پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

فلسفه چیست؟

تألیف:
دکتر رضا داوری اردکانی



بسم الله الرحمن الرحیم



کانال کتب فلسفی

https://telegram.me/philosophic_books

فلسفه چیست؟

تألیف:

دکتر رضا داوری اردکانی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران، ۱۳۷۴

داوری، رضا، ۱۳۱۲ -
فلسفه چیست؟/ تألیف رضا داوری اردکانی.- تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.
۳۶۳ ص .ــ (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ ۷۴۰۱۷)
چاپ اول: ۱۳۵۹،انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران
ص.ع به انگلیسی: Reza Davari. What is philosophy.
کتابنامه به صورت زیرنویس
۱. فلسفه. ۲.فلسفه اسلامی.۳.کلام. الف عنوان ب.فروست
B ۹۹/ف۲د۲ ۱۰۱
۱۳۷۴

مدیریت کتابخانه‌های پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

داوری اردکانی، رضا
فلسفه چیست ؟
چاپ اوّل: ۱۳۵۹
چاپ دوّم: زمستان ۱۳۷۴
ویراستار: سیّد محمّد آوینی
مدیر تولید: محمّدمهدی دهقان
چاپ و صحافی: چاپخانه شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران
تیراژ: ۴۴۰۰ نسخه
حق چاپ محفوظ است.

شابک ۹-۰۱۳-۴۲۶-۹۶۴
ISBN 964-426-013-9

ALL RIGHTS RESERVED
Printed in the Islamic Republic of Iran.

نشانی ناشر: تهران، صندوق پستی ۶۴۱۹ـ۱۴۱۵۵ تلفن: ۸ـ۸۰۳۶۲۷۶ فاکس: ۸۰۳۶۳۱۷

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
یادداشتی برای چاپ دوّم	۹
مقدمهٔ چاپ اول	۲۷

بخش اول: فلسفه چیست؟

۱. فلسفه چیست؟	۵۹
۲. معنی علم در نظر متقدمان و متجددان	۷۱
۳. فلسفه و نفسانیات فیلسوف	۹۷
۴. نسبت فلسفه با اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی	۱۰۵
۵. فلسفه در ادوار تاریخ	۱۱۷
٦. آیا فلسفه ره‌آموز علم و عمل است یا مجموعهٔ احکام درست و نادرستی است که در علم اثبات و رد می‌شود؟	۱۲۹
۷. فلسفه حاصل اشتباه میان عقل و فاهمه است	۱۳۹
۸. فلسفه حاصل عقل است	۱۵۱

۹. فلسفه سیر مدام و در راه‌بودن است ۲۰۹

بخش دوم: سه‌فیلسوف و متفکر بزرگ غربی (هگل ـ نیچه ـ هیدگر)

۱. هگل ۲۱۵
دیدار انگاری (ایدئالیسم) مطلق ۲۱۵
رابطهٔ فلسفه هگل با فلسفه‌های افلاطون و ارسطو ۲۱۵
هگل و مسیحیت ۲۱۶
روح و وجود، موضوع فلسفه ۲۱۸
مراد هگل از پدیدار چیست؟ ۲۲۰
دیالکتیک ۲۲۱
اصول دیالکتیک هگل ۲۲۳
۲. نیچه آخرین آموزگار تفکر فلسفی ۲۴۵
۳. مارتین هیدگر ۲۵۹

بخش سوم: کلیاتی در باب فلسفه و کلام اسلامی

۱. اشاراتی در باب پیدایش و سیر علم کلام در تاریخ تفکر اسلامی ۲۸۹
چرا علم به‌اصول اعتقادات را علم کلام خوانده‌اند؟ ۲۹۰
تعریف کلام ۲۹۲
پیدایش علم کلام و مخالفت و موافقت با آن ۲۹۴
پیدایش معتزله ۳۰۰
آراء معتزله ۳۰۱
آراء اشاعره ۳۰۷

سیر علم کلام ۳۱۰
کلام شیعه ۳۱۳
۲. نکاتی در باب تاریخ فلسفه و فلسفهٔ اسلامی ۳۱۷
۳. آغاز فلسفه در تاریخ دورهٔ اسلامی ۳۳۱
۴. حوالت انسان در تفکر اسلامی ۳۴۱
۵. جبر و اختیار ۳۴۹

باسمه تعالی

یادداشتی برای چاپ دوّم

چاپ اوّل این کتاب در سال ۱۳۵۹ منتشر شد و اکنون چندین سال است که نایاب شده است. وقتی فکر نوشتن کتابی در باب ماهیت فلسفه در خاطر من پدید آمد، امیدوار بودم به‌تحقیقی دقیق بپردازم: قسمت اول این نوشته طرح یا صورت اجمالی آن تحقیق است که هرگز مجال و توفیق تفصیلش به‌دست نیامد. تجدید نظر جزئی هم مشکل مرا حل نمی‌کرد؛ به‌این جهت هیچ چیز را تغییر ندادم و چیز مهمی به‌آن نیفزودم. نکته‌ای که مخصوصاً باید به‌آن اشاره کنم، اهمیت پرسش در باب ماهیت فلسفه است.

۱ـ تا عصر ما تحقیق مفصّل در ماهیت فلسفه رسم نبود و من در میان فیلسوفان و محققان قبل از قرن بیستم کسی را سراغ ندارم که کتابی در حقیقت و ماهیت فلسفه تحت عنوان «فلسفه چیست؟» نوشته باشد. البته فلاسفه غالباً در صدر آثار خود به‌موضوع و مسائل و فایدهٔ فلسفه اشاره می‌کرده‌اند و بعضی از ایشان و علی‌الخصوص فیلسوفان مؤسس، در مقام

دفاع از فلسفه یا به‌قصد مقابله با مخالفت و انکار مخالفان و منکران، احیاناً به‌ماهیت فلسفه نیز پرداخته‌اند. افلاطون در مقابل سوفسطائیان که با گفتار و زبان سوفسطایی خود صرف عالم پدیدار و ظاهر رااثبات می‌کردند، به‌اثبات عالم دیدار و امکان ادراک ماهیات پرداخت و فلاسفه اسلامی در مقابل اهل حدیث و متکلمان و فقیهان مخالف فلسفه، ناگزیر متعرض ماهیت فلسفه شدند و اختلاف آن را با علوم جزوی بیان کردند و نسبت میان دین و فلسفه را مورد تحقیق قرار دادند. چنانکه فارابی در بسیاری از نوشته‌های خود و بخصوص در کتاب الملّه به‌تعریف و تبیین مقام فلسفه پرداخته است.

در دوره جدید، فلسفه شأن دیگری پیدا کرد. فرانسیس بیکن در فلسفه نیرویی را می‌جست که با آن بتوان موانع استیلای بشر بر طبیعت را رفع کرد و دکارت در رساله «تقریر در روش...» به‌صراحت گفت که حکمت حقیقی آن است که بشر را سلطان و مالک طبیعت سازد و البته که کانت و هگل در پی بیکن و دکارت آمدند. فلسفه در دوره جدید، ره‌آموز تکنولوژی و علم و فرهنگ و سیاست شده است.

۲ـ متقدمان وقتی فلسفه را تعریف می‌کردند لازم نمی‌دانستند تعریف را توضیح و بسط دهند و در باب آن به‌تفصیل بپردازند. در حقیقت فلسفه آنان تفصیل تعریفشان بود. شارحان هم کمتر به‌بیان مشکلاتی که در تعاریف وجود دارد پرداخته‌اند. البته مراداین نیست که اختلاف ظاهری در تعریف‌ها همواره و به‌ضرورت حاکی ازاختلاف فیلسوفان در ماهیت فلسفه است؛ مثلاً اگر ملاصدرا فلسفه را تحوّل آدمی به‌عالم عقلی مضاهی با عالم عینی می‌دانست با این تعریف علم به‌ماهیات اشیاء را انکار نمی‌کرد. تعریف ملاصدرا صورت دیگری است از بیان فارابی که گفته بود فلسفه تشبّه به‌خداست. این تشبّه به‌خدا را در زبان فلسفه یعنی زبانی

که با افلاطون پدید آمده است، باید درک کرد. فلسفه از آن جهت تشبه به‌خداست که علم به‌حقایق و عیان موجودات است «یعنی همان‌گونه که خدا به همه چیز داناست و به‌حقایق اشیاء علی ماهی علیها علم دارد. فیلسوف هم می‌خواهد تشبه به‌باری تعالی پیدا کند و به‌حقایق اشیاء منتهی از طریق علم ارتسامی صوری ــ پی ببرد. البته به‌اندازه‌ای که در طاقت و توان اوست»[1]، می‌بینیم تعاریف فلسفه قابل تحویل به‌یکدیگر است و چه‌بسا یکی توضیح دیگری باشد. اصلاً مشکل، محدود به‌یافتن یک تعریف دقیق نمی‌شود و تعاریفی که فلاسفه آورده‌اند نادرست نیست، اما پرسش جدید فلسفه چیست، از حدّ بیان تعاریف درمی‌گذرد و ناظر به‌اینست که فلسفه کی و از کجا آمده و چه سیری داشته و آغاز آن چه بوده و مآل و مصیرش چیست.

۳ـ تا این اواخر فیلسوفان از موضع خاصی که خود در فلسفه داشتند به‌آن نگاه می‌کردند و به‌پرسش فلسفه چیست هم از همان موضع پاسخ می‌دادند امّا پرسش از ماهیت و حقیقت فلسفه در صورتی عمق بیشتر می‌یابد که پرسش کننده بتواند از بیرون به‌آن نظر کند، البته نه به‌این قصد که در بیرون بماند زیرا در صورتی می‌توان به‌پرسش «فلسفه چیست؟» پاسخ داد، که بتوان به‌درون و حقیقت آن راه یافت. از بیرون نگاه کردن به‌فلسفه در اینجا به‌معنی آزاد بودن از فلسفه‌هاست.

فلاسفه در تعریف فلسفه، معمولاً نحوهٔ تفکر و فلسفه خود را خلاصه کرده‌اند و چون همه از یک خانواده‌اند و نسب فکریشان به‌افلاطون و ارسطو می‌رسد تعاریفشان به‌هم نزدیک و قابل تحویل به‌یکدیگر است، امّا آنها به‌صراحت نگفته‌اند که فلسفه و تفکر خود را از کجا و چگونه یافته‌اند. افلاطون و ارسطو حیرت را آغاز فلسفه دانسته‌اند. در تفکر

---

۱. ر. ش. دکتر مهدی حائری یزدی، کاوشهای عقل عملی، صفحه ٦، نقل با جزئی تغییر.

دکارت شک جای حیرت را گرفت. مع‌هذا چندان روشن نیست که چگونه فلسفه جدید از شک روشی برآمده است. اکنون بسیاری از اهل فلسفه فکر می‌کنند که در صورت همزبانی و همدمی با فیلسوفان گذشته می‌توان چیزی را که در برابر آنها پدیدار شده است دید و با یافت آنان آشنا شد. به‌نظر متفکرانی که می‌گویند وجود در دورانی نسبةً طولانی به‌زبان فلسفه سخن گفته است، گوش نیوشای خطاب و سخن وجود در عصر اخیر حکایت تاریخ فلسفه را بهتر می‌شنود و با تذکر تاریخی درمی‌یابد که فلسفه از کجا آمده و چه سیری داشته و اکنون در چه وضعی است و کار آن به کجا خواهد کشید.

از ابتدای تاریخ فلسفه کسانی با لحن اعتراض پرسیده‌اند که فلسفه به‌چه کار می‌آید، چنانکه بنابه‌روایت افلاطون یک سوفسطایی به‌نام کالیکلس، سقراط را ملامت می‌کرده است که چرا در سن پیری خود را به‌فلسفه مشغول داشته است. از آن زمان هرگز مخالفت و دشمنی با فلسفه موقوف و منقطع نشده است. امّا فلاسفه این مخالفت‌ها را چندان مهم تلقی نمی‌کردند. شاید گفته شود که امثال غزالی و فخر رازی که مخالف فلسفه بوده‌اند، در تحول فلسفه اسلامی اثر بی‌چون و چرا داشته‌اند و مخالفت آنان با فلسفه را نمی‌توان بی‌اهمیت دانست. اگر بگوئیم آنها از بیرون به‌فلسفه حمله نکردند بلکه در آن وارد شدند و بیشتر در مسائل فلسفه (و کمتر در مبادی آن) چون و چرا کردند، می‌گویند (و حق دارند بگویند) که معاصران هم وقتی در ماهیت فلسفه بحث می‌کنند با فلسفه بیگانه نیستند بلکه بعضی از آنان می‌کوشند خود را از بستگی به‌مبادی فلسفه آزاد کنند. آیا غزالی و فخر رازی هم در اندیشهٔ آزادی از اصول و مبادی فلسفه بوده‌اند؟

قیاس وضع فلسفه در عصر حاضر با آنچه در تفکّر غزالی و فخر رازی

روی داده است کاری بسیار خطیر و دشوار می‌نماید و در این مجال اندک نمی‌توان به آن پرداخت ـ همینقدر اشاره می‌شود که غزالی و فخر رازی در پایان تاریخ فلسفه اسلامی قرار نداشتند و برخلاف آنچه بعضی شرق‌شناسان گفته‌اند آنها به‌فلسفه لطمه نزدند بلکه موانع راه کمال آن را رفع کردند و زمینه‌ای فراهم آوردند که فلسفه بیشتر با علوم دینی و اجزاء و عناصر عالم اسلام هماهنگ و متناسب شود. سهروردی و نصیرالدین طوسی که در پی غزالی و فخر رازی آمدند جمع علم کلام و فلسفه و عرفان را آغاز کردند و میرداماد و مخصوصاً ملاصدرا این مهمّ را به‌انجام رساندند.

غزالی و فخر رازی مظاهر یک بحران در تاریخ فلسفه دوره اسلامی هستند. اما پرسش کنونی از ماهیت فلسفه نشانه بحرانی نیست که بزودی بگذرد و پس از آن فلسفه در مرحله دیگری وارد شود. اصلاً پرسش فلسفه چیست صرف تشکیک در فلسفه‌ها نیست و کسی که می‌پرسد فلسفه چیست قصد مخالفت با فلسفه ندارد. امّا پرسش او اعتبار دو هزار سالهٔ فلسفه را به‌تزلزل می‌اندازد. پرسش فلسفه چیست؟ هم قدرت فلسفه را نشان می‌دهد هم محدودیت آن را. فلسفه به‌صورتی که در یونان پدید آمد و در دورهٔ جدید تحول اساسی پیدا کرد، پشتوانهٔ علم و عمل عالم متجدد بوده است، اما آیا در آینده هم همچنان مدد فلسفه ادامه خواهد داشت؟ به‌نظر بعضی از متفکران هم تمدن کنونی رشتهٔ پیوند و تعلق خود را از فلسفه بریده و هم فلسفه کار خود را به‌پایان رسانده است. فلسفه دیگر پشتوانه عالم متجدّد نیست. توجه به‌این معنی در پرسش فلسفه چیست، با تردید در ثباتِ مبانی تاریخ غرب مناسبت دارد.

در واقع کسی که می‌پرسد فلسفه چیست نمی‌خواهد صرفاً فلسفه را تعریف کند و جنس و فصل آن را بگوید، بلکه چه‌بسا این نکته

به‌خاطرش خطور کرده است که فلسفه آغاز و پایانی دارد و می‌اندیشد که اگر فلسفه دیر نپاید و تفکر آینده از سنخ فلسفه نباشد چه خواهد شد. پس در پرسش «فلسفه چیست؟» مراد از فلسفه صرف بحثهای انتزاعی نیست بلکه شرح و بیان نسبت یا نسبت‌هایی است که بشر با «وجود» داشته است و دارد. فلسفه به‌نحوی با وجود بشر و عالم جدید وعلم تکنولوژیک ملازمت داشته است. امّا اقتضای عالم تکنولوژیک اینست که در آن همه چیز نوعی ارزش و منبع نیرو تلقی می‌شود. در این عالم اگر چیزی باشد که این نظر و تلقی را برنتابد در زمره امور بیهوده و بی‌وجه و لغو قرار می‌گیرد. به‌این جهت طبیعی است که بپرسند فلسفه به‌چه کار می آید و چرا باید آن را طلب کرد و فراگرفت و در آن وارد شد و رسوخ یافت. اشاره کردم که زبان فلسفه دیگر قدرتی را که در گفتار کانت و هگل داشت، ندارد و به‌این جهت پوزیتیویست منطقی فی‌المثل می‌تواند احکام فلسفه را مهمل بخواند. در این وضع نه‌صرفاً به‌قصد دفاع از فلسفه بلکه برای درک ماهیت آن باید پرسید که «فلسفه به‌چه کار می آید؟»

گفتیم که این پرسش و به‌طور کلی این قبیل پرسشها، اختصاص به‌دوران ما دارد؛ زیرا در این دوران هر چه هست باید به‌کار آید و مصرف شود و منشأ اثر باشد. ولی این منشائیت اثر چیست و به‌کجا باز می‌گردد؟ وقتی می‌پرسند: «فلسفه به‌چه درد می‌خورد؟» در حقیقت بنا براین است که:

۱ـ وجود به‌ارزش مبدّل شده است.

۲ـ ترتیب موجودات برحسب ارزش تعیین می‌شود.

۳ـ حتی اگر این ترتیب دستخوش آشفتگی باشد، چیزی راکه نتوان در جایی به‌کار برد و مصرف کرد قابل اعتماد نیست.

فیزیک از تکنیک جدا نیست و بنابراین کسی نمی‌پرسد به‌چه درد

می‌خورد؛ حتی اگر در جایی سطح آموزش فیزیک با سطح صنعت و تکنیک اختلاف بسیار داشته باشد و عالمان نتوانند از علمشان فایده ببرند. اما چون علم فیزیک به‌طور کلی ارزش تکنیک دارد و نمونه علم جدید است، ضرورت ندارد که بپرسیم به‌چه کار می‌آید. اگر در بعضی کشورها فیزیک یا علوم دیگر چنانکه باید به‌کار نمی‌آید، از آن جهت است که در جای خود و عالم خود قرار ندارد یعنی ممکن است یک دانشمند بنگلادشی یا سوری یا ایرانی در امریکا و اروپای غربی کارهای مهمّ بکند، اما در کشور خود چنانکه باید در کار پژوهش علمی و توسعهٔ علمی ـ تکنیکی مؤثر نباشد. اتفاقاً در این صورت است که اهل سیاست و دانشمندان باید بپرسند چنین علومی به‌چه درد می‌خورد. ولی این پرسش کمتر مطرح می‌شود.

وقتی علمی که به‌کارآمدن و منشأ اثر بودن در شأن آن است، از منشائیت اثر می‌افتد و کسی نمی‌پرسد چرا چنین شده است، پرسیدن اینکه «فلسفه به‌چه درد می‌خورد؟» معنی خاصّی پیدا می‌کند. ممکن است پرسش کننده بداند کاربردی بودن و فایده داشتن در شأن کدام علم یا علوم است و نیز بداند که فلسفه در زمرهٔ آن علوم نیست، و حتّی دریافته باشد که در چه شرایطی علوم کاربردی از کاربردی بودن می‌افتد؛ دراین صورت پرسشی که وی طرح می‌کند، نشانهٔ نشاط فکری و به‌قصد راهجویی است. امّا گاهی، بی‌توجه به‌مراتب، می‌پندارند که هر چه هست باید «کارآمد» باشد و هر چه به‌کار نیاید، باید دور انداخته شود. پس وقتی می‌پرسند «فلسفه به‌چه کار می‌آید؟» شاید مقصود این است که چرا آن را دور نمی‌اندازند. در واقع اگر فلسفه منشأ اثر نیست، چرا این همه با آن مخالفت می‌شود. آیا آن را لغو می‌انگارند؟ لغوهای بسیار وجود دارد و کسی با آنها مخالفت نمی‌کند؛ وانگهی با لغو که دشمنی نمی‌کنند، بلکه از

آن رو می‌گردانند. نه، فلسفه لغو نیست. ولی اگر بگوییم لغو نیست و در عین حال بپذیریم که در زندگی هر روزی به کار نمی‌آید،باید تأمّل کنیم و ببینیم از کجا آمده، با ما چه نسبتی دارد، با ما چه می‌کند، و چه اثری در کار و احوال ما دارد.

پس فعلاً بپذیریم که اگر فلسفه تأثیری دارد، از سنخ تأثیراتی که می‌شناسیم نیست. این تأثیر را با هر چشمی و هر عقلی نمی‌توان دید و شناخت. تأثیر فلسفه ناپیداست و به‌این جهت معمولاً فلسفه را زائد و لاطائل می‌دانند و فیلسوفان، غریب و تنهایند. البته غربت و تنهایی آنان همیشه از بی‌اعتنائی خلق نیست. آنها اگر مورد اعتنای خلق هم باشند، باز غریبند. متفکران و فیلسوفان همواره از اهل ظاهر و ظاهربینان و متظاهران و سیاست‌بازان آزار و دشمنی دیده‌اند. زیرا نحوهٔ تعلّقشان به‌چیزها با دیگران متفاوت است و از عالمی سخن می‌گویند که غیر از عالم هر روزی است.

افلاطون می‌گفت که عالم هر روزی، سایهٔ عالم حقیقی و حجاب آن است و رشته‌ای باریک و ناپیدا، ولی استوار و پایدار این دو عالم را بهم مربوط می‌سازد. اشاره کردم که این تأثیر را همگان نمی‌شناسند؛ یعنی این عقلی که همگان از آن دم می‌زنند، فلسفه و اثر آن را نمی‌شناسند. این اثر چیزی نیست که بتوان با عقل همگانی آن را درک کرد. اما کسانی که اهل معرفتند، کم و بیش آن را می‌شناسند و حتی می‌توانند آن را به کسانی که علاقه و تعلق خاطر به‌علم دارند (و نه کسانی که فقط از علم حرف می‌زنند و علم را صِرْفِ وسیلهٔ رسیدن به حوائج روزمرّه می‌انگارند)، نشان دهند.

اکنون من کاری به این ندارم که گاهی قیل و قالهای شبه فلسفی مایهٔ مشغولیّت و پوشش مطالب سیاسی و ایدئولوژیک می‌شود، و به‌اشاره‌ای

اکتفا می‌کنم. این قیل و قالها فلسفه نیست، بلکه نشانهٔ بحران است. مع‌هذا اینکه کسانی در پس دیوار فلسفه سنگر می‌گیرند، حاکی از آن است که نفوذ اهل فلسفه در جامعه و در تربیت خلق و سیاست، نه فقط قابل انکار نیست، بلکه از نفوذ دیگر طوایف اهل علم نیز بیشتر است. فلسفه خاصیتی دارد که هر چند همهٔ اهل ظاهر با آن مخالف باشند، نمی‌توانند آن را نادیده انگارند. فلسفه، بخصوص در دورهٔ جدید، عین قدرت یا پیام‌آور قدرت بوده است؛ امّا چه بسا که اثر آن بزودی ظاهر نشود و قدرتش در همه جا مشهود نباشد. فلسفه‌ای که فرانسیس بیکن و دکارت آوردند، گرچه در همان زمانِ پیدایش شهرت پیدا کرد و اهمیّتش مورد تصدیق قرار گرفت، اما قدرت و تأثیر واقعی آن در طی زمان ظاهر شد. دکارت در زمان خود شهرت پیدا کرد امّا معاصران وی نمی‌دانستند که او اساس تازه‌ای در عالم نهاده است. «هاینه»، شاعر آلمانی، کانت آرام و صبور را «روبسپیر» آلمان خواند، ولی هنوز هم چنانکه باید ما معنی سخن شاعر را درک نمی‌کنیم.

چگونه می‌گوییم که دکارت بتدریج تأثیر کرده و کانت انقلابی بوده است؟ در حقیقت کانت بیشتر از دکارت انقلابی نبود. اما با او و در تفکر او آثار انقلاب به‌نحوی ظاهر شد که غیر اهل فلسفه هم می‌توانستند آن را ببینند. البته انقلاب دکارت و کانت در عرض انقلاب صنعتی و انقلاب فرانسه نیست؛ و اصولاً طریق تأثیر را نمی‌توان به‌آسانی و با نگاه عادی دید. نشر یک فلسفه و تعداد طرفداران و پیروان و مروّجان را هم نمی‌توان ملاک دانست.

آثار فلسفه را دو گروه و طایفه از اهل علم و فضل مطالعه می‌کنند: اوّل گروهی که اگر بتوانند آثار یک فیلسوف را بخوانند و فراگیرند، تمام مطالب آن را می‌پذیرند و در حوزهٔ فلسفی آن فیلسوف وارد می‌شوند و

دیگر گروهی که تمام آنچه را می‌آموزند نمی‌پذیرند، اما معنی آن را بخوبی در می‌یابند و با صاحب آن در تفکّر همزبان و شریک می‌شوند. این هر دو گروه فلسفه خوانده‌اند و فلسفه در آنها تأثیر کرده است؛ امّا یکی به‌هر چه آموخته تسلیم شده و دیگری به‌چون و چرا پرداخته است.

راستی اثر فیلسوف معلّم در کدامیک از دو طایفه بیشتر تحت تأثیر بوده است؟ جوابی که قبل از تأمّل داده می‌شود، این است که: آنکه تمام مطالب را پذیرفته، بیشتر تحت تأثیر بوده است. امّا در حقیقت اینطور نیست. فلسفه را یک رشتهٔ علمی، در عرض رشته‌های دیگر نمی‌توان دانست، یعنی فلسفه علمی نیست که مطالب آن را بخوانند و یاد بگیرند و اینجا و آنجا به‌کار برند. کسانی که می‌گویند فلسفه زائد و لاطائل است، آن را با علوم دیگر می‌سنجند و چون می‌بینند فایده‌ای که از علوم دیگر به‌دست می‌آید از فلسفه عاید نمی‌شود، آن را زائد می‌انگارند. اگر فلسفه در عرض علوم دیگر بود، می‌بایست مانند آن علوم منشأ اثر باشد، ولی در حقیقت اینطور نیست و کسانی که از فلسفه توقع زیادی دارند، نمی‌دانند فلسفه چیست و به قیاس فهم و ادراک خوب در باب آن حکم می‌کنند.

کسی که شیمی خوانده یا مهندس مکانیک است، مقام معین و معلوم دارد؛ علمای فیزیک، روانشناسی، کتابداری و تعلیم و تربیت نیز مورد احتیاج جامعهٔ جدیدند، امّا علمایی که مثلاً «دلایل اشتراک معنوی وجود» را می‌دانند، یا کتاب شفای شیخ‌الرئیس یا اخلاق اسپینوزا، نقادی عقل نظری کانت و پدیدار شناسی روان هگل را خوب خوانده‌اند و تعلیم می‌دهند، به‌چه کار می‌آیند و چه مقامی دارند؟ ظاهراین است که آنها باید استاد باشند و آنچه را که می‌دانند به‌دیگران بیاموزند، امّا دیگران با آن آموخته‌ها چه کار دارند و چه باید بکنند؟ آنها هم لابد دانسته‌های خود را به‌نسل بعد انتقال می‌دهند و این سلسله ادامه می‌یابد. در این صورت

اولین چیزی که می‌توان گفت این است که فلسفه غایتی بیرون از خود ندارد و برای چیز دیگر آموخته نمی‌شود؛ بلکه خود غایت خود است. پس فلسفه به کار نمی‌آید و نباید پرسید که «به‌چه کار می‌آید؟» ولی با این تفاصیل مشکل بتوان گفت که فلسفه مطلوب لذاته است؛ و اگر کسی چنین چیزی بگوید، باید روشن کند که چرا و چگونه چنین است. آنچه که فعلاً ما می‌دانیم این است که: «فلسفه وسیله برای رسیدن به‌چیز دیگر نیست.»

این عبارت را به‌دومعنی می‌توان دریافت: یکی اینکه شأن فلسفه بالاتر از آن است که وسیلهٔ رسیدن به‌مقاصد عادی و هر روزی باشد؛ و دیگر اینکه فلسفه چون ما را به این مقاصد نمی‌رساند، به‌درد نمی‌خورد. از کسی که معنی اخیر را مراد کرده است، باید پرسید که آیا همه چیز باید «وسیله» باشد؟ و اگر همه چیز باید وسیله باشد، وسیله برای رسیدن به‌چیست؟ و اصولاً اگر مطلوب و مقصودی نباشد، وسیله هم معنی ندارد. وقتی فلسفه وسیله نباشد و نیز نتوان آن را «مطلوب لذاته» دانست، طریق آسان آن است که آن را لغو و لاطائل انگارند.

تقسیم چیزها به «وسیله» و «مطلوب» و تقسیم مطلوب به «مطلوب لذاته» و «مطلوب لغیره»، گرچه در حدّ خود درست است، اما نمی‌توان و نباید گفت که هر چه هست در ذیل یکی از این سه‌عنوان قرار می‌گیرد: یعنی یا وسیله است یا مطلوب لذاته یا مطلوب لغیره. فلسفه، نه وسیله است و نه مطلوب لذاته؛ مطلوب لغیره بودن آن هم چندان روشن نیست. به‌این جهت کسانی که فلسفه می‌خوانند و فلسفهٔ یک فیلسوف را با ظاهر الفاظش یاد می‌گیرند و فاضل و عالم فلسفه می‌شوند (اگر محقق و فیلسوف نشوند)، نه فقط امتیازی بر طوایف دیگر دانشمندان ندارند، بلکه چون علمشان فایدهٔ مشخص و معیّن ندارد، چه بسا که مورد ملامت قرار گیرند و حتّی وجودشان را زائد بخوانند.

پس آیا از فلسفه احتراز باید کرد؟ آیا باید درس فلسفه را تعطیل کرد؟ و اصولاً چرا گروهی از مردم فلسفه می‌خوانند؟ گفتیم که فلسفه‌خوانان دو گروهند: گروهی که آراء یک فیلسوف را یاد می‌گیرند و می‌پذیرند و غیر آن را باطل می‌انگارند. گروهی نیز با نظر تحقیق در فلسفه‌ها می‌نگرند که بعضی از اینان فیلسوف محقق یا مؤسس می‌شوند. مثلاً لایب نیتس و پاسکال بهتر از معاصران دکارتی خود فلسفهٔ دکارت را فهمیده بودند. اما مطالب آن را تکرار نمی‌کردند و به‌جزئیات آن مشغول نشدند. آنها بیش از کسانی که آراء دکارت را تکرار می‌کردند، دکارتی بودند. چنانکه میرداماد و ملاصدرا بیش از اهل فلسفهٔ معاصر خود، در طریقی که فارابی و ابن سینا و سهروردی گشوده بودند، پیش رفتند و راه آنان را ادامه دادند. مسأله این نیست که یک گروه را بپسندیم و گروه دیگر را زائد بدانیم؛ این هر دو گروه باید باشند؛ یعنی فلسفه باید تعلیم شود تا گروه معدودی پیدا شوند که طریق فلسفه را دنبال کنند. اگر درس فلسفه تعطیل شود، این عدّه را از کجا می‌توان پیدا کرد. پس از میان جمعی که فلسفه می‌خوانند، قهراً گروهی فقط الفاظ و عبارت را یاد می‌گیرند و مسائل و ادلّه را تکرار می‌کنند و فقط معدودی از این مرحله می‌گذرند. در هر جا ممکن است کسانی باشند که فلسفهٔ افلاطون، ارسطو، توماس آکوئینی، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا، دکارت، کانت، هگل، نیچه و حتی هیدگر را خوانده باشند و فلسفهٔ یکی از این فلاسفه را درست بدانند و از آن دفاع کنند؛ امّا چه بسا که ظاهر سخن را در نظر داشته باشند، یعنی نه مبادی را درست درک کرده‌اند و نه لوازم و نتایج سخن آنان را می‌دانند. به‌عبارت دیگر اینها نمی‌دانند که فلسفهٔ مورد قبولشان با چه چیز می‌سازد و با چه رأیی نمی‌سازد. رفتار و کردار و اقوال اخلاقی و سیاسی ایشان نیز با فلسفه‌هایی که خوانده‌اند مناسبت و تناسب ندارد (و گهگاه میان آنها

منافات هم دیده می‌شود) و حتّی ممکن است در مسائل سیاسی و اجتماعی تابع جوّ غالب باشند و در حقیقت فلسفه‌ای که خوانده‌اند، بینش خاصی در مسائل سیاسی و اجتماعی به‌ایشان نبخشیده باشد.

فرض کنیم که ابن سینا در زمان ما زنده می‌شد. آیا در این صورت او چه می‌گفت و چه می‌نوشت؟ هیچ کس نمی‌تواند به‌این پرسش جواب بدهد. اگر او همین کتابهای شفا، قانون، اشارات، نجات، دانشنامه و... را می‌نوشت، آیا می‌توانست در مسائل سیاسی و اجتماعی پیرو یک ایدئولوژی اروپایی بشود یا در سیاست و معاملات و مناسبات بی‌نظر و بی‌طرف بماند و به‌مقتضای وقت و موقع از شیوهٔ این گروه یا از رسم و رأی گروه و فرقهٔ دیگر پیروی کند؟ یعنی آیا فهم سیاسی و اجتماعی نداشت؟ در همهٔ عالَم کسانی هستند که آراء فیلسوفان را می‌دانند و دلایل مخالف و موافق را به‌خوبی تقریر می‌کنند و به‌شاگردان خود می‌آموزند (و البته از این حیث وجودشان بسیار مغتنم است)، امّا در مسائل عمومی و اجتماعی هیچ نظری ندارند یا چیزهایی می‌گویند که ربطی به‌آراء فلسفی‌شان ندارد؛ و اگر در سیاست وارد شوند، چه بسا که همان حرفهای مشهور را می‌زنند و برکسانی که تحصیلات فنّی و پزشکی داشته‌اند، از این حیث امتیازی ندارند. در این صورت آیا اینها (فارغ‌التحصیلهای فنی و پزشکی) حق ندارند که بگویند فلسفه با سیاست و جامعه همان ربط و پیوندی را دارد که مثلاً پزشکی و مکانیک دارد، با این تفاوت که پزشکی و مکانیک در جای خود مفید و منشأ اثر است و فلسفه معلوم نیست در کجا به‌چه درد می‌خورد. به‌عبارت دیگر آنها می‌توانند بگویند که ما در مسائل کلی سیاسی و اجتماعی از کسی که فلسفه می‌داند کمتر نیستیم و در بیرون از این مباحث ما پزشک و مهندسیم و او هیچکاره است. پس فلسفه به‌چه کار می‌آید و به‌چه درد می‌خورد؟

کسانی که فلسفه را در وجود فلسفه خوانده‌های فاضل ــ و صرفاً در وجود ایشان ــ می‌بینند، معمولاً نمی‌توانند وجهی برای وجود و آموزش فلسفه پیدا کنند. مع‌هذا کمتر کسی هم علناً و صریحاً با فلسفه مخالفت می‌کند، زیرا مخالفت با فلسفه کار آسانی نیست؛ وانگهی باید راهی به‌فلسفه داشت تا بتوان با آن مخالفت کرد. امّا دشمنی چیز دیگر است. همهٔ ظاهربینان و تنگ چشمان دشمن تفکّرند و با فلسفه که عادات فکری را بر هم می‌زند و احیاناً بی‌بنیادی آن عادات (یا بی‌بنیاد شدن آنها) را نشان می‌دهد، دشمنی می‌کنند؛ اگر از آنها پرسیده شود چرا با فلسفه مخالفند، به‌فلسفه‌هایی اشاره می‌کنند که در ظاهر تکرار الفاظ است. امّا آنها از این فلسفه نمی‌ترسند و با آن دشمن نیستند. بلکه با این فلسفه کنار می‌آیند. خصم اینان در حقیقت فلسفه‌ای است که در آن تقدیر آینده به‌زبان می‌آید. و یا لااقل به‌نوعی همزبانی با متفکران و مقدمهٔ تفکر است. دشمنان فلسفه با این همزبانی دشمنند؛ پس فلسفه دو سطح و مرتبه دارد: یکی مرتبه‌ای است که آن را مثل علوم دیگر می‌آموزند و این آموخته‌ها مخصوصاً از آن جهت اهمیّت دارد که مقدمه همزبانی با اهل تفکر است. البته بسیارند کسانی که فلسفه می‌خوانند ولی از این مقدّمه خارج نمی‌شوند. وجود این عدّه صرفاً برای حفظ و آموختن مطالب به‌دیگران، مفید و مغتنم است. امّا فلسفه عین این آموخته‌ها نیست. بلکه فیلسوف با سیر در آنها آمادگی و استعداد و قابلیتی پیدا می‌کند که به‌قول افلوطین چیزی را می‌بیند که دیگران نمی‌بینند و آوازی را می‌شنود که گوش عادی و معمولی نمی‌شنود و...

مطالعهٔ آثار فلسفی، باید مطالعه کننده را در عالمی که متفکران جمع شده‌اند و به سخن یکدیگر گوش می‌دهند، وارد کند. یعنی مطالعهٔ مقدمات، برای رسیدن به‌این عالم است و اگر از میان هزار دانشجوی

فلسفه یکی این توفیق را به‌دست آورد، باید راضی و خشنود بود؛ زیرا کاری که از این یکی برمی‌آید، از هزاران کارشناس و متخصص برنمی‌آید. پرورش یافتگان و فارغ‌التحصیل‌های دانشگاه در بهترین صورت برای زمان خود مفیدند و در امور عادی زندگی کاری را به‌عهده می‌گیرند و انجام می‌دهند و منشأ اثر می‌شوند. اما فیلسوف معلّم آینده است و اوست که خرابی یک عالم و بنا و آبادی عالم آینده را می‌بیند.

پس قیاس وضع فیلسوف با دانشمند (دانشمند به‌معنی امروزی لفظ) درست نیست و دانایی این دو را نمی‌توان با هم سنجید و قیاس کرد زیرا دانشِ دانشمند قابل انتقال است و منشأ ثبت اثر معین و محدود دارد. اما فلسفه به‌جایی می‌رسد که دیگر آن را نمی‌توان آموخت یا لااقل با طرق و روشهای مرسوم قابل انتقال و آموزش نیست. افلاطون در مورد فلسفهٔ خود گفته است: «... آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به‌وسیلهٔ اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان بیان و تشریح نمود، بلکه فقط در نتیجه بحث و مذاکرهٔ متوالی دربارهٔ آنها و در پرتو همکاری درونی و معنوی یکباره، آن ایده مانند آتشی که از جرقه‌ای پدیدار شود، در درون آدمی روشن می‌شود و آنگاه راه خود را باز می‌کند و توسعه می‌یابد...» (افلاطون، نامهٔ هفتم ترجمه دکتر لطفی).

فعلاً کاری به «ایده» افلاطون نداشته باشیم. امّا به‌هر حال فلسفه را جز از طریق همزبانی نمی‌توان دریافت. ولی این همزبانی و دریافت چه لزومی دارد و چرا باید در طلب آن بود؟ این طلب، طلب چیزی برای رفع نیازهای هر روزی نیست و به‌حکم مصلحت‌بینی صورت نمی‌گیرد. نیاز به‌فلسفه یک نیاز تاریخی است. تمدّن جدید اروپایی بدون فلسفه به‌وجود نمی‌آمد؛ ولی از این بیان نباید مثلاً نتیجه گرفت که برای مدرنیزاسیون و توسعه اجتماعی و اقتصادی باید تعلیم و ترویج فلسفه را

در صدر برنامه توسعه قرار داد و به‌مدد آن به‌شکوفایی سیاسی و اقتصادی رسید. فلسفه‌ای که برای توسعه آموخته شود، همان قشر فلسفه و فلسفهٔ آموختنی است و اثری در توسعهٔ اجتماعی و اقتصادی ندارد. به‌عبارت دیگر فلسفه وسیله نمی‌شود و کسی نمی‌تواند با وسیله کردن فلسفه به‌جایی برسد. فلسفه ممکن است آغاز یا زمینه یا شرط پدید آمدن چیزها باشد، امّا آغاز و زمینه و شرط غیر از وسیله است؛ چنانکه اگر مردمی در هوای تفکر دم نزده باشند، بسیاری چیزها را نمی‌توانند یاد بگیرند و کارهایی را نمی‌توانند انجام دهند. امّا فلسفه که می‌آید استعدادهایی را می‌آورد و بروز می‌دهد.

در مسأله‌ای که هم‌اکنون به‌نام آموزش و فرهنگ مطرح شده است، این معنی را باید در نظر آورد که آموزش غیر از شرایط مادی، شرایط فکری و معنوی دارد و باید در فکر آن شرایط بود. این «باید» یک الزام و امر نیست و به‌طور تصنّعی نمی‌توان به‌شرایط معنوی و روحی آموزش و پرورش اندیشید. ولی اگر این تفکر پیش آمده باشد، آن را مقدمه و آغاز توفیق در آموزش می‌توان دانست و به‌عبارت دیگر فلسفه می‌تواند مایهٔ تذکّر باشد. اکنون در همهٔ عالم، فلسفه در بحران است. گویی ما در دوران فترت به‌سر می‌بریم. این دوران را که ادامه عادی گذشته نیست، باید شناخت. از دو سه‌قرن پیش در اروپا این سودا پدید آمد که علم (علم تکنولوژیک) جای تفکر را بگیرد و اکنون کم و بیش چنین شده است و شاید بتوان گفت که بحران هم از اینجاست. در این شرایط، مخالفت با فلسفه، مخصوصاً اگر این مخالفت به‌نام «علم» باشد، غیرعادی به‌نظر نمی‌آید؛ ولی این مخالفت یک توهّم و بیرون افتادگی از تاریخ است. اکنون علم کارگزار جامعهٔ جدید شده است. اما علم بی‌فلسفه، سرگردان می‌شود. البته برای فلسفه نباید تبلیغ کرد. منظور راقم سطور هم ستایش از

فلسفه نیست. نکته‌ای که تذکر آن اهمیت دارد، این است که مخالفت با فلسفه و مخصوصاً مخالفتی که از دشمنی برخاسته باشد، به‌هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسد و اگر این مخالفت به‌نام علم باشد، به‌نشر و پیشرفت علم زیان می‌رساند و لطمه می‌زند. فلسفه با مخالفت اشخاص از میان نمی‌رود و اگر امروز فلسفه در بحران است، سرّ قضیه را نه در آراء و سلیقه‌های اشخاص مخالف فلسفه، بلکه در تاریخ فلسفه باید جست.

از استاد دکتر گلشنی رئیس محترم پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و از آقای دهقان رئیس انتشارات پژوهشگاه و همکاران ایشان که با تجدید طبع این دفتر موافقت فرموده و در کار طبع و نشر آن اهتمام کرده‌اند، سپاسگزاری می‌کنم[۱].

والله الموفق و المعین
رضا داوری اردکانی
تهران: آذرماه ۱۳۷۴

۱. وقتی کار حروفچینی این مقدمه پایان یافته بود و قرار بود کتاب چاپ شود، دوست عزیز و کریم آقای سیدمحمد آوینی نسخه‌ای را که با دقت خوانده و برخی نقائص را یادداشت فرموده و غلطهای چاپی را اصلاح کرده بودند به‌من دادند رفع آن نقائص ضرورت داشت. از اینکه آقای آوینی مدتی از وقت خود را صرف خواندن کتاب و تصحیح و تنقیح آن کرده‌اند بسیار ممنونم.

مقدمهٔ چاپ اوّل

۱. فلسفه چیست؟ عنوان قسمت اول این کتاب است اما بقیهٔ مطالب هم بی‌تناسب با مضامین بخش اول نیست و در حکم حواشی و ضمائم آن است و به روشن شدن معنی فلسفه مدد می‌رساند. بنابراین اطلاق عنوان فلسفه چیست؟ براین رساله بی‌مناسبت نبود.

به‌طوری که خوانندهٔ گرامی ملاحظه می‌کند این رساله شامل سه‌بخش است: در بخش اول اوصاف سلبی و ثبوتی فلسفه بیان شده و در بخش‌های دیگر ملاحظات و نکاتی آمده است که در بخش اول به اشاره ذکر شده و محتاج توضیح بوده است. مع‌ذلک مدعی نیستم که ایجاز و ابهام در این نوشته کم است. گفتم که خواننده می‌تواند با رجوع به بخش‌های دوم و سوم توضیح بعضی اشارات را بیابد و مثلاً دریابد که از انسان و جبر و اختیار و عقل و ارزش و این قبیل مفاهیم چه معنایی مراد شده است و اختلاف فیلسوف و متکلم در چیست و به کجا باز می‌گردد و... ولی اگر بخش‌های دوم و سوم را به‌صورت مستقل در نظر آوریم هزار ابهام و اشکال در آن می‌بینیم، زیرا اینها بیشتر یادداشت‌های درسی

و سخنرانی بوده و به‌همان صورت مختصر و مجمل چاپ شده است.

بخش اول قصهٔ دیگری دارد. مطالب این بخش هم می‌بایست مفصل‌تر و روشن‌تر باشد که نشد. عادت من در نوشتن این است که اگر چیزی برای گفتن و نوشتن داشته باشم قلم به‌دست می‌گیرم و می‌نویسم تا به‌مشکلی برخورد کنم و در جایی متوقف شوم. آن وقت ناگزیر باید به‌جستجو و تحقیق بپردازم. یک بار این راه را طی می‌کنم تا مطلب به‌صورتی تمام شود. آنچه به‌این ترتیب حاصل می‌شود فشردهٔ یک مقاله است یا چرکنویس و پیش‌نویس است که باید دوباره آن را نوشت. اما در بازنویسی به‌همان صورت اول نمی‌ماند بلکه چیزهایی از آن حذف می‌شود و چیزهای دیگر در آن درج می‌گردد و تفصیل پیدا می‌کند. بخصوص که من نمی‌توانم نوشتهٔ خود را درست به‌صورت اولیه دوباره بنویسم. حتی اگر می‌توانستم نمونهٔ چاپخانه را هم تغییر می‌دادم و با اینکه ملاحظات مختلف و مخصوصاً ملاحظهٔ اخلاقی اجازهٔ چنین تصرفی را نمی‌دهد، گاهی بی‌اختیار تغییراتی در نمونهٔ چاپی می‌دهم. اما بخش اول این نوشته را داشتم می‌نوشتم که نهضت وارد مرحلهٔ تازه‌ای شد و دیگر نتوانستم مطلب را تمام کنم و پیداست که دوباره نوشتن و تفصیل دادنش هم موقوف ماند.

در اینجا فرصت آن نیست که نسبت فلسفه با سیاست و اقتصاد و زندگی اجتماعی گفته شود. من هرگز به سیاست اهمیت بیش از حد نداده‌ام و مخصوصاً سیاست‌زدگی را بدبختی می‌دانم زیرا معتقدم که سیاست فرع بر فرهنگ است که این هم به‌نوبهٔ خود از تفکر برمی‌آید. یعنی اگر تفکر نباشد فرهنگ نیست و در جایی که فرهنگ نباشد سیاست جدی وجود ندارد. البته مقصود این نیست که باید تفکر بیاید و پس از آن مدتی صبر کنیم تا فرهنگ و ادب پیدا شود و بسط یابد و میوهٔ سیاست از این درخت

فرهنگ به‌دست آید. تفکر، فراخوانده شدن از سوی حق است و وقتی کسی یا کسانی به‌سوی حق فراخوانده می‌شوند استعداد شنیدن سخن حق کم و بیش در همه جا ظهور می‌کند و اساس تمدن به‌طور کلی و سیاست هم که از شؤون آن است گذاشته می‌شود و بخصوص اگر سیاست، سیاست دین باشد، تفکر مستقیماً به‌سیاست مدد می‌رساند.

وارد این مبحث نمی‌شوم که چرا سیاست معنای مذموم هم پیدا کرده است؛ فقط می‌گویم که چیزی که ما به‌نام سیاست می‌خوانیم سیاست‌بازی است و عجب اینکه طوایفی علم و فرهنگ و ادب، حتی تفکر را تابع این سیاست‌بازی می‌دانند و حل تمام مسائل را به‌عهدهٔ سیاست می‌گذارند. اینها سیاست‌زدگانند که برای حل تمام مسائل راه حل سیاسی دارند و هیچ وقت هم خطا برخود روا نمی‌دارند. اینها در حقیقت مرتجعان و نشانه‌های ارتجاع در تاریخ مردم یک کشور یا یک امت هستند و سیاست زدگیشان توجیه خوبی برای اعراض از تفکر و بی‌اعتنایی به‌فرهنگ است. سیاست‌زدگی در عین اینکه براساس خودپرستی نهاده شده و خودپرستی را در بشر تشدید می‌کند به‌انسان اهمیت نمی‌دهد. گویی تعبیرات و الفاظی هست که انسان باید در خدمت آن باشد و اگر نباشد مرتجع است و باید توی سرش زد. مهم نیست که انسان چه می‌شود و چه برسرش می‌آید، اهمیت ندارد که تکلیف علم و تفکر چه خواهد شد؛ فلان شعار و بهمان برنامهٔ سیاسی باید پیش برده شود و این یا آن گروه و فرقه و حزب و دسته باید قدرت سیاسی را به دست گیرد و نجات بشر یعنی همین. درست و نادرست و حق و باطل، ملاکی جز عادات فکری این گروهها ندارد، زیرا حق، قدرت خودشان است و هر چه در طریق احراز این قدرت باشد مطلوب یا مباح است و هر چه غیر از این باشد، وجهی ندارد. اما اگر بی‌وجه بودنش را نتوان اثبات کرد، آن را با

دشنام و ناسزا باید از میدان به‌در کرد. این سیاست‌زدگی همواره برای وجود آدمی خطرناک بوده و اکنون صورت خشنی پیدا کرده و خطر بزرگی برای آینده شده است.

من اگر به سیاست چندان اهمیت نمی‌دهم برای این است که نسبت به سیاست‌زدگی بی‌طرف و بی‌نظر نیستم، ولی نتوانستم و نمی‌توانم در مقابل دریای متلاطم و طوفان انقلاب و بر سر امواج خون و شهادت بی‌اعتنا بمانم. آیا می‌شود در بحبوحهٔ طوفان انقلاب بهانه آورد که سیاست امر بی‌اهمیتی است و به‌این جهت به آن بی‌اعتنایی کرد؟ اگر کسی چنین چیزی بگوید ــ حتی اگر علم و فرهنگ و ادب را بهانه کند ــ سیاست‌زده است، زیرا انقلاب را یک امر صرفاً سیاسی می‌داند. وقتی نشانه‌ای بزرگ در تاریخ ظاهر می‌شود و ندایی از عمق جان مردمان طنین می‌اندازد چگونه می‌توان از آن چشم پوشید و در خلوت به پژوهش مشغول شد؟ اصلاً صفت خاصهٔ تفکر این است که حالت خواب‌آلودگی و متابعت از عادات را برهم می‌زند. تفکر بیداری است؛ به‌این جهت نمی‌توان به‌نام دفاع از علم به‌تفنن رو کرد و به‌انقلابی که پیش می‌آید و روی می‌دهد بی‌اعتنا بود. وقتی چیزی می‌رود و چیز دیگری می‌آید، اهل نظر و بصیرت و متفکران همه چشم و گوش و جان می‌شوند تا دریابند که چه می‌رود و چه می‌آید و چگونه این رفتن و آمدن واقع می‌شود و ای بسا که در وجودشان این رفتن و آمدن وقوع می‌یابد.

گاهی تفکر را به‌دو قسم تقسیم می‌کنند یا متفکران را دو طایفه می‌دانند: یک دسته بی‌پروا به زندگی مردم، به‌مباحث انتزاعی اشتغال دارند و طایفهٔ دیگر به‌بهبود نظام مدنی و به معیشت مردمان فکر می‌کنند. در این تقسیم، ملاک و میزان، توجه و بی‌توجهی به‌زندگی مردم است. این تقسیم، تقسیم بی‌وجهی است و اساس محکمی ندارد. هیچ متفکری از

مردم جدا نیست. مردم اهل تفکرند و متفکران مظهر جان بیدار مردمانند. هنگامی که مردم به‌زندگی روزمره مشغولند و حرف و سخن‌های عادی دارند و سخن خلاف عادت به‌گوششان فرو نمی‌رود، ای بسا که اهل نظر بر کنار می‌رود و شاید که مجال ظهور تفکر هم نباشد. اما در هنگامهٔ انقلاب، متفکران و صاحبان استعداد و تفکر که خود را غریب و بیگانه حس می‌کنند می‌بینند که همهٔ مردمان دریافته‌اند که غریب و بیخانمانند و خانه و خانمان را واگذاشته‌اند و در راه وطن حقیقی هستند. همه خود را دور از وطن می‌یابند. آیا در این وضع پناه بردن به پژوهش تن در دادن به بیگانگی و دوری از یار و دیار نیست؟ آیا در این قبیل موارد اشتغال صرف به آثار گذشته و اعراض از آنچه پیش می‌آید، نشانهٔ علم دوستی و تعلق به‌دانایی و تفکر است؟ و از کجا که حاکی از دوری و بیگانگی نباشد؟ توجه داشته باشیم که صورتهایی از علم همیشه و همواره و بعضی از صور علم گهگاه مایهٔ غفلت است و خواجهٔ عالمیان که فرمود علم حجاب اکبر است اشاره به همین معنی داشت. علم اگر جای حق را بگیرد یا موجب شود که عالم، خود را حق بداند، حجاب است.

علم کز تو تو را نبستاند جهل از آن علم به بود صدبار

من نمی‌گویم و از آنچه گفتم استنباط نشود که اهل علم و نظر باید کتاب و معارف را واگذارند و دنباله‌رو حوادث و وقایع سیاسی و اجتماعی باشند، بلکه می‌گویم به‌بهانهٔ علم و اشتغالات علمی و پژوهشی، از آنچه پیش می‌آید و شاید که احسان و لطف حق باشد رو نباید گرداند، و چگونه رو بگردانیم؟ اما این معنی را تفسیر به رأی نباید کرد. بی‌اعتنایی به علم و نظر و اشتغال به سیاست‌بازی و فرقه سازی سرگردانی و به‌دور خود چرخیدن است، اما آنکه علم را منحصر به پژوهش در آثار و کتب گذشتگان یا نوعی مشغولیت با رسوم و آداب علمی می‌داند، خدمتی به

علم نمی‌کند. مثلاً اگر کسی بخواهد وضع علم و تحقیق کنونی رانگاه دارد، دوستدار دانایی نیست و شاید دفاعی که او از علم و دانش و تحقیقات می‌کند، مانع توجه به علم و تحقیق شود.

می‌بینید که این هر دو، یعنی اعراض از علم و تعرض به‌آن، دروغین است و اصلاً علم مطرح نیست بلکه علم وسیلهٔ اجرای یک تاکتیک سیاسی شده است. یعنی اگر تاکتیک اقتضاکند و به علم حاجتی نباشد آن را می‌توان به‌دور انداخت، اما اگر تظاهر به علم و علم دوستی وسیلهٔ رسیدن به اغراض سیاسی باشد، در فضیلت علم و عالم و مدرسه و دانشگاه داد سخن باید داد و بر چسب ضد علم به‌مخالفان باید زد. اینها همه سیاست‌زدگی است وحکایت از این می‌کند که علم و تفکر، لااقل در میان طوایفی که به‌آنها اشاره شد، جایی ندارد. اینکه جماعتی می‌گویند که به‌امور روزمره اعتنا نباید کرد و طایفهٔ دیگر توجه به این امور را مقدم و اساسی می‌دانند دو نظر متعارض در مورد تفکر نیست، بلکه دو وجه افراط و تفریط در عمل عادی و عادات هر روزی است. در عالم تفکر اصلاً چنین مسائلی مطرح نمی‌شود و این مسائل به‌تفکر ربطی ندارد. اینها که برای تفکر ملاک تعیین می‌کنند کی هستند و از کجا آمده‌اند؟ چه معنی دارد که مدعیان دور از تفکر، تکلیف تفکر و متفکران را معلوم کنند و رسم و راه آن را به راهروان بیاموزند؟ در واقع این هر دو، دو روی یک سکه است. اگر کسی حقیقةً به‌تفکر تعلق خاطری داشته باشد، نه گرفتار شعارهای توخالی می‌شود و نه علم و تفکر را با تأسیسات علمی و رسوم درس و مدرسه اشتباه می‌کند، و این یکی از مبانی رایج سفسطه در مورد علم و دانشگاه است. به‌این مدافعان رسوم درس و مدرسه باید گفت که اگر در علم‌دوستی خود صادق هستید از هیچ چیز مترسید زیرا حق با شماست، و اگر این حرفها را سپر برای مقاصد دیگر کرده‌اید، دشمن علم

هستید و آن را خوار و حقیر می‌کنید.

تعلق به‌تفکر و اعتنای به‌تاریخ و مردم دو امر متباین نیست. وقتی مردم قدری از عادات هر روزی رها می‌شوند و قدم در راه جدید می‌گذارند، تفکر هم با ایشان است و فقط کسانی می‌توانند از آن برکنار بمانند که سخت در بند عادات باشند. مع‌ذلک ایراد می‌کنند که این همه مطالب فلسفی و عرفانی چه ربطی به‌انقلاب مردم دارد و مردم از کتب فلاسفه و عرفا و شاعران چه درمی‌یابند و چگونه می‌توانند آن کتاب‌ها را بخوانند. علاوه بر این، اهل فلسفه و عرفان معمولاً از غوغا پرهیز می‌کنند و به‌حوادث روزمره اعتنایی ندارند و به این جهت آنها را ملامت می‌کنند که به‌خلق و به‌زندگی مردم بی‌اعتنا هستند و خود را از گرفتاریها و دردهای ایشان دور نگاه می‌دارند. در بیان این مطلب هم اشتباهی وجود دارد. گویندهٔ سخنان مذکور در بالا می‌پندارد که فقط با شعار می‌توان به‌انسان خدمت کرد. اینها نمی‌دانند که نان و کار هم وقتی برای بشر فراهم می‌شود که از نان و کار بگذرد و انسان بشود و اگر به‌مقام شایستهٔ خود باز نگردد و خانهٔ خرد او عمارت نشود و در باب مناسب‌ترین روابط تأمل نکند، نان و کار چگونه فراهم می‌شود؟ مطلب را به‌صورت دیگری بگوییم؛ اگر ملاک و میزان مردم‌دوستی و خدمت به مردم بیان مطالب شعارمانند و الفاظ و عبارات تکراری و همدردی زبانی و تبلیغات است و مردم سپر مقاصد این یا آن ایدئولوژی هستند، البته که سخنان اهل تفکر در این میزان وزنی ندارد؛ ولی اگر خدمت به‌خلق و ترتیب و نظام امور معیشت مردمان به‌حکم خرد و با تدبیر تحقق می‌یابد، کسانی باید باشند که فارغ از شهرت و شهرت‌طلبی سیر به مبادی کنند و به‌جای اینکه تابع مشهورات باشند به‌مبادی بروند تا قواعد و نتایجی به‌دست آورند که به‌نظام معیشت هم جان بدهد و به‌تحقق یافتن امکانات تازه مدد برساند.

به‌این معنی فلاسفه و اهل تفکر انقلابی هستند و رسم و عادت جاری را بر هم می‌زنند، اما چون در ظاهر به این رسوم و آداب و عادات کاری ندارند تصور می‌شود که در تغییر آن هم اثری ندارند.

در مقابل، کسانی هستند که مدام از تغییر دم می‌زنند ودستورالعمل می‌دهند که چنین و چنان باید کرد و این چنین و چنان هم آن‌قدر مبهم است که فقط به‌درد گفتن و تکرار کردن می‌خورد. البته اینها همه در یک درجه و مرتبه نیستند. طائفه‌ای از ایشان سیاستمداران حرفه‌ای هستند؛ به‌آنها کاری نداریم که مناسب شغل خود چیزی می‌گویند. دستهٔ دیگر وابستگان به‌احزاب و متکی به‌ایدئولوژی‌های مختلف هستند و در بین اینان مردمانی پیدا می‌شوند که ممکن است جان بر سر مدعای خود بگذارند.

به‌اینجا که رسیدیم باید اشاره‌ای به‌معنی ایدئولوژی بکنیم و ناگزیر مطلب هم عوض می‌شود.

این چند صفحه‌ای که نوشته شد در ظاهر ربطی به مطالب فلسفه چیست؟ ندارد. ولی به‌نویسندهٔ مقاله و اوقاتی که بعد از نوشتن رساله گذرانده است ارتباط دارد. من از همان ایامی که حوادث قم و تبریز پیش آمد نتوانستم فلسفهٔ رسمی بخوانم و بنویسم و بدون اینکه بخواهم ستایشی از خود بکنم می‌گویم این حال، حال سیاست‌زدگی و اعراض از علم نیست و خدا کند که تشبه به اهل تفکر باشد. به‌هرحال رسالهٔ فلسفه چیست؟ اگر دوباره نوشته می‌شد قدری از ابهام‌ها و معایب آن رفع می‌شد که نشد. اما اصل مطالب تغییر نمی‌کرد.

۲. گفتیم که سخنان اهل ایدئولوژی وقتی اثر دارد که به‌صرف آراء انتزاعی مبدل نشده باشد و با آنچه در تاریخ پیش می‌آید نسبتی داشته باشد. ولی ایدئولوژی‌های موجود غالباً به‌صورت مجموعه‌ای از سخنان

قالبی درآمده و وسیلهٔ توجیه نیست‌انگاری شده است و به‌این جهت با اینکه صاحبان این ایدئولوژی‌ها در باب آزادی و حقوق بشر و تغییر و تحول و انقلاب زیاد حرف می‌زنند، منشأ اثر چندانی نیستند و حتّی اگر به قدرت دست یابند، فقط در مسابقهٔ قدرت بازی را برده‌اند و در تغییر و تحول تاریخی اثر جدی ندارند. اما فلاسفه و متفکران کمتر دستورالعمل می‌دهند. مع‌ذلک آنها معلمان و مربیان قوم هستند. آنها مظهر قوام خردقوم هستند و به رشد خردمردمان مدد می‌رسانند. ولی اگر چنین است چرا باید از تحقیق فلسفه منصرف شد و به‌کارهای جاری پرداخت؟ آیا در آنچه گفته‌ام نوعی پریشان‌گویی ظاهر نیست؟ مخصوصاً وقتی می‌گویم که به‌ایدئولوژی‌ها اعتنا نباید کرد، تمام راهها را نمی‌بندم و به‌بن‌بست نمی‌رسم؟ من فقط گفته‌ام که نمی‌توانستم به‌اشتغالات سابق برگردم و نمی‌گویم که همه کس باید همه چیز را بگذارند و به‌سیاست پردازند و سخنان سیاسی بگویند و بنویسند. من و امثال من هر چه بگوییم و بنویسیم کم و بیش بوی فلسفه دارد.

اما در باب ایدئولوژی باید بگویم که من آن را به معنای محدودی به‌کار برده‌ام و آن را به‌اعتباری در مقابل دیانت و فلسفه و به‌طور کلی تفکر قرار داده‌ام. ایدئولوژی چیزی اعم از دین و فلسفه و معادل تفکر نیست که اگر کسی بگوید به‌ایدئولوژی اعتنا نباید کرد جانب حرمت دین و تفکر را فرو گذاشته باشد. من برعکس در بی‌اعتنایی به ایدئولوژی، به دیانت و تفکر ادای احترام می‌کنم. اما ایدئولوژی به‌معنای متداول منظور نیست. اخیراً در زمان ما ایدئولوژی معنای خاصی یافته که من بر آن صحه نمی‌گذارم؛ امانزاعی هم در این باب ندارم زیرا وقتی می‌بینیم که جوانان ما ایدئولوژی اسلام می‌گویند و از آن احکام و تعالیم عالیهٔ دین و رد جدایی سیاست از دیانت مراد می‌کنند، چه نزاعی با آنان داشته باشم، و اگر جداً به

این نکته تذکر پیدا کنند از ایدئولوژی به‌معنایی که من مراد می‌کنم گذشته‌اند.

ایدئولوژی چیست، یا بهتر بگویم، مراد من از ایدئولوژی چیست؟ ایدئولوژی مجموعهٔ اقوال و آرایی است که راهنمای عمل اهل سیاست و احزاب سیاسی است و این طایفه از مردم، اعمال و سیاست‌ها و رویهٔ خود را با آن توجیه می‌کنند. یکی دیگر از معانی ایدئولوژی حرفها و سخنان خیالی در امور و مسائل سیاسی است. بناپارت و مارکس ایدئولوژی را تقریباً به‌این معنی به‌کار می‌بردند. اگر بخواهیم به‌زبان ساده مطلب را بیان کنیم، می‌گوییم کسانی اهل ایدئولوژی (به‌معنی اخیر) هستند که دست از دور بر آتش می‌دارند و در کنار گود نشسته‌اند و بر طبق خیالات و آرزوهای خود و بی‌خبر از امکانات امر و نهی می‌کنند. اگر توجه کنیم که طرح‌های سیاسی در هر موقع و فرصتی قابل اجرا نیست، کسانی که بی‌توجه به موقع و مقام، همیشه و همه جا برنامه‌های واحدی را سفارش می‌کنند و به امکانات توجه ندارند، به‌این نوع ایدئولوژی تعلق دارند. این اشخاص معمولاً حرفهایی می‌زنند که درست به‌نظر می‌آید ولی تا وقتی که در مقام ایراد و اشکال و نقادی هستند سخنشان قابل تصدیق است. اینها جزئی بین هستند و ضعف‌ها و نارسایی‌ها را از محل خود انتزاع می‌کنند و آن را بزرگ‌تر از آنچه در حقیقت هست می‌نمایند و به‌دیگران نشان می‌دهند و ای بسا که بسیاری از کسانی که می‌بینند آن را تصدیق کنند. شاید تنها هنرشان هم هنر تبلیغات باشد. ایدئولوگ اهل تبلیغات است و تبلیغات به‌معنی جدید با ایدئولوژی پدید آمده است. بی جهت نیست که می‌بینیم سرمایهٔ عمدهٔ ارباب ایدئولوژی، طبالی و سروصدا و تبلیغات توخالی است.

توجه داشته باشید که نظر به گروه یا فرقهٔ خاصی نیست و اگر این معنی

به مناسبت بیان یکی از اوصاف ایدئولوژی پیش آمد، وابستگان به این نوع ایدئولوژی با تاریخ انسی ندارند؛ از مردم هم دورند و با الفاظ مردم و تاریخ و ترقی و... بازی می‌کنند. تاریخ و مردم تابع اهواء و آراء اشخاص نیستند. منتهی حقیقتی که در تاریخ متحقق می‌شود ممکن است اقتضا کند که فلان یا بهمان ایدئولوژی راهنمای سیاست شود و حال آنکه صرفاً با سیاست هیچ حقیقتی متحقق نمی‌شود. اگر انقلاب فرانسه و انقلاب آمریکا در پس پرده توسط فراماسونری رهبری می‌شد، این بدان معنی نیست که یک جریان پنهانی سیاسی و ایدئولوژیک موجد انقلاب شده است. با انقلاب فرانسه و انقلاب آمریکا سیاست جدید، که مقتضای تفکر و عهد جدید بود، تحقق یافته است نه آنکه این سیاست را فرقه و گروهی عرضه و تحمیل کرده باشد. فراماسونری و انقلاب فرانسه یا انقلاب امریکا در صورت سیاسی چیزهایی در سطح یکدیگرند و یکی موجد دیگری نیست بلکه مناسبت و ملازمت دارند. در انقلاب مشروطیت، مطلب قدری فرق می‌کند که اینجا مجال بحث آن نیست.

به‌هرحال یک ایدئولوژی ممکن است در جایی و در زمانی موافق سیر و بسط تاریخ باشد و جهت سیاست را معین کند. اما همین ایدئولوژی در جای دیگر و در وقت دیگر زائد و بیهوده و مضر و در حکم علف هرزه باشد. در این وضع سعی می‌شود که ایدئولوژی چیزی شبیه علم و در زمرهٔ مطالب نظری قلمداد گردد و حال آنکه نه فقط چنین نیست بلکه حجاب هرگونه نظر و علم نظری است. ایدئولوژی صاحب خود را به‌اسارت درمی‌آورد و استقلال فکر و رأی و نظر را از او می‌گیرد و چشمش را به‌روی همه چیز می‌بندد. به‌عبارت دیگر، ایدئولوژی چشم و گوش و زبان و دل صاحبش می‌شود. اگر در وضع کنونی کسانی را می‌بینیم که کم و بیش درس خوانده‌اند و یا اینکه از فهم متوسط

برخوردارند و شاید اغراض خصوصی هم نداشته باشند، سخنانی می‌گویند و وجه‌نظرهائی دارند که نشان خرد در آن نیست، از آن است که اسارت در حبس ایدئولوژی چشم و گوش و خرد ایشان را بسته است و گاه کوری و کریشان به‌حدی است که مردم را اصلاً نمی‌بینند اما به‌وکالت از مردم حرف می‌زنند. آنها مردم را آئینهٔ خود کرده‌اند و اوصاف خویشتن را در مردم می‌بینند و هر چه خود دارند به مردم نسبت می‌دهند و اگر مواجهه با مردم تکانی به‌ایشان بدهد پروایی ندارند که به‌مردم نسبت نادانی و بی‌اطلاعی بدهند، زیرا در نظر ایشان مردم، مردم نیستند مگر آنکه تابع ایدئولوژی معین باشند و حرکات و سکنات معین داشته باشند.

هگل در کتاب پدیدار شناسی روان از حیلهٔ روان سخن می‌گوید و این حیله‌گری در اوقاتی است که روان، اشخاص و طوایف را با این وهم که حاملان حقیقت هستند به‌میدان می‌فرستد و آنان را قربانی می‌کند. اینها که دورشان به‌سر آمده است با اصرار به‌میدان می‌روند تا حقانیت خود را اثبات کنند. اینها دن‌کیشوت‌ها و پهلوان‌پنبه‌هایی هستند که روان با بی‌رحمی قربانیشان می‌کند و از روی نعش آنها می‌گذرد. من نه هگلی هستم و نه به حیلهٔ روان اعتقاد دارم. (اینکه کسانی با خدای تعالی و دین حق و اهل آن مکر می‌کنند و به‌سزای خود می‌رسند مطلب دیگری است و برای تنبیه مکاران است و با مطلب هگل مناسبتی ندارد.) این نکته را در مقام تمثیل آوردم تا شاید تذکری باشد برای کسانی که به‌آب و آتش می‌زنند تا مشتشان باز شود و بی‌مایگیشان برملا گردد. مثلاً وقتی طوایفی سخن از آزادی عقاید و دموکراسی می‌گویند نه مقتضیات و شرایط آزادی مطلوب خود را می‌بینند و می‌شناسند و نه غیر از حرفهای معمولی و متداول در باب آزادی و دموکراسی سخن دیگری دارند. اینها غالباً آزادی را نوعی تشریفات و رسوم و آزادی سخن گفتن از دموکراسی و

اجرای تشریفات آن می‌دانند و گاهی مقصودشان ازنبودن آزادی این است که کارها بر طبق نظر و رأی آنها صورت نمی‌گیرد، وگرنه اگر حقیقتاً از آزادی دفاع می‌کنند باید اول نگران آزادگی باشند زیرا بدون آزادگی، آزادی معنی ندارد و متحقق نمی‌شود. این نوع دفاع از آزادی کوچک‌ترین اثری در ایجاد و حفظ آزادی‌های دموکراتیک ــ که از آثار و لوازم تمدن جدید غربی است و بدون فهم معنای تاریخ غربی معنای این آزادی‌ها هم فهمیده نمی‌شود ــ ندارد.

معلمان آزادی و دموکراسی در غرب اقوام غربی را تعلیم داده‌اند و طوری بار آورده‌اند که حافظ نظام و ضامن دوام آن باشند و البته که این معلمان بدون رجوع به اصول و مبادی و بی‌استمداد از تفکر از عهدهٔ این مهم برنمی‌آمدند و بسیاری از آنان خود فیلسوف و حکیم بوده‌اند. مگرنه این است که افلاطون و ارسطو کتاب در سیاست نوشته‌اند؟ دموکراسی جدید بسط و تحقق چیزی است که در نامهٔ هفتم افلاطون و در سیاست ارسطو آمده و در آثار نویسندگان و فلاسفهٔ قرن هیجدهم صورت قطعی و صریح بشرانگاری بر آن غالب شده است. بدون رجوع به این آثار و درک عمیق آن نمی‌توان دموکراسی را تعلیم داد و به صرف شکوه و شکایت از اینکه فلان رسم دموکراسی را مهمل گذاشته‌اند، دموکراسی حاصل نمی‌شود. بهترین دلیل براین مدعا بی‌اعتنایی مدافعان دموکراسی به مردم است. اگر راست می‌گفتند که به دموکراسی تعلق خاطر دارند، به‌جای اینکه فریاد بزنند چرا مراعات تشریفات دموکراسی نمی‌شود به‌سراغ مردم می‌رفتند و درصدد تربیت ایشان بر می‌آمدند، ولی کمتر کسی در این راه قدم گذاشته و اگر کسی هست من او را نمی‌شناسم. من کسی را نمی‌شناسم که معارف غرب را از آن خود کرده باشد و با جرأت بگوید من مدافع غرب و مروج آداب غربی هستم و همت خود را

مصروف این کار بکند. شاید غرب‌زدگی ناقص و منفعل به‌چنین آدمهایی مجال ظهور نمی‌دهد. طرفداران دموکراسی ناگزیر در حرف، از آزادی و حقوق مردم دفاع می‌کنند و چون تماسی با مردم ندارند، احیاناً در مقابل مردم قرار می‌گیرند و ناگزیر سخنانی به‌زبان و قلمشان می‌آید که باید آن را در ذیل ایدئولوژی به معنی دستورالعمل‌های موهوم در سیاست قرار داد. البته در وضع خفقان و در زمانی‌که آدمکشان و تبهکاران با مقدرات مردم بازی می‌کنند، این ایدئولوژی‌ها هم جایی دارد و ممکن است که مددی به‌رهایی مردم برساند؛ در غیر این صورت، حتی می‌توان گفت که ارتجاعی است زیرا مناسبتی با تاریخ و تحقق امکانات تاریخی ندارد.

در کتابی که در دست شماست من غالباً ایدئولوژی را به‌معنای حرفهای سیاسی بی‌اساس و خیالی و بی‌ارتباط با امکانات تاریخی به‌کار برده‌ام و البته که این ایدئولوژی مذموم است. این راهم بگویم که وقتی این ایدئولوژی‌ها جای فلسفه و تفکر را بگیرد یکی از نشانه‌های فقر در تفکر ظاهر شده است. اگر می‌پرسید فلسفه چیست می‌گویم و تکرار می‌کنم که فلسفه غیر از این ایدئولوژی‌هاست. این ایدئولوژی‌ها در بهترین و زنده‌ترین صورت خود اطلاق نوعی فلسفه بر زندگی و عمل روزمره است. مارکس که می‌گفت «فلسفه و علم نظری بس است؛ برویم عمل کنیم»، با اینکه خود با ایدئولوژی مخالف بود مقدمات این امر را فراهم کرد که ایدئولوژی رسماً جای فلسفه را بگیرد. من شخصاً وقتی جوانان را می‌بینم که به‌برنامه بعضی از درس‌های فلسفهٔ دانشگاه اعتراض می‌کنند، خوشحال و امیدوار می‌شوم. اما وقتی بعضی از آنها را می‌بینم که بی‌پروا بزرگان تفکر را تحقیر می‌کنند و به‌سخنان پریشان و سطحی و طوطی‌وار نام فلسفه می‌دهند نه فقط در اصالت اعتراضشان شک می‌کنم بلکه نگران می‌شوم و می‌ترسم که مبادا این روح در همه‌جا غالب شود و

بیزاری از تفکر به همه سرایت کند. ایدئولوژی چیزی است که از آن نباید گریخت. ترس و وحشتی هم نباید از آن داشت. اما اگر جای فلسفه و حکمت و معارف را بگیرد، یا بهتر بگویم، فلسفه و حکمت و معارف را تحقیر کند، خطرناک است. ایدئولوژی اگر اعتباری دارد از جهت بستگی آن به فلسفه است و وقتی با فلسفه در می‌افتد بلند نظری را از آدمی می‌گیرد و استبداد رأی و خشونت را در نفوس اتباع متمکن می‌سازد و نظر کنید و ببینید که هیچ‌یک از ارباب ایدئولوژی اهل بحث و نظر نیستند و حتی آن را منع می‌کنند.

۳. گفتم که ایدئولوژی غیر از فلسفه است و از فلسفه در مقابل ایدئولوژی به‌معنی طریقه و برنامهٔ احراز قدرت سیاسی دفاع کردم. مع‌ذلک ممکن است خواننده از مطالب تمام فصول و مخصوصاً فصول بخش سوم استنباط کند که علم کلام و عرفان و تصوف را بر فلسفه ترجیح داده‌ام و در نزاع متکلمان و عرفا با فلاسفه، جانب آن طوایف را گرفته‌ام. این استنباط از یک جهت درست است اما باید دربارهٔ آن توضیحی بدهم. من با فلسفه مخالف نیستم؛ از عرفا و متصوفه و متکلمان هم طرفداری بی‌چون و چرا نمی‌کنم. اصلاً وارد در نزاع این طوایف نشده‌ام. اگر اشاره‌ای به اختلاف و نزاع فیلسوف و کلامی یا عارف و متکلم... شده، مقصود بیان تفصیلی این اصطلاحات نبوده است. مطلب این است که فلسفه و کلام و عرفان و تصوف هر کدام سیر و بسط تاریخی داشته است چنانکه فلسفه در علم و تکنیک جدید به تمامیت رسیده و این امپریالیسم که بیشتر صورت نظامی و اقتصادی و اجتماعی آن را می‌بینند و شؤون و وجهه‌های دیگر هم دارد، نحوی تحقق فلسفه در غرب است. هگل و مارکس و نیچه و سارتر که متفکران بزرگ هستند عظمتشان در این است که فیلسوف امپریالیسم هستند؛ و بدون رجوع به آثارشان و به صرف

گردآوری آمارهای اقتصادی و بیان اوصاف اجتماعی و سیاسی، امپریالیسم شناخته نمی‌شود.

فلسفه در دورهٔ جدید برای انحاء دیگر تفکر هم جایی باقی نگذاشته است. اگر به این اعتبار در فلسفه نظر کنیم می‌بینیم که علم کلام بی‌رنگ و بی‌برگ و نوا در جنب فلسفهٔ جدید و در سایهٔ آن نشسته و عرفان و تصوف غریب مانده و بدتر از غریبی در صوفی‌بازی متجددان به هردمبیلی و بی‌خیالی و بی‌بندوباری بدل شده و وسیلهٔ ترویج مذهب اباحه که مطلوب بورژوازی است شده است و این حاکی از استیلای روح جدید و تجدد بر همه چیز است. اما نسبت بشر با امپریالیسم، صرفِ نسبت قهر و غلبه به‌معنی عادی و متداول لفظ نیست که امپریالیسم و انسان دوچیز باشند و برحسب اتفاق یکی غالب شده باشد و در این غلبه ذات هر دو محفوظ مانده باشد. مطلب طور دیگری است. غلبهٔ امپریالیسم به این صورت بوده است که در وجود بشر غربی یک امپریالیسم کوچک حلول کرده و فلسفه ضامن این حلول بوده است. اگر فلسفه به‌این‌صورت که می‌شناسیم در غرب بسط پیدا نمی‌کرد، امپریالیسم و خودبینی و خودپرستی جدید به‌وجود نمی‌آمد. پس من فلسفه را در نسبت آن با غرب‌زدگی منظور کرده‌ام و به اعتباری آن را عین غرب‌زدگی می‌دانم و حال آنکه علم کلام و تصوف کمتر مشوب به‌شائبهٔ غرب‌زدگی شده است، یا بهتر بگویم، علم کلام و تصوف در تاریخ غرب‌زدگی ضعیف شده و به‌صورتی درآمده است که اطلاق کلام و تصوف بر آن نمی‌توان کرد. پس در قیاس فلسفه با کلام و تصوف ناچار باید به‌دوره‌ای بازگشت که این هر سه در مقابل هم بوده‌اند و ظاهراً فلسفه قدیم را به این گناه که در عصر جدید باطن امپریالیسم و ره‌آموز استیلای بشر بر همه چیز و حتی بر حقیقت وجود آدمی شده است نمی‌گیرند. اما با رجوع به سابقه،

بسیاری از نکات روشن می‌شود. فلسفه در قیاس با کلام و تصوف که مقید و ملتزم به کتاب و نقل بوده‌اند و هستند از قید التزام آزاد است و جز به حکم برهان یا شهود عقلی، که آن هم باید به برهان ثابت شود، گردن نمی‌گذارد و حال آنکه در علم کلام و در تصوف چنین استقلالی وجود ندارد. علم کلام سنگر دفاع از دیانت است و در عرفان و تصوف از حقیقت دین پاسداری می‌شود. پس هر دو تابع دیانتند و به این جهت گفته‌اند که اینها را در عداد علوم نظری نباید دانست.

البته مقصود این نیست که فلسفه در مقابل دیانت است و فلاسفه همگی مرتد یا دشمن دین بوده‌اند. اینکه گفتم فلسفه از قید التزام به‌وحی آزاد است مراد این نبود که فلاسفه تعلقی به دین و وحی ندارند بلکه گفتم که در بحث و نظر استناد به‌وحی نمی‌کردند و آزادی و مقید نبودن در بحث و نظر غیر از بی‌تعلقی و بی‌ایمانی در ساحت ورای علم نظری است. توجه کنیم که در دورهٔ قرون وسطی فلسفه به‌صورت علم کلام مسیحی درآمد و در دورهٔ اسلامی بتدریج فلسفه و کلام و عرفان و تصوف در حکمت متعالیهٔ صدرا و اخلاف او جمع شد. اینجا هم جای بحث است که در اتحاد فلسفه و کلام و عرفان و تصوف چه چیز صورت بود و چه چیز ماده، و به عبارت دیگر، غلبه با چه بود و در نتیجه‌گیری ضمنی از همین بحث است که من متمایل به کلام و عرفان و تصوف شده‌ام. اما چون در ارتباط با غرب‌زدگی به این معانی اشاره کرده‌ام و غرب‌زدگی ظاهراً امر جدیدی است، باید ببینیم که غربزدگی چیست و چه نسبتی با فلسفه دارد. اما قبلاً می‌گویم اگر فلسفه را به غرب‌زدگی منسوب کردم منظور شعار دادن نبود و نیست و توقع ندارم که کسی فریاد بردارد که فلسفه مأمن آزاد فکری بوده و هرکس که با آن مخالفت کند، مخالف آزاد فکری است. در باب آزادی و آزادفکری هم باید تحقیق کرد. اما یک چیز

محرز است و آن اینکه تفکر هرجا باشد آزاد است و آزادی هم در آنجا وجود دارد. اصلاً تفکری که با آزادی مخالف باشد معنی ندارد. آزادگی و آزادی از لوازم ذات تفکر است. آنچه گاهی با تفکر اشتباه می‌شود و مخالف با آزادی و آزادگی است، هویٰ است نه فکر و تفکر. بنابراین اقوالی از این قبیل راکه مثلاً در تاریخ دورهٔ اسلامی با ظهور غزالی و امام فخر رازی به علم و تفکر لطمهٔ جدی وارد شده است اعتنا نباید کرد. حتی می‌توان گفت که این اقوال حاکی از نبودن تفکر است، ولی چون این حرفها مناسبت با بعضی آراء ایدئولوژیک دارد یا جزئی از ایدئولوژی است که چشم و گوش بسته آن را می‌پذیرند، به‌آسانی از اذهان بیرون نمی‌رود. اینکه گفتم فلسفه با غرب‌زدگی نسبتی دارد، مطلبی نیست که در پناه یک ایدئولوژی عنوان شده باشد و غرض کوبیدن و رد کردن فلسفه باشد. تکرار می‌کنم که در اینجا قصد مخالفت با فلسفه ندارم و از خواننده می‌خواهم که در حکم شتابزدگی نکند و اجازه دهد که بگویم مرادم از غرب‌زدگی چیست.

معمولاً غرب‌زدگی را به‌معنی تقلید از غرب و تسلیم در برابر قدرت علمی و فرهنگی و تکنیکی و مادی آن می‌دانند و بی‌اعتقادی به دین و احکام دینی را از لوازم آن می‌شمارند. البته که این وضع عین غرب‌زدگی و مرتبه‌ای از آن است. اما درغرب‌زدگی مراتب دیگری هم هست و احساس حقارت در برابر غرب را نباید تمام غرب‌زدگی دانست. در حقیقت آنچه که معمولاً غرب‌زدگی می‌دانند از نتایج و آثار غرب‌زدگی است و به‌اصل آن کمتر توجه شده است. در مفهوم غرب‌زدگی ابتدا باید معلوم شود که غرب چیست. اینجا غرب یک اصطلاح سیاسی یا جغرافیایی نیست. در این معنی چین و ژاپن و شوروی هم غرب است هر چند که چین و ژاپن در شرق جغرافیایی هستند و شوروی مصداق شرق

سیاسی است. غرب نحوی تفکر است که در مغرب جغرافیایی و در غرب عالم قدیم پدید آمده و از آنجا در تمام عالم سایه گسترده است. غرب قسمتی از زمین و دریا نیست. غرب یک واقعه است و آن واقعه این است که بشر در تفکر و در سیر به سوی حق، حجاب حق و حقیقت شده و این حجاب، یعنی وجود خود را، عین حق و حقیقت انگاشته است.

می‌گویند که بشر همواره کافر حقیقت و خودبین و خودپرست بوده است. از ادب و تاریخ شاهد می‌آورند که فرعونیت و خود را حق انگاشتن تازگی ندارد و مختص به دورهٔ جدید نیست. جای انکار ندارد که همواره خودبینی و خودپرستی و نفس اماره بوده است. اما بحث در خودبینی و خودپسندی و نفسانیتی نیست که از اوصاف و صفات نفسانی آدمی است و گاه غلبه می‌کند یا ممکن است که در جهاد با نفس مقهور گردد. فرزند آدم، خودبین و خودپسند است. کفور و عنود و مغرور است. اما غرب‌زدگی غیر از اینهاست. غرب‌زدگی تعلّق به‌عالمی است که در آن ساحت خودبینی و خودپرستی برساحات دیگر وجود آدمی غلبه کرده است. در عصر ما نشانه‌های غرب‌زدگی را در همه جا و در همه چیز می‌توان دید. آری، در پیش آمد غرب عالمی فراهم شده است که در آن نه فقط اشخاصی باداشتن اوصاف اخلاقی و نفسانی خاصّ به خودبینی و غرور گرفتارند بلکه بشر به‌طور کلی خود را حق می‌پندارد و محور و مدار همه چیز می‌انگارد. این عالم که به‌وجود آمد همه چیز و همه کس را در خود گرفت، یعنی فرهنگ و قانون و عادات و آداب هم از اصولی برآمد که متناسب و متناظر با غروب آفتاب حقیقت و طلوع نفسانیت به‌عنوان حقیقت بشر بود که این هم به‌نوبهٔ خود دائر مدار موجودات قرار گرفت. ماه علم جدید هم با این غروب طالع شد و آسمان شب تاریخ جدید را درنوردید. غرب‌زدگی آنگاه آغاز شد که بشر فرعون‌وار دعوی اناالحق

کرد و در تاریخ غرب این دعوی دانسته و ندانسته اصل قرار گرفت و تمام ایدئولوژی‌ها، آراء و احکام و قواعد و رسوم حول آن پدید آمد.

به‌این نکته توجه کنیم که در یک دورهٔ تاریخی فلسفه و شعر و سیاست و حقوق و اقتصاد و رسوم و قواعد زندگی و آداب و اعتقادات و تشریفات اجزاء مستقل نیستند که یکی را بتوان از مجموع انتزاع کرد و به‌همان صورتی که بوده است، نگاه داشت. غرب یک تمامیت است. راه غرب به امپریالیسم می‌رسد و پیدایش امپریالیسم اتفاقی نبوده است. امپریالیسم و فرعونیت در ذات تاریخ غرب است. اما چون این قبیل مطالب گفته می‌شود کسانی می‌گویند که تاریخ جدید غرب را با دوره‌های دیگر باید مقایسه کرد. اینها می‌پرسند که آیا دوره‌های بردگی و فئودالیته بر تاریخ جدید برتری دارد و آیا باید به آن دوره‌ها بازگشت. اولاً بازگشت به‌هیچ دوره‌ای ممکن نیست. (و اگر آن معلم آزادهٔ ما بازگشت به صدر اسلام را عنوان می‌کند مرادش تجدید عهد و حال صدر اسلام است و نه احیاء عادات و آداب آن زمان. بگذریم که چگونه این اشارهٔ لطیف را بد تفسیر کردند). ثانیاً ما اکنون در پایان تاریخ غربی، ذات و ماهیت این تاریخ را بیان می‌کنیم و از خوبی و بدی آن چیزی نمی‌گوییم. پیداست که قبل از این تاریخ حکام جبار و ظالمان، بشر را به بندگی می‌گرفتند و هر تجاوزی که می‌توانستند می‌کردند. اما در دورهٔ جدید همگان داعیهٔ قدرت پیدا کردند و تا حدی مانع شدند که اهواء شخص ملاک و میزان باشد. اما در دو موقع اهواء اشخاص محدود می‌شود؛ یکی در برخورد هواهای شخصی و دیگر در پناه ولایت حق. در تاریخ جدید غرب هواهای شخصی حکام، تا اندازه‌ای محدود شد اما هوای نفس کاهش نیافت، بلکه عمومیت و منشأییت اثر بیشتر پیدا کرد. اینکه ما آثار این وضع را مطلوب می‌دانیم یا نمی‌دانیم مطلب دیگری است.

به‌هرحال بشر دیگری پدید آمد که خود قانونگذار بود و به‌اقتضای امکانات و حوائجی که در هر جا و در میان هر قوم و طایفه و در هر گروه وجود داشت، وضع قانون کرد. پیداست که وضع چنین قانونی از روی بلهوسی نبود. مع‌ذلک وقتی بشر با محاسبهٔ امکانات و ملاحظهٔ احتیاجات قانون می‌گذارد و متناسب با آن به‌تصرف در عالم می‌پردازد، به‌همه چیز صورت بشری می‌دهد و در سیاست و حکم و قضاء و علم و درس و مدرسه و در همه جا قدرت بشر ظاهر می‌شود، و این مطلب کوچکی نیست و نباید به‌آن بی‌اعتنایی کرد. اما از یاد نبریم که این قدرت و اقتدار در خدمت نفسانیت است و اگر از مزایای مادی آن سهمی به مردم بعضی مناطق زمین رسیده است، گمان نباید کرد که تاریخ جدید غرب رو به سوی عدل دارد بلکه شأنی از وجود بشر که قبلاً تحت‌الشعاع ساحت‌های دیگر بود در دورهٔ جدید ساحت غالب وجود بشر شد و در فرهنگی که از این غلبه برآمد، وضع تازه عین عدل قلمداد گردید و البته که بعضی آثار آن هم مطلوب بود.

بشر در دورهٔ جدید از طریق استیلای بر عالم و آدم به‌امکاناتی دست یافته است که می‌تواند با یک اشاره تمامی روی زمین را به‌آتش بکشد. اما کمال بشر در اینها نیست؛ برای اینکه بشر آدم بشود به بمب هیدروژنی نیازمند نیست و ساختن آن هم در آزادی او اثری ندارد. خواهند گفت که آزادی متابعت از قانون خود است و بشر وقتی از غیر متابعت نمی‌کند آزاد است. تمام مطلب بر سر این است که خود چیست و غیر چیست. در غرب‌زدگی نفس و نفسانیت عین «خود» شد و هر چه غیر از نفس و نفسانیت بود بیگانه قلمداد شد تا آنجا که گفتند احساس تعلق به‌حق بیگانه گشتگی است و بشر باید به‌خود بازگردد. اما اگر بشر اهل معنویت است و سیر به‌حق می‌کند، چگونه می‌توان بشر را عین نفس اماره و نفسانیت

دانست؟ در حقیقت این نفسانیت، خود نیست بلکه غیر است و آنکه از این نفس و قانون آن متابعت می‌کند از غیر متابعت می‌کند و آزاد نیست. احساس غربت و بیگانگی بشر جدید هم از اینجاست. در غرب هر چه هست به‌تفکری باز می‌گردد که در آن بشر دائر مدار موجودات شده است. پس غرب‌زدگی یک بیماری و عارضه نیست که در طی تاریخ و در سیر کمالی بشر در علم و صنعت و فنون و ادب پدید آمده باشد و بتوان علم و صنعت و تکنیک و ادب را از آن نجات داد. تکنیک جدید وسیله نیست بلکه بر همه چیز و منجمله بر وجود بشر احاطه و تضلع دارد. تکنیک جدید قانون خود را در همه جا برقرار کرده است. بنابراین اگر تغییری باید صورت گیرد این تغییر در اینجا و آنجا نیست. تغییر باید در نگاهی که بشر به‌عالم و آدم و مبدأ این دو می‌کند حادث شود که این نگاه، نگاه تکنیک است.

ما چون خود گرفتار بدترین صورت غرب‌زدگی شدیم وضع خود را مطلق غرب‌زدگی انگاشتیم. ما در هوس غرب‌زدگی ساری و جاری در غرب، بعضی از آثار و نتایج و ظواهر تاریخ غرب راگرفتیم، یا بهتر بگوییم، بعضی از این آثار که در همه جا پراکنده شد به‌ما هم رسید. ماکه غرب‌زدگی فعال را به‌جان نیازموده بودیم چیزی دیدیم و شنیدیم و بدون اینکه دریابیم که از کجاست، در آن آویختیم و آویزان ماندیم. پایمان از زمین کنده شد بدون اینکه دستمان به حبل‌المتین بند شود. ماکه نفهمیدیم منشأ قدرت بشر غربی چیست، مقهور آن قدرت شدیم و از قواعد و آداب و قوانین غرب بیشتر چیزهایی را پذیرفتیم که مقهوریت ما را مسلّم و مسجّل سازد. غرب‌زدگی ما غرب‌زدگی منحط و منفعل بود. ما حتی با ادب و فلسفهٔ غرب تماس ناقصی پیدا کردیم و از روح و حقیقت آن دورماندیم. پیدا بود که بدون رسوخ در فرهنگ و ادب غرب آثار تمدنی

آن هم برقرار نمی‌شود و بعضی فرقه‌ها که در آرزوی بهشت زمینی حرفهای خیالی می‌زنند به‌این معنی توجه نکردند و نمی‌کنند.

پس از این اشارات اکنون می‌گویم که اگر علم کلام و تصوف و عرفان را ترجیح داده‌ام بدان جهت بوده است که فلسفه نطفهٔ غرب‌زدگی را در خود داشت و کلام و تصوف در مخالفتشان با فلسفه این نطفه را می‌دیدند و با آن درافتاده بودند. اما در عصر حاضر بیشتر کسانی که با فلسفه مخالفت می‌کنند اصلاً اهل نظر نیستند و از فلسفه چیزی نمی‌دانند و البته که خود فلسفه‌زده هستند. اینها نمی‌دانند که تمام حرفهایی که به‌نام ترقی و ارزش و آزادی و حقوق بشر و... می‌زنند در آثار و افکار فلاسفه عنوان شده یا از فلسفه برآمده است. ولی غرب‌زدگی ما این است که نمی‌دانیم به‌کجا بسته‌ایم و فکر و ذکرمان از کجاست. ما قدری از تبلیغات و حرفهای تبلیغاتی غرب را یادگرفته‌ایم. حتی فلسفه‌ها را هم متاع تبلیغات کرده‌ایم و به‌صورت شعار درآورده‌ایم و خیال می‌کنیم که مالک حقیقت شده‌ایم. غرب‌زدگی ما این است که همه چیز را مایهٔ تفنن و سرگرمی کرده‌ایم. ما با فلسفه و ادب و شعر بازی می‌کنیم و وقتی سیاست ما را به‌بازی می‌گیرد اصلاً متوجه و ملتفت نمی‌شویم. غرب‌زدگی ما این است که طوطی‌وار و از سر تقلید دعوت می‌کنیم که همگان به‌بشر و قدرت بشر ایمان بیاورند اما خود به بردگی جدید گردن می‌گذاریم و حتی وقتی به وضع خود نظر می‌کنیم گمان می‌کنیم که چون غرب زودتر از ما شروع کرده از ما پیش‌تر است و روزی می‌رسد که ما هم به آن برسیم و از آن درگذریم و متناسب با این قول می‌گوییم علم، یکی است و اینجایی و آنجایی ندارد. وقتی در ماهیت علم به‌طور کلی و در حقیقت علم جدید تحقیق نکرده‌ایم چگونه چنین اظهارنظرهایی می‌کنیم؟ علم جدید جایگاه خاص دارد. این علم صورت تمامیت یافتهٔ فلسفهٔ غربی است و

به‌اعتباری فلسفهٔ غربی ریشهٔ این علم است. این علم جز در دورهٔ جدید، یعنی جز با این بشر و با این فلسفه و ادب نمی‌توانست به‌وجود آید و به‌مرتبه‌ای که رسیده است برسد. من در اینجا به مسألهٔ علم جدید و نسبت آن با غرب‌زدگی کاری ندارم و یک بار دیگر اشاره می‌کنم که غرب را باید در وحدت و تمامیت آن دید و هر چه از علم و قدرت نظامی و صنعت و دموکراسی و حقوق و ادب و استعمار و آزادی و تجاوز و تعدی و غلبه و... در آن می‌بینیم، اجزاء پراکنده‌ای نیست که اتفاقاً جمع شده باشد. اینها همه شؤون و جلوه‌های یک چیز است.

۴. اگر پرسش «فلسفه چیست؟» جداً مطرح شود پرسش غرب‌زدگی هم با آن می‌آید ولی ما که فلسفهٔ جدید نیاموخته‌ایم و جز به‌صورت بسیار پراکنده و اجمالی چیزی از آن نمی‌دانیم، پس چطور ممکن است که پرسش «فلسفه چیست؟» ما را با غرب‌زدگی خودمان آشنا کند؟ آیا بهتر نبود که می‌گفتیم اگر ما به‌غرب‌زدگی خود آشنا می‌شدیم کم‌کم می‌توانستیم به‌ریشهٔ آن که فلسفهٔ غربی است برسیم؟ نه! ابتدا باید از مقدمات به‌نتایج رفت و تا این سیر باشد رفتن از نتایج به‌مقدمات امکان ندارد. ما باید بدانیم که این عالم غرب‌زده چگونه پدید آمده است. باید بدانیم که چرا در مذاق روشنفکری ما هر چه که خارج از مذهب اصالت باشد مردود است. ما نمی‌توانیم غرب‌زدگی خود را دریابیم مگر آنکه بدانیم غرب‌زدگی به‌طور کلی چیست. درست است که غرب‌زدگی، غرب‌زدگی سیاسی است و ما از صد سال پیش از طریق ایدئولوژی‌ها و با سیاست، غرب‌زده شده‌ایم و ادبیات و معارف جدید ما هم تابع سیاست بوده است. اما غرب‌زدگی در اصل خود سیاست را هم راه می‌برد و سیاستهای ما سیاست غرب‌زده بوده است نه آنکه سیاست ما را غرب‌زده کرده باشد. اگر ما در سیاست و فرهنگ و ادب و علم و تکنیک غرب

شریک شده بودیم، غرب‌زدهٔ فعال بودیم. اکنون غرب‌زدگی ما غرب‌زدگی منفعل است.

قبلاً گفته‌ام که غرب‌زدگی بیماری و عارضه نیست. اکنون می‌گویم صفت اشخاص و طوایف هم نمی‌تواند باشد و اگر روشنفکران مظاهر آنند غرب‌زدگی اختصاص به ایشان ندارد. غرب‌زدگی حتی اگر بادی باشد که از غرب وزیده است، همه چیز را در برگرفته و قلب یا مسخ کرده است.

زتـــند بـــاد حـــوادث نـــمی‌توان دیـــدن
در این چمن که گلی بوده است یـا سـمنی
از این سموم که برطرف بوستان بگـذشت
عجب که رنگ گلی هست و بوی نسترنی

تاریخ جدید ما سراسر تاریخ غرب‌زدگی است. البته اگر کسی این را نپذیرد که غرب‌زدگی نوعی نسبت با وجود است و بشر هر چه دارد در این نسبت پیدا می‌شود و به دست می‌آید، اگر کسی خیال کند غرب‌زدگی یک عارضهٔ جزئی و موقت است و علاجش را آسان پندارد، اگر کسی یا کسانی مسأله را در حدود سیاست مطرح کنند و مورد بحث قرار دهند، به‌عمق غربزدگی پی نمی‌برند و حقیقت آن را در نـمی‌یابند. ایـن را هـم متوجه باشیم که غرب‌زدگی، غـرب‌زدگی را مـی‌پوشاند و مـانع ادراک ماهیت آن می‌شود. اصلاً ادراک ماهیت غرب‌زدگی آغاز گذشت از آن است ولی این ادراک را موقوف به ادراک ماهیت فلسفه کردیم. درک ماهیت فلسفه چه اثری در فهم غرب‌زدگی دارد؟ اگر بدانیم که فـلسفه، علم به ماهیات اشیاء است آیا بر علم ما نسبت به غرب‌زدگی چیزی افزوده می‌شود؟ آیا علمای فلسفهٔ غرب که چیزی از فلسفه می‌دانند بالضروره از ماهیت غرب‌زدگی باخبرند؟ مقصود از طرح پرسش «فلسفه چیست؟» این نیست که تعریف یا تعاریفی از آن بیان کنیم. «فلسفه چیست؟» یعنی اینکه

فلسفه کجاست و بشر در چه نسبتی و در نسبت با چه چیز فیلسوف می‌شود، و این دانایی که او به‌آن تعلق خاطر و محبت پیدا می‌کند کجاست و از که می‌آموزد و معلم کیست.

در ابتدای تاریخ فلسفه، فیلسوف دوستدار دانایی است و در طی تاریخ، دوستی حکمت به‌حکمت تبدیل می‌شود تا جایی که در نظر هگل فلسفه دیگر حب دانایی نیست بلکه عین دانایی است و این بشر است که به‌دانایی و دانندگی مطلق می‌رسد. نام این سیر را نیست‌انگاری یا غرب‌زدگی یا هر چیز دیگری که می‌خواهید بگذارید. این سیر، سیر ظهور بشر به‌عنوان حق است و بسیار چیزها از قدرت و ضعف که بشر کنونی دارد از همین نحوهٔ ظهورات است. اما نکتهٔ مهم این است که معمولاً می‌پندارند این حرفها در کتب فلسفه آمده و معدودی از محصلان فلسفه با آن آشنا شده‌اند. نه، این حرفها بیان وضع تاریخی بشر است. هگل نه‌تنها در کتابخانه محبوس نیست بلکه مربی و معلم سیاستمداران و حقوقدانان و اهل علم و عمل در غرب و در همه جای عالم متجدد است. درس فلسفهٔ هگل را همه کس نمی‌داند و بعضی که آشنایی اجمالی دارند ممکن است با آن مخالف باشند. اما هگل در تاریخ غرب معلم است و درس‌های او با جان میلیونها بشر در آمیخته و عجین شده است و ای بسا که از این معنی خبر نداشته باشند و از شنیدنش متعجب شوند.

اگر ما فلسفه را بشناسیم و بدانیم که از کجا آمده و چگونه سیر کرده است و به نسبتی که بشر در تاریخ فلسفه با وجود داشته است تذکر پیدا کنیم کم و بیش متوجه می‌شویم که فلسفه، جز در احوالی که فیلسوف خود را خاضع در مقابل حق یافته است، بشر را به خود و شناختن خود بازخوانده و در فلسفهٔ جدید این خودشناسی به مطلق کردن علم و قدرت و حیات و اراده که تماماً به بشر تعلق دارد مؤدی شده است، تا آنجا که

فی‌المثل می‌گویند وجود، حیات است یا اراده است و... به این معنی تاریخ فلسفه، تاریخ نیست‌انگاری و تاریخ به‌کرسی نشاندن قدرت بشری است. اگر این را دانستیم آن وقت می‌توانیم دریابیم که چرا روشنفکر و غرب‌زده با دعا و عجز و نیاز و دینداری بیگانه است. اگر این را دانستیم می‌توانیم بفهمیم که چرا غربزدگی در مقابل دینداری و دین حقیقی قرار دارد؛ زیرا در دین، بشر بندگی حق می‌کند و هر چه بیشتر اهل طاعت باشد در مرتبهٔ آدمیت پیش است، اما در غرب‌زدگی طاعت، طاعت از نفس و نفسانیت است وغیر آن از خود بیگانگی است. فلسفه هم چون از ابتدا در صدد پوشاندن ضعف و عجز و فقر ذاتی بشر بوده است غرب‌زدگی است. اگر برایتان دشوار است که تقلید از آداب و عادات غربی را با معنی کلی غرب‌زدگی یعنی اشباه وجود بشر با حق تطبیق کنید و ارتباطی میان این دو نمی‌بینید درگفتار و کردار و پندار غرب‌زدگان دقیق شوید تا ببینید در چه چیز و از چه حیث تقلید می‌کنند و آیا محور و مدار فکرشان بشرانگاری نیست و همه چیز را به‌این معنی بر نمی‌گردانند و احیاناً نام آن را بشردوستی نمی‌گذارند؟

من نمی‌دانم اگر باد نخوت در سر بشر بدمیم در حق او دوستی کرده‌ایم و اگر بگوییم تو حق نیستی بلکه به آن نیازمندی و می‌توانی به آن روکنی و در پناه آن آرام‌یابی، او را کوچک کرده‌ایم و چیزی از او بازگرفته‌ایم. برعکس، اگر بشر به‌این معنی متذکر شود به خانهٔ حقیقی و وطن خود که در پناه حق است باز می‌گردد. وانگهی این غرب‌زدگی همیشگی نیست. تاریخ غرب همواره دوام نخواهد آورد. غرب و غرب‌زدگی همراه با فلسفه به‌پایان خود رسیده است؛ نه تاریخ آینده، تاریخ غرب خواهد بود و نه تفکر آینده، فلسفه است.

۵. آیا انقلاب ما چه ارتباطی با غرب‌زدگی دارد؟ در این انقلاب

عکس‌العمل در مقابل غرب‌زدگی منفعل و صورت منحط آن عیان است و نشانه‌هایی از پایان عهد امپریالیسم و استیلای غرب و آغاز عهد تازه در آن پیداست. اتکاء به‌دیانت دلیلی بر این معناست. نسبت غرب‌زدگی و دیانت نسبت آب و آتش است. ما که از زمین گذشته جدا شده بودیم در علم و تمدن غربی هم نتوانستیم شرکت جدی داشته باشیم و از غرب جز بدترین رژیم‌های سیاسی و آداب مصرف و هرزگی مدرن و مقداری معلومات پراکندهٔ جدا شده از ریشهٔ خود چیزی به‌ما نرسیده است. حالا اگر قرار شود که در علم و فرهنگ و تکنیک غرب سهیم شویم این انقلاب ممکن است در فراگرفتن جدی علوم و فنون جدید ما را یاری کند. اما انقلاب اسلامی باید از این حد درگذرد و ندای بازگشت به صدر و تجدید عهد را در دهد. این تجدید عهد مستلزم شکستن عهدی است که در غرب‌زدگی بسته‌ایم و اگر این عهد شکسته شود صدای آن در عالم خواهد پیچید و عهد کنونی عالمیان را متزلزل خواهد کرد و این به‌معنی سرایت انقلاب به تمام عالم است. البته غرب و غرب‌زدگی قدرت بزرگی است و به‌آسانی نمی‌توان آن را درهم شکست ولی ما با سلاحی که از غرب گرفته‌ایم به‌جنگ آن نرفته‌ایم و نمی‌رویم. ما از فتنه و فسادی که در عالم غرب‌زدگی می‌شود به‌خدا پناه می‌بریم و در بستن عهد آینده از او یاری می‌خواهیم و این عهد، عهد بشر آینده و آیندهٔ بشر خواهد بود.

□

نمی‌دانم این اشارات بر چه چیز حمل می‌شود. اگر بگویند راقم سطور ضد فلسفهٔ غربی است می‌گویم ما به فلسفهٔ غربی باید نظر کنیم و بهتر از آنچه تاکنون آموخته‌ایم آن را بیاموزیم. در ادب غرب هم باید وارد شویم. من وضع روشنفکری امروز را متناسب با بیگانگی نسبت به مآثر

تاریخی خودمان و دوری از حقیقت غرب می‌دانم و اگر روشنفکران می‌خواهند در همین وضعی که هستند بمانند، من وضع علمی و فرهنگی و ادب موجود را دوست نمی‌دارم و عجیب سفسطه‌ای می‌کنند کسانی که وضع روشنفکری و عادات و رسوم مدارس امروز را عین علم و فرهنگ می‌دانند. این رسوم و اوضاع احیاناً مخالف علم و ضد فرهنگ است. اما اگر بگویند که ایدئولوژی‌ها را هیچ انگاشته‌ام درست نیست؛ من صرفاً این ادعا را که ایدئولوژی مقدم بر همه چیز است رد کرده‌ام. در مورد فلسفه هم مطالبی گفته‌ام که خواننده باید در آن دقت کند. من فلسفه را رد نکرده‌ام و شاید بتوانم بگویم که این نوشته، یا حداقل بعضی از قسمت‌های آن، در دفاع از فلسفه‌است. فلسفه تفکر پیر و فرتوت است و به پایان تاریخ خود رسیده است. فلسفه آینده ندارد. اما اگر قرار است با مشهورات به جنگ آن بروند و با بلهوسی آن را انکار کنند یا خطابه و روزنامه را در مقابل آن بگذارند باید از فلسفه و حیثیت و حرمت آن دفاع کرد، بخصوص که تمام این چیزهایی که در مقابل فلسفه می‌گذارند از فلسفه برآمده است، با این تفاوت که فلسفه حتی در صورت رسمی شده‌اش اثر تفکر است و حال آنکه سخنانی که در رد و انکار فلسفه می‌شنویم عین بی‌فکری و بی‌مایگی است. اصلاً بدون تفکر و در عین دوری از آن چگونه می‌توان فلسفه را رد کرد یا از آن گذشت؟ گذشت از فلسفه بر عهدهٔ اهل تفکر است و دیگران هر چه در این باب بگویند قابل اعتنا نیست.

خوشبختانه در مقابل ایدئولوژی‌زدگی توجه و اقبال جوانان به‌فلسفه و مخصوصاً به‌فلسفهٔ دورهٔ اسلامی و آراء حکمای مسلمان کم نیست و بعضی کتابهای فلسفه در صد هزار نسخه منتشر شده است. آثار این توجه چند سال دیگر ظاهر می‌شود. و می‌دانیم که فلسفه حب دانایی است.

فلسفه به‌معنی حب دانایی حداقل توجه و تعلق به‌معارف را در ما زنـده خواهد کرد و ما را از سرگردانی و پریشانی که بدان دچار بودیم خواهد رهانید. اما از آن انتظار و توقع نجات نوع بشر نباید داشت. نه ما می‌توانیم فلسفه را نجات دهیم و نه دیگر فلسفه می‌تواند ما را نجات دهد. بشر اگر این را بداند و حد خود را بشناسد می‌تواند امیدوار باشد که ابتدا چند نفر معدود ندایی را که دعوت به تفکر و تجدید عهد قدیم است بشنوند و بعد کم کم این ندا به گوش همه برسد و بشر از مذلت و مسکنت و بیخانمانی و بی‌وطنی کنونی نجات یابد.

حاصل آنکه فلسفه یکی از انحاء تفکر است و کسی تفکر را خـوار می‌شمارد که با آن بیگانه باشد. اما بشر در تاریخ فلسفه و با فلسفه بسیار مغرور شده است تا جایی که فلسفه را هم انکار مـی‌کند. یکـی از آثـار دوری از فلسفه این است که از آن انتظارها و توقعات عجیب داریـم و حال آنکه اگر با فلسفه انس پیدا کردیم دیگـر تـوقعات زیـادی از آن نخواهیم داشت. ما باید این را بدانیم که فلسفه دیگر بشر بی‌خانمان شده را به خانهٔ جدیدی راهبر نخواهد شد و حتی در خانهٔ پر مخافت کنونی هم به او امنیت خاطر نخواهد بخشید. مع‌ذلک اگر بشر با عقلی که در آپولو و سلاح‌های مخوف تحقق خارجی یافته است، زمین را ویران و نوع خود را نابود نکند، از رجوع به‌فلسفه بی‌نیاز نخواهـد بـود و مـخصوصاً فـلسفه می‌تواند در ما و اقوام نظیر ما نسبت به غرب‌زدگی و مراتب و جلوه‌ها و صور خاص آن تذکر پدید آورد. آری، ما هنوز به فلسفه نیاز داریـم و حداقل باید به این پرسش برسیم که: فلسفه چیست؟

تیرماه ۱۳۵۹

رضا داوری اردکانی

بخش اوّل

فلسفه چیست؟

۱

فلسفه چیست؟

از طرح پرسش فلسفه چیست؟ چه مقصودی داریم؟ وقتی می‌پرسیم که فلسفه چیست، بسته به‌اینکه پرسش در چه مرتبه‌ای طرح شده باشد، جواب آن متفاوت است. مثلاً ممکن است کسی در متنی که می‌خواند به لفظ فلسفه برخورد کند و معنی آن را نداند و بپرسد که فلسفه چیست. در جواب این پرسش می‌توان شرحی در باب لفظ فلسفه داد یا نوع مسائلی را که در فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرد ذکر کرد. این پرسش را اهل منطق و فلسفه پرسش از مای شارحه می‌گویند. «ما» به‌معنی «چیست» است و با مای شارحه پرسش از مفهوم شیء می‌شود. این نوع پرسش در چه مرتبه‌ای مطرح می‌شود؟ آیا این سؤال را صرفاً اشخاصی مطرح می‌کنند که هیچ مفهومی از فلسفه ندارند؟ نه، گاهی اهل پژوهش هم این پرسش را به‌میان می‌آورند و به پژوهش در آثار فلاسفه می‌پردازند که تعاریف فلسفه را گردآوری کنند. در این مورد هم پرسش از مفهوم فلسفه شده است، بدین معنی که پژوهنده احیاناً تماسی با معنی فلسفه نداشته و اقوال دیگران را نقل کرده است. اما فیلسوف که فلسفه را تعریف می‌کند به‌پرسش مای‌شارحه جواب نمی‌دهد و شرح لفظ و بیان مفهوم نمی‌کند، بلکه معنی و ماهیت را باز می‌گوید؛ اما همین تعریف را وقتی پژوهنده نقل می‌کند، ممکن است که پاسخ مای‌شارحه داده و از مفهوم تجاوز

نکرده باشد. چه می‌شود که تعریفی را یک بار جواب از مای‌شارحه می‌دانیم و همان تعریف در محل دیگر جواب مای حقیقیه است؟ (با مای حقیقیه پرسش از حقیقت و ماهیت اشیاء می‌شود.) این اختلاف ناشی از اعتبار نویسنده و خواننده یاگوینده و شنونده است.

برای روشن شدن مطلب یکی از تعاریف فلسفه را می‌آوریم: فلسفه، علم به‌اعیان اشیاء چنان که هستند به‌قدر طاقت بشر است. تمام محصلانی که شروع به یادگرفتن فلسفهٔ اسلامی می‌کنند این عبارت را یاد می‌گیرند ولی هنوز ماهیت فلسفه را نمی‌دانند، هر چند که تعریف مذکور بیان ماهیت فلسفه است؛ بسته به این که پرسش را با چه زبانی بگوییم و با چه گوشی بشنویم مراتب فهم و ادراک ما از پرسش و پاسخ فرق می‌کند. طوایف مختلف، از فیلسوف و متکلم و صوفی و سوفسطایی، که پرسش از فلسفه می‌کنند، مرادشان از این پرسش متفاوت است و جوابی که می‌دهند صرفاً بیان ذات فلسفه نمی‌کند و ای بسا که اصلاً به‌ماهیت فلسفه ربطی ندارد بلکه به نحو صریح یا مضمر متضمّن نوعی انکار و اثبات است. حتی فلاسفه به پرسش فلسفه چیست؟ پاسخ‌های متفاوت داده‌اند.

آیا می‌توان گفت که هر فیلسوفی در تعریف فلسفه به‌فلسفهٔ خود نظر داشته و از زمان ارسطو تاکنون هر وقت پرسش از ماهیت فلسفه شده، پرسش کننده جوابی متناسب با مبادی تفکر خود به آن داده و فلسفهٔ خود را تعریف کرده است؟ ظاهراً به‌این پرسش باید پاسخ مثبت داده شود، زیرا به‌نظر افلاطون فلسفه سیر از عالم شهادت (محسوس) به‌عالم غیب (مُثُل) و دیدار معقولات است و کانت مابعدالطبیعه (به‌معنی فلسفه) را تدوین مرتب و منظم تمام آن چیزهایی می‌داند که ما به‌وسیلهٔ عقل محض و بدون مدخلیت تجربه دارا هستیم. مطابق تعریف کانت، وجود که به‌اصطلاح کانت از مقولات فاهمه و به تعبیر فلاسفه از معقولات ثانیه است، موضوع فلسفه نیست بلکه در زمرهٔ مسائل است و فلسفه محدود به مبحث شناسایی و تحقیق انتقادی در این زمینه می‌شود. پیداست که تعریف افلاطون با آنچه کانت در باب ماهیت فلسفه گفته است تفاوت دارد.

اکنون اگر به‌تعریفی که برگسون کرده است توجه کنیم، می‌بینیم که تعریف او با آنچه از افلاطون و کانت نقل شده و از تعریف تمام فلاسفه، ممتاز است. برگسون فلسفه را به عنوان شهود وجدانی زمانی کیفی (به‌معنی دهر و دیرند) تلقی می‌کند که مخصوص فلسفهٔ اوست. این اختلاف مخصوصاً در عصر ما دستاویز مخالفت با فلسفه و نفی و انکار آن شده است.

مخالفان و منکران فلسفه می‌گویند در حالی که هر فیلسوفی طرح نو در انداخته و آراء اسلاف خود را نقض کرده و در هیچ موردی فلاسفه به‌اتفاق رأی و نظر نرسیده‌اند از کجا می‌توان دانست که کدام رأی درست است و کدام‌یک درست نیست، و شاید که همه برخطا باشند و سخنانشان پایه و اساس نداشته باشد. این اشکال در حد خود اهمیت ندارد اما از آن جهت که با وضع تفکر عصر حاضر ارتباط دارد باید به آن توجه کرد، بخصوص که مدعی چیزی را در برابر فلسفه قرار نداده و وجود فلسفه‌ها را دلیل شکست فلسفه قلمداد کرده است. این که آیا فلسفه شکست را در درون و باطن خود دارد یا نه، مطلبی است که بعداً به آن می‌پردازیم؛ اکنون بحث برسر این است که آیا اختلاف میان فلاسفه، فلسفه را از اعتبار می‌اندازد.

پاسخی که به‌این پرسش داده می‌شود تابع رأی و نظر پاسخ دهنده نسبت به فلسفه است. اگر پاسخ‌دهنده در مرتبهٔ حس و خیال و وهم مانده و فلسفه را مجموعهٔ سخنانی می‌داند که هر فیلسوفی به‌مقتضای فهم و ذوق خود گفته است و اختلاف آراء فلاسفه را حجت موجه بی‌اعتباری فلسفه می‌انگارد، به‌این معنی که احکام و قواعد فلسفه را با قوانین علم جدید که می‌تواند مورد قبول و تصدیق همگان قرار گیرد قیاس می‌کند و هر قاعده و حکمی را که واجد این خصوصیت نباشد در مرتبهٔ پایین‌تر نسبت به احکام و قوانین علمی قرار می‌دهد، به‌این اعتبار فلسفه اگر بی‌معنای صرف نباشد و بتوان به آن اطلاق شناسایی کرد، نسبت به علم به معنی جدید ناتمام و ناقص است.

هر چند زمینهٔ این اشکال را در آراء سوفسطائیان و شکاکان می‌بینیم، تا زمان دکارت به‌این صورت که گفتیم درنیامده بود. دکارت که مؤسس فلسفه جدید است بنای این

اشکال را هم استوار کرده است. می‌دانیم که از زمان دکارت ملاک درستی و صحت احکام علمی قطعیت و یقینی بودن است. چه احکامی را می‌توان یقینی و قطعی دانست؟ ضامن علم یقینی و یقین علمی و قطعیت، بدیهی بودن اعم از بداهت حسی و وجدانی و عقلی است. پیداست که قصد دکارت تأسیس و اثبات فلسفه بود؛ او ما بعدالطبیعه را ریشهٔ درخت دانش می‌دانست. اما اگر همگان بخواهند با ملاک او به‌نحوی که خود در می‌یابند، در باب درستی احکام بحث کنند، باید فلسفه را منکر شوند زیرا احکام فلسفی بداهت حسی و وجدانی ندارد و اگر عقل معاش و عقل سلیم را بخواهند ملاک تحقیق در این احکام قرار دهند، فلسفه جایی نخواهد داشت زیرا تاکسی از حد عقل معاش نگذشته باشد، طرح مسائل فلسفی برای او معنایی ندارد.

یکی از اتباع و شارحان دکارت به‌نام آلکیه، مانند تمام کسانی که از فلسفهٔ یک فیلسوف دفاع می‌کنند، این مدعا را نمی‌پذیرد که با فلسفهٔ دکارت بنای شک و تردید تازه‌ای نسبت به فلسفه گذاشته شده است و به‌نظر او احکام فلسفی برخلاف قوانین واقعی علمی که اعتبار آنها دائمی نیست مطلقاً معتبر است و هیچ گونه خدشه‌ای به‌احکام نفس‌الامری در فلسفه نمی‌توان وارد کرد. حتی اولین اشکال را متوجه علم جدید می‌کند و می‌گوید قوانین واقعی علمی برخلاف احکام نفس‌الامری که ثابت است، در طی تاریخ علم جدید مورد تجدید نظر و تغییر و تبدیل قرار گرفته و ای بسا که از بعضی قوانین یکسره سلب اعتبار شده است. این مطلب هم در جای خود مورد بحث و رسیدگی قرار خواهد گرفت. فعلاً همین قدر می‌گوییم که پاسخ آلکیه مدعی را ساکت نخواهد کرد زیرا او هر چند که قطعیت احکام علمی را مستمسک رد فلسفه قرار داده است، قطعیت را به‌معنی دکارتی لفظ مراد نکرده بلکه با نظر ظاهربین دیده است که قوانین علمی قابل اطلاق بر واقعیت و وسیلهٔ تصرف در عالم است و حال آنکه در زندگی روزمره، فایده‌ای از قواعد فلسفی عاید نمی‌شود و به‌این جهت باید آن را در حکم تفنن دانست.

اگر در این سخنان دقت کنیم می‌بینیم که انکار فلسفه از ترتیب مقدمات نتیجه نشده بلکه از ابتدا مسلّم فرض شده است. مدعی اصلاً نمی‌خواهد بداند که فلسفه چیست. او

ملاک و میزانی دارد که فلسفه را با آن می‌سنجد. این ملاک آراء همگانی و مسلّمات قوم است و البته که فلسفه با مسلّمات و آراء همگانی مطابقت و موافقت ندارد و به نحو بی‌واسطه فایده‌ای بر آن مترتب نمی‌شود. تا اینجا هنوز پرسش فلسفه چیست؟ جدی تلقی نشده و در واقع به‌آن عنوان پرسش هم نمی‌توان داد، یا لااقل پرسش حقیقی نمی‌تواند باشد.

اشاره کردیم که قدما مطلب «چیست» را دو قسم می‌دانستند که یکی را مای‌شارحه و دیگری را مای حقیقیه می‌گفتند. مطلب مای‌شارحه بر پرسش از وجود و عدم شیء مقدم است، یعنی قبل از آن که وجود چیزی تصدیق شده باشد، می‌توان در باب آن پرسش کرد. فی‌المثل کسی که لفظ فلسفه را می‌شنود، بی‌آنکه به‌وجود و عدم آن کاری داشته باشد، بر سبیل کنجکاوی یا به مقتضای خاصی می‌خواهد بداند مفهوم این لفظ چیست و چون کم کم با جواب‌های مختلف مواجه شود و نتواند به‌وجوه اختلاف و اشتراک آنها پی‌ببرد، ای بسا که از معنی رو برمی‌تابد؛ و اگر اتفاقاً ضرورتی ایجاب کند که در باب فلسفه چیزی بگوید یا بنویسد، به‌اصطلاح با بی‌نظری و بی‌غرضی به گردآوری اقوال می‌پردازد.

نتیجهٔ این سعی مفید است و شاید بعضی از خوانندگان فوائدی بیش از آنچه نصیب پژوهنده شده است از آن ببرند، زیرا خواننده ممکن است قابلیت و استعداد تحقیق در معنی فلسفه داشته باشد و از مجموعهٔ تعاریفی که یک پژوهنده فراهم آورده است چیزهایی دریابد که پژوهنده به‌هیچ وجه به‌آن توجه نداشته و اهمیت هم نمی‌داده است. مع‌هذا با این قبیل پژوهش‌ها نمی‌توان به‌حقیقت و ماهیت فلسفه رسید. یاد گرفتن تعاریف فلسفه و تکرار الفاظ و عباراتی که اهل فلسفه گفته و نوشته‌اند چندان دشوار نیست و بیشتر محصلانی که درس فلسفه خوانده‌اند تعاریف فلسفه یالااقل بعضی از این تعاریف را می‌دانند اما از وجوه اشتراک و امتیاز این تعاریف خبر ندارند و به‌طریق اولی وجه امتیاز فلسفه را از علم تحصلی جدید و هنر و دیانت هم نمی‌دانند. پس به‌صرف اینکه تعریف یا تمام تعاریف فلسفه را لفظ به‌لفظ فراگرفته باشیم، نمی‌توانیم به‌پرسش

فلسفه چیست؟ پاسخ بدهیم زیرا در فلسفه تا پرسش جداً مطرح نباشد پاسخ جدی هم وجود ندارد. این پرسش چگونه و کی مطرح می‌شود؟

متقدمان گفته‌اند که فلسفه سیر از فطرت اول به‌فطرت ثانی است. استفاده‌ای که فعلاً از این گفته می‌توان کرد این است که باید از مرتبه و مقام عادت و زندگی عادی گذشت تا طرح مسائل فلسفه معنی و مورد پیدا کند. فلسفه و تفکر فلسفی با عادت و آراء رسمی مناسبت و سنخیت ندارد و اگر گفته شود که سیر از فطرت اول به‌فطرت ثانی تعریف فلسفه نیست بلکه شرط است، می‌گوییم که ایراد به‌یک اعتبار درست است اما شرط و مشروط در اینجا یک چیز است یا می‌تواند یکی باشد. سیر از فطرت اول به فطرت ثانی شرط تحقق فلسفه است و تا این سیر متحقق نشود فلسفه هم، یا نیست یا مجموعهٔ الفاظ است. مع‌ذلک فلسفه با این سیر به‌وجود می‌آید، بلکه این سیر عین تفکر فلسفی است. پس اگر بیان سیر از فطرت اول به‌فطرت ثانی حدّ تام فلسفه نیست، نکتهٔ مهمی را روشن می‌کند و آن اینکه فلسفه و تفکر فلسفی را با علوم رسمی و عادات فکری نباید قیاس کرد، و البته اگر چنین قیاسی بشود نتیجه‌اش انکار فلسفه است و عجب آن که به‌این انکار هم نام فلسفه می‌دهند و منکر آن را فیلسوف می‌دانند. به‌عبارت دیگر، نام فلسفه را نگاه می‌دارند و به‌آن معنی دیگر می‌دهند و تفکر فلسفی را نفی می‌کنند و البته این نفی صورتهای مختلف دارد، چنان که در مذهب اصالت تجربه فلسفه منتفی می‌شود و اصحاب مذهب تحصلی و کسانی که فلسفه را منحصر به‌منطق علوم می‌دانند چیزی را به‌نام فلسفه اثبات می‌کنند که فلسفه نیست. پس آیا اوگوست کنت و استوارت میل و ارنست رنان و اسپنسر و کارناپ وراسل را نباید فیلسوف دانست؟ بعد از اینکه وارد در بحث ماهیت فلسفه شدیم، پاسخ این پرسش هم داده خواهد شد. اکنون باید ببینیم که رأی اینان چیست و چه منافاتی با فلسفه دارد.

می‌دانیم که بر طبق مذهب تحصلی اوگوست کنت بشر در سیر تاریخی خود ازدو مرحلهٔ ربانی و مابعدالطبیعه گذشته و به‌دورهٔ علم تحصلی رسیده است. پس مابعدالطبیعه به‌گذشتهٔ بشر تعلق دارد و طرح مسائل فلسفه در حکم بازگشت به‌تفکری است که دورهٔ

آن به‌سر آمده و حق آن است که در دورهٔ جدید جز به علم تحصلی کمّی که غرض از آن تأثیر و تصرف در طبیعت به‌منظور اصلاح و تسهیل امر معاش است، به‌علم دیگر اعتنا نشود. اوگوست کنت با مطالعه و پژوهش در تاریخ علوم و بر مبنای تفسیری که از تاریخ می‌کند نتیجه می‌گیرد که فی‌المثل آثار ارسطو دائرةالمعارف و مجموعهٔ دانش‌های زمان اوست، اما به‌تدریج معارف مختلف از فلسفه جدا شده و به‌معنی جدید لفظ علمیت پیدا کرده تا آنجا که در دورهٔ جدید برای فلسفه موضوع و مسائلی نمانده است. به‌نظر اصحاب مذهب تحصلی ریاضیات و فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی و علوم اجتماعی و انسانی که اکنون هر کدام موضوع و مسائل و روش خاصی دارند، و از این جهت از علوم و معارف قدیم ممتازند، سابقاً جزئی از فلسفه بوده و کم‌کم بسط پیدا کرده و از فلسفه مستقل شده‌اند. آیا بعد از این تقسیم و انشعاب چیزی باقی می‌ماند که بتوان به‌آن نام و عنوان فلسفه داد؟

اتباع اوگوست کنت شناسایی را به‌دو نوع سطحی و علمی تقسیم می‌کنند. فلسفه و دیانت و هنر را با علم و شناسایی علمی به معنی جدید لفظ نمی‌توان اشتباه کرد. پس آیا باید هر چه غیر از شناسایی علمی است در ذیل عنوان شناسایی سطحی قرار گیرد؟ اوگوست کنت و اتباع او طرح چنین پرسشی نمی‌کنند. اما اگر قرار باشد که به‌آن پاسخ بدهند، می‌گویند فلسفه نه در گذشته و نه در حال حاضر شناسایی سطحی نبوده و نیست، منتهی فلسفهٔ گذشته صورت تمدن گذشته بوده و در دورهٔ تحصلی هیچ شأن و مقامی ندارد و اگر هم بقایایی از آثار آن مانده است باید از بین برود. فلسفهٔ کنونی هم گرچه عین علم تحصلی نیست ولی آن را سطحی نباید دانست زیرا فلسفه شامل کلی‌ترین قواعد و قوانین موجودات و اصول و مبادی علوم و روش پژوهش علمی است. در واقع شأن فلسفه در نسبتی که با علم دارد معین می‌شود. فلسفهٔ تحصلی ره‌آموز علم است. نقص فلسفهٔ گذشته این بود که علل پدیدارها را امری ورای پدیدار می‌دانست و حال آن که بر طبق فلسفهٔ تحصلی علت هر پدیدار، پدیداری است از سنخ پدیدار معلول. فلاسفهٔ گذشته این نکته را نمی‌دانستند و نمی‌توانستند که بدانند تا اینکه به‌تدریج که علم تحصلی

به‌وجود آمد دورهٔ مابعدالطبیعه هم به سررسید. اوگوست کنت و اتباع او به کسانی که می‌گویند پس از جدا شدن علوم از فلسفه و تقسیم فلسفه به علوم، چیزی به‌نام فلسفه باقی نمی‌ماند، پاسخ می‌دهند که آثار افلاطون و مابعدالطبیعهٔ ارسطو و آثار حکمای قرون وسطی و کتب دکارت و لایب نیتس و اسپینوزا و کانت و هگل سطحی نیست، اما این آثار در تاریخ آینده اهمیتی ندارد و حتی مانع بسط علم و فلسفهٔ تحصلی است.

با توجه به آنچه گفته شد، اوگوست کنت منکر فلسفه نیست بلکه با مابعدالطبیعه مخالف است (رد و انکار مابعدالطبیعه در قرن نوزدهم با آغاز آخرین مرحلهٔ آن مناسبت دارد وگرنه فلسفه و مابعدالطبیعه دوچیز نیست.) قبلاً گفتیم که مذهب تحصلی به‌انکار فلسفه می‌انجامد. کدام یک از این دو قول را قبول باید کرد؟ این دو قول را در حکمی که به‌ظاهر عجیب می‌نماید جمع می‌کنیم و می‌گوییم اوگوست کنت فیلسوفی است که انکار فلسفه کرده است. او از آن جهت فیلسوف است که به‌قول خودش براثر تفکر طولانی در تنهایی، فلسفهٔ تحصلی را یافته است. اما این فلسفهٔ تحصلی اصول و مبادی و قواعدی دارد که اثبات یک ساحتی بودن انسان می‌کند. البته اوگوست کنت هم وقتی پرسش از انسان و ماسوای انسان می‌کند در ساحت دیگری غیر از ساحت علم‌الیقین و خارج از عقل معاش است؛ مع‌ذلک جز عقل جزوی و عقل معاش و ساحت علم‌الیقین چیزی نمی‌بیند و مرتبه‌ای برای فلسفه قائل نمی‌شود.

اگر پرسش از ماهیت موجودات و علم به‌اعیان اشیاء وجهی نداشته باشد، فلسفه هم بی‌وجه می‌شود. در چه صورت می‌توان بحث از ماهیات اشیاء را بی‌وجه انگاشت و آیا اعراض از این بحث نوعی کمال است و بشر می‌بایست به‌مرتبه‌ای از کمال برسد تا علم به‌اعیان اشیاء را بی‌مورد انگارد؟ جواب می‌دهند که نفس اعراض از مابعدالطبیعه (چنان که خواهیم گفت این اعراض عین اصرار در مابعدالطبیعه است) مستلزم طی مراتب کمال نیست، بلکه کمال در این است که بشر به عجز خود از ادراک ماهیت پی‌برده و حدود علم خود را دانسته است. به‌عبارت دیگر، بشر ضعف و قوت خود را نمی‌شناخته و نمی‌دانسته است که اگر به‌جای بحث از اعیان، که در حد او نیست، به پژوهش علمی

به‌معنی جدید لفظ بپردازد به‌قدرتی که شایستهٔ آن است می‌رسد و سلطان کاینات می‌شود. با اینکه هنوز نمی‌دانیم که بشر به چه معنی از ادراک ماهیات عاجز است، باید بپرسیم که آیا پیشرفت و ترقی باعث شده است که بشر طریق احراز قدرت را بیابد یا ابتدا در این طریق وارد شده و پیدایش علم جدید لازمهٔ طی طریق تقدم و ترقی و تحقق قدرت بوده است.

می‌دانیم که در ابتدای رنسانس، یعنی در زمانی که علم تحصلی جدید به‌وجود نیامده بود، فلاسفه طرح علمی در انداختند که به‌مدد آن بتوان امور معاش را اصلاح کرد و بعضی از صاحب نظران، علمی را که در رسیدن به‌این مقصود مددکار بشر نباشد زائد و بیهوده دانستند. فرانسیس بیکن نمی‌دانست و مدعی نبود که می‌داند بشر چه چیزها را می‌تواند بداند و از دانستن چه اموری عاجز است، بلکه می‌گفت علمی باید تأسیس کرد که در بهبود معاش بشر مؤثر باشد... پس روگرداندن از فلسفه مقدم بر طرح مسألهٔ حدود شناسایی بشر به‌صورت جدید بوده است نه آنکه بشر ابتدا حدّ خود و شناسایی خود را شناخته و همّ خود را مصروف پژوهش علمی کرده باشد.

از این مطلب که بگذریم، آیا حقیقةً آنچه در باب حدود علم گفته می‌شود حاکی از کمال علمی بشر است و اصولاً فلسفه در طریق کمال سیر کرده و فی‌المثل فلسفهٔ جدید را می‌توان صورت کامل فلسفهٔ قدیم دانست؟ ارباب فلسفهٔ تحصلی نمی‌گویند که فلسفه در طی تاریخ خود و در دورهٔ مابعدالطبیعه به کمال رسیده است (و مخصوصاً اوگوست کنت نسبت به دوران متأخر عصر مابعدالطبیعه بسیار بدبین است) بلکه ظهور دورهٔ تحصلی را آغاز مرحله‌ای می‌دانند که نسبت به‌دورهٔ قبل، ترقی و کمال محسوب می‌شود.

این حکم را باید مورد رسیدگی قرار دارد. می‌گویند مابعدالطبیعه محال است و بشر قبلاً این معنی را نمی‌دانسته و در راه کج می‌رفته است. اکنون که این نکته را دانسته است جز به علم تحصلی و به‌آنچه لازمهٔ پیشرفت این علم است، به‌چیزی نباید بپردازد. معمولاً در این مورد به‌تحقیقات کانت استناد می‌کنند و در واقع این فیلسوف آلمانی با

نقادی در عقل نظری به‌این نتیجه رسید که مابعدالطبیعه به‌معنی قدیم لفظ غیر ممکن است؛ اما کانت نگفته بود که علم جدید باید جانشین مابعدالطبیعه شود. شاید بتوان گفت که کانت در پایان قرن هیجدهم با تحقیق جدی در ماهیت مابعدالطبیعه به‌این نتیجه رسیده بود که فلاسفه، عقل و فاهمه را با هم اشتباه کرده و به مدد فاهمه خواسته‌اند به‌اثبات و رد مسائل مابعدالطبیعه بپردازند، و این غیر ممکن است. مقصود کانت این نبود که علم جدید باید جانشین مابعدالطبیعه شود و نمی‌گفت که این علم صورت کامل مابعدالطبیعه است. شاید کانت اجمالاً حس کرده بود که تاریخ بسط مابعدالطبیعه به علم تحصلی جدید می‌رسد اما این حکم بدان معنی نیست که از مابعدالطبیعه باید اعراض کرد تا راه برای علم جدید گشوده شود.

آیا حقیقةً علم به اعیان اشیاء غیر ممکن است و این معنی را متجددان کشف کرده‌اند و بشر از خطا نجات یافته و در راه درست و مستقیم افتاده است؟ این حکم در کجا آمده است و چگونه می‌توانیم آن رااثبات کنیم؟ آیا این قول به تحولی که در تاریخ مابعدالطبیعه پیش آمده باز نمی‌گردد؟ اگر عقل و به‌طور کلی وجود بشر در دورهٔ جدید معنی دیگری پیدا نکرده بود آیا امکان داشت که علم جدید به‌وجود آید و به‌مرحله‌ای از بسط و پیشرفت برسد که جای فلسفه را بگیرد؟ نه، در دورهٔ جدید ذات بشر و عقل بشر تغییر کرد و شاید بتوان گفت که ساحتی از وجود بشر غلبه پیدا کرد که در دورهٔ یونانی و در قرون وسطی تحت‌الشعاع ساحت دیگر بود.[1] فلاسفه، انسان را حیوانی ناطق می‌دانند اما ارسطو از نطق معنایی مراد می‌کرد که متجددان مراد نمی‌کنند. آیا ارسطو اشتباه می‌کرد و متجددان کشف کردند که عقل و نطق معنای دیگری دارد؟ تحقیق کانت بسیار جدی است و باید نظر او را تأیید کرد که در استدلالهای فلاسفه عقل و فاهمه با هم خلط شده و اشتباهاتی پیش آمده است. مع‌ذلک به‌طور کلی نه یونانیان اشتباه می‌کردند

۱. مطلب تغییر ذات بشر در ابتدا ممکن است عجیب به‌نظر برسد؛ مقصود از تغییر ذات بشر این است که در دورهٔ جدید، نفسانیت که جزء ذات بشر و یکی از ساحات وجود اوست غلبه پیدا کرده است. اکنون در تمام حرف‌ها و بحث‌هایی که از بشر به‌میان می‌آید ملاک و مدار نفسانیت و نفس اماره است. حتی وقتی که از حقوق بشر و از آزادی او بحث می‌شود، مراد حقوق نفسانیت و آزادی نفس اماره است.

نه متجددان در راه خطا هستند. بحث از درستی و نادرستی احکام فلسفه در صورتی مورد دارد که به‌احکام مطلقاً درست معتقد باشیم و حقیقت را حقیقت حکم بدانیم. در این صورت اگر ارسطو نادرست گفته است ممکن است قول متجددان درست باشد و اگر متجددان درست می‌گویند حکم ارسطو نادرست است. اما هر دو درست می‌گویند.

این حکم عجیب به‌نظر می‌رسد که دو نظر و رأی مخالف اثبات شود و ای بسا که متوسل به‌قاعدهٔ امتناع اجتماع نقیضین شوند. اما در اینجا هیچ‌گونه تناقض‌گویی نیست. توضیح مطلب این است که بشر موجود تاریخی است و در هر دورهٔ تاریخی یکی از ساحات وجود او غلبه دارد و با غلبهٔ هر ساحتی ماهیت او و نظری که به موجودات دارد متفاوت می‌شود. اگر یونانیان به علم جدید و تکنولوژی نرسیده‌اند (که البته اساس آن را گذاشتند) بدان جهت نبود که به‌مرتبهٔ فهم و عقل متجددان نرسیده بودند و اگر متجددان احیاناً فلسفه را غیر ممکن می‌دانند، با نظر تازه‌ای به عالم و آدم و منشأ عالم و آدم نگاه می‌کنند و از عالم یونانیان و قرون وسطائیان دور شده‌اند، نه اینکه در علم و دانایی و فهم و عقل به‌کمال رسیده باشند. البته یونانیان با تفکری که داشتند به علم جدید و تکنولوژی نمی‌رسیدند. اما متجددان هم نمی‌توانند چنان‌که باید با یونانیان هم‌زبان شوند و عوالم آنان را درک کنند؛ یعنی متجددان هم جز آنچه دارند نمی‌توانند داشته باشند.

معمولاً ملاک این که قدما در اشتباه بودند و متجددان اشتباه آنان را تا اندازه‌ای مرتفع کرده‌اند، عقل سلیم است. ولی عقل سلیم این صلاحیت را از کجا یافته است که میزان حکم در باب همه چیز باشد؟ البته اگر با این ملاک و میزان بخواهیم در باب تفکر، اعم از فلسفه و دین و تصوف نظری و شعر حکم کنیم، باید تمام اینها را بی‌وجه یا تابع عقل سلیم و عقل جزوی بدانیم. عقل مشترک یا عقل جزوی حد خود را دارد و در امر معیشت حاکم است، اما اگر پا از گلیم خود فراتر گذارد عاجز و ناتوان است و اگر به این عجز پی نبرد ای بسا که معیشت هم مختل می‌شود. چرا عقل معاش ملاک حکم در باب فلسفه و به‌طور کلی تفکر شده است؟ زیرا آنچه در دورهٔ جدید اصالت دارد معیشت و بهبود امر معاش است و چون عقل جزوی متصدی بهبود معیشت شده است، آن را عین

عقل می‌دانند و حال آنکه عقل معاش مدد از عقل دیگری می‌گیرد که اگر آن عقل نبود عقل معاش هم ظاهر نمی‌شد و هیچ بود. پس در مقابل متجددان که مدعی کشف حدود علم بشر و امکانات وجود او هستند می‌توان گفت که اینها هم حد عقل معاش را نمی‌شناسند و نمی‌دانند که این عقل اگر در امور معاش بیناست در عوالم دیگر کور است. شناختن کوری عقل معاش تجاوز از حد است امّا چنان نیست که هر آنچه با روشهای علمی جدید قابل اثبات نباشد بی‌وجه و بی معنی باشد. پیداست که وقتی به‌شناسایی علمی به‌معنی جدید اصالت داده شود دیگر فلسفه مقامی ندارد و اگر هم چیزی به‌نام فلسفه اثبات شود در حقیقت فلسفه نیست.

فی‌المثل برتراندراسل که فلسفه و علم جدید را در عرض هم قرار می‌دهد، رأی او مبتنی براین اساس است که علم حاصل عقل مشترک و عقل جزوی است و جز این عقلی وجود ندارد. راسل فلسفه را به این معنی مقدمهٔ علم می‌داند که بسیاری از احکام علمی ابتدا در فلسفه عنوان می‌شود و حدس‌های فلاسفه ممکن است بر اثر پژوهش‌های اهل علم اثبات یا رد شود. اگر حدس‌های اهل فلسفه اثبات شود، در عداد قوانین علمی درمی‌آید و اگر معلوم شود که با احکام و قوانین مسلّم علمی منافات دارد از اعتبار می‌افتد. بنا براین نظر، فلسفه در حدّ ذات خود اهمیت ندارد و علمی نیست که موضوع و مسائل خاص خود داشته باشد بلکه نوعی وسعت مشرب و قوت حدس است که بزرگان اهل علم دارند. پس فلسفه از آن جهت که به طرح فرضیه‌های علمی مدد می‌رساند مهم است. راسل تاریخ علم و فلسفه را هم با این نظر تفسیر می‌کند و چنان که قبلاً اشاره کردیم، فلسفه را صورت ناقص یا صورت ثابت نشدهٔ علوم می‌داند و می‌گوید بتدریج قواعد و احکام علمی از حدود فلسفه خارج شده و عنوان علم پیدا کرده است. در این قول، علم جدید و عقل جزوی مطلق انگاشته شده و تمام انواع شناسایی و حتی تفکر با علم تحصلی قیاس شده است.

۲

معنی علم در نظر متقدمان و متجددان

معمولاً وقتی بحث از علم می‌شود، مجموعهٔ معلوماتی در نظر می‌آید که ابتدا صورت سطحی و ناقص داشته و بتدریج احکام درست از احکام نادرست متمایز شده و علم تحقق یافته است. این حکم غلط نیست، اما سطحی است. از آن جهت غلط نیست که بشر همواره عقل جزئی داشته و در امر معاش خود مفید و مضر را با این عقل تمییز می‌داده و نوعی شناسایی نسبت به اشیاء داشته که مفید و مؤثر در معاش بوده است. این شناسایی در دورهٔ جدید اهمیت یافته و شأن و مقامی پیدا کرده است که گویی مطلق شناسایی است[1] اما سطحی بودنش جهات مختلف دارد:

اول آن که باید آدمی را موجود منفعلی دانست که در میان اشیاء پراکنده و جزئی محصور است و جز اینکه نقشی از این اشیاء بپذیرد و بنابر عادت، نسبتی میان این نقش‌ها و صورت‌های جزئی برقرار کند شأنی ندارد. این رأی اگر حسنی داشته باشد این است که ساده است و مردم عادی آن را می‌فهمند و میل به‌قبول آن دارند، اما بکلی بی‌اساس است و بی‌اساسی آن با یک پرسش ساده معلوم می‌شود. اگر علم، حصول نقش و صورت جزئی اشیاء جزئی است، محل نقش بستن این صور چیست و چرا حیوانات

---

۱. عقل جزوی دورهٔ جدید هم غیر از آن است که گذشتگان به‌این نام از آن یاد کرده‌اند.

قابلیت آن را ندارند که روابط صور جزئی را ادراک کنند؟ اگر گفته شود که انسان قوهٔ ادراک و تمییز مفید از مضر دارد، می‌پرسیم: این تمییز از کجاست؟ وانگهی به‌فرض اینکه قبول شود که فصل ممیز انسان از موجودات دیگر همین تمییز مفید از مضر است (حیوانات مفید را از مضر باز نمی‌شناسند اما به‌حکم غریزهٔ حیات از مضر احتراز می‌کنند و از مفید برخوردار می‌شوند)، علم نمی‌تواند صرف نقش بستن صور اشیاء باشد، زیرا اگر چیزها چنان که در آئینه نقش می‌بندد در قوهٔ ادراک ما منعکس شود باز معلوم نیست که مفید بودن و مضر بودن آنها به‌چه نحو و از کجا معلوم شده است.

جهت دیگر سطحی بودن قول مذکور این است که برطبق آن تاریخ علم و تفکر مجموعهٔ چیزهایی است که بشر در طی زمان آموخته و عقل و فهم انسان با جمع شدن این معلومات ترقی کرده و این پیشرفت باز هم ادامه خواهد یافت. این نظر چه نقصی دارد و مگر می‌توان منکر شد که بشر در هر دوره و همواره از علم گذشتگان بهره برده و بر آن چیزی افزوده است؟ با نظر سطحی که نگاه کنیم نمی‌توانیم منکر شویم که همواره زندگان از میراث دانش مردگان بهره برده‌اند. اما باید معلوم شود که علم به چه نحو سیر کرده و بسط یافته است. یک جواب این است که براثر گرد آمدن معلومات، فهم و عقل بشر ترقی کرده و نقائص را دریافته و بعضی احکام به‌کلی مردود شده و بعضی دیگر اثبات شده و باز هم چنین خواهد شد.

راسل در نقادی آراء مارکس می‌پذیرد که قدرت سیاسی و اجتماعی در وضع علم مؤثر است ولی اشکال اساسی آراء مارکس را در تاریخی بودن آن می‌داند. راسل می‌گوید ما امروز درستی و نادرستی بسیاری از احکام را می‌دانیم و این دانستن ربطی به‌تاریخ و تاریخی بودن فلسفه و علم ندارد. به‌عبارت دیگر، قضایایی که منطقاً اثبات و یا نفی شده است تعلق به‌یک دوره تاریخی ندارد بلکه مطلقاً درست یا نادرست است. اگر حقیقةً چیزی مطلقاً نفی یا اثبات شده باشد، راسل حق دارد امیداور باشد که با منطق تحلیلی بتوان احکام درست و نادرست فلسفه را تعیین کرد. او فقط امیدوار است که مسألهٔ کلیات در فلسفه به‌کلی حل شود و امیدواری خود را «خلاف عقل» نمی‌داند و

مدعی است که منطق جدید فی‌المثل بی‌اعتباری برهان وجودی سنت آنسلم در اثبات وجود خدا را محرز کرده است. البته اگر کسی اصول و مبادی مورد قبول راسل را بپذیرد به‌نتایجی که می‌گیرد گردن می‌نهد؛ اما آنچه که او مسائل حل شده می‌داند از معضلات است. وانگهی تکلیف نسبت و رابطه میان فلسفه و تأثیرات اجتماعی و سیاسی که مورد قبول راسل است چه می‌شود؟ راسل در تحقیقات فلسفی روشی دارد که مناسب با فلسفه نیست بلکه صورتی از نفی فلسفه، و به‌اعتباری جانشین کردن منطق تحلیلی به‌جای فلسفه است.

چنان‌که گفتیم، فلسفه را در صورتی می‌توان اثبات کرد که علم را منحصر به‌علم پدیدارها و قوانین واقعی علمی ندانیم؛ در غیر این صورت، دیگر بحث از فلسفه معنی ندارد. اما مارکس هم که مورد ایراد راسل بود مابعدالطبیعه را پایان یافته می‌دانست و البته که با مابعدالطبیعه جداً مخالفت کرده بود. ولی مخالفت او صورت دیگری دارد. او فلسفه را حاصل اشتباه نمی‌داند و مدعی نیست که فهم بشر کم‌کم متوجه اشتباهات می‌شود و به‌احکام درست می‌رسد. مارکس تمام نزاع‌های میان راسیونالیسم و آمپیریسم و ماتریالیسم و اسپیریتوآلیسم و رئالیسم و ایدآلیسم را غیرقابل اعتنا می‌داند. به‌نظر او باکار، علم آغاز می‌شود و با بیگانه‌گشتگی انسان، فلسفه پدید می‌آید و علم هم صورت انتزاعی پیدا می‌کند. فلسفه و علم را با بحث و چون و چرا نمی‌توان اصلاح کرد. این اصلاح وقتی ممکن است که آدمی از بیگانه‌گشتگی نجات یابد. فلاسفه تاکنون عالم را تفسیر کرده‌اند. تفسیر دیگر بس است؛ باید عالم را تغییر داد. فلسفه با فعل و عمل آدمی به‌وجود آمده است و با تکنولوژی می‌میرد. اما هنوز این فلسفه یک قدم دیگر باید بردارد و آن این است که بیگانه‌گشتگی بشر را روشن سازد. در این مرحله فلسفه به‌تحقق تام و تمام خود می‌رسد و محو و نابود می‌شود.

برخلاف آنچه معمولاً تصور می‌شود، ماتریالیسم مارکس صرفاً بدان معنی نیست که موجود در اصل ذات خود مادی است. او با ماده‌انگارانی مانند هولباخ و فویرباخ به‌این جهت مخالفت می‌کند که ماده‌انگاری آنان را صورتی از مابعدالطبیعه می‌داند. ماده و

طبیعت مقدم بر تاریخ بشر نیست و نباید آن را چیزی که در برابر انسان حاضر است تلقی کرد، بلکه طبیعت با فعل و عمل انسان تحقق پیدا می‌کند و ذات آدمی هم در همین فعل و تصرف است. اما وقتی نسبت انسان با عالم که نسبت فعل و تصرف است منقطع شد، فلسفه به‌وجود می‌آید. پس فلسفه امر تاریخی است و با بیگانه گشتگی انسان ارتباط دارد و حتی عین بیگانه گشتگی است. در طی تاریخ بیگانه گشتگی بشر، که مارکس گاهی از آن تعبیر به‌دورهٔ قبل از تاریخ می‌کند (یعنی قبل از تحقق جامعهٔ بی‌طبقه) کار و فعالیت هم از صورت حقیقی خود خارج می‌شود، تا آنجا که طبقهٔ کارگر به‌مادهٔ کار تبدیل می‌شود. فلسفه توجیه این بیگانه‌شدگی است. با این بیان مارکس در مقابل تمام فلاسفه قرار می‌گیرد. اما مقابلهٔ او با فلاسفه مناسبتی با نحوهٔ تلقی تحصلی‌ها و منطقیان جدید نسبت به فلسفه ندارد.

مارکس مذاهب اصالت علم و تحصلی و نو تحصلی را هم عین بیگانه گشتگی می‌خواند و اصحاب این مذاهب را غرق در انتزاعیات می‌داند. اینان هم تاریخی بودن بشر را در نیافته‌اند، و دیدیم که راسل ضعف مارکس را در نظری که به‌تاریخ و تاریخی بودن بشر دارد دیده است. ولی این نظر از نظری که مارکس به‌عالم و آدم دارد منفک نیست. علم به‌عالم با تغییری که در آن داده می‌شود حاصل می‌شود. آدمی هم با تغییر خود و عالم، عالِم می‌شود. تفسیر این امر که در عین حال مقدمهٔ تغییر اساسی را فراهم می‌آورد ماتریالیسم تاریخی است. مارکس وقتی از علم سخن می‌گوید کلماتش صریح نیست. او علوم طبیعت را منکر نمی‌شود اما تلقی رایج از علم و صورت انتزاعی آن را احیاناً مثبت و مؤید نسبت غلطی که انسان با طبیعت و عالم دارد می‌انگارد. به‌ادعای مارکس و انگلس ماتریالیسم تاریخی باید نسبت حقیقی میان آدمیان و نسبت میان انسان و طبیعت را معلوم کند و وقتی این نسبت برقرار شود، فلسفه دیگر شأنی ندارد. فلسفه یک بار مورد و متعلق حقیقی پیدا می‌کند و آن وقتی است که آئینهٔ بیگانه گشتگی عالم و آدم می‌شود. در ادوار گذشتهٔ تاریخ، فلسفه همواره وضع موجود را تفسیر کرده است و اگر باید جامعهٔ بی‌طبقه به‌وجود آید، دیگر نیازی به‌توجیه وضع طبقاتی و فلسفه‌هایی که

در خدمت طبقهٔ مستولی است نخواهد بود. اما تحقق چنین جامعه‌ای مسبوق به‌خودآگاهی تاریخی است و با این خودآگاهی، فلسفه از قیل و قال‌ها و بحث‌های انتزاعی دور می‌شود و بشر به‌خانه و وطن خویش باز می‌گردد. در واقع تاریخ، بشر تاریخ دوری از وطن و میل به‌بازگشت است.

البته از قرن نوزدهم تنها مارکس نیست که بازگشت به‌خان و مان و یار و دیار را مطرح می‌کند. کی‌یرکگارد و نیچه هم فلسفه و مفهوم‌بافی را عین دوری و بیگانگی می‌دانند و عجیب اینکه این هر سه متفکر قرن نوزدهم، با تمام اختلافاتی که با هم دارند، به‌تفکر قبل از سقراط و مخصوصاً به هراکلیتس نظر التفاتی دارند و هر سه به‌نحوی وجود بشر و علم را تاریخی می‌دانند.

مقصود از تاریخی بودن علم چیست؟ آیا مقصود این است که علم در طی زمان تطور پیدا کرده و ظهور علم در زمان بوده است؟ به یک اعتبار جواب این پرسش مثبت است و کسی در اینکه علم تطور پیدا کرده است تردیدی ندارد. منتهی مطالبی دراین باب هست که باید روشن شود. یکی از مسلّمات عصر حاضر این است که بشر مانند گیاه و حیوان تحت تأثیر محیط و شرایط اجتماعی و تاریخی به‌علم و عمل می‌پردازد و گاهی تاریخی بودن هم به‌این معنی گرفته می‌شود. گویی شرایط اجتماعی و اقتصادی و محیط طبیعی منفک و مستقل از انسان و حیوان و گیاه وجود دارد. در مورد حیوان و گیاه بحث از شرایط اجتماعی و تاریخی مورد ندارد بلکه گیاه تابع محیط طبیعی است. آیا واقعاً گیاه تابع محیط طبیعی است، یا گیاه را صرفاً ما با انتزاع می‌توانیم از محیط طبیعی جدا کنیم؟ محیط طبیعی شرط وجود و رشد گیاه است و از آن منفک نمی‌شود. درست بگوییم، گیاه یا حیوان چیزی که خارج از محیط طبیعی باشد نیست. مع هذا گیاه و حیوان تاریخ ندارند. آیا در مورد انسان تاریخ و شرایط اجتماعی بر شرایط محیط طبیعی زائد شده و به‌این جهت انسان محدودتر از گیاه و حیوان است؟ اگر گیاه و حیوان به‌یک اعتبار تابع محیط نیستند و باید شأن و جلوه‌ای از محیط به‌حساب آیند، انسان به‌طریق اولی اسیر صرف محیط و شرایط اجتماعی و فرهنگی نیست بلکه وجود او در نسبتی که با حق

و با موجودات دیگر دارد متحقق می‌شود. گیاه و حیوان هم با موجودات دیگر نسبتی دارند، اما این نسبت به‌زمان ربطی ندارد و به‌این جهت گیاه و حیوان تاریخ ندارند. تاریخ داشتن و تاریخی بودن انسان فرع بر این است که انسان سیر میان حق و باطل می‌کند و در تعرض به‌حق اوقات خوش دارد و با این اوقات و در این اوقات نسبت او با موجود (عالم و آدم) معین می‌شود یا تغییر می‌کند (فعلاً در باب این که این تغییر نسبت از کجاست چیزی نمی‌گوییم). بشر با این نسبت تحقق می‌یابد و با تغییرِ نسبت، تغییر می‌کند. به‌عبارت دیگر، انسان و موجودات مفاهیم ثابتی نیستند که همواره نسبت ثابتی میانشان باشد. این نسبت هم به‌صرف گذشت زمان تغییر نمی‌کند، بلکه با این نسبت است که تاریخ آغاز می‌شود و بسط می‌یابد و هر بار که تغییری در این نسبت حاصل می‌شود، دورهٔ دیگری در تاریخ بشر آغاز می‌شود. در هر دوره‌ای علم و عمل بشر تابع همان نسبت است نه‌تابع اشیاء و محیط خارجی.

اگر مارکس چندان علاقه‌ای ندارد که از ذهن و خارج و موضوع شناسایی و متعلق شناسایی بحث کند بدان جهت است که ذهن و خارج و موضوع و متعلق شناسایی را در زمرهٔ مفاهیم انتزاعی می‌داند. آدمی در نسبتی که با موجودات دارد، و این نسبت در کار ظاهر می‌شود، آدمی است و بسته به‌اینکه کار او چه صورتی داشته باشد فرهنگ و تمدن و به‌طور کلی تاریخ صورت خاصی پیدا می‌کند. به‌نظر مارکس فلسفه فرع برکار و فعل بشر است و نسبت خاصی نیست و چون کار صورت حقیقی پیدا کند، فلسفه می‌میرد. به‌نظر کی‌یرکگارد فلسفه دایهٔ پیر و چروکیدهٔ زندگی است و فیلسوف هم آدم خشک و خشکیده است. فلسفه با مفهوم‌بافی‌هایش آدمی را خفه می‌کند. نیچه تاریخ فلسفه را تاریخ کین و کین‌توزی با زمین و زمان می‌داند و نجات را در صلح و آشتی با زمین و زمان می‌بیند. اینان همه در طلب عهد تازه و نسبت تازه هستند و با فلسفه از این حیث مخالفت دارند که آن را متعلق به‌گذشته می‌دانند. اینها همه خواسته‌اند از فلسفه به‌معنی مابعدالطبیعه بگذرند و البته مخالفت آنان را با آنچه منطقیان جدید در باب فلسفه می‌گویند از یک سنخ نباید دانست. منطقیان جدید و امثال کارناپ و راسل مظهر

انحطاط فلسفه‌اند، اما مارکس و کی‌یرکگارد و نیچه از پیش انحطاط راکم و بیش به‌جان آزموده‌اند و آرزوی خروج از آن را دارند. اینان به‌اعتباری می‌توانند به‌تفکر آینده مدد برسانند و حال آنکه تحصلی‌ها و تحصلی‌های منطقی هم اکنون و به‌همین زودی به‌گذشته تعلق پیدا کرده‌اند و فرقشان با گذشتگان این است که ریشه در زمین گذشته ندارند بلکه شاخه‌های درخت گذشته‌اند که از ریشه جدا شده‌اند.

آنچه گفتیم ممکن است موجب این تصور شود که فی‌المثل قول مارکس در انکار فلسفه تأیید شده و مخالفت تحصلی‌ها به‌چیزی گرفته نشده است. فعلاً به نیچه و کی‌یرکگارد کاری نداریم، اما در مورد مارکس می‌گوییم که گرچه او غربت و بی‌خانمانی‌بشر را احساس کرده و بشر را موجود تاریخی دانسته است، تفکر او در مآل امر یک ساحتی است یعنی بشر فقط یک نسبت با موجودات دارد و غربت او ناشی از فسادی است که در این نسبت پیدا شده است. او بشر را تابع تاریخ می‌داند و به‌این جهت قول به‌تاریخی بودن بشر به‌تاریخ‌انگاری می‌رسد. علم و فلسفه در نظر مارکس مظهری ازنظام جامعه و مناسبات تولیدی است و شأنی بیش از این ندارد. نمی‌خواهم بگویم که چون فلسفه بحث عقلی است و عقل امر مستقل و ثابتی است فلسفه هم بی‌تاریخ است. برعکس می‌گویم فلسفه مدبر عقل است و صورت عقل را به آن می‌دهد و آن را راه می‌برد و باید در این تغییر معنی عقل وعلم دقت کرد.

آیا علم قدیم صورت ناقص علم امروز است یا اینکه علم قدیم بالذات باعلم جدید تفاوت دارد؟ فی‌المثل تاریخ علم فیزیک را در نظر آوریم. معمولاً می‌پندارند که اختلاف میان فیزیک قدیم و فیزیک جدید در نقص و کمال است و اختلاف و تفاوت ذاتی میان این دو نیست. حتی صاحب نظری مانند مارکس که تاریخی بودن علم و تفکر را عنوان کرد نتوانست متوجه این تفاوت شود زیرا علم را به‌اعتبار اینکه نفی گذشته می‌کند در نظر گرفت و این صفت را در ماتریالیسم تاریخی دیده و با این قول به‌نحو غیر مستقیم اثبات کرد که هر چند در تاریخ گذشته علم صورت‌های ظاهری متفاوت داشته و بسط و توسعه یافته است، از حیث ماهیت همان بوده است که هست.

آیا حقیقةً علم قدیم از حیث ماهیت با علم جدید تفاوت دارد؟ مطلب دشواری است؛ آسان‌تر این است که بگوییم که علم جدید صورت کامل علم قدیم است و اصلاً ماهیت علم را هم مطرح نکنیم و حداکثر ظواهر و اوصاف ظاهری را با هم قیاس کنیم. اما وقتی می‌گوییم علم جدید در ذات و ماهیت متفاوت با علم قدیم است، پرسش از ماهیت علم کرده‌ایم. البته این پرسش را نباید با پرسشی که معمولاً در فلسفه مطرح است اشتباه کرد. در مباحث امور عامه (الهیات به‌معنی اعم) هم ماهیت علم مطرح می‌شود. کانت فلسفه را منحصر به نقادی قوهٔ شناسایی می‌کند. در مبحث علم امور عامه، پرسش این است که منشأ علم چیست و چه نسبتی میان علم و عالم و معلوم وجود دارد، و البته مقصود از علم، علم حصولی است. به‌این جهت می‌توان گفت که مطلب اساسی در مبحث علم بیان نحوهٔ حصول آن است. اما وقتی از ماهیت علم جدید پرسش می‌شود باید تحقیق شود که این علم مصداق کدام یک از اقسام علومی است که فلاسفه ذکر کرده‌اند.

متقدمان قائل بودند که تمایز علوم به‌تمایز موضوعات است. فی‌المثل علم ریاضی از آن جهت متمایز از علم طبیعی است که موضوع علم ریاضی کمیت است و موضوع علم طبیعی جسم از جهت متحرک بودن و ساکن بودن است. این حکم در مورد علوم جدید هم صادق است زیرا فی‌المثل علوم فیزیک و شیمی از حیث روش پژوهش با هم فرقی ندارند و حتی این روش را می‌توان وجه وحدت علوم جدید دانست. مع ذلک روش هر علم همواره تابع موضوع همان علم است و اگر می‌بینیم که روش علم جدید تجربی است از جهت آن است که در این علم موضوع، واقعیت است و مسائل هم چیزی جز صور مختلف واقعیت نیست. اما مشکلی که مخصوصاً باید به‌آن توجه کرد فهم معنی واقعیت است که معمولاً آن را با وجود و موجود اشتباه می‌کنند و گاهی فلسفه را از آن جهت که به‌واقعیت اعتنا ندارد با الفاظ بی‌معنایی مانند «ذهن‌گرایی» مردود می‌شمارند.

واقعیت چیست؟ واقعیت تمام چیزهایی است که در برابر ما ظاهر است و همگان کم و بیش آن را یکسان در می‌یابند و می‌توانند در آن تصرف کنند. در مباحث فلسفه و

مخصوصاً در مبحث شناسایی، واقعیت با موجود و وجود خارجی اشتباه می‌شود و این اشتباه درک ماهیت علم جدید را دشوار می‌سازد. اما منشأ این اشتباه که البته اشتباه عادی مردمان شده است نادانی عامهٔ مردم نیست. البته عامهٔ مردم همواره در شغل و معاش خود در اشیاء به‌عنوان واقعیت نظر کرده‌اند و البته در این مقام به‌وجود اشیاء التفاتی نداشته‌اند و حال آنکه در دورهٔ جدید، یعنی از زمان گالیله‌به‌این طرف، اساس رأی و نظری گذاشته شده است که بر طبق آن، واقعیت در مقابل وهم و خیال گذاشته می‌شود. اگر در عصر ما لفظ واقعیت با لحن ستایش آمیز ادا می‌شود و «ذهن» و «ذهنی» اسم و صفت مذموم شده است، تعجب نباید کرد زیرا وقتی فلسفه منتفی شود، چیزی جز واقعیت نمی‌ماند و واقعیت مورد پژوهش علوم تحصلی است و هر چیزی که نتواند متعلق پژوهش این علوم قرار گیرد، به‌صفت وهمی و خیالی و ذهنی متصف می‌شود و اعتناء به‌آن در حکم پرداختن به‌امور بیهوده و حتی مضر تلقی می‌گردد. به‌عبارت دیگر، تا وقتی که اعیان اشیاء معنایی دارد بحث از وجود ذهنی و ذهن جدی است و واقعیت هم شأن مناسب دارد. اما با پیش‌آمد تفکر جدید غربی واقعیت اهمیتی پیدا می‌کند که جای انسان و وجود را می‌گیرد و هر چه ورای واقعیت تصور شود موهوم است.

این واقعیت چیست که آدم و منشأ آدم هم در آن منحل می‌شود؟ واقعیت چیزی است که همواره فعلیت دارد و به‌صورت بالفعل بر ما ظاهر است و می‌توان از طریق پژوهش اطلاعاتی دربارهٔ آن به‌دست آورد، یا می‌توان آن را تجزیه و تحلیل کرد و مناسبات میان این اجزاء را به‌صورت قانون علمی خلاصه کرد و به‌مدد آن واقعیت را به تصرف و تملک خود درآورد. اهل فلسفه منکر این واقعیت نیستند و اعتناء به واقعیت و رئالیسم عادی مردمان را مردود نمی‌دانند بلکه شأن و مقام این رئالیسم را معین می‌کنند؛ یعنی می‌پرسند این واقعیت که مورد و متعلق علم تحصلی است چیست و چگونه علم به آن تعلق می‌گیرد؟ آیا این واقعیت تحققی در خارج دارد یا ندارد؟ و اگر نحوی تحقق در خارج دارد، نسبت به من و ادراک من مستقل است یا مستقل نیست؟ با طرح این پرسش است که جماعتی رئالیست می‌شوند و منکران استقلال واقعیت از ادراک را ایدآلیست

می‌نامند. یعنی این رئالیسم و ایدآلیسمی که در افواه مردم غیر فیلسوف افتاده است در قلمرو واقعیت مطرح است و فی‌المثل به‌آراء افلاطون و ارسطو و هگل ربطی ندارد.

مثلاً بارکلی طرح وجود مطلق نمی‌کند بلکه واقعیت را عین ادراک می‌داند. در مقابل، رئالیست‌ها هم به‌وجود خارجی و وجود ذهنی کاری ندارند. آنها هم اثبات واقعیت مستقل از علم و ادراک می‌کنند و علم را نقشی و تصویری از واقعیت می‌دانند. آیا باید میان این دو رأی مقابل حکمیت کرد و یکی از این دو رأی را اختیار کرد؟ به‌عبارت دیگر، آیا اگر کسی رأی بارکلی را نپذیرد، باید رئالیست باشد؟ نه، هر دو رأی را می‌توان به‌اعتباری معتبر دانست و به‌اعتبار دیگر رد کرد. رئالیست می‌گوید اگر واقعیت‌ها وجودی مستقل در خارج نداشت همگان در باب آن تصور یکسان نداشتند و مطابقت تصور با شیء منتفی می‌شد. این ایراد در مورد واقعیت‌های روزمره درست است و در مورد واقعیت‌های علمی باید به‌صورت دیگری بیان شود زیرا فی‌المثل مردم عادی تصوری از هستهٔ اتم ندارند. در چنین مواردی باید گفت که نوعی مطابقت میان تصور و چیزی که مورد تجربه قرار گرفته است وجود دارد. اینجاست که باید پرسید تصور از کجاست و ما چگونه فی‌المثل تصور هستهٔ اتم کرده‌ایم. آیا این تصور صرفاً ناشی از تجربه است؟ قبل از این که به این پرسش پاسخ داده شود باید در مورد مطابقت تصور با واقعیت‌های محسوس بحث کرد.

رئالیست حق دارد که می‌گوید واقعیت در مقابل ما و غیر از ماست و حتی درست می‌گوید که تصورات ما با واقعیت مطابقت دارد. افلاطون احمق نبود که بگوید غذایی که می‌خورم عدم صرف است و بنابراین خوردن و نخوردن یکی است، و بارکلی وقتی مشغول نوشتن بود نمی‌گفت که بدون قلم هم می‌توان نوشت. پس منظور افلاطون از این که محسوس عدم است و نظر بارکلی در باب عینیت واقعیت با ادراک، چیز دیگری است. نظر افلاطون را که در اطلاق رئالیسم و ایدآلیسم به‌آن باید احتیاط شود، فعلاً کنار می‌گذاریم. نزاع رئالیست و ایدآلیست در مورد واقعیت مطلبی است که در دورهٔ جدید مطرح شده است. وقتی دکارت به دو جوهر روحانی و جسمانی قائل شد که با هم تقابل

دارند، این مسأله پیش می‌آید که فاعل شناسایی از آنچه بالذات متباین با آن است چه علمی می‌تواند داشته باشد و تکلیف مطابقت علم و معلوم چه می‌شود. از آنجاکه اگر این مطابقت انکار شود علم هم مورد انکار قرار می‌گیرد، رئالیست، علم و عالم را از سنخ معلوم تصور می‌کند. اما فیلسوفی مانند بارکلی می‌تواند اعتراض کند که این معلوم که عالم و علم هم از سنخ اوست چیست؟ زیرا ما در باب اشیاء از آن حیث که معلوم ما هستند حکم می‌کنیم و تا چیزی را ادراک نکرده باشیم اصلاً چیزی در باب آن نمی‌توانیم بگوییم، تا چه رسد به‌اینکه علم و عالم را تابع آن قرار دهیم. هر دو طائفهٔ رئالیست و ایدآلیست (به‌معنایی که بارکلی از ایدآلیسم مراد می‌کند) وجود خارجی اشیاء را تصدیق می‌کنند. بنابراین ایراد رئالیست درست نیست که بگوید اگر گل سرخ صرف ادراک من بود چرا در موارد مختلف، آن را چیز دیگری ادراک نمی‌کنم و همواره گل سرخ تأثیر ثابت و معینی در من می‌گذارد. اختلاف در وجود گل سرخ نیست بلکه در نحوهٔ وجود آن است. رئالیست آن را موجود مستقلی می‌داند که ادراک من چیزی جز عکس و نقش آن نیست. بارکلی می‌گوید تأثیر گل سرخ را منکر نمی‌توان شد، اما گل سرخ وجودی جز این تأثیر که من یا وجود دیگری که قوهٔ ادراک دارد درمی‌یابم، ندارد. پس اختلاف در نحوهٔ وجود و حصول علم است.

این اختلاف از کجا ناشی شده است و آیا در دورهٔ قدیم ممکن بود که چنین اختلافی میان دو فیلسوف بروز کند؟ برای پاسخ دادن به‌این پرسش باید دید وجه اشتراک میان آراء بارکلی و رئالیسم چیست. وجه اشتراک اینان این است که قوهٔ شناسایی را منحصر به حس می‌دانند. قدما حس را شرط لازم علم می‌دانستند اما به قوهٔ عقلی قائل بودند که به‌مدد آن علم به‌کلیات حاصل می‌شود. این کلیات در نزاع رئالیسم و بارکلی منتفی است یعنی انسان و جسم، الفاظ و معانی مبهمی هستند که برای نامیدن موجودات مشخص و متعین به‌کار می‌رود. این کلی را لازم نیست به‌قوهٔ عقل بشناسیم زیرا چیزی غیر از جزئی نیست، منتهی جزئی چون بعضی اوصاف و تعینات خود را از دست بدهد می‌تواند شامل اشیاء کثیر شود. فی‌المثل وقتی عکس اشخاص مختلف را در موضع معینی از پردهٔ سینما

بیندازند، اوصاف خاص محو می‌شود و آنچه مشترک است می‌ماند. تصور انسان همین مجموعهٔ اوصاف مشترک است. رئالیست و ایدآلیست آمپیریست حتی در این نکته هم اختلافی ندارند که علم منحصر به علم انفعالی است و تا چیزی از خارج حواس ما را متأثر نکند علم حاصل نمی‌شود؛ منتهی یکی می‌گوید علم مطابق با واقعیت است و دیگری واقعیت را با علم قیاس می‌کند و آن را عین علم می‌داند. بی‌جهت نیست که فیلونوس و هیلاس در اثر بارکلی کم و بیش به‌توافق می‌رسند. در این فلسفه‌ها که به‌اصطلاح موجودبینی جای وجودبینی را گرفته، اصلاً پرسش از ذات اشیاء مطرح نمی‌شود بلکه واقعیت مورد نظر است. در اینجا واقعیت را به‌معنی وجود نباید گرفت. با کسانی که این معنی را از آن مراد می‌کنند نزاعی نیست. در علم جدید و در بعضی از فلسفه‌های جدید واقعیت معنایی دیگر دارد و باید آن معنی را مورد رسیدگی قرار داد. یکی از معانی واقعیت، مادهٔ علم است و این ماده چنان که هست معلوم ما نمی‌شود.

به‌نظر کانت نه فقط احکام و قضایا بلکه محسوسات هم مرکب از ماده و صورت است. ما اشیاء را در زمان و مکان حس می‌کنیم و زمان و مکان در خارج موجود نیست بلکه صورتی است که قوهٔ احساس به‌مادهٔ حس می‌دهد و با این ترکیب، صورت و مادهٔ پدیدار حاصل می‌شود و این پدیدارها به‌نوبهٔ خود مادهٔ صورتهای فاهمه می‌شود. پس واقعیت شیء، جزئی خارجی نیست که چنان که هست مدرَک ما قرار گیرد. هیچ کس ملزم نیست که رأی کانت را در باب واقعیت و پدیدار بپذیرد اما واقعیت‌هایی که از طریق احساس و تجربه شناخته می‌شود، خواه امور مادی خارجی باشد خواه انفعالات و کیفیات نفسانی، امور مکانی و زمانی است و همواره بالفعل داده شده است، و حتی در تخیل و توهم هم جز به‌صورت داده شده و متعین ظاهر نمی‌شود.

در علم وجود واقعیت مطرح نیست. اما رئالیسم که وجود واقعیت را اثبات می‌کند، واقعیت را تعین وجود یا ظهوری از ظهورات وجود نمی‌داند بلکه آن را عین وجود می‌انگارد؛ یا بهتر بگوییم، طرح وجود را منتفی می‌سازد و واقعیت را به‌جای آن می‌گذارد. واقعیت هر چند که در من منحل نمی‌شود، بدون من معنی ندارد و همه آن را

یکسان و به یک نحو ادراک می‌کنند و به این جهت در عین حال کلی و جزئی است. واقعیت از آن جهت که بر همگان یکسان ظاهر می‌شود یک مفهوم است و عجیب اینکه این معنی را رئالیست‌ها دال بر این می‌دانند که واقعیت به همان صورت که در خارج وجود دارد، معلوم ماست و حال آنکه آنچه به نحو انضمامی در خارج وجود دارد، ای بسا که متغیر است و ثبات ندارد[۱]. به این جهت واقعیت مفهوم انتزاعی است، وگرچه اصطلاحاً مفهوم را به‌جزئی و کلی تقسیم می‌کنند، مفهوم از آن جهت که مفهوم است جزئی نمی‌تواند باشد. اما این واقعیت که مفهوم جزئی است با ماهیت شیء که کلی است فرق دارد. در واقعیت آنچه مطرح نیست ماهیت است، خواه واقعیت روزمره باشد که همگان با آن سروکار دارند و خواه واقعیت علمی.

البته مردم عادی و عقل سلیم مردمان واقعیت را به‌اعتباری که با آن سروکار دارند ادراک می‌کنند و اهل علم جدید، به‌قول میرسن، این واقعیت روزمره را خراب و نابود می‌کنند تا واقعیت تازه بسازند. مع هذا واقعیت دانشمندان با واقعیت عادی روزمره از حیث ذات و ماهیت تفاوت ندارد. واقعیت چون امر محسوس یا به‌طور کلی زمانی ـ مکانی است، دارای آثار و عوارض و کیفیات است و در علم، این کیفیت به کمیت تحویل می‌شود و مورد اندازه‌گیری قرار می‌گیرد. اما مطلب این است که بشر همواره با واقعیت سروکار داشته و اثر واقعیت را حس کرده و به تجربه دریافته، اما به علم تجربی به‌صورتی که در غرب پدید آمده نرسیده است.

می‌دانیم که علم قدیم علم تجربی نبوده و احکام آن مانند احکام واقعی علم جدید با مشاهده و تجربهٔ وقایع، کلیت علمی پیدا نمی‌کرده است و حال آنکه علم جدید تئوری واقعیت است و این تئوری را تجربه باید تأیید کند. پس آیا می‌توانم بگویم که در قدیم اصلاً علم تجربی نبوده و با شروع عصر جدید و رنسانس، علم تجربی تأسیس شده است؟ به‌طور کلی می‌توان جواب داد که علم طبیعت جدید، تجربی است و علم قدیم تجربی

---

۱. در اینکه چگونه مفهوم با شیء خارجی مطابق است باید گفت که این مطابقت میان ذهن و خارج نیست بلکه میان شرایط امکان تجربهٔ امر محدودی که هنوز تجربه نشده و تجربه‌ای است که قبلاً متحقق شده است.

نبوده است. اما در مورد علومی مثل طب و کیمیا و علم مناظر و مرایا چه باید گفت؟ مگر این علوم تجربی نبوده است؟ شاید به‌نظر آید که علوم قدیم کمتر تجربی بوده و تجربه‌ها صورت ناقصی داشته و در عصر جدید اعتنای به‌تجربه بیشتر شده و روش صحیح تجربه به‌دست آمده و اِعمال شده و علم به‌سرعت سیر ترقی را طی کرده است. این نظر موافق با اصل ترقی تاریخی است. تردید نیست که علم جدید در طی چهارصد سال اخیر ترقی کرده است.

آیا تاریخ بشر را باید تاریخ واحد دانست و اصل ترقی را بر تمام گذشته اطلاق کرد؟ اگر چنین است علم جدید با علم قدیم تفاوت ذاتی ندارد و علم تجربی جدید صورت کامل علم است که بشر در دورهٔ بلوغ تاریخ خود به آن رسیده است، چنان که علم قدیم، علم دوران کودکی بشر است و هر چه به عصر جدید نزدیک می‌شویم به تجربه اهمیت بیشتری داده شده تا به دورهٔ علم امروزی رسیده است. پس اگر بخواهیم مطابق این رأی علم قدیم را با علم جدید قیاس کنیم، باید بگوییم که علم قدیم علم سطحی بوده و تاریخ بشر، تاریخ گذشت از جهل و علم سطحی به علم تحصلی و یقین علمی است. اگر میان طبیعیات قدیم و علوم طبیعت جدید اختلاف در نقص و کمال است، در مورد ریاضیات دیگر هیچ اشکالی وجود ندارد زیرا ریاضیات اصولاً علم تجربی نیست و ریاضیات جدید صرفاً از نظر وسعت دامنهٔ معلومات ریاضی با ریاضیات قدیم تفاوت دارد. وانگهی ریاضیات اولین علمی است که از زمان تألیف کتاب اصول اقلیدس از فلسفه جدا شده و عنوان علم پیدا کرده و در دورهٔ جدید بسط یافته است.

حقیقت این است که این قبیل اقوال بسیار سطحی است. البته علومی مثل طب و کیمیا و مناظر و مرایا مقدمهٔ علم جدید بوده و بانیان علم جدید به تحقیقات گذشتگان نظر داشته‌اند. اما نه علم تجربی قدیم را با علم تجربی کنونی باید اشتباه کرد و نه ریاضیات قدیم را می‌توان صرفاً مرحلهٔ ناقص ریاضیات جدید دانست. آنچه در دورهٔ جدید از تجربه و علم تجربی مراد می‌شود غیر از آن است که متقدمان از این الفاظ مراد می‌کردند. ریاضیات دورهٔ جدید هم دیگر علم کیفی مقادیر نیست.

می‌دانیم که در نظر افلاطون ریاضیات واسطهٔ میان عالم معقول و محسوس بود و هر چند عقلی صرف نبود، شأن آن اقتضا نمی‌کرد که بر عالم ماده و محسوس اطلاق شود. اما ارسطو و اتباع ارسطو ریاضیات را نسبت به علم الهی و علم طبیعی، علم وسط خواندند و آن را علم به‌چیزهایی دانستند که «ایشان را اندر هستی چاره نباشد از پیوند مایه (مادت) ولیکن ایشان را مایهٔ خاص معین نبود چنان‌که شکل‌ها و چنان‌که شمار، از جهت آن حال‌هایی که اندر علم انگارش[۱] دانند آن علم ریاضی است...»[۲] کلام ابن سینا صریح است به‌اینکه علم ریاضی علم وهمی و فرضی است و این علم وهمی و فرضی بر عالم ماده اطلاق نمی‌شود[۳].

اما از زمان دکارت و با تأسیس هندسهٔ تحلیلی، هندسه دیگر به صورت زبان اصطلاحی خاص باقی نماند و جزئی از زبان ریاضی عام‌تری شد که می‌بایست بر عالم ماده و حرکت اطلاق شود. (روش دکارت با تحویل عالم به ماده و حرکت مناسبت دارد و این دو را از هم جدا نباید دانست. در روش دکارت تلقی عالم هم معین می‌شود.) البته سعی دکارت برای ابداع یک فیزیک ریاضی به‌نتیجهٔ قطعی نرسید؛ اما بالأخره ریاضیات نه به‌صورت مدخل علم جدید بلکه به‌عنوان طریقهٔ اکتشاف قوانین واقعی علمی درآمد. این تحول مناسب با تحولی بود که در معنی طبیعت به‌وجود آمد و اگر این تحول به‌وجود نیامده بود علم ریاضی هم به‌همان صورتی که بود می‌ماند. یعنی تحول علم ریاضی در زمانی صورت گرفت که طبیعت به‌عنوان امر قابل اندازه‌گیری اعتبار شد و به این ترتیب بود که علم تجربی بی‌مدد ریاضیات به‌قانون علمی نمی‌رسید زیرا تجربه هم بی‌اندازه‌گیری ممکن نیست و اندازه‌گیری بدون ریاضیات معنی ندارد. با توجه به این نکته تجربه هم معنی دیگری پیدا کرد.

در این مقام قصد بیان تمام معانی تجربه را نداریم. فقط می‌خواهیم معنای علم

---

۱. مقصود از علم انگارش، علم ریاضی است که بالذّات وهمی و فرضی است.

۲. دانشنامهٔ علایی، الهیات، صفحهٔ ۵، چاپ دوم، بهمن ۱۳۵۳.

۳. و از اینجاست که لایب نیتس در تحقیقات جدید می‌گوید که آن علم ریاضی به درد اهل عمل و تصرف در عالم نمی‌خورد بلکه ما را از علومی مثل فیزیک و مکانیک که از طریق هندسه به آن رسیده‌ایم محروم کرده بود.

تجربی جدید را بدانیم و رسیدگی کنیم که علم تجربی قدیم با علم امروز چه تفاوتی داشته است. گفته‌ایم که در قدیم علومی مثل طب و کیمیا تجربی بوده و بعضی از اهل علم و نظر، و منجمله ارسطو و ارشمیدس و محمد زکریای رازی، از تجربه و علم تجربی غافل نبوده‌اند. ولی اگر اینان به نتایجی که در دورهٔ جدید به‌دست آمده نرسیده‌اند، علتش آن نیست که روش درست تجربه را نمی‌دانستند. این روشی که امروزیان می‌دانند مستقل از نظری که متجددان به عالم و آدم دارند نیست. به‌عبارت دیگر، روش علم در یک دورهٔ تاریخی اختصاص به‌همان دوره دارد و چیزی نیست که فی‌المثل قوم دیگری در تاریخ دیگر و با نظر متفاوتی که نسبت به موجود دارد آن روش را یاد بگیرد و به‌کار برد.

قواعد روش تجربی به‌صورتی که بیکن و دکارت و استوارت میل و دیگران بیان کرده‌اند مطالب مشکلی نبوده است که متقدمان از عهدهٔ درک و فهم آن برنیایند. این قواعد، قواعد مطلق تحقیق علمی نیست و در نسبتی که بااصول و مبادی علم جدید دارد قابل اطلاق است. تا وقتی که علیت به‌معنی وقوع همزمان یا متوالی دوامر نبود، چگونه بیان قوانین علمی واقعی میسر بود؟ قدما هم تجربه می‌کردند. حتی محمد بن زکریای رازی فلاسفه را ملامت می‌کرد که این همه از چرایی می‌پرسند و به‌کیفیت و چونی توجه ندارند. او حتی با اعراض از روش کیمیاگران سلف خود به‌تجربه در مواد آلی شروع کرد. مع‌ذلک تجربه به‌معنی امروزی لفظ، اختصاص به‌دورهٔ جدید دارد.

در زبانهای اروپایی دو لفظ افادهٔ معنی تجربه می‌کند. فی‌المثل وقتی از آزمایش و تجربه در علم امروز سخن به‌میان آید، می‌گویند که این علم آزمایشی[1] است و حکمی که مبتنی برمشاهدات و تجربیات عادی روزمره باشد تجربی[2] خوانده می‌شود. چه فرقی میان این دو تجربه و احکام مبتنی بر آن وجود دارد؟

راسل در کتاب سوم تاریخ فلسفهٔ غرب[3] نکته‌ای در باب علم جدید می‌گوید که قابل

---

1. expérimentale.
2. empirique.
۳. راسل، تاریخ فلسفه غرب، کتاب سوم، چاپ ۱۳۴۸، صفحهٔ ٦٧.

تأمل است. او با اشاره به کتاب مبانی مابعدالطبیعهٔ علم طبیعت جدید اثر بارت[1] می‌گوید که برخلاف نظر مؤلف کتاب، علم جدید چیزی نیست که برحسب تصادف از خرافاتی خرافی‌تر از خرافات قرون وسطی ناشی شده باشد. وجه امتیاز اهل علم جدید از گذشتگان در اعتقادات و آراء ایشان نیست، بلکه در این است که «چگونه» و «چرا» فلان رأی و عقیده پذیرفته می‌شود و آیا این آراء آزمایشی است یا جزمی و آیا اساس آن شواهد و قرائن است یا کشف و شهود و منقولات مراجع و کسانی که قولشان حجت انگاشته شده است. راسل بعد از این مطالب می‌گوید که کپرنیک حق داشت که اقوال خود را فرضیه بخواند و مخالفان او که فرضیات جدید را نامطلوب می‌پنداشتند اشتباه می‌کردند. عبارت راسل گویاست و علم جدید صرفاً از آن جهت که تجربی است با علم گذشته تفاوت ندارد بلکه غرض از تجربه و نحوهٔ علم تجربی فرق کرده است. کپرنیک حق داشت که نظر خود را فرضیه بخواند. نظر او چه بود و چرا آن را فرضیه خواند؟

قبل از این که به‌این پرسش جواب دهیم، اجمالاً می‌گوییم که تجربیات گذشتگان و علم تجربی ایشان بدان جهت ناقص نبوده است که وسایل تجربه در اختیار نداشته‌اند. مگر گالیله وسائل مشاهده و تجربه داشت؟ او خود بعضی از این وسایل را ساخت. تجربهٔ گذشتگان به‌صورتی بود که تجربه‌کنندگان محتاج وسایل نبودند و اگر مثل متجددان، آنها هم به‌وسایلی احتیاج پیدا می‌کردند، آن را می‌ساختند. دقت نظر و پشتکار و صبر و حوصله و جسارت متقدمان هم از متجددان کمتر نبود. پس چه شد که آنها به‌نتایجی که متجددان رسیدند دست نیافتند؟ متقدمان و متجددان از تجربه مقصود واحد نداشتند و به‌یک نحو تجربه نمی‌کردند. تجربهٔ متقدمان با مشاهده و فعل و عمل و ممارست شروع می‌شد و به‌مهارت می‌انجامید و اگر بعضی از کیمیاگران و اطباء به‌تجربه‌هایی شبیه به تجربه در علم جدید دست زدند، تجربهٔ آنان هم در حد اهل حرف و صنعت محدود ماند. این یک نکتهٔ بسیار پر معنی است که رازی کتاب مدخل تعلیمی را مقدمهٔ صناعت کیمیا دانسته است؛ ولی او هم مدخل تعلیمی را دانستن اسباب و عقاقیر

1. E. A. Burtt.

کیمیاییان گرفته است نه آنکه صورت ریاضی به‌تجربه داده باشد.

اگر گاهی علوم امروزی را علوم استقرائی در مقابل علوم قیاسی قدیم می‌دانند اشتباه می‌کنند. استقراء، به‌معنی رسیدن از جزئی به کلی، در علم جدید مقامی ندارد بلکه این روش بیشتر در زندگی روزمره و در علم اهل حرف مورد دارد. ظاهراً در علم جدید تجربه با مشاهده آغاز می‌شود و به‌دنبال مشاهده فرضیه می‌آید. آیا مشاهده‌ای که به‌بیان و طرح فرضیه می‌انجامد مشاهدهٔ خاصی است؟ لابد بشر باید به‌موجودات با چشم تازه‌ای نگاه کند تا به‌فرضیه برسد. کلود برنارد درست گفته است که به‌صرف گردآوری جزئیات و مشاهدات پراکنده، فرضیه حاصل نمی‌شود. فرضیه بسته به‌نظری است که شخص در موجودات می‌کند. گالیله که عالم را به صورت ریاضی و کمّی می‌دید، بنای مشاهدهٔ تازه‌ای راگذاشت. قبل از او کپلر هم که نظر خود را فرضیه خواند، کم و بیش به‌این معنی وقوف داشت. قبل از گالیله هم فرانسیس بیکن علمی را ستوده بود که مؤثر در بهبود معاش بشر باشد و دکارت که معاصر گالیله بود، شأن علم جدید را تصرف در طبیعت به‌مدد احکام علمی ریاضی دانست. در این میان فرضیه چه مقامی دارد؟ فرضیه پیش‌نویس قانون است و قانون نسبت ثابت و ضروری میان پدیدارهاست. اما از تجربه چگونه ضرورت ناشی می‌شود؟ آیا قانون تجربی علمی ضرورت ندارد؟ ضرورت قوانین علم جدید ضرورت ریاضی است، بدین معنی که می‌توان گفت قانون نسبت کمّی و ریاضی میان پدیدارهاست. پس از اینکه فرضیه طرح شد آزمایش شروع می‌شود. اما این آزمایش اندازه‌گیری مجدد و دقیق‌تر است.

گفتیم که کپرنیک نظر خود را فرضیه خوانده است. شاید تصور شود که یک اسقف ملاحظهٔ کلیسا و شریعت راکرده و از ترس تکفیر کشف خود را فرضیه نامیده است. این ملاحظه بی‌وجه نیست؛ اما اگر کپرنیک نظر خود را فرضیه می‌خواند مقصودش این بود که باید در باب آن پژوهش‌های ریاضی صورت گیرد. ممکن است ایراد شود که اگر میان علم قدیم و علم جدید تفاوت قائل می‌شویم، میان نظر کپرنیک که خورشید را مرکز منظومهٔ شمسی می‌دانست و بطلمیوس که قائل بود زمین مرکز جهان است چه تفاوتی جز

این وجود دارد که یکی درست و دیگری نادرست است؟ و به‌عبارت دیگر، کپرنیک نظر تحقیقی داشته و رأی بطلمیوس نادرست بوده است. اما این دو حکم اختلاف اساسی‌تری دارند و آن این است که رأی بطلمیوس هر چند که با محاسباتی همراه بوده اما محاسبات او تحت‌الشعاع نظریهٔ افلاک قرار داشته است و حال آنکه کپرنیک و متجددان مرکزیت خورشید را صرفاً با محاسبه دریافته بودند و کپرنیک رأی خود را بدان جهت فرضیه خواند که باز هم در باب آن پژوهش کنند و ببینند آیا محاسبات دیگران این نظر را تأیید می‌کند یا نه.

اگر می‌گویند علم جدید نظریاتی است که تجربه آن را تأیید می‌کند، با این تعریف، علم جدید هم از علم نظری قدیم ممتاز می‌شود، هم از فنون و صنایع قدیم. علم جدید از علم نظری قدیم از این حیث ممتاز می‌شود که در این یکی تحقیق در ماهیت اشیاء می‌شود و به‌طرح فرضیه نیازی نیست و آن دیگری بدون فرضیه هیچ است. اما تفاوت علم جدید با فنون و حرف قدیم و علمی که اهل حرف داشتند این است که تجربه در علم جدید مرحله‌ای در پژوهش علمی است و با یک بار تجربه ممکن است به‌قانون علمی رسید، اما تجربه در قدیم تکرار مشاهدات و تمرین در ساختن و پرداختن اشیاء صناعی بود. علم جدید به‌ظاهر علم نظری است و تجربه نیز نظر را تأیید می‌کند. اما نظری بودن و دقیق بودن این علم بیشتر از آن جهت است که فرضیه، طبیعت را به‌عنوان امر ریاضی و قابل اندازه‌گیری اعتبار کرده است. اصلاً تجربه و تجربی بودن علم جدید هم به‌همین امر مربوط است، چنان که اگر بشر طبیعت را به‌عنوان کمیت و چیزی که قابل اندازه‌گیری است اعتبار نمی‌کرد، علم جدید هم تجربی نبود.

گاهی تصور می‌شود که علم جدید از آن جهت درست و متقن است و با علم قدیم فرق دارد که دقت ریاضی دارد؛ برعکس، ما از آن جهت به‌دقت ریاضی اهمیت می‌دهیم که صرفاً پدیدارهای قابل اندازه‌گیری متعلق علم است و هر چه قابل محاسبه نباشد علمی به‌شمار نمی‌آید. فرضیهٔ علمی هم به‌آن دسته از ظهورات طبیعت تعلق پیدا می‌کند که قابل محاسبه باشد، چنان‌که علم فیزیک از آن حیث که صورت ریاضی دارد

می‌تواند تجربی باشد. اگر طبیعت در ذات خود کمّی و ریاضی بود می‌توانستیم این علم را نظری صرف بدانیم؛ اما ما به‌طبیعت صورت ریاضی داده‌ایم و مثل معماری که طرح بنا را در زمین قرار می‌دهد طبیعت را خانه‌بندی می‌کنیم و طرحی را که طرح هندسی و ریاضی است بدان می‌دهیم. اما گمان نکنیم که بشر به‌دلخواه چنین کرده یا عقل و فهمش کمال یافته و به درجه‌ای رسیده است که بتواند حقیقت طبیعت را بشناسد. اگر طبیعت در ذات خود ریاضی بود می‌پذیرفتیم که بشر بر اثر کمال تدریجی عقل و علم، به علم تکنولوژیک رسیده است. ولی مگر می‌شود این حکم را که طبیعت قابل اندازه‌گیری است اثبات کرد و آیا این حکم، حکم علمی است و با روش علم جدید می‌توان آن را مورد رسیدگی قرار داد؟ نه. این حکم، جزئی از روش علم جدید است، یا اصلی است که علما آن را پذیرفته‌اند پس اگر این اصل، علمی نیست و به مدد علم جدید نمی‌توان در آن تحقیق کرد، از کجا آمده و منشأ آن چیست؟

معمولاً می‌پندارند که فلسفه تابع علوم است و پژوهش‌های علمی به‌فلسفه مدد می‌رساند. خود من در جوانی به‌خیال این که کشف مهمی کرده‌ام مناسبتی میان صورتهای مختلف فلسفهٔ جدید غربی و سیر علم تحصلی می‌دیدم و گمان می‌کردم که با ظهور و بسط علم فیزیک و شیمی، فلسفهٔ مادی و مکانیکی رونق پیدا کرده و علم زیست‌شناسی فلسفه‌های جدید را موجب شده و در عهد علوم اجتماعی و انسانی فلسفهٔ تاریخ به‌وجود آمده است. این قبیل فرض‌ها قابل توجیه است ولی نمی‌دانیم آیا فلسفه اساس و مبنای علم است یا از احکام و قضایای علمی به‌فلسفه می‌توان رسید.

فلسفه اساس علم جدید است نه آنکه قواعد فلسفه از این علم استنتاج شود. بیان این مطلب را از ساده‌ترین شواهد و دلایل شروع می‌کنیم:

اولاً اگر فلسفه نتیجهٔ علم بود می‌بایست بزرگ‌ترین فلاسفه، دانشمندان باشند و تحصیلات عالی علمی شرط تفکر باشد. مدعی می‌تواند بگوید فلاسفهٔ بزرگ دانشمند هم بوده‌اند و اگر امروز اهل فلسفه تحصیلات علمی ندارند فلسفه هم ضعیف است و دیگر فلاسفه‌ای مثل افلاطون و دکارت و لایب نیتس و کانت هم نداریم. اتفاقاً این

فلاسفه که نامشان ذکر شد در علوم عصر خود سرآمد بوده‌اند یا اطلاعات وسیع علمی داشته‌اند. ولی در مورد ارسطو هگل و نیچه چه بگوییم؟ تمام دانشمندان بزرگ هم فیلسوف نشده‌اند، و اگر شده‌اند، فلسفهٔ آنها نتیجهٔ مستقیم علم جدید نیست بلکه اذعان به‌محدودیت آن است. وانگهی افلاطون و دکارت و پاسکال و لایب نیتس و کانت که عالم بوده‌اند، از علم به فلسفه نرسیده‌اند.

ثانیاً چنان که گفتیم، فی‌المثل گالیله از پژوهش‌های علمی به‌فلسفه نرسیده بلکه اصل اساسی او که بر طبق آن طبیعت کمّی و ریاضی است راه پژوهش را به‌او نشان داده است. در مورد دکارت ممکن است ایراد عمده‌ای به‌نظر برسد و آن این است که او نخستین کتاب هندسهٔ تحلیلی را نوشته و مبنای او در هندسه ربطی به‌فلسفه نداشته است. ولی این ایراد نه فقط وجهی ندارد، بلکه طرح هندسهٔ تحلیلی دکارت لازمهٔ سیر تفکر فلسفی او بوده است. ممکن است کسی هندسهٔ تحلیلی را به‌صورت قضایا و احکام انتزاعی بخواند و یاد بگیرد، اما نداند که اهمیت و مقام این هندسه در علم جدید چیست. هندسهٔ تحلیلی از آن جهت لازم بود که طبیعت را بتوان به عدد و نسب ریاضی و عددی تحویل کرد. اگر دکارت ذات عالم طبیعت را امتداد نمی‌دانست به‌هندسهٔ تحلیلی هم کاری نداشت. اثر دکارت این نبود که در حوزهٔ محدود ریاضیات کشف تازه‌ای کرده باشد بلکه زبان هندسه را از حدود زبان اصطلاحی خاص بیرون آورد و آن را جزئی از زبان ریاضی عالم طبیعت کرد. این که سعی وجهد او برای ابداع فیزیک ریاضی تا چه اندازه به‌نتیجه رسید اهمیت ندارد زیرا او مقدمات این امر را فراهم کرد و اولین قدمهای اساسی را برداشت. به‌عبارت دیگر، دکارت با هندسهٔ تحلیلی خود اساس علم تکنولوژیک را گذاشت.

یک بار دیگر می‌گوییم که علوم نظری قدیم با علم تجربی اهل حِرَف ارتباطی نداشت و ارسطو اشرف علوم را الهیات می‌دانست که اهل فنون و حرف از آن هیچ سودی نمی‌برند. اگر علم جدید هم بسط همان تجربهٔ متقدمان و دنبالهٔ آمپیریسم متقدمان بود تصرف در عالم امکان نداشت. علم تجربی جدید به‌مدد ریاضیات و با وضع این

اصل که عالم را می‌توان به کمیت و نسبت‌های ریاضی تحویل کرد، صورت علم نظری پیدا کرد و برای رسیدن به‌این مقصود هندسهٔ تحلیلی لازم بود تا هم علم تحصلی جدید جای علم نظری قدیم را بگیرد و هم اینکه به‌مدد آن بتوان در طبیعت تصرف کرد.

گاهی که از انتفاعی بودن علم جدید سخن می‌گویند این معنی را درست در نیافته‌اند. یعنی جماعتی گمان می‌کنند که این علم از جهت نظری بودن، انتفاعی نیست و شواهدی هم می‌بینند که مؤید این نظر است. طائفهٔ دیگر چون آثار و نتایج علم را در زندگی روزمره و در تمدن می‌بینند به‌این نتایج نظر می‌کنند و علم را به‌اصطلاح فایده‌جو می‌خوانند. گاهی هم هر دو شأن را برای علم قائل می‌شوند و احیاناً می‌گویند علم در ذات خود انتفاعی نیست بلکه مهندسان و اهل تکنولوژی از آن فایده می‌برند. این قبیل استنتاج‌ها ناشی از سهل‌انگاری و ساده‌لوحی و سطحی بودن است و خلط مبحث‌هایی در آن وجود دارد که معمولاً بدان توجه نمی‌کنند. یعنی وقتی به‌علاقهٔ عالم به‌علم نظر می‌کنند می‌گویند عالم از علم قصد انتفاع ندارد و عمر را وقف آن می‌کند، اما پژوهش‌های همین عالم مورد استفادهٔ دیگران قرار می‌گیرد. به‌عبارت دیگر، دانشمندان پژوهش بی‌غرضانه می‌کنند اما مردمان از نتایج عملی این پژوهش‌ها برخوردار می‌شوند. اینها ماهیت علم را با علائق علما خلط می‌کنند و گمان می‌کنند که علم وقتی صرفاً علم تکنولوژیک است که اهل علم هم برای فوائد و نتایج طالب آن باشند. اگر چنین بود اصلاً علمی به‌وجود نمی‌آمد. این تعلق خاطری که علما به‌علم دارند امری ورای علم است و آن را با پژوهش علمی نباید خلط کرد. اگر علما از جهت نتایجی که بر علم مترتب می‌شود به علم علاقه داشتند (چنان‌که درس خوانده‌های کشورهایی که تاریخشان صورت ناقص تاریخ غربی است در چنین وضعی هستند) دنبال علم را نمی‌گرفتند. تعلق خاطر به‌علم جز ذات علم نیست و در بحث از ذات علم نباید آن را وارد کرد. پس کسانی که این تعلق خاطر را دلیل بر انتفاعی نبودن علم می‌دانند چیزی را که در خارج از ماهیت علم و شرط تحقق آن است با علم خلط می‌کنند وگرنه علم جدید در حد ذات خود، از آن جهت که صورت ریاضی دارد، در عالم تصرف می‌کند و در واقع علم

تکنولوژیک است، نه آنکه تکنولوژی از نتایج یا از اسباب و علل آن باشد. پس در نحوهٔ نظری بودن این علم باید تأمل کرد و دید که معنی نظری بودن علم جدید چیست و چگونه این علم به وجود آمده است. این علم به‌مدد فلسفهٔ نظری ایجاد شده است زیرا اصول و روش آن را از فلسفه گرفته است نه آنکه صورت فلسفه را معین کند.

ثالثاً اگر فلسفه نتیجهٔ علم بود می‌بایست مسائل فلسفه از سنخ مسائل علمی باشد و می‌دانیم که موضوع و مسائل فلسفه با مسائل علم جدید خلط نمی‌شود. در این باب در جای خود بحث خواهم کرد.

رابعاً این بحث که فلسفه نتیجهٔ علم است یا علم از فلسفه متفرع شده است، محتاج تحقیق فلسفی است و با تتبع و پژوهش در تاریخ نمی‌توان آن را معلوم کرد. این حکم ریشه در فلسفهٔ جدید دارد. فرانسیس بیکن که با نوشتن ارغنون جدید و احیاء کبیر طرح علمی را ریخت که مدد کار بشر در تسخیر طبیعت باشد، گرچه علم را مقدم بر فلسفه ندانست، اما فلسفه را خادم علم قرار داد. تمام فلسفه‌ها به‌علم جدید مدد رسانده‌اند. اما اینکه فلسفه باید صریحاً خادم علم باشد و به متدولوژی و کلی‌ترین قواعد علوم تبدیل شود، صورتی از فلسفه‌است که به پوزیتیویسم و پوزیتیویسم منطقی کنونی رسیده است. البته فلسفه با اینکه از زمان افلاطون تاکنون همواره در موضع دفاعی بوده است، نمی‌تواند در مقابل اهل عمل و علم تکنولوژیک وجود خود را موجه سازد و معمولاً پرسش می‌شود که چه سودی بر فلسفه مترتب است.

خامساً این بیان که متضمن انکار فلسفه است مخصوصاً از طرف کسانی عنوان می‌شود که فلسفه را تابع علم می‌دانند یالااقل آن را در قیاس با علم در نظر می‌گیرند. می‌گویند از علم نتایج عملی به‌دست می‌آید اما فلسفه بحث‌هایی است که به‌درد تفنن می‌خورد. کالیکلس سوفسطایی به‌سقراط همین را می‌گفت و سوفسطاییان امروز که تعدادشان بسیار است سخن او را تکرار می‌کنند. فلسفه هیچ سودی نداشته است، اما وقتی دورانی از تاریخ غرب به‌سر آمده و نظام سود و زیان قدیم برهم خورده است، اساس اخلاق و معاملات تازه‌ای با فلسفه گذاشته شده و سود و زیان، قوام و نظام و

قاعدهٔ تازه پیدا کرده است.

سادساً در قیاس علم با فلسفه می‌گویند که اهل علم در قضایا و مسائل اتفاق نظر دارند و وقتی فرضیه‌ای محقق شد عالم روسی و چینی و آمریکایی در آن اختلاف نمی‌کنند اما فلسفه‌ها همواره محل نزاع و قیل و قال بوده و هیچ فلسفه‌ای مورد موافقت همگان قرار نگرفته است. این ایراد در نظر کسانی که از فلسفه چیزی نمی‌دانند، اعم از این که در علم جدید مقامی داشته یا نداشته باشند، بسیار موجه است. راستی اگر فلاسفه با هم نزاع دارند و هریک آراء دیگری را رد می‌کند، حق را به کدام باید داد و چگونه باید فهمید که کدام درست می‌گویند و تکلیف چیست؟ اگر بگوییم تمام فلسفه‌ها درست است، می‌گویند چگونه اقوال مخالف را می‌توان درست دانست؟ اقوال مخالف منطقاً ممکن است غلط باشد اما درست بودنش ممکن نیست. به‌این اشکال چگونه می‌توان جواب داد؟ اگر طرح مسأله درست باشد این اشکال جوابی ندارد. پس باید در طرح آن چون و چرا کرد.

اولاً ملاک را درستی احکام علمی دانسته‌اند. این درستی که اهل علم همه به‌آن اذعان دارند چیست و در کجاست؟ این درستی مربوط به روش علمی و فرضیه‌ها و تئوری‌های علمی یا فرضیه‌های بزرگ است. در مورد علم جدید روش به‌طور کلی تغییری نکرده است، امّا در درون تئوری‌های مختلف علمی، قوانین علمی تغییر یافته و آنچه فی‌المثل با تئوری جاذبهٔ عمومی نیوتن موافقت داشته است کنار گذاشته شده و قوانین صورت دیگری پیدا کرده است. البته این بدان معنی نیست که در نظر فیزیکدانان معاصر، فیزیک نیوتن نادرست باشد، بلکه اعتبار آن محدود شده است. پس اگر دانشمندان در مورد قواعد و قوانین علمی به توافق می‌رسند بدان جهت است که در اصول و مقدمات و روش با هم توافق دارند و احیاناً در حدود تئوری‌ها و فرضیه‌های بزرگ علمی پژوهش می‌کنند. وانگهی، اگر وفاق اهل علم ملاک صحت احکام باشد، هیئت بطلمیوسی هم مدتها مورد تأیید اهل علم بوده است. پس آنچه در یک زمان مورد وفاق اهل علم است بعداً ممکن است مورد تجدید نظر قرار گیرد. به‌عبارت دیگر، احکام

علمی هم در طی زمان همواره مورد توافق علما نیست و این برای علم عیبی نیست و اگر چنین نبود، از پیشرفت و ترقی علم نمی‌توانستیم سخن بگوییم. اما فلسفه، تقدم و پیشرفت ندارد و هیچ فلسفه‌ای را نمی‌توان صورت کامل فلسفهٔ دیگر دانست و موافقت و مخالفت آراء فلسفی از نوع موافقت و مخالفتی که میان احکام علمی هست، نیست و ضرورت ندارد که درستی احکام فلسفه مانند درستی احکام علم باشد. یقین علمی با یقین فلسفی که یقین عینی است فرق دارد. یقین علمی یقین احکامی است که با روش‌های علمی اثبات شده است و یقین عینی با علم به‌اعیان و ماهیات حاصل می‌شود. مع ذلک معترض حق دارد بگوید وقتی در مورد اعیان اشیاء فلاسفه با هم اختلاف دارند، از کجا که اصلاً همه باطل نگویند و رسیدن به‌ماهیات ممتنع نباشد؟ چنان که کانت مابعدالطبیعهٔ جزمی را ممتنع دانست.

اینکه آیا مابعدالطبیعه ممکن است یا نیست بعداً مورد رسیدگی قرار می‌گیرد؛ فعلاً بحث در باب اختلاف فلاسفه است. منشأ این اختلاف چیست؟ به‌ترتیب جواب‌هایی را که به‌این پرسش داده شده است شرح می‌دهیم و از ساده‌ترین شروع می‌کنیم:

۱. فلسفه منشأ نفسانی دارد و اختلاف فلاسفه بسته به‌شخصیت و به‌طور کلی مربوط به‌نفسانیات آنهاست.

۲. فلسفه منشأ اجتماعی دارد و بسته به‌اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی مختلف، فلسفه‌ها هم تغییر می‌کنند.

۳. تفکر فلسفی تعلق به‌دوره‌ای از تاریخ بشر دارد که راه تحقیق در علل اشیاء را نمی‌دانستند و اهل فلسفه بازماندهٔ فلاسفهٔ قدیمند و آرائشان با صورت تمدن فعلی مناسبتی ندارد و به‌این جهت پریشان می‌گویند.

۴. فلسفه احکامی دارد که قابل اثبات نیست و بعضی احکام آن که اثبات شدنی باشد وارد در علم می‌شود و مسائلی هم می‌ماند که محل اختلاف است. فلسفه باید بحث در این مسائل را دنبال کند تا از این طریق هم به‌ما وسعت نظر بدهد و هم شوق و علاقه به تأمل در باب عالم را در ما زنده نگاه دارد.

۵. فلسفه حاصل اشتباه میان عقل و فاهمه است. این نظر کانت است و مراد از فلسفه، مابعدالطبیعهٔ قبل از پیدایش فلسفهٔ نقادی است. البته کانت منکر مابعدالطبیعه و فلسفه نیست بلکه صورت تازه‌ای از مابعدالطبیعه را عنوان می‌کند.

٦. فلسفه حاصل عقل است و بشر به‌مدد عقل می‌تواند حقایق و اعیان اشیاء را بشناسد و اختلاف میان فلاسفه از آن است که دقت منطقی در بیان احکام نمی‌کنند و حکم قوه‌ای را در مورد قوهٔ دیگر اطلاق می‌کنند چنانکه خطا در احکام عقلی وقتی وارد می‌شود که قوهٔ خیال مداخله کند.

۷. فلسفه سیر مدام و در راه بودن است، و البته این نظر غیر از مطلبی است که افلاطون و افلاطونیان جدید در باب سیر و صیروت انسان گفته‌اند.

۸. فلسفه از آن حیث که تفکر است بخشش وجود و سخن وجود است و وجود در هر دوری به‌نحوی ظهور دارد. فلاسفهٔ حقیقی در قرب به‌وجود چیزی می‌یابند و در تفصیل آنچه یافته‌اند فلسفه‌ها پیدا می‌شود. تمام فلاسفهٔ حقیقی سخن حق می‌گویند و اختلافشان بدان جهت است که وجود به‌نامی و صفتی برآنان ظاهر شده است. وانگهی فلسفه، تاریخ فلسفه است، یعنی وجود فلسفه هم مثل انحاء دیگر تفکر فرع بر وقتی است که فلاسفه پیدا می‌کنند، با قید این نکته که در تاریخ فلسفه همواره نحوی اشتباه میان وجود و موجود بوده است.

۳

فلسفه و نفسانیات فیلسوف

اگر کسی بگوید فلسفه تابع نفسانیات فیلسوف است، فلسفه را تا حد اوهام و خیالبافی‌های خصوصی تنزل داده و آن را به‌تفنن صرف تحویل کرده است. البته این قول در مورد شاعران و نویسندگان شایع‌تر است. به‌هرحال فلاسفه تا آنجاکه به‌استدلال و برهان می‌پردازند کسی نمی‌تواند ایشان را متهم کند که خیالبافی می‌کنند و گرفتار اوهام هستند. اما در آنچه مربوط به‌یافت فیلسوف است آن را به‌روان‌شناسی مربوط می‌کنند، چنان‌که فروید به‌تحلیل نفسانیات موسی علیه‌السلام پرداخته و نبوت او را به یک امر نفسانی بازگردانده است. علاوه بر این، بسیاری از فیلسوفان را دیوانه خوانده و فلسفهٔ آنها را محصول جنون دانسته‌اند، و البته اگر از این جهت به‌احوال فلاسفه نگاه کنیم موارد، معدود نخواهد بود.

همهٔ فلاسفه تنها بوده‌اند زیرا تفکر در تنهایی صورت می‌گیرد، و اگر این اعراض از غوغا و گم نشدن در فرد منتشر را دیوانگی بخوانیم، کدام فیلسوف است که دیوانه نباشد؟ و البته مدعی خواهد گفت که چون هر کدام به‌نوعی دیوانه بوده‌اند، آرائشان متفاوت است و آنکه بیشتر دیوانه بوده، کلماتش پریشان‌تر است. البته در مورد علم رسمی چنین بحثی مورد ندارد زیرا تصدیق و تکذیب احکام علمی ربطی به‌نفسانیات

شخص عالم ندارد بلکه این مسائل از پیش مطرح بوده و اهل علم یکسان به‌آن پرداخته‌اند، و اگر عالمی برای اولین بار طرح مسأله‌ای می‌کند بازهم این مسأله به‌مقتضای بسط علم مطرح شده و وضع خاص علم که نسبت به‌عالم خارجی است موجب طرح آن مسأله شده است، چنان که مسائلی که برای فیزیکدانان در قرن بیستم مطرح شده است نمی‌توانست به‌نظر اسلاف قرن هیجدهم ایشان برسد و انتخاب مسائل به‌دلخواه ایشان نیست.

شواهدی هست که این مدعا را اثبات می‌کند. ما نمی‌دانیم اگر حافظ نبود آیا چیزی نظیر دیوان حافظ به‌وجود می‌آمد یا نه؛ هیچ ضرورتی اقتضا نمی‌کرد که شاعر دیگری همین کلمات را بگوید. اما اگر نیوتن نبود، جاذبهٔ عمومی کشف شده بود. نیوتن و لایب نیتس در یک زمان حساب جامعه و فاضله را کشف کردند. جهت این امر آن است که علم پژوهش است و سیر معین و مشخص دارد. مع‌هذا در این مورد هم گاهی نبوغ را مطرح می‌کنند و قواعد علمی را شاهد می‌آورند که سالها مورد نظر اهل علم قرار نگرفته و ناگهان متوجه اهمیت آن شده‌اند. ولی این مسائل هم از آنجا که در حدود روش و مبتنی براصول و معلومات قبلی بوده است، ناشی از نفسانیات عالم نمی‌تواند باشد. حتی کسانی که به‌روح ملل قائلند و برای هر قومی صفاتی ثابت می‌شمارند و فی‌المثل می‌گویند که فلان قوم از درک فلان مطلب عاجز است، اختلاف ندارند که روسی و چینی و اروپایی مسائل علمی را یکسان می‌فهمند و زبان علمی مشترک دارند. (این که یک قوم نمی‌تواند چنان که باید علم غربی را اقتباس کند یک مسألهٔ تاریخی است و ربطی به‌روانشناسی قوم ندارد.) و به‌هرحال در مورد علم جدید اگر هم بحث از نفسانیات عالم بشود مطلب قابل اعتنا نیست.

اینجا بحث در نفسانیات فلاسفه است که اقوال و آراء متفاوت دارند. بعضی بد بینند و بعضی خوش‌بین. مدعی می‌تواند بگوید که شوپنهاور بدبین بود و اراده را اصیل و شر می‌دانست، ولایب نیتس که خوش‌بین بود این عالم را بهترین عوالم امکان فرض کرد. حتی گاهی کار بدانجا کشیده که حب و بغض و حسد را مؤثر در طرح مسائل ورد و

اثبات اقوال دانسته‌اند و مثلاً گفته‌اند که ارسطو بدان جهت با افلاطون مخالفت کرد که استاد، او را به‌جانشینی خود تعیین نکرد. مگر اختلاف افلاطون و ارسطو بعد از مرگ افلاطون به‌وجود آمد؟ وانگهی، اگر ارسطو از روی بدخواهی و بنا بـه مـلاحظات و به‌حکم هویٰ اقوال استاد را رد می‌کرد، می‌بایست که عناد و لجاج در مطالبش باشد و پروای سیستم نداشته باشد، و حال آنکه ارسطو برطبق اصولی به رد و اثبات اقوال استاد و به‌طور کلی اسلاف خود پرداخته است. و البته بسیار دشوار است کـه بگـوییم طـرح اصول تابع اهواء و اغراض اشخاص است. این که معقول مفارق از ماده است یا با آن متحد است چگونه می‌تواند ناشی از نفسانیات باشد؟ و اگر چنین باشد، باید در نفسانیات کسی که کتب منطق و فیزیک و مابعدالطبیعه را نوشته است با نظری غیر از نـظر روان شناسان تأمل کرد. شاید بگویند که ارسطو نبوغ داشته و اهواء و امیال او به‌این نبوغ جهت داده است. پس باید ببینیم نبوغ فیلسوف چیست و فیلسوف نابغه کیست.

معمولاً به‌فلاسفه نسبت نبوغ کمتر داده‌اند. نبوغ غالباً وصف شـاعران و هـنرمندان است که با دست و قلمشان به‌مدد استعداد و ذوق و قوهٔ خداداد ابداع هنر می‌کنند؛ اما به‌مردی مثل کانت که چهل سال با صبر و متانت طرح آثارش را ریخت نابغه نمی‌گویند. به‌هگل هم نابغه نمی‌گویند زیرا وقتی دوست جوانترش شلینگ نام و عنوانی پیدا کرده بود، او با بردباری و حوصله مطالعه می‌کرد. به‌اهل علم و دانشمندان هم نسبت نبوغ نباید داد، و این بدان معنی نیست که علما و فلاسفه هوش فوق‌العاده ندارند بلکه نبوغ هوش فوق‌العاده نیست، زیرا اشخاص بسیاری هستند و بودند که هوش فوق‌العـاده دارنـد و داشته‌اند اما آدمهای معمولی هستند. نابغه آدم متوسط و معمولی نیست و سرسازگاری با رسم و عادت زمانهٔ خود ندارد. او اگر سخن بگوید، سرچشمهٔ این سخن درون جـان اوست و اگر مرد عمل باشد، اعمالش در نظر دیگران بی‌معنی جلوه می‌کند. فلاسفه اهل عمل هستند اما در عالم نظر، از آن جهت که سخنشان مناسبتی با عادات فکـری قـوم ندارد، نابهنگام است. از این جهت فلاسفه را می‌توان در شمار نوابغ آورد.

اما نبوغ چیست؟ آیا یک قوهٔ نفسانی است؟ به‌صرف این که بگوییم نبوغ قوهٔ نفسانی

است، چیزی را روشن نکرده‌ایم؛ حتی اگر آن را هوش فوق‌العاده بدانیم و بگوییم هرکس واجد و صاحب آن باشد، چیزهایی درمی‌یابد و می‌بیند که دیگران در نمی‌یابند و نمی‌بینند، برای ما معلوم نمی‌شود که چگونه فلسفه زائیدهٔ نبوغ است. وانگهی، اگر فلسفه را زائیدهٔ نبوغ بدانیم، نفی و انکار آن دشوار می‌شود. موجه‌ترین مطلبی که در این باب ممکن است گفته شود این است که شاعران‌بزرگ چون مادهٔ سخنشان مخیلات است و با مظاهر خیالی تماس دارند با هم نزاع و اختلاف ندارند و در عالم شعر رد و اثبات معنی ندارد. اما فلاسفه نوابغی هستند که عقل و خیال را در هم می‌آمیزند و تصدیقاتی می‌کنند که ممکن است کاذب باشد و به‌همین جهت در فلسفه خطا راه می‌یابد. این مطلب را هم ناچار باید تصدیق کرد که فلاسفهٔ بزرگ، هر که باشند و هر چه بگویند، رو به‌سوی حق دارند و با سخنشان حقیقتی متحقق می‌شود. به‌این ترتیب کسانی هم که فلسفه را حاصل و زائیدهٔ نفسانیات نمی‌دانند ممکن است فیلسوف را نابغه بخوانند و بگویند آنچه را که دیگران ادراک نمی‌کنند به‌قوهٔ عقل در می‌یابد. اما میان این دو دسته که در نبوغ فیلسوف اشتراک نظر دارند، در معنی نبوغ اختلاف است، زیرا کسانی نبوغ را به‌معنی روان‌شناسی لفظ مراد می‌کنند و آن را از جملهٔ کیفیات نفسانی و عین هوش فوق‌العاده می‌دانند. طائفهٔ دوم نبوغ را با خردمندی یکی می‌دانند، و البته که خرد غیر از هوش است.

در جای خود خواهیم گفت که خرد در طول تاریخ فلسفه معانی مختلف پیدا کرده و فلسفه حاصل خرد نیست؛ اما در نظر فلاسفه‌ای که فلسفه محصول خرد است، خرد به‌طور کلی به‌معنی قوهٔ شناسایی و از شؤون نفس ناطقه بلکه عین آن است. فعلاً از این جماعت چیزی نمی‌گویم زیرا اینها فلسفه را مبتنی بر نفسانیات نمی‌دانند. اما آنهایی که نبوغ را هوش زیاد می‌دانند نمی‌توانند بگویند که چه می‌شود که غالب هوشمندان فقط در یک رشته بصیرت پیدا می‌کنند و در رشته‌های دیگر با مردم عادی فرقی ندارند. برای توجیه این امر معمولاً به عوامل و شرایط خارجی و تاریخی و اجتماعی استناد می‌کنند و اینها را به‌عنوان عوامل نفسانی شرط ظهور نبوغ می‌انگارند. اما در این صورت تعریفی که

قبلاً از نبوغ کردیم منتفی می‌شود زیرا اگر این هوشمندان به‌ملاحظهٔ مقتضیات چیزی می‌گویند، همرنگ جماعتند و خلاف عادت چیزی نمی‌گویند و حال آنکه گفتیم نبوغ مستلزم فعل و قول خلاف عادت یا فعل و قولی است که از درون جان می‌جوشد. ولی این جوشیدن از درون جان چه معنی دارد؟ آیا از طریق روانکاوی می‌توان به درون جان پی‌برد و آیا مقصود از درون جزء ناخودآگاه نفس است؟

در نظر فروید این درونِ جان، نفسانیتِ صرف است و این نفسانیت در نسبتی که با عالم و با دیگران، البته با مداخلهٔ عقل جزوی، دارد منشأ و موجد هنر و دیانت و فلسفه می‌شود؛ هرچند که در هنر نوعی پشت کردن به‌تاریخ و بازگشت به‌من نفسانی دیده است. آیا مولوی که چشمهٔ نوعی علم و عقل را در درون جان می‌داند، یا حافظ که در اندرون خود غوغایی می‌یابد، مرادشان از درون، منِ نفسانی است که در راه گریز از قواعد حلال و حرام و ممنوعیت‌هاست و کام و کامیابی می‌جوید؟ نه، مولوی و حافظ که از «جان» و «من» سخن می‌گویند متذکرند که نسبتی میان من و جان و حق هست و در این نسبت من و جان تحقق پیدا می‌کند.

در قدیم هم که لفظ نابغه می‌گفتند مراد این بود که شخص با عالم غیب ارتباطی دارد و مثلاً شاعر نابغه به کسی می‌گفتند که پدرانش شاعر نبوده‌اند و پیداست که شاعری به کسب هم حاصل نمی‌شود. اگر نابغه کسی است که نسبتی با عالم غیب پیدا می‌کند، تمام فلاسفهٔ بزرگ نابغه‌اند. این تفسیر ورای تفسیر نفسانی است. اما اگر با آزاد شدن من نفسانی یا غلبهٔ من بر عادات و رسوم نابغه به‌وجود می‌آید یا نابغه با قدرت «من» عادات و رسوم را چنان تعدیل می‌کند که مستعد تغییر می‌شود، فیلسوف نابغه نیست. نه آنکه فیلسوف شخصیت نداشته باشد، بلکه این شخصیت و من مظهر است.

یکی از محققان معاصر فلسفهٔ اروپایی به‌نام لوویت[1] در مورد مارتین هیدگر متفکر عصر حاضر گفته است که او بی‌صفت است. لوویت نمی‌خواهد اهمیت تفکر هیدگر را منکر شود بلکه مرادش این است که حساب شخصیت او از تفکرش جداست. لزومی

1. Karl Lowith

ندارد که به‌دفاع مطلق از هیدگر بپردازم. لوویت این مطلب را از روی احساسات گفته است. لزومی ندارد که متفکران دارای شخصیت به‌معنی اجتماعی لفظ باشند؛ حال تفکر ورای حسن و قبح و خیر و شر و درست و غلط است و چنان که به کرات گفته‌ام، اساس همهٔ اینها با تفکر گذاشته می‌شود، ولی نباید نتیجه گرفت که پس متفکران بی‌اخلاق و احیاناً فاسدالاخلاق هستند و پای‌بندی به‌آداب و رسوم و قواعد اخلاقی ندارند. البته متفکرانی بوده‌اند که پا بر سر نام و ننگ گذاشته‌اند؛ ولی معمولاً متفکران با مردمان و مطابق قواعد هر زمان زندگی می‌کنند و بر هم زنندهٔ نظم نیستند. اما اگر تفکر ایشان آتشی در رسوم و عادات به‌سر آمده می‌زند، این را به‌حساب شخصیت آنها نباید گذاشت بلکه مخصوصاً از آن جهت که خود و انانیت را از یاد برده‌اند به‌تفکر رسیده‌اند. پس اشکالی ندارد که بگوییم متفکران از آن جهت که اثبات ذات نمی‌کنند دارای شخصیت قوی نیستند. مع هذا در باب فلسفهٔ جدید باید بگوییم که این فلسفه سراسر اثبات انانیت است، ولی این انانیت را باید به‌معنی بشریت گرفت. این فلسفه اثبات مقام بشر می‌کند و این با خودپسندی به‌معنی روان‌شناسی لفظ متفاوت است.

وقتی می‌گویند فلسفه تابع نفسانیات فیلسوف است، مقصود آن است که احساسات و انفعالات فیلسوف در آراء او اثر دارد. اولاً غالب فلاسفه احساساتی نبوده‌اند و اگر صفاتی مثل بی‌پروایی در گفتار و دوروی از غوغا و انزواطلبی مشترک میان تمام فلاسفه است و کسانی مثل روسو نازک‌دل و بدگمان بوده‌اند، در نظر آوریم که هر آدم گوشه گیر یا بی‌پروایی فیلسوف نمی‌شود و ای بسا که تعلق خاطر به فلسفه و یافت فلسفی است که اقتضای این صفات را دارد؟ کتاب اعترافات و امیل ژان ژاک روسو و مقالات شوپنهاور و چنین گفت زرتشت نیچه از جمله آثاری است که مدعیانِ تأثیر نفسانیات در نحوهٔ تفکر فلسفی، به‌آنها استناد می‌کنند. من با بندتوکروچه مخالف نیستم که اعترافات روسو سرآغاز نوعی ادبیات خاله‌زنک بازی و حدیث‌نفس‌های پریشان نویسندگان احساساتی شده است. بدبینی‌ها و هتاکی‌های شوپنهاور هم بر معاصرانش جای بحث ندارد. کار نیچه هم به‌تیمارستان کشیده است. اما اولاً کتاب اعترافات و مقالات شوپنهاور را در عرض

کتاب چنین گفت زرتشت نباید گذاشت. وانگهی، باید دید که میان دیوانگی امثال هولدرلین و وان گوگ و نیچه با دیوانگی کسانی که از مرتبهٔ عقل فرو افتاده‌اند چه فرقی هست و آیا با پژوهش‌های روان‌شناسی می‌توان تعیین کرد که چه نوع دیوانگی منشأ آثار نیچه شده و این دیوانگی که خردمندان را حیران و شگفت‌زده می‌کند چیست. حتی اگر فرض کنیم که اینان با رجوع به منِ خود فلسفه گفته‌اند، این من کدام است؟ رسم و راه و قراردادهایی که آنها را به تیمارستان فرستاده، من نفسانیشان را ردکرده است و اگر میان این منِ نفسانی و فلسفهٔ آنها نسبتی وجود دارد، چرا این اندازه به آراء ایشان اعتنا می‌شود و عقلا وقت خود را صرف مطالعه و تحقیق در آن می‌کنند؟ با توجه به این که فلسفه‌شان جدی تلقی شده است، آیا نباید نتیجه گرفت که شخصیت آنان سایه‌ای از فلسفه‌شان بوده و این سایه را مردم زمانه نمی‌توانسته‌اند بپذیرند و حتی حیرتی که داشته‌اند آنها را به‌جنون کشانده است و به‌عبارت دیگر، منِ آنها تحمل بارگران تفکر را نیاورده است؟ «منی» که اگر می‌بایست متعادل باشد، لازم بود که با قواعد و افکار و آداب متداول هماهنگی داشته باشد. ولی ممکن است بگویند که اینها هرکدام عکس‌العملی در مقابل عالم خود داشته‌اند و شرایط تفکر، صرف شرایط نفسانی نیست بلکه باید به شرایط فرهنگی و اجتماعی نیز توجه شود.

۴

نسبت فلسفه با اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی

مطابق این قول فلسفه صرفاً بستگی به‌نفسانیات فیلسوف ندارد بلکه انعکاسی از اوضاع و احوال اجتماعی زمانه است. یعنی فیلسوف برحسب وضع و مقامی که در جامعه دارد، اوضاع و احوال خاص زمان در نظر او به‌نحوی منعکس می‌شود و به‌این جهت غالباً اصرار می‌شود که در باب هر شاعر و فیلسوفی که سخن به‌میان می‌آید، اوضاع اجتماعیِ زمان او را مورد رسیدگی قرار دهند، زیرا این معنی را مسلّم انگاشته‌اند که شاعر و فیلسوف پروردهٔ زمان خود هستند و هر چه گفته‌اند یا می‌گویند، به‌مقتضیات وضع زمانه و تأثیر گذشتگان یا معاصران ایشان است و خلاصه برای شناختن آثار ایشان باید عوامل محیط و جغرافیا و وضع اجتماعی و اقتصادی و تاریخی را در نظر داشت[1].

برتراند راسل در کتاب تاریخ فلسفهٔ غرب، در فصل مربوط به مارکس می‌گوید که از روش او در نوشتن کتاب خود فایده برده است؛ اما ایراد او این است که چرا مارکس تفکر فلسفی را صرفاً حاصل مناسبات تولیدی می‌داند، بلکه حق این است که به‌مجموعهٔ

---

۱. فیلسوفی مثل هگل هم وضع تولید صنعتی و حرفه‌ای یا صورت تولید در عصر بردگی و حتی نزدیکی به‌دریا را در زمرهٔ آثار و لوازم صورت تاریخی فلسفه می‌داند. اما شرط و شرایط را با علت و علل ایجابی نباید اشتباه کرد. خلاصه فرق است میان اینکه فلسفه محصول نظام اجتماعی است و اینکه گفته شود میان این دو مناسبتی هست.

اوضاع و احوال اجتماعی و مادی نظر کنیم و مخصوصاً از تأثیر تفکر گذشتگان غفلت نکنیم. در اینجا متعرض نمی‌شویم که نقل و تفسیر برتراند راسل تا چه اندازه درست است، بلکه باید بدانیم که اوضاع و احوال اجتماعی و مادی چگونه در نحوهٔ تفکر مؤثر است و متفکران از اسلاف خود چه بهره‌ای می‌برند. به عبارت دیگر، راسل می‌گوید به صرف بیان مناسبات و وضع اقتصادی نمی‌توان دانست که تفکر در چه وضعی است و میان نحوهٔ زندگی مادی و آراء فلسفی نسبت روشنی دیده نمی‌شود، بلکه باید پیشرفت علم و تأثیر آراء را در نظر گرفت. کوچک‌ترین عیب این آراء این است که خیلی زود به بن‌بست متضادگویی می‌رسد، و اگر این تضاد صریح و روشن نیست بدان جهت است که معمولاً وارد تفصیل نمی‌شوند و حتی وقتی به رد و اثبات می‌پردازند، از یاد می‌برند که درست و نادرست را نسبی انگاشته‌اند.

کسی که فلسفه‌ای را درست می‌داند و فلسفه‌های دیگر را ناقص و نادرست می‌شمارد، چگونه می‌تواند فلسفه را تابع اوضاع و احوال اجتماعی و تحت تأثیر آراء گذشتگان بخواند؟ می‌دانیم که راسل در کتب خود آراء فلاسفه را در قیاس با مقبولات خود مورد نقادی قرار داده و حتی گذشتگان را ملامت کرده است که چرا مانند او فکر نکرده‌اند. اکنون می‌پرسیم آیا آراء شخص راسل تابع مقتضیات و تحت تأثیر آراء گذشتگان هست یا نیست؟ اگر هست، چرا او گذشتگان و بعضی از معاصران خود را مخطی می‌داند و اختلاف آراء ایشان را چگونه می‌تواند توجیه کند؟ تمام فلاسفهٔ معاصر آثار گذشتگان را کم و بیش خوانده‌اند، اما برداشت آنها یکی نیست و هر فیلسوفی آراء فیلسوف دیگر را به‌نحوی تلقی کرده و یک یا چند فیلسوف را مقتدای خود قرار داده است. راسل در این مورد ناگزیر باید به توجیه نفسانی بازگردد و اقوال فلاسفه را خیالی و تابع اعتقادات ایشان بخواند. البته جای انکار نیست که هر فیلسوفی به آباء و اسلاف خود نظر دارد، اما تاریخ فلسفه عبارت از این نیست که اقوال فلسفه به‌تدریج وارد علم شود و آنچه قابل رسیدگی علمی نیست متروک شود.

بالأخره ملاک درستی احکام چیست؟ اگر در مآل امر اشیاء خارجی به‌صورت

اجزاء مجزا به اعتبار اینکه متعلق علم ما قرار می‌گیرد ملاک درستی است، دیگر از تأثیر عوامل تاریخی چه می‌توان گفت؟ مگر آنکه گفته شود به‌تدریج در طی تاریخ، اذهان تهذیب شده و عقل بشر به کمال رسیده و روش رسیدگی به‌احکام را یادگرفته و اکنون به‌درجه‌ای رسیده است که می‌تواند احکام صحیح را از نادرست تمییز دهد، و این در صورتی است که تنها علم جدید را معتبر بینگاریم و فلسفه را رد کنیم. اتفاقاً راسل مثالهایی در مباحث خود می‌آورد که ربطی به‌فلسفه ندارد. او با این مثالها فلسفه را رد نمی‌کند بلکه چون فلسفه را منکر است، این قبیل مثالها را می‌آورد. او وقتی رأی هگل را در مورد این که جزئی تحقق ندارد و متعلق علم نیست نقادی می‌کند، می‌گوید این رأی باطل است زیرا معرفت شیء ضرورتاً مستلزم معرفت ذات آن به‌معنای فوق نیست و فی‌المثل ما می‌توانیم به‌دندان درد خود علم داشته باشیم و از ذات دندان درد بی‌خبر باشیم. هگل بحث در مقام ذات اشیاء می‌کند و به‌نتیجه‌ای می‌رسد. راسل علم به‌ذات را بی‌معنی می‌انگارد و نتیجهٔ دیگر می‌گیرد. این را چگونه باید کمال آن دانست؟ مع‌ذلک بحث در باب نظر راسل را از آن جهت که او چندان تأکیدی بر تأثیر اوضاع و احوال اجتماعی ندارد و اگر تأکیدی می‌کند مرادش این است که ببیند چگونه علم جدید که علم درست است به‌وجود آمده و نحوهٔ تکامل این علم چیست، به‌وقت دیگر موکول می‌کنیم.

کسانی که همه چیز را منحل در جامعه می‌دانند و فلسفه و دیانت و هنر را مظهر جامعه یا شأنی از شؤون اجتماع می‌انگارند، اعم از این که به دیالکتیک معتقد باشند یا نباشند، تفکر را امر ابژکتیو و معلول علل ابژکتیو می‌دانند؛ یعنی می‌گویند تفکر هم چیزی از سنخ امور اجتماعی است. بسیار خوب این فرض را قبول کنیم تا ببینیم چه نتایجی از آن عاید می‌شود و تا چه اندازه قابل دفاع است. اگر این قول درست باشد نه فقط باید مناسبتی میان نحوهٔ زندگی مردم شهر «افسوس» و تفکر هراکلیتس وجود داشته باشد، بلکه این تفکر را صورتی از آن وضع اجتماعی باید دانست. چه کسی می‌تواند این مناسبت و مخصوصاً معلول بودن تفکر را نشان دهد؟ این قبیل احکام ناشی از قیاس

بی‌جایی است که میان بعضی از امور زندگی جاری کنونی و تمام تاریخ گذشته می‌کنیم و این قیاس مبتنی بر فلسفه‌ای است، و لابد این فلسفه مقتضیاتی دارد که در گذشته نداشته است و مطلق نیست. ما امروز می‌بینیم که ساختن اشیاء مصرفی تا اندازه‌ای تابع مقتضیات و حوائج است و گمان می‌کنیم که شعر هُمر هم مورد احتیاج یونانیان بوده است. اما این احتیاج امروزی هم اگر درست دقت کنیم علت نیست بلکه به‌مقتضای تاریخ جدید معنی پیدا کرده است. مگر نه این است که بسیاری از حاجات امروزی نبوده و پیدا شده است؟ پس باید در پیدایش این احتیاجات که احتیاجات حقیقی آدمی نیست تأمل کرد و از کجا که آنچه پیش آمده همراه این احتیاجات نبوده و نوعی ملازمه میانشان نیست، نه اینکه یکی علت باشد و دیگر معلول.

این مطلب برای کسانی که به‌دیالکتیک قائلند قانع کننده نیست. آنها حتی اگر ادعای علمی بودن آراء خود را داشته باشند، هگلی هستند و به‌نسبت میان امور ابژکتیو که به‌ادراک و فهم ما در می‌آید اکتفا نمی‌کنند زیرا آنها برطبق اصول باید قائل باشند به‌این که در هر دوره‌ای تفکری غالب است و در اینجا بیشتر باید روی این نظر تأکید شود زیرا اینکه افکار و آراء تابع عوامل و شرایط اجتماعی است نظری است که هر چند از اهل تحقیق اقتباس شده، اما به‌آن صورت عامیانه و مسلّمات و آراء همگانی داده‌اند.

اوگوست کنت که مؤسس جامعه‌شناسی و جامعه‌انگاری[1] است هرگز نمی‌گفت که آراء فلاسفه تابع علل مادی و اجتماعی است و می‌دانیم که صورت ادوار تاریخ را نحوهٔ تلقی مردم نسبت به‌علل موجودات می‌دانست. مارکس بیش از معاصر فرانسوی خود به‌نظام اقتصادی و اجتماعی و وضع طبقات جامعهٔ طبقاتی اهمیت می‌داد و ماتریالیسم دیالکتیک را فلسفهٔ مناسب با وضع طبقهٔ کارگری که خودآگاهی به شیء شدن و غربت و بیگانگی و منحل شدن در کار دارد، می‌دانست و هر چه را غیر از ماتریالیسم دیالکتیک بود به‌طبقات دیگر و به گذشته نسبت می‌داد. اما این که کسانی با یاد گرفتن چند لفظ بورژوا و بورژوازی و خرده بورژوازی، تصور می‌کنند که هر صنف و طبقه‌ای

1. Sociologisme

تفکر معین دارد و این تفکر، معین و مشخص است و به‌صرف اطلاع از بستگی طبقاتی اشخاص می‌توان آراء آنان را دانست، قول مارکس نیست و از هرجا باشد و هرکس بگوید خلاف مشهورات و نادرست به‌بداهت حسی است. آنچه مارکس می‌گوید این است که طبقهٔ بورژوا در اروپای جدید، و به‌طور کلی طبقات حاکم در طی تاریخ، با استمداد از تفکر، حکومت خود را تثبیت می‌کرده‌اند و چون نظام حقیقی اجتماعی با سوسیالیسم تحقق می‌یابد، به‌نظر او تمام این افکار و آراء نادرست و ارتجاعی بوده است و اگر چیزی از درستی داشته، این درستی مربوط به دوره‌ای از تاریخ بوده که طبقهٔ مغلوب و اسیر را در قیام بر ضد غالب مدد رسانده است. اصلاً اگر بخواهیم درست حکم کنیم، مارکس هم مانند هگل قیام را وقتی ممکن می‌داند که طبقهٔ محکوم خودآگاهی نسبت به وضع خود پیدا کند و بدون این خودآگاهی هیچ تغییری صورت نمی‌گیرد. اما اگر از ضرورت تغییرات و انقلاب‌ها سخن می‌گویند و از آن به موجبیت تاریخی تعبیر می‌کنند، بدان جهت است که در نفس استیلا هم جریان از خود بیگانه شدن را می‌بینند. به‌عبارت دیگر، بیگانه گشتگی طبقهٔ غالب قهری است و تفکر هم با این بیگانه گشتگی منحط می‌شود و طبقهٔ مخالف به‌تدریج به‌مرتبهٔ خودآگاهی می‌رسد و نسبت خود را با طبقهٔ غالب و وضع خود را در عالم درمی‌یابد.

پس برطبق این نظر نمی‌توان گفت که تفکر تابع مقتضیات اجتماعی است بلکه مناسبتی میان تفکر و وضع اجتماعی وجود دارد. اما باید دید که این مناسبت که متفکران اجتماعی بدان قائلند چیست. وجه مشترک میان تمام آنها این است که تفکر را مانند امور دیگر ابژکتیو می‌گیرند و از سنخ امور اجتماعی می‌انگارند. وقتی می‌گویند که انسان و تفکر او مظهر وضع عالم و مناسبات اجتماعی است، آیا می‌توانند روشن کنند که فی‌المثل چرا مارکس مدعی می‌شود که مقتضیات سیر تاریخ را می‌داند و از آنجا به‌مقام آزادی می‌رسد و می‌تواند سیر تاریخ را پیش‌بینی کند؟ اگر علم او اکتسابی است، این را از کجا و به چه وسیله اکتساب کرده است؟ از سوسیالیست‌های فرانسه و اقتصاددانان انگلیسی و فویرباخ و هگل کسب کرده است؟ آیا ماتریالیسم دیالکتیک و تاریخی

اختصاص به‌مارکس دارد و پیشینیان او چنین مبنایی در بحث و نظر نداشته‌اند؟ اوگوست کنت از کجا دریافته است که صورت تاریخ جدید، علم و فلسفهٔ تحصلی است؟ آیا مقتضیات اجتماعی و تربیت او این را اقتضا کرده است؟ در مورد مارکس هم همین جواب را باید داد؟ اتفاقاً این دو فیلسوف در تفکر رسمی عصر حاضر تأثیر بیشتر داشته‌اند و آنچه معمولاً در مباحثات هر روزی روشنفکران پیش می‌آید مخلوطی از آثار و آراء سطحی شدهٔ این دو صاحب نظر قرن نوزدهم است. چه مقتضیاتی این امر را ایجاب کرده است و این اصراری که در مطلق بودن اقوال خود دارند از کجاست؟ مقتضیات می‌تواند مؤثر در تدابیر و زندگی عملی باشد و همه می‌پذیرند که فلان تدبیر که در جایی درست است، در محل دیگر بیجاست. ولی رأیی که در درستی آن این همه اصرار می‌شود، چگونه می‌شود تابع مقتضیات متغیر باشد؟ مگر آنکه مقصود از مقتضیات، مقتضای سیر و بسط تاریخ باشد که آن مطلب دیگری است و معتقدان به‌اصالت عوامل اجتماعی و اقتصادی ازاین معنی دورند. ولی شواهدی که در اثبات قول خود می‌آورند صرفاً تاریخی بودن تفکر را اثبات می‌کند. آنها می‌گویند اگر تفکر تابع مقتضیات نبود و فلاسفه و شاعران هر عصر مستقل از اوضاع زمانهٔ خود تفکر می‌کردند، چرا همگی اینان به‌اوضاع عصر خود نظر دارند؟ اگر مارکس و نیچه در قرن نوزدهم نبودند تفکرشان ظهور دیگر داشت. این سخن کاملاً درست است. نیچه و مارکس هر دو از عصر جدیدند و مخصوصاً به‌قرن نوزدهم تعلق دارند و ممکن نبود که متفکری در قرن سیزدهم میلادی مانند آنان تفکر کند؛ ولی این حکم صحیح ثابت نمی‌کند که آنان تابع زمانهٔ خود بوده‌اند بلکه در باب زمانهٔ خود و مناسب با تاریخی که در آن بوده‌اند هم تفکر کرده‌اند. آنان مظهر مرحله‌ای از تاریخ غربی هستند یا تابع تاریخ خود بوده‌اند. اما تاریخ با تفکر آغاز می‌شود و تمام متفکران جدید، اعم از اینکه با دکارت موافق یا مخالف باشند، شاگرد و خلف او هستند. تفکر دکارت را هم معلول زمانهٔ او نمی‌توان دانست.

می‌گویند اوضاع ایتالیا در قرون چهاردهم و پانزدهم مستعد رنسانس بوده و آمدن

معلومات مسلمانان از طریق بیزانس به‌ظهور عصر جدید کمک کرده است. اگر این معلومات این اندازه اهمیت داشت، چرا مردم ایران یا مردم بیزانس پیشقدم عصر جدید نشدند و اگر در ایتالیا زمینهٔ اخذ و تصرف در این معلومات بود، این زمینه چگونه به‌وجود آمده بود؟ آنکه در رأی دیگران تصرف می‌کند قوه‌ای به دست آورده است که دیگران ندارند. این قوه با نظام مدینه‌ای ایتالیا چه مناسبتی داشته است؟ کسی که میان نظام مدینه‌ای ایتالیا و ظهور رنسانس نسبت علت و معلولی قائل است، باید این را اثبات کند. ولی شواهد حکم می‌کند که متفکران جدید چندان زمینهٔ مساعدی هم نداشته‌اند و نه آن است که آزادی به‌اینان مجال اظهار آراء جسورانه داده باشد، بلکه آنها جسارت در تفکر داشته‌اند و از آزار و شکنجه و مرگ نترسیده‌اند و تفکرشان بر خفقان و اجبار و زور غلبه کرده است. هیچ‌کس نمی‌تواند ضرورت ظهور رنسانس را اثبات کند.

مطلب دیگر این است که فلاسفه بحث در اعراض ذاتی وجود می‌کنند و فلاسفهٔ بزرگ سخنانی می‌گویند که مردم عادی نمی‌فهمند و ای بسا که اهل علم زمان هم در ابتدا به‌آن اقبالی نمی‌کنند. معلم نیچه از این که شاگردش در زبان‌شناسی به‌جایی نرسید و کتاب چنین گفت زرتشت را نوشت متأسف بود. چه نسبت ضروری میان وضع مدینهٔ «افسوس» و سخنان هراکلیتس هست و طرح اراده به قدرت نیچه با تمدن غربی در قرن نوزدهم چه مناسبت دارد؟ آیا اگر هراکلیتس، بی‌پروا به‌عادات و اقوال مردم مدینهٔ افسوس، گوش به‌ندای لوگوس می‌دهد از آن است که از مردم و وضع آنان سرخورده و از واقعیت گریخته و در خانهٔ غم و بدبینی نشسته و به همین جهت صفت فیلسوف‌گریان گرفته است؟ در مورد ارسطو که می‌گوید اشرف علوم، الهیات است زیرا که کم سودترین علوم است، چه باید گفت؟ آیا بدان جهت که خود از اشراف بود کار بدنی را دون شأن فیلسوف دانسته و فلسفه را ورای مقاصد علمی دانسته و گفته است که کسانی می‌توانند به‌فلسفه بپردازند که در اندیشهٔ معاش نباشند؟ اگر چنین است، پس لابد فرانسیس بیکن که گفته است علمی را باید طلبید که مؤثر در معاش باشد و دکارت که گفته است با علم باید تصرف در عالم کرد از اشراف نبوده‌اند! از این معانی که بگذریم، بحث در اعراض

ذاتی وجود و طرح جوهر و عرض و کلی و جزئی و تلقی طبیعت به‌عنوان مبدأ اول حرکت و سکون، چه ارتباطی با بردگی و به‌طور کلی با نظام مدنی آتن دارد؟

من منکر مناسبت نیستم، اما این مناسبت بدان نحو نیست که هر وضعی از اوضاع مقتضی تفکری خاص باشد، بلکه ظهور تفکر نظام معینی را اقتضا می‌کند. نیچه در حدود تفکر جدید غربی بوده و مانعی ندارد که او را فیلسوف امپریالیسم بدانیم. اما ظهور امپریالیسم تفکر او را اقتضا نکرده بلکه تمدن غربی در سیر خود به امپریالیسم می‌رسیده و او راهگشا شده است.

اشکال مطلب وقتی است که می‌گویند هر تفکری پیدا شود مورد احتیاج مردمان بوده است. کسانی که می‌گویند علم باید سودمند باشد و از آن فایدهٔ عملی حاصل شود و به‌بهبود معاش کمک کند، در مورد احتیاج مردم آتن به‌فلسفهٔ افلاطون و ارسطو و حاجت مردم اروپا به فلسفهٔ نیچه چه می‌گویند؟ و اگر این فلسفه‌ها تابع احتیاج مردم زمانه بود، می‌بایست دوران آنها به‌سرآید، ولی هنوز محققان آثار افلاطون و ارسطو را به‌دقت می‌خوانند. نیچه که در عمر خود چندان مورد اعتنا قرار نگرفت، امروز او را آخرین فیلسوف بزرگ اروپا می‌دانند.

مطلب این است که تفکر تاریخی است و هر تاریخی صورت نوعی معین دارد که تفکر متفکران همه متناسب با آن صورت تاریخ است و اوضاع و احوال اجتماعی هم تابع این صورت است. این مناسبت موجب می‌شود که قائلان به سوسیولوژیسم شواهدی برای اثبات مدعای خود بیابند. اما اگر می‌گویند که من بر مبنای ایدآلیسم و مخصوصاً ایدآلیسم هگل حکم کرده‌ام، می‌گویم نظر من تا آنجا با هگل موافق است که شؤون و امور اجتماعی باطنی دارد که فرع آن باطن است. اما به روان مطلق هگل کاری ندارم و نمی‌گویم که این امور جلوهٔ ابژکتیو روان است. هگل در این مورد می‌تواند مار را یاری کند که از تصور سطحی در باب اجتماعیات خلاص شویم.

گرفتاری اساسی در این قول این است که تفکر در عداد امور هر روزی تلقی می‌شود و گمان می‌کنند همانطور که می‌توان در باب اموری مثل خودکشی و طلاق و امثال آن

پژوهش کرد، در مورد تفکر هم می‌توان پژوهش کرد و شرایط و لوازم اجتماعی آن را تعیین کرد و حال آنکه در پژوهش‌های اجتماعی آنچه شایع و متداول است مورد پژوهش قرار می‌گیرد و تفکر امر شایعی نیست. حتی خودکشی متفکران هم معنایی دیگر دارد. خودکشی وان‌گوگ تابع علل اجتماعی نبوده است.

باز ممکن است بگویند که اگر شرایط اجتماعی مهم نیست، چرا در یک دوره‌ای در یونان شاعران و فیلسوفان بزرگ ظهور کردند و چون نظام مدنی آتن به‌هم خورد دورهٔ تفکر یونان هم به‌سر آمد؟ چرا فلاسفهٔ بزرگ اروپایی، جز دکارت، همه آلمانی هستند؟ بسیار چیزها می‌توان گفت و حتی می‌توان فرض کرد که عوامل و شرایط اجتماعی موجب اینها شده است. اما این یک فرض است. این هنری نیست که وقتی امری تحقق یافت، هر چه را که با آن همزمان و مقارن است، علت بدانیم. این روش با شرایط و ضوابطی که دارد، خاص پژوهش علمی است و بر هر چه که قابل رسیدگی علمی نباشد اطلاق نمی‌شود. کسی که بی‌پروا سخن نمی‌گوید نمی‌تواند به‌این پرسش که چرا دورهٔ یونانی به‌سر آمد و بزرگ‌ترین متفکران و شاعران دورهٔ جدید آلمانی هستند جواب منجز بگوید. از قابلیت زبان‌های یونانی و آلمانی می‌توان بحث کرد ولی باز نمی‌دانیم که این قابلیت از کجاست.

ولی در مسأله‌ای که مطرح کردیم هر چند پیچیدگی‌های بسیار وجود دارد اما یک چیز روشن و معلوم است و آن اینکه مردم در زندگی روزمره تابع مقتضیات و عاداتند و بشر تا آنجا که اهل عادت است و به‌عنوان فرد منتشر زندگی می‌کند تابع زمانهٔ خویش است. ولی در اینجا به دو پرسش باید جواب داد: یکی اینکه این زمانه‌ای که همه چیز را تابع آن می‌دانند چگونه تحقق یافته است و دیگر آنکه اگر آدمی به‌عنوان فرد منتشر تابع زمانه است، در احوال تفکر هم این حکم در مورد او صدق می‌کند. کسانی که میان تفکر و عادات فکری تفاوت قائل نیستند و به‌این ترتیب منکر تفکر می‌شوند، نمی‌توانند بگویند که تفکر هم از سنخ امور روزمرهٔ زندگی و از آنجا تابع مقتضیات است و بشر که حیوان عاقل است عقلش فقط مقتضیات را می‌شناسد و به‌مقتضای شرایط تغییر می‌کند.

اتفاقاً تا وقتی که عقل بشر به مرتبهٔ صرف عقل معاش تنزل نکرده بود طرح این مطلب که تفکر و فلسفه تابع شرایط اجتماعی است معنی نداشت. پس اینکه می‌گویند اوضاع و احوال اجتماعی در تفکر مؤثر است حاصل تحول در عقل و تفکر است و نه برعکس. به‌عبارت دیگر، در عصر کنونی غلبه با عقل معاش است و زمانهٔ کنونی با تحولی که در عقل پدید آمده تحقق یافته است، وگرنه تفکر نه تابع حکم تکامل است و نه از اوضاع و شرایط حاصل می‌شود و نه تغییر این اوضاع در تغییر آن اثر قطعی دارد.

ممکن است ایراد کنند که اگر اوضاع زمانه در وضع تفکراثر ندارد، آیا در قرون وسطی فیلسوفی مانند کانت می‌توانست ظهور کند، یا اگر ارسطو به‌عصر جدید تعلق داشت می‌توانست چنان فکر کند که در ۲۵۰۰ سال پیش تفکر کرده است؟ و اگر دکارت در دورهٔ قدیم یا قرون وسطی ظهور کرده بود چه می‌شد؟ دکارت و کانت به‌دورهٔ جدید تعلق دارند و ارسطو هم در آغاز تاریخ فلسفه تفکر کرده است، ولی هیچ یک از این نکات نمی‌رساند که فیلسوفان تابع زمانهٔ خود بوده‌اند. شک نیست که دکارت و کانت و هگل حوالت تاریخ جدید غربی را تفسیر کرده‌اند و از این جهت تفکرشان تاریخی است، والا ظهور ایشان در ادوار قدیم و قرون وسطی عقلاً ممتنع نبود؛ منتهی اگر فلسفهٔ دکارت زودتر عنوان شده بود عصر جدید زودتر آغاز می‌شد، یا آنکه کسی زبان این فیلسوف را نمی‌فهمید و به‌آراء او اعتنا نمی‌کرد.

در اینجا دو مطلب پیش می‌آید: یکی اینکه تفکر هر چند که خلاف عادت است زمینه‌ای دارد که در آن بسط می‌یابد، چنان که در ایران قبل ازاسلام، با این که ظاهراً امکان آموختن فلسفهٔ یونانی بوده، کسی آن را فرا نگرفت و در دورهٔ اسلامی به‌آن رو کردند. ولی این زمینه را با مقتضیات اجتماعی نباید اشتباه کرد، گرچه شرایط مادی و اجتماعی، اهل علم و نظر را واداشته است که از راحت و آسایش اجتماعی اعراض کنند و در طلب علم از شهری به شهری و از سرزمینی به سرزمین دیگر بروند و علومی بیاموزند که هیچ اثر فوری و ظاهری در امر معیشت مردمان نداشته است.

مطلب دیگر این است که در هر دوره‌ای تفکر اصول و زبان خاص دارد. وقتی تفکر

تغییر می‌کند، چگونه می‌توان با گذشته تماس داشت و زبان متفکران گذشته را فهمید؟ زبان در عین حال که زبان تفکر است حجاب تفکر هم می‌شود، چنان که زبان کنونی در دوری ما از تفکر متفکران گذشته اثر قطعی و بی‌چون و چرا دارد؛ ولی زبان را از جمله عوامل و شرایط اجتماعی به‌حساب نباید آورد. بیگانگی با زبان و تفکر گذشته نتیجهٔ صرف گذشت زمان هم نیست، چنان که ممکن است قومی زبان متفکران عصر خود را هم در نیابد. پس این دوری مربوط به امور دیگری است.

اجمالاً می‌توان گفت که در نیافتن سخن متفکران گذشته دو نحو و صورت دارد: یکی این که قومی به کلی دور از تفکر و در درکات غفلت باشد، که در این صورت فهم سخن متفکران مورد پیدا نمی‌کند. دیگر اینکه به‌تفکر بی‌اعتنایی نمی‌شود اما بر مبنای اصولی که مدار تفکر عصر بر آن است مورد تفسیر قرار می‌گیرد، چنان که نمی‌توان گفت که فلاسفهٔ دورهٔ اسلامی و مسیحی فلسفهٔ یونانی را در نیافتند؛ اما آن را تفسیر کردند. این حکم در مورد نسبت متجددان با قرون وسطاییان و فلاسفهٔ یونانی هم درست است. در این باب می‌توان گفت که صورتی از تفکر، تفکر گذشته را می‌پوشاند و در این صورت فهم مقاصد گذشتگان مشکل می‌شود. بهترین نمونه و مثال این معنی تفسیرهایی است که از سخنان دانایان یونانی قبل از سقراط شده است. این سخنان را ابتدا فلاسفهٔ یونانی به‌مذاق خود تفسیر کردند و در عصر جدید هم بر مبنای تفکر جدید تفسیر می‌شود.

۵

فلسفه در ادوار تاریخ

آیا فلسفه صورت خاص یکی از ادوار تاریخ است و صرفاً تعلق به‌یک دورهٔ تاریخی دارد؟ برخلاف اینکه بعضی تصور کرده‌اند، انسان حیوان مابعدالطبیعی نیست و از ابتدا اهل فلسفه نبوده است. آغاز تاریخ فلسفه در قرن پنجم قبل از میلاد است و اولین فیلسوفان، یونانی بوده‌اند. این سخن را در این چند سال چند بار به مناسبت گفته و نوشته‌ام و اگر روشن نشده است و موجب تعجب می‌شود، در ضمن بحث در معنی فلسفه باید روشن شود که غرض اصلی این نوشته هم همین است. ولی فعلاً باید رسیدگی شود که آیا فلسفه اختصاص به‌دوره‌ای ازتاریخ بشر دارد و چنان است که قبل از آن دوران فلسفه نبوده و چون آن دوران تمام شده تاریخ فلسفه هم به‌پایان رسیده است.

وقتی پرسش به‌این صورت مطرح شود جوابهای مختلف می‌تواند داشته باشد و حتی طوایف مختلف می‌توانند به‌آن پاسخ آری یا نه بدهند و از این نه و آری مقاصد مختلف داشته باشند. چنان‌که ممکن است جواب داده شود که دورهٔ فلسفه به‌پایان رسیده و علم جدید هم که ریشه در فلسفهٔ جدید دارد، صورتی از صور تمامیت یافتهٔ فلسفه است و تفکر آینده دیگر فلسفه نخواهد بود. به‌یک معنی دیگر هم می‌توان دورهٔ فلسفه را تمام شده دانست، چنان‌که فی‌المثل اوگوست کنت قائل بود که دورهٔ فلسفه به‌پایان رسیده و

بشر وارد دورهٔ علم تحصلی شده است. مطابق این رأی دورهٔ فلسفی را به‌قیاس با دورهٔ علم تحصلی باید سنجید. فلسفه و علم دو سنخ شناسایی نیست بلکه اولی شناسایی ناقص است و بر مبادی درست استوار نشده و روش درست ندارد. اما علم تحصلی با روش درست متحقق می‌شود، منتهی از آن جهت که تاریخ بشر سیر از نقص به کمال است، دورهٔ فلسفه نسبت به‌دوره‌ای که در آن احکام الهی اصل بود نوعی کمال داشت که نسبت به دورهٔ علمی که بعد از آن آمد ناقص است.

این نظر با آنچه تحصلی‌های منطقی جدید در باب فلسفه می‌گویند از این حیث موافقت دارد که فلسفه علم تحصلی نیست بلکه مقدمهٔ رسیدن به علم است. منتهی تحصلی‌های منطقی کمتر اعتنایی به‌تاریخ دارند و حتی گذشتگان را ملامت می‌کنند که چرا با روش‌های علمی به پژوهش نپرداخته‌اند و حال آنکه اوگوست کنت و اتباع او آغاز دورهٔ علم تحصلی را از قرن نوزدهم می‌دانند و می‌گویند قبل از آن تفکر الهی و فلسفی بر تاریخ بشر غالب بوده است.

در باب ادوار سه‌گانهٔ تاریخ که کنت به آن قائل است احتیاج به تفصیل نیست. نکتهٔ مهمی که باید در این مسأله روشن شود این است که او هر یک از این سه دوره را دارای صورتی می‌داند و یکی از این صورت‌ها تفکر فلسفی است. او نمی‌گوید که در دورهٔ جدید فلسفه نیست بلکه معتقد است که چون فلسفه صورت غالب نیست منشأ اثری هم نیست؛ و البته نسبت به تاریخی که در آن فلسفه صورت غالب بوده است نظر خوشی ندارد. شاید بتوان از فحوای کلامش استنباط کرد که از فلسفه بیزار است؛ ولی آنچه برای او مهم است این است که با آمدن دورهٔ علم تحصلی، بشر از مابعدالطبیعه نجات می‌یابد.

هگل گفته بود که فلسفهٔ گذشتگان به‌مسائل دورهٔ جدید جواب نمی‌دهد و او بود که برای اولین بار مسألهٔ پایان یافتن فلسفه را مطرح کرد. اما علم تحصلی را جانشین فلسفه نمی‌دانست. فویرباخ شاگرد هگل هم که علم جدید را صورت تاریخ معاصر خود نمی‌دانست، مطلب صورت تاریخ را به‌نحو موجه‌تری بیان کرده است. اوگوست کنت می‌خواست به‌علم صفات دیانت بدهد؛ اما فویرباخ کوشید که این شأن به‌فلسفه داده

شود. او معتقد بود که مقام خدا را به‌انسان باید داد. فلسفه‌ای که او می‌گوید موافق با لامذهبی عصر جدید است. این صورت بورژوازی و تاریخ جدید است که در آن به‌قول فویرباخ بی‌ایمانی جانشین ایمان شده و عقل جای وحی و کتاب الهی را گرفته و سیاست، شأن دیانت و کلیسا پیدا کرده و زمین به‌جای آسمان اعتبار یافته و کار، شأن عبادت یافته و فقر مادی دوزخ شده و بشر لامذهب به‌جای آدم معتقد به‌مسیحیت نشسته است. فویرباخ از این پیشامد خوشحال است. اگر در رأی فویرباخ به‌جای سیاست، علم تحصلی بگذاریم، در آن صورت فویرباخ و اوگوست کنت لااقل در غرض و مقصود کلی به‌هم نزدیک می‌شوند و هر دو می‌خواهند از مابعدالطبیعه بگذرند. برای هر دوی آنها تاریخ، تاریخ سیر بشر به‌مقام خدایی و احراز علم و قدرت و حیات الهی به‌وسیلهٔ انسان است. منتهی برای اوگوست کنت اگر فلسفهٔ شأنی دارد، از جهت آن است که باید ره‌آموز باشد، و در نظر فویرباخ فلسفه ره‌آموز سیاست است. خلاصه اینکه فلسفه به‌معنی مابعدالطبیعه به‌گذشتهٔ بشر و به‌دوران قبل از علم تحصلی، یا به‌قولی به‌دوره‌ای قبل از این که بشر به‌مقام خود، خودآگاهی پیدا کند تعلق دارد.

مطلب دیگر که به‌نحوی می‌تواند با مطلب بالا ارتباط پیدا کند این است که فلسفه حاصل اتخاذ طریق نادرست در پژوهش است و از وقتی که بشر راه درست را بداند به‌مابعدالطبیعه نیازی ندارد. به‌این مطلب در جای خود خواهیم پرداخت. فعلاً این نکته باید روشن شود که آیا فلسفه باچه وضع تاریخی مناسبت دارد. بعضی گفته‌اند که فلسفه تابع تاریخ علوم است و بسته به‌این که علوم تحصلی در چه مرتبه و مرحله‌ای بوده فلسفه‌های متناسب با آن مراتب و مراحل پدید آمده است، چنان که فلسفهٔ دکارت مناسب با ریاضیات و فیزیک عصر اوست و کانت نظر به‌فیزیک نیوتن داشته است و فلسفه‌های حیوی با بسط علم زیست‌شناسی رونق یافته و در عصر حاضر، با پیشرفت تاریخ و علوم انسانی، بشر و تاریخ او مدار فلسفه شده است.

این قول در ظاهر متضمن نفی و رد و تحقیر فلسفه نیست، اما در صورت کلی‌تر آن فلسفه بالصراحه نسبت به‌امور روزمره و شناسایی مناسب با آن، امر ثانوی می‌شود. بر

طبق این نظر، فلسفه در مراحل انحطاط ظاهر می‌شود و هرگز قومی که رو به‌پیشرفت است و عالم و آدم را تغییر می‌دهد به‌فلسفه اعتنایی ندارد. مدعیان این قول شاهد می‌آورند که فلسفه یونانی بعد از جنگ‌های پلوپونز و در دوران از هم پاشیدن مدینه‌های یونانی به‌وجود آمده و در اسکندریه هم آخرین سعی و جنبش فلسفی و کلامی با انحطاط یونانیت همراه بوده است. در روم هم فلسفه در دوران انحطاط جمهوری اهمیت یافته است (این سه‌مورد را هگل در مقدمهٔ درس‌های تاریخ فلسفه ذکر کرده است.) و در عصر جدید، بسط فلسفهٔ فرانسه در قرن هیجدهم نشانهٔ پایان یافتن رژیم قدیم است. در مورد اوج فلسفهٔ آلمانی از زمان لایب نتیس تا هگل، مارکس گفته است که این امر مربوط به‌فقر آلمان و انحطاط آن پس از جنگ‌های داخلی است و عقب‌افتادگی اقتصادی و سیاسی آن نسبت به‌انگلستان و فرانسه را در فلسفه باید جست. پس فلسفه که ایدئولوژی هر عصری است و از وضع موجود دفاع می‌کند همواره محافظه‌کار و ارتجاعی است. افلاطون مدینهٔ فاضله خود را در دورهٔ انحطاط مدینه‌های یونانی از روی نمونهٔ مدینهٔ قدیم آتن ساخته و سنت آگوستین در دورهٔ ضعف و انحطاط مردم و در آغاز قرون وسطی طرح مدینهٔ خود را در انداخته است. این مدعیات از جهات مختلف سست و قابل ایراد است.

هیچ فلسفه‌ای از علم تجربی و تحصلی استنتاج نشده است و مناسبت فلسفهٔ دکارت با فیزیک گالیله و آراء کانت با فیزیک نیوتن و فلسفه‌های حیوی با پژوهش‌های زیست‌شناسی و... گرچه به‌اعتباری نادرست نیست، اما بیان این مناسبت با نظر سطحی در احوال فیلسوف و وضع علم زمانه ممکن نیست. البته دکارت ریاضیدان بوده و در فیزیک و جهان شناسی آرائی شبیه به‌آراء گالیله داشته و کانت از نیوتن با تجلیل و احترام نام می‌برده و فیلسوفان حیوی مذهب متأخر به‌آثار زیست‌شناسان توجه داشته‌اند و به‌طور کلی هر فیلسوفی به‌وضع علوم زمان خود توجه دارد. اما از این توجه چگونه می‌توان نتیجه گرفت که فلسفه تابع علوم تحصلی است؟ حتی به‌فرض اینکه تناسبی میان وضع علوم و فلسفه وجود داشته باشد، چگونه می‌توان فلسفه را تابع بسط علوم دانست

و مگر مدعیان احیاناً نمی‌گویند که فلسفه مانع پیشرفت علم شده است؟ بسیار شنیده‌ایم که می‌گویند ارسطو دو هزار سال بشر را وادار به‌درجا زدن کرده و مانع ترقی علم شده است. حتی اگر با تفسیر سطحی دیالکتیک هگل و مارکس بگویند که فلسفه و علوم در یکدیگر تأثیر متقابل دارند، این مشکل باقی می‌ماند که اگر فلسفهٔ ارسطو ناشی از علوم زمان اوست، از کجا واجد این قدرت شده که مدتها جلوی بسط علوم را گرفته است[۱]؟ اما اینکه نوعی مناسبت میان علوم و وضع فلسفه هست جای انکار ندارد. ولی این مناسبت را به‌نسبت منطقی علت و معلولی نمی‌توان تحویل کرد زیرا نه قواعد و قوانین علمی از احکام فلسفه استنتاج می‌شود و نه بر مبنای علم می‌توان فلسفهٔ جدی ساخت. مع ذلک اگر بخواهیم برای یکی از این دو، تقدم قائل شویم (و این تقدم، صرف تقدم زمانی نیست) فلسفه مقدم بر علم است، و بخصوص اگر به‌عصر جدید نظر کنیم، فیلسوفان ره‌آموز اهل علم بوده‌اند و اصول اساسی علم جدید را تأسیس کرده‌اند.

معمولاً در تاریخ علم گالیله را از جهت پژوهشهای علمی بزرگ می‌دانند و حال آنکه او اساس علم کمّی را گذاشته و راهی را نشان داده است که در آن طبیعت به‌عنوان کمیت اعتبار می‌شود و در نتیجه هر علمی باید صورت ریاضی داشته باشد. هر مناسبتی میان علم و فلسفهٔ جدید فرض شود خارج از این حدود نیست. فلسفهٔ جدید اقتضای بسط شناسایی علمی کمّی تمام موجودات، اعم از بی‌جان و جاندار و موجوداتی مانند جامعه و سیاست و تاریخ می‌کند ولی چنان نیست که علم و فلسفه و فرهنگ سیر کمال وترقی داشته باشند و برحسب ترقی علوم، فلسفه مناسب با مرتبه و مقام علوم پیدا شود. کسانی که مدعی هستند که فلسفهٔ کانت با فیزیک نیوتن مناسبت دارد، در مورد این مناسبت چه می‌توانند بگویند و چه می‌گویند؟ بی‌تردید کانت به فیزیک نیوتن نظر داشته است اما طرح این پرسش که چه می‌توانم بدانم و چه باید بکنم و چه امیدی می‌توانم داشته باشم، به‌فیزیک نیوتن مربوط نیست. حتی وقتی کانت می‌خواهد بداند که احکام

---

۱. مقصودم این است که طرح این قبیل قضایا درست نیست وگرنه خیلی آسان است که مثلاً بگویند فلسفهٔ ارسطو موقع طبقهٔ حاکمه را تحکیم کرده است.

ماتقدم ترکیبی چگونه ممکن است، صرفاً به قوانین علمی نظر ندارد بلکه با این پرسش با ماهیت ریاضی و فیزیک و مابعدالطبیعه تماس پیدا می‌کند.

می‌دانیم که بحث در باب موضوع و ماهیت علوم در فلسفه مطرح می‌شود. فی‌المثل فیلسوفی که در موضوع علم فیزیک یا علم تاریخ پرسش می‌کند نمی‌تواند به‌آن علوم نظر نداشته باشد، اما آنچه او می‌پرسد از سنخ مسائلی نیست که علمای آن علوم مطرح می‌کنند. خلاصه آنکه اگر کسی در مقاصد فلسفهٔ کانت دقت کند، در می‌یابد که فلسفهٔ او تابع فیزیک نیوتن نیست و اگر کسانی بوده‌اند که با نظر به پژوهش‌های جدید علمی احکام فلسفی اظهار کرده‌اند، در تاریخ فلسفه شأن چندانی ندارند[۱].

مطلب دیگر این بود که فلسفه در دورهٔ انحطاط یک قوم ظاهر می‌شود. اولاً قبل از سوفسطاییان و سقراط و افلاطون، هیچ قومی فلسفه نداشته است که به‌طور مطلق گفته شود که وقتی یک قوم در زندگی روزمره دچار رکود می‌شود به‌نظر و نظریه‌سازی باز می‌گردد و فلسفه بافی می‌کند. وانگهی، پیشرفت، یک مفهوم جدید است و در مدینه‌های قدیم تصور پیشرفت در طی زمان وجود نداشته است، مگر آنکه گفته شود وقتی نظام امور به‌هم می‌خورد و جامعه دستخوش انحطاط می‌شود، ممکن است که جماعتی از اهل نظر به‌فلسفه رو کنند. البته هر قومی در طی تاریخ خود ادوار نظام و ثبات و آرامش داشته و هریک از این دورانها به‌انحطاط رسیده است.

اکنون حکم مربوط به‌تعلق فلسفه به‌وضع انحطاط را محدود به‌تاریخ غربی کنیم و ببینیم این حکم تا چه اندازه درست است. تصدیق می‌کنیم که سوفسطاییان و سقراط و افلاطون و ارسطو در پایان دوره‌ای از تاریخ یونان بودند و تفکر فلسفی وقتی آغاز شد که مدینهٔ قدیم آتن و مدن دیگر یونانی به‌مرحلهٔ انحطاط رسیده بود. توماس آکوئینی و صدرای شیرازی هم به‌اعتباری در پایان تاریخ قرون وسطی و در دورهٔ بسط معارف

---

۱. کانت در احکام و قضایا و قوانین علوم دقت کرده و تحقیق کرده است که این احکام از چه نوع است. پیداست که اگر احکام علمی نبود، پرسش کانت هم مورد نداشت. مع ذلک پیشرفت فیزیک موجب پیشرفت در فلسفه و باعث پیدایش فلسفهٔ کانت نشده است.

اسلامی بودند. اما از این شواهد با شتابزدگی نتیجه نگیریم که فلسفه تعلق به‌انحطاط دارد و تفکر ارتجاعی است. در عصر جدید ممکن است فلسفه به‌ایدئولوژی تبدیل شده و در خدمت حافظان وضع موجود قرار گرفته باشد اما هیچ فیلسوف حقیقی محافظه‌کار و مرتجع نیست و وضع موجود را حفظ نمی‌کند بلکه آن را نفی می‌کند. شاید مطالعهٔ احوال فیلسوفان هم این رأی را تقویت کرده باشد که آنها به‌مسائل عادی زندگی کمتر اعتنا دارند.

بی‌اعتنایی دکارت و امثال او به‌مسائل عادی و گوشه‌گیری و اعراض او از شهرت ممکن است دستاویز مناسبی برای به‌کرسی نشاندن این ادعا باشد که فلاسفه در برج عاج خود به‌تفکر مشغولند و اعتنایی به‌آنچه در حیات روزمره مورد احتیاج است ندارند. اما دکارت کم و بیش می‌دانست که چه می‌کرد و چه اثری در تاریخ غرب می‌گذاشت و به‌این جهت، آن‌قدر صبر و متانت داشت که ثمر و نتیجهٔ فوری نخواهد. او می‌دانست که با تغییری که در اساس تفکر پدید آمده است همه چیز دگرگون خواهد شد و نیازی نداشت که مدام با لفظ دگرگونی و تغییر بازی کند. اگر قرار باشد هر کس را صرفاً بر طبق ادعایی که دارد بشناسیم، سطحی می‌مانیم. کمتر فیلسوفی ادعای انقلابی بودن کرده است و بسیاری از آدم‌های عادی (حتی اگر شهرت هم داشته‌اند و داشته باشند) ادعاهای بزرگ داشته‌اند و دارند. اما اینها اثری نداشته‌اند و ندارند. آثار بزرگ بر تفکر مترتب شده است نه بر داعیه‌ها و مدعاها. اگر افلاطون و ارسطو در دورهٔ انحطاط مدینهٔ آتن بودند و توماس آکوئینی در پایان قرون وسطی آمد، در مورد دکارت و کانت و هگل چه بگوییم؟ در مورد دکارت که نمی‌توان گفت در دورهٔ انحطاط بوده است. اگر گفته شود که کانت و هگل تعلق به‌دوره‌ای دارند که در آن آلمان احساس عقب‌ماندگی نسبت به‌انگلستان و فرانسه می‌کرده است[1]، باید دید که بعد از آن چه پیش آمده است. آیا

۱. اشاره به‌قول انگلس است. البته انگلس کانت و هگل را در زمرهٔ فلاسفه‌ای که به‌تحکیم موقع قدرتمندان پرداخته‌اند نمی‌دانست، زیرا فلسفه آنان را متضمن دو شأن متضاد ارتجاعی و ترقی‌خواهی می‌دانست. اجمالاً می‌توان گفت که نظر مارکس و انگلس در باب فلسفه و تاریخ فلسفه به‌انحاء مختلف قابل تفسیر است.

فیلسوفان در پایان دورهٔ انحطاط و آغاز عصر رونق زندگی هستند؟ از آن جهت که فیلسوفان اساس تازه می‌گذارند، جواب این پرسش مثبت است. مع ذلک این پرسش باقی می‌ماند که چرا سقراط و افلاطون و ارسطو معلم نظم تازه در یونان نشدند؟ وضع افلاطون و ارسطو با فلاسفهٔ دیگر از آن حیث تفاوت دارد که آنان مؤسسان فلسفه‌اند و با تأسیس فلسفه دیگر جایی برای نظام مدینه‌های یونانی باقی نمی‌ماند و تفکری پیدا می‌شود که باید تعلیم نوع بشر و تدبیر امور او را به‌عهده بگیرد و به‌این جهت است که می‌بینیم فلسفه از انحصار قوم یونانی خارج می‌شود و در میان اقوام غیر یونانی و منجمله یهودیان و حرانیان و مسلمین و مسیحیان بسط و رواج می‌یابد.

چیزی که در این مورد از نظر دور مانده این است که هر قومی در دورهٔ بحران و انحطاط صاحب فلسفه نمی‌شود و اگر در دورهٔ ۲۵۰۰ سالهٔ تاریخ فلسفه هم نظر کنیم[۱]، این حکم کلیت ندارد که فلسفه در دورهٔ انحطاط پدید آمده باشد. اگر در گشت‌های تاریخ، فلاسفهٔ بزرگ و فلسفه‌های بزرگ پدید آمده است، نباید تصور کرد که فلسفه حاصل و نتیجهٔ انحطاط است. شواهدی هم که معمولاً ذکر می‌شود نه تنها این نکته را اثبات نمی‌کند بلکه با استناد به‌این شواهد می‌توان تجدید تفکر فلسفی را آغاز حیات مجدد یک قوم دانست. چه بسا اقوامی که به‌مرحلهٔ انحطاط رسیده و تاریخشان به‌سر آمده و صاحب تفکر نشده‌اند و از سوی دیگر، عصر جدید اقوام اروپایی با فلسفهٔ جدید و تحول در تفکر فلسفی آغاز شده و این تاریخ با فلسفه و در فلسفه به تمامیت رسیده است.

با این مدعیانی که گاهی فلسفه را بازی با آراء گذشتگان یا حاصل شرایط اجتماعی و عوامل تاریخی ونتیجهٔ پناه بردن به‌عوالم باطن و سیر باطنی و گاهی آن را وسیلهٔ حفظ وضع موجود یا گذشته می‌دانند، چه معامله‌ای باید کرد؟ کدام فلسفه حافظ وضع موجود

---

۱. من فکر می‌کنم ـ و این فکر شاید خیلی عجیب به‌نظر آید ـ که اگر غرب سخنی از تاریخ دوهزار و پانصدساله نمی‌گفت مظاهر غرب‌زدگی منحط و منفعل در کشور ما هم به‌آن بازی مسخرهٔ تغییر تاریخ رسمی نمی‌پرداختند. غرب‌زدگی ایشان را راه می‌برد، هر چند که تذکر و توجهی به‌اسارت خود نداشتند و هنوز هم ندارند.

بوده است؟ وقتی این پرسش مطرح می‌شود از دکارت و کانت یادی نمی‌شود و ظاهراً بعضی از اقوال افلاطون و ارسطو و هگل را ذکر می‌کنند. مانند اینکه افلاطون به‌طرح آتن قدیم نظر داشته و مدینهٔ خود را مطابق با آن تصویر کرده و ارسطو به‌دموکراسی آتن نظر خوبی نداشته و هگل از حکومت پروس ستایش کرده است. در مورد افلاطون و ارسطو این قبیل اظهار نظرها بی‌معنی است زیرا آنچه به‌نام ترقی و پیشرفت در عصر جدید پیش آمد در دورهٔ قدیم نبوده است؛ نه آنکه نطفهٔ تصور آن نباشد، بلکه هیچ دلیلی در دست که نیست که آتن قدیم به‌صرف اینکه به‌گذشته تعلق داشته است نظامی مناسب‌تر از آتن زمان افلاطون و پس از او نداشته باشد. ارسطو هم که با دموکراسی زمان خود موفق نبوده است در عداد مرتجعان نباید به‌حساب آید زیرا اولاً آن دموکراسی با دموکراسی دورهٔ جدید نباید مشتبه شود و به‌فرض اینکه دموکراسی امروز نسبت به‌صورتهای دیگر حکومت مزیتی داشته باشد، دموکراسی آتن چیز دیگری بوده، و برعکس آنچه تصور می‌شود، صورت اخیر آن مظهر انحطاط مدینهٔ آتن بوده است و مخالفت افلاطون و ارسطو با این انحطاط است، و در واقع آنچه که افلاطون به‌نام آتن قدیم توصیف می‌کند عین نظام قدیم آتن نیست بلکه مدینه‌ای است که در طی دو هزار و پانصد سال تاریخ غربی همواره ایدآل و مثال بوده است.

آیا این ایراد که گفتیم در مورد افلاطون و ارسطو بی معنی است، در حق هگل مورد ندارد؟ این اشکال در مورد هگل از آن رو قابل توجیه است که او درجوانی علاقه به‌انقلاب کبیر فرانسه داشته و بعد، از آن قطع علاقه کرده و سیاستی غیر از نظام جمهوری را اثبات کرده است. اخیراً بعضی از پژوهندگان مدعی شده‌اند که در بعضی از نوشته‌های سیاسی هگل دست برده‌اند یا خود او بعضی عبارات را بنابر ملاحظات تغییر داده و مقاصد خود را به‌صراحت بیان نکرده است[1]. این توجیهات هیچ ضرورتی

---

۱. اینکه هگل فیلسوف رسمی بوده یا نبوده و چه نظری نسبت به حکومت پروس داشته است چندان اهمیت ندارد. مهم این است که هگل بر طبق اصول خود نمی‌توانست وضع موجود را تأیید کند و به‌این ملاحظه انگلس هم تفکر او را انقلابی خوانده است.

ندارد. تأثیری که هگل در تفکر اروپایی داشته از اصول فلسفهٔ او ناشی شده است و اگر آراء سیاسی او هم در نسبت با این اصول در نظر گرفته شود، دیگر جای آن نیست که فرق سیاسی او را ملامت یا ستایش کنند. هگل استیلا راتأیید کرده است، اما این تأیید او ناشی از سلیقه و تمایلات سیاسی نیست. بلکه اقتضای تفکر غربی است که در فلسفهٔ او به‌تمامیت می‌رسد. کسانی که این را عیب هگل می‌دانند می‌توانند ریشهٔ آن را در تاریخ غرب بیابند. اما اگر کسانی در قیاس هگل با فضلای آزادیخواه، و فی‌المثل با شاگردان دست چپی او، اتهام مرتجع بودن به‌او می‌زنند، باید از ایشان پرسید که از کدام آزادی سخن می‌گویند. آزادی چیست و کجاست؟ کسانی که از صورت خیالی و رؤیایی آزادی دفاع کرده‌اند چه آورده‌اند؟ این تمدن فعلی غرب هر چه دارد لازمهٔ بسط تاریخ غربی است نه اینکه تابع آراء و سلیقه‌های اشخاص باشد. فلاسفهٔ بزرگ غرب در مقام تفکر و آزادی راه قهر غرب را هموار کردند و آنان که سخنان دلفریب و رؤیایی گفتند، ای بسا که آزاد نبودند و به‌مقام تفکر نرسیده‌اند.

البته می‌ترسم که این سخن اسباب سوء تفاهم شود و به‌آن معنی اخلاقی بدهند و فلاسفه را مسؤول قهر و استیلای دنیای جدید بدانند. به‌این جهت جانب دیگر قضیه را می‌گیرم و می‌گویم این تمدنی که همه از آن ستایش می‌کنند، و اگر ستایش هم نکنند تابع آن هستند، و جای تمام تمدن‌های دیگر را گرفته و به‌صورت تمدن مطلق درآمده است، بی‌مدد تفکر فیلسوفان تحقق نمی‌یافت. این به‌شوخی شبیه است که آدم‌های جاهل و نادان، هگل و نیچه را مسؤول زشتی‌های عالم بدانند و فی‌المثل ولتر و لاک را مبشر آزادی بخوانند. ولتر و لاک و امثال ایشان اهل ظاهرند و بیان ظواهر می‌کنند و حال آنکه تکلیف را باطن معین می‌کند و هگل و نیچه به‌باطن فلسفهٔ غرب و به‌طور کلی تاریخ غربی نفوذ کرده‌اند و مظاهر حقیقی غرب هستند و غرب را درآثار و آراء ایشان بهتر می‌توان شناخت.

رجوع به‌تاریخ فلسفه برای فهم مقام و اهمیت فلسفه لازم است به‌شرط آن که از تاریخ فلسفه برای اثبات ایدئولوژی استفاده نشود و تاریخ فلسفه وسیله قرار نگیرد. آنکه

می‌گوید فلسفه در دورهٔ انحطاط به‌وجود آمده است، اول باید فلسفهٔ حقیقی را از تحقیقات و تفسیر آثار فلسفی تمییز داده باشد و تحقیق کرده باشد که آیا در هر تاریخی فلسفه وجود داشته است یا نه. اعتنای به‌علم در هرجا و به‌هر صورت که باشد مظهر انحطاط نیست بلکه اگر هم در دورهٔ انحطاط باشد باید از آن به‌عنوان پایان دورهٔ انحطاط و آغاز دیگر نظر کرد. افلاطون و ارسطو در پایان یک دورهٔ تاریخی هستند و از این جهت می‌توان آنها را به‌دورهٔ انحطاط تاریخ قدیم یونان متعلق دانست. اما از سوی دیگر در آغاز تاریخی هستند که ما اکنون در پایان آن هستیم.

فارابی و ابن سینا در چه دوره‌ای بودند؟ آیا دورهٔ ایشان را می‌توان دورهٔ انحطاط تاریخ اسلامی دانست؟ اگر کانت و هگل در کشوری بوده‌اند که نسبت به دیگر ممالک غربی از حیث علوم و تمدن و صنعت در مرتبهٔ پائین‌تری بوده است، چرا نگوییم که اینان در آغاز دوره‌ای قرار داشتند که آلمان می‌بایست با یک جهش به‌سطح ممالک فرانسه و انگلستان برسد و از بعضی جهات از آنان درگذرد؟ بازی با تاریخ و استفاده از شواهد تاریخی کار آسانی است و همواره اشخاص بنا بر اصول و مبانی نظری که دانسته و ندانسته به آن قائلند، از شواهد تاریخی برای اثبات مقاصد خود استفاده می‌کنند. و اما نظری که بیشتر نظریات رایج کنونی به‌آن باز می‌گردد این است که در طی تاریخ اشتباهات کمتر شده و مسائلی که طرح آنها مورد ندارد از فلسفه خارج شده و بالأخره مابعدالطبیعه که زمانی بحث از وجود موجودات می‌کرد کم کم محدود به مبحث شناسایی و اخیراً منحصر به‌مباحث منطق شده است. صورت دیگر بیان این مطلب این است که فلسفه مسائلی را طرح کرده است که بعضی بیهوده بوده و بعضی دیگر که مورد داشته با روش‌های فلسفه قابل حل نبوده و با پیدایش روش‌های علمی جدید آن مسائل حل شده و خلاصه بر طبق گفتهٔ راسل «شناسایی فلسفی ذاتاً با شناسایی علمی تفاوت ندارد...» و بین نتایج حاصل از فلسفه با آنچه از علم حاصل می‌شود اختلاف اساسی نیست. خاصیت ذاتی فلسفه که آن را از علم متمایز می‌سازد همانا نقد و انتقاد است زیرا فلسفه اصولی را که در علوم خاصه و در عرف عامه به‌کار می‌رود مورد نقد و تحلیل

قرار می‌دهد... و فقط هنگامی آنها را می‌پذیرد که پس از تحقیق انتقادی، موجبی برای رد آنها نمانده باشد. اگر این نظر را بدون جهت تاریخی آن در نظر بگیریم به‌این رأی می‌رسیم که فلسفه اگر اثر و اهمیتی دارد از آن جهت است که ره‌آموز علم است.

٦

آیا فلسفه ره آموز علم و عمل است یا مجموعهٔ احکام درست و نادرستی است که در علم اثبات و رد می‌شود؟

قبلاً اشاره کرده‌ایم که برطبق یکی از مسلّمات عصر حاضر که در آراء بعضی از اهل فلسفه هم راه یافته است، ذهن و فکر بشر پیشرفت کرده و در طی این پیشرفت به‌علوم و معارفی رسیده است که قبل از آن میسر نبوده است. (ژولین هاکسلی زیست‌شناس انگلیسی معتقد است که قوهٔ تفکر و تعقل که به‌نظر او فرع بر عوامل و شرایط زیست شناسی است به‌تدریج کمال پیدا کرده است.) معتقدان به‌این رأی آراء گذشتگان را صرفاً از جهت تاریخی مهم می‌دانند و در آراء فلاسفه از آن جهت نظر می‌کنند که مدتی در طریق تکامل بشر بوده است. این کمال چیست و آن را با چه ملاکی باید سنجید؟ پیداست که ملاک کمال و تکامل، علم تحصلی جدید است و هر چه از آراء گذشتگان به‌نتایج پژوهش‌های علمی جدید نزدیک‌تر باشد، باید بیشتر مورد اعتنا قرار گیرد و هر چه با آن مناسبت ندارد خیالبافی و احیاناً گزافه‌گویی قلمداد می‌شود. پس افلاطون و ارسطو و کانت صرفاً از نظر تاریخی و از آن جهت که طریق توجه به‌مطالب علمی (علمی به‌معنی جدید لفظ) را هموار کرده‌اند، اهمیت دارند. اما در اینجا چندین مسأله مطرح می‌شود:

یکی اینکه پژوهش‌های علم جدید از چه جهت ملاک درستی و نادرستی هر حکمی است و اگر این احکام ملاک درستی و نادرستی است، با چه ملاکی درستی و نادرستی خود این احکام متحقق شده است؟

دوم این که وقتی با این ملاک در باب آراء فلاسفه حکم می‌کنیم، آیا در معرض این خطر نیستیم که از فهم مقاصد فلاسفه درمانیم و با چیزی که ملاک حکم در باب فلسفه نیست آن را مورد رسیدگی قرار دهیم؟

سه‌دیگر، که ظاهراً جواب دادن به‌آن آسان‌تر است اما در حقیقت ورود در آن مشکلات بسیار دارد، این است که تا چهارصد سال پیش چنین ملاکی در دست نبوده و معلوم نیست که در دورهٔ دو هزارسالهٔ تاریخ فلسفه اهل نظر با چه ملاکی می‌توانستند در باب فلسفه‌ها حکم کنند و چرا می‌بایست دوهزار سال طول بکشد تا علم جدید به‌وجود آید؟ آیا وقتی آراء افلاطون و ارسطو و اپیکور را با اقوال سن‌بن‌آوانتور و توماس آکوئینی می‌سنجیم، یا نظریات صدرالدین شیرازی را با آراء محمد زکریای رازی قیاس می‌کنیم، سن بن آوانتور و توماس آکوئینی و صدرالدین شیرازی بیشتر از اسلاف خود به اهل علم تحصلی شباهت دارند و اصولاً پیشرفتی در طی دوهزار سال در رسیدن به‌روش علمی می‌بینیم؟ به‌مسألهٔ اول بپردازیم:

آیا علم جدید می‌تواند ملاک درستی و نادرستی هر حکمی باشد؟ (در این بیان مسامحه‌ای هست که باید به‌آن توجه کرد. وقتی دربارهٔ درستی و نادرستی بحث می‌کنیم، باید متوجه باشیم که بعضی احکام خبری است و بعضی دیگر انشائی و درستی و نادرستی براحکام خبری حمل می‌شود و به‌احکام انشائی نمی‌توان نسبت درست و نادرست داد. ولی در مباحث علم و فلسفه چون احکام انشائی جایی ندارد، هر وقت از حکم سخن گفته می‌شود مراد حکم خبری است و وقتی می‌پرسیم که آیا نتایج علم جدید می‌تواند ملاک هر حکمی باشد مقصودمان تمام احکام خبری است.) احکام و قوانین علمی به‌معنایی درست است و ملاک درستی آن هم موافقت احکام و قوانین علمی با اصول موضوعه و مسلّمات هر علم از یک سو و اثبات صحت آن در تجربه و

اطلاق عملی است. هر حکمی که صحت آن با ابتدای از اصول و مسلّمات علمی به‌تجربه رسیده باشد و بتوان تجربه را در مورد آن تکرار کرد، درست است. این حکم را همه می‌توانند بپذیرند، اما از آن نتیجه نمی‌شود که درستی اختصاص به‌چنین احکامی دارد و اگر حکمی این شرایط را نداشته باشد، درست نیست.

البته کسی ممکن است بگوید من این ملاک را قبول دارم و ملاک دیگری برای صحت احکام نمی‌شناسم. در این صورت او در عالم علم فقط احکام علمی حصولی جدید را می‌پذیرد و وارد در احکامی که ورای علم یا غیر از آن است نمی‌شود، هر چند که خواهی نخواهی معتقداتی دارد که با روش علمی قابل رد و اثبات نیست. این وضع بیشتر مردمی است که به‌کارهای علمی به‌معنی جدید مشغولند و مداخله در آنچه به‌ایشان مربوط نیست نمی‌کنند. ولی گاهی می‌شنویم و می‌خوانیم که کسانی می‌گویند هر چه درست است علمی است و هر چه علمی است درست است و اگر جز این باشد اعتبار ندارد و قابل اعتنا نیست. پس فلسفه هم اگر موافق با علم است درست است و اگر با روش‌های علمی قابل اثبات نباشد، به‌آن اعتنا نباید کرد. این بدان ماند که چون کسی علاقمند به‌دقت ریاضی در علم فیزیک است فی‌المثل در باب روان‌شناسی هم معتقد باشد که باید برای روان‌شناس شدن تحصیل فیزیک کرد. (شاید بگویند در این مورد مثال علوم اجتماعی و اقتصادی مهم است نه فیزیک، اما مگر سیاستمداری که صاحب نظر در علوم اجتماعی است بالضروره از دیگران موفق‌تر است؟)

از قدیم‌الایام که بشر سروکار و نسبت با موجودات داشته و آنها را به‌کار می‌برده است، تا اندازه‌ای به‌آن اشیاء علم داشته است. به‌این اعتبار، اهل حرفه، علمی‌نسبت به‌ابزار و آلات و مادهٔ کار و عمل خود داشتند اما کسی ایشان را در زمرهٔ اهل علم حساب نمی‌کرد. در عصر جدید، علمی که به‌آن اعتبار داده می‌شود از سنخ همان علم است یالااقل از این حیث با آن وجه مشترک دارد که هر دو علم مربوط به اشیاء تجربی و موجوداتی است که بشر در آن تصرف می‌کند. چرا در سابق اهل علم به‌این سنخ علم کم اعتنا بودند و اکنون علم تجربی و علم تکنولوژیک با مطلق علم اشتباه می‌شود؟

اطلاعاتی که اهل فنون و حرف داشتند لازمهٔ فن و پیشه بود و اصلاً بدان اطلاق علم و نظر نمی‌کردند و علم، اعم از نظری و عملی، ورای فن و حرفه بود و علم علما و فلاسفه برای اهل فنون فایده‌ای نداشت. ولی امروز وضع خاصی پیش آمده است. کسانی هستند که عالمند و به‌صرف علم می‌پردازند و به‌فنون و حرف کاری ندارند، هر چند که علمشان در عمل سودمند است و کسانی از آن استفاده می‌کنند. این پیشامد موجب اشتباه بزرگی شده و بسیاری را به‌این تصور انداخته است که علم جدید از آن حیث که کمال علم است در استیلای بر طبیعت و عالم، مددکار بشر شده است وگرنه در ذات خود جز این شأنی ندارد که متضمن احکام درست است. به‌عبارت دیگر، این اشتباه شایع شده است که علم جدید از حقیقت اشیاء خبر می‌دهد و چون چنین است، عمل و تصرفی هم که بر طبق آن صورت می‌گیرد با موفقیت قرین می‌شود؛ و حال آنکه قضیه درست بر عکس است. علم جدید از آن جهت درست است که با آن می‌توان در عالم تصرف کرد نه آنکه چون درست است از آن فایدهٔ تکنیک حاصل می‌شود (صورت دیگر این اشتباه شایع این است که تکنیک جدید از علم تحصلی جدید برآمده است و حال آنکه تکنیک باطن علم جدید و ضامن صحت احکام آن است.)

اگر این اصل را بپذیریم که هر حکمی باید در عمل و تجربه درست باشد و هر چه قابل تجربه نباشد درست نیست، در باب آنچه نمی‌دانیم حکم کرده‌ایم و البته از روش علمی هم خارج شده‌ایم. شاید برای بسیاری کسان گران بیاید که بگوییم علم تحصلی جدید نه فقط ملاک درستی احکام نمی‌تواند باشد بلکه در حد آن نیست که در باب حقیقت و ماهیت اشیاء حکم کند و به‌اعتباری اطلاق علم نظری هم به آن نمی‌توان کرد. پس چراگمان می‌کنند که مثل اعلای علم و مطلق علم نظری، همین علم است؟ اگر به‌نظر سطحی نگاه کنیم شاید به‌این نتیجه برسیم که علم جدید نه فقط صفات و اوصاف علم نظری را دارد بلکه واجد صفت دیگری نیز هست که با آن می‌توان عالم را تغییر داد. با این وصف، علمی که صفت نظری و علمی را توأم دارد علم تمام‌تر و بالاتری است. حتی می‌توان در توجیه این بیان گفت که حرف و صنایع قدیم از آن جهت ترقی نمی‌کرد که با

علم ارتباط نداشت و علم قدیم هم که به کیفیات و آثار اشیاء و امکانات استفاده از اشیاء کاری نداشت همچنان در جا می‌زد. در باب این نظر چه می‌توان گفت؟

نسبتی که مردمان در ارتباط روزمره با اشیاء و موجودات دارند و در این نسبت حوائج خود را بر می‌آورند، از جهتی ساده و پیش‌پا افتاده و از جهت دیگر بسیار پیچیده است. در نسبت جدیدی که بشر با عالم دارد صورت‌های خیالی خود را به طبیعت و موجودات می‌دهد و بر طبق این صورت خیالی و ریاضی عالم را تغییر می‌دهد. علم ریاضی که در نظر افلاطون و ارسطو علم وسط بود اکنون واسطهٔ اطلاق صورت‌های فرضی بر عالم و تصرف در آن شده است، و چون این صورت ریاضی که به‌طبیعت داده می‌شود مستقل و منتزع از تصرف تکنیک اعتبار می‌شود، گمان می‌کنند که علم ریاضی جدید دنباله و کمال علم ریاضی قدیم است. سخن در این نیست که ریاضیات و به‌طور کلی علوم متقنهٔ جدید ارتباطی با علوم ریاضی و طبیعی قدیم ندارد؛ مطلب این است که علوم تحصلی جدید صفات و شئون ذاتی دارد که علوم ریاضی و طبیعی قدیم نداشته است. به‌عبارت دیگر، علوم جدید مرتبهٔ کامل علم نظری قدیم نیست. علم جدید مبنایی دیگر دارد، یعنی بشر در دورهٔ جدید با چشم دیگری به‌عالم و آدم نگاه می‌کند و علم جدید بر اثر این نگاه به‌وجود آمده است. اگر چنین تغییری در نظر بشر نسبت به‌موجود به‌وجود نیامده بود، علم جدید هم پیدا نمی‌شد. یعنی علم جدید در مرحله‌ای از تاریخ فلسفه به‌وجود آمده و نباید به‌آن به‌عنوان مطلق علم نگاه کرد. پس اینکه فی‌المثل علوم و فلسفهٔ قدیم را با ملاک علوم جدید می‌سنجند، وجهی ندارد. علمی که سایهٔ تفکر و فرع بر تفکر است نمی‌تواند میزان تفکر باشد.

شباهت ظاهری میان علم و فلسفه و اینکه بعضی از فلاسفه و غالب پژوهندگان فلسفی خواسته‌اند به‌فلسفه صورت علم بدهند و آن را مجموعهٔ احکام درست و برهانی قلمداد کنند، اشتباه میان علوم جدید و قدیم را موجب شده است، علی‌الخصوص که علم جدید و فلسفه هر دو مبتنی بر اصل علیت است. با این تفاوت که در فلسفه از اصل علیت نتایج درست نگرفته‌اند اما در علم این اصل را درست در جای خود قرار داده و به‌قوانین

و احکام فلسفی رسیده‌اند. البته علم جدید از آن جهت که از فلسفه برآمده و ریشه در آن دارد، تابع اصل علیت است. اما علیت در علم جدید علیت عادی است و این هم چیزی نیست که کشف علم جدید باشد بلکه ابتدا معنی علیت تغییر کرده یا به‌هر حال علیت به‌معنی جدید آن مورد قبول قرار گرفته و امکان پژوهش‌هایی از نوع پژوهش علمی جدید فراهم شده است.

آنچه کانت در باب علت و علیت می‌گوید و علیت را نه قانون اشیاء فی‌نفسه بلکه یکی از مقولات فاهمه می‌داند سلیقهٔ یک فیلسوف نیست بلکه کشف اوست. کانت با تحلیل احکام علمی و تحقیق در ماهیت علوم جدید پی‌برده است که ضرورت در اشیاء و در مادهٔ علم نیست بلکه در صورتی است که فاهمهٔ بشر به‌مادهٔ علم می‌دهد. به‌این ترتیب، باید متوجه بود که ضرورت در بیان کانت با آنچه متقدمان مراد می‌کردند یکی نیست. در نظر کانت ضرورت قائم به‌انسان است و حال آنکه در فلسفهٔ قدیم علیت اصل تخلف‌ناپذیر عالم و مقوّم عقل بشر و ساری و جاری در همه چیز است. حتی اگر کانت علیت ضروری را اثبات می‌کند قصدش توجیه علم نیست و نمی‌خواهد علم و فلسفه را یکی کند یا یکی را به‌دیگری برگرداند. نظر مهم او این است که علیت و ضرورت عِلّی صورتی است که فاهمهٔ ما به‌طبیعت می‌دهد. اگر از رأی کانت هم صرف نظر کنیم، می‌بینیم که ضرورت قوانین علمی در صورت ریاضی آن است. این مطلب گرچه به‌فهم ماهیت علم جدید مدد می‌رساند، ما را از مبحث نسبت فلسفه و علم دور می‌سازد.

از نظر تاریخی که تحقیق می‌کنیم، می‌بینیم که فلاسفه مؤسس علم و راهگشایان علم جدید، بنای تازه‌ای گذاشته‌اند که علم جدید پیدا شده است. علم جدید علم تجربی است، اما یک فلسفه‌ای هم هست که به آن آمپیریسم، یعنی مذهب اصالت تجربه، می‌گویند و این آمپیریسم سابق و مقدم بر علم جدید است نه اینکه نتیجهٔ آن باشد. البته اگر به یک کتاب متدولوژی مراجعه کنیم و مطالب آن را ببینیم، ممکن است حدس بزنیم که نویسنده در کار عالمان و ترتیبی که در طرح فرضیه و تجربه و به‌طور کلی در پژوهش علمی دارند مطالعه کرده و وصفی از سیر پژوهش را آورده است. هیچ پژوهنده و عالمی

هم در پژوهش خود از کتاب متدولوژی و آنچه در آن از روش و تکنیک‌های پژوهش آمده است، استفاده نمی‌کند. مع ذلک مبنای روش و روح علمی را فلاسفه گذاشته‌اند. اگر پژوهندگان در کار پژوهش خود نیازی به کتب متدولوژی ندارند بدان دلیل نیست که خود یا اسلاف پژوهندهٔ ایشان به‌استقلال، بنای پژوهش علمی را گذاشته‌اند. قبل از اینکه علم جدید و روش علمی پیدا شود فلسفه جهت تازه پیدا کرد و در فلسفهٔ جدید طرح علم تحصلی در انداخته شد. اصولاً اینکه علم باید تجربی باشد یا نباشد و همچنین مطلب علیت در علوم جزوی نمی‌تواند مطرح شود بلکه در فلسفهٔ اواخر قرون وسطی و اوایل دورهٔ جدید به‌تجربه اهمیت بسیار داده شده و در مبحث علیت به‌جای آنکه به‌علل چهارگانهٔ ارسطویی توجه کنند به مقارنت و توالی اعتنا کرده و علیت را مقارنت یا توالی عادی دو امر دانسته‌اند.

البته این دو تغییر برای پیدایش علم جدید کافی نبوده است. حتی ممکن است بگویند که متکلمان هم به علیت ضروری قائل نبودند و عالمانی مثل محمد بن زکریای رازی به‌تجربه در علم اعتنای تام داشتند. اما آنها آغازکنندگان دورهٔ جدید و علم جدید تحصلی نشده‌اند. این ایراد درست است؛ این دو شرط که برای پیدایش علم جدید ذکر کردیم قبل از رنسانس هم بوده است. اما شرط اساسی دیگری که این دو را قوت و منشأییت اثر بخشید این فکر بود که بشر باید از علم در بهبود معاش فایده برگیرد، یعنی علم با تصرف در طبیعت و تغییر دادن عالم متحقق شود که این هم مستلزم پیدا شدن اصل اساسی‌تری بود و این اصل، تصدیق سلطنت بشر بر کائنات بود. به‌عبارت دیگر، می‌بایست بشر از اعتقادات قرون وسطایی آزاد شود تا یکسره به‌خود بنگرد و به خود بپردازد و خلاصه با زمین و زمان و چرخ و فلک عهد ببندد.

اگر این مطالب تصدیق شود، علم فرع فلسفه می‌شود یالااقل دیگر نمی‌توان گفت که فلسفه تابع علم است و جهت آن را پیشرفت و بسط علم تحصلی جدید معین می‌کند. فلسفه دوهزار سال از این علم کهنسال‌تر است و حتی در چهارصد سال اخیر فقط بعضی فلسفه‌های کم و بیش رسمی سعی در این داشته‌اند که از قوانین علمی نتایج فلسفی بگیرند

و احیاناً این فلسفه‌ها به‌مشغولیت و تفنن تبدیل شده است.

به‌یک نکته دیگر هم باید اشاره شود: یکی از مباحث فلسفه در عصر حاضر، فلسفهٔ علوم است که در کنار فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ هنر و فلسفهٔ دین... قرار می‌گیرد. بعضی از کسانی که در فلسفهٔ علوم تحقیقاتی کرده‌اند، خود پژوهنده و عالم در یکی از علوم متقنه بوده‌اند و احیاناً در بیان آراء خود به‌تاریخ علوم و پژوهش‌های علمی نظر داشته‌اند. اما حکمی که در باب علم می‌شود جزو مسائل علم نیست و لزومی ندارد که فیلسوف محقق در فلسفهٔ علوم به‌دفاع از علم یا رد آن برخیزد یا به‌طور کلی فلسفه را فرع علم بینگارد. این حکم در مورد فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ دین هم صادق است، چنان که یکی از فیلسوفان که در فلسفهٔ دین، فلسفهٔ اخلاق و مخصوصاً در فلسفهٔ علم به‌او استناد می‌شود دیوید هیوم است که به‌معنی دقیق لفظ، عالم به‌هیچ یک از علوم تحصلی جدید نبوده و فقط در تحقیقات فلسفی خود شناسایی علمی را، آن هم به‌اعتبار اینکه با رسم و عادت و عمل زندگی موافقت دارد تأیید کرده است. دیگران هم که در فلسفهٔ علوم تحقیق کرده‌اند گفته‌اند که ماهیت علم چیست. اینها فقط تحقیق خود را محدود به‌منطقه‌ای در فلسفه کرده‌اند و از تحقیقات آنها نمی‌توان و نباید نتیجه گرفت که فلسفه محدود به فلسفهٔ علوم است.

از ابتدای تاریخ فلسفه گفته‌اند که بحث در موضوع و مسائل هر علم به‌عهدهٔ علم اعلی است. اکنون هم در فلسفه تحقیق می‌شود که علم چیست. اینکه گاهی می‌بینیم قضیه معکوس شده و فلسفه را با مقیاس احکام علمی می‌سنجند ربطی به‌علم ندارد؛ یعنی علم از آن حیث که علم است ادعای تحقیق در ذات و ماهیت چیزها نمی‌کند و به‌طریق اولی در ماهیت علم هم چیزی نمی‌گوید. پس ادعای اینکه در باب فلسفه بر مبنای علم باید حکم کرد به‌علم جدید ربطی ندارد بلکه عدول از علم تحصلی و ورود در نوعی فلسفه است که هر فلسفهٔ جدی را رد و انکار می‌کند. به‌عبارت دیگر، سعی در مبتنی کردن فلسفه بر علم، مسبوق به‌ضدیت و مخالفت با فلسفه است، و این مخالفت هم یک امر اتفاقی نیست. حتی آن را به‌پیشرفتهای علمی و نظر احترام آمیز به علم جدید نیز نباید

مربوط دانست.

بی‌تردید علم جدید صورتی از مابعدالطبیعه است و مابعدالطبیعه در صورت علم و تکنولوژی جدید به تمامیت رسیده است. اما مخالفت با فلسفه عین علم‌دوستی نیست. حتی بعضی از این ضدیت‌ها از طرف کسانی عنوان می‌شود که تعلق خاطر به‌هیچ چیز و منجمله به علم ندارند. من نمی‌گویم که باید فلسفه را تأیید کرد. اصرار تعصب‌آمیز در اثبات استقلال فلسفه از علم یا تقدم فلسفه بر علوم و معارف دیگر هم ندارم. بلکه می‌گویم اگر فلسفه به‌معنی مابعدالطبیعه گرفته می‌شود، تاریخی دارد که باید در آن تأمل کرد و سلیقه‌ها و مشغولیت‌های ما نمی‌تواند تکلیف مابعدالطبیعه را که در مدت دو هزار سال در تاریخ غربی علم اعلی بوده است تعیین کند و اگر فلسفه به‌معنی دوست داشتن و حُبّ دانایی است نمی‌توان آن را نتیجهٔ علم دانست زیرا تا حُبّ دانایی نباشد، دانایی هم به‌وجود نمی‌آید، و عجب آنکه در آراء کسانی که فلسفه را تابع علم می‌دانند نوعی سردی و بی‌تفاوتی نسبت به همه چیز و منجمله نسبت به علم دیده می‌شود و در حقیقت این آراء حُبّ دانایی را منتفی می‌کند و بشر را در عادات خود باقی می‌گذارد و حتی این عادات را راسخ‌تر می‌سازد. صریح بگویم که به‌نظر من دفاع از علم در مقابل فلسفه، نه به‌علم خدمتی می‌کند و نه ما را از وضع فلسفه آگاه می‌سازد. این قبیل آراء به‌آیندهٔ انسان هم ربطی ندارد و حتی ارتجاعی است، لااقل از این جهت که آیندهٔ بشر را تابع عادات جاری عصر حاضر می‌سازد. فلسفه همواره سخن خلاف عادات بوده است و اگر بخواهیم فلسفه و به‌طور کلی تفکر را با ملاک آراء همگانی بسنجیم، به‌تفکر ظلمی کرده‌ایم. ولی خیلی نگران هم نباید بود زیرا هیچ متفکری چنین ظلمی نمی‌کند.

بسیاری از کسان برای اصالت دادن به‌علم جدید و نفی فلسفه به کانت استناد می‌کنند و البته هر جا که کانت با آراء آنها موافق نباشد، رأی او را نادرست و متعلق به گذشته و تکامل نیافته و ناپخته قلمداد می‌کنند. کانت به‌قول خودش «علم را محدود کرده است تا جایی برای ایمان باز کند.» این سخن خواه درست باشد خواه نادرست، هیچ کس نمی‌تواند کانت را منکر فلسفه و ویران کنندهٔ آن بداند و از قول او نتیجه بگیرد که باید از

فلسفه اعراض کرد و به‌علم جدید تحصلی پرداخت. او خود با همتی کم نظیر تمام عمر طولانی خود را وقف فلسفه کرد و چنان در آن غرق شد که زندگی خصوصی نداشت. اگر کانت شرح حال ندارد، یا اگر دارد شرح تحقیق و تفکر اوست، چگونه می‌تواند ما را به‌اعراض از فلسفه دعوت کند؟ کانت فیلسوف و محققی است که در باب فلسفهٔ گذشته و علم جدید تفکر و تحقیق کرده است و شأن فیلسوف پرسش از ماهیت موجودات است. فلسفهٔ کانت مرحله‌ای از تاریخ فلسفه است که در آن باید پرسش از ماهیت فلسفه هم مطرح شود.

۷

فلسفه حاصل اشتباه میان عقل و فاهمه است

یکی از نویسندگان فلسفی کانت را با توماس آکوئینی مقایسه کرده و در نظر او وجه قیاس این است که این هر دو فیلسوف در آراء خود جانب بحث عقلی و دیانت را در عین حال حفظ کرده‌اند. پیروان فلسفه‌های تحصلی و نو تحصلی و قائلان به‌مذهب اصالت علم، کانت را پیشرو و معلم خود می‌دانند و مدعی هستند که او علم جدید را اثبات کرده و فلسفه را بیهوده دانسته است، و اهل مذهب و دیانت هم از آن جهت که کانت در عین اثبات علم، مذاهب طبیعی و مادی را رد کرده و جایی برای ایمان باز کرده است از او ستایش می‌کنند. در مقابل، کسانی هستند که می‌گویند پژوهش‌های علوم طبیعت جایی برای ایمان و اعتقادات دینی باقی نگذاشته است و به‌حجت‌هایی متوسل می‌شوند. در این نکته تردید نیست که کانت بنیاد علم جدید را مستحکم کرده است؟ اما دکارت و لایب نیتس و هگل و نیچه هم در این امر سهیم هستند و فقط کانت در این راه سعی نکرده است. منتهی کانت در بیان محدودیت بشر و علم او، شأن فلسفه را تعیین حدود علمی که زمانی و محدود است دانسته و امکان علم شهودی را رد کرده است. کانت در مقدمهٔ چاپ دوم نقادی خرد محض [1] به کسانی که او را متهم به بی‌دینی و پایین

۱. کانت در چاپ دوم بسیاری از یافت‌های مندرج در چاپ اول را پس می‌گیرد و ترک می‌کند.

آوردن شأن دیانت و علم کلام و الهیات در مقابل علم جدید کرده‌اند، پاسخ می‌دهد که «من علم را محدود کردم تا جایی برای ایمان باز کنم.» این سخن او را خیلی‌ها قبول نکردند. هنریش هاینه[1] او را دروغگو خواند و سخنان او را حمل بر ملاحظه‌کاری[2] کرد. (و این قول با آنچه نیچه در حق کانت گفت و او را ریاکار خواند متفاوت است. مقصود نیچه این نبود که کانت دانسته تظاهر به‌دینداری و اخلاقیت کرده است بلکه می‌دید که اخلاق کانت بی‌ارزش شدن ارزش‌ها را می‌پوشاند و به‌طور کلی باطن آن چیزی نیست که به‌اثبات دین و اخلاق مددی برساند. دین در نظر کانت «دین در حدود عقل» است[3]) مع هذا آراء کانت در علم کلام هم تأثیر داشت. در این مورد درست آن است که بگوییم که هر دو دسته‌ای که برای اثبات آراء خود به کانت استناد کرده‌اند ظاهر کلمات او را گرفته‌اند و احیاناً مطالب را از مجموعهٔ آراء فیلسوف انتزاع کرده و احیاناً مورد تفسیر قرار داده تا وسیلهٔ اثبات آراء یا اهواء و اغراض قرار گیرد.

حقیقت مطلب این است که کانت نه اثبات مذهب اصالت علم کرده نه فلسفه را در مقابل علم قرار داده است و نه راه ایمان و تجدد دینی را بازگشوده است. مسأله را اصلاً به‌این صورت نباید مطرح کرد. اصلاً فلسفه در مقابل علم نیست. فلسفه علم را رد نمی‌کند و از علم هم در اثبات و رد فلسفه نمی‌توان استفاده کرد. به‌عبارت دیگر، لزومی ندارد و امر دائر نیست که ما میان علم و فلسفه یکی را اختیار کنیم. می‌گویند که کانت برخلاف متقدمان که بحث در اعراض ذاتی وجود می‌کردند به مبحث علم و شناسایی توجه کرد و فلسفهٔ جدید را به‌راه دیگر انداخت. این سخن درست است اما باید مواظب باشیم که آن را با آراء سطحی تفسیر نکنیم و قدر فلسفهٔ کانت را پایین نیاوریم. من در موارد دیگری

---

1. H. Heine.

۲. کانت در مقابل این اتهام بیانی قریب به‌این مضمون دارد که من بسیار چیزها دارم که نگفته‌ام و نمی‌توانم بگویم. اما این اندازه صداقت و جرأت دارم که در اظهار عقاید خود راستگو باشم و ملاحظه‌کاری نکنم و مطالبی را که معتقد نیستم نگویم.

۳. دین در حدود عقل نام و عنوان یکی از آخرین کتابهای کانت است که انتشارش برای کانت مختصری دردسر هم فراهم کرده است.

هم بعضی اقوال را در عین حال درست و سطحی قلمداد کرده‌ام و می‌ترسم که بعضی از خوانندگان در نیابند که چگونه چیزی ممکن است درست و در عین حال سطحی باشد. فی‌المثل، اگر درست است که کانت به‌مبحث شناسایی در فلسفه توجه کرده و مباحث وجود را مهمل گذاشته است، چرا باید بگوییم که این قول سطحی است؟ این سخن بدان جهت درست است که کانت به‌نقادی عقل و تعیین حدود شناسایی پرداخت و فلسفه را عین این نقادی دانست؛ اما از آن جهت سطحی است که قائل گمان می‌کند که این معنی یک امر اتفاقی در تاریخ فلسفه بوده و کانت به‌مدد نبوغ خود متوجه مطلبی شده است که پیشینیان او بدان توجه نداشته‌اند. اتفاقاً رجوع به کتب کانت هم به‌صاحبان این اقوال مدد می‌رساند. ولی وقتی کانت گذشتگان را ملامت می‌کند، یافت فلسفی خویش را ملاک حکم قرار می‌دهد و می‌بیند که بر مبنای یافت فلسفی او فلسفه‌های گذشته اعتباری ندارد. به‌عبارت دیگر، سطحی بودن قول بالا در این است که گوینده نمی‌پرسد و نمی‌داند که چگونه فلسفه به‌این جهت متوجه شده است. گویی بحث از اعراض ذاتی وجود و مسألهٔ علم دو مبحث جداگانه است که می‌توان یکی را مهمل گذاشت و در باب دیگری تحقیق کرد.

ممکن است بگویند که جهت اِعراض کانت از بحث در اعراض ذاتی وجود و ماهیات اشیاء معلوم است. کانت دریافته است که احکام مربوط به وجود جدلی‌الطرفین است و دلائل له و علیه آن می‌توان اقامه کرد[1]. لذا از آن اِعراض باید کرد و به‌اثبات مطالبی باید پرداخت که در حدود علم ماست و مثلاً منطقی است و در اثبات آن دچار

---

۱. در این مورد و در موارد شبیه به آن کافی نیست که بگوییم کانت در احکام جدلی‌الطرفین نظر کرده و با این نظر به‌انکار مابعدالطبیعهٔ قدیم رسیده است. مهم این است که چه چیز راهنمای او در ترتیب قضایای جدلی‌الطرفین و رسیدگی به‌این قضایا بوده است. می‌دانیم که کانت در مورد قضایای جدلی‌الطرفین مربوط به‌نسبت و جهت، هر دو قضیه را اثبات می‌کند و می‌گوید که هریک به‌اعتباری درست است. البته در نظر کانت اثبات آزادی و وجود باریتعالی از عهدهٔ فلسفه ساخته نیست. مع‌ذلک این هر دو به‌نحوی در تفکر کانت اثبات می‌شود. آیا نباید گفت که قضایای جدلی‌الطرفین کانت را به‌فلان یا بهمان نتیجه نرسانده بلکه یافت فلسفی و نظر او در باب فلسفه این مباحث را پیش آورده است؟ طرح قضایای جدلی‌الطرفین و هیچ مطلب دیگری را نمی‌توان اجزاء منفک پهلوی هم گذاشته در فلسفهٔ کانت دانست.

تناقض نمی‌شویم. تا اینجا خلاف و اختلافی نیست که کانت منطقی است اما معمولاً منطقی بودن را در مقابل آمپیریست بودن در نظر می‌گیرند که البته درست است و کانت هم آمپیریست نیست. اما اکنون که می‌گوییم کانت منطقی است به‌نسبت او با فلسفه و تاریخ فلسفه نظر داریم. کانت حتی در طبقه‌بندی احکام جدلی‌الطرفین مابعدالطبیعه از منطق آغاز می‌کند، یعنی ابتدا چهار وجههٔ نظر منطقی کمیت و کیفیت و نسبت و جهت را در نظر می‌گیرد و احکام جدلی‌الطرفین مربوط به‌هریک را بیان می‌کند:

۱. از وجهه نظر کمیت، به‌نظر کانت در مورد تناهی و عدم تناهی زمانی و مکانی عالم دلائل له و علیه می‌توان اقامه کرد.

۲. از وجهه نظر کیفیت، مسألهٔ اساسی این است که آیا جزء بسیط وجود ندارد یا عالم مرکب از اجزاء لایتجزی است.

۳. از وجهه نظر نسبت، مسأله این است که آیا آزادی معنی دارد یا هرچه هست طبیعت است (و آیا علت مختار وجود دارد یا همه چیز تابع اصل موجبیت است).

۴. از وجهه نظر جهت، پرسش این است که آیا سلسلهٔ علل، منتهی به‌واجب‌الوجود می‌شود یا اینکه همه چیز ممکن است.

توجه کنیم که احکام مربوط به‌دو وجههٔ نظر اخیر را کانت جدلی‌الطرفین حقیقی نمی‌داند، یا اگر می‌داند، در این مورد جدلی‌الطرفین به‌معنایی که در مورد دو وجههٔ نظر دیگر صادق است، نیست. زیرا کانت تصدیق می‌کند که بشر آزاد و مختار است و سلسلهٔ علل به‌واجب‌الوجود ختم می‌شود؛ منتهی با عقل نظری و بحثی نمی‌توان این قضایا را اثبات کرد. اما قضایای دو وجههٔ نظر دیگر نه از طریق عقل نظری قابل اثبات است و نه تعلقی به‌عقل عملی دارد بلکه اصولاً طرح آن نادرست است. عقل طرح «عالم» می‌کند، اما این عالم صرف ایده است و به‌ادراک ما در نمی‌آید که بتوانیم از آن بحث کنیم. کانت می‌گوید فلاسفه این نکته را درنیافته و عالم را مورد و متعلق بحث و نظر و علم قرار داده‌اند و فلسفه از این اشتباه ناشی شده است.

فحوای این عبارت ممکن است برای مخالفان دستاویزی باشد که بگویند پس فلسفه

ناشی از یک اشتباه و سوءتفاهم است و به کانت استناد کنند که می‌گوید مسائل فلسفه غلط طرح شده و باید به کنار گذاشته شود. بخصوص این ایراد وقتی اهمیت پیدا می‌کند که در احکام جدلی‌الطرفین نظر کنند و ببینند که این احکام متضمن جدی‌ترین معانی علم کلام و فلسفه است و درست است که کانت مابعدالطبیعهٔ قدیم را رد می‌کند، اما مقصودش رد و انکار بالمرهٔ مابعدالطبیعه نیست بلکه مابعدالطبیعهٔ دیگری به‌جای آن می‌گذارد که در نتیجهٔ آن، وجود عالم و جاویدانی نفس و خدا اثبات می‌شود. مع‌ذلک در این مطلب باید تأمل کرد که مابعدالطبیعهٔ کانت روشن است، زیرا در این مابعدالطبیعه نه فقط تحقیق می‌شود که علم چگونه حاصل می‌شود و شرایط حصول علم چیست بلکه بیان این است که بشر چگونه افادهٔ صورت به‌مادهٔ شناسایی می‌کند. پس کانت منکر مابعدالطبیعه نیست. او به‌نقادی قوهٔ شناسایی می‌پردازد تا در راهی که دکارت آغاز کرده است گام تازه‌ای بردارد و روش او را پیش ببرد. در واقع نقادی کانت را با پژوهش‌های روان‌شناسان نباید اشتباه کرد زیرا کانت کاری به‌احوال نفسانی ندارد بلکه هر چه گفته و تحقیق کرده در پاسخ به‌پرسش «انسان چیست؟» بوده است[1] پرسش او، یعنی چه می‌دانم؟ چه باید بکنم؟ و چه امیدی می‌توانم داشته باشم؟ به‌یک پرسش باز می‌گردد و آن این است که «انسان چیست؟».

در اینجا مخصوصاً باید به دو نکته توجه کرد: یکی اینکه کانت هر چند که در جایی تصریح نکرده است، به‌تاریخ فلسفه و آراء فلسفه جداً نظر دارد و در ماهیت فلسفه تحقیق کرده است. نکتهٔ دیگر اینکه کانت ما را متذکر می‌کند که فلسفه نزاع در مسائل نیست. او کم و بیش متوجه بوده است که فلسفه تابع عقل هم نیست بلکه عقل به‌یک اعتبار تابع فلسفه بوده است (و البته عقل و فاهمهٔ کانت هم تابع فلسفه و تاریخ فلسفه است. این عقل و فاهمه، عقل و فاهمهٔ فلسفهٔ جدید است که کانت نه فقط آن را رد

---

۱. توجه داشته باشیم که کانت اصطلاح انسان‌شناسی را به‌معنی بیان اوصاف بشر به‌کار برده و آن را غیر از فلسفه دانسته است. در اینجا مقصود بیان صفات ذاتی انسان و تأکید بر این نکته است که در فلسفهٔ کانت بشرانگاری غلبه دارد.

نمی‌کند بلکه به‌اثبات و تحکیم آن می‌پردازد[۱]). عقل بسیط که از زمان افلاطون در فلسفه مطرح بوده است، در فلسفهٔ کانت جایی ندارد. کانت عقل تفصیلی را، که البته به‌نظر او مؤسس بر اختیار بشر است، طرح می‌کند و دیالکتیک را صفت ذاتی آن می‌داند. این عقل صورتی از عقل دکارت است. آیا با این عقل می‌توان به‌یقین و علم یقینی رسید؟ علم یقینی، آری اما با آن به عین‌الیقین و یقین فلسفی نمی‌توان دست یافت. کانت در تاریخ فلسفه اولین فیلسوفی است که جداً توجه کرده است که این عقل وقتی از حدود خود پا فراتر می‌گذارد، عقل فضولی است و با این توجه است که پرسش از ذات ما بعدالطبیعه می‌کند. قبل از او اگر چیزی در باب مابعدالطبیعه گفته بودند، برای اثبات یا انکار آن بود؛ اما کانت پرسش را به‌نحوی دیگری و با مقصود دیگر عنوان می‌کند. به‌نظر او مابعدالطبیعهٔ قدیم که در باب عوارض ذاتی موجود چنان که هست بحث می‌کند، دیگر مورد ندارد چون موجود فی نفسه مجهولی است که عقل نظری هیچ حکمی در باب آن نمی‌تواند بکند؛ ولی با این بیان نفی مابعدالطبیعه به‌طور کلی نمی‌کند وگرنه کتاب درآمد به‌تمام مابعدالطبیعه‌های آینده را نمی‌نوشت.

مطلبی که خیلی شایع است و در تمام کتب تاریخ فلسفه تکرار می‌شود این است که کانت مبحث وجود را از مابعدالطبیعه حذف کرد و به‌جای آن به‌بحث شناسایی اهمیت داد و گفت که مابعدالطبیعه باید حدود و امکانات قوهٔ شناسایی را مورد رسیدگی قرار دهد. این مطلب نادرست نیست اما معمولاً با لحنی بیان می‌شود که گویی این پیشامد به‌سلیقهٔ شخص کانت بستگی داشته است، تا آنجا که گاهی اصلاً این پرسش برای خواننده مطرح نمی‌شود که کانت برچه اساس و مبنایی مابعدالطبیعه را منحصر به‌مبحث شناسایی دانسته است. البته آسان‌تر این است که به‌جای تحقیق در مبانی فلسفهٔ کانت بگوییم که او چه چیزی را اثبات کرده و به‌انکار چه چیزی پرداخته است. از این سخن

---

۱. اگر کانت در اصول مابعدالطبیعه، و منجمله اصل علیت، چون و چرا کرده است، قصد رخنه در این اصل را نداشته است. متکلمان قدیم که در اصل علیت رخنه کردند، درست در مقابل خود بنیادی بشر، به‌نحوی که تا آن زمان در فلسفه ظاهر شده بود، ایستادند و حال آنکه چون و چرای کانت اساس خودبنیادی بشر را مستحکم کرده است. اگر کانت در ظاهر به‌متکلمان نزدیک است، مقصد او با مقصد متکلمان فرق دارد. کانت ره‌آموز هگل و نیچه است.

که کانت فلسفه را منحصر به‌مبحث شناسایی می‌داند گاهی نتیجه می‌گیرند که تمام مباحث فلسفهٔ قدیم بیهوده بوده است و گاهی می‌گویند که کانت صرفاً سعی در تحکیم بنای علم جدید کرده است. به‌عبارت دیگر، می‌گویند که قبل از کانت فلاسفه در باب عوارض ذاتی وجود بحث کرده‌اند و او با قرار دادن مبحث شناسایی در مرکز فلسفه، به‌پیشرفت تفکر فلسفی مدد رسانده است.

این قبیل تصورات سطحی است و به‌شعار و احکام ایدئولوژیک بیشتر شباهت دارد تا به‌فلسفه. برای این که تمام این تصورات در هم بریزد یک پرسش کافی است و آن این است که آیا اخلاف کانت، یعنی بزرگان فلاسفه مثل شلینگ و فیخته و هگل و نیچه، به‌کانت نزدیک‌ترند یا به‌افلاطون و ارسطو؟ مقصود از این پرسش چیست؟ مقصود این است که اگر این فلاسفه به‌نحوی از تفکیک میان مبحث وجود و مبحث شناسایی می‌گذرند، قاعدتاً باید به‌دوران قبل از کانت تعلق داشته باشند. حتی وقتی ظاهر فلسفهٔ هگل را با فلسفهٔ ملاصدرای شیرازی قیاس کنیم مشابهت‌های بسیار می‌بینیم. اما هگل و صدرا از هم دورند. هگل به‌کانت نزدیک است و در سایهٔ او تفکر کرده است و حال آن که صدرا در عالم دیگری است. به‌یک معنی می‌توان گفت که اگر کانت نبود هگل نبود، به‌شرط این که سیر فلسفه را بنابر اصل موجبیت تاریخی تفسیر نکنیم و نگوییم که هگل فلان یا بهمان مطلب را از کانت اقتباس کرده و در فلسفهٔ خود جای داده است؛ بلکه کانت و هگل مراحل بسط فلسفهٔ جدید غرب را بیان کرده‌اند. آنها مظاهر بسط تفکر فلسفی در دورهٔ جدید هستند و به‌این معنی است که کانت را باید استاد هگل دانست. درست است که کانت محدودیت علم را ثابت کرد و علما را عملهٔ عقل دانست و فلاسفه را قانونگذاران آن نامید، اما در همین نکته نطفهٔ حکم هگل نهفته است که فلسفه از این پس حُبّ دانایی نیست بلکه عین آن است.

از اینها گذشته، فلسفهٔ نقادی هم فرع بر نحوی تلقی از وجود است؛ یعنی کانت هم با طرح اجمالی پرسش از وجود موجود، فلسفهٔ خود را آغاز کرده و از آنجا که وجود در

نظر او ابژکتیویتهٔ ابژه[1] (موردیت مورد و متعلق شناسایی) و وضع شیء مورد شناسایی است، فلسفه نیز باید نقادی باشد. اگر وجود ابژکتیویتهٔ ابژه است، باید دید که ابژه وابژه بودن چیست. ابژه یا متعلق شناسایی شیء مادی یا نفسانی مستقل از قوهٔ ادراک نیست بلکه قوهٔ احساس با صورت دادن به‌ماده‌ای که از خارج گرفته شده است، ابژه یا متعلق شناسایی را جعل می‌کند[2]. مع‌هذا باید توجه داشت که کانت به‌ابژه از آن جهت که ابژه است کاری ندارد بلکه بحث در ابژکتیویتهٔ آن می‌کند. این که تلقی وجود به‌عنوان ابژکتیویته چه اثری در تاریخ جدید غربی و مخصوصاً در سیر علم جدید داشته است، مطلب دیگری است. آنچه فعلاً مطمح نظر است این است که کانت بر اثر مشاهدهٔ پیشرفت‌های علمی به‌فکر انکار مابعدالطبیعه نیفتاده و مقصودش از طرح فلسفهٔ نقادی اثبات اهمیت علم نبوده است. اتفاقاً کانت با طرح پرسش «مابعدالطبیعه چیست؟» علم را محدود کرده است. به‌ادعای او کاری نداریم که آیا با محدود کردن علم راه ایمان را باز کرده است یا نه. من اگر بخواهم به‌این پرسش جواب بدهم، در یک کلمه می‌گویم نه، کانت نمی‌توانسته است راه ایمان را باز کند؛ ولی به‌هر حال او به‌محدودیت علم و محدودیت بشر توجه داشته است. با این همه، اگر مدعا این است که کانت به‌علم جدید مدد رسانده است، گمان نمی‌کنم که در این معنی خلاف و اختلافی باشد و نه تنها کانت بلکه تمام فلاسفهٔ جدید از بیکن و دکارت تا نیچه، در این راه بوده‌اند.

از این حکم چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ مدد رساندن به‌علم و تابع علم بودن دو چیز است. تمام فلسفه‌ها به‌علم مدد رسانده است و علم جدید ریشه در تفکر سقراط و افلاطون و ارسطو و حتی پیشینیان ایشان دارد. قول هیدگر را از یاد نبریم که: گویی بمب هیدروژنی در شعر پارمنیدس منفجر شده است. ولی هیچ یک از این متفکران به‌تبع احکام علمی جدید تفکر نکرده‌اند. اصلاً در احکام علمی جدید تفکر نیست و علم

---

1. Objectivité de l'obiet.

۲. یا درست بگوییم، متعلق شناسایی ماده‌اش در خارج و صورتش از ماست و پدیدار، ترکیب این صورت و ماده است.

به‌معنی جدید اساس تفکر هم نمی‌تواند باشد. پس درمورد کانت که می‌گوییم تفکراو به‌علم جدید مدد رسانده است، بدان معنی نیست که فلسفهٔ نقادی را فرع بر پیشرفت علوم بدانیم بلکه درست آن است که بگوییم کانت برمبنای فلسفهٔ خود تحقیق درماهیت علم جدید کرده و البته که با این تحقیق، تفکر فلسفی او هم تفصیل یافته است.

اما این که کانت مبحث وجود راکنار گذاشت و به‌شناسایی اهمیت داد و فلسفه را عین بحث در حدود شناسایی دانست، یک مطلب اتفاقی نیست که کانت بر اثر مطالعات شخصی به‌آن رسیده باشد، بلکه این هم اقتضای بسط تاریخ مابعدالطبیعه بوده است. اگر متقدمان به‌این نحو در مبحث شناسایی وارد نشده و فلسفه را عین بحث در حدود شناسایی نمی‌دانستند نه بدان جهت بود که ایشان جاهل بوده‌اند و می‌بایست دانایی مثل کانت بیاید و این معنی راکشف کند، بلکه به‌فلسفهٔ کانت باید از نظر تاریخی نگاه کرد: وقتی افلاطون وجود را مُثُل می‌دانست و به‌اعیان ثابته و مُثُل عقلیه قائل بود و بعضی حکمای اسلامی وجود حقیقی را عین وجود الهی می‌دانستند، فلسفه نمی‌توانست به‌صرف بحث در حدود شناسایی تحویل شود.

کانت هم مانند تمام فلاسفهٔ بزرگ از پرسش وجود آغاز می‌کند و با جوابی که به‌این پرسش می‌دهد، تمام مطالب فلسفهٔ او مشخص می‌شود. یعنی فلسفهٔ او تابع پرسش او از وجود و پاسخ به‌این پرسش است. او می‌پرسد وجود چیست و پاسخ می‌دهد که وجود ابژکتیویته است و در این صورت ناگزیر همه چیز به ابژه و متعلق شناسایی تبدیل می‌شود. با این پاسخ هم حدود شناسایی در فلسفه مسألهٔ اصلی می‌شود و هم محدودیت و نقص بشر و علم او پیش می‌آید. زیرا اگر موجود ابژکتیویته است و فلسفه باید تحقیق کند که ابژکتیویته چیست، باید در شرایط امکان ابژه که عین شرایط امکان فاعل شناسایی است تحقیق شود. در این صورت فقط دو نوع شناسایی ممکن است؛ یکی شناسایی ابژکتیو اشیاء که به‌احکام علمی به‌معنی جدید می‌رسد و دیگر علم به‌شرایط امکان و تحقق چنین علمی است که به آن اطلاق فلسفهٔ نقادی می‌شود.

باید دید که چگونه چنین دکترینی در فلسفهٔ جدید پیدا شده است. وقتی پرسش از

ابژه و ابژه بودن باشد، ناچار این پرسش پیش می‌آیدکه چه چیز را مـی‌توان شـناخت. پرسش چه می‌توانم بدانم توصیف و گردآوری مجموعهٔ دانسته‌های علوم نیست. ایـن پرسش یک پرسش روان‌شناسی هم نیست که در پاسخ آن مکانیسم ادراک را فی‌المثل چنانکه پیاژه پژوهش کرده است، بیان کنند؛ بلکه این پرسش مربوط به‌امکان حضور ابژه برای شناسایی و در شناسایی است. به‌عبارت دیگر، کانت مـی‌پرسد چگـونه و بـا چـه شرایطی موجودات بر ما حاضرند و به‌این پرسش براساس اصل اساسی تفکر خود پاسخ می‌دهد که بر طبق آن شرایط امکان اشیاء تمثل شده عین شرایط امکان مـوجود تـمثل کننده است؛ یعنی متعلق تجربه چیزی جدا از تجربه و غیر از آن نیست.

اما لوگوس، یعنی چیزی که عهده‌دار وحدت بخشیدن میان صورت و مادهٔ شناسایی تجربی است، چیست؟ ضامن این وحدت «من» است. مع‌ذلک «منِ متفکر» کانت را عین کوژیتوی دکارت (من فکر می‌کنم) نباید دانست، زیرا این من با زمان که ضامن خلاقیت قوهٔ خیال است، یکی می‌شود. اگر این معانی نبود و کانت تحقیق در ابژکتیویته نکرده بود و وجود را عین اعتباریت متعلق شناسایی نمی‌دانست، همه چیز نمی‌توانست به‌عنوان ابژه تلقی شود و آنچه امروز (به‌نظر کسانی که به‌نحو سطحی در فلسفه نگاه می‌کنند و فلسفهٔ کانت را توجیهی برای علم می‌دانند) به‌نام تحقیقات و پژوهش‌های ابژکتیو، اصل قرار گیرد، نه فقط این اندازه اهمیت نداشت بلکه در امکان آن هم جای چون و چرا بـود. کانت نگفته است که موجودات ظاهر و باطنی دارند که ما فقط ظاهر را ادراک می‌کنیم و با بیان چگونگی مناسبات این ظواهر به‌علم می‌رسیم. بنابرایـن فـلسفهٔ او را بـا مـذهب اصالت علم و فلسفهٔ تحصلی نمی‌توان قیاس کرد. اصلاً مذهب کانت در مقابل مذهب اصالت علم است، زیرا او هم امکان مابعدالطبیعه را اثبات کرده و هم امکان تحقیق در ماهیت انسان از طریق پژوهش را نفی کرده‌است. کانت می‌گوید در افق وجود فی نفسه یا مجهول مطلق (X) و عدم است که می‌توان به‌شناسایی رسید. در واقع آنچه ما می‌شناسیم ظاهر موجود فی نفسه نیست. این بحث ظاهر و باطن سابقهٔ طولانی دارد، اما ظاهری که کانت می‌گوید چیز دیگری است.

او می‌گوید ما پدیدار را می‌شناسیم و پدیدار که در مقابل ماست نه بیرون از ماست و نه چنان که متقدمان می‌گفتند وجود ذهنی است. (زیرا کانت اصلاً به‌وجود ذهنی قائل نیست و اینکه زمان و مکان صورت‌های ماتقدم قوهٔ احساس و مقولات صورت‌های ماتقدم فاهمه است، بدان معنی نیست که اینها در ذهن تقرر دارند) بلکه عین تمثل ما در افق مجهول و عدم موجود فی نفسه است و چنان که گفتیم، صورت و ماده‌ای دارد. ولی صورت و ماده را جدا از هم نباید تصور کرد بلکه هر دو با ادراک ما به‌وجود می‌آید. اگر ما در افق مجهول نبودیم اصلاً شناسایی نداشتیم، نه آنکه خزانه‌ای در ذهن باشد که در وقت ادراک از میان صورت‌های موجود، آن را که مناسب است اختیار کند.

خلاصه آنکه فلسفهٔ شبه متعالی کانت نوعی «امور عامهٔ» جدید است که صورت بحث در حدود شناسایی پیدا کرده است. یعنی فلسفهٔ نقادی کانت مرحله‌ای از تاریخ فلسفه است و البته وقتی ماهیت اشیاء به‌عنوان ابژکتیویته تلقی شود، فلسفه هم باید به‌نظریهٔ شناسایی مبدل گردد نه آنکه این نظریه موجه شناسایی و مخصوصاً شناسائی علمی باشد. البته این نظریه راه را برای غفلت بیشتر از وجود باز کرده است اما فلسفه با کانت به‌خودبنیادی و سوبژکتیویتهٔ مطلق نمی‌رسد. اتباع و شاگردان کانت و مخصوصاً اخلاف فیلسوف او، وجود فی نفسه کانت را به‌طرق مختلف حذف کردند و با حذف این مجهول، محدودیت وجود بشر هم که در فلسفهٔ کانت جزء اساسی و مهم بود فراموش شد.

هگل قوهٔ خلاقیت خیال را که کانت به آن قائل بود با حذف مجهول کانت جنبهٔ مطلق داد و سوبژکتیویتهٔ محدود کانت را به سوبژکتیویته (خودبنیادی) تام مبدل کرد. شیء فی نفسهٔ کانت حد محدودیت انسان بود. شلینگ و فیخته و بالأخره هگل این نشان محدودیت را حذف کردند. اما از تلقی سوبژکتیو کانت که وجود موجود را اعتباری می‌دانست، خارج نشدند. کانت می‌گفت شیء فی نفسه نمی‌تواند سوبژکتیو باشد؛ شیء فی نفسه عدم سوبژکتیویته بود. اخلاف او این عدم را به‌شدت نفی کردند تا سوبژکتیویته (خودبنیادی بشر) کامل شود. روی دیگر این مطلب این است که فلاسفهٔ

گذشته نمی‌دانستند که عقل جز طرح معانی عالم و نفس و خدا سمتی ندارد و اگر به‌بحث در این معانی بپردازد به‌احکام جدلی‌الطرفین می‌رسد. بحث و نفی و اثبات در شأن فاهمه است و به‌وجود فی‌نفسه تعلق نمی‌گیرد. حد فاهمه هم در فلسفهٔ کانت معین شده است. بنابراین، به‌نظر این فیلسوف، فلاسفهٔ گذشته حکم مربوط به‌قوهٔ فاهمه را به‌عقل نسبت داده و چون عقل، طرح وجود فی‌نفسه می‌کند، آنها به‌بحث در آن هم پرداخته و احکام فاهمه را احکام مربوط به نفس‌الامر دانسته‌اند. به‌نظر کانت احکام و اصولی مانند اصل علیت ربطی به‌نفس‌الامر و وجود فی‌نفسه ندارد و این اشتباه فلاسفه است که حکم فاهمه را حکم عقل گرفته و عقل را قوهٔ شناسایی موجود، چنان که هست، دانسته‌اند و فلسفه قبل از فلسفهٔ نقادی حاصل این اشتباه است.

۸

فلسفه حاصل عقل است[۱]

بشر به‌مدد عقل می‌تواند حقایق و اعیان اشیاء را بشناسد واختلاف میان فلاسفه از آن است که دقت منطقی در بیان احکام نمی‌کنند و حکم قوه‌ای را بر قوهٔ دیگر اطلاق می‌کنند و خطا در احکام عقلی وقتی وارد می‌شود که قوهٔ خیال مداخله کند. این نظر بسیار کلی است و به‌اعتباری شامل تمام فلسفه‌ها تا زمان کانت می‌شود؛ حتی کانت هم از این حیث که تأکید بر دقت منطقی دارد فلسفه را بحث عقلی می‌داند، منتهی در تحقیقات او سعی شده است که صورت‌ها و جلوه‌ها و شؤون مختلف عقل معین شود و حدود هر شأنی و جلوه‌ای معلوم گردد. بحث حاضر صرفاً در باب این حکم نیست که فلسفه حاصل عقل است بلکه این حکم توضیحی هم دارد و آن اینکه اختلاف میان فلاسفه از بی‌دقتی و اطلاق حکم یک قوه بر قوهٔ دیگر است. یعنی اگر قوهٔ خیال و وهم مداخله نمی‌کرد، فلاسفه اشتباه نمی‌کردند و با هم اختلاف نداشتند. این قید بیشتر به‌فلسفهٔ دورهٔ

---

۱. ممکن است گفته شود که فلسفه سخن خلاف عادت است و مردم با عقل عادی خود مسائل فلسفه را نمی‌فهمند. البته عقل عادی و عقل معاش به‌فلسفه ربطی ندارد؛ حتی برای ورود در فلسفه باید از حد عقل حسابگر گذشت. عقل عادی منکر فلسفه است و هیچ یک از کسانی که انکار فلسفه کرده‌اند و می‌کنند از این حد نگذشته‌اند. البته در اینجا بین دو نوع انکار باید تفاوت قائل شد: یکی انکار امثال دیویدهیوم و حتی انکار شکاکان است که نوعی فلسفه است؛ دیگر انکار کسانی است که هیچ تماسی با فلسفه ندارند و دشمن چیزی هستند که از آن خبر ندارند.

اسلامی و مسیحی و دورهٔ یونانی مربوط است و کمتر به فلسفهٔ جدید تعلق دارد. این بیان موجب سوءتفاهم می‌شود و ممکن است بگویند که اگر فلسفه به‌طور کلی بحث در اعیان اشیاء می‌کند، چگونه می‌توان گفت که فلاسفهٔ جدید با اینکه به‌این مطلب عنایت ندارند نام فیلسوف به‌آنان اطلاق می‌شود؟ مگر دکارت و لایب نیتس و هگل از اعیان اشیاء بحث نکرده‌اند و مقصودشان علم به‌اعیان نبوده است؟ چرا، تمام فلاسفه حتی کانت بحث در وجود موجود کرده‌اند، منتهی تلقی ایشان از این معنی یکسان نبوده است.

البته وقتی گفته می‌شود که فلسفه علم به‌احوال اعیان موجودات است، وجود نفس‌الامری مورد قبول قرار گرفته است؛ اما می‌دانیم که بیشتر فلاسفهٔ جدید به‌نفس‌الامر کاری ندارند. ولی مگر نفس‌الامر چیست که کانت و هگل به‌آن اعتنا ندارند؟ شاید بعضی تصور کنند که نفس‌الامر همان شیء فی نفسهٔ کانت است که نشناختنی است و فلسفه با آن کاری ندارد. نه، نفس‌الامر غیر از وجود فی نفسهٔ کانت است. اصلاً نفس‌الامر گاهی در مقابل خارج آمده است چنان که در نظر بعضی، نفس‌الامر به‌معنی علم خدای تعالی است به‌اعتبار عدم مغایرتش با ذات اقدس[1]. در تعریفات جرجانی[2] آمده است که نفس‌الامر علم ذاتی حاوی صور تمام اشیاء از کلیات و جزئیات و کوچک و بزرگ به‌نحو تام و تفصیلی است، اعم از این که علمی باشد یا عینی.

اگر فلاسفهٔ جدید به‌نفس‌الامر به‌معنی مذکور در فوق کاری ندارند، همگی امکان شناسایی اشیاء خارج را منکر نشده‌اند و آنها که این امکان را تصدیق کرده‌اند معمولاً عقل را قوه‌ای دانسته‌اند که اعیان خارجی را می‌شناسد. البته وقتی گفته می‌شود که فلسفه بحث از احوال اعیان موجودات است، چنین فهمیده می‌شود که آدمی با قوهٔ تعقل، اشیائی را که در خارج وجود دارد و مستقل از قوهٔ شناسایی است می‌شناسد و به‌عبارت دیگر، عقل قوهٔ مطلقی است که شأن آن شناسایی است و اشیاء معلوم ماست یا می‌تواند که معلوم باشد. مگر از تعریفی که ذکر شد، چنین معنایی مستفاد نمی‌شود؟ این تعریف

---

۱. اصل الاصول، اثر مهربان فخری مدرس، ۱۹۵۹، صفحهٔ ۴۶۵.

۲. تعریفات جرجانی، طبع مصر، ۱۳۵۷ هجری قمری، صفحهٔ ۲۱۹.

بسیار کلی است و بسته به‌این که اعیان اشیاء را چه بدانیم، معنی آن مختلف می‌شود. پس در واقع فلسفه تابع این تعریف نیست بلکه این تعریف را باید در تاریخ فلسفه و بنابر فلسفه‌ها دریافت. ولی دریک چیز اختلاف نیست و آن این است که اگر فلسفه را علم به‌اعیان اشیاء بدانیم، قائل شده‌ایم که قوه‌ای هست که به‌ماهیات اشیاء راه می‌برد. ولی با این بیان هم مطلب تمام نیست بلکه لازمهٔ آن این است که هم قائل به‌وجود خارجی اشیاء باشیم و علم به‌موجود چنان که هست را ممکن بدانیم، هم مناسبت و سنخیتی میان عالم و معلوم قائل باشیم. البته معنی این سخن آن نیست که هر چه را می‌شناسیم و به‌مدد عقل می‌شناسیم عین عقل است. اما اگر میان عالم و معلوم هیچ گونه سنخیت نباشد، چگونه عقل آن اشیاء را می‌شناسد؟ جواب می‌دهند که شناسایی عبارت از حصول صورتی از اشیاء در نفس است. اما این مطلب بسیار کلی است. وانگهی، علم‌ها و ادراک‌هایی هست که حصول صورت اشیاء در ذهن نیست. به‌این جهت، ابن‌سینا و بسیاری دیگر علم را به دو قسم انفعالی و فعلی تقسیم کرده‌اند و تعریفی که بیان کردیم مربوط به‌علم انفعالی می‌شود.

متکلمان قدیم و تجربی‌مذهب‌های دورهٔ جدید به‌علمی غیر از علم انفعالی قائل نیستند ولی آیا حقیقةً علم انفعالی صرف وجود دارد؟ یعنی آیا چنان که متکلمان قائل بوده‌اند، صورت شیء مانند نقش آینه در ذهن یا قوهٔ ادراک منعکس می‌شود؟ اصلاً این بیان مستلزم تناقض است زیرا وقتی سخن از ذهن یا قوهٔ ادراک می‌گوییم، قاعدتاً باید فعل و فعالیتی داشته باشد و اگر ذهن و نفس عین آینه بود ذهن و نفس نبود. این صورت چگونه از اشیاء انتزاع می‌شود؟ البته اشیاء چنان که در خارج هستند به‌ذهن نمی‌آیند بلکه صورتی از آنها می‌آید. این صورت چیست و چگونه این صورت حاصل می‌شود و مهم‌تر از همه، این صورت چه نسبتی با شیء خارجی دارد؟ وقتی می‌گوییم فلسفه علم به‌اعیان اشیاء است، این اعیان اشیاء که به‌ادراک ما در می‌آید صورت اشیاء است. اما صورت را با تصویر و تمثل [1] اشتباه نباید کرد. تمام تصاویر خیالی که ما داریم از این نوع

1. Representation.

است. آیا غیر از این صورت خیالی صورت دیگری هم هست که ادراک شود؟ اگر به‌این صورت قائل نباشیم نمی‌توانیم بگوییم فلسفه علم به‌اعیان اشیاء است و متکلمان که طرح اعیان و ماهیت اشیاء نکرده‌اند منکر فلسفه شده‌اند.

البته مقصود این نیست که علم انفعالی وجود ندارد و هر علمی، علم فعلی است. ارسطو گفته است، و بعد از او حکما تا دورهٔ جدید تکرار کرده‌اند، که «من فَقَدَ حساً فقد فَقَدَ علماً» (آنکه حس ندارد، علم ندارد). پس مقصود این نیست که تأثیر خارجی در علم بی‌اثر است بلکه ادراک مراتبی دارد و از ادراک حسی آغاز می‌شود و به‌ادراک خیالی و وهمی می‌رسد و ممکن است به‌ادراک عقلی ختم شود و با این ادراک عقلی است که می‌توان ماهیت اشیاء را شناخت. در این مرتبه صورتی از شیء که در نفس حاصل می‌شود، از حیث ماهیت با شیء خارجی هیچ تفاوتی ندارد و اگر فی‌المثل بر طبق مذهب اصالت وجود ملاصدرا حکم کنیم نفس با شناسایی مضاهی عالم عینی و عین اشیاء می‌شود و چیزی جز علم نیست، نه آن که ذهن و نفس لوح صاف و پاکی باشد که علم در آن نقش بندد. علم و مرتبه‌ای از نفس که نفس عالم است با هم حادث می‌شود و مرتبهٔ نفس آدمی بسته به مرتبهٔ علمی اوست.

پیداست که تمام مردم به‌مرتبهٔ ادراک عقلی نمی‌رسند و به‌این جهت گاهی ادارک ماهیت را غیر ممکن قلمداد می‌کنند؛ ولی این که همگان به‌مرتبهٔ ادراک عقل نمی‌رسند، دلیل بر آن نیست که این ادراک غیر ممکن است. به‌قول جلال‌الدین مولوی:

عجز از ادراک ماهیت عمو　　حالت عامه بود مطلق مگو
زآنکه ماهیات و سرّ سرّشان　　پیش چشم کاملان باشد عیان

البته در فلسفه به سرّ سرّ ماهیات نمی‌توان رسید. اصولاً این که در فلسفه سِرّ چه جایی دارد، موقع و مقام بحث آن اینجا و اکنون نیست. ولی ادراک ماهیات و سیر در معقولات هم مستلزم این است که فطرت عادی را ترک کنیم و به‌فطرت ثانی برویم.

ملاصدرای شیرازی در کتاب مبدأ و معاد از ارسطو نقل می‌کند که طلب فلسفه موقوف به سیر از فطرت اول به فطرت ثانی است و تا این سیر صورت نگیرد فلسفه هم ممکن

نمی‌شود. فطرت اول حالت عادی ما در برخورد و تماس با امور و مسائل زندگی روزمره و تعلیم و تعلم علوم رسمی است. علوم جدید، اعم از علوم طبیعت و علوم اجتماعی و انسانی هم به‌فطرت اول مربوط است. در این فطرت آدمی مشغول مسائل هر روزی و آداب و معاملات مرسوم است و براساس مقبولات و مسلّمات قوم در مورد درستی و نادرستی احکام و خوبی و بدی و سود و زیان امور حکم می‌کند. حتی ممکن است کسی به‌مقام دانشمندی برسد یا فاضل وادیب شود و از فطرت اول نگذرد زیرا یاد گرفتن معلومات گذشته و موجود و اشتغال به‌پژوهش علمی مستلزم خروج از فطرت عادی نیست. علم جدید یکسره به‌فطرت اول تعلق دارد زیرا علم به‌روابط و مناسبات پدیدارهاست و در آن تحقیق نمی‌شود که این پدیدار چیست و چگونه نسبت میان آنها برقرار می‌شود. در علم جدید هرگز پرسش نمی‌شود که موجودات چرا هستند و وجودشان از کجاست.

اما گاهی احوالی پیش می‌آید که در آن احوال با پرسش‌هایی مواجه می‌شویم که ظاهراً هیچ سودی ندارد و به‌اختیار و یا بنابر مصلحت‌بینی هم طرح نشده است زیرا حیات ما منحصر به‌اشتغالات روزمره و حساب سود و زیان نیست. ما در عمر خود آناتی داریم که در آن آنات خود را مواجه با عدم می‌یابیم و پرسش از وجود می‌کنیم. در این وقت تمام اشتغالات و سود و زیان و حساب و کتاب فرومی‌ریزد. این حال، حال هیبت و حیرت است که معمولاً ازآن می‌گریزیم و به مشغولیت‌های زندگی پناه می‌بریم. این پرسش و حال هیبت و حیرت برخلاف آنچه گاهی تصور می‌شود بیماری یا تفنن و بلهوسی نیست بلکه اقتضای ذات بشر است. بشر بالذات متفکر است و این حال تفکر، فطرت ثانی اوست و اگر این فطرت ثانی نبود، فطرت اول و تشخیص سود و زیان و اشتغال به‌امور روزمره هم معنی و مورد نداشت.

به‌هرحال ادراک ماهیت اشیاء بدون سیر از فطرت اول به‌فطرت ثانی ممکن نیست. اما نباید تصور شود که هرکس از فطرت اول به‌فطرت ثانی می‌رود، باید به‌صورتی که فلاسفه از افلاطون تا دورهٔ جدید بحث کرده‌اند وارد شود. کانت هم که مابعدالطبیعهٔ

قدیم را منکر شده است، در فطرت ثانی بوده و در این فطرت فلسفهٔ نقادی را تأسیس کرده است. یعنی وقتی که او مابعدالطبیعهٔ قدیم را رد می‌کند به‌حکم سلیقه به‌رد و اثبات نمی‌پردازد و چنان نیست که فی‌المثل اگر درست در فلسفهٔ توماس آکوئینی دقت کرده بود فلسفهٔ نقادی را تأسیس نمی‌کرد. کانت متوجه شده است که فلاسفه چیزهایی را بدیهی و مسلّم گرفته‌اند که در نظر او و در تاریخی که او در آن تفکر می‌کرد بدیهی و مسلّم نبود. چه چیز را فلاسفه بدیهی و مسلّم گرفته‌اند و چه شده که این بدیهیات و مسلّمات را دیگران در نیافته‌اند؟

قبل از این که به‌پرسش پاسخ بدهیم، می‌گوییم که قبل از کانت، متکلمان بحث از ماهیت و تقسیم موجود به‌وجود و ماهیت را بی‌وجه می‌دانستند و بعضی از آنان معانی ممکن و واجب وعلت و معلول و نظایر آن را بی‌مورد می‌دانستند. اهل فلسفه این نحوهٔ تلقی را ناشی از جهل می‌دانند و این قبیل مطالب را به‌چیزی نمی‌گیرند. اما جای پرسش است که اگر فلسفه از بدیهی آغاز می‌شود و به‌بدیهی باز می‌گردد، چگونه ممکن است که طایفه‌ای از مردم، با اینکه اهل نظر بوده‌اند، متوجه آن بدیهیات نشده باشند؟ زیرا اگر چیزی بدیهی است، دریافت آن موقوف به‌آموزش نیست و به‌صرف این که به‌کسی یا کسانی نسبت جهل بدهیم، نمی‌توانیم توجیه کنیم که چرا آنها معانی فلاسفه را در نمی‌یابند، زیرا در تصدیق بدیهی میان عالم و جاهل اختلافی نیست؛ مگر این که بگوییم که فی‌المثل طایفهٔ اشعریان همگی اهل عناد و لجاج بوده‌اند و از روی غرض منکر بدیهیات می‌شده‌اند که این شرط انصاف نیست. پس ببینیم این بدیهیات چیست و اختلاف درکجا حاصل شده است.

یکی از این بدیهیات این است که موجود هست. بسیار خوب، این حکم که موجود هست بدیهی است و کسی هم منکر آن نمی‌شود. درخت و دیوار هم با هم فرق دارد و هیچ کس آن دو را با هم اشتباه نمی‌کند. اما به‌صرف این که بگوییم درخت، درخت است و دیوار نیست، نه یک اصل عقلی را بیان کرده‌ایم و نه بر مبنای چنین احکامی می‌توان فلسفه و علم تأسیس کرد. ولی وقتی گفتیم که هر چیزی عین خودش است،

مطلب صورت دیگری پیدا می‌کند. انسان خودش است یعنی مثلاً انسان حیوان ناطق است. پس بحث در عینیت و معنای عینیت است، یعنی فی‌المثل در عینیت انسان و حیوان ناطق است.اینجاست که به‌مطلب اول بازمی‌گردیم که فلسفه با اصول و مبادی خاص آغاز شده است؛ نه آنکه ابتدا اصولی بوده و هیچ مطلب فلسفی دیگر نبوده و به‌تدریج فلسفه‌ها از این اصول بدیهی نتیجه شده است، بلکه فلسفه با این اصول و این اصول با فلسفه پدید آمده است.

مطلب را به‌صورت دیگری بیان می‌کنیم. معمولاً تصور می‌کنند که پرسش‌های فلسفی، پرسش‌های طبیعی و فطری است و بشر همواره می‌خواسته است که علل امور و اشیاء را دریابد و پرسش از چیستی اشیاء می‌کرده است، و وقتی گفته می‌شود که پرسش چیستی، پرسش یونانی است، و فلسفه از آنِ یونانیان بوده و از ایشان به‌همه جای عالم و همه کس سرایت کرده است، تعجب می‌کنند و می‌گویند پرسش کردن و پرسیدن اینکه فلان چیز چیست، ربطی به‌قوم معین ندارد. کودک و انسان بدوی هم در مقابل آنچه نمی‌شناسد و نمی‌داند چیست پرسش می‌کند. دراینجا خلط بزرگی در کار است و این خلط به‌ذات فلسفه ارتباط دارد و آن مطلب غفلت از وجود و اشتباه وجود با مفهوم عام بدیهی وجود یا با موجود مطلق است.

درست است که پرسش و هیبت در ذات بشر است، اما کودک و بشر در ذات خود، پرسش از چیستی و ماهیت نمی‌کند. این که ماهیت اشیاء چیست نه پرسش کودکانه است و نه هیچ آدمی در زندگانی عادی کاری با ماهیت اشیاء دارد. اگر کسی بخواهد در باب چیزی که تاکنون ندیده و اکنون می‌بیند اطلاعی به‌دست آورد و از چند و چون آن باخبر شود، پرسش از ماهیت آن چیز نکرده است. این پرسش از ماهیت، پرسش یونانی است و با سقراط و افلاطون آغاز شده است، یعنی آنها گفتند که اشیاء ماهیاتی دارند و ما قوه‌ای داریم که به‌مدد آن می‌توانیم به‌ماهیات اشیاء پی ببریم. اما امروز که «چیست» و «هست» در اغلب زبان‌ها معنی یونانی پیدا کرده، مشکل است که بگوییم پرسش از چیستی و هستی موجودات، یک پرسش یونانی است. وانگهی، اگر پرسش از چیستی، یک پرسش

عادی بود و تاریخی نبود، امروز طایفه‌ای به‌نام مذهب اصالت علم یا فلسفه تحصلی نمی‌گفتند که این پرسش و پرسش‌های نظیر آن بی‌وجه است. تحصلی مذهب‌ها با نفی ورد این قبیل پرسش‌ها قصد رد فلسفه را دارند و متوجه شده‌اند که اینها پرسش‌های فلسفه است نه آنکه لازمهٔ زندگی بشر یا مثلاً متعلق به‌فطرت او باشد.

براستی کودک وقتی پرسش می‌کند و می‌گوید فلان چیز چیست، چه می‌خواهد و چه جوابی به او داده می‌شود؟ آیا او می‌پرسد ذات شیء چیست و با این پرسش عقل مناسب و متناسب با این پرسش را هم واجد است؟ یاسپرس که کودک را فیلسوف می‌داند و پرسش‌های کودکانه را از نوع پرسش‌های فلسفی می‌انگارد، این نکته را درنیافته است که پرسش چیستی در فلسفه پرسش خاصی است که مستلزم عقل خاص است. اما مگر عقل قوهٔ مشترک در تمام آدمیان و فصل ممیز انسان از حیوان نیست؟ اینکه انسان، حیوان ناطق است در پاسخ پرسش یونانی از ذات و ماهیت انسان ایراد شده‌است. یعنی این پرسش و پاسخ با هم به‌میان آمده است نه آنکه عقل امر مطلقی باشد که به‌انسان از آن جهت که انسان است داده شده باشد. این نطق که فصل ممیز انسان از حیوان است، عقل یونانی است[1]. چون این مطلب قدری دشوار است، آن را به‌صورت دیگری بیان می‌کنیم.

می‌گویند فلسفه حاصل عقل است. عقل چیست؟ آیا عقل در فلسفهٔ ارسطو همان معنایی را دارد که دکارت و کانت و هگل از آن مراد کرده‌اند؟ آیا عقلی که فارابی و ابن‌سینا از آن سخن می‌گفتند با عقلی که متکلمان می‌گفتند یکی بود؟ تمام اهل فلسفه می‌دانند که عقل معانی مختلف دارد و بهتر است گفته شود که عقل صورتهای مختلف دارد و اینکه گاهی در توجیه اعتناء مسلمین به‌فلسفه می‌گویند کتاب آسمانی تعقل و تفکر را سفارش کرده، باید توجه داشته باشند که سخنشان به‌این نتیجه می‌رسد که کتاب

---

۱. از این مطلب چنین مستفاد نشود که نژاد یونانی عقلی خاص دارد که بقیهٔ اقوام ندارند. اگر چنین بود اکنون هم یونانیان معلم تفکر بودند. مقصود از علم یونانی، عقلی است که در آثار حکمای یونان ظاهر شده و با آن تاریخ تفکر غربی آغاز گردیده است.

آسمانی نعوذبالله تابع تفکر یونانی است و مراد از عقل و تعقل همواره همان بوده است که یونانیان گفته‌اند و حال آنکه عقل در کتاب آسمانی عقل هدایت یا قوهٔ ادراک اشارات و لطائف و مخصوصاً به‌معنی تذکر است. اگر عقل به‌معنی تمییز وجود و ماهیت موجودات و تقسیم کلیات به‌ذاتی و عرضی و طبقه‌بندی معقولات... و بالأخره استنتاج نتایج از مقدمات است، این عقل قبل از ظهور حکمای یونانی، و مخصوصاً سقراط و افلاطون، در هیچ جای عالم و نزد هیچ قومی نبوده است. در یونان هم وقتی این عقل پیدا می‌شود که منطق جای لوگوس یونانی را می‌گیرد. می‌گویند ارسطو مدوّن منطق است و مقصودشان این است که منطق همواره بوده است اما تا زمان ارسطو قواعد آن در یک جا جمع نشده بود، و گاهی منطق را با دستور زبان و علم فصاحت و بلاغت قیاس می‌کنند و می‌گویند چنان که زبان تابع دستور زبان نیست بلکه انعکاسی ازنظام و ترتیب زبان است، منطق هم همواره بوده است و مردمان در همه جا قواعد آن را مراعات می‌کرده‌اند تا اینکه ارسطو آن را جمع و تدوین کرد. اختلاف منطق با دستور زبان در این است که زبان با دستور زبان درست نمی‌شود و بدون دستور زبان هم زبان هست. اما فلسفه قبل از منطق و بدون منطق هیچ است.

یکی از مدعاهای سطحی برضد فلسفهٔ هگل این است که اگر او اصل تناقض را منکر است، چرا گفته‌های خود را نقض نمی‌کند و چگونه به‌نفی و اثبات می‌پردازد و چرا در همان دم که قولی را اثبات می‌کند نفی و بطلان آن را اعلام نمی‌کند؟ آیا هگل در عین حال اصول منطق صوری را نفی و اثبات کرده است؟ البته هگل خلف ارسطوست. او هم مانند تمام فلاسفه شاگرد ارسطوست. اما این که یا باید اقوال خود را نقض کند یا اصل تناقض را بپذیرد، سخن تحقیقی نیست. از آنچه در باب تناقض در فلسفه آمده است استنباط نمی‌شود که او باید هیچ قولی را نپذیرد و اگر اقوالی را اثبات کرده و احکامی را نفی کرده است، دلیل نمی‌شود که او از منطق صوری متابعت می‌کرده است و بطور ضمنی احکام منطق ارسطو را اثبات کرده است. البته این بحث پیچیده است و اگر به‌اجمال برگزار شود موجب سوءتفاهم می‌شود. هگل در خارج از حدود منطق تفکر

نکرده است اما به‌صرف اینکه چیزی را اثبات می‌کند و بلافاصله به‌نفی آن نمی‌پردازد، نمی‌توان او را ملزم به‌این دانست که اصل تناقض را تصدیق کند. همهٔ آدمیان اثبات و نفی می‌کنند و البته در این اثبات و نفی ظاهراً مراعات اصل تناقض هم می‌کنند. اما اصل تناقض در منطق به‌معنی این است که هر چیزی عین خودش است یعنی ماهیت آن ثابت است و مفهوم در منطق نمایندهٔ ماهیت است و اصل عدم تناقض در عالم مفاهیم مورد دارد، ولی هگل به‌ثبات ماهیت اعتقاد ندارد و البته اگر کسی به‌ثبات ماهیت معتقد نباشد، نباید ضد و نقیض سخن بگوید.

منطق عین تفکر است نه آنکه مجموعهٔ قواعد مطلقی باشد که تفکر را هدایت می‌کند. البته درست گفته‌اند که منطق میزان فلسفه است. اما این میزان چیزی غیر از فلسفه و جدا از آن نیست. این امر را هم نباید تصادفی واتفاقی دانست که در دکارت و کانت و هگل باب جداگانه‌ای به‌منطق اختصاص نیافته است. مگر در فلسفهٔ دورهٔ اسلامی صورت منطقی غالب نیست و حتی بسیاری از قواعد منطق در مباحث فلسفه تفصیل پیدا نکرده است؟ البته اگر منطق را صورت فلسفه بدانیم صورت و ماده دو چیز مستقل و مجزا نیست بلکه ترکیبشان اتحادی است و فلسفه را نمی‌توان از منطق جدا کرد[1]. آنچه به‌نام منطق دیالکتیک و منطق رقومی و غیره گفته می‌شود صورتی از منطق است. ما یک منطق بیشتر نداریم. اما اینکه می‌گویند از زمان ارسطو تغییر اساسی در منطق داده نشده و در تمام تاریخ فلسفه و حتی در فلسفهٔ هگل و مارکس اصول قواعد منطق ارسطویی مراعات شده است، از یک جهت درست است؛ اما از جهت دیگر قابل چون و چراست،

---

۱. یکی از مشکلات فهم فلسفهٔ اسلامی هم در همین غلبهٔ صورت منطقی است. درست است که در خلال دلائل و براهین به‌تفصیل مسائل آشنا می‌شویم، اما کسی که می‌خواهد فلسفهٔ اسلامی یاد بگیرد در کمتر موردی می‌تواند طرح مسائل و اختلاف‌ها و نزاع‌ها را، مگر در ضمن استدلال‌ها و براهین، بیابد. به‌عبارت دیگر، حکمای ما حتی به‌ندرت محل و مورد نزاع را در ضمن برهان بیان کرده‌اند. فی‌المثل نگفته‌اند وجود ذهنی چیست و آن را اثبات یا رد کرده‌اند. در مورد اصالت وجود و اصالت ماهیت هم محل نزاع را معین نکرده‌اند و متعلم باید در ضمن برهان‌ها دریابد که مقصود از وجود ذهنی یااصالت وجود و ماهیت چیست. البته دقت‌های منطقی مغتنم است و قصد عیب‌جویی در میان نیست. مع‌ذلک به‌این نکتهٔ باریک باید توجه کرد که فلسفهٔ دورهٔ اسلامی با تمام موشکافی‌های منطقیش با منطق یکی نشده است و حال آنکه در تفکر دکارت و کانت و هگل فلسفه و منطق یکی شده است.

زیرا اگر مقصود این است که منطق شامل مباحث الفاظ و تصورات و کلیات و قضایا و قیاسات است و بر مبنای دو اصل هویت و علیت قرار دارد و فلاسفه تابع چنین منطقی بوده‌اند و تفکرشان تفکر مفهومی و منطقی بوده است، حرفی نیست. (فقط در فلسفه‌های اگزیستانس، تفکر مفهومی و منطقی قدری به‌تزلزل می‌افتد.) اما تلقی ارسطو فی‌المثل نسبت به‌الفاظ و کلیات غیر از تلقی متجددان است و ایراد اشکال از طرف متجددان به‌منطق به‌معنی عدول از منطق نیست.

می‌دانیم که علم را به‌علم تصوری و تصدیقی تقسیم کرده‌اند. بشر همواره به‌نحوی شناسایی از اشیاء داشته و حکم می‌کرده است. حتی مردم شناسانی که گفته‌اند در تاریخ بشر یک دورهٔ «قبل از منطق» بوده است، در این قول شک نمی‌کنند. مع‌ذلک تقسیم علم به‌دوقسم تصوری و تصدیقی با پیدایش فلسفه و در تاریخ فلسفه ممکن بوده است، زیرا معنایی که منطقی از تصور و تصدیق مراد می‌کند تابع اصول فلسفه است.

تصور چیست؟ می‌گویند که تصور، صورتی است از اشیاء که در ذهن حاصل می‌شود. پس تصور، صورت اشیاء در ذهن است. عمده این است که بدانیم این صورت چیست و در کجا و چگونه حاصل می‌شود. آنکه ذهن را آئینه‌ای می‌داند که نقش اشیاء در آن ظاهر می‌شود فیلسوف نیست و حتی وقتی که علم را به‌تصوری و تصدیقی تقسیم می‌کند، از این تقسیم به‌نتایجی غیر از آنچه فیلسوف می‌گیرد، می‌رسد. در دورهٔ فلسفهٔ اسلامی متکلمان گفته‌اند که صورت اشیاء در قوهٔ ادراک نقش می‌شود و می‌دانسته‌اند که با این بیان علم به‌ماهیت اشیاء منتفی می‌گردد. به‌این جهت فلاسفه نه این بیان را پذیرفته‌اند و نه قائلان به آن را فیلسوف می‌دانسته‌اند.

اگر امام فخر رازی در آراء ابن سینا تشکیک می‌کند و در مسائل فلسفهٔ او به‌چون و چرا می‌پردازد صرفاً در این مسائل با او اختلاف ندارد بلکه اختلاف این دو بزرگوار اصولی است. وقتی فخر رازی می‌گوید تصور، حصول عکس شیء در قوهٔ ادراک است و علم را از مقولهٔ اضافه می‌داند و آن را نوعی نسبت میان عالِم و معلوم می‌انگارد، چگونه می‌تواند بگوید که فلسفه علم به‌اعیان اشیاء است؟ او به این ترتیب در تعریف

فلسفه و اصول و مبادی آن شک کرده است. اگر فلسفه علم به‌اعیان اشیاء نیست و ما از اشیاء فقط عکس و تصویری ادراک می‌کنیم، پس این همه بحث و چون و چرای فلاسفه چیست و چه اعتباری دارد؟ برای اینکه فلسفه ممکن باشد، ابتدا باید این معنی پذیرفته شود که ما قوهٔ ادراک اشیاء را (چنانکه هستند) داریم (و این البته با نقادی در قوهٔ ادراک ملازمه ندارد، بلکه نوعی قبول ضمنی است.) به‌این جهت فلاسفهٔ قدیم حتی اگر در باب قوهٔ ادراک و حدود آن بحثی نکرده باشند، قائلند که علم به‌ماهیت ممکن است.

در اواخر دورهٔ فلسفهٔ اسلامی بحثی تحت عنوان وجود ذهنی مطرح شده‌است. فارابی و ابن‌سینا مبحثی تحت این عنوان نیاورده‌اند، اما به‌وجود ذهنی قائل بوده‌اند. مقصود از وجود ذهنی چیست؟ دراینکه ما از اشیاء تصوراتی داریم تردید نیست. این تصورات را هم معمولاً ذهنی می‌دانیم. اکنون هم الفاظی مثل ذهن و ذهنیت زیاد در دهانها افتاده است. پس ظاهراً کسی در وجود ذهنی تردید نمی‌کند و در وجود ذهنی اختلافی نباید باشد. اگر وجود ذهنی، صورت اشیاء در ذهن است، همگان وجود ذهنی را اثبات می‌کنند. اما دیده‌ایم و می‌بینیم که مبحث وجود ذهنی محل نزاع‌های بسیار بوده است تا آنجاکه یکی از دانشمندان معاصر که کتابی در باب حکمت ابن‌سینا نوشته سعی کرده است تا ثابت کند که ابن‌سینا به‌وجود ذهنی قائل نبوده است. اگر طایفه‌ای از اهل نظر منکر وجود ذهنی شده‌اند، پس قاعدتاً باید معنی آن غیر از آن چیزی باشد که در ابتدا به‌نظر ما می‌آید. به‌عبارت دیگر، اگر اهل نظر در وجود ذهنی اختلاف کرده‌اند، دیگر نمی‌توانیم وجود ذهنی را تصورات و صورت‌های اشیاء به‌نحوی که همگان ادراک می‌کنند بدانیم، زیرا در این نکته جای هیچ اختلافی نیست که ما اشیاء را به‌نحوی می‌شناسیم و از آنها صورت‌های خیالی داریم. پس مطلب باید چیز دیگری باشد.

وقتی تعبیر وجود ذهنی به‌میان می‌آید، باید در معنی ذهن دقت کرد. ذهن چیست؟ ذهن عین نفس است، منتهی نفس از آن حیث که عالم است؛ یعنی ذهن شأن ادراکی نفس است. پس برای اینکه وجود ذهنی را بپذیریم، ابتدا باید به‌نفس ناطقه قائل باشیم و شأن علمی هم به‌آن بدهیم، یعنی بپذیریم که نفس به‌اشیاء علم پیدا می‌کند. درچه صورت

نفس عالم به‌اشیاء می‌شود؟ اگر هیچ سنخیت و مناسبتی میان نفس و اشیاء نباشد، این شناسایی چگونه صورت می‌گیرد؟ آیا اشیاء با تمام اوصافی که در خارج دارند به‌نفس منتقل می‌شوند و به‌احاطهٔ آن در می‌آیند؟ بدیهی است که هیچ کس چنین ادعایی ندارد. پس وجود ذهنی چیست؟ جواب این است که وجود ذهنی عین وجود خارجی است، با این تفاوت که وجود ذهنی منشأ آثار نیست. مثلاً فرق وجود ذهنی قلم با قلمی که در خارج موجود است، این است که قلم ذهنی نمی‌نویسد و حال آنکه با قلم خارجی می‌توان نوشت. این بیان هم موجب سوءتفاهم‌های بسیار شده است زیرا می‌گویند قلم چیزی است که می‌نویسد و اگر ننویسد دیگر قلم نیست و اگر ما یک صورتی از قلم در خیال داریم، این قلم نمی‌تواند عین قلم خارجی باشد، بلکه مثل و شبیه آن است. اختلاف در اینجا ظاهر می‌شود که فیلسوف می‌گوید ما ماهیت اشیاء را ادراک می‌کنیم و متکلم و فیلسوف تجربی دورهٔ جدید و مردم ناآشنا به‌فلسفه می‌گویند ما نمی‌دانیم ماهیت چیست[1]، همین‌قدر می‌دانیم که تصاویری از اشیاء داریم و این تصاویر عین اشیاء خارجی نیست، ولی فیلسوف مدعی است که اشیاء را چنان که در خارج موجود است می‌شناسد. مدعی می‌گوید شیء خارجی با آثار، موجود است و اگر این آثار بر وجود ذهنی مترتب نشود، چگونه می‌توان وجود ذهنی را عین وجود خارجی دانست؟ بحث در این عینیت و غیریت است. وقتی می‌گویند وجود خارجی و ذهنی عینیت دارند، مراد این نیست که از تمام جهات عین یکدیگرند بلکه مقصود این است که ماهیت وجود ذهنی عین ماهیت وجود خارجی است.

پس در فلسفه طرح وجود و ماهیت اهمیت دارد و متکلمان که طرح وجود و ماهیت

---

۱. در نزاعی که میان علمای فلسفهٔ قدیم و قرون وسطی و دورهٔ اسلامی از یک طرف و فلسفهٔ دورهٔ جدید پیش آمده است نکته‌ای را باید تذکر داد: گرچه این نزاع به‌اعتباری شبیه به‌نزاع متکلم و فیلسوف است اما یک اختلاف اساسی با آن دارد و آن این است که فلاسفه و متکلمان با ابتدای از اصول خود با هم نزاع می‌کردند و از اصول به‌مسائل می‌رفتند اما در نزاع‌های کنونی از اصول غفلت شده یا کمتر به‌اصول اعتنا می‌شود و بیشتر نزاع در مسائل است. پیداست که با ابتدای از اصول فلسفهٔ جدید مسائل فلسفهٔ قدیم به‌درستی فهم نمی‌شود و مسائل فلسفهٔ جدید هم برمبنای فلسفهٔ قدیم گاهی بی‌معنی می‌نماید.

را بی‌وجه می‌دانستند، به‌وجود ذهنی و فلسفه هم نمی‌توانستند اعتنایی داشته باشند. ولی اینکه بعضی از فلاسفهٔ اسلامی طرح وجود ذهنی نکرده و به‌صراحت در مقام اثبات آن برنیامده‌اند، دلیل بر این نمی‌شود که آنها وجود ذهنی را منکر بوده‌اند. صدرای شیرازی که به‌تفصیل در وجود ذهنی بحث می‌کند در واقع قسمتی از گفته‌های اسلاف خود را هم باز می‌گوید. البته اینکه او گفته است که ذهن عین علم است و نفس ناطقه با پیدایش صور علمی تحقق می‌یابد، متفق علیه فلاسفه نیست. اما آنها در اینکه ماهیت اشیاء به‌ادراک ما درمی‌آید اختلافی نداشته‌اند. ارسطو گفته بود که وقتی چیزی را ادراک می‌کنیم، آن شیء مستقیماً بر ما حاضر است. او معتقد نبود که ذهن و نفس عین آن شیء می‌شود، اما به‌نظر او صورتی از شیء که در نفس حاضر است با تصویری که در آینه ظاهر می‌شود یکی نیست بلکه این صورت عین ماهیت شیء است. من در اینجا وارد در نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت و حرکت جوهری نمی‌شوم و به‌ذکر این نکته اکتفا می‌کنم که لازمهٔ اثبات وجود ذهنی قائل بودن به‌حرکت جوهری و اصالت وجود نیست، هر چند که با اثبات اصالت وجود و حرکت جوهری بسیاری از مشکلات مسألهٔ وجود ذهنی هم حل می‌شود.

مشکل که در اینجا پیش می‌آید این است که در فلسفهٔ جدید وجود ذهنی مطرح نیست و اگر تحقیق کنیم می‌بینیم که فلاسفهٔ جدید اصولاً به‌وجود ذهنی قائل نیستند. هوسرل مؤسس پدیدارشناسی هم که سعی کرد دوباره وجود ذهنی را طرح کند و به‌این جهت با منطق‌انگاری (مذهب اصالت منطق) و مذاهب اصالت نفسانیات و اصالت اجتماعیات از در نزاع درآمد، به گفتهٔ هیدگر، عاقبت خود در دام این مذاهب افتاد. به‌این ترتیب، اگر طرح وجود ذهنی و بحث ماهیت و وجود لازمهٔ فلسفه است، در مورد فلسفهٔ جدید که در آن این دو مبحث جایی ندارد چه بگوییم؟ آیا فلسفهٔ جدید را با علم کلام مقایسه کنیم و این دو را تابع یک حکم بدانیم؟ در عین مشابهت‌هایی که میان علم کلام و فلسفهٔ جدید (و مخصوصاً مذاهب تجربی و فلسفهٔ نقادی) هست، اختلاف میان فلسفهٔ جدید و علم کلام اساسی است. اگر در علم کلام، فلسفه مورد اعتراض و ایراد است،

متکلم سر از احکام وحی و قواعد شریعت برنمی‌تابد بلکه می‌پندارد که در راه دفاع و محافظت از آن است و حال آنکه فیلسوف دورهٔ جدید خود را پای‌بند به‌دیانت نمی‌داند، و می‌دانیم که یکی از اوصاف ذاتی فلسفه این است که ملتزم به‌شرع نیست. (البته مقصود از ملتزم نبودن این نیست که فیلسوف معتقد به‌دیانت نیست و آن را به‌هیچ می‌گیرد، بلکه مقصود این است که در بحث از مسائل، فیلسوف به‌برهان و عقل اعتنا دارد و هر چه را که نتواند برهانی کند در عداد مسائل فلسفه نمی‌آورد.) فلسفهٔ جدید نه فقط ملتزم به‌دیانت و شریعت نیست، بلکه با آن عالمی گشوده می‌شود که در آن دین مقام سابق و منشأییت اثر خود را کم و بیش از دست می‌دهد. پس فلسفهٔ دورهٔ جدید و علم کلام را نباید با هم مقایسه کرد و اگر در مسائلی مثل علیت می‌بینیم که امثال دیوید هیوم مطالبی گفته‌اند که به‌ظاهر شبیه با آراء متکلمان است، مبادی و مقاصدشان با مبادی و مقاصد متکلمان متفاوت است.

مع‌ذلک این پرسش باقی می‌ماند که اگر فلسفه علم به‌اعیان اشیاء است، در مورد فلسفهٔ جدید چه حکمی باید کرد؟ اگر در دورهٔ جدید وجود ذهنی مطرح نمی‌شود، چگونه می‌توان فلسفه را علم به‌ماهیات اشیاء دانست؟ فلسفهٔ جدید بحث از اعیان اشیاء نمی‌کند و جای وجود ذهنی و ذهن را «منِ متفکر» دکارت گرفته است و البته این منِ متفکر در فلسفه‌های بعد از او به‌صورتهای مختلف ظاهر شده است. در فلسفه‌های جدید بحث از این نمی‌شود که آیا ماهیت اشیاء در ذهن حاضر است یا نه و اگر ذکری هم از ماهیت بشود معنای دیگری از آن مراد می‌کنند[1].

برای اینکه مطلب تا اندازه‌ای روشن شود آن را به‌وجه دیگری مطرح می‌کنیم. قدما گفته‌اند که حقیقت مطابقت علم با واقع است. این تعریف مبهمی است که گذشتگان گفته‌اند و متجددان هم آن را تکرار کرده‌اند و البته معنای تازه‌ای به‌آن داده‌اند. متقدمان

---

۱. این نزاع ایدآلیسم و رئالیسم ربطی به‌اعیان اشیاء ندارد. رئالیست نمی‌گوید که فلسفه علم به‌اعیان اشیاء است. ایدآلیست هم مدعی نیست که موجودات خارجی مخلوق ذهن آدمی است. نزاع ایدآلیسم و رئالیسم به‌آنجا باز می‌گردد که در نظر ایدآلیست عالم شهادت و حس فرع بر عالم معقول و عالم غیب است و حال آنکه در نظر رئالیست عالم شهادت اصل است و عالم غیب و معقولات فرع بر آن است.

که می‌گفتند علم مطابقت است و علمی که مطابق با خارج باشد حقیقی است، مرادشان این بود که صورتهای اشیا در علم باری و عالم معقول موجود است و مراد از مطابقت این است. اما متجددان که مطابقت می‌گویند مرادشان مطابقت تمثلات ما با اشیاء خارجی است. بیهوده نیست که دکارت یقین و علم یقینی را به‌جای حقیقت مـی‌گذارد و ذات حقیقت را یقین می‌داند.

یقین و یقینی چیست و ضامن آن کدام است؟ یقینی امری است که در نزد من (من متفکر دکارت) مسلّم باشد و ضامن این یقین، من متفکر است. من متفکر دکارت ملاک و میزان حقیقت است، و چون به کانت می‌رسیم، او می‌گوید صورت مدرکات حسی و احکام علمی را بشر افاده می‌کند. به‌این ترتیب وجود ذهنی و ماهیات اشیاء جایی ندارد بلکه فلسفه، روش است.

مثال قطعه موم دکارت را در نظر آوریم و ببینیم که چگونه معنی ذات و ماهیات در فلسفهٔ جدید فرق می‌کند و با این اختلاف، فلسفه به‌روش تبدیل می‌شود و در عین حال، تمییز میان فلسفه و علم تحصلی هم محفوظ می‌ماند. دکارت وقتی می‌پرسد که این قطعه موم چیست، به‌عنوان فیزیکدان طرح پرسش نمی‌کند زیرا از همان ابتدا آثار و صفات محسوس موم را در پرانتز قرار می‌دهد و می‌گوید هیچ یک از آنها ماهیت موم را بر ما معلوم نمی‌کند. اما اگر در این تحقیق محسوسات راکنار می‌گذارد، به کجا می‌رسد و چه درمی‌یابد؟ بعد از آنکه رنگ و بو و... را داخل در ماهیت قطعه موم ندانست، دید که اگر هر صفتی از موم زائل شود بی‌امتداد و بُعد نمی‌تواند باشد. پس نتیجه گرفت که بُعد و امتداد صفت ذاتی جسم است. پس ماهیت جسم را شناختیم و آن امتداد و بُعد است؛ ولی با این تعریف فرق میان جسم تعلیمی و جسم طبیعی منتفی می‌شود. جهت اساسی این امر آن است که ماهیت مورد نظر دکارت عین خارجی نیست زیرا در فلسفهٔ او آنچه به‌ادراک ما در می‌آید، ادراک است نه موجود خارجی. این مطلب که اشیاء خارجی وجود ندارد یا وجود دارند غیر از آن است که آیا ما می‌توانیم به‌اعیان اشیاء علم پیدا کنیم یا نمی‌توانیم. دکارت وجود عالم خارج را تصدیق می‌کند، اما به‌نظر او عـلم مـا

به‌اشیاء، چنان که در خارج وجود دارند، عین اشیاء نیست و از سنخ دیگری است.

در نظر فلاسفهٔ دورهٔ اسلامی و قرون وسطای مسیحی هم این پرسش مطرح بوده است که میان عالِم و معلوم باید سنخیتی وجود داشته باشد و پیداست که نفس ناطقه از سنخ عالم مادی و جسمانی نیست. (اگر معلوم شیء مادی و جسمانی باشد اشکال عدم سنخیت پیش می‌آید.) پس چگونه علم حاصل می‌شود؟ در پاسخ به‌این پرسش حکما به‌اشکالات بزرگی برخورده‌اند. صدرای شیرازی در این بحث میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض فرق گذاشته و شیء خارجی را معلوم بالعرض خوانده و گفته است که معلوم بالذات، که از حیث ماهیت با معلوم بالعرض یکی است، در نفس ما حاضر است.

اما در فلسفهٔ دکارت سخن از معلوم بالذات و معلوم بالعرض نیست بلکه علم، حاصل روشی است که من متفکر پیش می‌گیرد. در این روش تمام اشیاء به‌تمثلاتی برای من تبدیل می‌شود. این تمثل در عین حال که جزء مقوم انسان است ماهیت اشیاء نیز می‌باشد. کسانی که گمان می‌کنند دکارت در مطلب دوگانگی نفس و بدن و بطور کلی جوهر جسمانی و جوهر روحانی دچار مشکل شده و در مورد نسبت این دو به‌زحمت افتاده و اقوال ضد و نقیض اظهار کرده است، باید توجه کنند که او نیامده است که تمام مسائل فلسفه را حل کند. وقتی فیلسوفی طرح نو در می‌اندازد، مشکلات پیش می‌آید و مسائل تازه طرح می‌شود. این مشکل نسبت جوهر روحانی و جوهر جسمانی هم از لوازم طرح تازهٔ فلسفهٔ دکارت بود. حتی به‌سادگی نمی‌توان گفت که دکارت روش علم را به‌ما آموخته است. در این مورد لویی دوبروی حق دارد که می‌گوید روش دکارت در تحقیقات علمی دستگیر نیست بلکه دکارت آمده است تا عهدی را آغاز کند که خاصهٔ آن پیروزی روش علمی است. روش دکارت، روش پژوهش علمی یا روش علوم نیست و به‌عبارت دیگر، روش او را با آنچه اکنون متدولوژی می‌خوانند نباید اشتباه کرد؛ روش او، روش پیروزی روش علمی است.

البته با این بیان نمی‌خواهیم بگوییم که مسائلی مانند نسبت میان جوهر روحانی و جسمانی هیچ اهمیت ندارد؛ اگر اهمیت نداشت، خود دکارت را دچار خلجان نمی‌کرد.

اما این مشکل در فلسفهٔ دکارت نظیر مشکل «وجود فی‌نفسه» در فلسفهٔ نقادی کانت است و چنان که مشکل وجود فی‌نفسه از لوازم فلسفهٔ نقادی کانت است، مسألهٔ نسبت میان جوهر روحانی و جوهر جسمانی هم نمی‌توانست مطرح نشود. به‌این جهت، نباید به‌این مسأله به‌عنوان مسأله‌ای که نقص فلسفهٔ دکارت به‌شمار می‌رود نظر کرد. روشن‌تر بگوییم: هیچ‌کس حق ندارد به‌دکارت سفارش کند که در این مورد خاص فلان نظر یا بهمان رأی قدیمی را بپذیرد. اکنون هم نباید او را ملامت کنیم که چرا فی‌المثل نفس را صورت تن ندانسته و مشکل را حل نکرده است. او نمی‌توانست روان را صورت تن بداند مگر اینکه اصول متقدمان را هم می‌پذیرفت، که البته نپذیرفت. اگر دکارت مفهوم جوهر و عرض و صورت و ماده در فلسفهٔ قرون وسطی را می‌پذیرفت فلسفه‌دان بود. اما دکارت، دکارتی که امروز می‌شناسیم و او را مؤسس فلسفهٔ جدید غرب می‌دانیم، نبود. فلسفهٔ دکارت سلیقه‌های شخص رنه دکارت در باب مسائل فلسفه نیست.

کارناپ، دکارت را ملامت کرده است که چرا از «من فکر می‌کنم» نتیجه گرفته است که «من هستم». او در کتاب قطع ریشهٔ مابعدالطبیعه دو اشتباه و غلط اساسی منطقی در بیان دکارت می‌بیند. اشتباه اول به‌نظر او در نتیجهٔ حکم «من هستم» است. در این نتیجه فعلِ «بودن» به‌معنی تحقق است و رابطه نیست؛ اگر رابطه بود، لابد حکم محمولی می‌خواست. در اینجا به‌نظر کارناپ عدولی از قاعدهٔ منطقی دیده می‌شود که به‌موجب آن وجود، محمول نیست. «من هستم» یا «چیزی هست» و احکامی نظیر آن اعتبار منطقی ندارد بلکه باید گفته شود من فلانم یا فلان چیز فلان طور است و... دومین خطای دکارت به‌نظر کارناپ این است که از مقدمهٔ «من فکر می‌کنم» به‌حکم «من هستم» رسیده است. اگر از حکم «من فکر می‌کنم» باید چیزی در باب وجود استنتاج شود، وجود به‌محمول تعلق می‌گیرد نه به‌موضوع. فی‌المثل وقتی می‌گوییم که «من یک اروپایی هستم»، نتیجهٔ به‌دست آمده این نیست که من وجود دارم بلکه باید بگوییم که یک اروپایی وجود دارد. نتیجهٔ «من فکر می‌کنم» هم این است که چیزی هست که فکر می‌کند. در این باب چند نکته قابل ذکر است:

۱. کارناپ می‌گوید وجود محمول حقیقی نیست. این مطلب در حد خود قابل بحث است و کارناپ نظر خود را گفته و آن را مسلّم و بی‌چون و چرا انگاشته است. اما گمان نمی‌کنم که اگر دکارت هم در این مورد بحثی می‌کرد، می‌گفت که وجود، محمول حقیقی است. بسیار خوب، وجود محمول حقیقی نیست و نتیجهٔ «من فکر می‌کنم» هم این است که چیزی هست که فکر می‌کند. دکارت هم همین نتیجه را گرفته است: «من هستم» دکارت یعنی موجودی هست که فکر می‌کند و من متفکر هست. اما نکته‌ای که کارناپ به‌آن اصلاً توجه ندارد این است که دکارت نه برطبق قواعد منطق قدیم و نه با قواعد منطق تحلیلی به «کوژیتو» رسیده است. «من هستم» صورتی از همان حکم یا یافت «من فکر می‌کنم» است. «من هستم» یعنی من اثبات و انکار همه چیز می‌کنم[1]. نتیجه‌ای که کارناپ گرفته است ردّ نظر دکارت نیست. کارناپ نتیجه گرفته است که «چیزی هست که فکر می‌کند» و دکارت گفته بود «منم که فکر می‌کنم». کارناپ در زمانی که تفکر دکارت در قول و فعل مردمان و در تمدن تحقق یافته است، صورت همگانی شدهٔ حکم دکارت را با منطق تحلیلی یا به‌نام منطق تحلیلی بیان می‌کند. اگر دکارت نبود سخنان کارناپ هم معنی نداشت.

۲. کارناپ می‌گوید «من هستم» نتیجهٔ منطقی «من فکر می‌کنم» نیست و بعد می‌گوید نتیجهٔ «من فکر می‌کنم» این است که چیزی هست که فکر می‌کند. اگر صرفاً از وجهه نظر منطقی نظر کنیم هرگز چنین استنتاجی نمی‌توان کرد، و اگر بنا بر نتیجه‌گیری باشد ــ که نیست ــ همان نتیجه‌ای که دکارت گرفته است موجّه است، مگر آنکه فلسفهٔ کارناپ را بپذیریم و براساس فلسفهٔ او از حکم دکارت استنتاجی بکنیم. این معنی هم مؤید نکته‌ای است که اشاره کردیم و گفتیم که مابعدالطبیعه و منطق از هم جدا نیست. وقتی کارناپ زبان و آراء همگانی را ملاک تفکر می‌گیرد و کلی را چیزی جز جزئی مبهم و

---

۱. متکلمان هم گفته‌اند که وجود محمول حقیقی نیست. حتی بعضی فلاسفه هم این قول را پذیرفته‌اند. اما مقصد و مقصود آن اثبات محدودیت بشر بوده است و حال آنکه کارناپ و امثال او این محدودیت را توجیه می‌کنند تا به‌خودبنیادی او لطمه وارد نشود.

بی‌تشخص و بدون تعین و کاهش‌یافته نمی‌داند، می‌تواند به‌جای «من متفکر» دکارت، «چیزی هستم» بگذارد که تعین و تشخص ندارد و مبهم و گنگ است. وانگهی، دکارت «من» را به‌عنوان موضوع اثبات می‌کرد و این «من» دائر مدار حکم و علم و وجود بود. کارناپ این موضوع را به«چیز» تبدیل می‌کند تا انسان هم تحت استیلای خودبنیادی باشد. (فلسفهٔ کارناپ مناسبت با امپریالیسم و استیلای غرب بر عالم و آدم دارد) و این بسط فلسفهٔ دکارت است نه چیزی در مقابل آن.

۳. کوژیتوی دکارت یک صورت قیاس نیست که مقدمات آن از پیش مسلّم یا یقینی باشد. «من فکر می‌کنم» دکارت غیر از «من فکر می‌کنم»های هر روزی است که به‌زبان کسان می‌آید: من فکر می‌کنم که فلان چیز درست است و بهمان چیز نادرست و... اگر «من فکر می‌کنم» دکارت را به‌معنای هر روزی بگیریم، حتی می‌توانیم بگوییم که سخن دکارت بی‌معنی است یا توضیح واضحات است و بر مبنای آن نمی‌توان فلسفه‌ای بنا کرد. اما باید تحقیق کنیم که «من فکر می‌کنم» چیست و چه معنی دارد. اگر همان معنای متداول را، و بخصوص معنایی که این کلمات و معانی در دورهٔ قبل از دکارت داشته است، در نظر آوریم، هر چه بگوییم ربطی به‌دکارت ندارد. اگر رد و انکار یا اثبات و قبول هم بکنیم استنباط خود را رد و اثبات کرده‌ایم. کارناپ به‌ما می‌گوید جز این نباید باشد، زیرا دکارت حق نداشته است غیر از آنچه ما از احکام او می‌فهمیم چیزی از آن مراد کند. از الفاظ باید همان معانی را مراد کرد که در زبان همگانی هست و همگان از آن مراد می‌کنند. به‌این ترتیب، معانی خاص و اصطلاحات مخصوص فلسفه بی‌معنی قلمداد می‌شود و از الفاظی مانند علم و تفکر و... جز معنایی که در زبان روزمره دارد نباید مراد کرد. گاهی در زبان اهل تفکر کلماتی می‌یابیم که در ظاهر عجیب و بی‌معنی به‌نظر می‌آید. اگر در این کلمات به‌نظر تحقیر نگاه کنیم هنری نکرده‌ایم. البته مقصود این نیست که هر گفته‌ای را به‌صرف این که منتسب به مرد بزرگی است بپذیریم و به آن اهمیت بدهیم؛ ولی شرط انصاف و شرط اول ورود در ساحت نظر این است که تحقیق در معانی کلمات و گفته‌ها بکنیم. در ظاهر می‌توان «من فکر می‌کنم، پس هستم» را یک شوخی یا

یک عبارت مسخره تلقی کرد. اگر این عبارت را به‌یک آدم کوچه بگویند، شاید جوابش یک ژست بی‌ادبانه باشد زیرا برای او این عبارت مفید هیچ معنایی نیست. ولی سخن دکارت نه یک سخن هر روزی است و نه یک صورت استدلال است که مقدمات آن معلوم و محقق بوده و او نتیجهٔ تازه‌ای از آن مقدمات گرفته باشد.

غالب نقادی‌ها به‌اینجا می‌رسد که از حکم مسلّم «من فکر می‌کنم» نتیجه نمی‌شود که «من هستم»، ولی این حکم «من فکر می‌کنم» یک حکم از پیش مسلّم شده نبوده است. آنچه در این باب به‌سنت اوگوستن و ابن‌سینا نسبت داده می‌شود غیر از سخن دکارت است. شاید سخن سنت اوگوستن مشعر بر این که «اگر من اغوا می‌شوم، پس هستم» مورد نظر دکارت بوده است، امّا دکارت تکرار سخن سنت اوگوستن نمی‌کند؛ نه از آن جهت که حکم سنت اوگوستن به‌صورت ظاهر شرطی است و حکم دکارت قطعی و حملی؛ این شرطی بودن در بیان سنت اوگوستن ظاهری است و آنچه در آن مضمر است این است که من اغوا شده‌ام و هبوط کرده‌ام. این شرط مشعر بر شک نیست بلکه تأکید است. (فی‌المثل خواجه عبدالله انصاری وقتی می‌گوید «اگر عبدالله مجرم است، از دوستان است»، تصدیق می‌کند که البته مجرم است نه اینکه شاید مجرم باشد.) آیا اختلاف قول دکارت با سخن سنت اوگوستن این است که دکارت شک را اساس قرار می‌دهد و سنت اوگوستن با یک قول مسلّم آغاز می‌کند؟ این اختلاف وجود دارد، ولی توجه کنیم که شک دکارت عین یقین و اولین یقین است و حال آنکه حکم سنت اوگوستن اولین حکم یقینی او نیست بلکه یکی از احکام مسلّم است. به‌عبارت دیگر، سنت اوگوستن فلسفهٔ خود را برمبنای حکم «من هبوط کرده‌ام، پس وجود دارم» بنا نکرده است. گرچه بازهم یک مشابهت جدی میان قول دکارت و سنت اوگوستن وجود دارد. اگر قول دکارت و سنت اوگوستن را یک صورت قیاس تصور کنیم، دکارت باید بگوید که من فکر می‌کنم و هر چه فکر می‌کند وجود دارد؛ پس من وجود دارم. یا سنت اوگوستن باید بگوید من هبوط کرده‌ام و هر چه هبوط می‌کند وجود دارد. شاید هر دو به‌نحوی این کبرای محذوف را قبول دارند و در عین حال قبول ندارند. و به‌همین جهت آن را بیان

نکرده‌اند.

سنت اوگوستن می‌خواهد بگوید وجود من عین هبوط و گناه است چنان که دکارت می‌گوید وجود من عین شک است، عین فکر است. سنت اوگوستن حکم خود را از ایمان بازگرفته است و دکارت آن را به‌وجدان و تفکر دریافته است. دکارت با این حکم اساس فلسفهٔ جدید را می‌گذارد نه آنکه آن را از احکام دیگری استنباط کرده باشد که با ملاکهای متعارف و متداول بتوان آن را سنجید و صحت و سقم آن را اثبات کرد. بعضی گفته‌اند استدلال دکارت مصادره به‌مطلوب است، یعنی تا من وجود نداشته باشد فکر هم نیست و دکارت وجود من را ثابت شده فرض کرده است. به‌عبارت دیگر، او می‌بایست بگوید که: من وجود دارم پس فکر می‌کنم.

این قبیل ایرادها ناشی از سوءتفاهم است و ایراد جدی هم نیست. بنابراین در باب آن بحث نباید کرد. اگر مدعیان، آثار دکارت را بخوانند، توجه می‌کنند که او به‌این ایرادها که براساس مسلّمات و مشهورات وارد شده است توجه داشته و به‌آنها پاسخ داده است که وجود و فکر را با هم و به‌وجدان دریافته است. وجودی که دکارت می‌گوید مفهوم عام بدیهی نیست؛ او تعریف دیگری از انسان و وجود می‌کند. فکر، خودآگاهی است و خودآگاهی، وجود است. شاید بتوان برطبق نظر دکارت گفت که مدار وجود و موجودات برفکر است و این آغاز تفکر تازه‌ای است و آنچه آغاز است از احکام دیگر استنباط نمی‌شود بلکه یافتنی است و این یافت را با ملاکهای صوری نباید سنجید.

۴. مطلب دیگر در این باب (که البته با مطالب قبلی ارتباط دارد) این است که گاهی یک استدلال در جایی درست است و در جای دیگر مورد ندارد. ابن سینا در اثبات تجرد نفس در نمط سوم اشارات، انسانی را تصور کرده است که به‌اصطلاح «معلق» است و بی‌واسطه مشاهدهٔ نفس خود می‌کند، و البته اثبات این من با آنچه دکارت می‌گوید یکی نیست. ابن سینا خود تصریح می‌کند که:

«ممکن است تو بگویی که من ذات خود را بی‌واسطه شهود نمی‌کنم بلکه از راه عقل و اثر او به‌وجود او پی می‌برم. در جواب می‌گوییم اولاً برهان ما دلالت داشت بر

اینکه انسان قطع نظر از هر فعل و حرکتی خود را می‌یابد. ثانیاً هنگامی که فعل واثری شهود می‌کنی و می‌خواهی آن را دلیل بر وجود خود قرار دهی، آیا فعل و اثر مطلق را می‌بینی یا فعل مقید یعنی فعل خود را؟ در صورت اول نمی‌توانی نتیجه بگیری که «پس من هستم» زیرا فعل مطلق دلیل بر فاعل مطلق است نه فاعل شخصی (من)؛ و در صورت دوم، پس تو قبل از آنکه فعل را شهود کنی و لااقل در حینی که فعل خود را شهود می‌کنی خود را شهود می‌کنی؛ پس لااقل در عین اینکه وجود فعل بر تو ثابت است، وجود خود را ثابت و محقق می‌بینی[۱].

ملاحظات ابن‌سینا در جای خود درست است؛ اما اگر به‌نظر می‌رسد که نظر او درست در مقابل نظر دکارت است، در حقیقت چنین نیست. ابن‌سینا منی را تصور می‌کند که خود را به‌شهود می‌یابد و در نظر می‌آورد که معترضی اعتراض کند که من خود را با آثار و حالات نفسانی شهود می‌کنم. ابن سینا به‌این معترض جواب می‌دهد که حتی به‌فرض قبول این حکم، وجود خود قبل از فعل و اثر است یا با آن ثابت و محقق می‌شود.

بیان دکارت ظاهراً با مورد دوم بیان ابن سینا تطبیق می‌کند. یعنی دکارت هم فعل خود را، یعنی فعل مقید را، شهود می‌کند و مطابق نظر ابن‌سینا، تصدیق این فعل از آن جهت که مقید است مسبوق به‌تصدیق فاعل آن است یا این دو با هم ملازمه دارند. (البته از گفتهٔ ابن سینا هم می‌توان استنباط کرد که صرف «من فکر می‌کنم» دلیل بر وجود من است، اما نه به‌معنی دکارتی آن.) ولی مراد دکارت از «من فکر می‌کنم» وجدان حالات و افعال نفسانی نیست و از وجود نفسانیات اثبات نفس نمی‌کند. قید «فکر می‌کنم» قید خاصی است که باید به‌آن توجه کرد. این فکر می‌کنم (میم من فکر می‌کنم) قید شخصی نیست و کوژیتو ورای احوال و افعال نفسانی به‌معنی روان‌شناسی است بلکه من شبه متعالی (ترانساندانتال) است. یعنی این یک تجربهٔ شخصی نیست و دکارت تجربهٔ خاص خود را بیان نمی‌کند، و اگر چنین بود، «من فکر می‌کنم» اساس فلسفهٔ او و فلسفهٔ جدید نمی‌توانست باشد.

---

۱. رجوع شود به‌جلد دوم روش رئالیسم، حاشیهٔ صفحهٔ ۳۸، به‌قلم آقای مرتضی مطهری.

یک نکته که ظاهراً دلیل استحسانی و شاید نوعی بیان خطابی باشد این است که مدعیان دکارت فکر نمی‌کنند که چگونه فیلسوف براساس این سخن که آن را سست می‌انگارند فلسفهٔ جدیدی بنا کرده و حتی مؤسس فلسفهٔ جدید شده است. آیا هرکسی یا هر حرفی می‌تواند معلم آیندگان شود؟

تصور می‌کنم که این بیان خطابی قابل تأمل باشد که چرا تا این اندازه دکارت در تفکر اروپایی و در بسط تاریخ غربی مؤثر شد[1]. عقل به‌معنی سیستم منطقی، اعم از منطق قدیم یا منطق تحلیلی جدید، بیان دکارت را مردود می‌داند و دکارت هم منطق راملاک کافی نمی‌دانست. اما منطق قدیم نطفهٔ تفکر دکارت را در خود داشت و این منطق، یعنی منطق تحلیلی، هم ناشی از آن است (یا درست بگوییم مرحله‌ای از بسط آن است) و ریشه در آن دارد.

بدین جهت کارناپ هم نتیجهٔ دکارت را با تأکید بر چیز انگاشتن انسان و تفکر بیان می‌کند و می‌گوید چیزی هست که فکر می‌کند. در بیان دکارت جانب سوبژکتیویته (خودبنیادی) غلبه داشت. اما کارناپ می‌خواهد که این «هستم» چیزی در میان چیزهای دیگر باشد. عجب آنکه خوزه ارتگای گاست اسپانیایی دکارت را ملامت کرده است که او بالأخره انسان را «چیز» کرده و در عداد «چیزها» قرار داده است. با توجه به‌اینکه سوبژکتیویته و ابژکتیویته دو روی یک سکه است، هم سخن ارتگای گاست را می‌توان تأیید کرد و هم می‌توان سخن کارناپ را صرف لفاظی خواند. البته کارناپ که خود فیلسوفان را الفاظ می‌خواند بیش ازدیگران لفاظی می‌کند. (گاهی نقادان عیوبی به‌دیگران نسبت می‌دهند که خود معیوب بدان عیوب هستند. به‌عبارت دیگر، دیگران را آئینه قرار

---

۱. خوزه ارتگای گاست (Ortega y Gasset) فیلسوف معاصر اسپانیایی می‌گوید اگر ما اسپانیایی‌ها در تجدد به‌جایی نرسیده و به‌اصطلاح مدرن نشده‌ایم بدان جهت است که خودبنیادی غربی را درست درنیافته‌ایم. به‌نظر او راهی برای مقابله با این سوبژکتیویته نیست بلکه تنها چاره این است که صبر کنیم تا بگذرد. او می‌گوید متکلمان و مدرسان کلیسایی هرگز راهی به‌تفکر جدید نیافته‌اند بلکه اصراری داشته‌اند که بیرون از آن بمانند. رجوع شود به‌کتاب:

Ortega y Gasset: *What is Philosophy,* p. 150.

می‌دهند و خود را در آئینهٔ آنان می‌بینند. این نکته بخصوص در نفسانیات مردم عادی و معمولی بسیار دیده می‌شود.)

اما ایراد ابن‌سینا و اتباع او، و بطور کلی ایرادی که به‌دکارت از وجهه نظر فلسفهٔ قرون وسطی و بر مبنای منطق می‌شود، از نوع دیگر است. اینها با اصولی که در حد خود بسیار اهمیت دارد، تفکری را که اساس و اصول دیگر دارد می‌سنجند و می‌گویند هر چه در میزان منطق وزنی نداشته باشد، بی‌وجه است. به‌نظر ایشان حتی چیزهایی که با شهود و ادراک مستقیم و کشف دریافته شده است باید با برهان اثبات شود. علاوه بر این، می‌گویند که هیچ متفکری بر خلاف منطق چیزی نمی‌گوید؛ تمام فلاسفه ترتیب مقدمات داده و از مقدمات به‌نتیجه رسیده‌اند، حتی اگر ترتیب مقدمات و استنباط نتایج برای رد منطق و تفکر منطقی بوده است. وقتی گفته می‌شود که تفکر ملاک منطق است و با منطق در باب تفکر نمی‌توان حکم کرد، حجت می‌آورند که فلسفه بحث عقلی است و با برهان است که می‌توان به‌احکام درست رسید و احکام نادرست را ابطال کرد. البته که فلسفه بحث عقلی است. اما صورت‌های عقل در هر دوره‌ای از ادوار تاریخ فلسفه متفاوت بوده است. مثلاً دکارت با کوژیتوی خود منطق دیگری می‌آورد که همان روش است. اینکه دکارت گفته است «هیچ چیز را نمی‌پذیرم مگر آنکه حجت آن بدیهی شود» ممکن بود که از زبان تمام فلاسفهٔ قبل از سقراط جاری شود. آنها هم طالب یقین بوده‌اند. یقینی بودن مقدمات در تعریف برهان مأخوذ است. اما میان این یقین و یقینی که دکارت از آن سخن می‌گوید فرق‌هاست. من نمی‌گویم که دکارت طالب علم‌الیقین است و فلاسفهٔ گذشته به‌عین‌الیقین نظر داشته‌اند؛ یقین فلسفی عین‌الیقین است، منتهی در اینجا ضامن یقین اهمیت دارد.

می‌دانیم که دکارت اولین فیلسوفی است که به‌حقایق ازلی فطری قائل شده است و کسانی که گمان کرده‌اند که فلاسفهٔ یونانی به‌عقلی بودن اصول قائل بوده و عالم غیب و ذهن را موطن کلیات می‌دانسته‌اند (و مخصوصاً افلاطون که علم را تذکار می‌داند) از این حیث با دکارت شریک بوده‌اند، به‌دقایق مطلب توجه نکرده‌اند. می‌دانیم که دکارت

تمام مسلّمات و یقینیات متقدمان خود را رها کرد؛ یعنی آنها را یقینی نـدانست. حـتی فلسفهٔ خود را با یقینی انگاشتن اصولی مانند علیت و تناقض آغاز نکرد. نه آنکه منکر این اصول باشد بلکه این اصول می‌بایست در فلسفهٔ او مقام و معنی دیگری پیدا کند. او حتی دیگر بحث از حقیقت نکرد بلکه یقین و یقینی در تفکر او جای حقیقت و حقیقی را گرفت. در فلسفهٔ دکارت دیگر ماهیت حقیقت، کشف و انکشاف و ظـهور وجـود نیست، بلکه یقین است و البته که این یقین، یقین سوبژکتیو مبتنی بر کوژیتو است. پس اگر نمی‌توان با اصول و قواعد قرون وسطی یا دورهٔ یونانی، فـلسفهٔ دکـارت و هـر فـلسفهٔ دیگری را رد و اثبات کرد، چگونه بگوییم که فلسفه حاصل عقل است؟ وقـتی تـمام احکام و قواعد فلسفه را نتوان با ملاک منطق صوری که صورت کلی عقل است، مورد رسیدگی قرارداد، در این حکم که فلسفه حاصل عقل است باید قدری تأمل کرد. وقتی ماهیت تصور و تصدیق وحکم در هر فلسفه‌ای متفاوت است، چگونه می‌توان فلسفه را تابع منطق انگاشت؟ اما اگر مراد از منطق یک صورت بسیار کلی و انتزاعـی حکـم و استدلال است که ارسطو و دکارت و هگل و حتی فلاسفهٔ اگزیستانس از آن اسـتفاده کرده‌اند، در حقیقت این صورت اثری نداشته و خود تابع زبان است و زبان هم تفکر است. به‌عبارت دیگر، این صورت منطقی را باید عین عقل دانست. عقلی که در زبـان عبارت ظاهر می‌شود راهبر تفکر نیست بلکه احیاناً تفکر را می‌پوشاند.

می‌دانیم که مذهب دکارت مذهب اصالت عقل است. مع ذلک او اعتنایی به‌صورت منطقی قدیم نمی‌کند. ولی نه تنها منکر عقل نیست بلکه اثبات آن هم می‌کند. دو مطلب را نباید با هم اشتباه کرد. یکی اینکه فلسفه بحث عقلی است و دیگر اینکه فلسفه حاصل عقل است. اینکه می‌گویند احکام فلسفه برهانی است و باید با محک برهان سنجیده شود دلالت بر این دارد که فلسفه، عقلی است؛ اما از آن نتیجه نمی‌توان گرفت که حاصل عقل است. منطق هم چنین حکم می‌کند. یک نظر کم و بیش رایج این است که (و مـعمولاً برهان قاطع حقانیت منطق تلقی می‌شود) حتی مخالفان منطق در مخالفت خود ناگزیر مراعات قواعد منطق کرده‌اند و هگل که اصل تناقض را نمی‌پذیرد، اقوال خود را هـم

نفی نمی‌کند. حتی گاهی می‌گویند که اگر هگل اصل تناقض را نمی‌پذیرد، باید فی‌المثل قبول کند که فلسفهٔ او باطل است. باز می‌گویند که اگر هگل در فطرت سلیم انسانی خود منطقی نبود، پریشان می‌گفت و به‌خلاف‌گویی می‌پرداخت و این همه رد و اثبات نمی‌کرد، زیرا رد و اثبات جز به‌مدد عقل و منطق میسر نیست. در اینجا نکتهٔ باریکی هست که بدان توجه نشده است و آن اینکه قواعد صوری و بطور کلی منطق، تا آنجا که صرفاً به‌صورت احکام و قضایا و قیاسات نظر دارد، محل نزاع و اختلاف نیست.

یک نکتهٔ تاریخی را ذکر کنم: می‌گویند فارابی درس منطق را تا باب برهان پیش استاد خود یوحنا بن خیلان خواند و از آنجا دیگر استاد به‌او درس نداد زیرا از آنجا بود که می‌گفتند منطق به‌دیانت زیان می‌رساند. بسیاری از متکلمان هم که با فلسفه مخالف بوده‌اند، از میان علوم یونانی، منطق و ریاضی را مستثنی کرده‌اند. چه فرقی میان قسمت‌های اول منطق با مبحث صناعات خمس هست که تا آنجا را می‌شود خواند و بقیهٔ آن به‌دین زیان می‌رساند؟ دیانت هم خلاف عقل نیست. (معنی این قول آن نیست که دیانت تابع عقل و منطق است.) در باب صناعات خمس منطق احکام و مقدمات قیاس دیگر صورت صرف نیست بلکه به‌اعتبار ماده در آن نظر می‌شود. یعنی باید تحقیق شود که آیا مقدمات صحیح است یا نه و در اینجاست که میان بدیهیات و یقینیات و مسلّمات و مشهورات و مخیلات و موهومات فرق گذاشته می‌شود.

در فلسفه از میان انواع قیاس (به‌اعتبار مادهٔ آنها) تنها برهان اعتبار دارد و برهان قیاسی است که مقدمات آن یقینی است. اما یقین و یقینی چیست؟ می‌توان انواع یقینی را از اولیات و حدسیات و... از کتب منطق نقل کرد. کسانی که منکر منطق و مخالف آن بودند، مخالف یقینیات اهل فلسفه بودند و وقتی این بحث به‌میان می‌آید که قیاسات دین ماده‌اش چیست، می‌بایست پاسخ بدهند که مادهٔ قیاسات شریعت مسلّمات است؛ یعنی که فلسفه برهانی است و دین جدلی یا خطابی است اما در دیالکتیک و منطق هگل برهان نیست؛ منطق، منطق جدالی است، و این جدال را جدل به‌معنی قدیم لفظ نباید دانست. در این منطق جدالی صورت حکم از ماده‌اش منفک نمی‌شود بلکه صورت و ماده یکی

است. منطق تحلیلی جدید هم که باز نوعی منطق صوری است، به‌ریاضیات نزدیک است و صورت احکام علمی جدید است یا با آن مناسبت دارد.

بحث در اینکه آیا منطق صوری و ابواب و مسائل آن تا چه اندازه اعتبار دارد ما را به‌جایی نمی‌رساند و خلاصه، سخن در این نیست که آیا قواعد استدلال و قیاس درست است یا نه و آیا بشر به‌قیاس می‌پردازد یا نمی‌پردازد، بلکه نکتهٔ مهم این است که صورت قیاس در جنب مادهٔ آن و بدون ماده چیزی نیست و این مادهٔ قیاس است که باید مورد بحث و چون و چرا قرار گیرد و همواره هم در تاریخ فلسفه مورد چون چرا بوده است. به‌عبارت دیگر، مهم این است که اگر شما برهان اقامه می‌کنید، مقدمات یقینی آن از کجاست و ملاک یقین چیست. دکارت به‌یقینیاتی که متقدمان می‌گفتند اعتنایی نکرد؛ یعنی آنها را یقینی ندانست. او خود در طلب یقین برآمد و اولین یقین او که بدیهی عقلی، بلکه عین فکر و عقل است، منِ متفکر است.

گفتیم که گاهی دکارت را با افلاطون قیاس می‌کنند. این قیاس اگر درست صورت گیرد به‌ما مدد می‌رساند که دریابیم چگونه در عین مشابهتی که میان آراء دو فیلسوف هست اختلاف و فاصلهٔ آنها بسیار است. افلاطون به‌مثل و اعیان ثابته (به‌معنی افلاطونی و نه به‌معنی مصطلح در علم کلام یا تصوف نظری) قائل بود؛ دکارت هم به‌صورت‌های فطری ازلی قائل شد. افلاطون ادراک حسی را علم نمی‌دانست؛ دکارت هم معتقد نبود که احساس مؤدی به‌علم شود. و مهم‌تر از تمام اینها، افلاطون مثل را علم و عالم و معلوم و اصل عالم محسوس می‌دانست. دکارت هم هر چند که نظر صریحی در باب ایده‌ها (صورت‌های ازلی و فطری) اظهارنکرده و گفته‌های او قابل تفسیر است، صورت‌های ازلی و فطری را علم و شرط علم دانسته و بنایی را گذاشته است که چون نوبت تفکر به‌لایب نیتس و مخصوصاً به‌کانت می‌رسد، فعالیت فاهمه شرط امکان پدیدار و شرط ابژکتیویته می‌شود.

ولی یک نکته را نباید از یاد برد و آن اینکه افلاطون مثل و اعیان ثابته را قائم به‌بشر نمی‌دانست و نگفت که علم، فطری بشر است. دکارت در جایی چنان سخن می‌گوید که

گویی مانند افلاطون علم را تذکار می‌داند و صریح می‌گوید که علم یادآوری است. افلاطون که علم را یادآوری می‌دانست می‌گفت که ما به‌عالم معقول تعلق داشته‌ایم، ما از عالم غیب آمده‌ایم و در عالم محسوس افتاده‌ایم و اسیر شده‌ایم. در این عالم اسارت، نفس ما به‌کدورت آلوده شده و عادات ما پردهٔ غفلت بر علم کشیده است. اگر ما از زندان و مغارهٔ عادات نجات یابیم و قدمی از عالم مغاره به‌بالا برداریم، عالمی را می‌یابیم (می‌بینیم) که پیش از افتادن در عالم جسمانی به‌آنجا تعلق داشته‌ایم. درست است که در نظر افلاطون نفس ما از سنخ عالم معقول است، اما علم در نفس محجوب است و تا سیر به‌عالم معقول محقق نشود، علم حاصل نمی‌شود.

ولی دکارت به‌عالم معقول ورای انسان قائل نیست. او می‌گوید خداوند صور علمی را مقرر کرده است و تا ارادهٔ الهی بدین حال است، علم و عقل همین علم و عقلی است که بشر دارد. پیداست که معنی عقل در نظر دکارت با معنایی که افلاطون گفته است تفاوت دارد. البته دکارت هم مانند تمام فلاسفه منطقی بود و جز این هم نمی‌توانست باشد زیرا مابعدالطبیعه منطقی است؛ اما مادهٔ صور و احکام منطق در نظر دکارت چیزی دیگر است و مادهٔ منطق قرون وسطایی نیست: این ماده، صورت دیگری را اقتضا می‌کند. اصلاً در فلسفه‌های جدید، منطق با مادهٔ آن منظور شده و فلاسفه دیگر منطق را بخشی از فلسفه و مدخل آن ندانسته‌اند و از فلسفه جدا نکرده‌اند (به‌استثنای منطقیان جدید که آنها فیلسوف حقیقی نیستند و بخشی از مابعدالطبیعه را که به‌صورت علم تحصلی جدید درآمده انتزاع کرده و در آن به‌تحقیق پرداخته‌اند و اسم این تحقیق را گذشت از مابعدالطبیعه گذاشته‌اند، و حال آنکه از میان اهل فلسفه، هیچ طایفه‌ای به‌اندازهٔ اینها اسیر مابعدالطبیعه و مابعدالطبیعه‌زده نیست.[۱])

به‌این جهت روش دکارت و منطق هگل عین فلسفه است. در کانت هم اگر می‌بینیم که میان معقولات ثانیهٔ منطق و معقولات ثانیهٔ فلسفی خلط شده و تمییزی نیست و تمام مقولات تحت عنوان مقولات فاهمه آمده است (کانت معقولات ثانیه، اعم از منطقی و

۱. کسانی که مابعدالطبیعه را با ماوراءالطبیعه اشتباه می‌کنند توجه داشته باشند که مابعدالطبیعه مترادف با فلسفه است.

فلسفی، را مقولات می‌خواند) نه از آن است که او دچار سهو و اشتباه شده و نتوانسته باشد که میان این دو نوع، تمییز و تفکیک قائل شود، بلکه اقتضای تفکر او این بوده است که چنین تمییزی از میان برخیزد. در فلسفهٔ نقادی کانت صورت‌های قوهٔ احساس و فاهمه، یعنی زمان و مکان و مقولات، صورت‌ها و مفاهیم انتزاعی نیست و در نسبت با ماده تحقق پیدا می‌کند. قاعدهٔ علیت درست است؛ جوهر و عرض هم جای خود دارد. اما علیت یک حکم تحلیلی نیست. کانت آن را قانون عالم موجودات هم نمی‌داند. (قانون علیت حکم ترکیبی ماتقدم است نه تحلیلی.) جوهر هم شیء لا فی‌الموضوع نیست بلکه جوهریت و عرضیت، مانند علیت و معلولیت، صورت فاهمهٔ ماست و اشیاء ابژکتیو و ابژکتیویته با این صورت‌ها تحقق می‌یابد. پس عقل در فلسفهٔ جدید چیز دیگری شده است.

می‌دانیم که در نظر متقدمان عقل قوه‌ای از قوای نفس است که ادراک معانی کلی می‌کند و ماهیت موجودات با آن شناخته می‌شود. اما عقل جدید قوهٔ تمثل کنندهٔ چیزی به‌عنوان چیزی است و شأنی است از سوبژکتیویته (خودبنیادی بشر) که در آن هر چه هست فقط ابژه و متعلقی برای سوژه (فاعل شناسایی) است. با این تمثل و پیش آمدن عقلی که قوهٔ متمثله است، علم جدید پدید می‌آید. (در اینجا وارد ماهیت علم جدید و این که گفته‌اند این علم صورت ریاضی دارد نمی‌شوم زیرا صورت ریاضی داشتن علم جدید بدان معنی نیست که ریاضیات بر علم جدید غالب است. همچنین مقصود این نیست که علم جدید صرف اندازه‌گیری است.)

خلاصهٔ سخن آنکه اگر فلسفه حاصل عقل بود، می‌بایست که عقل به‌یک معنی باشد و یک حقیقت داشته باشد. ولی می‌بینیم که فلسفه که بحث عقلی است، همواره با صورتی از عقل ظاهر شده است؛ یعنی عقل در سیر تاریخ فلسفه صورت‌های مختلف پیدا کرده است، چنان که کسانی سعی می‌کنند که با اصول عقلی قرون وسطایی فلسفهٔ جدید را رد کنند و بعضی دیگر بر مبنای فلسفهٔ جدید و نتایج آن منکر فلسفهٔ قرون وسطی می‌شوند و آن را لفاظی و بحث‌های توخالی قلمداد می‌کنند. ولی درست آن

است که بگوییم نه با منطق دورهٔ قرون وسطی می‌توان فلسفهٔ جدید را رد کرد و نه براساس فلسفهٔ جدید، فلسفهٔ قرون وسطی و دورهٔ اسلامی مردود می‌شود. هیچ‌یک از اشکالاتی که علمای فلسفهٔ قرون وسطی به‌دکارت و کانت و هگل می‌کنند جدی نیست و با تفکر مناسبت ندارد. رد فلسفهٔ قدیم و قرون وسطی هم اگر از ناحیهٔ فلاسفهٔ جدید صورت گیرد، معمولاً به‌اقتضای اثبات موضوع فلسفی خود ایشان است. ولی اگر اتباع آنان، فی‌المثل سن توماس آکوینی یا ارسطو را رد کنند، همان کاری را کرده‌اند که ستایشگران فلسفهٔ قدیم و قرون وسطی با فلسفهٔ جدید کرده‌اند.

وقتی فلسفهٔ قدیم و قرون وسطی را با فلسفهٔ جدید مقایسه می‌کنیم و یکی را با آن دیگری می‌سنجیم و حکم می‌کنیم، لااقل یکی از دوجانب قیاس و مقایسه را در نیافته‌ایم و یکی از نشانه‌های این قصور ادراک این است که با غفلت از مبادی و مبانی،مسائل را با هم می‌سنجیم. وقتی با عقل جدید فلسفهٔ قدیم و قرون وسطی را مورد حکم قرار می‌دهیم، اولاً در ابتدای راه در فهم معنای عقل درمانده‌ایم و تمام احکام ما به آنجا باز می‌گردد که متقدمان نمی‌بایست علم را عین معلوم بدانند و گاهی این معنی را به‌این صورت بیان می‌کنند که متقدمان قبل از رسیدگی به‌امکانات و حدود قوهٔ شناسایی، حکم جزمی در باب امور می‌کنند. پیروان فلسفه‌های قدیم هم متجددان را ملامت می‌کنند که خلط مطالب کرده و از طریق معقول و منطقی بحث در مسائل منحرف شده و به‌اشتباه افتاده‌اند. تمام این اختلاف‌ها و سوءتفاهم‌ها ناشی از آن است که متقدمان، مبادی فلسفهٔ جدید را به‌عنوان مسأله‌ای از مسائل تلقی می‌کنند و براساس مسلّمات خود در رد و قبول آن دلیل و برهان می‌آورند. متجددان هم گاهی، بلکه غالباً، مبادی متقدمان را نمی‌پذیرند، و اگر بپذیرند به‌آن معنی دیگری می‌دهند.

یکی از موارد سوءتفاهم تحت عنوان وجود خارجی اشیاء مطرح می‌شود. فلاسفهٔ قدیم و قرون وسطی به‌موجودیت عالم خارج معتقد بودند. رئالیست‌های جدید هم واقعیت عالم خارج را اثبات می‌کنند و در مقابل ایدآلیسم قرار می‌گیرند. مشکل این است که ما معمولاً نظر اول را با رئالیسم جدید یکی می‌دانیم و حال آنکه این رآلیسم

به‌ایدآلیسم نزدیک‌تر است تا به‌اصول و قواعد فلسفهٔ قدیم و قرون وسطی. توضیح مطلب آن است که متقدمان، وجود عالم خارج و وجود عینی و خارجی را در مقابل وجود ذهنی می‌گذاشتند و هر وقت سخن از وجود خارجی می‌گفتند، نیم نظری هم به‌وجود ذهنی داشتند. قبلاً گفته‌ام که اگر وجود ذهنی مورد انکار قرار گیرد، فلسفه، یا لااقل صورت فلسفهٔ قرون وسطی و دورهٔ اسلامی، به‌خطر می‌افتد و متزلزل می‌شود. اما در فلسفهٔ جدید وجود ذهنی مطرح نیست بلکه تمثل [1] جای آن را گرفته است.

بعداً اشاره‌ای به‌این مطلب خواهد شد که چگونه با وجود این تحول، باز هم فلسفه بسط پیدا کرده و مؤدی به‌علم جدید و فلسفه‌های منکر فلسفه شده است. اما فعلاً باید به‌مطلب خود بازگردیم و ببینیم که مقدمان، از عالم خارج چه چیز مراد می‌کردند. متقدمان نمی‌گفتند که عالم خارج همان است که به‌بداهت حسی وجود دارد، زیرا هیچ انسانی به‌حکم عقل سلیم منکر اشیائی که می‌بیند و با آن سروکار دارد نمی‌شود. متقدمان که می‌گفتند اشیاء وجود خارجی دارد مقصودشان این بود که چیزی در خارج وجود دارد که ماهیت آن در ذهن می‌آید و این همان وجود ذهنی و علمی و ظلی آن است. [2]

بیشتر استدلال‌هایی که بر اثبات وجود ذهنی شده است مبتنی بر قواعدی است که اگر آن قواعد معلوم نباشد یا مورد قبول قرار نگیرد، استدلال سست به‌نظر می‌آید یا در ذهن

---

1. Representation.

۲. در فلسفهٔ کوچه و بازار و گاهی در نظر اهل فلسفه چنین فرض می‌شود که فلاسفه‌ای بوده‌اند و هستند که موجودیت اشیاء را منکر می‌شوند و آنها را تابع ذهن بشر می‌دانند (از ذهن هم صرف خیال و وهم مراد می‌کنند) تا جایی که یک استاد فلسفه گفته است که اگر آقای بارکلی به‌وجود ماده قائل نیست، در حین نشستن صندلی رااز زیرپای ایشان بر می‌داریم تا دریابد که ماده وجود دارد یا ندارد. اینها سوءتفاهم است . هیچ کس نمی‌گوید اشیاء نیست یا عین صورت‌های وهم و خیال من است. افلاطون هم که می‌گفت عالم محسوس عالم عدم اضافی است، مرادش این بود که این عالم وجود مستقل ندارد و ظل عالم دیگر است.
مارکیست‌ها که فیلسوفان را به‌دوطایفهٔ ایدآلیست و ماتریالیست تقسیم می‌کنند و هرکس را که ماتریالیست نباشد ایدآلیست می‌خوانند، مرادشان این نیست که غیر از ماتریالیست‌ها (و البته پیروان ماتریالیسم دیالکتیک) بقیهٔ مردم اشیاء و چیزها را ساخته و پرداختهٔ خیال می‌دانند، بلکه کسی در نظرشان ایدآلیست است که به‌جای اهمیت دادن به‌پراکسیس و مشارکت در تغییر عالم (به‌نحوی که مارکسیسم حکم می‌کند) به‌تفسیر و بحث و چون و چرا می‌پردازد؛ وگرنه بدیهیات حسی را هیچ‌کس منکر نمی‌شود.

متعلم پریشانی ایجاد می‌کند و مطلب مغشوش جلوه می‌کند. این استدلال‌ها به‌جای آنکه وجود ذهنی را اثبات کند، وجود تصورات ذهنی را اثبات می‌کند و چون متجددان از تصور چیزی می‌فهمند که غیر از معنای آن در فلسفهٔ قدیم است، به‌اشتباه می‌افتند. هیچ‌کس منکر نیست که ما تصوراتی از اشیاء داریم، بلکه اختلاف در این است که آیا عین ماهیت اشیاء در ذهن می‌آید یا صورتی و عکسی از آنها در ذهن منقش می‌شود. رئالیست‌های جدید وجود ذهنی را قبول ندارند و مانند متکلمان می‌گویند چیزهایی در خارج وجود دارد که می‌تواند به‌علم ما درآید، و البته بعضی ازآنها می‌گویند که علم ما مطابق با آن اشیاء خارجی است. اما این اشیاء خارجی که به‌نظر آنان معلوم ما می‌شود، مجموعهٔ کیفیات، اعم از کیفیات اولیه و ثانویه است نه ماهیت اشیاء؛ زیرا طرح ماهیت اشیاء و معلوم شدن آن بر انسان فرع بر این است که به‌تبع یونانیان حقیقت را حضور اشیاء بدانیم.

آیا در تمام فلسفه‌های قدیم و قرون وسطی حقیقت به‌معنی ظهور و انکشاف بوده است؟ آری، حقیقت همواره به‌معنی ظهور و انکشاف بوده است. اما وجود در هر دوره‌ای نحوی ظهور و انکشاف داشته است و حقیقت را به هر دوری ظهوری است... پس چگونه از زمان افلاطون و ارسطو تاکنون حقیقت را حقیقت حکم دانسته و آن را مطابقت با خارج و نفس‌الامر دانسته‌اند؟ آنچه ارسطو گفته و حاصلش این است که تجربهٔ نفس و آنچه در نفس حاصل می‌شود با چیزها مشابهتی دارد، در حقیقت تعریف حقیقت نیست. اما قرون وسطائیان این معنی را به‌مطابقت تعبیر کرده و حقیقت را مطابقت حکم با خارج (و به‌اصطلاح با واقعیت) دانسته‌اند. متجددان هم که حقیقت را حکم یقینی می‌دانند از این تعریف رو نگردانده‌اند اما مقصودشان از حقیقت با آنچه قرون وسطائیان مراد می‌کردند، یکی نیست. مشابهت در تعریف متقدمان و متجددان ظاهری است و وجه آن این است که در تمام طول تاریخ فلسفه، وجود را تابع منطق دانسته یا مناسب و متناسب با منطق تلقی کرده‌اند. قدما می‌گفتند عالم وجود، نظام عقلی و منطقی دارد و موجودات تابع قانون عقلند. بنابراین فهم مطلب مطابقت هم آسان

می‌شود. متجددان یا طوائفی از ایشان هم سخن از نظام عالم و قانون موجودات می‌گویند و فی‌المثل احکام علمی را مطابق با واقع و خارج می‌انگارند.

برای اینکه مطلب روشن بشود باید در معنی مطابقت دقت شود. وقتی مطابقت می‌گوییم دو چیز به‌نظر می‌آید که باید با هم سنجیده شود. در مورد مطابقت علم یا حکم با خارج، آیا حکم را با خارج باید سنجید یا خارج بر طبق حکم اثبات می‌شود؟ وقتی می‌گوییم حقیقت مطابقت حکم با خارج و نفس‌الامر است، و به‌صراحت می‌گوییم که حقیقت تعلق به‌حکم دارد و حقیقت، حقیقت حکم است، ناگزیر حکم را باید با خارج سنجید. در چه صورت چنین امری امکان دارد؟ اگر مانند دکارت بگوییم که جوهر مادی متباین با جوهر نفسانی است و ما نمی‌توانیم نسبت حقیقی با آن داشته باشیم، یا مانند لایب‌نیتس مونادها را دربسته بدانیم، این مطابقت معنی ندارد. پس تعریف مطابقت وقتی مورد دارد که بگوییم ما موجودات را چنانکه هستند ادراک می‌کنیم، یعنی قوه‌ای داریم که موجودات را چنان که هستند، با صفات و اوصاف و نسب و اعراضشان، فی‌الجمله می‌شناسد و این قوه، قوهٔ عقل است. اما اگر با این قوه می‌توانیم موجودات را بشناسیم، باید سنخیتی میان موجودات و قوهٔ ادراک ما وجود داشته باشد.

فلاسفهٔ قدیم و قرون وسطی، اعم از اینکه مطلب را به‌صراحت عنوان کرده یا نکرده باشند، نحوی اتحاد میان عالم و معلوم و نحوی سنخیت میان آن دو قائلند وحتی ابن‌سینا که اتحاد عالم و معلوم را به‌شدت رد می‌کند و منکر می‌شود که عالم عین معلوم باشد، منکر نیست که صورتی از اشیاء در ذهن حاصل می‌شود و این صورت عین علم است و عالم در حینی که علم دارد، با این صورت متحد است.

در دورهٔ جدید هم رئالیست‌ها مطابقت حکم با واقعیت را حقیقت می‌دانند و ذهن را هم از سنخ واقعیات خارجی می‌شمارند. اینان حکم را نه بدان لحاظ که محصول قوهٔ ادراک و ذهن است با خارج مطابق می‌دانند، بلکه آن را بیان نسبتی می‌دانند که مشاهدات و تجربیات (تجربیات به‌معنای اعم) آن را تأیید می‌کند. به‌عبارت دیگر، اصول و قواعد منطق که ما بدان پای‌بندیم و بنابر آنها و بر طبق آنها حکم می‌کنیم و

نتیجه می‌گیریم، اصول و قواعد مربوط به‌واقعیت‌ها و اشیاء است و این اصول و قواعد را هم ما به‌نحوی ادراک می‌کنیم. در مقابل این جماعت طایفه‌ای از آمپیریست‌ها می‌گویند که در خارج میان اشیاء نسبت معقولی وجود ندارد تا آنجاکه بارکلی می‌گوید وجود، ادراک است، یا اینکه دیوید هیوم صورت کلی نسبت‌ها را عادی و فرع بر عادت می‌خواند. پیداست که در نظر این طایفه حقیقت، مطابقت نیست و اگر هست مطابقت تصورات با تصورات است.

در نظر متقدمان و طایفه‌ای از فلاسفهٔ جدید که حقیقت را مطابقت می‌دانند، علیت اصل اساسی علم است و عالم خارج به‌اعتباری علت علم است و اگر مطابقت را نپذیریم اصل علیت هم به‌خطر می‌افتد و احیاناً کار به‌شکاکیت می‌کشد. ولی می‌دانیم که متکلمان اسلامی به‌مطابقت قائل نبودند و شکاک هم نشدند. در میان فلاسفهٔ جدید هم کسانی هستند که شکاک نیستند و اعتنایی به‌مطابقت ندارند. متکلمان علم را از مقولهٔ اضافه می‌دانستند و عجیب آنکه بعضی از متجددان هم علم را اضافه می‌دانند و مطابقت را هم منکر نشده‌اند. چگونه می‌شود که علم را اضافه بدانیم و وجود ذهنی را منکر شویم و در عین حال علم را مطابقت با خارج بدانیم؟ برای اینکه این مسأله روشن شود باید تحقیق کنیم که احکام فلسفه چه نوع احکامی است.

قبلاً گفتیم که در مطابقت حکم با خارج، درست روشن نیست که کدام ملاک است، یعنی کدام را باید بر دیگری تطبیق کرد. قدمای فلاسفهٔ ما می‌گفتند که تا ذهن را نشناسیم فلسفه نمی‌توانیم داشته باشیم[1]. بدون شناسایی ذهن مشکل مطابقت هم حل نمی‌شود. اگر ذهن آئینه‌ای باشدکه صور و عکس‌ها در آن نقش می‌بندد، در این صورت تصورات و احکام، عکس خارج است، و البته که عکس غیر از اصل است پس مطابقت مورد ندارد. مطابقت در صورتی معنی دارد که عین شیء (ماهیت شیء) در ذهن باشد. آیا در فلسفهٔ جدید، فلاسفه به‌چنین چیزی قائلند و ذهن را مقام صور و ماهیات اشیاء می‌دانند؟ کسانی که می‌گویند باید در قوهٔ ادراک تحقیق کنیم و حدود شناسایی را بشناسیم به‌قدما

---

۱. و این غیر از نظر متجددان در باب تعیین حدود شناسایی و قوهٔ شناسایی است.

ایراد می‌کنند که آنچه در باب ذهن گفته‌اند مبتنی بر اصل قبول وجود اشیاء فی‌نفسه است. به‌نظر آنها نه فقط اشیاء وجود خارجی دارند بلکه عین اشیاء در ذهن حاصل می‌شود؛ اما خود به‌ذهن قائل نیستند و نمی‌پذیرند که صورتی از اشیاء در ذهن بیاید، بلکه اگر مسامحتاً بگوییم که به‌ذهن قائل هستند، این ذهن صورت را به‌ماده‌ای که ازخارج گرفته می‌شود می‌دهد. پس ذهن غیر از علم است و علم هم مطابقت با خارج نیست. گاهی هم می‌گویند ما عالم خارج را که عبارت از پدیدارهاست می‌شناسیم و قوهٔ شناسایی یعنی شناسایی پدیدارها و نه ذوات و ماهیات اشیاء. این طایفه اگر از مطابقت هم سخن می‌گویند، از پیش فرض کرده‌اند که در خارج جز پدیدارها چیزی نیست و پدیدارها را ما می‌شناسیم و میان قوهٔ ادراک ما و پدیدارها سنخیت وجود دارد.

اکنون به‌تقسیم قضایا توجه کنیم. شاید در پرتو تعیین نوع قضایای فلسفه این ابهام کمتر شود. حکمای اسلامی قضایا را به‌سه قسم تقسیم کرده‌اند:

۱. قضایای حقیقیه

۲. قضایای خارجیه

۳. قضایای ذهنیه

در قضایای ذهنیه موضوع امر ذهنی است و حکم می‌شود به‌ثبوت محمول برای موضوعی که در ذهن است. در قضایای خارجیه حکم می‌شود به‌ثبوت محمول برای موضوعی که در خارج قرار دارد. اما در قضایای حقیقیه حکم نه فقط در مورد افراد خارجی است بلکه شامل افراد مفروض‌الوجود هم می‌شود.

قضایای فلسفه از نوع قضایای خارجیه نیست زیرا این قبیل قضایا، قضایای جزئیه است. این قضایا معمولاً از آنچه واقع شده است خبر می‌دهد. فلسفه به‌قضایای ذهنی هم کاری ندارد یا به‌این قضایا اقتصار نمی‌کند. (قضایای منطق صوری قضایای ذهنیه است.) قضایای فلسفه از نوع قضایای حقیقیه است و در آن بیان ذات و ماهیت اشیاء می‌شود. حاجی ملاهادی سبزواری معتقد است که قضایای حقیقیه با معقول ثانی فلسفی منعقد

می‌شود[۱] و بر او ایراد گرفته‌اند که قضایای علمی نیز قضایای حقیقیه است و به‌عبارت دیگر، با معقولات اولیه هم می‌توان قضایای حقیقیه ترتیب داد. پس ظاهراً این تقسیمات بی‌وجه و بیهوده است و اگر قضایای علمی و فلسفی از نوع قضایای حقیقیه است، اصلاً تمییز و تفکیک میان علم جدید و فلسفه هم دشوار می‌شود چه رسد به‌اینکه بخواهیم بر این مبنا میان فلسفهٔ جدید و فلسفهٔ قدیم و قرون وسطی فرق بگذاریم. به‌نظر راقم این سطور تمام احکام علمی بجز ریاضیات (علم به‌معنی علم تحصلی جدید و به‌معنی علوم جزئیه قدیم) قضایای شرطیه و احکام خارجیه است. البته به‌شرط آنکه در تعریف احکام خارجیه قدری تصرف بکنیم یا لااقل به‌این اکتفا نکنیم که بگوییم در قضیهٔ خارجیه حکم در باب افرادی است که در خارج وجود دارند زیرا این تعریف خیلی اجمالی است و شامل قضیهٔ حقیقیه هم می‌شود؛ مگر آنکه در قضیه نسبت موضوع و محمول را در نظر آوریم و بگوییم در قضیهٔ خارجیه اوصاف عرضی محمول را بیان می‌کنیم یا از نسبتی سخن می‌گوییم که اتفاقاً میان موضوع و محمول برقرار شده است و اگر هم این نسبت ضروری باشد، ضرورت به‌ذات موضوع مربوط نمی‌شود، چنان‌که در قضایای فیزیک ما از نسبت‌های خاصی بحث می‌کنیم و معمولاً این نسبت‌ها میان چیزهایی است که عارض اشیاء شده است نه آنکه کاری به‌ماهیت آن اشیاء داشته باشیم. مثلاً وقتی می‌گوییم فلزات بر اثر حرارت منبسط می‌شوند در باب نسبت میان انبساط و حرارت حکم می‌کنیم[۲] و به‌ماهیت فلزات کاری نداریم. اما در قضایای حقیقیه نسبت میان موضوع و محمول نسبت ضرورت است؛ پس باید که در آن ذات موضوع و لوازم ذات آن بیان شود.

این بیان ممکن است موجب شود که بگویند من قضایای ذهنیه را با قضایای خارجیه

---

۱. در اینجا مجال بحث از معقولات اولیه و ثانویه نیست. معقولاتی مثل انسان و کمیت معقولات اولیه است. قضیه و کلیت و جزئیت، از معقولات ثانیهٔ منطقی است و حال آنکه معقولاتی مثل انسانیت و... معقول ثانی فلسفی است. قضایای فلسفی متعلق به‌معقولات ثانی فلسفی است.

۲. پیداست که میان انبساط و حرارت هم نسبت ضروری وجود ندارد و اگر هم باشد به‌اصطلاح علیت عادی است که مسامحتاً به‌ضرورت تعبیر می‌شود.

اشتباه کرده‌ام زیرا در قضایای ذهنیه که شبیه به‌احکام تحلیلی کانت و احکام اولی ذاتی ملاصدراست (شبیه گفتم و نگفتم که این هر سه یکی است) موضوع و محمول در ذهن است و ممکن است که محمول از تحلیل موضوع به‌دست آید. مثلاً وقتی گفته می‌شود که انسان حیوان ناطق است، این قضیه به‌یک اعتبار قضیهٔ ذهنیه است؛ به‌اعتبار اینکه کلی انسان در ذهن تقسیم به‌جنس و فصل شده است. اما اگر حیوان و ناطق را ماده و صورت بینگاریم و اعتبار کنیم، وضع فرق می‌کند[۱]. وقتی می‌گوییم نطق صورت انسان است، در این صورت قضیهٔ انسان حیوان ناطق است را نمی‌توانیم قضیهٔ ذهنیه بدانیم. در هر قضیه‌ای که محمول بیان ذات موضوع یا یکی از ذاتیات و لوازم ذات باشد، قضیه ذهنیه نیست زیرا سر و کار ما در قضیهٔ ذهنیه صرفاً با مفاهیم است و با حقایق کاری نداریم ولی در مورد قضایای ریاضی چه کنیم که خارجی نیستند. اگر بگوییم ذهنی هستند، مشکل این است که با قضایای ذهنیه چگونه علم درست می‌شود. اگر ذهنی را تحلیلی یا اولی ذاتی ندانیم، مانعی ندارد که بعضی احکام علمی هم از نوع قضایای ذهنی باشد؛ و البته کسانی مثل راسل و اتباع دیوید هیوم احکام ریاضی را از نوع احکام تحلیلی دانسته‌اند[۲]. پس می‌توان گفت که احکام ریاضی احکام ذهنی است.

اما بپردازیم به‌قضایای حقیقیه. خواجه نصیرالدین طوسی گفته است که وجود منقسم می‌شود به‌ذهنی و خارجی و اگر این دو قسم وجود نباشد قضیهٔ حقیقیه باطل می‌شود ـ نگفت که قضایای خارجیه باطل می‌شود. پس قضایای خارجیه با وجود ذهنی ملازمه ندارد. ولی اینکه می‌گوییم در قضایای خارجیه حکم با خارج مطابقت دارد، این حکم در کجاست و مگر مطابقت قضیهٔ حقیقیه با خارج نیست، و آیا در اینجا با دو نوع مطابقت سروکار داریم؟ در قضایای خارجی حکم از آنچه واقع شده و به‌حس و تجربه درآمده، گرفته شده است؛ و اینکه موضع حکم کجاست، احتمالاً می‌گوییم که این قبیل

---

۱. این تقسیم‌ها بدان جهت مختلف است و اقسام بدان جهت مطابقت ندارند که در هر تقسیمی اعتبارهای مختلف منظور بوده است و اینکه گاهی تصور می‌شود قضایای ذهنیه و تحلیلی و اولی ذاتی عناوین برای قضایایی از نوع واحد است درست نیست.

۲. احکام ریاضی احکام تحلیلی نیست اما چون موضوع قضایای ریاضی در ذهن است، آن قضایا ذهنی است.

احکام با نحوی شهود حسی و به‌مدد قوهٔ خیال درست می‌شود و حال آنکه در احکام و قضایای حقیقی مطابقت حکم با نفس‌الامر است، مطابقت با ماهیت شیء است. یعنی قوه‌ای در نفس هست که می‌تواند ماهیت اشیاء را چنان که هست بشناسد و این قوه مرتبه‌ای از عالم وجود است نه آنکه صفت نفسانی در انسان باشد. نفس‌الامر «عقل فعال است و هر حکمی که مطابق صورت ثابت در عقل فعال باشد صحیح است وگرنه کاذب...» پس لازمهٔ قبول وجود ذهنی و ذهن، عالم عقول و معقولات است، و این امری است که در فلسفهٔ جدید اصلاً مطرح نیست و به‌این جهت مراتب ادراک هم در دورهٔ جدید صورت دیگر پیداکرده و احساس و خیال و وهم و عقل همه در عرض هم آمده است. و حال آنکه در فلسفهٔ قدیم، و مخصوصاً در فلسفهٔ دورهٔ اسلامی، این قوا ترتیب طولی دارد؛ یعنی از ادراک حسی شروع می‌شود و سیر می‌کند تا می‌رسد به‌ادراک عقلی. اینکه معمولاً تصور کرده‌اند که درستی این ادراک عقلی باید با میزان و ملاک مطابقت تصدیق شود جای بحث دارد.

گفتم که وقتی بحث از مطابقت می‌شود، باید معلوم باشد که چه چیز مطابق با چه چیز است. یعنی کدام را ملاک و میزان می‌گیریم و کدام را از روی آن می‌سنجیم. در قضایای حقیقیه هیچ کدام ملاک و میزان نیست بلکه هر دو یک حکم دارند. موجود خارجی چیزی است که صورتی در عالم عقل دارد و وجود خارجی با صورت عقلی مطابق است. حکم هم باید مطابق با صورت موجود در عالم عقل و در خارج باشد. پس اگر ملاکی هست، این ملاک در عقل و در عالم معقول است. به‌این ترتیب رئالیسم جدید با فلسفهٔ قدیم قابل مقایسه نیست زیرا در این فلسفه تفکر تابع صورت و انعکاس وجود خارجی دانسته شده است، و در مقابلش ایدآلیسم است که بر طبق آن نظام وجود مسبوق به‌فعل تفکر است. اگر با این ملاک بخواهیم در باب فلسفهٔ قدیم حکم کنیم نه‌رئالیست است نه ایدآلیست، اما بیشتر به‌ایدآلیسم نزدیک است. ولی ایدآلیست‌های جدید هم هیچ کدام وجود ذهنی را مطرح نکرده‌اند. این بی‌اعتنایی و منتفی شدن وجود ذهنی با تغییر اساسی در فلسفه و منطق ملازم بوده است، و چون جای وجود ذهنی را قوهٔ تمثل و تمثلات

گرفته است، قضایای حقیقیه هم صورت دیگر یافته و معنی دیگر پیدا کرده است.

می‌دانیم که کانت قضایا را به‌تحلیلی و تألیفی تقسیم می‌کند و قضایای تألیفی به‌دو قسم تقسیم می‌شود. قضایای تألیفی قبلی و قضایای تألیفی بعدی یا تجربی. پس سه‌نوع قضیه داریم که قضیهٔ تحلیلی نزدیک به‌قضایای ذهنیه است. قضایای تألیفی تجربی و بعدی هم با قضایای خارجی مشابهت دارد. اما آیا می‌توان گفت که قضایای تألیفی ماتقدم[1]، قضایای حقیقیه است؟ قضایای تألیفی ماتقدم مرکب از صورت و ماده است که نه صرفاً از خارج صورت‌برداری شده و نه صرف ابداع ذهن است. در نظر کانت همواره این پرسش اهمیت داشته و او را به‌فکر وا می‌داشته است که چه نسبتی میان تمثل و شیء یا مورد تمثل وجود دارد. به‌همین قیاس، او در پی تحقیق این معنی بوده است که حقیقت حکم چیست و احکام علمی با خارج چه مناسبتی دارد.

نکته این است که کانت احکام تحلیلی و احکام ترکیبی بعدی را در زمرهٔ احکام اساسی علمی نمی‌داند. احکام اساسی علمی در نظر او ترکیبی ماتقدم هستند؛ ولی این احکام که در فلسفهٔ کانت مقام احکام و قضایای حقیقیه در فلسفهٔ قدیم و قرون وسطی را احراز کرده است، مطابق با خارج نیست. هیچ حکمی در فلسفهٔ کانت حتی حکایت عین از خارج نمی‌کند و اگر حکایت بکند مطابقت با خارج ندارد؛ یعنی ما نسبت به‌وجود فی نفسه شناسایی نداریم. مع‌هذا تمییز میان احکام ترکیبی ماتقدم و ترکیبی بعدی در فلسفهٔ کانت بسیار اهمیت دارد و با این تمییز است که عقل به‌صورتی دیگر ظاهر می‌شود و تفصیل پیدا می‌کند و از اینجاست که کانت فیلسوف می‌شود. پس این حکم عقل نیست که احکام را چگونه و به‌چه اعتباراتی باید تقسیم کرد و هر قسم از احکام چه معنایی دارد بلکه این همه، ظهور صورتی از عقل است. حتی هگل که موجود را معقول و معقول را موجود می‌داند، از عقلی سخن می‌گوید که آن هم صورتی از عقل دیالکتیک کانت است؛ عقلی است که در قضایای جدلی‌الطرفین کانت ظاهر می‌شود. با این تفاوت که کانت از دیالکتیک، محدودیت بشر را درمی‌یافت و هگل از آن

1. a priori.

خودبنیادی تام و تمام او را استنتاج کرد.

اگر در فلسفهٔ جدید ابژه و ابژکتیو جای وجود خارجی و ماهیت اشیاء را گرفته و عقل و ادراک عقلی جای خود را به‌سوژهٔ نفسانی داده، معنی احکام و قضایای فلسفی هم تغییر کرده و بشر جدیدی به‌وجود آمده است. تنها مطلب این نیست که حکم قوه‌ای از قوای ادراکی با حکم قوهٔ دیگر اشتباه شده باشد، بلکه نسبت تازه‌ای میان آدم و عالم پدید آمده است. قدما می‌گفتند اگر خطایی در فلسفه می‌شود از آن است که به‌جای حکم عقلی، حکم خیالی و وهمی می‌کنند و به‌عبارت دیگر، خطا نتیجهٔ مداخلهٔ قوهٔ وهم و خیال در عقل است. البته چنین خطاهایی بوده است و این بحث مهمی در فلسفهٔ قدیم و قرون وسطی است که چگونه وهم و خیال در ادراک عقلی دخالت کرده است. اما امروز دیگر آن نسبت عقلی که متقدمان با عالم و با موجودات داشتند پوشیده شده و نسبتی دیگر گشوده شده است. در این نسبت عقل و وهم و خیال و احساس معانی دیگر دارد و به‌این جهت کسانی که احیاناً فلسفهٔ تطبیقی می‌نویسند، باید در این مسائل دقت کنند[۱].

هنوز هم می‌گویند حقیقت مطابقت است. اما مطابقت چیست؟ مطابقت سوژه و فاعل شناسایی با ابژه (مورد و متعلق شناسایی) است و این دو نه فقط مطابقت دارند بلکه ملازم یکدیگرند. ابژه عین شیء خارجی یا حقیقت و ماهیت آن نیست؛ ابژه صورتی است از چیزی که قوهٔ تمثل ما آن را بدان صورت تمثل می‌کند و اگر تمثل کننده‌ای نباشد، تمثل‌شده و متعلق تمثل هم معنی ندارد. قدما که می‌گفتند حقیقت مطابقت حکم با خارج است، ضامن این مطابقت را عقل فعال و عالم عقول می‌دانستند. امادر مطابقت ابژکتیویته و سوبژکتیویته، ضامن مطابقت هم انسان است. در فلسفهٔ جدید دائر مدار وجود و حقیقت، بشر است و اوست که اثبات و نفی می‌کند و ملاک و میزان همه چیز است. (آیا

---

۱. در طی تاریخ فلسفه، و مخصوصاً با پیدایش روان‌شناسی، معانی الفاظ خیال و وهم تغییر کرده است و وقتی سخن از مداخلهٔ وهم و خیال در مباحث عقلی می‌گوییم، به‌فرض اینکه گوینده و نویسنده متوجه این تغییر باشند، خوانندگان و شنوندگان چگونه متوجه می‌شوند؟ و بر آنها بأسی نیست اگر وهم و خیال را به‌معنی روان‌شناسی آن بگیرند.

نمی‌توان این را نحوی سفسطه و مذهب سوفسطایی دانست؟)

بعد از این مطالب باید دید که آیا ضرورت دارد که ما مطابقت را در تعریف حقیقت نگاه داریم. آنچه در این باب گفته‌اند البته که غلط نیست. خود این بحث‌ها و فلسفه‌ها به‌نحوی ظهور حقیقت است، زیرا حقیقت ظهور و انکشاف وجود است و در هر دوری ظهوری دارد. آنچه در فلسفه در باب حقیقت و مطابقت حکم با خارج گفته شده است مناسبت با نحوهٔ ظهور وجود دارد. مع‌هذا تصور نشود که مقصود تصدیق تمام اقوال و فلسفه‌هاست؛ از آنچه گفته شد تأیید قول به‌مطابقت هم نباید استنباط شود. بنا بر اصل تناقض، اگر تعریف مطابقت در مورد حقیقت نادرست نیست، پس باید درست باشد. مع‌هذا تکرار می‌کنیم که حقیقت مطابقت نیست زیرا اگر قبول کنیم که حقیقت مطابقت است، انحاء دیگر ظهور وجود و حقیقت را منکر شده و تفکر را تعطیل شده انگاشته‌ایم. اینکه حقیقت مطابقت با خارج یا نفس‌الامریا واقعیت است تعلق به‌مرحله‌ای از تاریخ وجود دارد و البته اگر به‌تغییری که در مطابق (آنچه که حکم با آن سنجیده می‌شود) روی داده است توجه شود، ادوار تاریخ فلسفه هم مشخص می‌شود. به‌هرحال طرح مطابقت با ظهور فلسفه و آغاز منطق شروع می‌شود ولی نه آن است که این طرح تابع منطق باشد بلکه منطق با آن آغاز شده است، یا بهتر بگوییم، این همه، وجه‌های مختلف یک چیز است.

افلاطون وجود را در ایده (مُثُل) دیده و مثال را حضور دائم و ابدی دانسته و حقیقت را حکم متعلق به‌آن تلقی کرده است. او، و حتی ارسطو، به‌صراحت نگفته‌اند که حقیقت مطابقت حکم با خارج است اما نطفهٔ این قول در کلمات ایشان هست چنان که اصل نظر درست و نادرست و اشتباه حق و باطل با این دو (یعنی درست و نادرست) را در کلمات ایشان می‌توان یافت[1]. افلاطون درمرحله‌ای از تفکر خود علم را مثل دانست، اما میان علم (حکم) و وجود ــ که آن را مُثُل نامیده بود ــ فرق گذاشت و حقیقت را در

---

۱. حقیقت ظهور و انکشاف وجود است که به‌نحوی متحقق می‌شود و با نظر به‌تحقق حقیقت و اشتباه امر متحقق با وجود، فکر مطابقت هم پیش می‌آید و اثبات می‌شود.

نسبت میان حکم و مثل دید. ارسطو هم با اینکه به‌قول مارتین هیدگر بیشتر ازاستاد خود به‌متفکران قبل از سقراط نزدیک بود، طریق افلاطون را دنبال کرد و حقیقت را در نسبت حکم و موجود دانست. خلاصه اینکه از وقتی که موجود جای وجود راگرفت یا میان وجود و موجود اشتباه شد، حقیقت هم به‌مطابقت تبدیل شد. اما این تعریف وقتی می‌توانست به‌صراحت بیان شود که عالم وسایط و عالمی که صقع علم است طرح شود. به‌این جهت تعریف حقیقت را اهل فلسفهٔ قرون وسطی و دورهٔ اسلامی به‌عنوان مطابقت بیان کردند و مطلب را بسط دادند.

به‌یک وجه دیگر مسأله نظر کنیم. این حکمی که مطابق با خارج و نفس‌الامر است چیست و چه نسبتی میان حکم و خارج وجود دارد؟ حکم زبان است و نسبت عقل و شیء در صورت زبان متحقق می‌شود. در آنچه قبلاً گفتیم مطابقت علم و وجود مطرح بود؛ اینک زبان نیز به‌عنوان موجودی دیگر ظاهر می‌شود. در نظر افلاطون مخصوصاً این زبان از آن جهت که تعلق به‌عالم محسوس دارد، موجب گمراهی و مایهٔ فریب می‌شود. پس زبان عقل باید زبان خالص مُثُل باشد؛ حتی زبان ریاضی از عهدهٔ بیان وجود حقیقی که در نظر افلاطون مُثُل است، بر نمی‌آید. ریاضیات و زبان آن، علم و زبان فرض و شرط است و از علم بالاتر متابعت می‌کند و سایهٔ علم اعلی است و از آن مدد می‌گیرد و بدون آن وجودی ندارد، هر چند که در مقامات سیر علمی مرتبهٔ لازم سیر به‌عالم مثال باشد. زبان ریاضی مطابقی در عالم عقل ندارد بلکه مطابقت آن در عالم خیال است (که افلاطون آن را تعبیر به‌عالم وسطی می‌کند). مشکل این است که این زبان یا زبانها در کجاست. در فلسفه، زبان، زبان عقل می‌شود و چون احکام، احکام عقلی است و به‌عبارت دیگر، عقل به‌صورت احکام عقلی ظهور می‌کند و خارج، اعم از این که مثل افلاطونی یا نفس‌الامر یا واقعیت یا اشیاء به‌عنوان مورد و متعلق شناسایی باشد، عین عقل است، یا عقل در آن سریان دارد، یا حداقل تابع حکم عقل است. در فلسفه، هر فلسفه‌ای که باشد، ملاک حقیقت منطق است، خواه منطق ارسطویی باشد یا روش دکارت که بداهت و متمایز بودن در آن اصل است، یا دیالکتیک هگل. عجب نیست که در آغاز و

پایان فلسفه، ارسطو و هگل تصدیق کرده‌اند که نظام هستی معقول است، با این تفاوت که هگل می‌گفت موجود به‌تدریج که متحقق می‌شود معقول می‌شود تا جایی که دیگر عین عقل است (البته می‌توان گفت که در ابتدا هم عین عقل است زیرا وجود همان عقل است که سیر می‌کند و به‌مقام تحقق می‌رسد) ولی ارسطو نمی‌گفت که عقل در تاریخ متحقق می‌شود و از تاریخ عقل سخن نگفته است.

منطق با اصل تناقض آن مقدم بر فلسفه و حاکم بر فلسفه نیست بلکه وقتی به‌وجود می‌آید که وجود به‌عنوان حضور ثابت و اصل و علت اثبات می‌شود[1] (مگر اینکه فلسفه منطق‌زدگی باشد؛ در این صورت فلسفه، فلسفهٔ جدی و اصیل نیست)، اعمّ از اینکه این حضور ثابت مُثل افلاطون یا انرگیئای ارسطو یا فعلیت تمام در فلسفهٔ دورهٔ اسلامی و قرون وسطی یا واقعیت و ابژکتیویته در دورهٔ جدید باشد. به‌عبارت دیگر، از وقتی که وجود با موجود اشتباه شده و موجود به‌جای وجود لحاظ شده است، بعضی احکام و اوصاف موجود را بر وجود اطلاق کرده‌اند و منطق به‌تدریج همراه با فلسفه بسط پیدا کرده است. منطق جدید و منطق ریاضی هم یک کشف تازه نیست و نه آن است که در منطق حقایقی پوشیده بوده و در قرن بیستم منطقیان جدید به‌کشف آن نائل شده‌اند. با غفلت تام و تمام از وجود و اینکه وجود را عین اشیاء ابژکتیو (و نه حتی ابژکتیویته) می‌گیرند، زبان، زبان یک ساحتی و منطق، صرفِ منطق حس و ظاهر شده است.

کانت کم و بیش این نکته را دریافته بود که فلسفه تابع منطق نیست و به‌همین معنی نظر داشت که رأی متقدمان را در باب توانایی عقل برای تأسیس مابعدالطبیعه رد کرد. پرسش اساسی کانت این بود که احکام قبلی ترکیبی چگونه ممکن است. می‌گویند که کانت از اول احکام را تقسیم کرده و خواسته است برمبنای تقسیم‌بندی خود فلسفهٔ نقادی را بنا کند؛ بنابراین، فلسفهٔ او هم تابع منطق است. این ایراد وقتی درست بود که می‌گفتیم منطق تابع فلسفه است و حال آنکه چنین مطلبی مطرح نیست. منطق و فلسفه یکی است، یا اگر به‌اعتباری دو چیز دانسته می‌شود نوعی تناسب و حتی اتحاد میانشان

---

۱. و البته وجود که به‌عنوان اصل و علت تلقی شد منطق هم ضروری می‌شود.

هست. وانگهی، مقصود این نیست که کانت کاملاً به‌این مطلب توجه داشته است که عقل در تاریخ فلسفه صورت‌های مختلف پیدا می‌کند و شأنش عوض می‌شود. او فقط توجه کرده است که در جایی پای مابعدالطبیعه می‌لنگد. وقتی کانت می‌پرسد که احکام ماتقدم ترکیبی چگونه ممکن است، بنا بر تلقی و تصوری که از عقل برای او پیدا شده است طرح پرسش می‌کند و به‌این جهت، تقسیم‌بندی او از قضایا صورتی تازه دارد؛ گفتم صورتی تازه دارد، زیرا حقیقةً تازه نیست. نمی‌خواهیم بگوییم که قبل از او فلاسفهٔ اسلامی احکام را به‌اولی ذاتی و شایع صناعی تقسیم کرده بودند و صدرا از این تقسیم‌بندی در اثبات آراء خود بسیار استفاده کرده است. وقتی کانت قضایا را به‌قضایای تحلیلی و ترکیبی تقسیم می‌کند، مرادش درست قضایای اولی ذاتی و شایع صناعی نیست هر چند که تمام قضایای تألیفی کانت قضایای شایع صناعی باشد؛ ولی برخی از قضایای شایع صناعی در نظر کانت تحلیلی است. مثلاً وقتی می‌گوییم جزئی، جزئی است، قضیهٔ اولی ذاتی است. اما اگر گفته شود که جزئی کلی است (که این قضیه هم درست است و درست‌تر از اولی است، یا لااقل بیش از آن مفید معنی است و صرف لفظی نیست) قضیه دیگر اولی ذاتی نیست بلکه شایع صناعی است. البته اگر بخواهیم دقت و وسواس بیشتر به‌خرج دهیم باید بگوییم این حکم نه اولی ذاتی است نه شایع صناعی، زیرا با تعریف هیچ یک از این دو قضیه مطابقت ندارد.

می‌دانیم که حکم شایع صناعی مفید اتحاد موضوع و محمول در وجود است و ما در حکم «جزئی کلی است» کاری به‌وجود جزئی و کلی نداریم بلکه می‌گوییم جزئی از آن جهت که مفهوم است و بر هر شیء جزئی می‌تواند اطلاق شود و بر کثیرین صدق می‌کند، کلی است. پس جزئی و کلی در این حکم هر دو مفهومند و وجودشان مطرح نیست و نمی‌تواند باشد، زیرا که هر دو از معقولات ثانیهٔ منطقی هستند. (فلاسفه ما هم به‌این معنی توجه داشته و این قبیل احکام را شایع ذاتی خوانده‌اند.) چنین حکمی در نظر کانت تألیفی نیست و از آنجا که به‌صرف تصور موضوع محمول را می‌توان استنتاج کرد، حکم، حکم تحلیلی است. مع‌هذا اگر به صرف تعریف احکام اولی ذاتی و شایع صناعی

توجه کنیم، می‌توانیم آن را شبیه تقسیم کانت بدانیم. ولی درست‌تر آن است که بگوییم تقسیم کانت با تقسیم قضایا به‌ذهنی و خارجی و حقیقی نحوی تناظر دارد (اگر بعضی از فلاسفهٔ قرون وسطی قضایای ریاضی را قضیهٔ ذهنی می‌دانستند یا از فحوای کلامشان می‌توان چنین استنباطی کرد، کانت قضایای ریاضی را قضایای تألیفی ماتقدم می‌دانست) قضایای تألیفی در نظر کانت بر دو قسم است: تألیفی قبلی و تألیفی بعدی.

قضایای تألیفی بعدی با قضایای خارجیه مطابقت دارد و حتی اگر در ظاهر کلی باشد، قضیهٔ جزئیه است، مانند قضایایی که از استقراء حاصل می‌شود (در این مورد مخصوصاً به‌احکام آماری جدید توجه شود) و قضایای تألیفی قبلی همان قضایای حقیقی است، منتهی با نظری که کانت نسبت به‌وجود و از آنجا نسبت به عقل دارد و بنابر تغییری که در صورت عقل به‌وجود آمده است، تعاریف این قضایا در نظر کانت با آنچه قرون وسطائیان در نظر داشتند یکی نیست. نه این است که کانت ابتدا این قضایا را تعریف کرده باشد و براساس تعاریف، فلسفه ساخته باشد، بلکه در فلسفهٔ او این قضایا تعریف دیگر پیدا می‌کند.

گفته‌اند و درست گفته‌اند که گاهی حکم قوه‌ای را بر حکم قوهٔ دیگر اطلاق می‌کنیم یا قوهٔ خیال و وهم در عقل مداخله می‌کند و خطا حاصل می‌شود. این حکم و نظر در مورد فلسفهٔ دورهٔ اسلامی و در مورد هر فلسفهٔ دیگر درست است. اگر فیلسوفی یا متفلسفی حکم خیالی را به‌جای حکم عقلی بگیرد دچار خطا می‌شود. اما تغییر صورت‌های فلسفه و اختلاف فلاسفه ناشی از چنین اشتباهی نیست؛ یعنی یک فلسفهٔ درست و چندین یا چندین ده و چندین صد فلسفه نادرست وجود ندارد. کانت حکم قوهٔ وهم و خیال را به‌جای حکم قوهٔ عقل نگرفته است بلکه عقل و وهم و خیال در فلسفهٔ او معنی تازه پیدا کرده است[1]. اینکه خطا چگونه حاصل می‌شود وقتی قابل بحث

---

۱. توجه داشته باشیم که کانت ما بعدالطبیعه قدیم را عین اشتباه میان عقل و فاهمه می‌داند، اما نه عقل در نظر او همان معنی متداول در کتب فلاسفهٔ پیشین را دارد و نه فاهمه به‌این معنی که او می‌گوید، قبل از او مورد داشته است. مع‌ذلک او می‌گوید که در فلسفه احکام فاهمه را به‌جای احکام عقل گرفته‌اند و توجه کنیم که به‌نظر کانت عقل منشأ بی‌واسطهٔ حکم نیست.

است که ما معنی خطا را بدانیم و معلوم باشد که درست چیست و نادرست کدام است. وقتی حقیقت به‌عنوان مطابقت، صفت تمثل است، کافی نیست که بگوییم حکم قوهٔ خیال را با حکم عقل اشتباه کرده‌اند بلکه شاید در این عالم درک ماهیت و رفتن به‌ورای تمثل ممکن نیست. آیا باید گفت که اینها اشتباه کرده‌اند و معنی عقل را درنیافته‌اند؟ این بحث به‌هیچ جا نمی‌رسد و این قبیل اختلافات اصولی میان فلاسفه قابل حل نیست. چگونه می‌شود به‌بعضی از فلاسفهٔ معاصر که می‌گویند بشر در طی تاریخ فلسفه غرق در مفهوم بازی شده و این مفهوم بازی بشر را خفه کرده است گفت که شما مراعات قواعد منطق نمی‌کنید؟ آنها می‌دانند که مراعات قواعد منطق نمی‌کنند و لزومی نمی‌بینند که قواعد آن را مراعات کنند. حتی کانت که منطقی است مراعات قواعد منطق را ضامن وصول به‌حقیقت نمی‌داند و معتقد نیست که به‌مدد عقل و با سیر عقلی بتوان ماهیات اشیاء را ادراک کرد. مع ذلک در نظر کانت اگر عقل نمی‌تواند به‌ماهیات اشیاء علم پیدا کند، چنان نیست که هیچ کاره باشد زیرا نقادی عقل جز به مدد عقل میسر نیست.

اینکه مخالفان کانت ممکن است بگویند که بحث از ماهیت علم و حدود آن پیش از کانت هم مطرح بوده است مطلب چندان قابل اعتنایی نیست زیرا کانت نگفته است که پیشینیان بحث در ماهیت عقل نکرده‌اند بلکه می‌گوید به‌ماهیت آن پی‌نبرده‌اند و ندانسته‌اند که حد عقل چیست و مهم‌تر از همه اینکه ندانسته‌اند که موضوع فلسفه چیزی جز عقل نیست. اما کسانی که می‌گویند قبل از کانت فلاسفه پی به‌محدودیت عقل نبرده بودند و نمی‌دانستندکه عقل نمی‌تواند به‌ادراک ماهیات برسد، فلسفهٔ نقادی را مطلق می‌گیرند و توجه نمی‌کنند که کانت هم به‌عنوان فیلسوف تلقی خاصی از وجود دارد و با آن تلقی، فلسفه به‌نقادی تبدیل می‌شود، چنان که در تفکر هگل هم وجود در سیر تاریخ به‌تحقق می‌رسد و به‌این جهت فلسفه در نظر این فیلسوف، تاریخ فلسفه است. هگل هم نمی‌تواند بگوید و نمی‌گوید فلسفه خاص عقل است.

در فلسفهٔ هگل و در تمام فلسفهٔ جدید غربی، فلسفه عین منطق است و حال آنکه در قرون وسطی و در دورهٔ اسلامی فلسفه تابع منطق بوده و تا وقتی که فلسفه تابع عقل بود،

آن را حاصل عقل هم می‌انگاشتند. هنوز هم کسانی که فلسفه را تابع منطق می‌دانند بر این قولند. اما چون فلسفه و منطق یکی شود، هر چند که باز منطق غلبه دارد و شاید شدت غلبه بیشتر باشد، مع‌هذا درست نیست که گفته شود فلسفه تابع عقل است. خلاصه اینکه به‌صرف مراعات قواعد منطق و تعیین حدود حس و خیال و وهم و عقل به‌فلسفهٔ درست و به‌مطلق فلسفه (به‌معنی مجموعهٔ احکام درست عقلی) نمی‌توان رسید زیرا معانی تصور و تصدیق و حس و خیال و وهم و عقل در تاریخ تغییر کرده است. پس باید در این باب تأمل کرد که چه چیز باعث این تغییرات شده است. اگر کسی در استدلال اشتباهی کند می‌توان او را متوجه اشتباه کرد، اما تاریخ فلسفه تاریخ اشتباه در استدلال و بحث نیست. فرانسیس بیکن و دکارت نگفتند که استدلال قرون وسطائیان ناقص است بلکه استدلال‌های ایشان را بی‌وجه انگاشتند. کانت و هگل هم با استدلال و برهان بنای فلسفه جدید را به‌پایان بردند که با صورت قدیم و قرون وسطایی فلسفه تفاوت داشت. مطلب این است که یک استدلال ممکن است در حدود فلسفهٔ جدید درست باشد اما در فلسفهٔ اسلامی وزن و اعتباری نداشته باشد و مهم تر از همه اینکه فلسفه در پایان تاریخ خود به‌زبان پراکسیس (در مارکسیسم) و اراده به‌قدرت (در فلسفهٔ نیچه) تبدیل می‌شود و ملاک آن عقل و برهان نیست. بعد از هگل، مارکس تئوری را متعلق به گذشته قلمداد کرد و گفت تاکنون فلاسفه عالم را تفسیر می‌کردند اکنون باید عالم را تغییر داد. او به‌این ترتیب پایان فلسفه را اعلام کرد و فیلسوف تکنیک شد.

با این بیان باید توجه کرد که تحقیق در معنی فلسفه مستلزم تحقیق در معنی تاریخ فلسفه است. هگل به‌این معنی فلسفه را تاریخ فلسفه می‌داند که سراسر تاریخ ظهور و تجلی وجود است. اما مطلب را به‌تعبیر دیگری می‌توان بیان کرد و آن اینکه تفکر، تفکر وجود است. و وجود به‌صورت تاریخ و در وقت، ظهور و تجلی می‌کند و در حجاب می‌شود، یعنی دیدار می‌نماید و پرهیز می‌کند و ما را به‌تفکر می‌خواند و خاموش می‌شود. این وجود یک بار برای همیشه برای یک فیلسوف یا گروهی از فلاسفه ظهور پیدا نکرده و نهان نشده است که صرفاً با مطالعهٔ آثار و کتب آنان بتوان به‌آن راهبر شد.

فلاسفه‌ای مثل افلاطون و ارسطو که بانیان مابعدالطبیعه هستند فلسفه‌شان با حیرت و هیبت در برابر وجود آغاز شده است. اما چنان نیست که آنها صبح از خواب برخاسته باشند و جلوهٔ وجود، آنها را به‌فکر خوانده و فلسفه به‌وجود آمده باشد و بعد از آن هر چه هست تکرار و شرح اقوال آنان باشد. هیچ فلسفه‌ای از سرخود رأیی یا بر اثر اقتضای عوامل اجتماعی و فرهنگی منفک از حیرت و هیبت به‌وجود نیامده است. یعنی ظهور وجود و حیرت و هیبت همزمان، بلکه عین وقت است، و در این حیرت و هیبت ندای وجود شنیده می‌شود که در غرب، فلاسفه این ندا را به‌صورتی منعکس ساخته‌اند. پس وجود در کلام متفکران به‌زبان می‌آید و تفکر اصیل همزبان شدن با وجود و با متفکران است نه ذکر اقوال آنان و چون و چراهای عقلی دربارهٔ آنها، زیرا حیرت و هیبت لازمهٔ وجود فلسفه است. به‌عبارت دیگر، حیرت و هیبت فلسفه را نگاه می‌دارد و به‌آن جان می‌دهد تا جایی که اگر حیرت و هیبت نباشد، انس با متفکران گذشته هم ممکن نیست. اما شارحان فلاسفهٔ حقیقی بالضروره نباید اهل هیبت و حیرت باشند. آنها اگر نسبت به‌عوالم فکری فلاسفه بیگانه نباشند می‌توان مفاهیم کلماتشان را کمابیش دریافت، چنان که بسیاری از شارحان افلاطون و ارسطو که نمی‌توان آنها را فیلسوف به‌معنی حقیقی کلمه دانست، بحث از وجود من حیث هو وجود را هیچ و پوچ و فاقد معنی نمی‌انگاشتند. منتهی یک فلسفه یا یک سخن یا تفکر هر چه در طی تاریخ بسط و تفصیل پیدا می‌کند، بیشتر صوری و قالبی می‌شود و بحث و موشکافی در جزئیات جای حیرت و هیبت را می‌گیرد، تا وقتی که اهل فلسفه صرفاً عالمان فلسفه می‌شوند. آیا جهت این امر صرف کم توجهی یا بی توجهی به‌فلسفه است و به‌سعی و کوشش و با اراده و اختیار خود می‌توان به‌حیرت رسید؟ نه، اینها به‌دست ما و به اختیار ما نیست.

به‌سعی خود نتوان برد پی به گوهر مقصود
محال باشد کاین کار بی‌حواله برآید

اما در دورهٔ جدید هیبت و حیرت تنها به‌هیچ گرفته نمی‌شود بلکه نوعی بیماری تلقی می‌گردد که طبیب باید به‌مداوای آن بپردازد تا همه به‌ظواهر اکتفا کنند و جز آنچه عقل

سلیم همگان می‌پذیرد کلامی نگویند، یعنی حالت عامه و عوام[1] و آراء همگانی اصل گرفته شود و کسی حتی طرح وجود و ماهیت هم نکند، زیرا به‌قول مولوی:

عجز از ادراک ماهیت عمو حالت عامه بود مطلق مگو

زان که ماهیات و سرّسرّشان پیش چشم کاملان باشد عیان

آنها که سرّ ماهیات و سرّ سرّشان را عیان می‌بینند اهل درد و تفکر قلبی هستند و اگر فیلسوف باشند، پرسش از حقیقت وجود را می‌توانند مطرح کنند؛ اما این پرسش صوری و مربوط به‌تفکر حصولی نیست و صرفاً برای آن به‌عبارت نیامده است که جوابی به‌آن داده شود بلکه جواب در خود پرسش است و در طول تاریخ فلسفه هیچ پاسخی به‌این پرسش داده نشده است که منفک از نحوهٔ پرسش باشد. پس اگر فلاسفه بر اثر حیرت در برابر وجود پرسش از آن کرده‌اند و این پرسش جز در مقام حیرت طرح نمی‌شود، همزبان شدن با فلاسفه نیز باید از همین جا آغاز شود؛ یعنی برای طرح معنی و حقیقت وجود، و نه مفهوم عام بدیهی آن، باید همزبان و همداستان با امری شد که فلاسفه به‌آن خوانده شده‌اند، و این میسر نیست مگر آنکه قبل از ساختن و بیان هر نوع تئوری، همزبان با فلاسفه شویم. این همزبان شدن با فیلسوفان و سیر از واقعیت و موجود به‌وجود، قطع تعلق نسبت به‌تاریخ و انکار آن نیست بلکه برعکس، برداشتن و ویران کردن موانع و عادات فکری است که ما را از گذشته و تفکر گذشتگان جدا و دور کرده است و تا این موانع رفع نشده، یعنی بشر از فطرت اول که ظاهربینی است به‌فطرت ثانی و گذشت از ظاهربینی نرود، گوش نیوشای زبان وجود را ندارد و به‌همین جهت است که فلسفه سخن نابهنگام و خلاف عادت است و تفکر فلسفی بالذات گذشتن از عادات و آداب و تفکر رایج را ایجاب می‌کند.

در این مورد اگر دیده می‌شود که فلسفه‌ها هم بعد از گذشت زمان شرح و بسط و تفصیل می‌یابند از آن جهت است که مبنای عادات قومی که به‌شرح و بسط آن فلسفه

---

۱. حالت عامه و عوام حالت طایفه یا طبقه‌ای از مردم نیست بلکه مراد از آن اشتغالات هر روزی و زندگی عادی مردمان است.

می‌پردازد می‌شوند و به‌هرحال، توجه و تذکر نسبت به‌اصل و مبنای آن که آزادکننده از قید و بندهاست کمتر حاصل شده است. پس کافی نیست که بگوییم فلسفه بحث عقلی دربارهٔ موجودات و منشأ وجود موجودات است، چه در طی تاریخ، تفکر عقلی هم به‌صور و معانی مختلف تجلی کرده و تلقی بشر نسبت به آن متفاوت بوده است، چنان‌که در دورهٔ قدیم و قرون وسطی، عقل منحصر به‌عقل بشر نبوده بلکه این عقل با اتصال به‌عقل فعال و عالم عقول مجرد به‌علم رسیده است، اما در دورهٔ جدید که شک جای حیرت را می‌گیرد، وجود بشر اصالت پیدا می‌کند واین اصالت بشر و اصالت عقل در فلسفهٔ هگل به‌تمامیت می‌رسد و از همین لحاظ است که فیلسوف آلمانی تفکر یونانی را قدم اول فلسفه می‌داند. البته این قول تا آنجایی که ارزش بیشتر به‌فلسفهٔ جدید می‌دهد صرفاً از لحاظ سیستم هگل اعتبار دارد؛ اما جای انکار نیست که فلسفه به‌هر صورت سیر و بسط تفکری است که افلاطون و ارسطو مبنای آن راگذاشته و براساس یافت خود و بسط و تفصیل و ساختن هیأت تألیفی پرداخته‌اند. پس فلسفه که عبارت از پرسش از ذات و ماهیت اشیاء و امور است در اصل خود، یونانی است و نمی‌توانیم بگوییم فلسفه چیست مگر آنکه نوعی همزبانی با متفکران یونان پیدا کنیم؛ در غیر این صورت، حتی ماهیت علم و هر آنچه امروز معتبر انگاشته می‌شود معلوم ما نخواهد شد زیرا علم امروز که به‌مدد آن انرژی اتمی مورد استفاده قرار گرفته و ماشین‌های عظیم الکترونیک و کشتی‌های فضایی ساخته شده است، اصل و ریشه‌اش در تفکر یونانی است و به‌قول متفکر معاصر آلمانی، مارتین هیدگر، توگویی بمب هیدروژنی در شعر پارمنیدس منفجر شده است. پس بدون رسوخ در تفکرگذشته و همزبان شدن با متفکران یونانی نمی‌توان حتی دربارهٔ آنچه امروز وجود دارد تفکر کرد. اما تفکر امروز صورتی دارد که صورت تفکرگذشته را در حکم ماده در آورده و آن را پوشانده است و به‌همین جهت تماس و انس با تفکرگذشته آسان نیست. در حالی که تاریخ فلسفه را با تاریخ علم رسمی اشتباه می‌کنیم و احیاناً می‌خواهیم فلسفه را مانند علم رسمی جدید و بدون آنکه به‌تاریخ آن تذکر داشته باشیم بیاموزیم، چگونه این همزبانی و هم سخنی با متفکران گذشته امکان

دارد؟

آنچه در تفکر امروز جدی تلقی می‌شود استیلا و مسابقه در طریق آن است زیرا تفکر جدید بالذات اصالت را به‌بشر می‌دهد و بشر را دائر مدار کائنات می‌انگارد و استیلا هم لازمهٔ چنین تفکری است و از آن منفک نمی‌تواند باشد. در این وضع آنچه جدی و منشأ اثر است محاسبه و برنامه‌ریزی فرهنگی و علمی و اقتصادی و تخصیص این امور به‌وسیلهٔ فاعل شناسایی است و اینها همه شرط استیلاست. به‌این ترتیب است که می‌توان گفت همه جا مرام جای تفکر را گرفته و تفکری اعتبار دارد که بی‌واسطه مبنای عمل و منشأ اثر باشد. اینچنین تفکری دیگر سیر از معلوم به‌مجهول، یعنی تفکر منطقی و کیفی قرون وسطی هم نیست، بلکه تخصیص مورد و متعلق شناسایی و اطلاق صورت ریاضی بر آن به‌قصد تصرف و استیلاست. در این وضع تفکر به‌معنی سیر از باطل به‌حق مورد غفلت است و حق و باطل همان درست و نادرست انگاشته می‌شود و چون بحث گذشته و تفکر گذشته هم به‌میان آید، باید با همین ملاک در باب آن حکم شود. آیا لازمهٔ این نحوهٔ تلقی پوشیده شدن و خفای گذشته نیست؟ پس چگونه می‌توان انس با گذشته و باکلمات متفکران گذشته و فلسفه‌های قدیم و قرون وسطی پیدا کرد؟ وقتی بشر در حرص تکنولوژی خود و در محاسبه و افراط در محاسبه با خطر مواجه می‌شود، به‌جایی می‌رسد که دیگر حساب و دقت ریاضی کافی نیست یا مورد ندارد و آن وقت تکانی خواهد خورد و امن و آرامش او که ناشی از پناه بردن به اگزیستانس مجازی و به‌دامن فرد منتشر و علم رسمی و حسابگری و محاسبه است متزلزل خواهد شد و فقط آن وقت تفکر حقیقی و پرسش قلبی مطرح می‌شود و با این تفکر و پرسش، که هم‌اکنون کم و بیش شروع شده است، نسبت تازه‌ای میان انسان و وجود پیدا می‌شود.

بشر امروز از وجود دور است و ندای آن را نمی‌شنود و به‌همین جهت طرح وجود نمی‌کند. به‌عبارت دیگر، بشر امروز موجودبین و ظاهربین است و پروایی به‌وجود ندارد. اما چنان که گفته شد، خود این امر هم جایی در تاریخ تفکر دارد و هر آنچه را امروز تاریخ سیاسی، اقتصادی و فرهنگی یا فلسفه‌های علم‌انگار و تاریخ‌انگار و

منطق‌انگار و... می‌نامیم، اصل و ریشه‌اش در تاریخ تفکر است و چون بر مبنای اینها بخواهند دربارهٔ فلسفه حکم کنند، یعنی اینها را مطلق بینگارند، پیداست که موضوع فلسفه منتفی می‌شود و وقتی این پرسش هم به‌صورت سطحی و صوری مطرح شود که فلسفه چیست، ناگزیر به‌صرف تتبع تاریخی اکتفا می‌گردد و مثلاً فهرستی از آنچه در کتب فلسفه آمده است ترتیب داده می‌شود و به‌مدد پژوهش تاریخی معین می‌گردد که اولین آثار و کتب فلسفی را چه کسانی نوشته‌اند و از کدام قوم بوده‌اند. البته با این روش ممکن است فضل و اطلاعاتی به‌دست آید، اما از آنجا که فقط به‌ظاهر کلام فلاسفه نظر کرده می‌شود، با معنی آنها تماس وانسی حاصل نمی‌شود. پس اصولاً بی‌وجه است که می‌خواهیم به‌مدد علم معلوم کنیم که فلسفه چیست زیرا، چنان که قبلاً اشاره کردیم، علم حتی در مورد ماهیت خود علم هم چیزی نمی‌تواند بگوید چنان که فیزیکدان پرسش از ذات فیزیک نمی‌کند و نیازی هم به‌این پرسش ندارد. به‌نظر او فیزیک همان زبان فیزیکدان است. پس این داعیه‌ای که گروهی از مردم غیر اهل علم در پناه مذهب اصالت علم و اصالت نفسانیات و اصالت تاریخ و اصالت اجتماعیات برای بیان و تفسیر همه چیز و از جمله فلسفه دارند، صرف مدعاست و نتیجهٔ خبط و اشتباه میان علم و فلسفه، یعنی علم‌الیقین و عین‌الیقین، و بالأخره انکار تفکر اصیل، اعمّ از تفکر انبیاء و اولیاء و فلاسفه و هنرمندان است.

اکنون کسی ممکن است اعتراض و اشکال کند که این انکار فلسفه اختصاص به‌عصر جدید ندارد بلکه در گذشته هم کسانی منکر و مخالف فلسفه بوده‌اند. البته در طول تاریخ مابعدالطبیعه، فلسفه مورد انکار قرار گرفته و فی‌المثل در دورهٔ اسلامی متکلمان اشعری منکر فلسفه بوده‌اند و طرح وجود و ماهیت را بی‌مورد می‌دانستند. اما باید توجه کرد که این انکار با انکار معمول و متداول در عصر ما یکی نیست. اشعریان به‌نام اطاعت از کتاب آسمانی منکر فلسفه بوده‌اند و حال آنکه انکار متجددان بر مبنای ظاهربینی و خودبینی و خودرأیی است. غیر از متکلمان اشعری، متصوفه هم فلسفه و فلسفی را بلفضولی و بلفضول خوانده‌اند، چنان‌که فی‌المثل عطار و مولوی و شبستری در موارد

بسیار به‌این معنی تصریح کرده‌اند. به‌عنوان نمونه بعضی از اقوال ایشان را ذکر می‌کنم.
عطار در اسرار نامه می‌گوید:

زجای دیگر است این‌گونه اسرار ندارد فلسفی با این سخن کار
اگر راه محمد را چوخاکی دو عالم خاک تو گردد زپاکی
وگرنه فلسفی کور می‌باش زعقل و زیرکی مهجور می‌باش
چون عقل فلسفی در علت افتاد زدین مصطفی بی‌دولت افتاد
ورای عقل ما را بارگاه است ولیکن فلسفی یک چشم راه است

یا مولانا جلال‌الدین بلخی در مثنوی می‌گوید:

فلسفی خود را از اندیشه بکشت گوبدو کو را سوی گنج است پشت
فلسفی چون دیو را منکر بود هر زمان خود فتنهٔ دیوی شود
فلسفی را زهره نی تا دم زند دم زند قهر حقش برهم زند
عمر در محمول و در موضوع رفت بی‌بصیرت عمر در مسموع رفت
اندرین ره گر خرد ره‌بین بدی فخر رازی رازدار دین بدی

و شیخ محمود شبستری در گلشن‌راز گفته است:

حکیم فلسفی چون هست حیران نمی‌بیند زاشیاء غیر امکان
زامکان می‌کند اثبات واجب از آن حیران شده در ذات واجب
گهی در دور دارد سیر معکوس گهی اندر تسلسل گشته محبوس
ز دورانندیشی عقل فضولی یکی شد فلسفی دیگر حلولی
زهی نادان که او خورشید تابان به‌نور شمع جوید در بیابان
چو عقلش کرد در هستی توغل خرد پیچید پایش در تسلسل

پیداست که مبنای این مخالفت‌ها ظاهربینی و خودبنیادی بشر و نفسانیت او نیست و متصوفه با فلسفه‌بافی از آن جهت که وسیله‌ای برای تحکیم بنیاد خودپرستی بشر و استغراق در بحث‌های مفهومی و مایهٔ دوری از حق و حقیقت و حجاب حق بود ضدیت کرده‌اند، اما در نظر آنان عین‌الیقین بی‌معنی نیست و با علم‌الیقین خلط نشده است:

«علم‌الیقین علم معاملات دنیاست و به‌مجاهدت حاصل شود و عام است و حال آنکه عین‌الیقین یافت قلبی و مقام عارفان است به‌حکم استعدادشان مر مرگ را... و این به مؤانست است و مؤانست مقام خاصان است و تا این مؤانست و عین‌الیقین نباشد علم‌الیقین هم نباشد»[۱]. پس آنها فلسفه را به‌معنی بافت عقل جزوی و علم‌الیقین منکرند وگرنه یقین عینی را مبنای یقین علمی می‌دانند و حال آنکه منکران فلسفه در دروهٔ جدید، علم را منحصر به‌علم‌الیقین می‌انگارند و یا مانند نوتحصلیان ریاضیات را عین‌الیقین و مبنای علم‌الیقین تلقی می‌کنند که این خود خلطی است میان علم‌الیقین و عین‌الیقین. اما اینان در مورد فلسفه نظرشان این است که احکام آن فاقد هرگونه معنای محصلی است و مؤدی به‌هیچ یقینی نمی‌شود. مع ذلک مبادا از این مطالب استنباط شود که در غرب تفکر فلسفی نبوده و نیست.

دکارت که گفتیم مؤسس فلسفهٔ جدید غربی است نه تنها عین‌الیقین را منکر نیست بلکه آن را مبنای علم‌الیقین یعنی مبنای علم فیزیک ریاضی جدید می‌داند. منتها دکارت یقین عینی را یقین «منِ متفکر» و Cogito می‌داند و آنچه را به‌ذوق حضور می‌آزماید همین من متفکر است که طرح نوی در فلسفه در می‌اندازد. اما به‌هر حال، او نیز با نوعی حیرت و هیبت یعنی شک، پرسش از وجود می‌کند و در همین پرسش است که نسبت تازه‌ای با وجود برقرار می‌شود و بشر دائر مدار عالم می‌گردد و این همه نتایج کمّی و پیشرفت صنعتی که در غرب می‌بینیم مبنایش همین اصالت دادن به‌بشر و مراعات ادب دنیاست[۲]. البته اگر در تاریخ جدید غربی اصالت به‌ادب دنیا و فرهنگ داده نمی‌شد این ترقیات فنی و صنعتی هم ممکن نبود، یعنی اگر طرح اصالت بشر نشده بود و موجودبینی غلبه نکرده بود، بشر به‌این نحو نمی‌توانست در طبیعت و جهان تصرف کند. درست است که موجودبینی منفک از ذات بشر نیست و نمی‌شود که بشر موجودبین نباشد، اما این

---

۱. رجوع شود به کشف‌المحجوب هجویری، کشف حجاب دهم، و نیز به‌تعریفات جرجانی.

۲. در واقع شک دکارت را نباید با حیرت و هیبت و درد و دردمندی اشتباه کرد. در فلسفه جدید شک دکارت جای حیرت و هیبت را گرفته است.

موجودبینی یک ساحت وجود اوست و نباید بشر را با حیوان که غرق در موجودبینی است اشتباه کرد، بلکه ذات انسان در این است که در آناتی، از موجود و واقعیت پروای وجود و حقیقت می‌کند و این هم نه به‌سعی و جهد و نه با ذکر و فکر اختیاری است زیرا وقتی تفکر آمد ذکر و فکر اختیاری می‌رود. این سیر از باطل به‌حق و رفتن از واقعیت به‌حقیقت هم جزو ذات بشر است و اگر این سیر نبود تمدن هم نبود. بشر یک بار باید از واقعیت به‌حقیقت برود و از آنجا بازگردد تا مبنای تمدن و واقعیت را بگذارد.

دراین مورد شاید گفته شود که بشر این دنیا را با عقل و منطق و علم خود ساخته و نظم عقلایی به‌آن داده است و کسی که پروای واقعیت ندارد چگونه مبنای تمدن را می‌گذارد و مگر نه این است که:

استن این عالم ای جان غفلت است　　هوشیاری این جهان را آفت است

قبلاً اشاره شد که عقل جزوی سلطان این جهان است و از کلام عزیز نسفی هم در این مورد استشهاد شد و غرض از آن بیان این معنی بود که علم و صنعت جدید و به‌طور کلی ساختن و تصرف کردن و نظم دادن و تدبیر امور کار این عقل جزوی است، اما اگر این عقل جزوی مبنا دانسته شد، باید متذکر بود که این مبنا، مبنای قریب است و خود این مبنا هم مبنایی دارد که آن را دیگر اهل عقل جزوی نمی‌گذارند؛ یعنی عقل جزوی مطلق نیست بلکه مدد از عقل کل و عقل هدایت می‌گیرد:

عقل جزوی عقل استخراج نیست　　جز پذیرای فن و محتاج نیست

در مغرب زمین مبنای این عقل جزوی را فلاسفه گذاشته‌اند. آنها به‌سوی وجود خوانده شده‌اند و آوردهٔ آنها نیز حوالت وجود است، خواه این آورده روحانیت یا نفسانیت باشد. اکنون آیا با این عقل جزوی می‌توان پرسش از مبنای تفکر یا تمدن کرد یا این قبیل پرسش‌ها صوری و قالبی است؟ آیا در وضعی که هستیم، می‌توانیم با ذکر و فکر اختیاری و صرفاً به‌مدد منطق ظاهر، بی‌آنکه انسی با کلمات فلاسفه پیدا کرده باشیم، پرسش قلبی و حقیقی از وجود کنیم و مثلاً با فلاسفهٔ یونانی همزبان شویم و معنایی را که از فلسفه مراد کرده‌اند دریابیم؟ نه. با این نحوه تلقی فقط می‌توانیم به‌تتبع بپردازیم و

جواب‌هایی را که فلاسفه به‌پرسش از وجود موجود داده‌اند گردآوری کنیم و احیاناً به‌کلمات آنها معنایی متناسب با تفکر متداول بدهیم. اما به‌صرف تتبع هرگز نمی‌توانیم این معانی را درک کنیم که افلاطون وجود موجود را ماهیات ثابته و ارسطو منشأییت اثر و دکارت منِ متفکر دانسته و کانت مابعدالطبیعه را متعلق به ماهیت بشر خوانده و آن را منحصر در نقادی شناسایی انگاشته و هگل فلسفه را بکلی از معنای یونانیش که حُبّ دانایی است دور کرده و آن را عین دانایی و دانندگی مطلق دانسته است. فهم این معانی بدون انس با آنها میسر نیست و این انس هم به‌صرف خواندن و آموختن فلسفه، یعنی با علم فلسفه، حاصل نمی‌شود. با این همه، رسوخ در تفکر گذشته و تذکر نسبت به آن شرط هر تفکر تازه است. اما باید آن زمان فرا رسد ــ و شاید بزودی فرا رسد ــ که بشر بتواند نه با رأی فضولی بلکه با خروج از آن، یعنی خروج از ادارهٔ خود و خودرأیی، ندایی را بشنود که او را به‌تفکر می‌خواند؛ آن وقت بشر از مفهوم به‌معنی می‌رود و پرسش قلبی از وجود می‌کند. اما این پرسش دیگر برای ساختن یک نظام فلسفی تازه نیست و تفکر آینده هم فلسفه نخواهد بود. فلسفه در نظام هگل و در اراده به قدرت نیچه به تمامیت خود رسیده است و بعد از ایشان هر چه هست، شرح و بسط و تفصیل آخرین مرحلهٔ فلسفه است. تفکر آینده گذشت از فلسفه است، اما چنان که فی‌المثل اوگوست کنت و حتی مارکس از آن مراد کرده‌اند، این گذشت نفیِ فلسفه نیست بلکه هم سخن شدن با فلاسفه و رفتن به‌اصل تفکر آنها و نجات از عادت فکری و مهیا شدن برای گوش دادن به‌ندا و خطاب وجود است. پس تفکر آینده اگر فلسفه به‌معنی مابعدالطبیعه نیست، ضد فلسفه هم نخواهد بود. این تفکر از آن جهت مابعدالطبیعه نیست که وقتی حقیقت وجود مطرح باشد، مابعدالطبیعه که بالذات بحث از مفهوم عام بدیهی وجود و عوارض ذاتی وجود می‌کند کافی نیست، و ضد فلسفه نیست زیرا که تعرض به‌حقیقت موضوع فلسفه و پرسش قلبی از مابعدالطبیعه می‌کند. و این مستلزم تذکر نسبت به تفکر گذشته است. پس همزبان شدن با افلاطون و ارسطو و حتی با متفکران یونانی قبل از سقراط مانند هراکلیتوس و پارمنیدس که به معنی امروزی کلمه هم فیلسوف یعنی مرد فلسفی نبوده

بلکه دوستدار دانایی بوده‌اند، کافی نیست. این هم‌سخنی و همداستانی لازم است و شرط تفکر، یا به‌قول هیدگر شرط محادثه و همزبانی با متفکران شرق است. پس طرح پرسش «فلسفه چیست؟» و پرسش از فلسفه همیشه و همواره به‌یک معنی نیست و به‌همین جهت جواب یا جواب‌هایی که به‌آن داده می‌شود، هر چند از حیث ظاهر و لفظ یکی باشد، یک معنی ندارد. فلسفه بحث ازاعیان اشیاء و ماهیات موجودات است؛ اما به‌صرف نقل این بیان معنی فلسفه روشن نمی‌شود، زیراگاهی نحوهٔ تلقی ما چنان است که این گونه کلمات را فاقد معنی محصل می‌دانیم و گاهی از سر تقلید و تکرار قول گذشتگان، آن را می‌پذیریم. در این صورت، پرسش ما پرسش قلبی نیست بلکه پرسش صوری است و جواب هم جواب حقیقی و قلبی نمی‌تواند باشد. ولی وقتی پرسش قلبی مطرح باشد، دیگر حتی تفکیک پرسش و پاسخ هم مورد ندارد بلکه پرسش عین پاسخ است و به‌همین جهت خود فلاسفه تصدیق دارند که از طریق علم حصولی نمی‌توان به‌اکتناه وجود و به‌اعیان اشیاء رفت و این فقط با انس و در احوال حضور میسر است.

۹

فلسفه سیر مدام و در راه بودن است

این عنوان ممکن است سیر دیالکتیک افلاطون را به‌یاد آورد زیرا افلاطون فلسفه را به‌معنی ترک تعلق به‌عالم محسوس و سیر در طریق عالم غیب و معقول می‌داند. به‌نظر او غرقه بودن در عادات و مادیات زندگی روزمره نه فقط در شأن فیلسوف نیست بلکه عین جهل و بی‌خبری است. نه اینکه افلاطون به‌عالم محسوس و حیات روزمره بی‌اعتنا باشد بلکه می‌گوید دراین عالم محسوس باید به‌عنوان ظل و سایهٔ عالم معقول و آغاز راهی به‌سوی آن عالم نگاه کرد. افلاطون می‌گوید کسی فیلسوف می‌شود که از زندان و مغارهٔ عادات رهایی یابد و به‌تدریج سیر کند تا به عالم مُثُل واعیان برسد. اما غیر از این سیر که در فلسفهٔ افلاطون به‌روشنی بیان شده است سیر دیگری هم هست و آن سیر نزولی است.

اگر فیلسوف باید در یک سیر صعودی از عالم شهادت بالا رود و در عالم عقل مُثُل و اعیان اشیاء را به‌چشم عقل (دیالکتیک) ببیند، به‌آنجا که رسید یک سیر دیگری آغاز می‌شود و آن سیر نزولی است؛ یعنی فیلسوف باید از آنجا و از عالم معقول به‌مدینه بازگردد و صورت عالم معقول را در مدینه برقرار سازد و بر طبق عقل به‌تدبیر امور مدینه بپردازد و دیگران را تعلیم بدهد. البته به‌این معنی فلسفه سیر است. اینچنین فلسفه‌ای با آموختن کتب فلاسفه حاصل نمی‌شود بلکه مستلزم تغییر است؛ یعنی

فلسفه مقامات دارد و فیلسوف باید طی مقامات و سیر منازل کند.

صدرای شیرازی هم گفته است که: «الحکمة صیرورةالانسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی»، یعنی انسان تحول پیدا می‌کند و به‌تدریج عالم عقلی می‌شود که مضاهی عالم عینی است. البته مراد او از عالم عینی، عالم محسوس و دنیا نیست بلکه به‌نظر او آدمی از عالم حس می‌گذرد و مراتب خیال و وهم را طی می‌کند تا به عالم عقل می‌رسد و عالم عقول عرضی و طولی را طی می‌کند، و ای بسا که از این مراتب در می‌گذرد و به مرحلهٔ فناء مطلق و بقاء در حق می‌رسد.

در این سفر، فیلسوف فقط ناظر مراتب نیست بلکه مشاهدهٔ او موقوف به این است که خود عین عالمی شود که در آن سفر می‌کند؛ یعنی اگر در این سفر به عالم خیال رسد، عین عالم خیال است و چون از مرتبهٔ خیال بگذرد وجود او از این مرتبه گذشته و عین عالم وهم شده است و اگر از عالم وهم بگذرد و به‌عالم عقل برسد، وجود او وجود عقلی است. پس در نظر ملاصدرا هم فلسفه سیر و سفر است؛ یعنی با ماندن در عالم محسوس و جسمانی کسی فیلسوف نمی‌شود، بلکه فیلسوف از این عالم محسوس و از جسمانیت و مادیت قدم بیرون می‌گذارد و چون قدم بیرون نهاد، دیگر آن وجودی که قبلاً بود نیست بلکه به‌هر مرحله‌ای که برسد عین آن مرحله می‌شود. اینجاست که فرق عالم فلسفه و فیلسوف هم معلوم می‌شود به‌نحوی که عالم فلسفه سخنان و کلمات فلسفه را می‌داند اما فیلسوف، چنان که صدرا می‌گوید، مراتب موجودات را خود به‌قدم علم طی می‌کند و با آن مراتب آشنا می‌شود و به عین‌الیقین می‌رسد.

در دورهٔ جدید فلسفهٔ غربی هم هگل فلسفه را مرحله‌ای از تاریخ وجود می‌داند. به‌نظر او روان از مراحل و مراتب مختلف می‌گذرد و در پایان راه به‌صورت عقل متحقق می‌شود. اما مقصود از عنوان بالا یعنی سیر مدام و در راه بودن غیر از این آرائی است که ذکر کردیم. یعنی تحت این عنوان نه نظر افلاطون می‌گنجد و نه رأی صدرا می‌آید و نه سیر تاریخی روان در تفکر هگل منظور است بلکه نظر یاسپرس، فیلسوف معاصر آلمانی، مقصود است.

هگل گفته بود که فلسفه دیگر به‌معنی لغوی آن مورد ندارد یعنی حُبّ دانایی نیست بلکه عین دانایی است. یاسپرس می‌گوید هنوز هم فلسفه همان است که بوده است؛ فلسفه هنوز هم معنی یونانی آن یعنی حُبّ دانایی را نگاه داشته و فیلسوف به‌کسی اطلاق می‌شود که دوستدار دانایی باشد. یاسپرس با هر نوع فلسفهٔ جزمی مخالف است. او نمی‌پذیرد که کسانی به‌حقیقت واصل شده باشند و حقایق فلسفی برآنها معلوم شده باشد بلکه فیلسوف را به‌کودکی شبیه می‌داند که مدام پرسش می‌کند. در نظر یاسپرس پرسش از پاسخ مهم‌تر است بخصوص که وقتی به‌پرسش پاسخ داده می‌شود، آن پاسخ به‌نوبهٔ خود به‌پرسش تبدیل می‌شود یا پرسش‌های دیگر را موجب می‌گردد. اما مقصود از در راه بودن این است که بشر تاریخ دارد و انسانیت او در زمان تحقق می‌پذیرد. وجود شناختنی نیست اما دَم‌هایی در زندگی بشر هست که جلوه‌هایی از هستی رخ می‌نماید و شادی و بهجتی می‌آورد که در آن انسانیت انسان متحقق می‌شود. البته مقصود این نیست که فلسفه موجب آرامش و اطمینان است. بشر در شکست، به آزمایش هستی می‌رسد و فلسفه، آموختن مردن است. فلسفه طلب است اما ما در این طلب قرین توفیق نیستیم. ما در این طلب با شکست مواجه می‌شویم و توفیق ما در همین شکست است. اگزیستانس هرگز تحقق نمی‌یابد؛ بشر در راه است و مرگ رهزن اوست. فلسفه در این راه ظاهر می‌شود و مظهر آن آثار فلاسفهٔ بزرگ است. در تمام این آثار یک چیز تکرار می‌شود. فلسفه یک قصه است اما از هر زبان که می‌شنوی نامکرر است. به‌نظر یاسپرس فلسفه همواره بوده است و تا بشر باشد فلسفه هم خواهد بود.

بخش دوم

سه فیلسوف و متفکر بزرگ غربی:
هگل، نیچه، هیدگر

۱

هگل

دیدارانگاری (ایدئالیسم) مطلق

دیدارانگاری هگل را نباید با قول به‌اعتباریت وجود اشتباه کرد؛ تفکر هگل از این قول که وجود ماسوای انسان اصالت ندارد و امری اعتباری به‌اعتبار عقل و ذهن انسانی است، به‌کلی دور است؛ بلکه برعکس، وی قائل به‌اصالت وجود مطلق به‌معنی وجود لابشرط است. اما موجود را نه‌تنها منحصر به‌موجود محسوس و مادی به‌معنی طبیعت نمی‌داند، بلکه در نظر او، این نحوهٔ وجود جز مرتبهٔ نازلی از همان وجود مطلق نیست که از خود بیگانگی پیدا کرده است. هربرت مارکوزه که یکی از مفسران هگل است به‌تبع هیدگر تأیید می‌کند که مابعدالطبیعهٔ غرب در سیستم هگل به‌تمامیت بسط خود می‌رسد.

رابطهٔ فلسفهٔ هگل با فلسفه‌های افلاطون و ارسطو

ممکن است بگوییم در مابعدالطبیعهٔ افلاطون و ارسطو وجود معقول است و فلسفهٔ هگل را نیز می‌توان در همین قول خلاصه کرد. اما اگر هگل وجود را معقول می‌داند مرادش این است که این وجود معقول می‌شود؛ یعنی در طی سیر تاریخی است که تحقق

می‌یابد. البته در فلسفهٔ افلاطون و ارسطو هم به‌یک معنی سیر به‌سوی دیدار و حقیقت هست و تفکر افلاطونی نیز به‌اعتباری با روش دیالکتیک سیر می‌کند و از عالم محسوس به‌عالم معقول می‌رسد. همچنین ارسطو قائل است که موجود ممکن از مرتبهٔ بالقوه سیر می‌کند و به‌فعلیت می‌رسد و این سیر از قوه به‌فعل و از نقص به‌کمال تا آنجا صورت می‌گیرد که دیگر قوه‌ای در کار نیست و فعلیت یا کمال محض است. با این همه، عالم معقول افلاطون و عقل ارسطو را هیچ تغییری نیست ــ اعمّ از تغییر دفعی یعنی کون و فساد یا انقلاب و تغییر تدریجی یا حرکت ــ در صورتی که هگل سراسر وجود را در معرض تغیر و تجدد و در محل حوادث قرار می‌دهد و بدین ترتیب عالم محسوس (عالم شهادت) را در مقابل عالم معقول (عالم غیب) قرار نمی‌دهد و اصولاً در نظر او وجود امری جز عقل به‌معنی Logos یونانی یا روان (روح) نیست. (قریب به‌آنچه در تصوف نظری اسلامی با استناد به‌آیاتی مانند «قل الروح من امر ربی» و «نفخت فیه من روحی» به‌نام روح اضافی خوانده شده است، یعنی روحی که خداوند آن را به‌خود نسبت داده و اضافه کرده است.) بنابراین، در فلسفهٔ هگل تقسیم عالم به‌غیب (معقول) و شهادت (محسوس) موردی پیدا نمی‌کند و اصولاً در نحوهٔ تفکر هگل میان این دو عالم بینونت ذاتی موجود نیست. در این بیت که حافظ فرموده است:

هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم

نیز می‌بینیم که عالم غیب و شهادت هر دو یک جلوه و فروغ دیدار (وجه، روی) هویت غیب است و حال آنکه در فلسفهٔ هگل، فروغ دیدار با دیدار و دیدار نیز با هویت غیب تقریباً یکی می‌شود.

هگل و مسیحیت

هگل نه‌تنها در تفسیری که از فلسفهٔ یونان می‌کند بلکه در تفسیر مسیحیت نیز عالم غیب را مطرح نمی‌کند. وی وقتی از دین بحث می‌کند دین مسیح را به‌عنوان دین مطلق

تلقی می‌کند که اصول اعتقادی آن مبتنی بر تثلیث و رستگاری و تجسم (تدرع Incarnation) خدا در مسیح است. از لحاظ مسیحیت لاهوت در بشر تجسم پیدا کرده یعنی در وجودی غیر از خود که کلمه (Verbe - Logos) باشد ظهور و تجلی می‌کند. بشر باگناه از خدا دور و بیگانه می‌شود و تابع ناسوت (طبیعت) و مقید به‌قید آن می‌گردد؛ اما ارادهٔ بشری، که تجلی ارادهٔ الهی است، او را پاک و صافی می‌گرداند و از چاه طبیعت به‌در می‌آورد. برای بشر در این عالم سیر از کثرت خلق به‌وحدت حق است که نجات و رستگاری تحقق می‌پذیرد.

آیا فلسفهٔ هگل صورت تازه‌ای از اصول عقاید مسیحیت یا صورت عقلی و منطقی آن است؟ در اینکه هگل به‌تفسیر مسیحیت می‌پردازد و اصولاً تفسیر نظری و فلسفی مسیحیت مبنای تفکر اوست بحثی نیست. قبل از او کسانی به‌این کار پرداخته‌اند و مانند او خواسته‌اند لاهوت را به‌معنی وجود لابشرط تفسیر کرده باشند. هگل می‌گوید در دین آنچه اصل و اساس است محل رسیدگی و چون چرای علمی نیست بلکه امر ذاتی دین احساس است و احساس دین یعنی اینکه مؤمن لاهوت را به‌عنوان وجود متعالی در برابر خود بازیابد و دربارهٔ این وجود متعالی جز این چیزی نداند که او قدرتی است مافوق و برتر از وجود محدود بشری. پس این مرتبه‌ای است از مراتب تحقق روح اضافی (روان) و از این نظرگاه عالی است که روح در فلسفهٔ هگل مورد تفسیر قرار گرفته است. اما هگل در مرحله‌ای که حوزهٔ خیال است توقف نمی‌کند و صورت عقلی و تاریخی به‌مسیحیت می‌دهد. اگر از طرفی اعتقاد به‌تثلیث و رستگاری و تجسم خدا در بشر که در تفکر مسیحی اهمیت اساسی دارد، در تفکر هگل تأثیر کلی داشته است و حتی به‌تراژدی شهادت مسیح هم نظر دارد و روی‌هم‌رفته یک نوع خوش‌بینی منطقی در فلسفهٔ هگل هست که به‌مدد آن همهٔ اطوار و شؤون وجود توجیه می‌شود، از طرف دیگر هگل در بند آن نیست که ببیند که چه می‌شود که روح در تاریخ هبوط می‌کند و به مرتبهٔ ناسوت فرو می‌افتد و نسبت به‌خدا بیگانه می‌شود. همّ او این است که مراتب و منازلی را نشان دهد که وجود الهی آنها را طی می‌کند تا در تاریخ بشر به‌خودآگاهی مطلق برسد. پس هر

چه هست همه اوست. (او به‌معنی وجود مطلق لابشرط نه وجود مطلق بشرط لا، یعنی هویت غیب.)

قبلاً اسپینوزا هم قائل به‌وحدت وجود لاهوتی شده و لاهوت و ناسوت را یکی به‌عنوان «ناسوت ناسوت بخش» و دیگری را در حکم «ناسوت ناسوت‌پذیر» تلقی کرده بود. اما هگل قول اسپینوزا را تکرار نمی‌کند و با توجه خاص به تعینات وجود لابشرط و مراتب تشکیکی آن، ناسوت را به‌مرتبهٔ متعینی از وجود که از خود بیگانگی پیدا کرده است تفسیر می‌کند و این مرتبهٔ نازل را برای سیر صعودی و گذشت از این بیگانه گشتگی وجود و حصول خودآگاهی مطلق ضروری می‌داند و از همین خودآگاهی مطلق است که معنی رستگاری با مفهوم آزادی به‌معنی جدید لفظ یکی می‌شود. و اما وجودی که هگل به‌آن قائل است وجود الهی تورات نیست. هگل تورات را نمی‌پذیرد و فکر قوم یهود را به‌اعتباری تخطئه می‌کند که خدا را بکلی متعالی و جدا از عالم گرفته است. اما چنان که گفتیم، او خدا را معقول حالّ در محسوس هم نمی‌داند و حتی قائل نیست به‌اینکه محسوس ظاهر عالم باشد و معقول باطن آن. پس معقول امر ثابتی نیست که حالّ در عالم و در اشخاص و افراد بشری باشد.

روح و وجود، موضوع فلسفه

نباید انتظار داشته باشیم که هگل تعریف منطقی صریحی از روح بدهد. اصولاً در مبنای هر فلسفه شهود و یافتی نمی‌تواند که نباشد. اعیان ثابت و مُثُل در فلسفهٔ افلاطون و تلقی وجود به‌عنوان منشأییت اثر (انرژئیا) در مابعدالطبیعهٔ ارسطو و منِ متفکر و موضوع نفسانی در فلسفهٔ دکارت اموری نیست که منطقاً تعریف و تحدید شده باشد. در فلسفهٔ هگل نیز این قدر هست که می‌توانیم بگوییم روان امری زائد بر ذات اجزای عالم نیست. روان عین وجود لابشرط است و وجود لابشرط، خود، امری نیست که غیر از فکر و مفهوم باشد به‌شرط اینکه فکر و مفهوم بشرط شیء یعنی مقید به‌قید اشخاص نشود. بشر

وقتی به‌کشف من نامقید خود نائل می‌شود که به‌مرتبهٔ خودآگاهی می‌رسد و این خودآگاهی حاصل نمی‌شود مگر از طریق ارضای خود در وجود دیگران و به‌وسیلهٔ دیگران و این ارضا منفک از نفی دیگران نمی‌تواند بود. منِ خودآگاه یک امر نفسانی فردی نیست زیرا امر نفسانی فردی مندرج در تحت مفهوم لابشرط روان است. بشر و من بشری امری است عام و شامل؛ «خودت را بشناس» در نظر هگل شناسایی استعدادها و قوای ثابت فردی و شخصی نیست بلکه علم و معرفت به‌حقیقت و وجود بشر یعنی علم و معرفت به‌روان مطلق است، علم به‌همین روان است و از آنجاکه روان، بالنسبه به‌امور جزئی و محسوس که هگل آنها را برخلاف رأی جمهور انتزاعی می‌داند، امری است انضمامی و موضوع فلسفه هم عبارت از همین روان عام و شامل است، فلسفه عام و شامل‌ترین و در عین حال انضمامی‌ترین و بالاترین دانش‌هاست.

فلسفه با فیزیک از این حیث فرق دارد که فیزیکدان همیشه عالم را در مقابل خود قرار می‌دهد و جهان را پاره پاره می‌کند و ماده را منحل به‌اجزاء می‌سازد بی‌آنکه از ذات عالم پرسش کند و حال آنکه فلسفه چنین نیست و موضوع آن همان وجود مطلق است و جواهر و اعراض نیز خود غیر از انحای وجود مطلق نیست و وجود مطلق به‌اعتباری دیدار است و به‌اعتباری روان؛ و این روان و عقل در حین حصول خودآگاهی آن در انسان و استیلای انسان بر جهان و در طول تاریخ است که تحقق پیدا می‌کند. بدین معنی که گذشته و تاریخ، مادهٔ تحقق روان و آزادی می‌شود و مراحل تحقق روان همان مراحل سیر تاریخ بشر و ادوار مختلف تاریخی است. پس وجود در فلسفهٔ هگل امری ثابت نیست بلکه در صیرورت است در حقیقت، وجود به‌یک معنی وجود مقید و بشرط شیء و وجود الهی و بیک معنی دیگر وجودات مقید ماسوای الهی است. بشر تا آنجاکه تفکر او در قید خصوص وجودات مقید است در مرتبهٔ آگاهی است؛ اما ذات او مقید به‌این موجودات یعنی موجودات بشرط شیء نیست و می‌تواند که از عالم طبیعت، یعنی از وجود مقید، بگذرد و به‌وجود عام و شامل برسد. فلسفه هم چیزی جز بیان این سیر به‌نحو عام و شامل نیست. فلاسفهٔ قبل از هگل شرط سیر ازنقص به‌کمال و از وجود مقید

به‌وجود مطلق را رستگاری از زمانه و روزگار می‌دانستند. اما هگل خودآگاهی را جدا از این مراتب، یعنی از تاریخ و جامعه، طرح نمی‌کند بلکه اجتماعی بودن و در روزگار بودن را شرط خودآگاهی می‌داند و خلاصه آنکه بشر همواره در تاریخ سیر می‌کند. اینها مطالبی است که هگل نخست در کتاب پدیدارشناسی روان به‌طرح آن می‌پردازد.

مراد هگل از پدیدار چیست؟

در پیش گفتیم که روان در سیر از مرحلهٔ طبیعت و آگاهی به‌خودآگاهی می‌رسد و ظهور پیدا می‌کند. همین ظهور روان است که هگل آن را به‌نام پدیدار می‌خواند. کلمهٔ «فنومن» که آن را به‌پدیدار ترجمه می‌کنیم معنی اصل یونانی آن نیز امر ظاهر و متجلی و مبین است. پس پدیدار امری نیست که روان در ورای آن وجود داشته باشد. منظور هگل از پدیدار شناسی تحقیق ظهورات و تجلیات مختلف و متوالی روان در طی سیر جدالی آن است و حاصل آنکه، روان و دیدار که صرف خودآگاهی است قوس صعود و نزول دارد به‌نحوی که در قوس نزول به‌جایی می‌رسد که از خود بیگانه می‌شود و عالم ناسوت (طبیعت) همین بیگانه‌شدگی روان است. به‌عبارت دیگر، ناسوت همان لاهوت است که خود از خود سلب آزادی نموده و به‌مرتبهٔ ناسوت تنزل و تدنی پیدا کرده است. اما ذات روان در این است که میل به‌صعود دارد و در قوس صعودی سرانجام به‌خودآگاهی و آزادی حقیقی می‌رسد. ولی باید دانست که ارادهٔ افراد و سعی و جهد اشخاص را در این سیر مدخلیتی نیست. اشخاص جز در حکم وسایلی برای تحقق روان در سیر تاریخ نیستند.

هگل این مطالب را در آثار دیگر خود نیز طرح می‌کند منتهی در پدیدار شناسی روان، برخلاف آثار بعدی وی، جنبهٔ منطقی غالب نیست. شاید بتوان گفت پدیدار شناسی روان تمهید مقدمه‌ای است بر کل فلسفهٔ هگل که بنای آن بر سه رکن است:

اول: علم به‌دیدار از آن حیث که فی‌نفسه اعتبار شده و این وجودی است که سعهٔ آن

به‌حدی است که با عدم جمع می‌شود و این نحو وجود است که هگل آن را موضوع منطق قرار می‌دهد. پس موضوع منطق، روان یا دیداری است که در خارج تجلی نکرده است.

دوم: علم به‌دیدار است از آن حیث که در وجود غیر و به‌صورت ناسوت ظهور کرده است و این فلسفهٔ طبیعت است.

سوم: فلسفهٔ روان یا علم به‌دیدار است از این جهت که در مرتبهٔ طبیعت به‌خود می‌آید و بنا را بر رجوع به‌خود می‌گذارد.

پس دیدار و روان در فلسفهٔ هگل یک بار خود را قبل از هر تجربهٔ حسی باز می‌یابد و باردیگر در مرتبهٔ طبیعت آگاهی پیدا می‌کند و سپس سعی می‌کند تا خود را در گذشت از مرتبهٔ طبیعت بازشناسد.

دیالکتیک

باید توجه کنیم که سیر روان در فلسفهٔ هگل و در تاریخ بشر سیری است دیالکتیک. ارسطو می‌گفت دیالکتیک روشی است که زنون اِلیایی آن را ابداع کرده است و آن عبارت است از مقابل قرار دادن ادلّهٔ له و علیه به‌قصد وصول به‌حقیقت و تشخیص درست از نادرست. اما این روش در مابعدالطبیعهٔ افلاطون معنی دیگری داشت.

در تفکر افلاطون دیالکتیک رسیدگی به‌تعاریف و تحقیق معانی و مفاهیم کلی بود که هر چند این معانی و مفاهیم بالفعل مورد غفلت ما هستند، در روان تقرر قبلی دارند و مبنای تفکرند. وقتی اشخاص بر سر مطلبی یا مفهومی به‌بحث و گفتگو و مناظره می‌پردازند امور را از وجه‌های مختلف می‌بینند و این وجه‌ها که بدینسان در مقابل هم قرار می‌گیرند می‌توانند با هم جمع شوند و مفهومی که جمع وجه‌ها را دربر می‌گیرد برای ما حاصل آید و به‌این ترتیب مؤدی به‌پیشرفت فکر شود و بر همین منوال، مفهومی که حاصل شده است در مقابل مفاهیم دیگر قرار گیرد و بازمیان آنها جمع شود و این

ترتیب ادامه یابد. این روش را افلاطون وجیوردانو برونو و کانت و شلینگ کم و بیش به‌کار برده‌اند. اما در نظر هگل، دیالکتیک عین سیر وجود است و فلسفه نیز که خود مرتبه‌ای از سیر وجود است چیزی جز دیالکتیک نیست و به‌عبارت اخری، نه‌چنان است که روش و راه و رسم امری زائد بر فلسفه و سیر وجود و غیر از آن باشد. بالاتر از این، می‌توانیم بگوییم وجود عرصهٔ نزاع و جدال و دیالکتیک است.

اطلاق دیالکتیک بر مفاهیم عام و شامل به‌این ترتیب است که ما چون هر مفهومی را با لفظی بیان می‌کنیم ناگزیر مفهوم مقابل آن را، یعنی مفهوم نافی آن را، در نظر می‌آوریم و درغیر این صورت مفهوم اولی با مفاهیم دیگر مشتبه می‌شود. وقتی این دو مفهوم در مقابل هم قرار گرفتند می‌توانند در مفهوم عام و شامل‌تری با هم اتحاد پیدا کنند. اما دیالکتیک هگل چنان است که از ابتدا مفاهیم مطلق در مقابل هم قرار می‌گیرند و از تقابل این مفاهیم وضع مجامعی به‌وجود می‌آید. این وضع مجامع نیز به‌نوبهٔ خود به‌وضع تبدیل می‌شود و وضع مقابلی پیدا می‌کند و باز جمع تازه‌ای صورت می‌گیرد تا برسد به‌امور جزئی و محسوس انتزاعی که از طریق تجربه قابل رسیدگی است. پس در فلسفهٔ هگل، منطق که عین متافیزیک است مبنای علم تجربی می‌شود بی‌آنکه احساس و تجربه در حکم منشأ انتزاع مفاهیم باشد. به‌عبارت دیگر، سیر دیالکتیک هگل درست عکس سیر از تجربه به‌عالم مفاهیم عقلی است و منطق جدالی هگل با مفهوم عام و شامل یعنی مفهوم لابشرط آغاز می‌شود و این سیر و مجموعهٔ افعالی که در طی این سیر صورت می‌گیرد دیالکتیک هگلی است و از این روست که گفتیم دیالکتیک منفک از علم و فلسفه و بطور کلی از تفکر نیست.

هگل در بیان مبانی دیالکتیک خود این معنی را روشن می‌سازد که فلسفه رؤیایی در عالم امور ناشناختنی یا بحث از مفاهیم انتزاعی نیست، بلکه نافی انتزاع و بحث‌های انتزاعی است.

اصول دیالکتیک هگل

الف: عدم یا ذات نفی ـ وجود بشرط لا باعدم یکی است و حال آنکه وجود لابشرط نه وجود است نه عدم بلکه ذات آن در سیر از وجود به‌عدم اضافی و از عدم اضافی به‌وجود است و در این سیر است که هریک از این دو در مقابل خود محو می‌شود و با این محو و اثبات است که امر آمد شدن (صیروت)[1] حصول می‌پذیرد.

هگل می‌گوید در آسمان و زمین هر چه هست جامع وجود و عدم است و مراد از این قول آن است که هر موجود متعین محدود و متناهی است[2]. دربارهٔ وجود لابشرط همه چیز نمی‌توان گفت در صورتی که از وجود بشرط لا که عین عدم است هیچ چیز نمی‌توان گفت و آن را هیچ اسمی و رسمی نیست. پس موجود هم شامل اثبات است هم شامل نفی و حدوث و تجدد و صیروت عین ذات آن است نه زائد بر ذات آن.

ب: صیرورت (آمد شدن) ـ وجود، ثابت و لایتغیر نیست که بتوان آن را با حکم الف الف است بیان کرد مگر با تعمّل عقلی و در این صورت عین تکرر معلوم خواهد بود؛ تکرر معلومی که هر چند غلط نیست فائده‌ای نیز بر آن مترتب نخواهد بود. اما موجود خارجی توانمندی (دینامیسم) دارد و معنی موجود بودن در خروج دائم آن از وضعی به‌وضع دیگر است؛ لیکن این امر نه به‌آن معنی است که وضع سابق در وضع لاحق بکلی معدوم گردد. حاصل آنکه، آمد شدن و صیرورت مستلزم محو و اثبات است بدان معنی که بیان گردید. هگل تأکید می‌کند که زبان نیز گواه این حرکت و سیر جدالی است و در این مورد کلمهٔ Aufheben را به‌کار می‌برد که در زبان آلمانی دارای سه‌معنی است: یکی برداشتن چیزی مثلاً از روی زمین؛ دوم کنار گذاشتن و طرد و حذف کردن؛ سوم کنار گذاشتن و حفظ کردن.

این کلمهٔ آلمانی مابازاء دقیقی در زبانهای دیگر اروپایی و در زبانهای فارسی و

---

1. Devenir.

۲. در تصوف نظری محی‌الدین ابن عربی و حوزهٔ او نیز به‌این مطلب توجه کافی حاصل بوده است و هر تعینی مستلزم محدودیت گرفته شده است. از کلمات محی‌الدین ابن عربی است که «کل ما دخل فی الوجود متناه».

عربی ندارد و ما در اینجا لفظ «ارتفاع» را اصطلاح می‌کنیم. بنابراین در نظر هگل رفع وضعی (تز) در وضع مقابل (آنتی تز) به‌معنی صرف طرد و حذف آن نیست بلکه در عین حال به‌معنی جمع و حفظ آن در وضع مقابل و همچنین جمع و حفظ وضع مقابل در وضع سوم یعنی وضع مجامع (سن‌تز) نیز هست.

ج: بسط و گسترش[1] و ترقی و تقدم[2] پس ابداع و ایجاد مستلزم تطور و تکامل موجود است. هر موجودی موجود سابق را به کنار می‌زند، طرد و نفی می‌کند و در همان حال در خود حفظ و اثبات می‌کند و «ارتفاع» بدین معنی فرا شد[3] تغییر ذاتی است. در اینجا باز هم باید متذکر باشیم که دیالکتیک هگل به‌معنی سیر فکری افراد و اشخاص نیست که عمرو یا زید به‌تبع ساختمان بدنی خود به‌نحوی خاص فکر کنند؛ هگل از هرگونه تفسیر مبتنی بر علم‌النفس به‌معنی امروزی آن احتراز دارد و تأکید می‌کند که موجود ممکن را چنان که کانت تصور می‌کرد ماده و صورتی نیست که صورت آن را عقل مابدان افاده کرده باشد. به‌نظر هگل اگر عقل، عقل دیالکتیک است جهتش این است که دیالکتیک ذاتی موجود است و اعتبار عقل ما نیست. به‌عبارت دیگر، موجودیت هر موجود در معقول بودن آن است و حاصل آنکه، معقول بودن ذاتیِ هر موجود است. فی‌المثل انسان را از آن جهت که انسان است به‌اشارهٔ حسی و همچنین به‌اشارهٔ عقلی می‌توان نشان داد. اما اگر انسانیت را از افراد انسان سلب کنید، آن وقت فردی هم دیگر نمی‌ماند که بتوان او را نشان داد. حتی وقتی انسان خود را به‌عنوان من در می‌یابد، خود را به‌عنوان وجود عام و شامل درمی‌یابد. اشیاء جزئی صرف صورت‌های خیالی هستند و تنها در تعین مفهومی است که آنچه هست، هست می‌شود. اما این جمله بدان معنی نیست که فکر ما به‌اشیاء تعین و تشخص بدهد بلکه میان عالم اذهان و اعیان عینیتی هست و وجه این عینیت این است که وجود همان روان و روان عالم[4] و جان جهان است. اما این روان نه‌چنان است که متکلمان یهودی و مسیحی آن را تلقی می‌کنند،

1. Development.
2. Progres.
3. Processus.
4. Esprit du monde.

یعنی کمال مطلق می‌دانند و به‌این ترتیب منکر هرگونه تغیری در ذات آن می‌شوند. روان در فلسفهٔ هگل به‌یک معنی مانند تصوف نظری در اسلام همان روح اضافی، به‌معنی وجود انبساطی و سریانی است. وجود امر واحد مشککی است که در سراسر موجودات انبساط و سریان جدالی دارد.

روان نخست در احوال نفسانی جنبهٔ موضوعیت، یا دقیق‌تر بگوییم، موضوعیت نفسانی یا خودبنیادی[1] دارد؛ سپس به‌مرحلهٔ موردیت نفسانی[2] می‌رسد. در این مقام، روان به‌صورت آداب و رسوم و حقوق و مناسبات اجتماعی ظهور و بروز می‌کند. اما روان سرانجام از این دو مرحله هم می‌گذرد و حیثیت روان مطلق پیدا می‌کند و بر این منوال است که انسان قدم در ساحت هنر و دین و فلسفه می‌گذارد که سه‌تجلی اصلی روان مطلق است. هنر جلوهٔ محسوس دیدار است و دین، که بالاترین صورت آن در نظر هگل دیانت مسیحی است، دیدار را از راه تمثلات[3] بیان می‌کند. هگل تثلیث و رستگاری مسیحیت را مظهر تمثل روان و دیدار تلقی می‌کند و تجسم (تدرع)[4] را به‌عنوان نحوی از انحاء وجود مطلق الهی یا روان به‌شمار می‌آورد به‌قسمی که انسان کامل در عین اینکه بشر است، روان عام و شامل هم هست که به‌جماعت مؤمنان جان می‌بخشد و در تثلیث، خدا در غیر، یعنی در کلمه تجلی کرده و بدین ترتیب به‌خود باز می‌گردد. اما در فلسفه عینیت و وحدت عام و خاص و کلی و جزوی در صورت مفهومی و با این صورت است که همهٔ صورت‌های وجود توجیه می‌شود و مراتب و مراحلی که وجود الهی با سیر از آنها به‌خودآگاهی و دانایی و آزادی مطلق باز می‌گردد، روشن می‌شود.

می‌دانیم که دکارت و کانت خودآگاهی را مقید به سیر تاریخ و در حکم مرحله‌ای از تاریخ بشر نمی‌دانستند و به‌نظر آنان بشر همیشه می‌توانسته است خودآگاهی فلسفی پیدا کند و حال آنکه به‌نظر هگل خودآگاهی جز در پایان تاریخ و یا تذکر نسبت به گذشته،

---

1. Subjectivité.
2. Objectivité.
3. Representation.
4. Incarnation.

به‌وجود نمی‌آید. پس هگل نمی‌تواند فلسفه را با فرض یک خودآگاهی آغاز کند. اما آیا دکارت و کانت حصول این خودآگاهی را بی‌واسطه میسر می‌دانستند و قائل به‌هیچ گونه سیری در تفکر فلسفی نبوده‌اند؟ دکارت جز از طریق شک کردن در وجود عالم محسوس و جوهر مادی به‌خودآگاهی نمی‌رسد و خودآگاهی کانت خودآگاهی بشر نسبت به‌خود به‌عنوان موضوع و فاعل شناسایی است. با توجه به‌اینکه دکارت با گذشت از عالم محسوس به‌خودآگاهی می‌رسد و کانت موضوع خودآگاه را شرط علم و شناسایی، نه‌شرط وجود می‌داند، آیا چه اختلاف اساسی میان این دو فیلسوف از یک طرف و هگل از طرف دیگر وجود دارد؟

این هر سه از آن حیث که فیلسوفند گذشت از تفکر متداول را شرط فلسفه می‌دانند و خود نیز از آن می‌گذرند. اما این وجه مشابهت صرفاً مربوط به‌این سه فیلسوف نیست بلکه شرط لازم تفکر فلسفی به‌طور کلی است؛ پس آیا میان اینان هر چه هست خلاف و اختلاف است؟

می‌توان گفت که وجه امتیاز فلسفهٔ جدید این است که در آن به‌موضوعیت بشر اهمیت داده می‌شود و حتی موضوع در این تفکر اصل و مبنا قرار می‌گیرد و به‌عبارت دیگر، فلسفهٔ جدید مبتنی بر مبنای خودموضوعی بشر است و دکارت و کانت و هگل هر سه قائل به‌موضوعیت بشر هستند و از این حیث نحوهٔ تفکرشان با تفکر فلاسفهٔ قدیم و قرون وسطی متفاوت است.

درنظر یونانیان موضوع شناسایی هرگز مدار تفکر فلسفی نبود و اگر فی‌المثل نزد سوفسطائیان می‌بینیم که اجمالاً طرح موضوعیت بشر می‌شود، این موضوعیت نه‌برای اثبات فلسفه بلکه به‌معنی نفی و انکار آن است. در فلسفهٔ افلاطون نفس مبدأ شناسایی نیست و در شأن آن نمی‌باشد که اعیان ثابت و مُثُل را در برابر خود قرار دهد و به‌آنها علم پیدا کند. حتی مورد ندارد که نفس را در فلسفهٔ افلاطون شرط شناسایی هم بدانیم، بلکه باید گفت که نفس از آن جهت که سنخیتی با عالم معقول دارد با یک سیر دیالکتیک به عالم مُثُل و ماهیات معقول سیر می‌کند نه آنکه خود مبنای علم و حقیقت

باشد. معنی نظریهٔ تذکار در فلسفهٔ افلاطون هم این است که نفس حقایقی را می‌تواند ادراک کند که قبلاً، یعنی قبل از تعلق به‌بدن و فروافتادن در عالم محسوس، آنها را ادراک کرده باشد. پس در فلسفهٔ افلاطون و به‌طور کلی در تفکر یونانی بشر موضوع نیست بلکه وجود موضوع است. اما آیا دکارت و کانت و هگل، علایق خود را با فلسفهٔ قدیم قطع کرده و دیگر موضوع فلسفه را وجود نمی‌دانند؟ اگر قبول این قول در مورد دکارت و کانت مشکل نباشد در مورد هگل آسان نیست چه سراسر فلسفهٔ او بحث وجود است. مع هذا هگل هم به‌موضوعیت بشر اصالت می‌دهد و وجود و روان مطلق در مآل امر همان بشر است که به‌دانندگی مطلق می‌رسد، یعنی وجود و موضوع بشری یکی می‌شود. و در همین جاست که اختلاف میان هگل و دو فیلسوف دیگر ظاهر می‌شود زیرا در فلسفهٔ دکارت و کانت موضوع نه عین وجود و نه مقوم وجود است. موضوع در نظر دکارت با ابتدای از شک به‌خودآگاهی و یقین می‌رسد و در نظر کانت صرفاً مقوم پدیدارهاست و هیچ یک از آنها صراحتاً وجود را به‌موضوع تحویل نکرده‌اند. دکارت در شک و خودآگاهی خود احساس نقص می‌کند و کانت نوعی احساس غربت از عالم وجود فی‌نفسه، که آزادی بشر در نسبت با آن متحقق می‌شود، دارد. اما هگل در تفسیری که از دکارت و کانت می‌کند خودآگاهی به‌نقص و فقر را مرحله‌ای از تاریخ تفکر قلمداد می‌کند.

چنان که گفتیم، هگل قائل نیست که خودآگاهی از ابتدا تام و تمام باشد. پس می‌توان پرسید که ابتدا و آغاز این خودآگاهی از کجاست؟ آغاز این خودآگاهی تمنّا و طلب است و این تمنّی صرفاً باخراب کردن مورد تمنّی برطرف می‌شود چنان که گرسنگی با خوردن غذا و صرف آن تسکین می‌یابد. اما این تمنّی نفی صرف هم نیست و اگر مؤدی به‌نفی مورد تمنّی می‌شود موضوع این تمنّی را اثبات می‌کند. زیرا من متمنّی بدون مورد تمنّی که غیر از من است ناقص می‌باشد، و بلکه هیچ است. پس هگل تفکر خود را از بشر انضمامی که در عالم است و با عالم نسبت دارد آغاز می‌کند. اما قبل از طرح خودآگاهی، هگل به‌توصیف روان از آن حیث که فی‌نفسه و عاری ازحیث نفی است

می‌پردازد. روان در این مرحله در مرتبهٔ طبیعت است و نسبت به‌خود بیگانه می‌شود و این مرحله است که باید از آن گذشت. چرا؟ زیرا نه ماهیت روان، طبیعت است و نه ماندن در مرتبهٔ طبیعت شأن اوست. پس این اولین آگاهی که بشر پیدا می‌کند، آگاهی نسبت به‌خود حقیقی نیست بلکه آگاهی به‌مرتبهٔ نازل وناقصی از وجود است که عبارت از طبیعت باشد. در این مرتبه بشر آنچه باید باشد نیست.

پس هگل نمی‌تواند قبول کند که وجود امر ثابتی باشد که از طریق سیر و مشاهدهٔ عقلی بتوان آن را ادراک کرد. به‌نظر او بشر ابتدا خود را عین تمنّی و به‌صورت منی که اهل تملک است بازمی‌یابد و این تمنّی و میل به تملک که در فلسفهٔ قدیم بشر را از وجود دور می‌ساخت و منشأ همهٔ خطاها و ارزش‌ها بود، در تفکر هگل امری ضروری برای نیل به‌خودآگاهی و ظهور و تحقق بشری که عین این خودآگاهی است، می‌شود. در این دور شدن از نحوهٔ تفکر قدیم هگل به‌مبانی تفکر جدید نظر دارد، چه این دوری، از رنسانس و مخصوصاً با دکارت آغاز شده و اوست که خودآگاهی خود را خودآگاهی من متفکر و صاحب تمنّی می‌داند و اسپینوزا صریح‌تر از او ذات بشر را سعی و جهد و تمنّی می‌داند. با این همه رأی هگل را با آراء این دو فیلسوف نباید اشتباه کرد، چه وقتی که فی‌المثل اسپینوزا از میل و تمنّی سخن می‌گوید، مرادش میل طبیعی به‌حفظ و بقاء وجود بشر در طبیعت خاص اوست و حال آنکه در نظر هگل متعلق و مورد تمنّی که بشر را به‌خودآگاهی می‌رساند، واقعیت‌ها و اشیاء معلوم و معین نیست بلکه میل و تمنّای بشر از این واقعیات می‌گذرد تا به‌نفس تمنّی و میل تعلق گیرد. بشر مانند حیوان نیست که فی‌المثل از اشیاء به‌عنوان غذا و وسیلهٔ ارضاء میل خود استفاده کند، بلکه با میل تغذیه می‌کند. بشری که در طلب ثروت است، تمنّای او صرف جمع آوردن مال نیست بلکه می‌خواهد مورد تحسین قرار گیرد. عاشق چه می‌خواهد؟ او معشوق را به‌عنوان یک شیء فی‌نفسه نمی‌خواهد بلکه مطلوب او این است که معشوق نیز او را دوست بدارد و بخواهد، و به‌همین جهت این نحو تمنّی به‌محبت خوش فرجام مؤدی نمی‌شود و بلکه به‌نزاع می‌انجامد، چه تمنای عاشق این است که معشوق را در وجود خود منحل سازد و

مالک تمنّای او و منکر استقلالش شود و پیداست که در این صورت میان دو من که هر دو تمنّی و میل تملک دارند، چه پیش می‌آید. در این برخورد هر یک مایل است که دیگری او و تمنّای او را به‌رسمیت بشناسد.

در اینجا هگل از دکارت که یقین من متفکر را کافی می‌دانست جدا می‌شود زیرا به‌نظر او این یقین نسبت به‌خود را دیگری باید تصدیق کند و به‌عبارت دیگر، وجود من لنفسه را به‌دیگری بقبولاند. اما در ابتدای برخورد دو من، هرکدام در دیگری فقط یک حیوان می‌بیند نه آنکه در او به‌عنوان یک بشر خودآگاه نگاه کند و وقتی یکی از این دو می‌تواند از حیوانیت خارج شود که دیگری او را به‌عنوان موضوع خودآگاه بازشناسد و مورد تصدیق قرار دهد. پس در نظر هگل خودآگاهی با تفکر صرف در کنار بخاری و در سکوت[1] تنهایی حاصل نمی‌شود بلکه حصول آن مستلزم جنگ و جدال است و در این نزاع و با غلبه در این نزاع است که بشر به‌گذشت از حیوانیت و وجود خود، خودآگاهی پیدا می‌کند. روان وقتی می‌تواند از مرتبهٔ طبیعت بگذرد که بشر خطر کند و تن به‌مرگ دهد؛ بشر با قبول این خطر بشر می‌شود. این خطر کردن صرفاً برای نیل به‌اغراض حیاتی نیست بلکه برای وادار کردن دیگری به قبول تمنّی و وجود صاحب تمنّی به‌عنوان ارزش است. پس شرط خودآگاهی، تن در دادن به‌جنگی است که ای بسا نتیجه‌اش مرگ است. هگل به‌جای سیر باطنی و تفکر در تنهایی فلاسفهٔ قدیم و اخلاف قرن هفدهم خود، یک سیر تراژیک و توأم با مرگ و دریغ و درد را طرح می‌کند. البته اگر همهٔ افراد آدمی مساوی بودند، خروج از این جنگ فقط با مرگ یکی ممکن بود و آنکه پیروز می‌شد و زنده می‌ماند باز تنها بود و به‌خودآگاهی نمی‌توانست برسد. اما از آنجا که افراد آدمی مساوی نیستند این جنگ هم نفی صرف طرف دیگر نیست بلکه نفی انتزاعی به‌معنی نفی حیثیتی از حیثیات اوست. این نفی، نفی دیالکتیک یعنی نفی در عین اثبات است و اگر امری را سلب می‌کند امری دیگر را اثبات می‌کند.

---

۱. اشاره به‌قول دکارت است که وقتی یکی از آزمایشهای فلسفی خود را شرح می‌دهد می‌گوید که در زمستان سرد کنار بخاری نشسته بودم و فکر می‌کردم.

پس در نزاع، یکی از دو منازع و معارض به‌نحو جدالی رقیب را از آن حیث که مقابل اوست نفی می‌کند و به‌عنوان موجودی که می‌تواند به‌حیات اکتفا کند به‌او امکان گذراندن زندگی می‌دهد؛ یعنی استقلال را از او می‌گیرد و او را برده می‌کند. پس آنچه اثبات شده و نگاه داشته شده است، وجود برده است. در واقع در جنگ یکی از دو طرف تمنّی از قبولاندن خود صرف‌نظر می‌کند و به‌زیستن و حیات حیوانی اکتفا می‌کند و به‌این ترتیب، این جنگ تا پایان ادامه‌نمی‌یابد. در نتیجه، آنکه به‌بردگی تن داده است به‌مرتبهٔ طبیعت باز می‌گردد و راضی می‌شود که شیئی در میان اشیاء باشد و آن را که در جنگ استیلا یافته است به‌عنوان خواجه می‌پذیرد و تسلیم او می‌شود و همین قبول، مؤدی به‌حصول خودآگاهی در طرف غالب و مستولی می‌شود. این خودآگاهی، خودآگاهی خواجه است که حاضر نشده است بردگی را قبول کند. این خودآگاهی هنوز خودآگاهی فیلسوف نیست زیرا که خودآگاهی فیلسوف مقید به‌قیدی و منوط به‌وجود واسطه‌ای نیست و حال آنکه خودآگاهی خواجه مقید به قید و واسطه است. او در وجود خود و خواجگی خود شکی ندارد. مع‌هذا خودآگاهیش قائم به‌دو امر است: یکی اشیائی که مصرف می‌کند و دیگر موجودی که از خودآگاهی خود صرف‌نظر کرده و به‌مرتبهٔ طبیعت و شیئیت افتاده است. نسبت خواجه با اشیاء نسبت تمتع صرف است. او بدون اینکه نیازی به‌کار کردن داشته باشد اشیاء را مصرف می‌کند و این توانایی را از آنجا دارد که جان را به‌خطر انداخته و با این خطر کردن از مرتبهٔ طبیعت گذشته و از قید شیئیت آزاد شده است و موجودی به‌نام برده وجود او را به‌رسمیت می‌شناسد. اما نسبت برده با اشیاء نسبت تمتع نیست. او از آن حیث که با کار خود از اشیاء ــ نه برای خود بلکه برای خواجه ــ مصرف می‌کند با آنها نسبت دارد. برده نمی‌تواند مانند خواجه اشیاء را مصرف می‌کند با آنها نسبت دارد. برده نمی‌تواند مانند خواجه اشیاء را مصرف کند؛ او با کار خود عالمی را می‌سازد که خواجه از آن متمتع می‌شود.

پس حقیقت خواجه فی‌نفسه نیست بلکه ذات او در نسبتی است که با برده و کار او دارد و خودآگاهی او هم دیگر بسط و توسعه‌ای ندارد. اما برده می‌تواند احساس کند که

حیات خواجه قائم به‌کار او و وجود اوست و خواجه هنری جز آنکه مخدوم باشد یا در میدان جنگ کشته شود ندارد. اما برده در مقابل خود می‌تواند افق آزادی را ببیند و این آزادی سهل و آسان به‌دست نمی‌آید و مستلزم سعی و جهد مداوم است و تاریخ غرب به‌نظر هگل تاریخ همین سعی و جهد و رهایی بردگان است. برده که داغ ننگ شکست دارد و رضایت داده است که موجودی ادنی از بشر باشد به‌شرط آنکه به‌او اجازهٔ زیست بدهند، کم‌کم نوعی خودآگاهی پیدا می‌کند، خودآگاهی به‌اینکه کار می‌کند؛ در حالی که وجود خواجه، وجود عاطلی است. او احساس می‌کند که خواجه یک شیء تجملی است و چون هر چه دارد مربوط به‌شرف و شرافت پیروزی در میدان جنگ است، در خارج از این میدان محتاج برده است و اگر برده نباشد زندگی ارباب هم به‌خطر می‌افتد. اما وضع برده غیر از این است. برده ابتدا ترسیده و ترس تاعمق جانش نفوذ کرده است. او احساس ترس مطلق کرده است، نه آنکه از فلان چیز یا بهمان چیز در این یا آن لحظه ترسیده باشد. او از مرگ ترسیده و تسلیم رقیب، که او را مطلق احساس می‌کند، شده است. اما برده بالأخره بر این ترس فائق می‌آید، چه از طریق کار نسبت به‌قدرت خود، خودآگاهی پیدا می‌کند. او شایستگی آن را نداشته است که در میدان جنگ بر خواجه استیلا یابد؛ اما می‌بیند که می‌تواند جهان را باکار خود تغییر دهد و از این طریق مزیتی بر خواجه در خود حس می‌کند. از اینجا تزلزلی در اطاعت مطلق برده از خواجه پیدا می‌شود، به‌این معنی که خودآگاهی برده، نسبت خواجگی و بردگی را دیگر مطلق نمی‌انگارد و به‌عنوان یک امر ممکن تلقی می‌کند. به‌عبارت دیگر، در این مرحله برده فکر می‌کند که صرف یک اتفاق و حادثه سبب شده است که این یکی خواجه باشد و آن دیگری برده؛ و خلاصه اینکه برده بودن و خواجه بودن ربطی به‌ذات و ماهیت بشر به‌معنی موجود متفکر ندارد. این خودآگاهی، خودآگاهی رواقی است که عکس‌العمل منفی در مقابل استیلای خواجه بر برده نشان می‌دهد. به‌قول هگل، وضع فیلسوف رواقی نه‌وضع خواجه است که حقیقت خود را در برده می‌جوید و نه‌وضع برده که ذات خود را در ارادهٔ خواجه می‌داند. وضع خاص او این است که خود را بر سریر عزت و در قید و

زنجیر اسارت و بردگی در عین تعلقات دنیاوی که ناشی از افتاده بودن در این عالم و تنهایی اوست، آزاد احساس می‌کند. این جنبهٔ مثبت رواقی است. مع‌هذا این فلسفه و این خودآگاهی، ناقص و عقیم است زیرا فیلسوف رواقی انقلابی نیست و هیچ چیز را نمی‌تواند تغییر دهد. او نظام سیاسی را چنان که هست تحمل می‌کند و حتی بردگی را می‌پذیرد و به‌این اکتفا می‌کند که دربارهٔ آزادی تفکر کند. فیلسوف رواقی حرف می‌زند، عمل نمی‌کند[1]. بحث‌های اخلاقی او منشأ اثر نیست و ملال می‌آورد.

پس این خودآگاهی در سیر تاریخ باید مؤدی به‌خودآگاهی دیگر شود و این خودآگاهی شکاک است. به‌نظر هگل شکاکیت نسبت به‌فلسفهٔ رواقی یک گام به‌جلو است. شکاکیت تحقق آن چیزی است که در فلسفهٔ رواقی صرف مفهوم است. فیلسوف رواقی با مفهوم آزادی آشناست نه با آزادی در فعل و عمل؛ اما خودآگاهی شکاک فعال و مؤثر است. اگر فیلسوف رواقی به‌این اکتفا می‌کند که بگوید و تکرار کند که بشر نفس خودآگاه و متفکر است و وضع و شرایط واقعی بشر، اعمّ از خواجگی یا بردگی، ربطی به‌ذات او ندارد، شکاکیت به‌تخریب می‌پردازد. او وضع عالم موجود و ارزش‌های اخلاقی و سیاسی و عالم استیلای خواجگان را مورد تحلیل قرار می‌دهد و نسبی بودن آن را روشن می‌سازد، به‌نحوی که بر اثر این انتقاد هیچ یک از اعتقادات و اوضاع و تأسیسات ونظامات نمی‌تواند به‌عنوان ارزش مطلق تلقی شود. شکاکیت در مقابل فلسفهٔ رواقی ــ که نوعی فلسفهٔ تسلیم و رضاست ــ سیر دیالکتیک وضع خواجه و برده را مورد رسیدگی قرار می‌دهد و نسبی بودن این وضع را که مبنای ارزش‌های اخلاقی و سیاسی نیز هست مورد تأکید قرار می‌دهد.

مع‌هذا خودآگاهی شکاک هم متزلزل است. درست است که او با نظام بردگی مخالف است اما از این مخالفت پا فراتر نمی‌گذارد. شکاک سعی در خراب کردن بنای گذشته می‌کند اما هیچ چیز را نمی‌سازد و هیچ طرح نوی نمی‌آورد. او در تفکر و تعقل

---

۱. وقتی مارکس می‌گوید. فلاسفه تاکنون به‌تفسیر جهان پرداخته‌اند و از حالا باید آن را تغییر دهند، اصل این فکر او را هم در هگل می‌بینیم.

فعال است اما منشأ اثری نیست و نتوانسته است بر ویرانه‌های دنیایی که اعتباری بودن آن را اثبات کرده است دنیای جدید بنا کند. معنی این سخن از لحاظ سیاسی این است که خودآگاهی در جهان بشری که به‌صورت عقلی سازمان یافته باشد، یعنی دردولت، تحقق می‌یابد. اما شکاک اهل سیاست و اهل انقلاب نیست. او بی‌معنا بودن مدعیات خواجه را اثبات می‌کند اما هیچ‌گونه سعی و جهدی در برانداختن قدرت خواجه نمی‌کند و به‌همین جهت نمی‌تواند کلی و جزئی را با هم جمع کند و میان این دو در نوسان است. شکاک وقتی هرگونه موجودیت واقعی و خارجی را منکر می‌شود، خود او یک موجود ممکن و دربند بردگی است و به‌نظام بردگی تن در داده است؛ اما به‌این امر خودآگاهی ندارد و به‌همین جهت اعمال و اقوال او متضاد است.

قبلاً گفته‌ایم که خودآگاهی در سیر خود از قید واسطه‌ها آزاد می‌شود و در کمال و تمامیت آن، خود را در آثار و جلوه‌های خاص خود باز می‌شناسد. به‌این ترتیب خودآگاهی رواقی از خودآگاهی خواجه که منوط به‌وجود برده و کار اوست می‌گذرد و این یکی نیز به‌نوبهٔ خود مؤدی به‌خودآگاهی شکاک می‌شود که پاره پاره و از هم گسیخته است و میان مطلق و نسبی و ثابت و متغیر نوسان دارد. در این مرحله از تفکر، بشر احساس ناراحتی و نارضایتی می‌کند، احساس می‌کند که باید زندگی فردی خود را باکلی جمع کند و به‌رفع این تعارض که مایهٔ بدبختی و پریشانی او شده است بپردازد و این امر با بسط تفکر یهودی و مسیحی تحقق پیدا می‌کند.

در این مرحله از سیر تاریخ، اول بشر خودآگاهی به‌وجود مطلقی پیدا می‌کند که مقابل وجود ممکن اوست و این وجود ثابت و قادر مطلق و متعال است. این مرحله از بسط تاریخ، مرحلهٔ تفکر یهودی است که مفهوم پدر در آن اصل و اساس است. در وهلهٔ دوم از این مرحله بشر متوجه می‌شود که این صورت مطلق، خود را در وجود ممکن، یعنی در بشر، می‌یابد. یعنی خدا در بشر حلول می‌کند و بشر پسر خدا می‌شود. بالأخره در همین سیر بشر احساس می‌کند که میان خودآگاهی متغیر او و خودآگاهی ثابت و به‌عبارت دیگر، میان وجود مطلق و وجود ممکن او نسبتی هست و این نسبت است که

میان دو نیمهٔ خودآگاهی پریشان او جمع برقرار می‌کند. این نسبت همان روح‌القدس، یعنی نسبت اتحاد میان پدر و پسر است.

آیا بشریت در این مرحله از تاریخ خود به‌خودآگاهی تام وتمام می‌رسد و از خودآگاهی پریشان می‌گذرد؟ نه، این جمع میان دو نیمهٔ خودآگاهی که در مسیحیت صورت می‌گیرد هنوز انتزاعی است. مسیحیت یک نوع عرفان است و عرفان هم عبارت است از برقرار کردن نسبتی میان عالم ناسوت با عالم لاهوت. اما این نسبت چگونه است؟ درست است که در مسیحیت، خدا در بشر حلول می‌کند، اما این حلول یک بار و تنها یک‌بار صورت گرفته وصرف یک امر ممکن بوده است، و به‌همین دلیل که حلول خدا در بشر یک بار صورت گرفته و همین یک بار خدا جلوهٔ محسوس پیدا کرده و دیگر تکرار نشده است، بشر در این عالم از خدا دور و جدا مانده است و امید به‌وصال او باید صرف یک امید باقی بماند. پس عرفان مسیحی یک سیر فکری به‌جانب خداست و نه بحث در وجود او و با این همه، مسیحیت از فلسفهٔ رواقی و شکاکیت گذشته است زیرا مسیحی که در وجود خود احساس یک خودآگاهی پریشان و تقسیم شده میان ناسوت و لاهوت می‌کند، از مرحلهٔ تفکر انتزاعی صرف گذشته است. خدای مسیحیت دیگر یک امر ثابت و انتزاعی و عاری از صورت نیست. پدر در شخص پسر حلول کرده و با این حلول، لاهوت به‌مرحلهٔ ناسوت آمده است. اما این حلول فقط لحظه‌ای از تاریخ است، چه مسیح به‌آسمانها می‌رود و زمین از حضور او خالی می‌شود.

اینجاست که مسیحی احساس می‌کند باید غیبت مسیح را تدارک کند و صورت خدا را در این زمین بازیابد و این صورت را بالأخره در تحقق کلیسا باز می‌یابد. اما مسیحی ابتدا این صورت را به‌نحو مغشوش و آشفته می‌بیند و هنوز تفکر او به‌جایی نرسیده است که دریابد صورت خدا در زمین نمی‌تواند یک وجود فردی و شخصی باشد بلکه یک نظام و صورت عقلی بشری و یک نظام اجتماعی است. او می‌رود تا مسیح را خارج از خود بیابد، چنان که اشیاء را می‌جوید و می‌یابد. او خدا را گم کرده است و از این بابت دچار ناراحتی و نژندی است و احساس غربت می‌کند و با این احساس غربت است که

به‌راه دور جنگهای صلیبی می‌رود. به کجا می‌رود؟ می‌رود تا گور مسیح را کشف کند. اما در آنجا چه می‌یابد؟ هیچ، یک گور خالی! اما در گور نمی‌توان حقیقت والای مسیحیت را کشف کرد. و چرا کسی را که زنده است باید در میان مردگان جست؟ مسیح را در گور، در میان مردگان و در امر محسوس نمی‌توان یافت؛ او در دل و جان مسیحی زنده است. با اعراض از این توهّم و گور تهی است که مسیحی درمی‌یابد که باید به‌خود بازگردد. او بیهودگی لشکرکشی‌ها را در می‌یابد و می‌فهمد که خدا در اوست و او را در خود باید بجوید.

به‌این ترتیب راهب به‌وجود می‌آید که خود را نسبت به‌خدا مثل برده در برابر خواجه می‌بیند. او خدمتگزار خداست؛ برای او قربانی می‌کند و همهٔ امور را به‌لطف و عنایت او وا می‌گذارد زیرا می‌بیند که کار او اگر مورد قبول خدا قرار نگیرد ارزش ندارد. اما باز خودآگاهی تارک دنیای مسیحی آخرین مرتبهٔ خودآگاهی در مسیحیت نیست و این خودآگاهی به‌دنبال خودآگاهی راهب می‌آید. این تارک دنیا که عدم خود را درمقابل خدا آزموده است، درحدود احساس این عدم و فقر نمی‌ماند بلکه به‌آن تحقق می‌بخشد. او تن را می‌کشد تا ثابت کند که تن قابل اعتنا نیست. مع هذا او همین تن را که قابل اعتنا نمی‌داند تا آن اندازه نگاه می‌دارد که باز بتواند ریاضت بکشد و ازآنجا که تن بر ضد شکنجه و عذاب طغیان می‌کند، اهل ریاضت در خود احساس گناه می‌کند، و هر چه این طغیان بیشتر باشد احساس گناه هم شدیدتر است و به‌همین جهت خوار داشتن تن هم شدت پیدا می‌کند.

اما توجیه کلی تخفیف و ناچیز انگاشتن تن این است که مسیحی می‌خواهد به‌خدا برسد. اینجاست که میان خودآگاهی فردی و متغیر و خودآگاهی ثابت یعنی میان بشری که احساس فقر می‌کند و پدر آسمانی، وجود یک واسطه ضرورت پیدا می‌کند که بدون آن بشر با خدا نمی‌تواند نسبتی داشته باشد. این واسطه کلیساست و اگر کلیسا نباشد ــ که واسطهٔ میان گناهکار و خداست ــ تارک دنیا و اهل ریاضت در صرف احساس گناه می‌ماند و نمی‌تواند نسبتی با خدا داشته باشد. پس برای اینکه عمل او بی‌معنی نباشد باید

که عضو یک کلیسا باشد و کلیسا به‌عنوان سازمانی در می‌آید که کم و بیش سیاسی است. کلیسای قرون وسطی صورت ناقص دولت است و بشر قرون وسطی با منحل کردن خود در کلیسا از جنبه‌های خودبنیادی تفکر گذشته و خدا با او وارد تاریخ می‌شود. اما این مرحله هم مرحلهٔ نهایی نیست، لیکن مرحله‌ای است قطعی در تاریخ روان که عبارت از موردیت (ابژکتیویته) پیدا کردن آن است.

چنان که دیدیم، هگل در بیان تاریخ، تاریخ بشر را در حکم سلسله‌ای از ابداعات متوالی می‌داند نه آنکه قائل باشد که تاریخ مجموعهٔ حوادثی است که متوالیاً در زمان اتفاق افتاده است. در تمام طول این سیر تاریخ، زندگی و مرگ به‌تناوب می‌آید؛ اما مرگ در نظر هگل یک عدم صرف نیست بلکه برعکس، هر مرگی مژدهٔ یک حیات دیگر و آمدن صورت تازه به‌جای صورت گذشته است، به‌نحوی که صورت گذشته به کلی معدوم نشده و به‌عنوان مرحله‌ای از تاریخ که شرط تحقق روان مطلق است باقی می‌ماند. روان بالأخره با تفکر در تاریخ خاص خود به‌دانندگی مطلق می‌رسد و در این تفکر وحدت خود را باتاریخ کشف می‌کند و خودآگاهی پیدا می‌کند به‌اینکه خود، عقل و موضوع است. پس به‌نظر هگل، مطلق در ابتدا داده نشده است و موضوع حقیقی در پایان سیر روان ظاهر می‌شود و موضوع قبل از آنکه تمام گذشته را بشناسد، نمی‌تواند به‌خودآگاهی برسد و فلسفه نیز در پایان این سیر می‌آید زیرا که ذات فلسفه، تاریخ فلسفه است که آن هم به‌نوبهٔ خود باطن تاریخ عالم است.

قبلاً گفته‌ایم که آزادی در نظر هگل آزادی فردی و شخصی از قبیل آزادی درنظر کسانی چون جان لاک و اصحاب دایرةالمعارف فرانسه نیست. این آزادی، آزادی روان است و افراد حتی وقتی خیال می‌کنند آزادند و به‌صورت قهرمان در می‌آیند، برای روان وسایلی بیش نیستند. شاید جهت این امر آن است که قهرمانان وقتی وظیفه‌ای را که روان بر عهدهٔ آنان گذاشته است برگزار کردند، وجودشان عاطل و زائد می‌شود و از صحنهٔ تاریخ رانده می‌گردند.

هگل به‌همان نحو که با تفکر فیلسوفان و متکلمانی چون توماس آکوئینی مخالف

بود که خدا را وجود تام و تمام و فوق‌التمام می‌دانستند که همواره در تمام بودن و فوق تمام بودن خود باقی است، معتقد نیست که آزادی از ابتدا به‌بشر داده شده باشد. او با این قول یکسره مخالف است که بشر را دروضع طبیعی آزاد بدانیم و رأی روسو را دربارهٔ جامعه و قراداد اجتماعی درست نمی‌داند و می‌گوید با وجود آنکه بشر ازآن حیث که بشر است، آزادی لازم ذات اوست، در عین حال بشر باید یاد بگیرد که چگونه آزادی پیدا کند. پس اگر بشر را دروضع طبیعی آزاد نمی‌داند این قول بدان معنی نیست که بشر در ذات خود آزاد نباشد، منتهی آزادی در آخرین مرحلهٔ سیر روان تحقق پیدا می‌کند و تحقق ذات بشر هم در همان مرحله است. پس آزادی پشت سر ما نیست بلکه امری است که فراروی ما قرار دارد و روان در سیر خود به‌سوی این مقصد اصلی، حوادث تاریخی را به‌عنوان وسیلهٔ تحقق خود به‌کار می‌گیرد.

تاریخ جایگاه سعادت نیست و صفحات ادوار خوشبختی در کتاب تاریخ سفید است، زیرا این ادوار، ادوار آرامش و صلح است که در آن کشمکش و زد و خورد کاهش و نقصان یافته است و حال آنکه تاریخ صحنه‌ای از خرابی‌ها و مصیبت‌هاست؛ تاریخ پهنهٔ کشمکش و زد و خورد است و اگر این کشمکش و زد و خورد نباشد پیشرفت هم نیست. غم و بدبختی و ظلم و جور اموری زائد برتاریخ نیست بلکه از لوازم ذات تاریخ است. اقوام و تمدنها در درد و مصیبت به‌وجود می‌آیند و رشد می‌کنند و مورخی که شاهد این ماجراهای پر از درد و غم است و همه جا انقلاب و جنگ می‌بیند از خود می‌پرسد که این دردها و مصیبت‌ها برای چیست و چرا این فاجعهٔ عظیم در صحنهٔ تاریخ برپا شده است.

هگل متذکر می‌شود که تاریخ تابع تصورات کلی انتزاعی و تشخیص‌هایی که ما می‌دهیم نیست. گذشت از یک مرحله به‌مرحلهٔ دیگر تاریخ به‌نیروی اراده انجام می‌گیرد، اما این اراده ربطی به‌افکار و مبادی عقلی انتزاعی ندارد. خیرخواهان و مصلحان را در سیر تاریخ و سیاست مدخلیت حقیقی نیست. حتی مرام‌های (دیدارشناسی، ایدئولوژی) سیاسی صرفاً برای توجیه قدرت‌های تاریخی است، وگرنه

اینها هم در سیر تاریخ و تعیین جهت آن تأثیر حقیقی ندارند. اراده‌ای که در تاریخ مؤثر است ارادهٔ سیادت و برتری است. بشر تاریخی برای نیل به‌یک وضع مطلوب و موجه، فکر و عمل نمی‌کند و اگر خود را وقف اجرای عملی کرد، به‌یک مقصد و غرض انتزاعی دلبسته نیست بلکه دلبستگی او به‌خویشتن خویش است و برای خود می‌جنگد. اما این بشر تاریخی که ظاهراً در پی اغراض و مقاصد شخصی است و گاه به‌صورت قهرمان تاریخ در می‌آید، نادانسته آلت اجرای مقاصد روان است که به‌او حکم می‌کند. روان در میاه انبوه مردمان کسی را برمی‌گزیند که باید در صحنهٔ تاریخ بر طبق نص دستوری که نوشتهٔ خود او نیست عمل کند؛ قهرمان بی‌آنکه بداند این سرنوشت اوست، وسیله‌ای در دست روان است. اما کاری که می‌کند درست مطابق علایق اوست، یعنی علایق قهرمان درست منطبق بر علایق والای روان است. لیکن وقتی نتیجه حاصل شد، قهرمان دیگر جایی ندارد؛ اگر مرگ او دریغ‌آمیز (تراژیک) است از آن جهت است که عاقبت کار قرین با نامرادی است. او از خود نیرو نداشته است و قدرت او قدرتی بوده است که به‌عاریت از روان گرفته بوده است.

پس تاریخ حیلهٔ روان[1] است. روان هرگز در صف مقدم نمی‌جنگد بلکه افراد را به‌پیش می‌راند و در پشت سرافراد که یکدیگر را می‌کشند همواره پای برجا می‌ماند. اما وقتی راه گشوده شد، روان از روی اجساد می‌گذرد و به‌جانب غایت و مقصد پیش می‌رود. قهرمان فقط وسیله‌ای در دست تاریخ است و این قهرمانان مانند اسکندر و قیصر و ناپلئون باید که به‌نحوی دریغ‌آمیز نابود شوند. آن وقت چه باقی می‌ماند؟ آیا در پایان کار، روان خودآگاه به‌صورت دولت تحقق پیدا می‌کند و سیر روان تمام می‌شود؟ این خود پرسشی است که در جواب به آن شارحان فلسفهٔ هگل به‌تفسیرهای مختلف پرداخته‌اند. شاید بتوان گفت که هگل با اثبات معنی تقدم و ترقی تاریخی، سیر ادواری تاریخ را نیز از نظر دور نداشته است. البته هگل مدعی است که سیر تفکر غربی با وضع مجامع فلسفی او به‌نهایت ترقی خود می‌رسد. و بدین تعبیر، فلسفهٔ فلاسفهٔ بعد کم و بیش

1. Ruse de I'esprit.

به‌نحوی از انحاء در قلمرو فلسفهٔ هگل قرار می‌گیرد، یعنی یا شرح آن است و یا متأثر از آن.

به‌نظر هگل تفکر غربی بار دیگر باید خودآگاهی به‌اصل و مبنای خود پیدا کند و این خودآگاهی، خودآگاهی یک فیلسوف نسبت به‌تمام سیر تاریخ فلسفه است که در آن آغاز به‌اندازهٔ انجام، مهم و اساسی است. اما این قول بدان معنی نیست که این خودآگاهی در آغاز فلسفه بوده است بلکه فلسفهٔ افلاطون و ارسطو به‌عنوان وضع (تز) لازمهٔ حصول این خودآگاهی است که در پایان این سیر حاصل می‌شود و این پایان، همان فلسفهٔ هگل است که جامع (سنتز) فلسفهٔ یونان (وضع) و فلسفهٔ دکارت (وضع مقابل) است. توضیح آنکه اگر یونانیان و به‌طور کلی متفکران قبل از دکارت به‌عوالم نفس‌الامری قائل بودند و حتی ذهن و نفس و روان را نفس‌الامر می‌دانستند، تنها بشر را موضوع[1] و همهٔ موجودات دیگر را صرف مورد و متعلق شناسایی[2] نمی‌دانستند و حال آنکه در تفکر دکارت برای اولین بار بشر یا «من متفکر» به‌عنوان موضوع، و اشیاء و امور به‌عنوان مورد و متعلق تلقی گردید و میان موضوع ادراک[3] و مورد ادراک[4] تقابل پیدا شد. به‌نظر هگل بشر در تفکر یونانی هم موضوع است اما هنوز خود را به‌عنوان موضوع از آن حیث که مبنای اعتبار اشیاء و موردیت[5] آنهاست بازنشناخته و خود را به‌عنوان موضوع طرح و تلقی نکرده است. در فلسفهٔ قبل از دکارت هم موضوع عبارت از موضوع ادراک و شناسایی است ولی با تفکر دکارت است که بشر خود را موضوع می‌انگارد.

هگل قائل است که این نحوهٔ تفکر (یعنی تفکر دکارتی) که وضع مقابل فلسفهٔ قدیم است باید به‌وجود می‌آمد تا وضع مجامعی که فلسفهٔ خود هگل و دانندگی مطلق است حصول پیدا کند. در اینجا کلام سقراط را باید به‌یاد آورد که می‌گفت دانایی مطلق فقط

---

1. Sujet.
2. Objet.
3. Sujet.
4. Objet.
5. Objectivite.

در شأن خدایان است و اگر افراد آدمی به‌تمامی دانش دست می‌یافتند، دیگر اهل عشق و از آنجا اهل فلسفه نبودند و می‌دانیم که فلسفه به‌معنای حُبّ دانایی است. اما وقتی در نظر هگل فلسفه دانندگی مطلق است دیگر حُبّ دانایی نیست بلکه عین دانندگی و تمام آن است. پس عالم سرّ و خفیات هم از لحاظ مابعدالطبیعهٔ غربی مورد و معنی ندارد. فلاسفهٔ بعد از هگل ــ و حتی کی‌یرکگارد هم که در مقابل فلسفهٔ هگل موضع می‌گیرد و دوباره از شب تاریک و بیم موج و گردابهای هائل سخن می‌گوید ــ باز از مابعدالطبیعهٔ هگل نمی‌توانند بگذرند.

مارکس که به‌اعتباری بحران تمدن غربی، و درست بگوییم بی‌وطنی بشر غربی و بیگانه‌گشتگی او و خلاصه تغییر ذات او را احساس کرده است[1]، آشکارا در همان حدود مابعدالطبیعهٔ هگل باقی می‌ماند و بدین قرار باید کی‌یرکگارد و مارکس را از فیلسوفان هگلی به‌شمار آورد، هر چند که با هگل مخالفت کرده باشند. شاید قبول این قول در مورد کی‌یرکگارد که از مفهوم‌سازی هگل به‌جان آمده و فلسفهٔ عقلی و مفهومی او را منکر است، لااقل در بدو امر و از نظر ظاهر دشوار بنماید و حال آنکه در مورد مارکس و انگلس چنین نیست. توضیح مطلب به‌نحو اجمال این است که این دو به‌قول خودشان پوست دیدارانگارانهٔ فلسفهٔ هگل را به‌دور انداخته و فقط دیالکتیک آن را پذیرفته‌اند و خلاصه آنکه آنها با مفهومی که هگل از روان دارد بشدت مخالفت کرده‌اند و حتی انگلس در کتابی که دربارهٔ لودویگ فوئرباخ (فیلسوف ماده‌انگار آلمانی قرن نوزدهم و شاگرد هگل) نوشته است، دیدارانگاری هگل را مورد انتقاد قرارداده و متعرض شده است که نمی‌دانم سیر روان هگل از کجا آغاز می‌شود و به‌همین جهت دیالکتیک او را «پا در هوا» می‌داند و می‌گوید باید آن را به‌حالت طبیعی خود برگرداند و آن را که روی سرایستاده است بر روی دوپا قرار دارد.

---

۱. مارکس سه‌ساحت برای وجود بشر قائل است و این سه‌ساحت عبارت است از احتیاج و کار و تمتع. به‌نظر او در ابتدای دورهٔ بورژوازی وجود بشر در احتیاج خلاصه شد و بعد تمتع محض (هر چند که امر موهومی هم بیش نیست) اصل قرار گرفت و کار که جزو ذات بشر و وسیلهٔ نجات او از بیگانه‌گشتگی بود به‌صورت عامل از خود بیگانه گشتن او در آمد.

به‌این ترتیب پیداست که سیر صعودی و نزولی دیالکتیک هگل منتفی می‌شود و به‌جای آن مارکس ضرورت اقتصادی را عامل محرک تاریخ می‌داند، اما تصریح می‌کند که عامل و علت محرک تاریخ «در آخرین وهله» علل و عوامل اقتصادی است. انگلس هم در نامه‌ای که در تاریخ ۲۱ سپتامبر ۱۸۹۰ به‌یکی از دوستان خود می‌نویسد این نکته را تصریح می‌کند که من و مارکس گفته‌ایم که در آخرین وهله عامل تعیین‌کنندهٔ سیر تاریخ مناسبات تولیدی است و اگر کسی بخواهد قول ما را تفسیر کند و بگوید تنها عامل، عامل اقتصادی است، این حکم ما را به‌صورت یک قضیهٔ بی‌معنی و انتزاعی در آورده است. اما هگل صورت اقتصادی تمدن‌ها را فقط روشنگر و مبین مرحله‌ای از مراحل خودآگاهی بشر می‌داند به‌قسمی که مراحل بردگی و سرواژ و اقتصاد بورژوازی صورت ظاهر تحولات روان است که با جدال و تعاقب و توالی خواجگی و بردگی و استیلا و تسلیم تعین پیدا کرده است. این تحول به‌نظر هگل یک امر مکانیکی و معلل به‌علل ایجابی نیست بلکه جدالی (دیالکتیک) است و غایت آن هم آزادی است.

مارکس و انگلس هم با تفسیر مکانیکی تاریخ مخالفند منتهی خواسته‌اند دیالکتیک را بر سیر مادی تاریخ اطلاق کنند. اما آیا می‌شود روان فلسفهٔ هگل را حذف کرد و فقط دیالکتیک را نگاه داشت؟ بسته به‌اینکه ماده‌انگاری مارکس را چگونه تفسیر کنیم، جواب به‌این سؤال مختلف می‌شود:

۱. اگر بگوییم مراد این است که هر چه هست همان ماده یا شأنی از شؤون ماده است و می‌توان نسبت به‌عالم خارج ــ که مادی است ــ چنان که هست علم قطعی پیدا کرد و این علم هم به‌نوبهٔ خود حاصل فعل وانفعالات ماده است، آن وقت دیگر دیالکتیک معنی ندارد. بیان این امر آن است که دیالکتیک هگل از دیدارانگاری او جدا نیست و روان است که در طی تاریخ و از طریق دیالکتیک به‌خودآگاهی می‌رسد. هگل حتی طبیعت را هم دارای شعور می‌داند. حال اگر دیالکتیک را مستلزم شعور ندانیم و صرف رابطهٔ تأثیر و تأثر متقابل امور را برای توجیه سیر و حرکت تاریخی و ترقی و تقدم کافی بدانیم، آیا ظهور خودآگاهی بی‌وجه نمی‌ماند؟ مارکس که ظاهراً متوجه این معنی شده

است می‌گوید تاریخ هیچ‌کاری انجام نمی‌دهد؛ تاریخ نمی‌جنگد و این بشر است که همهٔ کارها را انجام می‌دهد. در این صورت باید دیالکتیک را فقط در قلمرو حیات تاریخی بشر پذیرفت و طبیعت بی‌شعور را دیگر مشمول آن قرار نداد. اما مارکس که نمی‌خواهد مسأله به‌این صورت مطرح شود نسبت بشر و طبیعت را به‌این صورت بیان می‌کند که بشر با کار خود به‌طبیعت صورت بشری داده و از همین طریق به‌طبیعت نزدیک شده و با آن درآمیخته است و این اقتضای ذات بشر است. اما به‌نظر مارکس در طی تاریخ، و مخصوصاً در طی تاریخ بورژوازی، بشر از ذات خود دور افتاده و در نسبت میان او و طبیعت، موجودات همه به‌صورت مواد و مصالح کار درآمده و وجود او منحل در ساحت کار شده و از بهره‌مندی و تمتع محروم گردیده و احساس بیگانه گشتگی از خود می‌کند. این بشر باید از طریق خودآگاهی بر بیگانه گشتگی خود فایق آید و پایان این سیر تحقق جامعهٔ بی طبقه است که بشر در آن جامعه باز ساحت‌های سه گانهٔ وجود خود را باز می‌یابد.

۲. با توجه به‌این نکات، بعضی از مفسران، ماده‌انگاری مارکس را بیان همین تغییر ذات بشر و تلقی او از طبیعت به‌عنوان مادهٔ کار ــ کاری که ناظر به‌رفع احتیاج و نیل به‌تمتع و بهره‌مندی نیست ــ دانسته‌اند. مطابق این تفسیر، سیر نزولی دیالکتیک به‌بیگانه گشتگی و بی‌وطنی بشر و سیر صعودی آن به‌نجات از بیگانه گشتگی و بازگشت به‌طبیعت مؤدی می‌شود. اگر این تفسیر را هم بپذیریم نمی‌توانیم بگوییم که دیالکتیک در ماده‌انگاری مارکس از قلمرو حیات اجتماعی بشر می‌گذرد و قابل اطلاق بر کل وجود است، مگر آنکه بگوییم مارکس روان هگل را تخصیص داده و اصالت بشر مضمر در فلسفهٔ هگل را بیشتر تصریح کرده و جامعهٔ بی‌طبقه را به‌جای دانندگی مطلق هگل قرار داده است. آیا در این صورت می‌توانیم بگوییم که مارکس فیلسوف هگلی نیست؟ نه؛ نه مارکس، نه کی‌یرکگارد و نه حتی نیچه نتوانسته‌اند از هگل بگذرند.

بشر امروز در زمینهٔ تفکر هگلی زندگی می‌کند زیرا فلسفهٔ هگل آخرین مرحلهٔ تفکر متافیزیک و مبنای مرحلهٔ اخیر تمدن غربی است. هگل بشر را در عالمی وارد کرده است

که عالم خودآگاهی بشر و خودبنیادی تام و تمام اوست. برطبق این فلسفه بشر موجودی است که در طی تاریخ به کمال می‌رسد و خدا می‌شود و می‌توان گفت که فکر «خدا مرده است» که نیچه آن را با دریغ و آه و افسوس و درد بیان می‌کند در تفکر هگل وجود دارد و تحقق روان مطلق و دانندگی مطلق به‌این معناست که بشر، یعنی موجودی که این دانندگی در او و با او تحقق یافته است، دائرمدار کائنات است و اوست که جای خدا را گرفته است. به‌این ترتیب، آیا قول فوئر باخ که می‌گوید بشر خدا را به‌صورت خود آفریده است تفسیر موجهی از رأی استاد او هگل نیست و ژان پل سارتر که در تفسیر نادرست عبارتی از هیدگر می‌نویسد «ما در قلمروی هستیم که فقط بشر وجود دارد»، آیا خود از هگل و مارکس در این تفسیر استمداد نکرده است؟

۲

نیچه آخرین آموزگار تفکر فلسفی

شاید این عنوان برای بعضی از خوانندگان معنای روشنی نداشته باشد و این پرسش به‌نظرشان برسد که با وجود این همه فیلسوف و فلسفه در قرن بیستم، چگونه می‌توان نیچه را آخرین آموزگار فلسفه دانست. می‌دانیم که هوسرل با تأسیس پدیدارشناسی[1] درصدد تجدد فلسفه برآمد و برگسون با تدوین فلسفهٔ دهری خود سعی کرد که به‌فلسفه اعتباری تازه بدهد و ژان‌پل سارتر به‌تفسیر کی‌یرکگارد و هیدگر بر مبنای مارکسیسم پرداخت و منطقیان جدید به‌موشکافی در زبان روزمره پرداختند و... در این وضع چگونه می‌توان نیچه را آخرین آموزگار فلسفه دانست؟ بخصوص که بعضی از بزرگان فلسفهٔ معاصر او را شاعری دانسته‌اند که سخنان فلسفی می‌گوید و معنای سخنشان این است که نیچه را در ردیف فیلسوفانی مانند ارسطو و کانت و هگل نمی‌توان قرارداد[2]. (البته به‌رأی کسانی که نیچه را پریشان‌گو و هرزه‌درا و آرزومند استیلای قدرتمندان سیاسی واقتصادی می‌دانند، کاری نداریم، زیرا صاحبان این رأی در هر مقامی که باشند

---

1. Phénomenologie.

۲. یاسپرس او را با کی‌یرکگارد مقایسه می‌کند و این قیاس موجب شده است که بسیاری کسان نیچه را در عداد فلاسفهٔ اگزیستانس قرار دهند. سارتر هم ظاهراً بدان جهت که نیچه از حدود عقل دیالکتیک خارج شده است او را فیلسوف نمی‌داند.

در عالم فلسفه نیستند هر چند که بعضی از آنان رسماً معلم فلسفه باشند و بعضی دیگر به‌عنوان فیلسوف شهرت یافته باشند.) ولی نیچه خلف افلاطون و کانت و هگل است.

مابعدالطبیعهٔ دانایی یا دانندگی مطلق هگل آغاز آخرین مرحلهٔ بسط مابعدالطبیعه است اما آخرین مرحلهٔ آن نیست. درست است که یقین علمی که از زمان دکارت حقیقت فلسفه است در مابعدالطبیعهٔ هگل به‌یقین بی‌چون و چرا می‌رسد و با این یقین بی‌چون و چرا، روان که عین دانندگی مطلق است تحقق تام و تمام پیدا می‌کند، اما هنوز فلسفه به‌آخرین منزل خود نرسیده است. این آخرین منزل کجاست و فکر فلسفی چگونه و از چه طریقی به‌آخرین منزل خود می‌رسد؟ آیا می‌بایست نوابغی ظهور کنند و با قدرت هوش و خرد خود این مهم را به‌انجام برسانند؟ شک نیست که مردم عادی از عهدهٔ چنین کارهایی بر نمی‌آیند اما تاریخ فلسفه هم تابع فهم و خرد و شخصیت و میزان ادراک اشخاص نبوده بلکه در نطفهٔ فلسفهٔ جدید چیزی وجود داشته است که می‌بایست به‌مرحلهٔ ظهور و بسط و تفصیل برسد و فیلسوفان مظاهر این ظهور بوده‌اند. موناد و ارادهٔ مضمر در آن، کشف آقای لایب نیتس نیست و اینکه کانت و هگل اراده را به‌نحوی در مفهوم عقل اعتبار کرده‌اند صرفاً رأی شخص ایشان نمی‌تواند باشد و اگر نیچه این اراده را اراده به‌قدرت می‌خواند و صریحاً آن را به‌عنوان وجود موجود تعریف می‌کند، ربطی به‌اوضاع سیاسی زمان و سلیقهٔ شخص فیلسوف ندارد. اراده به‌سوی قدرت، آخرین پاسخ به‌پرسش اصلی فلسفه است که پرسش از وجود موجود مطلق است و با این پاسخ فلسفه به‌آخرین منزل خود می‌رسد و هر چه از زمان افلاطون در فلسفه به‌صورت بالقوه وجود داشته است ظاهر می‌شود.

قبل از نیچه کسان دیگری هم گفته بودند که اراده مقوم ذات هر چیزی است اما نیچه به‌گفتن اینکه موجود مطلق اراده به‌قدرت است اکتفا نمی‌کند بلکه نتایج منطقی آن را بیان می‌کند. شوپنهاور گفته بود که وجود مطلق، اراده است اما نیست‌انگاری را که جزء لاینفک فلسفهٔ غربی است ندیده بود[1] نیچه این شبح تاریک نیست‌انگاری را که بر عصر

۱. هر چند که خود او در مرحله‌ای از نیست‌انگاری بود و از این معنی خبر نداشت.

حاضر استیلا دارد به‌عیان دیده است ولی نمی‌داند که این نیست‌انگاری لازمهٔ فلسفه است. او فلسفه و فلاسفه را رد می‌کند تا کمال نیست‌انگاری متحقق شود و به‌این جهت کتاب اراده به‌قدرت خود را تاریخ نیست‌انگاری می‌خواند. شاید نیچه خود نمی‌دانسته است که چه می‌کند. او خیال می‌کرد که تفکر او عکس‌العملی در قبال فلسفه و قطع ارتباط با آن است و به‌این جهت به‌نزاع با افلاطون برخاست؛ ولی مخالفت با فلسفه، خود نوعی فلسفه است و به‌این جهت مخالفت نیچه مانند تمام صور مخالفت با فلسفه در حدود مابعدالطبیعه باقی می‌ماند؛ ولی در کلمات نیچه نباید به‌عنوان آراء مخالف با فلسفهٔ گذشته نظر کرد. این مخالفت شأنی از شؤون فلسفهٔ او و حاکی از ماندن او در حدود مابعدالطبیعه است زیرا آنکه از وجههٔ تاریخ وجود به‌فلسفه نظر می‌کند مدعی دیگر فیلسوفان نیست و آنان را ملامت نمی‌کند و اصراری در رد آراء آنان ندارد.

اکنون اگر ما بخواهیم به‌طرفداری از نیچه یا در رد و انکار و مدح و ذم او سخن بگوییم، یا بطور کلی در باب تفکر او حکم کنیم، در مرتبه‌ای از مراتب فلسفه هستیم؛ ولی ورود در عالم تفکر نیچه و فهم مقاصد فلسفهٔ او هم آسان نیست و این دشواری بیشتر از آن جهت است که ما از وجهه نظر جهان‌بینی‌ها بدان می‌نگریم و علاوه بر آن، فلسفهٔ نیچه هم که یک جهان‌بینی است زبان خاص دارد و این زبان، زبان حیات است. نیچه به‌زبان حیات سخن می‌گوید، اما حیات در نظر او عین اراده به قدرت است. این زبان هر چند قدری بی‌دقت می‌نماید، اما این بی‌دقتی ظاهری است. نیچه به‌زبان اگزیستانسیل سخن نمی‌گوید و از این جهت او را با کی‌یرکگارد نباید مقایسه کرد. نیچه جداً متفکر است و اینکه نام او را با نام کی‌یرکگارد می‌آورند و احیاناً او را در زمرهٔ فیلسوفان اگزیستانس می‌دانند موجب می‌شود که تفکر نیچه پوشیده بماند. کی‌یرکگارد هر چند که بیشتر از نیچه به‌اقوال ارسطو اشاره می‌کند؛ فیلسوف نیست بلکه یک نویسندهٔ دینی است و البته این معنی چیزی از شأن او نمی‌کاهد و مراد این نیست که نیچه را فی‌المثل برتر از او بدانیم، بلکه مقصود این است که نیچه یک متفکر فلسفی است و مطالب او ضبط و ربطی دارد که در آثار ارسطو می‌توان نظیر آن را دید. فیلسوفی که به‌زبان حیات و اراده به‌قدرت

سخن می‌گوید، نمی‌تواند مانند کانت و هگل یک نظام بنا کند، اما تمام مطالبی که نیچه می‌گوید به‌هم مربوط است و هیچ جزئی از اجزاء تفکر او بی‌ارتباط با مطالب دیگر نیست.

در تفکر نیچه پنج مطلب اساسی وجود دارد:

۱. ارادهٔ به‌قدرت.

۲. نیست‌انگاری.

۳. بازگشت جاویدان همان.

۴. بشر کامل.

۵. عدالت.

مابعدالطبیعه پرسش از وجود مطلق در کلیت و تمامیت آن و پاسخ به‌این پرسش است و نیچه به‌نام اراده به‌قدرت به‌این پرسش پاسخ می‌دهد، یعنی وجود مطلق به‌صورت اراده به‌قدرت در تفکر نیچه ظاهر می‌شود؛ اما در افق اراده به‌قدرت هر چه هست ارزش است و شأن ارادهٔ به‌قدرت، نفی ارزشهای گذشته و وضع ارزشهای تازه است و بدین جهت، نیست‌انگاری لازمهٔ اراده به‌قدرت است. حقیقت فلسفه انکشاف چیستی موجود و نحوهٔ وجود آن است و این حقیقت از آن جهت که تاریخی است در هر دوری به‌نحوی و با نامی ظاهر می‌شود. اما در مذهب نیچه، از آنجا که اراده به قدرت محدود است، بازگشت جاوید همان لازم می‌آید. گفتیم که وجود در هر دوری به‌نامی و به‌صورتی ظاهر و ادراک می‌شود و بسته به‌اینکه وجود به‌چه نحو ادراک شود، وجود آدمی هم تعین خاصی پیدا می‌کند؛ یعنی هر دوره‌ای مقتضی وجود بشر تازه‌ای است که حقیقت وجود را می‌شناسد و متحقق می‌سازد و آن را نگاه می‌دارد. بشر کامل نیچه عهده‌دار درک وجود به‌عنوان اراده به‌قدرت وحفظ و نگاهداری آن است و بالأخره صفت ذاتی اراده به‌قدرت عدالت است. هیچ یک از این معانی پنج‌گانه از دیگری منفک نیست و اگر یکی از آنها از نظر دور بماند فلسفهٔ نیچه درست ادراک نمی‌شود.

اراده به‌قدرت چیست؟ این اراده را با آنچه در علم‌النفس به‌نام یکی از استعدادهای نفسانی می‌شناسند نباید اشتباه کرد، بلکه حقیقت وجود و عین وجود مطلق است. به‌عبارت دیگر، اراده اختصاص به‌انسان ندارد بلکه ذات تمام موجودات، اعمّ از مادی و نفسانی است. نکتهٔ دیگر این است که وقتی اراده، به‌قدرت اضافه می‌شود، مقصود این نیست که قدرت امری ورای اراده است و اراده سعی و جهد می‌کند تا آن را به‌دست آورد، بلکه این اراده عین استیلا و قدرت است. اراده به‌قدرت یک چیز است نه آنکه قدرت، غرض و غایت سعی اراده باشد. مع‌ذلک این اراده، ارادهٔ اراده و ارادهٔ به‌قدرت بیشتر است و این سیر به‌قدرت بیشتر در ذات قدرت نهفته است؛ ولی اراده به قدرت متناهی است و افزایش آن بی‌نهایت نیست و حتی برای مستحکم کردن خود باید به‌تأسیس وجهه نظرها و ارزش‌ها بپردازد. به‌عبارت دیگر، ارزش و جعل ارزش‌ها از شؤون ذاتی اراده به‌قدرت است و چیزی نیست که به‌آن اطلاق ارزش نتوان کرد. علم و هنر و سیاست و دیانت صورت‌های مختلف اراده به‌قدرت است که درعین حال، ارزش و ملاک و شرط ارزش است. اراده به‌قدرت از آن جهت که نگهبان و نگهدار خود و واضع ارزش‌هاست نظر به‌آینده دارد. نیچه نه فقط تمام تاریخ فلسفهٔ گذشته را تاریخ ارزش‌ها می‌خواند بلکه بی‌اعتبار شدن ارزش‌های گذشته را هم می‌بیند. عالم ثابتات افلاطونی که وجود اصیل و عین خیر و اصل وحدت کثرات است، ارزش است. می‌دانیم که افلاطون در مقابل عالم شهادت به‌عالم غیب ارزش می‌دهد و تمام فلاسفهٔ دیگر هم از این حیث از او متابعت کرده‌اند. نیچه از این جهت فرقی میان مُثُل افلاطونی و خدای مسیحیت و قانون اخلاقی کانت و مفهوم عقل و ترقی و عدالت اجتماعی نمی‌گذارد. او حتی مسیحیت جدید را که در آن امر قدسی از یاد رفته و صورت دنیاوی یافته است، نوعی مذهب افلاطونی عامه می‌داند.

اگر امروز از ارزش‌ها سخن می‌گوییم و در باب همه چیز با مقیاس ارزش حکم می‌کنیم، نادانسته در عالم اراده به‌قدرت نیچه هستیم زیرا در وجهه نظر اراده به‌قدرت و صرفاً از آن وجهه نظر است که علم و سیاست و حتی دیانت و شعر و معنویت هم

به‌ارزش مبدل می‌شود. کسانی که در مورد تأثیر فلسفه شک دارند و نمی‌توانند دریابند که فلسفه مبنای تمدن غربی است به‌این نکته توجه کنند تا دریابند که چگونه فلسفه به‌نحوی که برهمگان معلوم نیست بر روح و فکر و نظر و عمل مردمان غالب می‌شود. البته باید در نظر داشت که نیچه دیانت و معنویت گذشته را در زمرهٔ ارزشهای بی‌ارزش شده می‌دانست و اکنون که ما از ارزشهای معنوی سخن می‌گوییم در عین حال که به‌عالم اراده به‌قدرت نیچه تعلق داریم و به‌حکم و فرمان آن سخن می‌گوییم، سخنمان بی‌معنی است؛ ما همه چیز را از وجهه نظر ارزش و به‌چشم اراده به‌قدرت می‌بینیم اما متوجه نیستیم که تعبیر ارزش‌های معنوی چیزی مانند دایرهٔ شش ضلعی و حتی از آن هم بی‌معنی‌تر است، زیرا دایره و شش ضلعی هر دو شکلی از اشکال هندسی هستند اما دیانت و ارزش فی‌المثل با هم هیچ مناسبتی ندارند[۱].

اگر نیچه تمام تاریخ فلسفه را به‌زبان ارزش‌ها تفسیر می‌کند بدان جهت است که اراده به‌قدرت در همه چیز ارزش می‌بیند؛ اراده به‌قدرت اصل ارزش دادن به‌عالم و آدم و تعیین و تجدید ارزش‌هاست. به‌این جهت، مابعدالطبیعهٔ نیچه که براساس اراده به‌قدرت بنا شده است باید ارزش‌های گذشته را مورد رسیدگی قرار دهد و ارزش‌های تازه‌ای به‌جای ارزش‌های قدیم وضع کند و نیهیلیسم (نیست‌انگاری)، تاریخ بی‌ارزش شدن تمام ارزش‌هایی است که تاکنون معتبر بوده است و این بی‌ارزش شدن ارزش‌ها لازمهٔ فروریختن تمام انحاء تلقی وجود در تاریخ مابعدالطبیعه است. (بجز تلقی نیچه که بر طبق آن وجود عین اراده به‌قدرت است.) نیچه این معنی را به‌طور کلی در عبارت «خدا مرده است» بیان می‌کند. بحث‌های زیادی کرده‌اند که مقصود نیچه از این عبارت چیست و این چه تعبیری است. شارحان مخصوصاً از آن جهت که او کشتن خدا را امری خطیر

---

۱. وقتی فی‌المثل فلسفه و معنویت و فرهنگ را ارزش‌های فرهنگی می‌خوانیم و در صدد تجدید یا حفظ آن ارزش‌ها بر می‌آییم، تعلق خاطری بدانها نداریم بلکه گوش به‌فرمان اراده به‌قدرت هستیم و اگر جز این بود و در مقابل اراده کور و کر نبودیم، خود اهل معنویت و تفکر و... می‌شدیم و در آن صورت حفظ و تجدید ارزش‌ها اصلاً مورد پیدا نمی‌کرد. تفکر و معنویت اگر باشد، نیازی به‌محافظت اشخاص ندارد و اگر نباشد، داعیهٔ تجدید و ایجاد آن را صرفاً از زبان اراده به‌قدرت می‌توان شنید. تجدید تفکر و تجدید عهد بدون داعیه صورت می‌گیرد.

دانسته و نتایج و عواقب بزرگ آن را در حال درد و مخافت به‌اشاره متذکر شده است، بیشتر به‌دردسر افتاده‌اند. بحث در باب اینکه نیچه به‌خدا قائل بوده است یا نه، یک بحث بیهوده است. کسانی که می‌گویند اگر خدا راکشته‌اند پس خدا بوده است مقصود نیچه را درست درنیافته‌اند. خدا در نظر نیچه مساوق با عالم غیب است. نیچه می‌گوید عالم غیب و تمام ارزش‌های تابع آن نابود شده است و بشری باید بیاید که ارزش‌های تازه را وضع کند. تعبیر نیچه در باب مرگ خدا یک سخن شاعرانه نیست بلکه او بدان جهت که تاریخ مابعدالطبیعه در دورهٔ مسیحیت به‌زبان علم الهی و علم کلام تعبیر شده است، بی‌ارزش شدن ارزش‌ها را به‌زبان علم کلام تعبیر کرده است.

شاید از این بیان چنین مستفاد شود که نیچه با این عبارت صرفاً فلسفهٔ قرون وسطی و ارزش‌های قرون وسطایی را نفی می‌کند؛ اما باید متوجه بود که نیچه فلسفهٔ جدید را صورت دنیاوی شدهٔ مسیحیت می‌داند و از جهت کلی فرقی میان تفکر قرون وسطایی و آنچه متجددان به‌نام خود آگاهی و عقل و ترقی و امثال آن گفته‌اند قائل نیست. نیچه گفته است ــ و درست گفته است ــ که در تمام فلسفه‌ها دو عالم مطرح است، یکی عالم غیب و دیگر عالم شهادت. در جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌های جدید، عقل و ترقی و جامعه جای صورت قدیم و قرون وسطایی عالم غیب راگرفته است و نیچه باید این عالم را منکر شود و رد و نفی کند. به‌این جهت او از اخبار مرگ خدا متأسف نیست بلکه بیمناک است. شاید کسانی که به‌تفسیرهای روان‌شناسی علاقه دارند این بیم را به‌تربیت نیچه و تعلق خاطری که خانوادهٔ او به‌دیانت داشته‌اند برگردانند. من این امور را هیچ و پوچ نمی‌انگارم اما اثر آن را در جنب تفکر ناچیز می‌دانم. به‌عبارت دیگر، عادات و تربیتی که به‌اشخاص داده می‌شود در کردار و رفتار آیندهٔ آنان اثر می‌گذارد. اما تفکر ورای عادات است و تفکر متفکران از عادات ایشان اثر نمی‌گیرد بلکه این عادت احیاناً مظهر تفکر می‌شود و به‌هرحال، دریغ و درد نیچه از این بابت نیست که عالم غیب فرو ریخته است، زیرا او این امر را قهری می‌دانست؛ او بیمناک آینده است و از فردا می‌ترسد.

گفتیم که صفت اساسی اراده به‌قدرت تعرض به‌آینده است. آنچه در باب نیست‌انگاری گفتیم در واقع جزئی از آن بود. به‌نظر نیچه بی‌ارزش شدن تمام ارزشها در تمام عالم، حادثه‌ای اساسی و بزرگ در تاریخ غرب است. اما با این بیان تمام ذات نیست‌انگاری بیان نشده است. اگر تمام ارزش‌ها نابود شده است باید بشر جدیدی بیاید و ارزش‌های تازه‌ای وضع کند. اما قبل از این، بشر باید به‌بی‌ارزش شدن ارزش‌ها خودآگاهی پیدا کند. آنان که خدا را کشته‌اند، هنوز از جنایت بزرگ خود بی‌خبرند. از اینجاست که نیچه با ترس و خوف سخن می‌گوید. این بشر باید برود و بشر دیگری بیاید که هم مسؤولیت جنایت را برعهده گیرد و هم بتواند به‌تأسیس ارزش‌های تازه بپردازد. پس نیست‌انگاری در نظر نیچه تاریخ بی‌ارزش شدن ارزش‌ها و تذکر نسبت به‌این امر و وضع ارزش‌های تازه است و اگر نیچه کتاب اراده به‌قدرت خود را تاریخ نیست‌انگاری و در عین حال تاریخ دویست سال آینده و انجیل بشر جدید می‌انگارد بدان جهت است که آنچه در باب نیست‌انگاری به‌نظر او اهمیت دارد، تذکر به‌بی‌ارزش شدن ارزش‌ها و جعل ارزش‌های تازه است. او نیست‌انگاری را حادثهٔ بزرگ تاریخ غرب می‌داند که در تفکر اراده به‌قدرت ظهور کرده است. ولی چنان که هیدگر متذکر شده است نیست‌انگاری حادثه‌ای در تاریخ غرب نیست بلکه قانون و منطق تاریخ مابعدالطبیعه است. به‌عبارت دیگر، فلسفه با نیست‌انگاری ملازمت دارد و در هر مرحله‌ای از تاریخ فلسفه صورتی از آن ظاهر می‌شود. تا دورهٔ جدید، از آن جهت که در فلسفه بشر دائر مدار نیست، نیست‌انگاری صورت خفی دارد، ولی به‌هر حال از زمان سقراط که فلسفه تأسیس شده است نیست‌انگاری هم پدید آمده است و عبارت «خود را بشناس»[1] سقراط آغاز نیست‌انگاری است؛ ولی تا کسی به‌سخنان یونانیان پیش از سقراط آشنا نباشد و نداند که سقراط با این عبارت «لوگوس» هراکلیتس را نفی می‌کند تا در تاریخ فلسفه به‌صورت منطق درآید، از عهدهٔ فهم این معنی برنمی‌آید و در دنیای فلسفهٔ زدهٔ کنونی

---

۱. این عبارت را با «من عرف نفسه فقد عرف ربه» مقایسه نکنید زیرا در این کلمهٔ شریف نفس، آئینه و مظهر است و در عبارت سقراط چنین نیست.

تفوه به‌همین کلمات هم آسان نیست.

اکنون که این عبارت را می‌نویسم تعبیر ظریف و عمیق یکی از صاحب‌نظران به‌یادم آمد که سقراط را مسیلمهٔ کذاب یونانی خوانده است. (این تعبیر را باید دور از حُبّ و بغض‌هایی که معمولاً با آن قرین است در نظر گرفت و مقصود از آن اظهار بیزاری از قتیل عالم فلسفه و حتی رد و انکار شأن و مقام او نیست.) مع‌هذا صورت صریح نیست‌انگاری را باید در فلسفهٔ جدید یافت. نیست‌انگاری جدید ابتدا صورت نیست‌انگاری ناقص دارد. این نیست‌انگاری نافی ارزش‌های گذشته است اما هنوز نمی‌تواند آن ارزش‌ها را به‌کلی نفی کند و ناگزیر به‌قلب یا مسخ ارزش‌ها می‌پردازد. فلاسفهٔ روشن‌رأی قرن هیجدهم و بسیاری از خوش‌بینان و بدبینان قرون هیجدهم و نوزدهم به‌این صورت نیست‌انگاری تعلق دارند. اینان ارزشهای مسیحیت را به‌صور ترقی تاریخی و سوسیالیسم و ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم و کوسموپولیتیسم[1] (جهان‌وطنی) قلب و مسخ می‌کنند. اما چون نیست‌انگاری از این مرتبهٔ ناقص بگذرد، به‌قلب و جابجاکردن و مسخ ارزشها اکتفا نمی‌کند بلکه تمام ارزش‌های عالی و ایدئالها را نفی می‌کند و صورت نیست‌انگاری تام پیدا می‌کند. اما این نیست‌انگاری هم از آن جهت که صرفاً متضمن نفی ارزش‌ها و ایدئال‌هاست منفی و انفعالی است. این نیست‌انگاری هم باید به‌صورت نیست‌انگاری فعال درآید و ارزش‌های تازه تأسیس کند و بشر را به‌کلی از وابستگی به‌گذشته آزاد سازد. نیست‌انگاری چون به‌این مرحله برسد، بشر را از خود به‌در می‌کند (نیست‌انگاری استاتیک) و او را به‌عالم دیگری می‌برد که در آن ارزش‌های قدیم هیچ جایی ندارد و به‌این ترتیب، نیست‌انگاری به‌مرحلهٔ تمامیت می‌رسد و به‌تعبیر نیچه، نیست‌انگاری تام می‌شود. با آمدن این نیست‌انگاری صورت تازه به‌ارزش‌های قدیم داده نمی‌شود بلکه مادهٔ ارزش‌های قدیم و ایدئال‌های عالی از بیخ و بن کنده و نابود می‌شود و صورت و مادهٔ جدیدی به‌وجود می‌آید که مقتضی

---

۱. ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم و کوسموپولیتسم به‌عنوان ایدئولوژی قدری دیرتر ظهور کرده است اما در تمام این ایدئولوژی‌ها قلب و مسخ مآثر گذشته را به‌صورت ارزش می‌توان دید.

اراده به‌قدرت است. در نظر نیچه عالم و آدم گذشته باید نابود شود تا عالم و آدم دیگری از نو ساخته شود. (البته نه به‌معنایی که حافظ می‌گفت.)

اما چیست که عالم و آدم گذشته را نفی می‌کند و عالم و آدمی دیگر از نو می‌سازد؟ اراده به‌قدرت. پس نیست‌انگاری چیزی منفک از اراده به‌قدرت نیست و این صفت ذاتی اراده به‌قدرت است که در همه چیز به‌عنوان ارزش نظر می‌کند و برای حفظ و استحکام بنیان خود ارزش‌ها را نفی و وضع و جعل می‌کند. از سوی دیگر، هر جا سخن از ارزش و ارزش دادن و ارزش‌یابی است، پای اراده به‌قدرت به‌میان می‌آید و به‌این ترتیب، در جواب پرسش اصلی فلسفه که پرسش از وجود موجود است، اراده به‌قدرت به‌زبان ارزش پاسخ می‌دهد. اراده به قدرت وجود موجود و موجود مطلق است؛ اما آیا این اراده به‌قدرت هم ارزش دارد؟ درست بگوییم، آیا ملاکی هست که با آن بتوان ارزش اراده به‌قدرت را تعیین کرد؟ نه، اراده به قدرت دیگر ارزش ندارد زیرا ملاک است و تمام ارزش‌ها را به‌عنوان شرایط حفظ و بقاء خود جعل می‌کند. پس اراده به‌قدرت ورای ارزش است. وقتی می‌گوئیم اراده به‌قدرت ارزش ندارد معمولاً این معنا متبادر به‌ذهن می‌شود که بی‌ارزش در مقابل پرارزش است. اما بی‌ارزش بودن اراده به‌قدرت به‌معنی ورای ارزش بودن است زیرا اراده به‌قدرت، غایت و مقصودی جز خود ندارد و تمام ارزش‌ها در خدمت حفظ و افزایش قدرت است.

اما این قدرت محدود است زیرا اراده غایتی در خارج و بیرون از خود ندارد و به‌این جهت نحوهٔ وجود آن «بازگشت جاویدان همان» است، بخصوص که میزان قدرت، ثابت است و اراده به‌قدرت تابع هیچ عامل خارجی نیست و هر چه دارد از اوست. اراده به‌قدرت آغاز وانجام است. بنابراین،نیچه عالم را متناهی می‌داند. عالم به‌نظر او نمی‌تواند به‌نحو متناهی نو شود و مفهوم قدرت نامتناهی هم متضمن تناقض است و صورت‌هایی که اراده به‌خود می‌گیرد و در اراده ظاهر می‌شود محدود است؛ و چون صیرورت دائم است طریق و نحوهٔ این صیرورت باید بازگشت جاویدان همان باشد. انحطاط و ضعف و ناتوانی در این گردش دائمی امر عرضی است و چنان که قدرت

نامتناهی محال است، گردش چرخ قدرت به‌مرتبهٔ وقفه و سکون هم نمی‌رسد. اما در این گردش چرخ زمان که هرگز متوقف نمی‌شود، بالأخره نیمروز که وقت جوانی و قدرت است فرا می‌رسد و در این وقت صیرورت و ثبات با هم جمع می‌شود و این همان مطلبی است که نیچه در جایی از آن تعبیر به‌آشتی میان زمین و زمان کرده است. مفهوم وجود که در تمام تاریخ مابعدالطبیعه عبارت از حضور ثابت بوده است در مابعدالطبیعهٔ نیچه به‌صورت بازگشت جاویدان همان بیان می‌شود. به‌عبارت دیگر، بازگشت جاویدان همان، حالت ثبات اراده به‌قدرت با اخذ صیرورت در ذات آن است.

آیا نیچه که همواره با افلاطون نزاع داشته است، مانند تمام اسلاف خود در حدود مابعدالطبیعه و به متابعت از تاریخ مابعدالطبیعه سخن نمی‌گوید؟ نیچه از فلسفه نگذشته است ولی اتفاقاً با دقت و عمق عجیبی مهر وجود بر عالم صیرورت زده و این دو عالم را با هم جمع کرده است و این اقتضای بسط مابعدالطبیعه است. اینکه یاسپرس می‌نویسد نیچه می‌خواسته است صورت علمی به‌این نظر بدهد درست روشن نیست زیرا «بازگشت جاویدان همان» ربطی به‌عالم علوم تحصلی جدید ندارد و تجربیات شخص نیچه هم در کشف و درک آن اثری نداشته است؛ بازگشت جاویدان همان، نحوهٔ انکشاف وجود موجود یا موجود مطلق در آخرین مرحله و در پایان تاریخ مابعدالطبیعه است.

اگر نیست‌انگاری لازمهٔ اراده به‌قدرت و بازگشت جاویدان همان است و تمام ارزش‌های گذشته باید نسخ شود، بشر گذشته هم باید همراه ارزش‌های بی‌ارزش شده یا مسخ شده‌اش از میان برود و بشر دیگری بیاید که به‌عنوان مظهر اراده به‌قدرت، ارزش‌های تازه را وضع کند. بشر آینده هیچ تعلقی به‌عالم غیب ندارد. در طی مدتی بیش از دو هزار سال تاریخ فلسفه، بشر صورت خاصی پیدا کرده است. مفهوم بشر کامل نیچه باید از این صورت بشری خارج شود. اما این بدان معنی نیست که نیچه در انتظار اشخاص قدرتمند و پر حرص و آز است. نیچه می‌دانست که این قبیل اشخاص در گذشته هم بوده‌اند. بشر کامل نیچه، چنان که هیدگر متذکر می‌شود، بشری وارونه است.

از ابتدای تاریخ فلسفه بشر را حیوان ناطق دانسته‌اند. نیچه این مفهوم بشر را با اثبات

اراده بـه‌قدرت و نـیست‌انگـاری رد مـی‌کند؛ یـعنی ردّ او نـیست‌انگـارانـه است. ردّ نیست‌انگارانه چگونه است؟ نیچه مفهوم حیوان ناطق را وارونـه مـی‌کند و نـطق را نـه صورت، بلکه مادهٔ حیوانیت قرار می‌دهد، حال آنکه تا دورهٔ جدید این نطق واسطهٔ میان بشر و عالم غیب بود و به‌عنوان قوهٔ ادراک حقایق تلقی می‌شد. از ابتدای عصر جدید تغییری در مفهوم عقل پدید آمد و به‌عقل حسابگر نزدیک شد. اما تا زمان نیچه، این عقل حسابگر ره‌آموز تفکر و علم بود و به‌استخدام اراده در نیامده بود و این امر وقتی ممکن شد که نطق و حیوانیت در عقل مطلق هگل و در سوبژکتیویته (خودبنیادی) تام و تمام آن جمع شد. هگل منکر عالم غیب نـبود امـا ایـن عـالم غـیب را روان مـطلق و سوبژکتیویته (خودبنیادی) بشر می‌دانست. روان مطلقی که می‌بایست در پـایان تـاریخ به‌صورت دانندگی مطلق متحقق شود عین بشریت بود. اما بشر نمی‌تواند در خودبنیادی خود حیوان نباشد، حتی اگر به‌عنوان عقل و روان مطلق تلقی شود. به‌این جهت، هگل زمینه را برای وارونه کردن مفهوم حیوان ناطق مهیا کرد. در مابعدالطبیعهٔ نـیست‌انگـار نیچه، بشر اولاً حیوان است و ثانیاً عاقل. به‌این جهت این عقل باید در خدمت حیوانیت و محاسبهٔ ارزش‌ها باشد.

اما اگر خواننده تصور می‌کند که نیچه می‌خواهد آدمـی از عـقل دست بـردارد و به‌زندگی حیوانی بازگردد یا از گفتهٔ بالا چنین معنایی استنباط می‌کند، باید متوجه باشد که انسان در حیوانیت خود با تمام حیوانات فـرق دارد. البـته ایـنکه نـیچه در تـمثیل‌ها و استعاره‌های خود گهگاه به‌زبان حیوانات سخن می‌گوید قابل تأمل است. اما به‌هرحال، حیوانیتی که نیچه طالب آن است حیوانیت غالب در وجود حیوان ناطق است. باز ممکن است که معنی اخلاقی از این قول مستفاد شود، یعنی تصور کنند که انسـان از فـضائل انسانی عاری می‌شود و متمایل به‌رذائل می‌گردد. البته نیچه فضائل انسانی را بی‌ارزش می‌داند اما در نیست‌انگاری تام او رذائل هم معنی و ارزش ندارد (اگر فرضاً به‌رذائل ارزش منفی بدهیم) بلکه بیشتر نظر او به‌صفت بی‌گناهی حیوان است؛ ولی این حـیوان بی‌گناه ــ یعنی بشر ــ باید خانهٔ اراده به‌قدرت باشد تا با حضور این اراده در او، بتواند

به‌مسخ ارزش‌های کهنه و وضع ارزش‌های نو بپردازد زیرا اینچنین بشری شرط وجود و بقاء اراده به‌قدرت است. این بشر عالم غیب را یکباره به‌دور می‌اندازد و به‌طبیعت و ماهیت حقیقی خود که حیوانیت به‌معنی ذات و حقیقت اراده به‌قدرت است، باز می‌گردد. با این بازگشت صلح میان زمین و زمان برقرار می‌شود، که تعبیر دیگر آن عدالت است.

عدالت چیست؟ عدالتی که نیچه می‌گوید ذات حقیقت است که به‌عنوان اراده به‌قدرت در تفکر نیچه ظاهر شده است. چنان که در موارد دیگر دیدیم، در اینجا هم نیچه نیست‌انگارانه حقیقت را وارونه می‌کند. مارکس فلسفهٔ هگل را وارونه کرده بود اما آهنگ صیرورت را همچنان دیالکتیک می‌دانست. نیچه آهنگ دیگری در صیرورت کشف کرد؛ این آهنگ، آهنگ اراده به‌قدرت است که همواره در طلب قدرت بیشتر است و در عین حال، در بازگشت جاویدان همان ثبات دارد. این آهنگ عدالت، حال در صیرورت است. علم جدید هم با این آهنگ سیر می‌کند. اما وقتی در اینجا از علم جدید سخن می‌گوییم، باید توجه داشته باشیم که نیچه علم و هنر[1] را یکی می‌داند و بهتر است گفته شود که این وحدت در عین سیر و حرکتی که دارد، عین آهنگ صیرورت است. مقصود از صیرورت هم حیات است و حیات ذات اراده به قدرت است. پس عدالت هم تابع اراده به‌قدرت و در عین حال نگاهبان و حافظ آن است.

شاید اکنون بتوان گفت که هر چند در زبان نیچه مفاهیم به‌آن اندازه که در فلسفه‌های دیگر با دقت به‌کار رفته است دقیق نیست، اما دقت و نظمی در آن هست که خاص آخرین منزل و مرحلهٔ مابعدالطبیعه است. نیچه آخرین قدم را برداشته است تا مابعدالطبیعه در تکنیک جدید (تکنیک جدید را صرفاً به‌معنی ماشین و وسائل تولید

---

۱. راقم این سطور چند سال پیش در تفسیر عبارت نیچه مشعر بر اینکه «اگر هنر نبود حقیقت ما را نابود می‌کرد» قدری سهل‌انگاری کرده است. مقصود نیچه از هنر نه آن است که کانت و هگل از آن مراد کرده‌اند، بلکه مقصودش روش علمی است و وحدت علم و هنر در استیلای روش علمی بر علوم جدید، ضامن استیلای بشر بر زمین است. البته روش را در اینجا باید قریب به‌معنایی که دکارت و لایب نیتس گفته‌اند در نظر گرفت، نه آنچه که‌امروزه به‌نام متدولوژی خوانده می‌شود.

نباید در نظر گرفت بلکه شامل نظری که ما طبیعت را با آن اعتبار می‌کنیم و فرهنگ و سیاست فرهنگی و برنامه‌ریزی و... نیز هست) به‌تمامیت برسد و می‌توان گفت که اراده به‌قدرت نیچه در تکنیک جدید ظاهر می‌شود.

اینکه گفتیم نیچه آخرین آموزگار فلسفه است مقصود این نیست که او آخرین آموزگار تفکر است. فلسفه با نیچه به‌پایان راه خود می‌رسد و هر آنچه که در قوه داشته است فعلیت پیدا می‌کند. اما تفکر آینده فلسفه نیست. روزی باید برسد که با هیدگر بتوانیم این پرسش را مطرح کنیم که تفکر چیست و در دورهٔ پایان فلسفه چه شأنی دارد و عهده‌دار چیست؟ ولی در غرب هنوز زمان همزبانی با هیدگر نرسیده است. هنوز زود است. شاید ابتدا باید تکانی در عالم و آدم پیدا شود و این تکان مقدمهٔ تعرض به‌حق شود. اگر نیچه در پایان تاریخ فلسفه است این پایان نمی‌تواند استمرار یابد و ابدی شود؛ این پایان یا پایان زندگی بشر است یا در آن عهد تازه‌ای آغاز خواهد شد. اینکه چگونه و کی و از کجا آغاز می‌شود، قدری از آثار امید و امیدواری ظاهر شده است.

۳

مارتین هیدگر

۱. مارتین هیدگر، دانای بزرگ عصر ما و آموزگار تفکر آینده، در ۲۶ ماه مه ۱۹۷۶ در سن هشتاد و هفت‌سالگی وفات یافت. ما که به‌عنوان مورخ و معلم فلسفه و خواننده به‌زندگی و احوال و تفکر او نظر می‌کنیم می‌توانیم مرگش را یک امر عادی بدانیم، یا از جهت تعلق خاطری که به‌متفکران و شخص او داریم، چنین مرگی را بزرگ و مایهٔ دریغ بدانیم؛ اما اگر قدری با این متفکر انس داشته باشیم شاید به‌احوالی برسیم که در آن، مرگ (و نه مرگ هیدگر در ۲۶ ماه مه) حاضر باشد و در آن حال با مرگ هم انس پیدا کنیم و مرگ دیگر تصور مرگ نباشد، بلکه خود را افتاده در عدم یا محفوف به‌مرگ و عدم بیابیم. مرگ چیزی نیست که پس از گذشت مدتی از زمان عارض وجود و زندگی شود؛ این نحوهٔ تلقی از مرگ در حقیقت عین غفلت است و البته بشر به‌این غفلت نیاز دارد و حتی مقتضای ذات و وجود اوست. البته تصور نباید کرد که هیدگر مبشّر مرگ‌اندیشی است و توصیهٔ گریز از این غفلت می‌کند و ما را به‌پیروی از خود می‌خواند. آنچه او در این باب می‌گوید این است که تاریخ بشر بدون مرگ‌آگاهی که منفک از تفکر حقیقی نیست متحقق نمی‌شود. بشر موجودی است که تعلق به‌مرگ دارد و مرگ در تمام شؤون و اطوار زندگی او حاضر است. انسان عین مرگ است و اگر عدم

مأخوذ در ذات او نبود، آزادی هم معنی نداشت.

پس زندگی و مرگ هیدگر را هم باید به‌صورتی جز آنچه درتاریخ‌نگاری می‌آید مورد نظر قرار داد. این درس را از اشاراتی که به‌زندگی خود و متفکران دیگر می‌کند می‌توان فراگرفت. اشاراتی که در سالهای آخر عمر به‌ایام کودکی و جوانی کرده است از قبیل نکاتی نیست که به درد بیوگرافی نویسان بخورد. او به‌زبان اشاره به ماگفته است که چگونه مستعد طلب و نیوشیدن ندای وجود شده است. به‌حوادث عمر متفکران دیگر هم کمتر اعتنا کرده و اینکه سرگذشت ارسطو را در چند کلمه خلاصه کرده است، بسیار پرمعنی است. در این مورد گفته است: «ارسطو به‌دنیا آمد، کار کرد و مرد». ظاهراً این شرح حال اختصاص به‌ارسطو ندارد و گفتن و نگفتنش یکی است. مع‌ذلک این ساده‌ترین و معمولی‌ترین سخن هیدگر هم مانند تمام کلمات او معنی عمیق دارد. او با این سخن ساده چیزی را اثبات می‌کند و به‌نفی چیزی دیگر نظر دارد: آنچه در این شرح حال اثبات می‌شود این است که تفکر ارسطو اهمیت دارد و زندگی خصوصی او مورد نظر متفکران نمی‌تواند باشد. هیدگر با این بیان نه فقط تلویحاً بستگی تفکر را به‌شرایط اجتماعی و نفسانی، که جزء مسلّمات زمانهٔ ماست، بی‌وجه می‌خواند، بلکه می‌خواهد بگوید که تفکر تابع احوال اگزیستانسیل هم نیست و این نکتهٔ دقیقی است که تفکر او را از آراء تمام فیلسوفان اگزیستانس ممتاز می‌کند و تا وقتی معنی کلمات او را درنیابیم متوجه آن نمی‌شویم. پس شاید لزومی نداشته باشد که دربارهٔ زندگی او چیزی بگوییم و اگر در سال ۱۹۳۳ آخرین رئیس انتخابی دانشگاه فرایبورگ در دورهٔ نازی‌ها نشده بود، از گذران عمر او چیزی نمی‌گفتیم؛ اما این حادثه بهانه‌ای برای بی‌اعتبار کردن تفکر هیدگر شده است.

دوری از تفکر گاهی موجد و موجب احساس بی‌گناهی و عصمت می‌شود و وقتی این معصومان از دوری خود نسبت به تفکر بی‌خبر باشند، منتظر لغزش و صدور گناهی از دیگرانند تا زبان ملامت بگشایند و بی‌هنری و قصور خود را بپوشانند. به‌این جهت نمی‌شود از این قضیه بسادگی گذشت، حتی اگر خود هیدگر علاقه‌ای به‌ورود در آن نشان

نداده باشد. وانگهی، ما که هیدگر نیستیم و هیدگر کسی نیست که بتوان ادای او را درآورد. پس اگر می‌خواهیم از او چیزی بیاموزیم شاید نظر کردن به‌زندگی او هم بی‌فایده نباشد.

بحث در ارتباط تفکر و شخصیت متفکر نمی‌کنیم زیرا متفکر حقیقی، حداقل به‌نظر هیدگر، شخصیت (به‌معنی متداول در روان‌شناسی و در افواه عام) ندارد[1]. شخصیت، قبول رفتار و رویهٔ مقبول قوم و اتخاذ تدابیر و اقوال با متابعت از ارزش‌های متداول یا رد و تعدیل بعضی از ارزش‌هاست. به‌این معنی، شخصیت حجاب تفکر است. آن را که به‌تفکر می‌خوانند، از قیود و اضافات و تعلقات، و مِنْ‌جمله از شخصیت خلاص می‌شود. (هر چند که شخصیت دیگران هم از اوست.) ولی آثار این خلاصی و آزادگی در زندگی عادی او می‌ماند؛ یعنی از تعلقاتی که دیگران دارند آزاد است که گاهی این ترک تعلق را حمل بر بی‌قیدی و آداب‌نشناسی و بی‌ادبی می‌کنند. مع‌ذلک رفتار و زندگی عادی متفکر، نتیجهٔ اقوال و تفکر او نیست.

ژان گیتون عضو آکادمی فرانسه که هیدگر را در کلبهٔ جنگلیش ملاقات کرده است، در راه «جنگل سیاه» تصور می‌کرده است که به‌ملاقات مردی عبوس و عصبی و نا آرام می‌رود و چنان که خود او می‌گوید، تصویر و تصور او از هیدگر درست نبوده است. شاید گیتون در قیاس هیدگر با متفکرانی مانند پاسکال و کی‌یرکگارد و نیچه می‌پنداشت که دردمندی متفکر، اگر صورت بیماری ندارد حداقل باید یک امر اگزیستانسیل باشد. مگر هولدرلین را آپولونزد و او را به‌وادی جنون نینداخت؟ ولی این جنون، صرف یک امر نفسانی نبود بلکه ظاهر نفسانی داشت.

---

۱. سارتر در سال ۱۹۴۴ نوشت که هیدگر بی‌شخصیت و بی‌صفت است. البته مقصود سارتر این بود که توجه و اعتنای خود را به‌هیدگر توجیه کند. او در واقع با این بیان، تفکر هیدگر را از شخصیت او جدا دانسته است؛ اما این وضع باید در نظر یک مرد اخلاقی مثل سارتر اتفاقی و تصادفی باشد. سارتر که تفکر را تفکر وجود و زبان را خانهٔ وجود نمی‌داند که بتواند به‌شخصیت بی‌اعتنا باشد و آن را به‌چیزی نگیرد. اصلاً یکی از جهات عظمت سارتر که به‌عظمت مابعدالطبیعه باز می‌گردد این است که او با تفسیر خود، هیدگر را از افق آینده به‌گذشته یعنی به‌تاریخ مابعدالطبیعه باز می‌گرداند.

تفکر حاصل کیفیات نفسانی نیست و بالضروره موجب کیفیات نفسانی معینی هم نمی‌شود. هیدگر که از مبالات وجود و هیبت و مرگ آگاهی سخن می‌گوید، لازم نیست که بدبین و مأیوس و بدخلق و تنگ‌حوصله باشد. گیتون در وجود او آرامشی یافته بود که آرامش و صفای قرب به‌وجود و چیزی قریب به‌صحو بعد از محو است. خوش‌بینی و بدبینی و تنگ‌حوصلگی و بدخلقی و مدارا و آداب‌دانی در زمرهٔ امور نفسانی و مصداق رذائل و فضائل اخلاقی است، و حال آنکه متفکران در «وقت تفکر» از مقام رذیلت و فضیلت می‌گذرند و از قید احوال و انفعالات نفس خلاص می‌شوند. در این «وقت» منطق هم هیچکاره است:

ما را زمنع عقل مترسان و می بیار کاین شحنه در ولایت ما هیچ‌کاره نیست

البته چنان که هیدگر می‌گوید، در طی تاریخ فلسفه و از زمان سوفسطاییان و افلاطون، منطق ضامن تفسیر تکنیکی تفکر شده است؛ اما این امر بدان معنی نیست که تفکر تابع منطق باشد بلکه منطق فرع بر تفکر سوفسطاییان و افلاطون و ارسطوست. اینکه تفکر را با ملاک منطق مورد بحث و نظر قرار می‌دهند بدان می‌ماند که ببینیم ماهی در خشکی چگونه زندگی می‌کند؛ اکنون مدت‌هاست که این ماهی تفکر در خشکی است و در خاک افتاده است. تفکر حقیقی را نه با ملاک منطق می‌توان سنجید و نه در مورد متفکران ضرورتی دارد که به‌خصال و اوصاف نفسانی و اخلاقی آنها نظر کنیم. مع ذلک از این بیان استنباط نشود که اهل تفکر مخالف منطق و اخلاق هستند، زیرا گذشت از منطق و اخلاق ربطی به‌مخالفت ندارد، چنان که گذشت از مابعدالطبیعه هم به‌معنی مخالفت با آن نیست بلکه برعکس، هیدگر انس و همزبانی با فلاسفه را لازمهٔ این گذشت می‌داند و خود او اقوال افلاطون و ارسطو و دکارت و لایب نیتس و کانت و هگل و نیچه را با دقت تفسیر کرده است. او صرفاً سعی نکرده است که آراء فلاسفه را بشناسد بلکه خواسته است تا با آنها هم‌سخن شود. آیا ما هم می‌توانیم با هیدگر هم‌سخن شویم؟

پل ریکور فرانسوی شکوه می‌کند که خوانندگان آثار هیدگر دو فرقه‌اند: فرقه‌ای که مقلد و ستایشگر او هستند و طایفه‌ای که از پیش قصد مخالفت و نزاع دارند. شاید شکوهٔ

پل ریکور در حد خود بی‌مورد نباشد؛ اما هیدگر متفکری نیست که بشود آثار او را خواند و آن را کنار گذاشت. آنچه پل ریکور نمی‌پسندد یک امر قهری است. کسی که اسیر یک ایدئولوژی است و از قید «ایسم»ها، اعمّ از ایدئالیسم و رئالیسم و سوپیریتوئالیسم و صور نوعی جدید آنها یعنی لوژی‌سیسم و پسیکولوژیسم و هیستوری‌سیسم آزاد نیست، نمی‌تواند با هیدگر هم‌سخن شود و طبعاً و قهراً با او مخالف است. عده‌ای هم خواسته‌اند که تفکر او را به‌صورت مُد در آورند و کم و بیش از عهده برآمده‌اند. اینها تفکر هیدگر را قلب کرده‌اند و به‌آن صورت مابعدالطبیعه داده‌اند. طایفهٔ دیگری هم هستند که استعداد رهایی از قید هومانیسم (مذهب اصالت بشر) دارند و می‌توانند کم و بیش با هیدگر هم سخن شوند؛ اما شاید هنوز زود باشد که تفکری را که برعهدهٔ متفکران آینده است، به‌عهده بگیرند.

آنچه محقق است اینکه تتبع در کلمات و آثار هیدگر نمی‌توان کرد زیرا فهم معنی کلمات او قبل از حصول هم‌سخنی و همزبانی با او ممکن نیست. می‌دانیم که هیدگر هرگز از مقصد و مقصود سخن نمی‌گوید. او که مقیم «جنگل سیاه» بود و در اقوال او اشاره به‌جنگل و کوره راههای جنگلی زیاد دیده می‌شود، قصد عبور از جنگل ندارد. او با جنگل انس پیدا کرده و می‌داند که این کوره‌راههای جنگلی به‌جایی نمی‌رسد. مهم این است که در جنگل وارد شویم و در این کوره‌راهها سیر کنیم؛ شاید نوری از پشت سر، پیش روی ما بتابد.

این اشارات را معمولاً حمل بر بدبینی و یأس می‌کنند. اگر می‌گفتند که این معانی با خوش‌بینی مناسبتی ندارد درست بود اما با بدبینی هم نسبتی ندارد. به‌نظر هیدگر که تمام تفکراو تعلق به‌آینده دارد، می‌توان از خوش‌بینی وبدبینی گذشت زیرا این هر دو سر و ته یک کرباس است، چنان که حکم او در باب بسیاری از ایسم‌های ظاهراً متقابل مثل اندیویدوآلیسم و کلکتیویسم... همین است؛ همه از یک جا برخاسته و مؤدی به‌نتایج یکسان و مشابه می‌شوند. البته هیدگر آیندهٔ موهوم ارباب برنامه‌ریزی و اهل ایدئولوژی را به‌چیزی نمی‌گیرد زیرا آن را «آینده» نمی‌داند. به‌عبارت دیگر، اگر تمدن غربی را

مطلق بگیریم و آینده را بسط این تمدن به‌حساب آوریم، هم‌اکنون این آینده پایان یافته است و فردا با امروز فرقی ندارد. این است که هیدگر به‌جای اینکه از فردا چیزی بگوید در انتظار گشایش افق تازه‌ای است و تفکر او عین پروای آینده است.

۲. بعضی از شارحان هیدگر یا استادان و محققان فلسفه که آثار او را خوانده‌اند استنباطشان این است که تحولی مهم و اساسی در تفکر هیدگر روی داده و در آثار بعدی خود بعضی مطالب نوشته که مؤید مضامین کتاب وجود و زمان نیست. فی‌المثل ریچاردسون که اخیراً در باب تفکر هیدگر کتابی منتشر کرده است می‌گوید که کتاب وجود و زمان سبک دقیق و منظم فلسفی دارد و حال آنکه آثار بعدی هیدگر با نثری شاعرانه نوشته شده است. هیدگر در نامه‌ای به‌او جواب می‌دهد که در آثار بعدی خود بیشتر در مطاوی وجود و زمان تعمق کرده اما از آنچه در وجود و زمان آمده اعراض نکرده است؛ رجوع به کلمات شاعرانه هم مناسب بسط پرسش‌های کتاب وجود و زمان است. به‌نظر هیدگر، تفکیکی که ریچاردسون میان هیدگر یک و هیدگر دو قائل شده، به‌شرطی موجه است که بدانیم تنها در صورتی می‌توان به کلمات هیدگر دو رسید که از آنچه هیدگر یک تفکر کرده است آغاز کنیم. البته هیدگر یک هم مستلزم وجود هیدگر دو است. هیدگر انکار نمی‌کند که کتاب وجود و زمان نقائصی دارد. شاید او خواسته است در این کتاب یک شبه ره صدساله برود، یعنی قدری شتاب‌زدگی کرده باشد؛ مع‌هذا درست نیست که ظاهر عبارات و کلماتی را که یک متفکر در طی عمر خود گفته و نوشته است تطبیق کنیم. این تفکیک هیدگر یک و دو از آنجا ناشی شده است که کتاب وجود و زمان را برمبنای مابعدالطبیعه تفسیر کرده‌اند که اهمّ این تفسیرها از آنِ ژان پل سارتر است، و بسیاری از سوءتفاهم‌ها بدان باز می‌گردد. هیدگر در نامه‌ای در باب مذهب اصالت بشر، به‌این معنی اشاره می‌کند و می‌گوید که سارتر کتاب وجود و زمان را برمبنای مارکسیسم تفسیر کرده است. (شاید این سخن در سال ۱۹۴۶ قدری عجیب به‌نظر می‌رسید، چه در آن موقع نه‌مارکسیست‌ها با سارتر میانه‌ای داشتند و نه‌تعلق خاطر سارتر به مارکسیسم مسلّم شده بود؛ اما بسط فلسفهٔ سارتر دقت و عمق نظر هیدگر را معلوم

کرد.) در همین نامه است که هیدگر منکر نسبت خود به‌الحاد وزندقه و انکار خدا می‌شودوروشن می‌کند که اگزیستانسیالیسم چیست‌ونمی‌توان او را اگزیستانسیالیست دانست.

می‌دانیم که سارتر در خطابهٔ اگزیستانسیالیسم صورتی از مذهب اصالت بشر است، دو گروه اگزیستانسیالیست الهی و اگزیستانسیالیست زندیق و فارغ از دیانت و خدا باز می‌شناسد و خود و هیدگر را از این فرقه می‌داند. اما هیدگر می‌نویسد: من نه اگزیستانسیالیست هستم و نه زندیق و منکر خدا. این قبیل سوءتفاهمات با رجوع به‌ترجمه‌های فرانسوی و انگلیسی کتب و رسالات هیدگر قابل رفع نبود و حتی با این مراجعات سوءتفاهم شدت پیدا می‌کرد. اصلاً همین ترجمه‌ها از عوامل ایجاد سوءتفاهم و تفسیر نادرست بود؛ وقتی فی‌المثل هانری کربن، دازین (Da - sein) را واقعیت بشری ترجمه کرد، شأن انسان‌شناسی به‌تفکر هیدگر داد و صورت مذهب اصالت بشر که از دورهٔ رنسانس برتفکر غربی حاکم است به‌آن بخشید. معنای لفظ Angoisse هم با آنچه در کلمات هیدگر مراد شده است چندان مناسب نیست. هیدگر به‌گیتون فرانسوی گفته است که فرانسویان نباید Angst را با لفظ Angoisse ترجمه کنند. فرانسویها اصلاً معادلی برای رساندن معنی این لفظ ندارند. Angst احساس اسقاط اضافات است و حال آنکه سارتر بدان معنایی داده است که درست مقابل این معنی است. این Angst معنایی قریب به‌معنی «ذن» بودایی دارد که شاید بتوان آن را به‌معنی حال هیبتی دانست که مقتضی ترک تعلقات و ورای نفی و اثبات بودن است.

نکتهٔ دیگری را هم قرینهٔ مدعای اعراض هیدگر از مطاوی وجود و زمان می‌دانند و آن این است که وقتی چاپ دوم وجود و زمان منتشر شد دیگر قید «جلد اول» نداشت و پیدا بود که هیدگر از انتشار جلد دوم آن منصرف شده است. در مقدمهٔ وجود و زمان هیدگر وعده کرده بود که این کتاب جلد دومی دارد که تحت عنوان زمان و وجود نوشته خواهد شد. البته هیدگر رساله‌ای تحت عنوان زمان و وجود دارد که در مجموعه‌ای که برای تجلیل از ژان بوفره فرانسوی چاپ شده مندرج است؛ اما این رساله، جلد دوم وجود و زمان

نیست. اگر تصور کنیم که جلد دوم در نظر هیدگر دنبالهٔ مطاوی جلد اول بوده و از انتشارش سر باز زده است، بی‌وجه نیست که بگوییم تفکر هیدگر سیری دیگر پیدا کرده و وجود و زمان منسوخ شده یا حداقل دیگر مقدمه برای تفکر بعدی نیست؛ اما تصور اول باطل است، زیرا هیدگر در وجود و زمان، وجود را آئینهٔ زمان قرار داده و در نظر داشته است که در جلد دوم زمان را آینه قرار دهد که وجود را در آن ببیند؛ اما دیده است که با زبان متافیزیک نجات از متافیزیک ممکن نیست. پس درست است که وجود و زمان به‌زبان مابعدالطبیعه نوشته شده است، مع‌ذلک این کتاب متضمن مباحث مابعدالطبیعه و مرحله‌ای از بسط آن نیست بلکه گذشت ازمابعدالطبیعه در آن مطرح است. در حقیقت مطاوی کتاب وجود و زمان را باید با توجه به‌آثار بعدی هیدگر خواند، چه هریک از نوشته‌های بعدی او در حکم قطعه‌ای از وجود و زمان است. شاید حتی درست نباشد که بگوییم این نوشته‌ها شرح و بسط مطاوی وجود و زمان است، زیرا دراین نوشته‌ها هیدگر در طریق فائق آمدن بر زبان متافیزیک است؛ اما با اتخاذ تصمیم و به‌اختیار نمی‌توان به‌زبان دیگری غیر از زبان معهود مابعدالطبیعه رسید. مابعدالطبیعه چیزی نیست که بتوان آن را به‌بازی و شوخی گرفت. در همین استیلای مابعدالطبیعه است که «بازی عالم» با «عالم‌بازی» مشتبه شده و بشر بازیچه و بازیگر این عالم شده است. این قدرت و ضعف فلسفه را یک امر فرهنگی هم نباید دانست و هیدگر هرگز توصیه نمی‌کند که ما برای خروج از این وضع سعی و جهد کنیم. او می‌داند که نجات از مابعدالطبیعه نه به‌اختیار ماست و نه آسان حاصل می‌شود. به‌این جهت پرسش‌هایی از قبیل اینکه در مقابل وضع موجود «چه باید کرد»، در نظر او وجهی ندارد. اما اعراض از طرح همین سؤالات مربوط به‌امر اساسی دیگری است و آن اینکه او پرسش «وجود چیست؟» را چنان که ارباب مابعدالطبیعه مطرح کرده‌اند، طرح نمی‌کند و پرسش او معنای دیگری دارد، و البته که ما نمی‌توانیم بسهولت به‌این معنی پی‌ببریم. اگر او مانند امثال ژان‌پل سارتر در حدود مابعدالطبیعه مانده بود، در جواب جوانی که از او پرسیده بود کی می‌خواهید یک کتاب اخلاق بنویسید، با حیرت نمی‌پرسید که بر چه مبنایی می‌توانیم تأسیس اخلاق کنیم.

فهم و درک این کلمات هم مستلزم همزبانی با هیدگر در طرح پرسش وجود است. چگونه می‌توان با هیدگر همزبان شد؟ هیدگر خود قسمتهایی از کتاب وجود و زمان را انتشار نداده است زیرا در آن قسمت‌ها زبان مابعدالطبیعه بیشتر غلبه داشته است. در نامه‌ای در باب هومانیسم، با اشاره به قطعهٔ سوم قسمت اول وجود و زمان که انتشار نیافته است می‌نویسد که چون به‌زبان مابعدالطبیعه نوشته شده بود نمی‌توانست پرسش وجود را به‌نحوی که مقتضی گذشت از مابعدالطبیعه است مطرح سازد. اگر نفوذ و ورود در هیچ تفکری به‌اندازهٔ تفکر مارتین هیدگر مشکل نبوده و کمتر به‌عمق آن پی‌برده‌اند، جهت عمده‌اش این است که او حوالت آیندهٔ بشر را باز می‌گوید و سخن او در گوش ما که معتاد به‌شنیدن زبان مابعدالطبیعه است اثری ندارد. مع‌ذلک او نمی‌توانست تقدیم و حوالت آینده را کشف کند مگر اینکه رسوخ در مابعدالطبیعه پیدا می‌کرد و از دهلیز آن می‌گذشت و از آنجا پایان مابعدالطبیعه را می‌دید. پس کتاب وجود و زمان را نباید فی‌المثل اثری در زمرهٔ آثار بزرگ فلسفه دانست. این کتاب، کتاب تذکر به‌استیلای مابعدالطبیعه و گشایش افق گذشت از آن است. پایان دهلیز مابعدالطبیعه هم نیست بلکه نوری است که به این پایان تابیده است.

در آثاری که هیدگر بعد از وجود و زمان نوشته‌از مطاوی این کتاب قطع تعلق نکرده و این آثار را به‌جای جلد دوم وجود و زمان یعنی زمان و وجود هم ننوشته است؛ زمان و وجود را باید آیندگان بنویسند. راهی که تفکر هیدگر بعد از وجود و زمان پیموده است به زمان و وجود می‌رسد. هیدگر راه تفکر آینده را گشوده است.

می‌دانیم که او قبل از آنکه کتاب وجود و زمان را بنویسد دو رسالهٔ دیگر نوشته است که یکی رسالهٔ دکتری است و دیگر کتابی است که آن را زیر نظر ریکرت و لاسک نوشته و با نوشتن آن صلاحیت تدریس در دانشگاه را احراز کرده است. این رساله تحقیقی است در باب مقولات از نظر دنس اسکوت[1]. اگر هیدگر همین کتاب را نوشته بود می‌توانستیم

---

۱. مرجع تحقیق هیدگر کتابی است در باب دلالت که منسوب به دنس اسکوت بوده است. اما بنابر پژوهش گرابمان (Grabman) این رساله اثر شخصی است به‌نام توماس در فوت.

در مورد او بگوییم که در فلسفهٔ یونان و قرون وسطی اطلاعات عمیق دارد و اهل دقت نظر است. اما اکنون که به‌عنوان آموزگار تفکر، حوالت و تقدیر ما را باز می‌گوید و به‌نظر او این تقدیر در زبان ظاهر می‌شود و زبان می‌تواند بشر را از عسرت نجات دهد، می‌توانیم در این باب هم به‌نحو دیگری حکم کنیم. در این رساله توجه اصلی هیدگر به وجود و زمان است. زمینه‌های پرسش از مابعدالطبیعه در این کتاب وجود دارد و اگر اثر یک نومینالیست مورد توجه و تحقیق قرار گرفته است برحسب اتفاق و تصادف نیست. البته هیدگر نومینالیست نیست و با فلسفه هم ضدیت ندارد؛ اما شاید گذشته از مابعدالطبیعه و منطق مقتضی رجوع به آراء متکلمان نومینالیست که در مبادی منطق چون و چرا می‌کردند، بوده است. پس در حقیقت میان این رساله و آثار بعدی هیدگر هم رشتهٔ اتصالی وجود دارد و چنان نیست که صرفاً تحت‌تأثیر ریکرت و لاسک و هوسرل آن را نوشته باشد[1]. با مطالعهٔ این رساله حداقل می‌توان دریافت که هیدگر از جوانی به‌مسائلی در تفکر و فلسفه توجه داشته که تفکر وجود و زمان را ممکن ساخته است. پس بحث از هیدگر یک و دو و مطالبی از این قبیل به‌تفسیرهایی بازمی‌گردد که از مطاوی کتاب وجود و زمان شده است و کمتر به‌تفکر هیدگر ارتباط دارد.

۳. حادثه‌ای که موجب سروصدای فراوان در مورد هیدگر شده است این است که در آوریل ۱۹۳۳ آقای فن مولندورف، رئیس سوسیال دمکرات دانشگاه فرایبورگ، از سمت خود استعفا کرد و از هیدگر خواست که داوطلب احراز این مقام شود. هیدگر که تجربه‌ای در امور اداری نداشت، ابتدا تردید کرد؛ اما وقتی شورای دانشگاه به‌اتفاق آرا او را نامزد ریاست دانشگاه کرد، پذیرفت و قریب یازده ماه در این سمت بود. اما چون نتوانست مداخلهٔ حزب نازی را در امور دانشگاه تحمل کند، مستعفی شد. البته با قبول سمت ریاست دانشگاه به‌عضویت حزب نازی درآمد و نطق‌هایی ایراد کرد که بعضی از

۱. ریکرت و لاسک استادان هیدگر بودند. ریکرت از نوکانتی‌های حوزهٔ بادوا بود. این حوزه بیشتر به‌شأن مابعدالطبیعی فلسفهٔ کانت اهمیت می‌داد. در مقابل این حوزه، حوزهٔ ماربورگ بیشتر از لحاظ مبحث شناسایی به‌فلسفهٔ کانت توجه داشت. از مشاهیر اهل این حوزه، کاسیرر بود که هیدگر در سال ۱۹۲۹ با او مباحثه‌ای داشت.

شاگردانش مثل لوویت را هم به‌تعجب واداشت. راقم سطور به‌هیچ وجه نمی‌خواهد این اقدام هیدگر را توجیه کند؛ خود او اعتراف کرده است که قبول ریاست دانشگاه اشتباه بوده است. اما این اشتباه را نباید خیلی بزرگ کرد و بزرگ جلوه داد مگر آنکه بخواهیم بهانه‌ای برای اعراض از تفکر او پیدا کنیم.

اما نمی‌دانیم که هیدگر چرا راضی به‌همکاری با ناسیونال‌سوسیالیست‌ها (نازی‌ها) شده است. شاگردان و دوستان هیدگر آن را برساده‌لوحی او حمل کرده‌اند. بعضی دیگر تصدیق می‌کنند که تهمت‌هایی از قبیل ممانعت از ورود هوسرل به کتابخانهٔ دانشگاه، ناروا و بی‌مورد است و قول عیال کاسیرر را که گفته بود «ما می‌دانستیم که هیدگر تمایلات ضد سامی و ضد یهودی دارد»، بی‌وجه می‌دانند. اینها قبول می‌کنند که هیدگر اصرار داشته است که رؤسای سوسیال دموکرات دانشکده‌ها در سمت‌های خود بمانند و هیدگر را تنها رئیس دانشگاهی می‌دانند که از سوزاندن کتاب‌های مخالف رژیم ممانعت کرده است و حتی اذعان دارند که او در درس‌های خود، و مِنْ‌جمله در درس نیچه، مبانی ناسیونال‌سوسیالیسم را مورد چون و چرا قرار داده و بیولوژیسم سطحی آن را به‌چیزی نگرفته است؛ مع‌هذا او را ملامت می‌کنند که چرا به‌نام یکی از ایدئولوژی‌های موجود مانند دموکراسی بورژوازی یا سوویتیسم شوروی با رژیم هیتلر مخالفت نکرده است. به‌این نکته هم کمتر توجه کرده‌اند که او ناسیونال سوسیالیسم را لازمهٔ تمامیت یافتن مابعدالطبیعه می‌دانست.

هیدگر خود چندان علاقه‌ای نداشته است که در این باب سخنی بگوید و شاید سکوت او هم مدعیان را بیشتر مصر در اثبات اتهامات کرده باشد. البته اگر به‌مضامین آثار هیدگر توجه کنیم، هیچ مناسبتی میان تفکر او و ناسیونال سوسیالیسم نمی‌بینیم و همکاری‌های او با نازی‌ها عجیب به‌نظر می‌آید؛ اما نباید از او توقع داشت که با توسل به‌یکی از ایدئولوژی‌های موجود با ایدئولوژی دیگر مخالفت کند، زیرا در تفکر هیدگر میان ایدئولوژی‌ها فرق اساسی نیست و تمام آنها به‌مابعدالطبیعه باز می‌گردد. اگر معنی تفکر او را در باب تاریخ مابعدالطبیعه و آیندهٔ بشر درنیابیم (که معمولاً درنمی‌یابیم و

همزبانی با او بسیار مشکل است) رجحان ندادن یک ایدئولوژی را بر ایدئولوژی دیگر حمل بر ارتجاعی بودن می‌کنیم و رویهٔ او را مؤثر در اثبات وضع موجود می‌انگاریم. اما شاید بعضی از ناسیونال سوسیالیست‌ها، مثل بوملر و مخصوصاً ارنست کریک، رئیس نازی دانشگاه هایدلبرگ، دریافته بودند که تعلیمات هیدگر ناسیونال سوسیالیسم را هم به‌تزلزل می‌اندازد. به‌همین جهت تبلیغاتی بر ضد او راه انداختند و از آن زمان جداً مورد بی‌اعتنایی قرار گرفت و کلاس‌هایش را تحت‌نظر قرار دارد و بالأخره درسش را تعطیل کردند.

آیا هیدگر می‌خواست خطای قبول سمت ریاست دانشگاه را تدارک کند؟ نه، اگر اندکی با او همزبان و هم‌سخن باشیم می‌فهمیم که تدارک خطا ممکن نیست. او چگونه می‌توانست خطای خود را تدارک کند؟ اگر هیدگر رئیس دانشگاه هم نشده بود و با نازی‌ها همکاری مستقیم نکرده بود، همین رویه‌ای راکه از او دیدیم پیش می‌گرفت. در واقع این یازده ماه در عمر او اتفاقی عجیب و غیر منتظره بود که با رجوع به‌معانی مثل گناه در نظر یاسپرس نمی‌توان و نباید آن را توجیه کرد. اصلاً چرا این قدر سخت می‌گیریم؟ شاید این سخت‌گیری لازمهٔ سهل‌گیری و سهل‌انگاری در تفکر است. این همه از شاعری مثل ازرا پاوند نقل می‌کنیم و هرگز نمی‌گوییم که او با موسولینی چه روابطی داشت. چرا؟ ازرا پاوند از ماست و در تفکر عادی شریک ماست؛ او هم مثل ما اهل ایدئولوژی است. پس مهم نیست که سی‌سال ستایش نظام هیتلر و موسولینی کرده باشد. اما هیدگر ما را به‌گذشت از مابعدالطبیعه و تفکری که خلاف عادت است می‌خواند و همهٔ گناه او این است. و در واقع چون ورود در تفکر او آسان نیست، آن را تحویل به‌ایدئولوژی می‌کنیم؛ یعنی به‌آن صورت ایدئولوژی می‌دهیم و در مقابل ایدئولوژی‌های دیگر قرار می‌دهیم. اما هیدگر آموزگار تفکر آینده است و به‌نزاع ارباب ایدئولوژی کاری ندارد و اگر در برهه‌ای از زمان روش خود را بسته به‌تقدیر و حوالت آلمان دانسته است، آن را جدی نباید گرفت. سکوت بعدی او بسیار جدی‌تر است و چون خود او سکوت کرده است مانیز به‌توجیه یا ملامت نپردازیم و اگر می‌توانیم در

معنی این سکوت تأمل کنیم. آیا این سکوت را باید حمل بر غرور شخصی و صبر و متانت کنیم؟ اگر هیدگر این متانت را داشت و به‌هر دری می‌زد که رفتار خود را توجیه کند، بیشتر در اشتباهی که کرده بود فرو می‌رفت؛ ولی از سکوت او به‌هیچ وجه نباید استنباط شود که به‌معنی اخلاقی و روان‌شناسی لفظ واجد شخصیت قوی است و قضیه را صرفاً بر مبنای اخلاق نمی‌توان و نباید توجیه کرد. پس این صبر و سکوت و متانت مبنای دیگری دارد. هیدگر اهل اخلاق و توبه نیست و این معنی را ملامتگران و حتی بسیاری از مدافعان او در نیافته‌اند[۱]. هیدگر اصلاً احتیاج به‌دفاع ندارد واگر خود او دفاع یا توبه می‌کرد،تعلق خود را به یک ایدئولوژی اثبات کرده بود. او در واقع جز آنچه بعد از استعفای خود در مورد ناسیونال سوسیالیسم گفته است، چیزی نمی‌توانست بگوید.

گفتیم که دوست جوانی از هیدگر پرسیده بود که شما چه وقت یک کتاب اخلاق می‌نویسید و او در جواب گفته بود که بر چه مبنایی می‌توان کتاب اخلاق نوشت؟ هیدگر اگر می‌خواست کتاب اخلاق بنویسد، این کتاب ناگزیر برمبنای مابعدالطبیعه بود؛ چنان که ژان‌پل سارتر و امثال او که در این مورد شتاب کردند، هیچ چیز نگفتند که در حدود مابعدالطبیعه نباشد. البته اینان تفسیر مابعدالطبیعی از تفکر هیدگر کرده بودند و توجهشان به‌اخلاق بی‌وجه نبود. اما هیدگر در طلب نجات از مابعدالطبیعه و زبان مابعدالطبیعه بود و نمی‌توانست به‌تأسیس علم اخلاق بپردازد. رفتار و رویه و اعمال او هم سرمشق اخلاق نبود. آنچه می‌شد از او انتظار داشت این بود که ساده باشد و از غوغا دور بماند و اینک اشتباه او در سال ۱۹۳۳ صفای زندگی سادهٔ او را قدری مکدر کرده است. مع‌هذا میان این حادثه و تفکر هیچ مناسبتی وجود ندارد و اگر کسی آشنای تفکر خلوت او شود می‌تواند از آنچه در سال ۱۹۳۳ برای او اتفاق افتاده است گذشت کند؛ و این آشنایی البته آسان نیست. اگر این آشنایی حاصل شد، دیگر اصلاً بحث از شخصیت متفکر مطرح نمی‌شود. معمولاً توقع داریم که یک متفکر اعمّ از اینکه شاعر یا فیلسوف و... باشد،

۱.

ما مرد زهد و توبه و طامات نیستم　　با ما به‌جام باده صافی خطاب کن

شخصیتی مطابق با مجموعهٔ قواعد و احکام اخلاقی متبع قوم داشته باشد و حال آنکه شخصیت داشتن به‌این معنی با متفکر بودن منافات دارد؛ هیچ متفکری تابع آداب و رسوم و اخلاق قوم نیست. به‌شرط آنکه نتیجه گرفته نشود که متفکران مخالف اخلاق و ضد آدابند. نه، هیچ متفکری بداخلاق نیست و بنابر تفکر خود قواعد اخلاقی و آداب را زیر پا نمی‌گذارد، چنان‌که نیچهٔ بی‌اخلاق هم اهل فساد اخلاق نبود. این مطلب را در مورد متصوفهٔ حقیقی ما هم درک نکرده‌اند که آنها را احیاناً مخالف شریعت و مرتد دانسته‌اند، زیرا ندانسته‌اند که مرتبه‌ای فوق ارزش‌ها هم هست و بشر می‌تواند از نام و ننگ بگذرد.

گر چه بدنامی است نزد عاقلان ما نمی‌خواهیم ننگ و نام را

منتهی کسی که از مرتبهٔ آداب و ارزش‌ها می‌گذرد، آداب را بکلی فرو نمی‌گذارد، بلکه آن را اصل نمی‌گیرد و ساده و بی‌تکلف زندگی می‌کند. هیدگر که پرسش از آداب و مبنای آداب می‌کرد، چگونه می‌توانست مؤدب به‌صورتی از این آداب باشد؟ اشاره به‌این نکتهٔ خلاف عادت برای این بود که اگر کسانی تصور می‌کنند میان تفکر هیدگر و روش او در مورد نازیسم مناسبتی وجود دارد، بیشتر تأمل کنند. بی‌تردید هیدگر در صدر تاریخ آینده قرار دارد؛ او وقتی از انتشار جلد دوم وجود و زمان و حتی قسمتهایی از جلد اول صرف‌نظر کرد، اجمالاً دریافته بود که تفکر وجود، تفکر آینده است. اما اگر این نکته را به‌صورتی دریافته بود که در آثار بعدی او صراحت دارد، شاید این پندار برایش پیش نمی‌آمد که خود را در تحقق حوالت آلمان و اروپا سهیم و شریک انگارد و آلودهٔ سیاست شود، بخصوص که متفکران اهل عمل نیستند. هیدگر می‌توانست به‌مضمون شعر حافظ برسد که:

قصر فردوس به‌پاداش عمل می‌بخشند ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس

و به‌همین جا هم رسید.

۴. باقی عمر هیدگر صرفاً به‌تدریس و تحقیق و تفکر گذشته است و با اینکه در سال ۱۹۵۷ بازنشسته شده،درس و بحث را رها نکرده و از آن تاریخ درس‌هایی در باب

تفکر هراکلیت و نیچه و شلینگ داده و رسالات پرسش از چیز و در راه به‌سوی زبان را نوشته است. بعد از جنگ جهانی دوم، در تمام اروپا و در آمریکا و ژاپن شهرت پیدا کرد تا آنجا که می‌توان گفت هیچ متفکری در زمان حیات خود تا این اندازه مورد اعتنا نبوده و آثارش مورد بحث و گفتگو قرار نگرفته است. تاکنون بیش از دو هزار کتاب و مقاله دربارهٔ او نوشته‌اند. مع‌ذلک هیدگر شاگردی نداشته است. پل ریکور در این مورد می‌گوید: خوانندگان آثار هیدگر دو فرقه‌اند؛ فرقه‌ای ستایشگرند و طایفه‌ای مدعی و مخالف. اما هیدگر که دکترین خاص نداشته است؛ او راهگشای تفکر آینده است. باید آثار او را خواند و باز هم خواند. اینکه خوانندگان هیدگر دو فرقهٔ مخالف و موافقند یک امر اتفاقی نیست و جای تعجب و تأسف هم ندارد. هیدگر که تمام تاریخ و حوالت غرب را مورد پرسش قرار داده است، مورد و متعلقی برای پژوهش پژوهندگان نمی‌تواند باشد. با خواندن آثار هیدگر یا باید با او همدل و همزبان شد یا اینکه اگر کوچکترین تعلقی به‌مابعدالطبیعه (این مابعدالطبیعه هر صورتی که می‌خواهد داشته باشد؛ از این حیث فرقی میان افلاطون و ارسطو و افلوطین و اوگوستن و توماس و دکارت و کانت و هگل و مارکس و نیچه نیست) هست، با آن مخالفت کرد. بر ستایشگران هیدگر هم بأسی نیست که چرا با او هم‌سخنی و همزبانی دارند و نباید از ایشان متوقع بود که تفکر هیدگر را به‌کمال برسانند. به‌جای این داعیه‌ها باید با تفکر انس پیدا کرد.

شاید متفکران آینده هیدگری باشند، چنان که فیلسوفان از افلاطون تا نیچه به‌یک اعتبار افلاطونی و ارسطویی هستند و مع‌ذلک کسی آنان را اتباع افلاطون و ارسطو نمی‌داند. حتی می‌توان گفت که تعلق خاطر به‌تفکر هیدگر حکایت ازانقلابی می‌کند که در وجود بشر در شرف تکوین است، والا مخالفت و نفی و ردّ او یک امر عادی است. مخالفت کردن با کسی که تفکر را منحصر به‌تفکر شاعران و فلاسفه و انبیاء می‌داند و در علم جدید تفکر نمی‌بیند و منطق را مورد چون و چرا قرار می‌دهد و تفکر را تابع آن نمی‌داند (بلکه بر عکس منطق را تابع تفکر می‌خواند) بسیار آسان است. هر فرقه‌ای بااستناد به‌یکی از این اقوال می‌تواند با هیدگر مخالف باشد و عجب اینکه با وجود این

مخالفت‌ها، هیدگر نه فقط در فلسفه‌های معاصر (فلسفهٔ سارتر و مرلوپونتی و...) بلکه در علم کلام تنزیهی و حتی در پسیکانالیز و پسیکیاتری و نقادی شعر و هنر اثر گذاشته و یکی ازشاگردان او، یعنی مارکوزه، که با استاد مخالف است اذعان می‌کند که «از بابت آنچه در تفکر او جدی است، مرهون و مدیون هیدگر است.» این تأثیر و مخالفت و قیل و قال هم حکایت از جدی بودن تفکر هیدگر می‌کند. ویلیام بارت وقتی او را با راسل ــ صرفاً از جهت اینکه هر دو شهرت دارند[1] ــ قیاس می‌کند، می‌گوید که هیدگر امروزی است و حال آنکه راسل می‌توانست معاصر دکارت یا هیوم باشد. گرچه در تعبیر «امروزی» مسامحه هست و هیدگر به‌یک معنی امروزی نیست، اما اصل مقصود بارت جای انکار ندارد. زیرا مرادش این است که سروکار هیدگر با مفاهیم انتزاعی نیست و تفکر او تفکر تاریخی است[2].

بعضی گمان می‌کنند که چون فهم کلمات او دشوار است و تلقی او نسبت به‌شعر و شاعران، در تفسیرهای نادرست صورت عقلی و مفهومی پیدا کرده و تعلق خاطر او به‌متفکران یونانی قبل از سقراط حمل بر ستایش از گذشته و گذشته‌دوستی و ترجیح گذشته شده است، بهانهٔ مخالفت به‌دست مخالفان افتاده است. اما جای پرسش است که اگر درست معنی کلمات او را درمی‌یافتند، مخالفت نمی‌کردند؟ پاسخ دادن به‌این پرسش دشوار است زیرا اگر کسی معنی کلمات او را دریابد، از مقام مخالفت و موافقت گذشته است؛ اما اگر از دور احساس کرده باشد که پرسش‌های او بنیان مابعدالطبیعه را متزلزل می‌کند، ای بسا که خود را کنار می‌کشد و از او دوری می‌کند تا بتواند مخالف و مدعی باشد. پیدایش این احساس هم موقوف به‌تعمق در کلمات هیدگر نیست. همین که هیدگر

---

۱. راسل هم از نظر نحوهٔ تفکر و هم از حیث مقامی که در تفکر دارد از هیدگر دور است. مقایسه راسل با هیدگر به‌همان اندازه بی‌وجه است که کسی ارسطو را با مارک اورل مقایسه کرد.

۲. ویلیام بارت کتابی در دو قسمت تحت عنوان اگزیستانسیالیسم چیست؟ نوشته و این کتاب به‌فارسی هم ترجمه شده است. قسمت اول را بارت در سال ۱۹۴۶ و قسمت دوم را در سال ۱۹۶۳ نوشته است. در قسمت اول قدری اضطراب و پریشانی وجود دارد اما بارت در سال ۱۹۶۳ پخته‌تر و دقیق‌تر شده و در راه فهم مطاوی آثار هیدگر گام نهاده است.

تفکر یونانیان قبل از سقراط را بسیار اصیل‌تر از مابعدالطبیعه دانسته و علم و عقل دوهزارو پانصد ساله را حجاب تفکر خوانده و نسبت به‌مارکسیسم و دموکراسی و تمام ایدئولوژی‌ها بطور کلی با نظر بی‌اعتنایی نگاه کرده و حتی علم جدید، و مِنْ‌جمله علوم انسانی و اجتماعی را صرف مقتضای تمامیت یافتن متافیزیک دانسته است، می‌تواند موجب بحث و گفتگوهای بسیار بشود. اتفاقاً اگر این معانی را به‌صورت سطحی تفسیر کنیم و به‌آن شأن رمانتیک و احساساتی بدهیم از شدت مخالفت کاسته می‌شود زیرا مخالفت همواره متناسب با چیزی است که با آن مخالفت می‌شود؛ تفکر هم هرقدر جدی‌تر باشد با مخالفت شدیدتر مواجه می‌شود. پس باید انتظار داشت که هر چه به‌فهم هیدگر نزدیک‌تر می‌شویم مخالفت هم شدیدتر شود؛ اما اگر حقیقتاً تفکر هیدگر تفکر آینده است، هیچ مخالفتی راه آن را سد نخواهد کرد. بالأخره زمانی فرا می‌رسد که بشر از شدت استغراق در حساب و محاسبه مواجه با چیزی می‌شود که دیگر قابل محاسبه نیست و در این تماس با «محاسبه نشدنی» تکانی خواهد خورد و امنیتی که در پناه علم و عدد و حساب داشته است متزلزل خواهد شد. در آن صورت، و صرفاً در آن صورت است که نسبت بشر با عالم تغییر خواهد کرد و عهدی تازه با وجود بسته خواهد شد. آخرین سطور نامه در باب هومانیسم متضمن درس حقیقی در باب شرط آغاز تفکر است و در این سطور همهٔ ما مخاطب هیدگر هستیم:

«زمان آن فرارسیده است که عادت ارزش دادن زیادی به‌فلسفه و توقع داشتن بیش از حد از آن را ترک کنیم. آنچه در عسرت و مسکنت کنونی به‌آن نیاز داریم، این است که کمتر فلسفه ببافیم و بیشتر به‌تفکر توجه کنیم، کمتر خود را به‌ادبیات مشغول کنیم و بیشتر در حقیقت معانی کلمات و زبان دقیق شویم. تفکر آینده دیگر فلسفه نیست، زیرا که این تفکر بسی اصیل‌تر از مابعدالطبیعه خواهد بود و می‌دانیم که مابعدالطبیعه مترادف با فلسفه است. تفکر آینده چنان نیست که برطبق قول هگل دیگر نام و عنوان «حُبّ دانایی» نداشته باشد و در تحت صورت دانایی مطلق، عین حکمت و دانایی شود بلکه تفکر باز در فقر ذات پیشین خود نزول خواهد کرد و زبان

را در یک گفته ساده جمع خواهد آورد و در آن صورت زبان، زبان وجود خواهد بود چنان که ابرها ابرهای آسمان است. تفکر با گفت خود در زبان شیارهای کوچکی رسم خواهد کرد که از اثر پای روستایی‌ای که در روستا به‌جای مانده کمتر مشهود و محسوس است.»

۵. از چه طریق می‌توان به‌تفکر هیدگر راه یافت؟ من هنوز این طریق را درست نمی‌شناسم اما می‌دانم چه راههایی ما را از هیدگر دور می‌کند. معمولاً بحث از تفکر یک متفکر را از نسبتی که با اسلاف و معلمان خود دارد آغاز می‌کنند و هیچ متفکری نیست که مدیون معلمان خود نباشد. مگر ارسطو به‌افلاطون و لایب نیتس به‌دکارت و هگل به کانت مدیون نیستند؟ اما این دین محدود به‌علم کسبی است و در مورد متفکران حقیقی که «سخن ایشان نتیجهٔ حال است نه ثمرهٔ قال و از عیان است نه از بیان و از اسرار است نه از تکرار و از جوشیدن است نه از کوشیدن...» نه فقط صدق نمی‌کند بلکه اگر در آن اصرار ورزیم، هم از ذات تفکر و هم از آنچه در تفکر اصیل است دور می‌مانیم و در الفاظ گم می‌شویم. اگر هیدگر نسبتی با تفکر گذشته دارد ــ که البته دارد ــ این نسبت در نظری است که او به گذشته می‌کند، نه آنکه فی‌المثل با شرح کلمات هراکلیتوس و پارمنیدس و افلاطون و ارسطو و متکلمان قرون وسطی و دکارت و کانت و هگل و نیچه و هوسرل بتوان این نسبت را دریافت. هیدگر فی‌المثل به‌ارسطو احترام بسیار می‌گذارد و قطعاتی از آثار او، و مِنْ‌جمله فیزیک را تفسیر کرده است و نسبتش با فیلسوف یونانی محرز است. اما سن توماس هم با ارسطو نسبت دارد. آیا این دو نسبت یکی است؟ هیدگر جداً به‌آثار کانت هم نظر داشت، ولی نسبتی که او با کانت دارد غیر از نسبتی است که استاد او ریکرت (Rikert) داشت و ریکرت و کاسیرر (Cassirer) هم با کانت دو نسبت متفاوت داشتند. پس هر نسبتی از این نسبت‌ها نسبت خاص است و برای فهم این نسبت خاص میان دو متفکر باید سیری از این به‌آن و از آن به‌این داشت. در مورد هیدگر باید به‌نکتهٔ دیگری هم توجه کرد. نسبتی که او با فلاسفه دارد فرع نسبت او با تاریخ فلسفه و ذات مابعدالطبیعه است و اگر کسی این نسبت را نداند و فی‌المثل کتاب کانت و مسأله مابعدالطبیعه

را بخواند، گمان می‌کند که او فلسفهٔ کانت را تفسیر به‌رأی کرده و آراء خود را به‌او نسبت داده است، چنان که نو کانتی‌ها بر این مدعا بودند. هیدگر در مباحثه با کاسیرر می‌گوید: «کانت را یک صاحب‌نظر محقق در مبادی و صورت علوم طبیعی ـ ریاضی می‌دانستند، و حال آنکه مقصود او صرفاً بیان نظریه‌ای در باب علوم طبیعت نبود بلکه می‌خواست مشکل اساسی مابعدالطبیعه و مخصوصاً علم‌الوجود را روشن سازد...» طبیعت هم در نظر کانت به‌معنی مورد و متعلق علم ریاضی و کمّی نسبت به‌طبیعت نیست بلکه مجموعهٔ موجود به‌معنای موجود پیش روی من است. کانت به‌موجود بطور کلی نظر دارد و مفهوم آن را محدود به‌ناحیه‌ای از موجود نمی‌کند. تحلیلات کانت را محدود به‌اعراض ذاتی وجود به‌معنی طبیعت (طبیعت از آن حیث که متعلق علم طبیعت است) نباید دانست بلکه صورتی از فلسفه و علم کلی (مباحثه امور عامه) است که براساس نقادی بنا شده است.

اما کاسیرر در این اقوال نفی نسبت میان علم و فلسفه می‌بیند و می‌گوید اگر تفسیر هیدگر را بپذیریم، امکان موردیت علمی که کانت به‌آن اساس محکمی داده است منتفی می‌شود. کاسیرر با اعتراض می‌پرسد که آیا هیدگر می‌خواهد از این موردیت که فی‌المثل در احکام ترکیبی ماتقدم در ریاضیات هست و از این مطلقی که کانت در اخلاق و در زمینهٔ نظر و در نقادی حکم به‌آن رسیده است اعراض کند؟ او می‌گوید وقتی می‌توان از قبول تعین و موجبیت موارد و متعلق‌های شناسایی سخن گفت که پرسش از وجود و موردیت و اعتباریت بطور کلی مطرح شده باشد؛ و در جواب این پرسش اخیر می‌گوید «وجود واحد نیست بلکه لوازم ذات وجود کثیر است و مناسب هریک از این لوازم یک عالم اعتباری «ابژکتیو» هست. در مابعدالطبیعهٔ قدیم وجود جوهر بوده؛ در مابعدالطبیعهٔ جدید دیگر وجود جوهر نیست بلکه به‌اعتبار مراتب کثیر تعینات و معانی آن تعینات، مورد و معنی دارد؛ و در اینجاست که نظر من با هیدگر یکی نیست.»

کاسیرر می‌خواهد بگوید که فلسفهٔ کانت صرف بحث شناسایی است و شأن انتولوژیک ندارد و حال آنکه به‌نظر هیدگر اگر کانت تلقی خاصی از موجود نداشت

به‌این نحو در مبحث شناسایی نمی‌توانست وارد شود. حکم ما در مورد دو تفسیری که به‌آن اشاره شد هر چه باشد یک چیز مسلّم است و آن اینکه هیدگر با کانت نسبتی دارد که کاسیرر و هیچ محقق فلسفه و فیلسوف دیگری نداشته و ندارد. پس این نسبت به‌صورتی نیست که بگوییم هیدگر فلان معنی را از کانت آموخته و مطلب دیگر را از هگل فراگرفته... و این آموخته‌ها را با هم تلفیق کرده است. در مورد نسبت دو فیلسوف تصور دیگری هم می‌توان داشت، و ای بسا که این تصور از آنچه گفتیم حاصل شده باشد.

ممکن است تصور شود که هر کس بنا به‌رأی خود آراء و اقوال دیگران را تفسیر می‌کند. نه این است که تفسیر به‌رأی نباشد و سابقه نداشته باشد که کلمات و اقوال متفکران را به‌قصد اثبات خود و رأی خود تفسیر کنند. اما اگر نسبت حقیقی که هم‌سخنی و همزبانی است میان دو متفکر به‌وجود آید، دیگر نه تأثیر و تأثر و نه تفسیر به‌رأی مورد دارد. هیدگر می‌خواهد با فلاسفه و متفکران هم‌سخن شود و در این هم‌سخنی به‌جایی برسد که آنها تفکر را از آنجا آغاز کرده‌اند. او هرگز هیچ فیلسوفی را به‌قصد ردّ و اثبات نخوانده است. سخن از تفکر نو و کهنه هم نمی‌گوید. وقتی او با فلاسفه و متفکران هم‌سخن می‌شود و از تفصیل اقوال آنان به‌اجمالی می‌رود که مقدمه لازم تفصیل بوده است و ایشان را در حال هیبتی که لازمهٔ پرسش اجمالی از وجود است می‌یابد، از ورای حجاب غفلت دوهزار ساله با نور تفکر آشنا می‌شود. در این حال هیچ متفکری پیر نیست و به‌گذشته تعلق ندارد؛ همه جوانند، چنان که هومر و فردوسی و مولوی از نظر کسانی که می‌توانند آثارشان را بخوانند جوانند. برای اینکه میان این پیری و جوانی با آنچه معمولاً از این دو لفظ مراد می‌کنند اشتباه نشود، به‌اشاره‌ای پرمعنی متوسل می‌شویم: هراکلیتس و ارسطو جوانند و حال آنکه روزنامهٔ امروز صبح بسیار پیر است و پیر به‌دنیا آمده است.

برخلاف آنچه کاسیرر گفته است، هیدگر نسبت میان علم جدید و فلسفه را منکر نمی‌شود. او حتی در طلب آغاز و اساس فلسفه است. آن نسبتی که کاسیرر می‌دید

بالضروره مؤدی به‌این می‌شد که فلسفه خادم علم به‌معنی جدید لفظ باشد و تصرف بشر را در طبیعت ممکن سازد. اتفاقاً فلسفه می‌تواند این شأن را داشته باشد که ره‌آموز علم شود و اثبات نسبت علمی و یقین علمی کند. در این صورت، فلسفه به‌منطق و متدولوژی تبدیل می‌شود. اما انسان موجودبین صرف نیست، هر چند که موجودبینی هم لازم ذات او باشد. اگر بشر محادثه نبود و گوش به‌سخن وجود فرا نمی‌داشت و این حضور نبود، علم حصولی و موجودبینی هم نبود (علم حضوری را نباید به‌معنایی گرفت که در فلسفهٔ اسلامی آمده است زیرا حضوری که هیدگر می‌گوید ورای فلسفه است و فلسفه فرع آن است و حال آنکه در فلسفه علم حضوری از اقسام علم است و قسم خارج از مقسم نمی‌تواند باشد.) زیرا موجودبینی لازمهٔ غفلت بعد از حضور است که آن هم ذاتی بشر است. به‌عبارت دیگر، انسان با این حضور، انسان می‌شود. وقتی هیدگر می‌گوید انسان موجودی است که ذات او در اگزیستانس اوست، قصدش این نیست که تعاریف دیگر را نقض کند و فلاسفه را ملامت نمی‌کند که چرا فی‌المثل انسان را حیوان ناطق و حیوان سخنگو و حیوان افزارساز یا خودآگاه دانسته‌اند؛ مقصودش از این بیان چیزی نیست که سارتر فهمیده است و انسان را موجودی می‌داند که امتیازش برموجودات دیگر این است که می‌تواند ذات و ماهیت خود را جعل کند. این قول سارتر در ظاهر به‌گفتهٔ هیدگرنزدیک است، اما در حقیقت با «اخلاق نامحدود» برگسون قرابت دارد. هیدگر نه از ماهیت ثابت انسان بحث می‌کند و نه می‌خواهد بگوید که او مدام ذات خود را می‌سازد و می‌آفریند. بلکه اگر می‌گوید ذات انسان در اگزیستانس اوست مرادش این است که انسان نسبتی با وجود دارد و نیوشای وجود است و در قرب وجود سکنی می‌گزیند. انسان تنها موجودی است که پرسش از وجود می‌کند؛ و این پرسش جزء ذات اوست. با این پرسش و در حیرت و هیبت این پرسش است که مابعدالطبیعه تأسیس می‌شود. پس تأسیس مابعدالطبیعه مسبوق به‌حضور در برابر وجود و مواجهه با آن است، و البته که این مواجهه مستلزم اعراض از موجودات است. آدمی که موجود افتاده در عالم است و سیر میان حق و باطل می‌کند آناتی دارد که در آن آنات از سود و زیان و از

همهٔ تعلقات فارغ می‌شود و تعرض به‌حق می‌کند. اما هرچند که این تعرض در ذات اوست، توقف در ساحت وجودبینی در شأن او نیست زیرا وجود ظاهر می‌شود و در پرده و حجاب می‌رود. فلسفهٔ سایهٔ این حجاب است که در آن وجود با موجود خلط می‌شود.

اینکه هیدگر می‌گوید آثار فلاسفه را دوباره باید خواند، منظورش صرفاً این نیست که کلمات و اقوال آنان را یاد بگیریم و فهم کنیم. کانت می‌گوید وقتی در آثار فلاسفه نظر می‌کنیم، می‌توانیم از بارقه‌هایی که در نور تفکر ایشان وجود دارد مدد بگیریم و قدمی فراتر گذاریم. کانت به‌این تعبیر به‌بسط مابعدالطبیعه نظر دارد و مطالعهٔ آثار فلاسفه را شرط لازم این بسط می‌داند. اما هیدگر نمی‌گوید فلسفه بخوانیم که آن را باز هم تفصیل دهیم و آنچه را که در قوه دارد به‌فعلیت برسانیم، زیرا فلسفه هم‌اکنون به‌کمال بسط و فعلیت و تمامیت خود رسیده است. پس چرا باید دوباره آثار فلاسفه را خواند؟ باید آثار فلاسفه را بخوانیم و در سایهٔ فلسفه سیر کنیم تا به‌حجابی که حجاب غفلت از وجود است برسیم. فلسفه تنها ره‌آموز علم نیست بلکه ما را به‌حجاب غفلت هم می‌رساند، یعنی می‌تواند ما را به‌جایی ببرد که از ورای حجاب، آشنای وجود شویم و سخن وجود را بشنویم. حجاب غفلت در اینجا معنی مذموم ندارد؛ این حجاب لازمهٔ عالَم داشتن انسان و عین فضل و رحمت است. اگر این غفلت نبود بشر فلسفه و علم هم نداشت. حجاب و غفلت هم، حجاب و غفلت وجود است. پس تعجبی ندارد که هیدگر تاریخ فلسفه را تاریخ غفلت می‌داند و در عین حال رسوخ در تاریخ فلسفه کرده است. در سیاست که تفکر فلسفه با ابتدای از موجود و در جهت موجود است اما این تفکر مسبوق به‌نگاهی به‌وجود است، زیرا بیرون شدن از موجود و بازگشت به‌آن هم در نور وجود واقع می‌شود[1].

با رسوخ در تاریخ فلسفه می‌توان دریافت که این تاریخ، تاریخ واحد است اما صورت‌های مختلف دارد. البته وقتی گفته می‌شود که همهٔ فلاسفه یک مقصود داشته‌اند

---

۱. نامه در باب هومانیسم «۱۰۲».

و یک چیز گفته‌اند موجب تعجب همگان می‌شود و می‌گویند پس این همه نزاع و اختلاف آراء در حوزه‌های فلسفی از کجاست و چه معنی دارد و چگونه می‌توان گفت که افلاطون و دکارت و مارکس و نیچه یک چیز گفته‌اند؟ البته مطابقت میان کلمات این فیلسوفان نیست، اما تفکر آنان بسط یک پرسش است و همهٔ اینان به یک پرسش پاسخ داده‌اند و این همان پرسش است که افلاطون در سوفسطایی مطرح کرده است: وجود موجود چیست، یا موجود حقیقی چیست؟ و با این پرسش مابعدالطبیعه آغاز شده است و تاریخ مابعدالطبیعه تاریخ خلط و اشتباه حقیقت وجود و موجود حقیقی است، و این همان غفلتی است که اختصاص به‌این یا آن فلسفه ندارد. تاریخ فلسفه سیر و بسط این غفلت است و این غفلت در پایان مابعدالطبیعه به نهایت رسیده است.

هیدگر در پایان درس درآمدی به‌مابعدالطبیعه می‌نویسد: اگر در این درس همواره به مفهوم وجود در نظر یونانیان رجوع کردیم از آن است که هم اکنون هم در غرب این مفهوم استیلا دارد و این استیلا محدود به‌حوزه‌های فلسفی نیست بلکه در امور جاری زندگی روزمره هم جای انکار ندارد. چیزی در تاریخ حوالت شده و هر متفکری تفسیری از معنی وجود که حضور است کرده و تمام این معانی و تفسیرها مبنی بر یک اساس است؛ و در این اساس است که یونانیان معنی وجود را آزموده‌اند و نام آن را اوسیا (Ousia) یا پاروسیا (Parousia) گذاشته‌اند که معمولاً اولی را جوهر می‌گوییم و دومی را حضور و ظهور یا قیام ترجمه می‌کنیم. اما هیدگر نمی‌خواهد دوباره وجود موجود را تفسیر کند. توجه او از یک سو به‌یونانیان که فلسفه با تفکر آنان آغاز می‌شود، و به‌کانت و هگل و نیچه که تاریخ فلسفه در تفکر آنان پایان می‌یابد، یک امر اتفاقی نیست؛ هیدگر تمام تاریخ فلسفه را، هم در آغاز و هم در پایان آن، می‌بیند. او در آغاز «گشت» تاریخ آینده به‌پرسشی که قبلاً کانت مطرح کرده بود پاسخ می‌دهد.

کانت می‌نویسد: قصد من این است که تمام کسانی را که اشتغال به‌مابعدالطبیعه را مفید می‌دانند قانع کنم که جداً لازم است موقتاً اشتغال به‌فلسفه را فروگذارند و آنچه را که تاکنون در زمینهٔ فلسفه صورت گرفته نادیده انگارند و قبل از هر چیز این پرسش را

مطرح کنند که آیا بطور کلی چیزی از نوع فلسفه حداقل ممکن است؟ کانت با مرگ مابعدالطبیعه‌های گذشته بالأخره به‌این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد. اما هیدگر بدون آنکه فلسفه را رد کند تاریخ آینده را تاریخ مابعدالطبیعه نمی‌داند. البته نمی‌گوید که از این پس مابعدالطبیعه وجود ندارد؛ برعکس، به‌نظر هیدگر مابعدالطبیعه همه جا را گرفته است. اما این مابعدالطبیعه در هر صورتی و ایسمی، اعمّ از افلاطونی و ارسطویی و توماسی و دکارتی و کانتی و هگلی و مارکسیستی و سارتری که باشد، تعلق به گذشته دارد زیرا چنان که گفتیم، «تفکر آینده فلسفه نخواهد بود.»

این معنی را هیدگر از کجا آموخته است؟ تفکر آموختنی نیست؛ به‌سعی و جهد هم نمی‌توان صاحب این تفکر شد. در زمانه‌ای که بیش از هر وقت فلسفه به‌ادبیات فلسفی تبدیل شده است و کمتر تفکر می‌شود، با تدبیر و تصمیم نمی‌توان تفکر را بازگرداند زیرا تفکر، تفکر وجود است. ما مالک و صاحب تفکر نیستیم، بلکه با سکنی گزیدن در قرب وجود، تفکر هم به‌ما داده می‌شود. ما طوطی‌صفتیم و سخن وجود را باز می‌گوییم. اگر این سخن هیدگر موجب تعجب می‌شود و کاملاً برخلاف اقوال رایج و متداول است و حتی در میزان فلسفه‌ها هم وزنی ندارد، و از آنجا در عداد خرافات شمرده می‌شود، می‌گوییم که هیدگر به‌دو زبان بیشتر قائل نیست [۱] و اگر زبان، زبان طوطی نباشد زبان زاغ و زغن است [۲]. طوطی‌صفتی را در این قیاس باید فهم کرد نه آنکه معنی تقلید و تکرار الفاظ داشته باشد. اینجا طوطی‌صفتی در مقابل ژاژخایی است که نتیجهٔ دوری از تفکر است. هیدگر در طلب زبان تازه است، زبانی که با زبان مابعدالطبیعه فرق دارد، و به‌این جهت وسواس او را نباید یک تفنن و بازی با الفاظ دانست. او در طلب هم‌سخنی است و منتظر است که «در هوای گرفته و بارانی، ناگهان پرتو نوری به‌چمن‌زار افسرده بتابد که آن وقت، وقت همزبانی و هم‌سخنی است.» هیدگر می‌گوید این همزبانی جزء ذات ماست و

---

۱. دو دهان داریم گویا همچو نی — یک دهان پنهانست در لب‌های وی
یک‌دهان نالان شده سوی سما — های‌وهویی درفکنده در هوا
لیک داند هر که او را منظرست — که فغان این سری هم زان سراست

۲. همای گو مفکن سایهٔ شرف هرگز — در آندیار که طوطی کم از زغن باشد

زائد بر آن نیست.

یاسپرس اگزیستانس را مخصوص و مختص به‌خواص می‌دانست و معتقد بود که بشر باید از مراتب و مقاماتی بگذرد تا به‌آن برسد. مطلب هیدگر از اصل و اساس چیز دیگری است. او می‌گوید ما محادثه و همزبانی هستیم، نه آنکه آن را کسب کنیم. بشر ممکن است اگزیستانس حقیقی یا غیر حقیقی داشته باشد. اگزیستانس غیر حقیقی داشتن یعنی مقام غفلت و بی‌همزبان بودن و گم‌گشتگی در غوغای جماعت. اما آنکه اگزیستانس حقیقی دارد ابتدا با وجود همزبان است و با این همزبانی با دیگران همزبان می‌شود. ولی این زبان همزبانی دیگر زبان منطق نیست؛ حتی منطق، که فرع و نتیجهٔ همزبانی است، ممکن است که مانع همزبانی و حجاب غفلت شود.

چگونه می‌توان با فلاسفه که زبانشان زبان منطق و کارشان بحث و نظر است، بی‌استمداد از منطق همزبان شد؟ و مگر نه اینکه این همزبانی مسبوق به‌فهم مقاصد ایشان است. آنکه زبان فلسفه و منطق را نمی‌داند نمی‌تواند با فلاسفه هم سخن شود؛ اما به‌صرف آشنایی با این زبان هم همزبانی محقق نمی‌شود. آیا باید نظر یاسپرس را پذیرفت که اگزیستانس داشتن مستلزم تحصیل مقدمات و سیر مقامات است؟ تحصیل مقدمات و حتی خودآگاهی، اساس و مبنای اگزیستانس نیست و اگر بشر اگزیستانس نداشت نه‌خودآگاهی معنی داشت و نه تحصیل مقدمات ممکن و میسر می‌شد. اما وقتی زبان مابعدالطبیعه غلبه دارد و حجاب است باید از آن گذشت تا بتوان به‌ورای حجاب رسید؛ مع‌ذلک همزبانی با فلاسفه هم مسبوق به‌همزبانی با وجود است. اگزیستانس حقیقی ابتدا با فلاسفه و متفکران هم‌سخن نمی‌شود تا به‌همزبانی و هم‌سخنی با وجود برسد. سرّ بی‌توفیقی هوسرل در همین بود که می‌خواست فلسفه را تجدید کند و به‌هم زبانی با فلاسفه اکتفا کرد، و حال آنکه این همزبانی به‌خودی خود ممکن نیست و فرع بر همزبانی با وجود است. پس یک بار دیگر پرسش را تکرار کنیم که هیدگر چه نسبتی با فلاسفه دارد؟ او به‌یک معنی خلف هیچ فیلسوفی نیست زیرا هیچ فلسفه‌ای را بسط نداده است. حتی در مورد نسبت او با کی‌یرکگارد باید تأمل کرد، هر چند که این

نویسندهٔ دینی در بیداری بیشتر اهل تفکر بعد از خود، و مِنْ‌جمله هیدگر، مؤثر بوده است. آیا رسوخ در فلسفه‌ها موجب بیداری هیدگر شده است؟ بدون تردید به‌این پرسش پاسخ مثبت می‌توان داد. اما در مورد این بیداری باید به‌نکتهٔ باریکی توجه کرد، و این قبیل نکات باریک در فلسفه بسیار اهمیت دارد.

وقتی فی‌المثل می‌گوییم کانت مدیون دیوید هیوم است و مطالعهٔ آثار هیوم موجب بیداری کانت شده است، کم و بیش معنی و میزان این دین را می‌دانیم. دیوید هیوم به کانت مدد رسانده است که بپرسد چه می‌توانیم بدانیم؛ اما نه در طرح پرسش شاگرد دیوید هیوم است و نه در پاسخی که به‌آن داده است. کانت با مطالعه در آثار دیوید هیوم متوجه مشکلی می‌شود که باید آن را حل کرد. فیخته و شلینگ و هگل هم ملتزم حل مشکلاتی می‌شوند که از فلسفهٔ کانت ناشی شده است. آیا هیدگر هم می‌خواهد مشکلاتی را که در فلسفه پیش آمده است رفع کند؟ چنین مدعایی اصلاً در میان نیست. ولی وقتی به‌نسبت میان فلاسفه نظر می‌کنیم چیز دیگری هم می‌بینیم و آن اینکه هر فیلسوف بزرگی راهگشای اخلاف خود بوده و به‌آنها توجه و تذکر داده است. دیوید هیوم کانت را متوجه کرده بود که مابعدالطبیعه به‌معنایی غیرممکن است.

آیا هیدگر که در صدد حل مشکلات فلسفه نبود و نمی‌توانست هم باشد، در طرح پرسش از ذات و ماهیت مابعدالطبیعه مدیون کیست و اسلاف فیلسوفش او را متوجه و متذکر به‌چه مطلبی کرده‌اند؟ کی‌یرکگارد و مارکس و نیچه خواسته‌اند از مابعدالطبیعه بگذرند و مخصوصاً هیدگر وقتی در مورد کی‌یرکگارد می‌گوید فیلسوفی در میان فیلسوفان نیست، به‌او احترام می‌گذارد و با توجه به حوالت و تقدیر زمانه‌اش او را یگانهٔ عصر می‌داند. در مورد نیچه هم دو جلد کتاب نوشته و قبل از نوشتن این کتاب توصیه کرده بود که کتاب چنین گفت زرتشت نیچه را چنان بخوانیم که کتاب مابعدالطبیعه ارسطو را می‌خوانیم. مارکس هم متذکر و متوجه بی‌وطنی بشر شده است و به‌نظر هیدگر در همین نکته همزبانی با مارکسیسم ممکن می‌شود. مع‌هذا اعتنای هیدگر به‌این سه‌متفکر کمتر از توجهی است که او به‌یونانیان دارد. او بیشتر با یونانیان انس دارد که با تفکر و در تفکر

آنها حوالت و تقدیر تاریخ غرب اجمالاً تحقق یافته است. سخن هیدگر را به‌یاد آوریم که گفته است گویی بمب هیدروژنی در شعر پارمندیس منفجر شده است.

هیدگر با هیچ فیلسوفی نسبتی که میان ارسطو و افلاطون، لایب نیتس و دکارت، کانت و هیوم، هگل و کانت و مارکس و هگل هست، ندارد؛ او نسبتی با تاریخ تفکر غربی دارد. پس برای اینکه در تفکر او وارد شویم، باید پرسش از ماهیت تفکر غربی که مابعدالطبیعه است بکنیم. اما این پرسش، پرسش هیدگر است و باید با هیدگر انس داشته باشیم که بتوانیم این پرسش را مطرح کنیم. در اینجا ظاهراً گرفتار دوْر باطل هستیم؛ از یک سو برای ورود در ساحت تفکر هیدگر باید بپرسیم که مابعدالطبیعه چیست و از سوی دیگر طرح این پرسش مستلزم آشنایی با هیدگر است. چه کنیم که از این دوْر خلاص شویم؟ وقتی می‌گوییم پرسش از ماهیت مابعدالطبیعه پرسش هیدگر است، منظورمان از هیدگر شخصی نیست که در ۱۸۸۹ به‌دنیا آمده و در سال ۱۹۷۶ درگذشته است. هیدگر مظهر آغاز تفکر آینده است؛ یعنی تفکر آینده از آنِ شخص هیدگر نیست، او از آنِ تفکر است و اگر باید تاریخ دیگری آغاز شود، متفکران آینده هم باید یک بار دیگر پرسش از مابعدالطبیعه و پرسش وجود را به‌جان بیازمایند. پس در حقیقت دوْر باطل وقتی مورد داشت که تفکر هیدگر، تفکر شخصی و ناشی از شخصیت او باشد و حال آنکه چنین نیست؛ تفکر بخشش وجود است. مع‌ذلک چون در تفکر همزبانی شرط است، آثار تمام متفکران و هیدگر را باید بخوانیم. مشکل است که بگوییم از کجا باید شروع کرد. آنکه با طلب آغاز می‌کند، شاید راهی پیدا کند.

بخش سوم

کلیاتی در باب فلسفه و کلام اسلامی

۱

اشاراتی در باب پیدایش و سیر علم کلام در تاریخ تفکر اسلامی

دین مشتمل بر دو قسمت است؛ یکی معرفت و دیگری طاعت. معرفت و علم دین هم به دو قسم تقسیم می‌شود؛ یکی علم به احکام فرعی عملی و بطور کلی علم به شرایع و احکام است و دیگر علم به اصول اعتقادی یا اصول دین. علم به احکام فرعی عملی، علم فقه است و علم به اصول اعتقادی را علم کلام خوانده‌اند. البته لفظ کلام و مطالب کلامی حداقل تا زمان ابوالحسن‌اشعری مورد اعتنای طوایف اهل حدیث و عامهٔ مسلمانان نبوده یا مورد اختلاف بوده و از زمان اشعری، اهل سنت و جماعت خوض در اصول دین را جدی‌تر گرفته‌اند و به آن اعتنای بیشتر کرده‌اند[1]. مع‌ذلک ابوحنیفه بدون آنکه نامی از علم کلام برده باشد، اصول اعتقادی را «فقه اکبر» نامیده و دیگران آن‌را

---

۱. حکما و فلاسفه، و حتی عرفا و متصوفه، همواره با متکلمان نزاع داشته‌اند و در کتب خود تعریض‌هایی به آنها دارند. از احصاءالعلوم فارابی بگیرید تا کتب متأخران از امثال لاهیجی که در آنها به علم کلام و متکلمان اعتراضات و حمله‌های شدید شده است و در این باب متکلمان شیعه کم و بیش با فلاسفه موافقت داشتند. علی سامی‌النشار در کتاب نشأة الفکرالفلسفی فی‌الاسلام می‌نویسد که تمام فرق کلامی از حوزهٔ درس حسن بصری بیرون آمدند... شیعه حسن را متهم می‌کرد که او زبان بنی‌امیه است و معتقد بود که اگر شمشیر حجاج و زبان حسن بصری نبود، کار دنیا بر بنی‌مروان راست نمی‌شد (صفحه ۳ و ۷، چاپ سوم ۱۹۶۵).

علم اصول دین و علم توحید وصفات و علم نظر و استدلال خوانده‌اند، تا اینکه ظاهراً از اوائل قرن سوم این مباحث یک نام قطعی پیدا کرده و به علم کلام موسوم شده است.

۱. چرا علم به اصول اعتقادات را علم کلام خوانده‌اند؟

در این باب حدس‌های بسیار زده‌اند. نه این است که ما امروزی‌ها از جهت دوری از متکلمان اوائل ندانیم که چرا این علم به کلام موسوم شده است، بلکه متکلمان قرن چهارم و پنجم هم از این وجه تسمیه خبر نداشته‌اند و به حدس و ظن متوسل شده‌اند. البته از یک جهت دانستن اینکه چرا و به چه جهت نام کلام به بحث اصول دین داده‌اند اهمیت ندارد؛ مهم آن است که مطالب آن را بدانیم و آراء صاحب نظرانش را بشناسیم. ولی حقیقت مطلب آن است که روشن شدن وجه تسمیه گاهی بسیاری از نکات تاریک و مبهم را روشن می‌کند. در مورد تسمیهٔ علم مورد نظر به کلام، قریب به‌ده حدس و نظر هست و بعضی از اینها بیشتر مورد توجه بوده است. از جمله اینکه چون یکی از مسائل عمدهٔ مورد اختلاف این بوده است که آیا کتاب آسمانی و کلام الهی قدیم است یا حادث و مخلوق، این مبحث و مباحثات نظیر آن را علم کلام خوانده‌اند. این حدس چندان موجه نیست زیرا قبل از اینکه سرو صدای بحث قدیم بودن یا حادث بودن قرآن بر پا شود، نام کلام در مقابل حدیث آمده است؛ چنان‌که می‌گویند در مجلس معتصم، ابن‌حنبل که با ابی‌دواد مباحثه می‌کرد می‌گفت: «من اهل کلام نیستم و مذهب من، مذهب حدیث است.» همچنین از او نقل شده است که «هر که به کلام پردازد هرگز رستگار نمی‌شود.» (از مالک‌بن‌انس هم مطالبی دال بر مخالفت با کلام نقل شده است.) پس اگر احمد حنبل و مالک از کلام تبری جسته‌اند، لابد در بحبوحهٔ نزاع بر سر مخلوق بودن یا قدیم بودن قرآن، علمی به این عنوان وجود داشته است. آیا در همان اوقاتی که این بحث بالا گرفته بود و دستگاه خلافت به نظر معتزلیان صحه گذاشت و منکران خلق قرآن را به محنت و عذاب انداخت، علم اصول دین‌هم نام علم کلام یافت؟ خیلی بعید

است که چنین باشد. وانگهی، من گمان نمی‌کنم که اگر مقصود از کلام، کلام الهی بوده، مردی مثل احمدبن حنبل می‌گفت که من صاحب کلام نیستم بلکه اهل حدیثم.

از این وجه تسمیه که بگذریم، حدس و ظن دیگر این است که عنوان فصول کتب و نوشته‌های اهل اصول دین، کلام در جوهر، کلام در قدر، کلام در.... بوده است. به فرض اینکه این وجه درست باشد باید دید که چرا گفته‌اند کلام در[1]... دو وجه دیگر را هم ذکر کنیم تا شاید روشن شود که چرا علم نظری دین را علم کلام گفته‌اند. ابن‌خلدون در تسمیهٔ علم کلام جهات مختلف را ذکر می‌کند و می‌گوید: «... یا بدین سبب که در آن علم از مناظره بر خلاف بدعت‌ها گفتگو می‌شود و این مناظرات کلام صرف است. و به علمی باز نمی‌گردد.» این سخن با گفتهٔ شهرستانی مناسبت دارد، یا بهتر بگوییم، نقل گفتهٔ شهرستانی مطلب ابن‌خلدون را روشن می‌کند. به نظر شهرستانی، «متصدیان مباحث اصول دین خواسته‌اند که با فلاسفه رقابت کنند و چون فلاسفه اهل منطق بوده‌اند، ایشان فقط کلام را برگزیدند که کلام مترادف با منطق است.» (شایدهم در مقابل منطق ـ لوژیک ـ لفظ کلام را که ترجمهٔ لوگوس بود قرار داده‌اند).

با استفاده از این مطالب می‌توان گفت که کلام مترادف با مناظره و جدل است و چون اهل بحث و استدلال در اصول دین به‌جدل و مناظره متوسل شدند، ایشان را متکلم به معنی جدلی و علم ایشان را علم کلام خواندند، بخصوص که دیالکتیک در منطق به معنی جدل است و در عرف زبان به معنی کلام.

با ذکر نظر فلاسفه می‌توان قدری از اجمال و ابهام مطلب کاست. در نظر فارابی و ابن‌سینا و اخلاف ایشان، و بطور کلی در فلسفه، قیاسی معتبر برهان است که مقدماتش یقینی است. اما متکلمان اهل جدلند و مقدمات قیاساتشان مسلّمات است. (جدل قیاسی است که مقدماتش مسلّمات است.) یعنی «متکلم به یاری آراء و اقوال معلوم و معینی که واضع شریعت آن‌را به صراحت بیان کرده است برمی‌خیزد و هر چه‌را که مخالف است

---

۱. کتاب را معمولاً به فصل و باب و منهج و مبحث و... تقسیم می‌کنند. اگر علم فصل و علم باب و نظایر آن به‌وجود نیامده است، پس اینکه عنوان فصول، کلام در فلان و بهمان بوده است موجّه وجه تسمیهٔ علم کلام نیست.

باطل می‌کند.» (فارابی) و در هرچه می‌گوید و می‌کند التزام به وحی و احکام وحی دارد[1]. کاری به‌این نداریم که فلاسفه مرتبهٔ جدل‌را پایین‌تر از مرتبهٔ برهان می‌دانند و به همین قیاس، علم کلام را مرتبهٔ مادون حکمت قرار می‌دهند؛ مقصود این بود که بگوییم که اگر حکمت علم برهان است، علم کلام هم جدلی است و وجه تسمیه‌اش هم در همین جدلی بودنش است. نکته اینکه اروپاییان علم کلام را تئولوژی دیالکتیک[2] نامیده‌اند که این هم حدس اخیر را تأیید می‌کند.

۲. تعریف کلام

قبلاً گفتیم که این علم را علم اصول دین یا علم توحید وصفات و علم نظر و استدلال خوانده‌اند. برای اینکه در این اجمال نمانیم بعضی دیگراز تعاریف علم کلام را ذکر می‌کنیم. ابن‌خلدون می‌گوید: «علم کلام احتجاجات در عقاید ایمانی به وسیلهٔ ادلهٔ عقلی و ردّ بدعت‌گذاران و منحرفین از اعتقادات سلف و اهل سنت است.» به تعبیر دیگری که خود ابن‌خلدون ذکر می‌کند، «علم کلام عقاید ایمانی است که صحت آن از جانب شرع مسلّم شده و دلیل عقلی برآن می‌آورند تا به حال بدعت نماند.»

در حقیقت، علم کلام صورت مستدل بخشیدن به عقاید ایمانی است تا بتوان در مقابل شبهه‌های معاندان و مخالفان از آن دفاع کرد. از آنجاکه علم کلام باتوسل به استدلال و جدل به علم نظری شبیه می‌شود (من ابایی ندارم که علم کلام را علم نظری بدانم. فلاسفه در تقسیم‌بندی‌های خود علم کلام را علم نظری خالص نمی‌دانند و فارابی در احصاءالعلوم، در آخر علوم عملی، علم کلام را بعد از علم فقه آورده و از اوصافی که بیان می‌کند پیداست که در نظر او اهل کلام غایت عملی دارند و اقناع و اسکات مدعیان به هر نحو که حاصل شود مطلوب آنهاست.) باید اختلاف فلسفه و کلام را در نظر

---

۱. فیلسوف در بحث خود قصد دفاع از دین ندارد و به کتاب و وحی استناد نمی‌کند بلکه تابع برهان است؛ ولی بالضروره منکروحی نیست و مگر فلاسفهٔ ما مسلمان نبوده‌اند؟

2. Theologie dialectique.

داشت. چنان‌که گفته شد، فلاسفه اهل برهانند و در تفکر ملتزم به وحی نیستند. (و چنان‌که گفتیم، این‌بدان معنی نیست که منکر وحی باشند.) آنها می‌گویند که چون رشتهٔ براهینشان به احکام بدیهی یقینی می‌رسد، شریعت‌هم باید موافق حکمت باشد و اگر نباشد آن‌را تأویل باید کرد. البته متکلمان هم فلاسفه را ملامت کرده‌اند که چرا پا از حدود فراتر گذاشته و عقل فضولی رامدار و ملاک حکم دانسته‌اند. نظر متکلمان نسبت به فلاسفه یا رأی حکما در باب‌متکلمان هر چه باشد، مطلب این است که علم کلام که تحت تأثیر فلسفه پیدا شده، در ارتباط و نسبت با فلسفه تحول پیدا کرده و عاقبت به صورتی درآمده است که به آسانی نمی‌توان‌میان یک متن کلام تمییز داد. در کتاب شوارق‌الالهام ملاعبدالرزاق لاهیجی نگاه کنید. این کتاب شرح تجریدالعقاید خواجه نصیرالدین طوسی است. (تجریدالعقاید کتاب جامع کوچکی در علم کلام شیعه است که از زمان تألیف تاکنون مورد اعتناء اهل علم بوده و قریب به صد شرح و حاشیه بر آن نوشته‌اند.) ولی به آسانی نمی‌توان حکم کرد که کتاب لاهیجی کتاب حکمت است یا دفتری در علم کلام.

تحول در علم کلام به‌قدری شدید بوده است که اهل تحقیق، علم کلام متقدمان را از علم کلام متجددان جدا دانسته و برای هر یک تعریف یا وصفی ذکر کرده‌اند. در مورد علم کلام قدما گفته‌اند که آن «صناعتی است که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به‌دلایل مؤلف از مقدمات مسلّمهٔ مشهوره.» به نظر لاهیجی که این تعریف از گوهر مراد اونقل شده، این صناعت نه در موضوع، نه در دلایل و نه در فایده با حکمت و مشارکت ندارد. علم کلام قدیم با فلسفه در موضوع مشارکت ندارد زیرا که موضوع فلسفه وجود و موجود من حیث هو موجود است و حال آنکه علم کلام، چنان‌که در بیان ابن‌خلدون دیدیم، موضوعی ندارد و اگر دارد موضوع آن اوضاع شریعت و عقاید ایمانی است. دلائل فلسفه هم غیر از دلائل علم کلام است زیرا در فلسفه دلائل منتهی به بدیهیات می‌شود و حال آنکه مادهٔ دلایل در علم کلام، مسلّمات است. اما غایت فلسفه با غایت علم کلام یکی نیست زیرا اگر غایت فلسفه حصول معرفت و کمال قوهٔ نظری

باشد، علم کلام غرضی جز محافظت شرع ندارد؛ یا به عبارت دیگر، غایت علم کلام «ترقی از حضیض تقلید به ذروهٔ ایقان است و ارشاد مسترشدین به ایضاح حجت برای ایشان و الزام معاندین به اقامهٔ حجت بر ایشان و حفظ قواعد دین از شبههٔ مبطلین.» اصلاً چنان‌که از بیان بالا برمی‌آید، علم کلام علمی است در خدمت غرض معین که حفظ دیانت باشد. اینکه تا چه حد در این طریق موفق بوده است، جواب صریح و روشن و قطعی نمی‌توان داد و فعلاً هم مجال آن نیست.[۱]

گفتیم که حکم کلام متأخران با آنچه درباب کلام متقدمان گفته می‌شود فرق دارد. کلام متأخران به حکمت نزدیک‌تر است یعنی این دو در موضوع و غایت اشتراک دارند و اختلافشان فقط در مقدمات و دلائل است. (در حکمت مقدمات استدلال یقینی است و در علم کلام این مقدمات مسلّمات و مشهورات شرع انور است.) علم کلام را متأخران به این صورت تعریف کرده‌اند که «علمی است به‌احوال موجودات برنهج قوانین شرع . این تعریف رابا تعریف فلسفه قیاس کنیم: «فلسفه علم به احوال موجودات است به قدر طاقت بشر». یعنی اگر علم کلام محدود به قوانین شرع است حدود فلسفه همان حدود عقل و طاقت بشر است.

۳. پیدایش علم کلام و مخالفت و موافقت با آن

علم کلام چگونه پیدا شده؟ وقتی می‌گویند که در علم کلام عقاید دینی اثبات می‌شود و شبههٔ مخالفان دفع می‌گردد، باید پیدایش علم کلام را مقارن با پیدایش شک و تردید دردل‌های مسلمانان و بروز اختلافات درمیان آنان دانست. وانگهی، تا وقتی که مسلمانان با دشمنی مواجه نبودند و باسادگی و صفای عهد محمد(ص) زندگی می‌کردند،

---

۱. اینکه علم کلام چگونه پیدا شده و این علم چه خدمتی به اسلام کرده است فعلاً مورد نظر مانیست. علم کلام به مقتضای بسط تاریخ اسلام و معارف اسلامی تأسیس شده است این علم با سعی در فهم ودرک اصول دین شروع شده است و نمی‌شد که این سعی پیش نیاید. اما اینکه علم کلام قدری با فلسفه آمیخته است و دین در حقیقت خود، به آن احتیاجی نداشته است از یک جهت درست است؛ با وجود این علاقه مردم به دفاع از دین و تعلق ایشان به آن، مقتضی پیدایش و بسط علم کلام و فلسفه بوده است.

نه‌فرصت چون‌و چرا داشتند و نه‌چون‌وچرا چندان مورد‌داشت؛ اما بتدریج روح ایمان ضعیف شد و عصبیت‌های قومی و قبیله‌ای که تحت‌الشعاع کلمهٔ اللّه اکبر و لااله‌الااللّه کم‌اثر شده‌بود دو باره قوت گرفت. مسلمین با علوم اقوام غیر عرب هم آشنا شدند و اسلام در کشورهای غیر عرب مورد قبول قرار گرفت و این مردم بالطبع مسائل و آدابی خاص خود داشتند. و مخصوصاً از آن جهت که اسلام روح طلب‌را در مسلمانان بیدار کرده بود و به ایشان قوت و استعداد و صفای باطن داده‌بود که نه فقط علوم ومعارف موجود رافراگیرند بلکه خود اهل نظرو تصرف شوند، به علوم اقوام دیگر رغبت نشان دادند و دیری نپایید که آثار ایرانی و یونانی و... راترجمه کردند. پیداست که در این برخوردها و اختلاف‌ها مسائلی پیش می‌آید که می‌بایست بارجوع به کتاب الهی و احادیث نبوی جواب داده شود.

اما دررجوع به کتاب الهی نبود که فرقه‌های مختلف به‌وجود آمد، بلکه ابتدا تمایلات و فرقه‌های گوناگون به‌وجود آمد و نظرها و مسائلی عنوان شد، بعد هر فرقه‌ای در تأیید نظر خود به آیات قرآنی استناد جست. مدت بیست‌سی سال مسلمانان قرآن می‌خواندند و با قرآن انس داشتند اما کسی نگفت که آیا ممکن است بدکاران به بهشت بروند و نیکوکاران به عذاب دوزخ گرفتار شوند و اگر احیاناً مشکلی از این قبیل پیش می‌آمد از پیغمبر (ص) و صحابهٔ او می‌پرسیدند و مشکل برطرف می‌شد. (شیعه قدری دیرتر وارد نزاع‌های کلامی شد و وقتی وارد شد، مسألهٔ امامت را عنوان کرد. شیعه از آن جهت احتیاج به ورود در نزاع‌های کلامی نداشت که شیعیان معتقد به امام معصومی هستند که وارث علم رسول‌اللّه است و هر وقت به مسأله‌ای برمی‌خوردند به امام رجوع می‌کردند وقول امام حجت بود. متکلمان شیعه هم شاگردان‌ائمه‌اند و مخصوصاً از فیض تعالیم امام صادق(ع) بهره برده‌اند. بعداً مسائلی پیش آمد. هر فرقه‌ای برای اینکه از کتاب و حدیث تأییدی بررأی خود بیابد، به تفحص بیشتر پرداخت.[1]

---

۱. اگر قیاس به‌وضع وموقع کنونی بکنیم می‌توانیم بگوییم که در آغاز پیدایش علم کلام هم بعضی دسته‌ها و گروه‌ها ←

سابقهٔ اختلافاتی که در اسلام پیش آمد از جهتی به اختلاف در سقیفهٔ بنی‌ساعده می‌رسد که انصار در آنجا قصد داشتند امیری به‌جانشینی پیغمبر برگزینند که ابوبکر و عمر و ابوعبیده مانع شدند و درهمان‌جا برای ابوبکر بیعت گرفتند. و اختلافات دیگردر اواخر عهد عثمان ظهور کرد که به قتل خلیفهٔ سوم منجر و در زمان خلافت مولای متقیان این اختلافات صورت دیگرپیدا کرد. ابتدا طلحه و زبیر و عایشه جنگ جمل را راه انداختند و بعد دسته‌ای به‌نام خوارج پیدا شدند که زحمت بسیار برای علی‌علیه‌السلام فراهم کردند و عاقبت اورا در محراب کشتند. خوارج مردم عجیبی بودند. در اجرای فرائض دین قصور نمی‌کردند و هیچ قصوری را نمی‌پسندیدند. به مجرد اینکه کمترین

→

آیات قرآنی را برای اثبات آراء و مقاصد خود تفسیر کردند؛ اما مطلب را به صورت دیگری هم می‌توان عنوان کرد و آن اینکه وقتی حضرت محمد(ص) به امت گفت که کتاب و عترت‌را برای‌شما می‌گذارم، مسلمانان می‌بایست به این دو مرجع رجوع کنند و چون به کتاب رجوع کردند در فهم معانی اختلافات پیدا شد. و مخصوصاً طوایفی بودند که کم‌وبیش اهل نظر بودند و برحسب نظر خود به بعضی آیات قرآنی استناد کردند و آیات دیگر را که از حیث ظاهر با آیات مورد استنادشان تعارض داشت، تفسیرو گاهی تأویل کردند. ممکن است این تفسیرها مورد استفادهٔ صاحبان قدرت قرار گرفته باشد اما این اختلافات را قدرت‌ها موجب نشده و مبتنی بر اغراض صرفاً سیاسی واجتماعی نبوده است. اصلاً تأمل و تعمق در مطاوی کتاب آسمانی ربطی به مصالح و منافع سیاسی و اجتماعی و عصبیت‌های طایفه‌ای نداشته و کسانی که اهل این تعلقات و مصالح و منافع و عصبیت‌ها بوده‌اند شایستگی و استعداد فهم قرآن نداشته‌اند که آن‌را بر طبق نظر و مصلحت خود تفسیر کنند. مگر اینکه بگوییم یک عده به‌نام محدث و مفسر در دستگاه امویان استخدام شدند تا دین را به‌مقتضای مصالح دربار خلافت تفسیر کنند، که این امر درپیدایش و تحول علم کلام اثر چندان نداشته است. ظن غالب این است که اهل نظر از مسلمانان چون به قرآن رجوع کردند وسعی در فهمیدن کلمات الهی کردند، به مشکلات و مخصوصاً به تعارضهای ظاهری برخوردند؛ یعنی مثلاً درجایی اثبات اختیار بشروتفویض فعل به او دیدند ودر جای دیگر مطلب خلاف آن را استنباط کردند. در قرآن آیاتی هست که مورد استناد مجبره‌است؛ در مقابل هم معتزله برای اثبات قول خودکه تفویض است به آیاتی از کتاب مبین استناد می‌کنند.همچنین است آیاتی که از آن در مسائل رؤیت خدا و عدل و وعد و وعید و اسلام و ایمان استنباطهای مختلف شده‌است. یعنی درکتاب‌های علم‌کلام در هر فصلی آیات مربوط به مطلب را آورده‌اند، چنان‌که مرحوم آقای مطهری در کتاب انسان و سرنوشت بسیاری از آیات مربوط به جبرواختیار را نقل کرده و بعضی احادیث مناسب با مطلب را آورده است. به آنجا رجوع کنید.

به مطلب دیگری‌هم باید اشاره شود و آن اینکه در تفسیر اصول دین و آیات کتاب اگرصرفاً اثبات اغراض و مقاصد اجتماعی‌وسیاسی منظور باشد، نه فقط به دیانت زیان می‌رسد بلکه آن اغراض هم حاصل نمی‌شود. اما اگر تعلق خاطر به حقیقت دیانت در ما به‌وجود آمده باشد که بتوانیم تفکردینی را تجدید کنیم، ای بساکه مقاصد سیاسی‌واجتماعی هم برای ما روشن‌تر می‌شود و قوه و قدرتی پیدا می‌کنیم که به آن مقاصد و نتایج برسیم. حق و حقیقت تابع هیچ غرضی نمی‌شود بلکه اغراض و مقاصد باید تابع حق باشد.

انحرافی از اصول واحکام دین می‌دیدند، آن‌را خروج از دین قلمداد می‌کردند و بسیاری از آنان‌هم سوء نیت نداشتند. منتهی قصور ادراک و کم فهمی مایهٔ گمراهی ایشان شده بود.[1] آنها می‌گفتند که هر کس مرتکب گناه کبیره شود کافراست و کافر را باید کشت. می‌گفتند که علی‌علیه‌السلام هم با قبول حکمیت در جنگ صفین کافر شده است و باید توبه کند.

شاید پیدایش خوارج عکس‌العملی در قبال وضع حکومت معاویه در شام بود، اما ایشان به حکومت علی(ع) لطمه‌زدند و بعدها با اینکه با بنی‌امیه درافتادند، کاری از پیش نبردند. به‌هرحال ظهور خوارج نشانهٔ آغاز غفلت از حقیقت اسلام بود. با روی کار آمدن بنی‌امیه تفسیر دین هم آغاز شد. تا آن زمان خلفاء به سیرهٔ نبی وبه سادگی زندگی کرده بودند، اما معاویه در شام کاخ سبز برپا کرد و دم ودستگاه و تجمل و تعین به‌راه‌انداخت. تا زمان معاویه عصبیت عربی در حکومت و خلافت شأن عمده‌ای نداشت و عرب و غیر عرب چندان باهم فرقی نداشتند. معاویه و اخلاف اوعصبیت عربی را زنده کردند و حتی منشأییث اثری راکه تا آن موقع ازآنِ اسلام بود به این عصبیت دادند، و البته که بدین ترتیب بسیاری از ضروریات اسلام ترک شد.

در این اوان مرجئه پیدا شدند که کار مردم را به خدا و آخرت واگذاشتند. مقصود آنان هرچه بود، بنی‌امیه در پناه توجیه‌ایشان هرچه خواستند کردند[2] و حتی از یاد بردند

---

۱. حدیثی است منسوب به مولای متقیان علی علیه‌السلام به این مضمون که «خوارج را بعدازمن مکشید.» علاوه بر این، در نهج‌البلاغه این مطلب هست که جز علی علیه‌السلام هیچ‌کس از عهدهٔ خوارج برنمی‌آمد. فقط علی جرأت می‌کرد که در مقابل طایفه‌ای که اهل زهد و مستغرق در عبادت بودند بایستد و به روی ایشان شمشیر بکشد. علی ظاهر و باطن را باهم جمع کرده بود. او میزان اسلام بود و می‌توانست در یابد که خوارج اهل ظاهر و قشری هستند. باید توجه داشت که عیب کار خوارج در همین جهالت و قشری بودن بود، و گرنه آنان معمولاً مغرض نبودند ودانسته بااسلام در نیفتادند. شاید هم بعضی مردم تبهکار خونخوار به آنها پیوسته باشند.

۲. البته در این توجیهات اجتماعی بی‌پروایی نباید کرد. مرجئه طوائف گوناگون بودند. گلدزیهر بطور کلی در مورد ایشان حکم کرده و نوشته است که «ایشان مذهب تسامح داشتند و از این طریق به بنی‌امیه خدمت کرده‌اند.» به نظر این مستشرق نظر مرجئه درست درمقابل نظر علویان بوده است. شاید دسته‌ای از مرجئه چنین وضعی داشته‌اند، اما توجه کنیم که اولین کتاب در عقاید را حسن‌بن‌محمدبن حنفیه تحت عنوان ارجاء نوشته و این حسن کسی است که برضد خوارج قیام کرد و شاگردانی پرورد که برضد بنی‌امیه قیام کردند. غیلان دمشقی از جمله پروردگان ←

که مدعی خلافت پیغمبرند و باید ظواهر رسوم دین را رعایت کنند.

نظر دیگری که از اوائل زمان بنی‌امیه پیداشد این بود که هرچه خدا بخواهد می‌شود و هرچه واقع می‌شود خواست خداست؛ یعنی بشر اختیاری ندارد و قدرت و اختیار ازآنِ خداوند است. و مگر معاویه نمی‌گفت که خدا علی را کشته است؟[1] تغییر وضع

→

حسن‌بن‌محمد بود و اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین غیلان را درزمرهٔ مرجئه دانسته است. اگر غیلان از مرجئه بوده است، چگونه می‌توان گفت که مرجئه در خدمت بنی‌امیه بوده و حکومت ظلم و فسق ایشان را توجیه می‌کرده است؟ حداقل باید دسته‌ای از مرجئه را که به قدر معتقد بوده‌اند از این حکم مستثنی کرد. علاوه براین، می‌دانیم که ابوحنیفه هم در ارجاء از حسن‌بن‌محمد حنفیه متابعت کرد که قدری نبود؛ و مشکل می‌توان ابوحنیفه را پشتیبان حکومت و خلافت دانست، مگر آنکه درست ندانستن بیعت با بنی‌عباس را طرفداری از بنی‌امیه بدانیم که این هم درست نیست.

از مؤلفان معاصر شیعی مذهب هم محمدالمهدی شمس‌الدین در کتاب نظام الحکم و الادارة فی الاسلام مرجئه را یک حزب سیاسی اموی می‌داند.

۱. باز باید متذکر بود که بنی‌سفیان یابنی مروان اهل نظر نبودند واگر به‌مقتضای مقام به یک مذهب یا نظری استناد کرده‌اند، حساب آن مذهب و نظر را با حساب ایشان نمی‌توان و نباید خلط کرد. مجبره و جبریه و قدریه از همان زمان نبی‌اکرم بوده‌اند و احادیث بسیار داریم که علی(ع) به‌ایشان جواب می‌داده است. علی سامی‌النشار در صفحهٔ ۲۴۸ کتاب نشأة الفکر الفلسفی فی‌الاسلام می‌نویسد که «در زمان عمر شخصی به‌نام عبدالله‌بن‌صبیغ در قدر مناقشه می‌کرد و عمر او را منع کرد. اما علی که باب مدینهٔ علم بود به جدل احسن متوسل شد و علماء سنت و جماعت از صحابه و تابعین و امثال ابوحنیفه و شافعی و پیروان ایشان از روش او متابعت کردند.»

در اینکه مسائل قضا وقدر وجبر و اختیار در زمان رسول اکرم و خلفای راشدین مطرح بوده است هیچ تردیدی نیست و ملاک اعتقاد هم، بستگی به این طایفه یا آن طایفه نبوده است، چنان‌که جبریانی مثل جهم بن‌صفوان وجعدبن درهم به ملاحظات اجتماعی و سیاسی رأی خود را انتخاب نکردند. در مقابل مجبره و جبریه، قدریه بودند.

چون مجال نیست که در باب قدریه چیزی بگوییم در اینجا اشاره می‌کنیم که ایشان قائل به اختیار و آزادی بشر بودند. اینها می‌گفتند که اگر بشر اختیار نداشت، بعثت انبیاء و تشریع شرایع چه معنی داشت؟ چگونه می‌شود که بشر را مکلف بدانیم اما او را قادر برفعل و مختار نشناسیم؟ ظاهراً از جمله کسانی که مذهب قدر را اظهار کرد معبدبن‌عبدالله‌بن‌علیم جهنی بصری‌بود که برضد مظالم بنی‌امیه فریاد برآورد و حبس و شکنجه دید و بالأخره به‌دار کشیده‌شد. اوشاگردی داشت به‌نام غیلان‌بن‌مسلم دمشقی که او هم پروردهٔ حسن‌بن‌محمدبن حنفیه بوده و پیرهٔ معبد جهنی را متابعت کرد. در زمان عمربن‌عبدالعزیز مأمور ردّ مظالم شد و بعضی از اسرار ستمگری و تجاوز و تعدی و عدول صاحبان قدرت را از حکم‌دین، افشاء کرد. از آن زمان هشام‌بن عبدالملک کینهٔ اورا به دل گرفت و چون به‌قدرت رسید غیلان را دستگیر کرد و دستور داد دست و پایش را بریدند. در این احوال عبدالملک به غیلان گفت «ببین خدا با توچه کرد»، غیلان گفت: «لعنت خدا برکسی که با من چنین کرد.» که زبان او را هم بریدند. علاوه براعمال فشار، وقتی مردی مثل **حسن بصری** معبد جهنی را گمراه معرفی می‌کرد و حدیث «القدریة مجوس هذه الامة» (که شبستری به‌این صورت به‌نظم آورده است: هر آنکس راکه مذهب غیر جبر است نبی فرمود کو مانند گبر

←

حکومت و احیاء عصبیت عربی و در عین‌حال قبول رسوم سلطنت و آداب ایران و مصروروم ایجاب می‌کرد که عده‌ای درصدد برآیند که توجیه دینی هم برای آن بیابند و گاهی از افکار غیر دینی هم استمداد کردند؛ ولی فکر و نظر اگر جدی‌باشد در اختیار قوم‌معینی نمی‌ماند و وسیلهٔ استیلای طائفه‌ای نمی‌شود. این است که پیدایش آراء و عقاید و بحث‌ها و نظرها به دوام حکومت بنی‌امیه مددی نرساند و وقتی که موضوع عصبیت عربی منتفی شد و اقوام غیر عرب مسلمان قدرت و نفوذ پیدا کردند سلطنت بنی‌امیه منقرض شد، اما بحث و نظر ادامه یافت و رونق پیدا کرد.

در وصف علم کلام گاهی گفته‌اند که این علم برای ردّ مخالفان اسلام و معاندان بوده‌است. حقیقت این است که علم کلام برای ردّ آراء مخالفان به‌وجود نیامده‌است و وقتی در تاریخ آن نظر می‌کنیم، چیزی از ردّ آراء مخالفان دراقوال متکلمان اوائل نمی‌بینیم. البته بعدها که علم کلام بسط یافت و مطالب آن مرتب شد، ردّ آراء مخالف و نحله‌هاهم در آن‌راه یافت. (بسیاری از آثار کلامی یهود و نصاری و زرتشتی بعد از اسلام نوشته شده و متکلمان به آراء مندرج در آن کتب جواب داده‌اند. مثلاً قاضی عبدالجبار همدانی، متکلم معتزلی، به اشکالات وایراداتی که یهودیان و زرتشتیان کرده‌بودند جواب داده است.) اگر نخواهیم مثل مستشرقان درباب تأثیرافکار یونانی در پیدایش علم کلام غلو کنیم، می‌گوییم که آشنایی بعضی از متکلمان با آراء یونانیان در نحوهٔ طرح مسائل کلامی بی‌اثر نبوده است. علم کلام به‌وجود نیامده است که از دین دفاع کند؛ یا به‌عبارت دیگر، ضرورت دفاع از دین علم کلام را به‌وجود نیاورده است، بلکه این علم حاصل مطالعه و تحقیق مسلمانان در باب اصول اعتقادات اسلامی است.

→

است) درهمه‌جا منتشر شده بود، دیگر جایی برای اهل قدرنماند و بدینسان کارشان پایان گرفت و راه ایشان‌را معتزله دنبال کردند که از نام قدر پرهیز کردند و **مذهب تفویض** را برگزیدند.

در کتاب کشف المحجوب **هجویری** نامه‌ای نقل شده است از حسن بصری به حضرت امام مجتبی که درآن از قدر سؤال کرده و امام جواب داده است که «هرکه به قدرقائل باشد مؤمن نیست و هرکه به جبر معتقد شود کافر است؛ یعنی: نه این درست است و نه آن، بلکه امر بین دو امر است.» که البته درصحت انتساب این نامه جای بحث بسیار است.

وقتی علم کلام پیدا شد، مسلمانان نه‌فقط استقبالی از آن نکردند بلکه آن را بی‌وجه دانستند، به‌نحوی که علمای علم کلام به‌جای دفاع از دین ناگزیر به دفاع از علم کلام پرداختند. اهل حدیث نیازی به علم کلام حس نمی‌کردند و می‌گفتند در زمان رسول اکرم مسائل کلامی نبوده و بعدها هم مسلمین نیازی به آن ندارند. بعد اشاره می‌کنیم که متکلمان چه جوابی به اهل حدیث داده‌اند.

۴. پیدایش معتزله

تعداد فرقه‌های کلامی زیاد است ودراین مختصر حتی ذکرنام آن فرق هم مورد ندارد. سه حوزهٔ کلامی در تاریخ اسلام نفوذ بیشتر داشته است و ما به هر یک ازاین سه حوزه، یعنی حوزه‌های کلام معتزلی، کلام اشعری و کلام شیعی، اشاره می‌کنیم.

می‌گویند روزی حسن بصری در مجلس درس نشسته بود. یکی ازاو پرسید که آیا مرتکب گناه کبیره مؤمن است یا کافر. قبل ازاینکه حسن جواب بدهد، واصل‌بن عطا گفت که مرتکب گناه کبیره نه مؤمن است نه کافر. حسن برآشفت و به‌او گفت: اعتزال عنا. واصل به‌گوشه‌ای دیگر از مسجد رفت و جمعی از دوستان او که در حلقهٔ درس بودند به او پیوستند و ازجملهٔ آنان عمروبن عبید بود. استدلال واصل این بود که: «مؤمن صفت مدح است واگر به فاسق و مرتکب گناه کبیره مؤمن بگوییم او را مدح کرده‌ایم و حال آنکه فاسق مستحق مدح نیست. اما نمی‌توانیم بگوییم که او کافر است زیرا به وحدانیت خداوند و نبوت محمد(ص) شهادت داده است. پس چه‌می‌توان گفت جز آنکه چنین کسی نه مؤمن است و نه کافر، بلکه در مرتبه‌ای میان این دو مرتبه قرار دارد.»

خواه قصه‌ای که در باب پیدایش معتزله نقل شد درست باشد یا نباشد، فکر اعتزال ناگهان در چنین مجلسی پیدا نشده است. واصل‌بن عطا و عمروبن عبید در مجلس حسن بصری باهم همفکری داشتند واگر اختلاف حسن بصری با واصل در همین مطلب مرتکب گناه کبیره بود، جدایی لزومی نداشت؛ لابد اختلاف‌ها جدی‌تر و عمیق‌تر بوده

است. حتی می‌توان گفت که اسم معتزله هم از لفظی که اتفاقاً به زبان حسن بصری آمده پیدا نشده است. قبل ازاینکه حوزهٔ کلامی معتزلی تأسیس شود، جماعتی بودند که در اختلافات و جنگ‌های جمل و صفین جانب هیچ‌یک ازدو طرف را نگرفتند و بیطرفی اختیار کردند و اعتزال گزیدند. در میان آنان اشخاصی مثل عبدالله بن عمر و سعد بن ابی وقاص بودند؛ بعید نیست که واصل‌بن عطا و عمرو بن‌عبید هم تعلقی به این جماعت داشته‌اند. زیرا این‌دو هم در اختلافات زمان علی علیه‌السلام همان رویهٔ معتزلهٔ بیطرف در جنگهای جمل و صفین را پیش گرفتند و بدون اینکه جانب یک طرف را بگیرند، اصرار داشتند که یکی از دو طرف برخطا بوده است. عمروبن عبید می‌گفت: «اگر یکی از اصحاب جمل با یکی از افراد علی در آن جنگ شهادت بدهند من شهادتشان را نمی‌پذیرم زیرا شهادت یکی از آن دو باطل است.» باتوجه به‌این معنی آیا نمی‌توان گفت که معتزله نام خود را از دستهٔ عبدالله‌بن عمر و سعدبن ابی‌و قاص گرفته‌اند؟ نامشان از هر جاکه باشد، مذهب‌ایشان به‌اعتباری در مقابل اهل ظاهر واهل حدیث است؛ یعنی ایشان مقید به‌ظاهر الفاظ کتاب وحدیث نبودند و استمداد از عقل را درفهم آن کلمات جایز می‌شمردند. وقتی نظیراین مطالب گفته می‌شود، جمعی بخصوص در زمان ما گمان می‌کنند که معتزله شریعت را محکوم حکم عقل دانسته و باعقل در مقابل شریعت ایستاده‌اند. البته به بعضی ازمعتزلیان مثل ابن الراوندی و جاحظ نسبت بی‌دینی و بددینی داده‌اند وحتی واصل‌را به کفر منتسب کرده‌اند، اما غرض آنان از رجوع به عقل انکار وحی نبوده است بلکه می‌خواسته‌اند با تأمل بیشتر و تفکر و تعقل، معنی و مقصود کلمات وحی را دریابند و دانسته و فهمیده به‌احکام شریعت عمل کنند.

۵. آراء معتزله

معتزله آرائی داشتند که بعدها در پنج اصل تدوین و خلاصه شده است که عبارتند از: ۱ـ توحید ۲ـ عدل ۳ـ وعد و وعید ۴ـ منزلت میان دو منزلت ۵ـ امر به معروف و نهی از

منکر. البته در تفصیل هریک ازاین مطالب، معتزله باریک اندیشی‌های بسیار کرده‌اند و میان خودشان اختلاف‌های بسیار دارند، اما در کلیات این اصول متفق‌الرأی هستند. ازاین پنج اصل دواصل اول اهمیت بیشتر دارد و اصول دیگررا می‌توان به‌این دو اصل بر گرداند. اما اینکه چرا نگفته‌اند که به دو اصل معتقدند و اصول پنجگانه را پیش آورده‌اند، جواب این است که معتزله خودرا اهل عدل و توحید می‌دانند و اصول دین در نظرشان همین دواصل است. اما اگر سه اصل دیگر را ذکر می‌کنند از جهت مقابله با فرق و دسته‌های دیگر است.

قاضی عبدالجبارهمدانی که کتابی در اصول پنجگانه تصنیف کرده است می‌گوید که در کتاب خود در هر فصلی به‌مناسبت بحث درهر اصلی به فرقه‌ای از مخالفان جواب داده‌است. در بحث از اصل توحید او به ردّ ملاحده و دهریه و مشبهه پرداخته و به سخنان ایشان جواب داده است. در مبحث عدل، رأی جبری مذهب‌ها را ابطال کرده و درباب وعد و وعید سخنان مرجئه را بی‌اعتبار ساخته و در فصل منزلت میان دو منزلت، نفی قول خوارج کرده و بالاخره در امربه معروف و نهی از منکر پاسخ امامیه‌را داده‌است. به نظر قاضی، امامیه وجوب امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به‌وجود امام کرده‌اند. (به‌نظر شیعه این‌شرط همواره حاصل است ولی چگونه می‌شود امر به معروف و نهی ازمنکر کرد واز حکومت چیزی نگفت؟[1]

اینکه چگونه پنج اصل را می‌توان به دواصل تحویل کرد، در ضمن‌اشاره‌ای که به هر یک از اصول پنجگانه می‌کنیم معلوم می‌شود.

---

۱. چون ممکن است نظر قاضی عبدالجبار موجب این شبهه شود که شیعه به امر به معروف و نهی ازمنکر قائل نیست، می‌گوییم که شیعه این معنی را جزو اصول دین نمی‌شمارد و در عداد فروع می‌آورد. هیچ‌یک از فقهای شیعه در وجوب امر به معروف و نهی ازمنکر شک نکرده‌اند، منتهی بعضی قائل به وجوب عینی هستند و بیشتر آن را واجب کفایی می‌دانند. اما نکته‌ای که قاضی به آن اشاره کرده است که در نظر شیعه امربه معروف و نهی ازمنکر، شرایط و درجاتی دارد و در تصدی بعضی مراتب و درجات امربه معروف و نهی ازمنکر (مانند اجرای حدود و تکفل امور سیاسی وقضایی و مالی اسلامی) مخصوص به امام علیه‌السلام و نائبان حضرتش می‌باشد و بردیگران جائز نیست متصدی انجام آنها شوند، رجوع شود به علی تهرانی: امر به معروف و نهی ازمنکر در اسلام، مشهد، ۱۳۵۴، صفحهٔ ۲۹۸.

اصل اول: توحید

توحید اصل اعتقادی مشترک میان تمام مسلمانان است اما هر فرقه‌ای از توحید چیزی می‌فهمد و توحید را به نحوی تفسیر می‌کند، چنان‌که امروزهم یک نوع کلام جدید پیدا شده و کسانی توحید را تفسیر اجتماعی می‌کنند.[۱]

پیداست که اگر معتزله در توحید با گروههای دیگر اختلافی دارند، اختلاف در تفسیر است و چنین نیست که این دسته اثبات توحید کنند و دسته دیگر منکر باشند.

می‌دانیم که در قرآن صفاتی به خداوند نسبت داده شده است مثل حیات و قدرت وسمع و بصرو علم و... مسأله به‌این صورت درآمده است که: آیا این صفات زائد برذات الهی و قدیم است؟ معتزله گفتند اگر چنین بگوییم مشرکیم وصفات‌را شریک قرار داده‌ایم؛ اما در عین حال خداوند مرید است، حی است، قادر است. چگونه باید این مشکل را حل کرد؟ معتزله می‌گفتند که ذات نایب صفات است. وقتی می‌گوییم خداوند حی و قادر و خبیر است، مراد این است که صفات مقابل اینها نمی‌توان به‌او نسبت داد. وقتی گفته می‌شود که خداوند مرید است، مراد خلق است؛ یا اگر نظر به‌افعال عباد باشد، مراد امرو نهی اوست. و خلاصه خداوند صفت قدیم ندارد. با توجه به این معنی، معتزله منکر شدند که کلام الهی قدیم باشد و این عقیدهٔ معتزله نظر رسمی دستگاه خلافت عباسی شد و بسیار کسان را محنت و آزار دادند که چرا قائل به خلق قرآن نیستند و عجیب اینکه در همین دوران «محنت»، اعتنا به معارف و علوم و فلسفه زیاد بود و مأمون بیت الحکمه بر پا کرده بود که اصناف دانشمندان بدانجا می‌رفتند و بعضی از آنان دین اسلام نداشتند. مخالفان خلق قرآن دلیلی نداشتند تا ثابت کنند که قرآن قدیم است. آنها اصلاً به قدیم و حادث و این معانی کاری نداشتند بلکه می‌گفتند که در کتاب و سنت نیامده است که قرآن حادث یا مخلوق است و به این جهت ما آن را بدعت می‌دانیم. معتزله با نظری که در باب صفات داشتند و برمبنای رأی و استدلال می‌گفتند که قرآن

---

۱. این بحث‌ها هرچه باشد، اگر درآن اسلام بنا به اهواء و اغراض تفسیر شود، موقت و بی‌اثر یاکم اثر است؛ اما اگر غرض حق باشد و مصلحت را تابع حق بدانند، مقدمات استقلال فکر و نظر فراهم می‌شود.

مخلوق است. دستگاه خلافت‌هم حکمی را که اهل علم به عقل دریافته بودند با تازیانه می‌قبولاند و مسألهٔ خلق قرآن را به عنوان وسیله‌ای در چنگ قدرت مورد استفاده قرار می‌داد. می‌بینیم که بحث در توحید و صفات به مباحث دیگری مثل خلق قرآن یا قدیم بودن آن کشیده و اگر درست دقت کنیم، سایر اختلافات متکلمان هم غالباً به همین اختلاف در توحید باز می‌گردد. معتزله بیشتر در آراء خود جانب تنزیه را گرفتند و از هر قولی که به شرک یا تشبیه بینجامد روگرداندند.

اصل دوم: عدل

خدا عادل است و نظام موجودات که فعل اوست، نظام احسن است زیرا خداوند فاعل شرّو قبیح نیست و هر شرّ وقبیحی که هست از غیر خدا و از بندگان است. حتی بعضی از معتزلیان گفتند که خداوند بر فعل شر قادر نیست و مقدور او صرف نیکوونیکویی است. پس یک معنی عدل این است که خداوند از بدی و زشتی منزّه است و این عدل تکوینی است یعنی در نظام خلقت هرچه هست، نیکوست و درجای مناسب قرار دارد و برطبق حکمت موجود شده است. عدل صورت دیگری هم دارد و آن عدل تکلیفی است. معتزله قائلند که خداوند بشررا آفریده و به‌او عقل داده و فعل را به او واگذاشته است. آنها به‌یک نوع توحید در افعال هم قائل شدند (اگر چه این توحید افعالی در مقابل توحید افعالی مصطلح درمیان عرفا قرار دارد) و گفتند خداوند یک فعل بیشتر ندارد و ازاین فعل و با این فعل عالم و آدم را آفریده و بشر راهم به بهترین صورت خلق کرده و قوهٔ تمییز و تشخیص خیرو شر و حسن و قبح را به او داده است.

معتزله در مقابل کسانی که افعال بندگان را به خدا نسبت می‌دهند می‌گویند که اگر فعل از ما نبود، وعد و وعید وجزا وعقاب معنی نداشت. مگر نه این است که مردم مکلفند و باید جواب بدهند که چرا فلان فعل را انجام دادند و از اجرای فعل دیگر سر باز زدند؟ اگر فعل از ایشان نبوده و خداوند خود فاعل فعل ایشان بود، چرا به مردمان

وعدهٔ پاداش و وعید عقاب داده شده است؟ و مگر می‌شود کسی را از بابت کاری که انجام داده، یا صرفاً آلت‌فعل بوده است، مؤاخذه کرد؟ معتزله معتقد بودند که اگر بگوییم خداوند بنده را به‌فعل وا می‌دارد و درعین حال از او بازخواست می‌کند، به اوظلم نسبت داده‌ایم و حال آنکه خدا از ظلم منزّه است. پس معتزله به اصطلاح اهل عدل و تفویض هستند. به نظر آنان، خداوند آدمی را قادر بر فعل، خلق کرده است که از این قدرت تعبیر به استطاعت کرده‌اند و مقصود از استطاعت قدرتی است که آدمی قبل از اجرای فعل دارد.

در اینکه آیا استطاعت قبل از فعل است یا در حین فعل به بشر اعطا می‌شود، اختلاف کرده‌اند. مخالفان گفته‌اند که استطاعت عرض است و عرض بقاء ندارد؛ پس باید در حین فعل آفریده شود و پس از فعل زائل گردد. همچنین اختلاف است در اینکه قوت و استطاعت در معصیت و طاعت یکی است؛ یعنی آیا استطاعتی که با اطاعت قرین است همان استطاعت معصیت است یا دو نوع قدرت و استطاعت وجود دارد. ابوحنیفه گفت: «آن قوت که معصیت کرد شایستی که بدل آن طاعت کردی اما به یک قوت هر دو حاصل نیاید؛ یا طاعت حاصل آید یا معصیت، که اولی توفیق است و دومی خذلان. یعنی اگر این قوت با طاعت مجاور باشد توفیق و اگر با معصیت باشد خذلان است.»[1] ولی معتزله گفتند: «استطاعت قوتی در اعضاء وجوارح نیست بلکه عین اعضاء وجوارح سالم است.» اشاعره گفتند که: «بنده فاعل فعل نیست بلکه کاسب فعل است.» آنها منکر استطاعت نشدند بلکه گفتند: «استطاعت حالی است که در حین فعل حادث می‌شود و نه چیزی که قبل از فعل موجود باشد، و در حین فعل و بعد از آن هم باقی می‌ماند.»

کسب چیست؟ و اگر ما کاسب فعلیم و فاعل حقیقی خداوند است تکلیف ثواب و عقاب چه می‌شود؟ مطلب کسب را ابتدا بعضی از معتزله که متمایل به مذهب جبر بودند، مثل ضرار بن‌عمرو، عنوان کردند. اما اشعری و اشعریان این مطلب را بسط دادند و کم‌کم معنی آن چنان تغییر کرده است که فی‌المثل نظر امام الحرمین جوینی که متکلم اشعری

---

۱. می‌گویند که ابوحنیفه رساله‌ای نوشته و در آن اثبات کرده است که استطاعت با فعل است. نه قبل از آن.

است با آنچه اشعری گفته بکلی متفاوت است. اشعری فعل را از خدا می‌داند و مقصودش از کسب این است که انجام دادن و ادای فعل با اراده مقارنت دارد. به تعبیر دیگر، در حین فعل قدرتی در ما حادث می‌شود. این رأی به صورت دیگری هم تعبیر شده و آن اینکه فاعل خداست و ما آلت فعل هستیم.

تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت — گفت ایزد ما رمیت اذرمیت
گر بپرانیم تیر آن نی زماست — ما کمان و تیر اندازش خداست[1]

نظر اشعری در مورد افعال بندگان مورد اعتراض و چون وچرا قرار گرفته و اشعریان خود در آن تجدید نظر و تصرف کرده‌اند و کار به جایی رسیده که جوینی مثل فلاسفه خداوند را علت بعید فعل و مسبب الاسباب می‌داند. اما رأی اشعری در تصوف و عرفان به نحوی بیان شده است که بعضی چون وچراهای مخالفان بی‌مورد شده است زیرا در اینجا بحث دراین نیست که فعل از کیست و فاعل کدام است. اصلاً بحث و اختلاف در فاعل فعل نیست، چه «عارف فعل خویش را باتقصیر بیند و ثواب به‌فضل یابد و عقاب به عدل.» این را دیگر جبر هم نمی‌توان گفت یا به قول مولوی:

ور بود این جبر، جبر عامه نیست — جبر آن امّارهٔ خودکامه نیست
جبر را ایشان شناسند ای پسر — که خدا بگشادشان در دل بصر
جبر باشد پرو بال کاملان — جبر هم زندان و بند کاهلان

نظر شیعهٔ امامیه نه جبر است و نه تفویض بلکه امر بین دو امر است و فلاسفه و متکلمان شیعه انسان را سبب قریب فعل و خداوند را علت بعید و مسبب‌الاسباب دانسته‌اند و البته‌این یکی از تفاسیر امر بین امرین است. شیعه نظریهٔ تفویض معتزله را عیناً تأیید نمی‌کند اما معتقد است که هرکس به مقتضای عدل الهی جزای خوب وبد خویش را، هرچه و به‌هر مقدار که باشد، می‌بیند. اشعری می‌گفت خداوند می‌تواند صالح را به دوزخ ببرد وطالح را نعیم بهشت نصیب گرداند. معتزله و شیعه‌این معنی را درست نمی‌دانند و مخصوصاً شیعه معتقد است که خداوند می‌تواند چنین کند اما نمی‌کند.

---

۱. مثنوی مولوی.

درباب وعد و وعید[1] و منزلت میان دو منزلت و امر به‌معروف و نهی ازمنکر قبلاً اشاره‌ای شده است و در این مجال بحث بیشتر ضرورت ندارد.

٦. آرای اشاعره

اشاعره پیروان ابوالحسن اشعری هستند. اشعری شاگرد ابوعلی جبایی معتزلی بود ولی از آرای اعتزالی روگرداند و مذهبی اظهار کرد که به نام او معروف شد و مورد قبول بیشتر مسلمانان قرار گرفت. با ظهور اشعری، مذهب اعتزال روبه ضعف رفت و کم کم در فلسفه منحل شد. بعد از ابوالحسن اشعری فقط یکی دو نفر در شرح وبسط آراء معتزلی نامبردار شدند؛ قاضی عبدالجبار همدانی در میان آنها از همه مشهورتر و مؤثرتر بوده است. زمخشری هم که شهرت دارد، شهرتش از بابت تفسیر کشاف است و دیگر کسی که نماینده و مروج مذهب اعتزال باشد نمی‌بینیم، الا اینکه آرای ایشان در کلام متأخران و در فلسفه تأثیر کرد و از طریق این تأثیر ماندگار شد.

کار بزرگ اشعری این بود که میان اهل کلام و حاملان حدیث صلح برقرار کرد. او با معتزله که آرای فلسفه را در کلام وارد کرده بودند مخالفت کرد و به اهل حدیث گفت که اعراض ایشان از ورود در مباحث اصول اعتقادی بی‌وجه است، و این سخن خود را به کرسی نشاند به‌نحوی که بسیاری از پیروان ائمهٔ چهارگانه، و بطورکلی اهل سنت و جماعت، در اصول دین پیرو اشعری شدند. البته اشاره خواهیم کرد که مذهب اشعری

---

۱. وعد و وعید را تمام فرق مسلمین قبول دارند، منتهی هر کدام آن را به وجهی تفسیر می‌کنند. بطور کلی وعد یعنی اینکه خداوند بندگان را جزای خیر می‌دهد و نعیم بهشت مربوط به وعد است؛ اما وعید، اخبار از فرجام بد و عذاب دوزخ برای گناهکاران است. به نظر اهل سنت و جماعت، کلام اللّه به آنچه امر شده وعده داده است و وعید او به چیزهایی تعلق دارد که نهی شده است. یعنی هرکس مستوجب ثواب شود، به وعد او ثواب یافته و اگر مستحق عقاب و عذاب باشد، به وعید او معاقب و معذب شده است. اما معتزله می‌گویند ثواب و عقاب را عقل معلوم می‌کند و ملاک و میزان آن عقل است، زیرا به نظر ایشان، عقل تمیزمیان خیر و شر می‌دهد و بشر می‌تواند به مدد عقل، خوب را از بد تشخیص دهد و هر که خوبی کند، جزای خوبی می‌بیند و هرکس شر و گناه از او سر زند، عقاب می‌شود و برخداوند است که چنین کند. خلاصه اینکه وعد و وعید الهی برطبق عقل است و از خداوندهم فعلی که خلاف عقل باشد سر نمی‌زند.

هم دستخوش تحول و تغییر شد. چون مجال تفصیل در آراء و مقالات اشعری نیست، به ذکر دو نکته در مورد اواشاره می‌کنیم:

الف. مناظرهٔ اشعری با استادش ابوعلی جبایی: یکی از رسوم متکلمان این بود که با پرسش‌های دقیق مدعی رابه ضد و نقیض‌گویی وادارند تا درمانده شود واز عهدهٔ جواب برنیاید. این پرسش‌ها به صرافت طبع طرح نشده بود بلکه پرسش‌کننده جوابهای احتمالی را هم در نظر می‌گرفت و سؤال یا سؤال‌های بعدی را با نظر به‌این جواب‌ها ترتیب می‌داد. به‌این جهت، از این پرسش‌ها و پاسخ‌ها می‌توان آرای دو طرف جدال و مناظره راکم وبیش دریافت. به‌هر حال چنان‌که ابن‌خلکان نقل می‌کند، ابوالحسن از استاد خود ابوعلی پرسید که اگر سه برادر باشند، یکی مؤمن و پرهیزکار و دیگر کافر و بدکار و سومی درکودکی مرده باشد، برهر یک ازایشان در آخرت چه خواهد رفت؟ ابوعلی گفت که آن مؤمن پرهیزکار در نعیم بهشت خواهد بود و برادر بدکار مقیم درکات جحیم خواهد شد و آن کودک در زمرهٔ اهل نجات است.» (پیداست که جواب ابوعلی مطابق است با اصول عدل و وعد و وعید معتزله.) ابوالحسن می‌پرسد: آیا آن کودک ممکن است اهل درجات شود؟ بوعلی جواب می‌دهد: نه. اشعری می‌گوید: اگر آن کودک اعتراض کند و بگوید اگر به من عمر و مجال داده بودی، طاعت می‌کردم و اهل درجات می‌شدم، به او چه جوابی می‌دهند؟ جبایی می‌گوید: جواب این است که خداوند می‌دانسته است که او گناهکار خواهد شد و به‌او تفضل کرده و اجل اورا قبل از رسیدن به سن بلوغ قرار داده است. (این جواب چندان مناسبت با آرای معتزلی ندارد و شاید که اشعری‌ها این مناظره را ساخته و پرداخته یادر آن تصرف کرده باشند، زیرا معتزلی نمی‌گوید که افعال آینده به صورتی که در علم الهی و درقضای اوست، مقدرو متحقق می‌شود؛ به نظر معتزلی فعل مفوض به‌بنده است و جزا و عقاب به فعل بنده تعلق می‌گیرد. فقط یک نکته هست و آن اینکه ابوعلی معتقد بوده است که «باری تعالی از بندگان خویش چیزی بازنگرفته است که می‌دانسته است که چون ایشان را آن بدهد به طاعت

گرایند...)[1] اشعری می‌گوید اگر برادر کافر بگوید که خدایا تو به احوال هر سه ما آگاه بودی و مصلحت دو برادر مؤمن و کودک مرا مراعات کردی، پس چرا مراعات حال مرا نکردی و مرگ مرا در کودکی قرار ندادی که دچار عذاب دوزخ نشوم؟ جبایی از جواب در می‌ماند وبه اشعری می‌گوید: تو دیوانه شده‌ای اشعری می‌گوید من دیوانه نیستم، بلکه خر شیخ در گل مانده است.

اشعری که این پرسش‌ها را از استاد خود می‌کرد، اولاً می‌دانست که جبایی از جواب دادن عاجز است، ثانیاً خود جواب پرسش‌ها را می‌دانست و چون معتقد نبود که بر خداوند واجب است که نیکوکار را جزای خیر بدهد و بدکاره را به دوزخ بفرستد، درحل مسأله به‌بن بست نمی‌رسید. وانگهی، ابوالحسن اشعری نمی‌خواست چیزی را ثابت کند بلکه می‌خواست به جبایی بفهماند که اگر می‌گویی بر خداوند واجب است که مصلحت بندگان را مراعات کند، به زحمت می‌افتی.

نکتهٔ دیگر این که اشعری رأی معتزله در باب صفات الهی و عدل و وعد و وعید را رد کرد. او گفت که صفات عین‌ذات نیست؛ صفات قدیم است و قائم به ذات او. عدل الهی هم بدان معنی نیست که ما خداوند را تابع حکم وقاعده‌ای بدانیم. خداوند ظالم نیست زیرا ظلم آن است که در ملک غیر تصرف کنند و چیزی را در جایی غیر از جای مناسب آن قرار دهند، اما چون ملک از آن اوست، هر تصرفی بکند رواست و هر جایی به هر چیزی بدهد، جای او همان است که او معین کرده است. ما به حکم عقل نمی‌توانیم تعیین کنیم که چه چیز عدل است و چه چیز ظلم؛ مانمی‌توانیم بی‌مدد شرع بگوییم که زشت کدام است و زیبا چیست. هرچه شرع بگوید بد است، بد است و خداوند حکم به خوبی هر چه بکند، خوب است. به عبارت دیگر، خیر و شر و حسن و قبح، ذاتی اشیاء و امور نیستند و عقل در ادراک آنها مستقل نیست، بلکه آنها امور شرعی است. پس مارا نرسد که بگوییم خداوند چه باید بکند و چه نباید بکند؛ او مالک ملک است و هرچه بخواهد می‌کند و براو خرده‌ای هم نمی‌توان گرفت.

---

۱. ترجمهٔ ملل و نحل شهرستانی، تهران، ۱۳۵۰، صفحهٔ ۵۹.

آنچه درباب آثار و نتایج اجتماعی و سیاسی این آراء می‌گویند، مخصوصاً در بحث امامت و حکومت ظاهر می‌شود. اشاعره برخلاف زیدیه و خوارج و بعضی طوائف معتزله و شیعه که اطاعت از حکومت جائر را جائز نمی‌دانستند فقط جان و مال مسلمانان را عذر تحمل هر حکومتی قرار داده و سفارش کرده‌اند که برضد حکومت‌ها طغیان نکنند و باعث خونریزی نشوند[1].

۷. سیر علم کلام

گفتیم که اشعری میان اهل حدیث و متکلمان واسطه شد و بعد از او مطالعهٔ کتب کلامی وحتی تدریس آن در مدارس رواج پیدا کرد و متکلمان بزرگی ظهور کردند که مذهب اشعری را بسط دادند. اما علم کلام حتی در مذهب اشعری به همان صورتی نماند که ابوالحسن طرح کرده بود. حتی وجود ابوالحسن و آثار او هم درحکم مرحله‌ای از تاریخ علم کلام است. در زمانی که اواز علم کلام دفاع کرد، دیگر مخالفت جدی با علم کلام نمی‌شد. مع‌هذا ابوالحسن اشعری برای اینکه اساس کار را محکم کند به اشکالات اهل حدیث پاسخ داد. اهل حدیث و مخصوصاً اتباع احمدبن حنبل می‌گفتند که علم کلام زائد است و دلیل زائد بودنش اینکه حضرت رسول و صحابه به کلام کاری نداشتند.

---

۱. مسألهٔ امامت را شیعه به نحو جدی مطرح کرده و آن را در عداد اصول دین قرار داد. ظاهراً اولین کتاب در این باب را **هشام بن حکم**، از شاگردان **امام جعفرصادق(ع)**، نوشت و بعد از او، **ابن‌الراوندی** کتاب امامت خود را نوشت و قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی در فصل آخر کتاب مغنی اعتقاد امامیه در باب امامت را رد کرد و سید مرتضی‌علم‌الهدی در کتاب شافی به قاضی عبدالجبار پاسخ داد. بطور اجمال نظر شیعه این است که نصب امام برخدای تعالی واجب است و به‌نظر اهل سنت و جماعت، نصب امام بر امت واجب است. شیعه امام را معصوم می‌داند و اهل سنت و جماعت به عصمت معتقد نیستند. بعضی از مخالفان حتی علم و عدل را هم شرط امامت نمی‌دانند. در این‌میان رأی امام فخررازی شایان توجه است که او اولواالامر را معصوم می‌داند، اما نه به معنایی که شیعه می‌گوید بلکه «ولی امر» می‌گوید و «امت» را مراد می‌کند؛ یعنی ولی امر مظهر امت است. درست بگوییم، امام فخررازی اولواالامر را اهل حل و عقد واهل اجتهاد می‌داند که مظهر امت هستند. سند او در اینکه امت خطا نمی‌کند حدیثی است بدین مضمون که «لاتجتمع امتی علی ضلالة» یا «لاتجتمع امتی علی خطاء».
متجددان مسلمان و مخصوصاً بعضی شاگردان سیدجمال‌الدین از این نظر و رأی فخررازی استقبال کرده‌اند و در آن مخالفت با استبداد و تأیید حق مردم در حکومت و حاکمیت دیده‌اند.

علاوه بر این، در قرآن هم مطالب کلامی نیامده و هرچه زائد برقرآن و حدیث و سنت بگوییم بدعت است. اشعری می‌گوید اولاً مطالب کلامی به اشاره و اجمال در قرآن و در احادیث آمده است و اگر بعضی مطالب نیامده بدان جهت است که کسی از آن مطالب پرسش نکرده یا اصولاً مسأله در آن وقت مطرح نبوده است. وانگهی، اگر صرفاً باید براساس ظاهر قرآن و حدیث حکم کرد شما چرا تفقه دراصول دین را منع می‌کنید، مگر قرآن و رسول خدا آن را منع کرده‌اند؟ مگر در قرآن علم کلام بدعت دانسته شده است که شما آن را بدعت می‌انگارید؟ مگرنه این است که شما در مقابل معتزله می‌گویید قرآن قدیم است؟ این‌هم نه درقرآن آمده است نه در احادیث؛ پس شما هم اهل بدعت هستید.

ظهور اشعری و دفاع او از علم کلام و اینکه او عقل را تابع سمع قرار داد، آغاز مرحله‌ای درآرای علم کلام است.تا زمان اشعری، شاید روح غالب بر علم کلام، فهم اصول دین بود و در این کوشش برای فهمیدن، دفاع ازدین و ردّ شبهات هم پیش می‌آمد؛ اما بتدریج روح یاری رساندن به دین و نگاهبانی از آن غلبه کرد.

فارابی (معاصر اشعری) با لحن شکوه‌آمیزی از اهل کلام یاد می‌کند و خلاصهٔ نظرش این است که متکلمان، یا بعضی طوایف ایشان، از هر وسیله‌ای برای اسکات واقناع مخالفان استفاده می‌کنند. این گله را فلاسفهٔ بعد از فارابی هم از متکلمان داشته‌اند و غالباً با تحقیر از ایشان یادکرده‌اند. و البته متکلمان هم نظر خوشی به فلاسفه نداشته وکار را از تحقیر گذرانده و فیلسوفان را تکفیر کرده‌اند. (گرچه متکلمان شیعی همواره با فلاسفه حسن تفاهم داشته و بیشتر ایشان فیلسوف بوده‌اند، مثل نصیرالدین طوسی و ملاعبدالرزاق لاهیجی و...) مع‌هذا، این تصور درست نیست که متکلمان به فلسفه لطمه‌زده‌اند. هروقت درکتب تاریخ فلسفه بحث از فلسفه وکلام می‌شود، و مخصوصاً وقتی به آثار و آرای غزالی و فخر رازی می‌رسند، اظهار تأسف می‌کنند که فلسفه لطمهٔ بزرگی خورده و دیگر اززیر بار حملات نتوانسته است کمر راست کند. اما مطلب غیر از این است. از وقتی که اشعری و حوزهٔ کلام اشعری تلویحاً غایت علم کلام را دفاع از دین

و حفظ آن قرار داد، اشعریان در عین مخالفتی که با فلسفه می‌کردند، خود به مطالعهٔ کتب منطق و فلسفه پرداختند. و دانسته و ندانسته تحت تأثیر فلسفه قرار گرفتند. از سوی دیگر، مسائلی که متکلمان طرح و عنوان کردند و اشکالاتی که بر فلسفه وارد دانستند، در فلسفه مؤثر شد. یعنی علمای کلام از همان موقع که مستقیماً با فلسفه طرف شدند به فلسفه خدمت کردند. تهافة‌الفلاسفه غزالی، مسائل تازه‌ای در مقابل فلاسفه قرار داد و شرح اشارات امام فخررازی که در زمان پیدایش حکمت اشراقی سهروردی ــ شیخ شهید ــ نوشته شد، نصیرالدین طوسی را به تأمل واداشت.

غیر از کسانی که از موضع علم کلام به فلسفه می‌تاختند، عرفا و متصوفه هم فلسفهٔ یونانی و منطق‌را مایهٔ گمراهی می‌خواندند. مثلاً ابوحفص عمر سهروردی کتاب رشف‌النصایح الایمانیه و کشف الفضایح الیونانیه را نوشت.این حملات هم به نابودی فلسفه نیانجامید بلکه کلام و عرفان و حکمت اشراق و مشّاء در فلسفه جمع شد و فلسفه‌ای مثل فلسفهٔ متعالی ملاصدرا به‌وجود آمد.

آنان که می‌گویند فلسفه بر اثر حملهٔ متکلمان و عرفا تاب نیاورد، متوجه نیستند که علم کلام در مقابل فلسفه ضعیف شد، چنان‌که مذهب اعتزالی زودتر.در فلسفه منحل شد و متکلمان بزرگ اشعری مثل **ابوبکر باقلانی و ابوالمعالی امام الحرمین جوینی و ابواسحق اسفراینی** آخرین دستهٔ متکلمان بودند که گرچه از تأثیر فلسفه برکنار نماندند، آشکارا و دانسته به مدعیات «عقل فضولی» تسلیم نشدند. **امام غزالی و امام فخررازی و عضدالدین ایجی کازرونی و میرسید شریف جرجانی** (وحتی تفتازانی که به اعتباری ماتریدی است و نه اشعری) مطالب فلسفه را وارد در علم کلام کردند و فرق چندان زیادی میان علم کلام وفلسفه باقی‌نماند. به همین جهت، ابن خلدون که متوجه سیر علم کلام است و مخصوصاً به غلبهٔ فلسفه در آثار کلامی توجه دارد، توصیه می‌کند که طالبان علم کلام در انتخاب کتاب دقت کنند و مثلاً ارشاد امام الحرمین جوینی را بخوانند.

کلام شیعه

قبل از این درضمن مطالب اشاره‌ای به علم کلام شیعهٔ اثنی عشری شده است. در کلام شیعه، ابتدا بیشتر تکیه برامامت بوده و بعد متکلمان شیعه در تمام مسائل کلامی به تحقیق پرداختند. البته در مسألهٔ امامت هم بسیاری مسائل مطرح می‌شد زیرا اختلاف در امامت چیزی نیست که به اختلاف‌های شخصی و خصوصی بازگردد بلکه تصور شیعه از امام، غیر از تصوری است که فرق دیگر دارند. شیعه بااعتقادی که در حق امام معصوم دارد، نسبت به مسائلی مثل علم و تعلیم و سیاست نظر خاصی پیدا می‌کند و به‌هر حال، قائل بودن به امام معصوم وارث علم نبی با عقاید دیگری در توحید و نبوت و معاد و عدل مناسبت دارد. امامت در نظر شیعه جزء اصول دین است و اهل سنت و جماعت آن‌را جزو فروع می‌آورند. به عبارت دیگر، شیعه امامت را از اصول اعتقادی می‌داند و دیگر فرق آن‌را از امور و مسائل فرعی و عملی می‌شناسند. در کتب ایشان، از زمان شافعی، امامت جزو ابواب فقه درآمده‌است. به هرحال، چنان‌که گفتیم، کلام شیعه تقریباً تمام مسائل فلسفی را دربرگرفت و کتاب تجرید الاعتقاد خواجه‌نصیرالدین طوسی نمونهٔ تام و تمام یک کتاب کلامی شیعه است که دهها شرح برآن نوشته‌اند.

تاکنون از اسماعیلیه چیزی نگفته‌ایم. درمیان اسماعیلیه صاحب نظران و دعات بزرگی بوده‌اند که مخصوصاً در جدل ید طولی داشتند و از جملهٔ آنان **ابویعقوب سجستانی** صاحب اثبات النبوات و کشف المحجوب و **ابوحاتم رازی** مؤلف کتاب اعلام النبوة است که این کتاب را در ردّ آرای محمدبن زکریای رازی نوشت. حمیدالدین کرمانی و ناصر خسرو قبادیانی و مؤید شیرازی نیز از دعات بزرگ اسماعیلیه هستند. اما اگر از آرای ایشان چیزی نگفتم بدان جهت است که اینان بیشتر اهل فلسفه‌اند و در تاریخ فلسفه باید آرای آنها را آورد.

در پایان این مقال دونکته را به‌عنوان نتیجه ذکر می‌کنیم: نکتهٔ اول اینکه صرف نظر از درستی و نادرستی استدلال‌های متکلمان، علم کلام سنگر دفاع از دیانت بوده است. البته علم کلام بعد از فلسفه به وجود آمده است و وقتی که دین در مقابل فلسفه قرار گرفته،

کسانی از اهل دیانت سلاح جدل و استدلال را به کار گرفته‌اند تا آن را در مقابل فلسفه و هر رأی و نظر و اعتقادی که دین را تهدید کند به کار اندازند. به‌این جهت، عقل و منطق در نظر اهل کلام وسیله است و باید در خدمت دیانت باشد. چرا باید عقل و منطق در خدمت دیانت باشد؟ زیرا در نظر متکلم، وحی به عقل مدد می‌رساند. متکلم عقل را محدود می‌داند، اما فیلسوف از عقل دفاع می‌کند. اینکه آیا علم کلام به دیانت چه کمکی کرده یا فلسفه چه لطمه‌ای به دین زده است، مطلب دیگری است. شاید نه مدد علم کلام به فلسفه چندان قابل اعتنا بود و نه فلسفه گزند بزرگی به دیانت رسانده باشد. اما حقیقت و روح علم کلام مثبت فقر و نیازمندی انسان است و حال آنکه فلسفه تکیه برقدرت بشر یعنی قدرت عقل او دارد.

نکته دوم: با اینکه بتدریج فلسفه و علم کلام یکی شده‌یا حداقل به هم نزدیک شده است، مشابهت‌های ظاهری علم کلام با فلسفهٔ جدید بیشتر است و یکی از این وجوه مشابهت ظاهری، بحث در حدود علم و عقل بشر است. اما محدودیت و فقر بشر در علم کلام و در فلسفهٔ جدید به‌یک معنی نیست. در علم کلام سخن از ضعف بشر در مقابل قدرت الهی است اما در فلسفهٔ جدید قدرت و ضعف بشر به عنوان موجودی که باید قدرت خود را اثبات کند مورد بحث و رسیدگی قرار می‌گیرد. مثلاً میان کلام اشعری و فلسفهٔ غربی جدید و مخصوصاً فلسفهٔ هیوم در بحث علیت و دراینکه خیرو شر و حسن و قبح، ذاتی نیست، مشابهت هست. در علم کلام جزء لایتجزی اثبات می‌شود؛ هیوم هم به اتمیسم نفسانی قائل است. اما این دو طایفه نه مبدأ مشترک دارند و نه مقصدشان یکی است. متکلم اشعری و فیلسوف تجربی ـ مذهب، هردو علیت را علیت عادی می‌دانند و نفی ضرورت می‌کنند؛ اما اشعری از عادةالله می‌گوید و دیوید هیوم از عادةالناس. برهمین قیاس، اشعری حسن وقبح ذاتی را منکر می‌شود تامقام وحی و شرع را اثبات کند؛ دیوید هیوم، و بطور کلی فیلسوف تجربی، می‌خواهد استیلا و اقتدار بشر را تسجیل کنند و تعیین خوبی و بدی را به‌عهدهٔ او بگذارد و اورا میزان قراردهد. پس در واقع نه فقط شباهت میان فلسفهٔ جدید و علم کلام ظاهری است بلکه این‌دو، درست در

مقابل هم قرار دارند.

در غرب یک جریان ضعیف علم کلام وجود دارد که با این فلسفه‌ها چندان مربوط نیست. اکنون ما نیز نیازمند رجوع به علم کلام هستیم و این رجوع باید با صبر و متانت صورت گیرد، و گرنه ردّ آنچه نمی‌دانیم و نمی‌پسندیم و قبول آنچه که با عادات ما مناسبت دارد و مخصوصاً تفسیر آرای گذشتگان با ملاک این عادات، هنری نیست. مخصوصاً در تفسیر اجتماعی آرای کلامی نباید عجله کرد. شاید بنی امیه از آرای حسن بصری استفاده کرده باشند و واصل‌بن عطا و عمرو بن عبید به بنی‌عباس کمک و مدد رسانیده باشند، یا اینکه اینان از آرای کلامی آن دو دوست مدد گرفته باشند و خیلی شایدهای دیگر. اما ابوحنیفه و مالک بن‌انس و شافعی و احمد حنبل که به استخدام دستگاه خلافت در نیامدند، قدری هم از این بابت بود که شاگردان امام جعفر صادق علیه‌السلام بودند و می‌دانستند که حکومت اسلام، سلطنت نیست.

این را بدیهی و قطعی می‌انگاریم که هروقت، هرکس با فلسفه و مباحث عقلی درافتاده، تأیید قدرت حاکم کرده و ضدیت با آزادی و آزادگی داشته است. وقتی عقل و فلسفه در خدمت قدرت قرار می‌گیرد، آزادگی این است که بندگی عقل را نشان دهند. اگر متکلمان کاملاً توفیق نیافته‌اند که صورت‌های مختلف این بندگی را برملا سازند، اهل عرفان و تصوف کم و بیش از عهدهٔ این مهم برآمده و نشان داده‌اند که تا عقل مدد از جای دیگر نگیرد مقلد است و البته که عقل تقلیدی استقلال ندارد، و ای بسا که وسیله‌ای دردست قدرت‌ها هم بشود. ولی متوجه باشیم که عقل تا عقل فضولی نشده نعمت بزرگی است، راهنما و مدبر است. این عقل را باعقل بلفضول نباید یکی دانست. مخالفت سطحی و غرض‌آلود با عقل و فلسفه هم کار جاهلان و سوفسطاییان است و بیشتر مخالفت‌هایی که در عصر حاضر با عقل و فلسفه می‌شود از این نوع است.

۲

نکاتی در باب تاریخ فلسفه و فلسفهٔ اسلامی

با این همه کتاب خوب و بد که درباب فلسفه و تاریخ فلسفهٔ اسلامی تألیف و منتشر شده است، ما هنوز از تاریخ فلسفهٔ اسلامی بی‌خبریم. ما فلسفهٔ اسلامی را مجموعه‌ای از قیل وقال‌ها و ردّ و اثبات‌هایی می‌دانیم که در مسائل مختلف ایراد شده است. به این ترتیب هر کس فلسفه می‌خواند از ابتدا با اثبات و انکار آغاز می‌کند، بدون اینکه بداند و بفهمد که مقصود چیست و این ردّ و اثبات‌ها از کجاست. وقتی هم فلسفه یاد گرفت، معمولاً بنابر عادت، جانب فلسفه‌ای را می‌گیرد و فلسفه‌های دیگر را ردّ می‌کند. در مورد فلسفهٔ اسلامی درست آن است که بگوییم هر کس در آن وارد شده است، نظر خاص نسبت به بعضی مسائل پیدا کرده و نظرهای دیگر را مردود دانسته است. فی‌المثل وقتی خواننده چند صفحه از کتاب شرح منظومهٔ سبزواری (غرد الفرائد) را می‌خواند، بدون اینکه بداند اصالت وجود چیست و مقصود از اصالت ماهیت چه بوده است، باید اصالت وجود را اثبات کند و از اصالت ماهیت تبّری جوید. من اینجا هنوز حکمیت نمی‌کنم که مذهب اصالت ماهیت درست است یا خلاف آن را که اصالت وجود است باید پذیرفت؛ شایدهم هرگز جانب یکی از این دورأی را نگیرم. فقط می‌خواهم بدانم که نزاع درباب چیست. آنکه خیال می‌کند که یکی از این دو قول را باید پذیرفت، حداقل باید بداند که

مراد از آن چیست و چه مسائلی از آن متفرع می‌شود یا چه احکامی را برمبنای آن می‌توان استوار کرد. بااین نحوهٔ تلقی از فلسفه و مسائل فلسفی، فلسفه ممکن است به صرف مشغولیت یا نوعی اشرافیت در فکر و نظر مبدل شود. در وضعی که فلسفه مجموعهٔ مسائل و ردّ وایرادهاست، تاریخ فلسفه‌هم محدود به نقل بعضی اقوال می‌شود که نه نویسنده ارتباط میان آنها را می‌داند و نه خواننده از آن چیزی درمی‌یابد.

وقتی یک کتاب تاریخ فلسفهٔ اسلامی را مرور می‌کنیم، می‌توانیم یاد بگیریم که متکلمان اشعری به اشتراک لفظی وجود قائل بوده و معتزله حسن و قبح را عقلی می‌دانسته‌اند؛ کندی فلان رأی داشته و فارابی و ابن‌سینا بهمان تصرفات در آراء ارسطو و افلاطون کرده و سهروردی وجود را در زمرهٔ اعتبارات عقلی دانسته و امام فخررازی گفته است که علم از مقولهٔ اضافه است ونصیرالدین طوسی این رأی را نادرست دانسته است و.... حتی ممکن است تصوری از هریک از این آراء داشته باشیم و بعضی را سست و بی‌وجه بدانیم و بعضی دیگررا موجه بپنداریم. در این مطالعه اگر خیلی جدی باشیم، آنچه به نظرمان بسیار سطحی و حتی سخیف می‌آید آراء اشاعره است که حتی ممکن است در مورد آن فکر نکنیم و بگوییم که سستی و سخافتش بدیهی است و حاجت به بحث ندارد، چنان‌که فلاسفهٔ اسلامی هم مکرر اقوال اشعریان رانقل کرده و بیهودگی آن را محرز دانسته‌اند. حتی اخیراً بعضی از اروپاییان در این مباحث وارد شده و به حکمیت پرداخته و اشعری و اشعریان را سست رأی دانسته‌اند. یکی از اینها فرید هوفشوان است که در کتاب اسلام و فلسفهٔ جاویدان، اشعریان را ملامت کرده است که چرا حسن و قبح را عقلی ندانسته‌اند. به‌نظر او انکار عقلی بودن حسن و قبح، انکار بدیهیات است.

همهٔ محققان و ارباب نظر و مقلدان ایشان که آراء اشعریان را رد می‌کنند، در ردّ و انکار خود محقند؛ و تا آنجاکه دریافت خود را از مذهب اشعری رد می‌کنند جای هیچ گونه چون‌وچرایی در اقوالشان نیست. اشعری می‌گوید خداوند می‌تواند ظالم را به بهشت ببرد و مؤمن عادل را به دوزخ بفرستد، و این خلاف عقل و عدل است و خداوند

ظلم نمی‌کند؛ پس اشعری باطل گفته است. چه خدشه‌ای به‌این استدلال متین و محکم می‌توان وارد کرد؟ نه فقط خدشه‌ای به‌این استدلال وارد نمی‌شود، بلکه می‌توان ازاشعری پرسید که اگر طاعت و معصیت مناط سزا و جزای آخرت نیست، ایمان اشعری به چه‌درد می‌خورد و طاعت او چه وزنی دارد واو خود چرا عصیان نمی‌کند. شوان می‌پندارد که به‌نظر اشعری، خداوند برسبیل تحکم یکی را به بهشت می‌برد و دیگری را به دوزخ می‌فرستد، و به این جهت البته حق دارد که اشعری را مذمت کند. حتی اگر کسی بگوید که اشعری مقصودی دیگر داشته و تحکمی بودن ارادهٔ الهی را تعلیم نمی‌کرده است، شوان به تبع معلمان خود می‌گوید اگر این اراده تحکمی نیست، به‌آن چه نامی می‌توان داد. یعنی اگر ممکن است که خوبان در جهنم باشند و ناپاکان در بهشت، اساس شریعت و دیانت درهم می‌ریزد و نه فقط عدل منتفی می‌گردد بلکه معاد و بعثت انبیا هم بی‌وجه می‌شود.

بسیار خوب، این سخنان درست است و افعال و اعمال شخص اشعری هم درستی آن را اثبات می‌کرده است. مع‌ذلک بحث در همین جا تمام نمی‌شود زیرا باید بپرسیم غرض اشعری از بیان این قبیل سخنان که با عقل سلیم منافات دارد چیست؟ ممکن است بگویید این سؤال وجهی ندارد زیرا اشعری اهل ظاهر است و در توسل به‌کلمات کتاب آسمانی هم ظاهر را ملاک و مناط حکم قرار داده است. البته اشعری اهل ظاهر است و با تأویل موافق نیست؛ پس سخن اورا هم نباید تأویل کرد و ظاهر آن را باید معتبر دانست. اما شوان[1] در بحث خودما رایاری می‌کند که وجه‌دیگری برای سخنان اشعری و اشعریان پیدا کنیم. او به غزالی می‌تازد که چراگفته است ما حق نداریم بپرسیم که چرا خداوند نخواسته است که همهٔ آدمیان مؤمن باشند.... و مستمسک او دراین اعتراض این است که خداوند به ماعقل عطافرموده است تا پرستش کنیم و بدانیم. پس غزالی بی‌جهت گفته است که ماحق چنین پرسشی نداریم، بخصوص که درجای دیگر گفته است خداوند بدی

---

۱. رجوع شود به فصل هفتم کتاب:

F. Schuon: *Islam and the Perennial Philosophy*, 1976.

را از آن جهت آفریده است که ما در قدرت او حیران شویم و به ضعف و عجز خود پی‌ببریم. شوان این سخن‌را مایهٔ نقض قول اول می‌داند زیرا به‌هر حال غزالی به پرسش جوابی داده و با جواب دادن خود وجهی برای طرح سؤال قائل شده است.

این نزاع شوان با غزالی درفهم مقصود اشعریان چه کمکی به ما می‌کند؟ می‌بینیم با اینکه شوان در طریق خود می‌رود و به ردّ اشعریان مشغول است، باید توجه داشته باشیم که خوب موردی را برای بحث انتخاب کرده است. غزالی می‌گوید ما حق نداریم اشکال وایراد کنیم که چرا خداوند بدی‌را آفریده است. در این سخن، غزالی به ضعف و عجز بشر نظر دارد و در مطلب دوم هم که به نظر شوان مخالف و منافی قول اول آمده است، همین معنی را باز می‌گوید. اگردر سخنان اشعری و اشعریان به عنوان فلسفه نظر کنیم و بپنداریم که آنان قصد داشته‌اند مسائلی را اثبات کنند و از وضع اصول، نتایج به‌دست آورند، قول مخالفان آنان بی‌چون‌وچرا درست است. اما اگر در نظر بگیریم که اینان جدلی بوده‌اند و نظری جز ردّ قول مخالفان نداشته و صرفاً این نکته را اثبات می‌کرده‌اند که بشر از ادراک حقایق اشیاء عاجزاست، مطلب صورت دیگری پیدا می‌کند.

اینکه اشعری می‌گوید وجود مشترک لفظی است، نه‌آن است که نظری در مقابل اشتراک معنوی به‌وجود آورده باشد؛ اشعری می‌خواسته است بگوید که اگر از اشتراک معنوی وجود نتیجه می‌گیرند که خدا از سنخ موجودات دیگر است و به قیاس و تشبیه می‌پردازند، من می‌گویم وجود مشترک لفظی است. مدعی می‌گوید این قول به تعطیل می‌انجامد، یعنی به اینجا می‌رسد که فی‌المثل وقتی خدارا رحمان و رحیم می‌خوانیم این الفاظ هم مشترک لفظی باشد. اما اشعری نمی‌توانست به این اشکال اعتنایی نداشته باشد یا در پاسخ آن بگوید ما هرچه راکه از منبع وحی آمده است می‌پذیریم. اشعری می‌توانست بگوید ما اهل تعطیل نیستیم زیرا ایمان به کلمات وحی داریم و فقط چون وچراها و بحث‌های مفهومی را بلفضولی می‌دانیم وایراد و اشکال تعطیل، وجهی ندارد. همچنین اشعری وقتی اصل عدل معتزلی را نمی‌پذیرد مرادش این نیست که خداوند ظالم است بلکه می‌گوید فعل الهی عدل است نه اینکه ما ملاکی داشته باشیم که بتوانیم برطبق

آن بگوییم کدام فعل عادلانه است و کدام یک به مقتضای عدل نیست. اهل عدل دانسته و ندانسته خدا را تابع عقل خود می‌کنند؛ به‌این معنی که ابتدا عدل و ظلم را تعیین می‌کنند و برطبق تمیز و تشخیص خود می‌گویند خداوند از فلان فعل منزّه است. این تنزیه عین تشبیه است.

البته تصور نشود که راقم سطور در مقام دفاع از اشعری است؛ نظر اشعری را اگر به عنوان یک فلسفه طرح کنیم اصلاً قابل دفاع نیست زیرا درهر فلسفه‌ای ابتدا به عقل معنایی داده می‌شود و برطبق آن معنی، چون‌وچرا و بیان احکام موردپیدا می‌کند. البته بامعنایی که اشعری به عقل داده است، علم کلامی به‌وجود آمده که کم‌کم صورت فلسفه پیداکرده است و این فلسفه را در آثار غزالی و امام فخررازی و عضدالدین ایجی و.... می‌بینیم. اما اگر در آراء اشعری به عنوان یک علم کلام تنزیهی نظر کنیم، فقط می‌توانیم درآن ضدیت بامذهب اصالت عقل و فلسفه را ببینم.

اکنون می‌توانیم به این پرسش جواب بدهیم که اگر اشعری سخنان سخیف گفته است، چرا اقوال او اینجا و آنجا نقل می‌شود و مورد بحث قرار می‌گیرد؟ جواب پرسش این است که اشعری مخالف با فلسفه است و مخالفان فیلسوف او برای اثبات فلسفه به طرح و ردّ نظراو می‌پردازند. اشعری نمی‌گوید که باوجود شریعت نیازی به فلسفه نداریم بلکه اصلاً وجهی برای فلسفه نمی‌شناسد. پیداست که فیلسوف باید این قول را رد کند و آسان‌ترین طریق ردّ این قول این است که نتایج آراء اشعری را مورد بحث قرار دهند و آن را در عداد آراء سخیف قلمداد کنند که مجال چون‌وچرا در اساس فلسفه نباشد و طریق آن مسدود شود. پس در حقیقت نزاع اشعری و فیلسوف برسر وجود فلسفه است و نباید این نزاع را به نزاع در بعضی مسائل تبدیل کرد. بدیهی است که اگر کسی در اساس فلسفه تردید کند طرح مسائل آن را هم‌بی‌مورد می‌داند. اشعری هم می‌گوید این چون وچراهای عقلی وجهی ندارد و به دین زیان می‌رساند.

تااینجا هنوز مطلب روشن نشده است، بخصوص که این سوءتفاهم هم‌ممکن است پیش آمده باشد که قصد من ردّ فلسفه و دفاع از علم کلام تنزیهی است. اصلاً این تصور

درست نیست؛ من نه می‌خواهم فلسفه را رد کنم و نه قصد آن‌را دارم که آراء اشعری رابه کرسی بنشانم. حکمی که درباب نزاع معتزلیان و فلاسفه با اشعریان کردم در مورد نزاع میان فلاسفه هم صادق است. فلاسفهٔ اسلامی در اصول باهم اختلافی ندارند و بیشتر در مسائل جزئی نزاع کرده‌اند. ابن‌سینا گفته است علم به دوقسم فعلی و انفعالی تقسیم می‌شود. نصیرالدین می‌گوید غیر از این دو قسم قسم دیگری هم هست. ابن‌سینا علم الهی را علم فعلی می‌داند و فاعلیت اورا فاعلیت بالعنایه می‌نامد. نصیرالدین می‌گوید: خداوند فاعل بالرضاست. شیخ‌الرئیس عقول را منحصر به عقول دهگانه می‌داند و به عالمی به نام عالم خیال مجرد قائل نیست. (گرچه شیخ‌اشراق در مقدمهٔ حکمة الاشراق می‌گوید که همهٔ حکما به عوالم سه‌گانه قائل بوده‌اند.) فارابی و ابن‌سینا مُثُل عقلی افلاطونی رامنکرند و شیخ‌اشراق و ملاصدرا آن‌را اثبات می‌کنند. مبحث اصالت وجود تازمان متأخران حکمای اسلامی به صورت یک مبحث فلسفی مطرح نبوده و اخلاف شیخ‌اشراق اصالت ماهیت را از اشارات او در مبحث «اعتبارات عقلی» کتاب حکمة الاشراق استنباط کرده‌اند و ملاصدرا در مقابل این مذهب به اثبات اصالت وجود پرداخته است. بی‌جهت نیست که درکتب فلسفه، معمولاً به‌جای اینکه بگویند فلان فیلسوف چنین گفته است می‌گویند حکما چنین گفته‌اند. فلاسفهٔ اسلامی درکلیات مطالب کمتر باهم اختلاف دارند و به‌نظر جماعتی، در بعضی از مسائل جزئی هم اختلافشان لفظی است.

از این گفته استنباط نشود که صاحب‌نظران فلسفهٔ اسلامی صاحب دقت نظر نبوده و موشکافی‌های دقیق در مطالب و مسائل نکرده‌اند. اصلاً در این مقام موقع و اهمیت فلسفه اسلامی مورد بحث نیست بلکه می‌خواهیم رسیدگی کنیم که با بیان کلیات مسائل فلسفه در بحث از آراء فلاسفهٔ اسلامی، چه‌چیز عاید خواننده می‌شود. البته درکتب تاریخ فلسفه وجوه اختلاف نظرهم ذکر می‌شود؛ اما حتی در این صورت هم بازجای پرسش است که خواننده پس از دانستن این که مشائیان فی‌المثل عقول را منحصر در ده عقل می‌دانند و اشراقیان و صدرا پای‌بند این حصر نیستند، یا اینکه امام فخررازی علم را از مقولهٔ اضافه می‌داند و بعضی دیگر آن راکیف نفسانی می‌دانند و صدرا علم رااز سنخ

وجود می‌شناسد، چه تماسی با فلاسفه حاصل شده است. ممکن است کسی تمام این مطالب را بداند و بتواند آن‌را بیان کند و بنویسد و در عین‌حال اصلاً اهل فلسفه نباشد. مع‌هذا برای اینکه کسی اهل فلسفه بشود باید این معانی رایاد بگیرد و بداند. پس کتب تاریخ فلسفه از این حیث مفید است و مورخان فلسفه حداقل می‌توانند مقدمات لازم را به طالبان نوآموز فلسفه بیاموزند و احیاناً مرجعی برای رجوع عالمان فلسفه گردآورند.

بلی، هر کتاب تاریخ فلسفه که در آن مراعات دقت در بیان و شرح آراء شده باشد درحد خود مفید و مغتنم است؛ مع‌هذا مارا با تاریخ فلسفه آشنا نمی‌کند. اگر کتاب تاریخ فلسفه مارا با تاریخ فلسفه آشنا نمی‌کند، به چه‌طریق می‌توان به این آشنایی رسید؟ اینکه تاریخ فلسفه ممکن است چیزی از تاریخ فلسفه برما روشن نکند ظاهراً سخنی عجیب و بی‌معنی است. اما اگر تاریخ فلسفه را صرف مجموعهٔ اقوال و ذکر آراء ندانیم، می‌توانیم دریابیم که این سخن چه‌معنایی دارد. تاریخ فلسفه‌ها معمولاً انبان معلومات است اما خواننده بامطالعهٔ آن متوجه نحوه پیدیش و بسط فلسفه نمی‌شود.

قبل از اینکه به توضیح این مطلب بپردازیم باید به یک مطلب بسیار اساسی توجه کنیم و آن این است که تاریخ فلسفه به صورتی که اکنون نمونه‌هایی از آن داریم رشتهٔ تازه‌ای ازفن تاریخ‌نگاری است. به‌عبارت دیگر، تا زمان هگل تاریخ فلسفه وجود نداشته است. ممکن است ایراد شود که اگر تاریخ فلسفه تا دورهٔ جدید نبوده است، پس آثاری مانند تاریخ فلاسفهٔ دیوژن لائرس و فهرست ابن‌ندیم و اخبارالحکماء قفطی و عیون الانباء ابن ابی‌اصیبعه وصوان‌الحکمه و تتمه صوان الحکمه و تاریخ الحکماء شهرزوری و محبوب القلوب اشکوری چیست؟ این قبیل آثار تاریخ فلسفه نیست بلکه تاریخ فلاسفه است وباید به آن عنوان فهرست و تذکره داده شود. البته در بعضی از این کتب اشاره‌ای به اقوال و آرا هم شده است اما این اشارات چنان نیست که اطلاعی از فلسفهٔ فیلسوفان به خواننده بدهد.

غیراز این آثارکتب دیگری درباب ملل و نحل نوشته شده است که صورتی از تاریخ دیانت و فلسفه است و این آثار را بیشتر متکلمان و علمای ریاضی ونجوم و طبیعی نوشته‌اند. نمونه‌اش آثار بیرونی و مسعودی و شهرستانی و ابن حزم و میرفندرسکی و

مقدمه ابن‌خلدون (در اینجا آن قسمت از مقدمه مورد نظر است که اختصاص به بیان اقوال فیلسوفان و متکلمان دارد) است. به این آثار چه‌نامی باید داد؟ مگر ماللهند بیرونی متضمن شرح آراء هندوان نیست و شهرستانی در کتاب الملل و النحل نقل عقاید دینی و آراء کلامی و فلسفی نکرده و کتاب او با تلخیص آراء ابن‌سینا ختم نمی‌شود؟ اگر این کتب متضمن خلاصهٔ معتقدات و آراء است، چگونه می‌توان تاریخ فلسفه را فنی از فنون دورهٔ جدید تاریخ غربی دانست؟ حتی درست نیست که بگوییم این مؤلفان صرفاً به قصد ردّ آراء مغایر با معتقدات خود اقوال گذشتگان را نقل کرده‌اند و اگر نحوهٔ تفکر و معتقدات آنان در انتخاب بعضی مطالب و مهمل گذاشتن بعضی دیگر اثر داشته است امر چندان مهمی، نیست زیرا تاریخ و حتی تاریخ‌نگاری تابع روان‌شناسی و نفسانیات اشخاص نیست. مطلب اساسی این است که چگونه به‌تدوین تاریخ دیانت و فلسفه توجه شده است نه اینکه بخواهیم فی‌المثل بدانیم که چه‌فرقی میان وجهه نظر شهرستانی و مسعودی هست. سلیقه و نظر مورخان بطور کلی و مخصوصاً در این مقام اهمیتی ندارد زیرا غرض آن است که بدانیم آغاز نگارش تاریخ دیانت و فلسفه چه‌نوع پیشامدی بوده است. به‌عبارت دیگر، مقصود آن است که بدانیم چه شده است که کسانی به تلخیص و نقل اعتقادات و آراء پرداخته و این کسان که بوده و چه وجهه نظری داشته‌اند.

آنچه محرز است این است که هیچ متفکری (نه‌در دورهٔ جدید و نه در ادوار سابق)، اعمّ از اینکه فیلسوف باشد یا نباشد، به تدوین مختصر آراء گذشتگان نپرداخته است. تدوین تاریخ فلسفه و معارف دینی در دوره‌ای صورت جدی به خود گرفته است که این هردو به پایان سیرو بسط خود رسیده بودند. عصرما عصر تدوین و نگارش تاریخ دین و فلسفه و ادب است. اما هنوز به این پرسش پاسخ نداده‌ایم که به کتب ملل و نحل چه عنوانی بدهیم. آیا این کتاب‌ها تاریخ دیانت و فلسفه نیست؟ و اگر هست، چگونه می‌توان تاریخ دین و فلسفه و ادب را مختص به عصر جدید دانست؟ آیا کتب ملل و نحل صورت ناقص تاریخ دیانت و فلسفه است که در عصر جدید به کمال رسیده و این کمال براثر مراعات روش پژوهش حاصل شده است. تاریخ‌نویسی به‌معنی جدید از

روش پژوهش جدا و منفک نیست. به‌عبارت دیگر، تاریخ نویسی اطلاق روش پژوهش برحوادث و وقایعی است که در گذشته اتفاق افتاده است، نه آنکه تاریخ نویسی قدیم براثر مراعات روش پژوهش کمال پیدا کرده باشد. تاریخ نویسی جدید فن تازه‌ای است که تفاوتش با تاریخ ـ نویسی قدیم کمتر از علم طبیعت جدید با طبیعیات قدیم نیست؛ منتهی چون طبیعیات قدیم را هم مرتبهٔ ناقص علوم طبیعت جدید می‌دانند، این قیاس ممکن است مشکلی را نگشاید.

بنابراین مطلب را باید به صورت دیگری بیان کرد. مورخان جدید وقایع و حوادث گذشته را با توسل به اسناد و مدارک و روایات شرح و وصف و بیان می‌کنند و آنچه برایشان در درجهٔ اول اهمیت قرار دارد نقادی این اسناد و مدارک است و البته به مقتضای اصولی که در عصر حاضر مقبول و مسلّم است وقایع و حوادثی را انتخاب می‌کنند که بتوان به آن صورت امروزی داد. یکی از معانی ابژکتیو بودن تاریخ (که پژوهندگان این همه در آن اصرار دارند و به آن می‌بالند) مطابقت وقایع گذشته با روش پژوهش، به‌معنی وجهه نظر کلی مورخان است که این وجهه نظر هم درحد خود، تاریخی است. اگر روش علمی به‌وجود نیامده و مستولی نشده بود، تاریخ هم به همان صورتی می‌ماند که هرودوت و گزنفون و طبری و مسعودی و بیهقی نوشته‌اند و تاریخ ادبیات و هنرها و دیانت و فلسفه و... نبود. نیچه می‌گوید قرن نوزدهم قرن پیروزی روش علمی است نه عصر پیروزی علم. برای کسی که روش را وسیلهٔ رسیدن به شناسایی می‌داند، این سخن عجیب و بی‌معنی می‌نماید؛ اما چنان‌که دکارت می‌گوید، روش در حکم جان علم است و از مضمون علمی منفک نیست.

اما بشر از آن جهت تاریخی نیست که علم تاریخ دارد و گذشتهٔ او متعلَّق علم تاریخ است، بلکه علم تاریخ هم از آن جهت به‌وجود آمده است که بشر اهل یاد و یادگار است. برعکس، پژوهش علمی تاریخی که با تاریخ انگاری قرین شده است، هر چند که دراصل به تاریخی بودن بشر باز می‌گردد وریشه در آن دارد، بشررا از تاریخ حقیقی و تاریخی بودن خود بیگانه می‌سازد. نوشتن و تألیف و تدوین تاریخ از آثار تاریخی بودن

بشر است. چگونه بشر قبل از آنکه به‌تدوین کتب تاریخی بپردازد، یعنی از ابتدا همواره تاریخی بوده است؟ بشر در ذات خود تاریخی است؛ چون زمانی و تاریخی است، تفکر به او رو می‌کند، به تفکر فراخوانده می‌شود. هیچ متفکری بی‌یادگذشته تفکر نکرده است اما یادگذشته تقلید از گذشتگان و تکرار گذشته یا احساس غربت نسبت به گذشته نیست؛ یادگذشته گاهی با تجدید عهد قرین است.

آنچه در زبان کی‌یرکگارد و هیدگر به‌نام تجدد و تکرر[1] آمده است همین تجدید عهد است که آن را با تکرار اشتباه نباید کرد. افلاطون با یادگذشته و همزبان شدن با متفکران گذشته، بنای تفکر تازه را که مابعدالطبیعه باشد می‌گذارد. دکارت هم در آغاز عصر جدید از قرون وسطی می‌گذرد و عهد قرون وسطی را می‌شکند تا با اپولونیوس همزبان شود و عهد اورا تجدید کند. اپولونیوس برای دکارت سلطان و قهرمان علم است و برای تمام متفکران بعداز دکارت، خود او این مقام را دارد. فارابی و ابن‌سینا و سهروردی عهد افلاطون و ارسطو را تجدید می‌کنند. فارابی کتاب در فلسفهٔ افلاطون و ارسطو می‌نویسد (والبته آنچه به نام زنون کبیر نوشته بیشتر ارسطویی است) و ابن‌سینا ارسطو را به‌نام معلم و فیلسوف سند می‌خواند. سهروردی هم طریقهٔ اشراقی خود را طریقهٔ پیشوای علم و حکمت یعنی افلاطون می‌داند و متذکر است که پیشینیان کلمات خود را به رمزنوشته‌اند و کسانی که بر آنان رد نوشته‌اند متوجه مقاصد آنان نشده‌اند. با این تذکر نسبت به گذشته است که تفکر رو می‌کند.

اما تاریخ نویسان معمولاً متفکر نیستند و کم و بیش از روح زمانه‌ای که در آن به‌سر می‌برند متابعت می‌کنند. مع‌ذلک در میان ایشان هم مراتبی هست. بسیاری از تاریخ نویسان حداقل از دور به عهد تاریخی تذکر داشته‌اند ووقتی از عبرت سخن می‌گویند و در تاریخ عبرت می‌بینند، نظرشان صرفاً به درس اخلاق و عمل نیست. البته عبرت گرفتن به معنی پندآموختن و درس گرفتن از گذشته نیز هست؛ اما نه بدان معنی که آنچه در گذشته اتفاق افتاده است تکرار خواهد شد. این هم مقصود نیست که سیر حوادث

1. Repetition.

تاریخی تابع قوانین معین است و آینده از پیش متعین شده باشد. متقدمان نه مانند امروزی‌ها به قانون در تاریخ قائل بودند و نه مقصودشان از عبرت، تکرار حوادث تاریخی بود. آنچه امروز به نام ضرورت و موجبیت تاریخی خوانده می‌شود مربوط به دورهٔ جدید است.

آیا مورخان قدیم به صرف ذکر و نقل وقایع و حوادث پراکنده اکتفا می‌کردند و در نظرشان، تاریخ همین مجموعه حوادث و وقایع پراکنده بود؟ آنان که تاریخ را نوعی ادب می‌دانستند و می‌دانند، در تاریخ چیزی جز این نمی‌دیدند و نمی‌بینند و البته از یک جهت حق داشتند و هنوزهم حق دارند؛ اما مورخی که در تاریخ عبرت می‌بیند، صرفاً حوادث و وقایع پراکنده را گردآوری نکرده است زیرا عبرت در صورتی معنی پیدا می‌کند که اتصالی میان آینده و گذشته برقرار شود. در این نسبت و اتصال، اگر یکی تابع دیگری شود، عبرت منتفی است؛ اگر امروزکسانی از عبرت تاریخی سخن می‌گویند و تاریخ را متضمن درس عبرت می‌دانند، ای‌بساکه مقصودشان از عبرت این است که آینده نتیجهٔ حوادث و وقایع گذشته است و تاریخ از حکم علیت متابعت می‌کند. این آینده‌ای که ایشان می‌گویند عین گذشته است و شاید بهتر باشد که بگوییم تکرار زمان حال است. ولی اینها هم، گرفتاری‌های ماست.

اسلاف ما در عالم دیگری بودند و درپی این‌معانی نمی‌رفتند. یعنی برایشان این پرسش مطرح نشده بود که تفکر از کجاست و بازمان و تاریخ چه نسبتی دارد. آنها در فلسفه اصلاً به تاریخ اعتنایی نداشتند، یا آن‌را نوعی ادب می‌دانستند و به این عنوان به آن اعتنا می‌کردند. زمان‌هم مسأله‌ای از مسائل فلسفه و حکمت طبیعی بود. این است که فی‌المثل فلاسفهٔ اسلامی به تاریخ فلسفه اعتنایی نداشتند. اینکه هگل می‌گوید فلسفه، تاریخ فلسفه است، شاید در نظر فلاسفهٔ گذشتهٔ ما و علمای امروزی فلسفه که آثار ابن‌سینا و سهروردی وصدرا را مطالعه کرده‌اند و به آراء یکی از این بزرگواران معتقدند بی‌معنی باشد. اگرهم بعضی از آنان آراء گذشتگان را ذکر کرده‌اند، یا قصد تذکر داشته‌اند یا می‌خواسته‌اند در آن تحقیق کرده و نظر درست را اثبات کنند، چنان‌که صدرا

در حاشیهٔ یکی از کتب خود تاریخ مختصر فلسفه، و من‌جمله آراء یونانیان قبل از سقراط را به صورتی که به‌دست اورسیده آورده است. برای فیلسوفانی مثل فارابی و ابن‌سینا، و بطور کلی فلاسفهٔ قدیم، مهم نیست که گذشتگان چه گفته‌اند بلکه باید تحقیق شود که آراء ایشان تا چه‌اندازه صحیح است، زیرا قصدشان این بود که صحیح را بگیرند و سقیم را واگذارند یا ردّ و ابطال کنند و پیداست که در این وضع، صورت تفکر خود را به گذشتگان می‌دادند و خلاصه،، می‌گفتند حکیم باید اهل برهان باشد و مطالب برهانی را بپذیرد و هرچه راکه غیر برهانی است، اگر نمی‌تواند رد کند، در فلسفه عنوان نکند. فلسفه یکی است و فلاسفه اگر اقوال مختلف دارند، باید تحقیق شود که در این بحبوحهٔ اختلافات چه چیزدرست است وچه‌چیز نادرست.

اما اینکه فلاسفه تعاریف مختلف از فلسفه آورده‌اند دلیل نمی‌شودکه ما فلسفه‌ها داشته باشیم بلکه این تعاریف به اعتبارات مختلف بیان شده است، چنان‌که یکی غایت فلسفه را در نظر می‌گیرد و می‌گوید فلسفه تشبه به خداست و دیگری به مسائل فلسفه نظر می‌کند و می‌گوید فلسفه علم به اعیان اشیاء یا ماهیات است، وصدرای شیرازی که می‌گوید فلسفه این است که انسان عالم عقلی مضاهی عالم عینی شود، با اینکه سیر فلسفهٔ خود را خلاصه کرده است، تعریف مذکور را مباین و منافی با تعریف‌های قبلی نمی‌داند و حتی در کتاب مبدأ و معاد نظیر این تعریف را به ارسطو نسبت می‌دهد. چنان‌که صدرا می‌گوید ارسطو درجایی گفته است که فلسفه سیر از فطرت اول به فطرت ثانی است. شاید این معنی را بتوان از بعضی مطالب کتاب اخلاق نیکوماک استنباط کرد ولی به هرحال، سیر از فطرت اول به فطرت ثانی بانظر افلاطون بیشتر مناسبت دارد زیرا افلاطون است که می‌گوید گذشتن از عادات و کیش‌ها شرط رسیدن به ماهیات و حقایق اشیاء است. به‌عبارت دیگر، تا آدمی از عادت و زندگی روزمره و عالم محسوس رهانشود و تحول و انقلابی در وجود او پدید نیاید، به فلسفه نمی‌رسد. ملاصدرا این معنی را براساس حرکت جوهری تفسیر می‌کند. مع‌هذا فارابی و ابن‌سینا و ملاصدرا در اصول باهم اختلافی ندارند بلکه اختلافشان در مسائل است. آیا آنها با یونانیان هم اختلاف اصولی

ندارند و فقط بعضی مسائل به مسائل فلسفهٔ یونانی اضافه کرده‌اند؟ این مطلب را باید بانظر تاریخی روشن کرد.

حکمای اسلامی، خود دربارهٔ نسبتی که بایونانیان داشته‌اند بحثی نکرده‌اند واگر چیزی گفته‌اند در حد اشاره است؛ اشاراتی از این قبیل که خود را شاگرد افلاطون و ارسطو دانسته یا در مسأله‌ای جانب یکی راگرفته و حق را به او داده‌اند. ولی چون فلسفه را یکی بیشتر نمی‌دانسته و فقط به یک فلسفهٔ درست قائل بوده‌اند، درباب اصالت فلسفهٔ خود و اینکه در اصول با یونانیان چه اختلافی دارند و این اصول از کجاست، تقریباً هیچ‌چیز نگفته‌اند ولزومی هم نداشته است که بگویند؛ آنها فلسفه را تاریخ فلسفه نمی‌دانسته‌اند.

۳

آغاز فلسفه در تاریخ دورهٔ اسلامی

تمام کسانی که تاریخ فلسفهٔ اسلامی نوشته‌اند و هرکس دیگری که در این باب چیزی بنویسد، ناگزیر با این مسأله مواجه بوده و خواهد بود که چه نسبتی میان فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ یونانی وجود دارد. وقتی می‌گوییم فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ یونانی، هردو تعبیر ممکن است موجب سوءتفاهم شود. فلسفهٔ اسلامی فلسفهٔ مسلمانان نیست و ارتباطی به اسلام ندارد. به‌عبارت دیگر، فلسفهٔ اسلامی بی‌واسطه از کتاب آسمانی ووحی نبوی برنیامده است. هیدگر حق دارد که می‌گوید «فلسفهٔ مسیحی» از «دایرهٔ چهار ضلعی» بی‌معنی‌تر است زیرا دایره و چهارضلعی حداقل از این حیث که دو شکل از اشکال هندسه هستند وجه مشترک دارند و حال آنکه مسیحیت (مسیحیت به معنی ایمان مسیحی و نه تعالیم کلیسای کاتولیک و پروتستان و ارتدکس، زیرا این مسیحیت صورت فلسفه پیدا کرده است) و دیانت مسیحی ربطی به فلسفه ندارد. این سخن در مورد فلسفهٔ اسلامی هم صادق است. اما تعبیر «فلسفهٔ اسلامی» هم با «فلسفهٔ مسیحی» تفاوت دارد؛ «فلسفهٔ مسیحی» چیزی است شبیه «فلسفهٔ مسلمانی» و البته «فلسفهٔ مسلمانی» معنی ندارد. نمی‌خواهم بگویم فلسفهٔ اسلامی تعبیر بی‌عیبی است؛ ولی به‌هر حال، «فلسفهٔ اسلامی» با «فلسفهٔ مسلمانی» نباید اشتباه شود. وقتی می‌گوییم فلسفه مسلمانی یا فلسفهٔ مسیحی، این

معنی متبادر به ذهن می‌شود که فلسفه، مسیحی یا مسلمان شده است و این سخن بی‌معنی است زیرا فلسفه نه می‌تواند مسلمان بشود و نه مسیحی. «فلسفهٔ اسلامی» هم گرچه بکلی خالی ازاین عیب نیست، مع‌ذلک می‌توان آن را به‌این صورت تفسیر کرد که این فلسفه تعلق به دورهٔ اسلامی دارد.

البته کسانی که این قبیل عناوین را جعل کرده‌اند به نحوهٔ اضافه و نسبت فلسفه با مسیحیت و اسلام کمتر توجه کرده‌اند، چنان‌که به جای فلسفهٔ اسلامی فلسفهٔ عرب‌هم گفته‌اند و مرادشان فلسفه‌ای بوده است که به زبان عربی نوشته‌اند. حتی وقتی از فلسفه یونانی سخن می‌گوییم، باید دقت کنیم که این فلسفه تصادفاً و بر سبیل اتفاق در یونان و درمیان یونانیان ظهور نکرده و با نبوغ قوم یونانی هم‌ارتباط ندارد، بلکه فلسفه بالذات یونانی است و اگر صفت یونانی به دورهٔ معینی از فلسفه می‌دهیم، مراد آن است که مرحله‌ای از آن را که درتفکر سقراط و افلاطون و ارسطو و.... ظهور کرده است مشخص کنیم.

این حکم در مورد فلسفهٔ جدید هم صادق است. وجه امتیاز فلسفهٔ جدید از فلسفهٔ قدیم و قرون وسطی، تعلق آن به زمانی که نسبت به مانزدیک‌تر است نیست، یعنی صفت جدید در اصطلاح فلسفهٔ جدید معنی متأخر ندارد و مراد از آن نو وتازه نیست بلکه مضاف‌ومضاف‌الیه نحوی اتحاد دارند و صفت جدید، وصفت ذات مرحله‌ای از فلسفه است.

می‌دانم که با این بیان تعبیر «فلسفهٔ اسلامی» را پیچیده‌تر کرده‌ام، یا درست بگویم، بی‌مورد بودن آن‌را اثبات کرده‌ام زیرا صفت اسلامی وصف ذات فلسفه‌ای که فارابی و ابن‌سینا و صدرای شیرازی آورده‌اند نیست. اروپایی‌ها لفظ اسکولاستیک دارند و می‌توانند فلسفهٔ قرون وسطای خودرا اسکولاستیک بخوانند. قدمای ماهم به‌فلسفه در مقابل دیانت نام نحله داده بودند و کتابهای ملل و نحل متضمن مختصر عقاید دینی و آراء دینی و آراء فلسفی است. اما به جهاتی فلسفهٔ اسلامی را نحله و نحل نمی‌توان گفت، چنان‌که ملت‌هم معنی تازه‌ای پیدا کرده و دیگر کمتر کسی به معنی اصلی آن

توجه می‌کند[1]. گاهی چنین به‌نظر می‌رسد که فلسفهٔ اسلامی فلسفهٔ دیانت اسلام است، که

۱. معنی اصلی ملت، دیانت است و چنان‌که می‌دانیم، امروزه به جماعتی از مردم که آداب و سنن و زبان و یادگارهای مشترک و غالباً حکومت واحد دارند اطلاق می‌شود. اینکه نام‌ملت را ازدیانت برداشته و به‌جامعه داده‌اند بسیار پرمعنی است. متجددان ما از صد سال پیش لفظ Nation اروپایی را ملت‌ترجمه کردند و عجب نیست که این لفظ خیلی زود بامعنی و مصداق تازه‌ای که به آن داده بودند بستگی و پیوستگی پیدا کرد و معنی قدیم آن‌از یاد رفت. این امر مؤید آن است که این ترجمه اتفاقی نبوده و تعلق به سلیقهٔ شخص یا اشخاص معین نداشته است، بلکه موافق با پیش آمد تاریخ جدید بوده‌است. زبان برخلاف آنچه بسیاری کسان می‌پندارند وضعی و قرار دادی نیست، یا حداقل به این معنی که هر لفظی را بنا برقرارداد برهر چیزی بتوان اطلاق کرد، نمی‌توان آن را قراردادی خواند. اطلاق لفظ ملت برجماعتی که در سرزمین واحد زندگی می‌کنند و تابع احکام وقواعد وقوانین معین هستند، مناسبت خاص داشته است.

تاکنون هرچه درباب ملت و ملیت و نهضت ملی (اخیراً لفظ زشت و بی‌معنی ملیت گرایی هم متداول شده است. ممکن است خواننده با استناد به آنچه دربالا نوشته‌ام بگوید این لفظ هم بی‌مناسبت و به‌دلخواه جعل نشده و مناسبتی با معنی دارد. آری، مناسبت آن‌در آشفتگی و خرابی زبان است؛ زبان که ویران می‌شود همگان می‌توانند وضع وجعل الفاظ کنند.) گفته‌اند، بیان و توضیح ایدئولوژی ملت و ملیت و بحث وچون وچرا در این ایدئولوژی و احیاناً ستایش ازآن یا ردّ و انکار آن بوده است. واگر پرسیده شود که ملت و ملیت چگونه پیداشده است، در پاسخ این پرسش بعضی وقایع تاریخی اروپا را ذکر می‌کنند و بااشاره به نهضت وحدت آلمان و ایتالیا، مثلاً پل‌مازینی را مؤسس ایدئولوژی ناسیونالیسم می‌خوانند. تمام این مطالب درجای خود مهم است، اما تعبیر ملت در زبان ما نکته اصلی و اساسی را روشن می‌کند و دراین روشنی وقایع و حوادث، تاریخ اروپا را بهتر می‌توان دریافت.

مترجمان ما Nation را ملت ترجمه کردند تا نام چیزی که تا آن زمان منشأ اثر بود و با غربزدگی از منشأییت اثر می‌افتاد به‌امر تازه‌ای که در غرب منشأ اثر شده بود و در تمام عالم هم می‌بایست بشود، بدهند. تا دورهٔ رنسانس دیانت و احکام و قواعد آن عهده‌دار ترتیب روابط و مناسبات و معاملات مردمان بود. مسیحیان و مسلمانان به کتب اخلاقی یونانی دسترسی داشته و بعضی از فلاسفه در دورهٔ مسیحی و اسلامی، به متابعت از یونانیان و مخصوصاً افلاطون و ارسطو، کتب اخلاقی تألیف کرده بودند. اما تا دورهٔ جدید این تصور پیدا نشده‌بود که قواعد واحکام حاکم بر زندگی را بشر خود می‌تواند وضع کند؛ پیشامد رنسانس آغاز دورانی بود که در آن بشر دائر مدار موجودات شد و خودرا منشأ انشاء ووضع قوانین و تدبیر امور عالم دانست و آن قسمت از شریعت که مشتمل براحکام معاملات و مناسبات بود کم‌کم متروک و مهمل‌ماند یا صورت قانون بشری پیدا کرد. متصدیان امور دین‌هم بیشتر به حفظ شأن‌عبادی شریعت و ارشاد مردم در امور مربوط به عبادات اکتفا کردند و این لطمه‌ای بود که به دیانت وارد شد. ولی از آنجاکه شؤون شریعت را نمی‌توان ازهم جدا کرد، ترک شأن مدنی و اجتماعی شریعت در مهمل گذاشتن جانب دیگر آن‌هم اثر گذاشت. البته هنوز تعداد مردمی که متأدب به آداب دینی و حتی متحلی به‌زیور ایمان هستند کم نیست و منکران دیانت هم معمولاً در ردّ و انکار خود صریح نیستند. مع‌ذلک زندگی کوچه وبازار ایشان - که تمام زندگی آنان همین زندگی کوچه وبازاری است - اثری از دیانت ندارد. هرچه‌هست رسم وعادت و تقلید و قوانین و قواعدی است که به مقتضای زمان و بنا به‌ارادهٔ افراد یا جماعات وضع شده است. در اینجا مناسب نیست که به تفصیل وارد این قبیل بحث‌ها شویم؛ همین قدر می‌گوییم که با آمدن تجدد و جدایی دین از سیاست، ما وارد مرحله‌ای از تاریخ شدیم که مناسب‌ترین نام آن غرب‌زدگی ناقص و منفعل است؛ یعنی ما شریک درتاریخ غرب نشدیم بلکه به تقلید اکتفا کردیم و اینکه این سیربه کجا می‌رسد و عکس‌العمل آن چه‌خواهد بود خدا می‌داند وفقط اوست که می‌تواند مارا از این وضع نجات دهد.

درواقع چنین نیست. البته فلاسفهٔ اسلامی، و مخصوصاً فارابی و سهروردی، بحث درماهیت دیانت کرده و در این بحث نظر به اسلام داشته‌اند؛ اما آراء آنان در این باب کلی است و نمی‌توان آن‌را فلسفهٔ اسلام دانست. (به آنچه فیلسوفان اسکولاستیک درباب مسیحیت گفته‌اند شاید بتوان عنوان فلسفهٔ مسیحیت داد.) اما به فرض اینکه آنها در ماهیت اسلام بحث کرده بودند، باز نمی‌توانستیم آراء آنها را اسلامی بدانیم. اصولاً فلسفهٔ دیانت مبحثی از فلسفه است و ضرورتاً بادین مطابقت و موافقت ندارد؛ حتی‌ما کس شئلرهم از آن‌جهت که در فلسفهٔ دیانت خود، امر قدسی را بالاترین ارزش‌ها می‌داند از فلسفه نتوانسته است بگذرد. (بالاترین ارزش‌هاهم مانند واجب‌الوجود و علت‌العلل از عناوین فلسفی است و مؤمن به دیانت نمی‌تواند در مقابل این اسامی و عناوین دست‌افشانی ورکوع وسجود و اظهار عجز و نیاز کند).

حقیقت این است که آنچه فارابی و ابن‌سینا و سهروردی و صدرای شیرازی گفته‌اند نه فلسفهٔ اسلام است و نه اسلامی به‌معنی متعلق به اسلام و مطابق و موافق با آن. اصلاً بحث در اینکه آیا فلان صورت فلسفه با دیانت موافقت دارد یا ندارد، بحث بی‌معنایی است زیرا دیانت و فلسفه را باهم قیاس نمی‌توان کرد، مگرآنکه دیانت و فلسفه‌را به صورت ایدئولوژی در آوریم (متجددانی که دیانت را با فلسفه قیاس می‌کنند و درباب مطابقت و مباینت آن دوسخن می‌گویند، در این طریق هستند.) یا دین را با فلسفه تفسیر کنیم و به‌آن صورت فلسفی بدهیم تا قیاس وتطبیق ممکن شود. (این طریق فلاسفهٔ اسلامی از فارابی تا ملاصدرا و اتباع اوست.) پس تعبیر فلسفهٔ اسلامی صرف یک نام و عنوان است که به دوره‌ای از تاریخ فلسفه داده می‌شود و مقصود از آن فلسفه‌ای است که در دورهٔ اسلامی ظهورکرده و صاحبان آن بیشتر رسماً یا حقیقتاً مسلمان بوده‌اند.

دراینجا آسان نیست که بگوییم کدام یک ازاین فلاسفه یا شارحان رسماً مسلمان بوده‌اند و کدام یک ایمان حقیقی داشته‌اند؛ نکته این است که یک فیلسوف هرچندکه خداوند را علت‌العلل و واجب الوجود می‌خواند یا اورا بالاترین ارزش‌ها می‌داند،، این واجب‌الوجود و علت‌العلل خدایی نیست که بندگان مؤمن اورا عبادت می‌کنند. فیلسوف

هم ممکن است دراحوالی که عبادت می‌کند نسبتی با خدای خود داشته باشد که ورای نسبت‌های مفهومی است که در فلسفه از آن بحث می‌کند. اسلام درحد خود نیازی به فلسفهٔ صدرای شیرازی ندارد و برخلاف آنچه فلاسفهٔ دوره اسلامی و اتباع ایشان گفته‌اند، دین حقیقی تفسیر فلسفی دیانت نیست. یعنی نه‌فقط حقیقت دیانت اسلام به فلسفهٔ فارابی وصدرا نیازی نداشته است بلکه این فلسفه‌ها اصلاً تعلقی به‌اسلام ندارد. (هرچند که دیانت اسلام به پیدایش و بسط آن مدد رسانده باشد.) فلسفهٔ اسلامی مرتبه و مرحله‌ای از بسط فلسفه است که یونانیان اساس آن‌راگذاشته‌اند و این فلسفه‌هم مثل تمام فلسفه‌ها درحد ذات خود یونانی است. شیخ بهایی که خطاب به فیلسوفان یا در حال شکوه ازایشان بالحن ملامت‌آمیز می‌پرسد:

چند وچند از حکمت یونانیان حکمت ایمانیان را هم بدان

استنباطش در مورد فلسفهٔ دورهٔ اسلامی نادرست نیست؛ مع‌ذلک به صرف اینکه بگوییم فلسفهٔ اسلامی یونانی است چیزی برما روشن نمی‌شود.

شرق شناسانی که تایخ فلسفهٔ اسلامی نوشته‌اند ودرباب انتقال فلسفه از یونان به عالم اسلام پژوهش کرده‌اند متفق‌القولند که فلسفه از یونان به عالم اسلام آمده وبه‌مقتضای وضع تازه و معتقدات دینی تغییراتی در آن پیدا شده است. پس این جماعت می‌گویند که فلسفهٔ اسلامی یونانی است. بهتر بگوییم به نظراینان فلسفه تقلید و شرح و احیاناً خلط آراء فلاسفهٔ یونانی است. درمقابل این قول کسانی هستند که فلسفه‌را مجموعه‌ای از احکام عقلی می‌دانند که اگر دربیان آن مراعات قواعد عقل و برهان شده باشد یا فیلسوف آن‌را به‌مدد کشف و شهود دریافته باشد، اختصاص به‌قومی از اقوام و دوره‌ای از ادوار تاریخ ندارد، بلکه مطلقاً درست است. اگر می‌بینید که افلاطون و ارسطو را مسیحی و مسلمان کرده‌اند برهمین اساس بوده است. کسی که کاتولیک است باید تومیست باشد (آراء توماس را بپذیرد) و عالم مادی و جسمانی‌را مرکب از صورت وماده بداند و چون این قول درست است، ارسطوهم که آن‌را آورده است مسیحی است. البته در بین نویسندگان اسلامی کسی بصراحت مدعی نشده است که ارسطو

مسلمان است اما با لحنی ازاو سخن می‌گویند که گویی باید موافق با تمام آرائی باشد که خود به آن پای‌بندند یا پذیرفته‌اند.

آیا ورای این دوطریق، طریق دیگری نیست؟ یعنی یا باید فلاسفهٔ اسلامی را تابع و مقلد یونانیان دانست یا فلسفه را مجموعهٔ احکام درستی دانست که افلاطون و ارسطو هم به‌بسیاری ازاین اقوال قائل بوده‌اند؟

صاحبان رأی اول معمولاً فلسفه نمی‌دانند یاکم می‌دانند. اینها اهل پژوهش هستند و چون آراء را باهم مقایسه و تطبیق می‌کنند مشابهت‌های ظاهری‌را می‌بینند و اختلافات و وجوه مغایرت را جدی نمی‌گیرند و آن‌را به مقتضیات اجتماعی و نفسانیات اشخاص برمی‌گردانند. این جماعت به‌درستی و نادرستی اقوال کاری ندارند و همه چیزرا تابع نسبیت می‌دانند و تفکر گذشتگان را در حکم اقوال و آثار دورهٔ کودکی و خامی بشر می‌انگارند، معمولاً از اینکه به گذشته صورت تاریخ جدید و عادات فکری هر روزی می‌دهند، غافلند. اینان به آغاز فلسفه و اینکه تفکر از کجا می‌آید کاری ندارند و می‌پندارند که هرکس هرچه می‌داند باید از دیگری آموخته باشد و این دیگری یونانی قدیم یا غربی جدید است. اگر دیگران هم چیزی گفته‌اند باید آن‌را با چشم غربی دید و با ملاک غربی سنجید تا اگر قابل تفسیر است آن‌را تفسیر کرد و اگر نیست آن‌را مهمل گذاشت.

طایفهٔ دوم پژوهش نمی‌کنند که مأخذ واصل هر رأیی کجاست و اگر میان آراء قیاس می‌کنند، مقصودشان یافتن حکم درست است. این طایفه یا خود محقق هستند یا متابعت از محققان می‌کنند. بنظر این طایفه، در مباحث عقلی اهمیت ندارد که احکام منسوب به کیست بلکه باید آن احکام برهانی باشد. حتی اشراقیان هم می‌گویند آنچه به شهود ادراک شده است، نه فقط خلاف عقل نیست بلکه می‌توان آن را برهانی کرد. پس اینان از این حیث که به درستی و نادرستی احکام توجه دارند، درست در مقابل جماعت پژوهندگان هستند که همّشان مصروف گردآوری اقوال و یافتن مأخذ آن است. دستهٔ اول گاهی چنان در نسبیت غرق می‌شوند که هیچ قولی را درست نمی‌دانند و اگر به

درستی نسبی قائل باشند، این درستی را تابع زمان (مرادشان از زمان همین توالی حوادث و وقایع است) می‌دانند و معتقدند که آراء ابتدا ناقص بوده و بتدریج تصحیح و اصلاح شده و به صورت آراء امروزی در آمده است. برای این جماعت اگر ملاک و میزانی برای درستی و نادرستی اقوال باشد، آراء همگانی و سخنان هرروزی است. اما دستهٔ دیگر به درست مطلق قائلند و می‌گویند که آنچه باید گفته شود یک‌بار گفته شده است. فی‌المثل تومیست امروزی اقوال تمام فلاسفه را با آراء سن‌توماس می‌سنجد و هرچه را که باآن موافق نباشد، باطل یا بی‌معنی و بی‌مورد می‌داند. درمیان اهل فلسفهٔ ماهم مدتها میان اشراقی و مشّائی و اخیراً میان ابن‌سینایی و صدرایی نزاع بوده است، و ای بسا که کسانی گفته‌اند صدرا تمام حقایق راگفته است و دیگر به فلسفه بعد از صدرا نیازی نیست و اگر به آن توجهی شود، این توجه برای یافتن اقوال موافق با فلسفهٔ صدرا و ردّ آن چیزی است که در آثار صدرا مطرح نشده و نمی‌توانسته است که مطرح شود.

ولی مگر راه دیگری هم جز این دوراه وجود دارد؟ آیا ممکن است که تمام فلسفه‌ها درست باشد؟ معمولاً می‌گویند وقتی دو یا چند قول و نظر متضاد و متخالف هست، تمام نظرها ممکن است نادرست باشد یا فقط یک نظر درست باشد و بقیه نادرست. پژوهندگان درصدد یافتن این‌یک رأی درست نیستند و بهتر می‌دانند که در این بحبوحهٔ اختلاف آراء، در باب درستی و نادرستی احکام چیزی نگویند زیرا اگر تمام فلسفه‌ها درست بود اختلاف و نزاع مورد نداشت و چون این اختلاف ونزاع پایان نیافته است، به نقل آراء باید اکتفا کرد. (اینکه درکتب تاریخ فلسفه گاهی به نقد آراء می‌پردازند معمولاً ملاک این نقادی مسلّمات هر روزی است.) مع‌ذلک باید دقت شود که درنقل آراء هم وجههٔ نظر پژوهنده، که معمولاً وجههٔ نظر همگانی است، دخالت دارد و به عبارت دیگر، اگر محقق فلسفه آراء فیلسوفی را درست می‌انگارد و برطبق آن در باب آراء دیگر حکم می‌کند، پژوهنده بدون آنکه خود متذکر باشد سخنان عادی را ملاک قرار می‌دهد و ای بسا که خواننده هم به این معنی توجه نمی‌کند و آن‌را به نام پژوهش علمی می‌پذیرد.

راستی وقتی ما می‌خواهیم در باب تاریخ فلسفهٔ اسلامی چیزی بدانیم، تکلیف چیست؟ پژوهندگان به‌ما گفته‌اند که این فلسفه از یونان آمده و منابع و مآخذ آن راهم کم وبیش معلوم کرده‌اند. و مگر ما می‌توانیم بگوییم که فارابی و ابن‌سینا بدون رجوع به افلاطون و ارسطو می‌توانستند آثار خود را بنویسند؟ از سوی دیگر، اینکه بگوییم فلسفه از کجا آمده و منابع و مآخذ آن چیست و هر فیلسوف یا نویسندهٔ فلسفی به‌کدام مأخذ بیشتر توجه کرده است به چه کار می‌آید؟ جمع میان این دو طریقه هم آسان نیست؛ یا حداقل در وضعی که ما داریم، عالمان فلسفه که مسائل را می‌دانند پروای تاریخ نویسی ندارند و تاریخ نویسی رانوعی ادبیات می‌دانند که شأن آن‌از بحث وچون وچرای فلسفی کمتر است. پژوهندگان هم نه مایه و پایهٔ ورود در مسائل دارند و نه بدان اهمیت می‌دهند. در میان اروپاییان اگر محققی مثل اتین ژیلسون تاریخ فلسفهٔ قرون وسطی می‌نویسد و پژوهش و تحقیق را باهم جمع می‌کند، از آن است که آشنایی او با دورهٔ جدید صرف آشنایی با آداب و عادات و جلوهٔ تمدن این دوره نیست بلکه پروردهٔ تفکر جدید است که البته تعلق خاطری به قرون وسطی دارد. وانگهی، تاریخ فلسفه‌ای که ژیلسون می‌نویسد مقدمه برای آشنایی با سن‌توماس و قبول آراء اوست. ژیلسون هم کمال فلسفه‌را در آثار توماس می‌بیند و تفکر گذشتگان را ناقص می‌انگارد. پس هیچ کدام از این دو دسته ما را با آغاز تفکر فلسفی و نحوهٔ بسط آن آشنا نمی‌کنند.

مورخ پژوهنده موادی راگردآوری کرده که احیاناً پراکنده و بی‌نظم است و اگر ترتیبی در آن باشد ترتیب زمانی است و حداکثر از تأثیروتأثرو تعلیم‌و تعلم می‌گوید. البته ارسطو شاگرد افلاطون است و فارابی و ابن‌سینا از آثار افلاطون و ارسطو و افلوطین و رواقیان و شارحان ایشان فایده‌ها برده‌اند؛ امااز میان شاگردان افلاطون ، یکی ارسطو شد و ایرانیان هزار سال به فلسفهٔ یونانی بی‌اعتنا ماندند تا در دورهٔ اسلامی فلسفه مورد اعتنا قرار گرفت. راستی گالیله و دکارت از که آموختند که طبیعت با ما به‌زبان ریاضی سخن می‌گوید؟ تمام دانایان معلم دارند، خواه این‌معلم بشر باشد یا وجود متعالی از بشر و بشریت. امثال ژیلسون یامعلمان و عالمان فلسفه اصراری ندارند که فلان مطلب از کجا

آمده و فیلسوفان چه‌چیزها ازیکدیگر اقتباس کرده‌اند. وحتی متقدمان ایشان وقتی مطلبی را قبول می‌کردند، دربند آن‌نبودند که بگویند صاحب آن کیست و ازکی آموخته‌اند. بسیاری از مطالب غزالی و فخررازی را صدرا گرفته و احیاناً عین عبارات ایشان را در آثار خود آورده است. اما این را به حساب «سرقات صدرا» نباید گذاشت زیرا صدرا پژوهنده نبوده و مقصودی جز تحقیق در مسائل و ترتیب یک هیئت تألیفی فلسفه نداشته است.

آیا ما محکومیم که یکی ازاین دو وجهه نظر را بپذیریم؟ یعنی تابع روش پژوهش شویم و به‌این اکتفا کنیم که فلاسفه از اسلاف خود چه چیزها را آموخته و اقتباس کرده‌اند، یا بگوییم که ما به گوینده اصلاً نمی‌پردازیم بلکه به گفته نظر داریم؟ بحث از گفته و گوینده نیست؛ فلسفه از آن حیث که تفکر است ملک هیچکس نیست که آن را به دیگری منتقل کند. کسی‌هم نمی‌تواند فلسفه را از دیگری بیاموزد. اگر این مطلب موجب تعجب می‌شود و می‌گویند که چطور فلسفه را نمی‌شود آموخت توضیح می‌دهم که فیلسوف می‌تواند آنچه را یافته است تفصیل دهد و این تفصیل را دیگران هم به نحوی یاد می‌گیرند، اما اینکه این یافت از کجاست و چگونه می‌توان یافت، مطلب آموختنی نیست؛ یعنی فیلسوف شدن راه‌ورسم معینی ندارد که بشود فی‌المثل با برنامه‌ریزی فیلسوف تربیت کرد. اکنون می‌گوییم اگر فارابی و ابن‌سینا و سهروردی و صدرا فیلسوف بودند، فیلسوف شدنشان راه ورسمی نداشته است که آن را از یونانیان بیاموزند؛ مع‌ذلک تمام اینها شاگرد یونانیانند و چیزهای بسیاری از ایشان آموخته‌اند. مخصوصاً مسأله وقتی مشکل می‌شود که بگوییم که بدون رجوع به آراء یونانیان در تاریخ دورهٔ اسلامی، فلسفه به‌وجود نمی‌آمد.

این مشکل را چگونه باید حل کرد؟ یک بار می‌گوییم که تمام فیلسوفان شاگردان افلاطون و ارسطو هستند و بار دیگر فلسفه را آموختنی نمی‌دانیم. این دو را چگونه باید باهم جمع کرد؟ تعارض این دو قول ظاهری است. یونانیان برای اولین بار پرسش از ماهیت چیزها را طرح کردند و با این پرسش بنای فلسفه را نهادند. بعداز ایشان هم‌هر

کس در فلسفه وارد شد، یعنی از ماهیت اشیاء و از وجود پرسش کرد، به نحوی در تفکر یونانی راه یافت و ناگزیر به‌جواب یا جواب‌هایی که آنها داده بودند رجوع کرد و با آن آشنا شد. اما پرسش فلسفه برخلاف آنچه در ظاهر به نظر می‌رسد قبل از پاسخ نیست، یعنی چنان نیست که ابتدا پرسش مطرح شود و شخص به جستجوی جواب برای آن پرسش بپردازد و درطی تحقیق جواب را بیابد واگر نیافت از پرسش هم منصرف شود. ما در زندگی روزمره و در تعلیم و تربیت عادی بامسائلی مواجه می‌شویم که باید به تدریج آنها را حل کنیم. فلسفه راهم بازندگی معمولی و رسم وعادت مدرسه و تعلیم اشتباه می‌کنیم؛ اما تفکر تابع این ترتیبات نیست. در تفکر پرسش و پاسخ یکباره و باهم می‌آید. پاسخی که حکما و فلاسفهٔ اسلامی به پرسش وجود دادند عین پاسخ یونانیان می‌شود، اما نباید تصور شود که پرسش‌ها یکی بوده و اختلاف در جوانب پیدا شده است. درباب این مطلب اشاره‌ای در بخش اول کرده‌ام و درجای دیگر گفته‌ام که حکمای اسلامی مقلد یونانیان نبوده‌اند و فلسفه دورهٔ اسلامی التقاطی نیست.

۴

حوالت انسان در تفکر اسلامی

پرسش «انسان چیست» یک پرسش فلسفی است و فلسفه هروقت و هرجا که باشد، در اصل و ماهیت خود یونانی است و الفاظی مثل فلسفهٔ اروپایی یا فلسفهٔ اسلامی نباید موجب این تصور شود که اقوام مختلف فلسفه‌های مختص به خود دارند بلکه این الفاظ مشخص دوره‌ای از ادوار تاریخ فلسفه و وضع تاریخی فلسفه است. فیلسوف حتی اگر زبان یونانی نداند زبان و گوش جانش به نحوی با یونانیان سخن می‌گوید و سخن آنان را می‌شنود و با آن انس و آشنایی دارد. هگل راست گفته است که هیچ فیلسوفی در یونان غریب نیست. اما تفکر انحاء دارد و منحصر به فلسفه نیست. شعر و دیانت‌هم تفکر است، چنان‌که فی‌المثل در دورهٔ اسلامی تاریخ ایران، و بطور کلی در تاریخ اسلام، طایفه‌ای بوده‌اند که می‌توان آنان را متفکر دینی دانست. این طایفه متصوفه‌اند که هرچند تفکرشان مستقل از فلسفه بود، جماعتی از آنان تحت تأثیر فلسفهٔ یونان و مخصوصاً آراء و اقوال افلوطین قرار گرفته‌اند و اینان عارفانند (گنوستیک‌ها). جهت این تأثیر هم معلوم است فلسفه به‌هر جا رفته و با هرنوع تفکری که تماس پیدا کرده، بطور کلی انحاء مختلف تفکر را تحت تأثیر قرار داده و حتی برآن غلبه کرده و در خود منحل ساخته است.

قبل از اینکه فلسفهٔ یونانی به صورت منظم و مرتب به ایران و عالم اسلامی بیاید متکلمان ظهور کردند و البته چون در اوان ظهور علم کلام، فلسفه اهمیت نداشت و تعلیم نمی‌شد، متکلمان‌هم نزاع و معارضه‌ای باآن نداشتند و بعداً که فلسفهٔ یونانی اهمیت یافت، متکلمان آن را مردود دانستند تا اینکه درطی این نزاع علم کلام صورت فلسفه پیداکرد و با آن یکی شد. در اینجا باید نکته‌ای را تذکر داد و آن اینکه در دورهٔ اسلامی علم کلام بر فلسفه تقدم زمانی داشت؛ اما بطور کلی، این علم متأخر از فلسفه است و اگر فلسفهٔ یونانی نبود علم کلام هم به‌وجود نمی‌آمد. به این اعتبار علم کلام مقدمهٔ پیدایش فلسفهٔ اسلامی بود و چنان‌که گفتیم، به تدریج که این علم بسط پیداکرد، بیشتر به فلسفه نزدیک شد. مع‌ذلک نزاع میان متکلم و فیلسوف را نباید بی‌اهیت دانست و مدار این نزاع‌هم انسان بود که مورد بحث این فصل است.

بیان مطلب از این قرار است که فلسفه پرسش از وجود موجود و علم به‌اعیان موجودات است، اما متکلمان اوائل در طلب علم به‌اعیان اشیاء نبودند و طرح پرسش وجود نمی‌کردند، بلکه از آنجاکه ملتزم به وحی و اقوال نبی بودند، مسألهٔ اساسی برای آنان نسبت موجودات و مخصوصاً موجود مکلّف ــ یعنی انسان ــ باخدا بود و در بیان این نسبت بافلاسفه اختلاف پیداکردند و با طرح این اختلاف تحقیق در باب انسان و مقام او شأن خاص یافت و نظرتازه‌ای نسبت به انسان پیداشد. در اینجا هم نکتهٔ دقیقی هست که باید به آن‌توجه کرد. متکلمان اسلام در بیان ماهیت انسان با فلاسفه و یونانیان اختلاف نداشتند و فی‌المثل به‌جای حیوان ناطق تعریف دیگری پیشنهاد نمی‌کردند، زیرا آنها مانند یونانیان پرسش از چیستی انسان نمی‌کردند بلکه از نسبت او باخدا سخن می‌گفتند. در تصوف‌هم که از حیث التزام به وحی با علم کلام وجه اشتراک داشت، از ماهیت انسان پرسش نشد زیرا متصوفه انسان را موجود مستقل که به مدد عقل به کمال علمی و عملی نائل آید نمی‌دانستند. به‌نظر آنان ماهیات، اعدامند و ذات انسان‌هم در عدم اوست و باید با این عدم انس و آشنایی پیداکند وحتی از این مرتبه که در آن خود را عدم می‌یابد وخودآگاهی به نیستی خود دارد، بگذرد و عظمت اوهم در همین است.

پس انسان چیزی جز نسبت باوجود مطلق و حق‌تعالی نیست و در این نسبت است که میان درجات اسفل‌السافلین و اعلی‌علیین سیر می‌کند.

پس علم کلام و تصوف نظری، درعین حال که بیشتر مطالبش درباب انسان بود یا به نحوی ارتباط با انسان پیدا می‌کرد، با اومانیسم نسبتی نداشت و درست در مقابل آن بود. اتفاقاً متکلمان و فلاسفه نکته‌ای راکه در فلسفه مضمر بود و بابسط فلسفه در دورهٔ جدید تفصیل پیداکرد (که همان اومانیسم است) اجمالاً تشخیص داده وبا آن مخالف بودند و اینکه جماعتی از آنان در اصل اختیار بشر را منکر شدند و مذهب جبر اختیار کردند بدان جهت بود که فلاسفه قدرت و اختیار و اراده را فرع برعلم و عقل می‌دانستند. متکلمان هم منکر علم و عقل نبودند بلکه اعتراضشان به فلاسفه این‌بود که چرا ماهیت و طبیعت انسان راعین عقل می‌دانند ونطق وعقل را مأخوذ در ذات انسان می‌گیرند. انسان عاقل است اما عقل جزء ذات او نیست بلکه، اگر بخواهیم به تعبیر امروزی بگوییم، عقل یک امر تاریخی است و فرع بر وحی و تابع وحی است و از وحی مددمی‌گیرد. عقل متابعت از وحی است. عالم هم تابع احکام عقلی نیست زیرا مجموعهٔ اعراض است و عرض در دو آن قرار و ثبات ندارد وفانی می‌شود و در هرآن خلق جدید صورت می‌گیرد. متکلمان محدودیت علم و عقل را به فلاسفه گوشزد می‌کردند و در فعل و عمل هم آدمی را مختار نمی‌دانستند. به نظر آنان، اگر می‌بینیم که فعل از بشر سرمی‌زند، بشر چیزی جز آلت فعل نیست و به‌قرآن استناد می‌کردند که برطبق آن:

گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست ماکمان و تیراندازش خداست

البته اگر بشر نبود تکلیف هم نبود، اما فعل مکلف قائم به بشر است و صادر از خدا.

متکلمان دوگانگی میان تن و نفس را منکر بودند و انسان را موجود واحدی می‌دانستند که عقل و نطق و انسانیت وحیوانیت اعراض اوست و عقل جز این کاری ندارد که صلاح دنیا و معاش را تمییز دهد. اما در امر معاد عقل کور مادرزاد است و عجب آنکه هرچه را نمی‌بیند انکار می‌کند. به‌این معنی است که عقل را بلفضول گفته‌اند و از آن جهت که پاازگلیم خود فراتر می‌گذارد مورد مذمت قرارداده‌اند. البته فلاسفه از

ارسطو تا صدرای شیرازی، فیلسوف متأخر عالم اسلام، متذکر بوده‌اند که دانستن حدّ تام اشیاء و پی‌بردن به کنه ذات موجودات میسر نیست و در تعریف فلسفه که علم به ماهیات اشیاء است، «به قدر طاقت بشر» را قید کرده‌اند؛ اما در ضمن بحث ونظر، این قید مورد غفلت قرار گرفته و عقل و شهود عقلی به عنوان استعدادهایی تلقی شده است که بشررا به علم بی‌پایان می‌رساند. اما تعمق در این معانی و تحقیق جدی در آن را متصوفه متعهد شدند و فلاسفهٔ اخیر دورهٔ اسلامی هم به تفکر متصوفه صورت فلسفه دادند. متکلمان بانظر به ظاهر دیانت، یعنی شریعت، درباب مقام انسان بحث کرده‌اند اما متصوفه اهل باطن و حقیقت دیانت بودند. اینان نظر متکلمان را در محدودیت عقل اثبات می‌کردند و علم و قدرت را ذاتی انسان نمی‌دانستند و اصولاً برای انسان ذاتی قائل نبودند.

ما چه باشد در لغت اثبات و نفی　　من نه اثباتم منم بی‌ذات و نفی
من کسی در ناکسی درباختم　　پس کسی درناکسی دریافتم

پس ذات انسان در ناکسی و ناچیزی اوست. او وجود حقیقی و ذات ندارد؛ ذات اودر عدمیت و مظهریت است و اگر دم از انانیت می‌زند و «من» می‌گوید، یا این است که وجود مجازی و موهوم خود راکه حجاب حق است عین حق انگاشته و یا به نیستی خود وقوف پیداکرده و فضای سینهٔ او از دوست پر شده و دوست را در خود می‌بیند و ندای انا الحق می‌زند. به‌هر حال، من بشری وجود مستقل ندارد بلکه عین نسبت است. من نسبتی با حق دارد و افتاده میان حق و باطل است؛ در نسبتی که با حق دارد، دم‌هایی پیدا می‌کند که در آن دم‌ها جز وحدت نمی‌بیند و خود را فانی می‌یابد ودر هرچه نظر می‌کند دوست‌را می‌بیند وهوالحق‌یا اناالحق می‌گوید. وگاه نسبت او با حق چنان است که جز خلق چیزی نمی‌بیند و خلق را به‌جای حق می‌گیرد. ابویزید صوفی بزرگ گفته است: سی‌سال در آینهٔ حق نظر کردم خود را دیدم؛ اکنون در آئینهٔ خود نظر می‌کنم حق را می‌بینم. انسان آینهٔ روی دوست و عکس دوست است و به‌همین جهت مسجود ملائک شده است.

این کلمات در عصر جدید به انحاء مختلف مورد تفسیر قرار گرفته است. بعضی آن

را حمل بر بی‌اعتنایی به انسان و زندگی او کرده و جماعتی پنداشته‌اند که صوفی علم و قدرت وارادهٔ الهی را به خود نسبت می‌دهد. هیچ‌یک از این تفسیرها درست نیست. متصوفه فلاسفه را ملامت می‌کنند که حق را آینه قرار داده و خود را در آن می‌بینند و علم و عقل را به خود نسبت می‌دهند؛ اما این نسبت دادن علم و عقل به‌خود مدح و تمجید ایشان نیست، بلکه عین دوری انسان از حق‌و ناچیزی و حقارت اوست. انسان هرچه از حق دورتر باشد بیچاره‌تر است و وقتی خود را حق می‌داند، قدرت وهمی دارد. او می‌پندارد که قدرت و اختیاراز اوست. در مقابل این خودبینی است که در تصوف اثبات جبر می‌شود. اما جبری که متصوفه می‌گویند با آنچه متکلمان بدان قائلند یکی نیست؛ متصوفه نه اختیار فلاسفه را می‌پذیرند ونه جبر متکلمان را. آنها درمقابل این طایفه به اختیار قائلند و می‌گویند هیچ‌یک از دو طایفه‌ای که جبر را اثبات و انکار کرده‌اند جبررا نشناخته‌اند و از اختیارهم خبرندارند. ذکرو فکر اختیاری که فلاسفه از آن‌دم می‌زنند دوزخ است:

جمله عالم زاختیار و هست خود　　می‌گریزد در سر سرمست خود
تا دمی از هوشیاری وارهند　　ننگ خمر و بنگ برخود می‌نهند
جمله دانسته که این هستی فخ است　　ذکر و فکر اختیاری دوزخ است

متکلمان هم از جبر چیزی شنیده‌اند و چیزی می‌گویند و چه بساکه از آن نشانی ندارند؛ چه نشان جبر درد وزاری و فقرونیاز است؛ ولی کسانی که به‌صرف حفظ ظاهر اکتفا می‌کنند با درد آشنایی ندارند. پس جبر متکلمان و اختیار فلاسفه چندان از هم دور نیست و به این جهت کانت توانسته است میان این دو جمع کند و چون قانون راندای باطن و قانونگذار را بشر می‌داند، با قول به اختیار جانب فلسفه را نگاه دارد و در عین‌حال با انکار حسن و قبح عقلی که ملازم با قول به‌جبر در نظر طایفه‌ای از متکلمان است، قرابتی با این طایفه داشته باشد. اما متصوفه جبررا عین جباری می‌دانند؛ اگر جباری نبود آزادی و اختیار هم معنی نداشت زیرا باتابش نورجباری است که تعینات و تعلقات فرو می‌ریزد و آدمی ازهرچه غیر حق است آزاد می‌شود و عهد بندگی خود راکه در

ازل بسته شده است تجدید می‌کند و خلاصه اختیار در عبودیت است.

ممکن است گفته شود که این اختیار، اختیار ترک دنیا و عقبی و در حقیقت ترک‌اختیار است، زیرا اختیار، قدرت برانجام دادن یا ترک فعل است و اگر فعل نباشد، جبر و اختیارهم مورد ندارد. اگر سیری که گفتیم باترک تعلقات به غیر حق تمام می‌شد، این ایراد درست بود؛ اما پایان این سیر آغاز سفر دیگری است و به‌عبارت دیگر، در پایان این سیروبا اختیار دوست، اختیار آغاز می‌شود. انسان که نسخهٔ جامع و برزخ میان حق و خلق است، درسیری که به سوی حق می‌کند، بی‌آنکه از مقام خلقیت خارج شود و عینیت تام با حق پیداکند، از خود و من نفسانی بیگانه می‌شود و این بیگانگی او عین آشنایی با حق است. اوکه در زمینه‌ای خود را حاکم وجود می‌دانست و به اصطلاح نفس اماره براو غلبه داشت، همواره می‌خواست که روح و قلب را به مرتبهٔ طبیعت و به عالم سفلی بیاورد. اما چون نفس آغاز به اطاعت از دل کند، به‌نفس لوامه مبدل شود. این مرتبه در نفس هم هنوز کاملاً از توجه به عالم سفلی فارغ نشده و بقایای عصیان دراو مانده است وبه همین جهت خود را ملامت می‌کند تابالاخره به‌رضای حق راضی می‌شود و به‌مقام اطمینان می‌رسد و دراین حال، نفس مطمئنه است. این، آغاز اختیار حقیقی است؛ اما اگر به این سیر نمی‌افتاد و به این مقام نمی‌رسید، در مراتب دیگرهم نشان و اثر اختیار در فعل او بود. انسان از حق دور می‌شود اما هرگز نسبت اوبا حق منقطع نمی‌شود و حتی وقتی کبریایی حق را به خود نسبت می‌دهد و فریاد اناالحق فرعونی می‌زند، به‌خود واگذاشته نیست:

هردمش با من دل سوخته لطفی دگر است این گدا بین که چه شایستهٔ انعام افتاد

این گدا منم و تنها موجودی هستم که نسبت وجود به خود می‌دهم واگر اتصال و نسبتی بی‌قیاس باوجود نداشتم، به خود نسبت وجود نمی‌دادم و اهل ظلومی وجهولی نبودم و تاریخ نداشتم. تا آنجاکه من فکر می‌کنم غفلتی راکه لازمهٔ تمدن است باید فرع براین ظلومی و جهولی انگاشت.

متصوفه به صراحت طرح تاریخ و فرهنگ و تمدن نکرده‌اند اما از اشارات این طایفه

از متفکران دینی اسلام می‌توان دریافت که تاریخ انسان چگونه بنیاد می‌شود. انسان مجموعهٔ تن و روان نیست بلکه ورای این‌هردو است. تن تمثّل روح است و روح تمثّل ربّ سبّوح. در دار وجود جز یکی چیزی نیست. اشیاء وجودی ندارند بلکه مظاهرند و مظهرو آینه به خودی خود چیزی نیست. بلکه عدم است. انسان هم عدم است اما مظهر جامع است و چون ازتعلقات آزاد شود و به مقام من حقیقی برسد، آنگاه در خود نظر می‌کند و همه چیزرا در خود می‌بیند. اکنون او چشم و گوش عالم است؛ بلکه بینای حقیقی اوست و به‌چشم حق می‌بیند و به‌گوش او می‌شنود. یک بار سفری از حق به خلق کرده بود و خلق را می‌دید و چون در این مقام سفر به حق را آغاز کرد، از خلق گذشت و آشنای حق شد؛ اما سفردیگری در پیش دارد و این سفر، سفراز حق به خلق است. اما این‌بار باحق و به حق سفر می‌کند و عالم را با چشم حق می‌بیند و نه به‌عنوان حق. در این سفر است که او مختار و آزاد، بلکه عین اختیار است. دراین سفر باخود آشنا می‌شود و با علم به‌خود به تفاصیل عالم، علم پیدا می‌کند و اساس و مبنای شرایع و قوانین و آداب را می‌گذارد.

پس اینکه گفته شد اختیار ترک فعل و ترک اختیار است درست نیست. انسان ترک اختیار می‌کند و اختیار را به دوست و به حق وامی‌گذارد تا آمادهٔ سفر به خلق و در خلق شود و در قول و فعل، زبان و دست او زبان و دست حق باشد. به‌عبارت دیگر، انسان به تدریج که از وجود دورمی‌شود و عقل وخرد رااز آن خود می‌داند و به خود نسبت می‌دهد، از خرد و خردمندی‌هم دور می‌افتد و فیض عقل هدایت و عقل کل به او نمی‌رسد و به‌مرتبهٔ حس و وهم تنزل می‌کند؛ اما چون به عقل کلی برسد و نورعقل هدایت راهنمای عقل جزوی او شود، زندگی روزمره‌هم نظام و سامان پیدا می‌کند و تازمانی که عادت غالب نشده است، ادای تکالیف و افعال و تدبیر امورهم ازروی اختیار است.

تمام آنچه گفته شد، و بخصوص مطلب اخیردر مورد نسبت عقل هدایت و عقل معاش، از حیث ظاهر به آراء فلاسفه نزدیک است و به سهولت صورت فلسفه می‌پذیرد

و عجب نیست که فلاسفهٔ متأخر اسلامی به این معانی صورت فلسفی داده و به‌جای مظاهر وجود مراتب قائل شده و انسان را سالک مراتب وجود دانسته‌اند که سیراو از ادنی مرتبهٔ وجود شروع می‌شود و به حکم حرکت جوهری، طی مراتب و مقامات می‌کند تا از جسم و جسمانیت آزاد می‌شود و به‌عالم ملکوت که عالم نفوس است، می‌رسد و درسیر استکمالی ازاین مرتبه‌هم می‌گذرد و از اینجا به مرتبهٔ قرب وصال نائل می‌آید، و البته که تمام این سیر به قدم علم و عقل طی می‌شود و درهر قدم و مرتبه، انسان عین آن مرتبه است. و پیداست که این قول و نظر تفسیر کلمات متصوفه باتفکر افلاطون و ارسطو و رواقیان و افلوطین است، که البته به‌آن عنوان التقاط نمی‌توان داد بلکه جمع اقوال از طریق افادهٔ صورت فلسفه به مادهٔ تفکر دینی و تصوف است.

اگر در آغاز دورهٔ اسلامی علم‌نظری با رجوع به آثار و کتب یونانیان آغاز به‌بسط می‌کند، در پایان بسط تفکر دورهٔ اسلامی، تمام انحاء تفکر در فلسفه که بالذات عقلی است منحل می‌شود. اگر اقوام دیگر از حدود دوقرن پیش باغرب ارتباط پیداکرده‌اند و کم و بیش در تاریخ غرب سهیم شده‌اند، بیش از هزار سال است که حوالت مامسلمانان و بخصوص ایرانیان به حوالت غرب بسته است و حوالت غرب اجمالاً درتفکر متفکران یونانی ظهور پیداکرده است و به‌عبارت دیگر، تاریخ غرب باتفکر یونانیان آغاز شده است. اما آیا بشر بایدهمواره در این حوالت بماند یاتفکر دیگری در اینجا یادرجای دیگری از عالم روی خواهد نمود یا تجدید عهدی، مثلاً در میان مسلمانان با رجوع به‌اصل و آغاز دین و تفکر اصیل خواهد شد؟ آیندهٔ عالم و مخصوصاً اقوامی نظیر ما بستگی به‌این تجدید عهد دارد.

۵

جبر و اختیار

کانت طرح جبر و اختیار را موقوف به تمییز عالم پدیدارها (عالم شهادت) از عالم معقول و غیب می‌داند و می‌گوید پدیدارها در فاهمهٔ ما می‌تواند نسبت ضرورت پیدا کند. اما مقصودش ازاین بیان، این نیست که اختیار متعلق به عالم غیب است؛ در عالم غیب، نه‌حکم به‌جبر می‌توان کرد ونه از اختیار می‌توان سخن گفت. پس کانت به‌چه معنی آدمی را مکلف واز آنجا مختار می‌داند؟ اگر عالم غیب و شهادت و جبر و اختیار به‌عنوان مفاهیم انتزاعی تصور شود، هردو را می‌توان نفی و اثبات کرد، واین امکان نفی و اثبات از آنجاست که مسأله درست طرح نشده است. به‌نظر کانت، اختیار متعلق به‌فعل است و بافعل تحقق پیدامی‌کند نه آنکه اختیار مقدم برفعل خیرو شرباشد. (بعضی از متکلمان ماهم براین قول بودند.) به عبارت دیگر، بانگ باطن و عقل عملی حکم به‌خیروشر امور می‌کند. بنابراین، خیروشر ذاتی امورنیست بلکه ملاک خیروشر همین بانگ باطن است. پس کانت به‌حسن و قبح عقلی قائل نیست. بعضی از معتزله هم‌اختیار را ازفعل جدا نمی‌دانند. بلکه می‌گویند خدا انسان را ایجاد کرد و فعل را به او مفوض داشت. پس درواقع، اینکه معتزله را قدریه خوانده‌اند از آن جهت است که آنان درمقابل این‌پرسش که فعل از بشر است یا از خدا، پاسخ می‌دهند که فعل منتسب به بنده

است.

اما کانت نمی‌پرسد که آیا فعل از ماست یا از غیرماست بلکه اختیار ازاین لحاظ برای او امری بدیهی و مسلّم است که می‌توانیم آنچه را اختیار کرده‌ایم ترک کنیم و هرچه را یک بار ترک کرده‌ایم دوباره اختیار کنیم. پس طرح او با آنچه مأنوس و معهود در فلسفه و علم کلام بوده است، تفاوت دارد. به‌نظر کانت، بشر مالک آزادی نیست وگرنه نمی‌بایست آن‌را بافعل متحقق سازد. من حتی نمی‌توانم علم پیدا کنم به‌اینکه آزادی نیست، چه‌اگر چنین خیالی درمن پیدا شود، همین نفی آزادی من آن حکم را منتفی می‌سازد. ما آزادی را حس می‌کنیم اما نمی‌توانیم آن راکه محل حضور عالم غیب دراین عالم شهادت است مثل اشیاء این‌جهانی بشناسیم. من وقتی از حد اعتبارات تجاوز می‌کنم، خود را آزاد و مختار می‌یابم. پس این آزادی و اختیار در نسبت باعالم پدیدارها و عالم معقول مورد پیدا می‌کند.

اما در فلسفه و کلام، اختیار و جبر کم‌وبیش به عنوان مفاهیم انتزاعی منظور شده و مورد اثبات و انکار قرار گرفته است. اهل فلسفه در عالم اسلام اصولاً جبری مذهب نیستند واگر قول به جبر به آنان اسناد داده‌اند، خود کمتر اثبات جبر کرده‌اند؛ منتهی وقتی از اختیار بحث می‌کنند، فحوای کلامشان چنان است که گویی اختیار عین جبر است. فارابی اختیار را مسبب به‌اسباب می‌داند و نصیرالدین طوسی بیانی قریب به این مضمون دارد که ما به اعتبار اسباب بعید فعل، مضطریم و به‌اعتبار اسباب قریب، مختار. پس درواقع اختیار درنظر آنان امراعتباری است، اما نه به اعتبار فعل بلکه به اعتبار اسباب و وسایط.

اما معتزله با اینکه درقول به‌حسن وقبح عقلی بافلاسفه شریکند، از آنجاکه به‌عالم وسایط قائل نیستند، بنده را مؤثر در فعل می‌دانند و به‌نظر آنان اقتضای عدل الهی هم‌همین است و الّا معاقب بودن بنده، و بطور کلی جزا و عقاب، بی‌وجه می‌ماند. به‌این ترتیب، اگر بنده مجبور و فعل او واجب به ایجاب غیر باشد، گناه را براو نمی‌توان گرفت و این‌ادعای شیطان است که «رب بما اغویتنی» گفت و مدعای همهٔ جبری مذهبانی که

تکالیف شرعی را منکرند همین است.

مولوی هم بدون اینکه نسبتی بامعتزله داشته باشد، این جبریان ــ یعنی معتقدان به‌جبر مذموم ــ را اتباع ابلیس و ذریات او می‌داند:

هین بخوان «ربّ بما اغویتنی» تا نگردی جبری و کثر کم تنی
بر درخت جبر تا کی برجهی اختیار خویش را یک سو نهی
همچو آن ابلیس و ذریات او با خدا در جنگ و اندر گفتگو

این جبر بدون اینکه برمبنای تفکر باشد، بافرض قدرت تام و تمام الهی، قدرت بنده‌را دخیل درفعل نمی‌داند. این‌قول کم‌وبیش شبیه موجبیت امروز است که اثبات ضرورت قوانین طبیعت یاموجبیت تاریخی می‌کند، بااین تفاوت که در عصر جدید احکام طبیعی رابه‌جای احکام و قوانین الهی می‌گذارند.

درمیان فرق‌اسلام، جهمیه، ضراریه و نجاریه جبری مذهب بوده‌اند اما نفوذشان در آراء مسلمین قابل اعتنانبوده است و مولوی وقتی مذهب جبریه و مذهب قدریه راباهم می‌سنجد و جبر را ازقدر رسواتر می‌خواند، نظربه این جبردارد. اما تفویض که معتقَد معتزله است، مورد این ایراد قرارگرفته است که مؤدی به‌نفی و سلب قدرت الهی می‌شود زیرا معتزله فعل را مفوض به بنده و بنده را مؤثر درفعل می‌دانند و قضاوقدر الهی را درافعال ذی‌مدخل نمی‌دانند.

چنان‌که گفتیم، مولوی در نفی مذهب جبر، بدون‌اینکه موافقت بامعتزله داشته باشد، این ایراد رابه چیزی نمی‌گیرد:

احتمال عجز ار حق را ندی جاهل و گیج‌و سفیهش خواندی
عجز نبود از قدر ورگر بود جاهلی از عاجزی بدتر بود

پس اگر قول معتزله مستلزم نفی قدرت است، مذهب جبرهم مؤدی به‌انکار علم‌الهی می‌شود. اماچگونه این معنارا باید پذیرفت و حال آنکه جبریه می‌گویند اگرما را در فعل اختیاری بود، علم‌خدا جهل می‌شد؟ پس مدعای آنان این است که نفی اختیار بنده برمبنای علم‌وقدرت خداست. واما به‌نکتهٔ دیگری باید توجه کرد و آن اینکه:

جمله قرآن امر و نهی است و وعید امر کردن سنگ مرمر را که دید

یعنی اگر قائل به‌جبرشدیم، وعد و وعید راچگونه باید توجیه کنیم؟ زیرا تکلیف و وعد و وعید مستلزم اختیار است و آنکه وعد و وعید می‌دهد و تکلیف بر عهدهٔ کسی می‌گذارد، اگر مکلف را مجبور به‌فعل سازد گیج وسفیه ونادان است و نمی‌داند که چه می‌کند. و امامعتزله هم‌تنها به استناد وعد و وعید قائل به‌اختیار نشده‌اند بلکه اعتقادشان این است که خداوند انسان را عاقل آفرید تاحسن و قبیح را به مدد عقل تشخیص دهد. پس این‌قول در واقع مستنبط از احکام و قواعد عقلی است. به‌عبارت دیگر، عقل ملاک ارزش‌هاست و ارزش‌ها و احکام شریعت‌هم موافق عقل است. این اختیار در واقع ارادهٔ مسبوق به‌تعقل است و در نتیجه اختیار امری صرفاً انتزاعی و اعتباری است. به‌این جهت، نسبت میان خالق و مخلوق هم‌منتفی می‌شود و قدرت برفعل صرفاً تعلق به‌بشر پیدا می‌کند.

کانت بااینکه حسن و قبح عقلی را نمی‌پذیرد، چون‌قدرت و اختیار رابا تحقق فعل محقق می‌داند، هرچند این قدرت را منوط به‌نحوی حضور عالم غیب درعالم شهادت بداند، اختیاررا امر غیرزمانی و عقلی می‌داند و به‌این ترتیب به معتزله‌نزدیک می‌شود. کانت کاری که کرده است این است که اختیار رابه تبع ارزش‌های ازپیش تعیین شده بیان نمی‌کند و حال آنکه در معتزله اختیار تابع تکالیف و فضائل می‌شود، به‌این معنا که حسن‌وقبح در اشیاء ذاتی است ومامی‌توانیم با تشخیص عقل یابه‌حکم شرع فعل نیک‌را انجام دهیم و ازفعل قبیح اعراض کنیم.

این تنها معتزله نیستند که مسألهٔ جبرواختیار رادر قلمرو تکالیف طرح می‌کنند. درتمام طول تاریخ فلسفه، اختیار راشرط امکان اخلاق و شریعت دانسته‌اند، بدین معنا که آن را فرع فضائل و تکلیف و شریعت گرفته‌اند. آیا بدون این‌فرض شریعت و اخلاق ممکن است؟ اگر بشر اهل اختیار نبود، نه‌شریعت ممکن بود و نه به‌طورکلی تمدن. امااین فرض که‌بشر دارای اختیار است این‌سؤال را به‌وجود می‌آورد که آیادر وضع ارزش‌ها هم مختار است؟

معتزله ارزش‌ها را قابل شناختن به‌وسیلهٔ عقل می‌دانند اما بشررا واضع آن نمی‌شناسند و در دورهٔ قدیم کمتر حوزه‌ای از حوزه‌های فلسفی و فکری قائل بوده است که بشروضع ارزش‌ها می‌کند بلکه این قول مربوط به دورهٔ جدید است. اما در مورد متجددانی که وضع ارزش‌ها را به انسان نسبت می‌دهند می‌توان پرسید که آیا وضع این ارزش‌ها برمبنای بلهوسی و ارادهٔ جزافیه است یا به ملاحظهٔ مقتضیات و ضروریات؟ به این پرسش هرجوابی داده شود، چون درمآل امر اختیار موقوف به‌امری می‌شود که خارج از اختیار بشر است، اختیار منتفی است ــ اعمّ از اینکه این امرخارج از اراده، طبیعت یاقوانین نفسانی یااسباب و علل مجرد و عالم مجردات باشد. معمولاً قائلان به اختیار، عقل و علم وخودآگاهی را مبنای اختیار می‌دانند. تا وقتی مسأله را به این صورت مطرح می‌کنیم که اختیار ازآن انسان است و آن را در قلمرو ارزش‌ها و به تبع ارزش‌ها طرح می‌کنیم، آزاد نیستیم.

ابن‌عربی در فتوحات مکیه حرّیت رابه‌معنی زوال فقر و افتقار می‌داند. اما این‌فقر منفک از انسان که موجود ممکن است، نیست ودر مراتب فناست که بشراز قید تعلق وازنیاز و فقرنسبت به غیرحق‌آزاد می‌شود و دراین مرتبه خود رانیازمند حق می‌یابد. و این‌آزادی ربطی به‌فعل ندارد و بافعل متحقق نمی‌شود زیرا تا ما فاعلیم، اثبات خود می‌کنیم. ابن‌عربی به این ترتیب حرّیت را ازجنس تخلق نمی‌داند بلکه‌آن‌را با فنا متحقق می‌داند.[۱]

در رسالهٔ قشیریه، حرّیت عبارت است ازاینکه «بنده به دل درتحت بندگی هیچ‌چیز نشود از مخلوقات، نه‌ازآنچه دردنیاست و نه‌ازآنچه در آخرت است دنیا را وهوی و آرزو و حاجت و حظ را اندروهیچ‌نصیب نباشد»[۲]. پس حرّیت عین‌عبودیت است و ربطی به‌تکالیف و احکام شریعت ندارد. و بعضی از صوفیه امید بهشت را هم‌مخالف آزادی و حریت دانسته‌اند. شبلی که دو سرچوب را آتش زده‌بود که هردو جهان را بسوزاند تا خلق حق را عبادت‌کنند، پای برسر کونین‌نهاده و ازدنیا و عقل آزاد شده است

۱. فتوحات، باب ۱۴۰.
۲. ترجمه رسالهٔ قشیریه، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۳۴۳.

و حافظ نیز غلام همّت آن است که زیر چرخ کبود، از آنچه رنگ تعلق پـذیرد آزاد است.

خلاص حافظ از آن زلف تابدار مباد که بستگان کمند تو رستگارانند

این آزادی مقابل جبر نیست و بامذهب قدر ارتباطی ندارد.

آیا جبریه با توجه به این ملاحظات برمذهب جبررفته‌اند؟ از قائلان به جبرمطلق که به‌قول مولوی منکر حس خود هستند سخن نمی‌گوییم بلکه اشاره می‌کنیم به قول اشاعره دراین باب. اشاعره وجود و فعل،، هردورا مخلوق خدا می‌دانند و بنده را مؤثر درفعل نمی‌شناسند بلکه خدا را درهمه‌چیز مؤثر می‌دانند. به نظر آنان، حسن وقبح هم عـقلی نیست بلکه خدا هرچه‌را بخواهد حسن یاقبیح می‌کند. پس ملاک حسن وقـبح، عـقل مانیست بلکه شریعت است و بنده باید تابع احکام شریعت باشد و لازمهٔ بندگی این است که فعل‌هم به‌اراده وخواست خدا باشد. پس افعال ما ازخداست و ماآلت فعل حـق و کاسب فعل هستیم و اختیاری نداریم. اشاعره با طرح کسب، به نحوی حقانیت وعد و وعید را حل کرده‌اند و هرچند که قدریه آنان را جبری دانسته‌اند، می‌توان مذهبشان‌را نزدیک به مذهب بین‌الامرین دانست، و این‌امری است که معمولاً با رأی متصوفه اشتباه می‌شود.

میلاپوری در اصل‌الاصول می‌نویسد:

«.... پس اول مکلف را قوتی و قدرتی براتیان فعل مکلف به واجب، تا بدان قدرت و قوت ارجاء صحت تکلیف دور یابد وهم به نصوص قرآنی واحادیث نبوی بـه‌اثـبات می‌رسد که قوت و قدرت مخصوص به‌حضرت واجب‌الوجود است. ماشاءاللّه لا قوة الا باللّه و لاحول و لاقوة الاباللّه و ان القوةللّه جمیعاً؛ یعنی قوتی که در مظاهر اقویا مشهود و محسوس است فی‌الحقیقة آن قوة للّه و باللّه است. و چون قدرت حقیقهٔ واحده بسیط است پس بقاء قوت و قـدرت حـق بـاقوت و قـدرت عـبد صـورت‌پذیر نـیست. پس بالضرورت قوتی و قدرتی که عبد دارد همان قدرت حق است که در عبد ساری شده، از اوج اطلاق خود متنزل گشته، به‌مضیق تقید و انحصار آمـده، مـصدر افـعال و اعـمال

می‌شود؛ خواه آن را استطاعت نام کنند، خواه قدرت حادثه، خواه قدرت مأذونه، خواه کسب. هرچه خواهی بگو که تعبیرات مختلف است و مآل واحد.»[۱]

اقوال بالاشبیه به‌قول اشاعره است ولی دراصل واساس باآن تفاوت دارد زیرا نظراشاعره درحدود امور ظاهر است. مع‌هذا این‌قول درمقابل‌قول معتزله قرار دارد، چه برطبق آن‌مبنای خیرو شر و حسن وقبح احکام شرعی است و با اثبات وجود عبد و تکالیف شرعیه، نفی اختیار می‌شود. اما متصوفه بشر را آئینهٔ حق می‌دانند و قدرت او را مظهر قدرت حق می‌خوانند. ابن‌عربی درباب دویست و نودو دوم فتوحات می‌گوید: نور شمس چون درماه (بدر) تجلی کند، عطا می‌کند از احکام آنچه به‌غیر بدر نبود. همین قسم، اقتدار الهی چون تجلی کند درعبد، افعال از خلق ظاهر می‌شود. پس این افعال گرچه به اقتدار الهی است اما حکمش با آن‌مختلف است، چنان‌که در ماه از نورخورشید چیزی‌هست وخورشید در وی انتقال هم ننموده بذاتها. به‌همین نحو هیچ چیزی از خالق درعبد نیست و حلول هم نکرده است. و با این‌بیان، نه‌تنها رفع شبههٔ حلول و اتحاد می‌کند، بلکه با بیان غیریت و عینیت، اثبات صحت تکلیف می‌کند، بدین معنی که می‌گوید عبد به‌حق موجود است؛ ظاهر اوصور خلقیهٔ محدود و باطن اوهویت حقهٔ غیر محدود و مجموع صورت وهویت، افادهٔ معنی‌دقیق غامضی می‌کند که‌حکم اجزاء در مورد آن روا نیست، چنان‌که تکلیف نسبت به هویت حقه بی‌معنی است و ماهیت ممکنهٔ عدمیه هم از قبول تکلیف ابا دارد. پس موافقت و مخالفت و طاعت و معصیت نسبت به صورت معتبر است.

با توجه به اختلاف اصولی که میان متصوفه و اشاعره درجبر واختیار وجود دارد، به‌این نکته باید توجه داشت که بعضی از متصوفه مانند اشاعره قائلند (وشاید به اقتضای اصول خودشان) که اگر افعال را منسوب به حق بدانیم، متصف به خیریت و شریت نمی‌شوند؛ و آنچه منسوب به خداست ذات آن فعل است، نه‌ازآن حیث که طاعت یا معصیت است؛ زیراکه موافقت و مخالفت نسبت به عبد و محکوم است، والاکسی که

---

۱. صفحهٔ ۳۷۶ اصل الاصول.... سید شاه عبدالقادر مهربان فخری میلاپوری.

آمرو حاکمی ندارد، فعل او موصوف به موافقت و مخالفت نمی‌تواند شود. پس مدارعلیه تکلیف، عینیت باخالق درعین غیریت است. پس عینیتی با خالق قادر باید تابه‌سرایت آن ذات، آثار مطلوبه از عبد به ظهور آید، و غیریتی من وجه که بدان غیریت تمییز مکلِّف و مکلَّف و آمر و مأمور و مثیب و مثاب ممکن باشد. اما شبستری جبرمطلق را اثبات می‌کند هرچند که به مقدمات مذکور هم بی‌نظر نیست:

هر آن کو را که مذهب غیر جبر است نبی فرمود کاو مانند گبر است

او حتی تکلیف را برای ظهور عجزلازم می‌داند:

به شرعت زان سبب تکلیف کردند که از ذات خودت تعریف کردند

چو از تکلیف خود عاجز شوی تو به یک بار از میان بیرون شوی تو

لاهیجی تفسیر کرده است که قابل تکلیف هم حق است، یعنی اوهم مکلف است و هم مکلف. پس به نظرشبستری، اگر تکلیف را نسبت به‌عبد لحاظ کنیم از آن جهت است که خدا بشررا به صورت خود آفریده و صحت تکلیف هم به اعتباراین صورت است. این قول هرچند به‌ظاهر با آنچه قبلاً از ابن عربی نقل کردیم مغایرت دارد، اما در واقع منافی باقول منقول ازابن عربی نیست. اما مراد از بیت دوم:

چو از تکلیف خود عاجز شوی تو به یک بار از میان بیرون شوی تو

این است که اگر تکلیف نبود، احساس عجزو فقر هم نبود. تکلیف مارا متذکر می‌سازد که نسبتی با حق داریم و این نسبت، نسبت فقیر و عاجز بالذات با غنی و قادر بالذات است. پس شبستری در اثبات جبرکاری به وعد و وعید ندارد زیرا:

ندارد اختیار و گشته مقهور

زهی مسکین که شد مختار مجبور

نه ظلم است این که عین علم و عدل است

نه‌جور است این که محض لطف و فضل است

حتی کرامت را هم اضطراری می‌داند و کسی را که اختیار باشد صاحب کرامت نمی‌شناسد.

برای اینکه تا اندازه‌ای فرق این گونه اقوال با معتقَد اشاعره معلوم شود، به اختصار می‌گوییم که اشاعره فعل آدمی را مخلوق خدا می‌دانند و بدون آنکه طرح اسباب کنند و به اسباب و وسائط قائل باشند می‌گویند همه‌چیز بی‌واسطه به مباشرت الهی خلق می‌شود و اسباب فعل راهم اسباب عادی می‌دانند و مرادشان آن است که عادت‌الله جاری شده که آتش بسوزاند ولی سوزاندن، فعل آتش نیست. و اگر می‌بینیم بعضی افعال را اضطراری و بعضی را اختیاری خوانده‌اند به این اعتبار است که فعل گاه با اراده مقارنت دارد و گاه ندارد. اشعری با قید اینکه اراده در فعل مدخلیتی ندارد، این مقارنت راکسب می‌خواند و حاصل کلام او این است که فعل بنده، مخلوق خداومکسوب بنده است. وقاضی باقلانی در بیان کسب می‌گوید: فعل از بنده است و ثواب و معصیت از بنده.

از جهت اینکه این رأی بانظر متصوفه اشتباه می‌شود، باید توجه داد که در کلام اشعری و در تصوف سخن در یک مرتبه گفته نشده است که آنهارا قیاس کنیم یعنی اشعری در مرتبهٔ ظاهر شریعت است ولی متصوفه صرفاً طرح ظاهر بدون باطن نمی‌کنند و آنجا که ازجبر سخن می‌گویند یامراد، شهود جباری است و یا درمقام قرب فرائض سخن می‌گویند. امااشعری از مقارنت فعل واراده سخن می‌گوید، و حال آنکه اراده از حالات نفس است و در مرتبهٔ غفلت مورد پیدا می‌کند. متصوف ظواهر را اصل و غرض و غایت نمی‌داند تا ملزم شود که گناه و ثواب را مبتنی براختیار یاکسب کند، بلکه شریعت و احکام و اوامر و نواهی به مقتضای لطف و قهر است. آدمی صرفاً ازآن حیث که عدم و آئینه است، شأنیت اختیار دارد واگر از غفلتی که نتیجهٔ غلبهٔ اهواء نفس است بدرآمد و عجزوفقر رادید، ازجبر و اختیار بیرون می‌شود؛ یعنی نه‌خودرا مجبور می‌یابد و نه مختار. اما صوفیه متذکرند که درمقابل قرب فرایض، قرب نوافل هم‌هست و در مقام قرب نوافل، اختیار واراده و جبر مورد دارد. بااین قرب، وضع‌و بیان احکام و قوانین میسر می‌شود. اینجا سخن از فعل یاترک فعل نیست بلکه مقام و مرتبهٔ تعیین ارزش‌ها و وضع احکام است که مربوط به سفر من‌الحق الی‌الخلق است.

در زمره متفکران اسلام که به این‌معنی توجه کرده‌اند جلال‌الدین رومی وضعی ممتاز

دارد و تاآنجاکه من‌می‌دانم هیچ کس این‌معنی را چنان‌که او بادقت طرح کرده نیاورده است. تقریباً در سرتاسر مثنوی مطلب جبرو اختیار آمده است. چرا؟ زیرا این امر منفک از تفکر حقیقی نیست و درتفکر حقیقی ناگزیر باید مطرح شود. به‌عبارت دیگر، اختیار و آزادی انسان در نسبت او با حق و حقیقت مطرح می‌شود و بسیاری از ابیات مثنوی دربیان این نسبت است:

اتصالی بی تکیّف بی قیاس هست رب‌الناس را باجان ناس
ناس گفتم لیک من نسناس نی ناس غیر جان جان اشناس نی

بعضی از شارحان مثنوی گفته‌اند که مولوی در بعضی مواضع اثبات اختیار کرده و در مواضع دیگر جبررا ترجیح داده است. شارح‌از آن جهت که بیان الفاظ و معانی الفاظ چنان‌که مصطلح است می‌کند، اگر چنین استنباطی کند بأسی براو نیست. امامولوی درجایی در مثنوی اثبات اختیار و درجای دیگر نفی آن نکرده است، بلکه به‌طرح و بسط مطلب و بیان آن در مراتب مختلف پرداخته است. اما کسی که طرح مطلب درنظراو مهم‌نیست وجبر واختیار رابه صورت دو امر انتزاعی تصور می‌کند، همواره به‌جواب و حل‌مسأله نظر دارد. اما جبرواختیار از قبیل مسائلی نیست که بتوان آن‌را حل کرد و آنچه راکه ما جبر و اختیار می‌دانیم به نظر مولوی خیال است:

اختیار وجبر در تو بد خیال چون در ایشان رفت شد نورجلال

مولوی هرگز درفکر آن‌نبوده است که بااشاعره یا با معتزله هم‌آوازی کند یا با آنان به‌جدال پردازد؛ منتهی چون درهریک از ساحات وجود آدمی، مناسب آن مرتبه سخن می‌گوید، چنین‌توهم می‌شود که پای‌بند اقوال خود نیست و ابایی ندارد که چیزی بگوید و بعد آن رانقض کند. اووقتی درساحت شریعت سخن می‌گوید ناگزیر اثبات اختیار می‌کند، و البته دراین مقام نظربه ارتباط شریعت و حقیقت دارد. مع‌هذا گاهی گرفتار توجیهات کلامی می‌شود؛ اماباز دراین مقام‌هم بیان خاص خود دارد و اختیار را مقتضای تکلیف می‌داند نه آنکه برمبنای وعد و وعید آن را اثبات کند. حتی نظرش متمایل به این است که در ساحت شریعت تکلیف موجّه اختیار است:

اختیاری هست مارا بی‌گمان حس را منکر نتانی شد عیان
اختیار و داعیه در نفس بود روش دید آنکه پر و بالی گشود
سگ بخفته اختیارش گشته گم چون شکنبه دید جنبانید دم
دیدن آمد جنبش آن اختیار همچو نفخی ز آتش انگیزد شرار
چون که مطلوبی برین کس عرضه کرد اختیار خفته بگشاید نورد
پس فرشته و دیو گشته عرضه‌دار بهر تحریک عروق اختیار
اختیاری هست در ما ناپدید چون دو مطلب دید آید در مزید
اوستادان کودکان را می‌زنند آن ادب سنگ سیه راکی کنند

او در اینجا با اینکه اختیار را اثبات می‌کند، مذهب جبروقدر، هردو را باطل می‌داند و دربیان نسبت باحق چنین بیان مطلب می‌کند که بشر درسیر از باطل به حق در وادی کفر می‌افتد:

نیم شب چون بشنوی رازی زدوست چون سخن گوید سحر دانی که‌اوست
وردو کس در شب خبر آرد تو را روز از گفتن شناسی هر دو را
بانگ شیرو بانگ سگ در شب رسید صورت هر دو ز تاریکی ندید

آنگاه به تفصیل به‌شرح و بیان اختیاری که به‌وجدان و به بداهت وجدانی دریافته می‌شود می‌پردازد و مثال می‌آورد که کسی سنگی راکه سرش را شکسته ملامت نمی‌کند، اما:

آنکه دزدد مال تو گویی بگیر دست و پایش را ببر سازش اسیر

در ساحت شریعت نحوی اختیار در شأن آدمی است اما جمادات به حکم طبیعت خود می‌روند و اختیار درشأن آنهانیست. پس جبرهم در مورد آنها معنی ندارد زیرا اکراه‌هم ندارند. آدمی نمی‌تواند به‌بهانهٔ جبر و این که کفرش خواست خداست، از تکالیف و وظایف و جهد شانه خالی کند:

چون که گفتی کفر من کفر وی است خواست‌خود رانیز هم‌می‌دان که‌هست
زان که بی‌خواه تو خود کفر تونیست کفر بی‌خواهش تناقض گفتنی است

امـر عـاجز را قـبیح است و ذمـیم خشـم بـدتر خـاصه از رب رحـیم

زیرا اختیار او اختیار ما را اقتضا کرده است. مولوی مانند معتزله قائل نیست که‌فعل ازماست و نمی‌گوید که چون مختاریم و فعل به‌ما مفوض است، تکلیف و وعد و وعید مقرر شده‌است، بلکه بیان‌او این است که انسان وقتی وضع تکلیف را قبول می‌کند ناگزیر اختیار را هم حس می‌کند.

راستی مردی مانند شبستری چرا و چگونه اختیار را مردود دانسته است؟ چنان‌که گفتیم، او تشریع را سبب ظهور عجز می‌داند و از این وجهه به‌آن نگاه می‌کند. امامولوی به ساحت ظاهر و شریعت توجهی دیگر دارد و بارها گفته است که برعاجز تکلیف روا نیست؛ باید موجودی باشد که استعداد تکلیف را داشته باشد، وگرنه جمادات و حیوانات که فاقد این استعدادند معاف از تکلیف هستند.

اما چه شده است که انسان مکلف شده است؟ ازمیان تمام موجودات فقط انسان مکلف است زیرا تنها انسان موجود افتاده میان حق و باطل است و سیراز حق به باطل و از باطل به حق دارد و به قول مولوی:

در تـردد هـر کـه او آشـفته است حق به گـوش او مـعما گـفته است

تا کـند مـحبوسش انـدر دو گـمان کآن کنم کو گفت یا خود ضد آن

انسان موجودی است که حق‌به گوش او معما گفته و اورا درتردد انداخته است و این تردد باقدرت و اختیار ملازمه دارد:

در تردد مانده‌ایم اندر دو کار این تردد کی بود بـی اخـتیار

پس تـردد را بـیاید قـدرتی ورنه آن خنده بود بر سـبلتی

آیا اختیار پایان تردد است؟ آیا مقصود این است که وقتی یک طرف یاطرف دیگر اختیار شد، تردد از بین می‌رود؟ اگر تردد از بین برود، اختیار هم مـنتفی مـی‌شود.امـا ترجیح‌یک طرف برطرف دیگر،از کجاست؟ آیامنشأ آن‌عقل ماست؟ نه:

هم ز حق ترجیح یابد یک طـرف زان دو یک را برگزیند زآن کـنف

این جذب حق است و:

جـذب یـزدان بـا اثـرها و سـبب صد سخن گوید نهان بی‌حرف ولب
نه که تأثیر از قدر معمول نیست لیک تأثیرش از او معقول نیست
چون مقلد بود عقل اندر اصول دان مقلد در فروعش ای فضول
گر بپرسد عقل چون باشد مرام گو چنانک تو ندانی والسلام

این مقام ورای بحث عقل است و چون عقل در آن چون و چرا می‌کند، کمتر ادراک مرام می‌کند. باید پنبهٔ غفلت از گوش برداشته شود:

گر نخواهی در تردد هوش جان کم فشار این پنبه اندر گوش جان
تا کنی فهم آن معماهاش را تا کنی ادراک رمز و فاش را
پس محل وحی گردد گوش جان وحی چه بود گفتی از حس نهان

بنده وقتی به‌این مرتبه برسد دیگر خبر از اختیار و جبر ندارد:

جهد کن کز جام حق یابی نوی بی‌خود و بی‌اختیار آنکه شوی
آن‌که آن می را بود کل اختیار تو شوی معذور مطلق مست‌وار

اما تا کسی جهدنکند جام‌حق به او نمی‌دهند:

گرچه وصالش نه به کوشش دهند آن قدر ای دل که توانی بکوش

جهدما رابه وصال نمی‌رساند. جهدعلت وصال نیست بلکه لازمهٔ آن است. سخن مولوی این است که آنکه جهد نمی‌کند، از جبر چه خبر دارد؟ اوجبر را بهانه برای نفس‌پرستی کرده است:

هرچه نفست خواست داری اختیار هر چه عقلت خواست داری اضطرار

مولوی در این نوع جبر. چیزی بی‌معنی ولاطائل می‌بیند و به این جهت معترض می‌شود که:

ور تو می‌بینی که پایت بسته‌اند برتو سرهنگان شه بنشسته‌اند
پس تو سرهنگی مکن با عاجزان زان که نبود طبع و خوی عاجز آن

اگر عاجزی، پس چرا سرهنگی می‌کنی؟ قول به جبری هست که قرین بیدردی و اعراض از حق و تن در دادن به گذران امور عادی دنیاوی است و قول به اختیاری، که

لازمه‌اش استیلا و خودکامگی است و در حقیقت این هر دویکی است:

در هـر آن‌کـاری کـه مـیل تـوست بـه آن
قـــدرت خـــود را هـــمی بـینی عـیان

در هر آن کاری که میلت نیست و خواست
انـدر آن‌جـبری شـدی کـاین از خـداست

همهٔ این مدعیان که اثبات جبر یا اختیار می‌کنند، چـون قـولشان مـبتنی بـراغـراض دنیاوی و ناظر به اعتبارات عقل جزوی است از فهم این معانی درمی‌مانند، و حال آنکه اختیار وجبر چیزی نیست که از آن ما باشد؛ آن‌را به‌ماهم نداده‌اند، بلکه ما مملوک جبر و اختیاریم. اختیارما در زاری و دردمندی و اضطرار در مقابل قهر و جبر اوست. واگر خواننده از این معانی استنباط جبر می‌کند، باید توجه داشته باشد که این جبر نیست بلکه معیت با حق است:

این معیت با حق است این جبر نیست　　این تـجلی مـه است ایـن ابـر نـیست
ور بود این جبر، جـبر عـامه نـیست　　جـبر آن امّـارهٔ خـودکامه نـیست

این جبر، جبرعامه نیست؛ اصلاً جبر نیست، بلکه جباری است:

این نه جبر این معنی جباری است　　ذکـر جـباری بـرای زاری است

جبر و جباری چیست؟ اززبان خود مولوی استشهاد کنیم:

جـبر چـه بـود بسـتن اشکسـته را　　یـــا بـــپیوستن رگـــی بگسسـته را
چون در این ره پای خود نشکسته‌ای　　برکه مـی‌خندی؟ چـه پـا را بسته‌ای؟

آنکه اهل زاری نیست و از جباری او خبر ندارد، از جبراو چه می‌داند؟ اگر بگویی انسان مجبور است واز جبری خبر ندارد که «فلسفی» همین را می‌گوید، مولوی جواب می‌دهد:

حیرت و زاری گه بیماری است　　وقت بیماری همه بیداری است
آن زمان که می‌شوی بیمار تـو　　مـــی‌کنی از جـرم اسـتغفار تـو
مـــی‌نماید بـــرتو زشـــتی گـــنه　　می‌کنی نیت که باز آیـی بـه ره

در اینجاست که اضطرار عین اختیار می‌شود:

پس بدان این اصل را ای اصل جو — هرکه را درد است او برده است بو
هر که او بیدارتر پر دردتر — هر که او آگاه‌تر رخ زردتر
گر ز جبرش آگهی زاریت کو — بینش زنجیر جباریت کو
بسته در زنجیر چون شادی کند — کی اسیر حبس آزادی کند
ور تو جبر او نمی‌بینی مگو — ور تو می‌بینی نشان دید کو

هرچه را تو اختیار و جبر می‌دانی خیال است و نمی‌دانی که اسیر وهم و خیال هستی:

جبر را ایشان شناسند ای پسر — که خدا بنمودشان نور بصر
اختیار و جبر ایشان دیگر است — قطره‌ها اندر صدف‌ها گوهر است

بس کنم که این معانی درفاهمه و واهمهٔ ما نمی‌گنجد. ما به‌قدر فهم و درک خود چیزی گفتیم. شماهم مثنوی را بخوانید و یاد بگیرید که چگونه بخوانید. از تفسیرهای جدید فاضلانهٔ مثنوی بی‌نیاز نیستیم اما آن تفسیرها را هم باید بابیداری بخوانیم[1].

۱. این فصل یادداشت یک سخنرانی است که تقریباً ده سال پیش (و اکنون که مهرماه ۱۳۷۴ است باید گفت ۲۶ سال پیش) برای انجمن اسلامی دانشجویان تهیه شده بود. اگر می‌خواستم تغییری درآن بدهم مقالهٔ دیگری از آب درمی آمد؛ پس به همان صورتی که بود چاپ شد. اگر توفیق یار شود، آن‌را بسط و تفصیل خواهم داد. شرح ابیات مثنوی مولوی که نقل شده است یک کتاب می‌شود. فعلاً به‌اشاره طرح مسأله کرده‌ام تابعد چه پیش آید.

What is Philosophy?

by

Rezā Dāvari

Institute for Humanities
and
Caltural Studies

Tehrān, 1996