ایشان برای اثبات وجود ذات باری را می‌توان به سه برهان خلاصه کرد:

۱. برهان هستی‌شناختی که آنسلم آورده بود و دکارت و اکثر فیلسوفان خردگرا همان را به عبارت مختلف پذیرفته‌اند و به طور خلاصه این است که ما تصور کمال و ذات کامل را داریم و ذاتی که وجود نداشته باشد کامل نیست. ذات کامل حقیقی‌ترین ذوات است پس چگونه ممکن است وجود نداشته باشد؟ و لزوم وجود برای ذات کامل مانند دره است برای کوه یا لزوم زاویه است برای مثلث ولی این استدلالیان توجه نمی‌کنند که وجوب کمال برای ذات کامل پس از آن است که ذات کامل را مطلق بدانیم. آری کوه اگر موجود باشد دره لازمه‌ی آن است اما اگر کوهی در میان نباشد دره هم نخواهد بود و نیز ضرورت وجود زوایا برای مثلث سبب ضرورت وجود مثلث نمی‌شود. تصور دره را برای کوه واجب می‌دانیم اما وجود کوه

از کجا واجب شد؟ به همین گونه تصدیق می‌کنیم که تصور وجود برای تصور ذات کامل واجب است اما تحقق وجود ذات کامل از کجا واجب است. تصور وجود ذات کامل را منکر نیستیم اما تصورش مستلزم وجودش نیست.

۲. برهان جهان‌شناختی که همان پی بردن از معلول‌ها به علت نخستین و از ممکنات به واجب است، بر فرض این که این فهم ما درست باشد از کجا که آن وجود واجب خدای منظور ماست؟ و به چه دلیل خدای وحدت وجودی‌ها نباشد یا مجموع موجودات یعنی جهان واجب نباشد؟ مگر این که وجود واجب و علت نخستین را مستلزم کمال بدانیم در این صورت برمی‌گردیم به همان برهان هستی‌شناختی که بحث شد.

۳. برهان علت غائی، بدین معنا که می‌بینیم امور جهان نظام‌مند و به‌سوی غایتی روان است، طوری که اراده‌ی ناظمی در کار است. اما از کجا که ناظم جهان آن ذات کامل و خالق و خدای مهربانی باشد که مورد نظر ماست؟ اولاً چه حق داریم که جهان را مانند ساعتی یا ساختمانی فرض کنیم که به سازنده نیاز دارد؟ وانگهی کامل بودن عالم خلقت را از کجا احراز کرده‌ایم تا مبدأ او را کامل بدانیم؟ و اگر نظر به کمال مبدأ داشته باشیم باز به برهان هستی‌شناختی بازگشته‌ایم.

آنتی‌نومی‌ها یا تناقضات عقل ناب

هنگامی که عقل به مسئله‌ی جهان‌شناسی می‌پردازد دچار تناقض می‌شود زیرا ما در اینجا با قضایایی سروکار داریم که دوسویه‌اند یعنی نقیض هریک از آنها می‌تواند درست مانند خود آنها مدلل شود. ما به عنوان داوران بی‌طرف باید کاملاً از حقانیت این سو یا آن سو فارغ بمانیم و بگذاریم جدال‌کنندگان خود نتیجه‌نبرد را تعیین کنند.

کانت، برپایه‌ی چهار ایده‌ی جهان‌شناختی در هماهنگی با چهار مقوله‌ی کمیت، کیفیت، اضافه یا پیوند، و چگونگی، تناقض‌ها یا آنتی‌نومی‌های عقل را برمی‌شمارد:

۱. آنتی‌نومی از لحاظ کمیت

الف. نهاده (یا تر): جهان در زمان آغازی دارد و از لحاظ مکان نیز در مرزهایی قرار گرفته است.

ب. برابر نهاده (آنتی‌تر): جهان در زمان آغاز و در مکان مرز ندارد، بلکه از لحاظ زمان و مکان نامحدود است.

۲. آنتی‌نومی از لحاظ کیفیت

الف. نهاده: هر جوهر مرکبی در جهان مشتمل بر اجزایی بسیط یا ساده است و چیزی یافت نمی‌شود جز جزء ساده یا آنچه مرکب از این است.

ب. برابر نهاده: هیچ چیز مرکبی در جهان مشتمل بر اجزاء ساده نیست و در جهان هیچ چیز بسیط یا ساده وجود ندارد.

۳. آنتی‌نومی از لحاظ اضافه و پیوند

الف. نهاده: علیت قانون‌های طبیعت تنها اصلی نیست که وجود پدیدارهای جهان را بتوان با آن تحلیل کرد، بلکه برای توضیح جهان پذیرفتن علتی دارای اراده نیز لازم است.

ب. برابر نهاده: آزادی اراده وجود ندارد، بلکه همه چیز در جهان صرفاً بر اثر قوانین طبیعت روی می‌دهد.

۴. آنتی‌نومی به لحاظ چگونگی

الف. نهاده از وجود جهان موجودی مطلقاً واجب لازم می‌آید، چه آن موجود واجب، بخشی از جهان باشد چه علت آن.

ب. برابر نهاده در هیچ جا موجود واجب به عنوان علت جهان وجود ندارد. نه در جهان، نه بیرون از جهان.

با بررسی آنتی‌نومی‌های کانت می‌توان نتیجه گرفت که مقصود وی از پرداختن به این جدال دیالکتیکی درباره عقل ناب، از یک سو نفی مباحث دیدگاه‌های متافیزیک جزمی سنتی و از سوی دیگر انتقاد از تجربه‌گرایی دگماتیک و تعبدآمیز بوده است. در آنتی‌نومی‌ها، هر نهاده نماینده‌ی دیدگاه متافیزیک سنتی و هر برابر نهاده نشانگر دیدگاه تجربه‌گرایی است. چنان‌که

معلوم است کانت همدلی بیشتری با تجربه‌گرایی دارد تا با متافیزیک سنتی. او موافق با تجربه‌گرایی، این ادعای متافیزیک را که به افزایش و گسترش شناخت ما درباره جهان کمک می‌کند به باد انتقاد می‌گیرد. اما تجربه‌گرایی جزمی و غیرانتقادی را نیز نمی‌پذیرد.

پس بنا به نظر کانت، اثبات ذات باری به برهان عقلی میسر نیست. اگر از موجوداتی که به علم ما درمی‌آیند بخواهیم به او برسیم، این موجودات پدیدارها و ظواهر مادی‌اند و آن‌که سرسلسله‌ی این پدیدارهاست باید از جنس خود آنها باشد. اگر از این پدیدارها و ظواهر بگذریم و بخواهیم به عقل مطلق نظری مسأله را حل کنیم دست ما تهی است و اتکایی نداریم. کانت در پایان نتیجه می‌گیرد:

این استدلال که از صفات اشیاء جهان، وجود و صفات الوهیت را نتیجه بگیرید بنیادی زیرکانه و زیبا دارد اما هرگز شایسته‌ی برهان قطعی نیست. اکنون چیزی نمی‌ماند جز این‌که بگوییم در این باره یا اصلاً استدلال دقیق ناممکن است یا این‌که این بحث باید بر چنان بنیاد استدلالی قرار گیرد که ما در بالا به آن اشاره کردیم. آخرین نتیجه‌گیری کانت در این نوشته این است که «کاملاً ضروری است که به هستی خدا معتقد باشیم اما همان ضرورت در کار نیست که دلیل بر وجود او بیاوریم.»

کانت در این مرحله بیش از هر چیز با مناقشات متافیزیکی سنتی و معاصر خود درگیر بوده است. نوشته‌های وی در این زمینه آکنده از خشم و استهزا برضد منازعات متافیزیکی است. وی در این رهگذر روش‌های منطقی ارسطویی-مدرسی را نیز به باد انتقاد می‌گیرد. این روش‌ها که بیشتر آنها در قیاس ارسطویی و شکل‌های آن متبلور شده‌اند نمی‌توانند بنیاد استواری برای پژوهش‌ها و کشف حقیقت‌های عینی باشند.

در نوشته‌ی دیگر کانت سنجش خرد ناب^۱ که وی آن را دیالکتیک فراگذرنده نامیده، آمده است که روح، خدا و جهان هر سه صوری هستند که عقل آنها را می‌سازد زیرا که کار عقل وحدت بخشیدن به تصورات کثیری است که در ذهن رخ می‌نمایند، و قوه‌ی عقل پس از آن که آن صور را ساخت آنها را ذوات می‌پندارد و غافل می‌شود از این که آنها فقط صور معقول‌اند، یعنی نفس عبارت از تصویری است که هرکس از امر واحدی دارد که عوارض درون ذهن خود را به آن می‌پیوندد. و جهان تصویری است که عقل آن را از مجموع پدیده‌های خارج از ذهن می‌سازد. و خدا تصویری است که ذهن از حقیقت موجودات عالم پیدا می‌کند. اما این که این معقولات با حقیقت واقع مطابق باشند یا نباشند مسأله دیگری است که عقل نظری از حل آن عاجز است.

سنجش خرد عملی یا علم اخلاق کانت

کانت روشن نمود که دست عقل از شناخت جوهرها و حقایق آنها کوتاه است و در آن امور ساختن فلسفه اولی و جزم در آن به وسیله‌ی عقل نظری ممکن نیست. در امور طبیعت یعنی در پدیدارها و رویدادها، اما می‌توان به مدرکات عقل اعتماد کرد. پس کانت در پی آن برآمد که فلسفه‌ی طبیعی را که محل اعتماد می‌تواند باشد تدوین کند اما توجه داشت که امری فوری‌تر از آن در پیش دارد به این معنا که اگر از راه عقل نظری جزم به اثبات امور معنوی و مجردات میسر نیست به انکار هم نمی‌توان پای فشرد، بلکه آن امور عقلاً محتمل‌اند و از راه دیگر یعنی از راه عقل عملی جزم به اثبات آنها میسر می‌گردد، و تا وقتی که این فقره را محقق نساخته است اذهان مشوب خواهد بود و شایبه‌ی سوفسطایی بودن او خواهد رفت و مایه‌ی گمراهی خواهد شد. پس پژوهش در چگونگی عقل مطلق عملی را مقدم داشت و از این رو فلسفه‌ی طبیعی را که وعده داده بود نتوانست تدوین کند.

۱. ترجمه فارسی، میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی.

چون در نقد نخستین سنجش خرد ناب استدلال شده بود که عقل مطلق یا عقل محض نمی‌تواند آزادی اراده را اثبات کند و چون به عقیده‌ی کانت اخلاقیات چنین آزادی‌ئی را ایجاب می‌کرد، چنین می‌نمود که کنش‌های عقل، اخلاقیات را مانند الاهیات فاقد پایه‌ای معقول کرده‌اند. از آن بدتر، نهضت روشنگری با ابراز تردید درباره‌ی وجود خداوندی که پاداش دهد و مجازات کند، اخلاقیات را از شالوده‌ی مذهبی محروم ساخته بود. اگر قرار بود این پایه‌های دیرینه‌ی اخلاقیات فروریزند، تمدن چگونه می‌توانست به حال خود باقی بماند؟ کانت حس می‌کرد که خود وی، چونان مردی با ایمان دوران روشنگری آلمان، ناچار است زمینه‌ای عقلانی برای یک قانون اخلاقی بیابد. وی در مقاله‌ای زیر عنوان اصول بنیادی فلسفه‌ی اخلاق تلاش‌های آزاداندیشان برای ابتناء اخلاق بر تجربیات یک فرد یا یک نژاد را مردود اعلام کرد. به نظر وی این‌گونه مآخذ تجربی (اکتسابی) اصول اخلاقی را از آن کلیت و مطلقیتی که اصول صحیح اخلاقی ایجاب می‌کند محروم خواهند داشت. او اظهار داشت که منشأ و موضوع تمامی مفاهیم اخلاقی تماماً از پیش در عقل موجود است. دومین اثر مهم کانت سنجش خرد عملی در پی آن بود که آن موضع و منشأ را بیابد و روشن سازد. در این کتاب مبانی اخلاقی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت، چنان‌که نخستین نقد مبانی دانش را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده بود.

فرمان قاطع

در نزد کانت هر فرد دارای یک وجدان، یک احساس وظیفه، یک آگاهی از قانون اخلاقی مطلق است. او می‌گوید: «دو چیز ذهن را با احساس تحسین و هراسی پیوسته تازه و در حال افزایش پر می‌کنند: یکی آسمان‌های پرستاره در بالای سر ما، و دیگری قانون اخلاقی در درون ما.» این آگاهی اخلاقی اغلب با امیال لذت‌جویانه‌ی ما در تضاد قرار می‌گیرد،

ولی ما واقفیم که این آگاهی اخلاقی در وجود ما عنصری والاتر از لذت‌جویی است. این آگاهی برآیند تجربه نیست بلکه بخشی از ساختار روانی و فطری ما و مانند مقولات مذکور در پیش است و در حکم دادگاهی درونی است که در تمامی افراد و در همه‌ی نژادها موجود است. و این آگاهی، مطلق است و به گونه‌ای نامشروط بدون استثناء و بهانه به ما فرمان می‌دهد که کنش درست را از حیث نفس آن و به‌عنوان هدفی در خود، و نه به‌عنوان وسیله‌ای برای نیل به خوشبختی یا پاداش یا فایده‌ای دیگر انجام دهیم. فرمان آن قاطع است.

این فرمان قاطع دو شکل به خود می‌گیرد: «طوری عمل کن که دستور اراده‌ات چونان یک اصل قانونگذاری کلی معتبر باشد.» یعنی طوری عمل کن که اگر دیگران هم مثل تو عمل کنند، همه چیز در مدار صحیح باشد. این «قانون اساسی عقل عملی محض» و «طریق وصول به اراده‌ی خیر است.» او در طریق دیگری که ارائه می‌کند می‌گوید: «طوری عمل کن که انسانیت را، چه در شخص خودت چه در شخص دیگری، همیشه چونان غایت تلقی کنی نه به‌مثابه وسیله.» بدین‌گونه، او اصلی را اعلام داشت که از آنچه در اعلامیه‌ی حقوق بشر امریکا یا فرانسه آمده است، انقلابی‌تر بود.

حس تعهد اخلاقی نشان‌دهنده‌ی اندکی آزادی اراده است. اگر ما آزادی نداشته باشیم که آنچه می‌خواهیم بکنیم یا نکنیم، و اگر اعمال ما تنها حلقه‌هایی در زنجیری ناگسستنی علت و معلول مکانیکی بودند چگونه می‌توانستیم این آگاهی از تکلیف را داشته باشیم؟ بدون آزادی اراده شخصیت بی‌مفهوم می‌شود؛ اگر شخصیت بی‌مفهوم باشد، زندگی هم همین‌طور می‌شود، اگر زندگی فاقد مفهوم باشد، جهان هم به همین‌گونه می‌شود.

جبریت مکانیکی یا طرح‌الاهی

بر اثر قبول «علیت غایی» - یعنی بی‌بردن به این‌که در هر دستگاه یا عضو زنده یک خاصیت انطباق ذاتی اجزاء با نیازهای کل وجود دارد - و

بر اثر احساس این‌که در طبیعت حکمتی الهی در پس هماهنگی و نظم و عظمت و قدرت وجود دارد، درک ما از زیبایی یا والایی افزایش می‌یابد. با این حال، هدف علم، درست عکس این، نشان دادن این است که طبیعت عینی کلاً بر بنیاد قوانین مکانیکی و بدون تبعیت از طرح خارجی، عمل می‌کند. چگونه می‌توان این دو رویکرد نسبت به طبیعت را با یکدیگر سازش داد؟ از طریق قبول هم کیفیت مکانیکی و هم علیت غایی: تا آنجا که این‌ها برای کشف حقایق، یعنی فرضیاتی که باعث تسهیل فهم یا تحقیق شوند، به ما کمک کنند. اصل مکانیکی بیشتر در زمینه‌ی بررسی مواد بی‌جان به ما کمک می‌کند؛ اصل علیت غایی در مطالعه‌ی دستگاه‌های زنده برای ما مفیدتر است. عاقلانه آن است که این مطلب قبول شود که نه اصل مکانیکی بودن و نه اصل طرح‌ریزی قبلی الهی را نمی‌توان به‌تنهایی در کلیه‌ی امور و موارد صادق دانست. خود علم از جهاتی بر علیت غایی استوار است، زیرا نظم، ترتیب و وحدتی معقول را در طبیعت مسلم می‌داند، «گویی» که فکری الهی آن را سازمان داده است و حفظ می‌کند.

کانت خود پیش از این در تجسم بشر و دنیا به‌عنوان محصولات طرح الهی به اشکالات بسیاری معترف بود. با این‌همه در اثر دیگر خود به‌نام *سنجش داوری یا نقد حکم*^۱ می‌گوید: چنانچه ما اندیشه‌ی طرح در طبیعت را به کلی از سر به‌در کنیم، بیم آن می‌رود که همه‌ی مفهوم‌های اخلاقی زندگی از زندگی دور گردد؛ و زندگی به‌صورت تسلسلی بی‌معنا از تولدهای دردناک و مرگ‌های رنجبار درمی‌آید که در آن برای فرد، ملت و نژاد هیچ چیز جز شکست مسلم نیست. ما باید به نوعی طرح الهی معتقد باشیم، ولو این‌که به خاطر آن باشد که سلامت فکری خود را حفظ کنیم. و چون علیت غایی به‌جای رحمت الهی متعال تنها وجود عامل و بازیگری در

حال کشمکش را ثابت می‌کند، ما باید ایمان خود به زندگی را بر یک احساس اخلاقی استوار سازیم که مجوزی جز اعتقاد به خداوندی عادل ندارد. با این اعتقاد ممکن است باور کنیم - ولی نمی‌توانیم ثابت کنیم - که انسان عادل غایت نهایی خلقت و عالی‌ترین برآیند آن طرح عظیم و رازآمیز است.

استقلال تعالیم اخلاقی از تعلیمات دینی

به نظر کانت اگر اصول اخلاقی نادیده گرفته شود و امور دینی تنها از لحاظ اخلاقی محض که فی‌نفسه می‌تواند موجب خشنودی خداوند باشد منظور شود، دین گونه‌ای بت‌باوری و بت‌ستایی خواهد بود. کانت می‌گوید:

آنچه در آموزش و پرورش بیشترین اهمیت را داراست این است که تعلیمات اخلاقی را با تعلیمات دینی به هم نیامیزند، تا چه رسد که بخواهند نخستین را تابع دومین قرار دهند. درست این است که همیشه آن اولی را آن‌هم در واقع با بیشترین مراقبت و تفصیل، به روشن‌ترین وجه به سنگ دانش بپیمایند، زیرا بدون آن از دین هیچ چیز حاصل نمی‌شود جز ریاکاری و از روی ترس به وظایفی گردن نهادن و شرکت در اعمالی که در دل جای ندارد و در یک کلمه دروغ گفتن.

واپسین داوری کانت درباره دین در این جمله از دیسپاچه‌ی دین در حدود عقل محض آمده است:

دینی که بی‌پروا به عقل اعلان جنگ دهد، مدت زیادی در برابر عقل تاب نخواهد آورد.

در مجموعه‌ی آثار کانت به وسیله‌ی آکادمی دانش‌ها در پروس که از سال ۱۹۳۶ به بعد تدوین و انتشار یافته است، در طرح کانت به عنوان اصول این نظام فراگذرنده‌ی فلسفی چنین آمده است:

برترین دیدگاه فلسفه‌ی فراگذرنده (ترانساندانتال) در نظام ایده‌ها: خدا، جهان و انسان هماهنگ شده با وظیفه‌ی خود در جهان است.

در مورد مفهوم خدا می‌نویسد:

مفهوم خدا یک جوهر یعنی چیزی که مستقل از اندیشه‌ی من وجود داشته باشد نیست؛ بلکه رابطه‌ای اخلاقی در درون من است... به صورت امر یا نهی از عقل خود من است. فرمان قاطع نشان‌دهنده‌ی تکالیف انسانی چونان فرمان‌های قاطع الاهی نه به مفهوم تاریخی‌اش که، گویی موجودی الاهی به افراد بشر داده است؛ بلکه به معنای آن است که عقل توانایی آن را دارد که با قدرت و اختیار و در قالب یک شخص الاهی، فرمان دهد. تصور چنین موجودی که همگان در برابر آن سر تسلیم فرود می‌آورند ناشی از فرمانی قاطع است، نه برعکس... قادر متعال مخلوق عقل است نه ذاتی که در خارج از وجود من باشد^۱.

کانت در فرهنگ فلسفه‌ی پروگرس:

امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، فیلسوف و دانشمند آلمانی، بنیادگذار ایده‌آلیسم کلاسیک آلمانی. او در شهر کونیسبرگ زاده شد و در آنجا تحصیل و کار کرد و معلم (۷۰-۱۷۵۵) و استاد دانشگاه (۷۶-۱۷۷۰) شد. او بنیادگذار ایده‌آلیسم «انتقادی» یا «فراگذرنده» (ترانساندانتال) بود. در دوره به‌اصطلاح پیش-انتقادی (پیش از ۱۷۷۰) کانت فرضیه‌های سحابی‌ی کیهان‌زایی خود را صورت‌بندی کرد که به‌موجب آن منظومه‌ی

۱. شرف‌الدین خراسانی، از برونو تا هگل.

سیارات از یک سحاب اصلی به وجود آمده و تکامل یافته است. کانت در عین حال فرضیه خود درباره‌ی وجود عالم کبیر کهکشان‌های خارج از کهکشان ما را پیش برد و نظریه‌های کُندی حرکت وضعی زمین بر اثر اختلاف جزر و مدّ و نسبیت حرکت و سکون را گسترش داد و نظریه‌ی دیگری زیر عنوان درباره سالخوردگی زمین درباره کاهش روزانه انرژی خورشید و انجماد آینده‌ی زمین منتشر کرد. همه کنش‌های زمین و آسمان را تابع قوانین مکانیکی دانست. این مطالعات که با ایده‌ی ماتریالیستی تکامل طبیعی عالم کائنات و زمین، همبسته بود، نقش مهمی در شکل دادن دیالکتیک ایفا نمود. کانت در آثار فلسفی پیش‌انتقادی‌اش، زیر تأثیر تجربه‌گرایی و شکاکیت هیوم، اختلاف میان دلایل واقعی و دلایل منطقی را مشخص کرد و در فلسفه مفهوم مقادیر منفی را معمول نمود و شوق و شور معاصران‌اش را به رازوری و عرفان و «روح‌گرایی» مورد استهزا قرار داد. در تمامی این آثار نقش روش‌های قیاسی صوری تفکر به نفع تجرید محدود می‌شود. در ۱۷۷۰ کانت به نگرش دوره‌ی «انتقادی» گام گذاشت. سنجش خرد ناب در ۱۷۸۱ و سنجش خرد عملی در ۱۷۸۸ و نقد داوری در ۱۷۹۰ انتشار یافت. در این کتاب‌ها کانت در شرح نظریه‌ی انتقادی شناخت، اخلاق، زیبایی‌شناسی و اصل اقتضای طبیعت پای فشرد. او در آثار دوره‌ی انتقادی‌اش عدم امکان ساختن سامانه‌ای از فلسفه‌ی نظری در اصطلاح آن روزها «مابعدالطبیعه» را بدون مطالعه‌ی مقدماتی شکل‌های شناخت و مرزهای توانایی شناختی انسان به اثبات رساند. این مطالعه کانت را به آگوستی سیسم (ندانم‌گویی) و اعلام این موضوع کشاند که طبیعت اشیاء قائم به وجود خودشان (اشیاء فی‌نفسه) و در اصل برای شناخت انسانی غیر قابل حصول است. تنها شناخت پدیده‌ها امکان‌پذیر است؛ یعنی به شیوه‌ای که آنها خودشان را در تجربه‌ی ما می‌نمایند. شناخت نظری

راستین فقط در ریاضیات و علم طبیعی امکان دارد. به نظر کانت این به وسیله‌ی این واقع تعیین می‌شود که در ذهن انسان شکل‌های ازپیشی ادراک حسی، مانند شکل‌ها یا مفاهیم ازپیشی عقل و شکل‌های ازپیشی رابطه یا هم‌نهاد، میان چندشکلی حسی و مفاهیم عقل وجود دارد. برای مثال، این‌ها مبنایی هستند برای قانون بقای جوهرها، قانون علیت و قانون همکنشی جوهرها. بنا به نظر کانت تلاش مهارنشدن برای شناخت مطلق از نیازهای اخلاقی عالی ذاتی در عقل ناشی می‌شود. به نظر کانت زیر فشار این تلاش، خرد انسان در صدد حل مسأله‌ی تناهی یا ناتناهی جهان در زمان و مکان، امکان وجود عناصر تقسیم‌ناپذیر جهان، طبیعت فرایندهای دست‌اندرکار جهان در جهان و موضوع خدا همچون وجود مطلقاً جوهری به این باور رسید که راه‌حل‌های متضاد به یکسان قابل اثبات‌اند: جهان متناهی و نامتناهی است؛ ذرات یا اتم‌های تقسیم‌ناپذیر وجود دارند و ندارند، تمامی فرایندها به لحاظ علیّی مشروط‌اند و فرایندها (کنش‌ها) بی نیز هستند که آزادانه روی می‌دهند؛ یک واجب‌الوجود مطلق نیز هست و نیست. بدین‌گونه عقل بر اثر تناقض‌های طبیعت‌اش به تناقض‌ها تقسیم می‌شود. اما این تناقض‌ها صرفاً ظاهری است. یک راه‌حل برای این معما به وسیله‌ی محدود کردن شناخت به نفع ایمان با تفاوت‌گذاری میان «اشیاء فی‌نفسه» و «پدیدارها»، با قبول این که «اشیاء فی‌نفسه» ناشناختنی‌اند ممکن می‌گردد. بدین‌گونه انسان همزمان آزاد نیست (همچون موجودی که در جهانی از پدیدارها به سر می‌برد) و آزاد است (به مثابه یک موضوع جهان‌فرا حسی ناشناختنی)؛ وجود خدا برهان‌ناپذیر است (برای شناخت) و در عین حال اصل ضروری ایمان وجود دارد که اعتقاد ما به وجود نظم اخلاقی در جهان بر آن استوار است. آموزه‌ی کانت درباره‌ی سرشت تناقض‌آمیز عقل که به او به مثابه مبنایی برای دوانگاری «اشیاء فی‌نفسه» و «پدیده‌ها» و آگنوستیسیسم

خدمت کرد، انگیزه‌ای داد به تکامل دیالکتیک مثبت ایده‌آلیسم کلاسیک آلمانی. از سوی دیگر در فهم شناخت، رفتار و کوشش خلاق، این آموزش یک محبوس دوآلیسم، آگنوستی سیسم، و فورمالیسم باقی ماند. برای مثال، کانت حکم مطلق را به منزله‌ی قانونی اساسی اعلام کرد که از انسان می‌طلبد که از قاعده‌ای رهنمود گیرد که در عین حال که مطلقاً مستقل از محتوای اخلاقی یک عمل است، ممکن است به یک قاعده‌ی عمومی رفتار تبدیل گردد. در زیبایی‌شناسی، وی زیبایی را به لذتی «بی‌غرضانه» فروکاست که ارتباطی به این ندارد که آیا شیء توصیف شده در اثری هنری وجود دارد یا ندارد و فقط به وسیله‌ی شکل تعیین می‌شود. اما کانت نتوانست شکل‌گرایی‌اش را به گونه‌ای منسجم به کار گیرد: در اخلاق، به خلاف سرشت صوری فرمان مطلق خود اصل خود-ارزشی هر فرد را پیشنهاد کرد که نباید به خاطر خیر جامعه به طور کلی قربانی شود، به نظر او ذوق توانایی داوری است درباره چیزی یا تصویری به انگیزش خوش‌آیندی بدون شائبه غرض یا فایده. زیبا آن چیزی است که بدون نیاز به مفهوم به طور کلی خوشایند است.

هگل

در آلمان با کانت و رمانتیک‌ها، فلسفه‌ای به‌پیدایی آمد که به‌ویژه آلمانی بود و از همین رو به ایده‌آلیسم آلمانی موسوم شد. و نمایندگان آن فیشته، شلینگ و هگل بودند:

فیشته (۱۸۱۴-۱۷۶۲) عضو بعدی ایده‌آلیسم کلاسیک آلمانی است. او یک ایده‌آلیست ذهنی بود. او شیء فی‌نفسه کانت را مردود شناخت و مدعی شد که جهان خارج را «روح مطلق»، «نفس» یا «من» آفریده که دارای استعداد و توان فعال و خلاق است. فیشته برای تکامل سامانه‌ی مقولات هستی و اندیشه‌اش شماری از تزهایی که در تکامل آتی دیالکتیک نقشی ایفا کردند ارائه نمود.

فیشته با قراردادن «من فراگذرنده یا ترانساندانتال» به مثابه قدرت آفریننده‌گی مطلق، به خرد رومانتیک بُعد و نیروی خاص خود را می‌بخشد.

اماشلینگ (۱۸۵۴-۱۷۷۵) دیگر فیلسوف ایده‌آلیست برجسته‌ی آلمانی با فلسفه‌ی همانستی (Identity) اش عشق رومانتیک‌ها را به تمامیت بیان می‌کند. او کوشید فلسفه‌ی سوبرکتیو (ذهنی) فیشته را با ایده‌آلیسم عینی تکمیل کند. او مسائل فلسفه‌ی طبیعی را مورد مطالعه قرار داد و به‌خلاف فیشته عینی را مقدم دانست. شلینگ با اهمیت دوباره به طبیعت و رها کردن اصل دوگانگی و جدایی انسان و طبیعت، نوعی فلسفه‌ی شدن (صیورورت) را پایه می‌گذارد که فلسفه‌ی انتقادی کانت را

اعتلا می‌بخشد و انسان را از شک فلج‌کننده‌ی من فیشته‌ای نجات می‌دهد. پس از آن شلینگ به شکل تازه‌ای از ایده‌آلیسم عینی متوجه گشت و اینهمانی بودن ذهن و عین را تنظیم کرد و در آخرین سال‌های زندگی‌اش به عرفان روی آورد و اسطوره‌شناسی و کشف و شهود را باب کرد. در این دوره شلینگ با هر فلسفه‌ی خردگرایی به مخالفت برخاست. فلسفه‌ی شلینگ همچون فلسفه‌ی فیشته‌ی حاوی نظرات معقولی درباره‌ی تکامل در طبیعت و نیز عقاید پیشرویی در زمینه‌ی آزادی است. اما فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی با هگل به اوج خود رسید که باید مفصل‌تر به آن پرداخت که چرا که او چونان کانت یکی از بزرگترین معماران فلسفه‌ی غرب به‌شمار می‌رود.

زندگی هگل

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰) در همان سالی زاده شد که بتهوون و شاعر رمانتیک انگلیسی، وردزورث، به دنیا آمدند. هگل فرزند ارشد خانواده‌ای از طبقه‌ی متوسط در شهر اشتوتگارت در آلمان جنوبی بود. این خانواده از تبار اتریشیانی بودند که همچون پروتستان‌های دیگر در سده‌ی شانزدهم از تعقیب و آزار کاتولیک‌ها در اتریش گریخته و به قلمروهای امن پروتستانی لوتری رحل اقامت افکنده بودند. پدر هگل کارمند دنیای دولتی بود و تمامی آنچه از مادر او دانسته شده است حاکی از این است که وی نسبت به زمان و مکان خود زنی باهوش و فرهیخته بوده است. او پس از فراغت از تحصیل از دبیرستان دینی در اکتبر ۱۷۸۸ به‌منظور ورود به حوزه‌ی روحانیت پروتستان در دانشکده‌ی معروف الاهیات در مجاورت دانشگاه توبینگن به تحصیل ادامه داد. در توبینگن در سال دانشگاهی ۹۱ - ۱۷۹۰ با هولدرلین که بعدها یکی از شاعران بزرگ آلمان گشت و نیز با شلینگ همدوره بود. شلینگ اما خیلی پیش از هگل چونان یک فیلسوف ایده‌آلیست آلمانی شهرت یافت.

هگل پس از توینگن برای امرار معاش و به‌دست آوردن موقعیت چنان‌که یک فیلسوف سال‌های دراز و سختی را گذراند. نخستین مقام دانشگاهی هگل به‌عنوان فیلسوف در دانشگاه ینا از ۱۸۰۰ تا ۱۸۰۷ بود که در آنجا وی درس گفتارهایی بدون دستمزد رسمی ابراد می‌کرد و معاش او از شهریه‌هایی تأمین می‌شد که دانشجویان حاضر در کلاس می‌پرداختند. از ۱۸۰۲ به‌بعد هگل سال به سال انتشار کتابی را در آینده وعده می‌داد که سرانجام پس از تعویق طولانی به موجب قراردادی با ناشر خود ناگزیر شد که دستنویس آن را در اکتبر ۱۸۰۶ تحویل دهد. و این درست زمانی بود که ارتش ناپلئون شهر ینا را مورد حمله قرار داده بود. در ۱۳ اکتبر ۱۸۰۶ شهر ینا به‌دست ناپلئون تصرف شد. هگل درباره این رویداد به دوست و حامی خود با این کلمات به ستایش قهرمانی ناپلئون می‌پردازد:

من امپراطور - آن روح جهان - را دیدم که به بازدید شهر اسب می‌راند؛ در این لحظه به‌راستی از چنین شخصیتی احساس غریبی داشتم، سوار بر اسبی یگانه، به نقطه‌ی معینی خیره شده بود، ولی او به‌زودی به سراسر جهان دست می‌یابد و بر آن فرمان می‌راند.

یک هفته بعد، روز ۲۰ اکتبر، خانه‌ی او به‌دست سربازان ارتش مهاجم به تاراج رفت. دیگر نه از تدریس ششماهه زمستانی و نه از مقام آموزشی در دانشگاه ینا خبری بود. ولی کتاب به پایان رسیده بود. عنوان آن پدیده‌شناسی روح بود. این کتاب اکنون نمونه‌ای از نویسندگی هگل جوان به‌شمار می‌آید و یکی از آثار بزرگ نابغه‌ای است که تمدن غرب آفریده است. اما کتاب به‌لحاظ مفهومی و سبک انشاء دشوار است و در پاره‌ای بخش‌ها درک آن تقریباً ناممکن است. (منتقدانی چند بر این باوراند که مؤلف شدتاً آن را غامض و مبهم نوشته است).

منابع فلسفی هگل

هگل عمیقاً اندیشیده بود که رویکرد او چه باید باشد. اما برای هگل جوان چه چیز در دسترس بود؟ چه دیدگاه‌های فلسفی در زمان تاریخی او - نخستین سال‌های سده‌ی نوزدهم - و در مکان او - زندگی دانشگاهی آلمان پروس - متداول بودند؟ پیش از هر چیز، خردگرایی فرانسوی و تجربه‌گرایی انگلیسی و در فراسوی اینها، و ترکیب‌کننده‌ی آنها، فلسفه‌ی پرصلابت فیلسوف آلمانی، کانت، که چرخ لنگر فلسفه‌ی روشنگری شده بود. اما فلسفه‌ی نوتری هم در آلمان به‌پیدایی آمده بود و آن دیدگاهی بود که رمانتیسیسم خوانده می‌شد. این دیدگاه واکنشی علیه خردگرایی و تجربه‌گرایی عصر روشنگری و مشخصه‌ی اصلی آن باور به قدرت تخیل، اراده و ارزش والای هنر بود.

رمانتیسیسم آلمانی

رمانتیسیسم آلمانی چه بود؟ جنبشی انقلابی، در زمینه‌ی ادبیات، فلسفه و هنرهای بصری، که کاری به قلمرو سیاست نداشت. این شیوه کاملاً جدید نگاه به جهان بود که با انفجار بزرگی از انرژی خلاق از سوی هنرمندان و روشنفکران آلمانی همراه بود. اینان فلسفه‌ی روشنگری را چونان فلسفه‌ای که همه چیز را به‌واسطه‌ی ریاضیات، منطق و قوانین علمی ریاضی‌مند و به‌واسطه‌ی حقوق طبیعی انتزاعی، به زیر سیطره‌ی عقل می‌کشاند رد می‌کردند. آنان از وعده‌های پیشرفت و کمال‌پذیری نوع بشر زایلده‌ی عصر خوشبینی سرخورده شده بودند.

۱. راه درونی. پس رمانتیسیسم ناگزیر شد به جای فلسفه‌ی روشنگری چه چیز بگذارد؟ چرخش کانتی در فلسفه مسیر را برای رمانتیک‌های آلمانی هموار کرد، «مسیر درونی» به سمت حقیقت، افق‌های نوینی در فلسفه که در آن مسیر حقیقت از جهان درونی می‌گذرد، چرا که آن

اندیشه‌ی خود را بر آنچه در جهان خارج پیدا می‌شود تحمیل می‌کند. در جهان درونی «خود» بود که حقیقت و معنای وضع انسانی باید یافته می‌شد، نه جهان خارجی علوم طبیعی. رومانتی‌سیسم آلمانی در اوایل سده‌ی نوزدهم مانند اگزستانسیالیست‌های فرانسوی سده‌ی بیستم از ادبیات - رمان، شعر، نمایشنامه، مقاله، قصه‌های کوتاه - برای بیان جهان درونی احساسات انسانی و برای ارائه‌ی اعتراض‌های نیرومند علیه فلسفه‌هایی که آنها را نادیده می‌گرفتند سود جست.

۲. تحقیق در تمامیت تجربه. آنان استدلال می‌کردند که علم از حل و فصل غوامض وجود انسانی بسیار دور است. دنیای واقعی چیزهایی بیش از علم می‌تواند فاش کند. این تمامیت تجربه، شادی‌ها و غم‌های آن، رشد و تغییر، ناسازناها و کمال‌جویی‌هاست که رمانتیک‌ها آرزوی آن را داشتند که فلسفه در جست‌وجوی فهم آنها باشد. برای فهم جهان، ما باید به تجربه کردن به طور زنده بپردازیم، نه صرفاً با ادراک‌های حسی تجربه‌گرا یا با تصورات روشن و متمایز خردگرا. ما باید به زوایای تاریک و پنهانی ذهن و قلمروهای احساس و تخیل راه یابیم؛ ما باید کارکردهای درونی روح انسانی و شیوه‌ای را که آن به طبیعت، جامعه، تاریخ و خدا مرتبط می‌شود کشف کنیم. آرمان برای فیلسوف نباید منحصر به خطه‌ی باریک علم گردد بلکه همواره باید در تعقیب کمال معنا باشد، همواره در جست‌وجوی «گل آبی اغفال‌کننده» باشد، نمادی که نوالیس شاعر برای آرزوی عشق به زیبایی بی‌انتها خلق کرد.

۳. تقدم اراده. در نزد رمانتیک‌ها واقعیت والا و آنچه در سرشت انسانی دارای ارزش است نه عقل، بلکه اراده‌ی فرد انسانی است. اراده برای خود - تحقیقی خواهد کوشید و این را می‌تواند فقط در تلاش برای بی‌نهایت بیابد؛ اراده می‌کوشد به تمامیت تجربه، به تمامیت طبیعت، تاریخ و فرهنگ دست یابد و از نهایت انسانی تا بی‌نهایت الهی صعود کند. اراده می‌کوشد به طور بی‌پایان، همچون فاوست گوته کمال انضمامی تمامیت را بیازماید و از آن

بهره گیرد. این آرزوی رومانتیکی برای هر تجربه، برای بی‌نهایت بود که فاوست را به فروختن روح خود به شیطان سوق داد.

۴. طبیعت چونان روح. رمانتیک‌ها به ادعای روشنگران معترض بودند و می‌گفتند که واقعی روحی است، نه مادی. در ادبیات رومانتیک‌ها طبیعت روحی شده است. طبیعت آن ساعت‌واری مکانیکی غول‌آسا نیست که مطابق قوانین نیوتنی عمل می‌کند بلکه برعکس، روحی زنده، اراده‌ای پهناور، آموزگاری خردمندتر از رساله‌ای علمی است؛ عقل را در رابطه با طبیعت باید جست - چنین است پیام شاعر رمانتیک انگلیسی وُردزورث: «یک انگیزه از شاخساری بهاری بیش از آن به شما می‌آمیزد که تمامی حکما درباره خیر و شرّ انسانی داد سخن می‌دهند.»

شاعر رمانتیک از پس پشت پدیده‌های طبیعی اراده‌ی فراگیرنده‌ی بزرگ، قدرتی روحی را مشاهده می‌کند. خدا آنچنان که روشنگران و خداباوران عقل‌گرا می‌پندارند مهندسِ طراح ماشین جهان نیست. خدا روح کائنات است.

۵. قطبیت رمانتیکی. سرانجام، رمانتیک‌ها قائل به دوجانبگی، قطبیت، برگشت‌های طنزآمیز (چونان در انقلاب فرانسه و برآیند آن) بودند که می‌گفتند خصلت‌نمای تفکر و احساس انسانی و سرتاسر قلمرو تاریخ انسانی است. آرمان مطلوب رمانتیکی تجربه کردن هر دوسوی هر قطبیت است، هرگز نباید منجمد یا ساکن شد، هرگز نباید اسیر یک شیوه‌ی تفکر یا یک سبک زندگی شد بلکه همواره باید به دنبال بی‌نهایت بود. به همانگونه که فاوستِ گوته اعلام داشت: «من تا زمانی که ایستا باشم، برده خواهم بود.»

شکل‌گیری مابعدالطبیعه‌ی هگل

هنگامی که هگل به دانشکده‌ی الهیات پروتستانی وارد شد و سال‌ها در آن به تحصیل فلسفه و الهیات پرداخت، فضا سرشار از این تصورات

نشئه‌آور رمانتی‌سیسم بود. کدامیک از سه نوع دیدگاه‌ها و روش‌های فلسفی مورد استفاده‌ی هگل قرار گرفت - رمانتی‌سیسم، فلسفه‌ی روح، اراده و قطبیت بی‌پایان؛ یا خردگرایی و تجربه‌گرایی علم، پیشرفت و حقوق طبیعی اصحاب دائرةالمعارف یا فلسفه‌ی کانت؟ او عناصری از تمامی آنها ترکیب کرد.

هگل همچون رومانتیک‌ها، که به‌رغم حملات مکرر وی به آنها، تفکر او را زیر تأثیر قرار داده بودند، در جست‌وجوی فلسفه‌ای بود که به بی‌نهایت برسد، تمامی تجربه‌ی انسانی را دربرگیرد، تمامی شناخت: علم، تاریخ، دین، سیاست، هنر، ادبیات و معماری را در هم ادغام کند. کشاندن این میدان‌های پهناور روح انسانی به اتحادی سامان‌دار و منطقی در یک نظریه چگونه میسر می‌شد؟ او می‌خواست این کار را با مفهوم ذهن یا روح مطلق خود صورت دهد. و چگونه نابودی خلاق بی‌پایان، تصادم‌ها، برگشت‌ها، نتایج ناخواسته، آشتی‌هایی که به‌نظر می‌رسید صفات پایدار تمامی این جنبه‌های واقعیت باشند را در هم ادغام کرد؟ با نظریه‌ی دیالکتیک.

اما چنین فلسفه‌ی تام و تمامی، که در جست‌وجوی درک واقعیت تام و تمام است، یک مابعدالطبیعه یعنی مطالعه‌ی سرشت واقعیت تام است. اینجا هگل با پرسشی روبه‌رو می‌شود: آیا مابعدالطبیعه‌ی دیگری امکان‌پذیر است؟ تجربیان و در رأس آنان جان لاک با مابعدالطبیعه برخورد سختی کرده بودند. به‌نظر تجربیان، مابعدالطبیعه ادعای بزرگی می‌کند که کل واقعیت یک یا بسیار، مادی یا ذهنی، ثابت یا در سیلان را توصیف می‌کند. لاک می‌گفت این گزاره‌های بزرگ نمی‌توانند به این پرسش تجربه‌گرایانه پاسخ دهند: شما از کجا و چگونه می‌دانید؟ ادعای شما مبتنی بر چه ملاحظه یا داده‌هایی است. لاک پرسش بنیادی‌تری نیز مطرح کرده بود: آیا ذهن انسانی برای چنین گشت و گذارهای متافیزیکی در واقعیت مجهز است؟ یا برای آنچه ذهن توان دانستن دارد حدودی

هست؟ و لاک به فیلسوفان این توصیه را کرد: سعی نکنید معمار یک سیستم مابعدالطبیعه باشید. کافی است که رفتگری برای جمع‌آوری آشغال‌های مابعدالطبیعه‌ی گذشته باشید. هیوم حمله‌ی تجربه‌گرایان را به مابعدالطبیعه تکمیل کرد: به نظر هیوم مابعدالطبیعه به مثابه شناخت، بی‌ارزش و حتا بی‌معناست. گزاره‌های مابعدالطبیعه آزمون شناخت تجربه‌گرایی را تاب نمی‌آورند و نمی‌توانند خاستگاه تأثرات حسی این گزاره‌ها را نشان دهند. برهان دوم هیوم علیه مابعدالطبیعه دوباره این نکته را پیش کشید که کوشش‌های متافیزیکی عبارت است از رفتن به فراسوی حدود فاهمه‌ی انسانی، که منحصر به تأثرات حسی است. بنابراین مابعدالطبیعه ناممکن است. هیوم می‌گوید آن را به شعله‌ها بسپارید چرا که حاوی توهم‌اند. از آن پس فلسفه‌ی غرب رو به سوی کانت می‌آورد که با شک‌گرایی هیوم به پیکار برمی‌خیزد و از قطعیت علم با ارجاع به مقوله‌های از پیشی ذهنی چونان شرایط ضروری و عام شناخت علمی دفاع می‌کند. ولی چنان‌که دیدیم برای این قطعیت هزینه‌ی بالایی می‌پردازد. هزینه این بود که ما نمی‌توانیم اشیاء را چنان‌که واقعاً هستند بشناسیم. ما فقط چیزهایی را می‌شناسیم که از راه مقوله‌های عام و ضروری فاهمه‌ی بشری بر ما ظاهر می‌شوند. ولی مابعدالطبیعه، دقیقاً کوششی است برای شناخت اشیاء چنان‌که در خود یا فی‌نفسه هستند. کانت از آنجا که مدعی است نمی‌توان اشیاء فی‌نفسه را شناخت بر آن است که مابعدالطبیعه ناممکن است، که سرشت یا ماهیت واقعیت که مابعدالطبیعه در جست‌وجوی شناخت آنهاست برای ما ناشناختنی است.

تجربیان و کانت اعلام داشتند که مابعدالطبیعه ناممکن است. پس در این موقعیت چه مسیری به یک مابعدالطبیعه تجربه‌ی انسانی تام برای هگل گشوده است؟ چرخش کانتی در فلسفه تقدم را به ذهن داده بود، ذهن را قانون‌بخش طبیعت کرده بود بدین معنا که هرچه ما می‌دانیم تا حدی مربوط به مفاهیم ذهن خود ماست. اما کانت محدودیت‌های سختی را بر

این مفاهیم برقرار کرده بود. از طریق این مفاهیم بنای یک مابعدالطبیعه برای شناخت واقعیت تام و تمام ناممکن بود.

اما برای هگل مابعدالطبیعه ممکن است. هگل از کانت تقدم مفاهیم ذهن را در تعیین آنچه می‌شناسیم پذیرفت. اما سه ایراد به محدودیت کانت بر مفاهیم ناب داشت. او از هر محدودیتی بر شمارگان مفاهیم امتناع کرد. دوم، او از محدودیت کاربرد آنها در تجربه‌ی حسی خودداری کرد. و سوم، او محدودیت معلومات حاصل از مقوله‌ها در وضع پدیدار محض را ندیده گرفت. اما اظهار داشت که مقوله‌ها منوط به واقعیت نیستند. این خود واقعیت است که مفاهیم مزبور درباره آنها به ما می‌گویند.

اکنون می‌توان فهمید هگل چه می‌خواهد انجام دهد. او می‌خواهد در کاربرد مفاهیم عقلانی برای فهم این تنوع گسترده‌ی تجربه و شناخت نامحدود باشد، و نیز می‌خواهد، تخالف، تضاد، وارونه‌گویی، تناقض، ناسازنمای رومانتیک را وارد فلسفه‌اش کند که بتواند معنای نوین تغییر سمت تغییر تاریخی پس از انقلاب فرانسه را بیان کند. هگل می‌خواهد برای رسیدن بدین اهداف و نیز ادغام حقیقت نهفته در خردگرایی و تجربه‌گرایی نظریه‌ی تازه‌ای از واقعیت چونان قلب مابعدالطبیعه‌ی خود عرضه کند.

این نظریه‌ی تازه از واقعیت چیست؟ هگل راهی یافته است که از آن، میدان‌های پهناور روح انسانی را در نظریه‌ای متحد کند. مجموع مفاهیم به کار رفته در پهنای گسترده‌ی شناخت، تمام هنرها و علوم، دین، اندیشه‌ی سیاسی، تاریخ، در ذهن یا روح مطلق، یا خدا که واقعیت نهایی است متحد می‌شوند. بدین گونه واقعیت مجموعه‌ی گسترده و کلاف شده‌ی مفاهیم عقلانی است و این مجموعه ذهن یا روح مطلق یا خدا را تشکیل می‌دهد. هگل می‌گوید واقعی عقلانی است و عقلانی واقعی است. این کلیت اندیشه،

مطلق است و به خلاف ذهن‌های محدودی نظیر ذهن‌های ما روح مطلق را توصیف می‌کند؛ آن به خلاف ذهنیت ارواح انسانی، روح عینی است.

مابعدالطبیعه‌ی هگل: ایده‌آلیسم مطلق

اینجا مانظریه‌ی واقعیت هگل، نظریه‌ی مابعدالطبیعه‌ی ایده‌آلیسم مطلق را یکی کرده‌ایم. ما پیش از این دیده‌ایم که ایده‌آلیسم نام نوعی نظریه‌ی مابعدالطبیعه است که مدعی است واقعیت دارای مختصات ذهن یا تفکر است، که واقعیت عقلانی، منطقی یا روحانی است. ایده‌آلیسم مطلق سنخ ویژه‌ای از ایده‌آلیسم است.

۱. واقعیت چونان مجموعه‌ای از حقایق مفهوم‌مند است. ایده‌آلیسم مطلق مدعی است که واقعیت کلیتی عقلانی و مفهوم‌مند است، که واقعیت یک روح مطلق، یا روح خدا، یک ساختار یکپارچه و تام حقایق مفهوم‌مند است.

۲. واقعیت چونان روح مطلق. برای هگل واقعیت روح مطلق و عبارت از مجموعه‌ای از حقایق مفهوم‌مند است که خود را در تمامی عرصه‌های تجربه و معرفت انسانی، از منطق تا فیزیک، زیست‌شناسی، از تاریخ و سیاست تا هنر، دین و فلسفه آشکار می‌سازد.

۳. «واقعی عقلانی و عقلانی واقعی است». واقعیت این ساختار پهن‌آور مفاهیم عقلانی است. هگل مانند افلاطون مدعی است که عقلانی، مفهوم ایده‌آل این است آنچه واقعی است. به عبارت مشهور خود هگل: «واقعی عقلانی است و عقلانی واقعی است.» هگل این تصور از مطلق، روح مطلق را در جزئیات پر محتوا و انضمامی تکمیل می‌کند یعنی تصور خدایی را که کل واقعیت و حقیقت است که خود را به اذهان محدود ما در تمام عرصه‌های شناخت انسانی آشکار می‌نماید. ممکن است شما بخواهید با موافقت با هگل واکنش نشان دهید که تجربه‌گرایی کم‌مایه و کوتاه‌نظرانه است و ایده‌آلیسم

مطلق هگل آنچه را روح انسانی می‌خواهد بفهمد ارائه می‌دهد: معنای تجربه‌ی انسانی و کل حقیقت را در هنرها، علوم، تاریخ، دین، سیاست باید جست. و نیز ممکن است خود را در مورد سرشت واقعیت موافق با هگل بیابید زیرا هنگامی که می‌خواهید واقعیتی را درک کنید که در شغل خود، در خانواده‌ی خود، در هیجان‌های سیاسی ناشی از شنیدن اخبار روزانه، با آن روبه‌رو می‌شوید، شما درمی‌یابید که ناگزیرید درباره این چیزها بیندیشید، ناگزیرید مفاهیم روان‌شناختی یا اجتماعی یا سیاسی مربوط را بفهمید. شما نمی‌توانید این مسائل زندگی‌تان را با کسب مشتی از تأثرات حسی هیومی حل کنید.

۴. عقلانی عبارت است از «درک عمیق‌تر» عین یا شیء موجود. شما ممکن است حق را به هگل بدهید که واقعی، عقلانی است. اما در مورد امور موجود واقعی جهان، حوزه‌های پهناور طبیعت فیزیکی و انداموار و جامعه‌های انسانی چه می‌گویید؟ آیا تمامی این صور هستی برای هگل واقعیتی ندارند؟ آیا فقط واقعی عقلانی و مفهوم‌مند وجود دارد؟ پاسخ هگل به عبارت خودش این است که واقعیت مفاهیم عقلانی «چیز دیگری غیر از هستی نیست. آن همان چیز عمیق‌تر درک شده است.» ایده‌آلیسم مطلق مدعی است که در هستی رسوخ می‌کند تا حقیقت عقلانی و مفهوم‌مند را که هسته و مغز آن است بیابد.

در اینجا شما می‌توانید تمایز مهمی میان نظریه‌ی افلاطون درباره مفاهیم یا صور و نظریه‌ی هگل درباره مفاهیم ملاحظه کنید. برای افلاطون صور یا مُثُل ابدی و تغییرناپذیر به طور جداگانه و مستقل در قلمرو معقول هستی چونان متمایز از قلمرو صرفاً محسوس اشیاء سیال وجود دارند. ولی جدایی صور ابدی از دنیای محسوس اشیاء برای فلسفه‌ی افلاطون مشکلی ایجاد کرد که حتا از نظر خود افلاطون نیز پوشیده نماند: چگونه می‌توان نسبت صور تغییرناپذیر جهان معقول را با چیزهای متغیر جهان محسوس تبیین نمود؟ برای هگل، از سوی دیگر، مفاهیم عقلانی، هستی

جدا و مستقل سوا از جهان ملموسِ اشیاء ندارند بلکه هسته‌ی عقلانی آن را تشکیل می‌دهند. بدین‌گونه هگل از مسأله‌ی مشکل افلاطون اجتناب می‌کند اما مشکلی برای خودش می‌آفریند. اگر واقعی منحصرأ مفهومی عقلانی است پس آیا چیزها یا امور قابل ملاحظه‌ی ملموس طبیعت غیرعقلانی و غیرواقعی است؟ اما اگر آنها واقعیت ندارند، چگونه می‌توان برای تبیین عقلانی‌شان به آنها رسوخ کرد؟

۵. واقعیت به واسطه‌ی ساختارهای معقول و عقلانی‌اش شناختنی است. هگل ادعای هیوم و کانت را که واقعیت ناشناختنی است قویاً تکذیب می‌کند. هگل همانقدر عقل‌گراست که افلاطون چنین بوده است. برای هگل «هرچه هست، عقلانی است.» منظور او این است که همه چیز ساختار یا هسته‌ی معقولی دارد که خرد انسانی، با قدرت و انعطاف‌پذیری مفاهیم خود، می‌تواند به آن دست یابد. هر وجهی از تجربه‌ی انسانی از راه بنیان عقلانی ساختار آن شناختنی است.

۶. روح مطلق چونان واحد-در-تنوع. روح مطلق مجموع متحد حقایق عقلانی است که تمامی عرصه‌های تجربه و شناخت را دربر می‌گیرد. با این همه تمامی این تنوع را در وحدتی منسجم سازمان می‌دهد. هگل می‌گوید مطلق یا روح مطلق واحدی در تنوع است، هویتی واحد که تمامی این تفاوت‌ها را در هم ادغام می‌کند. آن یگانه‌ای است که شامل بسیار است.

۷. وظیفه‌ی مابعدالطبیعه: نشان دادن تنوع مؤلفه‌های واقعیت، حدود آنها و همکنشی در مجموعه‌ای متحد است. هگل می‌گوید روح مطلق واقعیتی یگانه است که خود را در مفاهیم تمامی عرصه‌های تجربه‌ی انسانی می‌نمایاند. وجوه متفاوت این واقعیت خود را در تجربه‌ی عادی، در منطق و علم طبیعی، در روانشناسی، سیاست و تاریخ، در نقاشی، شعر و معماری، و در دین و فلسفه به ما نشان می‌دهد. ما فیزیک و هنر و اندام‌شناسی را

به واسطه‌ی مفاهیم استفاده‌شده در هریک از این عرصه‌ها می‌شناسیم. هریک از این عرصه‌های واقعیت منظر راستینی از واقعیت را عرضه می‌کند اما هریک فقط منظری جزئی، محدود و ناکامل نشان می‌دهد. برای مثال، فیزیک وجه مهمی از واقعیت را آشکار می‌نماید. اما این تمام واقعیت نیست. (اینجا صدای رمانتیک‌ها به گوش می‌رسد.) وظیفه‌ی مابعدالطبیعه، کارکرد یک نظریه درباره کل واقعیت، تشخیص تمامی ابعاد یا جوانب واقعیت است، همه‌ی راه‌هایی که در آن واقعیت با تمامی تنوع و پیچیدگی‌اش به واسطه‌ی مفاهیم ما درک می‌شود و نشان دادن حدود هر بُعدی از واقعیت و چگونگی همکنشی میان آنها.

معنای واقعیت برای هگل این است؛ واقعیت کل حقیقت است که به واسطه‌ی مفاهیم عقلانی ما درک می‌شود. واقعیت حقیقت مطلق است، تمامیت و ترکیب تمامی حقیقت جزئی و محدود است. واقعیت، اگر به درستی درک شود، مجموع حقیقت روح مطلق است. این منظره شگفت‌انگیز مطلق، واقعیت کلی با روشی که شناخته می‌شود پیوند دارد. این روش مشهور دیالکتیک است که ما اکنون به آن می‌پردازیم.

نظریه‌ی دیالکتیک هگل

دیالکتیک یکی از کهن‌ترین مفاهیم فلسفی است. نخستین جلوه‌گری آن همانا در تفکر یونان باستان بیش از پانصد سال پیش از سقراط بود. این نظریه‌ی «چهار عنصر» است که واقعیت مرکب از زمین و هواست در تقابل دائم، و به همین‌گونه آتش و آب. سپس نزدیک به زمان سقراط، هراکلیتوس نوشت که همه چیز در ستیز است، هر چیزی به ضد خود برمی‌گردد. منظور خود سقراط از دیالکتیک کاربرد این برهان بود که حریف را در طی روش مشهور سقراطی متضاد خودش کند، با این نتیجه که سقراط آنگاه تضاد را رفع می‌کرد و می‌توانست به تعریف راستینی از مفهوم

دست یابد. در جمهوری مراد افلاطون از دیالکتیک، چنان که دیدیم بالاترین سطح شناخت بود، مرحله‌ای که در آن تخالف یا تضاد مغلوب شده است. مرحله‌ی شناخت که افلاطون آن را دیالکتیک می‌خواند مرحله‌ای است که در آن هریک از صور به حقیقت تغییرناپذیر خودش شناخته می‌شود و تمامی صورت‌ها در رابطه‌شان با یکدیگر و با تصور «نیک» شناخته می‌شوند. هگل استاد دیالکتیک است. او هراکلیتوس، سقراط و افلاطون را در نظریه‌ی دیالکتیک خود یک‌کاسه می‌کند و کاملترین و تکامل‌یافته‌ترین و نیرومندترین نظریه‌ی دیالکتیکی را که تاکنون عبارت‌بندی شده است ارائه می‌دهد.

مراد هگل از دیالکتیک چیست؟ او می‌گوید دیالکتیک هم‌نهادی مقابل‌ها یا ضد‌هاست. هر مفهوم که ما درباره آن می‌اندیشیم در آغاز محدودیت‌های خود را به ما نشان می‌دهد و به‌ضد یا مقابل خود، به نفی خود تحول می‌یابد. در نتیجه دیالکتیک به معنای هراکلیتی تقابل، تصادم، قطبیت یا تضاد تمامی تفکر انسانی را توصیف می‌کند.

نمونه‌ای از تحول هر مفهوم به‌ضد خود را می‌توان تا هراکلیتوس در فلسفه یونان باستان ردیابی کرد که مدعی بود همه چیز در حال تغییر است. مفهوم هراکلیت در ادعای پارمنیدس به‌ضد خود تبدیل می‌شود که می‌گوید هیچ چیز تغییر نمی‌کند، که واقعیت به‌طور ابدی همان که هست باقی می‌ماند. بدین‌گونه تقابل، تصادم، تضاد یا قطبیت دیالکتیکی را میان هراکلیتوس و پارمنیدس ملاحظه می‌کنیم.

هگل مفهوم نخست، مفهوم هراکلیتوس را برنهاد^۱؛ مفهوم دوم، مفهوم پارمنیدس را که در مقابل آن قرار می‌گیرد برابرنهاد^۲ می‌نامد. اما هگل گوشزد می‌سازد که به‌خلاف سقراط بر این تضاد، این تقابل که در آن برنهاد و برابرنهاد علیه یکدیگر مبارزه می‌کنند، می‌توان غلبه کرد.

سرانجام هنگامی که ما از طریق این تضاد فکر می‌کنیم، مفهوم تازه‌ای پدید می‌آید که تضاد را حل کرده، مفاهیم متضاد را متحد می‌کند و در هریک از آنها آنچه حقیقی و ارزشمند است حفظ می‌کند. این مفهوم سوم را هگل هم‌نهاد^۱ می‌خواند. فلسفه‌ی افلاطون برای برنهادی هراکلیتوس و برابرنهادی پارمنیدس هم‌نهادی فراهم کرد. افلاطون مفهوم تغییر هراکلیتوس را حفظ کرد اما آن را به جهان محسوس منحصر نمود. وی از پارمنیدس مفهوم تغییرناپذیر را گرفت اما آن را به جهان معقول تخصیص داد. افلاطون برنهاد و برابرنهاد را با عزیمت به فراسوی آنها که کاملتر و حقیقی‌تر از هر مفهوم سابق بود متحد یا هم‌نهاد کرد.

در اینجا ما نمودار پایه‌ی نظریه‌ی هگل را درباره‌ی دیالکتیک داریم. دیالکتیک فرایندی است که شامل سه مرحله یا وهله است. از این رو نظریه‌ی دیالکتیک هگل را سه پایه یا تریادیک^۲ خوانند. فرایند دیالکتیک از نخستین مرحله یا وهله (برنهاد) به مرحله یا وهله‌ی دوم (برابرنهاد) عبور می‌کند و در تقابل با آن قرار می‌گیرد و آن را نفی می‌کند؛ و این تقابل از طریق مرحله‌ی سوم نفی می‌شود که در آن مفهومی جدید (هم‌نهاد) چونان حقیقت والاتری پدید می‌آید که از آنها فراتر می‌رود. هم‌نهاد یا سنتز این سه کارکرد را دارد:

۱. تناقض میان برنهاد و برابرنهاد را حذف می‌کند.
 ۲. عنصر حقیقت درون برنهاد و برابرنهاد را حفظ می‌کند.
 ۳. از تقابل فرا می‌گذرد و تناقض را به حقیقت والاتری تعالی می‌بخشد.
- هگل می‌گوید این فرایند سه پایه‌ی دیالکتیک محدود به تاریخ فلسفه نیست. برای هگل، دیالکتیک چونان فرایند سه پایه‌ی هم‌نهادی مقابل‌ها ضرب‌آهنگ تمامی طبیعت است. حقایق مفهوم‌مند عقلانی که زمینه‌ی تمامی عرصه‌های تجربه‌ی انسانی و شناخت است ساکن نیستند بلکه در

حرکت دیالکتیکی از برنهاد به تقابل با برابرنهاد برای آشتی با همنهاده‌اند. بدین‌گونه، روح مطلق که مجموع این مفاهیم است، خود فرایندی است که به‌طور دیالکتیکی حقایق خود را به ما اعلام می‌دارد، مرحله به مرحله آنها را از برنهاد به برابرنهاد و همنهاد به روی اذهان محدود ما می‌گشاید. ما به‌نوبت خود، این حقایق گشوده شده به شناخت رو به رشدمان را درک می‌کنیم. تمامی آنچه در هر دوره‌ی تاریخی شناخته شده است آن چیزی است که روح مطلق به گونه‌ای دیالکتیکی فاش ساخته یا در آن هنگام اعلام داشته است.

اگر ما نظریه‌ی دیالکتیک هگل را با دیالکتیک افلاطون مقایسه کنیم تفاوت‌های برجسته‌ای می‌یابیم. (۱) در حالی که برای افلاطون دیالکتیک چنان بالاترین تراز معرفت هدف‌اش محو تناقض‌هاست، در نزد هگل تضاد را هرگز نمی‌توان رفع کرد. تولیدکننده‌ی تضاد، تقابل‌ها و همنهادشان به‌نظر هگل خود طبیعت تفکر عقلانی و بدین‌گونه همان خود طبیعت است.

(۲) برای افلاطون، دیالکتیک حقیقت تغییرناپذیر و ساکن صور یا مُثُل را عرضه می‌کند در حالی که برای هگل، دیالکتیک حقایق پویا و متغیر مفاهیم را به‌بار می‌آورد. هگل نگرشی به عقل دیالکتیکی به ما عرضه می‌کند که به گونه‌ای پویا از تنش، تقابل، برخورد، قطبیت و تضاد به‌سوی انحلال در یک همنهاد حرکت می‌کند. نگرش هگل به عقل دیالکتیکی از عقل افلاطونی، که صور ناب را در این همانی‌شان و ارتباط فیما بین‌شان درک می‌کند؛ از الگوی ریاضی‌مند عقل دکارت که اصول بدیهی را درمی‌یابد و نتایج ضروری از آنها به‌دست می‌آورد؛ از نظریه‌ی روشنگری عقل دوگانه، عقل علمی، تحلیلی و سامان‌دهنده‌ی نیوتن و «نور طبیعی» عقل شهودی لاک متمایز است.

(۳) برای افلاطون، دیالکتیک صور یا مُثُل عرضه می‌دارد که عقلانی و

بی‌زمان هستند، نه از جهان پدیدار بلکه از جهان معقول نشأت می‌گیرند و قلمرو فراگذرنده‌ی حقیقت را می‌نمایانند. اما برای هگل، حقیقت مفهوم‌مند در درون اشیاء موجود، در فرایندهای متغیر جهان و در قید زمان‌اند. پس آیا این نتیجه به دست نمی‌آید که روح مطلق که همان حقیقت مفهوم‌دار است، نه یک قلمرو فراگذرنده‌ی حقیقت بلکه صرفاً وابسته و باشنده‌ی فرایندهای جهان و زمان است؟ پس هگل چگونه می‌تواند به روح مطلق چونان خدا یا چونان مطلق یا چونان یک تمامیت اشاره کند؟ آیا هگل روح مطلق را به تفکر جزئی، ناکامل برآمده از ذهن صرفاً محدود فرونکاسته است؟ این حقیقت جزئی، متغیر محدود را چگونه می‌توان خدا خواند؟ هگل در این نقطه، شاید هم به طور عمدی، مبهم باقی می‌ماند.

به‌رغم این تفاوت‌های مهم میان افلاطون و هگل بر سر نظریه‌ی دیالکتیک توافق‌های مهمی هم میان آنها هست (۱) هر دو به دیالکتیک به منزله‌ی بالاترین تراز شناخت می‌نگرند بدین لحاظ که در پی درک واقعیت به صورت مبنا قرار دادن حقایق مفهوم‌دار عقلانی‌اند. هر دو به دیالکتیک چونان رویکرد عالی‌تر و عمیق‌تر از ادراک حسی یا روش «فهمیدن» که علم به آن عمل می‌کند، به واقعیت می‌نگرند. (۲) هگل مانند افلاطون از روش دیالکتیک برای بنای فلسفه‌ی کلیت‌بخشنده‌ی بزرگی استفاده می‌کند که در آن، مفاهیم عقلانی تمامی جوانب واقعیت را در کل واحد و مرتبط و معناداری سازمان می‌دهند و ترکیب می‌کنند.

دیالکتیک، هم یک خصلت اساسی خود واقعیت است و هم روشی برای فهم واقعیت. هر دو حرکت ضرب‌آهنگین تمامی تفکر و تاریخ انسانی و هم روشی برای فهم آنهاست. ما اکنون به سرنوشت دیالکتیکی روح انسانی در سیر تاریخی خود باز خواهیم گشت.

سرور و بنده

پدیده‌شناسی روح

هگل در شاهکار خود پدیده‌شناسی روح می‌کوشد روح انسانی را در زمان حاضر با نگاه به حرکت تکاملی‌اش، به ریشه‌هایش در گذشته بشناسد. پدیده‌شناسی روح زندگی‌نامه‌ای را معرفی می‌کند، نه از شخص خاصی بلکه از روح بشریت در سده‌های دیرین؛ چگونه به‌پیدایی می‌آید، رشد می‌کند، با کوشش‌اش، ارج‌گذاری‌اش و فلسفیدن‌اش، به دوره‌ی بلوغ پای می‌گذارد.

هگل انواع جهان‌بینی‌ها، ایمان‌های دینی، نگرش‌های فلسفی مورد اعتقاد انسان‌ها را پیش شما خواهد گشود و حقایقی را که آنان مدعی کشف آن‌اند معرفی خواهد کرد. هگل خواهد گفت چه نوع اشخاصی و در تحت چه شرایطی به این جهان‌بینی‌ها باور داشتند، اما این را نیز نشان خواهد داد که چگونه هر فلسفه‌ای در تاریخ روح انسانی، هنگامی که اشاعه یافت، با گذشت زمان، محدودیت‌های خود را افشا می‌کند، و نشان می‌دهد که حقیقتی جزئی، یک‌سویی، تحریف‌شده و ناکافی است. در نتیجه هر فلسفه‌ای گذرا، تنگ‌نظر و به‌لحاظ دیالکتیکی به دیدگاه مخالفی که معرف سوی دیگر مسأله است تبدیل می‌شود و خود را بر آنچه فلسفه‌ی نخست از آن غفلت کرده بود استوار می‌سازد. اما در طی زمان معلوم خواهد شد که این دیدگاه مخالف نیز در نفی فلسفه‌ی نخستین، محدود، جزئی و یک‌سویی بوده است. پس دیدگاه نوینی پدید خواهد آمد که این دو فلسفه‌ی مخالف را در حقیقت کاملتری ترکیب خواهد کرد. اما دیدگاه ترکیب‌شده‌ی جدید نیز در طی زمان محدودیت‌های خود را نشان خواهد داد و باز دیدگاه مخالفی پیدا می‌شود که کمبودهای آن را بازگو کند و الی آخر... تا سرانجام از مجموع آنها نگرش فراگیری فراهم می‌آید که به کل حقیقت دست می‌یابد.

۱. تاریخ فلسفه

هگل با دیباچه‌ی مشهور خود بر پدیده‌شناسی روح، با سخن از تاریخ چونان بخش قاطعی از زندگی‌نامه‌ی روح انسانی آغاز می‌کند. او می‌گوید که در تاریخ فلسفه نظام‌های فلسفی مختلف با یکدیگر رقابت و مبارزه می‌کنند، هریک مدعی است که یگانه حقیقت را یافته است، هریک ادعای دیگری را در یافتن حقیقت تکذیب می‌کند. ما شاهد مبارزات شدید فلسفه‌های متضادّ بوده‌ایم که با منازعه‌ی میان فلسفه‌های هراکلیتوس و پرمانی‌دس آغاز می‌کنند. ما افلاطون را در مقابل سوفسطاییان، دکارت را علیه تجربه‌گرایان و مدرسیان کاتولیک، و هیوم را علیه دکارت، کانت را علیه هیوم داشته‌ایم.

هگل گوشزد می‌سازد که پیروان نحله‌ی فلسفی خاصی به این باور می‌رسند که حقیقتی فلسفی را از آن گرفته‌اند و در نتیجه هر فلسفه‌ی دیگر را نادرست می‌دانند و سعی می‌کنند آن را بی‌اعتبار جلوه دهند. این اشخاص پرشور و غیور این تصور را اشاعه می‌دهند که حقیقت فلسفی می‌تواند به صورت ثابت، جامد، ساکن، تمام‌شده و نهایی برسد؛ آنان بر این باوراند که فلسفه‌ی خاصی می‌تواند به این حقیقت نهایی نائل گردد و باید از چنین فلسفه‌ای در برابر هر نظر مخالفی دفاع کرد. هگل می‌گوید این گونه کسان درک نمی‌کنند که مخالفت میان فیلسوفان، هنگامی که به قدر کفایت درک شود نشانه‌ی تناقض نیست بلکه حاکی از رشد و تکامل حقیقت است. اختلاف نظام‌های فلسفی متفاوت را نباید چونان جنگ آنها با یکدیگر بلکه چونان «عناصر یک وحدت اندام‌وار» تلقی کرد. هگل برای معرفی این نگرش تکاملی به فلسفه به یکی از استعاره‌های مشهور خود دست می‌یازد: او می‌گوید که تاریخ فلسفه را می‌توان با درخت زنده، بالنده و میوه‌دهنده قیاس کرد: فیلسوفان مختلف مانند مراحل رشد جوانه، شکوفه و میوه هستند. جوانه و شکوفه نفی می‌شوند که راه را برای پیدایی میوه باز کنند؛ ما آنها را کذب نمی‌دانیم بلکه چونان جزئی از فرایند اندام‌وار تلقی

می‌کنیم. بنابراین آنها هریک جزء ضروری رشد اندام‌وار و وحدت تمامی فلسفه‌ها هستند. به عبارت مشهور هگل:

هنگامی که شکوفه پدیدار می‌شود، جوانه از میان می‌رود و شاید بتوان گفت که شکوفه جوانه را باطل می‌کند و به همین سان، با پیدایی میوه ممکن است تصور کرد که شکوفه شکل کاذبانه‌ی وجود گیاه است زیرا میوه چونان طبیعت حقیقی درخت در جای شکوفه پدید می‌آید... اما فعالیت بی‌وقفه‌ی طبیعت ذاتی خودشان، آنها را همزمان به صورت لحظات وحدتی ارگانیسم درمی‌آورد و بدین‌گونه صرفاً با یکدیگر متضاد نیستند بلکه هریک به همان اندازه ضروری است که دیگری. و این ضرورت یکسان تمامی لحظات... زندگی کل را تشکیل می‌دهد. اما تضاد میان نظام‌های فلسفی معمولاً بدین‌گونه تصور نمی‌شود.

مراد هگل البته دقیقاً این است که فلسفه‌های متضاد را چگونه باید فهمید. هریک جای دیگری را اشغال می‌کند اما یکدیگر را تکذیب نمی‌کنند. هریک مرحله‌ای ضروری در تکامل حقیقت کلی هستند، هر مرحله بیانگر یا فاش‌کننده‌ی دیالکتیکی روح مطلق به رشد روح محدود انسانی می‌باشند.

۲. ارگانیسم‌گرایی

چگونه است که هگل فلسفه را به واسطه‌ی این استعاره‌ی رشد زیست‌شناختی و تفسیر تکاملی بررسی می‌کند؟ ما در دکارت یا در هیوم در این مورد تذکری ندیدیم. پاسخ این است که هنگامی که هیوم رساله‌ی خود را می‌نوشت (۱۷۳۸) جهان علمی هنوز محدود به فیزیک نیوتنی بود. اما در دوره‌ی هگل (۱۸۰۶) تغییرات مهمی در زندگی فرهنگی اروپا در فاصله این سال‌ها صورت گرفته بود. در حوزه علم، علوم زیستی در حال

شکوفایی است. هگل زیر تأثیر مفاهیم بنیادی ارگانیسم به‌مثابه وحدت سلسله مراتبی اجزاء است که در آن هر جزء (مانند قلب، کبد، و شش‌ها در بدن انسانی) نقشی ضروری در ادامه‌ی زندگی کل ایفا می‌کند. ولی اجزاء چونان ذرات یا اتم‌های مستقل وجود یا نقشی ندارند. برعکس، هریک از اجزاء وابسته‌ی یگ ارگانیسم است و نقش‌هایی در خدمت ارگانیسم چونان یک کل دارند. بدین‌گونه هگل نماینده‌ی اولیه‌ی نظریه‌ی ارگانیسم‌گرایی است که مدعی است یک ارگانیسم، چونان وحدت رو به تکامل اجزاء مرتبط و دارای سلسله مراتبی است که به زندگی کل خدمت می‌کند، الگویی است برای فهم شخصیت انسانی، جوامع و نهادهای آنها، فلسفه و تاریخ. از دوران هگل به‌بعد، سایر اندیشه‌های فلسفی سده‌ی نوزدهم تحت تأثیر این مفهوم جدیداً مسلط وحدت و تمامیت کارکردی ارگانیسم بود و از آن برای فهم تکامل تفکر انسانی، جامعه‌ی انسانی و رشد نهادهای انسانی سود جست.

منبع حتا متنفذتر دیگر اندیشه‌ی ارگانیسم‌گرایی عمدتاً فیلسوفان و هنرمندان رمانتیک بودند که با نظرات اتومیستی، ماشین‌گرایانه و خردگرایانه درباره انسان و طبیعت روشنگران آگاهانه مخالفت می‌کردند. کانت مفاهیم ازپیشی و سایر قالب‌های آگاهی را چونان وحدتی انداموار (ارگانیک) در نظر می‌گرفت؛ گوته طبیعت را تمامیتی انداموار می‌دانست؛ شاعران رومانتیک، شله‌گل، وردزورث و کلریج هنر راستین را چونان رسیدن به وحدت ارگانیک از میان کثرت تلقی می‌کردند؛ فیلسوفان اجتماعی نظیر روسو، هردر و بورکه به جامعه نه همچون مجموع مفردات ذره‌گانی (اتمیک) بلکه چونان وحدتی انداموار (ارگانیک) می‌نگریستند.

۳. تاریخ‌گرایی

در این استعاره‌ی زیست‌شناختی واحد، هگل مفهوم دیگری نیز ابداع می‌کند که برای دکارت یا برای هیوم اهمیت و معنایی ندارد: اهمیت این

مفهوم جدید در بررسی تاریخ است، که همراه با الگوی ارگانیسم (انداموارگی) شیوه‌ای متداول در بررسی هر وجهی از تجربه و دانش در طی سال‌های زیادی از سده‌های نوزدهم و بیستم می‌گردد.

نگاه به تاریخ از این دیدگاه که در استعاره‌ی هگل پدید می‌آید تاریخ‌گرایی خوانده می‌شود. تاریخ‌گرایی مدعی است که فهم هر وجه از زندگی انسانی باید مقدماً به تاریخ آن، تطور آن، تکوین آن یا ریشه‌های آن معطوف گردد نه به مشاهده‌ی تجربی آن چنان‌که اکنون متداول است. تاریخ‌گرایی بر آن است که شناسایی کافی هر پدیده‌ی انسانی باید بر بررسی تاریخی استوار باشد.

و آیا این همان چیزی نیست که هگل در استعاره‌ی جوانه - شکوفه - میوه‌ی خود درباره فلسفه گفت؟ هگل گفته است که برای فهم هر فلسفه‌ی خاص فقط به خود آن، به طور جداگانه و گسسته از پایه‌ی تاریخی آن نگاه نکنید. به آن چونان جزئی از تکامل تاریخی فلسفه نگاه کنید و خواهید دید که چرا برای این فیلسوف ضروری بود که طرز فکری را پیش گیرد که پیش گرفت و چرا برای فیلسوفی که به دنبال او آمد طرز فکری متفاوت از فیلسوف پیش از خود ضروری خواهد بود؛ چرا که او کمبودها، محدودیت‌ها، ضعف‌ها و اشتباهات استدلال او را یافته است.

این در فلسفه به چه معناست؟ این بدین معناست که هگل شیوه‌ی جدیدی در نگریستن به فلسفه، شیوه‌ی تاریخ‌گرایانه‌ی نگاه فلسفی را به دنیا آورده است. فلسفه را نمی‌توان چنان‌که افلاطون یا دکارت یا هیوم فهمیدند، فهمید، نظیر بازی «زرو-سوم»^۱ که در آن فقط یک برنده، فقط یک فلسفه‌ی راستین وجود دارد. فلسفه را باید در تحول تاریخی‌اش، با تمامی تناقض‌هایی که در فرایند تکاملی نقش‌های ضروری‌شان را ایفا می‌کنند، فهمید. پس، معنای فلسفه را فقط می‌توان در تکامل تاریخی خود آن یافت: فلسفه، تاریخ فلسفه است.

۱. بازی «Zero-sum» موقعیتی است که در آن آنچه را شخص یا گروه برنده می‌شود شخص یا گروه دیگری می‌بازد. م.

۴. حقیقت به مثابه‌ی فاعل (سوژه) و نیز جوهر

و اکنون هگل در دیباچه‌ی پدیده‌شناسی روح به معرفی آن چیزی می‌پردازد که از فلسفه‌ی خود او مستفاد می‌شود:

مشاهده‌ی این واقع دشوار نیست که عصر ما یک زمان زایش است و یک دوره‌ی گذار. روح انسان از نظم کهن چیزهای تاکنون متداول و از شیوه‌های تفکر کهن دارد می‌گسلد...

از این عبارات منظور هگل را از آستانه درمی‌یابیم. او و زمان او در آستانه‌ی دری ایستاده‌اند که به جهان نو گشوده می‌شود. هگل به ما معنای تغییر، رشد، پیشرفت، معنای پخته شدن فرایندی را می‌دهد که اکنون مستعد تغییری کیفی است. این دقیقاً آن چیزی است که او چونان تغییراتی توصیف می‌کند که فرایند آبستنی به مرحله زایمان می‌رسد.

این همچون قضیه تولد یک کودک است؛ پس از دوره‌ی طولانی رشد در سکوت، ادامه‌ی رشد تدریجی در اندازه، در تغییر کمی، ناگهان با نخستین دم‌زدن - گسستی در فرایند، تغییری کیفی به وجود می‌آید - و کودک پا به عرصه‌ی حیات می‌گذارد.

این یکی از قطعات بسیار مشهور در نوشته‌های هگل است که کارل مارکس برای رساندن منظور خودش از آن سود می‌جوید؛ اوبه این قطعه به مثابه‌ی توصیف مناسبی برای گذار زایمان کمونیسم از جهان سرمایه‌داری می‌نگرد.

اما هگل چگونه کمک خود را به فلسفه توصیف می‌کند؟ هگل بر این باور است که اکنون زمان آن فرارسیده که وی فلسفه‌ی را ارائه دهد که نه فقط از چیزهای برون ذهنی، از جوهرها و خواص آنها، سخن به میان آورد - کاری که مدرسیان و دکارت انجام داده بودند - بلکه می‌پذیرد که فاعل شناسایی، آگاهی انسانی تا حدی شیئی را که شناخته است خلق

می‌کند. هگل خود را بر کانت متکی می‌سازد؛ این چرخشگاه یا نقطه‌ی عطفِ کانتی در فلسفه بود. هگل می‌گوید حقیقت نه فقط حقیقت جوهرهاست، بلکه همچنین حقیقتی است که فاعل شناسایی فراهم کرده است. هگل می‌گوید زمان آن دیگر گذشته است که درباره حقیقت مستقل از جوهرهای جسمانی یا روحانی سخن گوئیم؛ بدون قبول اینکه هر حقیقت فقط حقیقتی است که به واسطه‌ی یک فاعل زنده در زمان خود خلق و فهمیده شده است. حقیقت زنده، بالنده و متغیر است، این حقیقتِ روح انسانی است که به گونه‌ای دیالکتیکی در طی سده‌ها از طریق تمامی فیلسوفان در تاریخ روح انسانی تکامل یافته است.

وظیفه‌ی نوین فلسفه و وظیفه‌ی خود او اکنون روشن است: باید تمامی رویکردهای مختلف، باورهای دینی و فلسفه‌ها در تاریخ دور و درازِ فاعلِ انسانی را در جست‌وجوی حقیقت گرد هم آورد و آنها را در تمامیتی انداموار (ارگانیک)، در یک وحدت در کثرتِ واحد، یعنی در نظام دیالکتیکی واحدی متحد کرد که یک «علم نظام‌مند» تشکیل دهند.

تکامل خودآگاهی

۱. سروری بر چیزهای مادی و زنده. اشاره به دیباچه کافی است. در باب بقیه پدیده‌شناسی روح ما فقط فرصت خواهیم داشت که به اختصار بخشی از تاریخ تکامل خودآگاهی انسانی، مراحل حرکت خودشناسی انسان را مورد بررسی قرار دهیم. در نخستین مرحله‌ی تکامل انسانی «نفس» از چیزهای برون‌ذهنی آگاه است. هگل می‌گوید نفس انسانی به واسطه‌ی میل با چیزهای برون‌ذهنی مرتبط می‌شود. نفس برای حظ خودش، برای ارضای نیازهای جسمانی‌اش به چیزهای برون‌ذهنی میل می‌کند. اما در سروری^۱ و غلبه بر آن چیزها از طریق گرفتن آنها به خدمت امیال خود

ارضا می‌شود - برای مثال با گاز زدن سیب یا بلعیدن آنها یا «فرو دادن» خوراکی یا با نابود کردن و دور ریختن کاغذها در قوطی‌های باطله و جز آن، با تسلط بر جانوران، گوسفندان، اسب‌ها، سگ‌ها یا مارها - در تمامی این موارد ما خودمان را از طریق تسلط بر اشیاء ارضا می‌کنیم. آنها را می‌خوریم، به هم می‌آمیزیم، تصاحب می‌کنیم. با نابود کردن آنها، با خنثا کردن وجود آنها و ابطال آنها، بر آنها غلبه می‌کنیم.

هگل می‌گوید ما موجوداتی هستیم که سروری را هدفمان، تاریخ‌های شخصی‌مان قرار داده‌ایم؛ و تاریخ کل نوع بشر این را نشان می‌دهد. هگل چنین کنش‌های سلطه‌جویانه‌ای را نمونه‌های اصل نفی، نیروی سلبی، یا چنان‌که گاه اصل مرگ می‌خواند، می‌بیند. در کار تمامی اندیشه‌های انسانی اصل نفی است که برابر نهاده‌ی مخالف و نفی‌کننده‌ی هر بر نهاده‌ای را به وجود می‌آورد و نیز هم‌نهاده‌ای که هر برابر نهاده‌ی نفی‌کننده‌ای را نفی می‌کند: همین اصل نفی کردن در فاعل انسانی نیز دست‌اندرکار است، رابطه‌ی فاعل شناسایی را با تمامی اشیاء از طریق اراده‌ی معطوف به سروری به وجود می‌آورد. او می‌گوید که اصل نفی و مرگ در کار رابطه‌ی ویژه‌ی نفس با اشیاء، در میل آن به نفی آنها، به غلبه بر آنها به طریقی، به نابود کردن آنها، به آمیختن آنها، به سلب موجودیت آنها، نقش دارد.

۲. مبارزه تا حد مرگ. اما رویکرد سلبی که خودآگاهی انسانی نسبت به اشیاء دارد هنگامی که شیء گوشت راسته‌ی گوساله نیست بلکه موجودی انسانی است به دردسر می‌افتد. میل نفس در رابطه با اشیائی که موجودات انسانی دیگری هستند همان باقی می‌ماند: ما میل داریم بر آنها سروری کنیم. اصل نفی همواره در باطن نفس اندرکار است که میل دارد شخص دیگری را که پیش روی خود می‌بیند، نفی کند، می‌خواهد دیگری را باطل کند، خنثا کند، بر او غلبه نماید، نابودش کند. اما نفس دیگر نیز همان رویکرد را دارد، و در صدد برمی‌آید که نفس نخستین را از پای درآورد. هر

نفس در صدد است با کشتن دیگری نفسیت یا منیت خود را اظهار کند. دو نفس اکنون مستقیماً وارد آن چیزی می‌شوند که هگل آزمایش به وسیله مرگ یا «مبارزه تا حد مرگ» می‌نامد. در این آزمایش هر طرف زندگی خود را به مخاطره می‌اندازد، در مبارزه برای کشتن طرف دیگر به صحنه می‌آید. ارضای کامل نفس صرفاً مغلوب کردن حریف نیست، اعتراف حریف به مغلوب شدن و شکست خوردن و نفی شدن نیز هست. هگل می‌گوید آنچه نفس واقعاً می‌خواهد، سروری بر اشیاء مادی یا حیوانات نیست؛ بلکه ارضای کامل با سلطه بر جز من و اعتراف او به سلطه‌ی من حاصل می‌گردد. من زمانی از غلبه بر چیزی ارضای کامل می‌شوم که قادر به اعتراف به این امر باشد، که من سرور او شده‌ام.

پس اگر من جز من را، در مبارزه تا حد مرگ از پای درمی‌آورم، من دو چیز را از دست خواهم داد، اگر دیگری بمیرد، من نمی‌توانم به اندازه‌ای ارضا شوم که او در صورت زنده ماندن پیروزی مرا خواهد پذیرفت یعنی اعتراف به اینکه بر او سلطه یافته‌ام. دو دیگر آنکه اگر او بمیرد من جز خودی ندارم که مرا چونان یک خود (نفس) نه جز خود، آینه‌ای باشد که در آن خود را در آن مشاهده کنم و به آن صورت پذیرفته شده باشم.

۳. رابطه‌ی سرور - بنده. هنگامی که این محدودیت‌های نگرش مبارزه زندگی و مرگ دیده می‌شود، این نگرش به پس پشت می‌رود و روح به دیدگاه جدید و مناسبتری گذر می‌کند. در این دیدگاه تازه، طرف پیروز یاد می‌گیرد که دیگری را هلاک نکند، بلکه او را زنده نگهدارد و برده‌ی خویش سازد. این مرحله‌ی نوین در خودآگاهی رابطه‌ی سرور-بنده (یا ارباب-غلام) است. هگل رابطه‌ی ارباب-برده را نقش تاریخی‌ای می‌نگرد که در جامعه‌های ابتدایی عموماً رخ نموده است و نیز در طی جنگ‌هایی رخ می‌نماید که در جریان نبرد، یک خودِ قدرتمند بر اسیرانی جز خود تفوق می‌یابد.

اما رابطه‌ی سرور - بنده مملو از تضادها و محدودیت‌هایی است که

بذرهای نابودی خود آن هستند. برده به دام مادیات گرفتار می‌آید. او به یک شیء فروکاسته می‌شود؛ او به کار در امور مادی به سود ارباب وادار می‌گردد. ولی شگفت آنکه درون رابطه‌ای که به روشنی متضمن سود ارباب است عناصری موجود است که به نفع برده بر ارباب اثر می‌گذارند. نخست، ارباب وابسته به پذیرش او از سوی برده چونان ارباب است، و این ناپایدار است چرا که اربابی در کار نیست مگر آنکه دیگران آنان را بدین صورت بپذیرند. چه مدت به درازا می‌کشد که برده شخص دیگری را چون ارباب خود به رسمیت بشناسد؟ دو دیگر اینکه، برده جز خودی را چونان آینده‌ی خود دارد که شخص مستقلی است، در حالی که سرور، از سوی دیگر تنها خود - برده‌ای را که با او مرتبط است چونان آینده پیش روی خود دارد؛ این تنها بازتاب سرور از خودش می‌باشد.

سوم و مهمتر، این عنصر است: گرچه چنین می‌نماید که سرور از مزیت کار برده روی اشیاء مادی به سود خود برخوردار است، اما در درازمدت در واقع این مزیت به سوی برده برمی‌گردد. زیرا برده در جریان کار، شکل دادن و ساختن چیزها خود را در آنچه می‌سازد مشاهده می‌کند. او در کار خود به خود عینیت می‌بخشد، او به این شناسایی می‌رسد که شیء‌ای که تولید کرده یا از مواد خام به شیء‌ای قابل استفاده تبدیل کرده است، مثل گندم به نان، نخ به لباس - محصول خود او، کار دست‌های اوست و اینکه او خود مستقلی است که آن را تولید کرده است. و بدین گونه در کاری که به اراده‌ی سرور اجرا می‌شود، برده کشف می‌کند که او نه یک شیء و نه یک برده است. او وجود مستقل خود را چونان یک آگاه از ذهن و اراده و قدرت خویش کشف می‌کند.

چنان‌که خواهیم دید برای کارل مارکس فصل سرور - بنده در پدیده‌شناسی روح مهمترین بخش در تمامی هشتصد صفحه‌ی آن کتاب است. مارکس این بخش از پدیده‌شناسی را «زادگاه راستین و رمز فلسفه‌ی هگلی» می‌خواند. مارکس می‌گوید که هگل به راستی معنای کار

را درک کرده است: که طبیعت یا ماهیت انسان برآیند کار اوست. به نظر مارکس، هگل ملاحظه کرده است که برده با کاری که انجام می‌دهد زندگی می‌کند و او از راه این کار استقلال خود را حس می‌کند، در صورتی که ارباب وابسته به کار برده می‌ماند. مارکس در اثر عظیم خود کاپیتال نکته‌ی فلسفی‌ای را که در رابطه‌ی سرور - برده‌ی هگل یافته است چنین بیان می‌دارد: «همان‌گونه که انسان روی طبیعت خارج از خودش کار می‌کند و آن را تغییر می‌دهد، در عین حال طبیعت خود را نیز تغییر می‌دهد.» این آن چیزی است که برده‌ی هگل موفق به انجام دادن آن شده است: تبدیل طبیعت خودش از یک خود پست به خودی مستقل. برای مارکس، پرولتاریای شهری، رنجبر یا کارگر صنعتی را باید با برده‌ی هگل و سرمایه‌دار را به سرور او قیاس کرد. برای مارکس رابطه‌ی سرمایه‌دار - کارگر، صورت نوین رابطه‌ی سرور و بنده است.

به نظر هگل ذهن انسان پس از احراز خودآگاهی در حالت بندگی از سه مرحله می‌گذرد: مرحله‌ی رواقی‌گری، شک‌گرایی و مرحله‌ای که هگل آن را «آگاهی ناخوش» می‌نامد.

۴. رواقی‌گری. به سبب تمامی این تضادها، ناسازنماها و محدودیت‌های موجود در رابطه‌ی سرور و بنده، این رابطه برجا ماند و روح انسانی در تکامل‌اش به دیدگاه نوینی رسید که هگل آن را رواقی‌گری می‌خواند. رواقی‌گری البته نام یک فلسفه‌ی یونانی - رومی واقعی است. رواقی‌گری با نام‌های بسیاری از فیلسوفان به ویژه نام فیلسوف - برده رومی اپیکتتوس (۱۳۰ - ۵۰ میلادی) و نام امپراتور روم مارکوس اورلیوس (۱۸۰ - ۱۲۰ میلادی) پیوند خورده است. آیا منظور هگل از آگاهی رواقی، این تحول بعدی در رشد خودآگاهی انسانی چیست؟ هنگامی که شما می‌گویید می‌کوشید که در مورد برخی مشکلات و دردهایی که دارید به رواقی‌گری متوسل شوید منظورتان چیست؟

چنان‌که هگل می‌گوید، فلسفه‌ی رواقی مدعی است که من می‌توانم اعم

از آنکه یک امپراطور یا یک بنده هستم مستقل‌الفکر و آزاده باشم. افزون بر این یک رواقی بر این باور است که از راه فهم عقلانی‌اش از قوانین حاکم بر کائنات و زندگی انسان و اذعان به ضرور بودن و اجتناب‌ناپذیر بودن این قوانین طبیعی می‌تواند نیرومند و خودکفا و به‌رغم سیه‌روزی‌اش بی‌پروا و آسوده باشد. زندگی کردن مطابق با طبیعت خیر اعلاست؛ پس عقل به همانگونه که بر کائنات حاکم است بر من نیز حکم می‌راند و من می‌توانم نسبت به درد و رنج یا نومیدی بی‌تفاوت باشم، من می‌توانم آسوده و خونسرد و خاموش بمانم.

هگل می‌گوید مردم به دو شرط رواقی می‌شوند: هنگامی که آنان در زمانه‌ای زندگی می‌کنند که ترس از بردگی یا زیر سلطه رفتن به طریقی، رواج دارد و هنگامی که توجه زیادی به نیروی عقل برای شناخت حقیقت وجود دارد. پس در این هنگام است که رواقی‌گری چونان فلسفه‌ای با ادعای وارستگی درونی‌اش و فهم‌اش از حقایق عام و ضروری آغوش می‌گشاید - که من پناهگاهی، مکان امنی در ذهن خودم دارم - هیچ‌کس نمی‌تواند روح و اندیشه‌ی مرا به بردگی وادارد. اینجا در ذهن من، من مستقل و آزاده، آرام و آسوده‌ام و از جهان گسسته‌ام.

اما هگل محدودیت‌های رواقی‌گری را نشان می‌دهد که نفی خود و سقوط‌اش را فراهم می‌آورد. او می‌گوید این وارستگی و بی‌نیازی در عمل او را از بند وابستگی به رویکرد سرور - بنده نمی‌رهاند. رواقی هنوز هراس‌های یک بنده را دارد، ولو آنکه اوارباب اندیشه‌های خودش می‌باشد. در واقع او هنوز بنده‌ی قوانین ضروری حاکم بر طبیعت و زندگی انسانی است: او در برابر سلطه‌ی آنها بر زندگی‌اش مانند بنده‌ای سر خم می‌کند و نیز مانند بنده، زندگی‌اش از هرگونه غنا و محتوا تهی است و به همین سبب فلسفه‌ی رواقی به پرسش‌هایی درباره‌ی فرزاندگی و حقیقت و آزادی پاسخ‌هایی کلی و مبهم می‌دهد. و سرانجام، به گفته‌ی هگل، رواقی برای برخورداری از زندگی در جهان واقعی آزادی بالفعل ندارد و تنها به

تصور انتزاعی خود چونان آزاد بودن بازمی‌گردد. این است که رفته رفته مفاهیمی چونان حقیقت و فرزاندگی و فضیلت برای او ملال‌آور می‌شود و این سرآغاز مرحله‌ی دوم، شکاکیت است.

۵. شک‌گرایی. دیالکتیک روح انسانی اکنون به فراسوی رواقی‌گری، یعنی به شک‌گرایی عبور می‌کند. بنده واقعیت جهان را یکسره نفی می‌کند و همه چیز از جمله آزادی را در جهان موهوم می‌انگارد. از شک چونان نیرویی منفی و نابودگر سود می‌جوید. این شکل شک‌گرایانه‌ی سلطه است. هگل می‌گوید این شک عملاً به نفی و انحلال تمامی باورهای تجربه‌ی معمولی و تمامی قوانین علم می‌انجامد.

محدودیت‌های شک‌گرایی چه هستند؟ تناقض‌های درونی، آن رابه دو پاره تقسیم می‌کند. در میان چیزهایی که شک‌گرایی به آنها حمله می‌کند و مورد شک قرار می‌دهد وجودِ نفس یا خود است. از یک سو شک‌گرایی خود - نفس - را نابود می‌کند و خود را چنان‌که هیوم آن را در یک سیلان محض، در مشتی احساس‌های متغیّر منحل می‌سازد. اما از سوی دیگر خودِ دیگری هست که شکاک آن را نمی‌شناسد - خودی که همه چیز را در معرض شک قرار می‌دهد. پس گفتار و کردار او پیوسته با هم ناسازگار درمی‌آیند و روح او دچار پریشانی و دوگانگی می‌شود. یک خود یا نفس چونان سرور است، بر همه چیز تسلط دارد، بر همه چیز شک می‌کند، همه چیز را - از جمله آگاهی خود را - نفی و منحل می‌کند. خودِ دیگر چونان بنده زیر سلطه‌ی سرور است، در قید است و بر اثر شک منحل می‌شود و به وسیله خود - سرور تنها مشتی احساسات گذرا نشان داده می‌شود. این پاسخ هگل به شکاکیت - از جمله شکاکیت هیوم است. شک‌گرایی دیدگاه مغشوشی است، نمی‌پذیرد که با خودِ دوگانه‌ای عمل می‌کند، خودی ارباب‌گونه که شک می‌کند و خود بنده‌وار که نابود می‌کند. از این دوگانگی یا دوپاره‌گی شک‌گرایانه، روح به جهان‌بینی دیگری پا می‌گذارد.

۶. «آگاهی ناخوش». این جهان‌بینی نوین را هگل «آگاهی ناخوش»

می‌خواند و آن را با شعور دینی مسیحیت قرون وسطا همسان می‌کند. آگاهی ناخوش مسیحیت قرون وسطا در واقع از خودش چونان نفس یا خودِ دوباره شده‌ای آگاه است که در آن کشاکش بی‌پایانی میان یک خود یا نفس راستین است که اشتیاق برای وصول به خدا دارد اما نمی‌تواند به او برسد و یک خود یا نفس کاذب که به دنیا و به لذات دنیایی چسبیده است. آگاهی دینی ناخوش است، زیرا خود می‌داند که نفس یا خودی دوباره است. درون آن، کشاکش میان سرور و بنده ادامه دارد، با این واقع که خود یا نفس راستین می‌کوشد بر خود کاذب بی‌ارزش تسلط یابد، آن را انکار و نفی کند.

جهانبینی دینی کشاکش درونی‌اش را می‌شناسد و نیز حقیقت را می‌شناسد، که آنچه خود یا نفس راستین در اشتباه آن است خدا یا روح مطلق است. هگل می‌گوید، با این همه جهانبینی دینی نیز محدودیت‌های خود را دارد؛ اگرچه حقیقت را می‌داند ولی تنها حقیقتی تمثیلی و رمزی است که ارائه می‌دهد، تصاویر و نمادهایی از حقیقت - مثلاً، تثلیث مقدس خدای «پدر» و خدایی که در «پسر» تجسّد یافته. و همچون «روح القدس». محدودیت دوم این است که بر رابطه‌ی سرور - بنده غلبه نکرده است زیرا برای آگاهی دینی، خدا ارباب و انسان‌ها بندگان اویند.

۷. عقل. هگل این بخش از پدیدارشناسی روح را با این گفته پایان می‌دهد که آگاهی دینی اکنون باید به قلمرو عقل و فلسفه گام نهد. حقیقت ژرفی که جهانبینی دینی در تصاویر نمادها بیان کرد حالا باید به واسطه‌ی مفاهیم عقلانی فلسفه درک گردد. خود یا نفس باید یاد بگیرد که مطلق راستین نه خدایی متشخص بلکه روح مطلق، کل حقیقت است که خود را به گونه‌ی دیالکتیکی در ذهن‌های متناهی در تاریخ انسانی نشان می‌دهد. خود یا نفس باید یاد بگیرد که یک جهان آزاد انسانی نباید بنده‌ی هیچ‌کس و نه حتا بنده‌ی خدا باشد.

سروری در واقع هدفی است که موجودات انسانی آرزوی آن را دارند،

اما فقط یک صورت ارجمند سلطه یا خدایی برای جان‌های آزاد وجود دارد و آن تسلط بر کل حقیقتی است که خدا در زمان ما برای ما در تاریخ فاش می‌کند. اما این نیز هدف خدا برای ماست که بنده نباشیم بلکه جان‌های آزادی باشیم که حقیقت گشوده شده‌ی او را در تاریخ دریافت کنیم و بر آن تسلط یابیم. آنگاه روح انسانی متناهی و محدود از اتحاد خود با روح مطلق آگاه خواهد شد و به‌رغم محدودیت‌هایش در زمان و مکان، خود را چونان شرکت‌کننده در جنبش بالنده‌ی روح مطلق بدانگونه که در تاریخ انسانی آشکار می‌شود، خواهد شناخت.

اکنون ببینیم حقیقتی که روح مطلق در سیر اعصار تاریخ افشا می‌کند چیست؟ حقیقت عقلانیِ سرتاسر تاریخ انسانی چیست. برای یافتن پاسخ این‌ها به فلسفه‌ی تاریخ مشهور هگل باز می‌گردیم.

حیله‌گری عقل

آیا تاریخ معنایی دارد؟ آیا تاریخ انسانی هدفی را در جهان دنبال می‌کند؟ آیا می‌توان الگویی، معنا و ارزشی در تاریخ یافت؟ یا اینکه نسل‌های متوالی انسان‌ها، با تمامی فعالیت‌هایشان، باورها و امیدهایشان بی‌هوده سگ‌دو زده‌اند و وراجی‌های پوچ و بی‌معنا کرده‌اند؟

در کجا می‌توان پاسخی به این پرسش‌ها یافت؟ نه از آنچه هگل در *خرد و تاریخ* تاریخ اصلی می‌خواند - یعنی در گزارش‌های دست‌اول از مردمی که در رویدادهای تاریخی حاضر بوده‌اند نظیر توسیدید که در *تاریخ جنگ پلوپونزی* فراهم کرد، در گزارش شاهده‌ی عینی از اثرات آسیب جنگ بر سیاست و مردم آتن. و نه از آنچه هگل «تاریخ تأمل‌آمیز» می‌خواند: گزارش‌هایی از تاریخ جهانروای مورخان حرفه‌ای؛ نه از تاریخ کشوری خاص، از تاریخ طراحی شده برای آموزش نسل حاضر با «درس‌هایی» مأخوذ از گذشته، و نه از تاریخ‌های تخصصی مثلاً تاریخ دین یا هنر؛ و یقیناً نه از مطالعات روش‌شناختی تاریخ.

تاریخ فلسفی

برای پاسخ به پرسش آیا تاریخ معنایی دارد؟ ما نیاز داریم به سرتاسر تاریخ، به تاریخ جهان نظر افکنیم. و نباید به انباشت داده‌هایی در باب آنچه عملاً اینجا یا آنجا روی داده اکتفا کنیم، بلکه باید به انبوه داده‌های تاریخی رخنه کنیم و ببینیم که آیا در زیر لایه‌ی آنها نظم، هسته‌ای یا الگویی عقلانی وجود دارد یا آیا فرایند معناداری در زیر لایه‌ی آنها صورت می‌گیرد؟ چنین رهیافتی به تاریخ را هگل «تاریخ فلسفی» می‌خواند. تاریخ فلسفی به روشنی رهیافت به تاریخ فلسفه‌ی خود هگل - ایده‌آلیسم مطلق - و اصول بنیادی آن است که واقعی عقلانی است و آن را فقط با رسوخ از سطح آن به هسته‌ی عقلانی و به لحاظ دیالکتیکی متکامل آن می‌توان کشف کرد. اگر بخواهیم حقیقت این اصل ایده‌آلیسم مطلق را دریابیم باید، به نظر هگل، آن را در تاریخ (و در هر حوزه‌ی دیگر شناخت) به کار ببریم. منظور هگل از تاریخ فلسفی جست‌وجوی حقیقت عقلانی در مبانی تاریخ است. مفاهیم عقلانی که هسته‌ی بنیادی تاریخ را تشکیل می‌دهند با وجود داده‌ها و شواهد تاریخی چالشی ندارند و دسته‌ی جداگانه‌ای از اشیاء برون‌ذهنی (همچون صور افلاطون) نیستند که برتر از داده‌ها باشند؛ برعکس، این مفاهیم عقلانی که لایه‌های زیرین داده‌های تاریخ می‌باشند، فقط خود داده‌ها هستند که «عمیق‌تر درک می‌شوند».

معنای تاریخ جهانی. از این فرایافت ایده‌آلیستی مطلق تاریخ فلسفی، هگل بانفوذترین فلسفه‌ی تاریخ جهانی را به وجود آورد. فلسفه‌ی تاریخ هگل با فلسفه‌ی تاریخ مسیحی اگوستین قدیس؛ فلسفه‌ی تاریخ روشنگری، که کندورسه به روشن‌ترین وجهی آن را عبارت‌بندی کرد، و ماتریالیسم تاریخی کارل مارکس رتبه‌بندی می‌شود. این چهار فقره تأثیرگذارترین فلسفه‌های تاریخ در همه‌ی زمان‌ها بوده‌اند. پس هگل چه چیز را همچون زیربنای حقیقت تاریخ تشخیص می‌دهد؟ هگل به ما می‌گوید معنای تاریخ

جهان صحنه‌ای است که در آن حقیقت مطلق خود را می‌گشاید، خود را به شعور بشریت فاش می‌سازد. تاریخ در صورت فلسفی فهمیده شدن‌اش، ساختار عقلانی حقیقت مطلق است که در زمان به روح محدود گشوده و افشا می‌گردد. و از آنجا که این ساختار عقلانی خود را به گونه‌ای دیالکتیکی در زمان افشا می‌کند، طرح خداوند را برای جهان به نمایش می‌گذارد. بدین‌سان هگل نشان می‌دهد که تاریخ زیر ساختاری عقلانی دارد و بنابراین غایت‌گرایانه و متضمن مقصدی است؛ تاریخ حرکت هدفمند به سوی غایت خداوند برای بشریت است. از این رو تاریخ عقلانی، هدفمند و نیک است. به عبارت هگل، عقل که گشاینده و تکامل‌دهنده‌ی حقیقت مطلق است بر جهان فرمان می‌راند.

حال شما می‌اندیشید: هگل چگونه می‌تواند چنین ادعای ظاهراً بی‌پایه‌ای را ابراز کند؟ او چگونه می‌تواند بگوید که تاریخ، عقلانی و هدفمند و متضمن خیر و صلاح انسان است در مواجهه با پلیدی‌هایی که او در سراسر عمرش می‌شناخت - بی‌عدالتی‌هایی که طبقات فرودست فرانسوی تحمل کردند که به شورش آنان انجامید؛ قساوت‌های هولناک حکومت و هراس متعاقب آن، محرومیت‌های رعایای آلمانی که عمر خود را در املاک فتودالی تباه می‌کردند، رنج‌های مردم آلمان در طی جنگ آزادی‌بخش علیه ناپلئون؛ شیوع امراض مسری که سرتاسر اروپا را فراگرفت و (خود هگل در یک وبای مسری به مرگی زودرس گرفتار شد)؟ و او چگونه می‌تواند بگوید که تاریخ ساختار عقلانی حقیقت خداست که در زمان گشوده شد؟ مدرک عقلانیت در سده‌های خونبار تاریخ انسانی در کجاست؟ آیا هگل ناله‌های انسان‌های دردمند را در سرتاسر تاریخ نمی‌شنید؟ از رنج و نومیدی فزون از اندازه چه قصد و غایت نیکی می‌تواند به دست آورد؟

تاریخ و مساله‌ی شر: قتلگاه. هگل شریایی را که انسان‌ها در تاریخ تجربه کرده‌اند، انکار نمی‌کند. او در مورد گذشته نه پولیاناست و نه دکتر

پانگلس^۱ و نه خوشبین ریاکار است. خود هگل مبتکر مفهوم «ترور تاریخ» است و بیانگر سیه‌روزی، نابودی، مرگ و بر باد رفتن حتا شریفترین امیدها و دستاوردهایی است که در گذشته روی داده است و نیز انتظار موجود برای رؤیاها و تلاش‌های خود ما. هگل می‌گوید:

بدون گزافه‌گویی، گردآوری صرفاً راستین سیه‌روزی‌هایی که بر سر شریفترین ملت‌ها و دولت‌ها آمده است و زیباترین نمونه‌های فضیلت فردی-تصویری از ترسناکترین منظره را تشکیل می‌دهد، عمیقترین و ناامیدترین اندوه را برمی‌انگیزد که با هیچ تسلائی آرام نمی‌گیرد، ما تحمل می‌کنیم که آنها را به عنوان یک شکنجه‌ی روحی محفوظ داریم.

این است رویکرد هگل درباره‌ی شرّهای تاریخ، وی اعتراف می‌کند که تاریخ، صحنه‌ی چنین نابودی شریفترین ملل و بهترین موجودات انسانی است که اندیشیدن درباره آن شکنجه‌ی روحی است. اما هگل در مورد ترور تاریخ، ناگزیر است بیش از این سخن گوید. این تصویر وحشتناک اوست که تاریخ یک قتلگاه است، جایی که دست و پای قربانیان را برای کشتن می‌بندند، به مثابه قربانی انسانی، به سخن او:

تاریخ قتلگاهی است که در آن سعادت انسان‌ها، خرد دولت‌ها و فضیلت افراد قربانی شده است.

فلسفه‌ی تاریخ چونان توجیه حکمت‌الاهی

اما این پرسش پیش می‌آید که به چه مقصدی، اگر مقصدی باشد، این قربانی‌های انسانی بی‌شمار داده شده است؟ چگونه می‌توان نیکی خداوند

۱. اولی قهرمان رمانی از النور پورتر و دومی قهرمان رمان کاندید اثر ولتر است. م.

و طرح خداوند را برای تاریخ جهان در مواجهه با رنج مقاومت‌ناپذیر انسانی توجیه کرد؟ هگل ادعا می‌کند که فلسفه‌ی تاریخ او یک تئودیزی، یعنی نظریه‌ای است که توجیه خداوند و تبرئه او از این اتهام که او به استقرار شرّ در جهان اجازه داده است، را به عهده دارد.

چگونه هگل خدا را در مواجهه با شرّهای تاریخ توجیه می‌کند؟ او نخست گوشزد می‌سازد که نگرش کشتارگاه تاریخ فقط سطح را مشاهده می‌کند، در حالی که آنچه را در زیر ظاهر سطح نهفته و بالقوه در تاریخ است باید دید. آنچه در دل تاریخ نهفته است روح مطلق است؛ و جوهر روح به گفته‌ی هگل آزادی است. حرکت کلی تاریخ جهانی فرایندی است که در آن روح به موجودات انسانی متناهی معنای آزادی خودمان را اظهار می‌کند. تاریخ بدین‌گونه می‌توان گفت که پیشرفت انسانیت در آگاهی از آزادی خویش می‌باشد.

عقل و خواهش

اما این چگونه انجام می‌گیرد؟ چگونه مطلق از راه تاریخ انسانی موجودات انسانی را به آگاهی از آزادی خودشان چونان موجودات روحانی می‌رساند؟ پاسخ هگل به زبان خودش این است که «دو عنصر وارد تاریخ می‌شوند.» عنصر نخست عقل است، مفهوم عقلانی آزادی که مطلق، کل حقیقت عقلانی، در صدد است که خود را برای روح متناهی رازگشایی کند، بنمایاند و بیان دارد. دوم شهوات انسانی است. بنابراین روح مطلق مقدماً فقط یک عنصر انسانی دارد که با آن، در اذهان متناهی یک آگاهی از آزادی‌شان فراهم آورد؛ این عنصر خواهش و شهوت انسانی است. خواهش‌های موجودات انسانی، شهوات آنان، اهداف شخصی‌شان، کشش آنان برای ارضای امیال خودخواهانه‌شان - این‌ها به گفته‌ی هگل مؤثرترین چشمه‌های کنش انسانی هستند. شور و شهوت، نه عقلانیت، آن چیزی است که موجودات انسانی را به جنبش وامی‌دارد. موجودات

انسانی با خواہش‌های خصوصیِ ذهنی‌شان برای ارضای غرایز طبیعی، نیازها، امیال و منافع‌شان وادار به کنش می‌شوند.

هگل می‌گوید اما اجازه دهید که امیال انسانی را سرکوب نکنیم. امیال «به هسته‌ی طبیعت انسانی از قوانین و اخلاقی که سعی به جلوگیری از آنها دارند بسیار نزدیک‌تراند» وانگهی، امیال بیانگر اراده‌ی انسانی هستند و ممکن است به کارهای خیر به کار گرفته شوند. با این همه، حتا هدفی خودخواهانه ناگزیر مرا درگیر می‌کند، مرا به تشویق آن وامی‌دارد؛ من باید «داخل آن» باشم. اگر من باید به اجرای هدفی مبادرت کنم، این باید به نحوی هدف من باشد، من باید در آن ارضای خودم را پیدا کنم. و این به نظر راست می‌آید. مثلاً آیا شما درگیر جنبشی اعتراضی علیه آلوده کردن رودخانه به‌وسیله فضولات صنعتی، یا علیه استفاده از اراضی بیابانی برای مراکز دادوستد و حومه‌ی شهر هستید؟ اگر چنین است، این کنش‌ها شهوات شخصی شما را رفع می‌کنند، شما در آنها ارضای خود را می‌یابید. مراد هگل این است که انگیزش من به‌سوی هر هدف، خواه آگاهانه به سود من باشد یا به سود دیگران، ریشه در خواہش‌های من دارد. هیچ چیز به اجرا در نمی‌آید مگر آنکه تمایل افراد در آن باشد، یعنی مجریان در فراهم کردن آن ارضاء شوند. و هگل می‌افزاید: «هیچ کنش بزرگی در جهان تاکنون بدون شور و شهوت صورت نگرفته است.»

حیله‌گری عقل

این بافتِ بغرنجِ خواہش‌های انسانی است که «مطلق» باید برای فراهم کردن هدف خود برای تاریخ انسانی آن را به کار گیرد. خواہش انسانی، با تنوع انگیزش‌های گسترده‌اش، از منافع خودپرستانه‌ام تا رفع گرسنگی‌ام که من هرگز در روستاهای دورافتاده‌ی آفریقا یا آسیا نخواهم دید؛ این بافتِ بغرنجِ خواہش‌ها چون وسیله‌ای در خدمت «مطلق» است که هدف خود را، هدفش در تاریخ را اجرا کند. می‌توان گفت که «مطلق»، اراده‌ها و

خواهش‌های انسانی را چونان وسیله‌ای برای فراهم آوردن اراده‌ی الهی‌اش به کار می‌گیرد. این چگونه صورت می‌گیرد؟ هگل می‌گوید با حيله‌گری، با زیرکی، با زرنگی و موشکافی استادانه‌ی «مطلق»، در رساندن حقیقتِ عقلانیِ آزادی به اذهان انسانی. عقل، به شکل مطلق که کل حقیقتِ عقلانیِ مفهوم‌مند است، بر جهان فرمان می‌راند و این کار را از طریق آنچه هگل «حيله‌گری عقل» می‌خواند، انجام می‌دهد. حيله‌گری عقل قدرتِ مطلق اوست که از نیروی سهمگین شهوت انسانی چونان وسیله‌ای برای هدف خود، آزادی انسانی سود می‌جوید. برای اجرای این هدف، عقل حيله‌گر (۱) از دولت - ملت‌های بزرگ که در تاریخ موفق به نظر می‌رسند و (۲) از شخصیت‌های تاریخی بزرگ که تغییرات عمیقی در تاریخ فراهم می‌آورند، سود می‌جوید.

نخست، به نظریه‌ی هگل در مورد دولت - ملت پردازیم. روح مطلق خود را در روح فرد انسانی، نظیر تو و من متجلی نمی‌سازد. مطلق خود را در روح کل یک ملت جلوه‌گر می‌کند. اینجا ما به یکی از کمک‌های عمده‌ی هگل به فلسفه‌ی تاریخ و به تکامل علوم اجتماعی پس از او می‌رسیم.

روح یک ملت (volksgeist). منظور هگل از روح یک ملت، چیزی است بسیار نزدیک به آنچه امروز ما فرهنگ می‌خوانیم، تا حدی بدین سبب که هگل به ما آموخته است که به این شیوه بیان‌دیشیم. هگل روح یک ملت را عبارت از وحدت تاریخی و زنده‌ی فرهنگِ مردمی خاص و به گفته‌ی او «فرهنگ آن» به طور کلی - زبان، دین، هنر، موسیقی، شعر، معماری، اخلاق، فلسفه، علم و قانون آن می‌داند. روح یک ملت، در تمامی این عناصر فرهنگِ یک ملت تجسم می‌یابد. این روح به همه‌ی آنها سرایت می‌کند و آنها را در تمامیتی اندام‌وار (ارگانیك) متحد می‌سازد. «روح» یا سجایا یا سبک مردم که در تمامی بخش‌های تمامیت فرهنگی حضور دارد، خود را از رهگذر آنها بروز می‌دهد، نشان خود را بر هر سیمای فرهنگ برجا می‌گذارد. هیچ چیز را در یک فرهنگ انسانی ویژه نمی‌توان به طور

جداگانه فهمید؛ دین، موسیقی، زبان، سیاست و هنر آن همگی تجلیات یک روح ملی است و در نتیجه همان سبک و سبایا را به نمایش می‌گذارد. (این همان نظریه‌ی ارگانیک‌گرایی هگل است که هیچ چیز را در قلمرو انسانی نمی‌توان به‌طور جداگانه فهمید.) بدین‌گونه در آتن باستان روح بی‌نظیر مردم آتن را که بیانگر طراوت و سرزندگی جوانی، آزادی، حیات فکری، هماهنگی با طبیعت و «فردیت زیبا»ست در ویژه‌گی سبک هنر، دین، سیاست و فلسفه‌ی آن می‌توان دید.

دولت - ملت: شخصیت‌راستین تاریخ. اما اکنون هگل می‌خواهد نشان دهد که روح مردم در حیات ملت - دولت تجسم می‌یابد. هگل می‌گوید: دولت، تمامیت انداموار (ارگانیک)ی است شامل حکومت و سایر نهادهای ملی و نیز کل فرهنگ. و هگل این حکم تکان‌دهنده را اعلام می‌دارد: این دولت، مجموع فرهنگ ملی و حکومت آن است که شخصیت‌راستین تاریخ را تشکیل می‌دهد. به گفته‌ی خود هگل، «شخصیت‌های تاریخ جهانی ملت‌ها هستند.» برای مقاصد عقل حيله‌گر افراد مهمی که انسانیت را به آگاهی از آزادی‌اش خواهند رساند نه افرادی نظیر من و تو بلکه دولت - ملت‌های بزرگ‌اند.

عقل حيله‌گر از دولت - ملت‌های بزرگ استفاده می‌کند که نهادها و فرهنگ را، چونان شخصیت‌های تاریخ و چونان گردونه‌های حامل آزادی متحد سازد. اما این امر چگونه به انجام می‌رسد؟ از طریق حيله‌گری عقل در کار تاریخ، روح مردم در هر دولت - ملت بزرگ متوالی، مرحله‌ای را در تجلی مطلق آزادی مجسم می‌کند، مرحله‌ای در حقیقت متکامل آزادی. بنابراین هر ملت - دولتی نقش ویژه و محدودی دارد که در بازگشایی آگاهی از آزادی در تأثر بزرگ تاریخ ایفا می‌کند. به این شیوه است که عقل حيله‌گر از دولت - ملت‌ها برای نیل به غایت خدا در تاریخ سود می‌جوید.

افراد انسانی: (۱) نقش خواهش. می‌پرسید که افراد انسانی واقعی کدام‌اند؟ افراد انسانی مستقل از دولت - ملت نیستند؛ آنها اجزاء وابسته‌ی دولت‌اند،

مانند سلول‌های یک ارگانیسم. در اینجا باز ما شاهد ارگانیسم‌گرایی هگل هستیم؛ شما چونان یک فرد، جزئی از یک ارگانیسم بزرگ‌ترید، دولت - ملت. شما جزئی از حیات آن هستید، شما در آن سهیم‌اید و با فرهنگ آن شکل گرفته‌اید و چونان جزئی از وجود ارگانیسم هستید که به کل خدمت می‌کنید و از آن خدمت می‌گیرید که اجزائی بزرگ‌تر از شما دارد. اما شما پاسخ خواهید داد که من به مقاصد خودم خدمت می‌کنم، من آنچه میل دارم، در چارچوب قانون انجام می‌دهم.

(۲) فرد چونان تعیین‌شده‌ی نظام و تعیین‌کننده‌ی نظام. من قصد ندارم با کنش‌هایم به ملت - دولت خدمت کنم. به گفته‌ی هگل نکته درست همین جاست. افراد انسانی زیر تأثیر خواهش‌های‌شان قرار می‌گیرند. اما عقل حيله‌گر از خواهش‌های انسانی افراد چونان وسیله‌ای برای هدف‌اش که حفظ و پشتیبانی دولت - ملت است استفاده می‌کند، طوری که بتواند نقش خود را در تکامل آگاهی آزادی ایفا کند. بنابراین در حالی که شما مشغول کار خود هستید، خواهش خود را دنبال می‌کنید، کالاها و پارچه‌ها و سایر لوازم خانه را خریداری می‌کنید، طبق خط‌مشی‌یی که برگزیده‌اید عمل می‌کنید؛ آنچه شما انجام می‌دهید در پیشرفت تولید، بازاریابی، وظایف مالی و آموزشی ملت شما مؤثر است و بنابراین به حفظ ملت کمک می‌کنید، اگرچه شما هنگامی که این کارها را انجام می‌دهید قصد انجام آن را ندارید و حتا از آن سر در نمی‌آورید. کنش‌های شما که ناشی از خواهش‌های شماست؛ نتایج ناخواسته‌ای در کارکرد صنعتی، مالی و آموزشی جامعه‌ی شما دربر دارد که شما به رسمیت نمی‌شناسید. به این ترتیب عقل حيله‌گر از خواهش‌های افراد انسانی برای حفظ وظایف بسالنده‌ی ملت سود می‌جوید. وانگهی هنگامی که شما به دنبال خواهش‌های‌تان هستید، شما نه فقط وجود مداوم این کارکردهای گوناگون را حفظ یا تعیین می‌کنید، بلکه خود خواهش‌های شما را جامعه حفظ یا تعیین می‌کند. گزینش البسه یا یک سبک زندگی شما را سلیقه‌های

گوناگونی تعیین می‌کند که فرهنگ شما پرورش داده و برای شما قابل استفاده و انتخاب قرار داده است. دانشمندان اجتماعی گوناگون سده‌ی بیستم که به جامعه چونان نظام و تمامیتی انداموار می‌نگرند و کنش‌های انسانی را چونان تعیین‌شده‌ی به‌وسیله‌ی نظام و متقابلاً تعیین‌کننده‌ی آن می‌دانند، این نگرش‌ها را از هگل به وام گرفته‌اند. بدین‌گونه تقاضای شما برای نوع معینی جین‌های آبی و ژاکت‌های ورزشی، به‌واسطه‌ی مدهایی تعیین می‌شود که رسانه‌های اجتماعی آن را آگهی کرده‌اند. در عین حال تقاضاهای شما نیز عملیات مداوم برخی کارکردهای تولید، بازرگانی و مالی نظام اجتماعی را تعیین می‌کند.

(۳) فرد چونان یک حامل فرهنگی. باز شما ممکن است پرسید، خوب در مورد باورها، رویکردها، ارزش‌ها و اعتقادات دینی‌ام چه می‌گویید؟ آیا من در اینجا نیز از فرهنگ دولت - ملت استقلال ندارم؟ هگل می‌گوید، خیر به هیچ وجه. افکار شما، ارزش‌ها، باورها و رویکردهای شما از تمامیت فرهنگی‌ای که شما جزء وابسته‌ی آن هستید مایه می‌گیرد. شما یک حامل فرهنگ، حامل روح مردم هستید. شما همچنین یک حامل روح متغیر زمان‌ها در درون فرهنگ خودتان هستید. آیا احساس نمی‌کنید که اکنون روحیه‌ای متفاوت از آنچه یک دهه پیش وجود داشت، یا متفاوت از تنش‌های شدید شخصی و سیاسی اواخر دهه‌ی شصت این ملت را فرا گرفته و آیا این روحیه‌ی جدید شما را زیر تأثیر قرار نداده است؟ به گفته‌ی خود هگل: «تمامی ارزش‌هایی را که انسان دارا می‌شود، تمامی حقایق معنوی که او به آن پای‌بند است فقط از طریق دولت کسب می‌کند.»

اما مطلب به همین جا ختم نمی‌شود. به نظر هگل، حتا بزرگترین فیلسوفان نیز نمی‌توانند از وجود فرآورده‌های فرهنگ‌شان و زمان خودشان بگریزند. فیلسوفان نیز حاملان فرهنگ درون دولت - ملتی هستند که در روح ملتی تجسم می‌یابد، و آنان اندیشه‌هاشان را از فرهنگ و زمان‌شان بیرون می‌کشند. در فرازی از فلسفه‌ی حق که مشهور شده است هگل می‌گوید:

... هر فردی کودک زمان خود است [و] تصور اینکه هر فلسفه‌ای فراسوی دنیای معاصر خود می‌رود ابلهانه است، فردی که بتواند به فراسوی زمان خود بگذرد، می‌تواند به [مجسمه‌ی غول‌پیکر] «رودس» [آپولون] صعود کند.

هگل می‌گوید فلسفه نمی‌تواند از زمان خود فراتر برود، نمی‌تواند آینده را پیش‌گویی کند، نمی‌تواند برای جامعه‌ی کامل مطلوب نقشه بدهد. آنچنان‌که افلاطون در جمهوری کرد. فلسفه فقط «زمان خود را در اندیشه بازتاب می‌دهد»؛ از چشم‌انداز ارگانیسم‌گرایی و تاریخی‌گری، فیلسوف، همچون افراد انسانی دیگر، حامل فرهنگ خود و حامل زمان خود است. از آنجا که نمی‌تواند از آنها فراتر برود، وظیفه‌ی گریزناپذیر او آن است که به حقیقت مفهوم‌مند آنها و تغییرات دیالکتیکی آنها تأمل کند و در آنها رسوخ نماید.

شخصیت‌های جهان تاریخی^۱. چنان‌که دیدیم عقل حيله‌گر از خواهش‌های نفسانی افراد عادی برای ابقای کارکردهای بالنده‌ی ملت، دولت‌های بزرگ که هریک از آنها تجسم مرحله‌ای در آگاهی انسانیت از آزادی است، سود می‌جوید. اما عقل حيله‌گر از پهلوانان بزرگ تاریخ و خواهش‌های آنان نیز استفاده می‌کند تا تغییرات تاریخی بزرگ فراهم آورد، طوری که آگاهی از آزادی را پیش ببرد. هگل این چهره‌های پهلوانی را شخصیت‌های جهانتاریخی می‌خواند. این چهره‌ها چه کسانی هستند. از آن جمله‌اند اسکندر کبیر، ژولیوس سزار و ناپلئون. تمامی این‌ها پهلوانان سیاسی هستند که در زمان خود به انگیزه‌ی خواهش‌های نفسانی و شهوات خویش برای کسب قدرت و عظمت به جان کوشیدند. به گفته‌ی هگل اما عقل حيله‌گر از این چهره‌های تاریخی - جهانی برای نیل به اهداف خودش - فراهم آوردن مرحله‌ی نوینی در تاریخ به‌سوی تکامل بیشتر آگاهی از آزادی -

سود می‌جوید. بنابراین مثلاً ناپلئون به انگیزه‌ی شهوت شخصی برای قدرت سیاسی فعال شد. اما در کسب قدرت بر بسیاری ملل دیگر، عملاً به عقل حيله‌گر خدمت کرد تا ملل مزبور نیز آزادی‌های عصر روشنگری را که فرانسویان کسب کرده بودند به‌دست آورند. در نتیجه، بسیاری از این کشورها قوانین خود را آزادمنشانه کردند، رعایای‌شان را آزاد نمودند و آموزش را با جهشی بزرگ به‌سوی آگاهی‌شان از آزادی خود گسترش دادند.

شخصیت‌های جهانتاریخی، مانند ناپلئون در تعقیب خواهش‌های شخصی‌شان تصور روشنی از اهداف بزرگتر «مطلق» که آنان ناآگاهانه در خدمت‌اش بودند نداشتند. به گفته‌ی هگل، «همه‌ی آنان مردان کارورز سیاسی بودند که در نیازمندی‌های زمان آنچه برای تکامل پخته شده بود دیده بودند. آنان این رашهوت «بزرگ» و «یگانه» خود قرار داده بودند. تا این حد آنان «اشخاص روشن‌بین» عصر خود هستند. اما این «مردان بزرگ» مقاصدی را منظور داشته‌اند که خویشان را ارضا کنند نه دیگران را.» با این همه، دیگران از آن‌رو از آنان پیروی می‌کنند که مردان بزرگ آنچه را که در سایر موجودات انسانی ناآگاهانه است به آگاهی می‌آورند؛ همان اندیشه‌ها در باب آنچه «گام بعدی» است، جزئی از روحیه‌ی باطن آنان است، آنان ناآگاهانه احساس می‌کنند که رهبر در خط درست طی مسیر می‌کند. هگل اینجا درباره روانشناسی رهبری سخن می‌گوید و می‌گوید که رهبر پیروزمند پیروانی نیرومند ایجاد می‌کند زیرا او آنچه را که خود پیروان ناآگاهانه می‌خواهند و مورد تأیید قرار می‌دهند انجام می‌دهد. اما عظمت رهبر محدود است؛ رهبر تنها تدوین‌گر و فعال‌کننده‌ی آن چیزی است که دیگر برای تکامل پخته شده است. او از مرحله‌ی بعدی تاریخ، که او در خدمت فراهم آوردن آن است، شناختی ندارد.

هگل، با همان لحن تلخی که از تاریخ چونان قتلگاه سخن گفت، می‌گوید که عقل حيله‌گر از شخصیت‌های جهانتاریخی عمدتاً چونان عوامل تغییر، چونان بدعت‌گزاران سود می‌جوید و بنابراین باید بسیاری از

خلق‌ها و نهادهای موجود را که در سر راه‌شان می‌ایستند، نابود کنند. بدین‌سان اسکندر، سزار و ناپلئون بسیاری از خلق‌ها، فرهنگ‌ها و حکومت‌هاشان را به تباهی کشیدند تا مرحله‌ی نوینی از آزادی را به وجود آورند. اگرچه این اعمال ممکن است به لحاظ اخلاقی، به‌ویژه از سوی قربانیان نادرست تلقی شود، شخصیت جهان‌تاریخی با خدمت خود به «طرحی والاتر» از اخلاق افراد - یعنی اهداف عقل حيله‌گر - توجیه می‌شود. بنابراین به گفته‌ی خود هگل: «قدرتی چنین گونه [چونان شخصیت تاریخی - جهانی] باید بسیاری از گل‌های معصوم را لگدکوب سازد و بسیاری چیزها را در سر راه خود در هم شکند.»

اما عقل حيله‌گر با این قدرت نابودگرانه‌ی شخصیت جهان‌تاریخی به‌وسیله‌ی آن با خلق‌هایی که در سر راه او می‌ایستند روبه‌رو می‌شود به‌نوبت خود، با خود شخصیت جهان‌تاریخی چگونه رفتار می‌کند. کل ماهیت شخصیت‌های جهان‌تاریخی چیزی جز شهوت سروری آنان نیست. زمانی که آنان مقاصدی را که عقل حيله‌گر از آنان خواسته بود اجرا کردند، به گفته‌ی هگل: «مانند پوسته‌ای تهی از ذرت» فرو می‌افتند. آنان زود می‌میرند، مانند اسکندر کبیر، مانند سزار به قتل می‌رسند. مانند ناپلئون در تبعید به سنت هلن انتقال می‌یابند.

و این سروری نابودگر به ملت - دولت‌ها نیز برمی‌گردد و زمانی که آنها در تاریخ برای پیشرفت مرحله‌ای در آگاهی از آزادی مورد استفاده قرار گرفتند، آنگاه عقل حيله‌گر متوجه ملت - دولت دیگری می‌شود که مرحله بعدی تکامل آزادی را مجسم کند و ملت - دولت اولیه در رکود باقی می‌ماند و اهمیت تاریخی‌اش را از دست می‌دهد. در هر دوره‌ی تاریخی خاص، تنها یک ملت - دولت گردونه‌ی حامل آزادی است. هگل می‌گوید «این ملت، ملت سرور در تاریخ جهانی برای این عصر است - و فقط یکبار می‌تواند زنگ ساعت خود را به صدا درآورد.»

اما هیچ‌یک از این فاجعه‌ها یا تراژدی‌ها در تئودوسی [حکمت الهی]

واقعاً شرّ محسوب نمی‌شوند. هر فاجعه‌ای نقش خود را در فراهم آوردن خیر بزرگتری که روح مطلق در انبان دارد ایفا می‌کند. شرور عبارت از وسایلی هستند که خدا برای افزایش نیکی از آنها استفاده می‌کند. بنابراین ناکامی‌های انسانی، کامیابی روح مطلق‌اند. بدین‌گونه خدا در برابر این اتهام که او به وجود این شرّها در جهان راه داده است تبرئه می‌گردد.

تاریخ پیشرفت آگاهی به سمت آزادی

سرانجام به شرح واقعی هگل از جهان‌تاریخ چنان پیشرفت آگاهی به سمت آزادی می‌رسیم. پیشرفت از راه تاریخ - جهان آگاهی از آزادی شکل سه‌پایه‌ی دیالکتیک تاریخ به خود می‌گیرد که عقل حیل‌گر با استفاده از ملت - دولت‌ها به مثابه‌ی ساختارهای اجتماعی بزرگ تاریخ فراهم می‌آورد؛ شهوات اعضای منفرد خصوصی‌شان، که آنان را نگه می‌دارد؛ و شهوات شخصیت‌های جهان‌تاریخی که تغییر تاریخی را فراهم می‌آورد.

سه‌پایه‌ی دیالکتیکی بزرگ تاریخ از دنیای شرقی است که در آن آگاهی از این است که فقط یک آزاد وجود دارد با برابر نهاد (آنتی‌تز) این، در جهان یونانی و رومی، که در آن روح انسانی در این زمان فهمید که برخی آزاداند؛ و سرانجام با یک همنهاد (سنتز) در جهان مسیحی - آلمانی مدرن که در آن سرانجام روح انسانی فهمیده است که همه آزاداند و در پایان آگاهی از آزادی کامل شد.

در جهان شرقی، که نمونه‌ی عالی آن چین است، وجود فرد انسانی به‌ندرت از ماده فرق گذاشته می‌شود؛ او فردیت روحانی ندارد، او از دیگران به واسطه‌ی ساختار جامعه‌ی کاست متمایز می‌شود که در آن دین، رسوم و قانون هنوز جدا نیستند. مهم‌تر از هر چیز، در دنیای شرقی فقط یک فرد آزاد است، پادشاه مستبد شرقی. ملت چین با ایفای این نقش در آغاز پیشرفت آگاهی به سمت آزادی باقی ماند که زندگی خود را در رکود

و کندی بگذراند و روح از راه مراحل واسطه‌ی هند و ایران به ظهور یونان باستان برسد. آگاهی از گسترش نوین آزادی به آگاهی آنتیان که برخی آزاداند یعنی شهروندان می‌رسد. ملت - دولت روم آگاهی آنتنی را پیش می‌برد که برخی آزاداند اما ناکاملی این آگاهی از آزادی را حفظ می‌کند و این از انکار آزادی برای بردگان و خلق‌های مغلوب از سوی آنتیان معلوم می‌شد. و سرانجام، از راه مراحل واسطه‌ی فتوداليسم و روشنگری، روح به پیشرفت کامل آگاهی به سمت آزادی در جهان مسیحی - آلمانی مدرن روانه می‌گردد. دولت مسیحی - آلمانی از برنهاد - دنیای شرقی - اهمیت داشتن یک رئیس دولت، یک پادشاه را اخذ می‌کند و از برابرنهاد - جهان‌های یونانی و رومی - اهمیت قانونیت دادن به تمامی آزادی‌هایی که جهان یونانی و رومی داشتند و روشنگری آنها را به انگلستان و فرانسه گسترش داده بود. اما این برای آلمان که چونان ملت - دولت هنوز متحد نشده بود، باقی ماند که نقش تجسم کاملترین پیشرفت به سمت آزادی را داشته باشد، زیرا برنهادی پادشاه شرقی را چونان خودکامه، با برابرنهادی آزادی قانونی عصر روشنگری در هم‌نهادی نوینی ارتقا داد و آنها را با حس مسیحی لوتری - آزادی معنوی همه‌ی جان‌های انسانی - ترکیب نمود. این در پادشاهی مشروطه‌ی ملت مسیحی (پروتستان) - آلمانی است که پیشرفت آگاهی به سمت آزادی به هم‌نهادی دیالکتیکی و کامل می‌رسد. و بنابراین خلق‌های آلمانی چونان اوج پیشرفت آگاهی از آزادی و چونان منتهای جهان‌تاریخ به‌پیدایی می‌آیند.

فلسفه‌ی تاریخ هگل: سنجش

آیا فلسفه‌ی تاریخ هگل تبرئه و توجیه کردن تمامی شرّهای تاریخ است؟ آیا او نمی‌گوید که همه چیز، از جمله تمامی رنج‌های شرارت‌آمیز گفته و ناگفته انسانی به نیت خیر صورت می‌گیرد؟ آیا فلسفه‌ی تاریخ هگل،

چنان‌که برخی منتقدان گفته‌اند، تنها با شکوه جلوه دادن مردم آلمان و پروتستان لوتری است^۱؟

البته نمی‌توان انکار کرد که فلسفه‌ی تاریخ هگل چونان مظهر یا بازگشای روح مطلق هر چیزی را که در تاریخ چونان اثر روح مطلق رخ نموده است توجیه می‌کند. مثلاً چنان‌که انگلس می‌گوید هیچ گزاره‌ی فلسفی‌ئی به اندازه‌ی این گفته‌ی مشهور هگل: «هرآنچه واقعی است، عقلانی است و هرآنچه عقلانی است واقعی است» - ستایش و سپاس حکومت‌های کوتاه‌نگر و به همان اندازه خشم آزادی‌خواهان کوتاه‌نگر - لیبرال‌ها - را برنینگسته است...

آری، فرمانروای پروس - فریدریش ویلهلم سوم - و اتباع‌اش این گفته‌ی هگل را چنین می‌فهمیدند. ولی در نزد هگل بدون شک هرآنچه موجود است بی‌قید و شرط واقعی نیست. برای هگل صفت واقعی تنها به چیزی تعلق می‌گیرد که در عین حال ضروری نیز هست: «واقعیت در سیر تکامل خود، ضرورت خود را به اثبات می‌رساند».

سپس برای هگل یک اقدام خاص حکومت یا به قول خودش «مقررات مالیاتی معینی» - بی‌آن‌که قید و شرطی در میان باشد، هرگز واقعی نیست. ولی آنچه ضرورت دارد، سرانجام ثابت می‌کند که معقول نیز هست و اگر این گزاره‌ی هگلی را در مورد دولت پروس آن زمان به کار ببریم تنها این معنا به دست می‌آید که این دولت تا آنجا معقول، یا منطبق با عقل است که ضروری است. و اگر به نظر ما مضر می‌نماید ولی با این همه هنوز به موجودیت‌اش ادامه می‌دهد پس باید خصلت مضر حکومت را با خصلت مضر اتباع‌اش توجیه کرد و توضیح داد. پروس‌ی‌های آن زمان حکومتی داشتند که سزاوار آن بودند^۲.

ولی به باور هگل، اطلاق صفت واقعی به هر وضع اجتماعی یا سیاسی

1. T. Z. Lavin, From Socrates to Sartre.

2. Friedrich engels, Ludvig Feuerbach and the End of clasical German philosophy

مفروضی در هر شرایط و زمانی قابل اسناد نیست. مثلاً جمهوری روم واقعی بود ولی امپراتوری روم نیز که جانشین آن شد واقعی بود. در سال ۱۷۸۹ سلطنت فرانسه چنان غیر واقعی شده بود، چنان از هرگونه ضرورتی تهی شده بود و چنان نامعقول می نمود که باید با انقلاب کبیر — که هگل همواره آن را می ستود — در هم فرومی ریخت. بنابراین، بدین لحاظ سلطنت غیر واقعی و انقلاب واقعی بود. و بدین گونه در مسیر تکامل، هرآنچه قبلاً واقعی بوده است غیر واقعی می گردد و ضرورت، یعنی حق حیات و معقولیت اش را از دست می دهد و در جای واقعیت رو به احتضار، واقعیتی تازه و زنده می نشیند؛ و اگر کهنه به قدر کفایت هوشمند باشد که مرگ را بدون مبارزه پذیرا شود، این انتقال به شیوه ای مسالمت آمیز و هرگاه در برابر این ضرورت مقاومت ورزد به شیوه ای قهرآمیز صورت می گیرد.

بدین گونه ملاحظه می کنید که گزاره ی هگلی از راه دیالکتیک هگلی به ضدّ خودش برمی گردد. هرآنچه در قلمرو تاریخ انسانی واقعی است، در فرایند زمان غیر عقلانی می گردد و بنابراین مقدر است که غیر عقلانی باشد و از پیش بوی گند غیر عقلانی بودن اش به مشام می رسد و هر چیز که در اندیشه ی انسان ها عقلانی است، هر قدر هم با واقعیت ظاهراً موجود متضاد باشد سرنوشت اش آن است که واقعی گردد. به موجب تمامی قواعد شیوه ی هگلی تفکر، گزاره ی عقلانیت هر چیزی که واقعی است خود را در گزاره ی دیگری حل می کند: هرآنچه موجود است، سزاوار نابودن شدن است.

ولی ارزش راستین و خصلت انقلابی فلسفه ی هگلی (که ما باید به منزله ی پایان سرتاسر جنبش پس از کانت خود را به آن محدود کنیم) درست در همین جاست که یکبار برای همیشه ضربه ی مرگباری بر نهایی بودن تمامی فرآورده های اندیشه و کنش انسانی وارد آورد. حقیقت که شناخت آن کار فلسفه است، در نزد هگل دیگر مجموعه ای از گفته های جزمی تام و تمام نیست که همین که کشف شدند، صرفاً باید آنها را از حفظ کرد. حقیقت اکنون در فرایند خود شناخت فراهم می آید، در تکامل

تاریخی درازمدت علم که از سطوح پایین‌تر به مرحله‌ی عالی‌تر شناخت ارتقا می‌یابد، بی‌آن‌که با کشف به اصطلاح حقیقت مطلق به نقطه‌ای برسد که دیگر نتواند به پیش برود و کاری نداشته باشد جز آن‌که دست روی دست بگذارد و با شگفتی به حقیقت مطلق که بر آن دست یافته خیره شود. و هرآنچه در قلمرو شناخت فلسفی صدق می‌کند در هر حوزه‌ی دیگر شناخت و نیز در مورد هر کنش عملی صادق است. درست همان‌طور که شناخت نمی‌تواند حتا در شرایط کمال مطلوب انسانی به نتیجه‌ی کامل برسد، تاریخ نیز نمی‌تواند چنین کند. جامعه‌ی کامل و «دولت» کامل چیزهایی هستند که فقط در مخیله وجود توانند داشت. برعکس، تمامی نظام‌های تاریخی متوالی، در سیر بی‌پایان تکامل جامعه‌ی انسانی فقط مراحل گذرایی هستند از پست‌تر به عالی‌تر. هر مرحله ضروری است و بنابراین برای زمان و شرایطی که آن مرحله خاستگاه خود را بدان مدیون است موجه است؛ ولی در برابر شرایط جدید و عالی‌تر که تدریجاً در بطن آن تکامل می‌یابد، اعتبار و حقانیت خود را از دست می‌دهد و باید راه را برای مرحله‌ی عالی‌تر - که آن نیز به نوبه‌ی خود رو به احتضار و نابودی می‌رود - باز کند. درست به همان‌گونه که بورژوازی به وسیله‌ی توسعه‌ی صنایع، رقابت و بازار جهانی، در عمل تمامی نهادهای استواری را که دیرزمانی مورد احترام بوده‌اند در هم می‌شکند، فلسفه‌ی دیالکتیکی نیز، تمامی مفاهیم مربوط به حقیقت مطلق و نهایی و نیز مفاهیم مطلق راجع به امور انسانی متناظر با آن را نابود می‌سازد. برای فلسفه‌ی مزبور هیچ چیز نهایی، مطلق و مقدس نیست. این فلسفه خصلت گذرای هر چیز و در هر چیز را افشا می‌کند، هیچ چیز نمی‌تواند در برابر آن (فلسفه‌ی دیالکتیکی) تاب بیاورد مگر فرایند بی‌وقفه‌ی شدن و گذشتن، فرایند پیوسته‌ی بالندگی بی‌پایان از پست به عالی. و خود این فلسفه چیزی بیش از بازتاب محض این فرایند در مغز اندیشنده نیست. البته فلسفه‌ی مزبور روی محافظه‌کارانه نیز دارد. یعنی می‌پذیرد که مراحل معین شناخت و جامعه در زمان و

شرایط مفروض موجه و عادلانه‌اند؛ ولی فقط در همین حد. محافظه‌کاری این جهان‌بینی نسبی و خصلت انقلابی آن مطلق است. این تنها منطقی است که جهان‌بینی مزبور بر آن صحه می‌گذارد. بنابراین هگل با وجود این‌که به‌ویژه در منطق خویش تأکید می‌کند که این حقیقت ابدی چیزی جز خود فرایند منطقی یا تاریخی نیست، خود را مجبور می‌بیند برای این فرایند پایانی فراهم سازد درست از این رو که ناگزیر است دستگاه خود را در این یا آن نقطه به پایان آورد. وی در منطق خود می‌تواند از این پایان بار دیگر آغازی بسازد چرا که در اینجا نقطه‌ی پایان یعنی ایده‌ی مطلق - که فقط تا آنجا مطلق است که او مطلقاً چیزی ندارد و درباره‌ی آن بگوید - «از خود بیگانه می‌شود»، یعنی خود را به طبیعت تبدیل می‌کند و بار دیگر در ذهن، یعنی در اندیشه و تاریخ به خود بازمی‌گردد. ولی در پایان فلسفه‌ی کامل، بازگشتی مشابه به آغاز، تنها از یک طریق ممکن می‌گردد و آن تصور پایان تاریخ است به این شرح: انسان به شناخت این ایده‌ی مطلق می‌رسد و اعلام می‌کند که با فلسفه‌ی هگل به این شناخت دست می‌یابد. ولی بدین‌گونه تمامی محتوای جزمی نظام هگلی حقیقت مطلق قلمداد می‌شود و این با شیوه‌ی دیالکتیکی خود او که هرگونه جزمیت را مردود می‌شمارد متناقض است. بدین‌گونه جنبه‌ی انقلابی بر اثر رشد بیش از حد جنبه‌ی محافظه‌کارانه خفه می‌شود. آنچه در مورد شناخت فلسفی صدق می‌کند در مورد کنش تاریخی نیز صادق است. انسان که در شخص هگل، به نقطه‌ی یافتن ایده‌ی مطلق رسیده است، باید عملاً نیز به آن حدّ برسد که بتواند این ایده‌ی مطلق را در واقعیت جامه‌ی عقل بپوشاند. از این رو نمی‌توان مطالبات سیاسی عملی ایده‌ی مطلق را در باب معاصران چندان گسترش داد. و بنابراین ما در نتیجه‌ی فلسفه حق در می‌یابیم که ایده‌ی مطلق باید در آن سلطنت مبتنی بر سلسله مراتب اجتماعی که فریدریش ویلهلم سوم آنچنان مصرّانه ولی به‌عبث به رعایای خود وعده می‌داد یعنی در

حکومتی محدود، معتدل و غیرمستقیم طبقات دارا - که شرایط خرده‌بورژوازی آلمان آن زمان اقتضا می‌کرد - تحقق یابد و افزون بر آن ضرورت اشرافیت به شیوه‌ای نظری بر ما مبرهن می‌گردد.

ولی این همه مانع از این نبود که مکتب هگلی به نحو غیرقابل مقایسه‌ای با تمام مکتب‌های فلسفی پیشین، حوزه‌ی گسترده‌تری را در بر گیرد و در این حوزه گنجینه‌ای فکری به وجود آورد که حتا تا به امروز خیره‌کننده است. پدیده‌شناسی روح (که می‌توان آن را در تراز جنین‌شناسی و فسیل‌شناسی روح نامید - تکامل آگاهی فرد از طریق مراحل متفاوت آن به صورت بازآفرینی مختصر مراحل که شعور انسان در طی تاریخ گذرانده است)، منطق، فلسفه‌ی طبیعی، فلسفه‌ی روح و آثاری که بعدها در تقسیمات تاریخی جداگانه‌ی آن تدوین شدند: فلسفه‌ی تاریخ، فلسفه‌ی حق، فلسفه‌ی دین، تاریخ فلسفه و زیبایی‌شناسی و جز آن، در تمامی این حوزه‌های تاریخی متفاوت هگل کوشید رشته‌ی اصلی تکامل را کشف کرده و به اثبات رساند، و از آنجا که فقط نابغه‌ای خلاق نبود، بلکه انسانی با معلومات گسترده و جامع‌المعارف نیز بود در هر حوزه‌ای نقشی دوران‌ساز ایفا نمود. به خودی خود آشکار است که بنابه نیازهای «مکتب هگلی» او غالباً ناگزیر بود به آن قالب‌های زورکی تشبث جوید که مخالفان کوتوله‌ی وی درباره آنها چنین جنجال‌های وحشتناکی به راه انداخته‌اند. ولی این قالب‌ها فقط چارچوب و کالبد اثر او هستند. اگر آدمی در اینجا بی‌هوده وقت خود را تلف نکرده به درون خود این ساختمان پهناور وارد شود به گنجینه‌ی بی‌پایانی دست می‌یابد که هم‌اکنون نیز ارزش کاهش‌ناپذیر خود را حفظ کرده است...

درک این نکته دشوار نیست که نظام هگلی چه تأثیر شگرفی در محیط فلسفه زده‌ی آلمان برجای گذارد. این فرایند پیروزمندانه‌ای بود که ده‌ها سال دوام داشت و با مرگ هگل نیز به هیچ رو متوقف نگشت. برعکس،

درست از سال ۱۸۳۰ تا ۱۸۴۰ «هگل‌گرایی» سلطه‌ی انحصاری خود را حفظ کرد و حتا کم‌وبیش بر مخالفان‌اش هم تأثیر گذاشت.^۱

فرهنگ فلسفه پروگرس درباره هگل:

کنورک ویلهلم فریدریش هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) یکی از فیلسوفان کلاسیک آلمانی، ایده‌آلیستی عینی. هگل جوان رادیکال بود و به انقلاب سده‌ی هژدهم فرانسه خوش‌آمد گفت و علیه نظم فئودالی رژیم پادشاهی پروس شورید اما واکنشی که در سراسر اروپا پس از سقوط امپراتوری آلمان بروز کرد بر شیوه‌ی تفکر هگل تأثیر گذاشت. در سال ۱۸۱۸ به استادی دانشگاه برلین رسید و نماینده و حتا بنیادگذار فلسفه‌ی رسمی پادشاهی پروس گشت. فلسفه‌ی او بازتاب تکامل تضادآمیز آلمان در آستانه‌ی انقلاب بورژوازی بود، حرکتی ناشی از دوگانگی بورژوازی نوخاسته آلمان که هگل اندیشه‌پرداز آن بود. از این روگرایش متری و حتا انقلابی فلسفه‌ی او انعکاس اقلیم انقلابی اروپای معاصر او، از یک سو و اندیشه‌های ارتجاعی و محافظه‌کارانه‌ی وی بازتاب ناستواری و بزدلی بورژوازی آلمان و تمایل آن به سازش با یونکرها از سوی دیگر بود. دوگانه‌نگری او در تمامی نوشته‌های او از جمله پدیده‌شناسی روح (۱۸۰۷) هویداست که مارکس آن را به‌مثابه‌ی «منبع و رمز حقیقی فلسفه‌ی هگل» توصیف کرد. در این کتاب هگل تحول و تطور آگاهی انسانی را از نخستین علائم آن تا تکامل علم و روش‌شناسی علمی (پدیده‌شناسی - اصول پدیده‌های آگاهی از دیدگاه تکامل آنها). مورد بررسی قرار می‌دهد. انگلس پدیده‌شناسی روح را چونان جنین‌شناسی و دیرین‌شناسی روح

انسانی و خاستگاه تاریختی که زیر لایه‌ی تفکر هگل را تشکیل می‌دهد، توصیف می‌کند. کتاب حاوی تحلیلی از مقوله‌ی از خود بیگانگی است که بنابر آن، هگل «جوهر کار را البته به شیوه‌ای ایده‌آلیستی، می‌شناسد و انسان و تاریخ او را چونان «برآیند کار خود» درک می‌کند (مارکس)». و نیز حاوی اصول بنیادی دیالکتیک هگل، نمایش معقولی از این‌همانی تفکر و هستی است که آغازگاه دستگاه اندیشگی هگل و خودپویایی ایده‌ی مطلق چونان مبنا و جوهر کل جهان می‌باشد. دستگاه ایده‌آلیسم عینی مطلق هگل (که دائرةالمعارف علوم فلسفی (۱۸۱۷) زمینه‌ی آن است) مدعی است که تمامی پدیده‌های طبیعی و اجتماعی بر مطلق -روح و خرد، «ایده‌ی مطلق»، «عقل جهانی» یا «روح جهانی» استوار است. این مطلق فعال است، فعالیت آن عبارت از تفکر یا دقیق‌تر، خودشناسی است. ایده‌ی مطلق در سه مرحله تکامل می‌یابد: (۱) تکامل ایده در آغوش خودش، در عنصر تفکر ناب، یعنی منطق که در آن، ایده محتوای خود را در دستگاه منسجمی از مقوله‌های منطقی همبسته و پیوسته آشکار می‌سازد. (۲) تکامل ایده به شکل «دیگر-بودی»، به شکل طبیعت، یعنی فلسفه‌ی طبیعت. هگل تأکید می‌کند طبیعت تکامل نمی‌یابد، صرفاً تظاهر خارجی خودپرورانی مقوله‌های منطقی است که جوهر روحانی آن را تشکیل می‌دهند. (۳) تکامل ایده در تفکر و تاریخ (در «روح») یعنی فلسفه‌ی روح. در این مرحله ایده‌ی مطلق به درون خود پس می‌کشد و محتوای خود را در شکل‌های متفاوت تعقل و فعالیت انسانی به تصور می‌آورد. او بر این باور بود که دستگاه اندیشگی او خودپرورانی‌ی ایده‌ی مطلق و در عین حال، خودشناسی آن را تکمیل کرد. دیالکتیک هگل که به طرز مبسوطی در علم و منطق (۱۶-۱۸۱۲) تشریح شده است، ارزشمندترین کمک به فلسفه

بوده است. هگل قانون‌گذار تغییرات کمی به تغییرات کیفی، را صورت‌بندی کرد و شرح عمیق تضادی را ارائه داد که محرک اصلی کل تکامل است، قانون «نفي نفی»، دیالکتیک شکل و محتوا، کل و جزء را تعریف نمود، مقوله‌های واقعیت، ضرورت و صدفه و بسیاری دیگر را توضیح داد، دوگانه‌بینی «اشیاء فی‌نفسه» کانتی و جز آنها را بررسی و نقد کرد. با این همه، دیالکتیک هگل به نحو متمایزی با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی ناجور است. ایده‌آلیسم فلسفه‌ی هگل و محدودیت‌های بورژوازی‌اش به ایده‌های دیالکتیکی خود او خیانت کرد (ادعای تکامل جهان و تکامل شناخت به حد کمال، تزریق رازوری و عرفان به دیالکتیک، کاربرد اصل تکامل صرفاً به پدیده‌های در قلمرو ایده و ساختن مقوله‌های منطبق به صورت قالبی و مصنوعی).

او نتوانست و اکراه داشت که نتایج اجتماعی منسجم از دیالکتیک اخذ کند و خود را با وضع موجود آشتی داد و تا حد اعلام پادشاهی پروس چونان پایان‌دهنده‌ی تکامل اجتماعی، تحمل پیشداوری ملی‌گرایانه و جز آن پیش رفت. فلسفه‌ی هگل بر تکامل مارکسیسم تأثیر قابل توجهی داشت که ارزشمندترین عنصر آن - دیالکتیک - را در تعالیم علمی تکامل طبیعت، جامعه و تفکر در خود گنجانید. مارکسیسم مخالفت هگل با آگنوستیسیسم (ندانم‌گویی)، از تاریخی‌نگری او، از ایمان‌اش به قدرت خرد انسانی و علم منطق‌اش که در آن پیوندهای جهان واقعی و مهم‌ترین قوانین حاکم بر شناخت را ردیابی کرد استقبال نمود.

فصل ۳۱

پیدایش مارکسیسم

سال ۱۸۱۸ نماد بستگی تنگاتنگ مارکس به هگل بزرگ است، سالی که هگل به استادی پرافتخار دانشگاه برلین به کار دعوت شد و این همان سالی است که مشهورترین پیرو او کارل مارکس به دنیا آمد. در نخستین نگاه به سال‌های نخستین زندگی مارکس کمتر چیزی به نظر می‌آید که سبب این پیش‌بینی گردد که وی فلسفه‌ای برای طبقه‌ی کارگر نخواسته - پرولتاریا به پیدایی می‌آورد. مارکس در شهر زیبای تریر واقع در دره‌ی رودخانه موزل زاده شد که دورتادور آن را تاکستان‌ها و تپه‌های استوانه‌ای فراگرفته بود. خانواده‌ی مارکس از لایه‌های مرفه طبقه‌ی متوسط بود. پدرش حقوقدانی موفق و لیبرالی معتدل با ایمان عمیق به عصر روشنگری بود. پدر و مادر مارکس هر دو از اخلاف خاخام‌های یهودی بودند. هنگامی که جنگ‌های آزادی‌بخش به شکست ناپلئون انجامید و در سال ۱۸۱۴ حکومت پروس شهر تری‌یر زادگاه مارکس را از فرانسه بازپس گرفت، هاینریش مارکس برای مصون ماندن از فرمان انفصال یهودیان از خدمات دولتی یکسال پیش از تولد مارکس، به کیش مسیحی لوتری گرویده بود.

کارل دروس ابتدایی و دبیرستانی را در مدارس محلی خواند و هنگامی

که هفده ساله بود با قایق از مسیر رودخانه‌های موزل و راین به بن رفت و در دانشگاه بن به‌عنوان دانشجوی حقوق ثبت‌نام کرد. وی پس از یکسال وقت‌گذرانی، نوشتن شعر و مشروب‌خوری و زدو خورد کردن در دانشگاه بن، با متقاعد کردن پدر، به محیط فکری و تحصیلی دانشگاه برلین انتقال یافت. مارکس اما پیش از انتقال به دانشگاه برلن گرفتار عشق تمام عمرش - ینی فن وستفالن - شد. پدر ینی، یعنی پدرزن آینده‌ی مارکس بارون لودویگ فن وستفالن، حقوق‌دان مبرزی در شهر ترییر از یک خاندان متوسط پروسی برخاسته بود ولی با وصلت با خاندانی اشرافی از اسکاتلند جزو اشراف شهر به‌شمار می‌آمد. او از کسانی بود که در این دوران بر مارکس جوان که سرزندگی و هوش او علاقه‌اش را جلب کرده بود، تأثیر عمیقی بر جای گذاشت. بارون فن وستفالن بود که مارکس را با هومر و شکسپیر و نیز با اندیشه‌های سن سیمون - سوسیالیست فرانسوی آشنا کرد.

هگلیان جوان

هنگامی که مارکس دوره‌ی دکترای فلسفه‌ی خود را از ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۱ در دانشگاه برلین می‌گذراند، شور انقلابی روشنفکران و دانشجویان در دانشگاه‌های آلمان فریدریش ویلهلم سوم پادشاه پروس را سخت مضطرب و نگران کرده بود. وی علیه جریان‌های آزادی‌خواهانه که زیر تأثیر انقلاب فرانسه در پروس به‌وجود آمده بود مقررات ارتجاعی سختی را وضع کرد. اگرچه هم لیبرال‌ها و هم چپگرایان چشم امید به پسر وی فریدریش ویلهلم چهارم دوخته بودند، به‌زودی معلوم شد که او از پدر خود نیز مرتجعی کارآمدتر و سختگیرتر است. در این زمان پروس دولتی پلیسی و اقتدارگرا بود. سانسور مطبوعات و جلوگیری از اجتماعات و ایجاد کمیسیون مرکزی برای سرکوبی اندیشه‌های مترقی هر جنبشی برای اصلاحات را ناممکن ساخت.

پنج سال پیش از آنکه مارکس در ۱۸۳۶ وارد دانشگاه برلین گردد، هگل فیلسوف بزرگ درگذشته بود اما تأثیر او در دانشگاه‌ها در سرتاسر آلمان در اوج بود. اکنون پیروان هگل به دو پاره شده بودند - گروه‌های راست و محافظه‌کار و چپ انقلابی. مارکس به‌زودی در میان آثار هگل غوطه‌ور گشت و تحصیل حقوق را به فراموشی سپرد و شد یکی از رهبران گروه انقلابی چپ که هگلیان جوان خوانده می‌شدند.

۱. دوگویی‌های هگل و هگلیان جوان

چگونه کشاکش سیاسی در پروس به تضادّ شدید میان دو گروه پیروان هگل تبدیل شد؟ هگل صدای روشنفکری مسلط در آلمان بود و کش‌مکش درباره هگل از معانی دویپلو، دوسویه، ناسازه‌نما و طنزآمیز خودِ هگل سرچشمه می‌گرفت که پیش از این ملاحظه کردیم.

(الف) از یک‌سو هگل دولت مسیحی - ژرمانیکِ پروس را چونان عالی‌ترین نقطه‌ی اوج تمامی تاریخ انسانی ستایش کرده بود و از سوی دیگر نظریه‌ی دیالکتیک را چونان بی‌قراری بی‌پایان، نفی هرچه وجود دارد برای فراهم آوردن تغییر و تکامل به‌سوی عقلانیت بیشتر ارائه داده بود. هگلیان جوان وجه انقلابی این دوسویگی هگل را می‌گرفتند که بنابر آن دولت پروس که در واقع بیش از پیش به اقتدارگرایی و سرکوبی اندیشه‌های مترقی می‌گروید از نیروی انتقاد و نفی دیالکتیک مصون نبود و باید مورد حمله قرار می‌گرفت.

(ب) ابهام و ابهام دیگر میراث هگل هگلیان راست و چپ را به مناقشه‌ای سخت کشانید. از یک‌سو، هگل جز تحقیر لیبرالیسم و مؤلفه‌های دوقلوی آن - فردمحوری و مردم‌سالاری - چیزی نداشت. برای هگل دولت قدرت مطلق و مرجعیت اخلاقی بر فرد دارد. اما از سوی دیگر، فلسفه‌ی تاریخ انسانی این است که آن پیشرفت روح محدود و متناهی در آگاهی به سمت آزادی است. هگلیان جوان بر وجه انقلابی این نسخه‌ی دوم دوسویگی و دعوت به آزادی علیه دولت پروس را تأکید می‌کردند.

(ج) مورد سومی از سخن دوپهلوی هگل، دوسویگی یاسخن دوپهلوی درباره خدا بود. چنان که دیدیم مابعدالطبیعه‌ی هگل نگرش هیجان‌انگیز به واقعیت چونان روح یا ذهن مطلق، خدایی که کلیت مطلق حقیقت عقلانی، تمامی عقلانیت مفهوم‌مند است. اما از سوی دیگر، هگل تصدیق می‌کرد که خدا فقط در قلمرو انسانی وجود دارد. خدا وجود دارد آنچنان که در آگاهی انسانی، در اذهان محدود، در نهادهای اجتماعی، در طی تاریخ هویدا می‌شود و عینیت و تبلور می‌یابد. هگلیان جوان وجه انقلابی این دوگویه و ایهام را درباره خدا گرفتند و راه خود را سرانجام به نتیجه‌ی خداناباوری رساندند، بدین معنا که خدایی که فقط چونان در شعور و ذهن انسانی وجود دارد اصلاً وجود ندارد.

(د) و باز معنای دوسویه‌ی دیگری از هگل برجا مانده بود: این گزاره‌ی مشهور که «واقعی معقول است و معقول واقعی است.» هگلی‌های محافظه‌کار و انقلابی بر سر این گزاره‌ی شگرف و به ستوه‌آورنده به نبرد پرداختند. اردوی محافظه‌کار به نیمه‌ی نخست گزاره‌ی هگل «واقعی عقلانی است» تأکید می‌کردند و آن را بدین معنا تعبیر می‌کردند که هرچه وجود دارد، در فرایند عقلانی دیاالکتیک که تبلور مطلق است، ضروری است. بنابراین کوشش برای تغییر وضع موجود، به‌ویژه کوشش برای تغییر دادن و بی‌اعتبار کردن دولت پروس مخالفت با فرایند عقلانی دیاالکتیک، و خلاصه مخالفت با خدایی است که در دولت و پادشاه تجسم یافته است. اما از سوی دیگر اردوی انقلابی به نیمه‌ی دوم گزاره توجه داشتند که «عقلانی واقعی است.» آنان معتقد بودند که منظور هگل هرگز دفاع از وضع موجود نبوده و نگفته است که هرچه وجود دارد اعم از مغشوش یا بی‌ارزش عقلانی است. بنابر نظر هگلیان جوان مراد هگل این بود که هرچه عقلانی است ادعای موجود بودن دارد و مهمترین وظیفه‌ی فیلسوف این است که از تمامی نهادهای اجتماعی انتقاد کند، طوری که آنها بتوانند عقلانی‌تر و بنابراین واقعی‌تر شوند. «انتقادگری» شعار هگلیان جوان شد.

اکنون می‌توان تأثیر نیرومند هگلیان جوان، این انقلابی‌کنندگان فلسفه‌ی هگل را بر مارکس حدس زد. آنان علیه تقدس حکومت و دولت پروس، به ادامه‌ی فرایند نفی دیالکتیکی برای رسیدن به شکل عالی‌تر حکومت دعوت می‌کردند. آنان علیه استبداد سیاسی، برای پیشرفت در آزادی دعوت می‌کردند؛ علیه دفاع از عقلانی خواندن هرچه وجود دارد اصرار داشتند و می‌گفتند آنچه وجود دارد باید مورد انتقاد قرار گیرد، طوری که بتواند عقلانی گردد و در صورت لزوم با انقلاب قهرآمیز.

تمامی این‌ها را هگلیان جوان بر مبنای قرائتی که از هگل داشتند ارائه می‌دادند. دیدگاه دوران سالخوردگی خود هگل، چنان‌که دیدیم نه انقلابی بود نه فعال‌کننده و در طی سال‌های برلین بیش از پیش محافظه‌کار و توکل‌گرایانه بود. اما هگلیان جوان تلاش می‌کردند پیامی انقلابی در هگل پیدا کنند و در پیدا کردن آن محق بودند؛ هگل هم سوی انقلابی و هم سوی محافظه‌کار داشت. هگلیان در قلب دیالکتیک هگل اصل نفی را کشف کردند، اصلی که به موجب آن، هر مفهوم، هر ساختار، هر نهادی ضرورتاً در معرض انتقاد، حمله و تغییر یافتن و حذف شدن قرار دارد. اصل نفی هگل مولد ضروری تغییر دیالکتیکی، ناسازنما، طنز و دوسویگی است. هگلیان جوان سویی را گرفتند که پشتیبان اندیشه‌ی آنان بود.

۲. تأثیر هگلیان جوان: انتقادگروی، الوهیت انسان، انقلاب جهانی

اما این هگلیان جوان مصمم با فقط تعبیر و تأویل فلسفه‌ی هگل خرسند نمی‌شدند. آنان در سه جبهه‌ی فکری اصلی گام‌های جدی برداشتند. نخست با اندیشه‌ی نقدگرایی. شعار «نقدگرایی» الهام‌بخش آنان در نوشتن جزوه‌ها و کتاب‌هایی بود که قوانین، تفکر سیاسی، فلسفه و دین را مورد حمله قرار می‌داد. مارکس نقدگرایی را چونان ابزار مهمی برای تغییر جهان می‌دانست. مارکس در اواخر سال ۱۸۴۳ به دوست خود

آرنولد روگه (۸۰ - ۱۸۰۲)، هگلی انقلابی و چهره‌ی مهمی در تکامل اولیه‌ی مارکس، تأکید می‌کرد آنچه اکنون مورد نیاز است عبارت است از

نقدی بی‌رحمانه از هر چیز موجود، بی‌رحمانه به دو معنا: این نقد نباید از نتایج خود بیمی به خود راه دهد و نباید از کش‌مکش با قدرت‌های مستقر عقب بنشیند.

و در مقاله‌ای که به صورت نقد فلسفه‌ی حق هگل نوشت، هنوز درباره نقدگرایی چونان ایزاری برای تغییر جهان سخن می‌گفت او نوشت نقدگرایی

چاقوی کالبدشکافی نیست بلکه یک سلاح است. دشمنی را هدف قرار می‌دهد که نمی‌خواهد او را رد کند، بلکه قصد نابودی‌اش را دارد.

اما مارکس گرچه هرگز اهمیت نقدگرایی فکری را انکار نکرد، به‌زودی نظر خود را در مقدم دانستن آن چونان مؤثرترین سلاح برای تغییر جهان تغییر داد. به‌جای نقدگرایی تئوریک، سلاح نهایی تغییر جهان برای او نیروی متشکل پرولتاریا گشت.

جبهه‌ی دوم در پیکار هگلیان جوان از نقد آنان به مفهوم دوسویه‌ی هگل از خدا مایه می‌گرفت. خدایی که تنها چونان آگاهی انسانی، فقط به‌صورت انسان وجود دارد، اما آنان نتیجه‌ی بسیار جالب‌تری از مفهوم هگل درباره‌ی خدا اخذ نمودند: اگر کل تکامل عقلانیت در قلمرو انسانی، توسط انسان صورت می‌گیرد، پس خدای راستین انسان است. بدین‌گونه موجود انسانی به مقام الوهیت ارتقا یافت.

انسان خداست؛ این مفهوم مست‌کننده و پر طمطراق به جبهه‌ی سوم پیکار هگلیان جوان انجامید. الوهیت انسان، سرشت خداگونه‌ی او، هنوز تحقق نیافته است. آنچه باید صورت گیرد یک انقلاب است، انقلابی جهان‌گستر علیه شرایط موجود جهان، که جهانی را بسازد که موجود

انسانی بتواند در آن چونان خدا زندگی کند. پس جبهه سوم مفهوم انقلاب جهانی ضروری آینده است، انقلابی که در آن نهادهای جهان طوری دستخوش نابودی گردد که بشود آن را بر مبنای فلسفه هگل — البته به تعبیر انقلابی‌اش — از نو ساخت.

این سه جبهه‌ی پیکار هگلیان جوان — نقد بی‌رحمانه‌ی چونان سلاحی سیاسی، مفهوم الوهیت انسان چونان جانشین خدا، و آرزوی انقلابی جهانی که به موجب آن، نظم موجود جهان نابود و نظم عقلانی نوینی در جای آن استقرار یابد — باری این سه مضمون را مارکس از همان سال‌های همکاری با هگلیان جوان دانشگاه برلین یک‌کاسه کرد. این‌ها مضمون‌های دائمی درون تفکر متکامل او باقی ماندند.

۳. تأثیر فوئرباخ

(الف) برگردان هگل. در سال ۱۸۱۴ بمب فکری بزرگی در میان هگلیان جوان منفجر شد و آن انتشار جوهر مسیحیت نوشته‌ی لودویگ فوئرباخ (۱۸۰۴-۷۲) — یکی از چهره‌های اصلی محافل هگلی جوان — بود. فوئرباخ در این کتاب فرایافت هگلیان جوان — انسان چونان خدای راستین — را به نظریه‌ی درباره‌ی دین، به‌ویژه درباره مسیحیت گسترش می‌دهد: جوهر مسیحیت چونان یک دین این است که فرافکن است، فرافکنی خدا چونان ارتقا یافتن آرمان‌های معرفت، اراده و عشق خود انسان به قدرتی نامتناهی. جوهر خدا، بدین‌گونه، چیزی جز فرافکننده شده‌ی انسان نیست؛ او خدای راستین است. فوئرباخ از این نظریه استفاده می‌کند تا نشان دهد که آموزه‌ی هگل از روح مطلق همان مفهوم مسیحایی خدا به صورت نقابدار است. فوئرباخ می‌گوید، در واقع هگل مطلق را جانشین دستاورد تاریخی انسان می‌کند. پس فلسفه‌ی هگل، نه از آن‌رو که با ما از مطلق سخن می‌گوید، بلکه برای آنچه این فرافکنی درباره سرشت انسانی به ما می‌گوید ارزشمند است. فوئرباخ می‌گوید برای درک فلسفه‌ی

هگل باید آن را وارونه و بر روی پا قرار داد، باید آنچه را هگل درباره مطلق می‌گوید به فلسفه‌ی عمیق انسان برگرداند.

(ب) ماتریالیسم. وانگهی فوئرباخ تأکید می‌کند، اکنون گاه آن است که سخن دوپهلوی هگل را درباره خدا قطع کنیم. باید بر پایه‌ی فلسفه، نه خدا یا روح یا مطلق، که خود انسان را، انسان چونان یک نوع، انسان مادی واقعی در جهانی واقعی را قرار داد. مارکس دو پیام از نگاه فوئرباخ به هگل دریافت کرد: یکی ماتریالیسم فوئرباخ، نظریه‌ی مابعدالطبیعه [فلسفی] او که واقعیت در وهله‌ی نخست مادی است و نه روحی، چنان‌که هگل مدعی است. خود مارکس به هر صورت به ماتریالیسم گرایش داشت. فوئرباخ مابعدالطبیعه‌ی [فلسفه] ماتریالیستی مارکس را تقویت کرد که دیگر عنصر ثابت تفکر مارکس گشت. پیام دیگر فوئرباخ، این هگلی جوان، این بود که هگل، اگر سرش بر دو پا برگردانده شود و به درستی ترجمه و تعبیر گردد، واقعاً زندگی انسان را در جهان مادی و نه در تجلیات خدا، آشکار می‌کند. پس هگل هنوز هم اعتبار خود را داشت.

سردبیر «راینیشه تسایتونگ»

مارکس پس از گرفتار شدن‌اش در عشق، در شتاب برای پیدا کردن شغل در صدد بود که درجه دکترای خود را ضمن غیبت از دانشگاه ینا در آوریل ۱۸۴۱ به دست آورد. او سپس به دانشگاه بن عزیمت کرد که در آنجا برونوبائر، یک هگلی جوان و دوست نزدیک‌اش شغلی آموزشی برای او تدارک دیده بود و مارکس را تشویق کرده بود که او نیز آن را بپذیرد. اما در ۱۸۴۲ وزیر آموزش و پرورش پروس هگلیان جوان را به عنوان گروهی غیر قانونی محکوم کرد؛ خود بائر از دانشگاه بن اخراج شد و در آنجا برای مارکس دیگر آینده‌ای وجود نداشت. مارکس به شهر کلن رفت و مدتی سردبیر روزنامه‌ای لیبرال - راینیشه تسایتونگ - شد، اما رفتار رادیکال غیر سازشکارانه و تند مارکس خیلی زود ممیزی رسمی را به کار واداشت و او

ناگزیر به استعفا شد. توصیفی از سجایای مارکس در دوره‌ی سردبیری راینشه تسایوتک در دست است:

کارل مارکس اهل ترییر، مرد نیرومند ۲۴ ساله‌ای بود که موهای زبر سیاه‌او از گونه، بینی و گوش‌هایش فرو ریخته بود. لحن او تحکم‌آمیز، بی‌پروا، پرشور و سرشار از اعتماد به نفسی بی‌حد و مرز و در عین حال یک جدلی عمیقاً جدی، فرهیخته و بی‌قرار بود، با سماجت یهودی‌منشانه‌ی بی‌قراری می‌کوشید، هر گزاره‌ای از آموزه‌ی هگلیان جوان را به نتیجه‌ی نهایی‌اش برساند و آنگاه با مطالعه‌ی متمرکز اقتصاد، گرویدن خود را به کمونیسم فراهم آورد.

مارکس مطمئناً از این توصیف به قلم بازرگان ثروتمند و لیبرالی از اهالی کلن که مجله را تأسیس کرده بود قابل شناخت است. بازرگان با افسوس می‌افزاید که «تحت رهبری مارکس، مجله آغاز کرد به اینکه بسیار بی‌پروا سخن گوید.» در مدتی کوتاه مجله رسماً تعطیل شد.

سال‌های پاریس: ۴۵-۱۸۴۳

در ژوئن سال بعد، ۱۸۴۳، مارکس با ینی فن وستفالن ازدواج کرد. ینی زیبا و اشرافی‌مقدر بود چهره‌ای افسانه‌ای از شجاعت، هوش، وفاداری و تحمل رنج ارائه دهد. در نوامبر همان سال آنان به پاریس عزیمت کردند و تا ۱۸۴۵ در آنجا سکونت گزیدند.

چرا پاریس؟ برای مارکس روشن بود که سیاست‌های ارتجاعی و سرکوبگرانه حاکم در آلمان او را به سکوت ناگزیر می‌ساخت؛ او نمی‌توانست چیزی از آینده‌ی سیاسی در آلمان بگوید یا کاری برای آن انجام دهد. او علاقه‌اش را به دوستان هگلی‌اش در دانشگاه برلین از دست داده بود و خود جنبش رو به افول نهاده بود. به‌ویژه او به پیشنهاد آرنولد روگه — یکی از هگلیان جوان — برای ویراستاری مجله‌ای جدید

که سالنامه‌های آلمانی-فرانسوی خوانده می‌شد به پاریس رفت. روگه امیدوار بود که در پاریس مقالاتی به هر دو زبان آلمانی و فرانسوی از سوی نویسندگان انقلابی انتشار دهد. مارکس خیلی زود این شغل را در نامه‌ای به روگه پذیرفت (تابستان ۱۸۴۳) که در آن او گفت: «من از این دورویی و حماقت خسته شده‌ام. تا کی جملات بی‌خاصیت و بی‌خطر سرهم کنم و مواظب گفتار و کردار خود در برابر سانسور باشم. من در آلمان کاری نمی‌توانم انجام دهم... در آلمان آدم فقط می‌تواند با خودش کاذب باشد.» اما برای انتخاب پاریس دلیل دیگری هم وجود داشت: هزاران آلمانی تبعیدی و پناهجوی انقلابی در پاریس به سر می‌بردند. پاریس در این زمان بیش از هر شهر دیگر اروپا مأمن انواع عقاید سیاسی بود. پناهجویان و تبعیدیان حکومت‌ها و کلیساهای سرکوبگر- از آلمان، روسیه، ایتالیا، لهستان و مجارستان- که درگیر فعالیت‌های ادبی، هنری و سیاسی در کشور خود بودند و در راه آزادی تمام بشریت مبارزه می‌کردند، به این شهر روانه شده بودند.

در عین حال فرانسه دستخوش تغییرات سریع و اجتماعاً شکننده‌ی انقلاب صنعتی در سراسر کشور بود، تولید و توزیع بزرگ، پیشه‌وران و صنعتگران دستی را از میان خیل روزافزون جمعیت بیرون می‌راند. حکومت فرانسه ضعیف، فاسد و زیر کنترل صاحبان صنایع ثروتمند و سرمایه‌داران مالی نوظهور بود. کارگران ناراضی کارخانه‌ها در مناطق روستایی فرانسه در شورش و اعتصاب به سر می‌بردند.

اما جذابیت بیشتر پاریس در این بود که این شهر در دهه‌ی ۱۸۴۰، یعنی چندی پیش از سال انقلابی ۱۸۴۸، زمینه‌ساز نظریه‌های سوسیالیستی نوینی بود که با الگوهای پیشین تفکر سوسیالیستی فرانسوی و با انقلابات ۱۷۸۹ و ۱۸۳۰ و اهداف ناتمام آنها پرورش یافته بود. این جوّ پرتنش و محرّک سال‌های پاریس مارکس، ۱۸۴۳-۴۵، سال‌های تعیین‌کننده‌ی تکامل فکری او بودند. مارکس در جهانی از کنش نظری و سیاسی سوسیالیستی و

کمونیستی غرق شد. او باروگه و شبکه‌ای از نویسندگان انقلابی سالنامه‌های آلمانی-فرانسوی کار می‌کرد. او شخصاً به مطالعه و آشنایی با بسیاری از نظریه‌پردازان سوسیالیست فرانسوی پرداخت. او با پی‌یر پرودون فرانسوی و میخائیل باکوئین روسی نظریه‌پرداز آنارشیست-سوسیالیست که در آینده دشمن مارکس شدند، آشنا گشت. و در جلسات انجمن‌های کارگری-سوسیالیستی فرانسوی و آلمانی حضور یافت. ولی مارکس منتقد بسیاری از انقلابیان فرانسوی بود. او آنان را خیالگرا می‌خواند بدین معنا که آنان نظریه‌هایی برای اصلاح جامعه می‌پروراندند که هرگز ممکن نبود جامه عمل پوشد، نظریه‌هایی که بیانگر اهداف شکوهمندی فاقد هر نوع وسیله نیل به آنهاست، نظریه‌هایی که خیال خامی بیش نبوده و نخواهند بود.

پاریس، ۱۸۴۴: دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی

مارکس در طی سال‌های پاریس خود، بر سر دو مسأله ایستادگی کرد که سبب طرح پرسش‌هایی شد که سوسیالیست‌های خیالگرا از طرح آن ناتوان بودند. مسأله‌ی نخست این بود که چرا انقلاب فرانسه به شکست انجامیده بود؟ چرا اروپا به آزادی پیش از وقوع انقلاب نزدیکتر نشده بود؟ عصر روشنگری ما را بدین اندیشه برده بود که جهان می‌تواند به واسطه‌ی عقل، علم و فرهنگ تغییر یابد. اما حزب ژاکوبین با کوشش برای تغییر جهان از راه حکومت هراس، کذب آن را ثابت کرد. دیدگاه هگل نیز که انقلاب فرانسه بدین سبب شکست یافت که زمان هنوز برای دیالکتیک نیل به آزادی پخته نشده بود فاقد ارزش بود زیرا هگل هیچ نشانه‌ای در باب اینکه از کجا بدانیم که زمان پخته شده است ارائه نداده بود. آیا اکنون ممکن است بدانیم چه وقت زمان آن فرا می‌رسد، طوری که ضربه‌ی انقلابی نوینی برای آزادی به شکست نینجامد؟

دومین مسأله‌ای که مارکس تصمیم به حل آن گرفت این بود: اهمیت و معنای انقلاب صنعتی نوین، انقلاب بزرگ فناوری در کارخانه‌ها، آسیاب‌ها، معادن، کشاورزی و حمل و نقل که زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جهان را دگرگون می‌کرد و ثروت‌های هنگفت روزافزونی برای برخی کسان و فقر گسترده و - به گفته‌ی هگل در گزارش خود از جامعه‌ی مدنی - از خود بیگانگی برای دیگران فراهم می‌آورد چیست؟ آیا نابرابری و غیرانسانی شدن که اکنون در فرانسه و حتا در کارخانه‌ها و معادن دودآلود، غیر بهداشتی انگلستان دیده می‌شد در غیبت انقلابی برای اصلاح آنها به طور نامحدودی ادامه خواهد یافت؟ چه چیز از شکست چنین انقلابی چونان شکست انقلاب فرانسه جلوگیری خواهد کرد؟

مارکس برای پاسخ به این پرسش‌ها در مدتی که در پاریس بود دیوانه‌وار مطالعه می‌کرد. آرنولد روگه، همکار ویراستار او، درباره مارکس در طی این مدت می‌گوید:

او زیاد می‌خواند. او به شیوه‌ای بسیار فشرده کار می‌کند. او استعداد شگرفی دارد که چیزهایی را در یک... بازی دیالکتیکی تباه کند، اما او هرگز چیزی را تمام نمی‌کند، او هر پاره‌ای از تحقیق را در اقیانوس تازه‌ای از کتاب‌ها غوطه‌ور می‌کند. - او پرشورتر و شدیدتر از همیشه است، به ویژه هنگامی که سختی کار او را بیمار ساخت، او سه یا حتا چهار شب پیوسته به بستر نرفته است.

مارکس واقعاً «بسیار خواند». او زبان فرانسه را با خواندن تمام آثار سوسیالیست‌های فرانسوی که در آن هنگام در پاریس گرد آمده بودند، آموخت. او تاریخ فرانسه و آلمان را طبق رهیافت تاریخی هگل برای فهم مسائل انسانی خواند. و برای اینکه با مسائل اقتصادی مرتبط با انقلاب صنعتی آشنا شود، تمامی نظریه‌های مهم را در عرصه اقتصاد از سده‌ی

هفدهم تا زمان خود و به‌ویژه ثروت ملل آدم اسمیت را مورد مطالعه قرار داد. از تمامی این آثار یادداشت‌های مفصلی برمی‌داشت که برخی از آنها را با دستنوشته‌های خودش می‌آمیخت.

در طی بهار و تابستان ۱۸۱۴ در پاریس برآیند این فعالیت فکری شدید مشهود شد؛ مارکس مقالاتی نوشت که اکنون دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ یا دستنوشته‌های پاریس خوانده می‌شوند. این دستنوشته‌ها در تعبیر اقتصادی تاریخ مارکس و مفهوم کلیدی مارکسیسم ادغام شده‌اند، مفهومی که معنای کامل خود را تنها در آخرین اثر عظیم او کاپیتال به‌دست آورد.

در این ضمن نسخه‌های سائنامه‌های آلمانی-فرانسوی، مجله‌ی تندرویی که مارکس و روگه سردبیر آن بودند در آوریل از سوی حکومت پروس مصادره شد. مجله توقیف شد و دستور بازداشت مارکس و روگه به محض ورود به پروس صادر گشت. نخستین شماره‌ی سائنامه‌ها آخرین شماره آن شد. مارکس که اندکی بعد به کمونیسم گرویده بود، پیوندش را با آرنولد روگه که شدیداً ضد کمونیست بود، گسست. مارکس به‌زودی وارد هیأت تحریریه به‌پیش، مجله انقلابی دیگر شد. در ۲۵ فوریه ۱۸۴۵، به‌پیش به دستور مقامات فرانسوی به اتهام رادیکالیسم برانداز آن، تعطیل شد و به مارکس بیست و چهار ساعت وقت داده شد که پاریس را ترک گوید. ینی اثاث منزل را فروخت و چند روز بعد به‌دنبال مارکس روانه گشت. گام بعدی در به‌دوری و آوارگی رفتن به بلژیک و شهر بروکسل شد.

در دوره‌ی بروکسل، از ۱۸۴۵ تا ۱۸۴۸، مارکس برخی کتب مهم را تألیف یا در تألیف آن همکاری کرد. و نیز به سازماندهی یک گروه بین‌المللی انقلابی آغاز کرد. او به‌زودی به انقلابیان انگلیسی، در سازمانی که اتحادیه کمونیستی خوانده می‌شد پیوست و رهبری این سازمان انقلابی سریعاً رو به رشد را پذیرفت. در ۱۸۴۷، اتحادیه کمونیست او را مأمور تدارک سندی ساخت که یکماه پیش از وقوع انقلاب ۱۸۴۸ پاریس انتشار یافت. این سند به بیانیه‌ی حزب کمونیست مشهور گشت.

با آغاز انقلاب در پاریس، مارکس از بروکسل اخراج شد. او به پاریس انقلابی بازگشت و از آنجا به آلمان عزیمت کرد، که انقلاب آنجا را نیز فراگرفت. مارکس بی‌درنگ روزنامه‌ای انقلابی به نام راینشه نیوزنودر شهر کلن به راه انداخت، اما با شکست انقلاب آلمان، مارکس بار دیگر از آلمان اخراج شد. ینی نقره‌ای را که از مادر بزرگ اشرافی اسکاتلندی‌اش به ارث برده بود به گرو گذاشت و با این پول آن دو آلمان را برای آخرین بار ترک گفتند. آنان در صدد بودند که به فرانسه بازگردند اما زندگی برای آنان در پاریس ممنوع شده بود و بنابراین در پاییز ۱۸۴۹ به لندن حرکت کردند. مارکس اکنون سی و یک ساله و ینی سی و پنج ساله بود. مقدر بود که لندن برای باقی عمر وطن آنان باشد. آنان در فقر، سیه‌روزی و بیماری مدام به سر می‌بردند. سه تن از فرزندان‌شان بر اثر نداشتن پول جهت هزینه درمان مردند. با این همه مارکس به نوشتن و نقشه کشیدن برای انقلاب جهانی که در واقع آن را فراهم آورد ادامه داد. اما مقدر بود که این را او خود هرگز شاهد نباشد. قدرت مارکسیسم چیست؟ برای پاسخ به این پرسش نگاهی می‌افکنیم به تفکر تکامل‌یافته‌ی مارکس که ما اکنون به آن می‌پردازیم.

انسان بیگانه شده

چرا دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی، که مارکس در تابستان ۱۸۴۴ در پاریس نوشت، از دید عموم برای تقریباً یکصد سال ممنوع بودند. چرا مارکس هرگز به آن اعتراف نکرد، آنها را انتشار نداد و در نوشته‌های متأخر خود به آنها صریحاً اشاره نکرد؟

پیش از آنکه این دست‌نوشته‌های مارکس جوان کشف و چاپ‌خش شوند، مارکسیسم بیشتر چنان کار مارکس پخته و چنان نظامی علمی یا چنان که مارکس و انگلس خودشان آن را می‌خواندند سوسیالیسم علمی، یا تعبیر ماتریالیستی تاریخ، که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را روی سرش

ایستاند تصور می‌شد. نسل‌ها مریدان مارکس این نظر را پذیرفته بودند که برای مارکس معنای تاریخ در تقسیم کار، مبارزه‌ی طبقاتی، آگاهی طبقاتی و سرنگونی انقلابی سرمایه‌داری پیدا می‌شود. مارکسیسم به مثابه‌ی نظریه‌ای علمی، نه چونان حاوی معنای اخلاقی یا دینی یا فلسفی، بلکه صرفاً چونان ارائه تبیین قوانین اقتصادی ضروری حاکم بر تغییر تاریخی تلقی می‌شد.

دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی تا دهه‌ی ۱۹۳۰ ناشناخته بودند. در این هنگام بود که نوشته‌ی مارکس و انگلس در مسکو با نظارت سیاسی و مالی حزب کمونیست اتحاد شوروی کلیات آثار مارکس و انگلس را انتشار یافت. هنگامی که اهمیت و ارزش دستنوشته‌های پاریس پس از جنگ جهانی دوم آغاز به پذیرفته شدن کرد، نگرش نوینی از مطالعه‌ی این دستنوشته‌ها به پیدایی آمد، نگرشی به مارکسیسم چونان نظامی از تفکر اخلاقی یا انسان‌محورانه، که مضمون اساسی آن بازتولید اخلاقی انسانیت از راه انقلاب جهانی بود. نوشته‌های مارکس جوان برای دانشوران غربی جذابیتی شدید داشته است - جذابیت روانشناختی مضمون از خودیگانگی و تنهایی و سرگشتگی انسان مدرن، گிரایی اخلاقی اصرار مارکس به اصالت، زندگی کردن طبق جوهر انسانی‌مان؛ گிரایی دینی قیامی علیه پول کاذب - و شیء‌وارگی.

در نتیجه بسیاری از پیروان غیر کمونیست مارکس نگرش مارکسیسم را چونان سوسیالیسمی علمی یا چونان نظریه‌ی اقتصادی تاریخ کنار گذاشته‌اند. پیروان پای‌بند به نگرش‌های دینی، انسان‌محورانه یا اگرستانسیالیستی، مارکس را برحسب معیارهای اخلاقی، دینی یا فلسفی تعبیر می‌کنند و رهنمودشان را از این دستنوشته‌های ۱۸۴۴ مارکس بیست و شش ساله می‌گیرند. اما موضع کمونیستی رسمی پیروان شوروی، این گرایش به مارکس جوان را چونان حمله بورژوایی به بنیادهای نظری کمونیسم محکوم کرد. پیروان غربی مارکس که در نوشته‌های مارکس

جوان مبانی راستین مارکسیسم را می‌یابند، از سوی پیروان شوروی چونان تکذیب‌کنندگان و دشمنان مارکسیسم تلقی می‌شوند.

آیا تاریخ جهان فرایندی است که در آن از خود بیگانگی انسان سرانجام مغلوب می‌شود، فرایندی که در آن انسان‌ها خودشان را از راه انقلاب متحقق می‌سازند و جوهر راستین‌شان را چونان موجودات طبیعی و اجتماعی، آفریننده و آزاده به‌دست می‌آورند؟ یا آنکه تاریخ جهان، تاریخ علمی تقسیم کار، کشمکش طبقاتی، و انقلاب اجتناب‌ناپذیر، در جامعه‌ی بی‌طبقه کمونیسم پایان می‌یابد؟ آیا تاریخ جهانی آن‌چنان که دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ پاریس نشان می‌دهند هدفی انسان‌محورانه از کمال انسانی دارد یا آن‌چنان که نوشته‌های مارکس بالغ اعلام داشته است هدفی اقتصادی علماً تبیین شده دارد، آیا ممکن است این دیدگاه‌های انسان‌محورانه و علمی در تفکر مارکس را آشتی داد و نشان داد که آنها در فهم خود او از نظام‌اش قابل جمع‌اند؟

اهمیت اقتصاد

طرح این پرسش‌ها رخنه کردن به زیر گزارش‌های سطح معمولی است که برهان‌های اصلی مارکس متأخر را خلاصه می‌کنند. اکنون به پاییز ۱۸۴۳ بازگردیم، مدتی پس از رسیدن مارکس به پاریس. ما پیش از این اهمیت بالنده‌ی اقتصاد را برای مارکس در این دوره ملاحظه کردیم. او به‌زودی در کوشش برای فهم انقلاب صنعتی، تأثیر نکبت‌بار آن بر زندگی انسانی و مسیر آینده‌ی آن، به مطالعه‌ی حریصانه‌ی آثار آدام اسمیت، دیوید ریکاردو و سایر نظریه‌پردازان اقتصادی پرداخت.

۱. هگل. اهمیت اقتصاد در تاریخ انسانی در تفکر مارکس در واقع زیر تأثیر تحلیل نیرومند هگل از جامعه‌ی مدنی شکل گرفت که در آن هگل گفته بود که روابط اقتصادی جامعه‌ی مدنی «آوردگاهی است که در آن منافع افراد در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند.» برای هگل جامعه‌ی مدنی

در امور اقتصادی‌اش جنگ همه با همه، کشاکش مداوم تمایلات خودپرستانه است. تصویر هگل از شرور رقابت‌کننده‌ی جامعه‌ی مدنی، با قطعی شدن روزافزون آن - ثروتمند شدن معدودی و فقر و فلاکت توده‌های از خود بیگانه‌ی اکنون با توصیف‌هایی که سوسیالیست‌های فرانسوی از زندگی محنت‌بار کارگران مشغول در صنعت ارائه می‌دادند، تقویت می‌شد.

۲. «مسأله‌ی یهود». مارکس تفکر خود را در زمینه‌ی زندگی اقتصادی در جامعه‌ی مدنی در رساله‌ای زیر عنوان «مسأله‌ی یهود» آغاز کرد که آن را پیش از عزیمت به پاریس تکمیل کرده بود. مارکس در این رساله از با خود بیگانگی اقتصادی، از موجوداتی انسانی سخن می‌گوید که در چهارچوب جهان بیگانه‌ای که در آنجا پول «خدا»ست به سر می‌برند. مارکس می‌گوید جهان بازرگانی مدرن دین پرستش پول است و او این پول پرستی را با دین یهودی برابر می‌کند. او گوشزد می‌سازد که یهودیان دیگر گروهی دینی یا نژادی نیستند. یهودیت پایه‌ی یک دین نیاز عملی، خودخواهی و خودپرستی است و یهودیان را قادر ساخته است که با قدرت پول، نفوذ سیاسی گسترده و حتی بالاترین درجه‌ی تکامل خود را در رقابت‌پذیری جامعه مدنی به چنگ آورند. در نتیجه،

پول خداوند رشک‌ورز اسرائیل است که هیچ خداوند دیگری توانایی ایستادگی در برابرش را ندارد. پول تمام خدایان انسان را به پستی می‌کشانند و آنها را به کالا تبدیل می‌کند. پول، ارزش جهان‌روا و مستقل از همه چیز است، بنابراین همه جهان‌خواه جهان انسانی یا طبیعت را از ارزش‌های ویژه‌ی خود محروم کرده است. پول جوهر از خود بیگانه‌ی کار انسان و هستی است. این هستی بیگانه شده بر او فرمان می‌راند و او آن را پرستش می‌کند.

مارکس می‌گوید مسیحیت اکنون این پول پرستی، این بیگانگی از خود را در پرستش پول تحویل گرفته است. به نظر او یهودیت با کمال یافتن

جامعه‌ی مدنی به نقطه‌ی اوج می‌رسد اما این تنها در جهان مسیحیت است که جامعه‌ی مدنی به کمال خود می‌رسد. تنها زیر تسلط مسیحیت که تمامی روابط ملی، طبیعی، اخلاقی و نظری را نسبت به انسان بیگانه می‌کند، جامعه می‌تواند خود را به‌طور کامل از حیات دولت جدا کند، تمام پیوندهای نوع بشری انسان را از هم بگسلد، نیازهای خودپرستانه را به‌جای این پیوندهای نوع بشری بنشاند و جهان انسانی را به جهان افراد جدا از هم تجزیه کند. جامعه‌ی مدنی مسیحی، یهودی شده است. مسیحیت از یهودیت سرچشمه گرفت و دوباره خود را در یهودیت مستحیل کرد. یهودی مسیحی اهل عمل است و مسیحی اهل عمل، مسیحی دوباره یهودی شده است. یهودیت نه به خلاف تاریخ، بلکه به علت تاریخ به موجودیت خود ادامه می‌دهد. جامعه‌ی مدنی، یهودی را پیوسته از بطن خود می‌زاید. چه چیز در بطن خود پایه‌ی مذهب یهود بود؟ نیاز عملی، خودپرستی. در یهودیت، حضور یک عنصر ضد اجتماعی عمومی معاصر قابل تشخیص است. بنابراین آزادی یهودیان، آزادی بشریت از یهودیت... از کاسبکاری و پول است؛ انقلابی اجتماعی که امکان کاسبکاری را ملغا خواهد کرد، «امکانات را از یهودیان بازخواهد گرفت.» آنگاه مسیحیت نیز از پرستش پول، و بدین‌گونه از با خود بیگانگی اقتصادی رهایی خواهد یافت. اما مسیحیان اکنون در از خود بیگانگی اقتصادی به‌سر می‌برند، همچنان که انسان‌ها اشیایی تولید می‌کنند که شکل بیگانه شده‌ی پول به‌خود می‌گیرند و به قدرت بیگانه‌ای تبدیل می‌شوند که بر آنان تسلط دارد.

۳. انگلس. عامل دیگری که در آن اهمیت اقتصاد را برای مارکس روشن کرد رساله‌ی خطوط کلی انتقاد بر اقتصاد سیاسی بود که توسط انگلس برای سالنامه‌های آلمانی-فرانسوی در ۱۸۴۴ نوشته شد. این رساله‌ی انگلس بسیار تأثیرگذار بود و زمینه‌ساز ملاقات سرنوشت‌ساز آن دو در آگوست آینده شد.

دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی

۱. وارونگی هگل اقتصاد است

چنین می‌نماید که مارکس هنوز نمی‌دانسته که چگونه از این نقطه رهسپار شود. اما در فرایند نوشتن دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، تمرکز شدید روی اقتصاد نگرش تازه‌ای او را به محور فلسفه‌ی هگلی بازگرداند. در دست‌نوشته‌ی زیر عنوان «نقد دیالکتیک هگلی و فلسفه به‌طور کلی»، نگرشی به چشم می‌خورد که پدیدارشناسی روح، به معنای بنیادین آن، یک فلسفه‌ی زندگی اقتصادی، تعبیر اقتصادی از تاریخ است. در جایی که هگل از خارجیت یافتن روح، یا مطلق بیگانه شده از خود، بیگانه شده در آگاهی انسانی، سخن می‌گوید، او به طرزی مغشوش نه از خود - خارجیت‌یابی، و از خود - بیگانگی در آگاهی انسانی، بلکه از انسان که خود را در اشیاء مادی متبلور می‌سازد، از خود - بیگانگی انسان در اشیایی که خود تولید می‌کند، سخن به میان می‌آورد.

معنای نهفته‌ی بنیادی فلسفه‌ی هگلی اقتصاد است - این کشف برجسته‌ی مارکس است. هگل وارونه شده، مطالعه‌ی خود بیگانگی انسان را از فراورده‌های کار خویشتن در اقتصاد پولی سرمایه‌داری فراهم می‌کند. چنان‌که فوئرباخ هگل را روی دو پا قرار داد که نشان دهد که معنای بنیادین حقیقی فلسفه‌ی هگل در آن چیزی است که درباره روانشناسی انسانی گفته است. مگر هگل در فصل مشهور درباره «سرور و بنده» در پدیدارشناسی روح نشان نمی‌دهد که شیء تولیدشده به دست برده چیزی خارجی و بیگانه شده است؟ اما بنده بر خارجیت‌یافتگی و بیگانگی فراورده‌های کار خود غلبه می‌کند و جوهر خود را در اشیاء مصنوع خود باز می‌شناسد و آزادی خود را در عینیت یافتن خود کشف می‌کند. بنده دوباره فراورده‌های کار خود را از آنچه خارجیت یافته و بیگانه شده بود، باز می‌یابد.

مارکس بر این باور است که معنای مخفی فرایافت هگل از بیگانگی و مغلوب شدن آن اقتصاد است و این اهمیت دائمی هگل را نشان می‌دهد. در این دست‌نوشته‌ی ۱۸۴۴، مارکس هگل را برای درک معنای کار می‌ستاید:

عظمت پدیدارشناسی هگلی... نخست در این حقیقت نهفته است که هگل خودآفرینی انسان را چونان فرایندی درک می‌کند، عینیت‌یافتگی را چونان از دست دادن عین، چونان بیگانگی و فراگذشتن از این بیگانگی درمی‌یابد؛ بنابراین او جوهر کار را درک می‌کند و انسان عینی را... چونان برآیند کار خویش تصور می‌کند.

افزون بر این، اکنون که مارکس معنا و حقیقت اقتصادی بنیادین فلسفه‌ی هگل را دریافته است، می‌تواند پدیدارشناسی هگل را چونان الگویی برای گزارش خود از با خود - بیگانگی کار، خود - بیگانگی انسان اقتصادی در نظر گیرد. در نزد هگل، روح از جوهر حقیقی خود بیگانه می‌شود و سیر تاریخ فرایند تکامل‌مندی است که در آن روح به خود - شناسی می‌رسد. بر این الگو مارکس حقیقتی را می‌نشانند که هگل به صورتی «رازورانه» و «مغشوش» معرفی کرده بود: معنای راستین تاریخ این است که فرایند تکامل‌مندی است که در آن انسان نوعی، کارگر، تولیدکننده، آفریننده‌ی اشیاء مادی و غیرمادی، جوهر خود را باز می‌یابد و به خودشناسی می‌رسد.

مارکس، اما از ایده‌آلیسم هگل انتقاد کرد که به جوهر انسان چونان روح می‌نگرد. به‌خلاف هگل مارکس نشان می‌دهد که انسان موجودی است طبیعی در جهانی از اشیاء طبیعی.

گفتن این که آدمی موجودی جسمانی، زنده، واقعی، حسی، عینی و سرشار از قوای طبیعی است به این معناست که او دارای چیزهای واقعی حسی چونان چیزهایی از هستی خود یا زندگی خود است یا

این که آدمی می‌تواند فقط زندگی خود را در چیزهای واقعی و حسی بیان نماید.

وانگهی، هگل چونان ایده‌آلیستی که روح یا شعور برای او مقدم است، بر آن بود که به از خود بیگانگی می‌توان از راه آگاهی یا فعالیت روحانی غلبه کرد. مارکس در تندترین مخالفت اظهار می‌دارد که آنچه هگل پیشنهاد کرده است عبارت از غلبه‌ی محض «در تفکر» است که هدف خود را ایستادن در جهانی واقعی می‌گذارد، و کاذبانه «بر این باور است که آگاهی بر آن غلبه کرده است.» مارکس می‌گوید اما غلبه‌ای که صرفاً به صورت تفکر است، جهان بیگانه و دشمن را بلا تغییر می‌گذارد.

۲. آدمی چونان آفریننده‌ی طبیعت و فرهنگ.

مارکس می‌گوید آدمی چونان یک نوع، موجودی طبیعی است که در طی تاریخ جهان تکامل می‌یابد. انسان مقدماً موجودی آفریننده است، با تمایلات و نیروها، استعدادها، قوای خلاق که بر آیندشان را در تولید دارند. آدمی در تاریخ خود اشیاء طبیعی را تبدیل و کل جهان فرهنگی را خلق کرده است. انباشت تاریخی و طبیعی گسترده‌ی اشیاء مادی و فرهنگی که آدمی تولید کرده است مظاهر یا خارجیت‌یافتگی یا تبلور نیروهای آفریننده‌ی انسان است. آدمی خود را در جهان فعلیت می‌بخشد. به زبان نیرومند خود مارکس:

کل به اصطلاح تاریخ - جهان چیزی جز تولید انسان به واسطه‌ی کار آدمی نیست...

به نظر مارکس تاریخ جهان فرایند رو به تکاملی است که در آن آدمی مجموعه‌ی بزرگی از چیزها را در طبیعت و در فرهنگ انسانی آفریده است و در این فرایند، آدمی خود را عینیت یافته و خودشناسا خواهد یافت.

بنابراین، برای مثال کل صنعت مدرن مصنوع آدمی است - مکانیزه شدن صنعت، خارجیت یافتن دست‌ها، گوش‌ها، چشم‌ها و مغزهای آدمی است. آسیاب‌ها، معادن، کارخانه‌ها و فناوری‌های گسترده‌ی آن، همه به واسطه‌ی آدمیان تولید شده و خارجیت یافته‌ی نیروهای آفریننده‌ی آنان است. اما آدمی خود تشخیص نمی‌دهد که او آفریننده‌ی جهان اشیاء طبیعی و جهان فرهنگ است. آدمی چه می‌بیند هنگامی که نگاه می‌کند که این اشیایی که خود تولید کرده است «اشیایی بیگانه در جهانی بیگانه و دشمن‌اند که در برابر او ایستاده‌اند.» این بدان سبب است که فعالیت مولد انسان در خدمت پول (خدا) انجام شده است نه در خود تعینی، و با طیب خاطر. نتیجه این شده است که تاریخ تولید آفریننده‌ی انسانی، تاریخ از خود - بیگانگی انسان از طبیعت مولد خودش بوده است.

۳. از خود بیگانگی

به نظر مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، از خود بیگانگی انسانی چهار شکل به خود می‌گیرد: آدمی از فراورده‌ی کار خود، از کنش تولید کردن، از طبیعت اجتماعی خود و از همیاران خود بیگانه می‌شود. نخست، کارگر در سرمایه‌داری صنعتی شده، از فراورده‌ی کار خود که «مستقلاً چونان چیزی بیگانه با او و خارج از او وجود دارد... بیگانه می‌شود. حیاتی که او به شیء بخشیده است با او چونان چیزی دشمن و بیگانه رویاروی می‌شود.» فراورده‌ی او مال خود او نیست بلکه مورد استفاده‌ی بیگانگان، چونان مالک خصوصی آنها، قرار می‌گیرد. و کارگر هرچه بیشتر تولید می‌کند ارزش بازدهی مولد او کمتر می‌گردد. «کارگر هرچه کالا را ارزانتر تولید می‌کند خود به صورت کالایی حتا ارزان‌تر درمی‌آید.» مزد کارگر فقط به اندازه‌ای است که او را برای کار کردن بعدی حفظ کند.

دو دیگر آنکه، نظام سرمایه‌داری انسان را از فعالیت مولد او بیگانه

می‌سازد. فعالیت او به واسطه‌ی علاقه‌ی شخصی یا خلاقیت تعیین نمی‌شود، بلکه چیزی است که او ناگزیر به انجام دادن آن برای زنده ماندن است. «کار او... کار اجباری است.» در نتیجه، به گفته‌ی مارکس، «کارگر تنها خود را خارج از کار خود احساس می‌کند، و در کار خود او خارج از خودش را احساس می‌کند.» هرچه بیشتر کار می‌کند کمتر انسانی می‌شود. سرانجام او در خانه فقط کارکردهای حیوانی خوردن، آشامیدن و ارتباط جنسی را احساس می‌کند.

سه دیگر آنکه، جامعه‌ی سرمایه‌داری کارگر را از کیفیات ماهوی آدمیت بیگانه می‌سازد. مارکس می‌گوید، به خلاف حیوانات که تنها برای نیازهای بی‌واسطه‌شان فعالیت می‌کنند، آدمی برای کل نوع بشر دانش و فرهنگ (نظیر هنر، علم، فناوری) تولید می‌کند. آدمیان چونان موجوداتی جهانروا، برای اهداف جهانروا تولید می‌کنند. اما نظام سرمایه‌داری کشش انسان را به تولید برای تمامی بشریت، به کار حیوانی، به وسیله‌ی محض ارضای نیازهای جسمانی شخصی خود فرو می‌کاهد.

صورت چهارم از خود بیگانگی، «بیگانگی انسان از انسان است.» همکار او غریبه‌ای است که چونان کارگری و برای فراورده‌های کارشان، با او رقابت می‌کند. وانگهی، هر دو از «سرشت ذاتی آدمی» بیگانه می‌شوند.

۴. شهوت حرص و طمع

با این همه، در جهان بیگانه شده‌ی سرمایه‌داری نه فقط سرمایه‌دار، که کارگر نیز اسیر حرص و طمع، بنده در برابر سرور - پول، پول - خدای سرمایه‌داری است. او زیر نفوذ تصورات حاکم بر محیط سرمایه‌دار خود است که پول پس‌انداز می‌کند و بر سرمایه‌ی خود می‌افزاید. همانگونه که مارکس در دست‌نوشته‌های پاریس می‌گوید، حرص و طمع متداول را می‌توان بدین صورت بیان کرد:

هرچه کمتر بخوری، کمتر بیاشامی، کمتر کتاب بخوانی، کمتر به تأثر، تالار رقص، قهوه‌خانه بروی، کمتر بیندیشی، کمتر عشق بورزی، نظریه پردازی، آواز بخوانی، نقاشی کنی، به ورزش و تفریح مشغول شوی، بیشتر پسرانداز می‌کنی و گنجینه‌ات که نه بید و نه زنگ آن را نخواهد بلعید، سرمایه‌ات را بیشتر خواهد کرد. هرچه کمتر باشی، بیشتر داری... هنر، فرهنگ، گنجینه‌های گذشته، قدرت سیاسی... [پول] همه‌ی این‌ها را برای خودت می‌توانی خریداری کنی. جذابیت پول به آن است که کاری جز آفریدن خود، و خریدن خود ندارد زیرا هر چیز دیگر سرانجام خدمتگاراوست. بنابراین همه شهوات و تمامی فعالیت باید در حرص و طمع ذوب شوند.

چنان‌که دیدیم، هگل شهوت انسانی را چونان نیروی محرک در جهان آدمی تشخیص داد. اما مارکس این نیرو را چونان شهوت حرص به‌خاطر پول توصیف می‌کند، پول جنون‌آمیزی که پول را با قدرت یکی می‌کند. برای مارکس حرص و طمع نیروی محرک سراسر تاریخ انسانی بوده است که انسان را از جوهر انسانی‌اش بیگانه می‌سازد و او را غیر آدمی می‌نماید. مارکس می‌گوید، انسان به پرستش پول، چونان سروری قدر قدرت، و «نیروی برانداز» می‌ایستد که می‌تواند تمامی ارزش‌ها و مناسبات را به‌ضدّ خودشان برگرداند.

پول... وفاداری را به بی‌وفایی، عشق را به تنفر، تنفر را به عشق، فضیلت را به پلیدی، پلیدی را به فضیلت، بنده را به سرور، سرور را به بنده، حماقت را به هوشمندی، هوشمندی را به حماقت تبدیل می‌کند.

۵. غلبه بر از خود بیگانگی

و اکنون مارکس به پرسش اجتناب‌ناپذیر نهایی می‌پردازد. چگونه می‌توان بر از خود بیگانگی اقتصادی غلبه کرد؟ چگونه می‌توان از فراورده‌هایی که او جوهر خویش را در آن آفریده است دوباره برخوردار شد؟ چگونه می‌توان خویشتن انسان را بار دیگر به دست آورد؟ تمامی جهان با از خود بیگانگی مسخ می‌گردد. از خود بیگانگی هر وجهی از زندگی انسانی را شامل می‌شود؛ سیاست، حقوق، خانواده، اخلاق، دین، همه‌ی آنچه با از خود بیگانگی بنیادی درون تولید اقتصادی راه می‌یابد. از خود بیگانگی خصلت تعیین‌کننده‌ی تاریخ انسانی است. انسان تولیدکننده که جهان طبیعت را تبدیل کرد و جهان فرهنگ را آفرید، از نیروهای آفریننده‌ی انسانی‌اش بیگانه می‌شود. به خلاف انسان هگل - روح محدود - که در طی تاریخ دائماً در آگاهی جهت آزادی پیش می‌رود، انسان مارکس، انسان طبیعی تولیدکننده، نه در آگاهی به سمت آزادی، که به سمت بردگی رهسپار است. سیر تاریخ آدمی دائماً فرونی از خود بیگانگی را به نمایش می‌گذارد.

(الف) کمونیسم خام. انسان می‌تواند بر از خود بیگانگی غلبه کند و خود را از پول جنون‌آور با پرداختن به انقلابی جهانی و سلب کل مالکیت خصوصی از سرمایه‌داران آزاد سازد. اما خود بازشناسی آدمی، این هدف تاریخ جهانی، با سلب مالکیت تأمین نخواهد شد. در این نقطه فقط آن چیزی که مارکس کمونیسم خام می‌خواند، یعنی مرحله‌ی گذار پیش از ظهور کمونیسم وجود تواند داشت، چیزی که مارکس به نظر می‌رسد با جنبه‌هایی از مرحله‌ی دیکتاتوری پرولتاریا هم‌هویت می‌نماید.

مارکس می‌گوید کمونیسم خام با تصرف تمامی کالاهای مادی از سرمایه‌داران وسوسه می‌شود و «می‌خواهد هرآنچه [نظیر «استعداد»] را که نتواند چونان مالکیت خصوصی به تصرف درآید نابود سازد... زیرا هدف

غایی و انحصاری آن از زندگی وهستی، تملک فیزیکی مستقیم است. این نوع کمونیسم بر حرص و طمع غلبه نمی‌کند، به جای آن، مناسبات مالکیت خصوصی را به صورت رابطه‌ی جامعه با جهان اشیاء تداوم می‌دهد. افزون بر این، به گفته‌ی مارکس کمونیسم خام نه تنها در جست‌وجوی تصرف کالاهای مادی چونان مالکیت خصوصی است، که زنان را نیز در شمار «مالکیت عمومی و اشتراکی» قرار می‌دهد و آنان را غنیمت و کنیز شهوت اشتراکی مردان محسوب می‌کند. مارکس با تنفر می‌گوید برخی نظریه‌های کمونیستی کمونیسم خام را چونان هدف انقلاب می‌دانند. آنان خواستار الغای مالکیت خصوصی در مالکیت اشتراکی هستند، مارکس اما می‌گوید این پول جنون‌آور را ملغا نمی‌سازد، بلکه به صورت شرم‌آوری به آن ادامه می‌دهد. مارکس کمونیسم خام را صرفاً صورت دیگری از «دنائت مالکیت خصوصی» تلقی می‌کند.

(ب) کمونیسم نهایی. پس از انقضای مرحله‌ی کمونیسم خام، زمان کمونیسم نهایی فرا خواهد رسید که مارکس آن را «انسان‌محوری ایجابی» می‌خواند. انسان نیروهای بیگانه شده‌ی خویش و کلیت اشیایی که آفریده، بازمی‌یابد. حرص برای پول و مالکیت خصوصی مغلوب خواهد شد. کار [مشقت‌بار] ملغا خواهد شد و جای خود را به فعالیت آزاد، شادی‌بخش و مولد خواهد داد. و پایان از خود بیگانگی اقتصادی به معنای الغای تمامی شکل‌های بیگانگی انسان از جوهر انسانی خویش خواهد بود. تمامی مناسبات انسانی دیگر که در آن انسان به صورت بیگانگی از جوهر انسانی خویش گذرانده است پایان خواهد یافت. دولت، خانواده، حقوق، دین، اخلاق - تمامی این نهادها که به نظر مارکس صور اسارت آدمی به سرمایه‌داری پول - خدا هستند از میان برخواهند خاست. آدمی در این نهادها یک زندگی پست، اجباری، بی‌نوا و تحقیرآمیز و در بیگانگی از جوهر اجتماعی آزاد، آفریننده و مولد را می‌گذراند. پس خود را از اسارت

در این نهادها رها خواهد کرد و در جهان کمونیستی آینده در وحدت انسان و طبیعت به سر خواهد برد.

این‌ها ایده‌های اصلی دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی بودند که مارکس آنها را به صورتی شتابزده و جدا از هم در تابستان ۱۸۴۴ نوشت.

ینی

در طی تابستان ۱۸۴۴، ینی مارکس پاریس را ترک گفت و با نوزاد خود به تری‌یر بازگشت و از مادر خود و مادر مارکس (که در این هنگام هر دو بیوه بودند) دیدار کرد. ینی سلامت خود را بر اثر تنش‌ها، بحران‌ها و فقر خردکننده‌ی زندگی‌اش با مارکس از دست داده بود و با این همه او وفادارانه در خدمت شوهر خود بود و چونان یک منشی از دستنوشته‌های او رونوشت برمی داشت و مکاتبات او را تنظیم می کرد. او شتابان در قلمرو فلسفه و سیاست انقلابی صاحب نظر شد (تحقیق اخیر درباره ینی حاکی از آن است که او مؤلف واقعی مقالات متعددی است که به مارکس منسوب شده بود).

انگلس

هنگامی که ینی در سپتامبر ۱۸۴۴ به پاریس بازگشت، متوجه شد که مارکس با فریدریش انگلس دوستی برقرار کرده است، دوستی‌ای آن‌چنان پابرجا که در کوتاه‌زمان به یکی از دوستی‌های افسانه‌ای زمان‌های اخیر شد. مارکس و انگلس قدر مشترک بسیاری داشتند. آنان تقریباً همسن بودند — انگلس دو سال کوچکتر از مارکس بود. آن دوازده‌ساله‌ی طبقة‌ی متوسط بودند، هر دو شعر می نوشتند، هر دو در جناح چپ هگلیان جوان فعالیت می کردند و به کمونیسم و سیاست انقلابی گرویدند. اما اسلوب‌های فکری و شخصی آن دو بسیار متفاوت بود. مارکس ذهنی نظری، خلاق و مؤلف داشت، در حالی که انگلس کارورز و تجربی بود.

مارکس درون‌گرا، درگیرشونده و تحکم‌کننده بود در حالی که انگلس خلّقی متعادل و برون‌گرا داشت. مارکس مرد خانواده بود و انگلس با زنان متعدد رابطه داشت و هرگز ازدواج نکرد.

فریدریش انگلس فرزند خانواده‌ی ثروتمندی از صاحبان نساجی در راینلند آلمان بود. او در تمام عمر به همان شغل خانوادگی اشتغال داشت و علاقه‌اش بیشتر به اقتصاد بود. انگلس در طی یکسال خدمت نظام در برلین با هگلیان چپ جوان در دانشگاه برلین آشنایی و الفت یافت. در این فضای مهیج او به سرعت به چپ گروید و رسالاتی برای نشریات چپ نظیر سالنامه‌های آلمانی-فرانسوی مارکس و روگه می‌نوشت و نیز آغاز به گردآوری اطلاعاتی درباره آن چیزی کرد که زمینه‌ی شیواترین اثرش وضع طبقه کارگر در انگلستان شد. این اثر تحلیل دقیق و مفصلی بود که کیفرخواست شدیدی درباره هزینه‌های نخستین مراحل سرمایه‌داری از کار درآمد.

انگلس در پایان خدمت نظام خود در برلین، یک سال در انگلستان در شعبه تجارتخانه پدرش در منچستر گذراند و در راه بازگشت به آلمان در پاریس متوقف شد که در آنجا روز ۲۵ آگوست ۱۸۴۴ در قهوه‌خانه‌ای با مارکس دیدار کرد. آنان در طی گفت‌وگویی ده‌روزه، تصمیم گرفتند در مورد انتشار جزوه‌ای همکاری کنند که کتابی سیصد صفحه‌ای زیر عنوان خانواده مقدس از کار درآمد. پیش از آن که کتاب پایان یابد مارکس از پاریس اخراج و به بروکسل نقل مکان کرد. انگلس نیز بلافاصله به مارکس پیوست و هر دو در سپتامبر ۱۸۴۵ کار نقد هگلیان جوان را به صورت اثر مهمی زیر عنوان ایدئولوژی آلمانی آغاز کردند.

ایدئولوژی آلمانی و آغاز مارکسیسم علمی

برای آشنایی با مارکس، آنچه به ویژه درباره ایدئولوژی آلمانی (۱۸۴۶) اهمیت دارد گسست فکری میان آن و دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ است. در ایدئولوژی آلمانی، چندی پس از دستنوشته‌های ۱۸۴۴ نخستین

عبارت‌بندی به اصطلاح مارکسیسم بالغ به‌پیدایی می‌آید که در آن نظریه‌ی انسان از خود بیگانه که مضمون اصلی دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ بوده است، در این هنگام چونان فرایافتی از فیلسوفان هگلی چپ گم می‌شود و می‌توان گفت که فاقد ارزش می‌گردد. مارکسیسم بالغ در ایدئولوژی آلمانی، به‌جای «خود خویشتن»، جوهر انسانی و عینیت یافتن آن در اشیاء تولید شده و بیگانگی انسان از خویشتن و علاقه‌ی انسان‌محورانه به خودبازشناسی، از روابط اجتماعی، منافع طبقاتی، از کار علیه سرمایه، از پرولتاریا در مقابل بورژوازی سخن می‌گوید، از شیوه‌ها و نیروهای تولید، از زیربنای اقتصادی و روبنای ایدئولوژیک صحبت می‌کند و قوانین علمی را جایگزین نظریه‌های فلسفی می‌سازد.

روش دیالکتیکی

در این ضمن فلسفه‌ی مدرن آلمانی که در امتداد و در ادامه‌ی فلسفه‌ی سده‌ی هژدهم فرانسه شکل گرفته بود، در هگل به اوج خود رسید. به گفته‌ی انگلس طرح دوباره‌ی دیالکتیک چونان عالی‌ترین شیوه‌ی تفکر، بزرگترین مزیت این فلسفه بود. کانت کار خود را با نقد ثبات «منظومه‌ی شمسی نیوتن» و دوام ابدی آن پس از تکان اولیه‌ی معروف که یک‌بار داده شده بود، آغاز کرد و پیدایش خورشید و تمام سیارات از درون توده‌ی سحابی شکل‌گردان را برآیند پروسه‌ای تاریخی اعلام کرد و همزمان نتیجه گرفت که این مبدأ پیدایش مشخص شده برای منظومه‌ی شمسی، مرگ آتی آن را نیز ضروری خواهد ساخت. نظریه‌ی کانت را لایلاس ۵۰ سال بعد با قوانین ریاضی به ثبوت رسانید و سپس ۵۰ سال دیگر گذشت که دوربین طیف‌نما موجودیت چنین توده‌های گازی گدازنده را در فضا با درجات مخلفی از تکاثف ثابت نمود.

این روش نوین آلمانی در نظام هگلی به اوج خود رسید. در این نظام برای نخستین بار کل هستی طبیعی، تاریخی و ذهنی به‌صورت یک فرایند

یا به عبارت دقیق‌تر، چونان جنبش، تغییر و تحول و پیشرفت مدام نمایانده شده است. از این منظر تاریخ نوع بشر دیگر نه چون سیر متلاطم کنش‌های بی‌معنا و خشونت‌آمیز بلکه چونان جریان تکامل خود بشریت در نظر گرفته می‌شود. اگرچه کانت و هگل جامع‌الاطراف‌ترین ذهن دوران خود بودند اولاً به دلیل دامنه‌ی محدود و دانش خویش ثانیاً به جهت دامنه و عمق محدود دانش و دریافته‌های زمانه‌شان در تنگنا بودند. به اینها محدودیت سومی هم باید افزود. هگل یک ایده‌آلیست بود. نزد او اندیشه‌های درون مغزش تصاویر کم‌وبیش انتزاعی فرایندها و اشیاء واقعی نبودند، بلکه برعکس اشیاء و تکامل‌شان فقط تصاویر تحقق یافته‌ی «ایده»‌ای بودند که در جایی از ازل، پیش از آن‌که جهانی در میان باشد وجود داشته است. نظام هگلی از یک سو اصل بنیادی آن درکی بود که تاریخ انسانی را یک فرایند تکاملی می‌دانست که به دلیل همین ویژه‌گی‌اش نمی‌توان در کشف هیچ به اصطلاح حقیقت مطلقى برای آن حدّ نهایی عقلانی قائل شد. از سوی دیگر دستگاهی از معرفت تاریخی و طبیعی که یکبار برای همیشه همه چیز را دریابد با قانون بنیادی منطقی دیالکتیکی در تناقض است. مشاهده‌ی تناقض بنیادی در ایده‌آلیسم آلمانی ضرورتاً منجر به بازگشت به ماتریالیسم و به طریق اولی به پیدایی ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس و دوست و هم‌زم‌اش انگلس شد. از سوی دیگر ماتریالیسم کهن و به ویژه ماتریالیست‌های سده‌ی هژدهم فرانسه به کل تاریخ گذشته همچون انبوه نارسى از ناعقلانیت و آشوب می‌نگریستند. در حالی که درک ماتریالیستی-دیالکتیکی تاریخ در انطباق با تاریخ جامعه از این موضوع آغاز می‌کند که تولید وسایل معیشت زندگی انسان و در کنار آن، مبادله‌ی محصولات تولید شده اساس کل ساخت اجتماعی در هر جامعه‌ای است که در تاریخ به پیدایی آمده است، از این دیدگاه علل نهایی تمامی تغییرات اجتماعی و دگرگونی‌های سیاسی نه در مغز آدمی و نه درک روزافزون انسان‌ها در مورد عدالت و حقیقت جاودانی، بلکه باید در تحولات شیوه‌های تولید و مبادله جست‌وجو گردد.

ماتریالیسم تاریخی

اکنون به بررسی فرایافت مارکس از تاریخ پردازیم که اکنون معمولاً ماتریالیسم تاریخی خوانده می‌شود. ماتریالیسم تاریخی نظریه‌ی اصلی مارکسیسم بالغ را تشکیل می‌دهد که در ایدئولوژی آلمانی (۴۶ - ۱۸۴۵)، مانیفست کمونیست (۱۸۴۸)، پیشگفتار به نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹) و کاپیتال (جلد ۱، ۱۸۶۷) گنجانده شده است.

مراد مارکس از ماتریالیسم تاریخی چیست؟ مارکس به قرائت خودش از ماتریالیسم چونان «ماتریالیسم نوین» اشاره می‌کند که اختلافات خود را از تمامی کاربردهای پیشین واژه‌ی ماتریالیسم نشان دهد. چنان‌که دیدیم، ماتریالیسم نامی است که عرفاً در فلسفه به هر نظریه‌ای داده شده است که ادعا می‌کند واقعیت ذاتاً مادی است.

۱. ماتریالیسم تاریخی در مقابل ماتریالیسم مکانیکی

ماتریالیسم به صورت ماتریالیسم مکانیستی که در سده‌ی هفدهم توسط رنه دکارت (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶) و معاصر او تامس هابز (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸) صورت‌بندی شد، بزرگترین تأثیر تاریخی را در تاریخ عصر نوین بر جای گذارد. این ماتریالیسم در پاسخ به رشد پرشتاب علوم طبیعی به وجود آمد و مدعی شد که واقعیت عبارت از ذرات فیزیکی (مادی) است که بر طبق قوانین مکانیک حرکت می‌کند؛ این قوانین را مکانیک نیوتن (اصول نیوتن ۱۶۸۷) تأیید کرد که عبارت بود از سه قانون حرکت زمینی و آسمانی. از آنجا که ماتریالیسم مکانیستی بر آن است که واقعیت منحصرأ ماده‌ی متحرک است، انکار می‌کند که ذهن یا شعور واقعی است. اما مارکس که هم از ماتریالیسم یونان باستان و هم از ماتریالیسم مکانیستی سده‌ی هفدهم و هژدهم اروپای نوین آگاهی داشت هیچ‌یک از این گونه ماتریالیسم فلسفی را به کار نبرد، زیرا آنها آگاهی و کنش انسانی را فقط برآیند انفعالی محض

حرکت ماده ارزیابی می‌کردند. هیچ‌یک از این نظریه‌های ماتریالیستی، آگاهی انسان و کار هدفمند انسانی را که طبق دیدگاه مارکس، انفعالی نبوده و در دگرگون کردن جهان طبیعت و در فرایند دگرگونی جوهر خود انسان، آفریننده و مولداند، قبول نداشتند.

مارکس بر این باور است که ماتریالیسم خود او به‌خلاف تمامی ماتریالیسم‌های پیشین بر آن است که واقعیت اشیاء مادی نه مستقل از آدمی، که عملاً واقعی است که با کار انسانی در طی تاریخ دگرگون شده است. مارکس در نقد خود به فوئرباخ می‌گوید عیب ماتریالیست‌های پیش از او این است که آنان واقعیت را فقط موضوع مطالعه می‌دانستند درحالی که واقعیت موضوع فعالیت نیز هست. به عبارت دیگر تعبیر و تأویل صحیح جهان کافی نیست باید آن را تغییر داد. مارکس فرایافت خود را از ماتریالیسم تاریخی، چونان ماتریالیسمی از بنیاد نوین و چونان دیدگاهی نوین در فهم تاریخ معرفی می‌کند.

۲. جامعه: زیربنای اقتصادی

ماتریالیسم تاریخی مارکس تولید مادی انسان را چونان زیربنای تاریخ و تولید ذهنی، زندگی معنوی و فرهنگی را معلول آن می‌شناسد. مارکس اصرار دارد که «در فرایافت کلی تاریخ تاکنون این زیربنای واقعی تاریخ» در تولید مادی هرگز پیش از این شناخته نشده است.

آیا مراد مارکس این است که تولید مادی زیربنای واقعی است و تفکر و فرهنگ انسانی تنها معلول آن‌اند؟ مارکس دقیقاً همچون هگل، می‌کوشد کلیدی پیدا کند که ویژگی‌های جامعه‌های انسانی خاص و نیز تغییراتی را که در این جامعه‌ها در طی تاریخ صورت گرفته است تبیین خواهد کرد. پیش از او، هگل برای تبیین ویژگی‌های جامعه‌های انسانی خاص، کلید را در روح مردم که در فرهنگ چونان مجموع اندامواری از سیاست، دین، هنر، فلسفه، موسیقی و حقوق بیان می‌گردد، کشف کرده بود. کلیت انداموار

فرهنگ موردی از سلطه‌ی نظریه‌ی ارگانیسم‌گرایی هگل است؛ طبق این نگرش، هیچ وجهی از زندگی آدمی را نه جداگانه، بلکه تنها چونان بخشی از کلیت اندامواری که به آن تعلق دارد می‌توان فهمید.

مارکس نیز از ارگانیسم‌گرایی هگل پیروی می‌کند. برای مارکس نیز، هر جامعه‌ی خاص کلیتی پیوسته‌ی انداموار است که در آن هیچ بخشی را به‌طور جدا نمی‌توان درک کرد. اما برای فیلسوف ایده‌آلیست، هگل، تبیین وحدت انداموار جامعه‌ی خاصی، در روح مردم که تبلور روح مطلق است قرار دارد. برای ماتریالیسم مارکس اما، به‌خلاف ایده‌آلیسم هگل، تبیین وحدت انداموار جامعه‌ی خاص در بنیاد اقتصادی مادی آن قرار دارد.

مفهوم ساختار اقتصادی یا بنیان اقتصادی جامعه در نگرش مارکس به جامعه و تاریخ تعیین‌کننده است. مارکس با نکته‌ای بنیادی درباره تاریخ تولید آدمی آغاز می‌کند. در حالی که حیوانات نیازهای خود را با آنچه طبیعت فراهم می‌سازد ارضا می‌کنند، آدمیان خودشان باید خوراک و پوشاک و پناهگاه مورد نیاز خود را تهیه و تولید نمایند. بدین‌گونه آدمیان خود باید وسایلی را به‌وجود آورند که بتواند مواد خام طبیعی را به چیزهای مناسب برای نیازهای انسانی‌شان تبدیل کند. و به‌محض آنکه نیازهای اساسی آدمی برآورده شوند، نیازهای تازه‌ای به‌پیدایی می‌آید که با فعالیت مولد روزافزون او ارضا می‌گردد. مقصود مارکس این است که انسان بدین‌گونه تولیدکننده‌ی زندگی مادی رو به گسترش خود می‌باشد. انسان تولیدکننده از لحاظ نیازهایی که قدرت تولید آنها را دارد و از لحاظ وسایل و ادواتی که می‌تواند برای ارضای آن نیازها تولید کند نامحدود است. سرشت آدمی در این فعالیت مولد رو به رشد و نیروی آفریننده‌ی آن متجلی می‌گردد، نیرویی که دائماً جهان مادی و خود او را دگرگون می‌سازد.

در تحلیل مارکس، این فرایند تولید مادی انسان عبارت از سه مؤلفه یا سه عامل است. تولید انسانی بیش از هر چیز به شرایط موجود تولید در

جامعه‌ی خاص بستگی دارد. مراد مارکس از شرایط تولید، چنان شرایطی است که بر تولید انسانی مؤثر است نظیر وضع اقلیمی موجود، جغرافیای طبیعی جامعه، ذخیره‌ی مواد خام، جمعیت محلی. مؤلفه‌ی دوم تولید را مارکس نیروهای مولد و مراد از آن انواع مهارت‌ها، ابزارها، وسایل و فناوری و نیز نوع و اندازه‌ی عرضه‌ی کار که در جامعه موجود است. مؤلفه‌ی سوم و تعیین‌کننده را مارکس روابط تولید می‌خواند و مراد او روابط مالکیت درون جامعه‌ی معین است - به‌ویژه، روابط اجتماعی موجودی که به‌موجب آن جامعه شرایط و نیروهای مولد را سازمان می‌دهد و فرآورده‌ها را در میان اعضای جامعه توزیع می‌کند.

این سه مؤلفه‌ی تولید در هر جامعه‌ی خاص را مارکس بنیان اقتصادی یا زیربنای اقتصادی جامعه و گاه شیوه‌ی تولید می‌خواند که یکی از بارزترین مفاهیم در مارکسیسم بالغ است.

۳. تقسیم‌کار

اما مارکس آنچه بعدها مفهوم تعیین‌کننده‌ای در تحلیل او از بنیان اقتصادی جامعه شد افزود، مفهوم تقسیم کار اوست. تقسیم کار (الف) مفهومی است که مارکس در خوانش خود از آدام اسمیت و سایر نظریه‌پردازان اقتصادی یافت که در نزد او به‌معنای تخصصی شدن کار برای کارآمدی مهارت‌های مختلف مورد نیاز در تولید بود. (ب) اما برای مارکس، تقسیم کار در مشاغل تخصصی برآمده‌ای پلید و ناانسانی دارد، زیرا کارگر را به حوزه‌ی تنگ و محدودی از فعالیت مقید می‌سازد که از آن راه‌گریزی وجود ندارد. در نتیجه کارگر از تکمیل کلیت نیروهای خلاقه‌ی آدمی باز می‌ماند و هرگز نمی‌تواند در تحت چنین تقسیم‌کاری تکامل یابد. مارکس این نکته را به شیوه‌ای بارز در ایدئولوژی آلمانی می‌شکافد:

زیرا به محض آنکه کار تقسیم می‌گردد، هر آدمی حوزه‌ی انحصاری خاصی از فعالیت دارد که بدان اجبار دارد و از آن نمی‌تواند بگریزد. او یک شکارچی، یک ماهی‌گیر، یک چوپان یا منتقد است و اگر نخواهد وسیله معاش خود را از دست دهد، باید در این کار باقی بماند.

تقسیم کار هرکس را - کارگر، حقوق‌دان، کاسب - جهت معاش خود به فعالیت‌های محدودکننده‌ی مخصوص خودش زنجیر کرده است. (ج) اما تقسیم کار باعث شرور اضافی نیز هست. حالت برده‌واری از امور به وجود می‌آورد که در آن هیچ‌کس، دیگر مهار و سایلی را که به وسیله‌ی آنها معیشت خود را تأمین کند، در دست ندارد. (د) وانگهی، روابط تولید جای روابط انسانی را در زندگی انسانی می‌گیرد. افراد انسانی، دیگر برای یکدیگر نه چونان اشخاص، بلکه چونان واحدهای اقتصادی درون فرایند غیرشخصی تولید در جامعه به نظر می‌رسند. (ه) به علاوه، تقسیم کار فرد کارگر را از همکاران خود بیگانه می‌سازد و آنان را در مقابل یکدیگر می‌گذارد زیرا هریک برای درآمد شخصی افزوده کار می‌کند نه به سود اجتماعی یا انسانی.

(و) مهم‌تر از همه، مارکس می‌گوید «تقسیم کار دلالت دارد بر... تقسیم میان سرمایه و کار و شکل‌های متفاوت خود مالکیت.» این تقسیم کاری است که در فرایند تولید میان تولیدکنندگان و صاحبان مواد و نیروهای تولید به وجود می‌آید. این به موقعیتی می‌انجامد که در آن، آنچه یک انسان تولید می‌کند، بخش بزرگتری از آن را انسان دیگری چونان دارایی خصوصی خود تصاحب می‌کند. مارکس می‌گوید در جایی که میان تولیدکننده و مالک تقسیم کار هست، محصول کار دیگر نه به کسی که آن را تولید کرده است بلکه به صاحب غیرمولد آن تعلق دارد. بدین‌گونه تقسیم کار منبع نهاد مالکیت خصوصی است و این به تقسیم طبقاتی میان طبقه‌ی

مالکان و طبقه‌ی تولیدکنندگان می‌انجامد. این دو طبقه در رابطه‌ی سرور - بنده - قرار می‌گیرند؛ طبقه‌ی تولیدکنندگان در موضع بندگان کسانی که صاحب مواد خام و آسیاب‌ها، معادن و کارخانه‌ها هستند و سهم عمده‌ی آنچه را کارگران تولید می‌کنند تصاحب می‌نمایند. مبارزه طبقاتی برآیند اجتناب‌ناپذیر این رابطه است.

چنین است تحلیل مارکسیسم بالغ از بنیان اقتصادی جامعه و کشاکش و دشمنی‌های عمیق ناشی از پایه‌ی اقتصادی هر جامعه‌ی مدنی، که در آن یک طبقه‌ی اجتماعی صاحب مواد و نیروهای تولید است و مهار آنها را در دست دارد. چنان‌که بسیاری از پیروان مارکس گوشزد ساخته‌اند، در مارکسیسم بالغ مفهوم علمی اجتماعی تقسیم کار جایگزین مفهوم فلسفی و ذهنی مارکسیسم اولیه در تبیین مسائل هستی‌آدمی گردیده است.

۴. روبنا

اکنون مارکس از این شرح بنیان اقتصادی به تبیین خود از حیات فرهنگی جامعه رهسپار می‌شود. ادعای او این است که بنیان اقتصادی جامعه کل قلمرو فرهنگ را مشروط یا تعیین می‌کند. وی در قطعه‌ای مشهور در پیشگفتار به نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹) می‌نویسد:

انسانها در تولید اجتماعی حیات خود، وارد روابط معینی می‌شوند که اجتناب‌ناپذیر و مستقل از اراده‌ی آنان است، یعنی روابط تولیدی که با مرحله‌ی معینی از تکامل نیروهای مولد مادی‌شان منطبق است. مجموع این روابط تولید ساختار اقتصادی جامعه، زیربنای واقعی را تشکیل می‌دهد که بر آن روبنای حقوقی و سیاسی متناظر با شکل‌های معینی از آگاهی اجتماعی برپا می‌شود. شیوه‌ی تولید حیات مادی، فرایند حیات اجتماعی، سیاسی و فکری را به‌طور کلی مشروط می‌سازد. نیروهای مولد مادی جامعه

در مرحله‌ی معینی از ت کامل‌شان با روابط تولید موجود یا - آنچه جز بیان قانونی همان چیز نیست - با روابط مالکیتی که درون آن تاکنون اندر کار بوده‌اند وارد تضاد می‌شوند. این روابط که زمانی شکل‌های تکامل نیروهای مولد بودند، اکنون به پابندهای آنها تبدیل می‌گردند. آنگاه دورانی از انقلاب اجتماعی آغاز می‌شود. با تغییر در بنیاد اقتصادی، کل روبنای عظیم به سرعتی بیش یا کم دگرگون می‌شود. (گزیده‌ی آثار، سه جلد، مسکو ۱۹۷۳)

در اینجا ما مشهورترین عبارت‌بندی مارکس را از نگرش او داریم که فرهنگ انسانی چنان‌که هگل عقیده داشت زیر حاکمیت ایده‌ها، اعتقادات فلسفی یا دینی کهن‌تر نیست، بلکه روبنایی است که زیرساخت موجود، شیوه‌ی اقتصادی تولید آن را تعیین می‌کند. در عبارت مشهور مارکس نقل قول بالا به این نتیجه می‌رسد:

این آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آنان را تعیین می‌کند، بلکه برعکس هستی اجتماعی آنان است که آگاهی‌شان را تعیین می‌کند.

تمامی تصورات - تمامی تفکر انسانی در حوزه‌های دین، فلسفه، سیاست، حقوق و اخلاق - به‌واسطه‌ی بنیان اقتصادی جامعه و به‌ویژه به‌واسطه‌ی تقسیم طبقاتی درون آن مشروط می‌شوند. نگرش‌های مسلط در اخلاق، سیاست، دین، حقوق و فلسفه و هنر هر جامعه تصورات طبقه‌ی اقتصادی مسلط‌اند. عبارت زیر گزیده‌ترین عباراتی است که در ایدئولوژی آلمانی آمده است:

ایده‌های طبقه‌ی حاکم در هر عصری، ایده‌های حاکم، یعنی ایده‌های طبقه‌ای است که نیروی مادی حاکم بر جامعه و در عین حال نیروی معنوی حاکم بر آن است. طبقه‌ای که وسایل مادی تولید را در اختیار دارد، مهار وسایل تولید ذهنی را نیز در دست

دارد... تصورات حاکم چیزی بیش از بیان آرمانی روابط مادی مسلط نیستند...

ما به یکی از سهمگین‌ترین کمک‌های مارکس به تفکر جهان مدرن رسیده‌ایم - که چیزی کمتر از این ادعای او نیست که تصورات مسلط در تمامی عرصه‌های تفکر انسانی تحریف و وارونه‌سازی حقیقت است. آنها واقعیت را نه آنچنان که فی الواقع در جامعه‌ی خاص هست، بلکه برعکس، از دیدگاه طبقه‌ی اقتصادی مسلط و ستمگر جلوه‌گر می‌سازند.

مارکس بر این باور است که باید برای هرکس بی‌واسطه بدیهی باشد که آنچه او کشف کرده است حقیقت دارد - که حیات ذهنی چیزی جز روبنایی که به واسطه‌ی زیربنای (اقتصادی) واقعی تعیین می‌شود نیست و در هر جامعه‌ای که در آن کشاکش طبقاتی هست، تصورات و ارزش‌های فرهنگی مسلط، تصوراتی هستند که منافع اقتصادی طبقه مسلط را بازتاب می‌دهند. او می‌پرسد:

آیا این نیاز به مکاشفه‌ی عمیق دارد که درک کنیم تصورات، نگرش‌ها و فرایافت‌ها و در یک کلمه، شعور انسان با هر تغییر در شرایط هستی مادی‌اش، در روابط اجتماعی‌اش و در حیات اجتماعی‌اش تغییر می‌کند؟

این فرایافتِ روبنای فرهنگی - دین، فلسفه، حقوق، اندیشه‌ی سیاسی، اخلاق، هنر - به منزله‌ی وارونه‌ساز و مسخ‌کننده حقیقت درباره واقعیت اجتماعی در جهت منافع طبقه‌ی اجتماعی خاص، پایه‌ی مفهوم بسیار نافذ مارکس در مورد ایدئولوژی را تشکیل می‌دهد.

سنجش

اکنون بی‌مناسبت نیست متذکر شویم همان‌گونه که لوسین گلدمن گفته است: «اشتباه خواهد بود اگر به‌پیروی از برخی «مارکسیست‌ها» اظهارنظرهای مارکس را چونان حقیقتی مقدس و تغییرناپذیر تلقی کنیم. در آثار مارکس نیز همچون آثار کانت و هگل بسیاری اندیشه‌های زنده که هنوز کاملاً معتبراند در کنار اندیشه‌های دیگری یافت می‌شوند که مشروط به اوضاع و احوال تاریخی زمان او بوده و اکنون منسوخ گردیده‌اند.» با این همه، کمک مارکس به فرهنگ فکری و سیاسی غیرقابل انکار است و باید آن را بازساخت: مفاهیم او درباره بنیادهای اقتصادی جامعه، طبقات اجتماعی، ایدئولوژی، سرمایه‌داری و فرهنگ آن، و تأثیر اجتماعی، اقتصادی و شرایط تاریخی بر زندگی و تفکر انسانی شایان توجه است. مارکس را باید چونان فیلسوف، اقتصاددان سیاسی و پایه‌گذار جامعه‌شناسی و تاریخ فکری به‌شمار آورد. تفکر او فرهنگ فکری و هستی‌سیاسی سده‌ی بیستم را دگرگون کرده است.

فرهنگ فلسفه در مورد مارکس چنین می‌نویسد:

کارل مارکس (۸۳ - ۱۸۱۸) بنیادگذار سوسیالیسم علمی، فلسفه‌ی ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی، اقتصاد سیاسی علمی، رهبر سیاسی جنبش طبقه کارگر اروپا در سال‌های ۴۰ سده‌ی نوزدهم است. او در ۱۸۳۵ در زادگاه خود دوره‌ی دبیرستان را به پایان برد و سپس عازم دانشگاه بن و برلن شد. در آن زمان جهان‌بینی او تازه داشت شکل می‌گرفت. گرایش به چپ در فلسفه‌ی هگل به تحول روحی و فکری مارکس یاری رساند. او در ضمن هواداری از اندیشه‌های دموکراسی انقلابی، در میان هگلیان چپ موضع تندرویی اتخاذ کرد. نخستین اثر، پایان‌نامه‌ی دکترای فلسفه‌ی او اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکری و اپیکور در ۱۸۴۱

بود. مارکس به رغم مواضع ایده‌آلیستی آن زمان خود در فلسفه، استنتاج‌های بنیادی و مؤثقی از فلسفه‌ی هگل ارائه می‌دهد. او در ۱۸۴۲ به عضویت هیأت تحریریه روزنامه راینیشه تسایتونگ و سپس به سردبیری آن منصوب شد. مارکس روزنامه را به ارگان دموکراسی انقلابی تبدیل کرد. در طی فعالیت‌های عملی و پژوهش‌های نظری خویش مارکس با فلسفه‌ی هگل به سبب گرایش‌های سازشکارانه و استنتاج‌های محافظه‌کارانه و تضاد میان اصول آن با مناسبات اجتماعی واقعی و وظایف دگرگون ساختن آن مناسبات - درگیر شد. در این درگیری با هگل و هگلیان جوان مارکس به موضع ماتریالیستی تغییر جهت داد. در این فرایند، شناخت‌اش از تحولات اجتماعی واقعی و فلسفه‌ی فوئرباخ نقش تعیین‌کننده داشت. واپسین دگرگونی در جهان‌بینی مارکس با تغییر موضع طبقاتی‌اش و با عبور از دموکراسی انقلابی به کمونیسم (۱۸۴۴) صورت گرفت. این دگرگونی در تفکر او با گسترش مبارزه‌ی طبقاتی در اروپا، مشارکت در مبارزه‌ی انقلابی در پاریس پس از مهاجرت از آلمان پس از توقیف رابینشه تسایتونگ، با مطالعه‌ی اقتصاد سیاسی و تاریخ و آشنایی با سوسیالیسم تخیلی فراهم شد. موضع جدید او در دو مقاله‌ای انتشار یافت که وی در سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی زیر عنوان نقدی بر فلسفه‌ی حق هگل و مسأله یهود نوشت. مارکس در اینجا برای نخستین بار از نقش تاریخی پرولتاریا و اجتناب‌ناپذیری انقلاب اجتماعی و ضرورت ترکیب جنبش طبقه کارگر با یک جهان‌بینی علمی سخن می‌گوید. در این زمان مارکس و انگلس با یکدیگر آشنا شده و با همکاری یکدیگر آغاز به تدوین نظام‌مند جهان‌بینی نوین خویش کرده بودند. ثمره‌ی پژوهش علمی و اصول عمده نظریه‌ی نوین در آثار زیر تعمیم یافت:

دست‌نوشته‌های فلسفی-اقتصادی (۱۸۴۴)، خانواده‌ی مقدس (۱۸۴۵)، ایدئولوژی آلمانی، که با همکاری انگلس نوشته شده است، تزهایی درباره فوئرباخ (۱۸۴۵) و نخستین اثر مارکسیسم بالغ؛ فقر فلسفه (۱۸۴۷). مارکس که در ۱۸۴۷ در بروکسل می‌زیست به یک انجمن تبلیغی مخفی به نام اتحادیه‌ی کمونیست‌ها پیوست و نقش فعالی در کنگره دوم اتحادیه‌ی مزبور ایفا کرد. به تقاضای کنگره مارکس و انگلس مانیفست مشهور حزب کمونیست را نوشتند (۱۸۴۸)، که در آن تدوین مارکسیسم را تکمیل نمودند. این اثر خطوط اساسی جهان‌بینی نوین، ماتریالیسم در قلمرو زندگی اجتماعی و دیالکتیک به مثابه جامع‌ترین و عمیق‌ترین دکترین تکامل، نظریه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی و نظریه‌ی نقش تاریخی - جهانی پرولتاریا - سازنده‌ی جامعه‌ی کمونیستی نوین را دربر می‌گیرد. ماتریالیسم دیالکتیک و تاریخی غلبه بر سرشت متافیزیکی ماتریالیسم پیش از مارکسیسم و تأملی بودن ذاتی‌اش، و درک ایده‌آلیستی تاریخ را ممکن ساخت.

فعالیت‌های مارکس با جانبداری و آشتی‌ناپذیری با هرگونه عقب‌گردی از نظریه علمی مشخص می‌شود. مارکس ضمن انقلابی بودن در عرصه‌ی علم، نقش فعالی نیز در مبارزه آزادی‌بخش پرولتاریا داشت. در طی انقلاب ۴۹ - ۱۸۴۸ در آلمان او در صف مقدم مبارزه‌ی سیاسی گام برمی‌داشت. او پس از ۱۸۴۹ پس از اخراج از آلمان از ۱۸۴۹ در تمام عمر در لندن اقامت گزید. پس از انحلال اتحادیه (۱۸۵۲) مارکس به فعالیت‌های خود در جنبش پرولتری از جمله تشکیل بین‌الملل اول (۱۸۶۴) ادامه داد. او در این سازمان فعال بود و از نزدیک پیشرفت جنبش انقلابی را در همه‌ی کشورها دنبال می‌کرد و علاقه ویژه‌ای به روسیه داشت. او تا آخرین روز عمر خود در جریان رویدادهای معاصر خود بود. این

مواد و مصالح لازم را برای گسترش نظریه‌اش تأمین می‌کرد. تجربه‌ی انقلاب‌های بورژوایی ۴۹ - ۱۸۴۸ در اروپا اهمیت زیادی برای تحول نظریهٔ انقلاب سوسیالیستی و مبارزه طبقاتی و ایده دیکتاتوری پرولتاریا، راه‌کارهای پرولتاریا در انقلاب بورژوایی، ضرورت اتحاد کارگر و دهقان (مبارزه‌ی طبقاتی در فرانسه، ۱۸۵۰) نابودی اجتناب‌ناپذیر ماشین دولتی بورژوایی (۱۸ برومر لویی بناپارت، ۱۸۵۲) داشت. مارکس در بررسی تجربه‌ی کمون پاریس (جنگ داخلی در فرانسه ۱۸۷۱)، شکل دولتی دیکتاتوری پرولتاریا و اقدامات متخذه به وسیله‌ی نخستین قدرت دولتی پرولتاریا را کشف کرد. مارکس در نقد برنامه‌ی گوتا (۱۸۷۵)، نظریه‌ی کمونیسم علمی را گسترش بیشتر داد. او که علاقه‌ی اصلی‌اش به حوزه اقتصاد سیاسی بود، تمام عمر خود را وقف اثر بنیادی‌اش کاپیتال کرد. جلد نخست آن در ۱۸۶۷، جلد دوم در ۱۸۸۵ و جلد سوم در ۱۸۹۴ توسط انگلس انتشار یافت. اهمیت فلسفی کاپیتال بی‌نظیر است. باید گفت این کتاب تجسم درخشان روش دیالکتیکی تحقیق است. مارکس در دیباچه‌اش بر اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹) یکی از آثار پیشین‌اش در اقتصاد، چکیده‌ی دقیقی از جوهر درک ماتریالیستی تایخ ارائه داد. در کاپیتال این درک، از مرحله‌ی فرضیه به علم عبور کرد.

فصل ۳۲

تحول فلسفه‌ی تجربه‌گرا به پوزیتیویسم و پراگماتیسم

۱. پوزیتیویسم

پوزیتیویسم یا مثبت‌گرایی گرایشی در فلسفه‌ی نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم-بیستم است که سرشت جهان‌بینانه‌ی فلسفه را انکار می‌کند، مسائل سنتی فلسفه (رابطه‌ی شعور با هستی و جز آن) را زیر عنوان «متافیزیکی بودن» و تحقیق‌ناپذیری تجربی مردود می‌شناسد. پوزیتیویسم می‌کوشد یک روش‌شناسی یا «علم منطق»ی به وجود آورد که فراسوی تضاد میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم قرار گیرد. یکی از اصول عمده‌ی روش‌شناسی پوزیتیویستی، پدیده‌گرایی افراطی آن است که به موجب آن وظیفه‌ی علم این است که به توصیف ناب داده‌های واقعی اکتفا کند نه آن‌که به تبیین آن بپردازد. به عبارت بهتر فلسفه باید ادعای نیل به شناخت را غیر از طریق اثبات تجربی و علمی کنار گذارد زیرا شناخت واقعی در درون مرزهای علم قرار دارد.

ادعای پوزیتیویستی «خنثی‌گرایی» و «بی‌طرفی» در فلسفه ریشه‌های عمیق اجتماعی خود را دارد. مهم‌ترین آن ناشی از رویکرد متناقض طبقه حاکم با علوم تخصصی است: از یک سو، در گسترش علوم طبیعی که بدون

آن تکامل تولید ناممکن است، ذینفع و از این رو علاقه‌مند است، و از سوی دیگر با استنتاج‌های فلسفی از آن، که فراسوی محدوده‌ی نظریه‌های طبیعی-علمی است و ایده‌ی ابدیت جامعه، طبقاتی را نفی می‌کند، مخالف است. بنیادگذار پوزیتیویسم یا مثبت‌گرایی اگوست کنت بود که این اصطلاح را در فلسفه وضع کرد. پوزیتیویسم یا مثبت‌گرایی بر آن است که الف) هرگونه دانش درباره امور واقع بر داده‌های مثبت تجربه استوار است. ب) حیطه‌ی منطق ناب و ریاضیات ناب، فراتر از حیطه‌ی امور واقع است. این دو نکته پوزیتیویسم به دیوید هیوم تجربه‌گرای بنیادستیز برمی‌گردد که همین چکیده را در باز نمود اثر کوتاهی به نام تحقیق درباره فهم انسانی بیان کرده است که ضمناً نمودار وضع پوزیتیویسم حلقه‌ی وین نیز هست:

هنگامی که کتابخانه‌ها را درمی‌نوردیم، و کتاب‌هایی را مرور می‌کنیم که آن اصول را تعقیب کرده‌اند، چه ویرانی‌ها باید به‌بار آوریم... جلدی از الاهیات یا متافیزیک مدرسی را برمی‌داریم و بگذار بپرسم: آیا این استدلالی انتزاعی راجع به کمیت یا عددی را در خود گنجانده است؟ نه. آیا حاوی استدلالی تجربی درباره امور واقع و هستی نیست؟ نه. پس آن را به شعله‌ها بسپار زیرا محتوای آن چیزی جز سفسطه و پندار باطل نتواند بود.

به لحاظ تاریخی، تکامل مثبت‌گرایی سه مرحله را طی کرد. نمایندگان پوزیتیویسم نخستین عبارت بودند از اگوست کنت، لیتره و لافیت (فرانسه)، جان استوارت میل و اسپنسر (انگلستان). جای اصلی در پوزیتیویسم «نخستین» به جامعه‌شناسی تعلق داشت (ن.ک. به نظریه‌ی ارگانیسم جامعه توسط اسپنسر) که موضوع آن اثبات سرشت طبیعی و سرمدی سرمایه‌داری بود. این همراه بود با مسائل نظریه‌ی شناخت قوانین عام تاریخی تکامل آن (کنت) و منطق (میل) که با روح تجربه‌گرایی و پدیده‌گرایی افراطی حل شد.

ظهور پوزیتیویسم «دوم» - امپریوکریتی‌سیسم یا نقد تجربه - به سال‌های ۷۰ تا ۹۰ سده‌ی نوزدهم برمی‌گردد و با نام‌های ماخ و آوناریوس عجین است، که حتا با شناسایی صورتی اشیاء عینی - واقعی مختص پوزیتیویسم نخستین مخالفت کردند. در ماخ‌گرایی، مسائل شناخت از دیدگاه روانشناسی‌گرایی افراطی تعبیر می‌شود که با سوپرکتیویسم (ذهنی‌گرایی) همراه است.

پیدایش و شکل‌گیری پوزیتیویسم «سوم» با فعالیت «محفل وین» (نوراث، کارناپ، شلیک، فرانک و دیگران) و «انجمن برلین برای فلسفه علمی» (رایشنباخ، کراوس و دیگران) همبسته بود که تلفیقی از گرایش‌های گوناگون به وجود آوردند. از آن جمله است اتوم‌گرایی منطقی، پوزیتیویسم منطقی، معناشناسی عمومی (اپوریشنالیسم یا عمل‌گرایی و پراگماتیسم یا مصلحت‌گرایی). جای اصلی در پوزیتیویسم «سوم» را مسائل فلسفی زبان، منطق نمادین، ساختار پژوهش علمی و جز آنها اشغال کرد. نمایندگان پوزیتیویسم «سوم» ضمن نكوهش از روانشناسی‌گری، مسیر آشتی «منطق علم» با ریاضیات، مسیر صورت‌بندی مسائل معرفت‌شناسی را در پیش گرفتند.

نمایندگان پوزیتیویسم نخستین اگوست کنت و جان استوارت میل بودند که در زیر به شرح زندگی و اندیشه‌ها و آثار هریک به اختصار اشاره می‌کنیم.

الف) اگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷) فیلسوف فرانسوی بنیادگذار پوزیتیویسم. او در سال ۱۸۱۸-۲۴ منشی و همکار سن‌سیمون فعال و متفکر اجتماعی فرانسوی که مارکس او را در زمره‌ی سوسیالیست‌های خیالگرا توصیف کرده است، بود. آموزه‌ی بنیادی «فلسفه مثبت‌گرایی» کنت این درخراست بود که علم، خود را به توصیف نمود ظاهری پدیده‌ها محدود کند. کنت در تقویت این آموزه می‌افزود که آموزش جوهر پدیده‌ها را باید لغو کرد. کنت می‌کوشید بدنه‌ی پهناور داده‌های فراآمده از علم

طبیعی را تلفیق کند اما به اتکاء جهان‌بینی فلسفی‌اش (ایده‌آلیسم ذهنی و ندانم‌گویی)، کوشش او به تحریف علم انجامید. کنت شناخت طبیعت را برحسب سه مرحله توصیف می‌کرد که هریک از آنها با سنخ معینی از جهان‌بینی مطابقت داشت: مرحله‌ی الاهیات، مرحله‌ی متافیزیک، و مرحله‌ی مثبت.

در مرحله‌ی نخستین - الاهیات انسان می‌کوشید پدیده‌های گوناگون را به نیروهای فراطبیعی یا خدا نسبت دهد. جهان‌بینی متافیزیکی مورد نظر کنت، تغییر شکل الاهیات است که طبق آن مبنای تمامی پدیده‌ها را باید در جوهرهای متافیزیکی مجرد جست‌وجو کرد. به دنبال جهان‌بینی‌های الاهی و متافیزیکی نوبت به مرحله‌ی سوم - «روش مثبت» رسید که «شناخت مطلق» (یعنی ماتریالیسم و ایده‌آلیسم عینی) را مردود شمرد. این صورت‌بندی سه مرحله‌ای، تاریخ علم و فلسفه را تحریف می‌کرد. بر وجه مثال، طبقه‌بندی پیشنهادی کنت در محاسبه‌ی دوره‌ی کاملی از تکامل تفکر انسانی - یعنی دوره‌ی باستان ناتوان بود. بر روی هم، آموزه‌ی کنت تعریف ناسفته‌ی دیالکتیک سه مرحله‌ای وام گرفته از سن سیمون بود. کنت صورت‌بندی سه مرحله‌ای خود را در طبقه‌بندی علوم و سامان دادن تاریخ مدنی به کار برد. او در جامعه‌شناسی‌اش (اصطلاح پیشنهادی کنت) از یک برداشت زیست‌شناسی غیرعلمی برای تبیین جامعه استفاده کرد. ایده‌ی اصلی آموزه‌ی جامعه‌شناسی او این ادعا بود که جست‌وجوی تغییر نظام طبقاتی به وسایل انقلابی بی‌فایده است. بنا به نظر کنت، سرمایه‌داری، تاریخ تحول انسان را به اوج می‌رساند و هماهنگی اجتماعی می‌تواند با تبلیغ دین «جدید»ی که اعتقاد به یک هستی متعال انتزاعی (بشریت به طور کلی) به جای ایمان به خدایی مشخص را می‌نشانند، فراهم آید. چون دیانت مستلزم تصدیق به وجود یگانه‌ای است برتر از همه کس که کلیه‌ی امور زندگانی مردم تابع او شود در این مرحله‌ی تحقیقی و مثبت که به سر می‌بریم چنین وجودی جز انسانیت نتواند بود. خلاصه این‌که

مقدس‌ترین تکالیف و نیز بالاترین سعادت‌ها غیرپرستی است.

ب) جان استیوارت میل (۷۳-۱۸۰۶)، فیلسوف، منطق‌دان و عالم اقتصادی، از نمایندگان یوزیتیویسم بود. آثار اصلی‌اش: دستگاه منطق (۱۸۴۳)، اصول اقتصاد سیاسی (در ۲ جلد، ۱۸۴۸) سودگرایی (۱۸۶۴) است. او در فلسفه پیرو هیوم، بارکلی و اگوست کنت بود. میل ماتریالیسم و ایده‌آلیسم را به مثابه دو قطب «متافیزیکی» تلقی می‌کرد و ماده را چونان «امکان دائمی احساس» می‌دانست. او غیر از ادراک و وجدان به حقیقتی قائل نیست و حقیقت را منحصر به اعمال و حیات روح می‌داند. اشیاء بیرون از ادراک شدن‌شان وجود ندارند. انسان تنها پدیدارها و احساس‌ها را درک می‌کند و نمی‌تواند فراسوی آنها برود. در منطق، میل شاخص‌ترین نماینده‌ی استقراگرایی ناب بود. او با انکار قیاس چونان روش تحصیل دانش نوین، یک‌سویه و به گونه‌ای متافیزیکی در نقش استقراء غلو می‌کرد. او روش پژوهش استقرایی پیوندهای علی را پروراند. در اخلاق، میل زیر تأثیر سودگرایی بنتمام بود. در اقتصاد سیاسی وی نظریه‌ی عامیانه‌ی هزینه-قیمت را جایگزین نظریه‌ی کار-ارزش ریکاردو کرد. او از نظریه‌ی جمعیت مالتوس نیز دفاع نمود.

یوزیتیویسم دوم به امپریوکریتی‌سیسم (نقد تجربه)، به سال‌های ۷۰ تا ۹۰ سده‌ی نوزدهم برمی‌گردد و با نام‌های کسانی چون ماخ و آوناریوس عجین است.

الف). ارنست ماخ (۱۸۳۸-۱۹۱۶)، فیزیکدان و فیلسوف اتریشی و یکی از بنیادگذاران امپریوکریتی‌سیسم است. ماخ بر این باور بود که اشیاء «کلافی از احساس‌ها» هستند و بدین‌گونه این تعریف را در مقابل ماتریالیسم فلسفی گذاشت. او با پیروی از فلسفه‌ی هیوم مفهوم علیت، ضرورت و جوهر را به این دلیل که در «تجربه» وارد نمی‌شوند مردود شمرد. مطابق اصل ماخی صرفه‌جویی یا اقتصاد تفکر، توصیف جهان تنها باید شامل «عناصر خنثای تجربه» باشد؛ فقط این «عناصر» (که میل آنها را

با احساس‌ها یکی می‌دانست) و پیوندهای کارکردی‌شان، واقعیت دارند. ماخ تمایز میان امر فیزیکی و امر روانی را به آنچه او «رابطه‌ی کارکردی» می‌خواند فرومی‌کاست، که در آن «عناصر» مورد بررسی قرار می‌گیرند؛ به نظر او بررسی فیزیکی متضمن تحلیل رابطه‌ی فیما بین «عناصر» است؛ و بررسی روانشناختی، تحلیلی از روابط ارگانیسم انسانی با «عناصر» آنهاست. ماخ به مفاهیم چونان نمادهای دال بر «کلاف‌های احساس‌ها (اشیاء)» می‌نگرد و علم به‌طور کلی را چونان مجموعه‌ی فرضیه‌هایی می‌داند که می‌تواند جایگزین مشاهده‌ی مستقیم شوند. فلسفه‌ی وی در شکل‌گیری نوپوزیتیویسم تأثیر به‌سزایی داشت.

ب) ریشارد آوناریوس (۹۶-۱۸۴۳)، فیلسوف سوئیسی از مکتب ایده‌آلیستی ذهنی، یکی از نخستین نمایندگان امپریو-کرییتی‌سیسم و استاد دانشگاه زوریخ بود. جنبه‌ی اصلی فلسفه‌ی او مفهوم تجربه است که تصور می‌شود تضاد میان آگاهی و ماده، امر فیزیکی و روانی را از میان بردارد. آوناریوس نظریه‌ی ماتریالیستی شناخت را که به نظر وی چونان درون‌افکنی یعنی ادغام جهان بیرونی با دنیای روان است، مورد انتقاد قرار داد. او همچنین از نظریه‌ی هماهنگی اساسی ذهن و عین یعنی وابستگی دومی به اولی پشتیبانی کرد. لنین در ماتریالیسم و امپریوکرییتی‌سیسم خود نظرات ماخ و آوناریوس را بی‌پایه و ناسازگار با داده‌های علم طبیعی خواند. ظهور و تشکیل پوزیتیویسم سوم با فعالیت محفل وین، با تلفیقی از گرایش‌های گوناگون نظیر اتوم‌گرایی منطقی، پوزیتیویسم منطقی، معناشناسی عمومی (عمل‌گرایی و مصلحت‌گرایی) نیز با این گرایش‌ها نزدیک‌اند توأم بود. جای اصلی در پوزیتیویسم «سوم» را مسائل فلسفی زبان، منطق نمادین، ساختار پژوهش‌های علمی و جز آنها اشغال کرد که در فصل‌های بعدی به آن پرداخته خواهد شد.

۲. پراگماتیسم

گرایشی گسترده در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی مدرن که بنیادگذاران آن سه فیلسوف امریکایی چارلز پی‌یرس (۱۸۳۹-۱۹۱۴) و ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) و جان دیویی (۱۸۵۹-۱۹۵۲) بودند. اصطلاح «اصل مصلحت‌گرایی» هسته‌ی فلسفه‌ی پراگماتیسم است که ارزش حقیقت را با فایده‌ی عملی آن تعیین می‌کند (پی‌یرس). در آثار ویلیام جیمز، پراگماتیسم هم به مثابه‌ی روش حل مناقشه‌های فلسفی در مقایسه‌ی «نتایج عملی» یک نظریه و هم چونان نظریه‌ای درباره حقیقت صورت‌بندی می‌شود: «حقیقت باید چیزی باشد که ما را بهتر هدایت کند، چیزی که بهتر از همه با هر جزء زندگی جور درآید و با مجموعه‌ی مقتضیات تجربه تلفیق گردد...» پراگماتیسم با آغاز از تجربه‌گرایی بنیادی و درک حقیقت به مثابه‌ی فایده‌ی عملی؛ خدا را نیز برای مقاصد عملی می‌پذیرد و «غیر حقیقی دانستن این مفهوم را که از نظر پراگماتیک این‌گونه موفق بوده است بی‌معنا می‌داند» (ویلیام جیمز).

در نزد جیمز روش پراگماتیک پیش از هر چیز روشی است برای حل مناقشه‌های متافیزیکی که در غیر این صورت می‌توانند پایان‌ناپذیر باشند. آیا جهان واحد است یا کثیر؟ مقدر است یا آزاد؟ مادی یا روحی است؟ این‌ها مفاهیمی هستند که هر کدام ممکن است درباره جهان صادق باشند یا نباشند؛ و نزاع بر سر چنین مفاهیمی پایان‌ناپذیر است. روش پراگماتیکی در چنین مواردی عبارت از کوشش برای تفسیر هر مفهومی به کمک ردگیری پیامدهای عملی مربوط به آن است. اگر این یا آن مفهوم صحیح باشد چه تفاوت‌های عملی در بین خواهد بود؟ اگر هیچ‌گونه تفاوت عملی یافت نشود در این صورت بدیل‌های مختلف عملاً دارای یک معنا هستند و بنابراین نزاع بر سر آنها بی‌هوده است. هرگاه مناقشه‌ای جدی باشد ما باید بتوانیم تفاوت عملی‌ئی را که در اثر محق بودن این یا آن طرف مناقشه حاصل می‌شود نشان دهیم.

درکی ذهنی از «عمل» و حقیقت، پراگماتیسم را به تعریف مفهومی همچون یک «ابزار» عمل (دیویی) و شناخت همچون مجموعه‌ی «حقایق» ذهنی (اومانیسیم شیلر) رهنمون می‌گردد. ولی پراگماتیسم فایده‌گرایی عملی را نه تأیید حقیقت عینی با معیار عمل بلکه آن چیزی می‌داند که به علایق فرد پاسخ می‌دهد.

به گفته‌ی شیلر: حقیقت آن چیزی است که «کار کند و مؤثر باشد». دیویی می‌گوید حقیقت چیزی است که تولید «رضایت» کند. ویلیام جیمز نیز می‌افزاید: «به‌طور خیلی خلاصه، حقیقی فقط چیزی است که در طرز تفکر ما مصلحت است، درست به همان‌گونه که صحیح فقط همان چیزی است که در شیوه‌ی رفتار ما مصلحت است... ما امروز ناچاریم با حقایقی زندگی کنیم که امروز می‌توانیم کسب کنیم و آماده باشیم فردا آن را باطل اعلام نماییم... الزام ما به جست‌وجوی حقیقت جزئی از الزام ما به انجام هرآن چیزی است که نافع باشد. منافی که تصورات صحیح به‌بار می‌آورند، یگانه دلیل وظیفه‌ی ما در پیروی از آنهاست...»

در تبیین واقعیت، پراگماتیسم دیدگاه «تجربه‌گرایی بنیادی» را اتخاذ می‌کند که با «امپریو-کرییتی‌سیسم» رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. واقعیت عینی در پراگماتیسم با «تجربه» همسان گرفته می‌شود و تقسیم شناخت به ذهنی و عینی فقط درون تجربه صورت می‌گیرد.

در منطق، پراگماتیسم به صورتی آشکار در آثار جیمز و به گونه‌ای تلویحی در آثار دیویی با درخواست ایجاد منطقی برای تحقیق علمی، به قوانین و شکل‌های منطق همچون جعلیات مفید می‌نگرد. پراگماتیسم در اخلاق به بهبودگرایی جهان‌صحّه می‌گذارد و در جامعه‌شناسی میان پرستش «شخصیت‌ها» و حمایت از دموکراسی بورژوایی (دیویی) تا دفاع یگراست از نژادپرستی و فاشیسم (ف. س. شیلر) نوسان می‌کند.

این یا آن شکل پراگماتیسم فلسفه‌ی اصلی و ویژگی‌نمای مردم امریکا بوده و هست. نگرش و شیوه‌ی تفکر پراگماتیک ریشه‌های عمیقی در

شرایط خاص تکامل تمدن و فرهنگ بورژوازی در امریکای شمالی داشت. این نگرش فلسفی به مثابه نظریه‌ی تمایزی در آستانه‌ی سده‌ی بیستم پدید آمد، به مثابه بیانگر و ابزار فلسفی لیبرالیسم طبقه متوسط که به لحاظ سیاسی در اعتراض‌های ترقی خواهانه علیه سلطه‌ی پول‌سالاری تجسم یافت. اندیشه‌های اصلی آن از رویدادها، نیروها و نظرات جنبش‌های بورژوا-دموکراتیک جهان غرب و نخستین انقلاب امریکا ریشه گرفت، نظریه‌ی شناخت آن زیر تأثیر جان لاک بود. برداشت آن از جامعه چون بر قراردادی اجتماعی استوار بود که می‌توانست به رضایت همه‌ی شهروندان به الگویی دیگر درآید در اندیشه‌های راجر ویلیام، روسو، پین، جفرسون و مدافعان مشابه آیین «حقوق طبیعی» ریشه داشت. برنامه‌ی سیاسی آن به آرمان‌هایی گریز می‌زد که در «اعلامیه‌ی استقلال» انعکاس یافته بود.

پراگماتیسم، در تبارشناسی عقیدتی‌اش، اساساً شاخه‌ی روزآمد شده‌ی سنتی تجربه‌گرایانه است که جریان اصلی فلسفه در میان ملل انگلیسی زبان در مدت سه سده بوده است. تجربه‌گرایی، پراگماتیسم و ابزارانگاری یا نوع دیگر آن کاربردگرایی نماینده‌ی سه مرحله‌ی متوالی در تکامل طرز فکر واحدی است. تجربه‌گرایی خاستگاه، شکل جنینی و کلی‌ئی بود که پراگماتیسم از آن بیرون آمد، در حالی که ابزارانگاری دیویی عالی‌ترین بیان پراگماتیسم است.

چرا و چگونه پراگماتیست‌ها تجربه‌گرایی بریتانیایی را به صورت تازه‌ای درآوردند؟

بدنه‌ی نظریه‌ی تجربی که به بنیادگذاران پراگماتیسم در پایان سده‌ی نوزدهم رسید از عیوب آشکار در دیدگاه آنان رنج می‌برد. پراگماتیست‌هایی چون جیمز و دیویی که مدت‌ها بعد از تجربیان آمدند، کوشیدند این عیوب را بدون فرارفتن از مرزهای تجربه‌گرایی اصلاح کنند. مثلاً دیویی در صدد تهیه‌ی پایه‌ی پویاتری برای نظریه‌ی شناخت تجربی با کمک داروینیسم،

روانشناسی جیمز و نگرش‌های وام گرفته از هگل برآمد. دو دیگر آن‌که تجربه‌گرایی نخستین، غیرتاریخی و غیرتکاملی بود. این عیبی بود که مکتب مزبور با سایر شاخه‌های علم در آن عصر سهیم بود. جستار در فاهمه‌ی انسانی لاک مبانی، ساختار و تحقیق‌پذیری شناخت را تحلیل می‌کند بی‌آن‌که برای بررسی فرایند تاریخی‌ئی تلاش کند که به موجب آن فاهمه‌ی انسانی به پیدایی می‌آید، مراحلی را که باید می‌گذراند یا مرحله‌ی ویژه‌ای را که به آن وارد شده بود. لاک نه به مدارک مأخوذ از مطالعه‌ی فرایندهای زیستی و اجتماعی، بلکه «به تجارب و مشاهدات پیشداوری نشده‌ی انسان‌ها» توسل می‌جوید.

پراگماتیست‌ها به تکامل تدریجی باور داشتند. آنان کوشیدند نشان دهند که چگونه اندام‌های شناخت و خود شناخت در حیات جانوران پدید آمدند و پایه‌ی تکامل انسان انباشته و اصلاح شده‌اند. آنان به یافته‌های نو در علوم زیستی و روانشناسی برای آن مقاصد دست یازیدند.

یک عیب حتماً عمیق‌تر تجربه‌گرایی کلاسیک ناتوانی آن برای تبیین تأثیر محیط اجتماعی و تغییرات آن بر خاستگاه‌ها و تحول شناخت بود. بیکن، لاک و هیوم فرض می‌کردند که اذهان انسان‌ها دقیقاً به همان شیوه‌ی زمان‌های بسیار کهن اندر کارند و این که همان قوانین ثابت و کلی بر فرایندهای تفکر حاکم است که بر حرکات اجسام آسمانی حاکم است. در نزد آنان سرشت و طبیعت بشری اساساً بی‌تغییر بود.

پراگماتیست‌ها طبیعت انسانی را بهتر می‌شناختند و به آن به مشابه عنصر انعطاف‌پذیر و متغیر نگاه درست‌تری داشتند ولی البته به علل اجتماعی و تاریخی تغییرات در استعدادها، خصوصیات و تصورات انسانی بهای لازم را نمی‌دادند. برای مثال جیمز، اختلاف در فلسفه‌ها را به خلق و خویهای متفاوت انسان‌ها نسبت می‌داد. اندیشه‌ی دیویی در این مورد عمیق‌تر و تاریخی‌تر بود. او برای تبیین ذهن اقوام وحشی به مردم‌شناسی و شیوه‌های ابتدایی اشتغال عطف توجه کرد و مثلاً برای پاسخ به جنبه‌های

ویژه‌ی منطق و جهان‌شناسی ارسطو به قشربندی طبقاتی جامعه‌ی برده‌داری یونان اشاره داشت. او اما هرگز به جوهر شیوه‌ی علمی تبیین تاریخی راه نیافت یا آن را با انسجام و استواری به کار نبست.

سرانجام این‌که، تجربه‌گرایی کلاسیک بسیار فردمدارانه بود. نظریه‌ی شناخت آن، آغازگاه خود را از آزمایش فرد تنهای جدا از هم‌نوعان‌اش قرار می‌داد. دیویی به‌ویژه تلاش شدیدی کرد که بر این فردمداری مهارناپذیر با آوردن سرشت اجتماعی مشروط‌سازی، اندیشیدن و کار کردن شخصیت جداگانه در ساختار تفکر غلبه کند.

انگیزه‌ها و هدف‌های پراگماتیست‌های امریکایی از انگیزه‌ها و هدف‌های بنیادگذاران تجربه‌گرایی بریتانیایی کاملاً متفاوت بود. لاک و هابز و هیوم بیشتر دغدغه‌ی خاستگاه مفاهیم و معانی ما را داشتند. آنان در جست‌وجوی پاسخ به این پرسش‌ها بودند: تصورات ما از کجا می‌آیند و اعتبار آنها را چه چیز تضمین می‌کند؟ اگرچه آنان پاسخ‌های تا حدی متفاوت به این پرسش‌ها می‌دادند، شیوه و روال مشترکی را در ردیابی تصورات تا ریشه‌های‌شان در احساس، بازتاب یا تلفیقی از هر دو فرایند تعقیب می‌کردند و می‌کوشیدند مجوزی برای صحت تصورات در آزمایش پیشین بگیرند.

اخلاف آنان - جیمز و دیویی - در مرحله‌ی بسیار بعدتری در تحول تجربه‌گرایی به صحنه آمدند، یعنی هنگامی که میوه‌های آنان نه فقط رسیده بود، که تا حدی گندیده بود. این تجربه‌گرایان بعدی گزاره‌های حاضر و آماده‌ی مکتب‌شان را بدیهی و مسلم گرفتند: خاستگاه حسی تصورات، نبود اصول فطری و جز آن. و خود را با گروهی از پرسش‌های به‌کلی متفاوت مشغول کردند. آنان نپرسیدند اندیشه‌های ما از کجا می‌آیند؟ این برای آنان پرسشی حل‌شده بود. آنان پرسیدند اندیشه‌های ما به کجا می‌روند. آنان برای چه چیز مفیداند؟ به جای پرسیدن این‌که اندیشه‌ها چگونه به پیدایی می‌آیند و ریشه‌های آنها در کجاست؟ آنان پرسیدند

اندیشه‌ها چه کارکردهایی دارند و چه اثراتی بر تجربه‌ی بعدی دارند؟ به عبارت دیگر آنان بیشتر به توضیح مقصد اندیشه‌ها علاقه داشتند تا منابع و شرایط تولید آنها.

این تغییر در سخنرانی ویلیام جیمز در ۱۸۹۸ به روشنی قابل تشخیص بود که عبارت پراگماتیک پی‌یرس را برای کسب اندیشه‌های روشن در این واژه‌ها بازگو کرد: «پس برای کسب روشنی کامل در اندیشه‌های مان درباره موضوعی یا چیزی فقط لازم است توجه کنیم که آن موضوع یا چیز حاوی چه نتایج عملی متصور می‌تواند باشد؛ چه تأثیراتی از آن می‌توانیم انتظار داشته باشیم، و آماده کدام واکنش‌ها باید باشیم. بنابراین درک ما از این نتایج بلاواسطه یا دور، کل درک ما از آن موضوع یا شیء را تشکیل می‌دهد، البته تا جایی که آن درک معنایی مثبت داشته باشد.»

نظریه‌ی شناخت

جیمز روابط واقعی میان تجربه و واقعیت را معکوس می‌نماید. او طبیعت را به تجربه وابسته می‌سازد، نه تجربه را به طبیعت. ریشه‌ی خطای او در همسان کردن جنبه‌های ذهنی تجربه‌ی انسانی با وجود عینی جهان است و آنگاه غرق کردن دومی در اولی.

نظریه‌ی شناخت وی و تعبیر او از حقیقت به آموزه‌ی «تجربه‌ی ناب» وابسته است. اگر تجربه پیش از طبیعت می‌آید، پس مفاهیم و معانی (ایده‌ها) رونوشت واقعیت بیرونی نیستند. مفاهیم و معانی نقشه‌های مقدماتی کنش‌اند. آنها ما را قادر می‌سازند که در رابطه با چیزهای دیگر به نحو احسن کنش ورزیم، آنها وسیله سمت‌گیری در فوران تجربه‌ی ناب‌اند، ما را در امتداد آن هدایت می‌کنند و به ما یاری می‌دهند تا اکثر جریان‌های آن را بسازیم. ما تصویرمان را از جهان از میان آنها برمی‌داریم.

چگونه ما تصورات درست را از نادرست جدا می‌کنیم؟ به نظر جیمز نه با آزمون تطابق‌شان با واقعیت‌های معین، بلکه با در نظر گرفتن چگونگی تأثیر آنها و توجه به نتایج، هنگامی که ما بر آنها عمل می‌کنیم. اگر مفهوم یا تصویری به ما کمک می‌کند که در این جریان تجربه پیش برویم، نیازهای ما را برمی‌آورد، امیال و مطالعات ما را راضی می‌کند، پس آن درست است یا به عبارت دیگر تا آن حدّ درست است. یک تصور یا ایده تا زمانی که باور داریم که در زندگی ما سودبخش است «درست» است و «حقیقت تنها مصلحت شیوه‌ی تفکر ماست البته در درازمدت و به‌طور کلی».

به نظر دیویی - بانی مکتب پراگماتیسم شیکاگو - معروف به ابزارگرایی نیز مانند تجربه‌گرایی پدر پراگماتیسم است. وی به خویشاوندی با آن افتخار می‌کرد. در کتاب *تمدن و فلسفه* نوشت «ما نباید فراموش کنیم که جیمز بیش از پراگماتیست بودن تجربه‌گرا بود و بارها اعلام کرد که «پراگماتیسم صرفاً تجربه‌گرایی پرتاب شده به نتیجه‌ی مشروع آن است» او در سرتاسر نوشته‌ی خود به قضیه‌ها و گزاره‌های سنت تجربی توسل می‌جست در حالی که مدعی حذف خطاها و عیوب آن بود.

تندترین گسست دیویی از تجربه‌گرایی کلاسیک در مورد سرشت احساس و نقشی بود که در آن فرایند شناخت داشته است. پیش از این گفتیم که لاک به دنبال بیکن و هابز بر این باور بود که تمامی شناخت انسانی بر کنش اشیاء و چیزهای مادی برون ذهنی بر اندام‌های حسی استوار است که تصورات ساده از آن برمی‌آید. این داده‌های حسی «مواد و بن‌مایه‌ی شناخت ما را تشکیل می‌دهند.» دیویی این اصل بنیادی تجربی شناخت را وارونه ساخت. در صورتی که در نزد لاک احساس منبع و بنیاد شناخت بود، برای دیویی احساس فی‌نفسه ناشناختنی است. پدیده‌های حسی صرفاً کیفیتی بی‌واسطه دارند که به معنای دقیق کلمه، بی‌معنا می‌باشند. او

در تجربه و طبیعت می‌گوید: «احساس‌ها رویدادهایی صرفاً طبیعی هستند که پیوند ماهوی با شناخت جهان خارج ندارند.» اما جرج نواک در نقد خود به پراگماتیسم می‌نویسد: اگر حسّیات بازتاب خواص واقعیت نبودند چگونه جانوران و انسان‌ها قادر می‌بودند که خودشان را به‌طور مؤثری با محیط‌شان و تغییرات دائمی آن سازگار کنند. مثلاً اگر جانوران نمی‌توانستند از طریق حواس خود خوراک مأكول و نامأكول را تشخیص دهند چگونه زنده می‌ماندند؟ موجودات زنده تنها آن اندام‌های حسّی و استعدادهایی را نشو و نما داده‌اند که برای حفظ نوع و ارتقاء انطباق‌پذیری آن ضروری می‌بودند. حساسیت سلسله اعصاب عالی که در جانوران عالی از تحریک‌پذیری ارگانیسم‌های پست‌تر برمی‌آید، برآیند کنش علل خارجی بر موجود زنده است. بینایی از فتوتراپیسمی پدید می‌آید که به وسیله‌ی آن یک گیاه یا ارگانیسم ساده بر محور نور می‌چرخد و سیر آن را تعقیب می‌کند. چشم ما هرگز بدون پیش-وجود اشعه‌های نور به پیدایی نمی‌آمدند، اشعه‌هایی که بر اندام بینایی عمل می‌کنند، وسیله واکنش نشان دادن به آنهایند. اگر بینایی و شنوایی با منابع‌شان در عالم خارج پیوندی نداشتند و هیچ اطلاعاتی درباره آنها نمی‌رساندند گوش‌ها و چشم‌ها چگونه قادر به شنیدن و دیدن بودند و چگونه کارکرد آنها چنین تکامل می‌یافت؟ ما از شکل‌های ماده در حرکت تنها از راه احساس‌هایی که بر اندام‌های حسّی مان وارد می‌آید آگاه می‌شویم. مثلاً خفاش‌ها که با بال زدن‌های خاموش پرواز کنند دستگاه «ردیاب» مافوق صوت با خود دارند که از موانع جانوران میان راه اجتناب می‌کنند. این دستگاه خفاش را قادر می‌سازد که اطلاعات حیاتی مربوط به محیط خود را دریافت و تعبیر نماید. به نوشته‌ی نواک، در عمل بینایی، انرژی درخشان، از یک منبع مادی خاص به انرژی عصبی تبدیل می‌شود که از راه کلافی از فرایندهای

جسمانی-روانی در لایه‌ی رویی مغز (کورتکس) تصویری از کیفیات اشیاء خارجی به وجود می‌آورد. بدین‌سان خواص فیزیکی عینی در انطباعات ذهنی یا به گفته‌ی لاک به «تصویر ساده» استحاله می‌گردد (تجربه‌گرایی از لاک تا پوپر).

بدین‌سان پراگماتیسم با کنار گذاردن این اصل تجربی که احساس زمینه‌ی شناخت است؛ بر انحراف از عینیت پیش‌گفته در ایهام معنایی قدیمی تجربه‌گرایی درباره روابط میان حواس ما و علل مادی آنها تأکید گذاشت و آن را تکمیل کرد.^۱

بخش هفتم

فلسفه‌های مهم سده‌ی بیستم

فصل ۳۳

«هستی» اگزیستانسیالیسم

اگزیستانسیالیسم، فلسفه‌ی وجود، گرایشی عقل‌گريزانه در فلسفه‌ی مدرن است که کوشید جهان‌بینی نوینی مطابق با چارچوب ذهن‌اقتشاری از دانشوران به‌وجود آورد. فلسفه‌ی مزبور پس از جنگ جهانگیر اول در آلمان و سپس در فرانسه به‌پیدایی آمد؛ پس از جنگ جهانگیر دوم در کشورهای دیگر از جمله امریکا نیز گسترش یافت. اصطلاح اگزیستانس را ف. هایمان که یک نوکانتی بود در ۱۹۲۹ وضع کرد. ریشه‌های آن را باید در فلسفه‌ی زندگی آرتور شوپنهاور (۱۸۶۰-۱۷۸۸)، شهودگرایی هانری برگسون (۱۸۴۴-۱۹۴۶) و پدیدارشناسی ادموند هوسرل، (۱۸۵۹-۱۹۳۸) یافت. کرکه‌گار (۱۸۵۵-۱۸۱۳) و فریدریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) را می‌توان از پیشگامان فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم به‌شمار آورد. دو شکل اگزیستانسیالیسم وجود دارد یکی دینی (مارسل، یاسپرز، بردیایف و دیگری خداناباور (هایدگر، سارتر، کامو). این فلسفه واکنشی خردگريزانه به خردگرایی عصر روشنگری و فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی است. اگزیستانسیالیست‌ها بر این باورند که عیب بنیادی تفکر عقلانی در این است که آن از اصل تضاد ذهن و عین آغاز می‌کند یعنی جهان را به قلمرو

عینی و ذهنی تقسیم می‌نماید. به نظر آنان تفکر عقلانی، تمامی واقعیت، از جمله انسان را به مثابه یک عین، به مثابه یک «جوهر» یعنی چیزی بیگانه با انسان تلقی می‌کند؛ در حالی که باید از وحدت ذهن و عین رهسپار شد. این وحدت در اگزیستانس، یعنی در واقعیت غیرعقلانی معینی تبلور می‌یابد. به باور اگزیستانسیالیست‌ها برای این که از خود چونان «وجود» آگاه شویم باید خویشتن را در یک «موقعیت مرزی»، مثلاً در مواجهه با مرگ بیابیم. در این صورت است که جهان صمیمانه به انسان نزدیک می‌شود. وسیله‌ی راستین شناخت یا به باور اگزیستانسیالیسم، وسیله‌ی رخنه به جهان «وجود»، یعنی «تجربه‌ی وجودی» در نزد مارسل؛ شهود (ناگهان‌یابی)، در نزد هایدگر فهم، و در نزد یاسپرز «توضیح وجود» است. این شهود (ناگهان‌یابی)، روش پدیدارشناختی خردگريزانه تعبیر شده‌ی هوسرل است. اگزیستانسیالیسم توجه بسیاری به مسأله‌ی آزادی معطوف می‌دارد که معنای آن آزادی گزینش امکانی از میان شمار نامحدودی از امکان‌هاست. منبع این اراده‌گرایی در تبیین آزادی توسط اگزیستانسیالیسم ناشی از جدا کردن «گزینه» از محیط یعنی جدا کردن فرد از ضرورت عینی، از قوانین است. در تحلیل نهایی، اگزیستانسیالیست‌ها مسأله‌ی آزادی را به مسأله‌ای صرفاً اخلاقی برمی‌گردانند و به آزادی همچون فردمحوری افراطی، همچون آزادی فرد از جامعه می‌نگرند. اگزیستانسیالیسم بر هنر و ادبیات سده‌ی بیستم و به همین سان بر چارچوب ذهن قشرهای انبوهی از دانشوران بسیار تأثیرگذار بود.

اگزیستانسیالیسم بازتاب بحران لیبرالیسم است، لیبرالیسمی که قادر نیست به پرسش‌های مطرح شده توسط کنش اجتماعی-تاریخی پاسخ دهد و فراز و نشیب‌های زندگی در جامعه‌ی سرمایه‌داری، احساس ترس، نومیدی و درماندگی ذاتی در اعضای آن جامعه را تبیین نماید.^۱

چنان‌که گفتیم نخستین بن‌مایه‌ی اگزیتانسیالیسم، حولِ فرد انسانی چون فاعلی آگاه دور می‌زند؛ حسّ بی‌معنایی و بوجی هستی انسانی، و نگرانی و دلهره‌ای که به هر جان انسانی رسوخ می‌کند.

پیشگامان اگزیتانسیالیسم

سورن کرکه‌گور

آثار سورن کرکه‌گور (۱۸۵۵-۱۸۱۳) یکی از پیشگامان اگزیتانسیالیسم که عمر کوتاه خود را در نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم در دانمارک گذراند، مملو از هراس و دلهره است.

من انگشتم را در هستی فرو برم - بوی بوجی می‌دهد. من کجا هستم؟ این چیزی که آن را جهان می‌خوانند چیست؟ چه کسی مرا به این دام انداخته و اکنون مرا وانهاده است؟ من کی هستم؟ چگونه به جهان آمدم؟ چرا با من مشورت نشد؟

برای کرکه‌گور، بی‌معنایی هستی من، مرا از نومیدی و دلهره، احساس عجز و افسردگی عمیق پر کرده است. او می‌گوید زندگی انسان مدرن با نومیدی می‌گذرد و هیچ‌کس نیست که در مواجهه با هستی خود عاری از هراس و اضطراب باشد. کرکه‌گور یک‌سال پیش از مرگ، سوکِ آغاز و انجام حیات را جمع‌بندی کرد:

جیغ... مادر را به هنگام زایمان می‌شنوی، تقلای مرگ را در آخرین لحظه می‌بینی؛ و آنگاه می‌گویی آنچه آغاز می‌شود و آنچه چنین پایان می‌یابد می‌توانست برای شادی طراحی گردد.

کرکه‌گور، به ما می‌گوید حیات انسانی برای شادی طراحی نمی‌شود، با این‌همه به هنگام داده شدن هستی به هریک از ما، برای گریز از دلهره و

افسردگی عمیق - نومیدی - ما برای خوشبختی تلاش می‌کنیم. اما هر قدر زندگی‌مان را برای پنهان کردن حقیقت، شاد و مرفه سازیم، راه گریزی وجود ندارد. زیرا، به گفته‌ی کرکه‌گور حقیقت این است که زندگی همه‌ی ما در دلهره و نومیدی می‌گذرد. این وضع انسانی عام است. ما از نگرانی و نومیدی رنج می‌بریم حتا هنگامی که از آن آگاه نیستیم و حتا هنگامی که در جهان عینی چیزی برای ترس، و احساس نگرانی وجود ندارد. کرکه‌گور می‌گوید این بدین سبب است که دلهره و نگرانی اصلاً عینی نیست، این اضطراب ذهنی است، ترس همگانی از چیزی است که هیچ است، ترس از هیچ و پوچ بودن در هستی انسانی است.

کرکه‌گور در یکی از نخستین آثارش این / یا آن، پاره‌ای از حیات (۱۸۴۳) داستان جوانی معمولی را تعریف می‌کند که زندگی را برای خوشباشی‌هایش می‌خواهد، و گرچه شکل‌های گوناگون خوشگذرانی را که برای وی موجود است تجربه می‌کند، در معرض سقوط در ورطه‌ی افسردگی است. اما بر اعصاب خویش مسلط می‌شود و تصمیم می‌گیرد اراده به خرج دهد، به جای خوشگذرانی به زندگی توأم با انجام وظیفه و مسئولیت روی آورد. او در کار خود پیش می‌رود، دوستانی پیدا می‌کند و به زودی همسر و خانواده و موقعیت اجتماعی ممتازی در گروه خود به دست می‌آورد. ولی سرانجام افسردگی فراموش‌شده‌ی سابق، «هراس‌انگیزتر از پیش» باز می‌گردد.

به گفته‌ی کرکه‌گور این مرد کوشیده است از خود اراده نشان دهد، اما او با خود بیگانه است. او نمی‌داند که چاره‌ی غلبه بر نومیدی گزینش نومیدی است، فرورفتن در ژرفای نومیدی است آنچنان که از تمامی خوشباشی‌های زندگی دست بکشی، به همه‌ی تعهدات خود به خانواده، دوستان، گروه اجتماعی پشت پا بزنی، همه‌ی باورهایت به حقیقت علم و فلسفه و تمامی اصول اخلاقی را رها کنی. هنگامی که تمام این‌ها از دست رفتند و هیچ چیز باقی نماند، وارد یک بحران تام، به لبه‌ی ورطه خواهی رسید. و آنگاه

برای ایمان به خدا آماده خواهی شد، خدا را انتخاب خواهی کرد. برای کرکه‌گور تنها ایمان مطلق به خدا می‌تواند بر بی‌معنایی هستی‌ات غلبه نماید؛ تنها بازگشت به مسیحیت ارتودوکس و خردگریزی می‌تواند بر احساس نگرانی و ناامیدی افراد منزوی و تنهای جهان مدرن غلبه کند.

فرهنگ فلسفه‌ی پروگرس:

سورن کرکه‌گور ۵۵ - ۱۸۱۳، متفکر رازور دانمارکی و پیشگام اگزیستانسیالیسم. آثار اصلی عبارت‌اند از این / یا آن (۱۸۴۳)، مفهوم ترس (۱۸۴۴)، بیماری تا هنگام مرگ (۱۸۴۹). موضوع کتاب نخستین را مسائل موسیقایی - شهوانی و آن دو دیگر را به مفهوم گناه اولیه و توصیفی از انواع گوناگون شک و نومی‌دی تشکیل می‌دهند. کرکه‌گور از دیدگاه ذهن‌گرایی افراطی هگل را مورد انتقاد قرار داد. برای کرکه‌گور حقیقت همواره ذهنی است. در اخلاق، وی هوادار فردمحوری و نسبی‌گرایی اخلاقی بود و افسردگی، ترس و نفرت از توده‌ها را تبلیغ می‌کرد. وی از میان سه نوع «وجود» انسانی (زیبایی‌شناختی، اخلاقی و دینی) وجود دینی را ترجیح می‌داد. مفهوم وجود همچون «تلفیق متناهی و نامتناهی، موقت و جاودانی» ابتکار کرکه‌گور است. او در سال‌های پایانی عمرش از کلیسای رسمی به دلیل «نداشتن پارسایی کافی» انتقاد کرد.

۲. فریدریش نیچه

اما برای فریدریش ویلهلم نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) که معمولاً همراه با کرکه‌گور، پیشگام اگزیستانسیالیسم تلقی می‌شود، پاسخ دینی کرکه‌گور به مسأله‌ی بی‌معنایی زندگی مدرن به‌طور کلی نپذیرفتنی است. این پاسخ پیش از هر چیز بدین سبب نپذیرفتنی است که فرد انسانی را چنان ضعیف و جبون می‌نمایاند، و تمامی قدرت‌های فردی انسان را چنان تهی می‌سازد، که در ژرفای نومی‌دی، از دست رفتن کلی ایمان به خودتان، برای حل مشکلات‌تان شما را به ایمان مطلق به خدا سوق می‌دهد.

اما نیچه این راه حل دینی را به دلیل بنیادی‌تری نپذیرفتنی می‌یابد. کرکه‌گور چونان قهرمان مسیحیت ارتودوکس گذشته، می‌کوشد مسائل انسان مدرن را با برگرداندن عقربه‌ی ساعت به یک مطلق‌گرایی مسیحی که مستلزم تسلیم تام و تمام خویشتن خود به خداست، حل کند. به گفته‌ی نیچه این اکنون غیرممکن است. زیرا خدا مرده است. مفهوم مرگ خدا شاید بیش از تمامی مفاهیم مجاب‌کننده‌ی نیچه در فلسفه مشهود است. نیچه در کتاب دانش شاد داستان هولناک دیوانه‌ای را تعریف می‌کند که در بامدادی آفتابی فانوسی روشن کرد و به سوی بازاری در جست‌وجوی خدا شتافت و سپس به جمعیت سخره‌گر اعلام داشت که خدا مرده است.

ما او را کشته‌ایم - من و شما! ما همگی قاتلیم... اکنون ما به کجا روانیم؟... آیا ما در پوچی بی‌پایانی سرگردان نیستیم؟ این فضای تهی اجازه نفس کشیدن به ما می‌دهد؟ آیا سردتر نشده است؟ شب دائماً تاریک و تاریک‌تر نمی‌شود؟

اما منظور نیچه از مفهوم مرگ خدا این نیست که خدا، که بنا به تعریف، وجودی جاودانی است و هرگز نمی‌تواند بمیرد؛ گفتن چنین چیزی البته غیرمنطقی می‌بود. به گفته‌ی پارمنیدس آنچه ابدی و تغییرناپذیر است به وجود نمی‌آید. منظور نیچه از مرگ خدا، مرگ اعتقاد ما به خداست. این باور ما به خداست که می‌میرد؛ سرانجام خدا بر اثر گزندهای بسیار، از جمله ضربت‌های وحشیانه‌ای که از تجربه‌گرایانی امثال دیوید هیوم و پیروان وی دریافت کرد، از پا درآمده است.

اما آیا ما با از دست دادن باورمان به خدا، بنیاد تمامی حقیقت و اخلاق‌مان را فرو نریخته‌ایم؟ آیا حتا دکارت - این خردگرای مستقل، ناگزیر نشد که خدا را برای ضمانت صدق تصورات روشن و متمایز خود فراخواند و بدین‌گونه «او» را بنیاد هر حقیقتی نامید؟ نیچه برای این ادعا

شهرت دارد که بحران جهان مدرن این است که ما در از دست دادن باورمان به خدا، بنیاد حقیقت و ارزش‌مان را از دست داده‌ایم. نیچه، اما، می‌گوید گرچه انسان باور به خدا را از دست داده است، این او را قادر خواهد ساخت که وابستگی کودکانه‌اش به خدا را بگسلد. اکنون انسان‌ها باید دلیری آن را بیابند که خودشان را در جهانی بدون خدا به صورت خدایان درآورند. بزرگترین نیاز تمدن اکنون این است که نوع تازه‌ای از شخصیت، ابرانسان‌هایی سرسخت، نیرومند و دلاور که به لحاظ عقلی و اخلاقی مستقل باشند بیافریند. آنان سنگ‌نبشته‌هایی را که قوانین اخلاقی یهودی - مسیحی کهن بر آن منقور است، قوانین اخلاقی نافی زندگی که توده‌ها هنوز برده‌وار پابند آنها هستند خواهند شکست. تنها قانون اخلاقی ابرانسان تأیید کردن زندگی خواهد بود: نیرومند، خلاق، شاد و آزاد بودن.

کرکه‌گور به ما توصیه می‌کند که چنان در نومییدی غوطه‌ور شویم که به ایمان به خدا شتاب کنیم: نیچه به ما توصیه می‌کند که به خدا، به ابرانسان‌های مستقل و نیرومند و شاد تبدیل شویم. و باز به ما می‌گوید که چرا او فلسفه‌ی نومییدی را مردود می‌شمارد: او بیم دارد که آن او را نابود گرداند. برای نیچه فلسفه‌ها صرفاً بازی‌های فکری نیستند؛ فلسفه‌ها تأثیرات روانشناختی، قدرت ارتقا و تقویت زندگی شما و حتا سلامت شما یا تضعیف و نابودی شما را دارند. و نیچه می‌گوید که او فلسفه‌ی نیرومند و زندگی‌بخش ابرانسان را آفریده است.

اراده‌ام برای سالم و شاداب بودن، اراده‌ام برای ادامه‌ی زندگی یا صیانت نفس مرا از کنش به فلسفه‌ی دلمردگی و سستی و دلسردی باز می‌دارد.

فرهنگ فلسفه‌ی پروگرس درباره نیچه:

فریدریش نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰)، فیلسوف ایده‌آلیست آلمانی، پیشگام ایدئولوژی فاشیسم؛ استاد فلسفه‌ی دانشگاه در سویس در ۷۰-۱۸۶۹. نظرات نیچه در دوره‌ای شکل گرفت که سرمایه‌داری وارد مرحله‌ی امپریالیسم می‌شد و واکنش ایدئولوژی بورژوایی در برابر تشدید تضادهای طبقاتی بود. جهان‌بینی وی مملو بود از کینه و نفرت از «روح انقلاب» و نفرت از توده‌ها. به عقیده‌ی نیچه، برده‌داری به «ذات فرهنگ» تعلق دارد؛ در حالی که استعمار «با ذات هر چیز زنده همبسته است». عقاید نیچه بر عقب‌نگهداشتن جریان انقلاب آشکارا اجتناب‌ناپذیر متمرکز بود. از این زاویه است که نیچه اصول و معیارهای ایدئولوژی لیبرال بورژوایی؛ فلسفه خردگرا، اخلاق سنتی و مسیحیت را مورد انتقاد قرار داد. به نظر او آنها اراده معطوف به مبارزه را تضعیف کردند و نتوانستند جنبش انقلابی رو به‌رشد را سرکوب کنند. او بی‌پرده پیشنهاد می‌کرد که اصول غیرانسانی و غیردموکراتیک جانشین آن مفاهیم گردد. نیچه میان ایدئولوژی پروراندن روح انقیاد در میان زحمتکشان («اخلاق بردگان») و ایدئولوژی آموزش طبقه‌ی سروران («اخلاق سروری»)، دفاع فردمحوری مهارناپذیر در قانون و اخلاق، تمایز جدی قائل بود. فلسفه نیچه اراده‌گراست: او اراده را در مقابل خرد می‌گذاشت. به نظر وی «تنازع بقا» که به «اراده‌ی معطوف به قدرت» فرا می‌روید، نیروی محرک عام تکامل است. نیچه افسانه‌ی «بازگشت ابدی تمامی چیزها» را در مقابل نظریه علمی پیشرفت می‌نهاد. آثار عمده‌اش: چنین گفت زرتشت ۹۱ - ۱۸۸۹، فراسوی نیک و بد ۱۸۸۶، اراده‌ی معطوف به قدرت ۱۹۰۶.

تاثیر کرکه‌گور و نیچه بر اگزیستانسیالیسم سده‌ی بیستم

چگونه فلسفه‌های عمیقاً مختلف کرکه‌گور و نیچه در قرن بیستم راه را برای فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی هموار می‌سازند؟ نخست، کرکه‌گور و

نیچه هر دو مانند مارکس در سال‌های نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم، بحران قریب‌الوقوع جهان غرب را تشخیص دادند. هر سه، مارکس و کرکه‌گور و نیچه مضمون فلسفه‌هاشان اشاره به وقوع بحران آینده بود. آنان زمان خودشان را درک کردند و آنچه را باید صورت گیرد تجویز نمودند.

دوم، کرکه‌گور و نیچه هر دو، هر نوع تشخیص بحران را که با مسأله به عنوان مسأله‌ای جمعی، برخورد کند مثل تضاد طبقات اجتماعی در نزد مارکس یا تضاد ملت - دولت در نزد هگل مردود می‌شمارند. برای کرکه‌گور و نیچه و برای اگزیستانسیالیسم پیرو آنان، بحران جهان مدرن مسأله‌ای مربوط به فرد و خویشتن انسانی است. آگاهی فاعل (سوژه) انسانی، یگانه کلید تشخیص بیماری و امکان معالجه‌ی مسائل عصر نوین است. اگزیستانسیالیسم بر این باور است که در فلسفه‌هایی نظیر فلسفه‌ی هگل و مارکس با توجه منحصرأ جامعه‌شناسی‌شان، خویشتن فردی انسانی در گروه‌های اجتماعی، نهادهای اجتماعی و نظام اجتماعی، مستهلک می‌گردد.

سوم، کرکه‌گور و نیچه با رد کردن همه‌ی فلسفه‌های گذشته که هیچ علاقه‌ای به فلسفیدن درباره وجود فرد انسانی و هیچ علاقه‌ای به تأثیر فلسفه بر آگاهی وی نشان نداده‌اند، راه را برای اگزیستانسیالیسم هموار می‌کنند. و سرانجام، کرکه‌گور و نیچه علاقه‌ی شدید و موشکافانه‌ای به روانشناسی، به حالات ذهنی و به‌ویژه به حالات عصبی و روانی فرد دارند. این دو را چونان تمامی اگزیستانسیالیست‌های پیرو خود باید فیلسوفان روان‌شناسی زده خواند: آنان تعبیرکنندگان زیرک و گاه استاد روانشناسی فاعل انسانی‌اند، فاعلی که کانون تمامی توجهات آنهاست.

تکوین اجتماعی اگزیستانسیالیسم

اگزیستانسیالیسم در سده‌ی بیستم در آلمان و فرانسه، نه برآیند مستقیم یک رشته شرایط و علل خاص، بلکه به مثابه‌ی واکنش عمیقاً تجربی تزلزل

بسیاری از ساختارها در جهان غربی که سابقاً ثابت تلقی می‌شد، نشو و نما یافت. برپایی نخستین جنگ جهانگیر به نابودی باور به پیشرفت مداوم تمدن به سوی راستی و آزادی، صلح و کامیابی انجامید، باوری که عصر روشنگری ترویج کرده بود و تا آغاز جنگ ادامه یافته بود. آغاز نخستین جنگ جهانگیر، با انهدام موازنه‌ی ظاهراً ثابت قدرت در میان ملل بزرگ توأم بود. پیش از پایان جنگ، امپراطوری سراسر روسیه متلاشی گشت و به‌زودی تجزیه و انقراض امپراتوری بریتانیا و امپراطوری‌های فرانسه، بلژیک و هلند نیز آغاز شد.

انقلاب کمونیستی ۱۹۱۷ در روسیه اعتماد به ثبات سیاسی را، اعتماد به اینکه عصر انقلابی دیگر پایان یافته است، از میان برد. تزلزل و تلاشی ساختارهای اقتصادی نیز با انتقال بحران بزرگ اواخر دهه‌ی ۲۰ و دهه‌ی ۳۰ از اروپا به ایالات متحد آمریکا، تردیدهایی را در مورد حقیقت تداوم اقتصادهای کلاسیک و ابقای سرمایه‌داری به‌وجود آورد. خود علم، آغاز به پس گرفتن ادعاهایش در مورد دستیابی به حقایق مسلم و متیقن کرد. و فلسفه‌های گوناگون هریک به طریقی رو به تلاشی گذاشتند. با پیشرفت پژوهش علمی، تاخت و تاز به قلمرو فلسفه نیز صورت گرفت. وانگهی فلسفه زیر تهاجم مداوم تجربیان و خاصیت علمی بالنده‌ی سده‌ی بیستم بود. فلسفه‌ها بیش از پیش به نسبیت تاریخی یا حتا بدتر به ایفای نقش‌هایی چونان ایدئولوژی‌هایی برای منافع گروه‌های اجتماعی متهم شدند.

با تضعیف یا انقراض بسیاری از ساختارهای بیرونی قدرت - ساختارهای اقتصادی، سیاسی و فکری مرجع - همه‌ی این ساختارها آغاز به از دست دادن مشروعیت خود نمودند و تحمل‌ناپذیری محدودیت‌های آنها بر فرد به‌زودی احساس شد. بارِ نامشروعیت قدرت بیرونی حکومت، نظام اقتصادی و دنیای علمی و فکری فرد انسانی توانست فقط به قدرت و مرجع درونی خود بازگردد. این منطقی بود که با آن اگرستانسیالیست‌ها به خویشتن خود چونان مرکز راستین فلسفه و چونان یگانه مرجع مشروعیت پناه جویند.

اگزیتانسیالیسم در شورش علیه ساختارهای سیاسی و فکری موجود، مسیری را که رمانتیسیسم آلمانی سده‌ی نوزدهم بیش از یکصد سال پیش در تمرکز فلسفه بر روح انسانی، فاعل آگاه چونان یگانه مرجع مشروع طی کرده بود، پیش گرفت. چنان‌که دیدیم، رمانتیک‌ها، از چرخش کانت به فلسفه برای پناه جستن به خویشتن خود از اجبارهای قدرت سیاسی آلمان و از محدودیت‌های فکری روشنگری علمی که مورد تحقیرشان بود سود جستند.

اگزیتانسیالیسم: تقدم وجود بر ماهیت

اکنون تعریفی از اگزیتانسیالیسم در دست است که پذیرشی گسترده یافته است: اگزیتانسیالیسم دیدگاهی فلسفی است که به تقدم وجود بر ماهیت قائل است یعنی این‌که انسان از پیش ساخته و پرداخته نشده است. او خودش، خود را می‌سازد، مسیر او از پیش معین نشده است، یعنی تقدم وجود من چونان فاعلی آگاه، صرف‌نظر از جوهر و ماهیتی که به من واگذار شود، جدا از هر تعریفی از من، هر تبیین من توسط علم یا فلسفه یا دین و سیاست. اگزیتانسیالیسم ارزش‌نهایی را تأیید می‌کند، تقدم وجود من چونان این نقطه‌ی لرزان آگاهی از خودم و اعیانی که من از آنها آگاهم، وجود من چونان این موجود آگاه علیه تمامی کوشش‌ها برای تعریف من، یعنی فروکاستن من به جوهری افلاطونی یا به جوهر ذهنی دکارتی یا به حامل‌هگلی روح فرهنگ من، یا به یک ساز و کار عصب‌شناسی علمی، یا به یک شماره امنیت اجتماعی. در حالی که خردگرایی کلاسیک و مدرن ماهیات عقلانی یا ایده‌های بدیهی را بر چیزهای فردی و جزئی که واقعیت یا معنای خود را از طریق ماهیت یا ایده به دست می‌آورند، مقدم دانسته است، اگزیتانسیالیسم به تقدم وجود فرد باور دارد. در حالی که خردگرایی ادعا می‌کند که فرد تنها به واسطه‌ی ماهیات یا مفاهیم قابل

شناخت است، اگزستانسیالیسم نمی‌پذیرد که وجودی فردی و خاص را به واسطه‌ی مفهوم یا ماهیت یا به واسطه‌ی یک نظام مفهوم‌مند می‌توان شناخت.

ماهیت‌گرایی^۱ نامی است که گاه اگزستانسیالیست‌ها به شیوه‌ی تفکری می‌دهند که با آن مخالف است یعنی تفکری که به ماهیت تقدم می‌دهد تا به وجود. ماهیت‌گرایی را می‌توان چونان شیوه‌ی تفکری تعریف کرد که در آن وجود فردی نسبت به مفهوم، ماهیت یا نظامی که آن را تعریف یا تبیین می‌کند، ثانوی تلقی می‌گردد. خردگرایی و نظام‌مندی در تاریخ فلسفه، کمیت‌مندی در علوم، و انتزاع و تجرید در نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی در جهان معاصر چونان شکل‌های مسلط ماهیت‌گرایی تلقی می‌شوند.

اگزستانسیالیسم بر عکس فریاد بر می‌کشد که انسان به لحاظ وجود خاص و انضمامی‌اش چونان وجودی آگاه، از سوی فلسفه، علم، سازمان‌های سیاسی و دین مورد غفلت قرار گرفته است.

در دنیای معاصر، صدای فلسفی اگزستانسیالیسم در بسیاری از عرصه‌های زندگی مدنی، هنر و آموزش طنین‌انداز است. این صدایی است که هنرمندان، دانشمندان، فیلسوفان، سیاست‌مداران، الاهیان، مدیران، کارورزان سلامت جسمی و روانی را دعوت می‌کند که ادراکات و احساسات فاعل انسانی را مورد توجه قرار دهند، البته نه به شیوه‌های استاندارد شده‌ای که به موجب آنها این عرصه‌ها موجودات انسانی را چون اشیاء، چونان موجودات بی‌شعور و احساس، تحلیل، پیش‌بینی و برنامه‌ریزی می‌کنند. بدین‌گونه اگزستانسیالیسم را می‌توان قهرمان و مدافع روح انسانی علیه جنبه‌های ستمگرانه جامعه‌ی توده‌ای، علم، فلسفه، سیاست و دین سازمان‌یافته دانست. دغدغه‌های آن، محدود است. اگزستانسیالیسم منحصرأ بر وجود انسانی متمرکز است: این مکتب فاقد فلسفه‌ی طبیعت،

فلسفه‌ی علم یا فلسفه‌ی تاریخ است، تنها یک فلسفه‌ی وجودِ انسانِ انضمامی و خاص، فلسفه‌ی انسان چونان موجودی آگاه است.

دویکرد به انسان چونان وجودی آگاه. اما با چه روشی می‌توان به وجود انسانی مشخص و انضمامی راه یافت؟ اگر شما بکوشید وجود انسانی را با ادراک حسی، با مشاهده‌ی تجربی، کشف کنید، شما درخواهید یافت که این دامی بیش نیست، زیرا ادراک حسی شما را به فاعل آگاه نمی‌رساند. این به تجربه‌گرایی، به مشاهده‌ی بیرونی، به جمع‌آوری اطلاعات و آزمایش می‌انجامد. این دامی علمی است. اما رویکرد عقلانی به وجود آگاهِ انضمامی دام دیگری است. مسیر عقل به خردگرایی، به ماهیت، تعاریف و استدلال منطقی می‌انجامد. این دام فلسفی کهن است.

پس رهیافت به وجود آگاه چگونه است؟ می‌توان راه بحران یا راه مشارکت و مصاحبت را پیش گرفت. بحران، رویدادی است که ناگهان شما را از مسیرهای عادی زندگی‌تان خارج می‌کند. در موقعیتی بحرانی نمی‌توان با پاسخ‌های روزمره و مرسوم واکنش نشان داد، بدیهی است سرتان به سنگ خواهد خورد تو گویی در میدان تایمز شهر نیویورک با خاموشی چراغ‌ها روبه‌رو شوید یا شب در اتاق خواب تاریک‌تان احساس کنید که کسی در کنار بستر شما ایستاده است. در چنین لحظات بحرانی شما به وجود آگاه خودتان با وضوحی آزارنده و ناگهانی وقوف می‌یابید. طریق دیگر راه‌یابی به وجودِ فاعلِ آگاه، مشارکت با گروهی همدل مثل شرکت در مراسمی دینی یا راه‌پیمایی‌ها برای اهداف مشترک است.

پس چگونه می‌توان کشف «خود» را در تجربه‌ی بحران یا مشارکت ارائه داد؟ یک راه مؤثر توصیفِ بحران‌ها، مشارکتی است که آنان تجربه کرده‌اند و این اگزستانسیالیست‌ها را به استفاده از نیروی خلاقِ ادبی برای بسیان و توصیف برون‌ریزی قصه‌ها، نمایشنامه‌ها و زندگی‌نامه‌های اگزستانسیالیستی بزرگ کشانده است. راه دیگر، فلسفی و تئوریزه کردن است منتها نه با مفاهیم سنتی فلسفه بلکه با مضامین جدید عجیب نظیر تهوع، دلهره، پرتاب‌شدگی، پوچی، و اصالت.

بن‌مایه‌های اگزیستانسیالیسم

بن‌مایه‌هایی که در وصف کسانی که خود را اگزیستانسیالیست می‌خوانند آمده است بدین قرار است: (۱) نخست دیدگاه پایه‌ای اگزیستانسیالیستی است که پیش از این مورد بررسی قرار گرفت: دیدگاهی که به‌موجب آن وجود بر ماهیت مقدم است، انسان فاعلی آگاه است نه چیزی که قابل پیش‌بینی یا دستکاری است؛ او چونان موجودی با شعور وجود دارد، و نه مطابق هر تعریف، جوهر، تعمیم یا نظام. اگزیستانسیالیست می‌گوید من چیزی نیستم جز وجود آگاه خودم. (۲) بن‌مایه‌ی دوم اگزیستانسیالیستی این است که دلهره یا نگرانی، ناراحتی تعمیم یافته، ترس یا هراسی است که به چیز خاصی رهنمون نمی‌شود. دلهره، هراس از پوچی وجود انسانی است. این مضمون از زمان کرکه‌گور به اگزیستانسیالیسم وارد شده و حاکی از آن است که نگرانی و دلهره شرط بنیادی نافذ و عام وجود انسانی است. اگزیستانسیالیسم با جریان‌های معینی از تفکر در یهودیت و مسیحیت که وجود انسانی را در حال سقوط و آلوده به گناه، رنج، دلهره و نگرانی می‌بینند توافق دارد. این تصویر تیره و بدشگون زندگی انسان اگزیستانسیالیست‌ها را به انکار ایده‌هایی نظیر خوشبختی، خوشبینی روشنگرانه، حس رفاه، صفای رواقی‌گری سوق می‌دهد، زیرا، به‌زعم آنان اینها می‌توانند فقط بازتاب یک فهم سطحی از زندگی یا یک طریق ساده‌نگرانه و احمقانه‌ی انکار صحنه‌ی نومیدانه و تراژیک وجود انسانی باشند.

(۳) بن‌مایه‌ی سوم اگزیستانسیالیستی بی‌هودگی و پوچی است. اگزیستانسیالیست می‌گوید، قبول دارم که من وجود خودم هستم، اما این وجود بی‌هوده است. وجود داشتن چون وجودی انسانی، تبیین‌ناپذیر است و کلاً بی‌هوده. هریک از ما صرفاً اینجا است، به این زمان و مکان پرت شده است. کرکه‌گور پرسید: - اما چرا اکنون؟ چرا اینجا؟ - بی‌هیچ علت، بدون

پیوند ضروری، فقط به طور احتمال، و بنابراین زندگی من، داده‌ی احتمالی بی‌هوده است. بیان مؤثر بی‌هودگی را می‌توان در این کلمات پاسکال (۱۶۲۳-۶۲) ریاضی‌دان و فیلسوف فرانسوی زمان دکارت یافت که در ضمن نخستین پیشگام اگزیستانسیالیسم است. او می‌گوید:

هنگامی که عمر کوتاه خود را در نظر می‌آورم که ابدیت از پس و پیش آن را فرو بلعیده است، وقتی فضای کوچکی را که من پر کرده‌ام و حتا فضایی که در دیدرس من است، در نظر می‌آورم که در گستره‌ی بی‌کران فضایی که من از آن بی‌خبرم و او از من بی‌خبر است محصور شده، هراسان و مبهوت می‌شوم که چرا در اینجا هستم و نه جای دیگر، چرا اکنون آمده‌ام و نه وقت دیگر؟

(۴) بن‌مایه‌ی چهارمی که اگزیستانسیالیسم می‌پراکند نیستی یا پوچی است. اگر هیچ ماهیتی یا جوهری، مرا تعریف نمی‌کند و اگر چونان یک اگزیستانسیالیست، من تمامی فلسفه‌ها، علوم، نظریه‌های سیاسی را مردود می‌شمارم و ادیانی که از بازتابیدن وجود من چون وجود آگاه ناتوان‌اند و می‌کوشند ساختار ماهیت‌گرای خاصی را به من و جهان من تحمیل کنند، پس چیزی نیست که جهان مرا بسازد. من از رهنمود کرکه‌گور تبعیت کرده‌ام. من خودم را از همه‌ی ساختارهای نپذیرفتنی، ساختارهای دانش، ارزش اخلاقی و رابطه‌ی انسانی تهی ساخته‌ام و من در لبه‌ی ورطه با دلهره ایستاده‌ام. من وجود خودم هستم، اما وجود من هیچ است. پس من بدون چیزی که وجود من و جهان مرا بسازد زندگی می‌کنم، من درون خود خالی بودن و پوچ بودن را می‌نگرم، بر فراز ورطه‌ای در ترس و زندگی هراس‌آمیز به این سو و آن سو می‌لغزم.

(۵) مضمون هیچی و پوچی در رابطه با مضمون اگزیستانسیالیستی مرگ است. هیچ بودن، به صورت مرگ که نیستی نهایی من است، مانند شمشیر داموکلس در هر لحظه‌ی زندگی‌ام بالای سر من آویزان است. من

در اوقاتی که به خودم اجازه می‌دهم که از آن آگاه باشم مملو از دلهره‌ام. مارتین هایدگر (۱۹۷۶ - ۱۸۸۹) متنفذترین فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی می‌گوید در آن لحظات تمام وجود من به‌نظر می‌رسد که به نیستی رانده می‌شود. شخص ناآگاه می‌کوشد زندگی کند تو گویی مرگ واقعی نیست. او می‌کوشد از واقعیت بگریزد. هایدگر، اما می‌گوید که مرگ من اصلی‌ترین و مهمترین لحظه‌ی گنجایش شخصی من است که من به تنهایی باید تحمل کنم و اگر من مرگ را درون زندگی ببرم، آن را تصدیق کنم و صمیمانه با آن روبه‌رو شوم، خودم را از دلهره‌ی مرگ و تنگی زندگی خلاص خواهم کرد. و آنگاه آزاد خواهم بود که خودم بشوم. اما در اینجا ژان پل سارتر - اگزیستانسیالیست فرانسوی - درخواست دیگری دارد. او می‌پرسد مرگ چیست؟ مرگ نابودی کلی من است. مرگ که به همان اندازه تولد بی‌هوده است لحظه‌ی نهائی و اصلی زندگی من نیست. مرگ چیزی جز خشک شدن و نابود شدن وجود من چونان وجودی آگاه نیست. مرگ فقط شاهد دیگری بر بی‌هودگی وجود انسانی است.

(۶) بیگانگی یسا از خود بیگانگی ششمین بن‌مایه‌ای است که اگزیستانسیالیسم را توصیف می‌کند. از خود بیگانگی مضمونی است که هگل برای جهان مدرن در بسیاری از سطوح و در صوری زیرکانه گشوده است. بدین‌گونه روح مطلق از خودش چنان‌که فقط در تکامل روح محدود یا متناهی در زمان تاریخی وجود دارد، بیگانه می‌شود. اما روح متناهی، در بیگانگی از آگاهی حقیقی به سمت آزادی خویش به‌سر می‌برد که آن را فقط در دیالکتیک تاریخ به‌آهستگی به‌دست می‌آورد. در جامعه نیز بیگانگی وجود دارد: بیگانگی از موجودات انسانی منفردی که تمایلات خود را در بیگانگی از کارکردهای نهادی واقعی جامعه‌شان تعقیب می‌کنند که تحت کنترل عقل حيله‌گر است. آنان با بیگانه شدن از نظام اجتماعی نمی‌دانند که تمایلات آنها تعیین یافته از سیستم و تعیین‌کننده‌ی سیستم است. نوعی بیگانگی کسانی نیز وجود دارد که با نهادهای جامعه‌شان یکی

نمی‌شوند و جامعه خودشان را تهی و بی‌معنا می‌یابند. برای هگل در جامعه‌ی مدنی میان طبقه‌ی ثروتمند کوچک و نارضایی روزافزون طبقه کثیر کارگران فقیر نیز بیگانگی پیدا شده است. عمیق‌ترین بیگانگی کلی در تفکر هگل بیگانگی میان آگاهی من و متعلقات آن است که در آن من از دیگری بودن شیء آگاهم و در صدد یافتن راه‌هایی برای غلبه بر این بیگانگی‌ام، با تسلط بر آن، با برگرداندن آن به طریقی در خودم.

پس اگزستانسیالیست‌ها چگونه از مفهوم از خود بیگانگی استفاده می‌کنند؟ آنان می‌گویند جدا از وجود آگاه خود من، دیگری هست که من از آن بیگانه‌ام. ما به وسیله دنیای اشیایی که بر ما نامعلوم‌اند اما نمی‌توانیم به آنها پی ببریم احاطه شده‌ایم. وانگهی، خود علم ما را از طبیعت، به وسیله جاری شدن مفاهیم بسیار تخصصی و ریاضی‌مند، قوانین، نظریه‌ها و فن‌آوری‌هایی که برای آدم‌های کارناشناس غیرمفهوم هستند، بیگانه می‌کند. این فرآورده‌های علم اکنون میان ما و طبیعت قرار دارند. چنان‌که مارکس به ما آموخته است انقلاب صنعتی کارگر را از محصول کار خویش بیگانه کرده و او را جزئی مکانیکی در نظام تولیدی ساخته است.

اگزستانسیالیست‌ها می‌گویند، ما از نهادهای انسانی - حکومت دیوان‌سالار، دولت و سطوح محلی و احزاب سیاسی، شرکت‌های بزرگ تجاری، سازمان‌های دینی، همه‌ی این نهادهایی که ظاهراً منابع گسترده و غیرشخصی قدرت‌اند که هرکدام زندگی خود را دارند نیز بیگانه‌ایم.

ما به عنوان افراد نه احساس می‌کنیم که جزئی از آنها هستیم و نه می‌توانیم از کارکردهای آنها سر در بیاوریم. ما در بیگانگی از نهادهای خودمان به سر می‌بریم. وانگهی، اگزستانسیالیست‌ها می‌گویند ما پشت در ماندگان تاریخ هستیم. ما دیگر نه حس ریشه داشتن در گذشته‌ی معنادار را داریم و نه خودمان را به عنوان حرکت‌کننده به سوی آینده‌ای معنادار می‌بینیم. در نتیجه ما نه به گذشته تعلق داریم و نه به حال و نه به آینده.

و سرانجام اگزستانسیالیست‌ها خاطرنشان می‌کنند که تمامی

پیوندهای انسانی شخصی ما با احساس از خود بیگانگی از هر «دیگری» مسموم شده‌اند. از خود بیگانگی و دشمنی درون خانواده، میان اولیاء کودکان، میان همسران، میان کودکان به وجود آمده است. از خود بیگانگی بر تمامی روابط کاری و اجتماعی اثر می‌گذارد و ظالمانه‌ترین آن، بیگانگی بر مناسبات عشقی نیز تسلط می‌یابد.

این‌ها بن‌مایه‌های آشفته‌کننده و تحریک‌کننده‌ای هستند که می‌توان در اگزیستانسیالیسم معاصر یافت. اما اکنون باید پرسیم: اگر این وضع واقعی انسانی است، اگر این تصویر راستین از جهانی است که در آن فاعل انسانی خود را در آن بی‌هوده می‌داند، چگونه ممکن است به زندگی در آن ادامه داد؟ آیا هیچ راه برون‌رفتی از این دلهره و نومیدی، این پوچی و بیهودگی، این ماندگاری بیگانگی، این پرپر زدن بر لبه‌ی ورطه وجود ندارد؟ آیا آدم اگزیستانسیالیستی وجود ندارد که بتواند به ما بگوید که چگونه در چنین جهان بی‌هوده و بی‌امیدی زندگی کنیم؟ آیا یک اخلاق اگزیستانسیالیستی، یک فلسفه‌ی اخلاقی هست که به ما بگوید خوبی چیست؟ در چنین جهان بی‌معنا چه چیز را می‌توان درست یا نادرست خواند؟ در تعقیب این پرسش‌ها ما به آلمان و فرانسه به اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی هایدگر و ژان پل سارتر سری می‌زنیم.

۱. مارتین هایدگر

مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) یکی از بنیادگذاران و نمایندگان اصلی اگزیستانسیالیسم آلمانی. او رساله‌ی دکترای خود را تحت راهنمایی ریکرت نوشت و دستیار هوسرل شد و در ماربورگ و فرایبورگ تدریس کرد. آثار اصلی او هستی و زمان، ۱۹۲۷؛ کانت و مسأله‌ی متافیزیک، ۱۹۲۹، مقدمه‌ای بر متافیزیک (۱۹۵۳). او در سخنرانی خود به مناسبت ریاست دانشگاه فرایبورگ در ۱۹۳۳، ایدئولوژی ناسیونال سوسیالیسم را

پذیرفت و به عضویت این حزب درآمد. مقوله‌های اصلی فلسفه‌ی او ترس، نگرانی و جز آنها یعنی شکل‌های ازپیشی شخصیت انسانی‌اند. این شکل‌ها وجود ذهنی انسان را تشکیل می‌دهند که هایدگر آن را «هستی در جهان» می‌خواند. از این رو، آموزه‌ی شکل‌های ازپیشی، به‌صورت آموزه‌ی شکل‌های ازپیشی هستی (همچون هستی‌شناختی بنیادی) درمی‌آیند. انسان برای دریافتن معنای وجود، باید خود را از تمامی اهداف عملی خلاص کند و به «فناپذیری»، «شکندگی» خویش وقوف یابد. به عقیده‌ی هایدگر، انسان فقط با احساس این‌که دائماً با مرگ «روبه‌رو» است، قادر به درک اهمیت و غنای هر لحظه در زندگی و خلاص شدن از «بت‌های وجود اجتماعی» - اهداف، «آرمان‌ها» و «انتزاعیات علمی» است. فلسفه‌ی هایدگر گرایشهای خردگرایانه‌ی کرکه‌گار، فلسفه‌ی زندگی (شوپنهاور و برگسون) و پدیدارشناسی هوسرل را تلفیق می‌کند. بدینی و دشمنی عمیق با علم و تکنولوژی ذاتی اگزیستانسیالیسم هایدگر است.

هایدگر به تعبیر خردگرایانه‌ی یک‌سویی فلسفه چونان علم عقل که بر تقابل بنیادی عقل و فاهمه (ایده‌آلیسم کلاسیک آلمانی) به‌وجود آمده است، حمله می‌برد. او نقص این دریافت فلسفه را در این مورد می‌بیند که فلسفه معنای تعقل به خود می‌گیرد و نیز می‌کوشد میان موضع خود و موضع کسانی که فلسفه را چونان گونه‌ای شناخت خردگرایانه می‌دانند تفاوت گذارد. او می‌گوید برای این‌که حوزه‌ی خردگرایی را مشخص کنیم باید حدود خرد را نیز تعریف کنیم. هیچ‌کس تاکنون معنای خرد را روشن نکرده. شاید خرد صرفاً عنوان «سالار فلسفه» را غصب کرده است؟ او می‌گوید چه کسی این حق را به او داده؟ شاید آنچه را ما عقل می‌خوانیم صرفاً برآیند دوهزار سال تکامل فلسفه است. پس عقل منبع فلسفه نیست، که برعکس است. و چون تاریخ فلسفه، تاریخ کورمالی کردن در پی حقیقت است آیا عقل همین جست‌وجوی کور، و به عبارت دیگر آیا گمراهی‌های تفکر بشری نیست؟ آیا عقل شکل تحقیر شده‌ی تفکر نیست؟

هایدگر می‌کوشد که هم از تعریف خردگرایی و هم از تعریف خردگریزی طفره رود ولی وی گرایش شدیدی به خردگریزی نشان می‌دهد. این را بیشتر در دریافت آشکارا خردستیز اگزیستانس خردگریز تعریف‌ناپذیر او می‌توان دید.

به باور هایدگر انسان الزاماً همواره و همه جا با هستی یا وجود هماهنگی دارد ولی خود به این امر آگاه نیست زیرا او بدون واسطه در اختیار آن چیزی است که موجود است؛ اشیا‌یی که او را احاطه کرده‌اند، روابط انسانی غیرشخصی - و به این دلیل مقتضیات هستی را جواب نمی‌دهند. فلسفه بازگشت انسان به خویشتن خود، به هستی آغازین خود، پیوستن آگاهانه‌ی وجود انسان به آن (هستی)، تحقق گوهر وجود انسان است. به باور هایدگر، اگر در فلسفه‌ی یونان باستان گوهر زبان بدون واسطه به عنوان لوگوس پدیدار شد، فلسفه‌ی بعدی این مکاشفه‌ی شهودی نخستین هستی را از دست داد و انسان مدرن تنها با بازگشت دائم به منبع باستانی یونانی فلسفه، می‌تواند آن را بازیابد. «تفکر، زبان و سایر فعالیت‌های عقلانی - هیچ‌یک از این‌ها نمی‌توانند به هستی راه یابند، این‌ها به موجودها و هستنده‌ها آلوده می‌شوند و فقط با آگاه شدن از این که این صرفاً وجود (اگزیستانس) است، می‌توان به «ندای هستی» گوش فراداد، به آن توجه کرد و به دعوت آن پاسخ گفت.»^۱

درک این نکته دشوار نیست که هستی در فرهنگ فلسفه‌ی هایدگر همان «شیء در خود» ناشناختنی کانت است؛ ولی به‌رغم کانت، هایدگر بر این باور است که فلسفه تا آنجا معنا دارد که از شناخت‌پذیری آن که موجود است رویگردان شود و بکوشد حضور هستی ناشناختنی را بفهمد (نه آن که بشناسد که این ناممکن است). بدین‌گونه تشخیص می‌دهد که موجود دقیقاً بدین علت که موجود است هستی نیست.

بدین‌گونه هایدگر بیگانگی فلسفه از علم — گرایش اساسی انحطاط ایده‌آلیسم معاصر — را تکمیل می‌کند و از آن دفاع می‌نماید. به تعبیر او علم عبارت است از شناخت آنچه موجود است ولی هستی ندارد و بدین ترتیب بی‌معناست. بنابراین علم، گریزی از هستی وجود موجود است. فلسفه اگر از حکم مطلق «هستی‌شناسی بنیادی» هایدگر پیروی کند؛ از ریشه با علم متضاد است: فلسفه به آن معنا که علوم موضوعی برای مطالعه‌ی خود دارند، موضوعی ندارد. زیرا موضوع فلسفه هستی‌ئی است که نمی‌توان بر آن تسلط یافت زیرا ما خودمان به آن تعلق داریم. پس به نظر هایدگر هستی تعریف‌ناپذیر است و به همین‌گونه است فلسفه، که شناخت نیست آگاهی است. و تازه تماماً فردی است، چون آگاهی اجتماعی کلاً تسلیم آن چیزی می‌شود که غیرشخصی و بیگانه شده از هستی است.

به‌باور هایدگر فلسفه باید از تمامی پژوهش‌های مثبت در واقعیت چشم‌پوشد، فلسفه یعنی انکار هرگونه معنا کردن زنده‌ی هر واقعیت شناختنی و هر نظریه‌ی علمی است که واقعیت را مطالعه می‌کند. فلسفیدن بر بیگانگی شخصیت انسان غلبه نمی‌کند؛ یگانه هدف آن غلبه بر این تصور وهم‌آمیز است که می‌توان بر این بیگانگی غلبه کرد. این «راه‌حل» پرسش جوهر فلسفه — که آن را به‌آسانی می‌توان درک کرد — معرفی مختصری از فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی است. ولی اگر ما تعبیر خردگريزانه‌ی ویژه‌ی هایدگر را از هستی کنار بگذاریم، نتایجی که او به آنها می‌رسد اساساً با عقاید فیلسوفان ارتجاعی معاصر هماهنگ است که خلاصه‌ی آن عبارت است از این‌که زندگی انسانی اساساً تغییرناپذیر است، که پیشرفت اجتماعی توهمی بیش نیست و این‌که آگاهی از این حقیقت عالی‌ترین چیزی است که فلسفه تاکنون به آن رسیده است. این بدین معناست که بحران فلسفیدن ایده‌آلیستی چونان راه‌حل نهایی دنبال کردن پرسش دیرینه‌ی فلسفه، تصویر می‌شود.

هایدگر به «هستی‌شناسی بنیادی» خود، همچون انحرافی اساسی از

همه‌ی سنن فلسفی پیشین یا به عبارت دقیق‌تر، سنتی که از سقراط آغاز می‌شود، می‌نگرد. او هیچ بررسی مشخصی از تکامل فلسفه، مقام آن در زندگی اجتماعی یا رابطه‌اش با علوم مثبت به عمل نمی‌آورد. این حقیقت که فلسفه به عنوان شناخت نظری به شکل ماقبل از علمی خود ظهور می‌کند و سپس در مقابل علوم مثبت‌ای که از آن جدا شده‌اند (یا به طور جداگانه شکل گرفته‌اند) می‌ایستد، در نظر هایدگر جنبه‌ی مطلق به خود می‌گیرد و هایدگر آشکارا این حقیقت را که قرار گرفتن شناخت فلسفی در برابر علوم مثبت به هیچ وجه به معنای استقلال از آنها نیست نادیده می‌گیرد. هایدگر در بحث شناخت‌ناپذیری هستی آنچه وجود دارد و بدین سان با برپا داشتن بنیانی هستی‌شناختی برای نظریه‌ی خود مبنی بر تقابل فلسفه با شناخت علمی، در واقع از هستی اجتماعی - که تا حدود زیادی تعیین‌کننده‌ی فلسفه است - چشم می‌پوشد. به باور او عصر زرین فلسفه در گذشته قرار دارد و آنچه امروز باید بکنیم رجعت به این منبع یونانی باستان است. او به دوره‌ی آغازین اندیشه‌ی فلسفه، چنان عالی‌ترین نقطه‌ی «فهم وجودی» می‌نگرد زیرا که به گفته‌ی او «فهم وجودی» به گونه‌ای متافیزیکی از شناخت، از پژوهش جدا می‌گردد.

به گفته یکی از فلسفه‌پژوهان، هایدگر در اواخر عمر دیگر از «هستی‌شناسی» اش بیزار می‌شود. او می‌گوید اندیشه‌ی تازه‌ی وی دیگر هستی‌شناسی نیست، زیرا هستی‌شناسی مابعدالطبیعه است و مابعدالطبیعه فراموش کردن هستی است... او که زمانی با هدف بنیانگذاری فلسفی علوم آغاز به کار کرده بود، دیگر جوای علم نیست؛ او حقیقت هستی را می‌جوید و بر این باور است که یافتن حقیقت هستی کار هیچ علمی نیست. او نمی‌خواهد چیزی را بکاود، او نمی‌خواهد دست به کاری بزند، زیرا دست به کاری زدن و کاویدن و پژوهیدن تکنیک است و تکنیک دشمن

هستی است. او می‌خواهد خود را در هستی رها کند، آرام بنشیند، در اندیشه فرو رود و فرج هستی را انتظار بکشد. گویند زمانی دانشجویی که از گفته‌های استاد درباره‌ی بلای تکنیک سخت آشفته شده بود از وی می‌پرسد: حال چه باید کرد؟ و هایدگر به او پاسخ داده است: «هیچ؛» کاری کردن» تکنیک است و با تکنیک نمی‌توان به جنگ رفت.»

بدین‌گونه هستی‌شناسی بنیادی هایدگر سودمندی ادعایی خود را ثابت نکرد؛ چون خود او به سرانجام پیروزی نرسید. فیلسوف اینک دیگر در پی کارآیی نیست و اندیشه‌ی تازه‌ی خود را درباره‌ی هستی بر پایه‌ی سودمندی برای بنیانگذاری فلسفه و علم توضیح نمی‌دهد... اگر بپذیریم که سر رشته‌ی تاریخ در دست خود هستی است و همه چیز تقدیر هستی است، پس آنچه نیز استاد می‌گوید، از سوی خود هستی مقدر شده است و در واقع نیز استاد پروایی ندارد که ادعا کند، از زبانِ هستی سخن می‌گوید.

به راستی هستی کجاست؟ این هستی است - این اتاق، این میز، این دفتر؟ هستندگان نمی‌گذارند هستی را ببینیم. می‌گوییم هستی و به هستندگان می‌اندیشیم. هستی روزگاری پرتو افکند. در یونان «پرتو حسنش ز تجلی دم زد» این تجلی اما چشم یونانیان را کور کرد. یونان آغاز نخست است، آغازی ناکام و بدفرجام. «با این همه اگر در جهان شمع معرفتی می‌سوزد، به برکت همین آغاز یونانی است.» جهان ما اما جهانی است بی‌بنیاد. «قرارستان» جهان ما تکنیک است و تکنیک حرکت از قدرت به قدرت است. تکنیک هرزروی است، تکنیک در جا زدن است، دستاورد آن هیچ است، هیچی است، هیچ‌انگاری است. خدا از زمین فاصله گرفته، هر قداستی از میان رفته، همه چیز تابع فرمول‌های ریاضی شده. هر چیزی را بنیادی است، این بنیاد جهان بی‌بنیاد ماست!^۱

۲. ژان پل سارتر

یکی دیگر از نمایندگان به اصطلاح «اگزیستانسیالیسم خداناباور» ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹) فیلسوف و نویسنده‌ی فرانسوی است. نظرات او زیر تأثیر هوسرل و هایدگر شکل گرفت. میان فلسفه‌ی او و نظرات کرکه‌گور نیز رابطه‌ی معینی موجود است. روش روانکاوی فروید نیز بر سارتر اثراتی گذاشته است. انسان‌مداری و ذهن‌گرایی ویژه‌نمای فلسفه‌ی اوست. او انسان را چون «وجود برای خود» تصور می‌کند که شکل‌هایی چون «وجود در خود» (یعنی جهان عینی) زمان و مکان، کمیت و کیفیت و جز آنها از آن مشتق می‌شوند. بدین‌سان جهان عینی، وجود عقل‌گریز و پیش‌بنیاد، در مقابل فعالیت انسانی که آزاد و عاری از وابستگی به قوانین عینی است قرار می‌گیرد. این مفهوم ایده‌آلیستی از آزادی (جوهر آن در اصل «انسان آن چیزی است که خود می‌سازد» می‌باشد) شالوده‌ی اخلاق سارتري است. او در یکرشته از آثارش بی‌هوده می‌کوشد اگزیستانسیالیسم را به کمک فلسفه‌ی مارکسیستی به اثبات رساند. سارتر در طی جنگ جهانی دوم در صفوف نهضت مقاومت فرانسه بود. او کارزار فعالی علیه احیای فاشیسم و برای صلح به‌راه انداخت و به‌عضویت شورای جهانی صلح با شرکت کمونیست‌ها درآمد، او نظرات فلسفی خود را به‌صورت قصه و نمایشنامه ارائه داده است. دست‌های آلوده، بن‌بست، هستی و نیستی، تهوع و کلمات از جمله آثار اوست.

ژان پل سارتر و مارکسیسم

سارتر، این مغز فلسفی سیال و ناآرام سده‌ی بیستم، در جریان گسترش اندیشه‌ی فلسفی‌اش، طی پنجاه سال گذشته، معرض دگرگونی‌های بنیادی قرار گرفت. ما، از یک سو، سارتر را چونان بنیانگذار گرایش نوینی در چهارچوب فلسفه‌های اگزیستانس اروپایی می‌یابیم، که در سال ۱۹۴۴

کتاب مهم هستی و نیستی را پدید می‌آورد، و همزمان و در همبستگی با آن، می‌کوشد که اگزستانسیالیسم نوین خود را در قالب داستان‌ها و نمایشنامه‌ها، مقالات و سخنرانی‌ها، برای توده‌های وسیع‌تری از خوانندگان، قابل فهم و پذیرش سازد. از سوی دیگر، سارتری را می‌یابیم که همواره در درگیری‌های وقفه‌ناپذیر، پرشور و پرتناقض، با واقعیت دوران ما و رویدادهای واقعی پنجاه سال گذشته‌ی جوامع غربی و شرقی اروپا، و همچنین خلق‌های سرزمین‌های جهان سوم، همیشه رویکردی عملی، هرچند متزلزل، اما صادقانه و انسانی، و سرانجام موضعگیری انقلابی نشان می‌دهد. بدین‌سان سارتر، در زندگی دانشوری خود، نه تنها چنان اندیشمند، بلکه همچنین و پیش از هر چیز، چنان انسانی آگاه از سرنوشت کنونی آدمیان، - و چنان‌که گفتیم - در برخورد پیگیر با رویدادهای عینی اجتماعی جهان کنونی، نه تنها خود را چنان «فردی در وضعیتی معین» به تعبیر خودش، از لحاظ موضعگیری و واکنش نشان دادن، دگرگون کرد، بلکه پیش از هر چیز، بنیاد تفکر و پژوهش فلسفی خود را نیز، هماهنگ با واقعیت دگرگون ساخت. در این میان هیجان‌انگیزترین - و از لحاظ فلسفی مهم‌ترین دگرگونی در تفکر فلسفی سارتر، گرایش وی به سوی مارکسیسم است.

سارتر تقریباً در همدی دوره‌ی فعالیت اجتماعی، سیاسی و بیش از همه، فعالیت فلسفی خود، همواره با مارکسیسم، چنان نظریه و نیز چنان وسیله‌ی برای کنش و فعالیت، آن‌گونه که در حزب کمونیست فرانسه و سازمان‌های مارکسیستی رسمی کشورهای دیگر اروپای غربی و شرقی متبلور شده بود، درگیر بود. وی به عنوان هوادار و اعلام‌کننده‌ی هستی منفرد و رها شده‌ی انسان منفرد، انسانی که تنها به خود و انهاده شده و فقط محکوم به آزادی‌ست، این آزادی مجرد و بی‌بنیاد، که می‌تواند انگیزه‌ی انتخاب سرنوشت فرد در وضعیت‌های معین باشد، انسانی که محکوم به آزادی‌ست، انسانی که ماهیت وی آزادی‌ست، همان‌گونه که هستی خویشینی

یا متأصل‌هایدگر، سرنوشت اجتناب‌ناپذیر آدمی در پیشرفت آزادانه به‌سوی مرگ بود، آری، سارتری که این تصویر را در کتاب هستی‌و‌نیستی می‌دهد، از سوی دیگر، در زندگی واقعی، در جامعه‌یی معین، در مرحله‌ی تاریخی معینی از گسترش این جامعه، با واقعیت‌های دیگری، با سرنوشت‌های دیگر، غیر از سرنوشت آن چنان انسان تنها و منفرد، روبرو می‌شود. واپسین نتیجه‌ی همه این درگیری‌های درونی و بیرونی سارتر، در طی نیم سده‌ی گذشته، گام به گام او را به‌سوی موضعگیری دیگر می‌کشاندند. مقوله‌های فلسفی سارتر، آن‌گونه که در کتاب هستی‌و‌نیستی و نوشته‌های دیگرش منعکس شده بودند به نظر او دیگر نمی‌توانستند پاسخگوی نیازمندی‌های درونی و بیرونی انسان‌ها در جهان کنونی باشند. بنابراین، سارتر و عقربه‌ی تفکر فلسفی او به‌سویی کشیده شد که برای او قطب‌نمای هستی اجتماعی و تاریخی آدمی بود: به‌سوی مارکسیسم.

رویکرد سارتر به مارکسیسم را، پس از جنگ جهانی دوم، و به‌ویژه در نخستین مراحل و شکل‌های آن، می‌توان به‌گونه‌یی پیوند مهر-و‌کین تعبیر کرد. سارتر همیشه از یکسو به محتوای عقلانی مقولات و نظریاتی که در تفکر مارکسیستی گنجانده شده‌اند، گرایش داشت و در عین حال از پذیرش برخی مقوله‌های بنیادی مارکسیستی، به‌ویژه آن‌گونه که در دیالکتیک طبیعت و سپس در ماتریالیسم دیالکتیکی تاریخی ظاهر می‌شوند، اجتناب می‌کرد. در سال ۱۹۴۷ سارتر در مقاله‌یی که در مجله‌ی خودش به‌نام زمان‌های نوین زیر عنوان ماتریالیسم و انقلاب منتشر کرد، خصلت مادی‌گرایانه‌ی مارکسیسم را رد کرد، و همچنین خصلت جبرگرایی (دترمینیسم) تاریخی آن را، سخت به انتقاد گرفت. از سوی دیگر، در همان مقاله، سارتر مفهوم «فلسفه‌ی انقلابی» را به میان آورد. برای او در این مقاله، فعالیت و تلاش انقلابی، در واقع با خود فلسفه یکی‌ست، زیرا فلسفه در واپسین تحلیل، چیزی جز تحقق آزادی نیست، بدین‌سان با مفهوم انقلاب یکی‌ست. و این بدان علت است که، چنان‌که سارتر در

همان جا می‌گوید «هرگونه طرح یا نقشه‌ی برای دگرگون کردن جهان، از فهم معینی که جهان را از دیدگاه دگرگونی که انسان آرزوی پدید آوردن آن را دارد، می‌نگرد، جدایی‌ناپذیر است.» بدین‌سان فعالیت و عمل انقلابی برای سارتر، با اندیشه یا فهمی انقلابی یکی است. وی این نکته را در این جمله بیان می‌کند: «آنچه به آن نیاز است، یک نظریه‌ی فلسفی است، که نشان می‌دهد که واقعیت انسانی کنش است، و این که کنش در جهان، با فهم آن جهان آن‌گونه که هست، یکی است، یا به دیگر سخن، عمل پرده‌برداری از واقعیت، و در عین حال دیگر شکل‌سازی آن واقعیت است.» بدین‌سان فلسفه با بنیادگذاری خود در آزادی، یعنی تحقق آزادی که همان انقلاب باشد، خود را نیز بنیاد می‌نهد. و بر این پایه فلسفه‌ی انقلابی همواره و هربار از وضعیت کنونی خود فراتر می‌رود، یعنی تجاوز می‌کند. این از خود فراتر رفتن، در عین حال همان وجود داشتن است. چنان‌که سارتر تعبیر می‌کند: «اگر انقلاب باید ممکن باشد، پس انسان باید خصلت حدوث یا تصادف‌مندی یک امر واقع را داشته باشد، و با وجود این، از راه توانایی و استعداد عملی خود برای این که آینده را آماده سازد، باید با امر واقع اختلاف داشته باشد و همچنین به وسیله‌ی استعدادش که بر زمان کنونی چیره شود، خود را از وضعیت خویش رها کند، و سرانجام، از آنجا که انسان انقلابی، انسانی است که کار انسانی انجام می‌دهد، باید بهر فعالیت انسانی، این استعداد رهاسازی را نسبت داد.» اما از سوی دیگر، این مفهوم انقلاب برای سارتر، مفهومی مجرد است. این انقلاب چیزی نیست جز تحقق ذاتی آزادی فردی، انقلابی است که در واقع بی‌نتیجه است. زیرا به تعبیر خود سارتر «می‌توان مقوله‌ی کلی فلسفه‌ی انقلابی را این دانست، که یک نوع انسانی وجود دارد، نوعی که یک پدیده‌ی تصادفی است و توجیه‌ناپذیر، به وسیله‌ی شرایط گسترش آن، این نوع به گونه‌ی در درون و از لحاظ درونی، از تعادل خود بیرون افتاده است. اکنون وظیفه‌ی فرد انقلابی است که این نوع را یاری کند تا آن سوی وضعیت کنونی خود، تعادلی

عقلانی را باز یابد.» چنین انقلابی که سارتر در آن زمان از آن می‌فهمید، دارای هدفی نیست، برپایه‌ی تحلیل وضعیتی عینی و معین، و با هدفی از پیش تحلیل شده و معین، روی نمی‌دهد. انقلابی‌ست مجرد که برپایه‌ی آزادی مجرد، نهاده شده است، انقلابی که سرانجام آن معلوم نیست و هدف آن ایجاد نظامی عقلانی و تحقق عینی آن نیست.

از سوی دیگر، با گذشت زمان، گرایش سارتر به سوی مارکسیسم، اندک اندک شکل مشخص‌تری به خود می‌گرفت. سارتر عملاً در طی سال‌های پنجاه تا شصت سده‌ی بیستم، با وجود تزلزل‌ها و تردیدهایی که از لحاظ فکری و نیز فعالیت عملی سیاسی در پذیرش مارکسیسم نشان می‌داد، سرانجام به مارکسیسم، چونان واپسین مرحله‌ی گسترش تفکر خود نزدیک می‌شد. نتیجه این بود که در سال ۱۹۶۰ کتاب بنیادی و عظم خود را زیر عنوان *سنجش خود دیالکتیکی* منتشر کرد. این کتاب که تاکنون تنها جلد نخست آن در ۷۵۵ صفحه منتشر شده است، مارکسیسم پذیرفته شده به وسیله‌ی سارتر را در خود متبلور کرده است. سارتر پیش از انتشار این کتاب، یعنی در سال ۱۹۷۵، مقاله‌ی بسیار مفصلی در مجله‌ی خودش، زیر عنوان *مسئله‌ی روش منتشر کرده بود*، که در آنجا مارکسیسم، آن‌گونه که سارتر آن را پذیرفته و معرفی می‌کند، آشکار می‌شود. ما در اینجا بی‌آن که بخواهیم یا بتوانیم، به تحلیلی حتی طرح‌وار، از محتوای کتاب عظیم سارتر بپردازیم، تنها باید به چند نکته‌ی مهم از آنچه که می‌توان آن را «مارکسیسم سارتری» معرفی کرد، اشاره کنیم.

پیش از هر چیز باید به خود سارتر بازگردیم و موضعگیری او را در برابر مارکسیسم، آن‌گونه که خودش از آن می‌فهمد، نشان دهیم. وی در مصاحبه‌ی که در آغاز سال ۱۹۷۳ در مجله‌ی آلمانی *اشپیگل* (شماره ۷) انجام داد، می‌گوید که: «من یک مارکسی هستم نه مارکسیست» و با اشاره به کتاب جدید خود، می‌گوید که: وی تقریباً همه‌ی تحلیل‌های مارکسیستی را، آن‌گونه که در نوشته‌های بنیادی مارکس و دیگران گنجانده

شده است، می‌پذیرد، به‌استثنای آنهایی که به سرنوشت انسان‌ها در وضعیت‌ها مربوط می‌شوند. سارتر در آنجا می‌گوید: «هنگامی که مارکسیسم دیالکتیکی است، من با آن کاملاً موافقم. اما از سوی دیگر، یک جبرگرایی (دترمینیسم) مارکسیستی نیز وجود دارد، که فعالیت‌ها و اعمال گروهی جمعی را ارزیابی می‌کند، که من با آن نمی‌توانم موافق باشم، زیرا من همچنان به مفهوم آزادی وفادار مانده‌ام.» از سوی دیگر، سارتر در همان‌جا، به‌علت رویکرد نوین خود اشاره می‌کند و می‌گوید: «آزادی، آن‌گونه که من آن را در کتاب هستی‌و‌نیستی توصیف کرده‌ام، هنوز آزادی یک انسان بی‌طبقه بود. اما امروز معتقدم که انسان آزاد است، ولی آزاد نشده است، یعنی امروز طبقات و جامعه‌ی وجود دارند، که در آنها نیروهای گوناگون انسان را بیگانه می‌کنند. این نیروها آزادی آدمی را از میان می‌برند، و سرانجام وی را مجبور می‌کنند کارهایی انجام دهد که همین که یکبار استوار شدند، ساخته شدند، او دیگر آنها را چونان از آن خودش نمی‌تواند بازشناسد.» از همین گفته‌ها می‌توان به آنچه که سارتر با پذیرش مارکسیسم در نظر دارد، پی برد: یعنی واقعیت سرنوشت کنونی انسان‌ها. بدین‌سان تصادفی نیست که سارتر در بخش نخست کتاب جدیدش، در مسئله‌ی روش به علل‌گرایی خود به‌سوی مارکسیسم اشاره می‌کند و می‌گوید، این‌گرایی نه‌تنها در اثر خواندن نوشته‌های مارکس، مانند کتاب سرمایه و دیگر آنها، پدید آمد، بلکه، به تعبیر خود وی «آنچه آغاز کرد وی را دگرگون کند، برعکس، واقعیت مارکسیسم بود، حضور سنگین توده‌های کارگران، این پیکر سترک و خواب‌آلوده‌ی، که در واقع مارکسیسم را می‌زیست و آن را عمل می‌کرد. این همان چیزی بود که از دور کشش مقاومت‌ناپذیری برای روشنفکران خرده‌بورژوا پدید آورده بود.» بدین‌سان چنان‌که سارتر می‌نویسد، این نه یک اندیشه بود که موجب آشفته‌گی وی شده بود، نه به تعبیری شرایط زندگی کارگران، که وی تنها شناخت مجردی از آن داشت، بلکه مجموعه‌ی هر دو این‌ها. به تعبیر خود

سارتر «این انگیزه، خود پرولتاریا، چونان تجسم و حامل یک معنا یا اندیشه بود» که وی را به‌سوی مارکسیسم می‌کشانید، یعنی آنچه او را علاقه‌مند می‌کرد، انسان‌های واقعی با کارهایشان و دردهایشان بودند. سارتر این نتیجه را برپایه‌ی تحلیلی که از فلسفه دارد، می‌گیرد. چنان‌که در آغاز همان کتاب می‌گوید: «فلسفه برای بعضی چونان محیطی یکپارچه آشکار می‌شود که در آن اندیشه‌ها پدید می‌آیند و از میان می‌روند، نظام‌های فلسفی برپا می‌شوند برای این‌که بار دیگر فروریزند. برای دیگران، فلسفه تنها رویکرد معینی است، که ما می‌توانیم به‌دلخواه آن را بپذیریم. بار دیگر، دیگران فلسفه را چونان پاره‌ای معین از فرهنگ تلقی می‌کنند. اما برای ما (یعنی خود سارتر) چیزی چونان فلسفه اصلاً وجود ندارد. زیرا هرگونه‌ای هم که انسان این سایه‌ی علم را در نظر بگیرد، فلسفه فقط یک تجرید مجسم‌شده است». آنگاه سارتر می‌افزاید که: «در واقع در شرایط مشخص و معین، همیشه یک فلسفه وجود دارد، که تعبیر جنبش کلی اجتماعی است، و تا هنگامی که این فلسفه زنده است، برای معاصران خود چونان محیط فرهنگی به‌شمار می‌رود». از سوی دیگر، چنان‌که در همان جا گفته می‌شود: «هر فلسفه‌ای عملی است، حتی فلسفه‌ای که نخست، پیش از هر چیز درون‌اندیشانه به‌نظر می‌رسد. روش در واقع عبارتست از سلاحی اجتماعی و سیاسی.» بدین‌سان از دیدگاه سارتر: «فلسفه فقط تا زمانی اثربخش می‌ماند که کنش یا کارورزی، که از آن پدید می‌آید و آن را روشن می‌سازد، موجود است». پس از اشاره به این‌که، در دوران‌های جدید، یعنی در فاصله‌ی سده‌های هفدهم تا بیستم به عقیده‌ی سارتر، جز سه فلسفه وجود ندارند، یعنی فلسفه‌ی دکارت و لاک، فلسفه‌ی کانت و هگل، و سرانجام فلسفه‌ی مارکس، سارتر می‌افزاید که: «این سه فلسفه، هریک به‌نوبه‌ی خود، زادگاه هر اندیشه‌ی ویژه و افق هر فرهنگی قرار می‌گیرند و در واقع تا هنگامی که آن لحظه‌ی تاریخی، که این فلسفه‌ها تعبیر واقعی آنند، فرانگذشته است، آنها نیز تجاوزناپذیر باقی می‌مانند».

در اینجا است که سارتر بازمی‌گردد به آنچه که در دیباچه‌ی کتابش به آن اشاره می‌کند و می‌گوید: «من مارکسیسم را چونان فلسفه‌ی تجاوزناپذیر دوران خودمان تلقی می‌کنم». و این اندیشه را با آنچه در جای دیگر می‌گوید تقویت می‌کند: «هرگونه استدلال ضدمارکسیستی، چیزی نیست، جز جوانسازی یک اندیشه‌ی پیش از مارکسیستی» و اضافه می‌کند که: «هرگونه تجاوز ادعایی از مارکسیسم، در بدترین شکل آن چیزی نخواهد بود جز بازگشت به اندیشه‌ی پیش از مارکسیستی، و در بهترین شکل آن، کشف دوباره‌ی اندیشه‌ای که از پیش در فلسفه‌ای که گمان می‌کنند از آن تجاوز کنند، گنجانده شده است». بر این پایه است که سارتر، که از یک سو مارکسیسم را چونان تنها فلسفه‌ی ممکن دوران ما تلقی می‌کند، و از سوی دیگر همچنان به مفهوم وجود فردی انسانی، آن‌گونه که در اگزیستانسیالیسم وی متبلور شده است، وفادار می‌ماند، اگزیستانسیالیسم را در برابر مارکسیسم تنها یک «ایدئولوژی» معرفی می‌کند، و این ایدئولوژی اگزیستانس چنان که خود وی تعبیر می‌کند: «تنها زمینی احاطه شده به وسیله‌ی خود مارکسیسم است، که زائیده‌ی آنست و در عین حال آن را نفی می‌کند». از این راه سارتر، در جای دیگر موضوع اگزیستانسیالیسم را، که به عقیده‌ی او نزد مارکسیست‌ها یافت نمی‌شود، به تعبیر خودش، انسان منفرد در پهنه‌ی اجتماعی، در طبقه‌ی او، در محیط اشیاء جمعی شده و دیگر انسان‌های منفرد» معرفی می‌کند، یعنی فرد بیگانه شده، شیء گونه شده و اغفال شده، که محصول تقسیم کار و بهره‌کشی یا استثمار است، انسانی که در عین حال، برضد بیگانه‌شدگی به وسیله‌ی افزارهای دروغین پیکار می‌کند، و علی‌رغم همه، بردبارانه و با شکیبایی، اندک اندک پهنه‌ای برای خود می‌یابد. سارتر با این استدلال‌ها، مارکسیسم را، آن‌گونه که از زمان مارکس به بعد، در گرایش‌ها و تفسیرهای دیگران تبلور یافته است، متوقف، بی‌جان و بی‌جنبش می‌داند، و می‌کوشد که با ایجاد روش و تحلیل نوینی، که آن را در کتابش به کار می‌برد، مارکسیسم را به صورت فلسفه‌ی

زنده و زاینده‌ی دوران ما درآورد. اما از سوی دیگر، سارتر روش خود را، روشی «اکتشافی» می‌داند، که چون در عین حال، هم پیشرونده هم پسرونده است، چیزهای تازه‌ای به ما می‌آموزد و نخستین هدف این روش را، که آن را هماهنگ با روش مارکس می‌داند، جا دادن انسان در چهارچوب خود، معرفی می‌کند. پس هسته‌ی مرکزی پژوهش‌های سارتر را، برپایه‌ی مقوله‌های مارکسیستی، «انسان منفرد» در کلیت او، تشکیل می‌دهد، انسانی که خودش و تاریخ را، به وسیله‌ی آنچه که سارتر کنش فردی می‌نامد، می‌سازد.

انسان سارتر، انسان کنونی است: انسان کنونی چونان اگزیستانس یا هستی بیگانه شده، چونان واقعیت انسانی شیء شده، بنابراین استدلال، وی به مارکسیست‌ها اعتراض می‌کند، که ایشان این جنبه از هستی آدمی را تاکنون زمینه‌ی پژوهش قرار نداده‌اند، و چنان‌که خود وی اشاره می‌کند، استقلال پژوهش‌های وجود انسانی (اگزیستانسیل)، ضرورتاً نتیجه‌ی منفی بودن مارکسیست‌هاست، نه مارکسیسم، و بدین سان تا هنگامی که این اصل (یعنی مارکسیسم) به کم‌خونی خود آشنا نشده است، و تا هنگامی که شناخت خود را برپایه‌ی یک متافیزیک دگماتیک، یعنی دیالکتیک طبیعت بنا می‌کند، به جای این‌که آن را برپایه‌ی فهمیدن انسان زنده استوار سازد، تا آن هنگام اگزیستانسیالیسم به پژوهش‌های خود ادامه می‌دهد. هدف نهایی سارتر از پژوهش‌های دقیق، پیچیده و بسیار گسترده‌ی خود، در جلد یکم کتابش، چیزی است که وی آن را بنیادگذاری یک انسان‌شناسی همساخته برپایه‌ی دیالکتیکی معرفی می‌کند، یعنی، چنان‌که خود سارتر از آن می‌فهمد «کوششی برای روشن کردن داده‌های شناخت مارکسیستی، به وسیله‌ی شناخت‌های با واسطه یا غیرمستقیم، به وسیله‌ی تعبیرهایی که به شیوه‌ای واپسرونده، همساخت‌های وجودی را تعریف می‌کنند، و ایجاد یک گونه شناخت جامع حقیقی، در چهارچوب مارکسیسم که انسان را در جهان اجتماعی دوباره می‌یابد، و او را در عمل یا کنش (پراکسیس) وی،

یعنی در «طرحی» که او را به‌سوی جامعه‌های ممکن، برپایه‌ی یک وضعیت مشخص می‌افکند، دنبال می‌کند». سارتر می‌گوید که «بدین‌سان اگزیستانسیالیسم، چون پاره‌ای از نظام مارکسیستی آشکار می‌شود، و از روزی که پژوهش مارکسیستی، بعد انسانی، یعنی طرح وجودی را، چونان بنیاد شناخت انسان‌شناسانه بپذیرد، اگزیستانسیالیسم دیگر علت وجودی نخواهد داشت.»

بنابراین سارتر مارکسیسم را، به‌ویژه آن‌گونه که خود مارکس مقوله‌های بنیادی آن را در جریان تحلیل‌های خود معین کرده است، می‌پذیرد و می‌کوشد که مقوله‌های بنیادی اگزیستانسیالیسم خودش را نیز در آنها بگنجاند. اکنون در اینجا لازم است نگاهی بیاندازیم به آنچه سارتر از مقوله‌ها و آموزش‌های مارکسیسم می‌پذیرد، یا نادیده می‌انگارد و حتی طرد و نفی می‌کند. نخست چند کلمه درباره‌ی دیالکتیک. بدیهی‌ست که سارتر هنگامی که مقوله‌ها یا نظرات بنیادی مارکس را می‌پذیرد و آنها را پایه‌ی پژوهش‌های خود قرار می‌دهد، نمی‌تواند مهم‌ترین هسته‌ی مرکزی تفکر مارکسیستی، یعنی دیالکتیک را نادیده انگارد. می‌دانیم، در آموزش‌های مارکسیستی، مقوله‌ی دیالکتیک در دو شکل، یا در دو پهنه ظاهر می‌کند: در پهنه‌ی طبیعت و همچنین در پهنه‌ی هستی تاریخی و اجتماعی انسان، و درست بر این پایه است که بنیانگذاران مارکسیسم، رویکرد بنیادی ماتریالیستی خود را به دو بخش تقسیم کرده‌اند، که دیالکتیک در هر دو آنها نقش اساسی را بازی می‌کند. از یک‌سو، دیالکتیک ماتریالیستی در طبیعت، و دیگری تظاهر دیالکتیک در ماتریالیسم تاریخی. اکنون سارتر بر روی هم خصلت مادی یا مادیت هستی را، و به‌ویژه هستی تاریخی و اجتماعی انسان را می‌پذیرد. اما هنگامی که به مفهوم دیالکتیک می‌پردازد، میان دیالکتیک عینی، یعنی دیالکتیک طبیعت، و دیالکتیک هستی اجتماعی - تاریخی آدمی فرق می‌نهد، و به دنبال آن دومی را می‌پذیرد و اولی را اگر هم نگوئیم اصلاً طرد و

نفی می‌کند، دست‌کم نادیده می‌انگارد و درباره‌ی اصالت آن شک می‌کند. در گفت‌وگویی که میان سارتر و چند تن از دانشمندان طبیعت‌شناس مارکسیست فرانسه، در سال ۱۹۶۲ انجام گرفت، سارتر موضعگیری خود را در برابر دیالکتیک به‌طور کلی، آشکارا اعلام کرد. برپایه‌ی این موضعگیری او، می‌توان آنچه را که وی در کتاب *انتقاد عقل دیالکتیکی* درباره‌ی دیالکتیک طبیعت می‌گوید، به‌روشنی فهمید. سارتر نیز، مانند هر ماتریالیست دیگری، معتقد است که، همان‌گونه که مارکس می‌گفت «هستی مقدم بر آگاهی یا شعور» است. هستی را نمی‌توان به آگاهی بازگرداند، بلکه اندیشه متعلق به هستی است و بنابراین تملک دیالکتیکی هستی به‌وسیله‌ی اندیشه از آنجا پدید می‌آید، که اندیشه چون وابسته و متعلق به هستی، هماهنگ با قانونمندی‌های واقعیت گسترش می‌یابد. از سوی دیگر، سارتر مغز و هسته‌ی دیالکتیک را نزد مارکس، در مفهوم «کلیت» جست‌وجو می‌کند، و این استنتاج خود را برپایه‌ی این اندیشه‌ی مارکس می‌نهد که، پیوندها یا مناسبات تولیدی، همواره یک کل یا کلیت را می‌سازند، یعنی انسان همیشه هرگونه داده شده‌ای را که در نظر گیرد، باید آن را به کلیت تاریخی آن بازگرداند، که در پیوندهای تولیدی مجسم می‌شوند. آنگاه سارتر استدلال می‌کند که این خصلت کلیت تاریخی از آنجا برخاسته است که، خود انسان نیز یک کل یا کلیت است، یعنی کلیتی است از نیازمندی‌ها، کار، ارضاء نیازمندی‌ها در زیر شرایط داده شده‌ی تاریخی. و به عقیده‌ی سارتر، درست در این مادیت عملی است که انسان باید کلیت عناصر اقتصادی، یا بهتر بگوییم، تولید مادی را جست‌وجو کند. و همه‌ی این‌ها، در واپسین مرحله، برپایه‌ی کلیت انسانی هر فردی بنیاد شده است. بدین‌سان از دیدگاه سارتر، چنان‌که خودش می‌گوید: «اصالت دیالکتیک تاریخی از آنجا ثابت می‌شود، که انسان‌ها خودشان سازندگان تاریخ‌اند. زیرا هر فرد انسانی در خود، یک کلیت مشخص را نشان می‌دهد. انسان‌ها خصلت دیالکتیکی اجتماعی و تاریخی دارند، زیرا خودشان را نیز در

جریان تاریخ می‌سازند». بنابراین به تعبیر سارتر، «قانون دیالکتیکی کلیت‌سازی جامعه» به وسیله‌ی انسان‌ها و نیز به وسیله‌ی جنبش و کنش اجتماعی، مشخص می‌شود. سارتر در اینجا نظریه‌ی خود را خلاصه می‌کند و می‌گوید «دیالکتیک چیز دیگری نیست، جز کنش یا عمل، و در حالی که دیالکتیک یک کل است، که خود را در آن پدید می‌آورد و نگه می‌دارد، در عین حال می‌تواند منطق عمل و فعالیت نیز نامیده شود». اما از سوی دیگر، اگر ما دیالکتیک را در پهنه‌ی طبیعت مادی و پدیده‌های آن در نظر بگیریم، به عقیده‌ی سارتر، نمی‌توانیم به نتیجه‌ی یقینی برسیم؛ زیرا ما انسان‌ها، از آن پهنه با واسطه‌ی مراحل و مراتب بسیاری جدا شده‌ایم، و نمی‌توانیم آن پدیده‌ها را از درون بشناسیم، چون ما همواره به پدیده‌ها از بیرون نگاه می‌کنیم. در حالی که درباره‌ی پدیده‌های انسانی و تاریخی وضع چیز دیگری است. شناخت‌پذیری قانون‌های دیالکتیکی در پهنه‌ی اجتماعی، به عقیده‌ی سارتر به سادگی از آنجا ممکن است، که این قانون‌ها نمونه‌ها و موردهای ویژه‌ی یک جنبش کلیت‌سازند، که همواره خود را نگه می‌دارند و جامعه را چونان یک کلیت تشکیل می‌دهند، همواره سازمان دادن و دوباره سازمان دادن جامعه، از کلیت آن مشتق می‌شود. به همان اندازه که مرحله‌ی معینی از واقعیت دارای خصلت دیالکتیکی است، در آن هر مورد فردی یا جزئی با کل پیوسته است. در اینجا است که سارتر می‌پرسد، آیا ما می‌توانیم در پهنه‌ی طبیعت نیز، یک پدیده‌ی فیزیکی یا شیمیایی را، چونان تعبیری از یک کل یا کلیت تلقی کنیم، آن کلیتی که طبیعت نامیده می‌شود؟ به دیگر سخن، سارتر می‌پرسد که آیا در طبیعت کلیت‌ها یا کلیت‌سازی‌های در جریان وجود دارند یا نه؟ آیا یک کلیت‌سازی جامع و همه‌گیر یافت می‌شود، که ما آن را طبیعت بنامیم؟ در اینجا است که وی پاسخ دادن به این پرسش‌ها را به دانشمندان طبیعت‌شناس واگذار می‌کند و نتیجه می‌گیرد که از دیدگاه وی، دیالکتیک انسانی، یعنی جامعه‌ی انسانی، برای خود بسنده است، و پرسش درباره‌ی

دیالکتیک طبیعت، بیشتر مربوط به دانشمندان است، نه فیلسوفان. این دانشمندان‌اند که به گفته‌ی سارتر «باید به ما بگویند که آیا جریان‌های طبیعی نیز هماهنگ با یک الگوی دیالکتیکی‌اند یا نه.» سارتر در اینجا نیز، مانند بسیاری از دانشمندان متفلسف دیگر این دوران، که از دیالکتیک دریافتی یکسویه دارند، مرتکب این اشتباه می‌شود، که دیالکتیک در طبیعت درست باید دارای الگوهای اندیشه‌ای همانند با نمونه‌های دیالکتیکی در پهنه‌ی هستی اجتماعی انسان باشد. وی فراموش می‌کند که دیالکتیک در طبیعت آن‌گونه نیست، که در اندیشه‌ی ماست. هنگامی که گفته می‌شود، در طبیعت نیز قوانین دیالکتیک معتبراند، این به آن معناست، که ساختمان و جنبش واقعیت عینی طبیعی نیز، چنان است که تنها یک تفکر دیالکتیکی می‌تواند پدیده‌های آن را برای ما از یک سو شناختنی، و از سوی دیگر عمل کردنی، یعنی دگرگون‌کردنی بسازد.

از سوی دیگر، در حالی که سارتر در اصالت دیالکتیک طبیعت تردید می‌کند امکان آن را منکر نمی‌شود، و این اندیشه را در کتاب *انتقاد آشکار* بیان می‌کند و می‌پرسد که: «آیا ما باید وجود یک پیوند دیالکتیکی را در پهنه‌ی طبیعت غیرجاندار منکر شویم؟» سپس می‌گوید: «به هیچ روی. درست بگوییم، من نمی‌توانم ببینم که در مرحله‌ی کنونی شناخت‌هایمان، ما در وضعیتی هستیم که بتوانیم آن را نفی کنیم یا اثبات». اما در برابر این، نزد سارتر اصالت دیالکتیک تاریخی انکارناپذیر است. چنان‌که وی در همان جا می‌گوید: «اگر چیزی چونان عقل دیالکتیکی وجود دارد، این خود را در و به وسیله‌ی کنش یا عمل انسانی آشکار می‌سازد و بنیاد می‌نهد، درباره‌ی انسان‌هایی که در جامعه‌ای معین، در لحظه‌ی معینی از گسترش آن قرار گرفته‌اند. و بدین‌سان دیالکتیک روش مؤثر است تا آنجایی که به‌عنوان قانون ادراک‌پذیری و چون ساختمان عقلانی هستی، ضروری باقی می‌ماند». و نتیجه می‌گیرد که: «یک دیالکتیک ماتریالیستی معنا ندارد، مگر این‌که در درون تاریخ انسانی تقدم شرایط مادی را، آن‌گونه که

کنش انسان‌های مستقر آنها را کشف می‌کند و تابع آنها می‌شود، بنیاد نهد. اگر چیزی به عنوان یک ماتریالیسم دیالکتیک وجود دارد، این باید یک ماتریالیسم تاریخی باشد، یعنی یک ماتریالیسم از درون باشد. ساختن آن و تن در دادن به آن، زیستن در آن و شناختن آن همه یکی است. بر همین پایه، این ماتریالیسم، اگر وجود دارد، نمی‌تواند دارای حقیقت باشد، مگر در درون مرزهای جهان اجتماعی ما». بدین‌سان سارتر در پایان همین مطلب نتیجه می‌گیرد که: «اگر امروز یک دیالکتیک وجود دارد و اگر ما باید آن را بنیاد نهیم، آن را در جایی جست‌وجو می‌کنیم که آنجاست: ما این اندیشه را می‌پذیریم، که انسان موجودی است مادی در میان موجودات مادی دیگر، و به این اعتبار از یک وضعیت ممتاز برخوردار نیست. ما حتا به‌نحوی پیشین امکان یک دیالکتیک مشخص طبیعت را انکار نمی‌کنیم، که می‌تواند یک روز آشکار شود. و این به آن معناست که روش دیالکتیکی، چونان روشی کشف‌کننده، در دانش‌های طبیعت پدید می‌آید و به‌وسیله‌ی خود دانشمندان و در زیر ضبط و کنترل تجربه به کار برده خواهد شد.» پس اصالت ماتریالیسم تاریخی، برای سارتر، یقینی و انکارناپذیر است. به دیگر سخن سارتر کاربرد دیالکتیک و قوانین آن را، در پهنه‌ی زندگی اجتماعی و تاریخی انسان، تنها روش درست برای رسیدن به حقیقت انسانی و تاریخی می‌شمارد، و خودش به این نکته صریحاً اعتراف می‌کند و در جای دیگری می‌گوید: «من این نکته را گفته‌ام و تکرار می‌کنم، که تنها تفسیر معتبر و حقیقی تاریخ انسانی، ماتریالیسم تاریخی بوده است».

اکنون باید دید سارتر با ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیک آن چه می‌کند. به یاد داریم که سارتر در آموزش‌های مارکسیسم، در شکل کنونی آن، ترک یا شکافی کشف کرده بود، و آن غفلت مارکسیسم از توجه به عنصر انسانی یا عنصر درون‌ذهنی انسانی و کنش و فعالیت آن، در جریان ساختن تاریخ است. سارتر با وفاداری به اصالت هستی منفرد انسانی، در

مرحله‌ی نوین گسترش فکری خود، به‌جای این که این هستی منفرد را، تنها و متروک و همواره وانهاده شده به‌گزینش‌های آزادانه، در وضعیت‌های معین، تلقی کند، اکنون آن را در همبستگی اجتماعی و تاریخی آن قرار می‌دهد. اما در اینجا نیز، در واپسین مرحله، برای سارتر همچنان هستی فرد انسان است، که تعینات وجودی وی را، از راه آنچه که سارتر طرح شخصی می‌نامد، به‌وجود می‌آورد.

بزرگترین و بنیادی‌ترین خصلت این هستی منفرد انسانی نزد سارتر، چنان که می‌دانیم، آزادی فردی است. سارتر معتقد است که، مارکسیسم در شکل سنتی و کنونی آن به این نکته توجه نکرده است، و به همین علت، این وظیفه‌ی اگزیستانسیالیسم است، که در دامن مارکسیسم، به این پدیده توجه کند. سارتر برپایه‌ی این اندیشه در مارکسیسم، یکی از بنیادی‌ترین مقوله‌های آن، یعنی مفهوم جبر را، زیر عنوان «جبرگرایی یا دترمینیسم مکانیستی» منکر می‌شود و معتقد است که، آن متعلق به خود مارکسیسم نیست، بلکه از بیرون وارد این فلسفه‌ی کلی و یکپارچه شده است. در نتیجه، چنان که خودش می‌گوید: «فهم اگزیستانس، چنان بنیاد انسانی انسان‌شناسی مارکسیستی آشکار می‌شود». انسانی که سارتر با او سروکار دارد، در این مرحله، دیگر آن خصلتی را ندارد که در کتاب هستی‌ونستی به وی نسبت می‌داد. هستی منفرد انسانی، یا به تعبیر دیگر ماهیت انسانی، برای سارتر کنونی چیز دیگری است. وی در جای دیگر این انسانی را که موضوع پژوهش اوست، معرفی می‌کند و می‌نویسد: «درباره‌ی طبیعت انسانی، اگر بتوانیم آن را تعیین کنیم، باید چنین بگوییم: انسان این موجود پژمرده و کوچک، بدریخت، اما سخت‌جان در برابر رنج، که زندگی می‌کند، برای این که از بامداد تا شبانگاه با وسایل تکنیکی خودش، وسایل ابتدایی، روی زمینی ناسپاس و تهدیدکننده، کار کند»، این چنین انسانی برای سارتر، وجودی است منفرد، و بدین‌سان در هر پژوهش تاریخی، باید ویژگی آن را در نظر بگیریم، و به تعبیر سارتر: «باید بسی پیش‌تر رفت، و

در هر مورد، نقش فرد را در رویداد تاریخی در نظر گرفت.^۱

اما هنوز این پرسش باقی است که چرا سارتر مارکسیسم را یگانه راه برون رفت تشخیص داد؟ پاسخ را باید در شرایط زندگی خود سارتر میان هستی و نیستی سال ۱۹۴۳ و اعلام فروش به مارکسیسم در سنجش خرد دیالکتیکی ۱۹۶۰ یافت - شرایطی که دنیای غرب خارج از فرانسه برای درک آن کند شده بود. اکنون روشن است که سارتر و دوبوآر هنگامی که کار نوشتن خود را آغاز کردند افرادی غیر سیاسی بودند؛ آنان از طبقه خودشان - بورژوازی - متنفر بودند و امیدوار بودند که آن را به قدرت ادبیات نابود کنند. تنفر سارتر از بورژوازی در طی روبه‌رو شدنش با همکاران کمونیست در جنبش مقاومت زمان جنگ سیاسی شد. سارتر - اگزیستانسیالیست مشهور - همان‌گونه که دیده‌ایم در پایان جنگ جهانگیر دوم. به عنوان سخنگوی آزادی، قبلاً مورد حمله‌ی بی‌وقفه‌ی روشنفکران کمونیست فرانسه قرار می‌گرفت و آشکارا چونان یک بورژوازی ضد انقلابی محکوم شده بود. با این‌همه، از آنجا که سارتر، مدافع اگزیستانسیالیست آزادی وجود آگاه فردی به آرمان انقلابی رانده می‌شد، حزب بزرگ و بانفوذ کمونیست فرانسه (ح.ک.ف) که بر اندیشه و کنش انقلابی مسلط بود یک بازی موش و گربه با سارتر آغاز کرد و توانست او را در تمامی فعالیت‌های نوشتاری و سیاسی‌اش در بقیه‌ی عمر خود در حالت دفاعی نگهدارد. در ادبیات چیست؟ (۱۹۴۷) سارتر تردید داشت که آدمی بتواند کمونیست باشد و در عین حال نویسنده باقی بماند. او مشاهده کرده بود آن دسته از دانشوران فرانسه که به ح.ک.ف پیوسته بودند ناگزیر شدند از استقلال فکری‌شان دست بردارند، و از هر سیاست حزب بدون انتقاد پشتیبانی کنند. از سوی دیگر اگر نویسنده‌ای به حزب نمی‌پیوست دست او به پرولتاریا نمی‌رسید که تنها آنچه حزب اجازه می‌داد می‌خواند. ماجر با

اجرای نمایشنامه‌ی تازه‌ی سارتر دست‌های آلوده در ۱۹۴۸ و ۱۹۴۹ به مرحله‌ی بحرانی خود رسید. سارتر در این نمایشنامه از کاربرد خشونت برای حل منازعات میان اعضای حزب انتقاد کرده بود. امانیه ارگان حزب بی‌درنگ سارتر را به باد دشنام گرفت و حملات به او چنان افزایش یافت که در ۱۹۵۲ سارتر به عبارتِ نویسنده‌ی چپ دیگر «منفورترین آدم در فرانسه» شده بود. در این شرایط تحمل‌ناپذیر، سارتر علیه بازداشت ژاک-دوکلو رهبر حزب کمونیست فرانسه واکنش نشان داد. سارتر با شتاب مقاله‌ی کمونیست‌ها و صلح را نوشت که در آن او اصل نوینی را اعلام داشت که حزب کمونیست و اتحاد شوروی باید بدون انتقاد، چونان یگانه نمایندگان ستمدیدگان پذیرفته شوند. ح.ک.ف به نوبت خود در پاسخ به این پیمان‌نامه‌ی تسلیم از سارتر تجلیل به عمل آورد و او به عنوان یکی از دانشوران بزرگ مارکسیست پذیرفته شد.

بدین گونه سال ۱۹۵۲ تاریخ‌گروش سارتر به مارکسیسم است، مدت‌ها پیش از اعلام آن در نقد ۱۹۶۰. سارتر تا مه ۱۹۶۸ در مناسبات نسبتاً حسنه با ح.ک.ف باقی ماند. در این هنگام وی از حزب کمونیست و اتحاد شوروی برای خودداری‌شان از پشتیبانی از دانشجویان و کارگران فرانسوی در اعتصاب عمومی و انقلاب برید. سارتر بعداً در سیاست‌های فرانسوی چپ مائوئیست‌های فرانسوی درگیر شد و اصل نوینی را اعلام داشت: دانشوران باید نقش خود را به مثابه روشنفکر ترک کنند و وارد کنش سیاسی در خدمت به توده‌ها شوند. در این نقطه‌ی زندگی سارتر، روشنفکر چپ؛ میان فعالیت خیابانی رادیکال و بازگشت به نوشتن آثاری کاملاً غیر سیاسی به دو پاره می‌شود: ابله خانواده (۷۲ - ۱۹۷۱) در سه جلد زندگی‌نامه‌ی روانشناختی و جامعه‌شناختی گوستاو فلوبر، نویسنده‌ی سده نوزدهمی هادم‌بواری از آثار این دوره اوست.

تنها در مقابل این پس‌زمینه‌ی مناسبات سیاسی متغیّر او با حزب کمونیست است که می‌توان گروش سارتر را به مارکسیسم درک کرد: از

جنبش مقاومت جنگ تا مه ۱۹۶۸ حزب کمونیست گروه مرجع او شده بود، گروهی که داوری و ارزیابی‌اش برای او یگانه داوری و ارزیابی بود که به حساب می‌آمد. بنابراین در مقابل چنین پس‌زمینه‌ای است که می‌توان کارنامه سیاسی حیرت‌انگیز او را فهمید. سارتر از تصفیه‌های استالینی روشنفکران و حرفه‌ای‌ها در روسیه و اردوهای متمرکز پشتیبانی کرد. او از شورش الجزایر علیه فرانسه و از لحاظ جهانی از کاربرد خشونت ملل استعمار زده برای نیل به استقلال حمایت نمود. او مدافع برجسته جهان سوم علیه غرب شد؛ او از انقلابات کمونیستی در چین و کوبا پشتیبانی کرد. او جایزه‌ی نوبل در ادبیات را در ۱۹۶۴، به این دلیل که به نظر می‌رسید که پذیرش آن به منزله‌ی پذیرش افتخار بورژوازی باشد، پس فرستاد. او به صورت شورانگیزی ضد آمریکایی بود به این دلیل که به نظر او آمریکا به مثابه دشمن اتحاد شوروی و به منزله‌ی دژ امپریالیسم سرمایه‌داری جلوه می‌کرد. سارتر در رأس یک دادگاه بین‌المللی ضد جنگ در سوئد قرار گرفت که عمداً صدور کیفرخواست علیه جنایات جنگی آمریکایی‌ها در ویتنام تلقی گردید. در میان آخرین کنش‌های سیاسی او اعتراض‌اش به توقیف روزنامه‌های چپ افراطی و فروش آنها در خیابان‌های پاریس و حمله‌اش به کمونیست‌های ویتنام (که چنان شورانگیز از آنان در مقابل آمریکایی‌ها پشتیبانی کرده بود) به دلیل اخراج بی‌رحمانه‌ی قوم چین مقیم ویتنام چشم‌گیر بود.

سارتر نتوانست فلسفه‌ی سیاسی نوینی فراهم آورد که در آن اگزستانسیالیسم مارکسیسم را انسانی‌تر سازد. اما در عصر بحرانی آگاهی مدرن، عرصه‌ای که در آنجا اندیشه‌ی سیاسی، روانشناسی، جامعه‌شناسی، ادبیات و فلسفه به یکدیگر می‌رسند، سارتر در میان پیشگامان است - او برای این اشتراک معانی در فرهنگ معاصر، مفاهیم و روش‌های ثمربخشی که باید گسترش می‌یافت، فراهم آورد و زندگی او سراسر تلاش برای بیان اهمیت و ارزش بغرنج و ظریف این حقیقت بود که هستی آگاه، هستی - در - جهان است. سارتر در ۱۵ آوریل ۱۹۸۰ درگذشت. جمعیتی بیش از پنجاه‌هزار نفر در

تشییع جنازه او گرد آمدند. روزنامه‌های فرانسه شماره‌های ویژه درآوردند و رئیس‌جمهور و سایر رهبران سیاسی و فرهنگی در فرانسه و سایر نقاط جهان در مورد او سخن‌ها گفتند.^۱

پدیدارشناسی ادموند هوسرل

ژان پل سارتر را باید نماینده‌ی اصلی اگزیستانسیالیسم سده‌ی بیستم به‌شمار آورد. اما اگزیستانسیالیسم سارتر امروز فرع دیدگاه فلسفی گسترده‌تری است که آن را پدیدارشناسی خوانند. پدیدارشناسی دیدگاهی فلسفی است که با ادموند هوسرل فیلسوف آلمانی آغاز شد که ما به تأثیر او بر سارتر پیش از این اشاره کردیم. پدیدارشناسی که اگزیستانسیالیسم را در خود ادغام کرد، یکی از دو دیدگاه فلسفی بزرگ رقیب در جهان امروز است. این دو دیدگاه فلسفی رقیب زمان ما عبارت‌اند از پدیدارشناسی (از جمله اگزیستانسیالیسم) و فلسفه‌ی تحلیل زبان.^۲

بنابراین ما می‌پردازیم به آخرین موضوع اصلی‌مان، مروری بر عرصه‌ی فلسفی معاصر با این پرسش که، روح زنده و آفریننده‌ی فلسفه در زمان خود ما عبارت از چه مسائلی هستند؟

نخست به پدیدارشناسی بپردازیم. پدیدارشناسی چونان مکتبی فلسفی پیش از جنگ جهانی اول در دانشگاه‌های آلمان توسط ادموند هوسرل به پیدایی آمد و با مارتین هایدگر و دیگران از جمله ژان پل سارتر در اگزیستانسیالیسم‌اش ادامه یافت و توسط بسیاری از فیلسوفان زمان ما ادامه می‌یابد.

نخست ببینیم مراد از پدیدارشناسی چیست؟ واژه‌ی پدیدارشناسی از اثر بزرگ پدیدارشناسی روح نوشته‌ی هگل اقتباس شده است. تأثیر هگل

1. T. Z. Lavin, From Socrates to Sartre.

2. Linguistic Philosophy

در تکامل پدیدارشناسی و اگزستانسیالیسم، چنانچه پیش از این به تأثیر نیرومند مفاهیم هگل بر سارتر اشاره کردیم، حضور دارد. منظور هگل از پدیدارشناسی، اعیان و چیزهایی است که ما آنها را تجربه می‌کنیم. به‌ویژه هگل این نظریه را ارائه داد که پدیده‌هایی که ما تجربه می‌کنیم و بر ما ظاهر می‌شوند، بر آیند انواع فعالیت‌ها و ساختارهای مفهوم‌مند آگاهی انسانی‌اند و مربوط به فرهنگ و تاریخ.

هوسرل نگرش هگل را در مورد نسبیت فرهنگی و تاریخی پدیده‌ها رد می‌کند، اما مفهوم پدیدارشناسی صوری هگل را می‌پذیرد، و این به‌صورت اصل بنیادی برای تکامل تمامی سنخ‌های پدیدارشناسی درمی‌آید: پدیده‌های تجربه بر آیند فعالیت و ساختارهای آگاهی ما می‌باشند. نه برای هگل و نه برای پدیدارشناسان، پدیده‌ها نمودهای اشیاء فی‌نفسه یعنی، چیزهای مستقل از شیوه‌های دریافت ما از آنها نیستند. بدین‌گونه، شیء فی‌نفسه‌ی کانتی، از آنجا که بنا به تعریف، همیشه خارج از درک ساختارهای آگاهی باقی می‌ماند، حذف می‌گردد. اصل دوم، اصل مرتبط با پدیدارشناسی این است که تنها تحلیلی از فعالیت و ساختارهای آگاهی می‌تواند درکی از پدیده‌هایی که ما تجربه می‌کنیم فراهم آورد. سوم، هوسرل و سایر پدیدارشناسان بر حیث التفاتی^۱ آگاهی پافشاری می‌کنند: آگاهی معطوف به اشیاء است، آگاهی از چیزی است؛ آگاهی عبارت از کنش‌های التفاتی، و موضوع‌های قصد شده یا مورد نظر است.

اصل چهارم، پدیدارشناسی مردود شمردن تجربه‌گرایی و روش علمی و هر فلسفه‌ای است (نظیر فلسفه‌ی اصالت طبیعت) که به آنها تکیه می‌کند، به این دلیل که آنها با روش‌هایی با آگاهی روبه‌رو می‌شوند، که برای پیش‌بینی کردن و گرفتن مهار اشیاء در طبیعت طراحی شده‌اند. مضمونی دقیقاً مرتبط با این، مضمون پنجم است، یعنی مردود شمردن جهان‌بینی‌های علمی یا

نظام‌های مابعدالطبیعی که علوم را به یکدیگر می‌پیوندند، به این دلیل که چون این‌ها به لحاظ علمی بر تصاویری از جهان استواراند، الزاماً نقش آگاهی را در ادراک جهان نفی یا تحریف می‌کنند. و اصل ششم این است که پدیدارشناسی چونان یک فلسفه، به گونه‌ای سنجیده مستقل است، مستقل از روش‌ها یا داده‌های هر علم طبیعی و اجتماعی و تاریخ. یعنی آگاهی و پدیده‌های تجربه را منحصرأ با تحلیل فلسفی، درونی خود آگاهی توضیح می‌دهد.

اما هوسرل مطلب جسورانه‌ی دیگری نیز دارد که به این اصول پدیدارشناسی بیفزاید. هوسرل یک ریاضی‌دان و منطق‌دان بود، و چونان دکارت ریاضی‌دان، و سوسه‌ی یافتن یقین برای فلسفه داشت، همان یقین تردیدناپذیری که در ریاضی پیدا می‌شود. افزون بر این، هوسرل مانند دکارت، به‌ویژه به هنگام بحران، خود را سرزنده می‌دید، کما اینکه عنوان تکان‌دهنده‌ی آخرین رساله‌ی فلسفی عمده‌ی او نشان‌دهنده‌ی این سرزندگی است: *فلسفه و بحران انسان اروپایی* (۱۹۳۵). هوسرل می‌گوید: بحران فکری دنیای غرب، این است که ما باورمان را به هر ایقان عقلانی، به هر حقیقت مطلقاً قطعی از دست داده‌ایم.

به گفته‌ی هوسرل، بدبختی در این قضیه، سلطه‌ی علوم طبیعی و فلسفه‌ی طبیعت‌گرایی همراه با آن در جهان مدرن است. هوسرل به فلسفه‌ی طبیعت‌گرا چونان فلسفه‌ای می‌نگرد که به موجب آن طبیعت مادی بر هر چیزی که واقعی است احاطه دارد. یعنی، فلسفه‌ی مزبور آگاهی انسانی را به وضعی صرفاً جزئی از طبیعت بودن و برآیند علل مادی فرو می‌کاهد. افزون بر این، طبیعت‌گرایی^۱ خواستار آن است که آگاهی انسانی، مانند هر جزء دیگر طبیعت، با روش‌های بسیار موفقانه‌ی علوم طبیعی - فیزیک، شیمی، و زیست‌شناسی تبیین گردد. اما هوسرل، چونان سارتر اصرار دارد

که وجود آگاه کاملاً متفاوت از وجود مادی است و به همان شیوه تبیین‌پذیر نیست. هوسرل، مهمتر از هر چیز، استدلال می‌کند که اگر آگاهی انسانی صرفاً مادی و جزئی از طبیعت مادی باشد، هرگز نمی‌تواند بنیانی برای ایقان و قطعیت عقلانی به‌شمار رود. به گفته‌ی هوسرل، بحران کنونی از دست رفتن باور به هر ایقان مطلق، هر حقیقت عقلانی، معلول طبیعت‌گرایی است. و هوسرل توضیح می‌دهد که این نه تنها یک بحران فکری فقدان هر یقینی به مبانی تفکر ما، که بحران اجتماعی و سیاسی نیز هست: اگر برای انسان اروپایی، هیچ اعتقادی قطعیت ندارد، پس انسان اروپایی فاقد حقیقتی است که سپر او در مقابل پیدایش فاشیسم و توسل آن به غیر عقلانیت باشد. و برای هوسرل بحرانی شخصی نیز بود: به گفته‌ی وی، بدون پایه‌ای برای یقین مطلق، «من نمی‌توانم زندگی کنم، نمی‌توانم زندگی را بدون باور به یافتن آن، تحمل کنم.»

هوسرل در سرتاسر عمر خود تلاش کرد که به فلسفه بنیادی برای یقین - صخره‌ای دکارتی نظیر کوژیتو - بازگرداند و در این راه شکست خورد. او چونان یک پدیدارشناس کوشیده بود اثبات کند که با روش پدیدارشناختی بفرنچ فروکاستن تجربه‌ی عادی («در پرانتز قرار دادن») به تجربه‌ی محض با یقین مطلق، ساختارهای اساسی کنش‌های آگاهمان نظیر اندیشیدن و به‌خاطر سپردن و از سوی دیگر، ساختارهای اساسی اشیایی را که این کنش‌ها قصد آن دارند، یا به آن رجوع می‌کنند، می‌توان شناخت. و بدین‌گونه فلسفه «علم جدی و دقیقی» خواهد شد و به قطعیت نائل خواهد گشت - فلسفه و تمامی علوم بر این بنیان محکم شناخت مطلقاً قطعی کنش‌ها و ساختارهای عام و ضروری آگاهی استوار خواهند شد.

دشواری‌هایی که هوسرل در دفاع از این ادعاهای هوشمندانه و نومیدانه با آنها روبه‌رو شد سرانجام او را به انصراف از جست‌وجوی خود برای یقین و قطعیت ناگزیر ساخت و به آخرین نگرش پدیدارشناختی کشاند. او در صدد توصیف ساختارهای تجربه‌ی زندگی روزانه ما،

تجربه‌ی مشترک‌مان در زیست-جهان (Lebenswelt) امور روزمره برآمد. ساختارهای زیست-جهان: جهان آن‌گونه که اذهان آگاه می‌گذرانند و تجربه می‌کنند، آن چیزی است که پدیدارشناسی مطالعه و توصیف می‌کند و سرچشمه‌ی پرمحتوایی است که علوم طبیعی انتزاعات خود را باید از آن اخذ کنند. بدین‌گونه زیست-جهان بنیاد فلسفه و نیز بنیاد تمامی علوم است. با فرایافت زیست جهان ذهن‌های آگاه، پدیدارشناسی به این شکل معتدل و توصیفی هنوز بنیان خودش را دارد و هنوز از سیطره‌ی علوم طبیعی آزاد است. فرایافت زیست-جهان، ادعای هفتم پدیدارشناسی است که تأثیری عمیق بر هایدگر و سارتر و سایر پدیدارشناسان معاصر گذاشت.^۱

فصل ۳۴

فلسفه‌ی زبان‌گرا: پوزیتیویسم منطقی و فلسفه‌ی تحلیلی

ویتگنشتاین و برتراند راسل

اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی، جنبش‌های فلسفی آلمانی و فرانسوی بودند که به‌طور عمده پیش از جنگ جهانی دوم به پیدایی آمدند و تأثیر این دو نحله‌ی فلسفی بر ایالات متحد تنها پس از جنگ جهانی دوم در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ در رابطه با ورود بسیاری از دانشمندان پناهجوی اروپایی به امریکا و فرایند کُند ترجمه‌های انگلیسی کتاب‌های مهم آنها برای خوانندگان امریکایی قابل بررسی است.

اما پیش از جنگ جهانی دوم نحله‌ی فلسفی دیگری - فلسفه‌ی زبان‌گرا - فلسفه‌ی امریکایی را چنان به تکان آورده بود که مانند سقوط بهمن هر فلسفه‌ی دیگری را در سر راه خود دفن کرد. فلسفه‌ی زبان‌گرا - گرچه اکنون در حال از هم پاشیدگی است - از دهه‌ی ۱۹۳۰ به این سو، به صورت دیدگاه فلسفی مسلط در ایالات متحد امریکا و بریتانیا باقی مانده است. منبع این بهمن فلسفی نیرومند چه بود؟ همان‌گونه که هگل منبع فلسفی، تاریخی اصلی اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی است، منبع تاریخی اصلی فلسفه‌ی زبان‌گرا نیز تجربه‌گرایی دیوید هیوم است.

۱. پوزیتیویسم منطقی

نخستین مرحله‌ی فلسفه‌ی زبان‌گرا مثبت‌گرایی منطقی^۱ (یا تجربه‌گرایی منطقی) خوانده می‌شود و آن در طی دهه‌ی ۱۹۲۰ و اوایل دهه ۱۹۳۰ در دو دانشگاه عمده، دانشگاه وین در اطریش در گروه مشهور به محفل وین و دانشگاه کمبریج در انگلستان به پیدایی آمد. در هر دو دانشگاه مثبت‌گرایی منطقی به مثابه‌ی حمله‌ای به تمامی نظام‌های مابعدالطبیعی نظیر فلسفه‌ی هگلی گسترش یافت و خواستار بازگشت به تجربه‌گرایی هیوم بود.

مثبت‌گرایان منطقی چونان هیوم بر آن بودند که تنها دو نوع گزاره وجود دارد، گزاره‌های منطق و ریاضیات (که هیوم گفته بود با «تداعی معانی» سروکار دارد) و گزاره‌های شعور عادی و علم (که به گفته‌ی هیوم از «جنس داده‌های واقعی» است). آنان می‌گویند، هیچ دانشی غیر از آن چیزی که منطق، ریاضیات و علم به ما می‌دهد وجود ندارد. و درست به همان‌گونه که هیوم پیشنهاد کرد که چون متافیزیک حاوی گزاره‌های منطقی و ریاضی و داده‌های واقعی نیست، باید آن را به شعله‌های آتش سپرد، تجربه‌گرایی منطقی نیز خواستار آن است که بساط مابعدالطبیعه کاملاً برچیده شود. اما مثبت‌گرایان منطقی در حمله خود به مابعدالطبیعه حتا وحشی‌تراند.

مثبت‌گرایی منطقی که با محفل وین به پیدایی آمد از همان آغاز قصد نابود کردن مابعدالطبیعه کرد.

محفل وین، شامل گروهی بود که مرکز یزدان‌شناسی و تشکیلاتی پوزیتیویسم را تشکیل دادند. این گروه گسترش یافته‌ی گروهی مطالعاتی بودند که در ۱۹۲۲ توسط موريس شلیک در بخش فلسفه‌ی علوم استقرایی دانشگاه وین تأسیس شد. محفل وین اندیشه‌های تجربه‌گرایانه کهن‌تر،

به‌ویژه دیوید هیوم و ماخ را به ارث برد و نیز بسیاری از اندیشه‌های ویتگنشتاین، به‌ویژه مفهوم تحلیل منطقی شناخت، آموزه‌ی سرشت آناکائوانه‌ی منطق و ریاضیات و مهمل بودن فلسفه‌ی سنتی را پذیرفت. محفل وین با مثبت انگاشتن سرشت برنهادی میان نوع ماخیزی پوزیتیویسم و مفاهیم تحلیل منطقی شناخت، گزاره‌های بنیادی پوزیتیویسم منطقی را به کامل‌ترین و ناب‌ترین شکل عبارت‌بندی کرد. کارناپ، نوراث وهان در ۱۹۲۹ بیانیه‌ای زیر عنوان جهان‌بینی علمی: حلقه‌ی وین انتشار دادند و در آن شکل سازمان یافته‌ی معینی را به‌وجود آوردند و با سایر گروه‌های نئوپوزیتیویسم بین‌المللی ارتباط‌هایی برقرار نمودند. در ۱۹۳۰ محفل وین با همکاری رایشنباخ به انتشار مجله‌ای به‌نام ارکنت‌نیس همت گماشتند. در دهه‌ی ۱۹۳۰ اعضای آن فعالانه روی پوزیتیویسم منطقی کار کردند. در حوالی دهه ۳۰ در رابطه با مهاجرت عده‌ای از اعضای آن از وین، قتل غم‌انگیز شلیک به‌دست یکی از بیماران روانی و هجوم هیتلر به اتریش محفل وین تعطیل شد. تجربه‌گرایی منطقی مرکب از کارناپ، فایگل و دیگران جانشین آن گشت.

اعضای عالیقدر محفل - فیلسوفان، فیزیکدان‌ها و منطقیان - از فیلسوفان ایده‌آلیست آلمانی که مشروعیت‌بخشنده‌ی ظهور خردگریزی در سیاست‌های قاره‌ای جلوه می‌کردند، نفرت و هراس داشتند. هدف «محفل وین» نابودی فلسفه بجز تحلیل فلسفی ضروری برای استقرار یک بنیاد مسلم و متقن برای علوم بود. هدف مثبت‌گرایی منطقی برقراری «یک ذهنیت علمی» محکم و تجربی به‌جای نظرورزی فراطبیعی و تبدیل علم فیزیک به الگویی برای شناخت انسانی بود. مثبت‌گرایان منطقی برای نیل به این هدف در جهت علم، به‌صورت جنبشی بین‌المللی درآمدند، و به تشکیل کنگره‌ها پرداخته و به انتشار منشورهای به‌منظور «ترویج و پیشبرد جهان‌بینی علمی» دست زدند.

ضربه‌ی نهایی مثبت‌گرایان منطقی به مابعدالطبیعه نشان دادن این نکته

بود که مابعدالطبیعه صرفاً کذب نیست بلکه واقعاً بی‌معناست. به گفته‌ی آنان گزاره‌های فراطبیعی نه صادق و نه کاذب‌اند، و اصلاً معنا ندارند. چگونه آنان این را نشان دادند؟ با استقرار اصلی که بی‌معنایی گزاره‌ها را می‌آزماید. این اصل، تحقیق‌پذیری^۱ مشهور مثبت‌گرایی منطقی است. مثبت‌گرایان منطقی اصل تحقیق‌پذیری برای آزمون بی‌معنایی را با گزاره‌های تجربی فیزیک چونان الگویی به‌روشنی طراحی کردند و به‌موجب این اصل گزاره‌ای واقعی (در مقابل گزاره‌ای منطقی و ریاضی) اگر، و فقط اگر، به گونه‌ای تجربی تحقیق‌پذیر باشد معنا پیدا می‌کند. به لحاظ شناختی بامعنا بودن، یعنی بامعنا بودن به مثابه‌ی شناختی واقعی یا توصیفی گزاره‌ای باید دستکم در اصل، با مشاهده تجربی مورد آزمون قرار گیرد. اما هیچ گزاره‌ی فراطبیعی نظیر گزاره‌های افلاطون درباره صورت‌ها، گزاره‌های دکارت درباره‌ی جوهرهای روحانی و جسمانی، گزاره‌های هگل درباره‌ی روح متناهی و مطلق؛ هیچ‌یک از این گزاره‌ها، نمی‌توانند به گونه‌ای تجربی، با مشاهده‌ی حسی یا آزمایش به اثبات برسند. بنابراین تجربه‌گرایی منطقی پیروزمندانه به این نتیجه می‌رسد که گزاره‌های مابعدالطبیعه بی‌معنا و تحقیق‌ناپذیراند. بدین‌گونه اصل تحقیق‌پذیری، به مابعدالطبیعه پایان داده است.

اما اگر مابعدالطبیعه بی‌معنا و باطل است، درباره گزاره‌های اخلاق چه باید گفت؟ اخلاق را نیز باید به شعله‌های آتش سپرد؟ گزاره‌های اخلاقی، اخلاق افلاطون یا اخلاق هگل یا اخلاق سارتر - حتا گزاره‌ای بنیادی نظیر کشتن، کُنشی خطاست - تمامی گزاره‌های اخلاقی را می‌توان بی‌درنگ بی‌معنا نشان داد، زیرا هیچ‌یک از این گزاره‌ها نمی‌توانند از آزمون تحقیق‌پذیری تجربی سربلند بیرون آیند. اما درون مثبت‌گرایی تجربی نظریه‌ی خاصی برای اخلاق چونان نظریه‌ی عاطفی اخلاق به پیدایی آمد و با اقبال عمومی

روبه‌رو گشت. نظریه‌ی عاطفی اخلاق نشان می‌دهد که گزاره‌های اخلاقی واقعاً گزاره‌هایی نیستند که شناخت را به همگان انتقال دهند (نه تنها «ناشناختنی» هستند)، بلکه فقط بیانگر احساس‌ها یا عواطف ما می‌باشند. بنابراین گفتن اینکه کشتن امری غلط است صرفاً احساس‌های ما را در مخالفت با کشتن بیان می‌کند؛ ولی شناختی را که به‌لحاظ تجربی آزمون‌پذیر باشد فراهم نمی‌کند و بنابراین به‌لحاظ شناختی معنا ندارد.

اما درست همان‌گونه که هیچ شیوه‌ی تحقیق‌پذیری با مشاهده‌ی تجربی برای گزاره‌های مابعدالطبیعه و اخلاق وجود ندارد، هیچ شیوه‌ی به‌لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر برای گزاره‌های نظریه‌ی شناخت، فلسفه‌ی اجتماعی، فلسفه‌ی تاریخ، فلسفه‌ی دین یا فلسفه‌ی زیبایی نیز وجود ندارد. در این حوزه‌های فلسفی، گزاره‌ها را با ادعای این که این‌ها گزاره‌های ریاضی یا منطقی هستند نمی‌توان از بی‌معنایی نجات داد. مثبت‌گرایان منطقی می‌گویند البته فقط دو نوع زبانِ با معنا هست: زبانِ داده‌های مورد مشاهده‌ی تجربی و زبانِ انتزاعی منطقی و ریاضیات. پس تمامی این حوزه‌های فلسفه را چون معنا ندارند و هیچ دانشی به ما نمی‌دهند و حاوی هیچ حقیقتی نیستند باید به شعله‌های آتش سپرد. اکثر مثبت‌گرایان منطقی فیلسوف بودن‌شان را تکذیب کردند. رودلف کارناب، یکی از چهره‌های برجسته‌ی در محفل وین در سال ۱۹۳۲ اعلام داشت که «ما هیچ پاسخی به پرسش‌های فلسفی نداریم و تمامی این پرسش‌ها اعم از مابعدالطبیعه، اخلاق یا نظریه‌ی شناخت را مردود می‌دانیم. در نزد مثبت‌گرایی منطقی، گزاره‌های به‌لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر علم و گزاره‌های صوری ریاضیات و منطقی تنها منبع حقیقت‌اند؛ بنابراین ادعای حقیقت فلسفه‌ی سنتی را باید به‌دور افکند.

پس برای فلسفه، اگر اصلاً فلسفه‌ای باشد، چه باقی می‌ماند؟ مثبت‌گرایی منطقی پاسخ می‌دهد که فلسفه هیچ حقیقتی را درباره جهان نمی‌تواند ارائه دهد. فیلسوفان باید از تصورات پر طمطراقِ کهن خود به‌مثابه‌ی معماران

نظام‌های مابعدالطبیعه (نظیر نظام دکارت که علم نوین را یک کاسه کرد یا نظام هگل که تمام فرهنگ انسانی را در هم ادغام نمود) دست بردارند. فلسفه باید از ارائه‌ی حقیقت اخلاقی چنان‌که افلاطون کرد، یا از تشخیص دادن تضادهای ریشه‌دار تاریخی زمان ما چنان‌که مارکس انجام داد، صرف نظر کند. تنها کارکرد فلسفه فعالیتی است؛ فعالیت پالودن زبان ما با تهیه‌ی تحلیلی منطقی از گزاره‌هاست. این کار را به سه روش می‌توان انجام داد: نخست فراهم کردن معیار یا آزمونی برای بی‌معنا بودن، طوری که گزاره‌های بی‌معنا را بتوان افشا کرد. این وظیفه‌ی اصل تحقیق‌پذیری است. دوم فلسفه باید گزاره‌های علمی خاص را با تحلیل آنها در گزاره‌هایی از آنچه مستقیماً مشاهده می‌شود، توضیح دهد. و سوم وحدت بخشیدن به علم - آرمان مثبت‌گرایی منطقی و رؤیای دکارت - است که در آن تمامی علوم با تحویل شدن به زبان فیزیک، کاملترین علم زمان ما - در یک روال منطقی نظام‌مند، متحد شوند.

با این همه، جنبش ظاهراً گستاخ و نابودگر مثبت‌گرایی منطقی با پشتیبانی جنبه‌های منطقی، علمی دلایل آن، عمری کوتاه داشت. نظریه‌ی اصلی آن، اصل تحقیق‌پذیری به‌زودی به دلایل چندی در معرض حمله‌ی نابودکننده‌ای قرار گرفت. پیش از هر چیز اصل تحقیق‌پذیری در آزمون خود شکست یافت زیرا اصل مزبور خود گزاره‌ای به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر نیست و بنابراین به‌نحو مغشوش‌کننده‌ای بی‌معناست. وانگهی، اصل تحقیق‌پذیری چونان آزمون بی‌معنایی گزاره‌های خود علم را در خطر قرار می‌دهد، زیرا قوانین علمی و ساخت‌های علمی دیگر کاملاً تحقیق‌پذیر نیستند. و نیز اصل مزبور در این مورد که آیا نیاز به اثبات بالفعل یا فقط تحقیق ممکن دارد ناروشن است و اگر فقط نیاز به تحقیق ممکن دارد، این نیازمندی تخفیف یافته چه معنا می‌دهد. و اما در مورد دو شیوه‌ی دیگری که در آنها فلسفه برای توضیح زبان ما وظیفه دارد: برگردان منطقی گزاره‌های علمی به گزاره‌های مشاهده‌ی ساده کارش به مناقشه‌های

غیر قابل حل کشید. و آرمان وحدت علم نیز با دشواری‌های بسیار روبه‌رو شد و متروک گشت.

مثبت‌گرایی منطقی اکنون مرده است. محفل وین در همان اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ آغاز به تجزیه کرده بود و در اواسط دهه‌ی ۱۹۳۰ اعضای یهودی آن ناگزیر به فرار از نازیونال سوسیالیسم هیتلر گشتند. با پایان جنگ جهانی دوم، جنبش به پایان خود رسیده بود. بسیاری از مثبت‌گرایان منطقی پیش از این برخی از فرضیه‌های سابق‌شان را زیر سؤال برده بودند به‌ویژه فرضیه‌هایی که به‌طور مصنوعی زبان‌گزاره‌های مشاهده‌ای را ساختند که تنها زبانی است که می‌تواند بی‌معنایی یک گزاره را بیازماید و نیز تنها زبانی است که با داده‌های واقعی جهان تطابق دارد. و بنابراین به‌زودی این فرضیه‌ها متروک گردید و ادعا شد که بی‌معنایی می‌تواند با تنوعی از زبان‌ها مورد آزمون قرار گیرد و اینکه هیچ زبانی با داده‌های واقعی جهان خوانا نیست. به این ترتیب مرحله‌ی دوم فلسفه‌ی زبان‌گرا آغاز به پیدایی کرد - مرحله‌ی فلسفه‌ی تحلیلی.

ویتگنشتاین: تراکتاتوس^۱. لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹ - ۱۹۰۱) کسی بود که به دلیل شرایطی استثنایی، حلقه واسط میان مثبت‌گرایان منطقی نوظهور دانشگاه کمبریج در انگلستان بود و کسانی که در محفل وین در دانشگاه وین در اطریش کار می‌کردند و نیز حلقه‌ی واسط مثبت‌گرایان منطقی و فلسفه‌ی تحلیلی یعنی دو مرحله‌ی فلسفه زبان‌گرا بودند. وی در سال ۱۸۸۹ در خانواده‌ی ثروتمند بزرگی به دنیا آمد و پدرش افزون بر ثروت سرشار از فرهنگ والایی برخوردار بود. ویتگنشتاین از کودکی شیفته اشیاء مکانیکی بود و در آغاز در اطریش و در آلمان تحصیل مهندسی کرد. و سپس به انگلستان رفت و به مدت سه سال به گذراندن دوره‌ی تخصصی مهندسی هوایی پرداخت. علاقه‌ی وی سپس به ریاضیات و منطق بازگشت

۱. واژه‌ی لاتینی برای treatise یا essay که فارسی آن رساله است.

و در طی ۱۹۱۲ و ۱۹۱۳، دانشجوی فیلسوف انگلیسی مشهور برتراند راسل در دانشگاه کمبریج گشت. فلسفه‌ی راسل در این ایام مانند مثبت‌گرایان منطقی در محفل وین، حمله به ایده‌آلیسم آلمانی، و در مورد او واکنشی به پیدایی ایده‌آلیسم آلمانی در میان فیلسوفان بریتانیایی بود. حمله‌ی راسل به مابعدالطبیعه‌ی آنان او را درگیر تحلیل داده‌ها کرد برای اینکه زبان تازه‌ای به وجود آورد که دقیقاً با داده‌های واقعی جهان تطبیق کند. ظاهراً در دانشگاه کمبریج بود که ویتگنشتاین آغاز به مطالعه‌ی جدی و فشرده‌ی فلسفه کرد. گزارش شده است که او با شگفتی کشف کرد فیلسوفانی که تاکنون آنان را در «دوره‌ی نادانی‌اش می‌پرستیده»، یعنی پیش از آنکه آثار آنها را مطالعه کند «احمق و متقلب بوده‌اند و نفرت‌انگیزترین اشتباهات را مرتکب شده‌اند». در مورد خودش، او حس می‌کرد که تکامل اندیشه‌های خود او در منطق با مانع این واقع برخورد کرده است که زندگی او «مملو از منفورترین و حقیرترین اندیشه‌ها و کنش‌هاست» او می‌پرسد «چگونه می‌توانم یک منطق‌دان باشم در حالی که هنوز یک انسان نشده‌ام؟ پیش از هر چیز دیگری من باید خود را بیالایم». ویتگنشتاین از پایان ۱۹۱۳ تا آغاز جنگ جهانی اول در مزرعه‌ای در نروژ به انزوای کامل بازگشت و ثروت هنگفتی را که پس از مرگ پدرش در ۱۹۱۳ به میراث برده بود بر باد داد.

ویتگنشتاین به محض آغاز جنگ جهانی اول برای خدمت در ارتش اطریش داوطلب شد و در طی سال‌های خدمت خود در مقام‌های گوناگون، نخستین اثر عمده‌ی خود را تکمیل کرد و سپس به آن عنوان رساله‌ی منطقی - فلسفی^۱ داده شد که معمولاً از آن به عنوان تراکتاتوس (رساله) نام می‌برند. «رساله» در ۱۹۲۲ انتشار یافت و کتاب مقدس مثبت‌گرایان منطقی در محفل وین شد که ویتگنشتاین ظاهراً بحث‌های فراوانی با آنان داشت. در دیباچه‌ی این کتاب جزم‌گرایانه‌ی ۸۰ صفحه‌ای، ویتگنشتاین اعلام داشت

که کتاب وی با مسائل فلسفه کلنجار می‌رود و هدف او نشان دادن این است که زبان برای آنچه ما بتوانیم با معنایش بدانیم حدی می‌گذارد.

برهان مجاب‌کننده‌ی ویتگنشتاین می‌گوید: زبان فقط هنگامی معنا دارد که داده‌ها را برای ما به تصویر می‌کشد. این دیدگاه را که مدعی است هر جمله عبارت از تصویری است، نظریه‌ی تصویری معنا خوانند. ویتگنشتاین می‌گوید:

هر گزاره‌ای تصویری از واقعیت است. هر گزاره الگوی واقعیت است، آنگونه که ما فکر می‌کنیم هست (تراکتاتوس ۴/۰۱).

و در هر تصویر باید میان تصویر و اموری که بازنمایی می‌کند مطابقت باشد. بدین‌گونه گزاره‌های ما تا آنجا صادق‌اند که به‌نحوی از انحاء تصویری از داده‌های واقعی فراهم کنند؛ و گزاره‌های ما تا آنجا با معنا هستند که به‌نحوی از انحاء تصویری از داده‌های ممکن فراهم کنند. به عبارت بهتر برای اینکه زبان واقعیت را نمایش بدهد و جمله‌ها نماینده‌ی امور واقعی باشند، باید چیزی میان جمله و وضع واقعی مشترک باشد. گزاره‌هایی که در تصویر کردن داده‌های واقعی یا ممکن به نحوی از انحاء ناتوان‌اند، اصلاً بی‌معنا و مهمل‌اند. و ویتگنشتاین که نفرت او از فلسفه‌ی سنتی شدید است، بی‌درنگ به فلسفه اشاره می‌کند و می‌گوید:

اکثر گزاره‌ها و پرسش‌هایی که در آثار فلسفی دیده می‌شوند، کذب نیستند بلکه بی‌معنا و مهمل‌اند. در نتیجه ما نمی‌توانیم به پرسش‌هایی از این دست پاسخ بدهیم، بلکه تنها می‌توانیم اثبات کنیم که آنها مهمل‌اند. اکثر گزاره‌ها و پرسش‌های فیلسوفان ناشی از ناتوانی ما در فهم منطق زبان ماست. (تراکتاتوس ۴/۰۰۳)

مثبت‌گرایان منطقی به نظریه‌ی تصویری معنا چونان منبع اصل تحقیق‌پذیری‌شان می‌نگریستند.

و بنابراین از ویتگنشتاین و مثبت‌گرایان می‌پرسیم، پس برای فلسفه چه

می‌ماند؟ ویتگنشتاین در تراکتاتوس و نیز مثبت‌گرایان منطقی پاسخ می‌دهند که فلسفه وظیفه‌ی معقول دیگری جز یک فعالیت ندارد: «فلسفه متنی از یک نظریه نیست بلکه فعالیتی است.» (تراکتاتوس ۴/۱۱۲). هیچ چیز برای فلسفه برجا نمی‌ماند که انجام دهد جز آنکه در فعالیت افشای بی‌معنا بودن نظرات فیلسوفان پیشین درگیر شود. فیلسوفان نتوانسته‌اند حدود زبان را دریابند؛ که زبان معنادار تنها می‌تواند واقعیت را تصویر کند و بدین‌گونه تنها گزاره‌های حقیقی گزاره‌هایی هستند که داده‌های واقعی را به نحوی از انحاء تصویر می‌کنند - و تالی منطقی آنها این است که مجموع گزاره‌های حقیقی با مجموع گزاره‌های علوم طبیعی همسان است. اما «فلسفه یکی از علوم طبیعی نیست». «واژه‌ی «فلسفه» باید چیزی معنا دهد که فراتر یا فروتر از دانش‌های طبیعی قرار دارد. ولی نه در کنار دانش‌های طبیعی» (تراکتاتوس ۴/۱۱۱) و از این رو ویتگنشتاین نتیجه می‌گیرد:

روش درست در فلسفه واقعاً باید به قرار زیر می‌بود: هیچ چیز را نبایستی گفت مگر آنچه می‌تواند گفته شود، یعنی گزاره‌های علم طبیعی - و این چیزی است که قدر مشترکی با فلسفه ندارد...

به گفته‌ی ویتگنشتاین، اما، فیلسوفان تاکنون نفهمیده‌اند که اخلاق، دین و مابعدالطبیعه را «نمی‌توان در واژه‌ها گنجانید». این پرسش‌ها که اخلاق، دین، مابعدالطبیعه می‌پرسند: خوبی چیست؟ خدا وجود دارد؟ واقعی چیست؟، که برای ما چنین ژرف می‌نمایند، واقعاً بی‌معنا و مهمل‌اند. زیرا آنها هیچ داده‌ی ممکن‌ی را تصویر نمی‌کنند. اما به‌خلاف مثبت‌گرایان منطقی پاسخ ویتگنشتاین به بی‌معنایی مابعدالطبیعه، اخلاق و دین، که چنین پرسش‌هایی را به‌عنوان بی‌معنا و مهمل کنار می‌گذارند، اشاره به این موضوع‌های عمیقاً برانگیزنده چونان «رازوری» دارد، چیزهایی که منطق زبان مانع از گفتن مطلبی درباره آن‌اند، چیزهایی که فراسوی دسترسی

زبان قرار دارند او می‌گوید «چیزهایی همچون اخلاق، زیبایی‌شناسی و دین، در قلمرو چیزهای ناگفتنی‌اند.» به گفته‌ی وی هرگونه تلاش برای بحث درباره آنها بی‌معناست و هیچ چیزی نمی‌توان در این زمینه‌ها گفت که معنایی داشته باشد. وی در آخرین گزاره‌ی تراکتاتوس می‌گوید:

آنچه درباره‌اش نتوان سخن گفت، می‌باید درباره‌اش خاموش ماند.

تراکتاتوس ویتگنشتاین، نخستین اثرراسل در دانشگاه کمبریج را با مثبت‌گرایی منطقی محفل وین که سال‌ها بعد پدید آمد پیوند می‌زند. به‌رغم برخی اختلافات مهم در میان آنها، مشترکات‌شان ارزش عظیمی در فراهم آوردن چرخش زبان‌گرایی در فلسفه داشته است: حمله به ادعاهای مابعدالطبیعه درباره حقیقت؛ تأکید بر گزاره‌های واقعی بنیادی؛ و نظریه‌ی زبان چون قالب معنا، تعریف و تحدید بی‌معنایی.

برای مدتی ویتگنشتاین ظاهراً متقاعد شده است که وی «تمامی مسائل فلسفی را حل کرده است» چنان‌که او به انجام دادن آن عزم کرده بود. او فلسفه را کنار گذاشت و به‌عنوان یک معلم دبستان در روستایی اتریشی کار کرد و ناموفقانه درخواست ورود به دستگاه رهبانی کاتولیک کرد، او چونان دستیار باغبانی در دیری مشغول به کار شد و خانه‌ی شکوهمندی برای یکی از خواهران خود طراحی کرد. اما در ۱۹۲۹، به دانشگاه کمبریج بازگشت. در این دوره‌ی اقامت در کمبریج وی رهیافتی جدید و به کلی متفاوت با گذشته پدید آورد و حاصل آن کتاب دوم بزرگ او پژوهش‌های فلسفی بود. او در ۱۹۳۹ به مقام استادی فلسفه رسید و به درس - گفتارهای خود برای معدودی دانشجویان ادامه داد. در بحث‌های فشرده با این دانشجویان، ویتگنشتاین اندیشه‌هایی را تدوین کرد که در ۱۹۵۳ دو سال پس از مرگش زیر عنوان پژوهش‌های فلسفی انتشار یافت. در طی جنگ جهانی دوم وی دانشگاه را برای کار در بیمارستان‌های گوناگون و خدمت به مجروحان جنگی ترک گفت. گرچه به دانشگاه بازگشت، دیگر از

آموزش خسته شده بود، ضمناً با نارضایتی از دورویی موجودات انسانی و ناتوانی‌اش برای ترکیه‌ی زندگی خویش با تنی رنجور به خلوت انزوای خود بازگشت که فرصتی برای نوشتن پیدا کند. اودر ۱۹۵۱ درگذشت.

۲. فلسفه‌ی تحلیلی

ویتگنشتاین: پژوهش‌های فلسفی. ویتگنشتاین در اثر دوم خود بیشتر دلایل خود را به نقد اثر سابق خود *تواتکتاتوس* در مورد زبان اختصاص داد. *تواتکتاتوس* فرض می‌کرد که شکل جهان‌روایی از زبان، شکلی از زبان وجود دارد شامل جملاتی که واقعیت را تصویر می‌کنند. اکنون در پژوهش‌های فلسفی این نظر را اشتباه می‌داند. او می‌گوید ما زبان را برای تصویر داده‌ها به کار می‌بریم اما از زبان در جهات دیگری نیز استفاده می‌کنیم، دستور می‌دهیم، به مردم سلام می‌کنیم، لطیفه می‌گوییم، شطرنج بازی می‌کنیم، قصه می‌گوییم، مسأله حل می‌کنیم، دعا می‌خوانیم. برای مثال مورخان از زبانی متفاوت از حقوقدانان یا روان‌شناسان استفاده می‌کنند. در هریک از اینها نوع متفاوتی از زبان با قواعد خودش به کار می‌رود. به گفته‌ی وی، هریک، بازی متفاوتی از زبان با قواعد خودش است. برای هر فعالیتی واژه‌ها و کنش‌های مربوط را می‌توان یک بازی زبانی دانست. این بینش جدید درباره زبان حامل بینش جدیدی از معناست؛ تعویض بینشی که به موجب آن گزاره‌ای معنادار است که واقعیت را تصویر می‌کند با بینشی که واژه‌ها معنای خود را از چگونگی کاربرد آن در بازی زبانی به دست می‌آورند. این تصور که گزاره‌ها معنای خود را فقط از یک اصل یا از یک آزمون اجباری با دقتی منطقی به دست می‌آورند، مردود شد.

افزون بر این، نباید به تلاش‌های مغشوش فیلسوفان نگاه کرد که یک معنای مجرد کلی می‌یابند، یک جوهر افلاطونی، که معنای واژه را در هر وضعیتی، در هر نوع بازی زبانی تعریف می‌کند. ما نباید به معنای مطلوب

کلمات، بلکه به گونه‌ای تجربی به شیوه‌ای که کلمات در عمل به کار برده می‌شوند بنگریم. ما نباید به یک زبان ایده‌آل که معنای خود را از داده‌ها اخذ می‌کند و ساختار منطقی دقیق دارد نگاه کنیم - چنان‌که راسل، تراکتاتوس و محفل وین نگاه کردند - بلکه به گونه‌ای تجربی که در آن زبان‌ها عملاً به کار برده می‌شوند بنگریم.

ویتگنشتاین در حمله خود به نظریه‌ی افلاطونی صور یا جوهرها استدلال می‌کند که چون واژه‌ها در بازی‌های زبانی متفاوتی به کار برده می‌شوند، هیچ کاربردی بامعنا تر و حقیقی‌تر از دیگری نیست. جوهری که این کاربردها در آنها اشتراک داشته باشند وجود ندارد. فقط یک سلسله شباهت‌های متداخل موجود است که ویتگنشتاین آنها را چونان «شباهت‌های خانوادگی» توصیف می‌کند. ویتگنشتاین از واژه‌ی «بازی» به زیرکی سود می‌جوید که از برهان خود علیه صور، جوهرها یا کلیات افلاطونی دفاع کند: با توجه به انواع متفاوتی از بازی‌ها، بازی‌های تخته نرد، و شطرنج، بازی‌های نمادین، بازی‌های ورزشی، هیچ جوهر مشترکی در تمامی آنها نمی‌توان دید بلکه فقط ما شاهد انواعی از شباهت‌ها، چونان «شباهت‌های میان اعضای خانواده» هستیم.

با این نگرش جدید درباره زبان، ویتگنشتاین مرحله دوم فلسفه‌ی زبان‌گرا را فراهم آورد، جنبشی در فلسفه که معمولاً اکنون به فلسفه‌ی تحلیلی معروف است و بیش از یک ربع قرن بر اذهان فیلسوفان انگلیسی زبان تسلط داشته است. با ظهور مرحله‌ی دوم فلسفه‌ی زبان‌گرا و این نگرش جدید ویتگنشتاین درباره زبان‌های بسیار، بازی‌های زبانی بسیار، شیوه‌های بسیاری که در آنها واژه‌ها معنا پیدا می‌کنند، ما دوباره می‌پرسیم اکنون نقش فلسفه در جهان چیست؟ نقش فلسفه تحلیلی است. وظیفه‌ی فلسفه تحلیل زبان برای کشف بازی‌های زبانی بسیار و قواعد آنها برای کاربرد واژه‌ها، و رفع «معماهایی» است که هنگام کاربرد نادرست قواعد یک بازی زبانی صورت می‌گیرد. هنگامی که آدمی به قواعد می‌چسبد،

مسأله‌ای پیش نمی‌آید. اما هیچ بازی زبانی خصوصی، هیچ قواعد خصوصی برای کاربرد واژه‌ها هیچ احساس خصوصی که فقط من بتوانم بدانم وجود ندارد. بازی‌های زبان اجتماعی‌اند و «شکل زندگی» گروه اجتماعی، شیوه‌اش در انجام دادن کارها و فرهنگ‌اش را بیان می‌کنند.

اما چه کسی از زبان استفاده‌ی نادرست می‌کند؟ چه کسی مسأله‌ها، آشفتگی‌ها، معماها، گره‌های کور سوء استعمال زبان را به وجود می‌آورد؟ البته به عقیده ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی این فیلسوفان‌اند که در سوء استعمال زبان اصرار دارند. مسائل فلسفه تنها مسائل زبانی یا واژه‌های گیج‌کننده‌اند که فیلسوفان را به دام می‌اندازند زیرا اینان قواعد بازی زبانی معمولی را رعایت نمی‌کنند. فیلسوفان اشتباهاً در جست‌وجوی جوهر کلمات‌اند؛ آنان اشتباهاً زبان‌های ایده‌آل و معیار معنا را از ترکیب مثال‌های محدودی می‌سازند، چنان‌که گویی چنین زبان‌هایی کامل‌تر از زبان روزمره‌اند؛ آنان اشتباهاً می‌کوشند، چنان‌که افلاطون و هگل کوشیدند، که تمامی تجربه و شناخت انسانی را ترکیب کنند، اما این به عقیده ویتگنشتاین، اغتشاش کامل است، مخلوط کردن بازی‌های زبانی بسیار متفاوت؛ هنر، دین، علم، اخلاق و سیاست، در یک چیز درهم و برهم بی‌معناست. مسائل فیلسوفان، نه مسائل واقعی بلکه فقط مهملاتی است که از ندانستن چگونگی کاربرد زبان ناشی می‌شود. به نظر ویتگنشتاین علت مشکلات فلسفی ما خلط و اشتباه‌های گریبانگیر در زمینه‌ی مفاهیم است که از سوء استعمال عمیق زبان سرچشمه می‌گیرد. وظیفه‌ی فیلسوف این است که علت این اشتباه‌ها را بی‌بگیرد و آشکار کند. جالب اینکه در نظریه ویتگنشتاین حتا جنبه‌ی درمانی هم وجود دارد، به این معنا که او حیرت و سرگشتگی فیلسوف را قسمی بیماری تلقی می‌کند که بهترین راه درمان آن روش خود اوست. او می‌گوید فیلسوفان برای نگرانی‌های فلسفی‌شان درباره موضوعاتی نظیر انسان، زمان و مکان، خدا و جهان نیاز به درمان دارند. زیرا این نگرانی‌ها برآیند اشتباهات زبانی هستند، درمان

به آنها کمک خواهد کرد که چگونه از زبان به درستی استفاده کنند. آنان باید یاد بگیرند که چگونه «واژه‌ها را از استعمال مابعدالطبیعه‌شان به کاربرد یومیه‌ی آنها برگردانند».

برای مثال: معمولاً در خیابان به غریبه‌ای برمی‌خورید که می‌پرسد «What time is it?» (ساعت چند است؟) اما اگر غریبه‌ای انگلیسی‌زبان از شما بپرسد «What is time?» شما خواهید فهمید که او یا با مسأله‌ای فلسفی درگیر شده یا چنان دچار آشفتگی روانی است که غیردستوری صحبت می‌کند. به نظر ویتگنشتاین تنها چنین کسانی قواعد بازی زبانی زبان معمولی را می‌شکنند، قواعدی که بقیه‌ی ما هم از آن اطلاع داریم و از آن پیروی می‌کنیم. هر دو نیاز به درمان داریم. ویتگنشتاین برای فیلسوف سرگشته‌ی پرسش What is time پیشنهاد درمان می‌کند. درمان او عبارت از این است که او متوجه شود که «مسأله»، مسأله نبوده، بلکه فقط یک کاربرد نادرست از زبان بوده است. چه کسی این درمان را فراهم خواهد کرد؟ درمان زبانی را فیلسوفان «معالجه شده» خواهند کرد یعنی کسانی مانند ویتگنشتاین و پیروانش که از بیماری فلسفیدن خلاص شده‌اند.

هنگامی که فیلسوفان کاربرد واژه‌ها را مانند کاربرد زبان روزمره معمولی یاد بگیرند، آنان دیگر به اشتباه و آشفتگی زبانی گرفتار نخواهند شد. مسائل و معضلات فلسفی آنها حل خواهد شد و نگرانی آنان درباره جهان، انسان و خدا تسکین خواهد یافت، زیرا آنان دیگر نخواهند خواست که درباره چنین مسائل بی‌معنا سخن گویند و چنانچه فیلسوفان یاد بگیرند که چگونه از زبان به درستی استفاده کنند و به زبان معمولی وفادار باشند، دیگر فریفته‌ی زبان نخواهند شد و بنابراین از فلسفیدن دست خواهند کشید. فلسفه‌ی تحلیلی را می‌توان چونان فعالیت تحلیل کردن بازی‌های زبانی برای انحلال معضلات فلسفه توصیف کرد؛ این فلسفه درکی از فعالیت خود را چونان درمان مردم از بیماری فلسفه فراهم خواهد کرد و به‌سوی هدف محو فلسفه خواهد شتافت.

فلسفه تحلیلی سریعاً جهان فلسفی انگلیسی‌زبان را پس از جنگ جهانی دوم فراگرفت (گیلبرت رایل، آیر، جان آستین، ویلارد کواپن چهره‌های برجسته این جنبش بودند) و چونان فلسفه مسلط در آن بخش‌ها باقی مانده است. جاذبه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی چه بود؟ به‌خلاف فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم با جاذبه‌ی مغناطیسی گسترده‌اش، فلسفه‌ی تحلیلی پیش از همه تنها برای فیلسوفان دانشگاهی کشش داشت؛ هدف آن از پاکیزگی زبان و تالی‌اش آزمایش‌های دقیق کاربرد واژه‌های خاص - هیچ انگیزه‌ای به تخیل عمومی با علائق بالنده‌ی فرهنگ فکری نداد. اما مزیت‌های فلسفه‌ی تحلیلی از نگاه فیلسوفان دانشگاهی بسیار بزرگ بودند. فلسفه‌ی تحلیلی حامل احساس تعدی علیه فلسفه بود. و برای بسیاری از فیلسوفان چونان جنگ صلیبی و مقدس علیه کمبودهای فلسفه‌ی سنتی جذاب بود. این کمبودها عبارت بودند از فقدان وضوح، اتکاء آن به الگوهای کهنه و گمراه‌کننده‌ی دانش و حقیقت؛ حساسیت نداشتن آن به زبان و محدودیت‌هایی که زبان برای فلسفه ایجاد می‌کند؛ کثرت «مسائل» فلسفی‌اش که محصول اشتباهات زبانی هستند، ترکیب‌های قابل تردید و پرمدعایانه‌اش در مورد واقعیت کلی، همراه مخلوط غیر انتقادی فلسفه‌شان با ایدئولوژی، تاریخ، اقتصاد، ارزش‌های اخلاقی و دین. به‌خلاف این ناتوانی‌های فلسفه‌ی سنتی، فلسفه‌ی تحلیلی جذابیت سودمندی به «پاک» شدن می‌داد.

دوم، فلسفه‌ی تحلیلی فیلسوفان را به شگردی جدید، بسیار متکامل و منطقی مجهز کرد، شگرد تحلیل کردن کاربرد واژه در بازی‌های زبانی، کشف ابهام‌ها و اشتباهات فلسفی، انحلال مسائل فلسفی. شگرد تحلیل زبانی به نحو عظیمی به یک حس روزافزون بخشی از فیلسوفان به «حرفه‌ای کردن» رشته‌شان کمک کرد. و سوم، شگرد تحلیل زبانی استقلال برای فلسفه را چونان یک رشته تثبیت کرد؛ فلسفه اکنون با شگرد خودش در رابطه با تمامی رشته‌های دیگر و به‌ویژه با توجه به بسیاری از علوم که

بر قلمرو فلسفه تاکنون دست‌اندازی داشته‌اند مستقل و خودکفا شده است. همان‌گونه که یک فیلسوف تحلیلی اخیراً متذکر شد «شما ناگزیر نیستید چیزی را بدانید که در فلسفه [تحلیلی] نیک است. آنچه شما ناگزیرید داشته باشید زیرکی و علاقه‌مندی به موضوع است.»

از هنگام جنگ جهانی دوم، فیلسوفان تحلیلی به آموزش و انتشار فلسفه در جهان انگلیسی‌زبان تسلط داشته‌اند. تعداد وسیعی از تحلیل‌های فنی، تدریجی درباره کاربرد واژه‌هایی مانند علت به بازی‌های زبانی متفاوت و درباره شیوه‌هایی که در آنها، واژه‌ها به وسیله فیلسوفان سوء استعمال می‌شوند نوشته شده است.

اما مسائل فلسفه با فلسفه‌ی زبان‌گرا منحل نشده است. به نظر می‌رسد که در عوض شاهد انحلال فلسفه‌ی زبان‌گرا بوده‌ایم. این فلسفه رو به تجزیه است زیرا جنگ آن علیه فلسفه، خود زیر حمله قرار گرفته است. وانگهی تحلیل‌های دقیق و فنی به نحو روزافزونی ملال‌آور و مبتذل تلقی می‌شوند. حس روزافزونی در دنیای فلسفی هست که این فلسفه‌ی تحلیلی که در تمامی دانشگاه‌های آمریکا شیوع داشته است، به ناکامی انجامیده و مزایایی که به آن جاذبه‌های بزرگ داد بی‌اثری آن بوده است. نخست فلسفه‌ی تحلیلی به فلسفه‌ی سنتی حمله کرد و نیز هر نقش سازنده‌ای را برای خود رد کرد. و بنابراین، هیچ متافیزیکی، هیچ جهان‌بینی‌ای، هیچ نظریه‌ی شناختی، هیچ فلسفه‌ی طبیعی، هیچ اخلاقی، هیچ فلسفه‌ی اجتماعی، یا فلسفه‌ی تاریخی فراهم نیاورد. این‌ها مورد نظر و توجه فیلسوفان تحلیلی نبودند. اما اکنون به نظر می‌رسد فلسفه‌ی تحلیلی در جهان فکری خلأی ایجاد کرده است (این خلأ به طور متنوع اما ناکافی به وسیله روانشناسان، نظریه‌پردازان اقتصادی و علمای علوم سیاسی پر شده است) و در اجرای وظایف مهم فلسفه چونان یک رشته شکست خورده است. افزون بر این، مردود شمردن هر نقش سازنده برای فلسفه

آسیب‌پذیرترین نتیجه را برای خودِ فلسفه‌ی تحلیلی داشته است. فلسفه‌ی تحلیلی با مخالفت با نظریه‌سازی در مورد بازی‌های زبانی نظریه‌ای و بنابراین فهمِ تئوریکی از اختلافات‌شان و هیچ معیاری برای ارزیابی انتقادی از آنها ندارد. بدین‌گونه فلسفه‌ی تحلیلی اکنون در دریایی از بازیهای زبان غرق شده است. با مردود شناختن نقشی سازنده برای فلسفه فریافت بازی‌های زبان را بی‌اثر کرده است. دوم، مزیت بزرگ نیل به شگرد در فلسفه‌ی تحلیلی اکنون به‌طور روزافزونی چونان فراهم شدن پیروزی شگرد بر جوهر تلقی می‌گردد. فلسفه دیگر درباره جهان نیست، درباره زبانی است که ما به وسیله آن درباره جهان صحبت می‌کنیم. بنابراین فلسفه‌ی تحلیلی با شگرد تحلیل زبانی یکی شده است. و اکنون به‌نظر می‌رسد که زندانی زبان شده و به دام تحلیل زبانی گرفتار آمده است.

و سوم، خودمختاری و استقلالی که شگرد تحلیل زبانی به فلسفه‌ی تحلیلی اعطا نمود، نیز به شکست آن کمک کرد. هزینه‌ی استقلال برای فلسفه‌ی تحلیلی انزوای آن از زنده بودن فرهنگ فکری و از مسائل زندگی عمومی و شخصی بوده است. فیلسوف تحلیلی با بریدن از این امور زندگی انسانی بجز توجه اتفاقی به سوء استعمال زبانی سهمی در ساختن آنها ادا نکرده است. بدین‌گونه نقد ناشکیبای رو به رشد فلسفه‌ی تحلیلی بی‌ارتباط با امور حیاتِ زندگی انسانی، بی‌ارتباط با چیزهایی است که اکثراً ما را نگران می‌کند چنان‌که خود ویتگنشتاین ناامیدانه اعتراف کرد. به‌ویژه در چارچوب حوزه‌های اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی، که در آن فلسفه به گونه‌ای سنتی وظیفه‌ی تهیه‌ی ضوابط، معیارها و ایده‌آل‌ها را برعهده داشته است، فلسفه‌ی تحلیلی این حوزه‌ها را به بازی‌های زبان و به شیوه استعمال واژه‌هایی مانند حق یا نیکی یا عدالت و نه چگونگی استعمال آنها، فروکاسته است.

و اما مخالفان فلسفه‌ی تحلیلی، اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی، اینها البته بُعدی انسانی دارند. اگزیستانسیالیسم سارتر، اما در بیگانگی و

یوچ‌گرایی مفرط و جهشی غیر انتقادی به مارکسیسم پایان می‌یابد؛ تحقیق هوسرل برای قطعیت و یقین یک شکست و ناکامی است؛ پدیدارشناسی متأخر محدودیت این فلسفه را که مضمون آن، ذهنیت است آشکار می‌سازد این مکب - تنها توصیف‌هایی از شیوه‌هایی به دست می‌دهد که به موجب آنها، آگاهی جهان را می‌سازد. غیر از این، هیچ متافیزیکی، هیچ اخلاق ضابطه‌مندی، هیچ فلسفه اجتماعی، هیچ ترکیبی از ذهنیت و علوم نمی‌تواند بدهد.^۱

فرهنگ فلسفه در مورد ویتگنشتاین می‌نویسد:

ویتگنشتاین فیلسوف و منطق‌دان اطریشی، یکی از بنیادگذاران فلسفه‌ی تحلیلی است. در رساله‌ی منطقی - فلسفی‌اش (۱۹۱۲)، ایده‌ی یک زبان «منطقاً کامل» یا «کمال مطلوب» پیشنهاد کرد که سرنمون یا الگوی آن را او در زبان منطق ریاضی می‌دید. این ایده تلاش ناموجهی است که تمامی شناخت جهان را به مثابه مجموعه‌ی از گزاره‌های بنیادی تصور کنیم که با عملیات منطقی اتصال و انفصال مرتبط است. ویتگنشتاین فرایافت منطقی - معرفت‌شناختی را به صورت آموزه‌ی اتوم‌گرایی منطقی نشان داده است. هر چیزی که در الگوی زبان «ایده‌آل» - فلسفه و اخلاق سنتی - و امثال آن نمی‌گنجد، عاری از معنای علمی اعلام می‌گردد. فلسفه فقط به عنوان «نقد زبان» تلقی می‌شود. ویتگنشتاین با امتناع از پذیرفتن مفهوم واقعیت عینی موجود مستقل از «زبان» به سولیسیم (فقط من هستی دارم) می‌رسد. مفاهیم رساله‌ی منطقی - فلسفی را پوزیتیویسم منطقی جذب کرد. برخی از نظرات ویتگنشتاین درباره منطق (کاربرد جداول یا قالب‌ها، روش تعریف معنای حقیقت، احتمالات وجود آنها) در گسترش منطق مدرن تأثیرگذار بود. نظرات وی چنانکه در پژوهش‌های منطقی منتشره

پس از مرگ او (۱۹۵۳) آمده است، به نفوذ فلسفه‌ی زبان‌گراکمک کرده است.

فلسفه‌ی تحلیلی، گرایش تا حدی متنوع در فلسفه‌ی معاصر است که گروه‌ها و گرایش‌ها و فیلسوفان منفردی را که کار فلسفه را تحلیل زبان می‌دانند متحد ساخته است. این فلسفه امروز گسترده‌ترین نحله‌ی فلسفی در امریکا و بریتانیا، با فیلسوفان و گروه‌های منفرد در کشورهای اسکاتلند، فنلاند، استرالیا و جز آنهاست. هواداران تجربه‌گرایی منطقی و نوپراگماتیست‌هایی نظیر دکواین، گودمن و مورتون وایت از فلسفه مزبور پشتیبانی می‌کنند، شماری از فیلسوفان تحلیلی امریکایی به هیچ مکتبی تعلق ندارند. در بریتانیا وجه غالب فلسفه‌ی زبان‌گراست. آبرو کارل پوپر موضع خاصی نزدیک به تجربه‌گرایی منطقی اشغال می‌کنند. همه این گروه‌ها به انواع پوزیتیویسم نو وابسته‌اند. وجه مشترک اکثر آنان این است که از مسائل معرفت‌شناسی عام به شکل‌ها و وسائل خاص تحلیل زبان روی آورده‌اند. دو رویکرد اساسی را در میان آنان می‌توان تشخیص داد: ۱) ساختن «مدل» مصنوعی زبان‌ها با ساختار منطقی دقیقاً ثابت (تجربیان منطقی، نوپراگماتیست‌ها و شماری از تحلیلی‌ها). این پژوهش‌ها بر منطق و معناشناسی منطقی استوار است؛ ۲) مطالعه‌ی تاریخی زبان‌های طبیعی موجود (فلسفه‌ی زبان‌گرا). بیشتر نوشته‌های فیلسوفان تحلیل‌گرای مدرن در واقع فلسفی یا معرفت‌شناختی به معنای واقعی کلمه نیست، اما مطالعات در منطق انضمامی، روش‌های ویژه یا زبان‌شناسی خاص دارای محتوایی واقعاً علمی هستند.

فصل ۳۵

مکتب فرانکفورت و نظریه‌ی انتقادی*

مقدمه

عنوان «مکتب فرانکفورت» در اطلاق به میراث فکری و نظری گروهی از روشنفکران برجسته‌ی آلمانی و نظریه‌ی اجتماعی خاص آنان به کار رفته است. روشنفکران مزبور در ارتباط مستقیم یا غیرمستقیم با «مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی» بودند که در سال ۱۹۲۳ در شهر فرانکفورت کنار ماین با همت و سرمایه‌ی فلیکس وایل کارخانه‌دار تأسیس شد و وابسته به دانشگاه فرانکفورت بود که بعدها جریان موسوم به «مکتب فرانکفورت» و «نظریه‌ی انتقادی» از دل آن بیرون آمد. البته در اصل تنها با انتصاب ماکس هورکهایمر در سال ۱۹۳۰ به مدیریت این مؤسسه بود که بسترهای لازم برای ظهور پدیده‌ای که می‌رفت تا به نام «مکتب فرانکفورت» شناخته شود فراهم گشت.

هورکهایمر (۱۸۹۵ - ۱۹۷۳) گروهی را گرد آورد که بعدها در زمره‌ی شخصیت‌ها و متفکران مشهوری قرار گرفتند از جمله هربرت مارکوزه (۱۸۹۸-۱۹۷۰) فیلسوف تندرو و از هواداران جنبش دانشجویی، تئودور آدورنو (۱۹۰۵ - ۱۹۶۹) فیلسوف، جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز هنر و

* در تنظیم این فصل از پژوهش ارزشمند دکتر حسینعلی نودری و دکتر شرف‌الدین خراسانی سود جستیم.

زیبایی‌شناس و اریک فروم (۱۹۸۰ - ۱۹۰۰) فیلسوف و روان‌کاو معروف. سپس در سال‌های بعد اندیشه‌مند جوان‌تری به نام یورگن هابرماس متولد ۱۹۲۹.

تجزیه و تحلیل فرانکفورتی‌ها از جامعه تا حدود زیادی به آرا و اندیشه‌های کارل مارکس بازمی‌گردد. این نظریه‌پردازان نخستین انگیزه‌های بنیادی فلسفی خود را از مارکسیسم گرفتند و کوشیدند که بر پایه‌ی آنها رویکرد فلسفی نوینی به زندگی فردی و اجتماعی جهان معاصر پدید آورند. در این میان بسیاری اندیشه‌های دیگر را نیز از جاهای دیگر به وام گرفتند و از آمیختن آنها به اصطلاح روش تفکری تازه به میان آوردند. بدیهی است مکتب فرانکفورتی‌ها را نمی‌توان مارکسیستی تلقی کرد زیرا چنان‌که خواهیم دید آنان نه تنها به این اکتفا نمودند که انتقادات تندی به رژیم شوروی به عنوان نظام سیاسی توتالیتار وارد کنند، بلکه کوشش آنان در واپسین مرحله نفی جنبه‌ی انقلابی مارکسیسم و بی‌رمق کردن روح جهان‌بینی آن، و سرانجام جایگزین کردن گونه‌ی خودآگاهی و خوداندیشی تازه و جدا کردن نظریه از کنش بود. وانگهی آنان در دوران مدیریت هورکهایمر برای آن‌که با توان فکری بیشتر و استدلال‌های نظری نیرومندتر به تجزیه و تحلیل پدیده‌های ناشی از ظهور شرایط سیاسی - اجتماعی جدید (برآمدن فاشیسم و توتالیتاریسم) بپردازند، عمده تلاش خود را معطوف دو نکته‌ی اساسی نمودند: اول) تجدید نظر در مفهوم نقد مارکس از نظام سرمایه‌داری، دوم) بازنگری در نظریه‌ی انقلاب مارکسی. در عین حال محور کانونی اندیشه و آرای مکتب فرانکفورت را باید در نظریه‌ی انتقادی جست‌وجو کرد که معطوف بررسی، مطالعه، تجزیه و تحلیل و تبیین جنبه‌هایی از واقعیت اجتماعی است که به زعم آنان مارکس و پیروان ارتدوکس وی یا آنها را نادیده گرفته بودند یا اهمیت چندانی برای آنها قائل نشده بودند.

افزون بر تأثیرپذیری از اندیشه‌ها و آرای مارکس، فرانکفورتی‌ها به هگل نیز بسیار مدیون‌اند و به آثار نخستین و هگلی‌تر مارکس، نظیر

نوشته‌های وی درباره «بیگانگی» و دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، نیز به مراتب بیش از نوشته‌ها و آثار بعدی وی، به ویژه تحلیل‌های اقتصادی‌تر او توجه دارند. برای مثال مارتین جی بر این باور است که «مکتب فرانکفورت... در یک سطح در واقع به همان دغدغه‌های هگلیان چپ دهه ۱۸۴۰ بازگشته بود». افزون بر این آنان به پیوند روانکاوی و مارکسیسم نیز اهتمام ویژه‌ای ورزیدند: اقدام یا حرکتی که مارکسیسم ارتدکس (یا مارکسیسم-لنینیسم) هیچ‌گونه نظر خوشی نسبت به آن نداشت. این تأثیرات متفاوت را می‌توان در جنبه‌های مختلفی از نظریه‌ی انتقادی آنان به‌روشنی دید: دیدگاه آنان درباره علوم اجتماعی و انسانی؛ انتقاد از فرهنگ انبوه و بعدها از «صنعت فرهنگ» و جایگاه آن در «جامعه‌ی سامان یافته و مدیریتی»؛ توجه به نقش شخصیت، اراده و آگاهی فرد؛ بررسی پدیده‌ی شخصیت اقتدارگرا؛ روند تحول فرد، خانواده و جامعه... و سرانجام بازسازی نظریه‌ی تکاملی مارکس بعدها توسط یورگن هابرماس.

رهبران و اعضای مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی از جمله نخستین قربانیان سیاست‌های نژادپرستانه و یهودستیزانه‌ی رژیم «نازی» آلمان هیتلری بودند که جملگی پس از اوج‌گیری قدرت نازی‌ها مجبور به ترک آلمان و عزیمت به ایالات متحده آمریکا در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ شدند، زیرا دیدگاه‌های سیاسی آنان ادامه‌ی کار مؤسسه را ناممکن ساخته بود. در ایالات متحده آمریکا، اعضای مؤسسه هرکدام در حوزه‌های مطالعاتی و تخصصی خود تحت برنامه‌ها، اهداف و انگیزه‌های واحد و هماهنگ شده توسط هورکهایمر به فعالیت پرداختند، در ضمن به تدریس در دانشگاه‌های معتبر آمریکا اشتغال داشتند. از ۱۹۴۰ تا ۱۹۵۰، که اوج فعالیت‌های فکری و نظری مؤسسه در این کشور به‌شمار می‌رود، مقالات و آثار بی‌شماری از آنان به چاپ رسید. پس از جنگ جهانی دوم، مارکوزه در ایالات متحده ماندگار شد و تا زمان جنگ کره برای وزارت خارجه

آمریکا کار می‌کرد و پس از آن به زندگی دانشگاهی خود بازگشت. وی در دانشگاه‌های کلمبیا، هاروارد، براندیز، کالیفرنیا و سن‌دیه‌گو تدریس می‌کرد.

فروم پس از عزیمت به آمریکا ارتباط چندان گسترده و مستمری با مؤسسه نداشت و در نیویورک به فعالیت در زمینه‌ی روانکاوی روی آورد و به عضویت هیأت امنای «مؤسسه‌ی روانی، روانکاوی و روان‌شناسی ویلیام الانسون وایت» درآمد. در سال ۱۹۴۹ به‌خاطر همسرش به مکزیک عزیمت کرد و در آنجا در دانشگاه مستقل ملی مکزیک یک دپارتمان روانکاوی به‌راه انداخت، ضمن آن‌که تماس خود را با محافل دانشگاهی نیویورک و میشیگان نیز حفظ نمود.

آدورنو و هورکهایمر زیر تأثیر انگیزه‌های ترغیب‌کننده‌ی شهر و دانشگاه فرانکفورت به آلمان بازگشتند و از سال ۱۹۵۰ بار دیگر مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی را در این شهر فعال ساختند. در این میان نگرش هورکهایمر نسبت به سرمایه‌داری لیبرال تغییر یافت و آن را شکلی از جامعه می‌دانست که می‌بایست از آن در برابر تجاوزات و دخالت‌های «مدیریت توتالیتری» حمایت نمود. در حالی که مارکوزه این گرایش را عدول از آرمان‌های مکتب فرانکفورت تلقی می‌کرد.

مفهوم نظریه‌ی انتقادی در واقع محور اصلی پژوهش‌های فکری-فلسفی و تحقیقات نظری و کانون اندیشه‌ها و آرای مکتب فرانکفورت به‌شمار می‌رود که تمامی دیگر تحقیقات فکری و فلسفی و پروژه‌های مطالعاتی اعضای مؤسسه مطابق با آن و بر مبنای آن سازماندهی شده بودند. این مفهوم که نخستین بار در سال ۱۹۳۷ باب شد، اساساً نوعی قالب تئوریک برای متمایز ساختن پیروان و معتقدان خود از اشکال رایج و غالب مارکسیسم ارتدکس و رسمی محسوب می‌شد و در عین حال پوششی بود برای پنهان ساختن گرایش‌های انقلابی و تعهدات رادیکال آنان در محیطی که با هر نوع گرایش انقلابی سرستیز و خصومت

داشت. اما نظریه‌ی انتقادی با سرسختی دوام آورد، خود را تثبیت کرد و خیلی زود با تلاش اکثر اعضای مؤسسه به صورت نظریه‌ای عام درباره‌ی جامعه‌ی معاصر درآمد. نظریه‌ی انتقادی در روند تکامل خود به جایی رسید که، به تصدیق بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی معاصر، گام‌های بسیار مهمی در تکامل نظریه‌ی اجتماعی امروز برداشت و از این جهت می‌توان گفت که نظریه‌ی اجتماعی معاصر بسط و تکامل خود را بیش از همه وامدار نظریه‌پردازان انتقادی است. از سوی دیگر، در دهه‌های پس از جنگ به ویژه با رشد فزاینده‌ی ناخرسندی نسبت به تقسیم کار آکادمیک و دیدگاه‌های غالب در رشته‌های مختلف علوم اجتماعی و علوم انسانی، توجه و علاقه‌ی وافر به آلترناتیوهای نظری و سیاسی پیدا شد. با در نظر گرفتن همین امر است که نظریه‌ی انتقادی چند رشته‌ای برای تحلیل آنها ارائه می‌کند، که آمیزه‌ای است از چشم‌اندازهای مختلف در حوزه‌های تاریخ، اقتصاد سیاسی، جامعه‌شناسی، نظریه‌ی فرهنگی، فلسفه، علوم سیاسی، و انسان‌شناسی؛ به همین دلیل پراکندگی رشته‌های دانشگاهی را کنار می‌زند تا از این طریق موضوع‌های متنوع‌تر و گسترده‌تری را مورد توجه قرار دهد.

نظریه‌ی انتقادی، که در واقع پادزهری است در برابر رویکردهای کمی غیرانتقادی به ویژه در برابر سیطره‌ی پوزیتیویسم در روش‌شناسی در علوم اجتماعی معاصر، جایگزین بالقوه مفیدتر و به لحاظ سیاسی کارآمدتر و مناسب‌تری برای رویکردهای رایج در هر دو ارائه می‌کند؛ یعنی به جای رویکردهایی نظیر اگزستانسیالیسم و پدیدارشناسی، ساختارگرایی و کارکردگرایی، پساساخت‌گرایی و پست‌مدرنیسم و نیز روایت‌های مختلف ایده‌آلیسم اومانیستی که در اشکال گوناگون سر برآورده‌اند. در مقابل این رویکردها، نظریه‌ی انتقادی به نوعی چشم‌انداز یا دیدگاه غیر جزم‌گرایانه معتقد است که رهایی از تمام اشکال ستم و سرکوب و همچنین تعهد و سرسپردگی به آزادی، سعادت و انتظام عقلانی جامعه دغدغه‌های اساسی

آن به‌شمار می‌روند. این نظریه در عین حال با پرهیز از تفکیک میان علوم انسانی و علوم اجتماعی، نوعی نظریه‌ی اجتماعی هنجاری ارائه می‌کند که در صدد پیوند با تحلیل‌های تجربی از دنیای معاصر است. نکته‌ی حائز اهمیت این است که نظریه‌ی انتقادی، که عمدتاً ملهم از سنت دیالکتیکی هگل و مارکس است، همواره در جریان بازنگری و افت و خیز قرار داشته است. و از آنجا که طبعاً نظریه‌ای است خودانتقادی، لذا از موضعی روشن به مضمون‌پردازی نظریه‌ی اجتماعی می‌پردازد، یعنی درست برخلاف نظریات رایج پست‌مدرن که به گونه‌ای آشفته و نامشخص کلیه‌ی اشکال تفکر را به باد حمله و انتقاد می‌گیرند، در صدد است تا با نگره‌ای انتقادی و ایجابی به‌جای برخورد سلبی به بازسازی اشکال مختلف نظریه‌ی اجتماعی کلاسیک و بسط و تکامل گونه‌ای تازه و معاصر از دل آن متناسب با مقتضیات و معضلات جوامع پیشرفته‌ی مدرن متأخر اقدام نماید. علاوه بر این، نظریه‌ی انتقادی در مقابل تمامی اشکال افراطی نسبیت‌گرایی و نهیلیستی در جست‌وجوی یافتن بدیلی رهایی‌بخش برای نظم اجتماعی-سیاسی موجود است.

اساس نظریه‌ی انتقادی جامعه بر انتقاد از پوزیتیویسم و رویکردهای روش‌شناختی آن استوار است. بر این مبنا به‌زعم نظریه‌ی انتقادی گرایش فلسفه‌ی پوزیتیویستی آن است که مطالعه‌ی جامعه را با مطالعه‌ی طبیعت یکسان فرض کند و مطالعات اجتماعی و انسانی را به‌صورت علمی درآورد که در صدد کشف قوانین اجتماعی و انسانی باشد، قوانینی که اعتبار و اقتدارشان باید همانند اعتبار و اقتدار قوانین فیزیکی و علوم تجربی و طبیعی باشد: قوانینی عام، فراگیر، آزمون‌پذیر و اثبات‌پذیر براساس روش‌های تجربی و علمی. در این راستا نظریه‌ی انتقادی به ترسیم وجوه اساسی نقد پوزیتیویسم به شرح زیر مبادرت ورزید:

۱. پوزیتیویسم رویکرد نامناسب و گمراه‌کننده‌ای است که به درک درستی از حیات اجتماعی منجر نمی‌گردد.

۲. پوزیتیویسم با پرداختن به آنچه وجود دارد، نظم اجتماعی موجود و مستقر را تأیید کرده و مانع هرگونه تغییر و تحول اساسی می‌گردد و در نهایت به انفعال و بی‌توجهی سیاسی می‌انجامد.

۳. پوزیتیویسم عامل بسیار مهمی در ایجاد و حمایت از شکل جدیدی از سلطه، یعنی «سلطه‌ی فن‌سالارانه» به‌شمار رفته و رابطه‌ی تنگاتنگی با آن دارد.

۴. پوزیتیویسم جهان را صرفاً پدیده‌ای ملموس در عرصه‌ی تجربه در نظر می‌گیرد و هیچ‌گونه تمایزی بین ذات (جوهر) و پدیدار (عَرَض) قایل نیست.

۵. پوزیتیویسم بین امر واقع و ارزش یا هنجار تمایز مطلق برقرار ساخته و آنها را از هم جدا دانسته و از این رو دانش را از علایق انسانی منفک می‌سازد. و سرانجام،

۶. پوزیتیویسم با افراد فعال انسانی (سوژه‌ها) همچون امور واقع (fact) و اشیا (object) برخورد می‌کند.



افزون بر مواضع فوق، نظریه‌ی انتقادی بر یک‌رشته پیش‌فرض‌هایی نیز استوار است که در حقیقت خطوط راهنمای کلی آن به‌شمار می‌روند. اهم این پیش‌فرض‌ها را می‌توان به قرار زیر شمرد:

۱. آراء و عقاید افراد برخاسته از جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کنند، بنابراین اندیشه‌های افراد به‌طور جمعی شکل می‌گیرند، لذا برای نیل به شناخت و نتایج عینی آن باید به بستر زمانی و مکانی‌ای که افراد در آن به‌سر می‌برند توجه نماییم.

۲. روشنفکران نباید در جهت‌گیری علمی-تحقیقاتی و همین‌طور در برخوردهای سیاسی-اجتماعی-خود عینی (objective) باشند، و نباید واقعیت یا فاکت را از قضاوت ارزشی (value judgment) جدا سازند.

۳. از آنجا که اصالت و اعتبار واقعیت در گرو ارزش‌ها و هنجارهاست،

لذا روشنفکران باید نسبت به جامعه مورد بررسی خود موضعی انتقادی داشته باشند، موضعی که هدف اساسی آن آگاه ساختن افراد و ایجاد تحول اجتماعی باشد. وانگهی، روشنفکران حتا در قبال کار خود نیز باید موضعی انتقادی داشته باشند؛ زیرا این دو موضع روشنفکران سبب ایجاد نوعی شناخت اجتماعاً تولید شده‌ای می‌گردد که مبتنی بر هنجارها و ارزش‌های واجد توان بالقوه‌ی رهایی‌بخش است (مضمونی که بعدها هابرماس به‌طور دقیق و نظام یافته‌ای به آن پرداخته و آن را بسط و گسترش داده است).

۴. نظریه پردازان انتقادی، معتقدند از آنجا که انسان‌ها محصول جامعه‌ای خاص هستند، لذا کار آنان نیز باید تابع تأثیر و تأثرات جامعه‌ی مذکور باشد، بنابراین مقوله‌ی «کار» پدیده‌ای کاملاً عینی، یکدست و ابژکتیو نیست.

۵. با توجه به وجود مقولاتی چون حقیقت و شناخت «رویکرد هنجاری» نظریه‌ی انتقادی به مراتب بیش از «رویکرد امر واقع» پوزیتیویسم می‌تواند روشنفکران را در پژوهش‌ها و تحقیقات‌شان در زمینه‌ی علوم اجتماعی و انسانی به این مقولات نزدیک سازد. زیرا پوزیتیویسم با تلاش برای جدا کردن و دور ساختن قضاوت‌های ارزشی از روند تحلیل موجب بیگانه شدن سوژه (فاعل شناسا) از ابژه (موضوع شناخت) می‌گردد.

۶. نظریه‌ی انتقادی این توهم بورژوازی را رد می‌کند که مالکیت و سود نقش کلیدی و تعیین‌کننده‌ی خود را از دست داده‌اند، این توهمی است که ریشه در علوم اجتماعی بورژوازی دارد. به‌زعم نظریه‌ی انتقادی، حتا خود نظریه‌ی سنتی نیز بخشی از فرایند تولید بوده و در خدمت واقعیت موجود و به افزایش سود و تحکیم سلطه‌ی مالکیت قرار دارد.

۷. ابزار قضاوت نظریه‌ی انتقادی به دریافت هگلی از عقل نزدیک‌تر است تا به دریافت مارکسی از آن. تکامل و پیشرفت آزاد افراد به قوام و

بنیاد عقلانی جامعه وابسته است (برداشت هگلی)، و در یک جامعه‌ی عقلانی تضاد میان توانمندی‌های بالقوه‌ی انسان و سازمان جامعه حول محور «کار» متوقف خواهد شد.



هورکهایمر و آدورنو، از مارکسیسم تلقی ویژه‌ی داشتند. اندیشه‌های ایشان از همان آغاز، آمیزه‌ای از شیوه‌ی تفکر مارکسیستی بود که از صافی فلسفه‌ی اندکی تغییر شکل یافته‌ی هگل گذشته بود. آنان اندیشه‌ی انتقادی خود را در برابر اندیشه‌ی انتقادی سنتی قرار می‌دادند که در دوران‌های پس از رنسانس و پس از دکارت به میان آمد. به نظر آنان از روش انتقادی دکارت بیش از همه دانشهای طبیعی سود جستند و آن را فراتر بودند. آنان اما می‌گفتند درست است که واپسین هدف انسان از دانش‌های طبیعی چیرگی انسان بر طبیعت و نیروهای آن بوده و هست. اما در نظریه‌ی سنتی پیوستگی میان سرنوشت انسان و پیشرفت تمدن و فرهنگ او فراموش شده است. این نظریه که در قالب دانشهای طبیعی و مبانی فلسفی آن متبلور شده است، از یاد می‌برد که میان شناخت و سود پیوندی استوار وجود دارد. پایه‌ی اندیشه فلسفی این رویکرد به طبیعت را هورکهایمر و آدورنو پوزیتیویسم می‌نامند. به نظر آن دو، گسترش شناخت و دانش انسانی و تبلور آن در نیروهای چیره‌شونده بر طبیعت، موجب شده است که پیوند میان هستی و سرنوشت انسانی و زندگی بیرونی، یعنی زندگی مادی و اجتماعی او گسسته شود. به عبارت دیگر، به ویژه در کشورهای صنعتی، دستاوردهای آدمی در راه چیره شدن بر نیروهای طبیعت و افزایش امکان برای یافتن ابزارها و وسایل تحقق آرزوهای او، برعکس با ناخرسندتر شدن و واپس‌تر رفتن معنویت حقیقی انسان‌ها به مثابه انسان، روبرو شده است.

هورکهایمر و آدورنو می‌گویند در این شرایط گسترش نوین، هستی اجتماعی و اقتصادی انسان و عقل و آگاهی شکل دیگری به خود گرفته‌اند.

عقل آنگونه که در سنت اندیشه‌ی روشنگرانه‌ی اروپایی، تا آغاز سده‌ی بیستم دیده می‌شد، بر زندگی فردی و اجتماعی آدمیان کنونی مسلط نیست. این عقل نوینی که در شرایط نوین زندگی اجتماعی انسان‌ها پدید آمده است، دیگر عقل به معنای سنتی آن نیست. هورکهایمر این نظریه‌ی انتقادی خود را، از لحاظ نظریه‌ی شناخت، انتقاد از این‌گونه عقلانیت نوین قرار می‌دهد. در نوشته‌ی خود درباره‌ی انتقاد از عقل ابزاری چنین آغاز می‌کند: «در اینجا هدف آن است که مفهوم عقلانیت را پژوهش کنیم، که در بنیاد فرهنگ صنعتی کنونی قرار دارد. عقل دیگر در اینجا اصل معنوی ذهنی نیست، بلکه سخن بر سر گونه‌ای کنش ویژه است که هدف آن چیرگی یا تسلط تکنیکی بر طبیعت است.» آنان می‌گویند فرهنگ که در شرایط پیدایش و گسترش تولید سرمایه‌داری، با واسطه‌ی قانون‌های بازار و به‌ویژه مبادله‌ی کالاها شکل گرفته بود، اکنون یکپارچه و تماماً در جریان این مبادله منحل می‌شود و نتیجه‌ی آن همان است که هورکهایمر و آدورنو، برای نخستین بار، آن را «صنعت فرهنگ» نامیده‌اند. به عقیده‌ی اینان، در شرایط گسترش نوین تولید سرمایه‌داری، عقلانیت نوینی به میان می‌آید که ایشان آن را «منطق سلطه بر طبیعت» می‌نامند. این منطق در دو مقوله محدود می‌شود: «عقل ابزاری» و «روشنگری». در این میان «عقل ابزاری» محدودتر و مشخص‌تر است و مفهوم «روشنگری» در برابر آن، کوششی است برای این که تضاد میان عقل ابزاری و نتایج آن و تلاش برای آزادسازی انسانها را از این عقل روشن کنند. هورکهایمر، چیرگی بر طبیعت را با بردگی یا چیرگی انسان بر انسان یکی می‌داند و چنان‌که خودش می‌گوید: «تاریخ تلاش آدمی، برای در زیر یوغ آوردن طبیعت همچنین تاریخ در زیر یوغ آمدن انسان به وسیله‌ی انسان است.» به‌نظر وی چیرگی روزافزون بر طبیعت و نیروهای آن، در مرحله‌ی کنونی تمدن آدمی، فی‌نفسه هدف است و بنابراین وسیله‌ای است که سلطه و فرمانروایی ابدی انسان بر انسان و انگیزه‌ی بی‌ست برای سرکوبی آزادی فردی و

گسترش دانشها. باید دانست رویکرد نظریه‌ی انتقادی هورکهایمر و آدورنو در تفسیر مفهوم «سلطه‌ی فرهنگ به مدد عقل ابزاری» در واقع برگرفته از نظرات لوکاچ و وبر بود یعنی «نظریه‌ی شیء گشتگی» لوکاچ و «نظریه‌ی عقلانی شدن» وبر. به نظر لوکاچ شکل کالایی زندگی اجتماعی باعث می‌شود که بازیگران و عاملان اجتماعی، یعنی تولیدکنندگان مستقیم کالاها، دنیایی را که با دست خویش می‌سازند، هویت عینیت یافته یا شیء گونه‌ای تلقی کنند که از حیطه‌ی کنترل آنان خارج است ضمن آنکه به این اشیاء یا کالاها قدرت انسانی نیز می‌بخشند. به نظر لوکاچ اما این شکل از زندگی در واقع پدیده‌ی مختص شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است و باید با ایجاد و برقراری نظام سوسیالیستی آن را از بیخ و بن برانداخت. ولی در دهه ۱۹۵۰ با افزایش بدبینی هورکهایمر و آدورنو نسبت به چشم‌اندازهای تغییر و تحولات آینده، آنان به جای تکیه بر نظرات لوکاچ به آرای ماکس وبر (۱۹۲۰ - ۱۸۶۴) روی آوردند و حتا این عقیده‌ی وی را پذیرفتند که «عقلانی شدن به مراتب بیش از خود سرمایه‌داری منبع اصلی سرکوبی انسان‌هاست.» و به این نتیجه می‌رسیدند که «عقل در روند گسترش و تکامل خود هر روز بیش از پیش ماهیت آزادی خواهانه و کار ویژه‌ی رهایی بخش خود را از دست داده و به صورت ابزار سرکوبی در خدمت منافع طبقات استثمارگر قرار گرفته است.» براین مبنا آنان ریشه‌های عقلانیت ابزاری را نیز در تمایلات فزون خواهانه‌ی انسانها برای سلطه بر طبیعت و استثمار طبیعت جست و جو می‌کردند و سابقه‌ی تاریخی این تمایلات را نیز به خاستگاه‌های تفکر غربی در اساطیر یونان و روم باستان و اساطیر عبری می‌رساندند.

بدین سان هورکهایمر، بردگی و اسارت واقعی معنوی آدمی را با گسترش نوین سلطه‌ی علمی و عملی آدمی بر نیروهای طبیعت مستقیماً پیوند می‌دهد و در اینجا است که می‌کوشد به نقد اندیشه‌های مارکس بپردازد که میان گسترش نیروهای مولد و نزدیک شدن انسان به قلمرو

آزادی واقعی پیوند برقرار می‌کند. به عقیده‌ی هورکهایمر اشتباه مارکس در اینجاست که تصور می‌کند گسترش عقلانیت در جامعه (که وی آن را تا حدّ زیادی با سلطه‌ی مؤثر بر طبیعت یکی می‌داند) با آزادی واقعی همه‌ی انسانها، پیوند مستقیم وجود دارد، در حالی که گسترش نوین دانش و تبلور آن در تکنولوژی و نیز توسعه‌ی نیروهای مولد بیش از پیش به انقیاد انسان توسط انسان می‌انجامد.

به نظر هورکهایمر، جوامع نوین صنعتی، هماهنگ با منطقی ذاتی، در مسیر گسترش نوینی پیش می‌روند که اگر فاجعه‌های تاریخی نظیر جنگ‌ها، آن را متوقف نکنند، به وضعی می‌رسند که در آن، جامعه، چه در عرصه‌ی تولید اقتصادی، چه در پهنه‌ی روابط فردی و اجتماعی، به صورت جریان‌های خودکار و یکپارچه درمی‌آید. هورکهایمر سیر توسعه‌ی زندگی اجتماعی انسانها را به سوی «اداره‌شدگی» یا «اداره‌شدن» یکپارچه می‌کشد و بنابراین عقیده دارد که آنچه اکنون در حال گسترش است و در آینده به نحوی روزافزون توسعه خواهد یافت، آزادی نیست بلکه «اداره‌شدگی» است. وی با نادیده گرفتن تضادهای عینی ناشی از تولید اقتصادی سرمایه‌داری و تنها با توجه به خصلت صوری سرمایه‌داری نوین، یعنی سرمایه‌داری انحصاری، از یک سو، و سرمایه‌داری انحصاری دولتی و روش مداخله‌ی دولت‌ها در تنظیم و سازمان‌دادن و رهبری تولید اقتصادی از سوی دیگر سرنوشت آینده‌ی جوامع صنعتی را با بن‌بست روبرو می‌کند.

هورکهایمر و آدورنو در بسیاری از نوشته‌های خود می‌کوشند عناصری را که بسته گریخته از تفکر مارکس و بیشتر و پیش از آن از روش تفکر هگلی گرفته بودند با نتیجه‌گیری‌های نیمه فلسفی روانشناسی فروید درهم آمیزند و از این راه سرنوشت فردی و اجتماعی کنونی انسان‌ها را تحلیل کنند. آنان پس از آشنایی با مارکس کوشیدند اصول و مبادی اندیشه‌ی او را به مثابه افزارهای سودمند در رویکرد نوین انتقادی خود به

کار برند. برای مارکس اما سخن بر سر این نکته‌ی بنیادی بود که آن را او و انگلس پیوند میان نظریه کارورزی (پراکسیس) می‌نامیدند. واپسین هدف پژوهشها و تحلیل‌های آنان این بود که چگونه می‌توان شرایطی را دگرگون کرد که برآیند پیشرفت روزافزون نیروهای تولیدی، به صورت صنعت و دستاوردهای انسانها در راه چیره شدن بر طبیعت و نیروهای آن است. به عبارت دیگر، چگونه می‌توان شرایطی را پدید آورد که انسانها با خودشان یا طبیعت بیگانه نباشند. برای هورکهایمر و آدورنو، به ویژه به دنبال تجارب عینی شخصی ایشان در جنگ جهانی دوم، این پرسش به میان آمده بود که چگونه می‌توان انسانهایی را تصور کرد که از یک‌سو موفق شده‌اند بر طبیعت و نیروهای آن مسلط شوند، و از سوی دیگر همین انسانها توانایی آن را دارند که میلیونها انسان دیگر را آگاهانه و به شیوه‌ی عقل‌گرایانه، نابود کنند. بنابراین، برای ایشان نیز پرسش نخستین این بود که چگونه می‌توان جهان کنونی را دگرگون کرد و چگونه می‌توان سرنوشت واقعی انسان را به انسان بازگردانید. پس پیوند میان نظریه و عمل یا اندیشه و کارورزی باید واپسین هدف بوده باشد. اما قالب‌های اندیشگی که هورکهایمر و آدورنو برای خود از پیش ساخته بودند از یک‌سو، و چشم‌پوشی ایشان از تحلیل شرایط عینی و گسترش واقعی پیوندهای اجتماعی جامعه‌های سرمایه‌داری در شکل کنونی‌اش از سوی دیگر، سبب شد که هردو ایشان امید به دگرگونی را از دست بدهند؛ چنانکه آدورنو در واپسین سال‌های زندگی‌اش می‌گفت: «ما در جهانی زندگی می‌کنیم که امید به دگرگونی برای زمانی پیش‌بینی‌ناپذیر به تعویق افتاده است!»

هورکهایمر نیز در این زمینه می‌گوید: «بنیاد نظریه‌ی انتقادی را این عقیده تشکیل می‌دهد که ما نیکی مطلق را نمی‌توانیم تصور کنیم. باوجود این می‌توانیم نشان دهیم که ما از چه چیزی رنج می‌بریم و چه چیزی به دگرگونی نیازمند است.» بدین‌سان به باور هورکهایمر، امیدی به دگرگونی نیست. از سوی دیگر، آدورنو، در واپسین مرحله‌ی گسترش اندیشه‌اش، به

الاهیات و گونه‌ی اندیشه‌ی دینی و عرفانی می‌گراید و بنا به اعتراف خویش میان الاهیات (تولوژی) و نظریه‌ی انتقادی خود، پیوندی مستقیم می‌یابد و معتقد می‌شود که الاهیات تا آنجا حق دارد که تصور ما درباره جهان، تصویری است که از لحاظ تاریخی و اجتماعی مشروط و کاملاً نسبی است. هورکهایمر نیز به گونه‌ی اشتیاق به یک «دیگری» اشاره می‌کند. مقصود وی از آن «دیگری» همان خداست. اما اضافه می‌کند که امروز دیگر نمی‌توان مسئله‌ی خدا را آنگونه که در الاهیات سنتی مطرح بود بررسی کرد، بلکه چنانکه خود وی می‌گوید: «تأکید بر وجود یک خدای نیک مطلق و قدر قدرت را دیگر باید به اشتیاق به سوی هستی یک موجود نیک مطلق و قدر قدرت تبدیل کرد که در بند آن خواهد بود که این بی‌عدالتی تاریخی برای همیشه یک چنان بی‌عدالتی باقی نخواهد ماند.»

هورکهایمر به اعتراف خویش، نخستین انگیزه‌های فلسفی‌اش را از نوشته‌های آرتور شوپنهاور گرفته بود؛ در این هنگام نیز در واپسین مرحله‌ی زندگی‌اش می‌گوید: «نظر من با این نظر شوپنهاور بسیار نزدیک است که می‌گوید: تا وقتی که انسانها می‌خواهند خواسته‌هایشان را ارضا کنند، جهان اساساً باید همان چیزی بماند که اکنون هست.» و سپس می‌افزاید: «من شخصاً از این فراتر می‌روم و می‌گویم که سرانجام به یک گونه از جنس بشری خواهد انجامید که به جنس جانوران سخت همانند خواهد بود. این نظر را به راستی اشتیاق به سوی یک جهان دیگر تأیید می‌کند. باوجود این می‌توان اندیشید که با گسترش چیزهای انسانی به سوی عنصر همیشه عقلانی‌تر و هدف‌گونه‌تر، خود تصور امکان این «دیگری» نیز ناپدید خواهد شد. این ترس بدبینانه به درونی‌ترین انگیزه‌ی فعالیت نویسنده‌ی ما (هورکهایمر و نیز آدورنو) تعلق دارد.»

آدورنو نیز که برخی انگیزه‌های اندیشه‌ی خود را از نظرات مارکس می‌گیرد، کوشش می‌کند که در تحلیل خود آنها را واژگونه سازد و به جای تحلیل عینی و مشخص جنبه‌های گوناگون گسترش نوین هستی اجتماعی

و تاریخی انسان، الگوها و نمونه‌های فکری به میان آورد و بدین‌گونه نشان دهد تصویری که مارکس از گسترش تاریخی هستی اجتماعی ارائه داده بود اکنون دیگر می‌تواند معتبر باشد. آدورنو از یک‌سو، نظرات بنیادی ماتریالیسم تاریخی را، آن‌گونه که مارکس مشخص کرده بود، می‌پذیرد و از سوی دیگر، همواره می‌کوشد با آنها فاصله بگیرد. برای مارکس، چنانکه گفتیم، یکی از مقولات اساسی تکامل تاریخی، جوامع انسانی است. مارکس براین باور بود که با گسترش هرچه بیشتر نیروهای مولد و به میان آمدن پیوندهای اجتماعی نوین یا به دیگر سخن، از راه چیرگی هرچه بیشتر بر طبیعت و نیروهای آن و کاربست دستاوردهای شناخت آدمی از طبیعت، تاریخ انسان به مرحله‌ای می‌رسد که می‌تواند اندک اندک، به «قلمرو آزادی» گام نهد و دوران «پیشا تاریخ» خود را پشت سر گذارد.

آدورنو در تحلیل خود از تاریخ، نظریه‌ی درست مخالف این به میان می‌آورد. او می‌کوشد خصلت مثبت مفهوم پیشرفت را از میان بردارد و چنانکه در دیالکتیک‌روشنگری گفته می‌شود «لعنت پیشرفت توقف‌ناپذیر، واپس‌روی توقف‌ناپذیر است».^۱

سخن کوتاه؛ مکتب فرانکفورت پس از مباحث و مطالعات فراوان در خصوص نظرات مارکس، سرانجام خواستار «جنبشی برای حل معضل جدید در سنت مارکس، روح کلام وی، ولی نه خود کلام وی» گردید و دلایل چندی نیز در تأکید بر ضرورت پرداختن به این امر نمود. افزون براین فرانکفورتی‌ها به این نتیجه رسیدند که «نظرات اجتماعی مارکس مراحلی هستند که اندیشه باید از آنها گذر کند» همان‌گونه که الزاماً باید نظرات نیچه، هگل و کانت را نیز پشت سر گذاشت. نظریه‌پردازان انتقادی مکتب فرانکفورت برای اقامه‌ی دلیل مستند برای اینکه چرا نظریه‌ی انتقادی دیگر نمی‌توانست نظریه‌ی «صرفاً مارکسیستی» باقی بماند، به

نقد ذاتی از مارکسیسم روی آوردند تا نقاط ضعف آن را حذف و نقاط قوت آن را تقویت نمایند. بدین‌سان با دست کشیدن از ایمان به توان‌رهای بخش جامعه‌ی نوین، به دغدغه‌های فکری و علایق نظری خود بازگشتند.

هابرماس و نظریه‌ی انتقادی

آخرین بازمانده مکتب فرانکفورت یورگن هابرماس متولد ۱۹۲۹ است. وی نه تنها در صدد احیا و اعتبار نظریه‌ی انتقادی و بازسازی آن برآمد بلکه مصمم بود تا این مهم را در چارچوب سنت مارکسیستی صورت دهد. حوزه‌ی علائق هابرماس فلسفه‌ی اجتماعی، هرمنوتیک، تفکر مدرنیته‌ی رهای بخش، نظریه‌ی ارتباطات (نظریه‌ی کنش کلامی، نقد تاریخی، اجتماعی - سیاسی) است. اندیشه‌های وی ملهم از نظرات کانت، فیشته، هگل، شلینگ، مارکس، دیلتای، وبر، آدورنو، هورکهایمر، لوکاج، فلسفه‌ی مارکسیستی و فلسفه‌ی زبان‌شناسی سنت انگلیسی و امریکایی است. هابرماس از سال ۱۹۸۴ در مقام استاد ممتاز فلسفه‌ی تاریخ در دانشگاه فرانکفورت به تدریس مشغول شد.

او بدون تردید از برجسته‌ترین شخصیت‌هایی است که وارث مکتب فرانکفورت و فلسفه‌ی اجتماعی و نظریه‌ی انتقادی آن به‌شمار می‌رود. به عقیده‌ی هابرماس، نظریه‌پرداز انتقادی به جای ابراز توجه یا دل‌نگرانی‌های خاص به پرولتاریای جهانی باید نوع بشر را به عنوان یک «کل» مورد خطاب قرار دهد. این موضع‌گیری تا حدودی ریشه در این بحث جدلی وی دارد که امکان یک اجماع اخلاقی جهانی در نفس ساختار زبان بشری نهفته است و در واقع وجود این اجماع ذاتی ساختار زبان بشری به‌شمار می‌رود. به نظر هابرماس رسالت عمده‌ی ماتریالیسم تاریخی بازسازی شده عبارت است از تشریح و تبیین تکامل اخلاقیات از

قدیمی‌ترین و ابتدایی‌ترین اشکال گرفته تا نظام‌های اخلاقی نوینی که بر اهمیت «عقلانیت» و «استقلال» تمام افراد انسانی تأکید دارند. برنامه‌ی رهایی‌بخشی در این زمینه باید در صدد گسترش عرصه‌ی تعامل اجتماعی تحت کنترل اصول اخلاقی عام و جهانشمول باشد.

پرسشی که پیش می‌آید این است که آیا این احتمال وجود دارد که اصول اخلاقی مذکور در شکل جدیدی از سازمان سیاسی جهانی بیان گردد. هابرماس در پاسخ به این پرسش همان‌تر قدیمی مارکس را تکرار می‌کند که سرمایه‌داری مسئول کشاندن تمام جوامع به درون جریان واحدی از تاریخ جهانی است.^۱

در دنیای نوین اکثریت انسانها از وابستگی متقابل اعضای نوع بشر به همدیگر و ناتوانی خود در کنترل نیروها و عواملی که سبب به وجود آمدن این شرایط گشته‌اند به خوبی آگاه‌اند. اینک در روند توسعه‌ی همزمان، شهروندان نوین هویت اخلاقی دوگانه یا چندگانه‌یی دارند. از یک‌سوی، به عنوان شهروندان یک دولت مستقل خاص، حقوق، امتیازات، تکالیف و وظایف مخصوص به خود دارند. از سوی دیگر، انسان‌هایی هستند دارای اخلاقیاتی که با «هویت شهروندان جهانی» تناسب بیشتری دارد تا با شهروندان یک دولت خاص که مجبور است در مقابل دیگر دولت‌ها از خود دفاع نماید.^۲

هابرماس معتقد است که مجموعه‌یی از «بحران‌های جهانی به هم پیوسته» ممکن است سبب خدشه‌دار شدن حس وفاداری افراد نسبت به دولت‌هاشان گردد. از جمله‌ی این بحران‌ها نحوه‌ی اداره و مدیریت نظام اقتصاد بین‌المللی است. در این میان دولت‌ها همچنان به توجیه اعمال خود براساس معیارهای خاص نظیر تهدید فزاینده علیه سیستم اکولوژیک و تهدید ابزار نوین قهر و خشونت علیه شرایط زیستی و تداوم حیات انواع

۱. هابرماس، نظریه و کردار.

۲. هابرماس، ارتباط و تحول جامعه.

ادامه می‌دهند. در نتیجه برای نخستین بار «شرایطی به وجود آمده است که... کل جهان را موضوع تصمیمات سیاسی قرار داده است»^۱.

به نظر هابرماس ایده‌ی «وحدت نوع بشر» - یکی از عمده‌ترین پیشرفت‌های فلسفه‌ی تاریخ حتا در سده‌ی بیستم نیز «بی‌اعتبار» نشده است. در واقع باید گفت که «تنها در سده‌ی حاضر است که ایده‌ی مذکور تا حدودی صورت حقیقت به خود یافته است»^۲. وی براین باور است که نظریه‌پرداز انتقادی باید از آرمان وحدت نوع بشر دفاع نماید گرچه هیچ تضمینی وجود ندارد که این وحدت صورت تحقق یافته و به سرانجام خود برسد. با این همه، هابرماس با مشخص ساختن شرایطی که جنبش‌های اجتماعی جهانی می‌توانند به وجود آورند، نشان داده است که نظریه‌ی انتقادی معاصر می‌تواند بر بن‌بست‌های ظاهراً ناگزیری که هورکهایمر و آدورنو را مجبور به ترک برنامه‌های رهایی‌بخشی ساخت غلبه نماید. در این مورد او در خصوص اهمیت درک زبان، فرهنگ و اخلاقیات تأکید دارد.

هابرماس از یک سو زیر تأثیر انگیزه‌های مارکسیستی قرار دارد و از سوی دیگر می‌کوشد نشان دهد که آنچه مربوط به ماتریالیسم تاریخی است، در شرایط نوین تکامل اجتماعی و فرهنگی جوامع پیشرفته‌ی صنعتی دیگر اعتبار ندارد. او در همان کتاب نظریه و کردار می‌گوید که بینش تاریخی و اجتماعی مارکس دیگر کهنه شده است. هابرماس این تجدیدنظر در بینش بنیادی مارکس را برپایه‌ی مشاهدات عینی، در پهنه‌ی شرایط عینی کنونی جامعه‌های پیشرفته‌ی صنعتی غربی قرار می‌دهد.

یکی از نظرات اساسی هابرماس این است که تولید اقتصادی سرمایه‌داری کنونی موفق شده است که خود دانش و دستاوردهای آن و نیز تکنیک^۱، در شمار مهم‌ترین و شاید تنها افزار تولید و نیروهای مولد

۱. توماس مک‌کارتی، نظریه‌ی انتقادی بورگن هابرماس (لندن ۱۹۸۲).

۲. هابرماس، پیشین.

درآورد. گسترش روزافزون دانشها و تبلور آنها به شکل فن‌آوری، به عقیده‌ی هابرماس، ضرورت اجتناب‌ناپذیر کار انسانی را کم کرده و برآن است که در آینده از میان بردارد. سرمایه‌داری متأخر و شیوه‌ی تولید آن، در پهنه‌ی ذهنی و معنوی موفق شده است که آگاهی انتقادی انسان‌ها را از میان بردارد و گونه‌ی ایدئولوژی و جهان‌بینی تکنوکراتیک جانشین آن سازد. نتیجه‌ی نهایی این جریان، جلوگیری از هرگونه بلوغ یا رشد عقلانی و هرگونه روشنگری واقعی است. و نیز سرمایه‌داری نوین توانسته است که تضاد میان کار و همکنشی و تضاد میان تکنیک و کنش را، در پهنه‌ی آگاهی انسان‌ها بیرون براند. هابرماس برآیند این جریان را «عامه‌ی سلب سیاست شده» می‌نامد. از دیدگاه هابرماس گسترش و افزایش نیروهای مولد، دیگر نمی‌تواند نیروی و توانی ممکن برای آزادسازی انسانها باشد بلکه خود وسیله‌ی ست برای توجیه و مشروع ساختن نابسامانی و تضادهای کنونی. بدین‌سان هابرماس می‌خواهد نشان دهد که خصلت اجتماعی تولید دیگر نمی‌تواند، آنگونه که مارکس می‌گفت، معتبر باشد و سرانجام بنیاد مادی طبقات اجتماعی و پیکارهای طبقاتی، آنگونه که در مارکسیسم یافت می‌شود، دیگر نمی‌تواند دارای اعتبار باشد. بدین‌گونه هابرماس نیز، مانند سایر نمایندگان مکتب فرانکفورت، به جای پژوهش انتقادی از بنیادهای عینی مشخص و انگیزه‌های عینی و مشخص تکامل سرمایه‌داری کنونی تنها به پژوهش درباره پدیده‌های روبنایی و فرهنگی زائیده شرایط کنونی اکتفا می‌کند. مقصود از جامعه یا عامه‌ی سلب سیاست شده این است که تکامل تکنیک و صنعت و دانشها، در وابستگی‌شان به شرایط عینی اجتماعی کنونی، انسان‌هایی را که در این جامعه‌ها زندگی می‌کنند، از هرگونه امکان آگاهی سیاسی و سرانجام کوشش در راه دگرگون کردن وضع موجود محروم کرده است.

بدین ترتیب هابرماس نیز مانند سایر نمایندگان مکتب فرانکفورت و همه‌ی تجدیدنظرکنندگان در مارکسیسم، دچار گونه‌ی آرزواندیشی

است. وی نیز جهانی آرمانی در نظر دارد اما هرگز نمی‌تواند نشان دهد که آن را چگونه می‌توان و باید ساخت. در جامعه‌ی آرمانی هابرماس، واپسین هدف، پیدایش یک کلیت انسانی است که در آن «مباحثه‌ی آزاد» یافت شود و سعادت انسانی در جامعه‌ی جست و جو می‌شود که انسانها بتوانند در آن از «بحث آزاد» برخوردار شوند. آیا این آن چیزی نیست که در کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی و دارای دموکراسی صوری بیش‌وکم یافت می‌شود؟ در اینجا است که هابرماس هرگونه امکان عملی و عینی دگرگونی را از نظریه‌ی خود حذف می‌کند.

فصل ۳۶

مکتب نومارکسیست‌ها

مقدمه

در همان سال‌های دهه ۱۹۳۰، به موازات شکل‌گیری مکتب فرانکفورت جهان‌بینی مارکسیستی در پهنه‌ی فلسفی در برخی از سازمان‌های کارگری و سوسیالیستی اروپا و بیرون از این سازمان‌ها به صورتی کم و بیش اصیل، زاینده و پرچنبش به زندگی ادامه می‌داد. از سوی دیگر از سال‌های ۵۰ به بعد حتا در درون سازمان‌ها و احزاب رسمی کمونیستی اروپای شرقی، به رغم سیطره‌ی سیاسی و ایدئولوژیک استالینی، رویکردها و گرایشهای فلسفی نوین، برپایه‌ی مارکسیسم و نه مانند مکتب فرانکفورت تجدیدنظر در آن بلکه در انطباق با تحولات مادی و معنوی تازه، پدید آمده‌اند که از آن میان نام دو تن از برجسته‌ترین نمایندگان آن شایان ذکر است: گئورگ لوکاچ مجارستانی و ارنست بلوخ آلمانی.

۱. گئورگ لوکاخ

زندگی و سرنوشت

مردی که به حق و منصفانه می‌توان وی را بزرگترین اندیشمند و فیلسوف مارکس‌گرای نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم دانست، در ۱۳ آوریل ۱۸۸۵، از پدر و مادری یهودی، در شهر بوداپست مجارستان به دنیا آمد و در ۴ ژوئن ۱۹۷۱ در همان شهر درگذشت. لوکاخ سیمایی است که از دو لحاظ، هم‌چونان انسان، هم‌چونان مبارز سیاسی و همچنین اندیشمند دارای اهمیت ویژه است. پدرش مدیر یکی از بزرگترین بانک‌های شهر بوداپست و در شمار شخصیت‌های یهودی زمان بود که از طرف امپراتوری هابسبورگ، عنوان اشرافیت به وی داده شد. لوکاخ دوران کودکی را در بوداپست به آموختن گذرانید. از همان دوران ویژگی‌های انسانی و اندیشه‌ای خود را نشان می‌داد. در سال ۱۹۰۴ در بنیادگذاری انجمن دراماتیکی به نام قالیا در شهر بوداپست شرکت کرد، که هدف آن روی صحنه آوردن نمایشنامه‌هایی بود، که در آنها وضعیت زندگی طبقات پایین جامعه، و به ویژه کارگران، منعکس می‌شد. لوکاخ پیش از آن، یعنی در سال ۱۹۰۲، عضو کلوب دانشجویان سوسیالیست بوداپست، به نام «کلوب دانشجویان انقلابی سوسیالیست بوداپست» شده بود، که به وسیله‌ی ادوین ژابو (۱۸۷۷-۱۹۱۸)، یکی از مغزهای متفکر جناح چپ سوسیال دموکراسی مجارستان، تأسیس یافته بود. لوکاخ در این دوران، زیر تأثیر اندیشه‌های «سندیکالیستی و آنارشیتی» ژابو قرار داشت. وی پس از پایان تحصیلات دانشگاهی و گرفتن دکترایش در سال ۱۹۰۹، سفرهای چندی به آلمان کرد. در آن دوران زبان فرهنگی مجارستان، آلمانی بود. لوکاخ در جریان تماس خود با فرهنگ آلمانی، در آن دوران، یعنی در فاصله سال‌های ۱۴-۱۹۱۰ مدتی زیر تأثیر گرایش‌های فلسفی نوکانتی

کسانی مانند ریکرت^۱ و ویندل‌باند^۲، از یک سو، و به‌ویژه زیر تأثیر فیلسوف زندگی و جامعه‌شناس گنورک‌زیمل^۳ (۱۸۵۸-۱۹۱۸) قرار گرفته بود، و همچنین با یکی از شاگردان ویندل‌باند، امیل لاسک، که یکی از جوانان اندیشمند نویددهنده‌ی زمان بود، و سرانجام با جامعه‌شناس نامدار ماکس وبر دوستی بسیار نزدیک داشت. لوکاج که در این مرحله، پیش از هر چیز، به پژوهش‌های ادبی و مسائل زیباشناسی دلبستگی داشت، و آن را همچنان تا پایان عمر خود نگهداشته بود، علاوه بر تأثیرهای اندیشه‌ای مکتب نوکانتی، به‌ویژه زیر تأثیر شیوه و روش جامعه‌شناسی زیمل، آن‌گونه که وی آنها را در کتابش به‌عنوان فلسفه‌ی پول (که نخست به سال ۱۹۰۰ به چاپ رسید) عرضه کرده بود، و همچنین زیر تأثیر نوشته‌های ماکس وبر درباره‌ی پیدایش سرمایه‌داری در زیر انگیزه‌های جهان‌بینی دینی پروتستانیزم، قرار داشت، و چنان‌که خودش می‌گوید:

هدف وی در این میان بنیادگذاری یک جامعه‌شناسی ادبیات بود. البته وی در همین زمان و پیش از آن، با اندیشه‌های بنیادی و به‌ویژه روش مارکس، آشنا شده بود. اما مارکس در این مرحله برای وی، بیشتر چونان بنیانگذار روش پژوهش نوینی در زمینه‌ی جامعه‌شناسی و اقتصاد اهمیت داشت. ماتریالیسم مارکس هنوز در شکل بخشیدن به تفکر لوکاج نقشی نداشت. لوکاج نتیجه‌ی پژوهش‌ها و گرایش‌های آن سال‌های خود را، در پهنه‌ی ادبیات و زیباشناسی، به سال ۱۹۱۰ زیر عنوان روح و شکل‌ها، نخست به زبان مجارستانی و سپس در سال ۱۹۱۱ به شکل گسترده‌ای به زبان آلمانی زیر عنوان "Die Seele und die Formen" انتشار داد. اما یک سال پس از آن، لوکاج آشکارا اعلام کرد که با آنچه در آن کتاب گفته شده است، یکپارچه و یکباره بیگانه است. از نخستین سال آغاز جنگ جهانی اول، یعنی ۱۹۱۴، لوکاج بار دیگر به مارکس روی آورد، و این بار کوشید که

1. Rickert

2. Windelband

3. G. Simmel

نوشته‌های مارکس را از دیدگاهی ژرف‌تر و همه‌سویه‌تر، مطالعه کند و به گفته‌ی خودش «روش و اندیشه‌های بنیادی مارکس را از آن خود سازد». مطالعه‌ی آثار مارکس، ناگزیر لوکاچ را به‌سوی هگل کشانید، و چنان‌که خودش می‌گوید، در این دوران کتاب پدیده‌شناسی روح هگل در شکل بخشیدن به اندیشه‌ی او تأثیر قاطع داشته است. وی در فاصله‌ی سال‌های ۱۵-۱۹۱۴ کتاب دیگری زیر عنوان نظریه‌ی روحان نوشت که به سال ۱۹۲۰ منتشر شد. لوکاچ در این فاصله، به گفته‌ی خودش، توانسته بود «از مرحله‌ی ایده‌آلیسم درون‌ذهنی به ایده‌آلیسم برون‌ذهنی» منتقل شود. آغاز جنگ جهانی نخست، دگرگونی بنیادی در احساس و اندیشه‌ی لوکاچ، پدید آورد، و چنان‌که خودش می‌گوید «با مشاهده‌ی خصلت روزافزون امپریالیستی جنگ و به‌دنبال تعمق در نوشته‌های هگل و همچنین فوئرباخ و به‌ویژه انسان‌شناسی وی، مرحله‌ی دوم اشتغال شدید او با مارکس، آغاز می‌شود». لوکاچ در این مرحله، به تعبیر خودش «مارکس را دیگر از دیدگاه گئورگ زیمل، نمی‌دید، بلکه با عینک هگلی می‌نگریست».

اکنون مارکس برای لوکاچ چونان اندیشمندی جامع و دیالکتیک‌دان بزرگی آشکار شده بود، اما همچنان به اعتراف خود لوکاچ، در این مرحله هنوز اهمیت ماتریالیسم مارکس برای مشخص کردن و یگانه ساختن و پیگیری مسائل دیالکتیک، مطرح نبود. در سال‌های ۱۸-۱۹۱۷ بود، که لوکاچ درست موضعگیری ایدئولوژیک و سیاسی خود را معین کرد، و در همان سال، یعنی ۱۹۱۸ به حزب کمونیست مجارستان پیوست. وی برای مدتی، در دوران حکومت ائتلافی کمونیست‌ها و عناصر دموکراتیک دیگر در مجارستان، شغل دولتی معاون کمیسر خلق برای آموزش و پرورش عمومی را برعهده داشت. جمهوری شوروی مجارستان در ماه اوت ۱۹۱۱ پایان یافت و بنیانگذار آن بلاکون به اطریش گریخت. اما لوکاچ همچنان در بوداپست ماند و به فعالیت پنهانی سیاسی ادامه می‌داد. در فاصله‌ی این سال‌ها، زمینه‌ی اساسی فعالیت اندیشه‌ی لوکاچ، نه تنها مسائل

ایدئولوژیک حزبی و سیاسی بود، که وی با شور و شوق فراوان به آنها می‌پرداخت، بلکه همچنین پژوهش‌های فلسفی در زمینه‌های ادبی و اجتماعی، از دیدگاه مارکسیسم بود. مهم‌ترین نوشته‌ی لوکاج که در این دوران تألیف و منتشر شد، کتاب بسیار مشهور وی زیر عنوان *تاریخ و آگاهی طبقاتی* بود، که در سال ۱۹۲۲ پایان یافت و نخست به سال ۱۹۲۳ انتشار یافت. این کتاب برای چند دهه، در پرورش اندیشه‌ی یک نسل از روشنفکران، نویسندگان و اندیشمندان جوان سراسر اروپا، تأثیری تعیین‌کننده و قاطع داشت. لوکاج بعدها مکرر به این نوشته‌ی خود از دیدگاهی انتقادی پرداخت و بسیاری از مطالب آن را، نادرست، کهنه شده و حتا گمراه‌کننده، و به‌ویژه غیرمارکسیستی، معرفی کرد. چاپ دوم این کتاب، نخست به سال ۱۹۶۷، با مقدمه‌ای انتقادی و دراز خود لوکاج، در آلمان غربی انتشار یافت.

با پایان یافتن حکومت انقلابی مجارستان و روی کار آمدن حکومت فاشیستی آد میرال نیکولایوس هودتی، لوکاج نیز مانند هزاران نفر دیگر، از مجارستان گریخت و به شهر وین اطریش رفت. در فاصله‌ی سال‌های ۲۸-۱۹۲۰، لوکاج، که چندان در فعالیت‌های مستقیم سیاسی شرکت نداشت، وقت خود را بیشتر به پژوهش‌های علمی، در زمینه‌های ایدئولوژی می‌گذرانید. نکته‌ی مهمی که در پایان این دوران، یعنی در سال ۱۹۲۹ به میان آمد، مسائلی بود که زیر عنوان *ترهای بلوم*، یعنی نام مستعاری که لوکاج در آن زمان برگزیده بود، برای کنگره‌ی حزب کمونیست مجارستان، تهیه شده بود. نظریات سیاسی لوکاج در این «ترها»، از طرف مقامات و محافل رسمی حزب، محکوم شدند. پیشنهاد شده بود، که لوکاج را از حزب بیرون کنند، اما وی، برای این که بتواند همچنان در چهارچوب سازمان حزب فعالیت‌های سیاسی و اندیشه‌ای خود را ادامه دهد، در نوشته‌ای انتقاد از خود انجام داد، و بدین‌سان در حزب باقی ماند. در سال ۱۹۳۰ دگرگونی بنیادی دیگری در اندیشه و فعالیت فلسفی و بینش لوکاج پدید

آمد. در این سال بود که لوکاج به مسکو رفت. و در آنجا به عضویت مؤسسه‌ی مارکس-انگلس درآمد، که زیر سرپرستی ریازانوف قرار داشت. در آنجا بود که لوکاج توانست نوشته‌های دوران جوانی مارکس را که بعدها زیر عنوان *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی پاریسی* چاپ و منتشر شد، پیش از آن‌که تدوین و انتشار یابد، مطالعه کند. به گفته‌ی خود لوکاج، مطالعه‌ی این نوشته بود، که یکبار برای همیشه، پیش‌داوری‌های ایده‌آلیستی وی را، آن‌گونه که در کتابش *تاریخ و آگاهی طبقاتی* منعکس شده بود، از میان برداشت.

باروی کار آمدن هیتلر در آلمان، لوکاج ناگزیر شد که آلمان را ترک کند و در سال ۱۹۳۳ به شوروی بازگردد؛ وی تا سال ۱۹۴۴، یعنی پایان جنگ جهانی دوم، در روسیه ماند. وی در طی این سال‌ها، خود را از فعالیت علمی سیاسی، کنار کشید و نیروی خود را تنه‌به پژوهش‌های علمی و فلسفی و ادبی اختصاص داد. در اینجا باید به یکی از مهم‌ترین کتاب‌های لوکاج اشاره کنیم، که در سال‌های اقامت وی در روسیه پدید آمد، و آن *هگل جوان* است، که در سال ۱۹۳۸ در مسکو پایان یافت. این کتاب به علت شرایط ویژه‌ی مسلط بر فضای فرهنگی و فلسفی دوران استالین در روسیه، نتوانست به چاپ برسد و نخست در سال ۱۹۴۸ در شهر زوریخ سویس، منتشر شد (چاپ دوم آن در سال ۱۹۶۸ در شمار مجموعه‌ی آثار لوکاج، در آلمان انتشار یافت). لوکاج پس از شکست هیتلر، در سال ۱۹۴۴ به مجارستان بازگشت. سرگذشت و زندگی لوکاج در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۴۴ و ۱۹۵۶، دگرگونی‌هایی در اندیشه‌ی او پدید آورد. در اینجا باید به این نکته اشاره کنیم، که لوکاج در تمام مدت اقامت خود در شوروی، در درون از روش حکومت و بسیاری از اقدامات سیاسی استالین، سخت ناخرسند بود، اما اندیشه‌ها و عقاید خود را آشکار نمی‌کرد. در این دوران بسیاری از نوشته‌های مهم لوکاج پدید آمدند، که از میان آنها باید از این‌ها نام ببریم: *گفته و دوران او* ۱۹۴۷، *رنالیم روسی در ادبیات جهانی* در سال

۱۹۴۹، رئالیست‌های آلمانی سده‌ی نوزدهم در سال ۱۹۵۱، بالزاک و رئالیسم فرانسوی در سال ۱۹۵۲ و سرانجام کتاب بسیار مهم و مشهور رومان تاریخی که در سال ۱۹۵۵ منتشر شد. سرچشمه‌ی اساسی همه‌ی این کتاب‌ها، پژوهش‌ها و مقالاتی بود، که لوکاچ در مدت اقامت خود در روسیه، پدید آورده بود. چنان‌که دیده می‌شود، همه‌ی این نوشته‌ها به مسائل ادبی، انتقاد ادبی و زیباشناسی اختصاص دارند. یکی دیگر از نوشته‌های بااهمیت لوکاچ در این دوران، کتاب کوچکی است که نخست در سال ۱۹۴۷ به زبان مجارستانی و سپس در سال ۱۹۴۸ به زبان فرانسوی زیر عنوان *اگزستانسیالیسم یا مارکسیسم* منتشر شد. وی همچنین کتاب دیگری دارد با عنوان *طرحی از یک تاریخ ادبیات نوین آلمان*، که نخست به سال ۱۹۴۶ به زبان مجارستانی و سپس در سال ۱۹۵۳ به زبان آلمانی انتشار داد. اما مهم‌ترین کتاب لوکاچ، از لحاظ فلسفی، در این مدت، کتاب *دوران‌ساز ویرانی عقل* است که در سال ۱۹۵۴ منتشر شد. در این کتاب است که لوکاچ، از دیدگاهی انتقادی و ژرف، گسترش اندیشه‌ی فلسفی را در آلمان، از نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم تا نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم، دنبال می‌کند، و می‌کوشد نشان دهد که چگونه اندیشه‌ها و گرایش‌های فلسفی در آلمان اندک‌اندک، از نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم در مسیری افتاد، که سرانجام به جهان‌بینی ناسیونال سوسیالیسم و روی کار آمدن هیتلر انجامید.

در همین سال‌ها بود که لوکاچ، به علت انتشار دادن بعضی مقالات، از طرف مقامات رسمی حزب کمونیست، هدف حمله‌های بسیار شدید قرار گرفت. اما وی بی‌آن‌که از پایگاه بنیادی و اصل اندیشه‌های خود، منحرف شود، مصلحت دید که بار دیگر، به وسیله‌ی انتقاد از خود، از چنگال کوتاه‌فکران و بوروکرات‌های حزبی نجات یابد، و چنان‌که خودش بعدها می‌نویسد: «این انتقاد از خود را باید فقط چونان عملی مصلحت‌آمیز و تاکتیکی تلقی کرد». با مرگ استالین در سال ۱۹۵۳، شرایط و گسترش تازه‌ای در محافل کمونیستی و مارکسیستی اروپای شرقی و همچنین

اروپای غربی، پدید آمدند. حزب کمونیست مجارستان نیز به این انگیزه در روش پیشین خود، اندکی تغییر داد. حکومت راکوسی نیز ناگزیر شد که فضای آزادتری برای گفتار و اندیشه، پدید آورد. بدین‌سان در هفدهم مارس سال ۱۹۵۶، با تأیید حزب کلوبی برای گفت‌وگو و مباحثه به‌نام دائره‌ی پتوفی^۱ تشکیل شد. لوکاج در این کلوب یکی از فعال‌ترین سخنرانان بود، و به‌ویژه شرکت وی در مناظرات فلسفی، دارای اهمیت بسیار بود؛ وی در اینجا بود که شیوه‌ی جزم‌گرایانه‌ی دوران استالین را سخت زیر تازیانه‌ی انتقاد کشید. وی در یک سخنرانی در ۲۸ ژوئن ۱۹۵۶، در همان کلوب، زیر عنوان «بیکار پیشرفت و ارتجاع در فرهنگ امروزی»، بار دیگر هرگونه دگماتیسم و به‌ویژه روش‌هایی را که در دوران تسلط استالین پیش گرفته شده بود، سخت به انتقاد گرفت. سال ۱۹۵۶، سال انقلاب مجارستان است، که در ۲۳ اکتبر همان سال آغاز شد، و سرانجام با مداخله‌ی ارتش شوروی در ۴ نوامبر آن سال پایان یافت. در این فاصله، لوکاج به عضویت کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست مجارستان درآمد، و در مدت حکومت ایمره فاج وزیر فرهنگ بود. اکنون با روی کار آمدن یانوس کادار، به عنوان دبیر اول حزب، لوکاج مقام خود را در دولت از دست داد و در کابینه‌ی تازه‌ای که به وسیله‌ی کادار تشکیل یافته بود، انتخاب نشد. پس از شکست جنبش در مجارستان، لوکاج به رومانی تبعید شد، اما در آوریل ۱۹۵۷ به‌وی اجازه داده شد که بار دیگر به مجارستان بازگردد. لوکاج پس از بازگشت به بوداپست، بی‌آن که هیچ‌گونه انتقاد از خود انجام دهد، خود را از سیاست کنار کشید. در همین زمان بود که کرسی استادی خود را در دانشگاه، از دست داد و همچنین از حزب کمونیست اخراج گردید. در فاصله سال‌های ۵۸-۱۹۵۷، لوکاج مکرر هدف انتقادهای مقامات رسمی فرهنگی حزب قرار گرفت. در مجلات فلسفی

۱. Petöfi، نام شاعر انقلابی و پرشور مجارستانی سده‌ی نوزدهم ۱۸۴۹-۱۸۲۳ که در واقع بزرگترین شاعر غنایی غزلسرای مجارستانی است.

شوروی نیز، نوشته‌های لوکاج، و به‌ویژه دو کتاب مشهورش، یعنی *هگل جوان* و *ویرانی عقل* هدف انتقادهای شدید و نامنصفانه واقع شدند. لوکاج از آن زمان به‌بعد، از هرگونه فعالیت سیاسی و اجتماعی، کناره گرفت و همه‌ی نیروی خود را وقف پژوهش‌های فلسفی و ادبی ساخت. پس از سال‌ها، یعنی نخست به سال ۱۹۶۷، لوکاج بار دیگر به درون حزب پذیرفته شد. مهم‌ترین و دوران‌سازترین نوشته‌های لوکاج، در فاصله‌ی این سال‌ها، تا زمان مرگش، کتابی است که در سال ۱۹۶۳ در آلمان، در شمار مجموعه‌ی آثارش زیر عنوان *ویژگی عنصر زیبایی* در دو جلد دوهزار صفحه‌ای انتشار یافت. لوکاج این دو کتاب را تنها بخش نخست زیباشناسی خود تلقی می‌کرد. در واپسین سال‌های زندگی‌اش، لوکاج مهم‌ترین و آخرین اثر بنیادی خود را زیر عنوان *در پیرامون اونتولوژی هستی اجتماعی* پدید آورد، اما با مرگ وی از انتشار آن جلوگیری شد. این کتاب اکنون در آلمان به‌وسیله‌ی ناشر مجموعه‌ی آثار لوکاج، در پاره‌های جداگانه به چاپ می‌رسد و منتشر می‌شود.

اندیشه‌های بنیادی

لوکاج را باید یکی از جامع‌ترین مغزهای اندیشمند سده‌ی کنونی به‌شمار آورد. به این علت می‌توان پرسید که چگونه باید درباره‌ی دستاوردهای علمی مردی که بیش از نیم قرن، به کار شبانروزی اندیشیدن، نوشتن و آفریدن پرداخته بود، در چهارچوب بسیار محدود یک فصل پرداخت و حتا طرحوار، خطوط اساسی سیمای تفکر وی را، نقش زد. بدین‌سان ما در اینجا ناگزیریم که، بی‌آن که حتا طرحی از گسترش اندیشه‌ای و نیز مقولات بنیادی تفکر فلسفی مارکسیستی لوکاج را، به نحوی همه‌جانبه، به‌دست دهیم، تنها به چند نکته‌ی بنیادی، در واپسین مراحل گسترش اندیشه‌ی او بپردازیم.

چنان‌که در بالا اشاره کردیم، لوکاج در بیش از نیم قرن فعالیت اندیشه‌ای و نویسندگی خود، دوگونه، یا بهتر بگوییم، دو مقوله از آثار را پدید آورد. مقوله‌ی نخست نوشته‌های لوکاج، مسائلی را در بر می‌گیرد، که به انگیزه‌ی شرکت و درگیری فعالانه‌ی وی، نخست در پهنه‌ی سیاست‌های مشروط به زمان و گذرا پدید آمده بودند. این‌گونه نوشته‌ها، بنابر طبیعت آنها، همواره دچار رنگ‌ها و آهنگ‌های گوناگون می‌شدند. مقوله‌ی دوم نوشته‌های لوکاج را، آنهایی تشکیل می‌دهند، که به نحوی ویژه و مسلط، مسائل کلی فلسفی و مفاهیم کم‌وبیش مجرد اجتماعی، هنر و همچنین انسانی را، در بر می‌گیرند. در اینجا، پیش از هر چیز باید به این نکته‌ی اساسی اشاره کنیم که مارکسیسم، یعنی اصول و مقوله‌های بنیادی تفکر مارکس و سپس انگلس، برای لوکاج، پیش از هر چیز، یک روش است، تنها روشی که از دیدگاه لوکاج، می‌تواند چونان عقلانی‌ترین، علمی‌ترین و سرانجام درست‌ترین روش‌ها، در پرداخت به هر موضوعی، به‌ویژه مسائل زندگی و سرنوشت اجتماعی و فردی انسان، به کار رود. آنچه که به لوکاج، به‌مثابه‌ی اندیشمند مارکسیست، سیمایی برجسته و شکوهمند می‌بخشد، چنین رویکردی به مارکسیسم است. وی همواره، از نخستین مراحل پختگی فکری خود، کوشش داشته است، که اندیشه‌ها و نظریات اساسی بنیانگذاران مارکسیسم را، آن‌گونه که نزد خود آنان یافت می‌شود، کشف و عرضه کند. به دیگر سخن، لوکاج می‌کوشیده است، که مارکسیسم را از عناصر مبتذل و عامیانه شده‌ی آن پاک و پالوده کند. البته هدف واپسین از چنین رویکردی، برای لوکاج نیز، همان‌گونه که نزد هر مارکسیست راستین و اصیل باید یافت شود، تنها پرداخت و موشکافی در مسائل و مفاهیم مجرد، در حد خود آنها نیست. او نیز همواره در مسیر پژوهش‌های خود، چشم به کنش، یعنی عمل و فعالیت زنده و مشخص انسانی دارد. به دیگر سخن، لوکاج همیشه مقولات را در پهنه‌ی مشخص و معین اجتماعی، تاریخی و انسانی‌شان، قرار می‌دهد. پهنه‌های بنیادی فعالیت اندیشه‌ای و

نویسندگی لوکاچ را، در واپسین تحلیل، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست پژوهش‌های نظری، از دیدگاه و برپایه‌ی مقوله‌های بنیادی تفکر مارکس، در پهنه‌ی هنر، و به‌ویژه زیباشناسی، سپس جامعه‌شناسی ادبیات و هنر؛ دوم در پهنه‌ی تاریخ اندیشه‌ها، جهان‌بینی‌ها و گسترش تفکر فلسفی.

لوکاچ موفق شد که در این هر دو پهنه، دست‌آوردهای ماندنی و بسیار مهم، روشنگر و برای نسل‌های آینده نمونه‌های رهبری‌کننده و الهام‌دهنده، پدید آورد. اشاره کردیم که مهم‌ترین نوشته‌های لوکاچ در زمینه‌ی نخست، کتاب دوجلدی او ویژگی عنصر زیبایی و در زمینه‌ی پژوهش‌های فلسفی، نخست ویرانی عقل و سپس اونتولوژی هستی اجتماعی‌اند. لوکاچ در واپسین سال‌های زندگی‌اش قصد داشت که اندیشه‌های خود را در زمینه‌ی «اخلاق» نیز از دیدگاه مارکسیستی، در قالب کتاب بگنجاند، اما عمرش به این کار وفا نکرد. ما در اینجا، بنا بر ویژگی زمینه‌ای که با آن سروکار داریم، یعنی گرایش‌ها و اندیشه‌های فلسفی، متأسفانه ناگزیریم که از پرداختن به پژوهش‌های لوکاچ در زمینه‌ی زیباشناسی و هنر، چشم‌پوشیم، و تنها تا آنجا که گاه به روشن شدن اندیشه‌های فلسفی او یاری می‌کند، به آنها اشاره کنیم.

بزرگترین دستاوردهای فلسفی لوکاچ، کتاب بازمانده‌ی او، اونتولوژی هستی اجتماعی است. این نخست از دیدگاه مارکسیستی شگفت‌به‌نظر می‌رسد. زیرا اونتولوژی، به معنای کلاسیک و مدرسه‌ای آن، ظاهراً نمی‌تواند در چهارچوب مقولات مارکسیستی گنجانده شود. اما چنان‌که خود لوکاچ می‌گوید، اونتولوژی وی، نخستین هستی‌شناسی است، که از دیدگاه مارکسیستی، پس از مرگ مارکس تاکنون پدید آمده است. از آنجا که متن این کتاب عظیم هنوز به شکل کامل به چاپ نرسیده است، ما به قصد آگاه شدن خوانندگان از مباحث اساسی آن، محتوای آن را، فهرست‌وار، آن‌گونه که در بخش‌ها و سرفصل‌ها گنجانده شده‌اند، نقل می‌کنیم.

مفاهیم بنیادی هستی‌شناسی لوکاج

هنگامی که لوکاج به مبحث هستی‌شناسی می‌پردازد، آن را نه به معنای سنتی و کلاسیک آن، در نظر می‌گیرد، بلکه چونان اندیشمندی مارکس‌گرا به این مسئله روی می‌آورد. برداشت لوکاج از هستی‌شناسی، برداشتی مارکسیستی است. موضوع اونتولوژی برای لوکاج نیز، موجود یا هستنده‌ی واقعی است. وی وظیفه‌ی اندیشمند را در این باره، آن می‌داند، که هستی یا بهتر بگوییم، هستنده را، زمینه‌ی پژوهش قرار دهد، و در این راه مراحل و همبستگی‌های گوناگون درون موجود را جست‌وجو کند. لوکاج مبانی و مقوله‌های بنیادی اونتولوژی هستی اجتماعی، و بر روی هم رویکرد اونتولوژیک خود را، از سرچشمه‌های گوناگون می‌گیرد. این گفته‌ی مولیر نویسنده‌ی معروف فرانسوی که: «من مال خود را می‌گیرم، هر جا که آن را بیابم» درباره‌ی لوکاج نیز صدق می‌کند. وی نخستین افزارهای پژوهش اونتولوژیک خود را از مقوله‌های اصلی تفکر مارکس می‌گیرد، و سپس عناصری را که در نظام فلسفی هگل و به‌ویژه دیالکتیک و منطق ایدئالیستی هگل مشخص می‌شوند، از دیدگاه مارکسیستی، یعنی برپایه‌ی تفکر دیالکتیکی ماتریالیستی، در هم می‌آمیزد. بنیادی‌ترین مقوله‌های تفکر لوکاج را می‌توان در دوگونه خلاصه کرد: نخست مسئله یا مفهوم کلیت و دوم مفهوم واسطگی. لوکاج، چنان‌که گفته شد، یکی از فصل‌های مهم کتابش را به اونتولوژی نیکولای هارتمان، فیلسوف برجسته‌ی معاصر آلمانی، اختصاص می‌دهد. وی نزد هارتمان، عناصر عقلانی و راهنمایی‌های درست فلسفی را، که می‌توانند انگیزه‌هایی برای ساختن یک اونتولوژی ماتریالیستی باشند، یافته است. از جمله، با توجه به مفهوم کلیت، که برای لوکاج اساسی‌ترین مقوله‌ی اونتولوژیک است، با اشاره به آنچه که هارتمان در این زمینه می‌گوید، به این نتیجه می‌رسد که: «آن‌گونه که هارتمان در اونتولوژی خود، و به‌ویژه در اونتولوژی

پدیده‌های طبیعت مطرح می‌کند، همواره کمپلکس (یا هم‌پیچی) مقدم است، و اجزاء یا عناصر، که هسته‌های تشکیل‌دهنده‌ی کلیت به‌شمار می‌روند، همواره در درجه‌ی دوم و مؤخراند.» لوکاچ معتقد است، هنگامی که ما کلیت را چونان کلیت پژوهش می‌کنیم، باید به بیشمار همبستگی‌ها و هم‌کنشی‌ها، که در میان بیشمار عناصر این هم‌پیچی (کمپلکس) وجود دارند، نیز بپردازیم. لوکاچ در این باره می‌گوید: «دانش‌های طبیعی یک اشتباه بزرگ می‌کنند و آن اینست که، عناصر معینی را می‌یابند و با توجه به تأثیر متقابل این عناصر، کلیت‌های معینی را می‌سازند». نمونه‌ای که لوکاچ در این میان به آن اشاره می‌کند و آن را از زمینه‌ی زیست‌شناسی می‌گیرد، همان ارگانیسم، یعنی موجود زنده و اندام‌مند است. وی معتقد است که مثلاً مفهوم «زندگی» را، آن‌گونه که در موجود زنده متبلور شده است، باید چونان یک هم‌پیچی (کمپلکس) یا کلیت در نظر گرفت. در اینجا زندگی کلیت این ارگانیسم، در واقع واپسین نیروی تعیین‌کننده‌ی جریان‌ها و فعالیت‌های منفرد آن موجود را در بر دارد و نشان می‌دهد. اما درباره‌ی انسان نیز، لوکاچ به همان هم‌پیچی یا کلیت معتقد است، و همان‌گونه که درباره‌ی هگل، در فصل مربوط به او در کتاب خود می‌گوید، کلیت را «ساختمان بنیادی در بنای مجموعه‌ی واقعیت» می‌داند که «نه تنها از این حیث دارای کیفیتی کلی است، بلکه مشتمل است بر پاره‌هایی، «عناصری» که به نوبه‌ی خود همچنین چونان کلیت‌هایی ساخته شده‌اند.» (ص ۷۷)

برای لوکاچ، انسان نیز، به معنای زیست‌شناسانه‌ی آن، یک کلیت است. اما انسان را نمی‌توان تجزیه و تحلیل کرد، بی‌آن که جنبه‌ی اجتماعی و خصلت اجتماعی هستی وی را در نظر گرفت. بدین‌سان، انسان نیز کلیتی است، متشکل از بیشمار کلیت‌های دیگر. کلیت‌ها یا هم‌پیچ‌ها نیز، دارای مراتب اونتولوژیک و وجودی گوناگون‌اند. لوکاچ معتقد است که به هر اندازه‌ای بیشتر یا مرتبه‌ی بالاتری که چیزی، یک هم‌پیچی یا کمپلکس است، آگاهی انسان به همان اندازه بیشتر با شیء یا موضوعی، هم از لحاظ

گسترده‌گی، هم از لحاظ ژرفا، روبروست. در اینجا لوکاچ هدف شناختن این کلیت‌ها یا هم‌پیچ‌ها را جست‌وجو می‌کند، و درست در همین زمینه می‌گوید که: «معرفت انسانی همواره در برابر واقعیت عینی و پدیده‌های آن، نسبی است. زیرا بهترین شناسایی انسان، تنها می‌تواند شناسایی نسبی تقریبی باشد.» آنگاه می‌گوید: «مثلاً اگر ما صفات دو پدیده‌ی X و Y را بشناسیم، هرگز نمی‌توانیم تضمین کنیم، که در این پدیده یا اشیاء، صفت یا خصوصیت دیگری زیر عنوان Z و همچنین صفات دیگر، نتوان تعیین کرد.» بدین‌سان، از دیدگاه لوکاچ، ما به این‌گونه مسائل در کلیت آنها، تنها در شکل یک اونتولوژی می‌رسیم. به این معنا، که در هریک از این پدیده‌ها یا موضوع‌ها، باید همبستگی‌های وجودی پژوهش شوند. مفهوم همبستگی‌های هستی یا وجودی برای لوکاچ اهمیت اساسی دارند. وی معتقد است که این‌گونه همبستگی‌ها را ما باید چونان همبستگی‌های وجودی تلقی کنیم، صرف‌نظر از این‌که، هریک از آنها در کدامیک از رشته‌های دانش‌های مثبت، قرار دارند یا پژوهش می‌شوند. به عقیده‌ی لوکاچ این دیدگاه اساسی مارکسیسم است، که مقولات، یا آنچه که ما به نحو سنتی، مقولات می‌نامیم، به گفته‌ی مارکس «تنها شکل‌های هستی و تعینات وجودی‌اند». بر این پایه، لوکاچ کوشش دارد که مهم‌ترین زمینه‌ی پژوهش مارکس، یعنی اقتصاد را نیز، در قالب‌ها یا بهتر بگوییم، مفاهیم کلی اونتولوژیک بگنجاند. وی وفادارانه به دیدگاه بنیادی مارکسیسم، می‌گوید که «خود هستی نیز از نوع یک جریان تاریخی است، و هستی یا وجود، به معنای دقیق آن اصلاً یافت نمی‌شود، زیرا درست آن هستی که ما آن را همه‌روزه می‌نامیم نیز، در واقع یک گونه تثبیت معین بسیار نسبی هم‌پیچی‌ها (یا کمپلکس‌ها)یی است در درون یک جریان تاریخی». از سوی دیگر، برای لوکاچ، پیدایش انسان، زمینه‌ی اونتولوژیک نوینی را نشان می‌دهد، و به عقیده‌ی او، با پیدایش جامعه، هستی نوینی، از گونه یا نوع ویژه‌ای، به میان می‌آید. بر این پایه است که لوکاچ کوشش می‌کند، از دیدگاه اونتولوژیک، با وفاداری به

مقولات بنیادی مارکسیسم، هستی اجتماعی انسان را پژوهش کند. بدیهی است که اونتولوژی لوکاج بر بنیاد روش دیالکتیکی ساخته شده است. مفهوم دیالکتیک به طور کلی، همیشه برای لوکاج اهمیت اساسی داشته است. ما در اینجا، بی آن که متأسفانه بتوانیم به این مقوله حتا اشاره کنیم، لازم است که به آنچه وی در این باره، به شکلی بسیار کلی اشاره می‌کند، نگاهی بیاندازیم. چنان که می‌دانیم نزد هگل، واپسین محصول جریان و روند دیالکتیکی، وحدت اضداد است. لوکاج می‌گوید که: درست است که واقعیت، به معنای معین، دارای وحدت است؛ چنان که همه‌ی پدیده‌های واقعیت چه غیر آلی (غیر ارگانیسم)، چه آلی و اجتماعی باشند، به دنبال و هماهنگ با رشته‌ی پیوندهای علت و معلولی، درهم‌پیچی‌ها یا کمپلکس‌های معین، با تأثیرهای متقابل در درون کمپلکس‌ها، و تأثیرهای متقابل این کمپلکس‌ها در میان یکدیگر، روی می‌دهند و انجام می‌گیرند. به عقیده‌ی لوکاج، یک چنین یگانگی یا همانبودی، در واقعیت وجود دارد، و اشاره می‌کند که به عقیده‌ی او، یکی از مهم‌ترین نوآوری‌ها در دیالکتیک که هگل به آن رسیده بود، این است که اصل بنیادی دیالکتیک، نه در یگانگی یا وحدت اضداد است، بلکه در آن چیزی است که هگل از آن به همانبودی همانبودی و نه همانبودی تعبیر می‌کند.

لوکاج، چونان یک فیلسوف مارکس‌گرا، بدیهی است که باید با مقولات بنیادی تفکر مارکس کار کند. هنگامی که به مقوله‌ی کلیت و توضیح آن می‌پردازد، به مهم‌ترین مفهوم مارکس، در پهنه‌ی هستی مادی و معنوی انسانی، یعنی کار می‌پردازد، و پژوهش خود را از آنجا آغاز می‌کند. چنان که می‌دانیم، به نظر مارکس، کار نخستین عامل پدیدآورنده‌ی هستی انسان، چونان هستی اجتماعی انسان است. بدین سان برای لوکاج نیز، اهمیت توجه به کلیت یا هم‌پیچی، هنگامی آشکار می‌شود، که ما آن را در واقعیت آن، نه در مفهوم مجرد آن پژوهش کنیم. این نیز هنگامی مشخص‌تر می‌شود، که ما تبلور مشخص آن را، در زمینه‌های معین مارکسیسم، و پیش

از هر چیز، در زمینه‌ی تقدم زندگي مادی، یعنی اقتصاد، بر پدیده‌های فرعی دیگر هستی اجتماعی انسان، در نظر بگیریم. لوکاچ سال‌ها پیش، یعنی در نخستین کتاب مهم‌اش، که بیشتر بر بنیاد مارکسیستی نوشته شده بود (تاریخ و آگاهی طبقاتی)، پس از بحث درباره‌ی دیالکتیک هگل و گسترش دیالکتیک ایده‌آلیستی پس از وی، برای نخستین بار مسئله‌ی کلیت را مطرح می‌کند. در همان جاست که لوکاچ می‌نویسد:

در تفسیر و توصیف جامعه، این تسلط انگیزه‌های اقتصادی نیست، که فرق قاطع میان مارکسیسم و دانش بورژوایی را ایجاد می‌کند، بلکه بیشتر دیدگاه کلیت است. مقوله‌ی کلیت، یعنی تسلط همه‌سویه و تعیین‌کننده‌ی کل در برابر اجزاء. این ماهیت روشی است که مارکس از هگل گرفت، و آن را به نحوی مبتکرانه به شکل بنیاد یک دانش کاملاً نوین درآورد». این نظریه را لوکاچ بعدها به این شکل بیان می‌کند که: «در واپسین مرحله، نقطه‌ی تمایز میان دید مارکسیستی و دید بورژوایی، این نیست که ما عنصر یا انگیزه‌ی اقتصادی را، عنصر مسلط بدانیم»، زیرا به عقیده‌ی لوکاچ، در پژوهش هر پدیده‌ای، چه اجتماعی و کنونی، چه فردی و تاریخی، همواره در نظر گرفتن آن پدیده، در کلیت آن مهم است. هر کلیت نیز متشکل است از بشمار کلیت‌های دیگر. ما هنگامی می‌توانیم به حقیقت یک پدیده، از دیدگاه مارکسیستی به درستی برسیم، که آن را چونان یک کلیت، در همبستگی با بشمار کلیت‌های دیگر، که از آنها ساخته شده است، در نظر گیریم. عنصر اقتصادی، به تعبیر انگلس، «تنها در واپسین مرحله» عامل تعیین‌کننده است. در اینجا است که دومین مقوله‌ی مهم اندیشه‌ی لوکاچ، یعنی مقوله‌ی واسطگی، به میان می‌آید. هر کلیتی در کلیت آن، مشتمل است بر بشمار واسطه‌ها، به دیگر سخن، دارای بشمار همبستگی‌ها، یعنی تأثیرهای درونی متقابل در هم، در میان بشمار کلیت‌های کوچک‌تر است، که آن کلیت بزرگ‌تر را تشکیل می‌دهند. نباید فراموش کرد که این مقولات برای لوکاچ مارکس‌گرا و ماتریالیست، مقولات مجرد و ذهنی نیستند.

این‌ها منعکس‌کننده‌ی واقعیت عینی‌اند. شاید دقیق‌ترین تعریفی که لوکاج از این دو مقوله‌ی بنیادی تفکر مارکسیستی خود به‌دست می‌دهد، در یک سخنرانی باشد که در سال ۱۹۴۷ زیر عنوان «وظایف فلسفه‌ی مارکسیستی در دموکراسی نوین» در کنگره‌ی فیلسوفان مارکسیست در شهر میلان ایتالیا، ایراد کرد. وی در این سخنرانی می‌گوید: «بینش ماتریالیستی - دیالکتیکی مفهوم کلیت، پیش از هر چیز بدین معناست، که وحدت مشخص تضادهای همکنشی را (یعنی تضادهایی که متقابلاً در یکدیگر عمل و تأثیر دارند) در نظر بگیریم. دوم نسبیت، یعنی نسبی بودن منظم هر کلیتی در جریان آن، چه به‌سوی بالا، چه به‌سوی پایین. یعنی در نظر گرفتن این نکته، که همه‌ی کلیت‌ها از کلیت‌های تابع آنها ساخته شده‌اند، و نیز این‌که آن کلیت موضوع پژوهش، در عین حال، زیر تسلط کلیت‌هایی است که دارای خصلت پیچیدگی دیگراند. سوم در نظر گرفتن نسبی بودن تاریخی هر کلیتی، یعنی این‌که، خصلت کلیت هر کلیتی، تغییر، انحلال و محدود بودن به یک مرحله‌ی تعیین‌کننده‌ی مشخص تاریخی است». با این تعریف لوکاج، مفهوم «واسطگی» نیز روشن‌تر می‌شود. واسطگی، یعنی توجه به بیشمار کلیت‌های تابع یا جزئی، که در ساختمان یک کلیت معین یافت می‌شوند، و فعالیت و جریان هستی هر کلیتی، از درون این واسطه‌های بیشمار و گوناگون، تعیین می‌گردد.

در زمینه‌ی شناخت نیز، هرچند لوکاج نظریه‌ی بنیادی مارکسیستی، یعنی نظریه‌ی بازتابش (انعکاس) را می‌پذیرد، اما همواره هشدار می‌دهد که آگاهی انسانی واقعیت را هرگز به شکل یک رونوشت، به اصطلاح عکاسی‌وار و مکانیستی در خود منعکس نمی‌کند. در اینجا است که لوکاج با مطرح کردن مسئله‌ی درون‌ذهن-برون‌ذهن، خصلت دیالکتیکی آنها را مشخص می‌کند. در بازتابش واقعیت در ذهن آدمی، همیشه هدفی دنبال می‌شود. بزرگترین خصلت هستی آدمی، به عقیده‌ی لوکاج، خصلت هدف‌گذاری اوست. آدمی، چونان هستی اجتماعی، به وسیله‌ی کار، توانسته است خود

را از گروه‌های جانوران دیگر، مشخص سازد و در مراحل گوناگون تاریخی، نه تنها از راه کار، طبیعت پیرامونی خود را دگرگون سازد، بلکه طبیعت ویژه‌ی انسانی خود را نیز، دگرگون کند. و به این منظور همواره در روبرو شدن درون ذهن و برون ذهن، به گفته‌ی لوکاج، گونه‌ای جدایی، گونه‌ای افتراق میان انسان از جهان پیرامونش انجام می‌گیرد. به دیگر سخن، گونه‌ای فاصله‌گیری، که شکل مشخص آن در روبرو ایستادن درون ذهن و برون ذهن به روشنی آشکار می‌شود. در جریان بازتابش (یا انعکاس) واقعیت، آنچه که بازتابیده یا منعکس می‌شود، خود را از واقعیت بازتابیده یا منعکس شده، جدا می‌کند، و بدین سان (نکته‌ی مهم اینجا است) به صورت یک واقعیت ویژه و در آگاهی متبلور می‌شود. این واقعیت دومین و نوین، در واقع یک شکل عینیت نوین است، که واقعیت، به معنای دقیق آن نیست، و بنابراین، از لحاظ اونتولوژیک، واقعیتی است دوباره تولید شده، و درست به همین علت، آنچه دوباره تولید شده، نمی‌تواند با آنچه آن را دوباره تولید می‌کند، از یک جنس باشد، تا چه رسد به آنکه با آن یکی باشد. درست بر این پایه، از لحاظ اونتولوژیک، به نظر لوکاج هستی اجتماعی به دو عنصر یا لحظه‌ی ناهمگون تقسیم می‌شود، که از لحاظ هستی، نه تنها به نحوی ناهمگون، در برابر یکدیگر قرار دارند، بلکه درست متضاد یکدیگراند، یعنی: هستی و بازتابش آن در آگاهی. آنگاه لوکاج می‌گوید که این دوگانگی، یکی از وقایع اساسی هستی اجتماعی است. همه‌ی مراتب هستی پیش از آن، در مقایسه با آن، دقیقاً یگانه و واحدند. بنابراین، به گفته‌ی لوکاج «معطوف بودن پیوسته و انحراف‌ناپذیر بازتابش به هستی، تأثیرهای آن بر هستی، در شکل کار، و به طور مشخص‌تری در واسطگی‌های دیگر و همچنین تعیین‌شدگی بازتابش به وسیله‌ی موضوع یا شیء آن، هیچ‌یک نمی‌توانند این دوگانگی بنیادی را هرگز به طور کامل از میان بردارند». در اینجا است که لوکاج می‌گوید: «به وسیله‌ی این دوگانگی، انسان از جهان جانوران بیرون می‌آید». از سوی دیگر بزرگترین خصلت

هستی اجتماعی آدمی، مقوله‌ای است که لوکاچ آن را هدف‌گذاری یا خصلت هدفمندی، یعنی تلئولوژیک می‌نامد. در این میان لوکاچ مسئله‌ی گزینش میان دو موضوع انتخاب را مطرح می‌کند، که خود یکی از اعمال آگاهی است و بدین‌سان، مقوله‌ی واسطه‌ای است، که به کمک آن، بازتابش واقعیت، به صورت افزار «نهش» موجود یا هستنده درمی‌آید. مسئله‌ی گزینش میان دو انتخاب در سراسر اندیشه‌ی لوکاچ، موضعی مهم و نقشی قاطع دارد، و به دنبال آن مفهوم ضرورت و آزادی، برای لوکاچ مطرح می‌شود. وی درباره‌ی ضرورت معتقد است، که همواره، در واقعیت، ضرورت (به تعبیر او) به شکل «ضرورت اگر چنین... آنگاه چنان» روی می‌دهد، و بنابراین، یک ضرورت مطلق، پندار مغز پروفسورهاست، یعنی اصلاً وجود ندارد. به عقیده‌ی لوکاچ تاریخ آکنده از این‌گونه ضرورت‌های «اگر چنین... پس چنان» است. بدین‌سان مقوله‌ی تضاد، نیز، نزد لوکاچ اهمیت بنیادی دارد، و به عقیده‌ی او، این نقش تضاد، با همه‌ی تبعات و نتایج تاریخی آن، به تاریخمندی گسترش اونتولوژیک نیز، که در آن هستی به شکل یک جریان درمی‌آید، تعلق دارد. از سوی دیگر، در این همبستگی مفهوم آزادی به میان می‌آید. آزادی مطلق نیز، به تعبیر وی، شبیح مغز پروفسورهاست. برای لوکاچ آزادی بیشتر به آن معنا وجود دارد، که «زندگی برای انسان‌ها گزینش‌های معین و مشخصی را به میان می‌آورد». لوکاچ از انسان، چونان موجودی پاسخ‌دهنده تعبیر می‌کند، و آزادی وی را در آن می‌داند، که انسان در میان امکان‌های یک پهنه‌ی معین زندگی، می‌تواند انتخاب کند، و چنین هم می‌کند. به گفته‌ی لوکاچ «موجود پاسخ‌دهنده به این معناست، که انسان تنها در برابر انتخاب‌هایی واکنش نشان می‌دهد، که واقعیت عینی برای وی وضع می‌کند. اما انسان این کار را می‌کند، در حالی که گرایش‌های معینی را، که در خود جریان گسترش خود به خودی گنجانده شده‌اند، به صورت پرسش‌هایی تجربه می‌کند، که برای آنها پاسخی می‌یابد.» آنگاه اضافه می‌کند که «در حالی که انسان

به وسیله‌ی کار، پیوند متقابل خود را با پیرامون، به صورت پرسشی تجربه می‌کند که باید برای آن پاسخی یافته شود، این گزینش دارای خصلت گنجانده شدگی در جریان تاریخی می‌شود». مسئله‌ی ضرورت و آزادی، و برابر نهادن آنها به نحوی متافیزیکی، به عقیده‌ی لوکاج، به چیزهایی تعلق دارد، که ما از گذشته به میراث برده‌ایم، و در شکل از گذشته به میراث رسیده‌ی آنها، به همان کمی قابل پذیرش است، که مثلاً پذیرفتن این نکته که یک هدف‌گرایی بدون علیت می‌تواند وجود داشته باشد». زیرا چنان‌که لوکاج می‌گوید: «در واقعیت، همبستگی‌های علت و معلولی یافت می‌شوند، که به نحوی خود به خودی و علت و معلولی عمل می‌کنند، و نیز همبستگی‌های علت و معلولی وجود دارند، که بر پایه‌ی یک ابتکار هدف‌گرایانه، به نحوی ویژه به جریان می‌افتند، در حالی که هنوز همچنان ضرورت علت و معلولی خود را نگه می‌دارند». با این تحلیل، به عقیده‌ی لوکاج، می‌توان آزادی را، نه از میان برداشت، بلکه مشخص کرد. بر این پایه، لوکاج در فلسفه‌ی «اگزیستانسیالیسم» یک نکته را درست می‌یابد، و آن تصمیم‌های فردی و اهمیت آنها در تعیین عمل و رفتار است. این گونه تصمیم‌های منفرد یا فردی را، به گفته‌ی انگلس، هرگز نباید «هیچ دانست». تحلیل لوکاج، در واقع تأکید و اثبات این نظریه‌ی مارکس است که: «انسان‌ها تاریخ خودشان را می‌سازند، اما این کار را در شرایطی که خودشان برگزیده‌اند، انجام نمی‌دهند». مسئله‌ی گزینش میان انتخاب‌های گوناگون، برای لوکاج، در همبستگی آن با کلیت دیگری مشخص می‌شود. وی یکی از مسائل بنیادی و استوار اونتولوژیک گسترش اجتماعی را وابسته به آن می‌داند، که جامعه کلافی به غایت پیچیده است، که در آن دو قطب در برابر یکدیگر، قرار دارند: از یکسو کلیت جامعه که در واپسین مرحله، تأثیرهای متقابل یا همکنشی‌های منفرد را تعیین می‌کند، و از سوی دیگر، هم‌پیچی یا کمپلکس انسان‌های منفرد، که یک وحدت بسیار کوچک انحلال‌ناپذیر را در درون جریان گسترش اجتماعی تشکیل

می‌دهد. این هر دو قطب در تأثیر متقابلشان در یکدیگر، یعنی همکنشی‌های آنها، جریانی را تشکیل می‌دهند، و در این جریان به گفته‌ی لوکاچ «انسان شدن انسان» انجام می‌گیرد.

لوکاچ سرانجام، با توجه به خصلت یا پیوند دیالکتیکی میان ضرورت و آزادی، و با تکیه بر مسئله‌ی گزینش میان انتخاب‌های گوناگون، فعالیت نظری و عملی انسان‌ها را در نظر می‌گیرد، و در واپسین سال‌های زندگی‌اش، پس از آن همه درگیری‌ها و آزمایش‌های فراوان با خودش و جهان پیرامونیش، به این نتیجه می‌رسد، که بشریت چونان آفریننده‌ی اقتصاد و صنعت، چونان انسانی‌کننده‌ی طبیعت، می‌تواند در راه پیشرفت گام‌های فراوان بردارد. اما لوکاچ برخلاف گرایش مبتذل‌کننده‌ی مارکسیسم، معتقد است که، تنها کوشش در راه پیشبرد و گسترش دادن اقتصاد، نمی‌تواند عامل تعیین‌کننده‌ای برای انسان شدن انسان، یا بهتر بگوییم، انسانی‌تر شدن انسان باشد. برای لوکاچ، انسان‌ها همواره با توجه به شرایط عینی و مستقل از وجود ذهنی‌شان کار می‌کنند. اما این که پایان و نتیجه‌ی کنش و فعالیت ایشان چیست، به دیگر سخن، آنچه که از درون این پیکارها و تلاش‌ها، در واپسین مرحله برای بشریت، پدید خواهد آمد، بستگی به خود انسان‌ها دارد. بر این پایه، لوکاچ در مصاحبه‌ی بسیار مهم و معروفی که در سال ۱۹۶۵ انجام داد می‌گوید: «اما این که از این شرایط عینی، یک تاجگذاری شکوهمند انسانیت، یا حد واپسین ضد بشریت پدید خواهد آمد، بستگی به ما دارد، بستگی به انسان‌ها دارد. گسترش اقتصادی نمی‌تواند به خودی خود آن را تولید کند». بر بنیاد همین اندیشه است، که لوکاچ در همان جا به نکته‌ی دیگری اشاره می‌کند و می‌گوید: «نپندارید که جریان انسان شدن انسان، جریان انسانی شدن طبیعت به وسیله‌ی انسان، همیشه و ناگزیر خوشبختی و کمال و بشریت پدید می‌آورد، بلکه هر مرحله‌ای از مراحل انسان شدن انسان، مرحله‌ای از ضد بشریت را نیز به وجود می‌آورد». در همین همبستگی است که برای لوکاچ، مسئله و

خصلت اخلاقی هستی انسانی مطرح می‌شود. وی معتقد است که انسان‌ها از لحاظ اخلاقی نیز، می‌توانند به کمال برسند، و پس از بحث درباره‌ی اصول اخلاق، به این نکته اشاره می‌کند که بنیادها و آموزش‌های اخلاقی پیشین را، به‌درستی می‌توان «اخلاق آریستوکراتیک یا اشرافی» نامید، زیرا در طی دوران‌ها، مبادی و اصول اخلاقی چیزی نبوده‌اند، جز منعکس‌کننده‌ی خواست‌ها و آرزوهای طبقات ممتاز و مسلط بر زندگی جامعه. اما، به عقیده‌ی لوکاج، این نه به آن معناست، که افراد انسانی نتوانند از لحاظ اخلاقی به کمال برسند، و در اینجا با اشاره به یکی از گفته‌های کوتاه‌گفته، شاعر اندیشمند آلمان: «کوچکترین انسان‌ها می‌توانند کامل باشند»، یعنی هر فرد انسانی، در هر مرتبه‌ی نازلی (البته از لحاظ موقعیت اجتماعی) که باشد، می‌تواند کامل باشد، می‌گوید کمال اخلاقی انسان بستگی به استعدادها و توان‌های اندیشه‌ای و معنوی او ندارد. این یکی از نکات بسیار مهم است، که تاکنون هیچ اندیشمند مارکسیست دیگری به آن توجه نکرده است. انسان بودن، یعنی به کمال اخلاق انسانی، حتی در مقیاس فردی، رسیدن، بستگی به توان‌های اندیشه‌ای و استعدادهای مغزی انسان ندارد. اینها مکمل آن می‌توانند باشند، اما این استعدادهای مغزی، نمی‌توانند تعیین‌کننده‌ی انسان بودن انسان‌ها باشند. این تلاش انسانی، برای رسیدن به کمال اخلاقی، به عقیده‌ی لوکاج، بر پایه‌ی آزادی قرار دارد. در اینجا است که به گفته‌ی وی، عنصر یا لحظه‌ی آزادی، همواره اهمیتی بیشتر، همواره فراگیرنده‌تر، می‌یابد. آزادی انسان نیز بر این پایه است، که آدمی تنها موجودی تولیدکننده نیست، بلکه همچنین و پیش از آن، موجودی است پاسخ‌دهنده.

پیش‌تر اشاره کردیم که لوکاج، در زمینه‌ی زیباشناسی و هنر نیز دارای دست‌آوردهای ماندنی و بسیار پرارزش است و ما متأسفانه در اینجا امکان پرداختن به آنها را نداریم. اما تنها به اساسی‌ترین جنبه‌های آن باید اشاره کنیم. لوکاج مقوله‌ی ویژگی را در هنر، مقوله‌ی بنیادی می‌شمارد.

فرق اساسی از دیدگاه لوکاچ، میان دانش یا علم و هنر اینست که، دانش در جریان فعالیت خود، همواره و در واپسین مرحله، کوشش دارد که خصال و ویژگی‌های انسانی را از موضوع‌های پژوهش خود دور کند. به تعبیر دیگر، دانش‌ها همیشه در مسیر سلب انسانیت کردن از موضوع‌های خود، پیش می‌روند. در پهنه‌ی هنر، وضع درست واژگونه است. هدف واپسین هنر، انسانگون کردن است.

در زمینه‌ی پژوهش‌های فلسفی - تاریخی خود نیز، چنان‌که اشاره کردیم، لوکاچ دارای دست‌آوردهای فراوان است. مهم‌ترین کتاب او به‌عنوان ویرانی عقل، یک مسئله‌ی بنیادی را مطرح می‌کند. لوکاچ، برخلاف مارکسیست‌های سنتی و ارتودوکس، به‌جای این‌که به‌دنبال انگلس، همه‌ی گرایش‌های تفکر فلسفی را، در طی تاریخ، در واپسین مرحله، به دو مقوله‌ی ماتریالیسم و ایده‌آلیسم تقسیم کند، تاریخ اندیشه‌های فلسفی را، در دو مقوله‌ی کلی‌تر جای می‌دهد: یکی عقل‌گرایی (راسیونالیسم)، و دیگری عقل‌گریزی (ایراسیونالیسم). تاریخ فلسفه، چنان‌که خود وی در آغاز همین کتاب می‌گوید: «برخلاف تاریخ‌نویسان جامعه‌ی بورژوا، به‌سادگی تاریخ اندیشه‌ها یا شخصیت‌های فلسفی نیست». به عقیده‌ی لوکاچ «مسائل و راه‌حل‌های فلسفه، همیشه به‌وسیله و از راه گسترش نیروهای تولیدی، گسترش اجتماعی و شکفتگی پیکارهای طبقاتی، مطرح می‌شوند، و خطوط اساسی تعیین‌کننده‌ی هر فلسفه‌ای را، در هر زمان، نمی‌توان جز برپایه‌ی شناخت این‌گونه نیروهای محرک آغازین، کشف کرد». هرگونه کوشش برای یافتن همبستگی‌های مسائل فلسفی، برپایه‌ی گسترش درونی ذاتی فلسفه، و کوشش برای حل آنها، از این دیدگاه به عقیده‌ی لوکاچ، ضرورتاً به مسخ کردن و مسخ‌شدگی ایده‌آلیستی همبستگی‌های مهم در این زمینه، می‌انجامد. البته این به آن معنا نیست، که چنان‌که بعضی از مبتذل‌کنندگان رویکرد مارکسیستی انجام می‌دهند، خود مسائل ناب فلسفی را باید از نظر دور داشت. بلکه درست برعکس، در

یک چنان همبستگی است که می‌توان فرق میان مسائل مهم را، که دارای اهمیت جاویدان و ماندنی‌اند، از مسائل استاد‌مآبانه و رنگ‌های گوناگون بی‌اهمیت آنها، جدا کرد. به عقیده‌ی لوکاج، در سراسر تاریخ اندیشه‌ی فلسفی، و به‌ویژه دوران‌های نوین، همواره در واپسین مرحله، محصول گرایش‌ها و اندیشه‌های فیلسوفان یا در مسیر شناخت و تأیید عقل بوده است، یا آگاهانه یا ناآگاهانه در مسیر خوار کردن و بی‌اثر ساختن عقل، جریان داشته است. «هر اندیشمندی، برای محتوای عینی تفکر فلسفی خود، در برابر تاریخ مسئول است»، زیرا، یک جهان‌بینی بی‌گناه وجود ندارد، در هیچ زمینه، به‌ویژه در زمینه‌ی اندیشه‌های فلسفی. به تعبیر لوکاج: «موضعگیری موافق یا مخالف در برابر عقل، در عین حال تعیین‌کننده‌ی ماهیت یک فلسفه، چونان فلسفه است و نقش آن در گسترش اجتماعی». بر این پایه است که لوکاج گسترش اندیشه‌ی فلسفی آلمان را، از نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم تا نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم، دنبال می‌کند و هدفش این است که نشان دهد، چگونه افکار فلسفی در آلمان، در واپسین مرحله هماهنگ با شرایط ویژه‌ی عینی گسترش تاریخی آن سرزمین، به عقل‌گریزی کشانده می‌شوند. وی به‌گفته‌ی خودش، در این کتاب می‌خواهد نشان دهد، که مراحل گوناگون عقل‌گریزی، در واقع «پاسخ‌های ارتجاعی به مسائل مربوط به پیکار طبقاتی‌اند، و محتوا، شکل، روش و آهنگ آنها، واکنش آنها در برابر پیشرفت جامعه، در واپسین مرحله، محصول دیالکتیک ذاتی درونی آنها نیستند، بلکه بیشتر و همواره از جبهه‌ی مقابل، یعنی شرایط پیکار طبقاتی ناشی می‌شوند، که به بورژوازی ارتجاعی همیشه تحمیل شده‌اند». بدین‌سان به‌نظر لوکاج، از ویژگی‌های عقل‌گریزی تنزل دادن فهم و خرد، تجلیل دور از انتقاد بینش درونی، نظریه‌ی شناخت آریستوکراتیک، انکار و نفی پیشرفت اجتماعی و تاریخی، ساختن و آفریدن اسطوره‌ها و مانند این‌هاست، که در شمار انگیزه‌هایی‌اند که تقریباً نزد هرگونه عقل‌گریزی یافت می‌شوند. لوکاج،

پس از پژوهشی درباره‌ی تاریخ عقل‌گریزی نوین، به فلسفه‌ی واپسین مرحله‌ی زندگی شلینگ می‌پردازد، و گرایش‌های عقل‌گريزانه را نزد شوپنهاور دنبال می‌کند، و سپس با یافتن نمونه‌های مشخص آن نزد کوکه‌گور و به‌ویژه نیچه، و دیلتای بنیانگذار فلسفه‌ی زندگی و اندیشمندان وابسته به این گرایش، مانند گنورک زیمل و ماکس شلر، نمونه‌های برجسته‌ی عقل‌گریزی را نزد فیلسوفان معاصر مانند هایدگر، یاسپرز و سرانجام نوه‌گلیان و نیز جامعه‌شناسان آلمانی می‌یابد، و در واپسین مرحله، نزد اندیشه‌پردازان ناسیونال سوسیالیسم هیتلری، زشت‌ترین، ارتجاعی‌ترین و وحشیانه‌ترین شکل‌های عقل‌گریزی را نشان می‌دهد.

بر روی هم می‌توان لوکاج را یکی از مبتکرترین اندیشمندان مارکسیست نیمه‌ی نخست عصر حاضر، به‌شمار آورد. بی‌شک وی اصیل‌ترین و جامع‌ترین ایشان است. لوکاج مردی است که چه در جهان غرب، چه در جهان شرق، در طی دهه‌های گذشته، کمتر اندیشمند، نویسنده و حتا شخصیت اجتماعی معتبری را می‌توان یافت، که زیر تأثیر اندیشه‌ها و آموزش‌های وی قرار نگرفته باشد. بنابراین لوکاج نه تنها چون یک اندیشمند مارکسیست، بلکه چون یک انسان اندیشمند دارای اهمیت است. بزرگترین ویژگی یک اندیشمند بزرگ این است که، در برابر اندیشه‌هایش، انسانی صادق باشد، یعنی وفاداری او در برابر حقیقت است، نه حقیقت مطلق و مجرد، حقیقتی جدا از زندگی و سرنوشت واقعی انسان‌ها، بلکه وفاداری به آن حقیقت زنده، آن حقیقتی که در زندگی شبانروزی توده‌های انسان‌ها سرچشمه‌ی شادی‌ها، اندوه‌ها، امیدها، آرزوها، خنده‌ها و گریه‌های ایشان می‌شود. به این انگیزه بود که لوکاج به سوسیالیسم، از دیدگاه دیگری می‌نگریست. در یکی از آخرین مصاحبه‌های خود می‌گفت: مسائل و درگیری‌های جهان امروزی، و تضادهای آن را، به‌وسیله‌ی سوسیالیسم در شکل کنونی آن، به‌ویژه با سوسیالیسم در رنگ استالینی آن نمی‌توان حل کرد. با وجود این بدترین

شکل سوسیالیسم را از بهترین شکل سرمایه‌داری بهتر می‌دانست. لوکاخ می‌کوشید که، به تعبیر خودش: «رئسانس مارکسیسم، یعنی زندگی دوباره بخشیدن به مارکسیسم اصیل و راستین را پدید آورد، تا آن بتواند بنیادی ایدئولوژیک و اندیشه‌ای برای فعالیت‌ها و عمل‌های عینی آینده باشد.»

۲. ارنست بلوخ

الف- زندگی و آثار

در میان نومارکسیست‌های معاصر ارنست بلوخ آلمانی، جای ویژه‌ای دارد. فلسفه‌ی مارکسیستی بلوخ، ویژگی خود را مدیون عناصر تاریخی گوناگونی است که وی آنها را از دیدگاهی دیالکتیکی و ماتریالیستی، درهم می‌آمیزد، و شاید بتوان گفت گونه‌ای هستی‌شناسی مارکسیستی را برپایه‌ی عناصر نیمه‌دینی، اسطوره‌ای و پیش از هر چیز، شاعرانه بنیاد می‌نهد.

ارنست بلوخ در سال ۱۸۸۵، در خانواده‌ی یهودی چشم به جهان گشود. پدرش کارمند اداره‌ی راه‌آهن بود. پس از تحصیلات مقدماتی، در سال ۱۹۰۸ دکترای خود را در فلسفه، که در کنار آن موسیقی و فیزیک نیز آموخته بود، به‌دست آورد. هنگامی که در برلن بود، در سخنرانی‌های گئورک زیمل و نیز ماکس وبر، شرکت می‌کرد. و در آنجا بود که با کارل یاسپرز و لوکاخ آشنا شد. در سال ۱۹۱۸ بلوخ نخستین نوشته‌ی خود را زیر عنوان روح اوتوبی منتشر کرد. در دوران جنگ جهانی نخست، بلوخ نیز مانند روشنفکران و اندیشمندان دیگر آن زمان، نابسامانی‌ها، واژگونی‌ها و رنج‌های انسان‌ها را آزموده بود. پس از پایان جنگ، بلوخ مدتی را در برلین گذراند و سپس سفرهای فراوان در سراسر اروپا کرد، و سرانجام بار دیگر به برلین بازگشت. با روی کار آمدن نازی‌ها در سال ۱۹۳۳، بلوخ دیگر نمی‌توانست در آلمان بماند. نازی‌ها وی را از آلمان

بیرون راندند. بلوخ نه تنها اندیشمندی بود که نازی‌ها وی را بیرون کردند و نوشته‌هایش را سوزاندند بلکه حتا در شهرهای دیگر اروپا مانند پراگ، پاریس و زوریخ نیز در جست‌وجوی وی بودند. در سال ۱۹۳۸ سرانجام بلوخ به امریکا رفت، و در آنجا چندی به ظرف‌شویی نیز پرداخت. پس از پایان جنگ جهانی دوم، بلوخ به آلمان شرقی بازگشت و در سال ۱۹۴۹ استاد فلسفه در دانشگاه لایپزیگ شد. در سال ۱۹۵۴ نخستین جلد کتاب بنیادی او با عنوان اصل امید منتشر شد. شیوه‌ی اندیشیدن و سخن گفتن بلوخ در آلمان شرقی، اندک اندک ناخرسندی مقامات و اندیشه‌پردازان رسمی حزبی را برانگیخت، و مخالفت با وی در پهنه‌ی فلسفی آغاز شد. سرانجام در سال ۱۹۵۷، بلوخ، پیش از هنگام، مجبور شد بازنشسته شود. در سال ۱۹۶۱ از سفری که به آلمان غربی کرده بود، دیگر به جمهوری دموکراتیک آلمان بازنگشت و در دانشگاه شهر توپینگن آلمان غربی کرسی استادی فلسفه را اشغال کرد. در سال ۱۹۶۸ به دنبال شورش‌های دانشجویان در آلمان، بلوخ به انگیزه‌ی همدردی با آنان، معتقد بود که در دوران جوامع مرفه نیز، انقلاب‌ها آغاز می‌شوند، زیرا زندگی ملال‌آور نیز درست مانند نیاز، در خود انگیزه‌ای را گنجانده است که با این جامعه پیوندها را بگسلند. بلوخ که دیگر تقریباً نابینا شده بود، در شهر توپینگن زندگی می‌کرد.

از میان نوشته‌های فراوان بلوخ، نخست باید به کتاب دوجلدی هزار و سیصد و چند صفحه‌ای او زیر عنوان اصل امید اشاره کنیم که در سه جلد در سال‌های ۵۵-۱۹۵۴ و سپس در سال ۱۹۵۹ دوباره چاپ شد، و نیز کتاب دیگری زیر عنوان درون‌ذهن-برون‌ذهن: توضیحاتی درباره‌ی هگل که در سال ۱۹۵۱ و ۱۹۶۲ منتشر شد و مجموعه‌ی سخنرانی‌های وی در دانشگاه توپینگن به نام درآمد توپینگنی به فلسفه که در دو جلد کوچک در سال‌های ۶۴-۱۹۶۳ انتشار یافت و نیز چاپ دوم روح اوتوپی در سال ۱۹۶۴ و کتاب کوچک دیگری زیر عنوان ابن سینا و جبهه‌ی چپ ارسطویی که

در سال ۱۹۶۲ منتشر شد. و ما در ادامه به آن خواهیم پرداخت. در سال ۱۹۷۲ از بلوخ کتاب دیگری به عنوان مسئله‌ی ماتریالیسم، تاریخ و ماهیت آن منتشر شد.

ب - اندیشه‌های بنیادی

بلوخ خود را ماتریالیست دیالکتیکی می‌شمارد. فلسفه‌ی مارکسیستی وی چنان‌که اشاره کردیم، رنگ ویژه‌ای دارد. در فلسفه وی، کمتر می‌توان زمینه‌هایی را یافت که معمولاً در تفکر مارکسیستی متداول‌اند. بلوخ مارکسیسم را نه تنها چون دانش و شناخت عینی تاریخی جامعه‌ی انسانی به‌شمار می‌آورد، بلکه پیش از هر چیز، مارکسیسم برای او بنیاد یک جهان‌بینی انسان‌گرایانه و انسان‌دوستانه است. به عقیده‌ی بلوخ هدف واپسین رویکرد مارکسیستی، رسیدن به زندگی و سرنوشت تاریخی آدمی، رسیدن به کمال، بهتر بگوییم، رسیدن به رستگاری است. بدین‌سان، جهان به تعبیر بلوخ «کارگاه رستگاری است». آدمی، چون انسان راستین، برای بلوخ هنوز آن نیست که باید باشد. بلوخ از آن این‌گونه تعبیر می‌کند که: «من هستم، اما خودم را ندارم». بر این پایه، به گفته‌ی او، انسان در اینجا چونان چیزی فهمیده و نشان داده می‌شود که هنوز برای خودش، بی‌واسطه و به شکلی بنیادی تاریک مانده است، و هنوز اصلاً برای خودش «کنونی» نشده است، و درست به همین علت دارای تاریخ است. بلوخ می‌گوید که ریشه‌ی تاریخ، انسان کارکننده، آفریننده، داده‌ها را دگرگون‌سازنده و از آنها فرارونده است. اما این چنین انسانی، هنوز به رستگاری که نزد بلوخ همان خرسندی و کمال مادی و معنوی آدمی باشد، نرسیده است. بنابراین بلوخ، در این همبستگی، مقوله‌ای را به میان می‌آورد، که آن را اوتوپی می‌نامد. اوتوپی نزد او، نه به معنای معمولی آن، یعنی مدینه‌ی فاضله (یا ناکجاآباد) تلقی می‌شود، بلکه به معنای سرنوشت انسانی انسان است، نه آنگونه بهشت زمینی که هرگز تحقق‌پذیر نیست، یا آن سرزمین آزادی که

اکنون در هیچ جا یافت نمی‌شود، بلکه «اوتویی» برای بلوخ آن «هیچ کجایی» است که همیشه هم هست، هم نیست. این مقوله‌ای است که در آن هستی کنونی آدمی، یا اکنون تاریخی انسان اجتماعی و تاریخ ماده‌ی انسانی را به شکلی فراگیرنده، سازنده و دگرگون‌کننده، در بر دارد. به عقیده‌ی بلوخ «انسان بودن، یعنی اوتویی داشتن». توضیح دقیق‌تر آن اینست که اوتویی، برای بلوخ عاملی است جنبا ننده و پویا، که به ماده‌ی اجتماعی، درست چونان به ماده‌ی طبیعی و هر ماده‌ای، به‌طور ذاتی تعلق دارد، آن را به‌سوی آیندگی آن پیش می‌راند، به‌سوی دگرگونی و گسترش می‌کشانند. بلوخ اوتویی را «رؤیای بیداری انسان» می‌نامد. وی با تکیه بر مفهوم امکان نزد ارسطو، که در فلسفه‌ی او یکی از مقولات اساسی است، به واقعیت می‌پردازد: هستی توانشد یا توانبود است، ماده نیز توانبود یا امکان است. واقعیت ماده، به‌ویژه واقعیت ماده‌ی اجتماعی، از دیدگاه بلوخ، در آیندگی آن است. گسترش عینی، خصلت ذاتی ماده است. این یک جریان است، جریانی که پیوسته خود را گسترش می‌دهد، جریانی که همواره به‌سوی آشکار کردن غنا و محتوای نهانی و بسته‌ی خود کشیده می‌شود، جریانی که به تعبیر بلوخ «در هر ضربان نبض اکنون پیش می‌راند». در این همبستگی بلوخ باز هم مقوله‌ی بنیادی دیگری را به میان می‌آورد که آن را اصل امید می‌نامد. اما امید، نزد بلوخ، به معنای آن حالت عاطفی نیست، که در زندگی روزانه، یا در هستی انسان‌ها باید یافت شود، یعنی آن‌گونه امیدی که غالباً برپایه‌ی پندارهای آدمیان نهاده شده است. امید در اندیشه‌ی بلوخ، یک مقوله‌ی هستی‌شناسانه است.

به‌طور کلی فلسفه‌ی بلوخ را می‌توان در دو اصل خلاصه کرد: اصل امید، و در همبستگی با آن اصل نی-هنوز. در زمینه‌ی مقوله‌ی نی-هنوز، بلوخ موشکافی‌ها و نوآوری‌های اندیشه‌ای دارد. جهان راستین برای او، برپایه‌ی نی-هنوز بنا شده است. این جهان راستین، به تعبیر بلوخ، «پیش در ایستاده است، و روبروی انسان‌های داننده، نقش آوازدهنده و راه‌گشاینده

را دارد». او مقوله‌ی نی‌هنوز را، در شیوه‌ی گفتار و زبان ویژه‌ی خود توضیح می‌دهد. در کتاب اصل امید کوشش می‌کند که این مقوله را روشن کند. در آنجا می‌گوید: «آنچه که در خود و بی‌واسطه، چون اکنون جریان دارد، هنوز تهی است. هستی یا که-بود (das Sass) در اکنون، میان‌تهی است، نامتعیین است، چونان یک نی (Nicht) تخمیرشونده است. یک نی که همه چیز به وسیله‌ی آن آغاز می‌شود و در گرد آن هر چیزی ساخته می‌شود». نی به تعبیر بلوخ، آنجا نیست، یعنی وجود ندارد، اما در حالی که بدین‌گونه، یک نی آنجاست، نی نیست، بلکه در عین حال یک آنجانست است. نی در خود متوقف نمی‌شود و بیشتر به آنجای یک چیز، به نحوی فرارونده، پیوسته است. نی در واقع فقدان یک چیز و به همین سان گریز از این فقدان است. بر این پایه، این نی، کشش و راندن به سوی آن چیزی است که فاقد آنست. در اینجاست که بلوخ می‌گوید: با نی، کشش و فرارفتن و کوشش در موجودات جاندار منعکس می‌شوند: چونان غریزه، نیازمندی، تلاش و پیش از هر چیز، چونان گرسنگی. وی سپس می‌گوید: «از آنجا که نی آغاز هرگونه جنبشی به سوی چیزی است، درست به همین علت، این نی یک هیچ نیست، بلکه نی و هیچ، باید تا حد امکان، از یکدیگر جدا نگهداشته شوند. نی در آغاز و اصل، چونان هنوز تهی چیزی نامتعیین و نخستین گام به سوی آغاز، یافت می‌شود در حالی که هیچ همیشه چیزی معین است. این نی به زبان بلوخ، چونان نه‌یانی داشتن، در خود متوقف نمی‌شود، و به صورت مقوله‌ی اونتولوژیک زیر عنوان نی-هنوز درمی‌آید. به این اعتبار نی از خود بیرون می‌رود، بدان‌سان که از خود دور می‌شود، پیش می‌رود، به راه می‌افتد، خود را از نه-داشتن خود بیرون می‌کشاند، یا به شکل دیگری که بلوخ از آن تعبیر می‌کند، نی-هنوزگرایش یا تمایل را در جریان مادی مشخص می‌کند، که جریانی است گسترش‌یابنده و آشکارکننده‌ی محتوای آن.

بلوخ مقوله‌ی نی-هنوز را در قالبی منطقی می‌ریزد و آن را این‌گونه بیان

می‌کند: که: S هنوز P نیست یعنی: موضوع هنوز محمول نیست. موضوع هنوز حاصل نشده‌ی محمول (یا P هنوز حاصل شده‌ی S)، به تعبیر بلوخ عبارت است از چهی بیرون مانده‌ی ماهیت، برای‌که‌ی هستی بدین‌سان بلوخ می‌خواهد بگوید، که سرنوشت انسانی آدمی، هنوز تحقق نیافته است. S هنوز P نیست، یعنی آدمی هنوز به قلمرو انسانی هستی اجتماعی خود، نرسیده است. اونتولوژی هستی نی-هنوز، دارای سه مقوله است که وی آنها را جبهه، نوین و ماده می‌نامد. به تعبیر بلوخ، نی، که در واقع عنصر فقدان و نیز جنباننده در اکنون است، همواره چونان جبهه، در جریان است، و نی-هنوز، که به واقع مقید به زمان یا زمانمند است، یا به تعبیر دیگر، آن چیزی است که در مسیر زمان فرامی‌آید، یا ظهور می‌کند، همیشه چونان یک نوین ممکن آشکار می‌شود، در بستر آینده‌ی اصیل. و آن موضوع یا زیرنهادی امکان که در نی، تخمیر می‌شود و برمی‌جوشد، و در نی-هنوز زاینده است و نوین را تضمین می‌کند، همان ماده است. بلوخ در تعریف جبهه می‌گوید: «آن عبارت است از هربار پیش‌ترین پاره‌ی زمان، که ما خود را چونان زنده و جنبنده و عمل‌کننده، در آن می‌یابیم. بدین‌سان جبهه هربار در اکنون جا دارد، که بار دیگر اکنون نی است. آن نی که خود را از خود بیرون می‌کشانند و بدین‌سان همواره به‌سوی پیش حمله می‌برد.»

تعریف بلوخ از مقوله‌ی نوین، چنین است: «نوین در امکان واقعی هنوز آگاه نشده، و هنوز ناشده، هم روی می‌دهد، هم جا دارد و در واقع از راه تسلط عنصری که نوید بهی می‌دهد به محض این‌که امکان‌های تیره، از لحاظ نظری و عملی فرو بسته شوند، و امکان‌های روشن نیز، از لحاظ نظری و عملی بتوانند پیش‌رانده و پیش‌برده شوند.» در اینجا از دیدگاه بلوخ، یک عنصر آینده، به‌سادگی مطرح نیست، بلکه تنها آن‌گونه عنصر آینده، که مانند آن هرگز نبوده است و فقط بدان‌گونه آینده‌ی اصیل و راستین به‌شمار می‌رود. این امکان واقعی که بلوخ از آن چونان جایگاه عنصر نوین تعبیر می‌کند، امکان ذهنی نیست، امکانی است واقعی، بدان‌گونه که تحقق یا

فعلیت یافتن آن، شدنی است، گونه‌ای تحقق است. اما تحقق‌ی که هنوز تحقق نیافته است.

درباره‌ی ماده نیز بلوخ می‌گوید: «نخست باید گفت که این ماده چه نیست. آن را نباید یک پاره یا تکه چوب مرده‌ی بی‌جان دانست، که تنها در زیر فشار یا ضربه ممکن است بجنبد و همواره برابر با خود و همانند خود، باقی می‌ماند. این گونه ماده‌ای که، حتا اگر هم جنبش را به نحوی جدایی‌ناپذیر در خود داشته باشد، در شکل‌های گوناگون، همواره بار دیگر بر همان پایه‌ی کهنه و کیفی خود قرار می‌گیرد. این تلقی مکانیستی از ماده و ماتریالیسم است.» چنان‌که اشاره کردیم، ماتریالیسم بلوخ دیالکتیکی است. وی ماتریالیسم خود را، ماتریالیسم اصیل می‌نامد و می‌گوید: «ماتریالیسم اصیل، یعنی دیالکتیکی، درست فراپاشی و واقعیت هرگونه مفهوم متشخص خدا را از میان می‌برد، بی‌آن‌که قصد به‌سوی یک کامل‌ترین موجود را، از واپسین محتواهای کیفیت جریان، از اوتویی واقعی یک قلمرو آزادی، دور کند. در ماتریالیسم دیالکتیک، هرگز چیزی که انجام شدنی است، و به نیرو و علت جریان قابل انتظار است، نفی نمی‌شود، بلکه بیشتر در آن، جای چنین چیزی، بیش از هر جای دیگر، حفظ شده و گشوده است.» بدین‌سان مفهوم ماده نزد بلوخ، با مفهوم امید پیوسته است. همان‌گونه که امید چیزی نیست، جز آنچه سرشت ماده را تعیین می‌کند، جنبشی است که ماده را به شکفتگی و گسترش وامی‌دارد، و آن را به راهی می‌اندازد، که همواره توان‌های درونیش را تحقق بخشد، ماده نیز یکپارچه در سرشت خود، گرایش است، یک گونه گرایش نهانی است به‌سوی دیگر شدن، به‌سوی نوین. بر این پایه است که بلوخ تعریف دیگری از ماده می‌دهد، و پس از آن که گفت «ماده پاره‌ای چوب بی‌جان مکانیستی نیست، بلکه هماهنگ با معنای تعریف ارسطویی ماده، هم هستند یا موجود برحسب امکان، هم در امکان هستند است، یعنی همبسته‌ی آنچه به‌نحوی عینی و واقعی ممکن است، یا به‌سادگی برحسب هستی، یعنی بنیاد

زیرنهادی امکان جریان دیالکتیکی.» بدین سان، بلوخ می‌گوید: «ماده جنبنده است، در حالی که در امکان به خودگشوده‌اش، به همین سان یک‌گونه هستی‌ی پایان نیافته است. ماده مانند موم، منفی نیست، بلکه جنبنده است، در حالی که به خود شکل می‌بخشد و خود را دیگرگون می‌کند». در اینجا شایسته است که به نکته‌ی شگفت‌آوری نزد بلوخ اشاره کنیم. هرچند بلوخ خود را ماتریالیست می‌داند و عقاید و نظریات دینی را درباره‌ی زندگی پس از مرگ، در شمار پنداربافی‌ها می‌آورد، از سوی دیگر می‌گوید: «اما پهنه‌ی قلمرو این امید ویژه را باید کاملاً مجاز دانست: زیرا هیچ انسانی هنوز نمی‌داند که آیا جریان زندگی، یک دیگرسانی — هرچند همیشه نادیدنی — دیگری را، در خود نگنجانده باشد و آن را تحمل نکند». فلسفه‌ی امید و اتوپی بلوخ، با وجود شکل و تعبیر تازه‌ی آن، که در نخستین نگاه انسان را به یاد آمیزه‌ای از پندارها و اندیشه‌های نیمه افسانه‌ای، شاعرانه و حتا اسطوره‌ای و دینی دوران‌های گذشته، درباره‌ی آینده‌ی سرنوشت انسانی می‌اندازد، که واپسین هدف آنها، تصویر جهانی بهتر، یعنی تصویر منظره‌ای از رستگاری نهائی آدمی بوده است، آری با وجود همه‌ی این عناصر، فلسفه‌ی او برپایه‌ی جهان‌بینی، و به‌ویژه تفکر دیالکتیکی مارکسیستی برپا شده است. درست به علت ویژگی فلسفه‌ی بلوخ و شیوه‌ی تعبیر و زبان ویژه و گاه بسیار دشوار فهم او، که آن را از واژه‌نامه‌ی معمولی مارکسیست‌ها کاملاً جدا و مشخص می‌سازد، چنان‌که گفته شد، از طرف فیلسوفان و اندیشه‌پردازان محافل رسمی احزاب کمونیست، به‌ویژه در آلمان شرقی، بارها هدف انتقادهای و حمله‌های شدید و بیرحمانه قرار گرفت. برجسته‌ترین نمونه‌ی این‌ها را در کتابی می‌توان یافت که در سال ۱۹۵۷، در برلین شرقی با شرکت عده‌ای از فیلسوفان مارکسیست سنتی، زیر عنوان تجدیدنظر بلوخ در مارکسیسم انتشار یافت. اما نباید فراموش کنیم که بلوخ، علی‌رغم همه این‌ها، یک مارکسیست است و خود را چنین می‌شناسد. واپسین هدف پژوهش‌های وی، و نیز محتوا و

هسته‌ی اصلی اوتوپی او، جهانی پنداری و شاعرانه، یا ساخته‌ی رؤیاهای بیداری نیست. امید او امیدی است بنیادی، چنان‌که خودش تعبیر می‌کند، امیدی استوار و پایه‌دار است. امیدهای همه روزه‌ی انسان‌ها، از دیدگاه بلوخ، همواره به وسیله‌ی نومیدی تهدید می‌شوند. اما بلوخ نومید شدن، یعنی سرخورده شدن راستین را نیز، انگیزه‌ی هشیار شدن می‌داند، که با ملاحظه و تعمق در گرایش کلی تاریخ انسانی، می‌تواند نومید شده را زیرک‌تر سازد. بلوخ نیز می‌داند که انگیزه‌های نامرادی و ناکامی چونان وظیفه‌ی عدم در جهان پرسه می‌زنند، و همچنین گونه‌ای بیهودگی، حتا در امکان‌های عینی واقعی هم نهفته است، که هم رستگاری هم نارستگاری را در خود گنجانده است. او می‌داند که جریان جهانی، هنوز در هیچ‌جا حاصل نشده است، اما همچنین می‌داند که هنوز در هیچ‌جا به شکست نهائی نرسیده است. چنان‌که خودش می‌گوید: «انسان‌ها می‌توانند در روی زمین، تعیین‌کنندگان مسیر و راهی باشند که، هرچند نه به‌سوی رستگاری، اما همچنین هنوز به‌سوی نارستگاری معین نشده است. جهان در کلیت و یکپارچگی آن، همان کارگاه رستگاری ممکن سخت در کار، باقی می‌ماند». اما بلوخ، درست محتوای واقعی این رستگاری ممکن را، در مارکسیسم و هدف غائی آن جست‌وجو می‌کند، و تصادفی نیست که واپسین صفحات کتاب عظیم خود، یعنی «اصل امید» را با جمله‌هایی پایان می‌دهد، که هدف حقیقی و اصلی اوتوپی او را روشن می‌کنند. امید همیشه باید با عقل همراه و همگام باشد، زیرا به تعبیر بلوخ «عقل نمی‌تواند بدون امید شکسته شود، امید نمی‌تواند بدون عقل سخن گوید. هر دو این‌ها در وحدت مارکسیستی گنجانده شده‌اند. دانش دیگری، آینده‌ای ندارد، و آینده دیگری، دانش دیگری ندارد». بلوخ می‌داند که سرمایه‌داری، حتا در شکل پیشرفته‌ی کنونی آن، هنوز پیوند میان سرور و برده را از میان برنداشته است. پرولتاریا ناتوان و ناآگاه است. اما هنوز به روشنفکران امیدی هست، که به تعبیر بلوخ بتوانند این جریان «آگاهی‌سازی» را ایجاد کنند، تا سرانجام

برپایه‌ی آنچه در درون سرمایه‌داری کنونی، و به تعبیر او، هماهنگ با ماهیت آن می‌گذرد، بتوان به تصویرهای آرزویی، به رؤیاهای بیداری تحقق بخشید. زیرا، چنان‌که در آخرین صفحات جلد سوم «اصل امید» می‌نویسد: «اگر بناست که ماهیت واقعی محتوای امید، به نحوی رسا و کافی به هستی مبدل شود، بنیاد و دست و پا بگیرد، ورودگاه آن چیزی نیست، جز جامعه‌ی بی‌طبقات».

ابن سینا و چپ ارسطویی

یکی از فلسفه‌پژوهان ایرانی در شرح اندیشه‌ی بلوخ می‌نویسد: به نظر بلوخ درک ارسطو از ماده و غایتمندی آن به دو تفسیر در تاریخ فلسفه میدان داده است: درکی راست‌گرایانه که در سده‌های میانه در توماس آکوینی، به عنوان قطب فلسفی کلیسای کاتولیک، بیان پخته‌ی خود را می‌یابد، بر منفعل بودن ماده تأکید می‌کند و نیروی گنا در کنش ماده را در بیرون از آن می‌جوید و درکی چپ‌گرایانه که نخستین سخنگوی بزرگ آن ابن‌سیناست، از ابن‌سینا به ابن‌رشد منتقل می‌شود، در آستانه‌ی عصر جدید در اندیشه‌ی جیوردانو برونو تبلور می‌یابد و مشخصه‌ی آن این است که ماده را قدیم می‌داند و آغازی‌ی‌باشش و جنبشش را در خود آن می‌بیند. «طبیعت چیزی که بالقوه موجود است، صرفاً در ماده به‌عنوان شالوده‌ی آن است. پس ماده آن‌گونه است که می‌توان گفت بالقوه در نفس خود باشش دارد موجود است.» بلوخ از ابن‌سینا چنین قولی را (برگرفته از ترجمه‌ی آلمانی شفا) نقل می‌کند و آن را نمونه‌ی درک «ارسطویان چپ» از ماده می‌داند.^۱

بلوخ خط «ارسطویان چپ» را در نوشته‌ای با عنوان «ابن سینا و چپ

1. Bloch: *Avicenna und die aristotelisch Linke*, in: *Das Materialismusproblem* (GA 7, Bd. 7), s. 526.

ارسطویی»، که آن را در سال ۱۹۵۲ نگاشته، پی گرفته است. این نوشته‌ی مختصر، به گمان من، به‌رغم خطاها و کاستی‌هایش، یکی از بهترین نوشته‌های موجود درباره‌ی ابن‌سیناست. امتیاز این نوشته، دیدنِ گرایشی است در ابن‌سینا، که در نزد ابن‌رشد پررنگ‌تر می‌شود، در ابن‌رشدگراییِ دوره‌ی پسینِ عصرِ میانه‌ی اروپا به‌صورت مکتبی درمی‌آید که یکی از آبشخورهای نوزایش (رنسانس) است، در اندیشه و شخصیتِ جیوردانو برونو تبلور تابناکی مییابد و سرانجام به جریان بزرگ روشنگری می‌پیوندد. با این تفسیر ابن‌سینا و ابن‌رشد دیگر صرفاً شارحانِ ارسطو نیستند و در حاشیه‌ی تاریخ فلسفه‌ی سده‌های میانه قرار ندارند. نقطه‌ی قوتِ بلوخ دیدنِ جریان‌های بزرگ تاریخی است و نقطه‌ی ضعف او بی‌دقتی در تبیین و تفسیر جزئیات است. کتاب ابن‌سینای بلوخ بی‌دقتی‌های اطلاعاتی چندی دارد: او مثلاً دانشنامه را کتابی می‌داند به زبان «تاجیکی»، و آن را در ردیف «نوشته‌های از دست رفته»ی ابن‌سینا در مورد «فلسفه‌ی شرقی» قرار می‌دهد، و در مورد شفا می‌نویسد که این کتاب جمع‌آوری و سوزانده شده و تنها تکه‌هایی از آن به‌جا مانده است. منبع آشنایی بلوخ با ابن‌سینا ترجمه‌ی ماکس هورتن از الهیات شفاست، که ترجمه‌ی خوبی نیست، هرچند که پانویس‌های آن، به دلیل زحمتی که مترجم برای یافتن سرچشمه‌های اندیشه‌ی ابن‌سینا در نوشته‌های ارسطو، افلاطون و فلوپین و برخی شارحان آنها کشیده و مقایسه‌ای که ابن‌سینا و فیلسوفان مدرسی اروپا، خاصه توماس آکوینی کرده است، ارزشمند است. بلوخ در ابن‌سینا فقط گرایشی را که خود می‌پسندد می‌بیند، و این امر تفسیر او را یکسویه می‌کند. او «ممکن‌الوجود» را می‌بیند، اما «واجب‌الوجود» را نمی‌بیند؛ خدای ابن‌سینا را هم‌تراز با خدای ارسطو می‌کند؛ «زنده‌ی بیدار» (حَیٌّ بِنِ یَقْظَان) را نمادِ انسانِ خردورز «ضدّ افیون» می‌داند و از خلسه‌ی عرفانی که زندگان بیداری چون ابن‌سینا نیز در آن فرورفته‌اند، غافل است.

کتاب با شرح زندگی ابن‌سینا و توصیف زندگی فکری و اجتماعی جهان اسلام در روزگار او آغاز می‌شود. سپس به تاریخ فلسفه در جهان اسلام اشاره‌هایی دارد. بلوخ در این بخش رابطه‌ی میان دین و فلسفه در جهان اسلام و در جهان مسیحیت را بررسی می‌کند. به نظر بلوخ فلسفه در آغاز پاگیری و در روند تکاملی‌اش در فرهنگ اسلامی، حقیقت عقلانی را حقیقت جامع و مطلق می‌داند. در اروپای سده‌های میانه وضع به گونه‌ای دیگر بوده است: به فلسفه به عنوان پیشکارِ دین نگریسته شده و وظیفه‌ی آن برخاستن به دفاع از ایمان دانسته می‌شود. خود ایمان بر فراز عقل نشانده می‌شود و اگر عقل در امر ایمانی چیزی بیابد که با قاعده‌های عقلی ناهمخوان باشد، باید از آن نه سستی دین، بلکه سستی و درماندگی خرد و خردورزی را نتیجه بگیرد. این امر به فلسفه‌ی مسیحی اجازه می‌دهد که در خلوتِ صومعه‌ها بقای خود را حفظ کند، دارای سنتِ پیوسته‌ای باشد، بتواند زبان و دستگاه مفهومی خود را گسترش بخشد و هنگامی که امکان می‌یابد به خود استقلال دهد، زیر پایش استوار باشد. در جهان اسلام گستاخیِ آغازینِ فلسفه به زیانِ خردورزی تمام می‌شود. تنها نخبگانِ خردورز می‌توانستند با گستاخیِ خرد همراهی کنند. عاملی فلسفه در جهان اسلام می‌میرد و تلاش ابن‌رشد برای دمیدن رمق به تن آن بی‌نتیجه می‌ماند. اما فروغ فلسفه‌ی ابن‌سینا و ابن‌رشد خاموش نمی‌شود، اروپا را روشن می‌کند و یکی از سرچشمه‌های تابناکی فلسفه‌ی نوزایش می‌شود. این نظر درباره‌ی سرنوشت فلسفه در سده‌های میانی در دو پهنه‌ی فرهنگی اسلامی و مسیحی تنها به بلوخ اختصاص ندارد، پیش از او گفته شده است و اکنون نیز پذیرفته‌ی بسیار کسان است.

بلوخ پس از شرح این نظر در بخش میانی نوشته‌ی خود به بحث تطبیقی درباره‌ی ماده از دیدِ ارسطو، ابن‌سینا و ابن‌رشد، نظر ابن‌سینا درباره‌ی مسئله‌ی معاد جسمانی، موضوع علم خداوندی به کلیات و جزئیات و مبحث عقلِ فعال و عقلِ انسانی و علتِ مقابله‌ی غزالی و غزالیان

با ابن‌سینا می‌پردازد. او در ماده‌ی ابن‌سینا و ابن‌رشد، قوه‌ی قدیمی را می‌بیند که در حرکت، انگیزه‌ی کمال‌یابی (اِتِلَیْخِیَا) را در خورد دارد و با جاودانگی خود زمان را جاودان می‌کند. تکامل از نظر ابن‌سینا، بنابر تفسیر بلوخ، «بالیدن صورت از درون ماده» است. ابن‌رشد از ماده‌ای فراگیر سخن می‌گوید که شالوده‌ی گیتی است. در ماده به‌عنوان امکان همه‌ی صورت‌ها تخمه‌وار نهفته‌اند. فعل ناب خدایی به آنها تحقق می‌بخشد. صورت به‌عنوان آغازهای بر خودایستا در فلسفه‌ی ابن‌رشد از میان می‌رود و چیزها در اساس با ماده‌شان مشخص می‌شوند، آن‌هم نه ماده‌ای که آن‌سان که در نزد توماس می‌بینیم تنها چند است، بلکه ماده‌ای که چون است. خلقت در نزد «ارسطویان چپ» آفرینش یکباره از نیستی نیست، فیضی مداوم است و در واقع نگهداری است، زیرا ماده خود قدیم است. علت‌العلل بخشنده‌ی وجود است و وجود بخشی‌اش یکباره نیست. امکان‌های درامکان‌هستن با بخشندگی خدایی انکشاف می‌یابند؛ جهان متکامل می‌شود. بر حرکت ماده باید به تجربه پی برد، تجربه‌ای که خرد راهبر آن است. ماده اساس فردیت است. با زوال تک باشندده، که دگرگشتی مادی است، تک‌باشندگی تک‌باشنده نیز از میان می‌رود، پس نمی‌توان از معاد فرد سخن گفت. خدا بر همه‌ی امکان‌ها واقف است، علم او بر کلیات است و بر جزئیات از طریق کلیات.

موضوع بخش پایانی نوشته‌ی بلوخ شرح مختصر تأثیر فلسفه‌ی تجربه‌گرای خردباور اسلامی بر روی فلسفه‌ی مدرسی اروپا و پس از آن بر روی فلسفه‌ی نوزایش و روشنگری است. به‌نظر او «ارسطویان چپ» مسلمان مبلغ رواداری بوده‌اند. آنها در همه‌ی دین‌ها هسته‌ی مشترک اخلاقی‌ای می‌دیدند که انسان باید بر آن نظر داشته باشد و آن‌چنان که ابن‌طفیل هشدار داده است، در ظاهرسازی‌های دینی، که ممکن است رشد آن هسته‌ی اخلاقی را بازدارند، گم نشود. چنین اندیشه‌ای است که در روشنگری تجلی تابناک خود را می‌یابد. اسپینوزا که در رساله‌ی

خداشناسی- سیاسی خود بودِ دین را نه در پیروی از این یا آن حکم جزمی، بلکه در داشتنِ وجدانِ انسانی و عمل به این وجدان می‌دانسته، مستقیماً متأثر از این اندیشه‌ها بوده است. به نظر «ارسطویان چپ»، عقل انسانی، که از «عقل فعال» سرچشمه می‌گیرد و خود منشائی آسمانی دارد، برخوردار از توانایی دریافت حقیقت دینی است. عقل یگانه است و همه‌ی انسان‌ها امکان بهره‌وری یکسان از آن را دارند. امتیاز انسان‌ها بسته به میزان تلاششان برای خردورزی است. این اندیشه‌ی روادار، این تأکید بر یگانگی و جامعیتِ خرد، روشن‌بینان اروپایی را در مقابله با جهل و جور کشیشان مجهّز و دلیر ساخته است. برونو تبلورِ تابناک این اندیشه‌ی نو است. درک او از ماده، از خرد و از ضرورت رواداری از اندیشه‌های «ارسطویان چپ» مسلمان سرچشمه گرفته است. کلیسا فرمان سوزاندن او را صادر کرد، تا از جریانِ خردورزِ انتقادی انتقام بگیرد. اما با چنین ستیزگری‌ها فروغ اندیشه‌ای که از خاور آمده بود و کسانی چون دونس اسکوتوس، راجر بیکن و ابن‌رشدگرایانِ لاتینی بر شعاع آن افزوده بودند، کشته نشد و در روشنگری، جهان را روشن کرد.

شلینگ مارکسیست

آنچه بلوخ را مجذوب ابن‌سینا می‌کند، درک شیخ از ماده به‌عنوان «شایدبود بودن»^۱ است. او در شایدبودگیِ ماده‌ی ابن‌سینا «هنوز-نه»ی هستی‌شناسی خود را می‌بیند. هستی‌شناسی «هنوز-نه» طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی را به هم پیوند می‌دهد. بلوخ برای طبیعت نیز نهادی در نظر می‌گیرد که در نهاد انسانی غایت درونی (اِنتِلِخِیا) خود را متحقّق می‌کند. طبیعت‌شناسی او به طبیعت‌شناسی شلینگ می‌ماند و یورگن هابرماس حق

۱. اصطلاح زیبای ابن‌سینا در دانشنامه، که در برابر آن «هر آینگی بودن» به معنی وجوب را می‌نهد.

داشته است که بلوخ را «شلینگ مارکسیست» بنامد.^۱ مابعدالطبیعی شلینگ شعری است که واژگان آن مفهوم‌های مجرد فلسفی‌اند. او به فلسفه‌ی منانه‌ی فیشته، بُعدی طبیعت‌شناسانه داده و در پایان عمر، برانگیخته از پرسشِ چگونگی پیداییِ سیارگانی از یگانگی، به همه‌خداانگاری‌ای (وحدت وجود) عرفانی رسیده است. در بلوخ نیز گرایش آشکاری به شعرگویی فلسفی و وحدت وجود عرفانی می‌بینیم، و اینک پرسیدنی است که او چگونه این گرایش را با مارکسیسم درمی‌آمیزد.

از پیش از جنگ جهانی اول شاهد جریانی در مارکسیسم هستیم که نقش نهاد را برجسته کرده و در برابر برنهادگرایی (اوپتیویسم، عیثت‌گرایی) بین‌الملل دوم می‌ایستد. لنین نیز به چنین جریانی تعلق داشته است. تأکید او بر نقش «پشاهنگ»، اینکه نباید منتظر رشد کامل سرمایه‌داری بود و سستی برنهاد را می‌توان با نیروی نهاد جبران کرد، اینکه انقلاب تنها تابع وضیّت برنهادی نظام نیست و در نهایت نتوانستنِ بالایی‌ها، نخواستنِ پایینی‌ها و موقعیّت روانی مناسب، که همگی بیشتر از جنس عامل‌های نهادین‌اند، سرنوشت آن را تعیین می‌کند، به روشنی بر این امر گواهی می‌دهند. گرویدن به نهاد و تأکید بر نقش عمل و اراده‌ی انسانی در برابر حرکت خودانگیخته‌ی واقعیت اجتماعی‌ای که تاریخ آن پیش‌تر پوشیده یا آشکارا جزو تاریخ طبیعی انگاشته می‌شد، جلوه‌ی آگاهی‌ای است که در آغاز قرن بیستم بحران زیست جهان تاریخی را درک کرده است. بحران برنهادگرایی خود جلوه‌ای است از بحران برنهاد، بحرانی که راه‌حل برنهادینی برای آن یافت نمی‌شود و دانش مثبت برنهادگرا با دستاوردهای فنی‌اش نه تنها ناتوان از حل آن است، بلکه هر دم بر دامنه و ژرفای آن

1. Vgl. Jürgen Habermas: *Ein marxistischer Schelling*, in: *Über Ernst Bloch*, Frankfurt/M 1968, s. 61 ff.

۲. Ich-Philosophie: فلسفه‌ای که از «من» ترافرازنده می‌آغازد و «جزمن» را از «من» می‌آهنجد.

می‌افزاید. بسیار کسان با انگیزه‌های مختلف به نهاد رو می‌آورند: لنین، فروید، هوسرل، نوکانتی‌ها، اراده‌گرایان نیچه‌ای، وجودگراها، امپرسیونیست‌ها، اکسپرسیونیست‌ها... مارکسیست‌ها بر نهشت‌های مارکس درباره‌ی فوئرباخ را بازخوانی می‌کنند و به یاد می‌آورند که مارکس بر نهادگرا چه تأکید عظیمی بر نقش و عملِ آگاهی دارد. «آگاهی» و «خودآهی» به رایج‌ترین مفهوم‌ها در میان مارکسیست‌ها تبدیل می‌شود. چگونه می‌توان «خودآگاه» شد؟ لنین حزب انقلابیان حرفه‌ای کمونیست و نشریه‌ی سرتاسری آن را تبلورِ خودآگاهی و ابزارِ آگاه‌سازی اعلا می‌کند. نهادِ حزبی نهادِ نهادها پنداشته می‌شود. بسیاری از سوسیالیست‌ها، به‌ویژه پس از انقلاب اکتبر به این راه‌حل می‌گروند. آنها در ادامه‌ی حرکت خود، برای پذیرفتن مسئولیتِ خطاهایشان و به دلیل نادرست درآمدنِ پیش‌بینی‌هایشان در مورد انقلابِ بزرگ در اروپا (در گرفتن انقلاب سیاه و قهوه‌ای به جای انقلاب سرخ)، از تأکید بر نقشِ نهاد دست برداشته و دوباره به مطلق کردن بر نهاد روی می‌آورند و اگر از «آگاهی» سخن می‌گویند، منظورشان حزبی است که گویا نه به اراده و با آگاهی تأسیس شده، بلکه یکسر از دل طبیعت بیرون جسته است. در این میان گروهی از اندیشمندانِ مارکسیست بر گستره‌ی مفهوم خودآگاهی می‌افزایند و تحققِ توده‌ای آن را هم‌هنگام تحقق آرمان روانکاوی فروید، که آگاهی بر ناخودآگاهی است، در بعدی اجتماعی می‌دانند. اینان نظریه‌های مارکس و فروید را در هم می‌آمیزند. گروهی دیگر، که بلوخ و دوست دوره‌ی جوانی او لوکاج بدان تعلق دارند، خودآگاهی طبقاتی پرولتاریا را تبیین مارکسیستی خودآگاه شدنِ هگلی روح در تاریخ می‌بینند، سرچشمه‌ی هگلی اندیشه‌های مارکس را یادآوری کرده و آرمان مارکسیستی را خودآگاهی‌ای که نفی از خودیگانگی است و قرار است سوسیالیسم زمینه‌سازِ تحققِ آن باشد، اعلام می‌کند. انتشار دست‌نوشته‌های پاریسی مارکس جوان در سال ۱۹۳۲ باعث می‌شود که این گروه در تفسیر خود از مارکس پابرجاتر شوند. گروندگان به جریانِ

هگلی و فرویدی با مارکسیسم حزبی که تبیینِ راست‌آیین (اُرتُدوکس) آن را حزب کمونیست شوروی به‌دست می‌دهد، مخالفت می‌کنند. اندیشه‌ی انتقادیِ مکتب فرانکفورت از دل چنین جریانی درآمده است.

بلوخ همچنین لوکاچ از هگل به مارکس می‌رسد. اما او پیش‌تر از آنکه هگلی و به‌عنوان هگلیِ مارکسیست باشد، به مفهوم‌های «امید»، «ناکجا‌آباد» و «رستاخیز» رسیده است و ایدون با مارکسیست شدن می‌کوشد از آنها گزارشی مارکسی عرضه کند. این کار برای بلوخ مشکل نیست، زیرا مارکسیسم فلسفه‌ای است امیدوار. انگلس از تبدیل «سوسیالیسم ناکجا‌آبادی» به «سوسیالیسم علمی» سخن می‌گفت، اما واقعیت این است که اگر سوسیالیست‌ها به مارکسیسم صرفاً به‌عنوان علم، علمی چون فیزیک و شیمی، می‌نگریستند و با انگیزه‌ی علمی به آن می‌گرویدند، این مکتب سده‌ی بیستم را زیر تأثیر خود قرار نمی‌داد. مارکسیسم با امیدی که در دل‌ها پروراند مارکسیسم شد، و این امید چیزی نیست که بتوان آن را به تحلیل اقتصادیِ خشکی از سرمایه و اگر داند. امیدی که در مارکسیسم یا هر مکتب امیدوار دیگر دیده می‌شود، تبار یونانی ندارد. یونانیان «امیدوار» نبوده‌اند، آن‌سان که عبریان بوده‌اند. در تراژدی‌هایشان اگر فاجعه‌ای پیش‌گویی می‌شود، امیدی برانگیخته نمی‌شود تا آن فاجعه رخ ننماید. مدینه‌ی فاضله‌ی افلاطون ناکجا‌آبادی چون ناکجا‌آبادهای امیدوار و امیدبرانگیز نبوده است. سیاستِ او طرحی خردمندانه است برای تحقق عدالت مثالی؛ می‌توان برای پیاده کردن آن تلاش کرد یا نکرد؛ از هیچ جایی جز تلاش انسانی کمکی نمی‌رسد؛ و تقدیر جهان در گزینش بهینه‌ها نیست. یونانیان امید اسرائیلیان را ندارند، اما پای آخرت که پیش می‌آید، فیلسوفانِ آخرت‌باورِ یونانی، از جمله سقراط و افلاطون، امیدواری بیشتری نشان می‌دهند. مردمانِ امیدوارِ روزگارِ باستانِ ناحیه‌ی ما، ایرانیان و عبریان بوده‌اند. شاید بتوان مدعی شد که «امید» را ایرانیان آفریده و اسرائیلیان پرورانده‌اند. «امید» با مسیحیت به اروپا پا می‌نهد. از آن

پس تاریخ به عنوان تاریخ رهایش نگریسته می‌شود، و می‌دانیم که مارکسیسم نیز به تاریخ به عنوان تاریخ رهایش می‌نگرد. بلوخ اندیشه‌ی رهایش را از یهودیت و مسیحیت گرفته و آن را در مارکسیسم باز یافته است. او سوسیالیسم را زمینه‌ساز آمدن «سوشیانت» می‌داند و مارکس را در ردیف پیشقراولان رهایی‌بخش فرجامین قرار می‌دهد. او، هم مارکسیست است و هم فیلسوف، و همان سان که مارکسیستی آلمانی گفته است، هم مارکسیست و هم فیلسوف بودن کار سختی است؛ مارکسیست‌های خوب فیلسوف فیلسوفانی بد و فیلسوفانی خوب مارکسیست مارکسیست‌های بدی هستند؛ و نباید فراموش کرد که بلوخ پیش از مارکسیست بودن و فیلسوف بودن شاعر و عارف است.

هریک از «نهادگرایان» مارکسیست نقطه‌ای را برای تحقق آزادی نهاد در نظر می‌گرفتند و نهادها را فرامی‌خواندند برای رسیدن به آن نقطه تلاش ورزند. از نظر لنین این نقطه برقراری دیکتاتوری پرولتاریا بود. لوکاج و برخی اندیشمندان نظریه‌ی انتقادی به پایان از خود بیگانگی به عنوان نقطه‌ی تحقق آزادی می‌نگریستند. بلوخ در میان مارکسیست‌های هم‌نسل خویش به یک اعتبار از همه افراطی‌تر است: آزادی نهاد جایی است که دیگر نهادی نباشد! نهاد همواره با خود بیگانه است؛ به خود که می‌نگرد، درون خویش را تاریک می‌بیند. من کیستم؟ به خود که می‌اندیشم، تبدیل به برنهادی می‌شوم که چنین بوده است و چنان خواهد بود. آزادی من آنجاست که من با خود بیگانه نباشم، تبدیل به چیز و کالا و عنوان نشوم. نهاد همواره برنهادی دارد و چون به خود یا به نهاد دیگری می‌نگرد، از نهاد برنهاد می‌سازد. پس آزادی آنجاست که نه نهادی در کار باشد نه برنهادی. سوسیالیسم، پایان دادن به کالا پرستی و بردگی کار و برانداختن دستگاهی به نام دولت مرحله‌های حرکت به سوی این رهایی فرجامین‌اند. این حرکت تنها حرکت نهاد نیست. برنهاد نیز به سوی نقطه‌ی رهایی حرکت می‌کند. جهان می‌خواهد آزاد شود. این آزادی نهفته در امکان‌های ماده است،

«اِنتِلِخیا»ی طبیعت است. در اینجا زبان شلینگ و برونو و یاکوب بومه است که در کامِ بلوخِ مارکسیست می‌چرخد.

غایت کمونیستِ بلوخی تبدیل جهان به «میهن» است، رسیدن به جایی است که همه بتوانند دنیا را خانه‌ی خود بدانند. در خانه همه چیز آشناست. من غبارِ رویِ میز را می‌گیرم و او می‌درخشد و به من لبخند می‌زند. او یک برنهادِ صرف نیست. همدَم من است. با من می‌خورد و می‌نوشد و دود سیگار می‌بلعد، و پا استوار و گرده فراخ می‌کند تا دفترم را روی او بنهم و این قصه را بنویسم. در خانه‌ای که زادبوم است، همه کودک می‌شوند و کودکان همه چیز را زنده می‌پندارند.

به نظر بلوخ امتیازِ ناکجاآبادِ کمونیستی بر دیگر ناکجاآبادها در این است که مبتنی بر اندیشه‌ای مشخص است. این ناکجاآباد سازندگانِ مشخصی دارد و باید با برنامه‌ی مشخصی به سوی آن حرکت کرد. این مشخص بودن برآمده از تحلیل مشخص مارکس از گرایش‌های مشخص ماده‌ی اجتماعی است. از این روست که سوسیالیسم مارکسی سوسیالیسمی است علمی. سوسیالیسم نقد مشخص است و برای آنکه پایدار و شاداب بماند و رهگشای امیدهای آینده باشد، همواره باید به عنوانِ نقدِ مشخص، از جمله نقدِ مشخصِ خود، باقی بماند. انگیزه‌های آغازین نباید فراموش شوند: آزادی، حقوق بشر، پایان دادن به بی‌عدالتی، پایان دادن به بردگی کار، زاید کردن دولت، سلطه بر طبیعت نیز باید برافکنده شود. سوسیالیسم آزادیِ اندیشه است و اندیشیدن فرارفتن است. جنبش دانشجویی ۶۸ این جمله پیشگفتار کتب، اصل امید را به یکی از شعارهای خود تبدیل کرده بود. بلوخ با تکیه بر ارسطو، «ارسطویان چپ» و شلینگ می‌خواهد آزادی‌ای که مارکس برای انسان می‌طلبید با آزادی طبیعت درآمیزد و طرحی عمومی برای آزادی جهان و هرچه در آن است، عرضه کند. او با این دید، آزادی را در «اِنتِلِخیا»ی ماده‌ی جهانی قرار می‌دهد، و آنجا که از

ماده سخن می‌گوید ماده‌ی مادر را در نظر دارد^۱، آنچه که هست و نیست و هنوز-نیست را می‌سازد، آغاز و انجام است، و هست، چون هست. فیلسوفان و عارفانی هستند که بر ذاتِ روانِ چنین ماده‌ای «خدا» نام می‌نهند.

بلوخ و دین

خدای بلوخ نه در آغاز جهان، بلکه در پایان آن است. او امیدِ امیدهاست، شوری است که جهان را برمی‌انگیزد تا امکان‌های درونی خود را متحقق کند و «بهتر» شود. او ایستاده در پایان جهان با انسان سخن می‌گوید؛ این سخن «وحی» اوست و این «وحی» است که در هنر و دین بازتاب می‌یابد.

برداشت بلوخ از خدا و دین تأثیر ژرفی روی خداشناسی مسیحی به‌جا گذاشته است. خداشناسان مسیحی کوشیده‌اند مفهوم‌های «امید» و «انتظار» بلوخ را برگرفته و در زمینه‌ی برداشتِ مستقیمِ دینی از خدا، بارور سازند. و این در حالی است که بلوخ خود را همواره ماتریالیست و مارکسیست دانسته و در بررسیِ تاریخِ دین بیشتر به چهره‌هایی توجه داشته که دستگاه دینی آنها را زندیق خوانده است.

بلوخ معتقد است که درکِ مارکس از دین در جمله‌ی مشهور «دین افیون توده‌هاست» خلاصه نمی‌شود. او به تحلیلِ متنی که این جمله در آن آمده است («درآمد بر سنجشِ فلسفه‌ی حقِّ هگل») می‌پردازد، تا نشان دهد برداشت خود او از دین با برداشتِ مارکس یکی است. این برداشت، دوسویه‌ی دین را می‌بیند و در برابرِ برداشتِ یکسویه‌ی فوئرباخ قرار دارد.

۱. واژه‌های materia (ماده) و mater (مادر) دارای یک ریشه‌اند.

فوترباخ در دین تنها از خود بیگانگی و آگاهیِ ناراست را می‌دید. مارکس اما در نقدِ ایدئولوژی، که نقد دین را نیز دربر می‌گرفت، به ایدئولوژی به‌عنوان آمیزه‌ای از راست و ناراست نگاه می‌کرد و با چنین نگرشی دین را «هم بیان درماندگی واقعی و هم اعتراض علیه درماندگی واقعی» می‌دانست. دین به‌عنوان ایدئولوژی نه فقط آگاهیِ واژگونِ جهانی واژگون است، بلکه هم‌هنگام اعتراض علیه جهانی است که به آگاهی‌ای کژینه نیاز دارد. دین با اعتراض خود سرای این جهان را پشت سر می‌نهد و دیگر-سرای را به تصوّر درمی‌آورد که به آگاهی کژینه بی‌نیاز است. به نظر بلوخ آن سویه‌ی دین که با جهانِ واژگون سازگار است، در دین به‌عنوان مؤسسه، که با وجود ظاهرِ روحانی آن دستگاهی دنیوی و جزئی از نظام اقتدار است، تجلّی می‌یابد. دین به‌عنوان دستگاهِ این-سرای است و به‌عنوان اعتراضِ دیگر-سرای است. دیگر-سرایان جهانی دیگر می‌خواهند. از همین روست که بلوخ می‌گوید، «تنها انسان ناراضی می‌تواند مؤمن باشد.» پرهیزگاری پرهیز از سازش با وضع موجود است. در باورِ بلوخ دین امید است، فراخواندن به «خروج» است. عبریان در عبور، در خروج از مصر و رفتن به‌سوی سرزمین موعود آزاد گشتند. مخاطبِ ده فرمان انسان آزاد است: تو باید و تو نباید. «تو باید» اخلاقی مترادف با «تو هستی» نیست؛ «تو باید» یعنی «تو باید بشوی». و آزاد شدن همانا بودن در روندِ این شدن است. عبریان اما در واقعیتِ این-سرای آزاد نشدند. در خروج سروران دیگری یافتند. باجگزارِ «هارون» شدند که سر حلقه‌ی سلسله‌ی کاهنان عبری است و نمادِ تبدیلِ دین به دستگاه اقتدار. پس از سال‌ها آوارگی و نرسیدن به موعود سر به اعتراض برداشتند و در مقابل سران قوم «جمع شده به ایشان گفتند شما از حدّ خود تجاوز می‌نمایید، زیرا تمامی جماعت، هریک از ایشان مقدس‌اند و خداوند در

میان ایشان است، پس چرا خویشان را بر جماعت خدا می‌افرازید؟»
اعتراض آنان اعتراض امیدی تحقق نیافته بود، اعتراض علیه وعده‌ای وفا
نشده و علیه وعده‌دهنده‌ای که فقط می‌خواست خود را بر آنان حکمران
کند، اعتراض سرکوب می‌شود. در «سفر اعداد» پس از شرح این اعتراض
و سرکوب آن، از آنچه که هرکس باید به نام خدا به دستگاه کاهنان بپردازد،
سخن می‌رود.^۱

فصل ۳۷

پست مدرنیسم و چالش‌های فلسفی معاصر*

مقدمه:

یکی از مواردی که به عنوان هدف یا آماج اصلی، مورد حمله‌ی اکثر نویسندگان به اصطلاح بت‌شکنِ سه دهه‌ی آخر قرن بیستم قرار گرفت مفهوم «خود یا منِ عقلانی بی‌قید و بندی» بود که پیش‌تر از سوی مک‌ایتتایر و سایر «ناتورالیست‌ها» مورد انتقاد جدی واقع شده بود. برای بسیاری از نویسندگان پست مدرنیست، «سقوطِ خود» در واقع بخشی از مرگِ مورد انتظار یا «پایانِ فلسفه» است. و در یک کلام اگر هیچ سوژه یا فاعل شناساگر عقلانی وجود نداشته باشد — و بالطبع محملی برای آنچه که یورگن هابرماس فیلسوف و جامعه‌شناس شهیر معاصر آلمانی، آن را «عقلِ معطوف به سوژه» می‌خواند، وجود نداشته باشد^۱ — در آن صورت فلسفه موضوع مورد علاقه‌ی خود را از دست خواهد داد و کسی هم نخواهد بود که آن را پی بگیرد.

* گزیده از کتاب‌های ارزشمند مدرن و مدرنیسم و پست مدرنیته و پست مدرنیسم، ترجمه و تدوین دکتر حسینعلی نوذری.

1. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourses of Modernity*, tr. F. Lawrence (Cambridge: Polity Press, 1987) p 34.

ارجاعات بعدی به این منبع هابرماس (به صورت اختصار) PDM خواهد بود.

عبارت «پایان فلسفه» از یکی از دو متفکر و فیلسوف بزرگ که نیچه یکی از آن دو است اخذ شده است: دو فیلسوفی که این بت‌شکنان بیش از همه وام‌دار و مدیون آنان هستند. فیلسوف و متفکر مورد نظر ما مارتین هایدگر است، البته پس از «چرخش» یا بازگشت وی از مواضع اگزیستانسیالیستی و حرکت به سمت موضعی که سارتر را بر آن داشت تا بگوید که وی «عرفانی شده بود». هایدگر تأکید دارد که «فلسفه در عصر حاضر وارد واپسین مراحل خود شده است.»^۱ برای هگل و مارکس غایت فلسفه، یعنی «غلبه و فائق آمدن بر از خود بیگانگی»، به ترتیب با «نوشته‌ها و آثار هگل» و «پیروزی پروتاریا» به مرحله‌ی کمال خود رسیده بود.

لیکن از دیدگاه پوزیتیویست‌هایی چون اگوست کنت، فلسفه با جایگزینی آن توسط رشته‌ها و حوزه‌های تخصصی‌تر یعنی با علوم، به پایان خود رسیده است. ولی آیا واقعاً چنین است؟ حکم مرگی که از سوی هایدگر و پیروانش صادر شد، با این نکته تفاوت بسیاری دارد. فلسفه که از زمان افلاطون تاکنون قادر به نیل به غایت خود و تحقق اهداف خود نبوده است، دغدغه‌ی ذهنی یا رسالت خطیری است که به غلط فهم شده است. لیکن آنچه باید جایگزین آن شود، نمی‌تواند علم باشد، زیرا علم نیز به نوبه‌ی خود دچار چارچوب‌های منسجم و یکسونگر «عقل معطوف به سوژه» است. پست‌مدرنیست‌ها نیز با این نظر هایدگر موافق و هم‌عقیده‌اند که فلسفه‌ی سنتی هم به لحاظ اخلاقی و هم به لحاظ فکری دچار خدشه و نقیصه شده است. مفروضات اساسی آن حداقل در ایجاد عصر «تهیدستی» و «بی‌خانمانی» ما همدست و شرک جرم بوده‌اند!

1. Martin Heidegger, *Basic Writings*, tr. D.F.Krell, (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), p. 373.

پست‌مدرنیسم و قهرمانان آن

عنوان «پست‌مدرنیست» به شماری از نویسندگان و فلاسفه‌ی عمدتاً فرانسوی و آمریکایی و... اطلاق شده است که البته همواره با رضایت و پذیرش خود آنان همراه نبوده است. از جمله‌ی این نویسندگان و متفکران می‌توان به «اصحاب اربعه‌ی پاریسی فوکو، دریدا، لیوتار و بودریار»، فرانتس کافکا، مارگريت دوراس، چارلز جنکر، پری اندرسون و نویسنده‌ی نئوپراگماتیست آمریکایی ریچارد رورتی اشاره کرد. گرچه افرادی نظیر برمن، اندرسون یا جیمسون خود را به هیچ وجه پست‌مدرن نمی‌دانند، یا نویسندگان فمینیستی چون ژانت ولف و سابینالا وینند داعیه‌ی تفکرات پست‌مدرن را در سر دارند؛ لیکن در هر حال عنوان «پست‌مدرن» شمار متنوع، گسترده و بعضاً متضادی از نویسندگان و متفکران را مشمول خود ساخته است.

میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴)، که عنوان «استاد تاریخ نظام‌های فکری» دالّ مناسبی بر حوزه‌های علایق فکری و اشتغالات ذهنی و دغدغه‌های اندیشگی اوست، در اکول نرمال پاریس به تحصیل فلسفه پرداخت، مدتی به عضویت حزب کمونیست فرانسه درآمد، سپس از آن جدا شد. طی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به عنوان متفکری اصیل و خلاق شهرت یافت، هم مورد تمجید و هم مورد تنقید قرار گرفت. وی به عنوان «کودک شرّ ساختارگرایی»، دیرین‌شناس فرهنگ و تمدن غرب، تبارشناس عرصه‌ی اندیشه‌ی بشری، نیهیلیست، پسا‌ساختگرا، متفکر پست‌مدرن، و در معتدل‌ترین وجه به عنوان فیلسوف-مورخی توصیف می‌شد که آثار وی را می‌بایست از فلسفه و تاریخ رسمی و قراردادی متمایز دانست. بسیاری از محافل رسمی و آکادمیک در خصوص نظریات وی درباره‌ی تاریخ و شیوه‌ی تاریخ‌نگاری وی و نوع برخورد و تحلیل‌های او درباره‌ی موضوعات تاریخی هشدار می‌دادند و او را «آفت مزرعه‌ی تاریخ» معرفی

کردند. البته فوکو در خصوص وابستگی فکری یا تعلق خاطر به جریان فکری خاص، صراحتاً از پذیرش هرگونه برجسب دالّ بر وابستگی یا اعتقاد به مکتب فکری مشخص نظیر ساختگرایی، پساساختگرایی، یا پست‌مدرن اجتناب داشت. در جایی صراحتاً از وی نقل شده است که «چه چیزی را پست‌مدرنیته می‌نامیم؟... باید بگویم که در پاسخ به این سؤال مشکل دارم... زیرا هرگز به روشنی نفهمیدم که منظور از... واژه‌ی مدرنیته چیست؟»^۱

ژاک دریدا در ۱۹۳۰ در الجزایر به دنیا آمد، در اکول نورمال سوپریور پاریس در رشته‌ی فلسفه تحصیل کرد. اندیشه‌های وی — که غالباً تحت عنوان ساخت‌گشایی یا ساختارشکنی [شالوده‌شکنی] از آن بحث می‌شود، اصطلاحی مأخوذ از هایدگر — تأثیرات رادیکال و عمیقی بر نقد ادبی، نظریه‌ی ادبی و فلسفه‌ی ادبیات به جای گذاشت. تنها این اواخر بود که دریدا به عنوان چهره‌ی برجسته در عرصه‌ی فلسفه و تاریخ فلسفه مطرح گشته است. در یکی از نخستین آثار وی درباره‌ی ادموند هوسرل، یعنی در کتاب صد او پدیده (۱۹۶۷)، بخش اعظم آراء و نظریات وی درباره‌ی «ساخت‌شکنی» مطرح و ارائه شده‌اند. این آراء بر نظریه‌های مربوط به مدلول یا دلالت، دالّ، نشانه، یا اشعار، مفهوم یا معنی به طور عام متمرکز شده‌اند؛ همچنین بر توازی و تقارن استعلایی / تجربی در متافیزیک و معرفت‌شناسی از زمان کانت؛ بر نظریه‌های زمان و «فضاگیری» زمان؛ بر متافیزیک حضور، آن‌گونه که در تحلیل‌های هایدگر آمده است؛ بر نظریه‌های ذهنیت، قابلیت جرح و تعدیل، و فلسفه‌ی حیات؛ و بر نقش و جایگاه ممتازی صوت یا آوا و گفتار جاری یا کلام زنده و موجود در فلسفه‌ی سنتی، و در کنار آن نادیده گرفتن نقش نوشتار تأکید و توجه شده است.

1. Barry Smart, *Postmodernity*, Key Ideas Series, London & N.Y.: Routledge, 1993), p. 5.

ژان-فرانسوا لیوتار (متولد ۱۹۲۵ در ورسای، متوفی ۱۹۹۸)، به مدت ۱۰ سال تا ۱۹۵۹ به تدریس فلسفه در دبیرستان‌ها اشتغال داشت، و بعد استاد فلسفه‌ی دانشگاه پاریس، بخش هشت (سندیس) شد، پستی که تا زمان بازنشستگی خود در سال ۱۹۸۹ در اختیار داشت. از ۱۹۵۶ تا ۱۹۶۶ عضو کمیته‌ی سردبیری نشریه‌ی سوسیالیستی یا از سوسیالیسم یا توحش و روزنامه‌ی سوسیالیستی قدرت کارگر بود. از مخالفین فعال حکومت فرانسه در جریان جنگ الجزایر بود و همچنین در حوادث ماه مه ۱۹۶۸ نیز شرکت داشت. گرچه در سال‌های دهه‌ی ۱۹۵۰ و دهه‌ی ۱۹۶۰ از فعالین سیاسی مارکسیست بود، لیکن در سال‌های دهه‌ی ۱۹۸۰ به صورت فیلسوف غیر مارکسیست پست مدرنیست درآمد.

به تعبیر لیوتار پست مدرنیته بیانگر جدایی و گسست اساسی از آن دسته اندیشه‌ها و تفکرات توتالیتری است که مارکسیسم (البته نه فقط مارکسیسم) نماینده‌ی آن است. به اعتقاد لیوتار جوهره‌ی پست مدرنیسم تنوعی بدینی و شکاکیت فارغ‌البال و بی‌دغدغه نسبت به هرگونه تلاش ممکن برای معنادار ساختن یا درک مفهوم تاریخ و تفسیر آن است. پست مدرنیسم لیوتاری هرگونه «روایت کلان» یا «فراروایت» درباره‌ی مفهوم پیشرفت — خواه به معنای مارکسیستی آن، یا به معنای لیبرالی آن — را که مدرنیته و مدرنیسم با ارجاع و توسل به آن هویت می‌یابند، رد می‌کند. لیوتار در واقع نخستین هانیفت پست مدرنیسم را تدوین کرد، یعنی کتاب معروف خود وضعیت پست مدرن (۱۹۷۹) را. وی در این کتاب اظهار می‌دارد که جهان از آغاز دهه‌ی ۱۹۷۰ وارد وضعیت جدیدی شده است، وضعیتی که مغایر با وضعیت دوران مدرن، ماقبل مدرن، کلاسیک و سنتی است. وی این وضعیت جدید را «وضعیت پست مدرن» می‌نامد: وضعیت تشکیک و تردید، وضعیت بی‌اعتمادی و بی‌ایمانی. و وضعیت عدم اطمینان و ناباوری نسبت به هرآنچه در «وضعیت‌های» پیشین وجود داشت؛ و به تعبیر لیوتار وضعیت ناباوری و بی‌اعتمادی نسبت به هرگونه

روایت، فراروایت و روایت کلان و سرانجام نفی و طرد آنها. ویژگی بارز در توصیف لیوتار در مورد دغدغه‌ی پست مدرن بابت روایت عبارت است از تقابل «روایت‌های خُرد» با روایت‌های کلان یا فراروایت‌ها. به نظر لیوتار «روایت کلان» مدعی است همانند داستانی است که می‌تواند معنای تمام داستانها را کشف و آشکار سازد، خواه مربوط به ضعف و عقب‌ماندگی بشر باشد یا مربوط به پیشرفت وی. دو فقره از این فراروایت‌ها به زعم لیوتار عبارتند از فلسفه‌ی مارکسیسم و روایت رستگاری مسیحیت.

لیوتار می‌گوید اکنون دیگر هیچ‌گونه زمینه‌یی برای باور مردم به این دو فراروایت وجود ندارد. انسانها از زمان جنگ جهانی دوم به بعد به تدریج ایمان و اعتقاد خود به این دو روایت کلان را از دست داده‌اند. زیرا براین عقیده‌اند که با استفاده از همین دو روایت علم و عقل و بهره‌برداری از دستاوردهای آنها بود که صاحبان قدرت و تکنولوژی توانستند میلیون‌ها انسان را به کام مرگ بفرستند، کوره‌های آدم‌سوزی، اتاق‌های گاز و کشتارهای دسته‌جمعی به راه اندازند. بدین ترتیب در پی بی‌اعتقادی به فراروایت‌هایی که به توجیه مشروع جلوه دادن علم پرداختند، اکنون دیگر علم آن قهرمان اسطوره‌ای که به تدریج ما را به سمت آزادی کامل و شناخت مطلق هدایت خواهد کرد نیست؛ علم نقش قهرمانی خود را از دست داده است. لذا علم دیگر در پی یافتن حقیقت نیست بلکه درصدد و توجیه و مشروع ساختن خود از طریق قابلیت اجرایی است. علم دیگر در فکر این نیست که چه نوع پژوهشی قوانین طبیعت را کشف خواهد کرد. بلکه به فکر آن است که کدام پژوهش بهتر عمل می‌کند، کدام پژوهش قابلیت اجرایی بیشتری دارد. آیا می‌توان پژوهش‌های بیشتری خلق کرد؟ بدین‌گونه علم درصدد کشف و افزایش قابلیت اجراپذیری و اجرا کردن و تولید پژوهش‌های بیشتر است.

به عقیده‌ی لیوتار در حالی که جوامع سنتی زیر سیطره‌ی افسون یا

فریبندگی یک روایت غالب قرار دارند، جامعه پست‌مدرن جامعه‌ای است که در آن هیچ‌گونه روایت واحد-اعم از خُرد و کلان و هیچ‌گونه بازی زبانی واحد وجه غالب و مسلط را دارا نیست. در جامعه‌ی پست‌مدرن روایت‌های خرد متعددی به‌طور فشرده و تنگاتنگ در کنار هم و در درون هم قرار گرفته‌اند؛ و این کارناوال عظیم روایت‌ها جایگزین حضور یکپارچه‌ی فراروایت واحد می‌گردد. اما این نکته به معنای زوال نظام کلی معنایی و ظهور نوعی خلأ است. خلأیی که به عقیده‌ی لیوتار با مجموعه‌ی متلاطم و آشفته‌یی از داستان‌های خُرد-روایت‌های خُرد-پر می‌گردد، البته داستان‌هایی که قصد ندارند بالرجاع به یک روایت کلان واحد بیرون از خود، خود را توجیه نمایند. برای نمونه راویان قصه‌ها و افسانه‌های باستانی را در نظر بگیرید که همزمان چند قصه را نقل می‌کنند.

جامعه‌ی پست‌مدرن نیز همانند کشکول قصه‌گوی پست‌مدرن، از بی‌نهایت قصه‌های خُرد ناسازگار و متناقض با روایت‌های خُرد تشکیل شده است، که هیچ‌یک از آنها قادر به سلطه بر سایر قصه‌ها یا قادر به تبیین آنها نیست. اما بسیاری از منتقدان در اعتراض به توصیف لیوتار در معرفی جامعه یا وضعیت پست‌مدرن به مثابه‌ی «ناباوری به هرگونه فراروایت»، اظهار می‌دارند که داستان لیوتار مبنی بر بی‌اعتقادی به فراروایتها خود به صورت یک فراروایت درآمده است. وی به‌رغم ارائه‌ی فرمول‌هایی برای خروج از مدار وابستگی به اقتدار و نفی هرگونه اقتدارگرایی، در حال رفتن به سمت اقتدارگرایی و تبدیل شدن به شخصیتی اقتدارگرا قرار دارد؛ به همین جهت مورد انتقاد و حملات زیادی قرار گرفت. در حقیقت، این ایده‌ی وی که انسان‌ها از اعتقاد به روایت‌های کلان دست شسته‌اند، زیرا سبب به حاشیه راندن بخش‌های وسیعی از اقشار اجتماعی نظیر رنگین‌پوستان، اقلیت‌ها، زنان و... شده است، مبین این نکته است که به هر حال انسانها در کل به مقوله‌ی عدالت و برابری اعتقاد دارند، در حالی که خود این اعتقاد یک «فراروایت» است.

لیوتار و پست‌مدرنیسم

به‌باور لیوتار پست‌مدرنیسم فلسفی دو وجه یا جنبه‌ی کلیدی دارد: نخست اینکه پست‌مدرنیسم در واقع واکنشی است هم در برابر مدرنیسم و هم در برابر هرگونه تلاش ممکن برای تفسیر معنای تاریخ از طریق تلاش برای یافتن معنا و مفهومی برای تاریخ. وانگهی لیوتار در تعریفی که از پست‌مدرنیسم ارائه می‌دهد آن را «ناباوری و بی‌ایمانی به هرگونه روایت کلان یا فراروایت» می‌داند. پست‌مدرنیسم هرگونه «فراروایت» درباره‌ی مقوله‌ی پیشرفت اعم از روایت‌های مارکسیستی یا لیبرال آن -را که هویت و جوهره‌ی اساسی مدرنیته و مدرنیسم به‌شمار می‌رود رد می‌کند.

بنابراین دیدگاه‌های لیوتار را می‌توان چنین خلاصه کرد که: عصر ما شاهد فروپاشی و سقوط تمامی آن دسته «فراروایت‌های» کلانی است (اعم از کانتی، هگلی، مارکسیستی یا هر نوع دیگر آن) که زمانی وعده و وعید نیل به حقیقت و عدالت پس از هر پویش را می‌دادند. آنچه برای ما و پیش روی ما برجای مانده است نوعی چندگانگی و کثرت باز و آزاد بازی‌های زبانی نامتجانس یا کاملاً ناسازگار است که هرکدام واجد معیار ذاتی و درونی خاصی برای خود است. خلاصه کلام آن‌که دیدگاه‌های لیوتار در نهایت به صورت ملغمه‌یی از آراء و عقاید ویتگنشتاینی، پساساختارگرا، شالوده‌شکن و دیگر دیدگاه‌های مشابه و همسنخی درمی‌آیند که به شیوه‌ی الهام‌آمیز و غیبگویانه‌ای ارائه می‌شوند. [که به گفته‌ی هابرماس ریشه در آراء نیچه و هایدگر دارند که با نظرات ضدّ روشنگری و خردستیز در یک ردیف قرار می‌گیرند ضمن آن‌که خویشاوندی و قرابت آزاردهنده‌یی با فاشیسم دارند].

دیگر آثار عمده‌ی لیوتار عبارتند از پدیدارشناسی (۱۹۵۴)، گفتمان، تصویر (۱۹۷۱)، اقتصاد شهوانی (جنسی) (۱۹۷۴)، هایدگر و یهودیان، (۱۹۸۸) بی‌عاطفه: تأملاتی در زمان (۱۹۸۸)، توضیح پست‌مدرن برای کودکان: مکاتبات

سال‌های (۱۹۸۲-۱۹۸۵) و به‌سوی پست‌مدرن (۱۹۹۳) و...
 ژان بودریار (۲۰۰۷ - ۱۹۲۹)، با وجود آن‌که اجداد وی کشاورز بودند، لیکن والدین او به زندگی شهری و مشاغل دولتی روی آورده بودند. هیچ‌گاه نتوانست پست‌دانشگاهی یا موقعیت آکادمیک ثابت و دائمی برای خود دست‌وپا کند. در سال ۱۹۶۶ به اتفاق هانری لِه‌فور ضد ساختگرا، در نانتر فرانسه رساله‌ای را در جامعه‌شناسی به پایان برد. بعدها به همکاری با رولان بارت پرداخت، و در سال ۱۹۶۹ مقاله‌ی مهمی درباره‌ی «شیء (موضوع یا ابژه) و کارکرد نشانه در مفاهیم» نوشت. کتاب «نظم اشیاء» (۱۹۶۸) وی بیانگر دیدگاه‌های رولان بارت در کتاب نظام مد است. نخستین نوشته‌های بودریار درباره‌ی کالوینو و دیگران همراه با ترجمه‌های آثاری از برتولت برشت و وایس در نشریه‌ی «عصر جدید» سارتر به چاپ رسید. برخلاف لِه‌فور، بودریار ساختگرایی را رد نکرد، بلکه از وجهی دیگر به آن پرداخت. این امر به وی امکان داد تا با استفاده از مفاهیمی چون «نشانه»، «دال»، «مدلول»، «نظام»، «تمایز»، «تفاوت» یا «افتراق»، محدودیت‌های تلاش‌ها و اقدامات ساختارگرایی را، به‌ویژه آنجا که تفکیک بین «واقعی» و «تخیلی» مد نظرند، نشان دهد.

ریچارد زورتی (۱۹۳۱-۲۰۰۶)، فیلسوف نئوپراگماتیست آمریکایی، در نیویورک زاده شد؛ حوزه‌ی اصلی علایق وی فرافلسفه است. مطالعات خود را با بررسی آثار کواین و دیگران شروع کرد و به نقدهای جامع از فلسفه‌ی تحلیلی رسید. در مقدمه‌ای بر گلچین آثار خود تحت عنوان تناوب زمانی (چرخش زبانی) (۱۹۶۷) می‌نویسد: «کل سنت فلسفی در قرن بیستم در موضع تدافعی قرار گرفته است. آنچه سبب می‌شود تا اکثر فلاسفه در دنیای انگلیسی زبان، به‌صورت فیلسوفان زبان درآیند، همان چیزی است که باعث می‌شود تا اکثر فلاسفه در قاره‌ی اروپا به فلاسفه‌ی پدیدارشناس تبدیل شوند، یعنی نوعی احساس نومیدی و یأس که نتیجه‌ی ناتوانی فلاسفه‌ی سنتی در ارائه یا مشخص ساختن شواهد و نمونه‌هایی در تأیید یا

ردِّ حقیقت و صدق نقطه نظرات و دیدگاه‌هایشان است.»

نکته‌ی فوق این سؤال را در پی دارد که آیا فرهنگ مدرن در حال عزیمت و گام‌گزاردن به مرحله‌ای «پسا‌فلسفی» است که در آن «فلاسفه تنها به امر فلسفه خواهند پرداخت»، و همچنین مسایلی در خصوص «صحبت کردن راجع به تاریخ فلسفه» نیز در پی دارد. رورتی در کتاب *فلسفه و آئینه‌ی طبیعت* (۱۹۸۰) برنامه‌ها و طرح‌هایی در این خصوص ارائه کرده و معتقد است که «فلسفه‌ی سنتی تلاش نو‌میدانه‌ای است برای گریز از تاریخ». از زمان «ابداع یا اختراع ذهن» توسط دکارت، فلاسفه همواره امیدوار بودند تا «مبانی» بی‌زمانی برای دانش، اخلاقیات، زبان، و جامعه دست‌وپا کنند؛ لیکن هرگز نتوانستند این نکته را جا بیاندازند که کاری بیش از «جاودانه‌سازی» تعصبات و جزم‌اندیشی‌ها انجام می‌دهند.

رورتی به‌جای لاف و گراف‌های «فلسفه‌ی نظام‌مند»، «فلسفه‌ی تهذیب‌گر و آموزنده» را توصیه می‌کند، و مدعی است که می‌توان آن را در ویتگنشتاین، هایدگر، و دیویی پیدا نمود — فلاسفه‌ای که هدفشان «کمک به خوانندگانشان، یا به جامعه‌ی خود برای رهایی از قید و بند واژگان و طرز تلقی‌های کهنه و فرسوده بود...». به‌زعم رورتی فلسفه «صدایی در یک گفتگو» است. نه «یک سوژه یا موضوع» یا «یک حوزه‌ی پژوهشی تخصصی». البته این مسایل را به‌طور دقیق‌تر و با جزئیات مفصل‌تر در کتاب پیامدهای پراگماتیسم (۱۹۸۲) طرح کرده است.

حال پس از این نگاه اجمالی به زندگی و اندیشه‌ی متفکران فوق‌الذکر مجدداً به خط اصلی خود بازمی‌گردیم. نکته‌ی اساسی که در خصوص اصطلاحاتی چون پست‌مدرن، پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم باید مدنظر داشت این است که علیرغم آنچه گفته شد و با وجود آثار و ادبیات گسترده و متنوعی که در این خصوص طی دو دهه‌ی اخیر به رشته‌ی تحریر درآمده‌اند، لیکن همچنان موارد ناگفته در این خصوص بسیار زیاد است. وانگهی اصطلاحات مذکور همچنان واژه‌هایی مبهم و گنگ هستند، زیرا این واژه‌ها

در عرصه‌ها و حوزه‌های بسیار متنوع، پراکنده، متضاد و نامتجانسی به کار رفته‌اند؛ گرایش فرهنگی اواخر قرن بیستم نه تنها در هنر و معماری، بلکه در سبک و سلیقه و نوع آرایش و تزیینات، مد لباس، نوع پوشاک، خوراک و در یک کلام در سبک زندگی و شیوه‌های مختلف زیستی انسان‌ها خود را نمایانده است. ویژگی‌های شاخص این جنبش را می‌توان در اشتیاق وافر و میل شدید آن به استعاره، کنایه، طنز، نمایش، بازی، تفریح و سرگرمی، کلیشه، تقلید، کپی‌برداری، ضدو تقیض‌گویی، تناقض‌نمایی، کثرت‌گرایی، و التقاط دید. اکنون طنین ویژگی‌های مذکور را یقیناً حتا در عرصه‌ی فلسفه‌پردازی‌های پست‌مدرنیستی نیز می‌توان مشاهده کرد: در حقه‌های رسم‌الخطی و درست‌نویسی املائی دریدا (واژه‌هایی که عمداً خط خورده‌اند، جناس‌های واژه‌پردازانه یا جعل واژه‌ها و امثال آن)؛ در داعیه‌ی لیوتار مبنی بر این که «بازی» علمی باید به فکر پراکندگی و افتراق باشد نه اجماع^۱؛ یا در امید و خواست رورتی مبنی بر این که «در جامعه‌ی لیبرالی آرمانی، روشنفکران باید... طنزپرداز باشند»^۲.

پیوند بین فلاسفه و جنبش گسترده‌ی فرهنگی زمانی روشن‌تر می‌شود که دو «بن‌مایه» یا مضمون عمیق‌تر موجود در جنبش فرهنگی را مشخص سازیم. مضمون نخست عبارت است از خصومتی آشکار و برجسته با «ژرفا» یا عمق معنایی و مفهومی. مفسری از «بی‌ژرفایی ابداعی» معماری پست‌مدرنیست صحبت می‌کند، برای مثال توجه و دغدغه‌ی این نوع معماری به نماهای سردر و امثالهم^۳ مفسر دیگر به نفی و انکار این اعتقاد مدرنیستی از سوی نقاشان پست‌مدرنیست اشاره می‌کند که استفاده از

۱. ارجاعات به لیوتار به کتاب وضعیت پست‌مدرن وی است:

-Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition ? A Report on Knowledge*, tr. G.Bennington & B.Massumi (Manchester: MUP, 1986) p. 66.

2. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* / p. 87.

3. Fredrick Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Capitalism*.

چشم‌اندازها و مناظر چندگانه «ماهیت حقیقی یک واحد... و اساسی» را آشکار می‌سازد.^۱ راهنمای یک نمایشگاه آثار پست‌مدرنیست با مباحثات و فخرفروشی اظهار می‌دارد که آنان «هیچ موردی از تجربیات سطح عالی را در آثار خود به کار نگرفته‌اند و هیچ وعده یا قولی مبنی بر ارائه‌ی تجربیات عمیق فکری نداده‌اند و نمی‌دهند.» همین راهنما تأکید دارد که آثار موجود در نمایشگاه «مطلب چندان درخور توجهی درباره‌ی هنرمندانِ خالق این آثار بیان نمی‌کنند، بلکه سوژه‌ی اصلی آنها بیننده است.» این مسئله بن‌مایه‌ی عمیق‌تر دوم را ترسیم می‌سازد: «مقبولیت» هنرمند، که رولان بارت از آن به‌مثابه «مرگ مؤلف» یاد نمود. این ایده به‌اختصار و در حداقلِ مفهوم آن به معنای زیر است: تصویر رمانتیک و مدرنیستی از مؤلف / هنرمندِ تنهایی که برای برقراری ارتباط و مفاهمه تلاش می‌کند، در واقع راجع به میزان قدرت فرد در کنترل و نظارت بر پیامی که دریافت خواهد شد، اغراق و غلو می‌کنند، حداقل نه از طریق نادیده گرفتن یا کم بها دادن به نقش خواننده یا بازدیدکننده در تعیین مضمون و محتوا یا معنای آن اثر (متن یا اثر هنری).

دو بن‌مایه‌ی فوق با هم مرتبط هستند: اگر اثری دارای عمق و ژرفا باشد، می‌تواند برخی از پیام‌های «درونی» هنرمند را انتقال دهد. بنابراین، اثر اگر نتواند چنین پیامی را انتقال دهد، در آن صورت عمق خود را از دست خواهد داد، و هنرمندی که این موضوع را درک می‌کند، از تقلا برای رساندن یا انتقال پیام خود دست برمی‌دارد، و در عوض از تقلید سبکی و کپیبرداری آثارِ کسانی که هنوز از خبر مرگ مؤلف / هنرمند چیزی نشنیده‌اند، لذت می‌برد.

قرینه‌ی بن‌مایه‌های بی‌عمقی یا بی‌ژرفایی و «مرگ مؤلف / هنرمند» را می‌توان دو مضمون زیربنایی و مرتبط به‌هم در فلسفه‌ی پست‌مدرن

دانست: نخست در نفی «متافیزیک»، در مفهوم هایدگری آن به مثابه تلاش برای ارائه‌ی زمینه‌ها یا بسترهایی برای کاربردها، گفتمان‌ها، و اعتقادات اساسی ما (۳۷۴، BW). مطابق با تعریف لیوتار از «پست‌مدرن»، این تعبیر اشاره دارد به «دیرباوری و شکاکیت یا بی‌ایمانی نسبت به فراروایت‌ها» بی‌که در واقع تلاش برای «مشروعیت بخشیدن» به علم یا گفتمان محسوب می‌شوند، نظیر دیالکتیک روح هگل یا توسل روشنگری به عقل. مضمون دوم، که قبلاً بدان اشاره شد، همان «سقوط خود» یا «سقوط من» است: «مرگ» خود» به مفهوم سوژه‌ی عقلانی یا شخصیت — مفهومی آشنا از زمان دکارت — که در وهله‌ی اول قادر به ارزیابی و تحلیل انتقادی تمام افکار و اعتقادات است، و پس از آن می‌تواند به توجیه عقلانی آنها بپردازد. بدین ترتیب این دو مضمون با یکدیگر مرتبط هستند: زیرا بنیان‌گرایی نسبت به صلاحیت و توانمندی عقلانی افراد برای پرداختن جدی به مبانی و شالوده‌ها (بنیان‌ها) اطمینان پیدا کرده است. دریدا مضامین مذکور را در قالب این استدلال با هم ترکیب می‌کند که «ما از انسان فراتر می‌رویم... از موجودی که در طول تاریخ متافیزیک... همواره در رؤیای بنیان‌ها و شالوده‌های اطمینان‌بخش بسر برده است.»

بهترین راه برای بررسی و تحلیل نحوه‌ی برخورد و نگرش پست‌مدرنیست‌ها به این مضامین پیگیری و تعیین میزان وابستگی و دین آنها به آراء و اندیشه‌های دو قهرمانی است که همه‌ی آنان، این دو قهرمان را تصدیق و تأیید می‌کنند: نیچه و هایدگر. البته رورتنی به پیشگامان و منادیان «آموزنده و تهذیب‌گر» دیگر نظیر ویتگنشتاین نیز اشاره می‌کند. به عقیده‌ی یورگن هابرماس، این نتیجه است که بیانگر «ورود به پست‌مدرنیته» است، زیرا وی نخستین کسی بود که از طرح متافیزیک در سطح ارزش‌صوری و ظاهری به مثابه پژوهشی بیطرفانه راجع به ساختار واقعیت و مبانی شناخت اجتناب نمود. برای نیچه متافیزیک همانند مسیحیت، بیانگر «نیاز عظیم تاریخی» است که «فرهنگ... اقناع نشده و برآورده نشده یا ناتمام

ما» از زمان مرگ اسطوره‌های باستان که تصویر ساده و راحتی از مکان و جایگاه ما در جهان ارائه داده بودند، همواره با تمام وجود خود آن را احساس کرده است.^۱ متافیزیک، تابع یا کارکردی از «اراده‌ی معطوف به قدرت» یا تابع «خواستِ قدرت» است، ابداع «دنیا‌ی حقیقی»، اعمالِ ساختارهای ثابت و پایدار «هستی» بر جریان یا روندِ تجربه از سوی افرادی که قادر به درک این اندیشه نیستند که همه چیز در حال نوعی صیروت یا شدنِ گذرا هستند. نظام فلسفی به‌مثابه استعاره‌ها یا چشم‌اندازهایی هستند، که نباید به‌خاطر صدق یا کذبشان مورد بررسی و تحقیق قرار بگیرند، زیرا «هیچ واقعیتی جز چشم‌اندازها» وجود ندارد، بلکه باید از نظر تبارشناختیِ عواملی که موجب پیدایش آنها می‌شوند — یعنی عوامل تاریخی، روان‌شناختی و فیزیولوژیک — مورد بررسی قرار بگیرند. این پدیده نیز همچون «خود عقلانی»، برای نیچه افسانه یا تخیلی بیش نیست.

تبارشناسی و قدرت حیاتی

اینک به پیگیری روند توسعه و بسطِ مضمونِ ضد شالوده‌گرایی از سوی پست‌مدرنیست‌ها می‌پردازیم، نخست بر دیدگاه میشل فوکو و بعد بر آراء ژاک دریدا تمرکز خواهیم نمود. ظاهراً پس از اطلاق عنوان «مربی پرورشی کوچک»^۲ غیرجدی از سوی فوکو به شاگرد سابق خود به‌دنبال «ساخت‌شکنی» کتاب «تاریخ دیوانگی» وی توسط دریدا، دوستی اندک میان این دو نفر از بین رفت. تفاوت‌های آنان تا حدودی ناشی از منابع متفاوت الهام‌بخش آنان است — نیچه الهام‌بخش فوکو و هایدگر الهام‌بخش دریدا. فوکو از جهات عدیده آراء خود را مدیون نیچه است: ابتدا این

۱. از کتاب تولد تئوژدی، به نقل از هابرماس (PDM) صفحه‌ی ۸۷.

عقیده‌ی «نام‌گرایانه» (اسمی‌گرا) که زبان آینه‌ای برای منعکس ساختن نظم عینی یا نظم شیء‌گونه و مبتنی بر اشیاء نیست، بلکه زبان در واقع نظم و ساختار را بر اشیاء، پدیده‌ها، ذوات، هویت‌ها و در یک کلام بر کل جهان تحمیل می‌کند. نیچه به این نکته پی برد که «چیزها فاقد جوهر یا ذات هستند، یا این‌که جوهر و ذات آنها تصنعی و ساختگی است»، به عبارت دیگر برای آنها جوهر و ذات دست‌وپا می‌شود.

دومین موردی که فوکو در آن وامدار نیچه است به روش‌شناسی یا متدولوژی «تبارشناسی» نیچه یعنی «شکلی از تاریخ» بازمی‌گردد که در قالب تبیین‌های قدرت دلایل موجهی برای تشریح «روند شکل‌گیری و تکوین دانش و گفتمان» ارائه می‌کند. لیکن رویکرد نیچه، به نظر فوکو چندان تاریخی نیست و به مفاهیم ظنی متافیزیکی نظیر «اراده‌ی معطوف به قدرت» یا خواست قدرت و سائق‌هایی متکی است که گمان می‌رود از سرشت پایدار انسانی سرچشمه می‌گیرند. در مقابل، روش تبارشناسی فوکو نوعی «بررسی و تحلیل بسیار دقیق، باریک‌بینانه، با شکیب و مستند درباره‌ی نظام‌های تابعیت، منقادسازی و انواع مختلف سلطه‌ها و شکل تبارز و نحوه‌ی حضور و ظهور آنها در صحنه‌ها و عرصه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی» محسوب می‌شود. بررسی و تحلیلی بدیع و بی‌نظیر درباره‌ی نظام‌های مطیع‌سازی و نظام‌های سلطه که در پزشکی، نظام‌های حقوقی و کیفری، سیستم زندان‌ها، اعمال جنسی و دیگر عرصه‌های حیات انسان‌ها معمول و مجری است. این نظام‌های مقهورسازی و سلطه فی‌الواقع داعیه‌هایی در برابر دانش و راه‌های مجاز و مشروع صحبت کردن، در برابر بسترهای مختلف گفتمانی، و در برابر تأثیرات و نتایج آنها محسوب می‌شوند.

در خصوص میزان گستردگی اندیشه‌ها و آراء فوکو و تأثیر و نفوذ وی به‌ویژه بر جامعه‌شناسی، که حداقل به اندازه‌ی تأثیر وی بر عرصه‌ی فلسفه عظیم بوده است، ذکر این نکته خالی از لطف نیست که زمانی هیچ دپارتمان

جامعه‌شناسی در دانشگاه‌های انگلیس پیدا نمی‌شد که در آن تصویری از فوکو با آن سر کاملاً تراشیده و عینک تیره‌ی اسپرت و مستطیلی، به دیوار قاب گرفته نشده باشد.

علاوه بر این به منظور درک بهتر روش تبارشناسی فوکو ابتدا باید نگاهی به رویکرد «دیرین‌شناسی» وی بیفکنیم. فوکو تحت تأثیر مکتب «ساختارگرایی» سال‌های پس از جنگ جهانی دوم، به این رویکرد اقبال جدی نشان داد و آن را به‌مثابه روشی بدیع و بکر و به‌مثابه روشی بدیل به جای رویکردهای سنتی انتخاب کرد. در این روش توجه عمده‌ی فوکو به «نشانه‌های رمزی دانش» و «گفتمان» در علوم انسانی است که از دوران رنسانس به بعد یکی پس از دیگری به شیوه‌ای منقطع، غیر منسجم و ناپیوسته سر بر آوردند. به اعتقاد وی در مقاطع زمانی معین می‌توان به‌گونه این داعیه‌های مربوط به دانش، آراء و عقاید و مباحثات پی برد. «رمزها» نیز به‌نوبه‌ی خود توسط «معرفت‌های پایه‌ای» رایج در هر عصر شکل می‌گیرند — یعنی توسط مجموعه‌ی کلی روابطی که... موجب وحدت و پیوند کاربست‌های گفتمانی‌ای می‌شوند که ظهور و پیدایی... علوم را سبب می‌گردند. از این رو علوم در عصر رنسانس تحت کنترل و اداره‌ی «معرفت پایه‌ای» شباهت و همانندی و تصویر جهان به‌مثابه نظام تناظرها و مطابقت‌ها که می‌بایست به‌وسیله‌ی دانشمند آشکار گردد، قرار داشت. در حالی که در عصر کلاسیک و باستان، «بازنمایی» و «علم رده‌بندی» به‌عنوان معرفت پایه‌ای کنترل‌کننده به‌شمار می‌رفتند. در علم رده‌بندی یا طبقه‌بندی موجودات، ایده‌ی محوری بر این فرض استوار بود که هر چیز زمانی قابل درک است که در نظام پیچیده‌ی سلسله‌مراتبی دنیا جایگاه معینی به آن اختصاص داده شود یا برای آن در نظر گرفته شود.

فوکو متوجه شد چیزی که جایش در این رویکرد «دیرین‌شناختی» خالی بود، عبارت است از «بررسی و ارزیابی دقیق و همه‌جانبه‌ی پدیده‌ای موسوم به «رژیم گفتمانی»، تأثیرات قدرت و ویژه‌ی بیان یا ارائه‌ی گزاره‌ها و

قضایا». به عبارت دیگر این که گفتمان‌ها را باید در ارتباط با کاربست‌های غیرگفتمانی و نظام‌های مطیع‌سازی درک نمود. بنابراین فوکو توجه عمده‌ی خود را معطوف «عصر قدرت‌های حیاتی» نمود که در اواخر قرن هجدهم با «انفجار و گسترش بی‌رویه‌ی انواع مختلف فنون و شیوه‌ها و ابزارهای انقیاد و تسلیم‌سازی جسم (بدن) و کنترل جمعیت و تکنولوژی یا فن‌آوری‌های سیاسی مختلف مربوط به جسم» به اوج خود رسیده بود. بنابراین، جریان مذکور به مثابه «ابزاری است برای دستیابی به حیات جسم و حیات گونه‌ها»، که باید گفتمان‌های پزشکی و روانکاوی حول جنسیت را که طی دو سده‌ی اخیر گسترش زیادی یافته‌اند، مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم. این امر که توسعه و گسترش دانش مستلزم وجود شرایط اجتماعی و سیاسی مناسبی است، نه یک ادعای معمولی و پیش پا افتاده است، و نه طرح دوباره‌ی بحث‌های قدیمی و کهنه‌ی مارکسیستی مبنی بر این که اشکال مسلط و رایج دانش، «ابزار ایدئولوژیکی» در دست نخبگان قدرت و طبقات حاکم یا مسلط به شمار می‌روند. زیرا نوع قدرت مورد نظر فوکو قدرتی است «بی‌شکل» و «استعاری» که از طریق «شریان‌های» جامعه پخش می‌شود، ولی بدون وجود اندام یا عضوی کنترل‌کننده. رابطه‌ی قدرت و دانش به‌طور تصادفی و اتفاقی ایجاد نشده است؛ این دو پدیده ابزار صرفی برای یکدیگر نیستند، بلکه به‌طور مستقیم هرکدام در اختیار دیگری است و همدیگر را شکل می‌دهند.

آنچه که سبب برتری و تفوق مذکور بر سایرین شده است، توضیحات مشروح، دقیق و جامع وی در باب رابطه و کارکرد «قدرت / دانش» — نظارت، مراقبت، نگاهداری، توقیف، حبس، تنبیه، انضباط، ممیزی، حضور و غیاب، آمارگیری و امثالهم — است. اما آنچه که مد نظر ماست، نتایج نسبی‌گرا و ضد کارکردگرایی است که وی از آنها استنباط می‌کند. در حالی که در نوشته‌های «دیرین‌شناختی» وی مقوله‌ی «حقیقت» در پیوند با «رمزهایی» که امکان تولید گزاره‌ها، قضایا و نظریات را فراهم می‌سازند،

امری نسبی به‌شمار می‌رود، سیستم‌فرایندهای منظم تولید آنها طی رابطه‌ای دوری با نظام‌های قدرت پیوند دارد. «حقیقت، قدرت بیرونی نیست»، بلکه «محصول موانع عدیده‌ای است»، و هر جامعه دارای مجموعه‌ها یا رژیم‌های حقیقت خاص خود است. از آنجا که تنها در ارتباط با چنین «رژیم‌هایی» است که گزاره‌ها و اظهارات یا قضایا را می‌توان حقیقی یا صادق دانست، و یا استدلال‌ها را معتبر تلقی نمود، لذا درخواست اعتبارنامه‌ی عقلانی خود این «رژیم‌ها» معنی ندارد. برای مثال نظریات روان‌شناختی که در «عصر قدرت حیاتی» به رشد و شکوفایی می‌رسند، با نظریاتی که در اعصار مختلف در فراز و نشیب یا دستخوش نوسان‌های عدیده‌ای بودند، نه‌تنها همسان و همگون نیستند، بلکه ناسازگار و بعضاً متضاد هم هستند.

نوشتن و تفاوت یا افتراق

شیوه‌ی جدی‌تر و خشن‌تر از روش فوکو برای حذف و از میان برداشتن بنیان‌گرایی این استدلال است که تفکر قابل تقلیل و فروکاستن به زبان است و خارج از زبان اساساً چیزی وجود ندارد، که با آن بتوانیم به گفته‌ها و اندیشه‌های مان مشروعیت ببخشیم. اگر در سطح ارزش ظاهری به قضیه نگاه کنیم، این در واقع موضع ژاک دریدا، مدیر بخش تحقیقات و پژوهش‌های مدرسه مطالعات عالی در پاریس است. به اعتقاد صریح دریدا «ما تنها در قالب نشانه‌ها و علایم می‌اندیشیم و هیچ چیز جز علایم و نشانه‌ها وجود ندارد.» همین اظهارات بود که «ژاک دو ریپر» [ژاک شالوه‌شکن، ژاک شکافنده، بنیان‌برانداز] را محبوب منتقدان ادبی رادیکال ساخت، ولی در مقابل در نظر بسیاری از فلاسفه‌ی حرفه‌ای از جمله فلاسفه‌ی اصحاب کمبریج که از قبول حمایت از دکترای افتخاری وی [دریدا] خودداری کردند، به‌عنوان آدم مسخره‌ی حقه‌بازی مطرح شد.

لیکن با توجه به ستایش و تعریف بیش از حدی که از صنعت اغراق [مبالغه] در فرانسه صورت می‌گیرد، موضع وی در مقایسه با آنچه دوستان و دشمنان تصور می‌کنند، چندان هم بدیع و تازه نیست.

هدف مورد توجه دریدا همانند هایدگر، «متافیزیک حضور» است: این ایده که هویت‌ها و مجموعه‌هایی وجود دارند که زمینه‌ها و مبانی اندیشه و زبان ما را می‌سازند لیکن از دیدگاه وی ارزیابی‌ها و تحلیل‌های فلاسفه‌ی آلمانی درباره‌ی هستی به‌ویژه «پویش» آنان برای یافتن کلمات و واژه‌های خاص که مستقیماً هستی را مخاطب قرار دهند، نیز به حوزه‌ی متافیزیک تعلق دارند. استراتژی دریدا حمله به نظریه‌ای آشنا درباره‌ی زبان است — یعنی نظریه‌ی واژه‌مداری یا واژه‌محوری که علاوه بر سایر گناهان خود «از تعیین... وجود... به‌مثابه... حضور حمایت می‌کند.» هم «واژه‌محوری» و هم «متافیزیک حضور» منعکس‌کننده‌ی «میل غیر قابل مهار» به‌سوی «مدلول استعلایی» به‌شمار می‌روند، میل به سمت چیزی مستقل از زبان که به‌مثابه لنگرگاه آن عمل نماید. هنگامی که دریدا به‌عنوان نخستین نمونه‌ی واژه‌محوری به این ایده استناد می‌کند که هر نشانه دالّ بر «تجربیات ذهنی» است که به‌نوبه‌ی خود... تشابه طبیعی چیزها را منعکس می‌سازند، روشن است که هدف وی همان هدف کواین، دیویدسن و سایر ناتورالیست‌ها است، یعنی این ایده که واژه‌ها با قرار گرفتن به‌جای هویت‌ها (تصاویر، حواس، یا هر چیز دیگر) مستقیماً به آگاهی اشاره‌ای دارند. وی به‌جای لاک یا فرگه می‌تواند به هوسرل بپردازد، ولی این یکی نیز دشمن مشابهی است که با سلاح‌های مشابهی مورد حمله قرار می‌گیرد.^۱

برای ارزیابی حمله‌ی دریدا باید این ادعای وی را مورد توجه قرار دهیم که تمام زبان‌ها گونه‌ای نگارش یا نوشتن هستند. این ادعای وی به

۱. در خصوص این تشابهات نک:

-S.C.Wheeler III, *Indereminacy of French...*

-R.Rorty, *Essays on Heidegger...*

معنی آن نیست که قلم و مرکب (جوهر) مقدم بر زبان گفتاری بوده و ماهیت زبان گفتاری را تعیین می‌کند. بلکه بیانگر «مفهوم تازه‌ای از نوشتن» است که عامل محرکه و موجدی آن این نکته است که تمام زبان‌ها واجد ویژگی‌های تعیین‌کننده‌ای هستند که نوشتن نیز از آن ویژگی‌ها برخوردار است... وقتی من «صحبت‌ها و حرف‌های خودم را می‌شنوم»، نوعی قرابت و مجاورت مطلق... صورت... و معنی را در ذهن خود تصور می‌کنم... واژه‌ها براساس معنی خود رنگ می‌گیرند، از آن الهام می‌گیرند، و به‌طور طبیعی و نه قراردادی با آن پیوند برقرار می‌کنند. در جمله‌ی «صحبت‌ها و حرف‌های خودم را می‌شنوم»، هیچ‌گونه دیدی در این خصوص ندارم که معنی واژه به کاربرد آن در سایر متون و به رابطه‌ی آن با سایر واژه‌ها بستگی دارد.

لیکن ما تمایلی به این قبیل توهّمات در خصوص نشانه‌ها و علائم نوشتاری نداریم. پیوند بین حرف «گ، ر، ب، ه» و حیوانات خانوادگی گربه‌سانان کاملاً قراردادی است نه طبیعی. علاوه بر این می‌دانیم که توالی، به‌جای نشانه‌ی دیگری قرار می‌گیرد، یعنی به‌جای واژه‌ی گربه. نشانه‌ها و علائم نوشتاری همچنین به نظام کلی و عام نشانه‌ها تعلق دارند و معنی آنها نیز به این امر بستگی دارد. به همین سیاق قابلیت فهم‌پذیری آنها نیز محدود به یا در گرو متن خاص نیست، زیرا متن یا بستری که این نشانه‌ها در آن خوانده می‌شوند، ممکن است کاملاً متفاوت از متن یا بستری باشد که در آن نوشته می‌شوند. بنابراین نشانه‌ها و علائم «قابل بازگویی» هستند، آنها را می‌توان در بسترهای مختلف و متفاوت تکرار، کشف و بازگو نمود و از حالت رمز درآورد. حرف دریدا این است که تمام این‌ها درست است، گرچه در خصوص واژه‌های گفتاری و در واقع نشانه‌های عمومی کمتر مصداق دارد. از این‌رو واژه‌ی نوشتاری (یا کلمات و عبارات نوشته شده و مکتوب) «نشانه‌ای از یک نشانه هستند، اما گفتن این نکته درباره‌ی تمام نشانه‌ها، کاملاً درست و صحیح خواهد بود».

قبل از پرداختن به این نکته که دریدا چگونه از این موضوع برای بی‌اعتبار ساختن «واژه محوری» و «متافیزیک حضور» استفاده می‌کند، توضیحی در خصوص ایده‌ای که به «ساخت‌شکنی» شهره شده است، ضروری به نظر می‌رسد. در بحث‌ها و تحلیل‌های خود دریدا هیچ‌گونه الگوی واحد یا مجموعه‌ی واحدی از اصول و قواعد عام ساخت‌شکنی از نوع مورد قبول منتقدان ادبی دیدگاه‌های وی وجود ندارد. البته شکل خاصی برای استدلال‌های وی وجود دارد. هدف، معمولاً داعیه‌ای است به این مضمون که مفهوم «الف» (مثلاً گفتار یا کلام) اساسی‌تر و پرت‌ر از مفهوم «ب» (مثلاً نوشتار) است. در آن صورت مقصد اصلی آن است که نشان دهیم «الف» در واقع تنها مشتق از مفهوم «ب» نیست، بلکه از مفهوم کلی‌تر و وسیع‌تری از «ب» نیز اشتقاق می‌شود. هم مفهوم «الف» و هم مفهوم «ب» به صورت نمونه‌ها یا مواردی از مفهوم وسیع‌تر و کلی‌تر «ب» درمی‌آیند. از این رو هم گفتار یا کلام و هم نوشتار موارد و نمونه‌هایی از «مفهوم گسترده‌تر و کلی‌تر نوشتار» هستند، و نتیجه‌ی انعکاس و بازتاب این نکته هستند که تمام نشانه‌ها و علایم واجد ویژگی‌ها و خصوصیات بارزی هستند که عمدتاً به نوشتار تعلق دارند تا به گفتار. مثال دیگر: صحبت معمولی، مشخصاً مرجح بر صحبت استعاری است، لیکن تفکر ساخت‌گشا نشان می‌دهد که هر دو نوع صحبت مواردی از مفهوم گسترده‌تر زبان خطایی و بلاغی محسوب می‌شوند. حتی صحبت «معمولی» یا عادی واجد ویژگی‌های برجسته‌ای است که غالباً در صحبت استعاری نیز به چشم می‌خورند. هنگامی که دریدا گفتمان فلسفی را «ژانر ادبی خاص می‌داند» و منکر تفاوت‌های آشکار بین کانت و وُردزورث، افلاطون و سوفوکل نیست، ولی تأکید دارد که حتا در افراد نخست این دو زوج (یعنی کانت و افلاطون) نیز می‌توان «تشکیلات بلاغی» و «مجموعه‌ای از منابع خاص» و... پیدا نمود. این نکته فی الواقع بیانگر سرشت یا ماهیت انسانی (یا متوجه عواطف انسانی) استدلال‌ها و مباحثات دریدا است. «جنبش‌های ساخت‌گشا

به ناپودی ساختارها از بیرون اقدام نمی‌کنند، بلکه از «درون» و با نشان دادن این‌که مؤلفی که مورد «الف» را بر مورد «ب» ترجیح می‌دهد، خود شخصاً کذب ادعای خویش را نشان می‌دهد»، کانت می‌خواهد استعاره را از نوشتار فلسفی دور سازد، اما برای بیان مطالب خود، از استعاره کمک می‌گیرد. افلاطون اهمیت نوشتار را در ارتباط با گفتار به حداقل ممکن تنزل می‌دهد، اما با تکیه‌ی اساسی بر نشانه‌ها و علایم نوشتاری از این امر عدول می‌کند.

نتایجی را که دریدا از ادعای خود مبنی بر این‌که تمام زبان‌ها «گونه‌ای از نوشتن» هستند، استنباط می‌کند، در بهترین وجه آن می‌توان از درون واژه‌ی ساختگی وی یعنی «افتراق» [یا وجه تمایز و نوعی تفاوت] بیرون کشید. وی این واژه را «جنبش یا حرکتی توصیف می‌کند که براساس آن، زبان... به لحاظ تاریخی به مثابه بافته‌ای از تفاوت‌ها، افتراق‌ها و تعلل‌ها در هم تنیده به وجود می‌آید». تعبیر مذکور یعنی واژه‌ی افتراق از روی معادل‌های فرانسه‌ی دو واژه‌ی "differ" به معنای فرق داشتن، تفاوت داشتن، و واژه‌ی "defer" به معنای تأخیر انداختن، درنگ کردن، تعلل ورزیدن، ساخته شده است، با این قصد که معانی هر دو واژه را با هم ترکیب و افاده نماید: الف) زبان ما «بافته‌ای از افتراق» هاست، از این نظر که معنی هر واژه تابع تفاوت‌ها و مغایرت‌های آن با واژه‌های دیگر است. هر واژه حامل «نشانه، اثر یا ردّی... از دیگر عناصر... نظام است». واژه‌ی «سرخ» نمی‌تواند بیانگر همان معنا یا مفهومی باشد که در نبودِ واژه‌ی «آبی» یا «نارنجی»، و امثالهم افاده خواهد کرد. ب) زبان به دو معنا بافته یا تنیده‌ای از «تعلل‌ها» محسوب می‌شود: نخست این‌که هر «چیزی» که توسط واژه‌ای دلالت شود، رسانده شود، به عبارت دیگر «مدلول» واژه‌ای محسوب شود، در عین حال در جایگاه «دال» نیز قرار دارد، زیرا خود این «چیز» نیز مستلزم تفسیر و به کار بسته شدن است. بنابراین معنی واژه به این «چیز» تقلیل و تعلل داده می‌شود، لذا نمی‌توان آن را برحسب این «چیز» شرح داد. دوم این‌که معنی

یک عبارت یا تعبیر در پاره‌ای موارد «همان اندازه به آینده... ربط دارد... که به... گذشته بازمی‌گردد». معنای غیرقابل تکرار یک عبارت به تعلل و تأخر برگزار می‌شود، از این جهت که درک آن همواره ما را به بسترها و موارد بیشتری از کاربردهای آن عبارت ارجاع می‌دهد.

نتیجه‌ی کلان این است که معنی نمی‌تواند چیزی «حاضر» و موجود برای آگاهی باشد، یعنی یک تصویر، مفهوم، یا هر چیزی که در معرض آشنایی مستقیم قرار داشته باشد. درک یک معنی به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر ما را به کل نظام معانی و به کاربردهای گذشته و حال یک واژه یا اصطلاح می‌کشاند، یعنی به مسایل و موضوعاتی که نمی‌توان آنها را برای گوینده حاضر و موجود دانست. بنابراین «بازی تفاوت‌ها» اجازه نمی‌دهد که «عنصر ساده‌ای... وجود داشته باشد که در خود و نسبت به خود حاضر باشد»، و بتوان آن را به عنوان معنی یک واژه مشخص ساخت. این پاسخ مناسبی نیست که نیت همراه ساختن یک واژه با یک تصویر یا هر چیز دیگر معنی این اصطلاح را تثبیت می‌سازد. زیرا نه تنها این معضل همچنان به قوت خود باقی می‌ماند که تصویر مذکور خود نوعی «دال» است که نیاز به تفسیر دارد، بلکه هیچ نیتی نه می‌تواند جایگاه این اصطلاح را در کل زبان تعیین کند، نه می‌تواند کاربرد آن را در بسترهای کاملاً متفاوت مشخص سازد.

ما نمی‌توانیم در جستجوی مبنایی برای زبان خود در ساختار دنیای واقعی باشیم، زیرا خود این جهان «محصول» تفاوت و افتراق‌ها است، از این جهت که ما تنها در متن زبان به... حیات یا وجود واقعی دسترسی داریم. این ادعا که «خارج از متن چیزی وجود ندارد»، به معنای آن نیست که تنها کلمات و واژه‌ها هستند که وجود دارند، بلکه تأکید بر آن است که این نظریه که «دنیای مستقل از نظام زبانی که چیزها در آن طبقه‌بندی و از هم متمایز می‌شوند، شبیه چیست؟» فاقد هرگونه مفهوم معنای دقیق است. این امر زیاد موجب نگرانی شالوده‌گرایان یا بنیان‌گرایان نمی‌شد، اگر

ساختارهای دائمی ذهن یا مغز، آن‌گونه که کلودلوی استروس، مردم‌شناس ساختگرا تصور می‌کرد، مانع رده‌بندی زبانی دنیای ما نمی‌شدند. لیکن «افتراق» جریانی است تاریخی؛ نظام تمایزات رایج ما «نه در آسمان‌ها ثبت می‌شود، نه در مغز»، بلکه به‌طور مداوم و مستمر جمع می‌شود و به پیش‌رانده می‌شود...^۱

علی‌رغم گرایش به مجسم ساختنِ «افتراق» به‌مثابه «قدرتی» که نظام‌های معانی ما را تولید می‌کند، تأکید دریدا مبنی بر این که «افتراق بر هیچ چیز حاکم نیست... و در هیچ جا قدرت یا اقتداری اعمال نمی‌کند»، یقیناً به منظور اعلانِ نزدیکی و مجاورتِ ساده‌ی زبان و تفکر است. زبان «چیزی غیرقابل پیش‌بینی است... بر زمینه‌ها و شالوده‌ها استوار نیست. زبان چیز معقول (یا غیر معقول) نیست. زبان، درست مثل زندگی ما وجود دارد، جاری و ساری است»^۲. این‌ها دقیقاً می‌توانست حرف‌های دریدا باشد، گرچه از آن ویتگنشتاین است که واقعاً توانست بر هرگونه اصرار مبنی بر مسلم گرفتنِ وجود قدرتی «ژرف» در پسِ کاربستِ زبانی ما غلبه کند. اگر از نظر دریدا «افتراق» چیزی است که باید در خصوص آن به کنجکاوی پرداخت یا درباره‌ی آن دچار شگفتی و تعجب شد، لیکن همان‌طور که هابرماس می‌گوید، در عمل قطعاً چنین نیست، زیرا وی به «عرفان و تصوف یهودی» و اعتقاد آن به «واقعه‌ی همواره به تأخیر افتاده‌ی وحی» نزدیک می‌شود، این بدان دلیل است که زندگی آن‌گونه که هست، «بدون چیزی پنهان»، امری شگفت و تعجب‌برانگیز است.

1. Quoted in Charles Spinoza/ Derrida & Heidegger ..., p. 284.

۲. در رابطه‌ی این دو متفکر نک:

- Wittgenstein, *On Certainty*, 559

-Henry Staten, *Wittgenstein & Derrida*

سقوط خود

پیش‌تر به پیوند گسترده‌ی بین ضدیتِ پست‌مدرنیسم با شالوده‌گرایی و شعار «توسط خود» اشاره کردم. سوژه‌ی عقلانیِ خوش‌بینیِ عصرِ روشنگری خیالی واهی خواهد بود در صورتی که گمان کنیم می‌تواند تمام پیش‌فرض‌ها را کنار گذاشته و واقعیتی عینی ارائه دهد که به اعتقادات و ارزش‌ها مشروعیت خواهد بخشید. با این حال شعار مذکور مرگ مخلوقی منفرد و واحد را اعلام نمی‌کند. تاکنون تصورات، مفاهیم، و اندیشه‌های بسیاری مدفون شده‌اند. حداقل باید سه مورد را از هم متمایز سازیم: «من می‌اندیشم، پس هستم» دکارتی، «فردگرایی»، و «اومانیزم». البته مفهوم «می‌اندیشم، پس هستم» و مفاهیم وابسته و مشابهی چون نفس بسیط یا خود محض هوسرل، از سوی مورس مرلوپوتی، هایدگر و دیگر پدیدارشناسان اگزیستانسیالیست مورد حمله قرار گرفتند. آگاهی نمی‌تواند به یک خودِ محصور و بسته، یا خودِ گسسته و متفرق از هم تعلق داشته باشد، بلکه وجهی از «هستی-در-جهان» ما، و وجهی از مشغله‌ی ظاهری و مجسم ما با جهان است. این حملات به گونه‌ای قابل پیش‌بینی ادامه یافته‌اند. از این‌رو برای دریدا مفهوم «من می‌اندیشم، پس هستم»، نمونه‌ی اعلای «متافیزیک حضور» به‌شمار می‌رود، زیرا در دیدگاه دکارت خودآگاهی عبارت است از «درک و دریافتِ خود در حضور» یا «دریافتِ خودِ حضوری». در آن مورد این یک اسطوره است: هر شخص مثل دیگران به یافته‌ای از تفاوت‌ها و تعلل‌ها تعلق دارد، و بنابراین نمی‌تواند نسبت به کاربستِ آگاهی (حتی آگاهی خودش) یا در پیوند با آن حضور داشته باشد.

برای اکثر پست‌مدرنیست‌ها منجمله دریدا، مفهوم «من می‌اندیشم، پس هستم» ارزش هدر دادن توان انتقادی را ندارد. هدف ارزشمندتر، فردگرایی است، یعنی این عقیده که افراد موتورهای اصلی تحول اجتماعی

هستند، و از این‌رو از اجزاء و عناصر مهم در «تصویر مشخصاً مدرن از خود مآلاً مستقل از... تاریخ» محسوب می‌شوند.^۱ اگر خودها یا ذوات تاریخ را می‌سازند، عکس آن صادق نیست، یعنی تاریخ سازنده‌ی خودها و ذوات مستقل فردی نیست. مارکس و نیچه الهام‌بخش انتقاداتی هستند که از این ایده به عمل آمده است. برای مثال فیلسوف مارکسیست لوئی آلتوسر (۱۹۱۸-۱۹۹۰) معتقد بود که تز محوری مارکس زمانی که «اومانیسم» دوران جوانی را پشت سر گذارده و آن را به بوته‌ی فراموشی سپرده بود، این بود که «سوژه‌ی انسانی... قلب تاریخ نیست... مگر در شناختِ نادرستِ وهمیِ خود یا من». در حقیقت مفهوم سوژه‌ی انسانی مستقل «ابداع» سرمایه‌داری بود. اگر بتوان افراد را متقاعد ساخت که این همان چیزی است که آنها بودند، کاملاً آماده‌ی «پذیرش تبعیت از دستگاه‌ها و ابزار ایدئولوژیکِ دولتی» خواهند بود.^۲ فوکو نیز به روشی کاملاً نیچه‌ای استدلال می‌کند که تاریخ توسط افراد ساخته نمی‌شود، زیرا آنچه که به عنوان تاریخ می‌شناسیم در واقع «تاریخ شیوه‌های متفاوتی است که... انسان‌ها براساس آنها تابع و مقید می‌شوند». به طور اخص، اعمال «قدرت حیاتی» یا زیست قدرت مستلزم وجودِ نوعی تمایل شدید برای «تقسیم‌بندی کاربست‌ها و اعمالی» است که افراد را به دیوانه و سالم، منحرف و معمولی تفکیک می‌کنند. این موارد همواره با نوعی وسواس بابت کاوش در درون افراد — برای مثال از طریق «اعتراف» گرفتن — ما را ترغیب می‌کند تا خودمان را «ذواتی» منحصر به فرد، بی‌نظیر، جالب، و قلمروهای کوچک خصوصی و مستقلی بدانیم که از یکدیگر تفکیک و مجزا شده‌ایم.

این همان هدفِ مربوطه‌ی سوم است که موجب برانگیخته شدن خشم و غضب مالیخولیاگونه‌ی پست‌مدرنیستی شده است. از جمله اظهارنظر

1. James C. Edwards, *The Authority of Language*, p. 57.

2. Quoted in Richard Kearney, *Modern Movements in Europe Philosophy*, p. 305.

مشهور فوکو مبنی بر این که «انسان ابداع تازه‌ای است که به راحتی می‌توان آن را همچون صورتی که روی شن‌های ساحل دریا ترسیم شده است، محو و زائل نمود». من نیز به تبعیت از هایدگر آن را «اومانیزم» می‌خوانم: یعنی این عقیده که انسان‌ها منابع نسبتاً مستقل معنی، درک، و فهم‌پذیری هستند، یا می‌توانند باشند. این ایده قبلاً از سوی ساختارگرایان فرانسوی مورد وحشیانه‌ترین حملات قرار گرفت و کاملاً لگدمال شد. به اعتقاد آنان «این نه انسان‌ها، بلکه ساختارها هستند که نقش تعیین‌کننده و قاطعی دارند! انسان هیچ نیست!» این عبارات شعار آنان در سال‌های دهه‌ی ۱۹۵۰ بود.^۱ از این رو به زعم کلود لوی استروس، ما با صرفِ نفی «من می‌اندیشم، پس هستم» از روح دکارتی رهایی نمی‌یابیم. این روح همچنان زنده و پابرجا می‌ماند، در صورتی که «خود» یا «من» — حتا زمانی که پدیده‌ای اجتماعی و متجسم تلقی شود — به‌طور بالقوه مستقل از «رمزهایی» دانسته شود که ساختار اندیشه را شکل می‌دهند.^۲ از این رو کینه و عداوت وی با فلسفه اگزیستانسیالیسم یا اصالت وجود به این توهم رمانتیک می‌انجامد که فرد در صورتی که به اندازه‌ی کافی اصیل و معتبر باشد می‌تواند از ساختارهای عمومی معنی و ارزشی که به ارث می‌برد رهایی یافته و از آنها فراتر رود.

این انتقادات به یک اندازه هم علیه هایدگر صورت گرفته و هم علیه سارتر، لیکن همان‌طور که پیش‌تر دیدیم خودِ هایدگر نیز علیه جنبه‌های امانیستی مواضع اولیه‌ی خود جبهه‌گیری کرد. در آثار و مکتوباتِ پسین وی، دیگر «انسان»، آن وجودِ حضوری [دازین] پرومته‌ای «هستی و زمان» [کتاب هایدگر] نیست، بلکه بیشتر نوعی گیرنده یا دریافت‌کننده‌ی منفعل و بی‌اراده‌ی جهان آن‌گونه که هستی تصمیم به آشکار ساختن آن می‌گیرد، است. به‌طور اخص هر شخص به زبانی تعلق دارد که به آن زبان تکلم

1. Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, p. 105.

2. See Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Vol. I.

می‌کند. در واقع درست‌تر آن است که بگوییم «زبان با انسان تکلم می‌کند» تا این که بگوییم انسان با زبان تکلم می‌کند. عبارت نخست بهتر این معنا و مفهوم را می‌رساند که زبان «صرفاً در کار ساختنِ فعالیت کلامی ما یا تحت فرمان آن نیست». برعکس این زبان است که ما با آن به عصر معینی «فرستاده» می‌شویم که فعالیت‌های کلامی و فکری ما را دیکته می‌کند. این مضمون، که در اندیشه‌های لوی استروس و هایدگر مشترک است، بیانگر این نکته است که استقلال «خود» یا «من» با این تفکر که ما مخلوقاتِ آفریده‌ی زبان هستیم، یعنی مضمونی که پست‌مدرنیست‌ها آن را تداوم بخشیده‌اند، در حال نابودی و از بین رفتن است.

زمانی که رولان بارت منتقد ادبی «مرگ مؤلف» را اعلان کرد، این کار را به این دلیل انجام داد که نوعی «بازی رمزها» را بین مؤلف و خواننده وارد سازد، به گونه‌ای که مؤلف نتواند کنترل یا نظارتی بر تفسیر و تأویل خواننده‌ی متن داشته باشد.^۱ بدتر این که مؤلف حق ندارد در خصوص معنی متن تصمیم بگیرد؛ زیرا این کار وظیفه‌ی رمزهایی است که متن براساس آنها بنا شده است. دریدا موضوع را دنبال می‌کند. خود یا سوژه در قالب کارکرد یا به عنوان «وظیفه» یا «تابعی» از «زبان» ثبت می‌شود، نقش می‌بندد، من تنها از طریق صحبت کردن و تکلم است که اصولاً می‌توانم یک «خود» به حساب آیم، و این به معنای «تطبیق دادن کلام و گفتارم... با نظام... زبان به مثابه نظام تفاوت‌ها و افتراق‌ها، و تطبیق دادن گفتارم با جنبش غالب افتراق‌هاست». این نکته بیانگر آن است که هیچ سوژه‌ای، به معنای مخلوقی که «عامل»، واسطه، مؤلف، و صاحبِ زبان است وجود خارجی ندارد. نتیجه این خواهد شد که سوژه‌ی عقلانیِ رؤیاهای عصر روشنگری، توهمی بیش نیست و نخواهد بود. زیرا چنین سوژه‌ای برای کنار زدن رگه‌های تعصب و برجای گزاردن افکار سالم، باید خود را عقب

1. See Roland Barthes, S/Z.

کشیده، آنگاه کاملاً زبان را در اختیار خود بگیرد، زیرا مناسب‌ترین ابزار برای تحقیقات بکر و بدیع وی خواهد بود. لیکن اگر تمام انسان‌ها در زبان «ثبت» می‌شوند، در آن «نقش» می‌گیرند، یا با زبان «تکلم» می‌شوند، در آن صورت این دقیقاً همان چیزی است که احدی قادر به انجام آن نیست.

آزادی و بیگانگی

علی‌رغم انتقادات مشابه و موازی آنان از دیدگاه‌های سنتی، «جدلیات» فلاسفه‌ی انگلیسی زبان نظیر کواین «فاقد لحن مکاشفه‌ای» کسانی است که به تعبیر رورتی «در تلقی متافیزیک غربی به عنوان جریان‌ی فراگیر و جامع» با هایدگر و دریدا مشترک هستند.^۱ این لحن بیانگر این احساس است که متافیزیک همان اندازه که نوعی خبط یا انحراف فکری است، به همان اندازه نیز خبط و انحراف اخلاقی محسوب می‌شود. «اخلاقی» واژه‌ای نیست که هایدگر و پست‌مدرنیست‌ها عاشق و شیفته‌ی آن باشند، و آدم به‌راستی متحیر می‌ماند که این بت‌شکنان با چه حقی توانستند در بحث‌های اخلاقی، یا گرفتن نتایج اخلاقی و دادن صبغه‌های اخلاقی به مباحثات خود تا این اندازه افراط و زیاده‌روی یا سخاوت و گشاده‌دستی به خرج دهند.

در بدو امر این نظر وجود دارد که متافیزیک به تحمیل موانعی کمک کرده است که با مرگ آن می‌توانیم امیدوار باشیم که از آن رهایی پیدا کنیم. ابتدا «اقتداری» را در نظر بگیرید که علوم در دوران «مدرنیته» از آن بهره‌مند بودند. برای لیوتار زمانی این اقتدار ارزیابی می‌شود و قدر و قیمت آن به‌درستی معلوم می‌گردد که این علوم به‌مثابه «بازی‌های» متعددی در نظر گرفته شوند که «قواعد» این بازی‌ها به نوع خاصی از دانش اختصاص

1. Rorty, *Essays on Heidegger* ..., p. 110.

-Cooper, *Analytical & Continental Philosophy*.

داشته باشند؛ به عبارت روشن‌تر هر نوع خاصی از دانش دارای قواعد بازی خاصی برای خود باشد، و علوم هرگونه ادعا در خصوص «مشروعیت بخشیدن» به دیگر گفتمان‌ها را کنار بگذارند. در این میان درک و شناخت این مدعا که «دانش علمی صرفاً چیزی است که برای پذیرفته شدن در محفل اجتماعی مخاطبان فرد شناسنده یا داننده رخ می‌دهد»، مؤید نکته‌ی فوق است. به گفته‌ی رورتی حتا پیشرفت و مؤثر بودن یا کارآیی علوم نیز در گرو اعتراف به این نکته است: «تنها مفهوم یا معنایی که علم در آن نمونه‌ای شایان ذکر و والا به‌شمار می‌رود این است که علم الگوی وحدت و همبستگی انسانی، الگوی مباحثه و منازعه باز و آزاد به‌شمار می‌رود نه الگوی واقعیتی عینی».^۱ در مرحله‌ی دوم کسانی چون ژان بودریار — که به اعتقاد نشریه‌ی گاردین موضوع و محور بحث‌های داغ محافل روشنفکری نیویورک در دهه‌ی ۱۹۸۰ بود — وجود دارند که به عقیده‌ی آنان با نابودی و مرگ متافیزیک و «از بین رفتن تمام مأخذ مراجعی»، فرهنگ ما احساس می‌کند که آزاد است تا در قالبی «فراواقعی» یا «صورتی خیالی و وهمی» به رشد و شکوفایی برسد. این‌ها پدیده‌هایی هستند که حتا وانمود نمی‌کنند که مشابه یا متناظر با چیزی هستند، بلکه «حاصل‌الگوهای هستند... فاقد خاستگاه و زادگاه». زمانی که حقیقت، ارجاع و علل عینی، دیگر وجود خارجی نداشته باشند، در آن صورت حداقل از قید تعهد به «تظاهر»، «ریا» و «تصنع» آزاد هستیم.^۲

و بالاخره تا حدودی ملایم‌تر امیدهای فوکو و دریدا است برای آزادی «صداها» مختلف — صدای دیوانگان، بزهکاران و امثالهم — که از عصر روشنگری به این طرف «مستثنی»، «محروم»، و «مطرود» شده‌اند. از نظر فوکو، این گروه‌ها طی دو مرحله یا از دو نظر اسیر دست عصر روشنگری هستند و از آن رنج می‌برند: اولاً عصر روشنگری با وسواس بیش از حد

1. Rorthy, *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 39.

2. Jean Baudrillard, *Selected Writings*, pp. 166 ff.

خود بابت تقسیم‌بندی، تفکیک، منزوی ساختن و دور نگهداشتن این گروه‌ها، آنان را به صورت گروه‌هایی آماده برای پیاده کردن رفتاری خاص درآورد، و از این طریق موجبات «طرد» و دور ساختن آنان از جامعه را فراهم آورد. در مرحله‌ی دوم برای آنان ویژگی‌های ضد عقلانی در نظر گرفته می‌شود، رفتارشان مغایر و معاند با عقل توصیف می‌شود — هیجان، خشونت، وحشیگری و امثالهم — به طوری که قوه به فعل تبدیل می‌شود و صدای آنان خفه و سرکوب می‌شود. دریدا بیش از همه به ویژه نگران حاشیه‌ای شدن یا به حاشیه رانده شدن زنان است. «نرینه محوری و واژه محوری از هم جدایی ناپذیرند»، به گونه‌ای که وی به فکر جعل واژه‌ی ترکیبی جدیدی مرکب از این دو اصطلاح افتاد: «نرواژه محوری» که بیانگر پیوند و رابطه‌ی نزدیک و تنگاتنگ میان آن دو است. علل و دلایل این وحدت مورد توجه شمار زیادی از نویسندگان فمینیست قرار گرفته است که معتقدند تقسیم‌بندی‌های صریح در متافیزیک — عقل در برابر احساس، ذهنی در برابر عینی، روحی در برابر جسمی و غیره — که دریدا قصد ساخت‌گشایی و شالوده‌شکنی آنها را دارد، امتیازات خاص یا حق طبیعی ذهن مذکر محسوب می‌شوند. این نویسندگان همچنین طرفدار این نظراند که خود یا سوژه‌ی عقلانی، که در تفکر متافیزیکی نقش تعیین‌کننده و جایگاه مهمی دارد، از «ماهیت و سرشتی نرینه» برخوردار است، یعنی «رجولیت تند و تیز» هوش یا ذکاوتی که در تمام چیزها رسوخ می‌کند.

شاید مهم‌تر و جالب‌تر از این تمایلات آزادی‌خواهانه، اقدام هایدگر در نشان دادن دغدغه‌ی متافیزیک نسبت به مسئله‌ی «بیگانه‌شدگی» یا غربت و آوارگی است که می‌رود تا به سرنوشت یا مقصد نهایی جهان تبدیل شود. موتور محرکه‌ی این غربت و آوارگی، تکنولوژی است، که به لحاظ ماهوی و در جوهره‌ی خود، فعالیتی عملی محسوب نمی‌شود، بلکه راه آشکار ساختن جهان است. «اکنون زمین خود را به صورت ناحیه‌ای معدنی می‌نمایاند، و خاک به مثابه ذخیره‌ای معدنی خود را آشکار می‌سازد». در

واقع همه چیز به صورت «ذخیره و اندوخته‌ای پایدار» یا به مثابه وجود مستمر و بقای همیشگی تلقی می‌شود که باید مورد استفاده و بهره‌برداری قرار بگیرد، آماده و مهیا شود، و «مورد چالش» قرار بگیرد. این شیوه‌ی آشکارسازی، نقطه‌ی اوج و ذروه‌ی اعلای متافیزیک است که همواره هستی را به مثابه علتی «سازنده» یا «خلاقه» تفسیر کرده است. هرگاه این ایده دستخوش چرخشی «ذهن‌گرایانه» شود به طوری که «انسان» زمینه و بنیان تمام چیزها شود، در آن صورت دنیا به مثابه کالایی انسانی تلقی می‌شود.

آنچه این شیوه‌ی آشکارسازی را «مهیّب» جلوه‌گر می‌سازد، این نیست که این شیوه غلط یا کاذب است؛ چیزها واقعاً می‌توانند به عنوان تجهیزاتی «نمایان شوند» که باید مورد بهره‌برداری و استفاده قرار بگیرند. نخست به این دلیل مهیب و هیولا می‌نماید که «مانع بروز هرگونه امکان دیگری برای آشکارسازی می‌گردد»، تا حدی که مثلاً یک روش زیبایی‌شناسی نیز قادر به این کار نیست. از آنجا که نگرش کاربردی و پراگماتیک به محیط در نظر افراد عملگرا و حساس خیلی راحت به عنوان تنها نگرش معقول جلوه‌گر می‌شود، لذا حتا زیبایی‌شناسان افراطی نیز پاره‌ای اوقات باید چیزها را با نگاهی دنیوی‌تر بنگرند. دلیل دوم این است که این شیوه جسارت‌آمیزترین شکل آشکارسازی است: دل‌کندن از تمایل به «ابقay وجودها» و حرکت به سمت ایجاد این امکان که آنها [وجودها] بتوانند ماهیت حقیقی و راستین خود را نشان دهند و آشکار سازند، به جای آن که آنها را در جهت منافع و اهداف خود بسیج نماییم. «با تلقی از انسان به عنوان صاحب وجودها»، تکنولوژی رابطه‌ی نزدیک و عمیق انسان با جهان به مثابه «شبان هستی» را ریشه‌کن می‌کند. البته نکته‌ی تناقض‌آمیز اینجاست که با این تلقی که وجود جهان تنها «برای ما» است، فی‌الواقع در مقام استثمارگر و نه همراه و همدل به معارضة و مقابله با آن برخاسته‌ایم. «رود راین به مثابه چیزی تحت فرمان ما نمود پیدا می‌کند... منبع تأمین‌کننده‌ی نیروی آب و مایه‌ی

حیات»، لیکن اکنون این رود دیگر تنها از خاک یک سرزمین بومی که زمانی مردم هویت خود را در گرو آن می‌دانستند، نمی‌گذرد (جای تعجب نیست که نوشته‌های هایدگر الهام‌بخش بسیاری از متفکران طرفدار محیط زیست و فلاسفه‌ی طرفدار زیست‌بوم گردید).^۱

و سرانجام تکنولوژی به‌عنوان نقطه‌ی اوج متافیزیک، به این دلیل مهیب و هولناک می‌نماید که به تمام چیزها و امور زندگی ما سرایت می‌کند، همه‌ی پدیده‌ها را در سیطره‌ی خود می‌گیرد و همه چیز را آلوده و ملوث می‌سازد و از همه مهمتر عرصه‌ی زبان را چنان در چنبره‌ی خود می‌گیرد که آن را از ماهیت حقیقی تهی می‌سازد، و کارکرد ارتباطی و نقش آن در مفاهیمی انسانی و ایجاد ارتباط بین‌الذهانی را به حداقل ممکن رسانده و در نهایت آن را به ابزاری تبلیغاتی و ایدئولوژیک در خدمت نظام حاکم و تثبیت‌گر وضع موجود تبدیل می‌کند. «زبان هم منزلگه و سرای هستی است و هم خانه‌ی انسان‌هاست»: «مکانی» که هستی در آن محرم ما می‌شود، با ما صمیمی می‌شود، و ارتباط و قرابت بسیار نزدیکی با ما برقرار می‌سازد، و ما نیز متقابلاً با پذیرفتن این قرابت، صمیمیت و حریمیت از جان و دل، انسانیت خود را متحقق می‌سازیم. همان‌طور که وقتی از دیدگاهی ابزاری به قضیه نگاه نکنیم منزلگه یا سرای، خانه نیست — به معنای ساختمانی بنا شده از گچ، آجر، سیمان، آهن و دیگر مصالح، که در آن سرمایه‌گذاری می‌کنیم، به تزیینات درونی و نمای بیرونی آن می‌پردازیم، شب و روز خود را در آن سپری می‌کنیم، یا البسه و اسباب و اثاثیه‌ی خود را در آن جای می‌دهیم — به همین قیاس مجموعه‌ای از علایم و نشانه‌ها نیز وقتی صرفاً به‌مثابه مجموعه‌ای از ابزار در نظر گرفته شود، نمی‌تواند زبان حقیقی محسوب شود. لذا این‌گونه برخورد با آن به معنای آوارگی و بی‌خانمان شدن هست، به معنای دور ساختن زبان‌مان از خودمان است — یعنی

1. See M.E.Zimmerman, *Heideggers, s Confrontation With Modernity*.

برخورد با (و تلقی از) زبان به مثابه چیزی که باید آن را بررسی کنیم، مورد استفاده‌ی ما قرار بگیرد، تحت اختیار و کنترل ما باشد، و هر موقع و هرگونه که خواستیم از آن استفاده کنیم؛ در حالی که باید آن را تعیین‌کننده و هستی‌بخش خود بدانیم، و هستی خود را در گرو آن بدانیم. مخالفت دریدا با این نظر که «ما صاحب زبانی هستیم که با آن تکلم می‌کنیم، به آن خو کرده‌ایم، با آن به سر می‌بریم و در آن ساکن هستیم» نیز بیانگر همین نکته است. این نکته همچنین عقیده‌ی منتقدانِ رمانتیک عصر روشنگری نظیر «هردر» نیز بود، که به زعم آنان بدترین وجه «عقلِ معطوف به سوژه» این ادعا بود که زبانی که ما در آن ساکن هستیم، چیزی است که می‌توانیم از آن بازگردیم و به ارزیابی و بررسی آن بنشینیم. در واقع به یک معنا باید مالک و صاحب زبان خود باشیم؛ ولی این امر منوط به یا به معنای سلطه بر طبیعت و ابزار به کمک تکنولوژی نیست. بلکه این تملک یا تسلط بر زبان از نوعی است که ویتگنشتاین مطرح می‌کند: «سلطه و مهارت یا مالکیتی مشابه با آنِ ورزشکاران و پیشه‌وران...، نوعی سلطه بر نفسِ موهبتی و بی‌نقص که ایفای قوه یا امکانِ مشخصاً انسانی را عهده‌دار است.»^۱

در پایان کلام ظاهراً به نظر می‌رسد که نوعی طنز یا تمسخر دوگانه سر برآورده است. یکی از بن‌مایه‌ها و مضامین اصلی فلسفه تلاش برای مقابله با معضل بیگانگی یا بی‌خانمانی است، ارائه‌ی ارزیابی‌هایی درباره‌ی جهان، که بتواند جایگاهی برای ما در آن پیدا کند، ولی نه به بهای انکارِ یگانگی یا بی‌همتایی ما. در آن صورت آیا این مسخره نیست که برخی از برجسته‌ترین متفکران قرن بیستم، فلسفه یا حداقل متافیزیک را به ایجاد حس بیگانگی در ما متهم سازند؟ مسخره یا غیر مسخره، این اتهامی است که ما غالباً در اشکال مختلف با آن مواجه شده‌ایم؛ برای مثال در اقدام غزالی فیلسوف و متفکر بزرگ مسلمان ایرانی برای نشان دادن «ناسازگاری‌های

فلاسفه» در کتابی تحت همین عنوان.^۱ به نظر من نزاع بر سر کلمه‌ی فلسفه بیهوده و هدر دادن نیرو است. این نکته حائز اهمیت چندانی نیست که آیا از زبان هایدگر «پایان فلسفه» را اعلان کنیم، یا به زبان ویتگنشتاین فلسفه را درمان و راه علاج مرضی بدانیم که خود فلسفه علت موجودی آن است. آنچه حائز اعتبار و اهمیت است؛ ارزیابی و برآورد دقیق از این احساس همیشگی است که نوع خاصی از پژوهش عقلانی، هرچقدر هم که انگیزه‌های آن والا باشد، نهایتاً باید رابطه‌ی ما با جهان را دگرگون و کژدیسه سازد و با این کار ما را در مقابل آن (جهان) قرار دهد.

گفتم «احساس همیشگی»، و تمسخر دوم شاید در همین جاست. بعضی اوقات گفته می‌شود (و بارها نیز تکرار شده است) که فلسفه طی ۲۵۰۰ سال «پیشرفت» نکرده است. اگر این حرف به معنای آن باشد که بحث‌ها و استدلال‌های نادرست هنوز ریشه‌کن نشده‌اند، در آن صورت حرفی است کاملاً غلط و بی اعتبار. ولی عقلایی این است که در خصوص نزدیکی و قرابت میان نظر هایدگر راجع به جایگاه ما در جهان، عناد وی با نظریه و فراخوان وی بابت «دقت و سختگیری در تدبر، تفکر، دقت در گفتار، صرفه‌جویی در کلام یا ممسک بودن در استفاده از کلمات و کاربرد واژه‌ها»، و سخنان حکمای عهد باستان — برای مثال بودا و لائوتسو — که تاریخ انسان عملاً با آنها شروع شده است، به تفکر و تأمل جدی پردازیم. بدین ترتیب اگر حرف هایدگر درست باشد و ما بایستی «کلمات کهن» را بشنویم، در آن صورت بازگشت به همان نقطه‌ای که ابتدا به ساکن از آن شروع کرده بودیم، بهای چندان زیادی نیست.

۱. منظور نویسنده کتاب *تَهافت الفلاسفه* اثر ابو حامد غزالی است، که به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده است:

-Ghazali, Abu Hamid, Al-, *Tahāfut Al-Falāsifah (Incoherence of the Philosophers)* trans. S.A.Kamali (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963).

منابع فارسی

- آیتی، عبدالمحمد، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، (ترجمه)
ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطا و رنسانس، (تألیف)
بابایی، پرویز، از سقراط تا سارتر، (ترجمه)
بابایی، پرویز، مسائل تاریخ فلسفه، (ترجمه)
خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، (تألیف)
خراسانی، شرف‌الدین، از پروتو تا هگل، (تألیف)
خراسانی، شرف‌الدین، فیلسوفان معاصر اروپایی، (ضمیمه‌ی ترجمه)
داوودی، علیمراد، تاریخ فلسفه یونان و روم، (ترجمه)
دریابندری، نجف، تاریخ فلسفه‌ی غرب، (ترجمه)
زریاب خویی، عباس، تاریخ فلسفه‌ی ویل دورانت، (ترجمه)
فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، (تألیف)
فولادوند، عزت‌الله، فیلسوفان بزرگ، (ترجمه)
مجتبوی، سید جلال‌الدین، تاریخ فلسفه، یونان و روم، (ترجمه)
مجتهدی، کریم، فلسفه در قرون وسطا، (مجموعه مقالات)
محمود عبادیان، حسن قاضی مرادی، رساله‌ی دکترای مارکس
نوذری، حسینعلی، پست مدرنیته و پست مدرنیسم
نوذری، حسینعلی، مکتب فرانکفورت و نظریه انتقادی
نیکفر، محمدرضا، ۵ مقاله درباره هایدگر، (نگاه نو)
نیکفر، محمدرضا، اندیشیدن فرافتن است، (نگاه نو)

منابع انگلیسی

1. Dictionary of Philosophy, Edited by Antony Flew. Mackmillan press, 1984.
2. Dictionary of Philosophy, Edited by Dagobert D.Bunes, peter owen, London, 1979.
3. Dictionary of Philosophy, Edited by M.Rosental and P.Yodin, progress publishers, 1967.
4. George Novack, *Empiricism and its evolution*.
5. George Novack, *The Origins of Materialism*.
6. George Thomson, *The First Philosophers*

نمایه

آرنولد روگه، ۵۹۹، ۶۰۲، ۶۰۵	آ
آریستیوس، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۹۷	آبلار، ۲۷۷
آریوس اسکندرانی، ۲۷۳	آبه لار، ۲۹۴، ۲۹۵
آسکرا، ۲۰	آتلانتیس نوین، ۳۳۷
آسه سیلاتوس، ۲۲۴	آتمن، ۲۶۳
آسیا، ۷۳، ۲۸۰، ۳۰۱، ۳۱۷، ۵۷۶	آتن، ۱۹، ۵۹، ۶۳، ۷۱ تا ۷۳، ۷۸، ۸۱
۶۰۵، ۶۱۵، ۶۲۹	۹۳، ۹۸، ۱۰۸ تا ۱۱۰، ۱۱۶ تا ۱۱۸
آسیای صغیر، ۲۴، ۷۱، ۷۳، ۷۸، ۱۱۴	۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۱
۱۴۹، ۲۰۸، ۲۷۹	۱۴۴، ۱۴۶ تا ۱۵۰، ۱۷۰، ۱۷۹ تا
آفریقا، ۸۵، ۵۷۶	۱۸۱، ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۱۰
آکراگاس، ۶۶، ۷۰	۲۱۶، ۲۳۵، ۲۴۸، ۵۷۱، ۵۷۸
آگوستین قدیس، ۲۶۶، ۲۷۴، ۲۸۲	آخیلوس، ۶۵، ۹۸، ۱۴۷، ۱۴۸
۲۸۹، ۲۹۴، ۲۹۶	آدامز، ۴۶۴
آلبرت کبیر، ۲۸۵، ۲۹۶، ۳۰۴	آدم اسمیت، ۶۰۶، ۶۰۹، ۶۲۷
آلینوس، ۲۵۶	آدم، ۲۹۳
آلکیادس، ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۴۹	آدورنو، ۷۱۹، ۷۲۲، ۷۲۷ تا ۷۳۶
۱۵۱	آدیانتوس، ۱۵۱
آلساندر پوپ، ۴۶۶	آرام اهل مدینه ی فاضله، ۳۰۱
آلکمایون، ۱۰۰	آرخیوس، ۴۸
آلمان، ۲۸۹، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۴۸، ۴۱۶	آرکسیلاتوس، ۲۲۲، ۲۲۳
۴۲۳، ۵۱۰ تا ۵۱۴، ۵۱۷، ۵۳۲، ۵۴۰	آرنولد، ۳۷۱

الف	۵۴۱، ۵۴۳، ۵۷۳، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۹۰
ابله خانواده، ۶۹۲	۵۹۱، ۵۹۵، ۵۹۶، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۵
ابن خلدون، ۲۴۱	۶۰۷، ۶۲۱، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۵۳، ۶۶۱
ابن رشد، ۲۸۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹	۶۶۳، ۶۷۰، ۶۹۴، ۷۰۵، ۷۲۱، ۷۲۲
۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵	۷۴۰، ۷۴۳ تا ۷۴۵، ۷۴۷، ۷۶۰، ۷۶۲
ابن سینا، ۲۸۵، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۲	۷۶۴، ۷۶۵، ۷۷۱
ابن سینا و جبهه‌ی چپ ارسطویی، ۷۶۵	آمستردام، ۴۱۳
ابن میمون، ۲۸۵، ۳۰۲	آمونیاک ساکاس، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۷۱
ابولیدس، ۱۳۹	۲۷۴
اپیدمیکز، ۱۰۴	آمه‌سیدموس، ۲۲۴
اپیکتوس، ۲۱۰، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷	آمینتاس، ۱۸۰
۲۲۰، ۲۵۴، ۲۵۶، ۵۶۷	آمیناس، ۶۱
اپیکور، ۸۹، ۹۲، ۹۵، ۹۶ تا ۱۹۷	آناکساگوراس، ۲۳، ۶۶، ۷۱ تا ۷۸، ۸۰
۲۰۹، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۶ تا ۲۲۸، ۲۳۱	۸۲، ۸۷، ۱۲۳، ۱۴۷، ۱۴۸، ۳۲۸، ۳۳۳
تا ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۴۲، ۲۴۶، ۳۲۲، ۳۲۸	آناکسیمندر، ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵
۳۳۶، ۴۰۰ تا ۴۰۳	۳۶، ۴۰، ۸۰
اتحاد شوروی، ۶۰۸، ۶۹۲، ۶۹۳	آناکسیمنس، ۲۳، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹
اتین ژیلسون، ۳۵۱	۴۰، ۵۲
اتی‌ین کندیاک، ۴۵۲	آتون آرنولد، ۳۹۲
احیاء یزرک، ۳۳۲	آتونئوس پیوس، ۲۶۹
اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور، ۹۵	آنتیس تنس، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳
ادبیات چیست؟، ۶۹۱	۲۱۲
ادینبورو، ۴۷۵	آنتیفون، ۵۹، ۱۱۹
اراده‌ی معطوف به قدرت، ۶۶۰، ۷۹۹	آنسلم، ۲۸۶، ۲۹۴، ۲۹۶، ۳۷۱، ۴۹۹
۸۰۰	۵۲۷
اراسموس روتردامی، ۳۱۲	آنسلم کانتربورری، ۲۸۶، ۲۹۴
اربوس، ۲۱	آوناریوس، ۶۳۸، ۶۴۱
ارسطو، ۲۹ تا ۳۳، ۳۸، ۳۹، ۴۶، ۵۸	آیر، ۷۱۴، ۷۱۸
۷۰، ۷۴، ۸۱، ۸۹، ۹۲، ۹۳، ۱۱۱، ۱۲۰	آبدرا، ۷۹

استاگیرا، ۱۸۰، ۱۹۲	۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۸۰ تا ۱۹۷، ۲۰۶
استالین، ۷۴۴ تا ۷۴۶	۲۱۱، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۵۶، ۲۷۷، ۲۸۴
استراسبورگ، ۳۲۰	۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۶ تا ۳۰۵، ۳۱۰، ۳۱۴
استرالیا، ۷۱۸	۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۶
استروس، لوی، ۸۰۹، ۸۱۲، ۸۱۳	۳۴۱، ۳۴۹، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۲۲، ۴۲۳
استیلیو، ۱۴۰، ۱۴۳، ۲۱۱، ۲۱۶	۴۴۲
استیلیون، ۱۳۹، ۱۴۰	ارشمیدس، ۹۲
اسکاتلند، ۲۹۷، ۳۱۹، ۳۹۶، ۴۳۱	ارفئوس، ۱۶
۴۷۶، ۴۷۵	ارکنت‌نیس، ۷۰۱
اسکاندیناوی، ۳۱۹، ۷۱۸	ارنست رنان، ۳۰۳
اسکندر، ۱۴۲، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۹۷	ارنست ماخ، ۸۴
۵۵۱، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۸۱، ۵۸۳	اروپا، ۱۳۲، ۱۳۶، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۴
اسکندر کبیر، ۱۴۲، ۵۸۳	۲۸۷ تا ۲۸۹، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۸ تا
اسکندرانی، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۵۴	۳۰۲، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۶ تا ۳۱۸
۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۷	۳۲۲، ۳۳۰، ۳۵۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۱۵
اسکندریه، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۷۰	۴۱۶، ۴۶۴، ۴۷۳، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۲۶
۲۷۳، ۲۸۲، ۳۱۴	۵۵۹، ۵۷۳، ۵۹۱، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۲۴
اصول بنیادی فلسفی اخلاق، ۵۳۲	۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۵، ۶۶۲، ۶۷۶، ۶۷۷
اصول ریاضی‌مند فلسفی طبیعی، ۴۶۵	۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۹، ۷۲۸، ۷۳۹، ۷۴۳
اصول فلسفه، ۳۹۹	۷۴۵، ۷۴۶، ۷۶۴ تا ۷۸۰، ۷۹۴
اطریش، ۵۱۳، ۷۰۰، ۷۰۵، ۷۰۶	اروس، ۲۱
۷۴۲، ۷۴۳	اریجنا، ۲۸۵، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲
اغراض مابعدالطبیعه، ۳۰۱	ازمیر کنونی، ۲۴
افریقا، ۲۶، ۲۷۵، ۲۷۹، ۳۶۹	اسپارت، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۴۷
افلاطون، ۲۸، ۴۰، ۴۲، ۴۸، ۴۹، ۵۸	۱۴۸، ۱۴۹، ۱۸۰
۵۹، ۶۳، ۷۰، ۷۲، ۹۲، ۹۳، ۱۱۱، ۱۱۵	اسپانیا، ۲۷۹، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۳، ۲۹۸
تا ۱۲۰، ۱۲۳ تا ۱۲۵، ۱۳۵، ۱۳۶	۲۹۹، ۳۰۲، ۳۲۰، ۴۰۳، ۴۱۳
۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹	اسپنسر، ۶۳۷
۱۵۰ تا ۱۹۷، ۲۰۱ تا ۲۰۵، ۲۱۰ تا	اسپوسیپوس، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۲۲
۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۳۰، ۲۵۶	اسینوزا، ۴۰۳ تا ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۵۵

- ۷۹۴، ۷۷۸، ۷۶۵
 امیل بریه، ۵۷، ۵۸، ۲۰۸
 امیل لاسک، ۷۴۱
 انتقاد عقل دیالکتیکی، ۶۸۶
 انجیل، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹
 ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۱۹، ۴۴۸، ۴۷۶
 انجیل یوحنا، ۲۵۴
 انگلس، ۲۱۷، ۲۴۴، ۲۹۷، ۳۴۲، ۴۱۳
 ۵۱۷، ۵۸۶، ۵۹۱، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۱۱
 ۶۲۰ تا ۶۲۳، ۶۳۳ تا ۶۳۵، ۷۳۱
 ۷۴۴، ۷۴۸، ۷۵۴، ۷۵۸، ۷۶۱، ۷۸۰
 انگلستان، ۲۸۲، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۱۱
 ۳۱۶، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۳
 ۳۴۷، ۴۰۳، ۴۱۶، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۳
 ۴۴۵، ۴۴۹ تا ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۶۲، ۴۶۶
 ۵۰۸، ۵۱۰، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۶، ۵۸۵
 ۶۰۵، ۶۲۱، ۶۳۷، ۷۰۰، ۷۰۵
 اوپانیشاد، ۲۶۳
 اورانوس، ۲۱
 اورشلیم، ۲۵۳، ۴۸۱
 اوروی پیدس، ۹۸، ۱۴۸
 اوریگنس، ۲۵۸، ۲۶۶، ۲۷۰، ۲۷۱
 ۲۷۲، ۲۷۳
 اوریگنس اسکندرانی، ۲۸۲
 اوقلیدس، ۱۳۸، ۲۱۷، ۲۷۷
 اوکثانوس، ۲۰
 اولیس، ۴۹۶
 اونتولوژی هستی اجتماعی، ۷۴۹
 ایالات متحده، ۳۱۹
 ایتالیا، ۱۹، ۴۸، ۵۰، ۵۹، ۶۳، ۷۰، ۹۹
 ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴
 ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۲، ۲۸۴
 ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۳، ۲۹۸ تا ۳۰۱، ۳۲۲
 ۳۳۳، ۳۴۱، ۳۴۹، ۳۵۴، ۳۶۸، ۴۰۳
 ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۶۸، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۷۹
 ۴۹۰، ۵۰۳ تا ۵۰۵، ۵۲۱، ۵۲۴، ۵۴۹
 تا ۵۵۸، ۵۶۱، ۵۷۲، ۵۸۱، ۷۰۲، ۷۰۴
 ۷۱۲، ۷۷۴، ۷۸۰، ۷۸۷، ۸۰۶، ۸۰۷
 افدسوس، ۲۴، ۵۱، ۵۴
 اقتصاد شهوانی، ۷۹۳
 اقلیدس، ۲۸، ۱۳۶، ۴۰۹
 اقیانوس اطلس، ۵۱۱
 اگزستانسیالیسم یا مارکسیسم، ۷۴۵
 اگوست کنت، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۴۰، ۷۸۷
 اگوستین قدیس، ۳۸۹، ۵۷۲
 اگوستینوس، ۲۹۱
 الثا، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۶۷
 ۷۳، ۸۰، ۸۱، ۹۰، ۱۱۸
 الاهیات ارسطو، ۲۹۹
 الاهیات شفا، ۷۷۴
 الجزایر، ۶۹۳، ۷۸۹، ۷۹۰
 الکندی، ۲۹۹
 المقتدر، ۳۰۱
 الموسيقى الكبير، ۳۰۱
 امپدوکلس، ۶۶ تا ۷۶، ۸۰، ۸۲، ۱۰۱
 ۱۱۹
 امریکا، ۱۴۶، ۲۳۱، ۳۱۷، ۳۶۹، ۴۳۲
 ۴۴۹، ۴۶۴، ۴۶۷، ۴۷۳، ۵۱۱، ۵۳۳
 ۶۴۲ تا ۶۴۴، ۶۴۶، ۶۵۳، ۶۶۲، ۶۹۳
 ۶۹۹، ۷۱۵، ۷۱۸، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۳۴

برگسون، ۶۵۳، ۶۷۱	۱۰۰، ۲۰۸، ۲۸۲، ۲۸۷، ۲۹۶، ۲۹۹
برلین، ۵۹۱، ۵۹۴ تا ۵۹۶، ۵۹۸، ۶۰۰	۳۰۶، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۲۸
۶۰۲، ۶۲۱، ۶۳۸، ۷۶۴، ۷۷۱	۳۳۰، ۳۵۴، ۴۰۴، ۴۰۵، ۶۰۳، ۷۵۵
برنارد کلاروو، ۳۰۵	ایتالیای جنوبی، ۴۳، ۱۱۹
بروکسل، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۲۱، ۶۳۴	ایدنولوژی آلمانی، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۴
۱۸ برومر لویی بنایارت، ۶۳۵	۶۲۷، ۶۳۰، ۶۳۴
برونو، ۳۱۵، ۳۲۰ تا ۳۲۹، ۳۴۷، ۴۰۱	ایران، ۴۷، ۵۱، ۷۱، ۷۲، ۱۰۷، ۱۰۸
۴۰۴	۲۵۹، ۲۶۲، ۲۷۹، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۱
برونوبائر، ۶۰۱	۵۸۵
برهما، ۲۶۳	ایران باستان، ۱۵
بریتانی، ۳۴۷	ایرئوس، ۲۶۹
بریتانیا، ۲۸۹، ۳۹۳، ۴۳۱، ۴۴۴، ۴۴۶	ایسکراتس، ۱۱۸
۴۴۷، ۴۴۹، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۴۴، ۴۴۶	ایگناتیوس، ۲۶۷
۶۶۲، ۶۹۹، ۷۰۶، ۷۱۸	ایگناتیوس لویولا، ۳۷۳
بطلمیوس، ۳۱۴، ۳۱۵	ایلیاد، ۱۹، ۲۰، ۱۱۱
بغداد، ۳۰۱	ایمره ناج، ۷۴۶
بقراط، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۲	ایونیا، ۱۹، ۲۴، ۲۶ تا ۲۸، ۴۰، ۴۳، ۵۱
بلروفانتس، ۹۸	۵۶، ۵۸، ۷۱، ۷۸، ۷۹، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲
بلژیک، ۶۰۶، ۶۶۲	۱۰۷، ۱۱۴، ۱۳۳، ۱۴۷، ۱۹۷، ۲۴۸
بلوخ، ۷۳۹، ۷۶۴ تا ۷۸۴	
بن، ۶۰۱	ب
بن بست، ۶۷۶	بارکلی، ۴۲۶، ۴۴۷، ۴۵۴ تا ۴۶۳
بنی امیه، ۲۷۹	۴۷۶
بوئتیوس، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۷۸، ۲۸۸	بارناباس، ۲۶۷
بودا، ۸۲۰	بازیل ویلی، ۴۳۰
بوداپست، ۷۴۰، ۷۴۲، ۷۴۶	باسیلیدوس، ۲۶۸
بونا ونتورا، ۳۰۵	بالزاک و رقایسم فرانسوی، ۷۴۵
بویل، ۸۷، ۸۸، ۳۱۶، ۴۱۶، ۴۳۲	برادر عیسا، ۲۵۳
۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۵	برتراند راسل، ۱۶، ۲۹۹، ۴۲۳، ۷۰۶
بویوتیا، ۲۰	برتولت برشت، ۷۹۴

- به‌سوی پست‌مدرن، ۷۹۴
بیانیه‌ی حزب کمونیست، ۶۰۶
بی‌عاطفه: تأملاتی در زمان، ۷۹۳
بیکن، ۲۹۵، ۳۰۴، ۳۱۱، ۳۱۶، ۳۳۰ تا ۳۳۸، ۳۴۲، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۱۳، ۴۲۴، ۴۳۳، ۴۵۱، ۴۵۶، ۴۶۵، ۴۶۸، ۷۷۷
بین‌النهرین، ۱۵، ۲۶
پارمنیدس، ۵۶ تا ۵۹، ۶۴ تا ۶۶ تا ۶۹، ۷۳، ۷۹، ۸۱، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۷۸، ۱۸۶، ۵۵۳، ۵۵۴، ۶۵۸
پ
پاریس، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۱۵، ۳۲۰، ۳۸۰، ۴۶۹، ۴۷۴، ۴۹۸، ۵۱۳، ۶۰۲ تا ۶۱۰، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۳۳، ۶۳۵، ۶۹۳، ۷۶۵، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۸۰۳
پاسکال، ۲۲۵، ۳۸۱، ۶۶۷
پدیدارشناسی روح، ۵۴۲، ۵۷۰، ۵۹۱، ۶۱۲، ۶۹۴
پراگ، ۷۶۵
پروتاگوراس، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۳
پروس، ۵۳۵، ۵۸۶، ۵۹۱، ۵۹۳ تا ۵۹۸، ۶۰۱، ۶۰۶
پروکلس، ۲۶ تا ۲۹، ۲۶۴، ۲۸۲
پریکلس، ۶۳، ۷۱، ۷۲، ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۴۷، ۱۴۸
پزشکی باستان، ۱۰۲، ۱۱۲
بطرس حواری، ۲۵۳
پلاگیوس، ۲۷۶
پلخائف، ۴۱۳
پلوپونز، ۱۸۰
پلوپونزی، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۴۸، ۲۳۵
پلوتارک، ۶۳، ۷۲
پلوتارکس خرنایی، ۲۵۶
پلوتینوس، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۶۵
پوپر، ۶۵۰، ۷۱۸
پوتیدايا، ۱۲۳
پورتیکو، ۲۴۶
پورو، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴
پولس قدیس، ۱۴۶، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۸۱، ۲۹۳
یولمون، ۲۱۱، ۲۲۲
یولیوس، ۴۸، ۲۳۰
یولیکارپوس، ۲۶۷
پونتوس، ۲۱
پیامدهای پراگماتیسم، ۷۹۵
پیتانه، ۲۲۲
پیشگفتار به نقد اقتصاد سیاسی، ۶۲۴
پی‌یر گاسندی، ۳۷۱، ۴۰۰، ۴۳۳
پی‌یرس، ۶۴۲، ۶۴۷
ت
تئودوریک، ۲۷۷
تنودیسه، ۴۲۲
تئوگونیا، ۱۶، ۲۰
تاریخ دیوانگی، ۷۹۹
تاریخ عمومی و نظریه‌ی آسمان‌ها، ۵۱۷

توسیدید، ۱۰۸ تا ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۴۸،
۵۷۱، ۲۳۵

توضیح پست‌مدرن برای کودکان، ۷۹۳
توماس آکیناس، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۶ تا
۲۹۸، ۳۰۴، ۳۶۳، ۴۷۹، ۴۸۲

تفاوت التهافت، ۳۰۳

تفاوت الفلاسفه، ۳۰۳

تهوع، ۶۷۶

تینه‌تنوس، ۱۱۵

تیمائوس، ۲۱۹

تیموکلس، ۲۴۶

تیمون، ۲۲۲

ث

ثوفاست، ۲۲۲

ثوفاستوس، ۳۱، ۳۶، ۸۱

ثروت ملل، ۶۰۶

ثرون، ۶۶

ثیوس، ۲۸

ج

جالینوس، ۷۰، ۹۰

جان آستین، ۷۱۴

جان استوارت میل، ۴۲۷، ۶۳۷، ۶۳۸

جان اسکات اریجنا، ۲۸۹

جان اسمیت، ۴۲۵

جان تولاند، ۴۵۷

جان دونس اسکاتوس، ۲۸۶، ۳۰۴

جان دیویی، ۶۴۲

جرج نواک، ۶۴۹

تاریخ فلسفه، ۲۲۳، ۲۳۲، ۲۵۵

تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ۲۶۳

تاریخ فلسفه در دوره‌ی یونانی، ۲۰۸

تاریخ فلسفه در قرون وسطا و رنسانس،
۲۷۳

تاریخ فلسفه یونان و روم، ۲۱۲

تاریخ فلسفی ویل دورانت، ۲۳۷

تاریخ و آگاهی طبقاتی، ۷۴۳ تا ۷۵۴

تام‌بین، ۴۷۳، ۶۴۴

تامس هابز، ۳۳۶

تأملاتی در فلسفه‌ی اولی، ۳۵۱

تجربه و طبیعت، ۶۴۹

تحقیق درباره فهم انسانی، ۶۳۷

تحقیق درباره‌ی فاهمه‌ی انسانی، ۴۸۲

تراژان، ۲۶۷

تراسیماخوس، ۱۵۱، ۱۷۷

تراکیه، ۱۶، ۱۷، ۲۸، ۵۷، ۱۸۰

تری‌یر، ۵۹۴، ۵۹۵، ۶۰۲، ۶۲۰

تزهایی درباره فونرباخ، ۶۳۴

تسلای فلسفه، ۲۷۷

تسوینگلی، ۳۱۹

تصویر، ۷۹۳

تفسیر برانجیل یوحنا، ۲۹۲

تمائوس، ۲۸۸

تمدن و فلسفه، ۶۴۸

تناوب زمانی، ۷۹۴

تنها بنیاد استدلال ممکن برای اثبات

وجود خدا، ۵۲۷

توینگن، ۵۴۱، ۵۴۲، ۷۶۵

نورات، ۲۰۸، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۶۷، ۲۶۹،

۳۴۱

- جزیره‌های ساموس، ۲۴
جستار در فاهمه‌ی انسانی، ۶۴۵
جستاری در فهم انسانی، ۴۵۶
جفرسون، ۴۶۴، ۴۶۷، ۶۴۴
جمهوری، ۴۸، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۱ تا ۱۷۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۲۹، ۲۴۱، ۴۴۸، ۴۶۴، ۴۷۳، ۴۷۴، ۵۵۳، ۵۸۱
جنگ داخلی در فرانسه، ۶۳۵
جوردانو برونو، ۳۱۵، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۸، ۴۰۱، ۴۰۴
جوهر مسیحیت، ۶۰۰
جهان مردگان، ۲۴۴
جیلبرت، ۴۳۲
جیمز، ۶۴۲، ۶۴۳ تا ۶۴۸
جیمز جویس، ۴۹۶
- ج**
چارلز بی‌یرس، ۶۴۲
چنین گفت زرتشت، ۶۶۰
چین، ۱۵، ۲۸۸، ۵۸۴، ۶۹۳
- ح**
حکومت مدنی، ۴۵۰
- خ**
خائوس، ۲۱
خارمیدس، ۱۴۹
خاطرات سقراطی، ۱۲۳، ۲۱۰
خانواده‌ی مقدس، ۳۴۲، ۶۲۱، ۶۳۴
- خشایارشا، ۷۲
خیوس، ۲۴، ۲۹
- د**
داردانیل، ۷۲
دالامبر، ۴۶۹
دالتون، ۸۴
داماسکیوس، ۲۸۲
دامیس، ۲۴۶
دانشنامه، ۳۰۲، ۷۷۴
دانشنامه‌ی بزرگ، ۴۶۹
در پیرامون اونتولوژی هتی اجتماعی، ۷۴۷
در تقسیم طبیعت، ۲۹۰
درآمد توینگنی به فلسفه، ۷۶۵
درباره انتقاد از عقل‌انباری، ۷۲۸
درباره بی‌پایان، کل، و جهان‌ها، ۳۲۸
درباره پدیده‌های هوایی، ۳۸، ۳۹
درباره سالخورده‌گی زمین، ۵۳۷
درباره شهروند، ۳۴۱
درباره طبیعت، ۳۵، ۵۴، ۱۰۲
درباره طبیعت اشیاء، ۲۰۸، ۲۲۶، ۲۲۸
۲۳۲، ۳۲۲
درباره طبیعت یا درباره آنچه نیست، ۱۱۸
درباره علت، اصل و واحد، ۳۲۸
درباره ماهیت انسان، ۲۷۴
درباره‌ی شروط رهبانی، ۳۱۹
درباره‌ی طبیعت، ۳۵، ۵۲، ۷۱، ۱۰۲
درباره‌ی علم، ۳۵۰

- درون‌ذهن- برون‌ذهن: توضیحاتی
 درباره‌ی هگل، ۷۶۵
 دریای اژه، ۲۴، ۲۶
 دریای تیرنی، ۵۶
 دریای سیاه، ۲۴، ۲۵، ۳۲، ۱۰۴
 دریای مدیترانه، ۲۴، ۵۹
 دریدا، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۶، ۷۹۸، ۷۹۹
 ۸۰۳ تا ۸۱۰، ۸۱۳ تا ۸۱۶، ۸۱۹
 دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴،
 ۶۱۲، ۶۳۴، ۷۲۱
 دست‌نوشته‌های پاریسی، ۶۱۶، ۷۷۹
 دست‌های آلوده، ۶۷۶، ۶۹۲
 دکارت، ۱۸۶، ۳۱۶، ۳۳۸، ۳۴۲، ۳۴۷
 تا ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۳۲، ۴۳۹، ۴۵۳، ۴۵۵
 ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۷
 ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۲، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۴
 ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۱۱، ۵۱۷، ۵۲۱
 ۵۲۳ تا ۵۲۷، ۵۵۵، ۵۵۸، ۵۵۹ تا
 ۵۶۲، ۵۶۴، ۵۵۸، ۵۶۷، ۵۸۲، ۵۹۶
 ۷۰۲، ۷۰۴، ۷۲۷، ۷۹۵، ۷۹۸، ۸۱۰
 دکواین، ۷۱۸
 دمر، ۲۲
 دمشق، ۲۵۳، ۳۰۰
 دموکریتوس، ۲۳، ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۸۷ تا
 ۹۵، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۹۷ تا ۱۹۹
 ۲۰۱، ۲۰۸، ۲۰۹، ۳۲۲، ۳۳۳، ۳۳۴
 دوبوآر، ۶۹۱
 دونس اسکوتوس، ۷۷۷
 دیالکتیک روشنگری، ۷۳۳
 دیدرو، ۲۲۶، ۲۴۴، ۴۵۲، ۴۶۹
 دیلتای، ۷۳۴، ۷۶۳
 دیوجانس، ۱۴۱، ۱۴۲ تا ۱۴۴، ۲۱۴
 دیودزُس کروئوس، ۱۴۰
 دیودوروس، ۲۱۶
 دیوکلئیسین، ۲۵۹
 دیوگنس لائرتی، ۷۰، ۲۱۶
 دیوگنس لائرتیوس، ۲۳، ۲۷، ۲۸، ۳۱
 ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۲
 دیون، ۱۴۹
 دیونوسوس، ۱۶، ۱۷، ۱۸
 دیونیزوس دوم، ۱۵۰
 دیونیسیوس، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳
 دیونیسیوس آریوباغی، ۲۸۲، ۲۸۹
 ۲۹۰، ۲۹۳
 دیوید ریکاردو، ۶۰۹
 دیویدسن، ۸۰۴
 دیویی، ۶۴۲ تا ۶۴۶، ۶۴۸، ۷۹۵
 ر
 رئالیست‌های آلمانی سده‌ی نوزدهم،
 ۷۴۵
 رئالیسم روسی در ادبیات جهانی، ۷۴۴
 راجر بیکن، ۳۰۴، ۳۱۱، ۷۷۷
 راجر ویلیام، ۶۴۴
 راکوسی، ۷۴۶
 راندنبرگ، ۳۱۹
 رایشنباخ، ۶۳۸، ۷۰۱
 راینلند، ۶۲۱
 رساله در باب احساس، ۴۵۲
 رساله در طبیعت انسانی، ۴۷۷
 درون‌ذهن- برون‌ذهن: توضیحاتی
 درباره‌ی هگل، ۷۶۵
 دریای اژه، ۲۴، ۲۶
 دریای تیرنی، ۵۶
 دریای سیاه، ۲۴، ۲۵، ۳۲، ۱۰۴
 دریای مدیترانه، ۲۴، ۵۹
 دریدا، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۶، ۷۹۸، ۷۹۹
 ۸۰۳ تا ۸۱۰، ۸۱۳ تا ۸۱۶، ۸۱۹
 دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴،
 ۶۱۲، ۶۳۴، ۷۲۱
 دست‌نوشته‌های پاریسی، ۶۱۶، ۷۷۹
 دست‌های آلوده، ۶۷۶، ۶۹۲
 دکارت، ۱۸۶، ۳۱۶، ۳۳۸، ۳۴۲، ۳۴۷
 تا ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۳۲، ۴۳۹، ۴۵۳، ۴۵۵
 ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۷
 ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۲، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۴
 ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۱۱، ۵۱۷، ۵۲۱
 ۵۲۳ تا ۵۲۷، ۵۵۵، ۵۵۸، ۵۵۹ تا
 ۵۶۲، ۵۶۴، ۵۵۸، ۵۶۷، ۵۸۲، ۵۹۶
 ۷۰۲، ۷۰۴، ۷۲۷، ۷۹۵، ۷۹۸، ۸۱۰
 دکواین، ۷۱۸
 دمر، ۲۲
 دمشق، ۲۵۳، ۳۰۰
 دموکریتوس، ۲۳، ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۸۷ تا
 ۹۵، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۹۷ تا ۱۹۹
 ۲۰۱، ۲۰۸، ۲۰۹، ۳۲۲، ۳۳۳، ۳۳۴
 دوبوآر، ۶۹۱
 دونس اسکوتوس، ۷۷۷
 دیالکتیک روشنگری، ۷۳۳
 دیدرو، ۲۲۶، ۲۴۴، ۴۵۲، ۴۶۹

- رساله‌ی خداشناسی-سیاسی، ۷۷۷
رواقیان، ۱۴۲، ۲۰۷، ۲۱۰ تا ۲۱۴،
۲۱۶ تا ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۹، ۲۵۴، ۲۵۶،
۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۷۶، ۳۰۰، ۳۲۶
۴۰۳، ۴۱۱
رواقیان مقدم، ۲۲۱
روبین، ۱۲۸
روح اوتویی، ۷۶۴، ۷۶۵
رود نیل، ۲۶
رورتی، ۷۸۸، ۷۹۴ تا ۷۹۶، ۷۹۸،
۸۱۴، ۸۱۵
روزها و کارها، ۲۰
روسلین، ۲۸۶، ۲۹۴، ۲۹۵
روسو، ۵۶۰، ۶۴۴
روسیه، ۶۰۳، ۶۳۴، ۶۶۲، ۶۹۳، ۷۴۴،
۷۴۵
روگه، ۶۰۶
رولان بارت، ۷۹۴، ۷۹۷، ۸۱۳
روم، ۲۱۰، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۶،
۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۵۸،
۲۵۹، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۴،
۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۷ تا ۲۸۹، ۳۱۰،
۳۱۷، ۳۲۸، ۴۷۰، ۴۷۱، ۵۸۷
روم باستان، ۷۲۹
روم شرقی، ۲۷۹
رومان تاریخی، ۷۴۵
رومانی، ۷۴۶
ریازانوف، ۷۴۴
ریچارد اُورتن، ۳۳۶
ریچارد رایت، ۸۵
ریشیلو، ۳۴۷
ریکرت، ۶۷۰، ۷۴۱
ز
ژئوس، ۱۷، ۱۸، ۹۹، ۲۱۴، ۲۴۵
زندگی فلوپین، ۲۶۳
زنون، ۵۶، ۵۹، ۶۳ تا ۶۵، ۱۳۹، ۱۴۰،
۱۴۸، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۹،
۲۲۲
زنوی تارتوسی، ۲۲۰
زوریخ، ۶۴۱، ۷۴۴، ۷۶۵
ژ
ژئوگرافستوس، ۲۰۶
ژاین، ۲۸۸
ژاک دریدا، ۷۹۹، ۸۰۳
ژاک دو ریپر، ۸۰۳
ژاک-دوکلو، ۶۹۲
ژان بودریار، ۷۹۴، ۸۱۵
ژان پل سارتر، ۳۶۹
ژنو، ۳۲۰
ژولیوس سزار، ۵۸۱
س
سارتر، ۵۲۴، ۶۵۳، ۶۶۸، ۶۷۰، ۶۷۶
تا ۶۹۶، ۶۹۸، ۷۰۲، ۷۱۶، ۷۸۷، ۷۹۴،
۸۱۲
ساردیس، ۲۷، ۳۱
ساکس وایمار، ۵۱۵
ساکسونی، ۳۱۹

سالنامه‌های آلمانی-فرانسوی، ۶۰۳،

۶۰۴، ۶۲۱

سالونیکا، ۱۸۰

سالویراتی، ۴۴۲

ساموس، ۲۴، ۴۳، ۱۹۷۵۰

سرمایه، ۶۸۱

سزار، ۵۸۱، ۵۸۳

سقراط، ۱۳، ۳۹، ۴۸، ۷۳، ۱۱۵، ۱۲۰،

۱۲۳ تا ۱۵۵، ۱۶۶، ۱۷۱ تا ۱۷۵،

۱۷۸، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۱،

۲۱۴، ۲۳۳، ۲۶۹، ۲۷۰، ۴۰۳، ۴۲۶،

۴۷۶، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۵۲، ۵۵۳، ۶۷۴،

۷۸۰

سکتوس امپیریکوس، ۱۰۷، ۱۱۸،

۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴

سن برنار، ۲۹۵

سنگش خرد دیالکتیکی، ۶۸۰، ۶۹۱

سنگش خرد عملی، ۵۳۷، ۵۳۲

سنگش خرد ناب، ۵۱۸، ۵۳۱، ۵۳۲،

۵۳۷

سن دیه گو، ۷۲۲

سن سیمون، ۵۹۵، ۶۳۸، ۶۳۹

سنکا، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۵۴،

۲۵۶

سوئد، ۳۵۱، ۳۹۷، ۶۹۳

سوئیس، ۳۱۹، ۳۲۰

سوریه، ۲۵۸

سوفسطایان، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۵۲، ۱۵۳،

۱۷۰، ۱۸۶، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۲۱، ۲۲۲،

سوفوکل، ۹۸، ۱۴۸

سویس، ۶۶۰، ۷۴۴

سیاست، ۱۸۹، ۱۹۱، ۷۸۰

سیدجلال‌الدین مجتبی، ۲۳۲

سیراکیوز، ۱۴۹، ۱۵۰

سیسرو، ۵۷، ۸۷، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۳۰

سیسیل، ۱۹، ۶۶، ۷۱، ۹۹

سیگر برابانت، ۳۰۵

سیلوستر دوم، ۲۹۳

سیمپلیکوس، ۸۷

سیمپوزیوم، ۱۵۱

سینویه، ۱۴۱، ۱۴۳

ش

شارل کله‌طاس، ۲۸۹

شارلمانی، ۲۸۷، ۲۸۹

شفا، ۷۷۳، ۷۷۴

شک‌گرایان، ۱۳۱، ۲۲۱، ۲۲۲

شله‌گل، ۵۶۰

شلیک، ۶۳۸، ۷۰۰، ۷۰۱

شلینگ، ۵۱۵، ۵۴۰، ۵۴۱، ۷۳۴،

۷۶۳، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۸۲

شوینهاور، ۶۵۳، ۶۷۱، ۷۳۲، ۷۶۳

شهر خدا، ۲۷۶

شهروند، ۳۴۲

شیکاگو، ۶۴۸

ط

طالس، ۲۳، ۲۶ تا ۳۲، ۳۵، ۳۹، ۸۸،

۲۲۹

طرحی از یک تاریخ ادبیات نوین آلمان،

۷۴۵

- ع
عقلانی کردن مسیحیت، ۴۴۵
عیسا مسیح، ۲۵۳، ۲۵۴، ۳۱۹
عیسا ناصری، ۲۵۳، ۲۶۷
- غ
غزالی، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۰۴، ۷۷۵، ۸۱۹
۸۲۰
- ف
فائدو، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۶۶
فارابی، ۲۹۹، ۳۰۰ تا ۳۰۲
فارینگون، ۸۸، ۲۳۵
فاوست گوته، ۵۴۵
فایدروس، ۷۲
فایگل، ۷۰۱
فراسوی نیک و بد، ۶۶۰
فرانچسکو پترارکه، ۳۱۲
فرانسه، ۲۰۸، ۲۸۲، ۲۸۹، ۳۱۹، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۱، ۴۰۰، ۴۰۳، ۴۱۶، ۴۳۲، ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۶۷ تا ۴۷۴، ۵۱۰ تا ۵۱۳، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۳۳، ۵۴۵، ۵۴۸، ۵۸۵، ۵۸۷، ۵۹۱، ۵۹۴، ۵۹۵، ۶۰۳ تا ۶۰۵، ۶۰۷، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۳۷، ۶۵۳، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۷۰، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۸۶، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۷۸۸، ۷۹۰، ۷۹۴، ۸۰۴، ۸۰۷
فرانسیس بیکن، ۹۳، ۳۱۶، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۸، ۴۱۳
فرانک، ۶۳۸
- فرانکفورت، ۷۱۹ تا ۷۲۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۸۰، ۷۳۹، ۷۳۷
فردریک کاپلستون، ۲۱۲، ۲۳۲
فروریوس، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۷۷
فرگه، ۸۰۴
فروم، ۷۲۲
فروید، ۶۷۶، ۷۳۰، ۷۷۹، ۷۸۰
فریدریش کبیر، ۵۱۱، ۵۸۶
فضیلت مسیحی، ۴۴۵
فقر فلسفه، ۶۳۴
فلاویوس، ۲۱۶
فلسطین، ۲۵۱
فلسفه و آیین‌های طبیعت، ۷۹۵
فلسفه‌ی حق، ۵۸۰
فلوطين، ۲۵۶، ۲۵۸ تا ۲۶۴، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۲، ۲۹۰، ۲۹۳، ۳۰۱، ۲۹۹
فلیکس وایل، ۷۱۹
فنلاند، ۷۱۸
فونترباخ، ۴۱۳، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۱۲، ۶۲۵، ۶۳۳، ۶۳۴، ۷۴۲، ۷۷۹، ۷۸۳، ۷۸۴
فوکو، میشل، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۹، ۸۰۰ تا ۸۰۳، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۵
فونتاینی‌یر، ۳۱۵
فهم انسانی، ۵۱۱
فیثاغورس، ۲۳، ۴۳، ۴۴، ۴۶ تا ۵۰، ۱۰۱، ۱۱۴، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۸، ۴۲۶
فیدایاس، ۱۴۸

کراتس، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۳، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۲۲

کرامول، ۴۴۹

کراتتور، ۲۲۲

کراوس، ۶۳۸

کرکه‌گور، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸

۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۷۱، ۶۷۶

۷۶۳

کروتون، ۴۳، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۱۰۰

کرویسوس، ۲۸، ۱۰۷

کریتیاس، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۴۹

کریسیوس، ۲۱۶، ۲۱۸ تا ۲۲۰، ۲۲۳

کسنوفانس، ۴۳، ۵۶ تا ۵۹، ۶۱، ۶۳

کسنوکرات، ۲۱۱، ۲۲۲

کلئانتس، ۲۱۴، ۲۲۰

کلازومنا، ۷۱، ۷۸

کلمات، ۶۷۶

کلمب، ۳۱۳

کلمنت اسکندرانی، ۲۵۸، ۲۶۶

کلمنت اسکندرانی، ۲۵۸، ۲۶۶، ۲۷۰ تا

۲۷۲، ۲۸۲

کلن، ۶۰۲، ۶۰۷

کندورسه، ۴۶۹، ۴۷۳، ۵۷۲

کندی، ۲۹۹، ۳۰۰

کنستانتین، ۲۵۹

کواين، ۷۱۴، ۷۱۸، ۷۹۴، ۸۰۴، ۸۱۴

کوبا، ۶۹۳

کوپرنیک، ۱۹۴، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۲۸

۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۴، ۳۸۵، ۳۹۰، ۴۰۱

۴۴۲، ۴۸۷، ۵۱۷

فیزیک و مابعدالطبیعه، ۲۸۸

فیشته، ۵۱۵، ۵۴۰، ۵۴۱، ۷۳۴، ۷۷۸

فیلولاتوس، ۱۰۱

فیلون اسکندرانی، ۲۵۲، ۲۶۹، ۳۰۳

فیلیپ مقدونی، ۱۸۰

ق

قدرت سیاه، ۸۵

قرطاجنه، ۲۸۸

قرطبه، ۳۰۲

قسطنطنیه، ۲۷۹، ۳۱۷

قسطنطنین، ۲۷۴، ۲۷۹

قواعد برای رهبری ذهن، ۳۵۵

ک

کاپیتال، ۵۶۷، ۶۰۶، ۶۲۴، ۶۳۵

کارل آوگوست، ۵۱۵

کارتادس، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴

کارناپ، ۶۳۸، ۷۰۱، ۷۰۳

کالسیدیوس، ۲۸۸

کالون، ۳۱۸ تا ۳۲۰

کالوینو، ۷۹۴

کالیفرنیا، ۷۲۲

کالیکلس، ۱۱۸، ۱۱۹

کانت، ۵۱۶ تا ۵۳۲، ۵۳۵ تا ۵۴۱

۵۴۳، ۵۴۶ تا ۵۴۸، ۵۵۱، ۵۵۸، ۵۶۰

۵۶۳، ۵۸۷، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۳۲، ۶۶۳

۶۷۲، ۶۸۲، ۷۳۳، ۷۳۴

کانت و مسأله‌ی متافیزیک، ۶۷۰

کیلر، ۳۵۷، ۴۶۵

کوروش، ۲۸، ۳۱، ۵۶

کوس، ۱۰۱

کولوفون، ۲۴، ۴۳

کون و فساد، ۳۲۳

کونوسارگیس، ۱۴۰

کیتون، ۲۱۰

کیتیوم، ۲۱۶

گ

گئورک زیمل، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۶۳، ۷۶۴

گاسندی، ۸۸، ۳۷۱، ۴۰۰ تا ۴۰۲، ۴۳۳

گالیله، ۲۸۳، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۳۸، ۳۵۰

۳۵۱، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۷۲، ۳۷۹

۳۸۲، ۳۸۵، ۳۹۰، ۴۰۱، ۴۰۴، ۴۳۹

۴۴۲، ۴۴۳، ۴۶۵، ۵۱۷

گایا، ۲۱

گریگوری نهم، ۳۰۵

گزنفون، ۱۲۳، ۱۳۶، ۲۱۰

گس پریداس، ۱۰۶

گفتار در روش، ۳۵۱، ۳۵۴، ۳۹۹، ۵۱۱

گفتمان، ۷۹۳

گفتمان‌های ایپکتوس، ۲۱۶

گلاکون، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۷۵

گوتفرید ویلهلم، ۴۲۱

گوته، ۴۱۲

گوته و دوران او، ۷۴۴

گودمن، ۷۱۸

گوردیانوس، ۲۵۹، ۲۶۲

گورگیاس، ۷۰، ۱۱۲، ۱۱۹

گوستاو فلوبر، ۶۹۲

گومپرتس، ۳۵

گیلبرت، ۳۱۶

گیلبرت رایل، ۳۹۳، ۷۱۴

ل

لئوناردو داوینچی، ۳۱۱، ۳۱۳، ۴۰۴

لئونتیون، ۲۰۶

لئوی دهم، ۳۱۹

لئوی سوم، ۲۸۷

لائوتسو، ۸۲۰

لاپلاس، ۶۲۲

لافیت، ۶۳۷

لاک، ۴۱۷، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۸ تا

۴۳۲، ۴۳۴ تا ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۴۱ تا ۴۴۴

تا ۴۶۰، ۴۶۳، ۴۶۷، ۴۷۶، ۴۸۳، ۵۱۱

۵۱۹، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۵۵، ۶۴۴ تا ۶۴۵

۶۴۶، ۶۴۸، ۶۵۰، ۶۸۲، ۸۰۴

لامتری، ۴۵۲، ۴۶۹، ۴۷۱

لانگه، ۸۷، ۸۹، ۱۲۹

لایبنیتس، ۴۱۶ تا ۴۲۳، ۴۶۳، ۵۱۱

لایزیک، ۴۱۶، ۵۱۱، ۵۱۴، ۷۶۵

لسینگ، ۴۱۲

لندن، ۶۰۷، ۶۳۴، ۷۳۶

لنین، ۵۵، ۶۵، ۹۴، ۱۹۳، ۱۹۴، ۴۲۲

لوئی آلتوسر، ۸۱۱

لوتر، ۳۱۹

لوسیسی، ۴۸

لوسین گلدمن، ۶۳۲

لوکاج، ۷۲۹، ۷۳۴، ۷۳۹ تا ۷۶۴، ۷۷۹

تا ۷۸۱

- لوکرسیوس، ۹۲، ۲۰۸، ۲۲۶ تا ۲۳۱، ۲۳۳ تا ۲۳۶، ۲۴۰ تا ۲۴۳، ۲۴۵، ۳۲۲، ۳۲۸، ۴۰۳
- لوکونیا، ۵۶، ۵۹
- لوکیانوس، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸
- لوکیوس، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۵، ۸۶، ۹۴، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۸
- لویاتان، ۳۴۰، ۳۴۲، ۴۲۴
- لویی پرهیزگار، ۲۸۹
- لویی چهاردهم، ۳۴۷
- لویی دهم، ۳۱۲
- لویی شانزدهم، ۴۷۴
- لهستان، ۶۰۳
- لیتره، ۶۳۷
- لیدیا، ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۱۰۷
- لینکلن، ۴۸۰، ۴۸۴
- لیوتار، ۷۸۸، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۶، ۷۹۸، ۸۱۴
- لیویاتان، ۳۴۱
- م
- مابعدالطبیعه، ۳۰۱
- ماتریالیسم و امپریوکریسیسیسم، ۶۴۱
- ماتریالیسم و انقلاب، ۶۷۸
- ماخ، ۶۳۸، ۶۴۰، ۶۴۱، ۷۰۱
- مارتین جی، ۷۲۱
- مارتین لوتر، ۳۱۳، ۳۱۸
- مارتین هایدگر، ۶۶۸، ۶۷۰، ۶۹۴، ۷۸۷
- مارسل پروست، ۴۹۶
- مارک اورلیوس، ۲۱۰، ۲۱۴
- مارکس، ۵۴، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۷۹، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۸۶، ۲۹۷، ۳۳۷، ۳۴۲
- ۴۱۳، ۴۷۱، ۴۷۲، ۵۲۴، ۵۶۲، ۵۶۶
- ۵۶۷، ۵۷۲، ۵۹۱ تا ۶۳۵، ۶۳۸، ۶۶۱، ۶۶۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۷۰۴، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۴، ۷۲۹ تا ۷۳۷، ۷۴۰ تا ۷۴۲، ۷۴۴، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۲ تا ۷۵۴، ۷۵۸، ۷۷۹ تا ۷۸۴، ۷۸۷، ۸۱۱
- مارکوزه، ۷۱۹، ۷۲۱، ۷۲۲
- مارکوس اورلیوس، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۵۶، ۵۶۷
- ماکس شلر، ۷۶۳
- ماموس، ۲۴۶
- مانی، ۲۷۴
- مانیفست کمونیست، ۶۲۴، ۶۳۴
- مایکل اسکات، ۲۹۹
- مبارزه‌ی طبقاتی در فرانسه، ۶۳۵
- مپونتیون، ۴۸
- متفکران یونانی، ۳۵
- مجارستان، ۶۰۳، ۷۴۰، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۶
- مجموعه‌ی فلسفی، ۴۰۱
- مدیترانه، ۱۴۹، ۲۴۳، ۲۸۸، ۵۱۱
- مدیسون، ۴۶۴
- مرسن، ۳۸۰
- مرلوپونتی، ۸۱۰
- مسئله روش، ۶۸۱

- مسئله‌ی ماتریالیسم، تاریخ و ماهیت
آن، ۷۶۶
مسأله‌ی یهود، ۶۳۳
مسکو، ۶۰۸، ۶۳۰، ۷۴۴
مسیح، ۱۴۶، ۱۶۴، ۲۵۱ تا ۲۵۳، ۲۵۵،
۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۶،
۲۸۰ تا ۲۸۲، ۴۴۵
مسیحیت، ۲۵۸، ۴۴۵
مصر، ۱۵، ۲۱، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۱، ۹۷،
۱۰۸، ۱۷۹، ۲۴۳، ۲۵۱، ۲۶۴، ۳۱۰،
۳۱۴
مقدمه‌ی فرفوربوس درباره‌ی مقولات، ۲۷۷
مقدمه‌ای بر متافیزیک، ۶۷۰
مقدونیه، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۹۲، ۲۲۶
مگارا، ۱۳۶، ۱۳۸ تا ۱۴۰، ۲۱۱، ۲۱۶
ملطیه، ۲۴ تا ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۴۰،
۴۳، ۵۲، ۷۳
مناظرات خدایان، ۲۴۵
مناظرات مردگان، ۲۴۴
مناظره‌ی در باب دین طبیعی، ۵۰۱، ۵۰۳
مناظره‌ی مربوط به دو نظام عمده‌ی جهان،
۳۱۵
منطق ارسطو، ۲۸۸
منه‌سیکلوس، ۱۴۸
مورتون وایت، ۷۱۸
مولیر، ۷۵۰
مونادولوژی، ۴۲۲
مونتنی، ۲۲۵، ۲۴۳
میشائل سروتوس، ۳۲۰
میکلائز، ۳۱۳
- میلان، ۷۵۵
میلی‌کان، ۹۳
- ن
ناپلئون، ۴۷۴، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۴۲، ۵۷۳
۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۹۴
نامه‌هایی به سره‌نا، ۴۵۷
ناوکراتیس، ۲۵، ۲۶
نخستین فیلسوفان یونانی، ۲۲
نرون، ۲۱۴، ۲۱۷
نظم‌اشیاء، ۷۹۴
نقد برنامه‌ی گوتا، ۶۳۵
نقد حکم، ۵۳۴
نقد فلسفه‌ی حق‌هگل، ۵۹۹، ۶۳۳
نمزیوس، ۲۷۴، ۲۸۲
نم‌سیس، ۱۰۸
نواک، ۶۴۹
نورات، ۶۳۸، ۷۰۱
نوکس، ۲۱
نیچه، ۶۵۳، ۶۵۷ تا ۶۶۱، ۷۳۳، ۷۶۳،
۷۷۹، ۷۸۷، ۷۹۳، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰،
۸۱۱
نیقیه، ۲۷۴، ۲۸۱
نیکولاس کوسا، ۳۰۶، ۳۲۸
نیکولای هارتمان، ۷۵۰
نیکوماخوس، ۱۸۰، ۲۷۷
نیوتن، ۸۷، ۸۸، ۴۱۶، ۴۳۲، ۴۳۳،
۴۳۴، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۶۱،
۴۶۳، ۴۶۵ تا ۴۶۹، ۴۷۵، ۴۷۷، ۵۰۰،
۵۰۱، ۵۱۲، ۵۱۷، ۵۲۳، ۵۵۵، ۶۲۲،
۶۲۴

وین، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۵، ۵۸۲، ۵۹۰
 ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۴۱، ۶۵۰
 ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۳، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۹
 ۷۱۱، ۷۴۰، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۹۰
 ویندلباند، ۷۴۱

ه

هابرماس، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۶، ۷۳۴ تا
 ۷۳۸، ۷۷۷، ۷۸۶، ۷۹۳، ۷۹۸، ۷۹۹
 ۸۰۹
 هاینز، ۳۳۶ تا ۳۴۳، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۲۲
 ۴۲۴، ۴۳۳، ۴۴۵، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۶
 ۶۲۴، ۶۴۶، ۶۴۸
 هاجه‌شن، ۴۷۷
 هادریانوس، ۲۶۹
 هاروی، ۳۱۶، ۴۳۲، ۴۴۳
 هامبورگ، ۵۱۱
 هامیلتون، ۴۶۴
 هانور، ۴۱۶، ۴۲۱
 هایپایتا، ۲۶۴
 هایدگر، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۶۸، ۶۷۰، ۶۷۱
 ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۸
 ۶۹۴، ۶۹۸، ۷۶۳، ۷۸۷، ۷۸۹، ۷۹۳
 ۷۹۵، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۴، ۸۱۰، ۸۱۲
 ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۶، ۸۱۸، ۸۲۰
 هایدگر و یهودیان، ۷۹۳
 هاینریش مارکس، ۵۹۴
 هراکلیت، ۱۱، ۵۴، ۵۵، ۶۲، ۱۳۳
 ۱۵۳، ۱۵۹، ۲۱۲
 هراکلیتوس، ۲۳، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴

و

واشینگتن، ۴۸۰، ۵۰۸
 والتینوس، ۲۶۸
 وان ولوتن، ۴۰۵
 وانینی، ۳۱۵
 واتهد، ۱۸۱
 وایس، ۷۹۴
 وبتینبرگ، ۳۱۹
 وبر، ۶۷۸، ۷۲۷، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۴
 ۷۴۱، ۷۵۲، ۷۵۶، ۷۶۴، ۷۶۷
 وردزورث، ۵۴۱، ۵۴۵، ۵۶۰، ۸۰۶
 وسالیوس، ۳۱۶
 ولتر، ۲۲۹، ۲۴۴، ۴۶۹، ۴۷۱
 ویستگنشتاین، ۷۰۱، ۷۰۵ تا ۷۱۳
 ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۹۵، ۷۹۸، ۸۰۹، ۸۱۹
 ۸۲۰
 ویتنبرگ، ۳۱۸
 ویرانی عقل، ۷۴۵، ۷۴۷، ۷۴۹، ۷۶۱
 ویرجینیا، ۴۵۰
 ویرزیل، ۲۴۱
 ویژگی عنصر زیبایی، ۷۴۷، ۷۴۹
 ویلارد کواین، ۷۱۴
 ویل دورانت، ۴۱۲
 ویلهلم چهارم، ۵۹۵
 ویلهلم سوم، ۵۸۶، ۵۸۹، ۵۹۵
 ویلهلم شامبو، ۲۸۶
 ویلیام الری لئونارد، ۲۳۱
 ویلیام اوکامی، ۲۸۶، ۲۹۸، ۳۰۴
 ویلیام جیمز، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۷
 ویلیس، ۴۰۵

۷۳۶، ۷۳۴، ۷۳۲	۵۷، ۵۸، ۶۳، ۶۷، ۷۰، ۸۰، ۸۱، ۹۲
هوسرل، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۷۰، ۶۷۱	۹۳، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۷۸
۶۷۶ تا ۶۹۴، ۶۹۷، ۷۱۷، ۷۷۹، ۷۸۹	۱۸۶، ۲۱۱، ۳۲۲، ۳۲۵، ۵۵۲، ۵۵۳
۸۰۴، ۸۱۰	۵۵۴، ۵۵۸
هوک، ۴۳۲	هردر، ۸۱۹
هولباخ، ۴۵۲، ۴۶۹	هروتیموس، ۲۴۶، ۲۴۷
هومر، ۱۹، ۲۰، ۵۷، ۱۰۶، ۱۳۲، ۱۷۶	هرودوت، ۲۸، ۳۲، ۵۴، ۱۰۷، ۱۰۸
۲۴۸	۱۱۱، ۱۴۸
هومروس، ۱۶، ۱۹، ۲۰	هرودوتوس، ۲۶
هونوریوس، ۲۹۰	هستی و زمان، ۶۷۰
هیپوداموس، ۱۲۰	هستی و نیستی، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۸۱
هیپاس، ۱۱۹	۶۹۰، ۶۹۱
هیتلر، ۷۰۱، ۷۰۵، ۷۲۱، ۷۴۴، ۷۴۵	هسه، ۳۱۹
۷۶۳	هسیود، ۵۷
هیستوریا، ۱۰۶، ۱۰۷	هسیودوس، ۱۶، ۲۰، ۲۲
هیوم، ۲۲۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۱۲، ۴۲۸	هکاتائوس، ۳۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸
۴۵۴، ۴۵۸، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۶۸، ۴۶۹	هگل، ۵۴، ۶۵، ۲۰۹، ۳۲۳، ۳۴۲
۴۷۵ تا ۵۰۹، ۵۱۲، ۵۱۸ تا ۵۲۳	۴۶۹، ۴۷۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۲۴، ۵۴۰ تا
۵۳۷، ۵۴۷، ۵۵۱، ۵۵۸، ۵۵۹ تا ۵۶۱	۶۹۹، ۷۰۲، ۷۰۴، ۷۱۲، ۷۲۰، ۷۲۴
۵۶۹، ۶۳۷، ۶۴۰، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۵۸	۷۲۷، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۴۲، ۷۴۷، ۷۵۰
۶۹۹ تا ۷۰۱	۷۵۱، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۸۰، ۷۸۳، ۷۸۷
هیول، ۴۲۶، ۴۲۷	۷۹۸
ی	هلند، ۳۱۹، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۹۷، ۴۰۱
یاسپرز، ۶۵۳، ۶۵۴، ۷۶۳، ۷۶۴	۴۰۳، ۴۱۳، ۴۱۶
یاکوب بومه، ۷۸۲	هلوسیوس، ۴۵۲، ۴۶۹
یاکوبی، ۴۱۲	هند، ۱۵، ۲۶۲، ۲۶۳، ۳۱۳، ۵۸۵
یانوس کادار، ۷۴۶	هندوستان، ۱۰۶، ۲۸۸، ۲۹۹، ۳۱۷
یعقوب، ۲۵۳، ۳۰۰	هوا، آب، مسکن، ۱۰۴
ینا، ۵۱۴، ۵۲۴، ۵۴۲، ۵۴۳، ۶۰۱	هوبریس، ۱۰۸
	هورکهایمر، ۷۱۹ تا ۷۲۲، ۷۲۷ تا

۲۴، ۲۵، ۲۶، ۳۱، ۳۵، ۴۴، ۴۸، ۴۹،
 ۵۹، ۶۳، ۸۸، ۹۲، ۹۷، ۹۹، ۱۰۷، ۱۰۸،
 ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۲۸، ۱۴۵، ۱۴۸،
 ۱۴۹، ۱۷۶، ۱۹۰، ۱۹۴، ۲۰۸، ۲۱۰،
 ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۱،
 ۲۳۲، ۲۴۳، ۲۶۴، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۱،
 ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۸۸، ۲۹۴، ۲۹۹، ۳۰۳،
 ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۷، ۴۲۶، ۵۵۲، ۵۵۳،
 ۵۸۵، ۶۲۴، ۶۷۲، ۷۲۹

۷۱۲، ۷۲۸، ۷۷۹
 ینی، ۶۰۶، ۶۲۰
 ینی فن وستفالن، ۶۰۲
 یوحنا، ۲۵۲ تا ۲۵۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹،
 ۲۸۱، ۲۹۰، ۲۹۱
 یودموس، ۲۸
 یورگن هابرماس، ۷۲۰، ۷۳۴، ۷۷۷
 یوستینوس، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۰
 یونان، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۲

متون منتخب برای مطالعه بیشتر

Ayer, Alferd J., *Language, Truth, and Logic*. London: Victor Gollancz, Ltd., 1936. Chapter 4.

Barker, S. F., *Philosophy of Mathematics*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice- Hall, Inc., 1964. Paperback.

Benacerraf, Paul and Hilary Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice- Hall, Inc., 1964.

Black, Max, "Necessary Statements and Rules," *Philosophical Review*, 1958.

Blanshard, Brand, *The Nature of Thought*. London: George Allen & Unwin, Ltd., 1939. Vol. 2, chapters 28-30.

-----, *Reason and Analysis*. La Salle, Ill.: Open Court Publishing Co., 1963. Chapter 6.

Campbell, C. A., "Contradiction: Law or Convention?" *Analysis*, 1958.

Castaneda, Hector N., "Arithmetic and Reality," *Australasian Journal of Philosophy*, 37 (1959).

Cohen, Morris R., *Reason and Nature*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1931. Especially Book 2, Chapter 1.

Ewing, Alfred C., "The Linguistic Theory of A Priori propositions," in *Clarity Is Not Enough*, ed. H. D. Lewis. London: George Allen & Unwin, Ltd., 1963.

Frank, Philipp, *Philosophy of Science*. Englewood Cliffs, N. J.: prentice- Hall, Inc., 1962. Chapter 3.

Frege, Gottlob, *The Foundations of Arithmetic*. Oxford: Blackwell, 1953.

Gasking, Douglas, "Mathematics and the World," in *Logic and Language, First Series*, ed. Antony Flew. Oxford: Blackwell, 1953.

Grice, H. P., and P. F. Strawson, "In Defense of a Dogma," *Philosophical Review*, 1956.

Hempel, Carl G., "Geometry and Empirical Science," *American Mathematical Monthly*, 52 (1945). Reprinted in H. Feigl and W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*. New York: Appleton-Century- Crofts, 1949.

-----, "On the Nature of Mathematical Truth," *American Mathematical Monthly*, 52, 1945. Reprinted in Feigl and Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*. New York: Appleton- Century- Crofts, 1949.

Philosophical Schools

From ancient era to the present time

Compiling and translation by

Parviz Babai

Negah Publications

Tehran-2007

پرویز بابایی در سال ۱۳۱۱ در تهران، محله‌ی گلوبندک، متولد شد. از همان کودکی او و مادرش از سرپرستی پدر محروم شدند. از این رو هنوز دوره‌ی ابتدایی تحصیل را تمام نکرده بود که در سال ۱۳۲۳ در چاپخانه‌ای که متعلق به اقوام مادرش بود آغاز به کار کرد.



کار در چاپخانه او را به مطالعه‌ی مطبوعات و کتاب علاقه‌مند کرد. سال‌ها پس از سقوط دیکتاتوری رضا شاه، کشور شاهد پیدایش مطبوعات نسبتاً آزاد و مستقل، تشکیل اتحادیه‌های کارگری و احزاب مترقی و رشد آگاهی مردم بود؛ حتا اقشار زحمتکش نیز به گفتمان‌ها و مبارزات سیاسی کشیده شدند. بدیهی است بابایی نیز از فعالیت‌های سندیکایی و سیاسی برکنار نماند. در جریان این فعالیت‌ها وی دو بار پیش از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و سه بار پس از ۲۸ مرداد بازداشت شد که آخرین بار آن از سال ۵۰ تا ۵۲ بود. در جریان آن سال‌ها افزون بر خودآموزی مداوم، نزد اساتید مختلف اصول مقدماتی اقتصاد، سیاست، تاریخ و فلسفه را آموخت و زبان انگلیسی را نیز طی آن سال‌ها و سپس با سه سال تحصیل در کلاس‌های زبان شورای فرهنگی بریتانیا فراگرفت. پرویز بابایی نزدیک ۲۰ جلد کتاب ترجمه و تألیف کرده که از آن میان می‌توان از تاریخ عرب در قرون جدید، لودیگ فونرباخ و ایدئولوژی آلمانی، کانت و فلسفه‌ی معاصر، فلسفه‌ی تجربه‌گرا، از سقراط تا سارتر، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و کتاب حاضر نام برد. وی در زمینه‌ی تاریخ معاصر نیز مقالات و نقدهایی در مطبوعات و زین کشور نگاشته است.

- ناشر -



مؤسسه انتشارات نگاه

۳۸۰۰۰ تومان

ISBN 964-351-375-0



9 789643 513757