



فلسفه مجموعه مقالات وغرب

تألیف: دکتر کریم مجتهدی



فلسفه و غرب

(مجموعه مقالات)

تألیف:

دکتر کریم مجتهدی

استاد فلسفه دانشگاه تهران



مؤسسه انتشارات امیرکبیر

تهران، ۱۳۸۰

مجتهدی، کریم، ۱۳۰۹ -

فلسفه و غرب (مجموعه مقالات) / تألیف کریم مجتهدی . - تهران : امیرکبیر، ۱۳۸۰.
۳۸۶ ص.

ISBN 964-00-0772-2

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

چاپ اول : ۱۳۸۰

۱. فلسفه جدید - مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عنوان.

۱۹۰

۲۷ م ۲ ف / B ۷۹۸

کتابخانه ملی ایران

۸۰-۲۲۵۹۳ م



فلسفه و غرب (مجموعه مقالات)

تألیف : دکتر کریم مجتهدی

ویراستار : زهرا ملک‌شاهی

چاپ اول : ۱۳۸۰

چاپ و صحافی : چاپخانه سپهر، تهران

شمارگان : ۲۰۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است.

ISBN 964-00-0772-2

شابک ۹۶۴-۰۰-۰۷۷۲-۲

مؤسسه انتشارات امیرکبیر تهران، میدان استقلال.

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
پیشگفتار.....	۹
فلسفه و غرب.....	۱۷
بحثی در مبانی فلسفه غرب در عصر جدید.....	۳۷
فلسفه و پژوهش.....	۵۱
بحثی در حاشیه مسئله رسالت دانشگاهها.....	۵۹
آبلار و مسئله فلسفه.....	۷۳
زندگینامه.....	۷۵
در مورد آثار آبلار.....	۸۲
فلسفه آبلار.....	۸۵
ایمان و عقل.....	۸۹
وجود خداوند - تثلیث.....	۹۰
گناه و رستگاری.....	۹۱
نتیجه.....	۹۲

۹۴	متنی برگرفته از قسمت اول منطق آبلار
۹۸	متنی برگرفته از کتاب خود را بشناس آبلار در مورد اخلاق
۹۹	متنی برگرفته از محاوره میان یک یهودی و یک مسیحی و یک فیلسوف
	فیلسوف احتمالی آبلار در محاوره میان یک یهودی و یک مسیحی و یک فیلسوف
۱۰۵	چه کسی می‌توانست باشد؟
۱۰۸	در مورد دفاعیه آبلار در شهر سانس
۱۱۵	دونس اسکوتوس و فلسفه او
۱۲۳	زندگی‌نامه و آثار
۱۲۸	فلسفه دونس اسکوتوس
۱۳۰	وجوه تشابه و تفارق موضع دونس اسکوتوس با دیگر فرانسیسکن‌ها
۱۳۲	مسئله شناخت
۱۳۵	شناسایی حسی
۱۳۶	مسئله شناخت امور جزئی
۱۳۹	منشأ اصول عقل
۱۴۰	مسئله مابعدالطبیعه
۱۴۳	نظر اصلی دونس اسکوتوس مبنی بر تواطو مفهوم وجود چیست؟
۱۴۵	روش مبتنی بر نظریه تواطو
۱۴۷	نظریه تواطو و مسئله عینیت
۱۴۹	نظریه تواطو و نظریه تمایز صوری (ماهوی)
۱۵۲	مسئله کلیات و اصل تفرد
۱۵۵	کلام طبیعی
۱۵۷	خداشناسی
۱۵۹	نامتناهیت
۱۶۱	علم النفس
۱۶۴	مسئله اخلاق
۱۶۹	دکارت و مابعدالطبیعه
۱۷۵	تحلیل سه نامه متوالی دکارت به شاهزاده خانم الیزابت پالاتین
۱۸۹	نامه‌های دکارت به شانوت

۲۲۵	ملاحظاتى درباره فلسفه و نظریه اخلاقى دکارت
۲۳۹	شلینگ و فلسفه او
۲۴۲	زندگینامه شلینگ و آثار عمده او
۲۴۹	مختصرى درباره زمینه‌هاى تاریخى و فرهنگى عصر شلینگ
۲۵۳	فلسفه شلینگ
۲۸۱	تلخیص و اقتباس از متون اصلى شلینگ
۲۸۱	I. تصوراتى درباره فلسفه طبیعت
۲۹۰	II. تصوراتى درباره فلسفه طبیعت
۲۹۴	نفس عالم
۲۹۴	رابطه امر واقع با امر معنایى (مثالى) در طبیعت
۳۰۰	فلسفه استعلایى چیست؟
۳۰۲	درون‌ذات و برون‌ذات
۳۰۴	تقسیم‌بندى موقتى فلسفه استعلایى
۳۰۶	آلت فلسفه استعلایى
۳۰۸	اصل حاکم بر فلسفه اصالت معنای استعلایى
۳۱۱	استنتاج اصل مورد نظر
۳۱۳	توضیحات
۳۱۷	چند توضیح دیگر
۳۱۹	غایت‌شناسى و فلسفه اصالت معنای استعلایى
۳۲۱	تعریف ابداع هنرى به نحو کلی
۳۲۳	طبیعت و اثر هنرى
۳۲۴	استنتاج
۳۲۶	درباره ماهیت فلسفه به عنوان علم
۳۳۳	منطق هگل و تاریخ فلسفه
۳۴۹	هگل و اسپینوزا
۳۶۹	نمایه‌ها
۳۷۱	نمایه کسان
۳۷۹	نمایه واژگان یگانه

پیشگفتار

اگر یکی از اوصاف اصلی و ممیزات زیربنایی فرهنگ را رشد و حرکت درونی آن بدانیم و رکود را عین بی فرهنگی بشماریم، البته بدون اینکه رشد کاذب یا بیمارگونه را ملاک قضاوت قرار دهیم، باید بگوییم که تنها راه ورود عمیق در این نوع مسائل، آن هم به نحو استعلایی - یعنی بدون فراموش کردن امکانات واقعی فاعل شناسا - صرفاً تأمل فلسفی است. فلسفه اگر هیچ کاربرد عملی هم نداشته باشد - با اینکه در مسائل آموزشی بیشتر از هر رشته دیگر کاربرد عملی دارد - حداقل می تواند عین تأمل در ذات مسائل اصلی فرهنگی باشد. بدون فلسفه ذهن خود را از هر نوع آینده نگری محروم می سازد، و واقع بینی را با محصور شدن با اشیا و مقهور گردیدن توسط آنها، بناچار با آنها خلط می کند. از این لحاظ، فلسفه نه فقط آزادی ذهن بلکه به معنایی عین آزادسازی ذهن است و هر فرهنگی که فاقد این معنی است نه فقط از جنبه های منفی خود ناآگاه است، بلکه نسبت به جنبه های اصیل و مثبت خود نیز دچار غفلت شده است.

فلسفه های عصر جدید غرب به نحوی که در مراکز علمی و آموزشی ایران امروز مطرح می شوند، صرف نظر از اینکه ایجاد علاقه کنند یا در حد واحدهای درسی مورد نیاز، در نزد دانشجویان، کسالت آور و تحمیلی به نظر آیند، با مشکل واحدی روبه رو

هستند، و آن اینکه هیچ یک به نحو دقیق تخصصی و به اصطلاح «آکادمیک» مورد بررسی و مطالعه قرار نمی گیرند، و گویی از ابتدا - به نحوی از انحا - با موضع گیریهای افراطی مواجه می شوند، آن هم اغلب بدون اینکه واقعاً تحلیل و گزارش شده باشند. طبیعی است که خواه ناخواه هر متعاطی فلسفه موضعی دارد، و از این لحاظ همیشه به نحوی زیادت اراده نسبت به عقل دیده می شود، ولی به هر طریق اراده موقعی معنای اصلی خود را می یابد که در جهت عقل به حرکت درآید و الا همان طور که بدرستی دکارت نظر داده است، اراده گزافی که اصلاً اراده نمی تواند باشد. اگر در فلسفه هر موضعی را بتوان تا حدودی پذیرفت و حتی جزمیت را بتوان به نحوی تفکر دانست، به هیچ وجه نمی توان سطحی بودن را تحمل کرد، زیرا فلسفه اصلاً برای مقابله با همین به وجود آمده است، و در فلسفه تقابل بیشتر با جهل مرکب است تا با جهل بسیط و جهل مرکب نه فقط مترادف بلکه مساوق و عین سطحی اندیشی است.

از این نظرگاه، تأمل در شناخت افکار یک فیلسوف به هیچ وجه به منظور قبول و رد آن نیست، بلکه بیشتر به منظور تعمق و پیدا کردن محل گذر از یک جنبه فکر به جنبه دیگر آن است و بر این اساس در واقع شناخت فلسفه ای خاص نه فقط ما را بی نیاز از فلسفه های دیگر نمی کند، بلکه برای اینکه در همین فلسفه خاص نیز بتوان تعمق واقعی به عمل آورد، باید ملزم به شناخت فلسفه های دیگر نیز بود. از این لحاظ، هر فلسفه ای نیازمند فلسفه دیگر است، و رابطه میان فلسفه ها صرفاً رابطه عطف است نه عدم رابطه منفصله حقیقه. فیلسوفها متقابلاً به تفکر یکدیگر ارجاع می دهند، و فقط در این مبادلات و رفت و برگشتهاست که ذهن تحرک درونی خود را تأمین می کند، و عملاً هیچ فلسفه ای غایت به حساب نمی آید، و هر فلسفه ای وسیله ای برای ایجاد انگیزه در شناخت است، به همین سبب در تحقیقات واقعی علمی نیز، عالم واقعی نه فقط نیازمند فلسفه است، بلکه او خود به نحوی فیلسوف است.

کسانی که به این جنبه از علم - نه فقط در دوره باستان و قرون وسطا بلکه به معنای عمیقتر کلمه در عصر جدید و معاصر - توجه کافی ندارند، از تحول واقعی علوم غافلند و حتی اگر به تصور خود در یکی از رشته های آن تخصص هم دارند، چون تخصص آنها بدون تعمق و تفکر است، نمی توانند تأثیر واقعی از لحاظ فرهنگی داشته باشند. هر

متخصصی به هر ترتیب از تاریخ و مراحل تکوینی رشته خود و فکر حاکم بر آن باید آگاه باشد؛ چه، در غیر این صورت، شخص از حرکت و استکمال درونی آن علم بی خبر می ماند، و دچار رکود مزمن و اجتناب ناپذیر می شود که همین آموخته های او را نیز از حیز انتفاع ساقط می سازد، و فقط ادعا می ماند و ادعا؛ از زمان سقراط ادعای فلسفه مقابله با همین نوع ادعاهاست.

فلسفه مجموعه ای از اصطلاحات و تعاریف اولیه نیست که هر بار با بازگشت بدانها و اندراج نتایج در مقدمات، بتوان به حقایقی دست یافت و از تحقیق بیشتر بی نیاز شد؛ فلسفه نفس استمرار تحقیق است، آن هم نه در جهت انباشتن محفوظات بلکه در نفوذ هرچه بیشتر در معقولات. آن نه فقط شهامت رویارویی با مسائل است، بلکه همت مقابله با امور سطحی است، حتی اگر این امور مقبول عامه باشد، زیرا واقع بینی نه فقط مستلزم استحلال در امور جزئی و رخدادهای ناپایدار خارجی نیست، بلکه برعکس اشراف و تسلط عقلی بر آنهاست. آنچه ذهن را از فعالیت باز می دارد عدم شناخت نیست، بلکه توهم شناخت است. جایی که همه تصور می کنند می دانند، فیلسوف از ندانسته هایش صحبت به میان می آورد و در مورد آنچه می داند، اعتقاد دارد که نه فقط آینه شکستن خطاست، بلکه انحصاراً با انعکاس منظر خود در منظرهای دیگر است که می تواند افق ذهنی خود را گشایش بدهد و تا وقتی نگاه او عمیق و چند سویه نشده است، نمی تواند دور و دورتر را ببیند. از این لحاظ، فلسفه صرفاً دوراندیشی است، یعنی بازاندیشی گذشته تاریک و فراافکنی فکر به آینده مبهم و دور. گویی ذهن فقط با گسستن از زمان حال و با توجه به این دو امر ابتدایی و انتهایی غیر ملموس که نشانی از نامتناهیت دارند، می تواند از امکانات واقعی خود هوشیار شود. در نزد آن، نظریه تذکار افلاطونی به صورت تفحص در مراحل فرهنگی گذشته و پدیدارشناسی مراحل و مراتب آن در می آید، تا براساس آن در صور احتمالی آنها، که همان روزنه به سوی روشنائی خارج مغاره است، بتواند تأمل کند؛ البته بدون اینکه این آینده را به گذشته مؤول سازد. با اینکه حتی می توان گفت که فیلسوف، گذشته ظاهراً شناخته شده را براساس آینده مبهم و ناشناخته مورد ارزیابی قرار می دهد. از این لحاظ، فلسفه جست و جوی طرحها و

الگوهای جدید ذهنی است که بعینه در گذشته تحقق نداشته است، و فقط در آینده می‌توان زمینه تحقق آنها را جست‌وجو کرد: فلسفه آینده بشر است.

بناچار در این بحث مفهوم زمان معنای غیرمتداولی پیدا می‌کند و در مورد آن به نکاتی باید توجه شود.

زمان به‌طور واقعی، در چارچوب آنچه اصطلاحاً «حال» می‌نامیم ادراک نمی‌شود، بلکه زمان «حال» خود نیز فقط مقطع فرضی و برداشت و تفسیری از زمان است نه نفس «زمان». آنچه در مورد زمان و گذشت آن و گشایش مستمر آن به‌سوی آینده به لفظ درمی‌آید و موضوع نوعی تفکر منطقی و ریاضی تقطیعی قرار می‌گیرد، به هر طریق جنبه اصیل واقعی ندارد، بلکه نتیجه نوعی قرارداد ضمنی است که براساس اولویت‌هایی به‌وجود آمده است که از لحاظ دیگر همیشه مورد اختلاف است.

عملاً هر طبقه‌بندی در زمان مستلزم نوعی تفسیر از زمان است، و ضابطه‌ای که این طبقه‌بندی براساس آن انجام می‌گیرد، از خود زمان اتخاذ نمی‌شود. نفس زمان غیرکمی و غیرقابل تقسیم است. بلکه یک عامل خارجی مبدأ تقسیم و طبقه‌بندی قرار می‌گیرد. در دوره اخیر گرایش بیشتر بر این است که ابزار کار، که هم جنبه عینی دارد و هم جنبه ذهنی و خاصه از آن حیث که وسیله انطباق انسان با جهان است و حاکم بر ابعاد مادی و اقتصادی انسان است، ضابطه طبقه‌بندی دوره‌های تاریخ قرار بگیرد.

این نظرگاه صرف‌نظر از انتقاداتی که اصولاً بر آن وارد است به‌طور ضمنی بیانگر این مطلب است که مردم کنونی فقط از لحاظ فنی و صنعتی از مردم گذشته متمایز هستند، وگرنه انسان همیشه همان انسان است که بود. البته از لحاظی این گفته نامعقول نیست، به شرطی که تصور نکنیم براساس آن، می‌توانیم تفکر را نیز بناچار به‌نحو کامل تابعی از شرایط مادی و فنی زمان بدانیم؛ چه، در آن صورت عملاً به نفی تفکر یا در هر صورت به نفی تفکر فلسفی پرداخته‌ایم. تفکر فلسفی هست یا نیست، اگر هست پس مستقل است، یعنی حداقل کوششی است برای نشان دادن عدم تابعیت ذهن انسان، حتی اگر انسان در این کوشش موفق هم نباشد، باز صرف این فعالیت در درجات عالی‌تر آن دلالت بر نوعی استقلال ذهن می‌کند. از طرف دیگر، اگر اصلاً تفکر فلسفی نیست و

وجود ندارد، پس در این صورت از چه نوع تابعیتی سخن به میان می‌توان آورد؟ شکی نیست در اینکه هر متفکر و فیلسوفی دربارهٔ وضع فنی و صنعتی عصر خود، که البته نوعی خاص از روابط اجتماعی و سیاسی را نیز همراه دارد، به تفکر می‌پردازد، ولی نفس تفکر را نمی‌توان به‌طور محض انفعالی پنداشت؛ همیشه میان تفکر و موضوع مورد تفکر جدایی وجود دارد، و به هر طریق تفکر مستلزم فاصله‌گیری و در نتیجه موضع‌گیری است. از این حیث، افکار یک فیلسوف اگر هم بعینه قابل قبول نباشد، باز در هر صورت درخور تأمل و تعمق بوده و به همین جهت بسیار آموزنده است. اگر هم به‌طور مطلق با فلاسفهٔ سنت افلاطون، نتوان گفت که فکر اصیل قائم به «مُثل» و در نتیجه ازلی و ابدی است، به هر طریق می‌توان تصور کرد که «تفکر»ی که کهنسال می‌شود، نه فقط فرتوت و فرسوده نمی‌گردد، بلکه استحکام و قدرت ریشه‌ای و جوهری بیشتر نیز می‌یابد؛ منظور اینکه «زمان» فرهنگی مشمول مرور حرکت فلکی قرار نمی‌گیرد. از این لحاظ فیلسوف به سنت فکری گذشته وابسته است، و تبحر را برای تعمق خود لازم می‌یابد. او شاید بیش از هر دانشمند دیگر باید از گذشتهٔ کار خود آگاه شود و با هوشیاری پروندهٔ فکری بشر را ورق زند.

از طرف دیگر، البته واضح است که تبحر و تعمق خاص فلسفه نیست و در تمام رشته‌ها می‌توان آنها را ملاک تعیین اعتبار شناخت به حساب آورد، ولی در فلسفه رابطهٔ آن دو به اندازه‌ای به هم نزدیک است که با حذف یکی، آن دیگری نیز کاملاً معنای خود را از دست می‌دهد و کاذب و باطل می‌شود. تعمق، ذهن را از قید زمان آتی که واقعیت فی‌نفسهٔ آن را نمی‌توان مهار کرد و فقط میدان عمل انسان است، رها می‌سازد و او را در یک بعد زمانی بسیار وسیعی قرار می‌دهد؛ تجربه‌های گذشته و آرمانهای آینده - اعم از نزدیک یا دور - در هم انعکاس می‌یابند و امکان دستیابی به مطالب جدید را فراهم می‌آورند. اگر در فلسفه تبحر و تعمق سهولت قابل تعریف نیستند، از این لحاظ است که فقط استمرار در فکر و جوالیت آن است که سعی دارد ماهیات را دریابد و در نتیجه افق ذهنی فیلسوف بناچار همیشه باز می‌ماند و او دیگر نشان‌دهندهٔ راه نیست، بلکه ادامه‌دهندهٔ تجسس برای راهیابیهای احتمالی آتی است؛ منظور اینکه اگر فیلسوف به

سنت گذشته‌اش توجه دارد و شناخت دقیق آن را میراث و توشه خود می‌داند، الزاماً از کهنه به نو نمی‌رسد، بلکه با شناخت کهنه، نو را تشخیص می‌دهد و براساس تبحر، به امکانات خود واقف می‌شود تا تعمق خود را ارزیابی کند. تبحر امکان تحقق تدریجی تعمق را فراهم می‌آورد، همان‌طور که تعمق، تبحر را از جهل مرکب - که بمراتب خطرناک‌تر از جهل بسیط است - مصون می‌دارد و بدین ترتیب آن دو در مسیر مراتب شناخت - اعم از عرضی یا طولی - ذهن را هر بار به سطح بالاتری ارتقا می‌دهند و استحکام بیشتری را برای آن فراهم می‌آورند.

فلسفه فرهنگ‌ساز و در عین حال ضابطه‌ای برای ارزیابی مراتب و درجات آن است. از این لحاظ، فلسفه نه فقط زیربنای هر نوع آموزش و پرورش است، بلکه وسیله‌ای است که جنبه‌های ابتدایی آن را می‌زداید و استعدادها را بروز می‌دهد.

عنوان کلی این کتاب از مقاله اول گرفته شده است و سبب اینکه آشکارا مفهوم فلسفه بر مفهوم غرب تقدم داده شده است - که شاید مورد قبول همگان نباشد - در همان مقاله تا حدودی توجیه شده است و از تکرار مطالب در اینجا خودداری می‌شود.

کلیه مقالات این کتاب در زمینه فلسفه‌های غرب است، با اینکه گاهی اشاره‌ای نیز به بعضی از متفکران اسلامی شده است. مقالات به دو گروه تقسیم می‌شوند: اول، بحث در مطالب کلی و عمومی فرهنگی، از قبیل آموزش و پژوهش، مسائل دانشگاهی، و غیره. دوم، تک‌نگاریهایی که به یکی از متفکران اعم از قرون وسطا یا عصر جدید اختصاص داده شده است که به ترتیب تاریخی یکی بعد از دیگری آورده شده‌اند. با اینکه هریک از این مقالات مستقل از بقیه قابل مطالعه است، ولی به هر ترتیب تقدم و تأخر زمانی فیلسوفان تا حدودی مراعات شده است. با توجه به جنبه کاملاً تخصصی مقالات، نگارنده گاهی از ذکر بعضی از مقدمات خودداری کرده و تصور او بر این بوده است که خوانندگان احتمالی او که معمولاً دانشجویان هستند، آشنایی اولیه لازم را با مسائل فلسفی دارند و در این نوع نوشته‌ها صرفاً در پی آشنایی با مطالب جنبی بیشتری هستند. کل منابع اصلی نگارنده از کتابهای معتبر فرانسه بوده و ادعای او بر این است که در اینجا بعضی از بحثها برای اولین بار به نحو مستقل در زبان فارسی عنوان می‌شوند. او

این نوشته‌ها را از مجموعه درس‌هایی که طی سالیان متمادی در دانشگاه تهران تدریس می‌کرده است، به مرور استخراج کرده و براساس جزوه‌های کلاسهای متفاوت آنها را تنظیم و فراهم آورده است. نگارنده باکی ندارد از اینکه اعتراف کند، تعلیم را همیشه قسمتی از تعلم خود می‌دانسته است و اگر هنوز با رغبت تدریس می‌کند برای این است که دوره تعلم خود را ناتمام می‌داند و مرحله پایانی آن را بسیار دور می‌پندارد.

در خاتمه این پیشگفتار، نگارنده بر خود لازم می‌داند که از اولیای محترم مؤسسه انتشاراتی امیرکبیر خاصه از دکتر حشمت‌الله قنبری که وسایل جمع‌آوری و انتشار این مقالات را فراهم آورده‌اند و از خانم زهرا ملکشاهی که ویرایش آن را به عهده داشته‌اند و همچنین از تمام کسانی که در این مهم کمک و مشوق روحی نگارنده بوده‌اند، از جمله از آقای محمد حاج شریف صمیمانه تشکر کند.

فلسفه و غرب

درباره عنوان این نوشته (۱) باید توضیح داد که از لحاظی بهتر بود عنوان «غرب و فلسفه» را انتخاب می‌کردیم و وضع کنونی یا حتی تاریخی این نوع تفکر را در آن نوع سرزمین مورد بحث قرار می‌دادیم، ولی از لحاظ دیگر به نظر می‌رسد که لفظ فلسفه را مقدم بر لفظ غرب بیاوریم ترجیح دارد، زیرا در واقع، فلسفه شیء معین و مشخصی نیست که در تملک غرب یا شرق باشد. فلسفه بیشتر یک منظر و نحوه نگاه است، یک موضع است، یا به هر حال امری است که دلالت بر نوعی نیت و قصد دارد که در فرایند تحقیقی خود به صورت تفکر درمی‌آید تا با نقد و بررسی بیشتر خود به مرحله‌ای از آگاهی برسد. فلسفه بنابر تعریف، با معقولات ثانویه سروکار دارد، یعنی در آن سعی می‌کنیم به آنچه از طریق ادراک به ما می‌رسد اکتفا نکنیم، بلکه درباره آن به تأمل و حتی به تأمل مضاعف بپردازیم. فلسفه، نقد و بررسی شناخت سطحی برای ارتقا به درجه بالاتر است و این کوشش برای ارتقای ذهن و فراروی از سطحی‌اندیشی، اولین درسی است که کل فلاسفه جهان از اولین معلم خود، یعنی سقراط آموخته‌اند. فلسفه کوششی است برای رهایی از عقل چشم و دستیابی و رسیدن به آنچه نظر خواننده می‌شود. معنای اصلی لفظ یونانی theoria هم همین است، یعنی نظر و نظریه.

اگر از لحاظ فلسفی به غرب نگاه کنیم، نباید به آنچه در ظاهر می‌بینیم اکتفا کنیم، بلکه به خلاف ضرب‌المثل معروف، آنچه عیان می‌یابیم - که البته هیچ‌گاه خیلی هم عیان نیست - باید حاجتمند بیان بدانیم و موضوع را مورد تأمل و بررسی قرار دهیم و مقدمات و لوازم آن را دریابیم و از هر نوع حکم شتابزده که خود نحوه‌ای از پشت کردن به واقعیت و فرار از طرح مسئله است بی‌آنکه کوچکترین راه‌حلی برای آن باشد، خودداری کنیم. در فلسفه راه‌حلهای سهل‌الحصول الزاماً بهترین راه‌حلهای نیست و از این لحاظ، فیلسوف پژوهشگری نیست که فقط به نحو عَرَضی و کَمّی به تحقیق بپردازد و مقدار را ملاک ارزش کار خود بداند، بلکه کوشش او بیش از پیش در جهت عمق‌بخشی به تأمل خود است، و درجه‌همین تعمق است که کیفیت کار او را تعیین می‌کند.

در وهله اول این مسئله مطرح است که چه چیزهایی را از مظاهر اصلی فرهنگ و تمدن غرب می‌دانیم؟ می‌گوییم غرب صاحب صنایع سنگین و فن‌آوری است و از پیشرفت علمی غرب صحبت می‌کنیم. در عصر ما پیشرفت علم و پیشرفت فن‌آوری لازم و ملزوم یکدیگر هستند و همین در عمل، منجر به پیدایش و افزایش بیش از پیش قدرت در نزد غریبان شده است. البته قدرت، صور مختلف نظامی، اقتصادی، سیاسی، و جز آن دارد. با این همه، قدرت از هر نوعی که باشد به نظر می‌رسد معمولاً تهاجمی است، خواه به صورت نظامی، خواه به صورت اقتصادی یا سیاسی... آنچه تهاجم فرهنگی گفته می‌شود - که در واقع آن را بایست تهاجم بی‌فرهنگی دانست - چیزی بجز همان تهاجم سیاسی نیست و نفس فرهنگ، اگر واقعاً فرهنگ باشد، نمی‌تواند متهاجم باشد. فرهنگ واقعی امکان ارزیابی و سنجش خود را همراه دارد، زیرا فرهنگ نه فقط خود یک نظام ارزشی است بلکه در عین حال، نفس امکان ارزیابی و آگاهی از کم و کیف همین ارزیابی است. از این لحاظ، فلسفه سنجیت خاصی با فرهنگ دارد و در هر صورت، رابطه آن دو را به نحوی عموم و خصوص من وجه می‌توان دانست، یعنی از یک زمینه مشترک میان آن دو می‌توان صحبت کرد.

وقتی که ما زیر عنوان فلسفه و غرب بحث می‌کنیم، به هر طریق باید از موضع فلسفی و فکری خودمان نیز آگاه باشیم و حدود و ثغور آن را از پیش بدانیم. درست است که فکر

معقول از خصوصیات و اوصاف خاص فکرکننده میراست و نسبت بدان استقلال دارد و از لحاظی، هم ابن سینا و هم دکارت - که یکی با «انسان معلق» خود و دیگری با «کوزیتو» (فکر می‌کنم) - درباره آن تأکید کرده‌اند، ولی به هر طریق اگر می‌گوییم که انسان می‌اندیشد، باید بدانیم از کدام انسان صحبت می‌کنیم. چه، ما خواه‌ناخواه در زبان خاصی می‌اندیشیم و این امر، در چارچوب سنن و عادات و اعتقادات معینی به‌وقوع می‌پیوندد و هر انسانی یا هر گروهی و قومی - حتی اگر تعریف کلی حیوان ناطق را درباره همه آنها صادق بدانیم - باز هریک وارث فرهنگی خاص و هویت خاص خود هستند و فکر آنان به مانند زبان و رسوم و عاداتشان منوط و وابسته به تاریخشان است و این تاریخ - حداقل در حیات درونی آنها - در آینده‌شان منعکس می‌شود و آنها را مملو و آکنده از آرزوها و آرمانها می‌کند. گویی همیشه باید در انتظار چیزی بود و براساس آن، ارزشها را شناسایی کرد و امور را با آن سنجید. انتظار یعنی انعکاس آرمان سپری‌شده و امید تحقق آن در آینده؛ انتظار یعنی خوف و در عین حال رجا؛ انتظار یعنی امید.

براساس آنچه گفته شد، انسان معلق ابن سینا و انسان دکارتی که به «فکر می‌کنم» متوسل می‌شود، محدودیتی می‌یابد و در شرایط معین داده‌شده به فکر می‌پردازد. این نوع فکر دیگر فاقد کلیت است و تعمیم نمی‌پذیرد، ولی در عوض، انضمامی و ملموس و جلوه‌ای از حیات واقعی است. اما از این لحاظ هم شرط عمده‌ای وجود دارد و آن صداقت است؛ البته گاهی صداقت با خود دشوارتر از صداقت با غیر خود و دیگران است و به همین دلیل، در مورد صداقت نیز بایست به تأمل و تفکر پرداخت؛ چه، در هر صورت فقط به درجه و میزانی از آن می‌توان دست یافت. شخص همان‌طور که نباید مسحور و مقهور غیر خود بشود، به‌نحو محض نیز نباید محدود به عادات خود باشد و همان‌طور که خواه‌ناخواه در هر بحثی نظرگاهی به‌وجود می‌آید، به همان صورت و شاید به همان علت نباید از نظرگاه دیگران هم غفلت کرد. اگر نباید با نظرگاه غربیان به غرب نگاه کنیم، به همان صورت نباید صرفاً از نظرگاه خود به خودمان نگاه کنیم، بلکه کوشش باید در جهت واقعی‌نی باشد تا بتوانیم در هر دو زمینه به نوعی عینیت برسیم، حتی اگر این عینیت به‌نحو محض حاصل نمی‌آید و قضاوت به‌نحو محض مستقل و بی‌ریا

نمی‌شود، دست‌کم کوشش و هدف اصیل ما، خود می‌تواند حاکی از نوعی استقلال ذهنی باشد. فن‌آوری غربی و قدرت صنعتی و سیاسی آنها که خواه‌ناخواه نوعی مرعوبیت در جهان امروز ایجاد کرده است، ریشه‌های مسلم تاریخی دارد و بدون توجه به آنها نمی‌شود مسائل را دقیقاً طرح کرد. به هر طریق، باید رخدادهای را در اختیار داشت تا دست‌کم بحث، محتوای ملموسی داشته باشد و بر آن اساس، بتوان به تحلیل و بررسی موضوعها پرداخت. ما در قسمت اول گزارش خود به بحث درباره همین جنبه تاریخی می‌پردازیم.

صنعت و فن‌آوری غربی به نحوی که امروز مطرح است در عصر جدید به وجود آمده است، ولی ریشه‌های آن را می‌توان هم در فنون دوره باستان و هم در نزد صنعتگران قرون وسطا پیدا کرد. با این همه، روح حاکم بر صنایع جدید با اوصاف و ممیزات فنون قدیم، اعم از دوره باستان یا قرون وسطا بکلی متفاوت است. به طور کلی اگر نتوان برای کاربرد آلات و ادوات در نزد انسان، تاریخ دقیقی را تعیین کرد، اگرچه انسان سازنده^۱ قبل از انسان فکور^۲ وجود داشته است، می‌توان برای پیدایش ماشین و فن‌آوری به معنای جدید کلمه، تا حدودی دوره‌ای را تعیین کرد که البته بعد از تجدید حیات فرهنگی در عصر جدید قرار می‌گیرد. ولی این سؤال همیشه پیش می‌آید که آیا مردم دوره باستان یا قرون وسطا با ماشین سر و کار نداشته‌اند؟ اگر جواب این سؤال را مثبت ندانیم، پس آلات و ادوات و کلاً ماشینهایی را که از آن دوره‌ها باقی مانده‌اند، باید چگونه ارزیابی کنیم؟

لفظ یونانی *techne* و لفظ لاتینی *ars - artis* که بعد مثلاً در زبان فرانسه *artisan* شده است، دلالت بر فنون واقعی دارد و ما دقیقاً می‌توانیم از مشخصات آنچه آنها به کار برده‌اند صحبت کنیم. با این حال، چه در عهد باستان و چه در قرون وسطا، فنون و صنایع نسبت به شناخت نظری یا (در یونانی) *theoria* و (در لاتینی) *speculatif* (حایز کوچکترین اهمیتی نبوده‌اند. علاوه بر اینکه متفکران یونانی از هر لحاظ، نظر را بر امور کاربردی (در یونانی *praxis*) ترجیح می‌داده‌اند، پرداختن به امور کاربردی را دون شأن

1. Homo Faber.

2. Homo Sapiens.

خود می دانسته اند. در یکی از نوشته های پلوتارک آمده است که ارشمیدس به ابداعات و اختراعات مکانیکی ای که خود آنها را به وجود می آورد وقعی نمی گذاشت و ترجیح می داد در درجه اول، به ریاضی و علوم نظری بپردازد. بعد از موفقیت او در سیراکوز، وقتی که از او می خواهند درباره ماشین آلات مطالبی بنویسد، او از این درخواست چندان خشنود نمی شود و احساس می کند که مقام علمی واقعی او را نفهمیده اند و احتمالاً می خواهند به او اهانت کنند. در مسیحیت هم که جنبه ای از فرهنگ یونانی، همراه با بعضی از اعتقادات شرقی، به عالم غرب انتقال می یابد و تا حدود زیادی با نهادهای اجتماعی رومی و سلسله مراتب تشریفاتی آنها درهم می آمیزد، همین نوع بی اعتنایی به حرفه ها و فنون دیده می شود.

مسیحیان طی قرون متمادی وارث نظریه پرداز بزرگ خود، اگوستینوس بوده اند. به نظر او انسان به دو جهان تعلق دارد: یکی، جهان درونی که قلمرو روح و قلب اوست و از این لحاظ، انسان با تزکیه نفس و عبادت مستمر می تواند نسبت به خالق خود قرب پیدا کند، و دیگری، جهان خارجی که مربوط به جنبه جسمانی و مادی انسان است و فقط در این عالم خاکی از آن استفاده می شود. فنون مکانیکی دلالت بر همین انسان خاکی دارد و ارزش آنها بسیار موقت و حتی ممکن است انسان را گمراه سازد و رستگاری او را به خطر اندازد. در مسیحیت، با اینکه نمی توان در این جهان جا خوش کرد، باز هم مسئله رابطه انسان با طبیعت مطرح است و بدین سبب در سنتهای بسیار قدیمی رایج در قرون وسطا، با توجه به اهداف انسان، به سه مرتبه از شناخت قایل هستند: اول مرتبه نظری^۱ که آن را به زبان لاتینی scibilia می گویند؛ دوم مرتبه ای که به اعمال و اخلاق مربوط می شود و agibilia گفته می شود و بالاخره مرتبه سوم که به تولید یا کار یدی مربوط است و forctibilia گفته می شود. در نظرگاه اگوستینوس، همان طور که اشاره کردیم، از لحاظ روح انسان، فقط علم نظری مطرح است و از طریق قلب انسان، اخلاق و اعمال صالح شکل می گیرد، ولی حرفه ها و کارهای یدی بسیار رخیص و بی ارزش تلقی می شوند. در قرون وسطا بیشتر اصطلاح بسیار نامناسب «ادولتر»^۲ را در مورد این حرفه

1. Théorique.

2. Adultère.

به کار می‌برده‌اند که معنای لغوی آن «زناکاری» است، ولی در اینجا بیشتر به نوعی کار بدون ارزش واقعی و شاید بتوان گفت «دغل‌کاری» دلالت دارد. به نظر اینان، انسان با فنون و کارهای یدی، خود را در عالمی تصنعی و توهمی قرار می‌دهد، و به لحاظ این نوع اعمالش، او دغل‌کاری بیش نیست.

البته در قرون وسطا نمی‌توان از «تکنولوژی» یا از ماشین صحبت کرد، آنها خود فقط لفظ «مکانیک» (۲) را به کار می‌برده‌اند. مسلمانان لفظ مکانیک را «علم الحیل» یا علم حيله‌ها و از لحاظ مفهومی کاملاً درست ترجمه کرده‌اند - در این مورد سؤال از هل، هل بسیطه یا حتی مرکبه نیست - بلکه صرفاً لِمّ، لِمّ کار و حيله و تدبیر یدی و عملی مطرح است، یعنی نوعی ترفند. در غرب این فنون مکانیکی^۱ (علم الحیل) در مقابل فنون حر و آزاد^۲ و شریف قرار داده شده‌اند، یعنی فنونی که تماماً نظری هستند و از زمان شارلمانی^۳، یعنی از آغاز فعالیت اهل مدرسه^۴ «سکولاستیک»، در دو دوره دروس سه‌گانه^۵ صرف و نحو، خطابه، جدل، و دروس چهارگانه^۵ حساب، هندسه، هیئت، و موسیقی تدریس می‌شده است. در حوزه‌ها و مدارس، داوطلبان الهیات و کلام مسیحی ملزم به یادگیری این هفت هنر نظری بوده‌اند، ولی حتی این رشته‌ها به واقع هدف و غایت تلقی نمی‌شده است و در حکم معلومات عمومی و دروس پایه به حساب می‌آمده‌اند که داوطلب را برای مراتب بعدی که صرفاً به متون دینی و کلامی اختصاص داشت، آماده می‌ساختند. در آن دوره تصور می‌شد که توجه به فنون مکانیکی انسان را از این هنرهای هفتگانه که نوعی پرورش نفس و وسیله‌ای برای استقلال و آزادسازی آن است، دور نگه می‌دارد و او را مجذوب امور کاربردی و محسوسات می‌کند، که البته به نظر می‌رسید که راه صحیحی برای تماس با طبیعت نباشد. مسئله اینجا است که بدانیم به لحاظ تاریخی، از چه زمانی این فنون را به‌طور نظری مطرح ساختند و چگونه این نوع بحثها وارد حوزه‌ها شد.

به لحاظ تاریخی، قبل از اینکه دانشگاهها در قرن سیزدهم رسماً آغاز به کار کنند،

1. Arts - mécaniques.

2. Arts libéraux.

3. Charlemagne.

4. Trivium.

5. Quadrivium.

حوزه‌ها و مدارس پراکنده‌ای وجود داشت که در قرن دوازدهم میلادی در شهر پاریس شهرت خاصی داشتند. ضرب‌المثلی از آن دوره باقی مانده است با این مضمون که: «ایتالیا از آن پاپ، ژرمنی از آن امپراتور و فرانسه از آن دانش». یکی از معروف‌ترین آن مدارس، حوزه سن‌ویکتور^۱ بود که خارج از حصار شهر پاریس در یک صومعه (۳) قرار داشت و از زمانی که گیوم شامپو^۲ به سبب شکستش از آبلار در آنجا عزلت گزیده بود، نوعی تفکر «اصالت واقع»^۳ به معنای قرون وسطایی کلمه - یعنی در سنت «مثالی» افلاطون - با گرایش معتدل عرفانی در آنجا رایج شده بود. تعداد زیادی استاد و دانشجوی با استعداد که از مناطق دور و نزدیک آمده بوده‌اند در آنجا فعالیت داشته‌اند. البته ما در این گزارش فقط به یکی از آن افراد نظر داریم به نام هوگ سن‌ویکتور^۴ که ظاهراً ۴۵ سال عمر کرده است. (۴) با اندکی آشنایی با این شخصیت روشن خواهد شد چرا او را در این بحث مطرح می‌کنیم:

هوگ سن‌ویکتور در اصل آلمانی و از ناحیه ساکس^۵ بوده و به خانواده‌ای سرشناس تعلق داشته است. او تعلیمات اولیه خود را در هامسلیبن^۶ در منطقه هالبرشتاد^۷ فرا گرفته است. بعد که به سلک روحانیان پیوسته، به پاریس آمده و در سال ۱۱۱۵ م. در صومعه سن‌ویکتور مشغول به تحصیل شده است. سپس از ۱۱۲۵ م. شروع به تدریس کرده و از ۱۱۳۳ م. تا زمان وفاتش یعنی سال ۱۱۴۱ م. - در مجموع هشت سال - مدیریت این حوزه را به عهده داشته است.

هوگ مدرس و استاد بنام زمان خود بوده و در کلام و الهیات بخصوص در مورد رابطه عقل و وحی نظریات مخصوص به خود داشته است. او با وجود گرایش دینی محض، با تعلیم هنرهای آزاد مخالف نبوده و تصور می‌کرده است که اگر آنها را خوب به کار برند، حتی در پیشرفت علم کلام و افزایش اعتقاد به خداوند مفید خواهند بود. تکیه کلام هوگ در بحث با شاگردان، این بوده است که: «همه چیز را یاد بگیرید، خواهید دید که بی فایده

1. St. Victor.

2. Guillaume de Champeaux.

3. Réalisme.

4. Hugh de St. Victor (1096-1141).

5. Saxe.

6. Hamesleben.

7. Halberstadt.

نیست». از هوگِ سن ویکتور نوشته‌هایی در تأویل و تفسیر متون عرفانی، از جمله دربارهٔ سلسله مراتب آسمانی^۱ اثر دیونیسیوس مجعول^۲ و ترجمهٔ ژان اسکات اریژن^۳، باقی مانده است که در اینجا، ما فقط به کتاب اصلی او با عنوان *Didascalicon* نظر داریم^۴ که صرفاً جنبهٔ آموزشی دارد و در واقع شاید براساس مجموعه‌ای از دروس او شکل گرفته است. این کتاب به لحاظ بحثی که ما در این تحقیق عنوان کرده‌ایم، بسیار حایز اهمیت است. ریشه‌یابی صنعت و فن‌آوری (تکنولوژی) غرب را در قرون وسطا، بایست از همین کتاب شروع کرد.

تا زمان هوگِ سن ویکتور، در تمام طبقه‌بندیهای رایج لاتینی دربارهٔ علوم، فقط به شمارش دانشهای نظری چون طبیعیات، منطق، صرف و نحو، و ریاضیات پرداخته می‌شد که در اصل، از مارسیانوس کاپلا رومی به ارث رسیده بود.^۵ گاهی نیز در بحثهایی دربارهٔ موضوع و روش علوم، رابطهٔ احتمالی حکمت نظری با حکمت عملی و اخلاق مورد بررسی قرار می‌گرفت. هوگِ سن ویکتور نخستین کسی است که در تاریخ اروپای غربی، شناخت نظری را دقیقاً متوجه طبیعت کرده است. او در کنار علم منطق و اخلاق و علوم نظری، قلمرو جدیدی را قرار داده که عنوان گروه چهارم شناخت را به خود اختصاص داده است و شامل فنون مکانیکی می‌شود. هوگِ سن ویکتور، در برابری با هفت هنر آزاد، قایل به فنون هفتگانهٔ مکانیکی شده است که به ترتیب عبارتند از: «نساجی و لباس‌دوزی»^۶، «فنون جنگی و معماری»^۷، «کشتیرانی»^۸، «کشاورزی»^۹، «فنون صید ماهی»^{۱۰}، «طب»^{۱۱} و «نمایش»^{۱۲}.

محققان و دانشمندان در این رسالهٔ هوگِ سن ویکتور، اولین دورهٔ انتقال فلسفه به قلمرو فن و صنعت (تکنولوژی) را تشخیص داده‌اند و از نوعی انفجار دروس سه‌گانه و چهارگانه صحبت می‌کنند، به نحوی که گویی به‌طور ناگهانی راه پیشرفت فنون و صنایع گشوده شده است.^{۱۳} درست است که هوگِ سن ویکتور محتوای علوم مکانیکی را بدقت تبیین

1. *Hiérarchie Céleste*.

2. Pseudo - Denys.

3. Lanificium.

4. *Armatura*.5. *Navigatio*.6. *Agricultura*.7. *Venatio*.8. *Medecina*.9. *Theatrica*.

نکرده و در کتاب خود، اطلاعات کافی در این مورد نداده است و حتی شاید گروهی تصور کنند که کار او اهمیت خاصی نداشته است و نوشتن فهرست وار رشته‌ها مسئله‌ای را حل نمی‌کند؛ بخصوص که قبل از دوره اهل مدرسه، یعنی در قرن هفتم میلادی، شخصی به اسم ایزیدورس (۹) - شاگرد کاسیدورس (۱۰) - در دایرةالمعارفی جنگ مانند به این فنون اشاره کرده بود، ولی آنچه در کار هوگ مهم است فقط ذکر چند فنی نیست که او مکانیکی نامیده است، مسئله اصلی این است که هوگ سن ویکتور زیربنای نظری این علوم را به نحوی بیان داشته است و در واقع، در گفته‌های او نه فقط نوعی انسان‌شناسی و علم النفس خاص و رابطه انسان با طبیعت دیده می‌شود، بلکه از لحاظ فلسفی و کلامی مطالبی است که تأمل و تفکر در آنها وضع غرب و نهایتاً فکر حاکم بر آن را دست‌کم در مقطع خاصی از تاریخ بخوبی نشان می‌دهد.

به نظر هوگ سن ویکتور، سه رشته اصلی یعنی نظری و عملی (اخلاقی) و در نهایت مکانیکی به دنبال گناه اولیه آدم ابوالبشر معنا پیدا می‌کند، یعنی علم نظری و اخلاقی در جهت بازسازی انسان است و اگر بشود گفت تزکیه و ترمیم نفس او را بعد از هبوط ممکن می‌سازد. منظور این است که علم و فضیلت دو راهی است که انسان را در جهت رجعت به مبدأ و استکمال یاری می‌دهند، ولی مکانیک سعی دارد جوابگوی نیازها و ضعفهای موقتی انسان باشد که خواه ناخواه مربوط به امور مادی و مسائل جسمانی اوست. مکانیک یاور و مددکار مسافری است که در عالم خاکی طی طریق می‌کند، ولی به خودی خود توشه‌ای برای مقصد نهایی نیست. به دیگر سخن، در تعلیمات کلامی و اخلاقی سعی می‌شود که انسان را به وضع قبل از هبوط برگردانند و معصیت را از او بزدایند در صورتی که از لحاظ مکانیک فقط به انسان کمک می‌شود که دوره موقت حیات خاکی خود را به نحو مطلوبی بگذراند و اسیر حوایج نباشد. در نزد هوگ سن ویکتور، با اینکه براساس هستی‌شناسی نوعی فاصله ذاتی میان علم کلام و اخلاق از یک طرف و علوم مکانیکی از طرف دیگر وجود دارد، باز با اطمینان می‌توان گفت که براساس تعلیمات او خواه ناخواه کوشش برای رهاسازی انسان از سلطه دوره قبل و از لحاظی تجددخواهی دیده می‌شود که در اواخر قرن دوازدهم میلادی به اوج خود می‌رسد، ولی

هنوز در آن عصر، جسمانیت نوعی انحطاط تلقی می‌شود. بدین سبب و براساس آنچه گفته شد، در قرون وسطای غربی و به طریق اولی در عهد باستان نمی‌توان واقعاً از تمدن «تکنولوژی» صحبت به میان آورد، و این تمدن به معنای اخص کلمه به دوره‌های بعدی تعلق دارد.

از زمان هوگِ سن ویکتور تا عصر جدید، به مرور از جهتی از ارزش و اعتبار رشته‌های نظری کاسته شده و بر اهمیت علوم و فنون مکانیکی افزوده شده است، به نحوی که راجرس بیکن، حتی در قرن سیزدهم که اهمیت فوق‌العاده‌ای به علوم تجربی و کاربردی خاص، طب و کیمیا داده است، نظریه‌پردازان و متفکران عصر خود را «فلاسفه مبتذل»^۱ نامیده است. به هر صورت، هوگِ سن ویکتور را اولین متفکر و متکلم در قرون وسطا می‌توان دانست که خواسته است به نحوی زیربنای نظری فنون مکانیکی را محکم و محرز سازد.

در قسمت دوم این نوشته، برای تعمق بیشتر در موضوع «فلسفه و غرب»، به فلسفه دکارت توجه می‌کنیم. دکارت تا حدودی فیلسوف شناخته‌شده‌ای در ایران و نخستین فیلسوف عصر جدید است که در حدود صد و بیست سال پیش، به صورت البته بسیار ابتدایی در ایران معرفی شده است. به لحاظی می‌توان گفت که برای فهم روح حاکم بر تفکر و حتی علم جدید غرب هیچ فیلسوفی به اندازه دکارت حایز اهمیت نیست. درست است که فرانسیس بیکن (از اخلاف فکری و حتی خانوادگی راجرس بیکن) در همان اوایل قرن هفدهم اهمیت تجربه، یعنی مشاهده و آزمایش را در پیشبرد و فزونی علم متذکر شده است و جداول آزمایشی او شهرت عام و خاص دارد، ولی او در واقع به هیچ وجه زیربنای عقلی علوم را روشن نمی‌کند. به عقیده او عقل باید از یک طرف، در مقابل طبیعت سر تعظیم فرود آورد و از طرف دیگر، صور^۲ اصلی اشیا را بشناسد، ولی بالاخره چه عاملی این صور را باید تشخیص دهد و بنیان علم را مشخص کند؟ چگونه علم بدون تفکر می‌تواند شکل گیرد؟ آیا واقعاً با نفی فلسفه، علوم پیشرفت حاصل می‌کنند؟

1. Vulgus philosophorum.

2. Formes.

البته پاسخ ما به این سؤال کاملاً منفی است. از این لحاظ باوجود هدفهای مشترک، فلسفه دکارت بمراتب عمیقتر و شاید به همین علت - بعداً متوجه خواهیم شد - در پیشرفت علوم بسیار جهت دهنده و سرنوشت ساز بوده است. فلسفه دکارت به نوعی برنامه ریزی و طراحی عقلی برای علوم و حتی صنایع است به نحوی که آنها نه فقط در جهت رفاه یعنی مکانیک، و سلامت جسم یعنی طب، و سلامت نفس یعنی اخلاق باید پیشرفت حاصل کنند و این امر مسلمی است، بلکه باید چنان واجد دقت و اندازه گیری معینی باشند که به هیچ وجه به جنبه یقینی آنها خدشه ای وارد نیاید. به معنایی دکارت جزمیت را از کلام به علم جدید تسری داده و طبیعیات را مبدل به مکانیک کرده است. دکارت کلام طبیعی را زیربنای علم جدید قرار می دهد، و جزمیت تام و تمام را برای علوم هندسی - مکانیکی فراهم می آورد. نموداری که دکارت پیشنهاد می کند (منظور درخت دانش مورد نظر اوست) از لحاظی خود، نماد تصویری از روش دکارت است. ریشه های این درخت، فلسفه اولی (نه مابعدالطبیعه، بلکه ماقبل الطبیعه) و تنه آن، طبیعیات (فیزیک به معنای عام کلمه) و شاخه ها و ثمر آن، همان طور که اشاره کردیم، مکانیک، طب، و اخلاق است. در فلسفه دکارت که «اصالت عقل»^۱ نامیده می شود، لفظ لاتینی ratio - که ریشه raison (عقل) فرانسه و reason (به همان معنی) انگلیسی است - با ration - به معنای سهمیه و جیره - هم ریشه است و به نحوی دلالت به تقطیع و انقطاع دارد، یعنی اصالت عقل مترادف با اصالت ریاضی است. دکارت بنیانگذار هندسه تحلیلی است و عقیده دارد که همه علوم به ریاضی برگشت پذیرند، یعنی فیزیک (طبیعیات) به مکانیک و مکانیک به هندسه و در نهایت هندسه به جبر ارجاع داده می شود، منظور چیست؟

منظور این است که به خلاف نظر فرانسیس بیکن و راجرس بیکن - از اجداد او - به جای اینکه در مطالعه طبیعت، عقل کنار گذاشته و به تجربه ای نامشخص و نامعین اکتفا شود، با دکارت، عقل وسایل ورود خود را به عالم مادی و طبیعی فراهم می آورد. علم فقط موقعی به واقع جدید می شود که صورت ریاضی پیدا کند. درست است که قبل از

1. Rationalisme.

دکارت، اهمیت ریاضیات برای هیچ‌کس پوشیده نبوده است و افرادی چون گالیله به اندازه‌گیری حرکت پرداخته بودند و به ابعاد هندسی و مکانیکی عالم طبیعت توجه کامل داشته‌اند، ولی در هر صورت، در تاریخ فلسفه غرب کسی را نمی‌توان نام برد که به اندازه دکارت در تعمیم ریاضی موفق بوده باشد. با این حال، در این مورد چند توضیح لازم است:

در فلسفه افلاطون، ریاضیات مدخلی به سوی مُثُل^۱ است و گویی در واقع، جهت حرکت سیر و سلوک نفسانی و ارتقای روح را به سوی مُثُل نشان می‌دهد بدون اینکه خود اجازه ورود به آن جایگاه را داشته باشد. عالم مُثُل غیر از نسبت‌های ریاضی است و عالمی است که بدان پرتوی از مثال اعلا و مبدأ خیر می‌رسد. در سنت دکارت حرکت معکوس می‌شود؛ ریاضی نه به عالم بالا بلکه به همین عالم سایه‌ها و ماده دلالت دارد. شخصی که با این علم آشنا می‌شود بهتر و دقیق‌تر می‌تواند طبیعت را بشناسد و بسیار عمیق‌تر از روش بیکن آن را به استخدام خود دریاورد. فیلسوف دکارتی عملاً به مهندسی مبدل می‌شود که در جهت مساحی امتداد و اندازه‌گیری حرکت گام برمی‌دارد و حقایق را فقط به همین طریق درمی‌یابد. علم و صنعت جدید فقط از طریق اعمال ریاضی در عالم طبیعت مقدور می‌شود و پیشرفت فن‌آوری نیز از این رهگذر امکان می‌یابد. در فلسفه دکارت آنچه رخ داده است در واقع، منطبق شدن عقل و جهان مادی از طریق ریاضی است. در این نظرگاه، سلطه با کمیت است، آن هم به نحو دقیق و با ظرافت خاص. ذهن انسان نه فقط جهان را می‌شناسد، بلکه آن را به مدد عقل خود می‌سازد و با اراده و خواست و میل خود تغییر می‌دهد. منظور ذهنی است که عالم را در خود می‌یابد و امکانات آن را براساس عقل می‌سجد نه براساس حس. جهان جدید، جهان مهندسان است. (۱۱) البته دکارت نفس را جدا از ماده می‌دانسته است ولی در نهایت، آنچه به نظر او خارج از نفس انسان قابل اجرا و اعمال بود، به نفس خود انسان نیز تسری داده شده است. در نتیجه، انسان نه فقط جهان را برای به خدمت گرفتن، مصنوع خود می‌کند، بلکه خود نیز به صورت مصنوع درمی‌آید. انسان ماشین‌ساز در نهایت، به انسان ماشینی مبدل

1. Eidos.

می‌شود؛ انسان ماشینی که در عصر معاصر به‌طور مسلم - بدون کوچکترین محتوای درونی - طعمهٔ آماربندیهای سیاسی و اقتصادی است، بدون اینکه به خلاف نظر اصلی دکارت، واقعاً مجال و حق تفکر و اراده برای او تصور شده باشد.

انسان دورهٔ باستان و قرون وسطا از آلات و ادوات برای امرار معاش استفاده می‌کرده است، و پیشرفت این آلات و ادوات و تکامل آنها بسیار بطیء بوده و گاهی هیچ پیشرفتی در آنها وجود نداشته و حتی این امر، غیر لازم تلقی می‌شده است. تکامل صرفاً از جهت دیگر و در جای دیگر، چه نسبت به نظم مدینهٔ باستانی و چه نسبت به عالم آخرت دینی، مورد نظر بوده است. در عصر جدید نه فقط به تکمیل آلات و ادوات پرداخته شده است، بلکه دقت این آلات و ادوات و قدرت تولیدی آنها نیز مطرح شده است.

باز یادآور می‌شویم که اگر از فقدان فن و نوعی صنعت در عهد باستان و در قرون وسطا نمی‌توان صحبت کرد، در عوض می‌توان از فقدان نظر فنی و صنعتی صحبت به میان آورد. توجه به تفکر فنی در جهان غرب، به صورت ابتدایی و اولیه، از قرن دوازدهم میلادی آغاز شده و با دکارت به صورت کاملتری درآمده است. ماشینها روز به روز نه فقط الزاماً بزرگتر بلکه دقیق‌تر و ریاضی‌تر شده‌اند؛ دقت از طریق ریاضی، از ذهن به شیء و بعد از ماشین دوباره به ذهن منتقل شده است. در واقع، نحوهٔ دیدگاه عوض شده است. عجیب نیست که گاليله مخترع دستگاههای دوربینی و دکارت مخترع ماشین شیشه‌تراشی شلجمی شکل^۱ باشد. به دیگر سخن، در عصر جدید اگر ابتدا شناخت علمی^۲ بر شناخت فنی^۳ فایق آمده است، در عوض به مرور فن مقررات و قانونهای خود را بر علم تحمیل کرده است. امروزه آلات و دستگاههایی وجود دارد که به وسعت و بزرگی یک کارخانه است و همچنین کارخانه‌هایی که برخوردار از دقت یک دستگاه و آلت دقیق کوچک است.

حال اگر در بخش آخر، ما دوباره از فلسفهٔ دکارت به نظرگاه هوگ سن ویکتور برگردیم و اولین مبانی فکری غریبان را دربارهٔ فنون از نو بررسی کنیم، شاید نه فقط تا حدودی بتوانیم از این بحث که فاقد پراکنده‌گویی هم نیست، به نوعی نتیجه‌گیری

1. Parabolique.

2. Episteme.

3. Techne.

برسیم، بلکه پادزهر آن چیزی که امروزه موجب نگرانی است، در همان ریشه آغازین آن بیابیم. مبانی نظری هوگ سن ویکتور برای آنچه او در قرن یازدهم میلادی مکانیکی نامیده است، از موضع کلی کلامی و عرفانی او جدا و متمایز نیست. او در همان کتاب درسی خود که پیش از این نام بردیم، از دو راه به اثبات وجود خداوند می‌پردازد: اول از طریق درونی و شهود مستقیم به وجود نفس که نیازمند خالق است (تا حدودی مطابق سنت اگوستینوس)؛ دوم از طریق تجربه خارجی یعنی با توجه به تغییر و تغیر و حرکت که نیازمند مبدأ است (تا حدودی مطابق سنت یحیای دمشقی^۱). او در این برهان از ممکن به واجب حکم می‌کند. هوگ سن ویکتور به برهان غایت هم متوسل می‌شود. او تصور می‌کند که عالم از اجزای لایتجزایی خلق شده و خداوند در آن فاعل من‌یشاء است.

نکته‌ای که در بحث‌های کلامی هوگ سن ویکتور اهمیت بسیار دارد و ما را نیز در حل معضلی که با آن روبه‌رو هستیم تا حدودی می‌تواند راهنمایی کند، این است که او با وجود قایل شدن به عقل مستقل از ایمان و با وجود کاربرد نوعی کلام طبیعی، یعنی صرفاً مبتنی بر عقل طبیعی، باز در ضرورت ایمان تأکید دارد. نکته جالب توجه این است که او نه به لحاظ اینکه مطرود و گنه‌کار است و باید کفاره آدم ابوالبشر را متحمل شود، بلکه صرفاً به لحاظ آنکه اسرار الهی فراتر از عقل انسان است و برای قبول این اسرار باید ایمان آورد، در ضرورت ایمان تأکید دارد. البته او نمی‌گوید به‌رغم عقل^۲ باید ایمان آورد، بلکه به سبب اینکه عقل ثانی^۳ و دیگری نیز وجود دارد که فراتر از عقل معمولی و جزئی می‌رود. به سبب همین عقل ثانی است که باید ایمان آورد. از این لحاظ، به نظر او هر نوع شناخت پایین‌تر از ایمان قرار می‌گیرد، ولی از طرف دیگر یقینی که از ایمان حاصل می‌آید ورای حس ظاهر است، یعنی ایمان و شناخت معقول در حد انسان به دو قلمرو کلاً متفاوتی تعلق دارند. ایمان و شناخت معقول نمی‌توانند جایگزین یکدیگر شوند. در نزد هوگ سن ویکتور، به خلاف فلسفه هگل، شناخت محض عقلانی جای ایمان را نمی‌گیرد، و ایمان نیز به استقلال شناخت لطمه نمی‌زند؛ منظور این است که شناخت و

1. Jean Damascène.

2. Contra rationem.

3. Secundum rationem.

ایمان، دست‌کم در این جهان خاکی، در تمام جهات به تمامی و بعینه با هم تطبیق ندارند. در این جهان، عقل مستقل از ایمان برای رفع نیازها کاربرد دارد و ایمان نیز سعادت دنیوی و ابتهاج اخروی انسان را فراهم می‌آورد. از لحاظ کلامی، آنچه هوگ سن‌وبکتور در این زمینه می‌گوید، در واقع همان‌طور که در ابتدای این گزارش اشاره شد، ریشه در فلسفه افلاطون دارد، یعنی تعارض نهایی میان عقل استدلال‌کننده ریشه ریاضی (دیانونیا)^۱

و شهود محض عقلی (نوتزیس)^۲. آیا نوعی گذر از اولی به دومی ممکن است؟

البته تعارض میان عقل ریاضی و شهود محض عقلی، به جهان پیش از فن‌آوری (تکنولوژی) تعلق دارد، ولی بعد از تحقق آن به صورت افراطی معاصر، آیا می‌توان برای این تعارض راه‌حلی یافت؟ البته مسئله اصلی، یعنی همان مسئله مراتب شناخت، تا حدودی به سبک افلاطون است، ولی این مراتب، دیگر الزاماً یکی به دیگری هدایت نمی‌کند و اگر هم این‌طور است باز این هدایت فراتر از حد ریاضی و «دیانونیا» نمی‌رود. اگر در فلسفه افلاطون ریاضیات مدخل است، در نزد دکارت بناچار از طریق ریاضیات، خواه ناخواه ذهن به محسوسات بازمی‌گردد و انسان متفکر دکارت دست آخر یک مهندس در این عالم خاکی است. در عصر جدید و دوره معاصر غرب، دیگر پای استدلالیون چوبین نیست، بلکه آهنین و فنی و صنعتی و از آن حادثتر، اقتصادی و سیاسی و تبلیغاتی است. درست است که اسپینوزا میان شناخت دوم و سوم (یا سوم و چهارم) تفاوت ذاتی قایل می‌شود نه تفاوت به لحاظ درجه، ولی در هر صورت، در فلسفه او نیز نوعی تعمیم مطلق اصالت عقل دیده می‌شود یا بهتر است بگوییم اصالت ریاضیات، و عالم در نظرگاه او محدود و مقید به همان طبیعت است.

در سنت هگل نیز با اینکه دیالکتیک، خود نوعی حرکت دایمی را نشان می‌دهد که بسیار فراتر از روش ریاضی می‌رود و به نحوی دلالت بر گشایش و وسعت نظر دارد، ولی هگل هم از محدوده تاریخ خاکی و این جهانی فراتر نمی‌رود. او کلی صوری و ریاضی را قبول ندارد، ولی به هر طریق آن را در صورت معقولی^۳ قرار می‌دهد که خود محدود به سیر تاریخی است و اگر نامتناهی است از آن لحاظ است که عین حرکت متضاد درونی و

1. Dianoia.

2. Noesis.

3. Begriff.

صیورت آن است. خواننده آثار هگل گاهی آرزو می‌کند که ای کاش بالاخره تاریخ می‌ایستاد و حق در جلوه نهایی خود نمایان می‌شد.

هوگ سن ویکتور با تمام این فلاسفه که گفتیم، یعنی دکارت و اسپینوزا و هگل، بکلی فرق دارد. او با فرا رفتن از محدوده عقل، ادعای عقل انسان را مهار می‌کند و قلمرو آن را حتی از لحاظ فنی و مکانیکی تعیین می‌نماید و در نهایت قایل به سرّ در این عالم می‌شود.

مورخان غربی، از ابتدای قرن دوازدهم میلادی و حتی قبل از آن، از نوعی تأثیر افکار عرفانی ابن مسرّه قرطبی^۱ و ابن سینا^۲ در غرب صحبت کرده‌اند. آثار ابن سینا را گوندی سالوی از اواسط قرن دوازدهم به زبان لاتینی ترجمه کرده است و نمی‌توان تصور کرد که هوگ سن ویکتور از این آثار اطلاع داشته است شاید هم به صورت شفاهی و غیرمستقیم از افکار ابن مسرّه بی‌اطلاع نبوده است؛ ابن مسرّه که در شرق، ابن عربی از او الهام گرفته و در غرب، استاد اکهارت رنانی احتمالاً تحت تأثیر او بوده است.

به هر طریق، هوگ سن ویکتور از هر مبنایی که الهام گرفته باشد، و رای عقل انسان، به سرّی قایل بوده است که به لفظ در نمی‌آید؛ شاید فقط عشق به خداوند یعنی کشش و جذبه نامتناهی باشد که انسان را از مرتبه حیوان ناطق به شأن و مرتبه بسیار بالاتر ارتقا می‌دهد. اگر این راهی برای در امان ماندن از خطرات «تکنولوژی» نباشد، دست‌کم امکان نوعی اشراف بدان را مقدور می‌سازد.

۱. Ibn Masarra d'Almeria، (و. ۲۶۹ ق. / م. ۸۸۳ - ف. ۳۱۹ ق. / م. ۹۳۱).

۲. Avicenne، (ف. ۴۲۸ ق. / م. ۱۰۳۷).

پی‌نوشتها

۱. در تاریخ ۳۰ مهرماه ۱۳۷۶، براساس این نوشته، سخنرانی‌ای با همین عنوان در پژوهشگاه علوم انسانی ایراد شده است.
۲. این لفظ یونانی بعینه در فارسی و عربی «مَنْجَنیق» به معنای دستگاه جنگی هم به کار رفته است، دستگاهی که به زبان فرانسه Catapulte گفته می‌شود.
۳. در شهر پاریس امروزی، حدود حوالی محله دانشجویی کارتیه لاتین (Quartier Latin) و باغ گیاه‌شناسی است. در واقع، قسمتی از انبار فرآورده‌های انگور در شهر پاریس است که از زمان ناپلئون به این صورت درآمد است.
۴. در مقایسه دوره زندگانی هوگ سن ویکتور با متفکران بزرگ اسلامی، باید بگوییم که او در واقع در دوره بعد از غزالی (که در ۵۰۵ ق. / ۱۱۱۱ م. درگذشت و در آن موقع هوگ پانزده‌ساله بود و مراحل مقدماتی تحصیلات خود را طی می‌کرد) و قبل از سهروردی (که در ۵۸۷ ق. / ۱۱۹۱ م. مقتول شد) زندگی می‌کرده است.
۵. در مورد شخصیت Jean Scot Erigène (کریم مجتهدی ۱۳۷۵).
۶. عنوان کتاب با لفظ didactique به معنای «آموزشی» و «تعلیماتی» هم‌ریشه است.
۷. Martianus Capella، نویسنده لاتینی زبان (قرن ۵ م.) اصلاً آفریقایی است و نوعی

دایرةالمعارف نوشته که در قرون وسطا شهرت داشته است.

۸. ما در اینجا به دوره بعد از هوگ سن ویکتور اشاره ای نمی کنیم. در اواسط قرن سیزدهم میلادی نیز شخصی به اسم ونسان اهل بُوه (Vincent de Beauvais) دایرةالمعارفی تهیه کرده است که درباره این فنون حاوی مطالب بسیار مهمی است و ما را با جزئیات خاصی آشنا می کند، از جمله اینکه به جای علم طب، علم کلی تری را ذکر کرده است که همان علم کیمیاست.

۹. Isidores، اسقف اسپانیایی و شکل دهنده کلیسای اسپانیا - از قرن هفتم (۵۶۰ - ۶۳۶) نوعی دایرةالمعارف به صورت جنگ از او باقیمانده که مجموعه مطالبی در فلسفه، کلام، فنون، حقوق، اخلاق، و غیره است، حتی در مورد کشتیرانی مطالبی دارد. این کتاب در اغلب صومعه ها از اوایل قرون وسطا وجود داشته است.

۱۰. Cassidores، اسقف اسپانیایی شاگرد بوئسیوس (۴۷۷ - ۵۶۵ / ۵۷۰).

۱۱. البته لفظ مهندس در فارسی و عربی، مفهوم ingénieur غربی را نمی رساند. مهندس گویی فقط هندسه دان است و عملاً مساح عالم طبیعت می شود، در صورتی که در لفظ ingénieur - که از ریشه لاتینی ingenius است - نوعی مفهوم تیزهوشی و تیزیابی و ابداع را می توان یافت و براساس آن، به صرف «مکان» اکتفا نمی شود، بلکه علاوه بر آن به «زمان» نیز توجه می شود. نفس این مفهوم بمراتب گسترده تر و عمیقتر از آن چیزی است که از لفظ مهندس مستفاد می شود. در طبیعات ابن سینا، در قسمت اصطلاحاتی که در قرون وسطا معادل گفته های او به کار رفته است، اصطلاح ingenium مترادف subtilitas و subtilis دانسته شده و در عربی «حَدَس» آورده شده است، و همچنین اصطلاح لاتینی Homines ingeniosi معادل «ارباب الحدوس» آورده شده است: (ابن سینا ۱۹۷۳، ص ۲۴۴).

فهرست منابع

فرانسه (فقط متونی که از آنها استفاده مستقیم شده است).

1. Allard, G.H. et S. Lusignan. 1982 Cahiers d'études médiévales (VII). Les arts mécaniques au moyen age. Montréal - Paris: Vrin.
2. Koyré, A. 1971. Etudes d'histoire de la pensée philosophique. Paris: Gallimard.

فارسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. طبیعات شفا. قاهره، ۱۹۷۳ م. ج ۲.
۲. مجتهدی، دکتر کریم. فلسفه در قرون وسطی. تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.

بحثی در مبانی فلسفه غرب در عصر جدید

با اینکه ما عملاً به اصطلاح «فلسفه غرب» عادت کرده‌ایم و آن را به‌سہولت به زبان می‌آوریم، ولی با اندک تأمل ممکن است آن بسیار مبہم و ناواضح به نظر آید و این احساس در ما ایجاد شود کہ تا آن لحظہ بیشتر اشتراک لفظی را بہ جای اشتراک معنوی بہ حساب آورده‌ایم و ناخواستہ دچار سوء تفاهمهایی شدہ‌ایم کہ ہم مانع از بیان نظر ما بودہ و ہم فہم درست نظر دیگری را برای ما غیر مقدور ساخته است.

در این مورد ناگزیر بہ توضیح مختصری ہستیم: اول اینکه فلسفہ‌ها یا لااقل بہ نحوی کہ از یک طرف در کشورہای اروپایی و از طرف دیگر در خاورمیانہ در نزد اقوام مسلمان شکل گرفتہ است، ریشہ واحدی دارند و کسی نمی‌تواند منشأ یونانی آنها را منکر شود و از این لحاظ، ہر نوع تقابل میان شرق و غرب خود نمایانگر بسط و گسترش سنت واحدی بہ نظر می‌رسد کہ با عناصر مختلف فرہنگی و اعتقادی توأم شدہ و در اثر گویشہا و گرایشہا و کاربردہای محلی صور متفاوتی پیدا کردہ است، بہ نحوی کہ بعضی از این صور - بدون اینکه منظور بی اعتبار دانستن آنها باشد - چنان محدود و مقید بہ مکانہا و زمانہای خاصی شدہ است کہ در قلمرو جغرافیایی محدود خود نیز تک و غریب می‌نماید و با دیگر افکار رایج محلی در تعارض کامل است. بہ ہمین دلیل،

اصطلاح «فلسفه غرب» و یا «فلسفه شرق» حداقل از لحاظ جغرافیایی بسیار مبهم به نظر می‌رسد و بعینه با هیچ مصداق واقعی خارجی تطبیق نمی‌کند. از طرف دیگر خواه‌ناخواه تفکر فلسفی بنفسه متنوع است و متفکر گویی همیشه در یک محاوره واقعی یا در هر صورت فرضی شرکت دارد. بی دلیل نیست که عمیقترین صور تفکر فلسفی را در همان محاورات افلاطونی می‌توان جست. فلسفه ذاتاً حالت محاوره‌ای دارد اعم از اینکه ما این محاوره را خارجی تلقی کنیم یا صرفاً درونی، توجه به اشخاص واقعی تاریخی داشته باشیم، یا موضوعهای متفاوت فکری را در نزد یک فرد مستقل تصور کنیم. تفکر فلسفی از تفکر مخالف یا در هر صورت از تفکر غیرخود تغذیه می‌کند و فقط بدین طریق است که علاوه بر ارزیابی دقیق، استمرار حیات، و حتی نشاط و طراوت خود را هم تضمین می‌کند. آن «غیر» گاهی کاملاً مطلق و متعالی است و در واقع از لحاظی خداوند است که مخاطب فیلسوف قرار گرفته است و همین به تفکر فلسفی وجه دیگری می‌دهد و فیلسوف در عین حالی که به محدودیت شناخت انسانی خود واقف می‌شود، ولی گویی برای اینکه تفکر او واقعاً فلسفی گردد باید از این محدوده - نه از لحاظ تفنن بلکه به سبب ضرورت عقلی - پا فراتر بگذارد و چشم به نامتناهی بدوزد. چه بسا شناخت دقیق متناهی مشروط و مقید توجه به نامتناهی است، حتی در عصر جدید نمونه‌ای از این نوع تفکر را در فلسفه اسپینوزا می‌توان دید.

علاوه بر آنچه گفته شد از طرف دیگر چون نمی‌توان فراموش کرد که در صد و پنجاه سال اخیر در ایران تنها به آن نوع از تفکر غربی توجه شده است که مقید و مبتنی بر علوم جدید باشد، و در نزد ایرانیان متجدد انحصاراً به شناخت همین جنبه رغبت بوده است و بیشتر از همه البته به تفکر دکارت، لذا نگارنده موضوع مورد تأمل خود را اندکی محدود کرده و قید «عصر جدید» را بر آن افزوده است، بدون اینکه بتوان به تقطیع واقعی در زمان تاریخی قایل شد. با قبول اینکه به هر ترتیب عناصر اصلی تفکر عصر جدید غرب در قرون وسطا فراهم آمده است، ولی باز می‌توان گفت که در کل، تفکر عصر جدید واجد اوصاف و ممیزاتی است که بعینه در قرون وسطا پیدا نمی‌شود و گویی بعد از تجدید حیات فرهنگی که در ربع آخر قرن پانزدهم و سه ربع اول قرن شانزدهم میلادی

به وقوع پیوسته است، واقعاً عالم و انسان جدیدی ظهور پیدا کرده است. مبانی و اصول تفکر فلسفی این عصر را در همین نگرش خاص انسان نسبت به خود و نسبت به عالم بایست جست‌وجو کرد، و از این لحاظ موضع انسان متفکر عصر جدید را بایست نسبت به انسان مشابه او، یعنی انسان متأمل قرون وسطا شناخت. از قرن سیزدهم میلادی به بعد متکلمان بزرگ سنت دومینیکن در غرب چون آلبرت کیپر و توماس اکوینی کاملاً به تفاوت میان فلسفه و کلام یا بهتر است بگوییم به تفاوت میان وحی، عقل، امر متقول، و امر معقول وارد بوده‌اند. آنها با تمام توجهی که به فلسفه سنت ارسطویی داشته‌اند که از طریق مسلمانان به دست آنها رسیده بود، عملاً بیشتر به کلامی می‌پرداختند که آن را کلام طبیعی^۱، یعنی مبتنی بر عقل طبیعی می‌نامیدند. کلام طبیعی در نظرگاه آنها با کلام صرفاً مبتنی بر وحی متفاوت بود و با فلسفه محض نیز تفاوت داشت. در کلام طبیعی به نظر آنها در موارد زیادی (مثلاً اثبات وجود خداوند) می‌توانست کاربرد اصلی داشته باشد؛ البته عقل، تعبدی نبود ولی به هر طریق مقید بود و در جهتی حرکت می‌کرد که در هر صورت به ایمان منجر شود. به نحو کلی می‌توان گفت که موضع متکلمان در قرون وسطا با توجه به درجه گرایش آنها به عقل یا به وحی شناخته می‌شد، و کوشش آنها به هر طریق به نحوی در جهت برقراری هماهنگی و توازن میان آن دو بوده است. فیلسوف عصر جدید موضع دیگری دارد، یعنی با یک مسئله اصلی روبه‌روست که در واقع دیگر در عصر او به معنایی فایق است نه تابع. فیلسوف عصر جدید با علوم جدید روبه‌روست و موضع او میان کلام سنتی و علم جدید است و او در تعارض احتمالی میان آن دو یا برعکس در امکان برقرار تعادل میان آن دو به تأمل می‌پردازد. در عصر جدید نه فقط علوم وارد معارف بشری شده است، بلکه به مرور چنان اهمیتی یافته است که هر متفکری بناچار باید درباره رابطه احتمالی علم با دیگر مظاهر فرهنگی انسان چون دین، اخلاق، هنر، و غیره به تأمل بپردازد. البته منظور به هیچ وجه قبول اولویت ذاتی علم نیست، زیرا تشخیص هر اولویتی بناچار از فکر ناشی می‌شود و حتی اگر این اولویت را به نحو تام بپذیریم، باز در اصول و مبانی فکری که این اولویت را پذیرفته است می‌توانیم

1. Theologie naturelle.

پرسش کنیم. تفکر به هر چیزی که تن بدهد، اگر واقعاً تفکر باشد باز از آن چیز حداقل در دو جهت فراتر خواهد رفت، یعنی اول در جهت کشف اصول مقدماتی آن و دوم در جهت دقت و ارزیابی نتایج احتمالی که بر آن مترتب است. از این لحاظ، در عصر جدید تفکر الزاماً تابع علم جدید نیست، بلکه به معنایی فقط ناظر بر آن است. متفکران عصر تجدید حیات فرهنگی برخلاف آنچه گاهی گفته می‌شود اشخاص بی‌دینی نیستند، بلکه گویی به جای تظاهر به آن و تعبد در مقابل کلیسای رسمی که به نظر آنها به ایمان اصلی خیانت کرده است، در جهت زدودن ظلم و ظلمات فعالیت می‌کنند. حقایق دیگر در ذهن آنها امور معین و داده‌شده اولیه نیست، بلکه به معنایی حقایق صرفاً در پیش روی است و باید آنها را جست‌وجو کرد. کوشش برای کشف حقایق و در این مهم اتکا به امکانات شخصی اعم از ذهنی یا ذوقی به مرور متفکران عصر جدید را بیش از پیش به عظمت روح انسان آگاه ساخته است. انسان عصر جدید گویی به جهانی چشم می‌گشاید که در آن هیچ چیز شناخته‌شده نیست، یا در هر صورت از نو باید مورد شناخت قرار گیرد. به معنایی این بار نه فقط حق بلکه حقیقت نیز دادنی نیست بلکه گرفتنی است. در عصر جدید تمثیل انسان معلق ابن‌سینا مصداق جدیدی یافته است، و این انسان نه فقط با حواس بلکه با دانش خود با گذشته قطع رابطه می‌کند تا بالاستقلال نه فقط جهان بلکه خود را نیز از نو بشناسد. استقلال فکری که البته به دنبال خود استقلال اراده را نیز همراه دارد، اعم از اینکه به قدرت منجر شود یا نه یکی از اولین مبانی فلسفه در عصر جدید است. البته طبیعی است که کوشش برای تحقق این اصل مسلم اولیه را به صور مختلف در نزد فلاسفه بزرگ عصر جدید می‌توان دید، و اگر گاهی وجوه تفارقی در راهها و روشهایی که آنها اتخاذ کرده‌اند وجود دارد، در عوض تا حدودی اهداف آنها بدون تشابه با یکدیگر نیست. از طرف دیگر چون از لحاظی می‌توان نشان داد که بقیه اصول و مبانی مورد نظر آنها مبتنی بر همین اصل اولیه یعنی مستقل‌سازی ذهن است، خواه‌ناخواه بدون این شرط لازم که احتمالاً گاهی شرط کافی نیز هست به هیچ طریق دیگر فلسفه‌ای به وجود نمی‌آید. برای تحقیق ملموس‌تر در این زمینه اندکی به بررسی و تأمل در افکار و آرای دو فیلسوف بزرگ غربی، که تا حدودی شاخص عصر جدید نیز هستند یعنی

فرانسیس بیکن انگلیسی و رنه دکارت فرانسوی، می‌پردازیم. از لحاظ تاریخی آنچه خواه‌ناخواه این دو فیلسوف را در کنار هم قرار می‌دهد، کوشش آن دو برای دستیابی به روشهای جدید تحقیقی است. فرانسیس بیکن ارغنون^۱ جدید را بنیان می‌نهد و رنه دکارت روش خاص ریاضی خود را. اگر ظاهراً اولی به امر تجربی اولویت می‌دهد و دومی بیشتر اهمیت امر بدیهی و تحلیل عقلی را به اثبات می‌رساند، ولی هر دو در واقع با آرمانهای واحد برضد بت‌های مشابه متوسل به فلسفه شده‌اند. ظاهراً فرانسیس بیکن تجربی‌مسلك و دکارت عقلی‌مسلك است، ولی به هر طریق هر دو در جهت رهاسازی ذهن از چیزی هستند که بسیار خطرناک‌تر از جهل است، یعنی رهاسازی ذهن از جهل مرکب. چه، در واقع کافی نیست بگوییم به‌نظر بیکن عقل باید در مقابل طبیعت سر تعظیم فرود آورد، یا روش استقرایی به‌معنای خاص خود باید جایگزین روش قیاسی شود تا اینکه موضع او را از هر لحاظ مخالف موضع دکارت تلقی کنیم. همان‌طور که دکارت بی‌توجه به تجربه نیست، بیکن نیز کوشش برای آماده‌سازی عقل برای فهم بهتر امور می‌کند. اگر در جزئیات توضیحات بیکن در مورد مشاهده و آزمایش وارد نشویم و هم خود را صرفاً برای فهم جداول سه‌گانه او، یعنی «حضور» و «غیاب» و «درجات و مقایسه» به کار بندیم احتمالاً می‌توانیم متوجه چند نکته اساسی بشویم. معادله‌های دو جدول اول فرانسیس بیکن را با اندکی مسامحه در منطق ارسطو نیز می‌توان یافت. اثبات و سلب که البته در منطق صوری از لحاظ «رابطه» قضیه تعیین می‌شود نه از لحاظ صرف تجربه تا حدودی جوابگوی نیازی است که در نزد بیکن به حضور و غیاب تعبیر شده است، ولی آنچه اصلاً قابل قیاس با روح سنت منطق ارسطویی نیست، جدول سوم، یعنی «درجات و مقایسه» است. ارغنون جدید در واقع براساس این جدول سوم به‌وجود آمده است و از این رهگذر است که روش بیکن کاملاً از ارغنون دوره باستان و از جدل رایج قرون وسطا جدا و متمایز شده است، خاصه که می‌توان دو جدول اول را نیز به همین جدول سوم مؤول ساخت، و حتی بنابر اصطلاح معروف جان استوارت میل در قرن نوزدهم، اصلاً غایت نهایی علم جدید را کوششی

1. Novum organum.

برای برقرار ساختن «تغییرات متقارنه» میان امور دانست. علم جدید و به موازات تنگاتنگ آن فلسفه جدید در جست و جوی نسبت‌های متناظر میان امور است. «می دانم که نمی دانم» سقراط از این نظرگاه فقط درجه‌ای از جهل را نشان نمی دهد، بلکه درجه‌ای از علم را نمایان می سازد. در عصر جدید در عبارت سقراط نوعی اراده و حتی عشق به شناخت تدریجی دیده می شود. «می دانم» جزمی است و «نمی دانم» نوعی شک است، شناخت تدریجی فقط در اثر بررسی «می دانم‌ها» با توسل به شک موقت حاصل می شود، و همین ما را در عصر جدید با روح حاکم بر موضع فلسفی دکارت آشنا می کند. از لحاظی می توان از طریق جدول «درجات و مقایسه» فرانسیس بیکن، از سنت سقراطی به روش دکارت رسید. شاید اگر سقراط صرفاً به تجسس در علوم جدید می پرداخت تا حدودی روشی از نوع دکارت را اتخاذ می کرد. صرف نظر از سقراط به هر ترتیب سنخیت میان فکر فرانسیس بیکن و دکارت بیش از آن چیزی است که در کتابهای متداول تاریخ فلسفه گفته می شود. اگر فرانسیس بیکن «اصالت تجربی» است و دکارت «اصالت عقلی» هدف و غایت هر دوی آنها رسیدن به شناخت معتبر علمی است. هر قدر که مقدمات فلسفی آنها ظاهراً به هم شباهتی نداشته باشد، نتیجه‌ای که آن دو خواهان هستند یکی است. در واقع آنچه برای آن دو مطرح است کاربرد درست عقل در دستیابی به حقایق علمی است. فرانسیس بیکن عقل را در شناخت طبیعت و استخدام آن موقعی مؤثر می داند که آن سر تعظیم در مقابل طبیعت فرود آورده باشد؛ به نظر دکارت عقل فقط موقعی که به روش مجهز می شود کاربرد می تواند پیدا کند، و بدین منظور قبل از پرداختن به طبیعت عقل باید به مدد تأمل و تحلیل، امور بدیهی اولیه را دریابد و تصورات فطری را بشناسد و فقط زمانی که به چنین کاری فایق آمد و حداقل در محدوده جواهر، شکاکیت را خنثی ساخت با روشی که از ذات تأمل ناشی شده است و صرفاً عقلی است می تواند به شمارش و استقصای امور بپردازد، و البته این بار طبیعت است که باید در مقابل عقل سر تعظیم فرود آورد و به استخدام آن درآید. از طرف دیگر، علاوه بر تعیین رابطه احتمالی با سنت فرانسیس بیکن لازم است که به نحو مستقیم‌تر در افکار دکارت تأمل کرد، و گفته‌های او را با سنتهای قدیم فلسفی نیز سنجید. در فلسفه دکارت

برخلاف سنت ارسطو در ترتیب و طبقه‌بندی علوم، مابعدالطبیعه نتیجه و نهایت حکمت نظری نیست، بلکه در واقع به عنوان نوعی ماقبل‌الطبیعه که البته کاملاً جنبه بنیادی دارد مطرح است. فلسفه اولی در سنت دکارتی ریشه درخت دانش است نه میوه آن؛ فلسفه اولی در سنت دکارت جایگاهی است که عقل عمیقاً با مبانی و اصول و استحکام درونی خود آشنا می‌شود. این نوع آگاهی نه فقط ضوابط دقیق روش مورد نیاز را مشخص می‌کند، بلکه این روش را برای شناخت ذات و کنه این عالم کاملاً دقیق و مناسب معرفی می‌نماید. جوهر عالم جسمانی «امتداد» است و این در واقع به نحو تام کمی است. کاملاً روشن و مشخص است که دکارت به مانند ارسطو به صورت جسمانی قایل نیست، و «کم» را که در سنت مقولات عشر ارسطو جزو اعراض است جوهر می‌داند، یعنی جسم فقط موقعی به نحو یقینی و عقلی شناخته می‌شود که صرفاً در چارچوب علم هندسه قرار گرفته باشد و هر نوع دیگر شناخت از آن، مثلاً از طریق ادراک حسی همیشه در مظان شک است. به معنایی فقط امکان کاربرد هندسه تحلیلی در جهان موجود است که امکان شناخت معقول این جهان را فراهم می‌آورد.

از طرف دیگر، به نظر دکارت چون حرکت از ناحیه خداوند به جهان داده شده است پس مقدار آن ثابت و لا یتغیر است، و در نتیجه هر نوع شناخت واقعی از این عالم شناخت هندسی و مکانیکی است که ضمناً در قالب ریاضی قابل بیان است؛ منظور اینکه امکان کاربرد ریاضی در امور نه فقط شناخت دقیق آنها را تضمین می‌کند، بلکه ذات کمی آنها را نیز برملا می‌سازد. طبیعیات دکارت براساس همین اعتقاد شکل گرفته است. در سنت فکر دکارت عقل است که باید ترتیب اصلی امور را دریابد، یعنی به تشخیص اولویتها و تقدم و تأخرها به معنای عمیق کلمه پردازد. به همین دلیل، دیگر در این فلسفه عقل به هیچ وجه در منطق صوری نوع ارسطویی محبوس نمی‌شود و خود را ملزم و محدود به شناخت براساس ایجاب و سلب نمی‌کند، بلکه مورد جست و جوی همان ترتیب امور است و از این رهگذر است که درجه‌ای از درجات امور تعیین می‌شود. مثلاً دیگر گفته نمی‌شود که «این جسم متحرک است» یا «این شیء حار نیست»، یعنی دیگر مسئله «است» و «نیست» مطرح نیست، بلکه بیشتر کوشش برای فهم درجه حرکت یا درجه

حرارت مطرح است. حتی شناخت بدین طریق موقعی شناخت یقینی به حساب می‌آید که در آن درجه و اندازه شناخت معین و مشخص شده باشد. همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم دیگر فقط «می‌دانم» و «نمی‌دانم» مطرح نیست، بلکه «چه می‌دانم» و «چه قدر می‌دانم» مطرح است. یکی از عللی که در سنت دکارت، ریاضیات اهمیت پیدا می‌کند قدرت این علوم برای تعیین درجات و اندازه امور است، و باز به همین سبب است که شناخت دقیق کمی کاربرد عملی پیدا می‌کند، و انسان را حاکم بر امور و قادر بر آنها می‌سازد. حتی پیش‌بینی دقیق حوادث و هر نوع رخداد مکانی و زمانی براساس همین درجه‌بندی و اندازه‌گیری انجام می‌گیرد. در سنت فکری دکارت نه فقط ذهن ریاضی مسلط بر امور است، بلکه گویی آینده را در دست دارد چه اگر ذات و جوهر نهایی جسم را «امتداد» بدانیم و هر نوع اصالت و حتی واقعیت را از زمان سلب کنیم، برحسب محال بودن فرض «روح خبیثه و فریبکار»^۱ باید هر نوع طفره را در عالم انکار کنیم و در نتیجه شناخت یقینی امروزی ما درجه‌ای از درجات شناخت آتی ما به حساب خواهد آمد. بدین معنا شناخت موجب پیش‌بینی و پیش‌بینی مسبب عمل می‌شود. کافی است که به نحو دقیق زنجیره‌های اول علم را به دست آوریم تا به ترتیب به زنجیره‌های دیگر آن دست بیابیم. از این مهم‌تر اینکه به نظر دکارت این پیشرفت نه فقط در شناخت امور طبیعت خواهد بود، بلکه در نفس عقل و در علوم ریاضی نیز مقدور خواهد شد. همان‌طور که ملاحظه می‌شود استقلال عقل فقط آن را از پیش‌داوریها و احکام نادرست رها نمی‌سازد، بلکه حرکت ذاتی و وجوه ناشناخته و اصیل آن را نیز نمایان می‌کند. با استقلال عقل پیشرفت آتی مطرح و حتی تضمین می‌شود. از این لحاظ، عقل یک امر داده‌شده اولیه نیست، بلکه امری است که جنبه استکمالی دارد. انسان الزاماً حیوان ناطق نیست، بلکه به مرور و در اثر کوشش مستمر خود می‌تواند به چنین مقامی برسد. عقل از طریق پیشرفت روشهای عقلی است که خود نیز پیشرفت می‌کند، و از این رهگذر انسان به انفس و آفاق وسیع‌تری گام برمی‌نهد. مثلاً به نظر دکارت شاید در قرون آینده ما تازه بفهمیم که هنوز واقعاً خواص اصلی اشکال هندسی از قبیل مربع و مثلث را درست

1. Malin génie.

نمی‌شناخته‌ایم، و آنها را دوباره باید مورد مطالعه قرار دهیم. به هر طریق، با وجود اینکه نظام فلسفی دکارت از لحاظی در خود فرو رفته و بسته به نظر می‌رسد، ولی در هر صورت نوعی آینده‌نگری و خاصه آینده‌سازی به معنای عمیق کلمه در آن دیده می‌شود، چه از لحاظ فلسفه نظری او و چه از لحاظ فلسفه عملی او. در مورد دوم لازم به گفتن است که دکارت کتابی در اخلاق ننوشته است، ولی همان تحلیل اندکی که در این زمینه به عنوان «اخلاق موقت»^۱ از او باقی مانده است، بخوبی نشان می‌دهد که او به آینده توجه داشته است. چه، در واقع امری موقت تلقی می‌شود که تصور بهبود و پیشرفت آتی آن مطرح باشد. چون می‌دانم که احتمالاً اصول رفتاری بهتری می‌توانم پیدا کنم، رفتار امروزی خود را بناچار موقت می‌نامم. البته فقط تأمل آینده‌ساز است، ولی تأمل گاهی عین تعلیق است و در نتیجه چون در عمل تعلیق ممکن نیست، پس خواه‌ناخواه مفهوم «موقت» به نحو عمیق متضمن مفهوم آینده می‌شود به نحوی که ارزیابی قطعی ناچاراً به بعد موکول می‌گردد.

با توجه به آنچه گفته شد بخوبی معلوم می‌شود که در سنت دکارتی اگر لزوم روش محرز است و فقط روشی صحیح است که دسترسی به حقایق را تضمین می‌کند، از طرف دیگر روش عقلی در این تفکر مطابق سنت منطق صوری ارسطویی فقط یک آلت و وسیله نیست، بلکه نوعی تلازم درونی و ذاتی میان عقل و روش وجود دارد. فقط با به کار بردن روش درست است که عقل می‌تواند ادعای صحت و سلامت داشته باشد. لزوم روش عین لزوم عقل است، زیرا ورای روش، عقل معنای واقعی ندارد. حتی می‌توان نشان داد که اگر در فلسفه عصر جدید استقلال عقل مطرح است همین نیز مشروط و مقید به روش است. از این لحاظ شک، سهمی به عهده می‌گیرد و وسیله حرکت و ارتقای ذهن می‌شود. شک در واقع قسمتی از روش و در مرحله‌ای جزء لاینفک یا در هر صورت جزء لازم آن است. شک از روی روش در عصر جدید در بازسازی علوم تقریباً همان سهمی را به عهده دارد که در نزد بعضی از متکلمان بزرگ قرون وسطا کلام سلبی به منظور رسیدن به کلام اثباتی به عهده داشته است، یعنی کاملاً جنبه سازنده دارد و

1. Morale Provisoire.

به نحوی در جهت اثبات قدرت عقل است و به منظور زدودن حشو و زواید آن به استخدام ذهن درآمده است. آنچه فرانسیس بیکن در لزوم رهایی از بتها اعم از طایفه‌ای، بازاری، نمایش، و غیره... گفته است که به نظر او مانع از تحقیقات علمی می‌شود و عملاً ذهن را از دستیابی به استقلال محروم می‌سازد، دکارت براساس موارد و مسائلی که زیر سؤال می‌توان برد و خواه‌ناخواه در مظان شک است مورد بحث قرار داده است. به معنایی شک دکارت در واقع شرط لازم و کافی برای رهایی از بت‌های نوع بیکنی است. به هر طریق، لزوم روش از لزوم شک جدا نیست، و به همین دلیل است که دکارت شک دستوری را مطرح ساخته است.

از طرف دیگر، از لحاظ تاریخی بدون اینکه وجوه تفارق اصلی شکاکیت نوع دکارت و نقادی نوع کانت را فراموش بکنیم، شاید از لحاظی بتوانیم بگوییم که در نزد متفکران غربی شک به روش دکارت مرحله‌ای برای آماده‌سازی ذهن غربیان به منظور توجه به روش استعلایی کانت بوده است. البته از این لحاظ دیگر شکاکیت و حتی کاربرد موقت شک مطرح نیست، بلکه صرفاً نقادی مطرح است. نقادی کانت قلمرو وسیع‌تری از شک دستوری دکارت دارد و در واقع براساس آن، اولویت به بحث‌المعرفه داده می‌شود و دیگر صحبت از «چگونه به یقین می‌توانم برسم» نیست، بلکه این بار صحبت «تا چه حدودی می‌توانم بشناسم» است. عقل محض امکانات خود را زیر سؤال می‌برد و به مطالعه شرایط ماتقدم شناسایی می‌پردازد که در واقع همان محدوده شناسایی است. در فلسفه نقادی کانت به نحو بسیار عمیق و اصیل کل مبانی فلسفه غرب در عصر جدید چه از لحاظ نظری و چه از لحاظ عملی دیده می‌شود. توجه به فیزیک نیوتن برخلاف آنچه بعضیها تصور کرده‌اند مؤول ساختن فلسفه به علم جدید نیست، بلکه با توجه به قدرت طبیعیات جدید اثبات استقلال فکر و قدرت آن در جهت بر ملا ساختن تعارضات علم جدید است. با تأمل در دیالکتیک کانت است که فلاسفه بزرگ آلمان بعد از او کوشش برای فراروی از محدودیتهای طبیعیات جدید کرده‌اند؛ فیخته با تعمیم اخلاق و شلینگ با بیان نگرش جدیدی به طبیعت و هگل با اولویت دادن به حرکت جوهری عقل که به صورت پدیدارهای تاریخی اعم از شناختی و علمی یا به معنایی عامتر فرهنگی با تمام

تجلیات روحی انسان بروز می‌کند. از این نظرگاه آخر البته به هر طریق فلسفه به مشابه هر فعالیت دیگر انسانی اعم از نظری یا عملی واجد تاریخ است و اگر ماهیت آن را نیز در سیر تحول زمان ثابت بدانیم باز نه فقط صور آشکار آن عملاً متفاوت است، بلکه شاید براساس تأمل در همین صور زمانی است که می‌توان ماهیت آن را بهتر شناخت. مؤول ساختن فلسفه به تاریخ آن، که در سنتهای فرهنگی غربی از اوایل قرن نوزدهم میلادی به بعد رایج شده است الزاماً در جهت نفی فلسفه نیست، بلکه اغلب کوششی است برای دریافت حیات و تحرک درونی آن. حتی در نحله‌هایی چون پدیدارشناسی هوسرل که نوعی عکس‌العمل برضد برداشت هگلی از امور دیده می‌شود و باز اگر ماهیت یک امری به عنوان پدیدار ذاتی آن تلقی می‌شود، نفس حرکت از آن نفی نمی‌گردد، بلکه فقط اعتقاد بر این است که ذهن انسان - از لحاظ اثباتی می‌توان گفت - قادر است «قصد معنا» کند و اندکی به مشابه روش اول دکارت از طریق نوعی شهود عقلی جنبه بدیهی هر امری را دریابد. البته در ضمن باید دانست که چه در سنت دکارت و چه در پدیدارشناسی هوسرل این مرحله بدیهی شروع شناخت و مراحل اولیه آن نیست، بلکه فقط شروع شناخت یقینی یا احتمالاً علمی تلقی می‌شود.

در تمام مثالهای مختلفی که می‌توان در مورد فلسفه عصر جدید در نظر داشت و آنچه به عنوان مبنای اصلی این دوره از فلسفه تلقی می‌توان کرد، همان‌طور که بارها تکرار شد استقلال ذهن و احکامی است که بر این استقلال می‌توان حاکم دانست. البته این استقلال نیز داده اولیه نیست، بلکه آن را بایست به عنوان هدفی در نظر گرفت که فلاسفه برای رسیدن بدان کوشا هستند و به همین سبب حتی به بهانه عقل و به اسم آن نیز نمی‌توان - و نبایست - حرکت را از ذهن سلب کرد. چه، به هر طریق نفس عقل براساس همین حرکت است که فعلیت کسب می‌کند و احتمالاً اصالت و صلابتی برای خود فراهم می‌آورد و الاً به مدد الفاظ از مجهول به معلوم نمی‌توان رسید؛ تفکر و تأمل نه فقط یک وجه غیرلفظی بلکه عمیقاً یک وجه غیرصوری دارد. احتمالاً آنچه در فلسفه مشمول سیر تاریخ نمی‌شود و می‌توان آن را جاودان خرد نامید و نوعی سرمدیت برای آن قایل شد، همین نفس آرمان فیلسوف است که بدون آن تفکر نه شکل می‌گیرد و نه ارتقا

می‌یابد و نه اوجی بر آن متصور می‌شود. در خاتمه، با توجه دوباره به آنچه در ابتدای این نوشته آمده است و برای رفع بعضی از سوء تفاهمهای احتمالی که در هر نوع بحث و محاوره و اقتراح اجتناب‌ناپذیر می‌نماید در مورد چند نکته توضیح مختصری نیز لازم به نظر می‌رسد. در بطن یک جامعه و در فرهنگ ملموس و روزمره آن عدم توجه به تفکر فلسفی نه فقط نمایانگر توجه به علم جدید نیست، بلکه برعکس همین دلیل بر این است که در آن جامعه علم معنای اصلی خود را هنوز به دست نیاورده و صرفاً با موارد اعمال آن خلط شده و در قبال آن نوعی موضع متضاد اتخاذ شده است. در چنین جامعه‌ای علم همه چیز دانسته می‌شود، ولی گویی آن یک شیء جامد و معینی است که از قبل حاصل شده و به همین سبب هر نوع کوشش برای فراهم آوردن مقدمات واقعی لازم برای فهم آن و تأمل در امکانات تحقق احتمالی آن برکنار گذاشته شده است. در این نوع موضع، ضابطه صرفاً به عنوان کاربرد و مصرف روزمره و آنی تلقی می‌شود و چون هر نوع آینده‌نگری واقعی و امکان چون و چند در آن به بهانه غیر عملی بودن و مصرف نداشتن کنار گذاشته می‌شود، عملاً نه وسایل اتخاذ علم بلکه صرفاً شرایط تثبیت جهل فراهم می‌آید. در چنین جامعه‌ای احتمالاً خطرناک‌تر از فقدان علم جدید و تخصص در رشته‌های مختلف آن، خوف و بیم افراد از تفکر و ناامیدی نسبت بدان است. جامعه‌ای که به فلسفه توجه نمی‌کند، نمی‌تواند به علم نیز توجه واقعی داشته باشد. بدون اینکه سوءنیت افراد مطرح شود، می‌توان گفت که فراهم آوردن اسباب معیشت شخصی و خانوادگی با توسل به اعمال قسمتی از آموخته‌ها، بر توجه واقعی نسبت به علم دلالت ندارد. البته در چنین جامعه‌ای فیلسوف در مظان تهمت کلی‌گویی است و اگر در مواردی این تهمت واقعیتی را نیز بیان می‌کند در عوض در موارد بسیار دیگر کلی‌گویی فیلسوف قابل توجیه است. اگر به معنایی فلسفه را کلی‌گویی بدانیم در عوض با اطمینان می‌توانیم بگوییم که هر کلی‌گویی فلسفه نیست و با تأمل در همین امر است که احتمالاً می‌توانیم موضع فیلسوف را الزاماً بدون اینکه آن را بپذیریم حداقل از لحاظی قابل فهم بدانیم. چه، هرگاه در اصول وارد شویم بناچار تا حدودی به کلی‌گویی نیز خواهیم پرداخت. بحث کلی و بررسی اصولی خواه‌ناخواه در هر زمانی مطرح است، زیرا اگر این‌طور

نباشد همان‌طور که در تاریخ می‌توان دید چه بسا اشخاص، جزئی را به‌جای کلی و فرعی را به‌جای اصلی قلمداد کرده‌اند و با کنارگذاری فلسفه و ممارست در این امر راهی برای محکم جلوه دادن نظرات سطحی خود و احتمالاً وسیله‌ای برای تلقین و حتی تحمیل آنها جست‌وجو کرده‌اند و گاهی هم به دست آورده‌اند. در تاریخ فلسفه سقراط نمونه کامل کسی است که در مظان تهمت کلی‌گویی قرار گرفته و به معنایی جان خود را نیز در این راه از دست داده است. زندگینامه سقراط را بدون توجه به زمان او نمی‌توان شناخت و معنای فلسفه و موضع اخلاقی او را نیز بدون دقت در این زندگینامه نمی‌توان فهمید. جام شوکران اگر عملاً نشانی از عدم عدالت در آتن دوره پریکلز است، در عوض تضمینی نیز در لزوم و حقانیت کلی‌گویی سقراط است.

از طرف دیگر، همان‌طور که قبلاً آورده شد، اگر فلسفه عین محاوره است صرف‌نظر از آنچه گروهی آن را تعبیر به غربزدگی و گروه دیگر تعبیر به غرب‌ستیزی کرده‌اند، در جامعه کنونی ما شناخت دقیق و تأمل در افکار فلاسفه بزرگ غرب نه فقط برای ارزیابی ستنهای فکری گذشته ما و فراهم‌آوری امکانات لازم برای رشد آتی آنها مضر نخواهد بود، بلکه به احتمال نزدیک به یقین برای درک موقعیت واقعی و موضع فرهنگی ما در جهان امروز و حتی برای تسهیل پیشرفت علوم جدید در نزد ما بسیار مفید خواهد بود.

فلسفه و پژوهش^۱

لفظ فلسفه معرب فیلن سوفیای یونانی، در معنای ریشه لغوی خود دلالت بر حب حکمت دارد و از این لحاظ فیلسوف بدون اینکه خود را حکیم و دانشمند بداند همیشه جوینده دانش و در واقع فقط دانشجو باقی می ماند؛ منظور اینکه مفهوم فلسفه خود متضمن جویندگی و پژوهش است و عنوانی که در اینجا برای این گزارش انتخاب شده در واقع نوعی تکرار مکرر (توتولوژی) است. مثل اینکه گفته باشیم همان طور که الف، الف است، فلسفه، پژوهش است، ولی آنچه ظاهراً در مورد این امر خاص بدیهی و مسلم به نظر می رسد نیاز به توضیح بیشتری دارد. چه بسا همین امور واضح است که ذهن در اثر عادت، از فهم دقیق آنها درمی ماند و از تعمق بیشتر درباره آنها غفلت می ورزد، به همین جهت از لحاظی فلسفه همیشه حالت بازنگری پیدا می کند، به نحوی که گویی آغاز فلسفه فقط بازگشت دوباره به فلسفه است؛ منظور اینکه ذهن فلسفی از متعلق خود فاصله می گیرد تا درباره آن دقیق تر و عمیق تر به بازاندیشی بپردازد؛ در سنتهای فکری اسلامی نیز منظور از معقول ثانی اعم از منطقی یا فلسفی همین است؛

۱. متن گزارش که در «همایش فلسفه در جامعه» دانشکده الهیات دانشگاه آزاد، واحد کرج به تاریخ ۱۳۷۸/۲/۱۵ بیان شده است.

چه، باید مدرکات اولیه خود را زیر سؤال ببریم تا با پژوهش بیشتر و امعان نظر دقیق‌تر، منشأ و ماهیت و مناط اعتبار آنها را تعیین کنیم.

فلسفه، «می‌دانم... می‌دانم»ها را مبدل به «چه می‌دانم؟» و «چه اندازه می‌دانم؟» می‌کند. گویی نوعی یقین ابتدایی وجود دارد که اغلب چیزی جز جهل مرکب نیست و باید به مرور پاک و زدوده شود، زیرا که جهل هم به مانند یقین مراتبی دارد. کاستن جهل یا فقط آگاهی از آن قدم عمده است و تا از این مرحله نگذشته‌ایم، تفکر نه آغاز می‌شود و نه امکان جدیدی به تصور درمی‌آید و گویی ذهن به رخوت و رکود خود اعتیاد پیدا می‌کند. جهل همان اعتیاد به رخوت ذهن و عدم اعتقاد به قدرت و جوالیت آن و سلب امکانات آتی آن است. به همین دلیل تفکر واقعی همیشه توأم با امیدواری است و از رهگذر آن افقهای تازه‌ای برای ذهن گشوده می‌شود. به معنایی کل تاریخ فلسفه را مصداقی بر همین مدعا می‌توان دانست و ما در اینجا فقط به آوردن دو مثال، یکی از عهد باستان و دیگری از عصر جدید، اکتفا می‌کنیم.

همه ما روش تعلیماتی سقراط را می‌شناسیم و در محاورات افلاطونی با نمونه‌هایی از آن آشنا شده‌ایم. می‌دانیم که در این محاورات به موضوعهای بسیار متفاوتی چون شجاعت، دوستی، زیبایی، دانش و علم، عدالت، و غیره پرداخته شده است و ظاهراً سقراط همه فن حریف بوده و از مطابقت دادن بیان خود به موارد و مصادیق مختلف عاجز نمی‌مانده است و حتی طنزهای بموقع او بیش از آنچه طنز باشند نوعی دعوت غیرمستقیم به تأمل و تفکر بوده است. روش سقراط به معنایی سلبی است، او بیشتر با جهل مرکب مبارزه می‌کند و با جهل بسیط کاری ندارد؛ در ابتدا او سعی دارد آنچه شجاعت، دوستی، زیبایی، دانش، و عدالت نیست نشان دهد، تا از این رهگذر ذهن مخاطب خود را در مسیر تحقیق و پژوهش قرار دهد. او در درجه اول درس جویندگی می‌آموزد و یابندگی را در حد کوتاه‌فکران باقی می‌گذارد. او مسائل را با توجه به مراتب و درجات آنها طرح می‌کند و ما را با امکان سیر ارتقایی آگاهی مان آشنا می‌سازد؛ او به ما درس پژوهش می‌دهد، زیرا هر درجه‌ای از آگاهی، درجه‌ای از پژوهش است و نهایتاً نفس آگاهی به معنایی جز تبلور پژوهش چیز دیگری نمی‌تواند باشد. فقط با پژوهش

است که تفکر، جوالیت خود را بازمی‌یابد و در سیر تحولی خود، طراوت لازم را برای حفظ حیات خود در دست می‌گیرد، بدین معنا پژوهش همان نشاط تفکر و در واقع همان چیزی است که سقراط به عنوان معلم فلسفه به نوجوانان آتنی تعلیم می‌داد و در تاریخ، شاگردان او - اعم از جوان یا پیر، آتنی یا غیر آن، در گذشته یا در زمان حال - اگر این نکته اصلی را فراموش کنند، دیگر به او وفادار نمانده‌اند و نمی‌توانند خود را فیلسوف بنامند. به عنوان نمونه دوم در عصر جدید از دکارت صحبت می‌کنیم. دکارت در عصر جدید اولین کسی نیست که اهمیت روش تحقیق و پژوهش را نشان داده است. مونتینی^۱ در کتاب رساله‌ها^۲ و پیش از او فرانسیس بیکن^۳ در کتاب ارغنون جدید^۴ خود بر لزوم روش تأکید فراوان کرده‌اند و پیشرفت علم و حتی صنعت را مشروط و وابسته به آن ساخته‌اند. ولی آنچه در نزد دکارت تازه می‌نماید و گذشتگان با این صراحت بدان نپرداخته‌اند، این است که او روش را، ملاک و ضابطه عقلانیت تفکر قرار داده است. در واقع نحوه تحقیق و پژوهش است که اعتبار عقلانی یک فلسفه را تعیین می‌کند و ما در اینجا به همین معنا اشاره مختصری می‌کنیم.

مشخصات فلسفه «اصالت عقل» دکارت برای هرکس که آشنایی اجمالی با فلسفه غرب و تاریخ آن دارد، شناخته شده است. در این فلسفه عقل معنای جدیدی پیدا کرده است و لفظ «راسیو»^۵ غیر از «نوس»^۶ و «اتلکت»^۷ به معنای شهود عقلانی در سنت یونانی و اسلامی به کار رفته است. «راسیو» سنخیتی با «راسیون»^۸ به معنای جیره و «سهم‌بندی» دارد و به خودی خود متضمن نوعی روش تحلیل و تقسیم ریاضی است. در واقع اصالت عقل دکارت مساوق با اصالت ریاضی و قبول اولویت آن است. عقل در اینجا نه فقط از محدوده منطق صوری تجاوز کرده است، بلکه به معنایی آن را در حاشیه قرار داده است. در منطق صوری روابط از نوع اندراجی است و اگرچه می‌توان تناقض یا عدم آن را درباره مطلبی تشخیص داد، به هر طریق با آن به کشف تازه‌ای نمی‌توان نایل

1. Montaigne.

 2. *Essais*.

3. Bacon.

 4. *Novum organum*.

5. Ratio.

6. Nūs.

7. Intellect.

8. Ration.

آمد، در صورتی که ریاضیات علاوه بر استحکام عقلی، ذهن را فعال و سازنده می‌کند و در کشف مطالب ناشناخته یاری می‌دهد. به نظر دکارت روش ریاضی در تمام علوم قابل اعمال است و کاملاً جنبه علمی شناسایی ما را در تمام زمینه‌ها تضمین می‌کند. به نظر افراطی او امری را که به زبان ریاضی نتوان بیان کرد نه فقط جنبه علمی بلکه جنبه عقلی هم از آن سلب می‌شود. اگر فعالیت عقلی در کاربرد ریاضی مصداق می‌یابد برای این است که در استدلال ریاضی ترتیب امور یعنی تقدم و تأخر آنها در نظر گرفته می‌شود و شناخت عقلی جز شناخت ترتیب امور و آگاهی از تقدم و تأخرها نیست، مثلاً اگر من بخواهم زبان انگلیسی یاد بگیرم یا دستگاهی بسازم، موقعی کار من در هر دو زمینه اعم از نظری یا عملی - معقول محسوب خواهد شد که من بدانم به چه ترتیب این کارها را آغاز کنم و به انجام برسانم، یعنی مثلاً در یادگیری زبان انگلیسی، اول باید به یادگیری چه چیزی پردازم و بعد چه مطلب دیگری را فراگیرم و الی آخر.

فهم ترتیب امور که دلالت بر عقل در نزد ما می‌کند، همان فهم امور مبتنی بر روش است. تعقل همان تفکر توأم با روش است. تعقل، همان پژوهش در پیدا کردن روش تعقل است؛ پژوهش، ذاتی فلسفه است و بدون این کوشش مستمر ذاتی، فلسفه معنای خود را از دست می‌دهد.

از لحاظی پژوهش برای کشف حقیقت در نزد دکارت بی‌شباهت به روش سقراط نیست. دکارت نیز در مرحله شک^۱، آنچه حقیقت نیست کنار می‌گذارد؛ همیشه قبل از شک یک مرحله ماقبل شک وجود دارد؛ چه، شک بتنهایی معنا ندارد و در هر صورت بایست از چیزی شک کرد، مثلاً از داده حسی یا در آنچه بدون تأمل و دقت حقیقت پنداشته‌ایم، مثلاً آنچه معلمها به ما یاد داده‌اند - بلکه معلمها فقط فضل فروشی کرده‌اند! - ... مراتب شک در نزد دکارت نهایتاً ما را به افراط‌گویی می‌کشاند، به نحوی که حتی فرض روح فریبکار^۲ ناممکن نمی‌نماید. شاید این جهان فریبی بیش نیست و من، انسان، هیچ حقیقتی را نمی‌توانم به دست بیاورم... منظورم در اینجا تکرار کل فلسفه دکارت نیست،

۱. Dubito، «شک می‌کنم».

2. Malin génie.

ولی به هر طریق فرض روح فریبکار خود دلالت بر استقلال فکر دارد. شک کردن همان فکر کردن است؛ ما به هسته مرکزی فلسفه دکارت یعنی «فکر می‌کنم»^۱ می‌رسیم: «فکر می‌کنم پس هستم»^۲. اینجا «پس»^۳ هستی و فکر را از هم جدا نمی‌کند، بلکه برعکس، آن دو را با هم یکی می‌سازد. «فکر می‌کنم پس هستم» نتیجه یک استدلال قیاسی اقترانی نیست که حکم کلی را در مورد جزئی صادق می‌داند، بلکه به نظر دکارت آن نوعی شهود عقلی بی‌واسطه است.

حضور فکر در من، عین آگاهی از حضور هستی من و هستی من همان فکر من است، گویی به ما گفته می‌شود که «ای برادر تو همه اندیشه‌ای»، ولی این اندیشه در واقعیت خود صرفاً پژوهنده و جوینده است. هستی حیوان ناطق، همان پژوهندگی و جویندگی فکری اوست و بدون آن، انسان به ورای حیوانیت ارتقا نمی‌یابد و ره به جایی نمی‌برد. درست است که هم در نزد افلاطون از مسیر سؤالات سقراط و هم در نظام فکری دکارت، پژوهش به معنایی در جهت دستیابی به یک روش است، ولی به هر طریق هم افلاطون و هم دکارت در این عمل، آزادی فکر انسان را محرز می‌دارند و در کتاب دکارت، گفتار در روش درباره این موضوع نکته‌ای بیان شده است که نبایست از نظر دور داشت؛ او نه گفته است روش مرا بعینه تکرار کنید، او گفته است خود، روش مناسب تحقیق خود را جست‌وجو کنید؛ دکارت می‌نویسد: «پس در اینجا مرادم این نیست که روشی نشان دهم که همه کس عقل خود را درست به راه برد، بلکه تنها مقصودم این است که بنمایم من عقل خویش را از چه راه برده‌ام...» «من این نوشته را تنها مانند سرگذشتی یا بلکه افسانه‌ای پیشنهاد می‌کنم که پاره‌ای از نمونه‌های آن شاید سزاوار پیروی بوده و بسیاری از آنها درخور متابعت نباشد، پس امیدوارم به بعضی سود دهد و به هیچ‌کس زیان نرساند و همه از صداقت من خشنود شوند»^۴.

در فلسفه دکارت نوعی رابطه ذاتی میان «فکر می‌کنم» و «اراده می‌کنم»^۵ وجود دارد؛

1. Cogito.

2. Cogito ergo sum.

3. Ergo.

۴. از ترجمه محمدعلی فروغی.

5. Volo.

همین اراده، فکر را متوجه افقهای جدید می‌کند و در نتیجه فکر موقعی واقعاً فکر می‌شود که جوینده باشد؛ در فلسفه فقط فکر پژوهشگر، فکر است؛ منظور فکری است که تحرک دارد و عین حیات و حرکت می‌شود و روی به آینده دارد. فکری که در خود بسته شود و صرفاً به الفاظ اکتفا کند، فکر نیست یا در هر صورت فکر فلسفی نیست و اصالت ندارد.

ما که به نحو حرفه‌ای فلسفه تدریس می‌کنیم، بالاخره باید فایده اجتماعی فلسفه را نیز بدانیم. به نحو کلی نباید فراموش کرد که ضابطه کاربرد و مصرف، حقانیت هیچ چیزی را اصالتاً تضمین نمی‌کند. یکی از مشخصات جامعه مصرفی، غفلت در مورد ضوابط مصرف است. سؤال اصلی این نیست که چیزی مصرف دارد یا ندارد، سؤال اصلی زیر سؤال بردن نفس مفهوم مصرف است. چه چیزی واقعاً مصرف دارد و چه چیزی مصرفش کاملاً کاذب است. مصرف گاهی جهالت یا بهتر بگوییم نقاب آن است و از این لحاظ ممکن است عین بی‌فکری باشد. یکی از فواید فلسفه اریزایی ملاکهای متداول فایده مصرف و تعیین اعتبار واقعی آنها، به منظور رشد و اعتلای فرهنگ است. در دوره باستان گروهی از متفکران رومی، فلسفه را «آلما ماتر»^۱ یعنی «غذای مادری» (شیر مادر) فرهنگ می‌دانستند، معلوم است که بدون این شیر مادری وضع کل تجلیات علمی و فرهنگی به چه صورتی می‌تواند درآید.

البته با توجه به آنچه گذشت، از طرف دیگر بایست گفت که اگر فلسفه از لحاظ اجتماعی و اعتلای علمی و فرهنگی سهم زیادی به عهده دارد، به این دلیل است که آن در درجه اول ذهن و حتی عمل را به پژوهش و جویندگی سوق می‌دهد. از این لحاظ، مسلم است که دیگر فکر فلسفی نمی‌تواند مختص به گروهی باشد که خود را رسماً فیلسوف می‌نامند، بلکه آن در تمام رشته‌ها اعم از تجربی یا ریاضی نیز مصداق می‌یابد. زندگینامه‌های دانشمندان بزرگ در طی تاریخ مؤید این مدعاست، مثلاً کپرنیک^۲، هیئت دان بزرگ لهستانی، که علوم را در مسیر تازه‌ای انداخت، خواننده دایمی نیکلا دوکوزا^۳ متفکر آخر قرون وسطا بوده است یا در قرن جدید انشتین، که از لحاظی

1. Alma Mater.

2. Copernic.

3. Nicola de cusa.

فیلسوف بوده و با آثار دکارت و اسپینوزا و بیش از آنها با فکر کانت آشنایی کاملی داشته است.

چون در محیط دانشجویان فلسفه هستیم به عنوان یک مدرس فلسفه با اطمینان می‌خواهم بگویم که بدون فلسفه از هیچ‌یک از تعلیمات دانشگاهی در هر رشته‌ای که باشد نمی‌توان نتیجه مطلوب را به دست آورد و یک مرکز علمی که در آن توجه به تفکر فلسفی نمی‌شود، هیچ‌گاه به مرتبه واقعی دانشگاهی ارتقا نمی‌یابد و نتیجه مؤثری هم از کل تعلیمات آن حاصل نمی‌شود. والسلام.

بحثی در حاشیه مسئله رسالت دانشگاهها

در ایران امروز مانند همه کشورهای دیگر دنیا، اهمیت دانشگاهها و رسالت آنها برای تمام کسانی که به نحوی با مسائل فرهنگی و علمی سر و کار دارند اعم از اینکه خود به نحو مستقیم در این مهم سهمی به عهده داشته و یا غیرمستقیم اطلاعاتی در این زمینه کسب کرده باشند، امر بدیهی و مسلمی می نماید. حتی آنهایی که از تحصیلات کمتری برخوردارند یا به طور کلی از آن محروم مانده اند، خواه ناخواه با بقیه موافق هستند، خاصه برای فرزندان و اقوام نزدیک خود امکان ادامه تحصیل را در این مراکز آرزو می کنند، ولی مسئله اصلی موقعی قابل طرح است که ما با واقع بینی بیشتر و به نحو ریشه ای به وضع دانشگاهها و مراکز تعلیماتی خود نظر بیفکنیم و صرفاً به سبب ترس از رسوایی یا بدتر از آن به سبب قطع امید از هر نوع بهبود وضع در تعلیمات عالی همرنگ جماعت نشویم. از طرف دیگر، کافی نیست که صرفاً برای احتراز از کلی گویی و بحث انتزاعی که احتمالاً ما را از مسائل اصلی دور نگه می دارد، با توسل صوری به جنبه های اجتماعی و اقتصادی این تروهم را در خود ایجاد کنیم که بحث را به نحو انضمامی و ملموس تحلیل کرده ایم؛ چه، به هر ترتیب هر نوع تصویری که از دانشگاه داشته باشیم و هر رسالتی که برای آن قایل شویم باز نمی توانیم جنبه های استکمالی و آرمانی آن را در نظر نگیریم. دانشگاهی

که در آن نتوان به طور مستمر به دانش افزود و پیش را ارتقا داد، مقامی در شأن اسمی که بر آن نهاده‌اند نمی‌تواند کسب کند. برای اینکه بحث ما در این زمینه بی‌پایه نماند، شاید بهتر است در ابتدا نظری به نحوه پیدایش دانشگاه‌ها در غرب و همچنین نیازی که از صد و پنجاه سال پیش در ایران برای احداث نوع جدید آنها پیدا شده بیفکنیم. این ریشه‌یابی تاریخی اگرچه بتنهایی مطلبی را روشن و آشکار نمی‌کند، در عوض ممکن است از طریق مقایسه، ما را با مسائلی روبه‌رو سازد که در وهله اول نه تعیین درجه اولویت آنها بسهولت برای ما مقدور است و نه امکان اتخاذ نظر و روش واحدی درباره آنها در نزد ما دیده می‌شود.

به‌نحو کلی می‌توان گفت که در جهان غرب دوره خاص اهل مدرسه «اسکولاستیک» در قرن هشتم میلادی با پیدایش حوزه‌ها و مدرسه‌ها مشخص می‌شود؛ چه، در زبان لاتین «اسکولا» یعنی مدرسه و «اسکولاستیک» یعنی اهل مدرسه. احداث این حوزه‌ها در قرن هشتم میلادی نتیجه نهضت سیاسی و فرهنگی بسیار مهمی است که در کتابهای رایج تاریخ به‌عنوان تجدید حیات فرهنگی کارولنژین شناخته شده است و نتیجه سیاست بسیار مدبرانه شارلمانی^۱ و دانش و مدیریت کارساز استاد منتخب او یعنی الکوئین یورک^۲ است. درسهای عمومی این حوزه‌ها تحت عنوان دروس سه‌گانه^۳ شامل دستور زبان، خطابه، جدل و دروس چهارگانه^۴ شامل حساب و هندسه، هیئت، و موسیقی بوده است. این دروس بدون اینکه غایت تلقی شوند و با وجود جنبه مقدماتی آنها عملاً به مرور اذهان را برای فهم تحقیقات و مطالعات عمیقتر آماده ساخته است. از آن تاریخ تا اوایل قرن سیزدهم میلادی مدارس و حوزه‌های زیادی به‌وجود آمده است که بعضی از آنها در قرن دوازدهم میلادی در شهر پاریس از شهرتی خاص و حتی گاهی جنجالی برخوردار بود (چون حوزه آبلار). در واقع شهرت و قدرت علمی و روحی استادانی چون آبلار و گیوم که اهل شامپوست، موجب می‌شود در نیمه اول قرن

۱. به زبان لاتینی اسم شارلمانی (کارلنوس) گفته می‌شود و صفت کارولنژین (Carlangien) از این اسم گرفته شده است.

2. Alcuin de York.

3. Trivium.

4. Quatrivium.

دوازدهم گروه زیادی از شاگردان از شهرستانها و کشورهای خارجی برای کسب دانش به شهر پاریس هجوم آوردند (ابتدا این حوزه‌ها در جزیره وسط رودخانه سن تشکیل شد، ولی بعد به ناحیه سمت چپ رودخانه منتقل گردید - حتی امروز خیابان اصلی همین ناحیه در شهر پاریس خیابان "مدارس"^۱ نامیده می‌شود). از اواخر قرن دوازدهم میلادی برای اینکه مدرسان و شاگردان بتوانند از حقوق اجتماعی و آزادی علمی خود بیشتر دفاع کنند، کم‌کم به تشکیل اتحادیه و صنفی می‌پردازند و خواهان استقلال شغلی و فکری خود می‌شوند. در سال ۱۲۰۰ م. ابتدا فیلیپ اگوست، امیر منطقه، و بعد خود پاپ، پیشوای کل مسیحیان، مطابق حکم رسمی امکان تدریس و خاصه امتیاز صدور هر نوع مدرک تحصیلی را در سه مقطع «باکالوریا»، «لیسانس»، و «دکتری»^۲ به دانشگاهها واگذار می‌کند. در بطن همین اتحادیه‌ها و صنفهاست که کم‌کم دسته‌های مختلفی برای تحقیق و تدریس در قلمروهای متفاوت به وجود می‌آید که مشتمل بر ۱. فنون آزاد^۳ ۲. حقوق ۳. طب ۴. کلام و الهیات است، و به تناسب آنها تشکیلات اداری و مدیریتی شکل می‌گیرد. در شهر پاریس تشکیلات دانشگاه که در دهه اول قرن سیزدهم میلادی پیدا شده است به مرور تا نیمه دوم آن قرن تکمیل می‌شود و بخش خصوصی نیز مراکزی به نام «کلژ»^۴ (جایی که به اتفاق هم درس خوانده می‌شود) برای کمک به دانشجویان بی بضاعت و غریبه تشکیل می‌دهد که بعد همین مکانها محل فعالیت‌های علمی استادان نیز می‌شود. در سال ۱۲۵۳ م. معروف‌ترین این مراکز را شخصی به اسم روبر سوربن برای کمک به دانشجویان رشته الهیات بنیانگذاری می‌کند که بعداً به نام سوربن^۵ مشهور می‌شود. جوانها از سن پانزده سالگی در این مراکز پذیرفته می‌شدند و در دانشکده فنون آزاد که دوره تحصیل در آن شش سال بود، علاوه بر تفسیر کتاب مقدس و کتاب معروف

1. Ecoles.

۲. این کلمه از ریشه لاتینی Doct است به معنای دانش و دانشمند و رابطه‌ای الزاماً با طبابت ندارد شاید در سنتهای ما آن را بتوان معادل اجتهاد دانست.

۳. اصطلاح Arts Liberaux به کار می‌رفته که شامل دستور زبان، جدل، خطابه، حساب و هندسه، و هیئت و موسیقی است.

4. Collège.

5. Sorbonne.

اصول پیرلوبارد^۱، دروس مربوط به فلسفه و علوم و اخلاق را می‌خواندند. محتوای کل درسها و موضع استادان و حتی کتابهایی که مورد بحث قرار می‌گرفت، می‌بایستی منافاتی با نظر کلی اعتقادی و فرهنگی نداشته باشد که تا حدودی از دستگاه پاپ یعنی از رم دستور می‌گرفت. به‌طور کلی قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم میلادی اوج فعالیت و قدرت دانشگاههاست و به ترتیب بعد از دانشگاه پاریس در دهه اول قرن سیزدهم دانشگاه اکسفورد، بعد کمبریج (حدوداً به سال ۱۲۱۰)، دانشگاه سالامانک (۱۲۲۰)، پادو (۱۲۲۱)، ناپل (۱۲۲۴)، تولوز (۱۲۳۰)، رم (۱۲۴۶)، انژه (۱۳۰۳)، کلن (۱۳۳۱)، پراگ (۱۳۴۲ - ۱۳۴۸)، پیر (۱۳۴۳)، فلورانس (۱۳۴۹)، دانشگاه معروف کراکوی در لهستان (۱۳۶۴)، وین (۱۳۶۵ - ۱۳۶۸)، لایپزیگ (۱۴۰۹)، توینگن (۱۴۷۴)، و غیره و غیره تشکیل شده است.

البته بعداً مقارن تجدید حیات فرهنگی (رنسانس) از اواخر قرن پانزدهم و قرن شانزدهم در واقع دوره انحطاط و رکود دانشگاهها آغاز می‌شود، آن هم بیشتر به سبب مخالفت شدید با تجدد و فرهنگ اصالت بشری^۲ و عملاً تحقیقات بدیع و نوآوریهای واقعی به خارج از دانشگاهها انتقال می‌یابد. برای رقابت با دانشگاهها و برای برحذر داشتن ذهن از رکودی که گریبانگیر آنها شده است، در قرن شانزدهم یسوعیان^۳، که فرقه جدیدی را با تأیید پاپ به وجود آورده‌اند، ادعا می‌کنند که مسیحیت باید خود علمدار تفکر و علم جدید شود و بدین منظور به احداث مدارس به سبک نو می‌پردازند که در قرن هفدهم رنه دکارت، شاخص فلسفه «اصالت عقل» در عصر جدید، در یکی از همین مدارس یعنی لافلش به تحصیل پرداخته است.

البته اگر در اینجا فقط به شرح اجمالی تحولات دانشگاهها در فرانسه اکتفا کنیم، لازم به گفتن است که در قرن نوزدهم ناپلئون از سال ۱۸۰۶ - ۱۸۱۱ م. لوایحی را به تصویب رساند که طبق آن دانشگاهها در فرانسه به‌صورت نهاد و سازمانهای رسمی ملی

۱. Pierre Lombard. یکی از درخشان‌ترین متکلمان عصر خود بوده است (متولد ۱۱۰۰ م. متوفی به سال ۱۱۶۰ م.)

2. Humanisme.

3. Jesuites.

تعلیماتی درآمد و رئیس آنها از میان خود استادان انتخاب شد که با شورای دانشگاه بایست همکاری داشته باشد و همچنین ناپلئون در همان دوره به دایر کردن چند آکادمی و مراکز تحقیقاتی و تعلیماتی مبادرت ورزید.

در ایران اولین مرکزی که به تقلید از دانشگاههای غربی دایر شد دارالفنون است که در زمان ناصرالدین شاه به همت امیرکبیر در پنجم ربیع الاول ۱۲۶۸ ق. با هفت نفر معلم اتریشی وعده‌ای مترجم که از میان محصلان اعزامی به فرانسه در سال ۱۲۶۰ انتخاب شده بودند، رسماً کار خود را شروع کرد. در این مرکز علاوه بر تدریس و تحصیل، یکی از کارهای نسبتاً مهمی که انجام می‌گرفت تهیه و ترجمه و تألیف و چاپ کتب درسی بود که خارج از دارالفنون نیز مورد استفاده علاقه‌مندان قرار داشت. دانشگاه تهران حدوداً هشتاد سال بعد از دارالفنون به موجب «قانون تأسیس دانشگاه» مصوب هشتم خرداد ۱۳۱۳ ش. با ادغام مدارس موجود عالی چون دارالمعلمین عالی، مدرسه حقوق و علوم سیاسی، و مدرسه عالی طب تشکیل شد و در ابتدا فقط شامل شش دانشکده بود که بعداً به مرور توسعه یافت. در واقع پیدایش بعضی از شعب منضم به دانشگاه را می‌توان از همان سال تأسیس مدرسه دارالفنون دانست.

البته اشاره مختصر به تاریخچه دانشگاهها چه در جهان غرب و چه در ایران به خودی خود مسئله‌ای را برای ما روشن نمی‌کند و مسئله شناخت و تبصر در جزئیات مادامی که ما را با جو فکری حاکم و آگاهی از نیاز واقعی آشنا نکرده است، نتیجه‌ای جز انباشتن محفوظات اضافی نمی‌تواند داشته باشد. با این حال، با مقایسه نحوه پیدایش دانشگاهها در غرب با آنچه در این مورد در ایران رخ داده است، حداقل می‌تواند از دو لحاظ در فهم جنبه‌های مختلف بحث حاضر برای ما مفید واقع شود. اول اینکه دانشگاههای غربی در اول قرن سیزدهم میلادی نتیجه تحول مدارس و حوزه‌های موجود بوده و گویی به دنباله رشد طبیعی آنها به وجود آمده است و احساس نمی‌شود

جنبه تقطیعی و در نتیجه تحمیلی داشته باشد، در صورتی که در ایران این جنبه دیده نمی شود و از ابتدا گویی منظور کنار نهادن و طرد سنت تعلیماتی موجود بوده است که این خود عملاً دانشگاهها را از واقعیت اجتماعی و فرهنگی و نیازهای ملموس مردمی دور نگه داشته و آنها را گاهی مبدل به سازمان و نهاد وارداتی و فرمایشی کرده است. نکته دوم را براساس تحلیل و تأمل در معنای لفظ «یونیورسیتیه» و معادلی که در زبان فارسی برای آن انتخاب شده است احتمالاً بتوان فهم کرد. این لفظ در ریشه لاتینی خود^۱ ارتباطی با مفاهیم جمع آوری و یکی سازی دارد و به معنایی دلالت به جامعیت و کلیت می کند. در زبان عربی یکی از معانی لفظ «الجامعه» همان محل تعلیمات عالی و اختصاصی یعنی دانشگاه است و باز یکی از معانی «الکلیه» دلالت به قسمتی از دانشگاه دارد که به یکی از شعب علوم اعم از اصلی یا فرعی یعنی دانشکده اختصاص داده شود. در زبان فارسی ترکیب لفظ دانش مقید به پسوند «گاه» ترکیب جدیدی است و در لغت نامه ها و فرهنگهای قدیمی دیده نمی شود^۲، ولی به هر طریق این لفظ مانند لفظ

1. Universitas.

۲. الف - در فرهنگی که به زبان فرانسه به سال ۱۸۴۰ م. در مسکو چاپ شده و معادل لغات فرانسه را به عربی، فارسی، و ترکی داده است، در ترجمه کلمه «یونیورسیتیه» به عربی و فارسی کلمات مدارس، مدرسه العلوم، دارالعلوم آورده شده است. مشخصات کتاب:

Dictionnaire - Français - Arabe - Persan - Turc. Par le prince Alexandre -Handjéri
Moscou 1840.

ب - در فرهنگ فارسی - انگلیسی اشتینگاس، چاپ اول ۱۸۹۲ م. (نگارنده از چاپ چهارم ۱۹۵۷ م. استفاده کرده است) در این کتاب هم کلمه دانشگاه نیست ولی کلمه دانشکده آورده شده است. مشخصات کتاب:

Persian - English Dictionary by F. Steingass - London 1892 - 1930 - 1947 - 1957.

ج - در برهان قاطع چاپ سنگی در بمبئی سال ۱۲۵۹ ه.ق. کلمه دانشگاه دیده نمی شود و همچنین در فرهنگ نظام تألیف سید محمد علی (داعی الاسلام)، چاپ حیدرآباد دکن. جلد سوم ۱۳۵۳ ق. - ۱۹۳۴ م. و همچنین در فرهنگ آندراج تألیف محمد پادشاه متخلص به «شاد»، چاپ اول در هندوستان به تاریخ ۱۸۸۲ م. البته در این فرهنگ لفظ دانشکده آورده شده است.

د - کتاب فرهنگ انجمن آرای ناصری تألیف امیرالشعراء رضاقلیخان متخلص به هدایت. چاپ سنگی به تاریخ هفتم شهر جمادی الاخر سنه ۱۲۸۸ ق. در این کتاب نیز لفظ دانشگاه نیست ولی لفظ نامأنوس «دانش سار» به معنای محل دانش و کثرت علم آورده شده است.

دانشکده و حتی اصطلاح «دارالفنون» بیشتر اشاره به محل و مکانی دارد که احتمالاً به تعلیمات و کسب دانش از هر نوعی که باشد اختصاص داده می‌شود، درحالی‌که به‌خودی‌خود و براساس معنای ظاهری آن نه مفهوم جامعیت از آن افاده می‌شود و نه مفهوم کلیت روشن می‌گردد. البته از صرف نارسایی الفاظ بتنهایی پاک و پروایی نیست؛ چه، الفاظ به هر ترتیب قراردادی است و نحوه کاربرد آنهاست که در سیر زمان بار معنا را اندک‌اندک بر آنها سوار می‌کند، ولی بر این اساس می‌توان گفت که چه از لحاظ سیر تاریخی و چه از لحاظ معنا، مفهوم اصلی این لفظ خواه‌ناخواه تا حدودی نارساست چون آن باید متضمن نوعی جامعیت و کلیت دانش یا بهتر است بگوییم دانشها باشد تا بتوان آن را از آموزشگاه به معنای متداول و امروزی کلمه متمایز ساخت. ولی از آنجا که جامعیت و کلیت نمی‌توانند از داده‌های اولیه باشند، دانشگاهها باید عملاً مبدل به محلی شوند که در آنجا کوششی مستمر و پژوهشی همه‌جانبه برای نیل به اهداف آرمانی علمی و فرهنگی سطح بالا صورت می‌گیرد. به همین سبب در قسمت دوم نوشته خود اندکی نیز به بحث درباره اهداف دانشگاهها می‌پردازیم.

معمولاً اهدافی که برای دانشگاهها برمی‌شمارند، در سه زمینه مشخص خلاصه می‌شود که صرف‌نظر از بحث تقدم و تأخر آنها می‌توان از «تربیت متخصص» و اقدام به «پژوهش و تحقیق» در قلمروهای مختلف علمی و فنی و همچنین از کوشش در جهت «اشاعه فرهنگ» در سطح جامعه و کل کشور صحبت به میان آورد، و احتمالاً هریک از این سه هدف اصلی را با توجه به فروع و شاخه‌های متعدد دیگر آنها مورد تجلیل قرار داد. با این حال، هیچ نوع فهرست‌برداری و جدول‌بندی و همچنین بحث در نیازمندیهایی که احتمالاً از طریق آنها می‌توان برطرف ساخت، به‌خودی‌خود امکان نیل به آنها را فراهم نمی‌آورد و کاربرد روش واقعی لازم در این مهم در درجه اول همیشه جنبه ابتکاری و ابداعی دارد و صرفاً رهاورد محفوظات و حتی معلومات نیست، بلکه

نتیجه ممارست در تجربه و استمرار در فکر است. از آنجا که این روش به آسانی تحت عبارت مشخص و محدودی در نمی آید، احتمال دارد آن اهداف که به خودی خود محمود و مقبول است، عملاً مبدل به الفاظ و اصطلاحاتی شود که کثرت در استعمال خطابی آنها نه فقط کوچکترین معنای واقعی را از آنها سلب کند، بلکه موجب انقطاع امید از هر کار و کوشش اصیل در زمینه تحصیل و تدریس و تحقیق شود. بدین سبب اگر در برخورد با مسائل صادق باشیم، می توانیم به نحو کلی بگوییم که دانشگاه از طریق صرف اهداف رسمی اش نه شناخته می شود و نه مورد ارزیابی و داوری قرار می گیرد. هر دانشگاه خواه ناخواه بیشتر براساس نحوه تنظیم برنامه ها و اجرای صحیح آنها که نیل به آن اهداف را ممکن و میسر می سازد، مورد بررسی و قضاوت قرار می گیرد و نتیجه کار بیشتر از ادعاهای اولیه مطرح است. به هر طریق، اهداف همیشه آرمانی است حتی اگر ظاهراً در آنها کاربرد عملی قید شود و مصرف و فایده ملاک قرار گرفته باشد؛ چه، همیشه می توان از ملاکهای دیگری صحبت کرد و نحوه کاربرد عملی و اغراضی را که بر آن مترتب است زیر سؤال برد. به همین دلیل، توافق در اهداف همیشه آسانتر از توافق در روشها و نحوه رسیدن بدان هدفهاست و تعهد اصلی، در جهد و کوشش واقعی برای رسیدن به آن اهداف معلوم می شود نه در الفاظ. در عمل است که چهره واقعی کسانی که به آرمانی دل بسته اند، نمایان می شود و صرفاً همت و پشتکار آنهاست که اصالت آن آرمان را تضمین و امکان تحقق تدریجی آن را فراهم می آورد؛ منظور اینکه حتی اگر زحمت استادان و کوشش دانشجویان را در حفظ حیثیت علمی و فرهنگی دانشگاه رکن اصلی و انحصاری ندانیم، باز به هر طریق باید آن را از مهمترین عوامل به شمار آوریم و دانشگاهها را با توجه به همین جنبه مورد قضاوت و داوری قرار دهیم. درباره کار استادان و ارزیابی درجه علمی و فرهنگی آنها نیز مطالبی باید گفته شود؛ چه، اگر استاد را در رشته خود متبحر می دانیم، باز نباید فراموش کنیم که کلمه «تبحر» در جامعه فرهنگی ما عملاً دلالت بر مفهوم واحدی نمی کند و چه بسا در مورد آن حتی اگر در ابتدا به سبب مشترکات لفظی توهم وحدت نظری در اذهان ایجاد می شود، بعداً با کوچکترین تأمل و تحلیل، موضع گیریهای متقابل شدید یا خفیفی به وجود می آید که بسهولت در مورد آنها

نمی‌توان به دآوری پرداخت. اختلاف اصلی براساس تقابل دو مقوله کم و کیف ایجاد می‌شود، یعنی از یک طرف توجه به گسترش و دامنه معلومات و اطلاعات و از طرف دیگر دقت در عمق و قابلیت آنها؛ گویی به اجبار شخص باید یکی از آن دو جنبه را ترجیح دهد. البته راجع به وجوه تشابه و تفاوت کم و کیف نظرهای زیادی ابراز شده است، ولی ما اعم از اینکه به نحو صوری تباین ذاتی میان آن دو قایل شویم یا با توسل به موضعی از سنخ استعلایی، امکان نوعی انتقال میان آن دو را تصور کنیم، باز نمی‌توانیم از نظر دور داشته باشیم که به هر طریق مفهوم «تبحر» واقعی بنفسه نه فقط متضمن معانی هر دوی آنهاست، بلکه خواه‌ناخواه به قسمی اشاره به محدوده مشترک میان آن دو دارد و حتی خود نیز انحصاراً براساس نسبت‌های به اندازه و هماهنگ درونی میان آن دو تحقق می‌یابد.

این بحث را از لحاظ علم‌النفس متداول سنتی و با توجه به قوای نفسانی انسان نیز می‌توان عنوان کرد. از این نظرگاه البته تقابل را مثلث‌وار و به نوبت دو به دو میان سه مفهوم مشخص می‌توان در نظر گرفت، یعنی از یک طرف میان حافظه و عاقله و از طرف دیگر میان حافظه و متخیله و بالاخره در درجه سوم میان متخیله و عاقله. از این نظرگاه آنچه تعیین نسبت‌ها را مشکل‌تر می‌کند، نوع متخیله و سهم آن در تحقق «تبحر» است. در مرحله اول به نظر می‌رسد که «تبحر» بیشتر نتیجه حافظه است و عنداللزوم بهره‌ای نیز از عاقله دارد، ولی رابطه‌ای با متخیله نمی‌تواند داشته باشد. از طرف دیگر، با توجه به اینکه حافظه نیز به هر طریق از مسموعات است و در نتیجه در مظان شک قرار دارد، آنگاه بناچار بایست گفت که علم یقینی صرفاً مبتنی بر عقل است که آن نیز برای کاربرد، امور را کمی می‌سازد و هست و نیست را براساس ریاضی مورد بررسی قرار می‌دهد. این نحوه تلقی که بیشتر از اوایل قرن هفدهم میلادی رایج شده است، از آن متفکران پیرو اصالت عقل به سبک غربی بوده است که گویی «متخیله» را نمی‌توانسته‌اند جز در مسیر انحرافی آن به تصور درآورند. البته امروز چه از لحاظ روان‌شناسی جدید و چه از لحاظ فلسفه مسئله «تخیل» به صورت دیگری مطرح و تصور می‌شود که بدون آن نه بتوان به نحو سازنده محفوظات را به کار برد و نه عقل را ابداعی ساخت. چون نفس انسان

بدون تخیل جهش حیاتی نمی‌یابد، هوش نیز به همین سبب دچار رکود می‌شود و در نتیجه حتی اگر بتوان برای او تبحری فرض کرد، این تبحر از لحاظ ذهنی جز انباشتن الفاظ و از لحاظ واقعی جز وسیله و اسباب فضل فروشی و خودنمایی جنبه دیگری ندارد و عنداللزوم جز در جهت تفتیش افکار دیگران و انسداد راه پژوهش و تحقیق احتمالی آنها، مصرف و کاربرد دیگری نخواهد داشت.

اگر تفکر اصیل حاکم بر دانشگاهها نباشد، نه فقط از لحاظ علمی به معنای حقیقی کلمه پیشرفتی حاصل نخواهد آمد، بلکه از لحاظ صنعتی و فنی نیز جز نوعی «موتناژ» مصرفی که به سبب عدم دقت و بی‌حوصلگی و ندانم‌کاریهای عجولانه که نتیجه فکر منحرف و روح مخرب است، ره به جایی نخواهد برد. حتی تخصصهای فنی باید مبتنی بر نوعی تأمل و ژرف‌اندیشی باشد؛ چه، کار بدون هدف تعاون و بدون سوق و حرکت به هماهنگی جمعی و عمومی معنای واقعی خود را از دست می‌دهد. فقط استادکار جهان‌دیده است که می‌تواند روح عناصر و خواص مواد طبیعت را به استخدام دریاورد و صنعت خود را به صورت سالم برای استفاده همگان قرار دهد. استادکاران قدیمی ما اگر شکوفایی تخصص خود را مدیون ستهای شغلی خود می‌دانستند به این جهت بوده است که از این رهگذر بدون اینکه مستلزم تقلید کورکورانه از اسلاف خود باشند، نوعی وفای به عهد در نزد آنها پدید می‌آمد که فقط در مورد گذشتگان نبود، بلکه بیشتر این حالت با عالم درونی خودشان معنا می‌یافت، زیرا در درجه اول منظور فراهم آوردن اسباب تحقق اصالت درون بود که خواه‌ناخواه باید زیربنای هر نوع مهارتی قرار گیرد. در نزد آنها دست تابع نفس می‌گشت و نفس تابع عشق و عشق در مسیر جمال به حرکت درمی‌آمد و جمال در گروگان کمال قرار می‌گرفت و کمال در جهت معکوس و نزولی میزان صبر می‌گردید و صبر از نو مبدل به مراقبه و دقت در کار می‌شد. به هر طریق، صنعتگر اصیل سنتی با کاریدی خود به نحوی شناخت تدریجی اسرار فن خود را متناسب با کشف مناسک و مراحل روحی خود می‌کرد و از طریق آشنایی با این اسرار نه فقط نور امیدی برای رهیافت به سرّ نهایی و وصول به حق در دل او به درخشش درمی‌آمد - که در واقع اجر اصلی زحمت او بود - بلکه ابداع فکر او و محصول دست او

نیازی را برطرف و مستمندی را خشنود می‌کرد. البته امروز با توجه به تنوع و تغییر ماهیت کار و اهداف آن و نیازهای علمی و صنعتی روزافزون جوامع، دیگر از متخصصان کنونی نمی‌توان همان صبر و حوصله و همان کوشش را برای سیر درجات استکمالی روحی انتظار داشت، ولی به هر طریق اگر تخصص واقعی باشد خواه‌ناخواه متخصص امروزی نیز بایست حداقل از لحاظ اخلاق شغلی اصالت داشته باشد. چه، تخصص بناچار همان تعهد در تخصص است و بدون توجه به این جنبه هم تخصص معنای اصلی خود را از دست می‌دهد و هم تعهد؛ منظور این است که تعهد شرط تخصص نیست، بلکه درست برعکس، شاید بتوان گفت که تخصص و نحوه اعمال آن بدون چشم‌داشت غیر معقول انتفاعی شرط تعهد است. تخصص بدون تأمل در نحوه کاربرد آن معنا ندارد و هر تخصصی بناچار با کل ساختار جامعه و کل ابعاد آن روبه‌روست. به همین دلیل، بهتر است به جای اینکه صرفاً از تخصص صحبت به میان آوریم به هماهنگی و توازن تخصص توجه کنیم بخصوص که در علم و فرهنگ و در مراکز اصلی و سطوح بالای آن هیچ نوع تخصصی را بدون تأمل و تفکر و آگاهی از فراز و نشیبهای گذشته و احتمالاً امکانات تحولی آتی نمی‌توان در نظر گرفت. متخصصی که به صرف عدم آگاهی از وضع کلی علوم و روح حاکم بر فرهنگ، خود را در رشته و موضوع محدود و معینی متخصص می‌داند، در واقع جز در محدوده ذهنی خود تخصصی ندارد. البته قلمرو شناخت و رشته‌ای را می‌توان برای کسب آگاهی بیشتر محدود و مشخص کرد، به شرطی که این محدودیت مبتنی بر یک ساختار شناختی و آگاهی وسیع‌تر و گسترده‌تری باشد. تخصص را می‌توان محدود به موضوع معینی کرد، ولی نمی‌توان آن را محدود به محدودیت ذهنی متخصص نمود. نهایتاً اصالت تخصص را باید براساس وسعت نظر متخصص سنجید و الا تخصص معنای اخص خود را از دست می‌دهد و بناچار باید هر شخصی که در محدوده کوچک خود موفقیتی کسب می‌کند، متخصص دانست و سرانجام موفقیت معیشتی و مالی را ملاک تخصص به شمار آورد و مثلاً گفت فلان کس چون درآمد زیادی دارد پس در رشته خود متخصص است (در کشور ما در مورد بعضی از رشته‌ها همین روحیه حاکم است) و با همین نظر در مورد کسانی که در دانش و فرهنگ ادعایی دارند

قضاوت می‌کنند و می‌گویند چون اینها چنان در آمدی ندارند پس هیچ تخصصی نیز در رشته مورد ادعای خود ندارند. خواه‌ناخواه جوانها نیز تحت تأثیر این افکار قرار می‌گیرند و بناچار آنها نیز شعار واحد «خواهی نشوی رسوا...» را پیشه خود می‌سازند و ملاک امور را در مال و جاه می‌بینند و تنها صورت زندگانی را در همین مال و جاه جست‌وجو می‌کنند. آنگاه گویی آن‌کسی که در این راه نمی‌افتد در واقع راه را گم کرده و زندگی را باخته است، ولی چون در این راه بیفتد مبدل به موجودی در ظاهر زورگو و پرخاشگر ولی در باطن مأیوس و محروم می‌شود و عملاً هر نوع نیروی کار واقعی را نه فقط از دست می‌دهد، بلکه او خود این نیرو را زایل و از خود سلب می‌کند، نمی‌توان گفت که او ذاتاً واجد استعداد نبوده است، ولی می‌توان گفت که او به هر طریق منکر استعداد خود شده است. با توجه به همین مطالب است که نقش مراکز تعلیماتی و دانشگاه نه فقط مهم بلکه در واقع خطر جلوه می‌کند. در خاتمه، لازم به گفتن است که گاهی ما درباره فهم صحیح سنت و تجدد اشتباه می‌کنیم و عملاً سنت را با کهنه‌پرستی و تجدد را در تقلید کورکورانه خلاصه می‌کنیم. در واقع بایست گفت نوعی سنت کاذب و نوعی تجدد کاذب نیز وجود دارد و متأسفانه ما بیشتر با همین دو جنبه روبه‌رو هستیم. آنهایی که در صد سال اخیر ایران متجدد نامیده می‌شده‌اند، چه بسا تجددخواهی را مبدل به وسیله تحقق برنامه‌های سیاسی این و آن کرده‌اند و به همین سبب فقط راهی برای کسب امتیازات شخصی می‌جسته‌اند. در این زمینه میرزا ملکم‌خان اگرچه نمونه منحصر فردی نیست، در هر صورت از این لحاظ چهره مشهوری است و اهمیت خاص دارد. از طرف دیگر، در این دوره افرادی هم که در حفظ سنت می‌کوشیده‌اند، گاهی به سبب نوعی عکس‌العمل اجتناب‌ناپذیر سنت را مطابق مقاصد خاص خود تعبیر می‌کرده‌اند و عدم آگاهی آنها از افقهای وسیع‌تر، هر نوع کارسازی واقعی را از موضع آنها سلب می‌کرد. سنت کاذب نفی ارزشهای گذشته و نفی امکانات آتی آنهاست؛ تجدد کاذب نیز محدود ساختن آینده و تحمیل و تعمیم کوتاه‌بینی به هر نوع آینده واقعی است. به دیگر سخن، تجدد کاذب چیزی جز نفی آینده نیست.

برای اجتناب از این وضع به نظر می‌رسد که در دانشگاهها معانی گذشته و آینده یعنی

سنت و تجدد باید از نو مورد تأمل و تفکر قرار بگیرد و برنامه‌ریزیهای کوتاه‌مدت نباید مانع از توجه و برقراری برنامه‌های بنیادی بلندمدت باشد؛ چه، در غیر این صورت دانش و فرهنگ نه فقط در دانشگاهها بلکه در کل جامعه ما مبدل به تصمیم‌گیریهای عجولانه ناشی از بازتابهای روانی اجتناب‌ناپذیری خواهد بود که براساس آن عملاً از هر نوع شور و مشورت سازنده و معقول ممانعت به عمل خواهد آمد و در جلساتی که بدین منظور متخصصان تشکیل می‌دهند، وضع به گونه‌ای خواهد شد که اهل فن آن را اصطلاحاً «پسیکودرام» و «سوسیودرام» می‌نامند که در اصل نوعی تقابل «انائیت» هاست و نتیجه‌اش نیز جز نفس «انائیت»‌ها چیز دیگری نمی‌تواند باشد. به همین سبب با اطمینان می‌توان گفت که دانشگاه برای اینکه واقعاً محل دانش و فرهنگ و عامل رشد و ارتقا باشد، نیازمند محیط سالم است، ولی این محیط را نمی‌توان فقط از خارج و به دست غیردانشگاهیان فراهم آورد، بلکه در درجه اول به عهده دانشگاه است که با استقلال، ضوابط و اصول صحیح این محیط را مشخص و روش تحقق آن را کشف کند تا بعد بتوان به ساخت و پرورش آن پرداخت. آیا یکی از اولین رسالتهای دانشگاه غیر از این هم می‌تواند باشد؟ به هر طریق، اگر محیط فرهنگی سالم نباشد توافقه‌ها مخرب می‌شوند و اگر محیط فرهنگی سالم گردد اختلاف نظرها نیز سازنده و به وجودآورنده خواهند بود.

آبلار و مسئله فلسفه

در این نوشته عنوان فوق بر دو عنوان ممکن دیگر یعنی «آبلار و فلسفه او» یا «آبلار و علم کلام» ترجیح داده شده است و با اینکه امید است در جای جای نوشته این انتخاب به مرور توجیه شود، باز از همین ابتدا توضیح مختصری در این زمینه داده می شود:

در عصر آبلار در واقع نه می توان از فلسفه به عنوان یک فعالیت مستقل ذهنی صحبت به میان آورد و نه کل فعالیت عقلی او را فقط تحت عنوان کلام به معنای ستنی کلمه قرار داد. با اینکه علم کلام در نزد آبلار براساس فلسفه مشخص می شود، ولی فلسفه او چیزی جز صرف مسئله فلسفه، یعنی مسئله امکان استقلال عقل و اراده، چیز دیگری نیست. آنچه در نزد او جالب توجه و قابل تأمل می نماید، همان طرح و تأکید بر مسئله فلسفه است، نه برپایی و دستیابی به نظامی که با لفظ فلسفه مشخص می شود.

البته باید دانست وقتی که گفته می شود فلسفه در قرون وسطا به عنوان یک فعالیت فرهنگی مستقل به کار نمی رفت، منظور این نیست که الزاماً در خدمت کلام و کنیزک آن بوده است؛ چه، از لحاظ تاریخی حتی می توان نشان داد که این جنبه را هم فلسفه به مرور و بسیار بطیء کسب کرده است و در نزد بیشتر مسیحیان آن دوره، ایمان به نحو تام مستقل از هر نوع کاربرد عقلی بوده و احکام دینی کاملاً جنبه تبعیدی داشته و هیچ نوع

نیازی به فلسفه نبوده است.

در آن عصر، حتی کوشش آنسلم برای اثبات وجود خداوند از طریق براهین عقلی بسیار غیرمتداول و غیرضروری به نظر می‌رسید و از این لحاظ تعلیمات او تا حدودی نیز مسئله‌ساز می‌نمود. اگر آنسلم به سبب قدرت علمی و نفوذ و مقام اجتماعی‌اش از هر نوع اتهام برکنار می‌ماند، در عوض آبلار که بعد از او در صحنه تفکر غربی ظاهر می‌شود، عملاً در مرکز ماجرا - و شاید بتوان گفت فاجعه - قرار می‌گیرد که در آن عصر، فلسفه به وجود آورده است و او از لحاظی جزو اولین کسانی است که خواسته‌اند براساس نوعی فلسفه اصالت عقل، در مسائل اعتقادی و شناختی و خاصه در مسائل اخلاقی به براهین جدلی بپردازند؛ جدلی که به نظر آبلار نه فقط میراث فلاسفه بزرگ گذشته باشد، بلکه مصداق حی و حاضر نفس فلسفه بوده است. بدون اینکه بخواهیم به نحوی آبلار را برتر از دیگر متکلمان هم عصرش بدانیم، باز می‌توانیم بگوییم او به هر جهت در عصر خود شاید اولین کس یا بهتر بگوییم اولین مدرسی است که از فیلسوف نامیدن خود ابا نداشته است و عملاً بیش از بقیه از لحاظ تاریخ تحول فلسفه در جهان غرب مطرح می‌شود، به نحوی که خواه‌ناخواه تفکر آبلار یکی از مراحل ریشه‌ای فلسفه‌های اصالت عقل غرب را نمایان می‌سازد.

از طرف دیگر، نمی‌توان فراموش کرد که عملاً هیچ متفکر دیگر قرون وسطا به اندازه پیر آبلار شهرت عمومی و مردمی پیدا نکرده است - خاصه در کشور فرانسه - به طوری که ماجرای عاطفی او با هلوئیز و رخدادهای مصیبت‌بار زندگی او، هم‌ردیف داستانها و افسانه‌های عاشقانه تخیلی - اعم از ادبی یا صرفاً سنت شفاهی - طی قرون از آن زمان تا به امروز، اغلب مورد توجه عامه مردم بوده است، بدون اینکه الزاماً همگان بخواهند از موضع فلسفی او و تأثیر احتمالی آن در تحول فرهنگ قرن دوازدهم میلادی آگاهی حاصل کنند و از این لحاظ شخصیت او شناخته‌شده‌تر از آثار اوست و شهرت او به هیچ وجه انحصار به تاریخ فلسفه ندارد و شاید حتی این شهرت مردمی به فهم صحیح افکار و ارزیابی بی‌طرف آثار او صدمه‌ای نیز وارد آورد. با این حال، میان زندگینامه آبلار و حیات فکری‌اش نمی‌توان جدایی قایل شد و شور و اشتیاق عاطفی او را محدود و

منحصر به هلوئیز دانست و حتی در این صورت، باز باید نفس این تعلق خاطر را در کل، یکی از مصادیق ملموس دل شیدا و روح سازش‌ناپذیر او به حساب آورد و فراموش نکرد که اگر او تا واپسین دقایق عمرش عاشق باقی مانده است، به همان اندازه از حقیقت‌جویی و تأمل فلسفی و اراده به تعلیم آن نیز بازنايستاده است. تعلق خاطر او به هلوئیز و عشق او به حقیقت در واقع دو جلوه‌ی ظاهری از یک صفت واحد و منحصر به فرد باطنی است که همراه با اراده و ثابت‌قدمی خاص او، استحکام روحی‌اش را نمایان می‌سازد. در فعالیت فرهنگی آبلار کاملاً نوعی کوشش برای رهاسازی عقل از هر نوع قیومیت دیده می‌شود و بدین سبب تفکر آزاد مورد نظر او را چه چیز دیگری جز همان عشق به حقیقت می‌توان دانست؟ اگر از لحاظی دو مفهوم عشق و عقل با یکدیگر متناظر یا در هر صورت متفاوتند، باز با توجه به شخصیت آبلار میان آن دو بناچار باید وحدت مصداقی قایل شد؛ منظور اینکه آبلار عاشق، تفاوتی با آبلار فیلسوف ندارد و در هر دو مورد، روحیه‌ی خاص او به تمامه فعال و در کار است و در واقع آنچه به لحاظ مفهومی متفاوت می‌نماید به لحاظ مصداقی کاملاً به صورت واحد معرف و مشخص نحوه وجودی اوست. از لحاظی شاید بتوان گفت که برای آبلار درس عشق برخلاف نظر مولانا در «دفتر» بوده است؛ زندگینامه آبلار از این لحاظ اهمیت زیادی پیدا می‌کند، بخصوص جزئیات آن نیز - در مقایسه با بقیه متفکران قرون وسطا - به سبب کتاب شرح مصائب من که او خود نوشته است با سهولت بیشتری قابل شناخت است، به استثنای ده سال آخر که تا حدودی مبهم باقی مانده است.

زندگینامه

در کتاب شرح مصائب من که آبلار آن را با توجه به کتاب تسلی فلسفی بوئسیوس نوشته است، نه فقط مطالب زیادی درباره پنجاه سال اول عمر آبلار می‌توان به دست آورد، بلکه تا حدود زیادی نیز از وضع اجتماعی و فرهنگی اواخر قرن یازدهم و نیمه اول قرن

دوازدهم میلادی می‌توان خبردار شد و در بحثهای فلسفی و تعارضات میان شیوه‌ها و سلیقه‌های متفاوت برای تدریس آن، میزانی برای سنجش اصالت احتمالی تفکر و فراز و نشیب آن در آن دوره به دست آورد یا حداقل جهت حرکتی آن را شناسایی کرد.

کتاب شرح مصائب من از تولد آبلار به سال ۱۰۷۹ در ناحیه پاله^۱ نزدیک شهر نانت^۲ آغاز می‌شود و تا فرار او از صومعه گیلدای قدیس^۳ در برتانی به سال ۱۱۳۲ و استقرار او در منطقه شالون سور سائون^۴ تا ۲۱ آوریل ۱۱۴۲ ادامه دارد. براساس این نوشته می‌توان از وضع دو اجلاس مسیحی و احکامی که اعضای آنها برضد آبلار صادر کرده‌اند، آگاه شد؛ اولی به سال ۱۱۲۱ در شهر سواسون^۵ و دومی به سال ۱۱۴۰ یا ۱۱۴۱ در شهر سانس^۶ تشکیل شده است. همچنین در این نوشته اشارات زیادی درباره تعدادی از نسخه‌های خطی و دست‌نوشته‌هایی از آبلار وجود دارد که احتمالاً سوزانده شده است. از این رهگذر، احتمالاً بتوان نواقص نمونه‌های موجود و سبب مشکوک بودن بعضی از نوشته‌های او را دریافت و فهمید چرا و چگونه این آثار به‌نحو پراکنده و جزء جزء به دست ما رسیده است و چرا حتی امروز در تنظیم و تصحیح آنها اشکالاتی وجود دارد. آبلار شرح زندگانی خود را به‌نحو متداول و به سبک رایج آن عصر با اشاره به این مطلب آغاز می‌کند که تا چه اندازه مدیون وطنش است و چه حق بزرگی والدینش بر گردن او دارند و تا چه حد مشتاق سپاسگزاری از آنهاست. او شرح می‌دهد به طبقه اشراف شهرستانی تعلق داشته است^۷ و پدر او مایل بوده است که کلاً فرزندانش، تعلیمات ادبی را قبل از تعلیمات نظامی ببینند و آبلار که فرزند ارشد بوده است، مال و منال پدری را به برادران کوچکتر خود وا گذاشته و زندگی خود را وقف تحصیل حکمت

1. Pallet.

2. Nantes.

۳. St. Gildas، این شخص یک مبلغ معروف بوده است (۵۱۰ - ۵۷۰ م.) که به گُل سفر کرده و در آنجا کلیساهایی را بنیانگذاری کرده است. او نویسنده کتابی با عنوان *De excidio et conquestu Britanniae* که قدیمیترین کتاب در تاریخ بریتانیای کبیر است.

4. Chalon - sur - Saône.

5. Soisson.

6. Sens.

۷. خرابه‌های قصری که در منطقه پاله خانواده آبلار در آن مستقر بوده است. هنوز نزدیک شهر نانت باقی است.

کرده است. البته بیشتر کسانی که دربارهٔ زندگینامهٔ آبلار اظهار نظر کرده‌اند به اتفاق تأکید دارند که همیشه تا آخر عمر در او نوعی روحیهٔ نظامی و سپاهیگری بوده است. توجه افراطی او به «دیالکتیک» جدل که آن را برترین قسمت فلسفه می‌دانست و ادعایش بر اینکه بایست از جدل به‌عنوان زرهی برای مقابله با دیگران استفاده کرد، خود دلالت بر این معنا دارد.

آبلار در مورد استادان خود کمتر صحبت کرده است، همین قدر می‌دانیم که او دروس چهارگانه و خاصه ریاضی را در نزد تیری اهل شارتر^۱ خوانده است و شاگرد روسلینوس^۲ و همچنین گیوم اهل شامپو^۳ بوده است که البته بعداً با آن دو به مخالفت پرداخته است. کلاً به سبب تندخویی و گاهی بی‌حوصلگی زیاده از حد آبلار، هیچ استادی تحمل او را به مدت طولانی نداشته است، ولی گیوم اهل شامپو بیش از همه از او آزرده‌خاطر و رنجور شده است.

آبلار به سبب رنگ روشن و موهای بور و با وجود قد متوسط کوتاه، بسیار خوش‌قیافه می‌نموده و قدرت کلام و پشتکار و حدتی که در بحثهای جدلی از خود نشان می‌داده است، موجب محبوبیت زیاد او در میان جوانان آن عصر شده است. همین جنبه عملاً مزید بر غرور فطری او شده و در مدت بسیار کوتاه بر اثر خودباوری زودرس، او خود را از هر نوع تعلیم و تربیت اضافی بی‌نیاز دیده و مدرسه را ترک کرده است^۴ تا در شهر ملن^۵، به کمک تعدادی دوست و آشنا و همچنین جوانان علاقه‌مندی که دور او جمع شده بودند، به تدریس خصوصی بپردازد. او از این لحاظ موقعیت زیادی به دست می‌آورد که همین نیز عزم او را برای تشکیل مراکز بزرگتر راسخ می‌گرداند، به نحوی که بالاخره حوزهٔ درسی خود را به کُربی^۶ در پاریس منتقل می‌کند، ولی بعد به سبب بیماری که ماهیت آن ناشناخته باقی ماند، مجبور می‌شود به زادگاهش برود و مدتی در آنجا به

1. Thierry de chartres. 2. Rocelin.

3. Guillaume de champeaux.

۴. بعداً یکی از انتقاداتی که بر آبلار وارد می‌دانستند این بود که او به اندازهٔ کافی در نزد آنسلم تحصیل نکرده بود. البته در آن موقع جواز تدریس رسمیت نداشت و برای نخستین بار در نیمهٔ دوم قرن دوازدهم چنین چیزی الزامی تلقی شد.

5. Melun.

6. Corbeil.

استراحت بپردازد.

در موقع شهرت کلاسهای آبلار در پاریس یعنی به سال ۱۱۰۸، گیوم اهل شامپو به عنوان رئیس راهبها، وارد صومعه سن ویکتور^۱ شده بود که بعداً مدرسه بسیار معروفی شد و درست در این موقع، آبلار برای بار دوم با او درگیری نظری پیدا می‌کند، به نحوی که گیوم اهل شامپو مجبور می‌شود این بار در موضع فکری خود تجدید نظر کند و آن را تعدیل نماید. آبلار در سال ۱۱۱۳ دوباره کلاسهای خود را در پاریس دایر می‌کند و دیگر از لحاظ فلسفی و جدلی، رقیبی برای خود نمی‌شناخته است و بنا به گفته خود بعد از ملاقات کوتاه با دانشجویان و یاران خود در شهر ملن دوباره به پاریس برمی‌گردد و به عنوان متفکر فایق بی‌رقیب بر بلندی تپه‌های ژنویو قدیس^۲، مرکزی آموزشی شبیه به یک اردو درست می‌کند که بعداً به اولین مرکز قدیمی دانشگاه سوربن تبدیل شده است و از این لحاظ به نحوی آبلار را می‌توان از اسلاف واقعی بنیانگذاران محله دانشجویی شهر پاریس دانست که تا به امروز محله لاتن^۳ نامیده می‌شود.

در سال ۱۱۱۳ وقتی والدین آبلار وارد صومعه می‌شوند تا بقیه عمر خود را وقف عبادت و تزکیه نفس کنند، او به مدت کوتاهی نزد آنها به منطقه پاله برمی‌گردد، ولی میل به فعالیت علمی و فرهنگی و بخصوص اراده او برای بسط و گسترش بحثهای جدلی در مسائل کلامی بزودی او را دوباره به پاریس می‌کشاند. تقابل فکری آبلار با دیگر متکلمان و مناظره‌های جدلی پی‌درپی او موجب آگاهی جامعه علمی آن عصر از نیاز به ایجاد مراکزی خاص در زمینه این نوع مسائل می‌شود و همین بعداً در طویل‌المدت منجر به پیدایش دانشکده هنرها شده است، به نحوی که در آنجا به بحث و مقابله معقول و منقول می‌پرداخته‌اند.

صداقت فوق‌العاده آبلار میرا از گستاخی طبیعی او نبوده است و در تفسیر کتاب مقدس صریحاً با تعبد مخالفت کرده است و کاربرد عقل و دقت شخص را در فهم مطالب کافی دانسته است؛ البته منظور او به هیچ وجه برداشت آزادی از متون مقدس نبوده است، بلکه همان‌طور که بعداً توضیح داده خواهد شد، اعتقاد داشته که براساس عقل

1. St. Victor.

2. St. genevieve.

3. Quartier Latin.

طبیعی معنای واقعی آن متون را می‌توان دریافت. موضع او حدوداً به مدت چهار سال در میان جوانان طالب علم و شناخت، قرین با موفقیت بوده و غرور و گستاخی شخصی او ناگزیر بیش از پیش همراه و هماهنگ با شهرت اجتماعی او شده و با این روحیه بوده است که آبلار به سال ۱۱۱۸ معلم خصوصی دخترخانمی می‌شود که برادرزاده همکار معروفش یعنی فولبر^۱ بوده و همین دخترخانم هفده ساله هلوئیز نام داشته است؛ آن دو در مدت کوتاه به یکدیگر دلبسته می‌شوند. آبلار مثل تمام کسانی که در سطح بالا با زبان لاتینی سر و کار دارند با ادبیات بسیار غنی رومیان باستان آشنا بوده است؛ او نوشته‌های اُوید^۲ را درباره عشق خوانده بوده و با وجود سختگیریهای رسمی متداول آن عصر، عشق را حق طبیعی خود دانسته است، بخصوص که از علاقه صادقانه هلوئیز به خودش آگاهی پیدا کرده بود. گویا در این دوره آبلار از تحقیق و مطالعه دست کشیده و بیشتر به فکر معشوقه خود بوده است تا بالاخره به نحو پنهانی با او ازدواج می‌کند و فرزندشان را که آسترلاب^۳ می‌نامد، به یک خواهر روحانی در منطقه برتانی می‌سپارد. البته کم‌کم مسئله رو می‌شود و هلوئیز را به اجبار به صومعه آزاتوی^۴، که او کودکی خود را در آنجا گذرانده بود، می‌فرستند، ولی آبلار پنهانی باز به دیدن او می‌رود و همین موجب می‌شود که بالاخره یک‌بار به‌طور ناگهانی بر سر او بریزند و او را مقطوع‌النسل کنند. آبلار بعد از این حادثه به صومعه دنیس قدیس^۵ پناه می‌برد، ولی با وجود آنچه رخ داده بود، او نیروی مبارزه و قدرت جدلی خود را در مناظره از دست نمی‌دهد و در موضع خود همچنان ثابت قدم باقی می‌ماند. در صومعه دنیس قدیس، او راهبها را به تبلی و بطلالت محکوم می‌کند و سعی دارد که در نزد آنها به نحوی انگیزه‌ای برای تحقیق و مطالعه به وجود آورد و بشدت با رکود فرهنگی که آن را محرز می‌داند به مقابله پردازد.

در آن زمان با وجود حوادث ناخوشایندی که رخ داده بود، از شهرت علمی آبلار کاسته نشده بود؛ جوانان از نقاط مختلف اروپا برای شناخت افکار او به حجره کوچک او

1. Fulbert.

۲. Ovide، متولد ۴۳ ق.م. متوفی به سال ۱۷ بعد از میلاد.

3. Astralabe.

4. Argenteuil.

5. St. Denis.

در صومعهٔ دنیس قدیس روی می آوردند. او به خاطر آنها کتاب معروف کلام خود را با عنوان وحدت خداوند و تثلیث، به رشته تحریر درمی آورد و اصرار می ورزد که تمام مسائل اعتقادی را عقلی و شاید بهتر است بگوییم جدلی سازد. استقبال زیاد جوانان از تعلیمات او به سال ۱۱۲۱ موجب می شود که در شهر سواسن^۱ محتوای کتاب او را زیر سؤال می برند، به نحوی که دشمنان و رقبای او اذهان مردم را برضد او تحریک می کنند و خواهان تعطیل کلاسها و سوزاندن نوشته های او می شوند و بالاخره خواست آنها انجام می شود. حدوداً یک سال بعد از این واقعه یعنی به سال ۱۱۲۲ آبلار در نزدیکیهای منطقهٔ نوژان سورسن^۲ زمینی به دست می آورد و در آنجا از نو مدرسه ای را بنیان می نهد که کلاسهای آن به صورت اتاقکهای کوچک دست ساز با حصیر و نی و بوریا بوده و در آن یک نمازخانهٔ کوچک نیز با عنوان «تثلیث» درست کرده بوده اند.

راجع به این مدرسه و نوع دقیق فعالیت آبلار در آنجا اطلاع زیادی در دست نیست، همین قدر گفته شده است که دانشجویان زیادی به آن محل روی می آورده اند و چادر و خیمه هایی برای سکونت خود برپا می کرده اند و نان و سبزی، خوراک عمومی آنها بوده است. کم کم ارباب رجوع آن قدر زیاد می شود که بناچار یک صومعهٔ واقعی در آنجا ساخته می شود و برخلاف سلیقهٔ آبلار آن صومعه را به فاراغلیط^۳ اهدا می کنند.

مسئلهٔ آبلار و تعلیمات او در فرانسهٔ آن زمان یک جنبهٔ اجتماعی و شاید هم سیاسی داشته است و رقبای سرسخت او - که بعضی از آنها چون برنار قدیس^۴ مؤمن واقعی و فوق العاده باسواد هم بوده اند - دائماً برضد او اقداماتی می کرده اند و از اذیت و آزار او رویگردان نبوده اند، به نحوی که گویا آبلار تصمیم می گیرد به غیرمسیحیان^۵ (احتمالاً اینجا منظور مسلمانان است) پناه ببرد، ولی بالاخره راهبهای صومعهٔ گیلدای قدیس در برتانی او را به عنوان راهب رسمی انتخاب می کنند و او در آنجا مستقر می شود.

در سال ۱۱۲۵ به سبب اصلاحاتی که آبلار می خواسته است در آن صومعه انجام

۱. Soisson، منطقه ای در شامپانی جنوبی در ساحل چپ رودخانه سن این شهرک از قرن نهم میلادی وجود داشت و در قرن دوازدهم ملک صومعهٔ دنیس قدیس بود.

2. Nogent - sur - Seine.

3. Paraclet.

4. St. Bernard.

5. Païens.

دهد و احتمالاً به علت جنبه‌های خاص افکار کلامی او، باز با دسیسه‌بازیهای پنهانی، مردم را برضد او می‌شورانند و حتی عده‌ای او را مسموم می‌کنند که البته بی‌نتیجه می‌ماند.

نامه‌های معروفی که میان آبلار و هلوئیز رد و بدل شده است و همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم جزو پرشورترین نوشته‌ها در نوع خود است، تعلق به همین دوره دارد. آبلار را بالاخره در صومعه گیلدای قدیس هم راحت نمی‌گذارند و او به سال ۱۱۳۲ مجبور به فرار از آنجا می‌شود و از این تاریخ به بعد درباره‌ی او اطلاعات بسیار اندک و مبهمی در اختیار ما قرار دارد؛ همین قدر می‌دانیم که به سال ۱۱۳۶ او باز در حوزه ژنویو قدیس تدریس کرده و ژان سالزبری^۱ شاگرد او بوده و باز با او مخالفت‌هایی شده است و کتابهایش را سوزانده‌اند به نحوی که او می‌خواسته مستقلاً به رم برود و مستقیماً از پاپ کمک بگیرد که البته این سفر هم انجام نمی‌گیرد.

بالاخره پطرس محترم^۲ مستقر در صومعه کلونی از او حمایت می‌کند و به او پناه می‌دهد و گویا او را با دشمن سرسختش که همان برنار قدیس باشد آشتی داده است. آبلار تا آخر عمر به خود و افکارش وفادار مانده است؛ کتاب معروف محاوره میان یک یهودی و یک مسیحی و یک فیلسوف که در واقع به نحوی وصیتنامه اوست و برای تنها فرزندش آسترلاب نوشته است، دال بر این معناست.

آبلار به سن ۶۳ سالگی به تاریخ ۲۱ آوریل ۱۱۴۲ در منطقه مارسل سورساون^۳، ملکی که تعلق به صومعه کلونی داشته است، فوت می‌کند. هلوئیز بیست سال بعد از او می‌میرد و آن دو ابتدا در باغچه نمازخانه دفن بوده‌اند، محلی که در انقلاب کبیر فرانسه ویران شده است. بعداً در سال ۱۸۱۷ آنچه احتمالاً به جنازه‌های آنها تعلق داشته است به گورستان معروف Père Lachaise (پر لاشز) در پاریس منتقل می‌شود. علاوه بر فرانسویان، جهانگردان خارجی زیادی هم برای زیارت به آن محل می‌آیند.

1. Jean de Salisbury.

2. Pierre le Venerable.

3. St. Marcel - Sur - Saône.

در مورد آثار آبلار

حوادث پرفراز و نشیب زندگانی آبلار - همان‌طور که در ابتدای این نوشته گفتیم - بخوبی نشانگر این مطلب می‌تواند باشد که آثار او بی‌کم و کاست و به‌نحوی که خود او احتمالاً می‌خواسته، باقی نمانده است و اگر تاریخ نگارش بعضی از این آثار محرز باشد، باز در هر صورت قسمت و بخشهایی از آنها بعداً حذف یا اضافه شده است. مثلاً کتاب معروف کلام که موجب گرفتاریهای زیادی برای او بود به تاریخ ۱۱۲۳ نوشته شده است، ولی مقدمه آن از تاریخ ۱۱۲۵ - ۱۱۳۶ در چند نوبت تحریر و تعدیل شده است و با وجود شخصیت فوق‌العاده و صلابت روحی آبلار، تأثیر وقایع خارجی را در نحوه بیان مطالب او نمی‌توان نادیده گرفت؛ احتمالاً او اگر هم فکرش را عوض نکرده باشد، گاهی نحوه بیان خود را کاملاً تغییر داده است.

از طرف دیگر، باید دانست یکی از کسانی که کوشش کرده است کل آثار او را جمع‌آوری و حتی بعضی از نوشته‌های خطی ناشناخته او را نیز برای اولین بار به چاپ برساند (سال ۱۸۳۶)، ویکتور کوزن^۱ فیلسوف قرن نوزدهم فرانسه است. او در واقع در عصر جدید و معاصر نه فقط معرف آبلار است، بلکه به‌نحوی نیز در مقام دفاع و تجلیل از او برآمده و اهمیت فوق‌العاده کار او را از لحاظ تحول فرهنگ فلسفی متذکر شده است. به‌نظر ویکتور کوزن آبلار و دکارت دو فیلسوف بزرگی هستند که در فرانسه پیدا شده و هر دو در جهت بیداری اذهان فعالیت داشته‌اند.

در اینجا بدون اینکه بخواهیم مجموعه آثار آبلار را به‌نحو دقیق و بی‌کم و کاست فهرست کنیم، علاوه بر نوشته‌هایی که در قسمت زندگینامه آوردیم از دیگر آثارش هم نام می‌بریم. غیر از مکاتبات با هلوئیز^۲ و کتاب کلام و مقدمه آن که ذکر کردیم، باید از کتاب آری و نه^۳ که به سال ۱۱۲۲ نوشته شده است، نام ببریم. عنوان و روشی که در این

1. Victor Cousin.

۲. ظاهراً قدیمیترین نسخ این نامه‌ها از قرن سیزدهم است و آنها را بعداً شخصی به‌نام ژان دومون (Jean Demont) از زبان لاتینی به فرانسه ترجمه کرده و یا شاید خود آنها را به رشته تحریر درآورده است.

۳. Sic et non، می‌توان این اصطلاح را «این چنین و نه این‌طور» نیز ترجمه کرد.

کتاب به کار رفته است با اینکه جدید نبود و در آن آبلار کاملاً به اصطلاحات سنتی و کلام رایج مسیحی نظر دارد، ولی از لحاظ تأثیری که گذاشته است، اهمیت زیادی دارد. منظور آبلار از آری و نه، احتمالاً آن چیزی است که بعداً تحت عنوان «وضع»^۱ و «وضع مقابل»^۲ شناخته شده است، یعنی نوعی تقابل ذهنی که گویی خواه ناخواه متضمن بعضی از مسائل است. بعد از آبلار در آثار و تعلیمات توماس اکوینی نیز این نوع مسائل با دقت بیشتری مطرح شده است که به عنوان مطالب مورد اختلاف^۳ بدانها پرداخته شده است یا به صورت مناظره مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

کتاب اخلاق یا خود را بشناس^۴ آبلار نیز اهمیت خاصی دارد. در این نوشته ارزشهای اخلاقی بیشتر بر اساس قصد و نیت درونی مطرح شده است تا به نحو صوری، و به نحوی حاکی از نظریه اخلاقی مبتنی بر وجدان است تا تعبد.

از کتاب منطق دیالکتیک و از نوشته‌هایی درباره «جنس و نوع» بر اساس تقریرات فرفوربوس و از بحثی در مقولات و کتاب عبارت و طویقای بوئسیوس بایست صحبت کرد؛ همچنین از تفسیر دعا‌های آب و شرحی بر یک نوشته آمبرواز قدیس^۵ و از نامه‌ای درباره افکار دیونیسیوس مجعول (اریوباغی) و از چند متن فرعی دیگر، چون رساله به رومیان پولس قدیس و تلخیص کلام مسیحی^۶ و دفاعیه اعتقادی و تفسیر مزامیر و غیره و غیوه. آخرین اثر او یعنی محاوره میان یک یهودی و یک مسیحی و یک فیلسوف که بسیار مورد بحث واقع شده است، بعداً به اختصار توضیح داده خواهد شد.

1. Thèse.

2. Antithèse.

۳. Quæstiones Disputæ - Quodlibetales. قبل از آبلار در سال ۱۱۰۰ در قرون وسطای غربی، شخصی به اسم برنار اهل کنستانس (Bernard de Constance) این روش «آری و نه» را به کار برده است. به نظر گروهی از صاحب نظران در این زمینه، این روش حتی قدمت بیشتری دارد و فویتیوس (Photios یا Photius) متکلم بیزانس (متولد ۸۲۰ و متوفی ۸۹۵ م.) که در سال ۸۵۵ م. سفیر بیزانس در دربار متوکل خلیفه بغداد بوده است با شرکت در جلسات بحث فقهی مسلمانان، روشی که «خلاف» گفته می‌شده است، آموخته و در آثار عدیده خود آن را به کار برده است که بعد به جهان غرب منتقل شده است. آثار و افکار فویتیوس شناخته شده و عملاً منجر به جدایی کلیسای اورتودوکس از کلیسای رومی شده است.

4. Scito teipsum.

5. Hexameron.

6. Epitome.

از طرف دیگر، بد نیست بدانیم اشخاصی چون ویکتور کوزن عقیده دارند که: «احتمالاً آبلار تمام آنچه در آن عصر شناخته شده بود، می دانسته است و حدود شناسایی او را می توان کلاً حدود شناسایی انسان در قرن دوازدهم میلادی دانست.»^۱ با قبول اهمیت استثنایی آثار آبلار باز در اینجا لازم به گفتن است که این قضاوت بیش از حد افراطی است. درست است که موضع آبلار و شهادت اخلاقی و علمی او تحسین برانگیز است، ولی بدون شک اطلاعات او به اندازه ای نبوده است که گاهی در بعضی از کتابها ادعا شده است. تخصص او نه فقط در مسائل کلامی بلکه در زمینه های دیگر هم احتمالاً از بعضی هم عصرانش کمتر بوده است. او به ضعف خود در ریاضیات اذعان دارد و تعلیمات تیری اهل شارتر را در این زمینه بی نتیجه قلمداد کرده است. آشنایی او با زبان یونانی بسیار اندک و در حد بسیار سطحی بوده است؛ اصطلاحاتی که او گاهی در این زبان به کار می برد کاملاً ابتدایی است. او به نحو مستقیم از آثار اصلی افلاطون و ارسطو بی اطلاع بوده است و بیشتر از روی ترجمه های کالسیدیوس^۲ و بوئسیوس^۳، بعضی از افکار آنها را شناخته است. بدون شک او کتاب مقولات و کتاب عبارت و قسمتی از ائالوطیقای اول و دوم را از ارسطو خوانده است، ولی کل کتاب ارغنون را نشناخته و از این لحاظ گویی با شور و هیجان زیاد خواسته است سرزمین عظیم ناشناخته ای را کشف کند که به قسمت اصلی نقشه های آن دسترسی نداشته است.

از طرف دیگر، آنجا که آبلار به متن عبری عهد عتیق ارجاع می دهد، مطالب را بیشتر از نوشته های ژروم قدیس^۴ می گیرد؛ شاید با یک یهودی هم آشنا و دوست بوده و الزاماً در این زمینه از او کمک گرفته است. در مورد تسلط و اطلاعات او در زبان لاتینی بایست گفت که البته درست است آبلار ذوق و ابتکار خاص در نوشتن متون لاتینی داشته و سبک او بدیع می نموده است، ولی از این لحاظ قلم او صلابت و جنبه ناب قلم رقیبش، برنار قدیس، را نداشته است و بیشتر به جنبه های صوری صرف و نحو زبان لاتینی توجه

۱. رک. مقدمه کوزن بر آثار چاپ نشده آبلار.

2. Chalcidius.

3. Boetius.

4. St. Gerôme.

کرده است که آن هم احتمالاً براساس آثار کنتیلین^۱ بوده است. آبلار از شعرای لاتینی چون لوکن^۲ و از نثرنویسانی چون سیسرون^۳، سِنِک^۴، گِتون^۵، وارون^۶ نام برده و از آبای مسیحی، اسامی ژروم قدیس، اگوستینوس، گریگوار قدیس^۷ بزرگ، و آمبرواز قدیس^۸ را آورده است.

فلسفه آبلار

درست است که معمولاً فلسفه آبلار را بیشتر از لحاظ تاریخی و با بحث درباره کلیات قرون وسطا مطرح می‌کنند، ولی نباید فراموش کرد که نفس این بحث بتنهایی نه فقط مشخصه مرحله‌ای از تاریخ فلسفه غرب است، بلکه به معنای عمیق کلمه کاملاً نشانگر وضع کلی تفکر منطقی و کلامی و حتی اجتماعی و سیاسی آن عصر است^۹ و این مطلب نیز به آبلار اختصاص ندارد، بلکه آن را درباره همه متکلمان آن عصر می‌توان صادق دانست. وقتی که سؤال از کلی می‌کنیم به نحوی مسئله بحث‌المعرفه و شناخت را مطرح می‌نماییم و مستقیم یا غیرمستقیم در مورد منشأ و ماهیت و مناط اعتبار آن سؤال می‌کنیم و موضعی که خواه‌ناخواه در این زمینه اتخاذ می‌نماییم، موضع ما را در بحثهای کلامی و اعتقادی روشن می‌کند و رابطه احتمالی ایمان و عقل را به نحوی که مورد نظر ماست برملا می‌سازد.

از طرف دیگر، می‌توان گفت که بحث در کلیات، انحصار به آخر قرن یازدهم و اول قرن دوازدهم میلادی ندارد و به نحوی از آغاز فلسفه در یونان و منازعات سقراط با

1. Quintilien.

2. Lucain.

3. Cicéron. (تا ۴۳ ق.م.). 4. Senèque. (حوالی ۲ - ۶۵ م.).

5. Guéton.

6. Varron. (تا ۲۷ ق.م.).

7. St. Grégoire.

8. St. Ambroise.

9. رک. نوشته‌ای از نگارنده در فلسفه در قرون وسطی مشخصات کتاب آخر مقاله آورده شده است.

سوفسطائیان و اختلاف نظر میان فلسفه‌های افلاطونی و ارسطویی و مسائلی که در آثار اسکندر آفرودیسی و فروریوس و بوئسیوس دیده می‌شود، و بالاخره در تقابل میان آنهایی که در قرون وسطا مثل آنسلم و گیوم اهل شامپوپرو اصالت واقع بوده‌اند یا آنهایی که مثل روسلینوس از نحله اصالت تسمیه دفاع کرده‌اند، دیده می‌شود. بعد از آن دوره نیز آنچه در تاریخ فلسفه به وقوع پیوسته است، به نحو بسیار عمیق ارتباط به همان مسئله دارد و برای اینکه در عصر جدید اکتفا به یک مثال واحد ولی مهم کرده باشیم، از تمایزی که دکارت میان تصورات فطری و اکتسابی و جعلی برقرار ساخته است، می‌توانیم صحبت کنیم و نتایج حاصله از آن را در نظر داشته باشیم؛ نتایجی که اهمیت آنها برای هیچ فلسفه‌دانی - در حد متداول - پنهان و پوشیده نخواهد ماند.

در مسئله کلیات آبلار پیرو موضع «اصالت مفهوم»^۱ است، ولی اشکالاتی که می‌توان بر او وارد ساخت، کمتر از اشکالاتی نیست که بر دو موضع دیگر یعنی اصالت واقع و اصالت تسمیه وارد است، مثلاً در چه چیزی انسانها با هم مشترک هستند و از چه لحاظی از هم متمایز می‌شوند؟ سقراط به عنوان انسان با همه انسانهای دیگر مطابقت دارد، ولی به عنوان سقراط متعین فردی متمایز از همه است. از استدلال معروف «انسان سوم» ذهن نتیجه مطلوبی به دست نمی‌آورد، مثلاً اگر سقراط و افلاطون در امر نفس انسانیت با هم مشترک باشند، این «انسان سوم» هیچ‌گاه بعینه نمی‌تواند وجود واقعی داشته باشد، پس آیا بناچار باید به «اصالت تسمیه» قایل شویم و انسان را فقط یک لفظ بدانیم نه چیز دیگر؟

البته در تاریخ فلسفه قرون وسطا، موضع «اصالت تسمیه» بسیار مبهم است. شاید روسلینوس اولین کسی باشد که در نیمه دوم قرن دوازدهم میلادی، کلی را مبدل به یک لفظ^۲ کرده و مطابق اصطلاح بوئسیوس آن را به صورت صرفاً یک صوت^۳ درآورده است. البته آثار روسلینوس سوزانده شده است^۴ و به موضع او فقط از زبان مخالفانش چون آنسلم و آبلار به اختصار اشاره شده است. همین قدر می‌دانیم که روسلینوس از

1. Conceptualisme.

2. Vox.

3. Flatus.

۴. رک. فلسفه در قرون وسطی از نگارنده.

رهگذر نظر خود درباره کلی، موضع بسیار افراطی در کلام داشته و تثلیث مسیحی را در جهت مخالف سنت رایج آن روزگار بیان کرده و اشکالات عقلی بر آن وارد دانسته است. احتمالاً می‌توان توضیح داد که روسیلینوس جوهر فرد را غیر قابل تقسیم دانسته و تصور کرده است همان‌طور که رنگ از جسم رنگین و حکمت از نفس حکیم و انسانیت از انسان واقعی غیر قابل تفکیک است، در تثلیث نیز دیگر نمی‌توان قایل به وحدانیت خداوند شد و همچنین دیگر نمی‌توان به تجسد خداوند در مسیح^۱ و نه از طریق او به رستگاری به معنای واقعی کلمه اعتقاد داشت. به نظر او در نتیجه هیچ راهی نیست که انسان بتواند از کثرت به وحدت برسد و در مورد ایمان به تثلیث، بیان معقولی به دست آورد. به سبب همین جنبه از تفکر روسیلینوس بود که به سال ۱۰۹۲ در اجلاس شهر سواسون، او را محکوم کردند و استدلال جدلی او را خطرناک اعلام نمودند و نهایتاً حکم به سوزاندن آثارش دادند.

البته آبلار با اینکه در دوره‌ای شاگرد روسیلینوس بوده است، ولی کاملاً موضعی غیر از او، آن هم نه فقط از لحاظ کلامی بلکه در درجه اول از لحاظ منطقی و جدلی داشته است. در مورد «کلی» او به جای اصطلاح Vox (لفظ و صوت)، اصطلاح Sermo یعنی کلمه را به کار می‌برد. کلمه برای آبلار یک علامت^۲ است و دلالت بر معنا^۳ دارد. متفکر جدلی در درجه اول باید معنا را دقیقاً تعریف کند تا بتواند آن را به نحو احسن تحلیل نماید. از لحاظ روان‌شناسی بایست از وجود تمایز ذاتی میان تخیل^۴ و تعقل فعال^۵ آگاه بود و الا نتیجه مطلوب به دست نخواهد آمد. آبلار در تفاوت میان عقل و تخیل اصرار دارد و تخیل را صرفاً انفعالی می‌داند، در صورتی که عقل همیشه فعال است و وقتی که اسامی و کلمات^۶ کلی را به کار می‌برد، آنها را با متعلقات دقیق ذهنی که حالت تعریف دارند، مطابقت می‌دهد؛ منظور اینکه کلمات صرفاً و به نحو محض قراردادی و وضعی نیستند، بلکه از لحاظی از طریق آنها ذهن می‌تواند قصد معنا کند، یعنی آنچه ظاهراً جنبه صوتی دارد، در واقع مفهوم دقیقی است که دلالت بر معنای عقلی می‌کند. از این نظرگاه آنچه از

1. Incarnation.

2. Signe.

3. Idée.

4. Imagination.

5. Intellection active.

6. Nomina et Verba.

لحاظ منطقی قابل حمل است و در قضایا اسناد داده می‌شود و در استدلالها از طریق استنتاج حاصل می‌آید، نه خود اشیا و نه صرفاً اصوات است، بلکه فقط مفاهیم معناداری هستند که علاوه بر تحقق ذهنی، حقیقتی را هم بیان می‌دارند؛ منظور از تعقل و تفکر منطقی هم همین است.

نظر آبلار در مورد کلیات از نظر پیروان «اصالت تسمیه» معتدل‌تر است، ولی در عین حال او مخالف نظر پیروان اصالت واقع چون آنسلم و گیوم اهل شامپوست، زیرا کلی برای او جنبه مثال مفارقی^۱ ندارد؛ صرف‌نظر از جنبه افلاطونی، به نظر آبلار مفهوم کلی‌ای که در ذهن انسان تشکل می‌یابد، متمایز از آن چیزی است که در علم خداوند قرار دارد. به عقیده آبلار مفهوم ذهنی از حد و حدود نیروی ذهنی که قادر به انتزاع و تعمیم است تجاوز نمی‌کند و تعقل به عنوان جنبه‌ای از نفس انسان تلقی شده است و به آن محدود و مقید می‌شود. هرچند از این لحاظ عقل انسانی، فقط در قلمرو کوچکتري حق فعالیت می‌یابد، ولی در هر صورت، آن نوعی استقلال محض نیز به دست می‌آورد که از لحاظ شکل‌گیری و تحول آنچه بعدها «اصالت عقل» غربی نامیده شد، حایز اهمیت خاصی است.

به دیگر سخن و خلاصه‌وار، می‌توان گفت که آبلار در عین حالی که اصالت تسمیه را قبول ندارد، اصالت واقع را نیز رد می‌کند و با قایل شدن به اصالت مفهوم، تفکر انسانی را در جهت نوعی اصالت عقل پیش می‌برد. مفاهیم عقلی - که البته تخیلی نیستند - گویی عینیت خود را تضمین می‌کنند، بدون اینکه با واقعیت محض مثالی کاری داشته باشند. در مقایسه با فلسفه‌های اسلامی حتی می‌توان اضافه کرد که آبلار به نحوی به تفکیک معقولات ثانویه از معقولات اولیه قایل است، ولی معقولات منطقی را عین معقولات فلسفی می‌داند، یعنی عروض کل آنها را در ذهن و اتصافشان را در واقع قلمداد می‌کند و اعتقاد دارد که عقل انسان در عین محدودیت در زمینه‌ای که خاص آن است، از طریق روش جدلی قدرت تام دارد و اعتقاد در نزد انسان فقط براساس آن باید استحکام یابد.^۲

1. Archetype.

۲. منظور اینکه در فلسفه آبلار، معقولات ثانویه منطقی از معقولات ثانویه فلسفی فقط به نحو ظاهری جدا

این مطالب خواه ناخواه می‌تواند مقدمه‌ای برای بحث بعدی ما باشد.

ایمان و عقل

در قرن دوازدهم میلادی طبق سنتی که از زمان شارلمانی، الکوئین رایج ساخته بود، در بیشتر مدارس و حوزه‌ها دروس سه‌گانه و دروس چهارگانه تدریس می‌شده است، ولی بیشتر اختلاف نظرها و سلیقه‌ها در مورد جدل^۱ بوده است نه در مورد دروس دیگر. بحث جدلی که در واقع بیشتر مبتنی بر منطق صوری سنت ارسطویی بود، بدون اینکه کل اجزای این منطق و رابطه احتمالی آن با دیگر قسمتهای فلسفه ارسطو شناخته شده باشد، از آنجا که نوعی قدرت مقابله با افکار مخالف را به وجود می‌آورده و چه بسا تعبد صرف را زیر سؤال می‌برده است، معمولاً خطرناک تلقی می‌شده است. از طریق جدل خواسته یا ناخواسته، نوعی تقابل عمیق میان ایمان و عقل بروز می‌کرده است. آبلار به‌عنوان متفکر جدلی مسلک مثل بیشتر کسانی که در آن عصر به این روش متوسل می‌شده‌اند، از آثار و ترجمه‌های بوئسیوس، که عقل را کاملاً مستقل می‌دانسته است، استفاده کرده است. این نوع موضع که همگان به سنت بوئسیوس نسبت می‌داده‌اند، در آن عصر کاملاً خطرناک می‌نموده است. در واقع حتی برای آنسلم که بی‌توجه به مسائل عقلی نیست، عقل استقلال کامل ندارد. برهان وجودی آنسلم کاملاً جنبه جدلی و استدلالی ندارد، حتی اگر آن را نوعی کاربرد عقل درباره وجود خداوند بدانیم، باز این اثبات مبتنی بر ایمان است، یعنی باید چیزی را عقلاً بپذیریم که مقدمتاً بر آن ایمان کامل داریم. سهم عقل در این برهان آماده‌سازی امکانات ذهن، برای قبول چیزی است که شخص در هر صورت به آن ایمان دارد.

→ هستند. زیرا اعتبار هر یک در واقع در دیگری انعکاس دارد؛ امر منطقی اگر قابل کاربرد در واقع نباشد، ارزش و اعتباری ندارد و برعکس. آنچه در واقع معقول است اگر به صورت منطقی درنیاید در نزد انسان بی‌اعتبار خواهد بود. یعنی آنچه عروضش در ذهن و اتصافش در خارج است فقط معقول ثانی فلسفی نیست، بلکه معقول ثانی منطقی نیز اگر در خارج اتصاف نداشته باشد دیگر معقول نمی‌تواند باشد و براساس آن مطالبی را نمی‌توان روشن و مشخص ساخت.

1. Dialectique.

برهان وجودی آنسلم از لحاظی مبتنی بر نوعی اصالت واقعیت مثالی است، در صورتی که آبلار قایل به واقعیت مثالی مفهوم نیست و هر چیزی که از طریق استدلال و جدل عقلی به اثبات نرسیده است، نه فقط فاقد قدرت بلکه فاقد حقیقت می‌داند. طبیعی است که در آن عصر موضع آبلار خطرناک به نظر برسد، با اینکه نه در نزد آبلار و نه در نزد عقلی‌مسلمانان قدیمتر از او مثل ژان اسکات اریژن^۱ عقل در مقابل وحی و برای ممانعت از آن قرار داده نمی‌شود؛ آنها عقل را نه خلاف وحی بلکه مطابق با آن می‌دانند. در نزد تیری اهل شارتر و برنار سیلوستر^۲ نیز چنین اعتقادی وجود داشته است. برنار سیلوستر با استفاده از رساله «طیمائوس» افلاطون و ادغام علل چهارگانه ارسطو در آن، سعی کرده است آنچه در تورات درباره خلقت آورده شده است، تبیین کند. او اندکی به مانند فیلون اعتقاد داشته است که تقابلی میان تعقل انسان و ایمانی که مبتنی بر وحی منزل است وجود ندارد و فلاسفه‌ای چون افلاطون و پیامبرانی چون موسی حقیقت واحدی را بیان کرده‌اند.

آبلار نیز بدون اینکه منکر حقانیت وحی شود، قایل به وجود عقل است و برخلاف آنچه گاهی در مورد او گفته شده است، نخواسته است به نحو افراطی و برای تزلزل ایمان از عقل سوءاستفاده کند. او حتی گاهی اصطلاح فلاسفه مجعول و دروغین^۳ را به کار برده است که خود مبین این مطلب است که فلسفه اصیل را به هیچ وجه مخالف دین ندانسته است.

وجود خداوند - تثلیث

آبلار - برخلاف آنسلم که از رهگذر برهان وجودی، ایمان پنهانی خود را به وجود خداوند صریحاً به صورت استدلالی بیان می‌کرد - در مورد وجود خداوند به برهان منطقی متوسل می‌شود و عالم را آینه علم خداوند می‌داند. او با اینکه خود را مجهز به

۱. Jean Scot Erigène، در مورد این متفکر نگارنده مقاله مستقلی نوشته است. رک. فلسفه در قرون وسطی.

2. Berard Silvestre.

3. Pseudo-Philosophes.

منطق ارسطویی می‌داند، ولی به استدلال‌های شناخته‌شدهٔ مشائی که نوعی استقرای مبتنی بر مفاهیم علت اولیه و محرک نامتحرک است، متوسل نمی‌شود، بلکه بیشتر به خیر اعلای سنت افلاطونی و «نوس»^۱ اناکساغورس که آن را نفس الهی می‌نامد، توجه دارد.

او از اسمای حسنا با اصطلاحات رب^۲ و خالق^۳ و قادر محض^۴ صحبت کرده و آنها را معادل حکمت^۵ و قدرت^۶ و عدالت^۷ دانسته است و گویا حتی در جایی، به سبب عدم تجربهٔ کافی در مسائل کلامی، منظور از تثلیث را فقط همین دانسته است، یعنی اینکه ذات خداوند، در عین وحدت، واجد قدرت و حکمت و خیر است که البته این گفتهٔ او با کلام رسمی مقبول کلیسا منافات داشته و موجب دردسرهایی برای او شده است.

گناه و رستگاری

به نظر آبلار - برخلاف نظر برنار قدیس که معارض اوست - گناه اولیه در تاریخ سیر تکاملی انسان نوعی انفصال مطلق ایجاد نکرده است، یعنی انسان به طور مطلق گناه‌کار نیست، زیرا اگر این طور بود، نه انسان می‌توانست خیر را تشخیص دهد و نه حتی متمایل بدان باشد و بدان اراده کند. در کتاب خود را بشناس که به بحث‌های اخلاقی اختصاص داده شده است، کار آبلار بسیار ابتکاری به نظر می‌رسد. او در مسائل اخلاقی به تحلیل فلسفی به نحو کاملاً آزاد پرداخته و اخلاق را به نحو انحصاری مبتنی بر نیت و قصد کرده است.

به عقیدهٔ او اراده به گناه همان نفس گناه است؛ در واقع کسی که به عمد گناه نمی‌کند گناه‌کار نیست. از طرف دیگر، گناه همیشه فردی است و قابل انتقال نیست؛ البته با اینکه مسئولیت انسان تام است. عملاً آبلار وجدان را مرکز هر نوع اخلاق قرار می‌دهد و ارزش‌های اصیل اخلاقی به نظر او خواه‌ناخواه مبتنی بر ایثار و عشق است و عشق مادام که

1. Nūs.

2. Seigneur.

3. Créateur.

4. Omnipotent.

5. Sagesse.

6. Force.

7. Justice.

محض و منزّه نیست، عشق محسوب نمی‌شود و ارزشی ندارد. عشق در صورت جوهری خود فقط به خداوند توجه دارد و تنها، کسی که خداوند را عمیقاً دوست دارد، قابلیت رستگاری دارد و نهایتاً به آن می‌رسد. با اینکه در کتاب خود را بشناس، آبلار از مسائل نسبتاً عادی اخلاقی صحبت کرده است، اهمیت موضع او در این زمینه از لحاظ تاریخ نظریه‌های اخلاقی کمتر از تفسیر فروریوس از نظر تاریخ منطق نیست. او به اخلاق جنبه کاملاً درونی داده و آن را وابسته به نیت قلبی کرده است. گناه بیشتر محاربه با خدا و فضیلت بیشتر حیات توأم با عشق به خداوند است؛ البته از طرف دیگر گناه فقط جسمانی نیست، بلکه در درجه اول جنبه نفسانی و روحی دارد. گناه فقط براساس اعمال ما تشخیص داده نمی‌شود، بلکه از لحاظ نیات ما هم مطرح است. عمل بتنهایی ملاک خوب و بد نیست، بلکه قصد و نیت هم باید مد نظر قرار گیرد: اخلاق صرفاً مسئله وجدانی است.

در قرن دوازدهم در مراکز رسمی دینی این نوع گفته‌ها غیرمتداول بود، با این حال آبلار را نمی‌توان یک بدعتگذار دانست؛ به نظر خودش آنچه می‌گوید منافات با ایمان رسمی ندارد، بلکه روح مسیحیت را نیز برملا می‌سازد.

نتیجه

کلاً به نظر می‌رسد که افکار آبلار با وجود انسجام درونی و خاصه جنبه‌های بسیار بدیع آن، هنوز به مانند توماس اکوینی که در عالم مسیحیت نوعی کلام عقلی وسیعی را بنیانگذاری کرده است، به صورت نظام‌مند تام درنیامده است. البته آبلار کلام طبیعی را مثل توماس اکوینی به عنوان یک موضوع مستقل خاص مورد بررسی قرار نداده و آن را غیر از کلام متداول مسیحی ندانسته است. به عقیده آبلار در هر صورت ایمان مقدم است و الزاماً از استدلال عقلی ناشی نمی‌شود، با اینکه از طرف دیگر ایمان را کور و فاقد آگاهی هم نمی‌توان دانست؛ چه، خواه‌ناخواه ذهن انسان همیشه سعی دارد جنبه‌های مبهم آن را حتی المقدور بفهمد. آبلار می‌کوشد از مسیر تعلیمات مسیح که آن را عالم حکمت می‌داند، به مدد جدل عقلی، حقیقت وحی را دریابد و از این لحاظ آنچه او

در مورد ایمان می‌گوید بیشتر عقلی است تا اینکه صرفاً مبتنی بر اراده و اصالت واقعی آن باشد. البته همان‌طور که دیدیم روحیه او بیشتر جدلی است تا تأملی و از این رهگذر او تمایل دارد فلاسفه غیر مسیحی را تحسین کند و گاهی به همین سبب است که متکلمان سنتی با او اختلاف شدید پیدا می‌کنند. او به وجود خداوند بیشتر با توجه به تضاد میان امر سرمدی و امور گذرا توجه دارد و وابستگی متقابل بدن و نفس را مطابق متن «طیمائوس» افلاطون که کاسیدیوس^۱ آن را بیان کرده است، تبیین می‌کند. وحدت خداوند را با قایل شدن به اینکه هیچ قدرتی خارج از او نیست، ثابت می‌کند و با این حال خلقت را اختیاری و عبث نمی‌داند و خواه ناخواه قایل به نوعی ضرورت است. به نظر او خداوند ذاتاً بهترین را انتخاب می‌کند و می‌توان از طریق نوعی نظام احسن، عالم را توأم با خوش بینی تلقی کرد. به عقیده آبلار خداوند مطابق معانی سرمدی به عالم شکل داده است؛ البته این معانی نسبت به خداوند ماتقدم نیستند و او بمراتب بیش از آن چیزی است که ما تصور می‌کنیم و هیچ نوع مماثله^۲ و روش تشبیهی به جایی نمی‌رسد. با این حال، روش سببی از نوع اریژن نیز در نزد آبلار دیده نمی‌شود و همان‌طور که قبلاً هم گفتیم، او وجود خداوند را از طریق خیر اعلا به نحو اثباتی بیان می‌کند.

از طرف دیگر، نمی‌توان فراموش کرد که آنچه در نزد آبلار جالب توجه می‌نماید، این است که در نظرگاه او، فلسفه هر قدر هم تابع کلام و اصول اعتقادی آن باشد، باز به صورت ذاتی و به نحو اجتناب‌ناپذیر کنیزک کلام نیست، حتی اگر به تمامه به خدمت آن درآمده باشد.

آنچه در مجموعه گفته‌های آبلار ناقص به نظر می‌رسد و از اعتبار بعضی از بحث‌های او می‌کاهد، کمبود شناخت دقیق و وسیع او از بعضی سنت‌های فلسفی اصیل در یونان است. او البته افلاطون و ابرقلس و همچنین قسمتهایی از ارغون ارسطو را می‌شناخته است، ولی از آنجا که به کل آثار ارسطو و به قسمتهای اصلی طبیعات و مابعدالطبیعه و از همه مهمتر به علم النفس ارسطو دسترسی نداشته است، با اینکه موضع او در مورد مسئله کلیات بسیار نزدیک ارسطوست، در هر صورت بتنهایی نمی‌توانسته است از لحاظ

1. Chacidius.

2. Analogie.

فلسفی یک جمع‌بندی همه‌جانبه و واقعاً مستند و دقیقی را انجام دهد، کاری که شاید در آن عصر برای هیچ‌یک از متفکران مقدور نبوده است. با این حال، آبلار بمراتب بیش از برنار قدیس که رقیب همیشگی او نیز بوده و متون بسیار زیبا و طراز اول در عرفان مسیحی از خود به یادگار گذاشته است، به تاریخ فلسفه تعلق پیدا می‌کند به نحوی که سهم او در شکل‌گیری نهایی کلام طبیعی که به مرور موجب پیدایش فلسفه‌های عصر جدید نیز شده است، بسیار زیاد است. می‌توان گفت که آبلار مکتبی بنیان نهاد که استمرار نداشت، ولی با این حال فکر او در تاریخ فلسفه تأثیر انکارناپذیری داشته است. فلسفه اخلاق آبلار که به نحوی اتصال به اصول فلسفه‌های دوره باستان دارد، از لحاظی واجد اوصافی است که آن را در کنار مسیحیت قرار می‌دهد، بخصوص وقتی که او در آن از نوعی مکافات و رحمت^۱ سخن به میان می‌آورد. شاید به این دلیل هیچ نوشته‌ای بخوبی یک قسمت کوتاه از نامه‌ای که آبلار برای هلوئیز نوشته است، نتواند موضع او را از این لحاظ روشن کند. او در این نامه اشاره به افرادی می‌کند که برضد او شایعاتی پخش کرده‌اند و می‌گوید: «... من یک عالم منطقی کامل هستم، ولی یک پولس مسلک‌لنگی هستم. آنها نفوذ ذهن و فکر مرا تحسین می‌کنند، ولی از خالص بودن ایمانم شک دارند... من نخواهم خواست که یک فیلسوف باشم، اگر قرار باشد که نسبت به پولس قدیس، بی‌وفا‌گردم. من نخواهم خواست که ارسطو باشم، اگر قرار باشد که از مسیح جدا‌گردم، زیرا در زیر این آسمان اسم دیگری غیر از او نمی‌شناسم که بتواند رستگاری مرا تضمین کند.»^۲

متنی برگرفته از قسمت اول منطق آبلار

آبلار در ابتدای بحث خود از قول بوئسیوس یادآور می‌شود که موضوع فلسفه شامل

1. Pénitence et grâce.

۲. این قسمت از نامه آبلار در حاشیه صفحه ۲۲ کتاب گندیاک چاپ شده است. رک. منابع آخر مقاله.

واقعياتی می شود که در مقایسه با بقیه امور از اهمیت بیشتری برخوردار است و فلسفه را بر سه قسم می توان دانست: اول فلسفه نظری که به بررسی طبیعت اشیا می پردازد؛ دوم اخلاق که اوصاف حیات شرافتمندانه را تعیین می کند؛ سوم علمی که امور عقلی را بررسی و استدلال و برهان را برقرار می سازد و یونانیان آن را منطق نامیده اند.

آنگاه آبلار متذکر می شود که با این حال، گروهی منطق را قسمتی از فلسفه نمی دانند، بلکه صرفاً آن را آلت^۱ و وسیله به حساب می آورند. اما به هر طریق نمی توان فراموش کرد که چه در مورد شناخت اشیا و چه در مورد مسائل اخلاقی، فقط منطق است که می تواند به اقامه استدلال و برهان پردازد. به همین دلیل مطابق نظر بوئسیوس می توان منطق را در عین حالی که جزو فلسفه می دانیم، آن را آلت و وسیله نیز به حساب آوریم، مثل دست که هم جزو بدن انسان است و هم وسیله و آلتی در اختیار آن.

گاهی می توان منطق را متوجه نفس عناصر منطقی چون نوع و جنس و غیره کرد و در مورد آنها به تأمل پرداخت، ولی به نحو کلی تر در هر صورت منطق در تمام استدلالها و براهین مربوط به طبیعات و اخلاق کاربرد مشخص دارد.

برای اینکه یک رساله منسجم منطقی نوشته شود بایست ترتیب و نظم دقیقی را مراعات کرد، از آنجا که خواه ناخواه استدلال از قضایا و قضایا از کلمات تشکیل شده است، طبق سنت ارسطو بایست بحث را از کلمات و کلیات خمس و مقولات و از قضایا و احکام آغاز کرد و بالاخره به تحلیل و استدلال رسید.

آبلار با اقتدا به بوئسیوس اعتقاد دارد کلیات خمس که به جنس الاجناس^۲ یعنی مقولات عشر منجر می شوند، از مقدمات ضروری برای هر نوع شناخت منطقی به شمار می آیند. همان طور که می دانیم بر این اساس آبلار به مسئله مربوط به کلیات پرداخته است که در عصر او به نحو حاد مطرح بود؛ در این مسئله نظر او هرچه بوده باشد و بدون اینکه بخواهیم گفته های او را تأیید کنیم، باید بدانیم که با بررسی نوشته های شخصی او در این زمینه، بحث او کاملاً صادقانه و اصیل به نظر می رسد و حتی یک بار هم احساس نمی شود که او می خواسته است مصادره به مطلوب کند.

1. Instrument.

2. Genres Suprêmes.

بعد از این مقدمات، آبلار سعی دارد ماهیت تعقل^۱ را به نحو کلی مشخص کند. به نظر او معنا^۲ و آنچه براساس فاهمه^۳ شناخته می شود، مربوط به نفس^۴ است. ما از طریق جسم فقط جسمانیات را ادراک می کنیم، مثلاً کیفیات محسوس و مرئی یک شیء معین را می بینیم. او در این مورد مثال یک برج را می آورد و می گوید اعم از اینکه این برج بلند و بریا یا مخروطی باشد، نفس ما صرف داده حسی را کنار می زند و معنای برج را انتزاع و در نظر می آورد. تعقل وقتی که مفهوم و معنا براساس مشابهت مشترک میان برجهای حاصل می آید، انجام می گیرد و به هیچ وجه با خود شیء محسوس خلط نمی شود.

به نظر آبلار گروهی واقعیت تخیلی را با فعل محض فاهمه اشتباه می کنند^۵ در صورتی که به هیچ وجه نبایست فعل فاهمه را مشابه تخیل دانست؛ همان طور که معنا یا شیء محسوس خلط نمی شود، محرز است که فاهمه نیز به صورت ظاهری شیء اکتفا نمی کند و حالت انفعالی ندارد، بلکه براساس یک فعل روحی که همان هوش و عقل انسان است عمل می کند. افزون بر این، فاهمه قادر است امر کلی و امر جزئی را به دو نحو متفاوت، مثلاً تصور کلی «انسان» را به نحو خاص و تصور «سقراط» را به نحو خاص دیگر در نظر گیرد، یا اموری را که مرکب هستند، از نظر عقلانی با هم یا متمایز از یکدیگر لحاظ کند، بنابراین گاهی می توان شباهت را در نظر گرفت و گاهی به اختلاف و تقابل میان آن دو توجه کرد، حتی می توان تصورات مجعولی ساخت، مثلاً تصور کلاغی که ناطق است؛ این تصور می تواند به خودی خود قابل قبول باشد و تا وقتی که آن را واقعی ندانسته ایم و مابازایی برای آن قایل نشده ایم، نمی توانیم دچار خطا و اشتباه شده باشیم. از طرف دیگر، باید گفت که از لحاظی، تصور ذهنی هر بار دلالت به یک امر حاضر^۶ دارد، مثلاً ما می توانیم «کودکی» یا «میانسانی» یا «کهنسالی» سقراط را تصور کنیم و هر

1. Intellection.

2. Sens.

3. Entendement.

4. Âme.

۵. آبلار به ناحق تصور می کند که ارسطو نیز از این گروه است که البته او نظر اصلی ارسطو را به سبب عدم دسترسی به آثار اصلی، کاملاً متوجه نشده است.

6. Présent.

بار مثل این است که با یک امر حاضر رو به رو هستیم.

آبالار در این قسمت از کتاب خود بعد از آنکه کلیاتی درباره منطق می نویسد، سعی می کند به سؤالات فروریوس که بوئسیوس آنها را تکرار کرده است، جواب دهد:

اولین سؤال در مورد این است که آیا جنس و نوع واقعیت وجودی دارند یا فقط به نحو ذهنی مطرح می شوند؟ جواب صریح آبالار این است که جنس و نوع، تصورات بی محتوایی نیستند؛ البته منظور او همان طور که می دانیم واقعیت خارجی آنها نیست، بلکه معنای مفاهیم آنهاست.

سؤال دوم درباره جنبه جسمانی یا غیرجسمانی آنهاست که البته به نظر آبالار به هیچ وجه نمی توانند جسمانی باشند.

سؤال سوم در این مورد است که آیا جنس و نوع به اشیا محسوس تعلق دارند؟ به عقیده آبالار همان طور که دیدیم تصورات کلی به محسوسات تعلق ندارند، بلکه کلیات خارج از محسوسات تعقل می شوند.

بوئسیوس نشان داده است که کلیات را نباید جدا از اشیا و به عنوان جوهر تلقی کرد. به نظر آبالار می توان گفت که اصلاً هیچ امر واقعی به عنوان کلی وجود ندارد و کلمه به عنوان ماهیت اشیا کثیر به نحو مشترک به آنها دلالت داده می شود. البته این خود شیء نیست که معنا را موجب می شود، بلکه معناست که در مورد آن شیء به کار می رود.

متنی برگرفته از کتاب خود را بشناس آبلار در مورد اخلاق

به نظر آبلار همان طور که می توان صفات خوب یا بد را به جسم و بدن نسبت داد، مثلاً ضعف یا کاهلی یا نایبایی را برای آن نقص دانست، در مورد روح هم می توان صفاتی را ردیلت و صفات دیگری را فضیلت دانست، مثلاً عدل و استقامت و اعتدال برای روح از فضایل و ظلم و جبن و عدم اعتدال از رذایل است.

براساس بعضی از استعدادها و نواقص یا کمبودهایی که در روح دیده می شود نه می توان شخص را مورد تحسین قرار داد و نه از او انتقاد کرد؛ چه، از رهگذر آنها رفتار اخلاقی انسان را نمی توان ارزیابی کرد؛ منظور استعدادهای فطری و روانی چون حافظه یا دانشهای اکتسابی است که هم ممکن است در نزد افراد اخلاقی دیده شود و هم در نزد افرادی که فاقد آن هستند. مسئله اصلی اخلاق در درجه اول نیت به خیر و اراده به عملی است که در جهت تحقق آن انجام می گیرد و غیر از این وجود ندارد.

به نظر آبلار می توان کاملاً نشان داد که گناه جنبه جوهری ندارد، زیرا آن بیشتر دلالت بر غیبت چیزی می کند تا به حضور آن، مثل ظلمت که غیبت نور است، بخصوص موقعی که ضرورتاً نیاز به نور باشد. آبلار اشاره به قتل غیر عمد می کند و توضیح می دهد که گناه در تصمیمی است که برای قتل گرفته می شود نه در چیز دیگر. حسن و قبح هر عملی براساس قصد و نیتی تعیین می شود که مقدم بر آن عمل است. گناه همان اراده به گناه است، حتی امیال و شهوات انسانی به خودی خود آلوده به گناه نیستند، بلکه تسلیم شدن و رضا دادن به آنها گناه است. به نظر آبلار گناه جنبه جسمانی ندارد، بلکه صرفاً نفسانی است، یعنی گناه جز همان رضایت روح به گناه چیز دیگری نیست.

آبلار در آخر فصل سوم و اول فصل چهارم کتاب خود، اشاره به گناه آدم ابوالبشر می کند و می گوید سه مطلب را در این امر باید مد نظر داشت. اول تلقین و وسوسه شیطان، دوم احساس لذت و سوم رضایت آدم. شیطان از طریق میوه ممنوعه، وعده بقا به آدم می دهد و حوا که محصور زیبایی شجره ممنوعه است، طالب لذتی می شود که از خوردن میوه آن به دست خواهد آورد؛ آدم نهایتاً به عدم اطاعت از خداوند رضا می دهد.

به نظر آبلار آنچه در این جریان وسوسه و تلقینهای شیطانی تلقی می‌شود، از اختیار انسان خارج است و از این لحاظ انسان مشمول ذمه نمی‌شود. شیاطین قوای طبیعی ما را می‌شناسند و از ضعف ما سوءاستفاده می‌کنند. آبلار حتی در این بحث اشاره به خاصیت موادی می‌کند که از راه تغذیه امیال جسمانی ما را تقویت و تشدید می‌کند و می‌نویسد: «گیاهان و حبوبات و درختان و معدنیات واجد خواص طبیعی هستند که ارواح ما را تحریک و یا تسکین می‌بخشند. اگر ما آنها را می‌شناختیم، به‌سہولت همان نتایج را می‌توانستیم به دست بیاوریم.»^۱ به نظر آبلار عمل لذتبخش فی نفسه گناه نیست و همان‌طور که قبلاً نیز اشاره کردیم فقط نفس است که آلوده به گناه می‌شود به نحوی که حتی با قبول تمایز میان گناهان جسمانی و روحی باز باید بگوییم که گناه از هر نوعی که باشد خواه ناخواه صرفاً به نفس تعلق دارد، همان‌طور که خیر نیز از قصد و نیت روحی ما ناشی می‌شود.

نیت به خیر در واقع ضابطه اصلی تشخیص ارزش عمل از لحاظ اخلاق است. آبلار در بعضی از قسمتهای کتاب خود - خاصه در فصل ۲۵ - برای دفاع از نظر خود، انتقادهای نیشدار زیادی از کار کشیشان مسیحی آن عصر و نحوه باجگیری آنها از مردم کرده و نشان داده است که تعبد ظاهری و تظاهر بدان، به هیچ وجه علامت اخلاقی بودن و ملاک ارزش آن نمی‌تواند باشد.

متنی برگرفته از محاوره میان یک یهودی و یک مسیحی و یک فیلسوف

در ابتدای این کتاب، مؤلف به نحو متکلم وحده تعریف می‌کند که در خواب سه مردی را دیده است که از سه جهت متفاوت به سوی او آمده‌اند، و چون او از شغل آنها و از علت آمدنشان پرسش کرده است، آنها جواب داده‌اند که به ادیان متفاوت تعلق دارند؛ هر سه توحیدی فکر می‌کنند، ولی اعتقادات و مناسک و نیایشهای واحدی ندارند. یکی از آن

۱. این متن در صفحه ۱۵۴ کتاب گندیاک آورده شده است. رک. منابع آخر مقاله.

سه مرد که فیلسوف نامیده می‌شد، مقید به هیچ شریعتی نبود و به قانون طبیعی اکتفا می‌کرد؛ آن دو دیگر یکی یهودی و دیگری مسیحی اهل کتاب بودند. آنها مدتها درباره اصول اعتقادی و مواضع خود بحث کرده بودند و می‌خواستند که او را نهایتاً داور قرار دهند. آنگاه فیلسوف ادعا کرد که او موجب این بحثها شده است، زیرا هدف نهایی فلسفه رسیدن به حقیقت از طریق عقل است؛ در این مورد مؤلف نیز تلویحاً با اشاره به همراهی عقل و ایمان، قبول می‌کند که فیلسوف دو شمشیر در اختیار دارد، در صورتی که رقبای او می‌توانند فقط از یک شمشیر استفاده کنند. مرد یهودی و مرد مسیحی اعتراض نداشتند که فیلسوف بحث را آغاز کند؛ فیلسوف از هر دوی آنها فقط یک سؤال داشت و آن در مورد مرجعیت کتابهای آنها بود. آیا آن دو در مورد ایمان خود از عقل تبعیت می‌کنند یا فقط تابع چیزی هستند که در واقع قومیشان بدانها تحمیل کرده است؟ به نظر فیلسوف، اگر از عقل تبعیت کنند، خوب است و اگر از چیز دیگر، بد، و توضیح می‌دهد که از کودکی بدانها تعلیماتی داده می‌شود که تا بزرگسالی باقی می‌ماند و قبل از آنکه خود صاحب نظر شوند، به آن تعلیمات ایمان ثابت پیدا می‌کنند و خواه‌ناخواه در نزد هر کس نوعی وابستگی عمیق نسبت به فرقه اصلی قومی خود باقی می‌ماند.

یهودی می‌گوید که فیلسوف از آن دو پرسش واحدی می‌کند، در صورتی که پاسخ آن دو نمی‌تواند واحد باشد. جواب او این است که البته به‌طور طبیعی از کودکی بعضی اعتقادات را به آنها تعلیم می‌دهند، ولی دوباره در بزرگسالی آنها به مدد عقل درباره آن تعلیمات به تأمل و تفکر می‌پردازند و از این رهگذر به اعتقادات خود استحکام می‌بخشند. قرنهای متمادی همکیشان او طبق این اعتقادات عمل کرده‌اند و فرمانهای مربوط بدانها را از ناحیه خداوند دانسته‌اند، ولی هر کس که به منشأ خدایی این فرمانها شک کند، طبیعی است که می‌تواند مطابق عقل و وجدان خود در این مسائل به تفکر بپردازد. او می‌گوید که خداوند را دوست دارد و او را خیرتام می‌داند و شخص باید بسیار ندان باشد که تصور کند چنین خدایی پاداش عمل صالح او را نخواهد داد. بعد، از لحاظ دین خود اشاره به مسئله ختنه و غذاهای ممنوعه می‌کند و می‌گوید مردارخواری و حیواناتی را که کافران ذبح کرده‌اند، نجس می‌داند و غیره و غیره. او همچنین به این

مطلب اشاره می‌کند که براساس اعتقاداتش، عدالت میان مردم براساس چشم برای چشم و دندان برای دندان و نفس برای نفس باید قابل اجرا باشد.

فیلسوف در مقام پاسخ به مرد یهودی یادآور می‌شود قبل از اینکه خداوند قانون خاص دین او را نازل کند، مردم بسیار زیادی از قدیم بوده‌اند که مطابق قانون طبیعی زندگی کرده‌اند و از عشق به خداوند و محبت نسبت به هم‌نوعان خود برخوردار بوده‌اند. مثلاً خنوح^۱، نوح^۲، ابراهیم، اسحق^۳، و یعقوب^۴ قبل از آنکه فرمانها بر موسی صادر شود، زندگی کرده‌اند. آیا برای ایشان باید امتیاز کمتری قایل شد؟ او در مورد ختنه نیز نظر می‌دهد که چگونه می‌توان باور داشت که از این طریق شخص وابسته به قومیت خود می‌شود و مورد عنایت خداوند قرار می‌گیرد؟

یهودی جواب می‌دهد که فرض کنیم عده‌ای رستگاری خود را طبق قانونهای طبیعی به دست آورده باشند، ولی از وقتی که فرمانها به نحو صریح اعلام شده است، باید به نحو تام آنها را به کار بست و از طرف دیگر تلویحاً در مورد ختنه، توضیح می‌دهد که کلاً قوم ابراهیم به مانند بوته انگور است و اگر اضافات آن هرس نشود، آن بوته از اهلیت می‌افتد و به انحطاط می‌گردد. از طرف دیگر، یادآور می‌شود که در کتاب مقدسشان گفته شده است که انسان در رنج صاحب فرزند خواهد شد، یعنی در عضوی که از طریق آن لذت برده است باید رنج ببرد؛ مرد زن را به گناه وامی‌دارد و لازم است که قبل از رنج زایمان که به عهده مادر است، او نیز از این لحاظ متحمل رنج شود.

فیلسوف از افراط‌گرایی مرد یهودی درباره ختنه دچار تعجب می‌شود و بعد از اشاره به چند مورد دیگر، به محاوره با مرد مسیحی مشغول می‌شود.

او می‌گوید از لحاظی می‌توان تصور کرد هر قانونی که جدیدتر است بهتر است، ولی با این حال در علم خطابه نشان داده می‌شود که اگر دو قانون مغایر یا متناقض باشند بهتر است به قانون قدیمتر رجوع شود.^۵ مرد مسیحی با طنز به فیلسوف می‌گوید که او در

1. Henoch.

2. Naé.

3. Issac.

4. Jacob.

۵. متخصصان درباره این موضوع نشان داده‌اند که چنین قانونی حتی در خطابه‌های سیزون نیامده است. با اینکه احتمالاً نظر آپلار به این کتاب بوده است.

بحثهای مقدماتی خود از حماقت یهودیان و از جنون مسیحیان صحبت به میان آورده است، حال چگونه می‌خواهد حقایقی را دریابد که در گذشته آنها را صرفاً از آن دیوانگان پنداشته است. او همچنین می‌گوید که آنچه او جنون مسیحیان نامیده است، بیشتر در نزد یونانیان و فلاسفه آنها رشد کرده است.

نوعی بحث دربارهٔ عقل و ایمان برقرار می‌شود و فیلسوف در یک جا نظر می‌دهد که یهودیان همچو حیوانات اسیر حس هستند و تعلیمات فلسفی لازم را برای بحث استدلالی در اختیار ندارند. آنها فقط به معجزه‌های خارجی پایبند هستند بدون اینکه جایگاهی برای توهمات شیطانی فرض کنند؛ بیشتر، یونانیان هستند که متوسل به عقل می‌شوند و اقامهٔ برهان می‌کنند.

مسیحی یادآور می‌شود که گروهی از همین فلاسفهٔ یونانی به دین مسیح گرویده‌اند و فیلسوف در جواب او به یکی از مسیحیان معروف که قدیس هم دانسته می‌شود، یعنی به گرگوار^۱ اشاره می‌کند و می‌گوید او عقل را انکار کرده و متذکر شده است «ایمانی که مبتنی بر عقل انسان باشد ارزشی ندارد» و بعضی از مسیحیان این گفتهٔ او را شعار خود ساخته‌اند.

مسیحی در جواب او توضیح می‌دهد که البته عقل گاهی به نحو ظاهری انسان را مجاب می‌کند ولی در واقع این‌طور نیست و از طریق آن نیاز درونی انسان برطرف نمی‌شود.

به نظر فیلسوف پیش از پیش، بایست قانون طبیعی را به عنوان قانون اخلاقی به کار بست، یعنی به جست‌وجوی خیر اعلا و راههایی که ما را بدان می‌رساند، پرداخت. آنگاه مسیحی قبول می‌کند که بهتر است اول به بحث دربارهٔ قانون طبیعی بپردازد تا بعد اعتراضات آنها بهتر نمایان شود.

فیلسوف طبق تعریفی که مورد قبول عده کثیری از فلاسفه است، خیر را چیزی می‌نامد که حصول آن موجب سعادت و ابتهاج می‌شود، در صورتی که خلاف آن به شقاوت می‌انجامد. او توضیح می‌دهد که بعضی از مؤلفان - همان‌طور که اگوستینوس در هشتمین کتاب شهر خدا متذکر شده است - نفس فضیلت را خیر عالی دانسته‌اند، در صورتی که بعضی آن را مبتنی بر لذت^۱ انگاشته‌اند؛ البته منظور لذت جسمانی نبوده است، بلکه نوعی آرامش درونی نفس که عالی‌ترین لذت است. منظور اصلی اپیکوروس هم همین بوده است و تفکر او را درست فهم نکرده‌اند. با این حال، در این دو نظر اختلاف بسیار اندک است، زیرا کسی که واجد فضیلت است، در واقع همان‌کس است که به آرامش درونی نیز دست یافته است؛ البته عکس این مطلب هم تا حدودی درست است. به دیگر سخن، دو نظر مربوط به خیر عالی در اصل مساوی هستند، با اینکه در لفظ تفاوت دارند. آنگاه بحث در مورد نحوه رسیدن به خیر عالی از نظرگاه فلاسفه مطرح می‌شود و مسیحی سؤال می‌کند که آیا او بقای نفس و سعادت اخروی را همچو پاداشی برای لیاقت خود می‌داند؟ فیلسوف جواب مثبت می‌دهد و می‌گوید کسی که با فضیلت نیست سعادت‌مند نمی‌شود. او در دنباله بحث به این مطلب اشاره می‌کند که به نظر ارسطو ضد خیر ضرورتاً شر است و بیماری ضد سلامت و ظلم ضد عدل و ضعف ضد قوت است؛ در ادامه توضیح می‌دهد که البته گاهی ضد شر، خیر است و گاهی نیز ضد آن باز همان شر است، چون فقر که ضد آن ثروت مفرط است باز شر است، ولی او این را یک مورد استثنایی می‌داند و الاً معمولاً خیر و شر در تقابل با یکدیگر هستند.

به نظر مسیحی خواست خداوند همیشه خیر است، زیرا مطابق آن، همان‌طور که ظالم از خیر به نحو نادرست استفاده می‌کند، افراد عادل نیز از شر، خوب استفاده نمی‌نمایند. مثلاً افراد نیک‌کردار یاد می‌گیرند که خوب بمیرند، با اینکه نفس مرگ شر است. مسیحی سعی می‌کند ثابت کند که نهایتاً حیات اخروی بمراتب بهتر و عالی‌تر از حیات این جهانی است.

فیلسوف، مسیحی را نیز نوعی فیلسوف می‌داند؛ چه، به نظر او شاید لذتی که اپیکوروس از آن صحبت کرده است، همان خیر اعلای واقعی است که در آخرت بدان می‌توان رسید، یعنی حالتی که نفس با هیچ عامل خارجی آلوده نشود و هیچ تأثیر خارجی نپذیرد و شخص سرانجام از حریت و آزادی واقعی تام برخوردار شود. در ادامه بحث فیلسوف توضیح می‌دهد که آنچه بعضی از افراد عصمت طبیعی^۱ می‌نامند، در واقع فضیلت نیست، بلکه نوعی وضع جسمانی و نقص از لحاظ وظایف الاعضای بدن است، زیرا در آن حالت شخص با هیچ مفسده‌ای در مبارزه نیست، در صورتی که فضیلت همیشه مبتنی بر نوعی منازعه و ایستادگی در مقابل فساد است. به هر طریق، در این امر نوعی استمرار و ایستادگی اراده و قصد درونی دیده می‌شود.

فیلسوف از طرف دیگر در بحث خود، فضیلت را یک استعداد و کلاً امری اکتسابی می‌داند که ما را به سعادت حقیقی می‌رساند. به نظر او اغلب متفکران در اینکه فضیلت ما را به سعادت می‌رساند با هم موافقت، ولی در تعداد و ترتیب این فضایل نسبت به هم با یکدیگر اختلاف دارند. سقراط اولین متفکری بوده است که مستقیماً به مسائل اخلاقی پرداخته و در این زمینه چهار فضیلت اصلی را تشخیص داده است: احتیاط^۲، عدالت، قدرت، و اعتدال^۳. منظور او از احتیاط همان علم تشخیص خیر از شر بوده است. امید را نیز می‌توان نوعی فضیلت دانست که به طور مشترک هم به اشخاص مؤمن و هم به اشخاص فاسد تعلق دارد.

عدالت بیشتر مربوط به مسائل اجتماعی می‌شود. این هم فضیلتی است که براساس آن می‌توان به هرکس پاداشی مطابق لیاقتش داد و البته به نفع افراد نیز نباید فکر کرد، بلکه باید به خیر عمومی اندیشید. کلاً کسی که فقط به فکر خویش است ضعف نفس دارد.

در مورد عدالت بایست توضیح بیشتری داد و می‌توان آن را شامل دو نوع حقوق دانست: طبیعی و وضعی. اولی مبتنی بر اصولی است که از عقل ناشی می‌شود؛ چون عشق به خداوند، محبت به والدین و تنبیه افراد فاسد؛ اینها احکام کلی است که همه باید

1. Chasteté naturelle.

2. Prudence.

3. Tempérance.

مراعات کنند. احکام ارائه شده در کتاب عهد عتیق گروهی از همین نوع است مانند عشق به خداوند و به غیر خود، ممانعت از زنا، دزدی، قتل، و غیره. احکام دیگر از نوع دوم یعنی وضعی‌اند چون ختنه در نزد یهودیان، غسل تعمید در نزد مسیحیان یا دستورهای که گاه‌به‌گاه از ناحیه پاپ صادر می‌شود.

باز فیلسوف در یک مورد بیان می‌کند که نفس گناه، شر بزرگتری است تا مکافات که از این حیث انسان دچار آن شده است.

در آخر محاوره بیش از ده صفحه فقط مرد مسیحی صحبت می‌کند و فیلسوف یکی دو جمله بیشتر نمی‌گوید و به نظر می‌رسد که آن دو ضمن قبول حقانیت مسیحیت بیشتر در جهت فهم درست آن و کاربرد صحیح احکام اصرار دارند؛ البته محاوره ناتمام باقی می‌ماند.

فیلسوف احتمالی آبلار در محاوره میان یک یهودی و یک مسیحی و یک فیلسوف چه کسی می‌توانست باشد؟

بعضی از محققان تاریخ فلسفه در قرون وسطا خواسته‌اند بدانند فیلسوف مورد نظر آبلار دقیقاً چه کسی می‌توانست باشد؛ چه، در هر صورت او به سنت یهودی و مسیحی تعلق ندارد و در عین حال با قایل شدن به توحید، بعضی از سنتهای رایج اعتقادی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. آبلار چهره این فیلسوف را به نحوی ترسیم کرده است که گویی او واجد شخصیت مضاعفی است و گرایشهای متفاوت او را بسهولت در یک فرد واحد نمی‌توان جمع کرد. از طرفی، آن فیلسوف ادعا دارد که برخلاف مرد یهودی و مرد مسیحی، صرفاً قایل به اخلاق طبیعی است و همچنین در مورد اعتقادات به استدلال عقلی متوسل می‌شود. از طرف دیگر، بناچار در مقابل دو مخاطب مشخص خود جایی که از عشق به خداوند و غیره صحبت به میان می‌آورد، مسئله اعتقاد دینی او مطرح می‌شود، آیا از لحاظی می‌توان او را مسلمان دانست؟

آبلار - شاید تا حدودی هم آنسلم^۱ - به نحوی اشاره به عالم اسلام دارد، ولی سؤال

۱. در این مورد تحقیقات M.R.Roques نشان داده است که در کتاب معروف آنسلم چرا خدای انسان (Cur Deus homo) منظور آنسلم از اصطلاح Pagani مسلمانان بوده است.

اصلی این است که او تا چه اندازه اسلام را می‌شناخته است؟
به دیگر سخن، تا چه حد جنبه فلسفی و جنبه اعتقاد اسلامی را در نزد فیلسوف مورد نظر آبلار، می‌توان به هم نزدیک ساخت؟
البته این دو سؤال ارتباط نزدیک با هم دارند، ولی بهتر است در ابتدا آن دو را کاملاً مجزا از هم در نظر بگیریم.

از زمانهای بسیار دور در قرون وسطا تصور می‌شده است مسلمانان (که آنها را عرب می‌نامیده‌اند) از اولاد حضرت اسماعیل هستند و گویا در آثار اُزب^۱ و بُد^۲ و ایزیدورس^۳ هم به این مطلب اشاره شده است. ولی احتمالاً آشنایی آبلار با این مطالب بیشتر از طریق آثار بُد بوده است که در آن دوره نوشته‌هایش خوانندگان زیادی داشته و احتمالاً آبلار نیز آثار او را می‌شناخته است. در آن دوره صرف اینکه شخصی را از اخلاف اسماعیل بدانند و او ختنه نیز شده باشد، دلیل قانع‌کننده‌ای بر مسلمانی او بوده است. از طرف دیگر، آبلار با پطرس اهل کلونی ملقب به محترم^۴ آشنا بوده و در اواخر عمر هم مورد حمایت او قرار گرفته است. علاوه بر اینکه به دستور این شخص برای اولین بار قرآن به زبان لاتین ترجمه شد، همچنین به درخواست او ترجمه رساله‌ای مربوط به بحث درباره اصول مسیحیت و اسلام به انتهای آن ملحق و اضافه شد. بحث اصلی میان عبدالمسیح کندی منشی مأمون خلیفه و یحیی دمشقی به قرن سوم هجری (نهم میلادی) برمی‌گردد.^۵

در آن عصر، پطرس اهل کلونی را می‌توان بنیانگذار نوعی اسلام‌شناسی به شمار آورد؛ شاید هم در مراحل اولیه از جنگهای صلیبی این اطلاعات کاملاً ضروری می‌نموده است. بدون شک از این طریق آشنایی آبلار با اسلام نسبت به آن زمان اندک نبوده است،

1. Eusèbe.

2. Bède.

3. Isidore.

۴. Pierre de Cluny, Le vénérable (۱۰۹۲ - ۱۱۵۶)، برای اطلاعات بیشتر درباره این شخص رک. فلسفه در قرون وسطی از نگارنده، ص ۱۹۰.

۵. در صحت و سقم تعلق اصل این رساله به قرن سوم هجری (نهم میلادی) اختلاف نظر زیادی وجود دارد و نتیجه قطعی معلوم نیست. رک. فلسفه در قرون وسطی از نگارنده، ص ۱۹۷ و حاشیه آن.

بلکه او از بحثهای آزاد عقلی درباره اصول حاکم بر ادیان مختلف در نزد مسلمانان آگاه بوده است. از طرف دیگر، به احتمال مقرون به یقین، آبلار از وضع فرهنگی مسلمانان در اسپانیا و از متفکران صاحب نام آنان اطلاعاتی در اختیار داشته است. با اینکه او کتاب محاوره میان یک یهودی و یک مسیحی و یک فیلسوف را به نحو آزاد شکل داده است و چهره سازی‌اش از شخصیت فیلسوفی که در آن ظاهر می شود کاملاً تخیلی به نظر می رسد و بصراحت متذکر می شود که آن سه نفر در خواب پیش او آمده اند، ولی در عین حال به یقین می توان گفت که انتخاب او از چنین چهره ای بی جهت و عبث نبوده است، زیرا در این صورت او می توانست با سهولت بیشتر یک فیلسوف شناخته شده یا کاملاً فرضی عهد باستان را انتخاب کند ولی چنین نکرده است، گویی می خواسته است فیلسوف منتخبش، مقید به یکی از ادیان توحیدی باشد تا شاید او از این رهگذر بتواند موضع کاملاً شخصی خود را بهتر ترسیم کند. البته فیلسوف آبلار اسلام را تعلیم نمی دهد، بلکه گویی از بدو تولد به اسلام تعلق دارد. می توان گفت که او در سرزمین اسلامی به دنیا آمده است، ولی ضمناً در جست و جوی نوعی رضایت عقلی است و می خواهد به نحوی به فلسفه ای دست یابد که کاملاً مبتنی بر عقل طبیعی باشد. با توجه به این نکته، اگر ما در تاریخ فلسفه اسلامی دقت کنیم، احتمالاً متفکری را خواهیم یافت که تا حدودی با فیلسوف مورد نظر آبلار مطابقت دارد. این شخص ابوبکر بن محمد بن یحیی معروف به ابن باجه است که غریبان او را در قرون وسطا ^۱ او مپاچه^۱ می نامیده اند. این متفکر بزرگ در ساراگوس ^۲ حوالی قرن پنجم هجری متولد شده و به سال ۵۳۳ ق. در شهر فاس فوت کرده است، یعنی دقیقاً حوالی سال ۱۱۳۸ م. او در واقع معاصر و همدوره آبلار بوده است.

تذکره نویسان مسلمان از جمله ابن قفطی و ابن اَصْبِیْعَه دانش زیادی را به ابن باجه نسبت داده اند؛ همچنین ابن خلدون که علم و تبحر او را همه جانبه و استثنایی دانسته است. بعضیها در افکار او جنبه های الحادی نیز تشخیص داده اند و گفته اند که او صفات خداوند را سلب کرده و بیشتر توجه به فلسفه عهد قدیم، ریاضی، نجوم، و جغرافیا

1. Avempace.

2. Saragosse.

داشته است و سرنوشت انسان را وابسته به ستارگان دانسته و رشد و نمو انسان را به مانند گیاهان کاملاً به نحو طبیعی توصیف کرده است.

از طرف دیگر، با توجه به رابطه‌ای که میان صومعه کلونی و اسپانیا برقرار بود به احتمال نزدیک به یقین آبلار حداقل به نحو شفاهی از اوصاف چنین فیلسوفی در نزد مسلمانان اسپانیا مطالبی شنیده بود؛ البته محتوای اصلی تفکر ابن‌باجه به هیچ وجه در کتاب محاوره میان یک یهودی و یک مسیحی و یک فیلسوف آبلار دیده نمی‌شود، زیرا بحث در این نوشته بیشتر در مورد مسائل اخلاقی است. آبلار به مسائل اخلاقی توجه خاصی داشت و بیشتر آثاری که در زبان لاتین در این زمینه وجود داشت مطالعه کرده بود، ولی از طبیعیات و مابعدالطبیعه و حتی کتاب اخلاق ارسطو و دیگر گفته‌های یونانیان در این زمینه‌ها، اطلاعات زیادی نداشت و به همین سبب در واقع نمی‌توانست کل افکار ابن‌باجه را به نحو دقیق جمع‌بندی و موضع او را از هر جهت مشخص و از زبان شخصیت فیلسوف خود بیان کند. آبلار کل فلسفه ابن‌باجه را نمی‌شناخت و احتمالاً شهرت ابن‌باجه موجب شده بود که خطوط اصلی چهره فیلسوف تخیلی خود را از او الهام بگیرد.

در مورد دفاعیه آبلار در شهر سانس

همان‌طور که در قسمت زندگینامه آبلار آوردیم، در شهر سانس اجلاسی برای بررسی آثار آبلار تشکیل شده بود و نهایتاً بعضی از گفته‌های او را خلاف اعتقادات مسیحی تشخیص داده بودند. اتهام‌نامه این اجلاس به نحو کامل در دست است و در تفکر آبلار نوزده مورد اشکالات اساسی تشخیص داده بودند. از آوردن کل موارد در اینجا خودداری می‌کنیم ولی بیشتر اتهامات در واقع بر این اساس است که گویی آبلار، ضمن قایل شدن به نوعی ضرورت در عالم طبیعت، به اختیار و آزادی و خاصه به استقلال عقل در نزد انسان اهمیت می‌داده است. به نظر او گناه اولیه و هبوط انسان، قدرت تشخیص خیر و شر را از عقل انسان سلب نکرده و در واقع آدم ابوالبشر گناه خود را به ما

منتقل نموده است، بلکه فقط مکافات آن را به ما منتقل کرده است و عقل ما هنوز کاملاً می‌تواند راه درست را از نادرست تشخیص دهد. دیگر اینکه عمل نادرستی که از روی عدم آگاهی و جهل انجام می‌گیرد گناه به معنای واقعی کلمه نیست، به نحوی که حتی آنهایی که مسیح را مصلوب کرده‌اند خود مرتکب گناهی نشده‌اند، زیرا آنها کاملاً جاهل و نادان بوده‌اند (اتهام شماره ۱۰). دیگر اینکه شیطان، شرور را از طریق معدنیات و نباتات به انسان تلقین می‌کند، یعنی اعمال شرور انسان مبتنی بر وضع مادی جسم اوست و از طریق آنچه او تغذیه می‌کند حاصل می‌آید (اتهام شماره ۱۶). دیگر اینکه انسان نباید الزاماً لذت را گناه بداند و آن را در خود خفه سازد (اتهام شماره ۱۹). در مجموع، اتهامات بیشتر در زمینه مسائل اخلاقی است و کاملاً معلوم است که حتی مطالب نظری از لحاظ اینکه می‌تواند مقدمه‌ای برای اعمال اخلاقی باشد، مورد انتقاد قرار گرفته است. با دقت در محتوای موارد اتهام که بر آبلار وارد دانسته‌اند، می‌توان دفاعیه‌ای او را بهتر فهم کرد و دریافت که او افکار و اعمال خود را با وجود مخالفت‌های سرسختی که با او شده است، نادرست نمی‌داند بلکه بیشتر از سوءنیت و کوتاه‌فکری دشمنان خود شکوه دارد. آبلار در ابتدای متن خود با اشاره به گفته‌ای از ژروم قدیس مبنی بر اینکه کسی که نوشته‌های زیادی دارد قاضیان زیادی را متوجه خود می‌سازد، تذکر می‌دهد کتابهای زیادی ننوشته است و آثارش کوتاه است و در مقایسه با آثار دیگران گویی اصلاً چیزی نیست، ولی با این حال او هم از انتقاد مصون نمانده و در موارد زیادی مورد اتهام واقع شده و محکوم گردیده است. البته احساس خودش این نیست که گناهی مرتکب شده باشد و اگر اشخاصی او را آلوده به گناه می‌دانند سعی او بر این نیست که با وقاحت الزاماً خود را از هر نوع گناه مبرا قلمداد کند. آنگاه اضافه می‌کند شاید مطالبی نوشته است که مناسب نوشتن نبوده است؛ او خداوند را به شهادت می‌گیرد در مواردی که او را محکوم کرده‌اند، هیچ‌گاه از روی غرور و شیطنیت عمل نکرده است. می‌گوید در مدارس مختلف تدریس کرده است، ولی در تعلیماتش همیشه ظاهر و باطن گفته‌هایش یکی بوده و مطالب را بدون هیچ نوع پنهان‌کاری، علنی گفته است و خواست او بر این بوده است که مطالبش از لحاظ ایمان و اخلاق، مثبت و سازنده باشد و در جهت شفاف‌بخشی نفس

کاربرد داشته باشد. او می‌گوید همه نوشته‌هایش به خواست و اراده خودش بوده و صرفاً کسانی را مخاطب قرار داده است که در صحت و سقم گفته‌های او قضاوت کنند نه اینکه مرید و تابع او شوند.

او می‌گوید گاهی بیشتر از حد لازم حرف زده است، با این حال هیچ‌گاه نظر او الحادی نبوده و همیشه حاضر بوده است انتقادات را بشنود و گفته‌های خود را اصلاح سازد یا حداقل از نارسا بودن کلام خود معذرت بخواهد. آنگاه باز اضافه می‌کند، همان‌طور که میل به اصلاح خطاهای خود دارد، در عین حال عدم رضایت و ناراحتی‌اش را از اتهامات نادرستی که بر او هموار کرده‌اند نمی‌تواند فراموش کند. از قول اگوستینوس یادآور می‌شود که ظلم است اگر آدم از نیکنامی خود دفاع نکند، بخصوص بنا به گفته سیسرون، سکوت نیز علامت رضاست، به همین دلایل صلاح دانسته است که به اتهامات جواب دهد و توصیه گریگوار قدیس را در این مورد فراموش نکند، یعنی اینکه: «همان‌طور که کوشش ما نباید موجب تحریک مخالفان ما شود و ترس از نابودی را در آنها به وجود آورد، ما نیز نباید اتهاماتی را که از روی بدجنسی برضد ما اقامه می‌کنند تحمل کنیم و تصور نماییم که از این رهگذر لیاقت روحی خود را افزایش می‌دهیم.» آبلار ضمن اظهار انزجار از تهمت بدعتگذاری که به او زده‌اند، تصریح می‌کند اگر چنین مطالبی را واقعاً در آثار او پیدا کنند، او نیز خود را گناه کار خواهد دانست، ولی در هر صورت و از هر لحاظ طالب اجرای کامل عدالت است.

او می‌گوید که وحدت و تثلیث منافات ندارند چون به هر طریق در تثلیث مانند وحدت فقط یک ذات مطرح است و به همین دلیل فعل و قدرت آن نیز واحد است. او باز تأکید دارد که در تثلیث فقط *إِبنُ* تجسد یافته است تا انسان را از اسارت گناه و سلطه آن رهایی بخشد و از رهگذر مرگ، رستگاری و حیات عالی اخروی را برای او فراهم آورد. او می‌گوید که برای هر انسانی به لزوم فضل و رحمت خداوند قایل است و بدون آن، اختیار و انتخاب شخصی انسان را کافی نمی‌داند. عملی که از روی جهل انجام گیرد از این لحاظ جنبه گناه پیدا می‌کند که شخصی که مرتکب آن عمل شده است، نخواستار است بفهمد تا درست عمل کند. از لحاظ غفلت از شناخت، آنهایی که مسیح را به صلیب

کشیده‌اند گناه بزرگی مرتکب شده‌اند. او باز می‌گوید که انسان، گناه آدم ابوالبشر را از طریق مکافات او به ارث برده است. او تمام افرادی را که به خداوند عشق می‌ورزند خوب می‌داند.

باز در مورد تثلیث می‌گوید که آب همان قدر حکیم است که این، و این همان قدر خیر است که روح القدس و از لحاظ تمامیت خیر، دو مقام و اعتبار میان آن سه وجود ندارد. آبلار بالاخره ادعا می‌کند که هیچ‌گاه نگفته است آنچه موجب تحریک لذت می‌شود گناه نیست. او می‌گوید بیشتر اتهامات بر ضد او را به نحو نادرست از کتابهای کلام و خود را بشناس استخراج کرده‌اند و در اتهامات نام کتاب احکام برده شده است، درحالی که او هیچ‌گاه کتابی با این عنوان نداشته است.

او در انتهای دفاعیه خود به نام تقوایی که احتمالاً می‌تواند در قلب متهمانش باشد، درخواست دارد که نیکنامی او را لکه‌دار نکنند و در بی‌گناهی او شک نداشته باشند و هیچ‌گاه نظر مسیح را از یاد نبرند که گفته است: «قضاوت نکنید، شما نیز مورد قضاوت قرار نخواهید گرفت؛ محکوم نکنید، شما نیز مورد محکومیت قرار نخواهید گرفت.»

فهرست منابع

خارجی (فقط منابعی که از آنها استفاده مستقیم شده است).

1. Abélard Pierre - Oeuvres choisies.

Textes présentés et traduits par Gandillac M. Aubier Paris 1945.

2. Bréhier E. - Histoire de la philosophie.

Moyen - Age et Renaissance.

P.U.F Paris 1967.

3. Copleston F. - Histoire de philosophie.

Philosophie Médiévale.

Gasterman, Paris 1964.

4. Gilson E. - La philosophie au Moyen - Age.

Ed: Payot Paris 1947.

5. Gilby Th. o. P. Abelard Peter.

In the Encyclopedia of philosophy - By P. Edward.

The Macmilillan Compagny.

New York London 1967.

6. Jolivet J.

Arts du langage.

et théologie.

Chez Abélard.

Vrin Paris 1969.

7. Jolivet J. - Abélard et la philosophie.

(Occident et Islam au XII siècle)

Annales du Musée Guimet - Revue de L'histoire des Religions.

P.U.F. Paris 1963.

فارسی

۱. مجتهدی، دکتر کریم. فلسفه در قرون وسطی. تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.

تقدیم به دکتر یحیی مهدوی، استاد عالیقدری که سالهای متمادی از نزدیک شاهد تبحر علمی و صحت مدیریت ایشان در گروه آموزشی فلسفه در دانشگاه تهران بوده‌ام. امید است این مقاله مقبول ایشان واقع شود.

دونس اسکو توس و فلسفه او

تفکر فلسفی ذاتاً به گریز از تاریخ تمایل دارد و می‌خواهد حقیقت مورد جست‌وجوی خود را به نحوی و رای هر نوع تغییر و در واقع و رای هر نوع مکان و زمان به دست آورد. از این لحاظ، فلسفه به ریشه‌های باستانی‌اش وفادار مانده است، زیرا در آن عهد به نحو کلی در نزد همه متفکران اعم از ایونی یا ایلایی، کوشش مستمری برای فراروی از موجودات یا حداقل از ظاهر موجودات برای دریافت و فهم باطن و حقیقت آنها بوده است. معنای عامی که می‌توانیم برای کلمه «مابعدالطبیعه» در نظر بگیریم - حتی اگر توأم با سهل‌انگاری باشد - چیزی جز این نیست. به همین سبب در مرحله ابتدایی ممکن است نظرگاه عده‌ای از مردم بدین‌گونه باشد که تجسس فلسفی به نحو ماتقدم عقیم و شکست خورده است و تصور شود که «کلی» واقعاً نه در حد مثال و نه حتی در حد صرف انتزاع هیچ‌گاه به دست نمی‌آید. شاید در نزد آنها این باور پدید آید که صور مختلف تفکر که در زمانها و مکانهای متفاوت بروز کرده است، الزاماً یکی بعد از دیگری نبوده و چه بسا به نحو تعارضی یکی همراه دیگری ظهور کرده است. البته این مطلب اخیر خالی از حقیقت نیست، ولی نمی‌توان آن را دلیل بر عدم توانایی و کارایی فلسفه - حداقل از لحاظ فرهنگی - به حساب آورد. از طرف دیگر اگر ما به مانند هگل، تاریخ فلسفه را دال بر

حیات پویا و تحرک ذاتی آن ندانیم، از لحاظی نمی‌توانیم انکار کنیم که تأمل در تاریخ فلسفه عین تأمل به معنای مضاعف کلمه است، یعنی تأملی که به حرکت درونی خود آگاه است و از ارزیابی و سنجش آن پروا ندارد. این نوع تأمل که عملاً فلسفه‌شناسی را وسیله تعمق و ژرف‌نگری خود قرار می‌دهد، اگر بناچار ادعایش را محدود می‌کند، حداقل این امتیاز را به دست می‌آورد که دچار سطحی‌اندیشی نشود و در واقع چه پاداشی بزرگتر از این می‌توان برای یک متفکر واقعی تصور کرد و چه چیز بیشتری از او می‌توان توقع داشت؟ به جای اینکه خود را گرفتار یک تفکر جزمی توخالی بکنیم یا با تحصلی مسلکان عزای رسمی ولی نابجای تحقیقات مابعدالطبیعی را اعلام داریم، بهتر است با استادان حقیقی و با توجه به جنبه‌های مختلف فکر آنها به سنت تأمل و تفکر وفادار بمانیم و بدین ترتیب عملاً حافظ سنتهای فرهنگی اصیلی باشیم که بدون آن انسان را نمی‌توانیم واقعاً انسان بخوانیم.

بر این اساس، اگر تفکر قادر نیست واقعاً فراسوی تاریخ قرار بگیرد، در عوض همیشه راه تجسس و تحقیق به روی فلسفه باز است و شناخت فلاسفه گذشته فقط قرار دادن آنها در گذشته نیست، بلکه نشان دادن این نکته اساسی است که تفکر آنها فراتر از دوره آنها می‌رود و از این لحاظ، آنها نه تنها با ما هم‌دوره و معاصرند، بلکه شاید فقط آنها باشند که امکانات آتی حیات فعلی فرهنگی ما را نشان می‌دهند.

دونس اسکوتوس^۱ نه فقط در میان فلاسفه و متکلمان قرون وسطا جایگاه خاصی دارد، بلکه به نظر گروه زیادی از متخصصان اولاً از مسیر تفکر اوست که کوششی برای رفع بحران فکری‌ای شده است که در آخر قرن سیزدهم و اول قرن چهاردهم میلادی به وجود آمده بود و در ثانی باز از همین مسیر است که خطوط ارتباطی اصلی سنتهای کلامی در قرون وسطا با تفکرات جدید غریبان شکل گرفته است. به احتمال مقرون به یقین یکی از ریشه‌های اصلی فکر جدید و معنای واقعی «اصالت عقل و اراده» که جنبه‌ای از مشخصات فرهنگ غربی است در فلسفه دونس اسکوتوس نهفته است و

۱. البته می‌توان به فارسی این اسم را دونس اسکوتس (Duns Scotus)، هم نوشت ولی ما در اینجا بیشتر به تلفظ لاتینی آن نظر داشته‌ایم.

بدون تأمل در آن نمی‌توان به تحول و حرکت ذاتی فکر اعم از فلسفی، علمی یا حتی اخلاقی، اجتماعی، و سیاسی پی برد و از چند و چون حوادثی که بر این اساس رخ داده است، به اطلاعات دقیق و بنیادی دست یافت. در کل آثار دونس اسکوتوس علاوه بر دقت فوق‌العاده در روشی که خاص اوست، نوعی گرایش عمیق به تجدد دیده می‌شود که در اولین نظر نمی‌توان به جنبه‌های گسترده آن وقوف پیدا کرد. از جمله، تصریح در نامتناهیّت خداوند که کاملاً مغایر با تفکر مبتنی بر تناهی به سبک ارسطوست و عملاً فضای بیکرانی را برای افق ذهنی انسان فراهم می‌آورد و باز تأکید در فعل (اراده) مطلق خداوند که در نزد انسان نیز اهمیت پیدا می‌کند و با قول به ضرورت اقوام یونانی که بعضی از حکمای اسلامی نیز وارث آن هستند کاملاً متفاوت است و از این رهگذر معنای جدیدی برای فرد و شخص انسان پیدا می‌شود که حایز اهمیت خاصی است. منظور این نیست که الزاماً تفکر جدید غرب از فلسفه دونس اسکوتوس آغاز شده است؛ چه، صرف‌نظر از جنبه افراطی این گفته برای هیچ نوع فکر اعم از اینکه جدید یا قدیم خوانده شود، نمی‌توان آغاز مطلقى قایل شد و هر نوع ادعایی از این لحاظ فاقد حقیقت خواهد بود، ولی مورخ دقیق تاریخ فلسفه باید کاملاً آگاه باشد که هر بحث جدیدی درباره خداوند خواه‌ناخواه منجر به فهم جدیدی از حیات انسان و امکانات ناشناخته او می‌شود و انسان‌شناسی از هر نوعی که باشد ریشه در مابعدالطبیعه دارد. او همچنین باید بداند که در کشر و قوس تأملات اصیل فلسفی، ذهن انسان دایماً به گذشته خود نظر دارد، بدون اینکه لحظه آغازین آن را بداند همچنین به آینده توجه می‌کند، بدون اینکه نهایت آن را دقیقاً بشناسد و اگر در این دو مهم موضع قطعی اتخاذ می‌کند باز باید مطلع باشد که در مقابل موضع او، مواضع دیگری نیز وجود دارد و بدون تعمق در آنها ره به جایی نمی‌تواند برد و برای اجتناب از انجماد و رکود بهتر است آنها را مورد ملاحظه قرار دهد. به همین دلیل، عملاً آنچه اصالت فلسفه‌ای را تضمین می‌کند و ضابطه‌ای برای تشخیص غنای آن می‌شود، عمق و وسعت نظر است نه الزاماً نتیجه‌گیریهای کاربردی و تأثیر تاریخی آن. شاید برخلاف نظر هگل بهتر است بگوییم که پرنده حکمت فقط در سایه روشن غروب بال نمی‌گشاید، بلکه در افقهای بیکران صبحدم به پرواز درمی‌آید و

اوج می‌گیرد، بدین معنا هر فلسفه‌ی اصیل همان آغاز فلسفه است و هر فیلسوف بزرگ - در هر زمانی که فرض شود - خود متجدد فلسفه. فقط بدین طریق است که در اختفای هر دوره، جلوه‌ای از چهره‌ی ناشناخته‌ی حقیقت نمایان می‌شود و در عین حالی که در مسیر تاریخ قرار دارد، گویی به نحوی نسبت بدان سبقت می‌جوید یا بناچار از داده‌های آن فراتر می‌رود.

شاید بهتر باشد قبل از هر نوع بررسی و تحقیق در زندگینامه و افکار دونس اسکوتوس که در این مقاله مورد نظر است، برای فراهم آوردن مقدمات آنچه بعد خواهد آمد، شمه‌ای نیز درباره‌ی اوضاع فرهنگی و فلسفی اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم میلادی گفته شود؛ چه، بدون آگاهی از آنچه در آن عصر گذشته است - بخصوص در سال ۱۲۷۷ م. - سیر تفکر و منزلگاههای بعدی آن را نمی‌توان واقعاً معین و مشخص کرد و به تحلیل و ارزیابی افکار متکلمان و متفکران از هر مشرب و موضعی که باشند، پرداخت. دو دانشگاه معروف پاریس و آکسفورد که در اوایل قرن سیزدهم میلادی احداث شد - با دو گرایش تا حدودی مغایر یعنی گرایش منطقی در فرانسه و گرایش تجربی در انگلستان - به مرور تا نیمه‌ی دوم آن قرن به نوعی استقلال نسبی از لحاظ تحقیقات نظری و عملی رسیدند. استادان صاحب‌مکتب اگرچه گاهی مورد انتقاد قرار می‌گرفتند یا رقیب و مخالف یکدیگر تلقی می‌شدند، باز در تعلیمات خود از آزادی نسبی برخوردار بودند. در دانشگاه پاریس خط‌مشی «اصالت عقل» بیش از پیش استحکام و رواج پیدا کرده بود و چهره‌ی اصلی این نحله‌ی فکری توماس اکوینی بود که استاد سرشناسی چون آلبرت کبیر نیز از او حمایت می‌کرد. البته توماس از احتمال افراط در فلسفه‌های اصالت عقل نوع‌مثنائی سیژر کاملاً آگاه بود و کتابی درباره‌ی وحدت عقل - بر علیه ابن‌رشدیان^۱ در رد افکار سیژر اهل برابانت که به دو حقیقت قایل بود، نوشته

1. *De unitate intellectus- Contra Averroistes.*

است.^۱ در هر صورت گرایش فکری خود توماس هم مشائی بود و بسهولت نمی شد درجه دقیق و میزان واقعی این گرایش را تعیین کرد. از این لحاظ، بر اثر اتهام معروفی که در سال ۱۲۷۷ شخصی به اسم اتین تانیه^۲ اقامه کرد، در واقع کل آثار و افکار منسوب به نحله «اصالت عقل» به هر اندازه که باشد در مظان تهمت قرار گرفت. بدین سبب سال ۱۲۷۷ م. از لحاظ تاریخ فلسفه غرب اهمیت خاصی دارد، زیرا نه فقط سال تحریم فلسفه های سنت ابن رشد و تعطیل درسهای دانشگاهی سیژر اهل برابانت، نماینده رسمی این موضع در آن زمان، است، بلکه به معنایی سال تحریم کل تجسسات عقلی و طرد هر نوع فلسفه های سنت یونانی و اسلامی (به خصوص در گرایش مشائی آن)، حتی اگر ظاهراً فقط در جهت مخالفت با ابن رشدیان لاتینی افراطی باشد.

در واقع سال ۱۲۷۷ نقطه عطفی در تاریخ کلام مسیحی به حساب می آید و مکتبهای رایج بعد از آن تاریخ را بدون توجه به آنچه در دادگاه گذشته و مطالب مورد تحریم که به نحو رسمی اعلام شده است، نمی توان فهمید. البته توماس به سال ۱۲۷۴ فوت کرده است و برخلاف سیژر نمی توانست شخصاً مورد اتهام قرار گیرد و حضوراً ملزم به جوابگویی باشد، ولی کل ۲۱۹ موردی را که دادگاه نادرست و خلاف دین تشخیص داد، فقط برضد سیژر نبوده است، بلکه عملاً شامل قسمتی از افکار توماس و دیگر پیروان اصالت عقل نیز می شده است، مثلاً در مورد عدم امکان کثرت عوالم و اینکه تفرد و تشخیص فقط از طریق ماده است یا مسئله ضرورت یا در اخلاق، اینکه اراده ملزم است فقط از آنچه عقل خیر می داند اطاعت کند و غیره. یکی از مخالفان سرسخت توماس به اسم روبر کیلواردبی^۳، دومینیک معروف انگلیسی که استاد کلام در آکسفورد بود و از

۱. احتمالاً این رساله به سال ۱۲۷۰ م. نوشته شده است. رک. متن فرانسه تاریخ فلسفه برهیه. ص ۶۱۰. مشخصات این کتاب در فهرست منابع آخر مقاله آورده شده است.

۲. Etienne Tempier (متولد اُرتان ۱۲۱۰ - متوفی در پاریس ۱۲۷۹)، او روحانی مشهور کلیسای نتردام پاریس بود و به سال ۱۲۶۳ مسئول اصلی دانشگاه شده بود. او تأثیر زیادی در تحولات فلسفی ربع آخر قرن سیزدهم داشته است و دخالتش برضد ابن رشدیان معروف است (نظریه ابن رشد به سال ۱۲۷۰ محکوم و بعد از محاکمه معروف ۱۲۷۷ رسماً غدغن شده است).

۳. اسم لاتینی Robert Kilwardby (Robertus de Valle Verbi)، (متولد ۱۲۰۰ - متوفی در ۱۲۷۹).

آثار اگوستینوس و بوناواتورا الهام می‌گرفت و بعد به سال ۱۲۷۴ سراسقف کنتبری شد، برضد او آثاری نوشته بود. در دانشگاه پاریس نیز کسانی بودند که به‌نحو کلی با الهام از سنت اگوستینوس و بوناواتورا برضد سستهای اصالت عقلی مبارزه می‌کردند از جمله شخصی به اسم هانری اهل گان^۱ - دونس اسکوتوس یکی از منتقدان اوست - که به سال ۱۲۷۷ عضو «کمیسونی» است که زیر نظر تانیپه موارد نادرست و الحادی مشائیان را به‌نحو کلی و ابن‌رشدیان لاتین را به‌نحو خاص تعیین کرده است. سال ۱۲۷۷ م. اگر پایان یک دوره خاص از کلام مبتنی بر عقل در نزد مسیحیان است، ولی در واقع پایان کل بحثهای عقلی در غرب نیست و بعد از آن تاریخ نه فقط هنوز توماس طرفداران سرسختی چون ژیل اهل لِسین^۲ و ژیل اهل روم^۳ دارد، بلکه به‌نحو غیر صریحتر ابن‌رشدیان نیز از فعالیت بازنیفتاده‌اند و حتی به مرور تعداد آنها رو به افزایش است.

از طرف دیگر، با مطالعه دقیق موضعهای فکری در نیمه دوم قرن سیزدهم و بخصوص در ربع آخر آن قرن بخوبی می‌توان دریافت که دو مشرب رسمی فرانسیسکن‌ها و دومینیکن‌ها برخلاف آنچه معمولاً تصور می‌شود، عملاً به دو سنت کاملاً مغایر و مخالف تعلق نداشته‌اند و در مورد مسئله رابطه «عقل»، «وحی»، «معقول»، و «منقول» موضع طرفداران هریک از دو گروه همیشه یکسان و یکدست نبوده است و نمی‌شود افکار آنها را بسهولت طبقه‌بندی کرد. گاهی حتی برای دومینیکن‌ها، دیگر فلسفه به عنوان کنیزک کلام هم کاملاً نمی‌تواند مورد پذیرش باشد و دین و فلسفه به‌نحو تام مانعة الجمع و یا به قول ریمون لول به مانند آب و روغن هستند و هیچ‌گاه با یکدیگر مخلوط نمی‌شوند و از میان آن دو فقط یکی را بایست انتخاب کرد. در هر صورت، در آن زمان می‌توان از نوعی بحران و تشتت افکار، هم در نزد دومینیکن‌ها و هم در نزد فرانسیسکن‌ها، صحبت به میان آورد که تعلق تام و باطنی هریک از آنها را به یکی از دو گروه و فقره زیر سؤال می‌برد. از این لحاظ، می‌توان دونس اسکوتوس را نمونه کاملی به

۱. Henri de Gand. تاریخ تولد او معلوم نیست ولی در سال ۱۲۷۶ در دانشکده هنرها در شهر پاریس استاد بوده و بعد در دانشکده الهیات تدریس کرده است؛ تاریخ فوت او به سال ۱۲۹۳ است.

۲. Gilles de Lessines. سال فوت ۱۳۰۴ م.

۳. Gilles de Rome. سال فوت ۱۳۱۶ م.

حساب آورد، زیرا با اینکه او به نحو رسمی به فرقه فرانسیسکن‌ها تعلق دارد باز از لحاظ فکری تفاوت زیادی میان گفته‌های او و نظر آنها می‌توان برشمرد و از طرف دیگر، هیچ نوع سنجیتی میان افکار او و موضع رسمی دومینیکن‌ها نه از لحاظ مقدمات و نه از لحاظ نتایج و اهداف دیده نمی‌شود. بدین ترتیب تفکر دونس اسکوتوس واجد ممیزاتی است که منحصر به فرد می‌نماید و به سنتهای شناخته‌شده در آن زمان مؤول نمی‌گردد. از طرف دیگر، باید دانست که دونس اسکوتوس در ضمن بیان افکار خاص و احتمالاً بسیار پیچیده خود، علاوه بر اینکه به افکار متکلمان مسیحی چون توماس، سیژر، هانری اهل گان، و غیره که ما در این مقدمه از آنها یاد کردیم، نظر دارد و گویی دائماً از طریق نوعی محاوره درونی موضع خود را از آنها جدا می‌سازد، به افکار فلاسفه مسلمان چون ابن‌سینا و ابن‌رشد هم توجه زیادی دارد و بدون اینکه با هیچ‌یک از آنها کاملاً موافق باشد، نظر خود را با مقابله با افکار آنها غنی و به سبک خود مثمر ثمر^۱ می‌سازد. دونس اسکوتوس متوجه است که بعد از سال ۱۲۷۷ فلسفه مشاء در هیچ‌یک از صور موجود خود دیگر نمی‌تواند در جامعه دینی مسیحی اعتبار زیادی کسب کند، لذا او بدون اینکه الزاماً عقل را به نفع ایمان نفی نماید، و به اصطلاح موضعی مشابه اشاعره افراطی در سنتهای اسلامی اتخاذ کند، با مهارت و نکته‌سنجی و حتی با توسل به نوعی ظرافت و با بیان «مجملی» که خود «حدیث مفصلی» را در بر دارد، افکار بدیعی را به رشته تحریر درمی‌آورد که می‌توان آنها را نوعی احیای «اصالت عقل» بعد از بحران شدید سال ۱۲۷۷ دانست.

با اینکه شاگردان و اخلاف دونس اسکوتوس سعی کرده‌اند او را صرفاً یک متکلم

۱. در تأثیر آثار ابن‌سینا بر افکار دونس اسکوتوس متخصصانی چون تین ژیلسون آن‌قدر اصرار ورزیده‌اند که جا دارد روزی تحقیق مستقل و وسیعی به این موضوع اختصاص داده شود. ژیلسون مقاله مهمی تحت عنوان «ابن‌سینا و نقطه آغازین فلسفه دونس اسکوتوس» Avicenne et le Point de départ de Duns scot AP. Archives - 1996 Paris نوشته است. (دربارۀ این موضوع رک. جشن‌نامه ابن‌سینا، تهران، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ ش. ۱۹۵۶ م.) ج ۴، ص ۱۰۳ - ۱۰۴. همچنین درباره تأثیر ابن‌سینا بر افکار دونس اسکوتوس رک. کتاب مفصل ژیلسون مشخصات کتاب ژیلسون در فهرست منابع آخر مقاله آمده است).

بدانند و از کاربرد عنوان فیلسوف در مورد او خودداری کنند، با این حال نمی‌توان فراموش کرد که کلام او به نحوی مبتنی بر عقل طبیعی است، یعنی فاقد جنبه فلسفی نیست. هرچند که او صریحاً به محدودیت عقل در شناخت مسائل مابعدالطبیعی معترف است و استنتاج مفهومی را از مفهوم دیگر صرفاً انتزاعی و فاقد واقعیت می‌داند، باز به نظر می‌رسد که او با کاردانی و احتیاط به جمع‌بندی تازه‌ای در مسائل کلامی و در رابطه عقل و ایمان دست می‌زند که حایز اهمیت است. در نزد دونس اسکوتوس فاصله میان ایمان و عقل بیشتر از توماس است و همان‌طور که فاهمه در افزایش و عمق ایمان کار زیادی نمی‌تواند بکند، ایمان نیز فهم امور را از لحاظ عقلی آسان نمی‌سازد. شعار معروف «ایمان می‌آورم تا بفهمم»^۱ در نزد این متکلم اعتبار زیادی ندارد. به نحوی ایمان کاملاً متمایز از عقل و عقل کاملاً مستقل از ایمان مورد نظر است - هرکدام جایگاه ممتاز و جداگانه‌ای دارند - البته مسائل در حد عقل مورد بررسی است، زیرا ایمان خود به خود محرز است و فقط در مورد عقل و کم و کیف آن بایست به تفحص و بررسی پرداخت؛ البته منظور این نیست که دین و فلسفه دو حقیقت متمایز است، بلکه بیشتر منظور این است که فلسفه از ظرایف دین سر در نمی‌آورد و ایمان واقعی اصلاً بی‌نیاز از فلسفه است. دونس اسکوتوس بدون اینکه عقل و اراده بشر را الزاماً ناچیز و حقیر بشمارد، در فلسفه به تألیف جدیدی رسیده است، غیر از آنچه در این زمینه متکلمانی چون توماس اکوینی و هانری اهل گان، که او معارض هر دوی آنهاست، انجام داده بودند. شاید به همین سبب است که به دونس اسکوتوس در زبان لاتینی لقب «دانشمند ظریف»^۲ داده‌اند که در هر صورت به زبان اصلی دلالت بر مهارت و نکته‌سنجی و ظرافت خاصی دارد که در مورد این متفکر کاملاً بجای و مناسب به نظر می‌رسد.

در واقع فقط سال ۱۲۷۷ م. نیست که نقطه عطفی در تاریخ تفکر غربیان به حساب می‌آید، بلکه در درجه اول در آن عصر آثار و افکار اشخاص بسیار استثنایی چون دونس اسکوتوس است که نقطه عطفی در تاریخ تفکر غربیان است و باید درباره آن به تأمل و تفحص دقیق پرداخت. به همین دلیل، نگارنده تحقیق مستقل درباره زندگینامه، آثار، و

1. Credo ut intelligam. 2. Doctor Subtilis.

افکار دونس اسکوتوس را نه فقط خالی از فایده ندیده است، بلکه - همان‌طور که اشاره شد - برای فهم اوصاف دوره آخر قرون وسطا و آشنایی با ریشه‌های فکر نو در جهان غرب و همچنین از جهت تأمل در موارد اختلاف میان آنچه جدید می‌نماید و آنچه قدیم تلقی می‌شود، یعنی برای ارزیابی نفس حرکت و تحول تفکر که براساس آن نظریه‌ای جایگزین نظریه دیگر می‌شود - بدون اینکه رابطه درونی آن دو در گذشته و امکان تداخل مجدد آنها در آینده کاملاً قابل انکار باشد - آن را لازم و حتی برای متعاطیان فلسفه ضروری تشخیص داده است.

در خاتمه این مقدمه، لازم به گفتن است که نگارنده فقط یک اثر از نوشته‌های خود دونس اسکوتوس را در اختیار داشته است و آن رساله «درباره اولین اصل»^۱ است. البته این رساله با وجود حجم اندک اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و به معنایی، کل افکار دونس اسکوتوس را به اختصار و به صورت عبارات کوتاه و معینی شامل می‌شود که همین گاهی اشکال فهم آن را دوچندان می‌کند و احتمال اشتباه را افزایش می‌دهد. علاوه بر این رساله از یک اثر مفصل ژیلسون که صرفاً اختصاص به دونس اسکوتوس دارد، و به همان اندازه از تاریخ فلسفه کاپلستون و تاریخ فلسفه برهیه استفاده زیادی شده است. به هر ترتیب بجز چند متن انگلیسی و فارسی، بیشتر منابع مورد استفاده نگارنده به زبان فرانسه بوده است^۲، به همین سبب اصطلاحات فنی فلسفی در حاشیه مقاله اغلب به این زبان و گاهی به مناسبت موضوع بعینه به زبان لاتینی آورده شده است؛ اسامی خاص نیز - از جمله اسم خود دونس اسکوتوس - بعینه مطابق تلفظ لاتینی آن نوشته شده است.

زندگینامه و آثار

اطلاعاتی که اغلب متخصصان تاریخ فلسفه قرون وسطا در مورد زندگینامه دونس

۱. *Traité du premier Principe* (Tractatus de primo principio).

۲. رک. فهرست منابع آخر مقاله.

اسکوتوس - بخصوص درباره دوره اول آن - جمع آوری کرده اند اندک و ناکافی است. در مورد کل آنها نیز اغلب وحدت نظر واقعی دیده نمی شود، ولی آنچه بیش از این، فهم شخصیت علمی و موضع فلسفی این متفکر بزرگ را دشوار می سازد و حتی گاهی در این زمینه به طرفداری از دو نظریه افراطی در دو قطب کاملاً مخالف منتهی می شود، از لحاظ فهرست آثار است که در انتساب دقیق آنها به دونس اسکوتوس توافقی وجود ندارد. مزید بر این، گاهی تاریخ نگارش و تقدم و تأخر این آثار نیز نسبت به هم قابل اثبات نیست و باز گاهی این سؤال مطرح است که آیا استاد، هریک از آن آثار را تماماً خود نوشته است یا شاگردان و مقلدان هستند که کار او را به پایان برده اند یا قسمتهایی بر آن افزوده اند؟ در هر صورت، صحت و سقم هر آنچه امروز در این باره گفته شود، خواه ناخواه در گرو کشف اسناد ناشناخته و بررسیها و تحقیقات جدید آتی است که احتمالاً اعتبار اطلاعات کنونی ما را زیر سؤال خواهد برد، حتی اگر کل آنها را از لحاظی مردود و باطل اعلام نکند.

جان دونس اسکوتوس^۱ احتمالاً در سال ۱۲۶۵ - ۱۲۶۶ م. در اسکاتلند متولد شده و به یکی از دو شاخه عمده خانواده دونس تعلق داشته است. به نظر گروهی، او فرزند نیمیان دونس، مالک و زمیندار بزرگ در میکسٹن و روکبوشایر، بوده و در نتیجه در منطقه هادینگتن^۲ به مدرسه رفته است. به نظر گروه دیگر، پدر او ممکن است برادر جوانتر دونس اهل گروالدیک باشد که در این صورت، دونس اسکوتوس را بایست متعلق به منطقه ای در نزدیکی دهکده کنونی دونس در برویکشایر^۳ دانست و گفت که او تعلیمات اولیه خود را در این محل دریافت کرده است. او در سال ۱۲۷۷ - ۱۲۷۸ م. در صومعه دمفری^۴ که عمویش مسئولیت آنجا را به عهده داشته است، به فرقه فرانسیسکن ها پیوسته است و در سال ۱۲۸۰ ملبس و در هفده مارس سال ۱۲۹۱ در منطقه نورتهامپون^۵ کشیش رسمی این فرقه شناخته شده است.

او بعد از اقامت کوتاه در کسفورد، گویا از سال ۱۲۹۳ - ۱۲۹۶، در شهر پاریس

1. John Duns Scotus.

2. Haddington.

3. Berwickshire.

4. Dumfries.

5. Northampton.

شاگرد گونزاگ اهل اسپانیا^۱ بوده و بعد دوباره به آکسفورد بازگشته و در این دانشگاه کتاب احکام^۲ اثر پطرس لومبار^۳ را تفسیر و همچنین اثر تفسیر آکسفورد^۴ را تألیف کرده است؛ البته امروز مسلم است که او بعداً بارها در همین اثر دست زده و تغییرات زیادی در آن داده است. به سال ۱۳۰۲ دونس اسکوتوس دوباره به پاریس بازمی‌گردد و تفسیر جدیدی از کتاب احکام تهیه می‌کند و مشغول تدریس آن می‌شود.^۵ اما در همین شهر در اثر اختلاف شدید میان فیلیپ لویل و پاپ بونیفاس VIII، در مورد مالیات املاک کلیسا به منظور تهیه تدارکات جنگی با انگلستان و موضع‌گیریهای دونس اسکوتوس در این زمینه، مقامات رسمی پاریسی کلاسهای او را تعطیل و خود او را نیز وادار به ترک این شهر می‌کنند. با اینکه دقیقاً معلوم نیست او دوره تبعید خود را در کدام محل در آکسفورد، گلن، یا در بولونی گذرانده است، ولی مسلماً این دوره بسیار کوتاه بوده و او در سال ۱۳۰۴ مجدداً به پاریس بازگشته است و در سال ۱۳۰۵ م. استاد رسمی کلام شناخته شده است. در تابستان ۱۳۰۷ دونس اسکوتوس به حوزه فرانسیسکن‌ها در شهر گلن منتقل می‌شود و یک سال بعد یعنی در سال ۱۳۰۸ م. در سن ۴۲ یا ۴۴ سالگی دار فانی را وداع می‌گوید.

شاگردانش دو تفسیر مشهوری که از کتاب احکام پطرس لومبار باقی مانده است به‌نحو محرز منتسب به دونس اسکوتوس می‌دانند. اگرچه این مطلب دربارهٔ قسمتهای عمده این دو اثر در مظان شک قرار نمی‌گیرد، با این حال به احتمال قوی شاگردان او

1. Gonzague d'Espagne.

2. *Sentences*.

۳. Pierre Lombard (متولد منطقه ناوار به سال ۱۱۰۰ م. و متوفی در پاریس به سال ۱۱۶۰ م.)، یکی از درخشانترین متکلمان عصر خود بوده است. از او مقداری تفسیر و موعظه باقی مانده است که به مدت بسیار طولانی به‌عنوان متون درسی در حوزه‌های دینی فرورد وسط تدریس و تفسیر می‌شده است. یکی از معروف‌ترین این آثار کتاب احکام است که درس اسکوتوس - ابتدا به‌نوع کتیری از متکلمان قبلی به تفسیر آن پرداخته است. در قرون وسطی اغلب اوقات تدریسهای مبتنی بر فلسفه به‌معنای تخصصی آن بوده است و متفکران اخلاقی فلسفی حوزه را به‌عنوان تفسیر اسکوتوس از این زمینه احکام پطرس لومبار انجام می‌دادند.

4. *Opus oxoriense*.

۵. در کل آثار دونس اسکوتوس از دوره‌های مختلف زندگی او، جمعاً سه تفسیر از کتاب احکام پیدا شده است.

قسمتهایی را نیز به صورت تعلیقات و اضافات بدانها افزوده‌اند، به نحوی که حتی بعضی از متخصصان و نسخه‌برداران بحق در مقام تعیین و جداسازی این اضافات برآمده‌اند. (همان‌طور که قبلاً اشاره شد، عملاً سه متن از این اثر موجود است.) اصالت رساله «درباره اولین اصل» مورد اعتراض نیست ولی دلایل آنهایی که سعی کرده‌اند محل نگارش این رساله را شهر گُلن بدانند و بدین طریق آن را به عنوان آخرین اثر دونس اسکوتوس معرفی و آن را نتیجه نهایی و جمع‌بندی کلی او از مجموعه تفکراتش قلمداد کنند، زیاد قانع‌کننده نیست. همچنین دو کتاب مطالب مورد بحث و مناظره^۱ و ۴۶ مقابله^۲ نیز اصیل دانسته شده است، ولی در مورد کتاب درباره نفس^۳ اختلاف نظر وجود دارد، با اینکه امروز تمایل به انتساب این اثر به دونس اسکوتوس در نزد متخصصان بیشتر از سابق دیده می‌شود. از طرف دیگر، کتاب دستور زبان نظری^۴ مسلماً از دونس اسکوتوس نیست^۵ و نوشته توماس اهل ارفورت^۶ است. همچنین کتاب درباره اشیاء اولیه^۷ غیراصیل دانسته شده است و کاملاً معلوم است که به دونس اسکوتوس تعلق ندارد و متن منحولی است و قسمتهایی از نوشته مطالب مورد بحث و مناظره به نحو پراکنده و غیرمعقول در آن گنجانده شده است. همچنین رساله «ما بعد الطبیعه متنی و تحت اللفظی»^۸ مسلماً از دونس اسکوتوس نیست و احتمالاً از نوشته‌های آنتوان آندره^۹ است، اما کتابی که انتساب آن به دونس اسکوتوس یا حذف آن از مجموعه آثار او بیش از پیش مورد بحث قرار گرفته است باز رد و قبول آن، دو چهره کاملاً متناقض یا در هر صورت متفاوت از آن متفکر به دست می‌دهد رساله معروف «قضایا»^{۱۰} است که براساس آن - مؤلف آن هرکس که فرض شود - نمی‌توان یک اصل متعالی واحدی را از لحاظ عقلی به اثبات رساند و

1. *Quaestiones Quodlibetales.*

2. *46 Collationes.*

3. *De Anima.*

4. *Grammatica Speculative.*

۵. در کتابی که هیدگر درباره دونس اسکوتوس نوشته است به تبع گروهی از استادان زمان خود آن را متعلق به دونس اسکوتوس دانسته است و عملاً بدین سبب در قسمت دوم تفسیرهای خود دچار اشتباهات تاریخی زیادی شده است. درباره این موضوع رک. کتابی از نگارنده تحت عنوان دونس اسکوتوس و کانت به روایت هیدگر. (تهران: سروش، ۱۳۷۶).

6. *Thomas d'Erfurt.*

7. *De rerum Principio.*

8. *Metaphysica textualis.*

9. *Antoine André.*

10. *Theoremata.*

نامتناهیت خداوند و علم^۱ او را برهانی ساخت. این مطالب به نحوی که در این نوشته عنوان شده است، کاملاً مغایر با مطالب رساله‌هایی است که انتساب آنها مورد شک نیست. اگر به فرض، انتساب این رساله به دونس اسکوتوس و تاریخ نگارش آن محرز شود، آنگاه باید نه فقط قایل به تحول عمیقی در فکر دونس اسکوتوس بشویم، بلکه بناچار از تغییر تام و تمام موضع او صحبت به میان آوریم. نظریه‌ای که در این کتاب آورده شده است کاملاً به نحله «اصالت تسمیه»^۲ متمایل است و از نوع موضع اشخاصی مانند اکام است و آنگاه دیگر نمی‌توان انتقادی را که اکام بر دونس اسکوتوس وارد می‌داند و در نوشته خود کوچکترین اشاره‌ای به این کتاب نمی‌کند، قابل فهم دانست!

با این حال، ژیلسون در کتاب مفصل و مستقلی که به بحث در مورد دونس اسکوتوس اختصاص داده است، نظر می‌دهد که شانزده قضیه اول این کتاب با تفکر کلی دونس اسکوتوس منافات ندارد^۳؛ البته او نیز در انتساب کتاب به دونس اسکوتوس اصرار نمی‌ورزد و در واقع بحث را نه الزاماً ناتمام ولی آزاد باقی می‌گذارد. کاپلستون موافق ژیلسون نیست و تصور نمی‌کند که محتوای واقعی این کتاب - حتی به نحو مقطعی - با آثار دونس اسکوتوس مطابقت داشته باشد. به نظر او حتی اگر در اثر تحلیل مطالب «قضایا» موفق بشویم عدم تجانس آنها را با آثار اصلی دونس اسکوتوس نشان دهیم، باز دلایل کافی را برای انتساب این کتاب به این متفکر به دست نخواهیم آورد.^۴ البته نبایست فراموش کرد که چند نوشته دیگر چون تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو و بحث درباره ایساغوجی فروریوس و مقولات ارسطو و درباره سوفسطایی و غیره جزو آثار دونس اسکوتوس نام برده شده است.^۵

۱. Intelligence. (در متن به این صورت آورده شده است).

2. Nominalisme.

۳. گویا جزئیات بحث فنی ژیلسون در «رشیو نظری و ادبی قرون وسطی» سالهای ۱۹۳۷ و ۱۹۳۸ است (نگارنده به نحو مستقیم به این منبع دسترسی نداشته است).

۴. رک. تاریخ فلسفه (متن فرانسه). کاپلستون، ص ۵۰۰.

۵. رک. دایرة المعارف فلسفه، پل ادوارد، مقاله دونس اسکوتوس (مشخصات کتاب در منابع آخر مقاله آمده است).

در انتهای این قسمت شاید یادآوری این نکته، که مورد قبول تمام متخصصان است، خالی از فایده نباشد و آن اینکه رساله «درباره اولین اصل» که به سبب شهرت آن گاهی فقط رساله^۱ نامیده می‌شود، با اینکه رساله مختصر و موجزی است^۲، ولی از لحاظ کلام طبیعی یعنی کلامی که مبتنی بر عقل طبیعی است، با وجود دشواری - همان‌طور که در مقدمه توضیح داده شد - حایز اهمیت فوق‌العاده‌ای است و برای آشنایی با تفکر دونس اسکوتوس نه فقط به منزله مدخل مفیدی به حساب می‌آید، بلکه در واقع با تأمل در آن احتمالاً بتوان به ملاکها و ضوابط محکمی دست یافت که براساس آنها حتی المقدور خطوط ارتباطی «اصالت عقل» را در دوره جدید با ریشه‌های واقعی آن در قرون وسطا بتوان تعیین و روشن ساخت که این خود در فهم دقیق تاریخ فلسفه و احتمالاً حرکت جوهری آن می‌تواند بی‌نهایت مؤثر باشد.

فلسفه دونس اسکوتوس

مسائلی که در مورد آثار و انتساب آنها به دونس اسکوتوس مطرح است، خواه‌ناخواه ما را با فلسفه‌ای روبه‌رو می‌کند که نه فقط بالقوه در مورد آن تفسیرهای متفاوتی قابل تصور است، بلکه عملاً و بالفعل نیز در عصر معاصر اختلاف نظر شدیدی میان متخصصان این فلسفه به وجود آمده است. بعضی از این افراد او را یک انقلابی و مخالف سرسخت سنت فکری رایج قرون وسطا و از اسلاف مستقیم و نزدیک اکام و لوتر و یکی از آغازگران نوعی روش عقلی دانسته‌اند که نهایتاً دو قرن بعد منجر به پیدایش تحولات فرهنگی عظیم و اصلاحات دینی در مبارزه مسیحیان سده است. بعضی دیگر سعی بر این داشته‌اند که به نحوی وجوه تفارق تفکر دونس اسکوتوس را با تفکر توماس اکوینی

1. Tractatus.

۲. نگارنده متن فرانسه این رساله را در اختیار داشته است که بدون محاسبه مقدمه مترجم حدوداً هفتاد صفحه در قطع وزیری است.

تعدیل کنند و او را نه الزاماً موافق و دنباله‌رو افکار توماس، بلکه به لحاظی از همان خانواده فکری بدانند.

البته نظر اول بسیار افراطی است و ما تأثیر تعلیمات دونس اسکوتوس را در آماده‌سازی تفکر عصر جدید هر قدر هم زیاد بدانیم، باز نمی‌توانیم با آن کاملاً موافق باشیم. در مورد نظر دوم هم هرچه کوشش کنیم که اختلاف میان دونس اسکوتوس را با توماس و پیروان بعدی او غیراساسی و اندک جلوه دهیم، باز بدون تحریف افکار هر دو نمی‌توانیم به سنجیت واقعی میان آنها قایل بشویم. از طرف دیگر، مطابق آنچه در مقدمه نیز آورده شد، این سؤال مطرح است که آیا باید دونس اسکوتوس را صرفاً یکی از پیروان سنت فرانسیسکن‌ها بدانیم - که در عین حال با اقتدا به سنت مخالف یعنی دومینیکن‌ها، از افکار ارسطو و آثار مشائیان مسلمان مایه گرفته است و احتمالاً دنباله‌رو آنها شده است - یا نه؟ با تمام مدارک و شواهد که در مورد تأثیرپذیری دونس اسکوتوس از ایشان موجود است، جواب این سؤال نیز منفی است. از هر لحاظ که به موضع دونس اسکوتوس توجه کنیم، خواه ناخواه او را همچو متفکر مستقلی می‌یابیم که در انتخاب موضوعهای مورد بحث خود - مثل هر فیلسوف اصیل دیگر در هر عصری که فرض شود - از فلاسفه ماقبل خود تأثیر پذیرفته است؛ آن هم بدین معنا که با ایشان در یک محاوره ذهنی و درونی به بحث و گفت‌وگو پرداخته و ثمرات آنها را در نوشته‌هایش منعکس کرده است. از این لحاظ، او بدون اینکه دنباله‌رو کسی باشد، در دوره حیات علمی و فرهنگی خود، با مطرح کردن افکار آنها و با همراه ساختن تحلیل‌های عمیق شخصی در مورد آنها، سیر و حرکت تفکر فلسفی را ممکن ساخته و خود اصالتاً بدان فعلیت بخشیده است. آنچه اصالت یک فیلسوف را تضمین می‌کند، عدم توجه او به افکار ماقبل خود نیست - چه این فقط بی‌اطلاعی او را برملا می‌سازد - بلکه درست برعکس قدرت تعمق و صلابت تحلیل او از این افکار است که گفته‌های او را مهم و معتبر می‌سازد. آنگاه دیگر تبحر شرط لازم تعقل و تعقل جلوه‌ای از تحرک فکر و این نیز عین کوشش مدام روح در سیر مراحل تکوینی خود برای رسیدن به مرتبه‌ای از خودآگاهی است که مسلماً بدون شناخت افکار دیگران و وقوف به چون و چندی آن حاصل نمی‌شود؛ منظور اینکه

افکار دونس اسکوتوس بدون اینکه به نحو تام از گذشته تفکر در قرون وسطا جدا باشد، یک جنبه محرز شخصی و بدیعی دارد.

وجوه تشابه و تفارق موضع دونس اسکوتوس با دیگر فرانسیسکن‌ها

از لحاظی می‌توان دونس اسکوتوس را ادامه‌دهنده سنت اگوستینوس و خط‌مشی فرانسیسکن‌ها دانست، بخصوص در سه مورد کاملاً معین و مشخص:

الف - قایل شدن به اولویت اراده نسبت به عقل و قبول زیادت آن

ب - قبول کثرت صور

ج - استفاده از برهان وجودی آنسلم

با توجه به این سه زمینه باز موضع دونس اسکوتوس واجد اوصاف و ممیزات معینی است، مثلاً در مورد اول، او بیشتر جنبه اختیار^۱ را برجسته کرده است، نه جنبه عشق^۲ را. درست است که او نیز تا حدودی مثل اگوستینوس در مورد خداوند قایل به نوعی اولویت عشق بر شناخت شده است و به نظرش در درجه اول بایست به خداوند عشق ورزید؛ چه، شناخت خداوند بدون عشق به او میسر نیست و معنایی هم ندارد؛ ولی در ضمن، گویی در تفکر او عشق به صورت وظیفه درآمده است و نهایتاً خود انسان است که در این مهم باید قدم اول را بردارد و آن را اصل عمل و فعل خود تلقی کند. در مورد مسئله دوم نمی‌توان مطمئن بود که دونس اسکوتوس مثل اسلاف خود در فرقه فرانسیسکن‌ها با صراحت قایل به صورت مادی فرشتگان بوده باشد؛ حتی مسلم است که او نظریه بذور جهت عقلی را به نحوی که اگوستینوس گفته بود و دنباله‌روهای او در فرقه فرانسیسکن‌ها بدان قایل بودند، به نحو تام کنار گذاشته است. از طرف دیگر، در مورد مسئله برهان وجودی آنسلم، با اینکه دونس اسکوتوس سعی کرده است از آن استفاده کند، ولی باز این برهان را بتنهایی قطعی و کارساز ندانسته و از براهین کاملاً اثنی و ماتأخر نیز استفاده کرده است و کلاً منکر شناختی از نوع اشراقی برای عقل انسان شده

است.^۱ در اثر مقایسه افکار دونس اسکوتوس با بوناوانتورا که شاخص‌ترین متفکر فرانسیسکن در قرن سیزدهم است و در دانشگاه‌ها در مقابل دومینیکن‌های سرشناسی چون توماس اکوینی قرار دارد، شاید بتوان از وجوه اصلی اختلاف نظر دونس اسکوتوس با کل همفرقه‌های فرانسیسکن بیشتر آگاه شد و از این رهگذر موضع شخصی او را بهتر روشن ساخت. مثلاً او برخلاف بوناوانتورا هیچ تضادی در مفهوم خلقت سرمدی ندیده است، با اینکه با تردید و بدون کوچکترین جزمیتی که در نزد توماس دیده می‌شود، این مطلب را بیان داشته است. دیگر اینکه او بیشتر به فلسفه ارسطو و خاصه به فلسفه ابن سینا توجه دارد تا به نظرگاه بوناوانتورا و بارها مثل اغلب مشائیان بیان می‌کند که موضوع بحث فلسفه موجود من حیث موجود است و در مطالبی که درباره خداوند عنوان کرده است، به نحو خیلی مستقیم‌تر تأثیر افکار ابن سینا در بیان او محرز است و خود نیز بارها اشاره به این اسم کرده است. از طرف دیگر، باز باید دانست که در مابعدالطبیعه ارسطو کلاً توجه اصلی به علل چهارگانه است، در صورتی که دونس اسکوتوس بیشتر از طبیعت^۲ موجود صحبت به میان آورده است که در این زمینه و همچنین در زمینه «کلیات»^۳ کاملاً معلوم است که او پیش از پیش نظر به ابن سینا دارد. با این حال، نمی‌توان فکر کرد که دونس اسکوتوس کمتر از بوناوانتورا به انتقاد از افکار ارسطو و کل مشائیان پرداخته باشد. به نظر او مفهوم محرک اول، محصور و مقهور عالم مشهود است و از طبیعت محسوس تجاوز نمی‌کند و در نتیجه به مرحله وجود متعالی نمی‌رسد. فلسفه اخلاق سنت ارسطو نیز به عقیده دونس اسکوتوس کاملاً ناکافی است و این احکام به نظر نمی‌رسد که از اختیار محض خداوند ناشی شده باشد، به نحوی که بدون چون و چند عقل جزئی، انسان مکلف به قبول آنها شود.

البته دونس اسکوتوس هم مثل بوناوانتورا خواه‌ناخواه مخالف موضع توماس است، با اینکه در سالهای اخیر بعضی از مورخان کوشش دارند، که در زمره آنها شاید بتوان اتین ژیلسون را هم قرار داد، این اختلاف را کوچک نشان دهند و انتقادات دونس

۱. راجع به این موضوع در دنباله بحث با تفصیل بیشتری صحبت خواهد شد.

2. Nature.

3. Universaux.

اسکوتوس را بیشتر متوجه افکار هانری اهل گان کنند تا افکار توماس، اما در هر صورت او ادامه‌دهنده سنت توماس نیست، حتی اگر گاهی در بعضی از موارد به نظر می‌رسد که در جزئیات او مصحح نکاتی در تفکر توماس باشد. با توجه به آنچه در این زمینه بیان شد، به نظر می‌رسد که دونس اسکوتوس در اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم با اعتقاد بسیار عمیق دینی به خداوند سعی کرده است در محدوده معلومات رایج زمان خود غور و تفحص کند و به یک تألیف بزرگ فکری دست یابد، به نحوی که حتی اگر در اجزا و فرعیات آن تشابهی با متفکران همفرقه و یا غیر او نتوان دید، باز کل آن را بایست بدیع و منحصر به فرد دانست. همین جنبه البته از لحاظ تاریخی دال بر این است که دونس اسکوتوس به روزهای آخر فلسفه‌های جزمی تعلق دارد و اگر او مبشر روح جدیدی در فلسفه غرب است به همین مناسبت می‌باشد که بحرانی بس عمیق در آن دوره در شرف تکوین است و دیری نخواهد پاید که اصول تعقل قرون وسطایی در هم فرو خواهد ریخت و او خواه‌ناخواه یکی از محرک‌های اصلی نهضت‌هایی به حساب خواهد آمد که در قرن چهاردهم و بعد به وقوع پیوست. دونس اسکوتوس اعتقاد داشت که بعضی از صفات خداوند به مدد کلام طبیعی قابل اثبات نیست؛ او براهین بقای نفس را کافی و قانع‌کننده نمی‌دانست؛ او تعلق احکام فرعی فرامین دهگانه^۱ را به معنای دقیق کلمه، به قانون طبیعی انکار می‌کرد. اکام با اینکه منتقد افکار دونس اسکوتوس بود، ولی از نظرهای او استفاده بسیار زیاد و زیربنایی کرده است. البته همان‌طور که گفته شد اگر روزی انتساب کتاب قضایا به دونس اسکوتوس به اثبات برسد، آنگاه باید تأثیر او در افکار اکام دوچندان دانسته شود و سهم او در کل دگرگونی‌های تاریخی که در قرن چهاردهم به وقوع پیوسته است بیش از پیش مورد ملاحظه قرار گیرد.

مسئله شناخت

غلب دست‌اندرکاران تاریخ فلسفه غرب، بر این عقیده‌اند که بررسی نظریه شناخت در نزد هر فیلسوفی احتمالاً می‌تواند مدخل مناسبی برای ورود در فهم آن فیلسوف باشد.

1. Décalogues.

به همین سبب شاید بهتر است در ابتدا به اجمال نظر دونس اسکوتوس را درباره مسئله شناخت مورد تحلیل قرار دهیم. او متعلق طبیعی عقل انسان را در درجه اول همان وجود من حیث وجود می‌داند و با اقتدای صریح به ابن‌سینا می‌گوید اگر این‌طور نمی‌بود می‌بایستی برای توصیف آن می‌توانستیم به چیزی متوسل شویم که نسبت بدان تقدم دارد و چنین چیزی محال است. اما سؤال اصلی اینجاست که آیا براساس این مطلب اولیه باید به این نتیجه رسید که در این صورت وجود نامتناهی که همان خداوند است، متعلق طبیعی عقل انسان است؟ از لحاظی جواب این سؤال باید ایجابی باشد، زیرا وجود شامل وجود نامتناهی و وجود متناهی است و عقلاً وجود نامتناهی بر وجود متناهی اولویت دارد و آن را احاطه می‌کند، ولی آنگاه چگونه می‌توان تصور کرد که انسان از خداوند یک شناخت طبیعی بی‌واسطه دارد، زیرا در واقع و عملاً در شرایط حالی، به نحوی واسطه عقل انسان فقط متوجه اشیای حسی است. اگر ما به همین جنبه جزئی عقل اکتفا بکنیم، آنچه حقاً باید متعلق عقل بدانیم کنار گذاشته‌ایم و در مورد آن قایل به مفهوم نادرستی شده‌ایم؛ منظور اینکه تعقل، یعنی توجه به موضوعی که به معنای اخص کلمه متعلق عقل باید باشد، نه الزاماً موضوعی که در حد معرفت سطحی ما، احتمالاً آن را متعلق به عقل می‌دانیم. در این مورد براساس نوعی تمائل توضیحاً می‌توانیم بگوییم که متعلق بینایی الزاماً فقط آن چیزی نیست که ما مثلاً اکنون در پرتو شعله شمع می‌بینیم و کل قوه بینایی را نمی‌توان به همین یک مورد جزئی محدود و مؤول ساخت و باید قبول کرد که این قوه کاربرد بسیار وسیع و دامنه‌دارتری دارد. پس اگر انسان در شرایط حالی در وهله اول فقط به شناخت اشیای محسوس جزئی اشتغال دارد، یعنی بحث وجود من حیث وجود تبدیل شده است به بحث موجود من حیث ممکن، دلیل بر این نیست که متعلق اصلی عقل انسان، وجود من حیث وجود نباشد.

با علم به این مطلب، باز نکته اصلی را نمی‌توان از نظر دور داشت و آن اینکه در عقل انسان به‌طور طبیعی هیچ نیرویی برای شناخت ذات و ماهیت خداوند وجود ندارد، زیرا مفهوم کلی و متواطی^۱ وجود متضمن این ماهیت و ذات^۲ خاص به معنای اخص کلمه

1. Univoque.

2. Essence.

نیست. ماهیت خداوند به معنای محض فقط در علم خداوند می‌تواند باشد نه در عقل انسان. به دیگر سخن، انسان فقط از طریق فعل مختار خداوند می‌تواند به چنین معرفتی نایل آید نه به مدد قدرت عقل طبیعی خود. با تصدیق این مطالب، دونس اسکوتوس شناخت مابعدالطبیعی را با مسئله شناخت خلط نکرده است، بدون اینکه الزاماً به رد نظر توماس پرداخته باشد. در وهله اول چنین بیانی عجیب می‌نماید ولی آن را می‌توان نوعی تفسیر از نظر توماس دانست که در عین حال از لحاظ نتایج با آن متفاوت است. در این مورد توضیحاً می‌توان گفت که برحسب نظر توماس متعلق طبیعی عقل انسان ماهیت شیء مادی و محسوس است و این ماهیت در واقع فقط زمانی به صورت یک امر معقول درمی‌آید که عقل آن را از ماده منفرد و مشخص، انتزاع کرده باشد؛ چه، اگر عقل فرشتگان به اموری واقف می‌شود که وجود مادی ندارند ولی عقل انسان از آن لحاظ که او در شرایط فعلی این جهانی خود براساس اتحاد نفس و جسم به فعالیت می‌پردازد، قادر نیست از امور غیرمادی بعینه شناسایی حاصل کند، در نتیجه شناسایی در نزد انسان همیشه تابعی از تجربه حسی اوست.

در تفسیر دونس اسکوتوس گویی همین امر مُنتزَع، اولین متعلق عقل انسان است و چنین عقلی دیگر در کلام، به معنای اخص کلمه کاربردی نمی‌تواند داشته باشد، یعنی اگر در جهان اخروی عقل انسان همین عقلی است که در اینجا در اختیار اوست، دیگر کاربرد آن در شناخت امور غیرمادی و غیرمحسوس ورأی این جهان مقدور نخواهد بود. باز از طرف دیگر، اگر ما عقل را یک قوه مستقل بدانیم، پس در همین جهان نیز شناخت را از طریق آن باید هم شامل امور مادی و محسوس و هم شامل امور غیرمادی و غیرمحسوس بدانیم. به نحو کلی به نظر دونس اسکوتوس در افکار توماس نوعی عدم انسجام دیده می‌شود و اگر نظر او را درست بدانیم، آنگاه باید اعتقاد داشته باشیم که ما انسانها در مابعدالطبیعه به هیچ وجه شناسایی معتبری نمی‌توانیم کسب کنیم، زیرا موضوع مابعدالطبیعه وجود من حیث وجود است نه وجود به شرط شیء مادی و محسوس و در واقع صرفاً ممکن. در هر صورت به نظر دونس اسکوتوس، توماس به نحو غیرمستقیم و شاید ناخواسته حکم به محدودیت عقل در امور فوق محسوس داده است.

البته دونس اسکوتوس نیز خود به نحوی قایل به محدودیت عقل انسان است و در گفتار او نیز انسجام تام دیده نمی‌شود، ولی در عین حال نمی‌توان فراموش کرد که از لحاظی ادعای او دربارهٔ عقل بسیار کمتر از توماس است. آنچه در نزد او صفت ممیزهٔ عقل به حساب می‌آید، میل طبیعی آن در امر شناخت و توسل جستن به «علیت» است، حتی اگر از لحاظی نهایتاً علت اشیای مادی را غیرمادی تلقی کند. ولی آنچه بیشتر او را از توماس، ارسطو، و مشائیان مسلمان دور می‌کند، این است که به نظر او اگر اولین متعلق عقل را وجود من حیث وجود بدانیم، باز این وجود را فقط به نحو انتزاعی می‌توانیم مورد تحلیل قرار بدهیم، حتی اگر بحق قبول داشته باشیم که عقل متفعل^۱ و عقل فعال^۲ دو نیرو و قوهٔ مجزا از هم نیستند، بلکه دو عمل و کاربرد از قوه و نیروی واحدی‌اند، هرچند که در ظاهر از هم متمایز به نظر برسند.

شناسایی حسی

دونس اسکوتوس دربارهٔ شناخت محسوس و محدود در نزد انسان در شرایط زندگانی این جهان اعتقاد دارد که عقل انسان از این نظرگاه تابع نوعی شبح^۳ و صورت تخیلی است که از اشیای مادی انتزاع می‌شود و این یا صرفاً به سبب گناه اولیهٔ آدم ابوالبشر است که روشنایی حقیقی از او سلب شده است یا در اثر لزوم نوعی هماهنگی میان قوای مختلفهٔ انسان است؛ منظور اینکه در ابتدا حس و تخیل، شیء را درمی‌یابد، یعنی ماهیت به نحو مستمر مقید به شیء واقعی است و طبیعت بر حسب حالت و موقعیت داده شده مورد شناخت قرار می‌گیرد.

اگر شناسایی حسی به نحوی محدود و مقید به اشباحی است که از اشیا حاصل می‌شود، شناسایی نفسانی هم با موانعی روبه‌روست. با اینکه به نظر دونس اسکوتوس خواه‌ناخواه ما به نحوی نسبت به نفس خود یک شناخت مستقیم و حضوری داریم، ولی باز در حیات کنونی و این جهانی خود، در این زمینه نیز صورت و ماهیت اصلی و ابعاد واقعی نفس خود را نمی‌توانیم بدرستی بشناسیم. نفس ما نسبت به ما، گویی آشنای

1. Intellect Passif.

2. Intellect actif.

3. Phantasme.

ناآشناست و ما مجبور می‌شویم نسبت بدان غفلت بورزیم. البته علت این غفلت از همان نوعی است که قبلاً نام بردیم، یعنی عملاً در درجه اول توجه اصلی نفس انسان در این دنیا به امور حسی است و در نتیجه به نحو مستقیم نسبت به خود، شناخت حاصل نمی‌کند. از این لحاظ، موضع دونس اسکوتوس با اینکه بیشتر در بیان مطالب با گفته‌های توماس متفاوت است، ولی کلاً در سنت اگوستینوس و فرانسیسکن‌ها قرار می‌گیرد. گویی باید به مرور با چهره اصلی نفس خود انس بگیریم و آن را به معنای واقعی بشناسیم.^۱

مسئله شناخت امور جزئی

برای تحلیل نظر دونس اسکوتوس در این مسئله لازم است که ابتدا اشاره‌ای نیز به نظر توماس بکنیم. به عقیده این متفکر، عقل نمی‌تواند به نحو مستقیم از اشیای مادی منفرد شناخت حاصل بکند، زیرا عقل انحصاراً در زمینه کلی فعالیت دارد و فقط همین کلی را - آن هم به اتکای صور تخیلی - از محسوسات انتزاع می‌کند. برای توماس در شناخت عقلی، تخیل سهمی دارد و تصور همیشه براساس یک تصویر از شیئی جزئی تشکیل می‌یابد و مادامی که این تصور کلیت نیافته است، نمی‌تواند متعلق مستقیم عقل قرار بگیرد. دونس اسکوتوس با قبول نسبی نظر توماس، تصور می‌کند که در عین حال عقل می‌تواند یک شهود اولیه - البته به نحو کاملاً مبهم - از شیء منفرد داشته باشد، یعنی عقل که یک قوه عالی است، از آنچه قوه دانی اعم از حس و تخیل ادراک کرده است، نوعی شناخت کاملتر به دست می‌آورد که زیربنای علم کلی می‌شود، یعنی دونس اسکوتوس در عین حالی که با اقتدا به مشائیان قبول داشت که علم اصلی به کلی اطلاق می‌شود، در ضمن بیان می‌کرد که از شیء جزئی نیز ما می‌توانیم به نحوی یک شناخت عقلی داشته باشیم. در واقع صحیح نیست که بگوییم چون براساس احساس، از کلی نمی‌توان شناختی حاصل کرد پس براساس عقل نیز جزئی را نمی‌توان دریافت. به عقیده او عقل از شیء جزئی نوعی شناخت شهودی دارد، یعنی به هر طریق موجودیت آن شیء را

۱. بعداً در این نوشته مسائل مربوط به نفس به نحو مستقل و با تفصیل بیشتر بحث خواهد شد.

درمی‌یابد. از طرف دیگر، مادامی که عقل به ماهیت آن شیء جزئی پی نبرده است، شناخت فاقد کلیت است.

منظور دونس اسکوتوس نوعی وقوف عقل به وجود موجودات جزئی و ممکن عالم است؛ چه، حکم به تحقق وجودی یک شیء جزئی خواه ناخواه نوعی شناخت - هرچند در نهایت ابهام - می‌تواند باشد. این مطلب در کتاب درباره نفس، البته اگر انتساب آن را به دونس اسکوتوس محرز بدانیم، صریحاً ذکر شده است که اولاً شیء جزئی و ممکن به خودی خود معقول است و در ثانی این امر حتی در حیات این جهانی ما می‌تواند مقبول باشد، با اینکه نمی‌توانیم در مورد آن شناخت واضح کسب کنیم. برای اثبات این امر توضیح داده شده است که اگر شیء جزئی و ممکن به خودی خود معقول نمی‌بود، پس چگونه می‌توانستیم حکم بکنیم که آن از سوی خداوند و حتی فرشتگان قابل شناخت است. علاوه بر این، باز نمی‌توان در مورد شیء جزئی و ممکن به عدم معقولیت حکم کرد؛ چه، در واقع استقراء^۱ فقط بر این اساس بنیان می‌گیرد. البته ابهام و عدم وضوح در مورد شناخت آن محرز است؛ چه، اگر دو شیء جزئی فاقد هر نوع تعینات جزئی مختص به خود می‌بودند، چون رنگ و شکل و غیره که جنبه عرضی دارد، ما قادر نمی‌شدیم آن دو را از یکدیگر متمایز سازیم و هریک را به نحو واقعی و عینی و به صورت منفرد مشخص کنیم. در کتاب درباره نفس تصریح شده است که «غیر ممکن است که بتوان کلی را از جزئی انتزاع کرد، مادام که ما یک شناخت مقدماتی از جزئی نداشته باشیم. زیرا در این صورت، عقل به انتزاع پرداخته است، بدون اینکه بداند در واقع تصور را از چه چیزی انتزاع می‌کند.»^۲

اگر توجه کنیم، با این افکار دونس اسکوتوس نظر ارسطو را مبنی بر اینکه علم واقعی علم به کلی است، معتبر می‌داند و آن را رد نمی‌کند، بلکه در مقابل توماس نظر می‌دهد که در مورد جزئی نیز به نحو مبهم شناخت عقلی وجود دارد و کلی پایه و اساس انضمامی دارد، یعنی از یک جزئی منفرد که به هر طریق آن هم معقول است حاصل

1. Induction.

۲. رک. تاریخ فلسفه (متن فرانسه). کاپلستون. ص ۵۱۴.

می‌شود.

در مورد مسئله شناخت باید بدانیم که برای دونس اسکوتوس علم نمونه و کامل به نحو آرمانی، ریاضیات یا به بیان دقیق‌تر هندسه است. البته منظور او این نیست که احتمالاً شأن علم کلام پایین‌تر از ریاضی است، بلکه به عقیده او بهتر است کلام^۱ را اصلاً نوعی حکمت^۲ بدانیم و در نتیجه آن را تابع هیچ علم دیگر بخصوص مابعدالطبیعه نسازیم؛ چه، در این صورت به اثبات عقلی امور ایمانی و تعبدی خود نایل نخواهیم آمد. اگر بخواهیم الزاماً کلام را به عنوان علم لحاظ کنیم، بهتر است آن را بیشتر علم عملی بدانیم تا نظری. باز یکی از موارد اختلاف اصلی دونس اسکوتوس با توماس درباره همین مسئله است، زیرا برای توماس کلام یک علم کاملاً نظری است. دونس اسکوتوس در این مسائل قایل به اولویت تام اراده نسبت به عقل است و در نتیجه به نظر او کلام به نحوی مجموعه‌ای از دستورها و قواعدی است که برای رستگاری انسان لازم است و در مورد آنها چون و چند معنایی ندارد. البته دونس اسکوتوس نمی‌خواهد هر نوع یقینی را از کلام سلب کند بلکه فقط می‌گوید کلام به آن معنایی که مثلاً هندسه علم است، علم نمی‌باشد. به طور کلی اصول و مقدمات علوم ریاضی مبین و یقینی است و تشکل آنها براساس بدیهیات است، در صورتی که کلام مبتنی بر احکام و دستور خداوند است و فعالیت نظری انسانی در مورد آن جایگاه محکمی ندارد، بلکه کسی که خواهان رستگاری است باید آنها را عملاً به کار بندد. باز در این زمینه از لحاظ دیگر هم میان دونس اسکوتوس و توماس اختلاف دیده می‌شود؛ چه، توماس در مورد رابطه تنگاتنگ عقل و نظر تأکید دارد و بر حسب سنت مسلمانان او را می‌توان تا حدودی معتزلی دانست، در صورتی که دونس اسکوتوس صرفاً درباره اراده و عشق تأکید کرده است و کاملاً نوعی اشعریت در نزد او دیده می‌شود که البته در آن عصر موضع اکثر فرانسیسکن‌ها در مقابل فلاسفه سنت مشائی بوده است اعم از ابن سینایی یا ابن رشدی. براساس آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که به نظر دونس اسکوتوس متعلق عقل ما وجود کلی است، نه اینکه انحصاراً ماهیات اشیا مادی باشد. البته او به هیچ وجه منشأ

1. Théologie.

2. Sagesse.

حسی شناخت بالفعل ما را انکار نمی‌کند، زیرا در این صورت باید به تصوراتی از نوع فطری قایل باشد که چنین چیزی را باور ندارد و تأکید می‌کند که هیچ نوع مفهومی، چه بسیط و چه مرکب، به نحو قبلی در ذهن ما نیست و همه شناخت از حس آغاز می‌شود. در واقع به نظر او عقل با وجود روبه‌رو می‌شود و این روبه‌رویی با تمام ابهامی که دارد باز به نحوی دلالت به اولویت وجود می‌کند، چه در نفس الامر و عالم ثبوت، چه در عالم شناخت و اثبات. مسئله‌ای که آنگاه از طریق بحث‌المعرفه به نحو حاد مطرح می‌شود این است که اگر ذهن ما فاقد تصور فطری است، اصول اولیه ذهن ما چه منشئی دارد؟

منشأ اصول عقل

به نظر دونس اسکوتوس از لحاظ طبیعی، ما فقط از طریق عملی به اصول اولیه ذهن خود پی می‌بریم و بدین وسیله امور بسیطه فهمیده می‌شوند و به صورت تداعی صور درمی‌آیند. مثلاً ما مفاهیم «کل» و «جزء» را صرفاً از طریق تجربه حسی به دست می‌آوریم و وقتی که عقل مطالب را متحد و تألیف می‌کند، بلافاصله براساس روشنایی طبیعی در ذهن ما حقیقت این قضیه که «کل بزرگتر از جزء» است، حاصل می‌شود؛ منظور اینکه مفاهیم «کل» و «جزء» منشأ تجربه حسی دارد، حتی اگر بزرگی اولی نسبت به دومی بلافاصله دریافته شود. از طرف دیگر، دونس اسکوتوس فراموش نکرده است که به نظر ابن‌رشدیان آن عصر، این اصول ذهنی - که ما معمولاً آنها را یقینی می‌دانیم - در نزد همه مردم جهان به یک حد مقبول نیست و احتمالاً افراد زیادی هستند که نمی‌پذیرند «چیزی از هیچ به وجود نمی‌آید»؛ او در این زمینه توضیح می‌دهد که منظورش صرفاً اصول کاملاً اولیه و ابتدایی است مثل «امتناع تناقض» یا همان «کل بزرگتر از جزء است». او در رساله «تفسیر پاریسی» حتی از این هم فراتر رفته و از لوح ذهنی کاملاً لخت^۱ و بدون هیچ تصور فطری و نشان قبلی صحبت به میان آورده است. از فحوای کلام او کاملاً پیداست - همان‌طور که در جای‌جای نوشته‌هایش اشاره کرده است - او شناخت شهودی^۲ را از شناخت انتزاع‌کننده^۳ متمایز می‌داند. در شناخت، اول متعلق بالفعل

1. Tablula nuda.

2. Conn. intuitive.

3. Conn. abstractive.

موجود و حضور دارد. شناخت انتزاع‌کننده که عملاً مستلزم نوعی فاصله‌گیری از وجود است مورد شناخت نیز می‌باشد، در واقع همان توجه به ماهیت یک شیء است، اعم از اینکه موجود باشد یا نباشد.^۱ البته در مورد شناخت شهودی، دونس اسکوتوس به نوعی شهود کامل نیز قایل بوده است که متعلق آن حضور صرف است و از شناخت شهود ناقص متمایز است. شهود ناقص شناخت چیزی است که ممکن است موجود باشد و یا فقط در گذشته بوده است یا در آینده خواهد بود.

دونس اسکوتوس در ضمن این بحث، براساس شناخت انتزاع‌کننده درباره قیاس منطقی و غیره نکاتی را بیان می‌کند، ولی به‌طور کلی بایست روش اصلی او را بیشتر استقرایی دانست و این موضوع در آثار او حایز اهمیت خاصی است. به نظر او، با اینکه ما در تمام موارد نمی‌توانیم شناخت تجربی داشته باشیم و از طرف دیگر با اینکه استدلال استقرایی هیچ‌گاه تام نیست، ولی خواه‌ناخواه تعدادی از داده‌های تجربی بخوبی دلالت بر علیت دارد و عقل این مطلب را بخوبی درمی‌یابد و از این لحاظ تعقل همیشه به نحوی مبتنی بر دریافت رابطه علی میان امور است.

مسئله مابعدالطبیعه

مطابق سنت حکما در نظر دونس اسکوتوس نیز مابعدالطبیعه علم به وجود من حیث وجود است و البته مفهوم وجود به سبب بساطت محضی که آن را از دیگر مفاهیم متمایز می‌کند قابل تعریف نیست، با این حال به نحو مستقلی قابل تعقل است، زیرا حتی گسترده‌ترین معنای آن مستلزم هیچ تناقضی نیست. هر موجودی دلالت به وجود دارد و آن ورای تمام اجناس و انواع است که به عالم ممکنات تعلق دارند. با این همه در کوششی که ما برای شناخت وجود داریم می‌توانیم آن را به نحو ذهنی یا ورای ذهنی لحاظ کنیم و به نحوی تعدادی صفات^۲ نیز برای آن در نظر بگیریم. این صفات به نظر دونس

۱. کاپلستون نظر داده است که در این زمینه، افکار دونس اسکوتوس با موضع و روش پدیدارشناسان عصر معاصر قابل مقایسه است. (تاریخ فلسفه، ص ۵۲۰).

۲. اصطلاح لاتینی *Passiones entis* آورده شده است که البته *Passio* نوعی مقوله انفعال است. بعضی از متخصصان، به انگلیسی اصطلاح *Attributes* را آورده‌اند (مثلاً در دایرة المعارف پل ادوارد) که ما در

اسکوتوس یا قابل تبدیل و تفویض به یکدیگرند و به هم مؤول می‌شوند^۱، یا صفات تفکیکی و منفصله‌اند و از هم متمایز می‌گردند.^۲ صفات گروه اول تک و یگانه‌اند ولی معنای آنها قابل تبدیل به یکدیگر است؛ چون «احد»^۳، «حقیقت»^۴، و «خیر»^۵. چه، هر وجودی از آن حیث که وجود است واحد است و حقیقت دارد و عین خیر است و این صفات را در اصل نه از یکدیگر می‌توان متمایز ساخت و نه از وجود، بلکه آنها فقط از لحاظ صوری^۶ از هم متمایز می‌شوند تا از طریق آنها جنبه‌های مختلف وجود نمایان شود. صفات گروه دوم یعنی آنهایی که منفصله نامیده می‌شوند وقتی که تک و منفرد عنوان می‌شوند، در مورد وجود کاربرد ندارند و متصف بدان نمی‌شوند، ولی وقتی که جفت و دوگانه در نظر گرفته می‌شوند در آن مورد کاربرد پیدا می‌کنند، مثلاً نمی‌توان گفت که «هر وجودی واجب است» یا «هر وجودی ممکن است»، ولی می‌توان گفت که «هر وجودی یا واجب است یا ممکن» (اعم از اینکه نظر ما ممکن عام باشد یا خاص). به همین ترتیب باز نمی‌توان گفت که هر وجودی بالفعل است یا فقط بالقوه، ولی می‌توان گفت که هر وجودی یا بالفعل است یا بالقوه یا از لحاظی بالقوه است و از لحاظ دیگر بالفعل.

دونس اسکوتوس صفات منفصله را استعلایی^۷ می‌نامد و آنها را کاملاً خارج از مقولات ارسطو و فاقد هر نوع جنس و فصل می‌داند، حتی به نحوی که نمی‌توان آنها را جوهر و یا عرض فرض کرد.

از طرف دیگر، در ابتدا به نظر می‌رسد که دونس اسکوتوس با گفتن اینکه مفهوم وجود متواطی است (البته به معنای بسیار خاصی که بعداً خواهیم دید) که بیشتر

→ اینجا معادل آن را به فارسی «صفات» به کار می‌بریم (احتمالاً از لحاظ دیگر، بتوان این صفات را به معنای صرف مقولات وجودی دانست که البته آنها را نباید با مقولات ارسطو اشتباه کرد).

۱. Convertible، (در لغت‌نامه‌های عربی اصطلاح ممکن التحویل هم آمده است).

۲. Disjonctif، (به زبان لاتینی Passiones disjunctae-Passiones convertibles آورده شده است).

3. L'un.

4. Le vrai.

5. Le bien.

6. Formel.

7. Transcendantal.

منظورش بیان فعلیت صفات منفصله بوده است، ولی با اندکی تأمل می‌توان فهمید که نظر اصلی او این نبوده است؛ چه، هیچ‌گاه ما نمی‌توانیم از مفهوم وجود، وجود ممکن را استنتاج کنیم. همان‌طور که نمی‌توانیم با اثبات واجب‌الوجود نتیجه بگیریم که ممکن‌الوجود هم وجود دارد. اما برعکس اگر قایل شویم که ممکن‌الوجود و وجود متناهی وجود دارد، به طریق اولی می‌توانیم قایل به واجب‌الوجود و وجود نامتناهی شویم؛ منظور اینکه در فضای ذهنی دونس اسکوتوس از لحاظ اثباتی اولویت را باید به ممکنات و امور متناهی داد. به دیگر سخن، از صفات منفصله‌ای که واجد کمال بیشتری‌اند نمی‌توان به وجود صفاتی که واجد کمال کمتری هستند برهان اقامه کرد، با اینکه عکس این استدلال برای ما مقدور است. کل نظر دونس اسکوتوس در این بحث این است که به وجود واقعی ممکن، فقط از طریق تجربه می‌توان پی برد. در این زمینه نبایست تصور کرد که دونس اسکوتوس صرفاً از لحاظ کاربردی این مطالب را بدین نحو بیان داشته است، بلکه نظر اصلی او بیشتر بیان این نکته است که عقل از آن حیث که عقل است فقط به وجود کلی می‌تواند پی ببرد و در نتیجه امر جزئی ممکن را بایست از طریق دیگر شناخت. اما اگر مفهوم وجود را متواپی ندانیم، دیگر هیچ نوع شناخت مابعدالطبیعی در مورد خداوند برای انسانها ممکن نخواهد بود؛ چه، هیچ چیز دیگری در موجودات حسی نمی‌توانیم به دست بیاوریم که قابل اطلاق به خداوند باشد. از آنجا که نمی‌توانیم خداوند را در میان امور مادی محسوس تصور کنیم، تنها راهی که برای ما باقی می‌ماند، این است که مفهومی را در نظر بگیریم که محدود به امور مادی نباشد و بتوان آن را تا اندازه‌ای و حتی المقدور به صورت مشترک میان متناهی و نامتناهی به کار برد، به نحوی که هم شامل وجودی مادی باشد و هم وجود غیرمادی. با قایل شدن به تواطو در مفهوم وجود، دونس اسکوتوس نمی‌خواهد فقط به مرز مشترکی میان متناهی و نامتناهی برسد، بلکه کوشش اصلی او معطوف به گشودن راه‌گذری از امر اول به امر دوم است. او به همین دلیل هانری اهل‌گان را از این لحاظ مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد و می‌گوید که با قایل شدن به تشکیک^۱ در مفهوم وجود، ذهن ما انحصاراً محدود به

1. Equivoque.

شناخت مخلوقات خواهد بود - حداقل در این جهان - و ما در مورد خالق خود، دچار غفلت خواهیم شد. به نظر او موضع هائری اهل گان منجر به لادریگری می شود.

نظر اصلی دونس اسکوتوس مبنی بر تواطو مفهوم وجود چیست؟

در واقع به نظر اغلب متخصصان، در فلسفه دونس اسکوتوس، این سؤال اصلی است و از طریق آن و با بررسی جوابهای متفاوتی که بدان داده شده است، احتمالاً به شناخت عمیقتری از گوشه و کنار و زوایای گاهی پیچیده این فلسفه می توان نایل آمد. او در نوشته تفسیر آکسفورد بیان می کند که منظورش از وجود متواطی، در درجه اول مفهومی است که متضمن وحدت کافی است^۱، یعنی اگر ما آن را در عین حال و در یک زمان به ایجاب و سلب بیان کنیم دچار تناقض بشویم. در اینجا منظور از اصطلاح کافی چیست؟ اگر در دو قضیه ای چون «خداوند هست» و «خداوند نیست»، ما «هست» را متناقض «نیست» بدانیم، آنگاه باید بگوییم که به اندازه «کافی» در مورد وجود و هستی قایل به تواطو شده ایم و الاً به تناقض نمی رسیدیم، چنانکه در الفاظ متشابه و ظاهری و احتمالاً مترادف و غیره دو حکم ایجابی و سلبی منجر به هیچ نوع تناقضی نمی شود. البته نظر دونس اسکوتوس پیچیدگیهای خاصی دارد و او کاملاً واقف است که مثلاً خداوند و انسان به نحو واحد در مقابل هستی و نیستی قرار ندارند و مطلب در هر موردی می تواند متفاوت باشد ولی باز به گفته او، مفهوم «هست» و «نیست» عقلاً به اندازه ای معلوم است تا برای پدید آمدن تناقض کافی باشد.^۲ دونس اسکوتوس حتی این شرط را به مرتبه قیاس^۳ نیز تعمیم می دهد و می گوید مفهوم تواطو مفهومی است که اگر در اقترا، ما آن را به صورت حد وسط به کار ببریم، باید در مقدمات واحد چنان معنای واحدی باشد که نتیجه قیاس ما با مقدمات متناقض نباشد، مانند این مثال:

۱. اگر بعضی از مخلوقات واجد حکمت باشند، خداوند نیز واجد حکمت است.

۱. در زبان لاتینی اصطلاح Sufficit به کار رفته است.

۲. در زبان لاتینی، مطلب با اصطلاح Sufficit ad contradictionem آورده شده است.

3. Syllogisme.

۲. بعضی از مخلوقات واجد حکمت هستند.

۳. پس خداوند واجد حکمت است.

اگر مفهوم حکمت در نزد انسان و خداوند کاملاً متفاوت فهمیده شود، این استدلال متناقض خواهد بود. پس در مورد مفهوم حکمت به اندازه کافی توطو باید باشد تا قیاس ما سالم باقی بماند. همان‌طور که اشاره کردیم موضع دونس اسکوتوس کاملاً مغایر با موضع هانری اهل گان است که براساس گفته‌های او محمولاتی که در قضایا به خداوند و به انسان اسناد داده می‌شود، معانی کاملاً متفاوتی دارد. به نظر دونس اسکوتوس برای اینکه انسان بتواند در مورد خداوند به گفتار عقلی برسد، نه فقط برای مفهوم وجود بلکه برای مفاهیم دیگری نیز که میان متناهی و نامتناهی به نحوی قابل اعمال است، باید قایل به توطو بشود. بدین منظور اگر ما مفهوم وجود را به نحو تام در مقابل عدم در نظر بگیریم به مفهوم مشترک و عامی از آن دست می‌یابیم که در قلمروهایی اعم از متناهی یا نامتناهی کاربرد دارد و از این رهگذر به امور استعلایی خاصی می‌رسیم^۱ که صفات تفویضی^۲ و قابل انتقال را از قلمرویی به قلمرو دیگر مقدور می‌سازد، یعنی علاوه بر مفهوم وجود از مفاهیم «احد»، «حقیقت»، و «خیر» نیز در دو قلمرو فوق‌الذکر می‌توانیم به معنای مشترکی استفاده کنیم، آیا می‌توانیم حکمت را نیز از این نوع مفاهیم بدانیم؟

اگر مفهوم حکمت را با مفهوم خیر مقایسه کنیم، با وجه تمایز اساسی و بنیادی روبه‌رو خواهیم شد. خیر واجد صفتی است قابل انتقال و تفویض‌پذیر و می‌توان آن را تسری داد، زیرا هر موجودی که وجود دارد، از آنجا که «وجود» اشرف بر عدم است، خواه‌ناخواه مصداقی از خیر است، ولی آیا هر موجودی که وجود دارد، واجد حکمت نیز هست؟

درباره این نوع سؤالات - همان‌طور که قبلاً تلویحاً اشاره شد - جواب دونس اسکوتوس تا حدودی مثبت است. به نظر او صفات منفصله و تفکیکی چون واجب^۳ و

1. Transcendentaux.

۲. Passiones convertibiles, (در زبان لاتینی این اصطلاح به کار رفته است).

3. Nécessaire.

ممکن^۱، قوه و فعل تماماً استعلایی است، یعنی تماماً از هر نوع جواهر و أعراض فراتر می‌رود و در قلمرو هیچ یک از مقولات و جنس‌الاجناس قرار نمی‌گیرد؛ به نظر او حکمت نیز به همین معنا استعلایی است و به هیچ جنس خاص تعلق ندارد.

روش مبتنی بر نظریهٔ تواطو

دونس اسکوتوس برای معقول ساختن موضع مابعدالطبیعی خود در نظریهٔ تواطو در مورد مفاهیمی که استعلایی می‌نامد، تأکید فراوان دارد و به نظر او با تأمل در این مفاهیم و زدودن و رفع نواقصی که در کاربرد آنها دربارهٔ انسان پدید می‌آید، می‌توانیم به نوعی مفهوم عقلی صوری^۲ و ماهوی برسیم که به نحو متعالی می‌توانیم در مورد شناخت خداوند به عنوان صفات او به کار ببریم. معروف‌ترین مثالهایی که در آثار دونس اسکوتوس در این زمینه دیده می‌شود، مفاهیم حکمت، علم (عقل)^۳، و فعل (اراده)^۴ است. روش پیشنهادی او بر این است که اول از این مفاهیم استعلایی که در نزد انسان به هر طریق نسبی و اعتباری‌اند، جنبه‌های نقصانی را کنار بگذاریم و به یک تصور و صورت عقلی برسیم و آن را به معنای محض و کامل در مورد خداوند به کار ببریم. اگر ذهن انسان قادر نباشد به چنین معانی محض برسد، دیگر قادر نخواهد بود به نحو معقول در مورد خداوند سخن بگوید. به نظر دونس اسکوتوس اگر مفاهیمی از این قبیل که در مورد انسان به کار می‌بریم بعینه در مورد خداوند قابل استفاده نباشد، حداقل باید مفاهیم میانی و حد وسطی^۵ را پیدا کرد که در مورد مخلوق و خالق به نحوی مشترک باشد.

با اینکه دونس اسکوتوس کاملاً مخالف هانری اهل گان است - البته او هم فکر می‌کند که خداوند بعینه در هیچ جنس و فصلی قرار نمی‌گیرد و به نحو تام و رای مقولات ماهوی است - ولی باز برخلاف هانری اهل گان مفهوم وجود را از لحاظی کاملاً متواپی

1. Possible.

2. Ratio formalis.

3. Intelligence.

۴. Volonté، شاید لازم به گفتن نباشد که غریبان علم و فعل خداوند را عقل و ارادهٔ او می‌نامند.

5. Moyen terme.

می‌داند و می‌نویسد: «من طرفدار یک نظر میانی هستم، یک مفهوم مشترک میان خالق و مخلوق که تطابقی با بساطت خداوند دارد، اما این مفهوم از لحاظ "جنس" مشترک نیست».^۱ در اینجا جالب توجه است که در مورد تشابه و تفارق این نظر خاص دونس اسکوتوس با نظریه توماس اکوینی مبتنی بر روش تشبیهی و تماثلی^۲ به تأمل و تفحص بپردازیم.

نکته‌ای که در ابتدا از این لحاظ باید گفته شود این است که دونس اسکوتوس در ترتیب امور واقعی، در عین حالی که به نحو مطلق میان خداوند و مخلوقات تفاوت قایل است و هر نوع سنخیتی را انکار می‌کند، باز نظریه تشبیهی و تمثیلی توماس را رد نمی‌نماید. به عقیده او مسلم است که وجود به معنای عمیق کلمه فقط به خداوند تعلق دارد، اما اگر در این مورد ما به نوعی تواطو قایل نشویم، دیگر به هیچ شناخت معقولی از خداوند نایل نمی‌آییم. انسان خداوند را از لحاظ عقلی فقط از طریق مفاهیمی که با توجه به مخلوقات حاصل کرده است، می‌تواند بشناسد. به نظر او حتی استادانی که احتمالاً مفاهیم متواطی را نفی می‌کنند، باز عملاً فقط از طریق این مفاهیم است که می‌توانند شناختی درباره خداوند کسب کنند. بدون این نوع مفاهیم، شناخت ما نسبت به خداوند فقط سلبی می‌تواند باشد. مثل اینکه بگوییم خداوند جسم نیست، ولی این گفته چیزی بر شناخت ما نمی‌افزاید و انحصار به خداوند ندارد، چون خیلی چیزهای دیگر هم جسم نیستند چون رؤیا و غیره.

همان‌طور که قبلاً تحلیل شد، مفهوم وجود یا حکمت و این قبیل مفاهیم را بناچار باید متواطی بدانیم. با توجه به این مطالب، از لحاظ تاریخی با اینکه دونس اسکوتوس به

۱. کاپلستون. تاریخ فلسفه (متن فرانسه). ص ۵۲۶.

۲. توماس کلمه Analogie را به کار برده است. در چارچوب کلام او، این اصطلاح نه کاملاً متواطی (Univoque) است و نه تشکیکی (Equivoque). مثلاً مفهوم انسان که هم در مورد سقراط و هم در مورد افلاطون به کار می‌رود متواطی است و مفهوم «علت» به معنای طبیعی کلمه و معنای حقوقی آن تشکیکی است. لفظ «خندان» که در مورد چهره یا باغ به کار می‌رود تشبیهی (Analogique) است. تمام اسامی و اوصافی که در مورد خداوند به کار می‌رود جنبه تشبیهی و تماثلی دارد. این اصطلاح در فلسفه‌های متداول کمتر به کار رفته است ولی در فلسفه‌های توماسی جدید زیاد به کار می‌رود (برای اطلاعات بیشتر رک. لغت‌نامه فلسفی لاند. ص ۵۲).

معنایی معارض توماس است ولی در عین حال دستاورد مفید او، یعنی نظریه و روش تشبیهی و تمائلی او را به نحوی در کلام خود ادغام کرده است. البته بهتر است در مورد وجود این توضیح را هم بدهیم که به معنایی در تفکر دونس اسکوتوس حمل وجود بر موجودات و مصادیق مختلفش نه کاملاً برحسب تواطو است و نه برحسب اشتراک لفظی، زیرا وجود جنس اشیا نیست که موجود بودن بر آنها حمل شود، و میان مصادیق وحدت واقعی حاکم نیست، بلکه کل این مصادیق در نسبتی که با وجود دارند با یکدیگر مشترک و یکسانند و فقط در همین نسبت است که می‌توان میان آنها وحدت قایل شد.

نظریه تواطو و مسئله عینیت

البته در مورد نظریه تواطوی دونس اسکوتوس، مسئله دیگری هم حایز اهمیت خاصی است و درباره آن نیز بایست به تحقیق و تفحص پرداخت و آن اینکه آیا این نظریه فقط در چارچوب منطقی و ذهنی قابل طرح است یا از آن فراتر می‌رود و واجد عینیت می‌شود؟ بعضی از متخصصان نشان داده‌اند که در کتاب درباره نفس دونس اسکوتوس بیشتر نظر به همین جنبه منطقی داشته است و کاربرد آن روش را محدود و مقید به ذهنیات می‌دانسته و کاربرد واقعی را از آن سلب می‌کرده است. ولی در کتاب تفسیر آکسفورد، دونس اسکوتوس صریحاً بیان می‌کند که مفهوم وجود عقلی^۱ با اینکه یک جنبه ذهنی محرزی دارد ولی در عالم واقع و امور فراروی ذهنیات نیز، اساس و پایگاه محکمی دارد. البته مسئله پیچیده‌تر از آن است که در ابتدا به نظر می‌رسد، زیرا از لحاظ دیگر، دونس اسکوتوس بحق تصور خداوند را ورای هر نوع جنس‌الاجناس قرار می‌دهد و میان خداوند و مخلوقات به تمایز مطلق قایل می‌شود. در واقع سؤال این است که او چگونه این دو گروه از گفته‌های متعارض و حتی متناقض را در تفکر خود آشتی داده است! البته به عقیده او، در درجه اول مفهوم وجود از مخلوقات انتزاع شده است و منطقاً خود نسبت به تقسیم وجود به متناهی و نامتناهی تقدم دارد، با اینکه محرز است باید خواه‌ناخواه هر وجودی یکی از آن دو باشد. بدین معنی مفهوم وجود متواطی است و

1. Ens rationis.

یک نوع استقلال و وحدتی دارد که البته فقط از لحاظ منطق و انحصاراً در قلمرو ذهنی قابل قبول است. فیلسوف و حتی عالم طبیعت، مفهوم وجود را به این معنای منطقی - که صرفاً یک امر ممکن ذهنی است - به کار نمی برد و از چیزی بحث می کند که بالفعل وجود دارد. دیگر اینکه مفهوم وجود متواطی اعم از متناهی یا نامتناهی به هر صورتی که لحاظ شود خواه ناخواه در مقابل مفهوم عدم قرار خواهد گرفت و بدین ترتیب واجد اساس و پایگاه واقعی خواهد بود. در اینجا دونس اسکوتوس اشاره به مطالبی کرده است که بعداً در فلسفه های معاصر غرب مثل پدیدارشناسی نوع هوسرل یا در گفته های بعضی از فلاسفه قیام ظهوری^۱ اهمیت زیادی پیدا کرده است. او به قصد اول^۲ و به قصد ثانی^۳ اشاره کرده است؛ منظور اینکه به قصد اول وجود مبتنی بر واقعیت است ولی به قصد ثانی آن صرفاً یک امر منطقی^۴ است. البته در هر دو صورت به نظر دونس اسکوتوس مفهوم وجود من حیث هو اعم از اینکه به قصد اول یا به قصد ثانی باشد، دلالت به یک امر صوری و ماهوی متحقق در خارج از ذهن نمی کند و به خودی خود فقط یک مفهوم از نوع منطقی باقی می ماند، در نتیجه از لحاظ دیگر آنچه برای منطقی دان متواطی است برای فیلسوف، از آنجا که او به واقعیت صرف نظر دارد، یک امر تشکیکی می شود که البته به عقیده دونس اسکوتوس، این به نظریه تواطوی او صدمه ای وارد نمی آورد.^۵ پس، از یک طرف گویی که مفهوم وجود متواطی یک جنبه صرف ذهنی و منطقی دارد و از طرف دیگر، پایه و اساس بالفعل واقعی آن را نیز نمی توان انکار کرد. البته رابطه این مسئله را نیز با مسئله کلیات نباید فراموش کرد و به نظر نمی رسد که دونس اسکوتوس با توجه به انتقادهای زیادی که از این لحاظ به گفته های او وارد است، بتواند به کل مشکلات جواب دهد؛ با این حال از آنجا که او در تفکر راجع به «وجود» به دو

1. Existentialisme.

2. Intentio prima.

3. Intentio Secunda.

4. Ens rationis.

۵. لازم به تذکر است که قصد اول به معنایی که دونس اسکوتوس آن را عنوان می کند در واقع قابل قیاس با معقولات اولیه و قصد ثانی با معقولات ثانویه در سنت فلسفی اسلامی است. او به نحو صریح به مفاهیمی از نوع معقولات ثانویه فلسفی اشاره نکرده است ولی به هر طریق به نظر می رسد که او آنها را گاهی به قصد اول مترادف اولیه به کار برده است و گاهی به قصد دوم مطابق معقولات ثانویه منطقی.

قصد و در واقع به دو مرتبه از تأمل و تعمق قایل شده است، می‌توان تصور کرد که این مفهوم به عقیده او، با اینکه از نظرگاهی صرفاً ذهنی و انتزاعی است، ولی باز عقل در اولین برخورد با واقع - همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم - با صورت مبهمی از آن، از طریق نوعی تجربه اولیه روبه‌رو می‌شود که همین به قصد اول، دلالت بر اساس و پایگاه عینی آن در عالم واقع دارد و خواه‌ناخواه تعقل به‌نحو ابتدایی با برخورد با وجود و ظهور دفعی آن آغاز می‌شود، حتی اگر هنوز شناخت منطقی و ماهیت مقولی از آن حاصل نیامده باشد.

نظریه تواطو و نظریه تمایز صوری (ماهوی)

اهمیتی که بحث مفهوم متواطی در نظام فکری دونس اسکوتوس دارد، بیشتر از این لحاظ است که به عقیده او، فقط بدین وسیله می‌توان امکان و اعتبار کلام طبیعی را تضمین کرد که در قرون وسطا تا حدودی مترادف «فلسفه» است. یکی دیگر از مطالبی که دونس اسکوتوس به همین منظور مورد تأکید قرار داده است، عنوان تمایز صوری (ماهوی) بر اساس خود شیء است، یعنی صرف‌نظر از قصد و نیت فاعل شناسا. این تمایز مبتنی بر خود شیء است و از آن ناشی می‌شود. آن در واقع کاملاً «برون‌ذات»^۱ است نه «درون‌ذات»^۲.

این نظریه میان تمام متکلمان فرقه فرانسیسکن‌ها مشترک است و دونس اسکوتوس به یقین در این زمینه به اسلاف خود توجه دارد. اجمالاً در مورد این نظریه می‌توان گفت که آن اعتقاد به نحوه و روش خاصی در تشخیص و تمایز میان اشیا و امور است که البته در درجه پایین‌تری از تمایز عقلی است ولی از لحاظی دارای عینیت بیشتری می‌باشد. توضیح اینکه، تمایز واقعی میان آن دو به‌نحو طبیعی انجام می‌گیرد و تشخیص آنها از یکدیگر از لحاظ ثبوت عینی‌شان در خارج است، مثلاً دو دست انسان را از هم متمایز می‌توان دانست، زیرا آن دو در واقعیت خارجی خود به‌نحو تام از هم قابل تشخیص

1. Objectif.

2. Subjectif.

هستند. ولی تمایزی که دونس اسکوتوس صوری می‌نامد، تمایزی است که صرفاً به نحو ذهنی انجام‌پذیر است مانند تمایز میان یک امر واقعی و تعریف آن، مثلاً میان انسان و حیوان ناطق. این عمل موقعی انجام می‌گیرد که ذهن در یک و یا در چند مورد، اوصاف و خصوصیات متفاوتی تشخیص دهد که آنها در واقع از یکدیگر جداپذیر نباشند و الزاماً می‌باید یکی همراه دیگری قرار گیرد. دونس اسکوتوس همین را تمایز صوری می‌نامد. او این مطلب را در مورد شناخت صفات خداوند نیز صادق می‌داند، مثلاً رحمت^۱ و عدالت که فقط به نحو صوری از هم متمایزند، زیرا آن دو در واقع به هیچ وجه از هم جدا نیستند و هریک عین ذات خداوند است. دونس اسکوتوس در بعضی از مسائل «علم النفس» باز به طور کلی این موضوع را صادق می‌داند. به نظر او انسان یک نفس دارد و نمی‌توان در واقع نفس حس‌کننده را از عمل نفس ناطقه متمایز ساخت، انسان خواه ناخواه از لحاظ حیاتی و زیستی هم حس می‌کند و هم فکر می‌نماید؛ این دو خصوصیت را به نحو واقعی نمی‌توان از هم جدا ساخت، زیرا در این صورت دیگر منظور نفس انسانی نخواهد بود. البته به خودی خود حس غیر از نطق و فکر است؛ چه، حیوان حس دارد بدون اینکه نطق داشته باشد و فرشته نطق دارد بدون اینکه حس داشته باشد. پس در نزد انسان حس و نطق به نحو صوری از هم متمایزند و این تمایز براساس قبول یک اصل واحد که همان نفس انسان باشد مفهوم می‌شود.

حال سؤال این است که دونس اسکوتوس چرا این تمایز را عقلی نمی‌نامد و آن را صرفاً صوری تلقی می‌کند؟ به نظر او این تمایز نه فقط ممکن است، بلکه در هر نوع شناخت لازم و ضروری است؛ منظور اینکه این تمایز فقط ذهنی و عقلی هم نیست، بلکه شناخت یک شیء، آن را ایجاب می‌کند و گویی از لحاظی به ذهن و عقل تحمیل می‌شود. در واقع، گویی به این طریق شناخت عینی تضمین می‌شود بدون اینکه به وحدت واقعی آن صدمه‌ای خورده باشد. به نظر می‌رسد که دونس اسکوتوس بدین وسیله سعی دارد حقیقتی که در امر واقعی وجود دارد براساس تحلیل آن به اجزای متشکله‌اش دریابد؛ چه، تمایز صوری به نحوی که مورد نظر اوست در درجه اول کاربرد

1. Miséricorde.

شناختی دارد و به وسیله آن عینیت شناخت ذهنی و عقلی حاصل می آید، والا هیچ واقعی دیگری نمی تواند دقیقاً موضوع شناخت عقلی قرار بگیرد.^۱

بحث در نظریه و روش تمایز صوری، دونس اسکوتوس را به بحث درباره وجود^۲ و ماهیت^۳ نیز می کشاند. توماس میان موجود و وجود تفاوت قایل بود، زیرا موجودات به هر صورت، کثیر و متعدد و متغیرند ولی وجود واحد است. همان طور که گفتیم در نزد دونس اسکوتوس با توجه به اینکه خواه ناخواه همه موجودات نسبتی با وجود دارند، حمل وجود بر کل آنها از لحاظی یکسان و از جهتی به تواطو انجام می گیرد، حتی در مورد متناهی و نامتناهی. در نتیجه موضع او در این مسئله کاملاً مخالف موضع توماس است؛ چه، او تمایز واقعی میان وجود و ماهیت را در کل مخلوقات انکار می کند و آن را صرفاً از نوع تمایز صوری می داند. به نظر دونس اسکوتوس نهایتاً موجود بودن، حالتی از حالات خاص همراهی وجود و ماهیت است و به نظر او میان وجود و ماهیت تمایز واقعی نیست. به همین سبب به عقیده او نمی توان گفت که وجود متمایز از ماهیت است همان طور که مثلاً فعل از قوه متمایز است. توضیح اینکه قوه و فعل به نحو واقعی با هم وحدت ندارند ولی ماهیت و وجود در هر موجودی واقعاً واحدند. گویی ذهن و عقل در شناخت حقیقت هر موجودی باید جنبه های خاصی از آن را به نحو صوری متمایز سازد تا عملاً از عهده این شناخت برآید. البته منظور این نیست که دو مفهوم ماهیت و وجود

۱. به نظر شخصی نگارنده، در این قسمت از افکار دونس اسکوتوس نوعی کوشش همه جانبه برای رسیدن به یک وضع مجامع میان دو سنت معارض تفکر، یعنی روش تجربی دانشگاه آکسفورد و روش منطقی دانشگاه پاریس دیده می شود. همان طور که به نحو صریح پیداست، مسئله فقط اصالت تجربه و اولویت آن نیست. بلکه گویی به نحو موجه نوعی امکان تعمیم داده تجربی به قلمرو عقلی وجود دارد که در ضمن مثل این است که عقل نیز جهت اصلی عمل خود را فقط براساس استقراء می تواند بیابد. احتمالاً همین مفهوم صورت (Forme) و صوری بعداً باز در قرن هفدهم میلادی در آثار فرانسویس بیکن ظاهر شده است. دیگر، صورت در جواب سؤال ماهو؟ و ماهی؟ برای روشن شدن ماهیت آورده نمی شود، بلکه در جواب سؤال «لے ثبوتی» آورده می شود و خاصیت درونی و قانون حاکم بر یک و نحوه کاربرد عملی آن را نشان می دهد. به احتمال مقرون به یقین همین افکار از مسیر آثار سوارز (Suarrez)، به دکارت نیز رسیده است و بعضی از اصطلاحات خاص فلسفی دکارت را بدون توجه به ریشه های تاریخی فکر او یعنی بدون توجه به افکار دونس اسکوتوس و سوارز نمی توان فهم کرد.

2. Existence.

3. Quiddité-Essence.

ساخته و پرداخته ذهن باشد، بلکه گویی حقیقت شیئی است که خود متضمن چنین جنبه‌هایی است.

مسئله کلیات و اصل تفرد

در مورد مسئله کلیات، گروهی از مفسران بخصوص آنهایی که در این بحث به سوآرز اقتدا کرده‌اند، دونس اسکوتوس را جزو پیروان اصالت واقع افراطی^۱ از نوع آنسلم و گیوم اهل شامپو دانسته‌اند؛ البته یک جنبه اصالت واقع در گفته‌های دونس اسکوتوس وجود دارد، ولی موضع او درباره این مسئله تا حدود زیادی متفاوت از گذشتگان است. او به یک طبیعت مشترک که به نحو عددی در میان تمام افراد واحد است، قایل بوده است، ولی کلی بالفعل را فقط ذهنی می‌داند. کلی اگر به نحو واقعی بالفعل وجود داشته باشد، دیگر قابل حمل به هیچ موضوعی غیر از خودش نخواهد بود، یعنی مثلاً ما دیگر نمی‌توانیم بگوییم «سقراط انسان است»، بلکه فقط می‌توانیم بگوییم «انسان انسان است». با این حال، در کلی وحدتی ذهنی است که تحت وحدت عددی درمی‌آید، زیرا طبیعت کلی انسان را به عنوان واحد می‌توان به نحو ذهنی لحاظ کرد بدون اینکه منظور جزئی یا کلی یا حتی فردی باشد. دونس اسکوتوس از ابن سینا نام می‌برد و از قول او بیان می‌کند که «فرسیت» همان «فرسیت» است بدون اینکه نیازی به جزئی یا کلی باشد. میان یک شیء واقعی که قابل اشاره حسی است و طبیعت آن که با هم‌نوعان در آن مشترک است، یک تمایز صوری وجود دارد؛ چه، اگر آن طبیعت کلی مشترک بنفسه مصداق فردی داشته باشد و به خودی خود به اشاره حسی درآید، دیگر نمی‌توان آن را به افرادی حمل کرد و به عنوان کلی، هیچ کاربرد عینی نخواهد داشت.

براساس این بحث به یکی از جنبه‌های بسیار خاص فلسفه دونس اسکوتوس می‌رسیم و آن اصل تفرد و تشخیص است که او آن را «هذائیت»^۲ می‌نامد. همان‌طور که

1. Réalisme.

۲. به زبان لاتینی اصطلاح Haecceitas آورده شده است. گاهی در زبان انگلیسی معادل آن Thisness گفته شده است.

دیدیم، انتزاع امر کلی عقلی مستلزم تمایز میان طبیعت مشترک یک (متحد) و «فردیت» آن است که به اشاره درمی آید. ما این فردیت را منطقاً مصداق آن مفهوم کلی می‌نامیم و همین را دونس اسکوتوس «هذائیت» می‌گوید. البته باید توضیح داد که گذر از نوع به فرد مثل گذر از جنس به نوع نیست؛ در گذر جنس به نوع، جنس نسبت به فصل مثل وجود بالقوه نسبت به صورتی است که بدان تحقق می‌بخشد و به همین دلیل جنس و فصل در یک واقعیت واحد با هم متحد می‌شوند، ولی «هذائیت» یک موجود خود یک واقعیت است، یعنی تفرد فقط عملاً به نوع اضافه می‌شود بدون اینکه میان آن دو اتصال عقلی باشد. هیچ نوع اتصالی وجود ندارد. اگر برای توماس اتصال در هستی و عدم اتصال در شناخت است، برای دونس اسکوتوس عدم اتصال هم در هستی و هم در شناخت است. باز باید دانست که رابطه طبیعت کلی و تفرد که با «هذائیت» بیان می‌شود، از نوع رابطه مادی و صورت نیست، زیرا ماده و صورت از هم قابل تفکیک هستند ولی آن دو کاملاً با هم وحدت دارند و فقط از لحاظ صوری می‌توان آن دو را از هم متمایز ساخت، مثلاً «انسانیت» و سقراط را نمی‌توان به نحو واقعی از هم جدا ساخت بلکه ذهن، طبیعت مشترک سقراط و دیگر افراد انسانی را در نظر می‌گیرد و مفهوم انسانیت را انتزاع می‌کند. مفهوم انسانیت با این حال هم در سقراط و هم در هر انسان دیگر وجود دارد و به معنایی به هیچ وجه ساخته و پرداخته صرف ذهن نیست، بلکه ذهن آن را براساس یک مبنی و اصل خارجی که البته از هیچ یک از افراد به نحو واقعی جدا نیست انتزاع کرده و به دست آورده است. حقیقت انسانیت به عنوان یک طبیعت واقعی باید در نزد هر فرد انسانی وجود داشته باشد (که البته از آن فرد، فقط به نحو صوری متمایز می‌شود) تا عقل بتواند آن را انتزاع و در مورد انسان علم حاصل کند. دونس اسکوتوس پیرو اصالت واقع، آن هم از نوع افراطی آن نیست بلکه می‌خواهد شناخت ذهنی و عقلی انسان را براساس تمایز صوری معتبر و عینی سازد. به نظر می‌رسد که دونس اسکوتوس درباره مسئله کلی بیشتر موضعی از نوع «اصالت مفهوم» داشته باشد.

البته بعضی از متخصصان چون کراس^۱ ادعا کرده‌اند که دونس اسکوتوس احتمالاً

قابل به سه نوع کلی متمایز از هم بوده است: اول کلی طبیعی که همان طبیعت نوعیه است و به نحو واقعی در اشیای فردی وجود دارد. دوم کلی مابعدالطبیعی که طبیعت مشترک است ولی به شکل بالفعل در شیء انضمامی وجود ندارد بلکه به عنوان صفتی وجود دارد که عقل فعال از طریق انتزاع به فرد نسبت می دهد و بالاخره یک کلی منطقی که به معنای اخص کلمه، همان کلی است.

درباره نظر کراس، کاپلستون ادعا می کند که او فلسفه دونس اسکوتوس را نفهمیده است و نظریه این فیلسوف صرفاً متشکل از طبیعت مشترک کلی و «هذائیت فردی» است و میان این دو هیچ تمایز واقعی وجود ندارد بلکه تمایز، صرفاً صوری است.^۱ با تأمل در آنچه دونس اسکوتوس تمایز صوری می نامد و ما به اختصار آن را شرح دادیم، این مسئله به ذهن متبادر می شود که پس چرا او تمایز میان ماده و صورت را از این نوع نمی داند و در مورد آن دو، تمایز واقعی را قبول دارد! دونس اسکوتوس صریحاً به وجود ماده بدون صورت و به وجود صورت بدون ماده قابل شده است. به نظر او هریک از این دو را می توان فی نفسه تلقی کرد و تمایز میان آن دو را واقعی دانست نه صوری، یعنی به عنوان دو چیز مستقل؛ حتی به نظر او ماده نسبت به صورت تقدم دارد یا حداقل به تقدم منطقی و عقلی، زیرا در واقع ماده است که صورت می پذیرد و خداوند از آنجا که اول ماده را خلق کرده است پس می تواند آن را بدون صورت نیز حفظ کند. دیگر اینکه صورت به ذات ماده تعلق ندارد، زیرا صورت می تواند تغییر و حرکت جوهری داشته باشد.

خواه ناخواه در دنباله این بحث کاملاً فهمیده می شود که چرا دونس اسکوتوس، برخلاف توماس، به هیچ وجه اصل تفرد و فردیت^۲ را مبتنی بر ماده نمی داند. از نظر او ماده اصل تفرد نیست و این تفرد و تشخیص نه در ماده است و نه در صورت و نه حتی در یک چیز مرکب دیگر، بلکه تشخیص و تفرد خود مستقل است و تا حدودی قوام خود را از خود دارد که او آن را همان «هذائیت» می نامد. البته فهم این مطلب خیلی آسان نیست

۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه (متن فرانسه). ص ۵۳۴.

و دونس اسکوتوس در توضیح آن فقط متوسل به همان تمایز صوری میان طبیعت مشترک و «هذائیت» مصداقی یک انضمامی شده است.

در پایان این قسمت لازم به یادآوری است که دونس اسکوتوس نه فقط، همان طور که دیدیم، ماده را یک واقعیت بالفعل می داند، و بدون صورت و از فرد یک واقعیت عینی متمایز از نوع می سازد، بلکه بر همین اساس، او برای «عقل ممکن» نیز قایل به نوعی فعالیت خاص می شود که از لحاظی و تا حدودی نسبت به عقل فعال مستقل است. سهم اصلی عقل فعال جداسازی و متمایز کردن صورت خاص از تصویر حسی است، در تصویری که آن صورت خاص بالقوه است، ولی سهم «عقل ممکن» صرفاً به عمل فهمیدن اختصاص دارد. کاملاً روشن است که دونس اسکوتوس تا چه حدودی از استشراف اگوستینوس به دور است. البته این مطالب در دنباله بحث بخصوص از لحاظ «کلام طبیعی» و رابطه احتمالی عقل و ایمان حایز اهمیت بیشتری است که باید با توجه به جزئیات، مورد بررسی قرار گیرد.

کلام طبیعی

در سیر تاریخ فلسفه، کلام طبیعی اغلب به کلامی گفته می شده است که مبتنی بر عقل باشد و در آن بیشتر متوسل به روش استدلالی شوند تا به روش تعبدی؛ از این لحاظ این نوع کلام بدون اینکه با کلام مبتنی بر وحی و امور منقول الزاماً منافات داشته باشد، گاهی آن را صرفاً مترادف فلسفه دانسته اند.

در تفکر دونس اسکوتوس، مطابق سنت ارسطویی، مابعدالطبیعه علم به وجود من حیث وجود است و با اینکه او خداوند را اولین وجود می داند، با این حال تصور می کند که خداوند را نمی توان واقعاً متعلق این علم دانست، توضیح اینکه به نظر او اگر قرار باشد موضوعی واقعاً تعلق به یک علم داشته باشد، باید که حقیقت آن موضوع به نحو ماتقدم براساس اصول آن علم، معین و شناخته شده باشد، در صورتی که در مابعدالطبیعه فقط به نحو متأخر می توان حقایق مربوط به خداوند را شناخت. خداوند فقط به نحو ثانی در مابعدالطبیعه مورد بحث قرار می گیرد و فیلسوف فقط از طریق آثار و معلومات است که

در این قلمرو ادعای شناخت دارد، ولی این شناخت هیچ‌گاه کاملاً یقینی نخواهد بود. با این حال، دونس اسکوتوس نظر ندارد که در این زمینه - به نام نوعی اشعریّت تام - کلام طبیعی و عقل را کنار بگذارد، بلکه می‌خواهد در این مهم نحوه کاربرد عقل و حدود آن را تعیین کند. به عقیده او با توجه به آثار خداوند و با توسل به عقل می‌توان پی برد که خداوند مثلاً واحد، قادر، و خیر است، ولی نمی‌توان بدین وسیله در مسیحیت، تثلیث را توجیه کرد و آن بناچار مسئله‌ای تعبدی است. دونس اسکوتوس با اینکه استدلال می‌کند که خداوند به نحو مستقیم موضوع بحث مابعدالطبیعه قرار نمی‌گیرد، ولی باز نظر می‌دهد که در هیچ علم طبیعی دیگر به اندازه این علم عقلی نمی‌توان در مورد شناخت خداوند به تحقیق و تفحص پرداخت، یعنی با اینکه کل مطالب مربوط به شناخت خداوند را از طریق فلسفه و استدلال عقلی نمی‌توان ثابت کرد، ولی باز منظور این نیست که بعضی از آنها را نتوان مستدل ساخت. از لحاظ کلام طبیعی و فلسفه، دونس اسکوتوس در واقع نه شکاک است و نه لادری؛ او قایل به کاربرد عقل در مسائل مربوط به خداوند است، در عین حالی که به حدود و ثغور آن نیز معترف می‌باشد.

به عقیده دونس اسکوتوس وجود خداوند را فقط می‌توان براساس دلایل متأخر^۱ به نحو عقلی به اثبات رساند؛ چه، انسان در این جهان یک شناخت شهودی از خداوند ندارد و این نوع شهود در ورای این عالم و ورای حیات مادی انسان معنا دارد. شناخت به معنای متداول فقط شناختی می‌تواند باشد که بر مبنای اشیای حسی صورت می‌پذیرد و فقط بر این اساس است که می‌توان احتمالاً در مورد خداوند تصور و مفهومی از نوع طبیعی حاصل کرد. مطابق یکی از جنبه‌های اصلی تفکر دونس اسکوتوس، بیشتر با توجه به مخلوقات به عنوان آثار و معلومات خداوند و براساس تجربه حسی است که انسان قادر می‌شود به مفاهیمی شکل دهد که درباره شناخت خداوند کاربرد دارد. البته این مفاهیم به نحو تام صفات ذاتی خداوند را نمایان نمی‌سازد و در این شناخت طبیعی آگاهی ما نسبت به خداوند مبهم و نامتمایز باقی می‌ماند، با این حال در درجات عالی‌تر این شناخت، همان‌طور که در بحثهای قبلی به تفصیل آورده شد، به تناسب استعداد ما

1. A posteriori.

در تشکیل مفاهیم متواطی، احتمالاً بتوان کاربرد صحیحی از ذهنیات را به دست آورد.

خداشناسی

دونس اسکوتوس با روشی که بیان شد به اثبات وجود خداوند پرداخته است. به نظر او کاربرد اصل علت در طبیعات ناکافی است و در مورد علت اولیه بیشتر باید از لحاظ مابعدالطبیعی به بحث پرداخت؛ چه، علت اولیه در طبیعات از ترتیب امور طبیعی فراتر نمی‌رود و در این محدوده به واجب‌الوجود نمی‌رسد. برهان مبتنی بر حرکت که در نزد تمام متکلمان مشائی مسیحی مورد توجه زیادی قرار گرفته است، به نظر دونس اسکوتوس فقط در مورد اجسام و امور مادی می‌تواند کاربرد داشته باشد. دونس اسکوتوس در برهان خود دربارهٔ وجود خداوند - در درجهٔ اول با توجه به سنت ابن سینا - متوسل به تمایز میان ممکن و واجب می‌شود. امر ممکن علت خود را در غیر خود دارد و علت آن جز یک امر ممکن دیگر نمی‌تواند باشد، یعنی امر ممکن نه قائم به خود است و نه قائم به هیچ امر ممکن دیگر و چون دور تسلسل را عقلاً نمی‌توان پذیرفت، پس نهایتاً وجود واجبی باید علت امور ممکنه باشد. دونس اسکوتوس با استفاده از مفهوم متواطی وجود و نوعی طبیعت مشترک امور، استدلال می‌کند که علت اولیه در ترتیب ذاتی امور باید به نحو واجب، وجود داشته باشد. همان‌طور که قبلاً ضمن بحثی تحت عنوان «وجوه تشابه و تفارق موضع دونس اسکوتوس با دیگر فرانسیسکن‌ها» اشاره کردیم، دونس اسکوتوس با اینکه با برهان وجودی آنسلم موافق نیست ولی به سبک خودش طوری از آن استفاده می‌کند که به نظر کاپلستون شباهتی میان برهان آنسلم و برهان خاص دونس اسکوتوس می‌توان یافت؛ چه، به گفتهٔ دونس اسکوتوس دربارهٔ این موضوع، ترتیب واحد امور یک علت واحد را لازم می‌سازد و او از این لزوم برای اثبات علت نهایی به عنوان وجود متعالی استفاده کرده است. در نزد دونس اسکوتوس نوعی برهان خاص دربارهٔ اثبات وجود خداوند دیده می‌شود که باید بدان توجه داشت. دونس اسکوتوس متذکر می‌شود که استدلال آنسلم در فصل اول کتاب او یعنی تمهیدات^۱، باید

به این نحو فهمیده شود: «خداوند آن وجودی است که اگر آن را بدون تناقض فکر کنیم، نمی‌توانیم وجودی بزرگتر از آن تعقل نماییم. البته حتماً باید به جنبهٔ "بدون تناقض" بودن توجه کرد زیرا آنچه متناقض است دربارهٔ آن فکر نمی‌توان کرد.»^۱ در واقع او می‌خواهد بگوید که تصور وجود کامل ممکن است و چون این تصور متناقض نیست، پس وجود خداوند ممکن است، آنگاه باید گفت اگر به نحو ماتقدم و بعینه به سبک آنسلم وجود خداوند را نمی‌توان به اثبات رساند، ولی در عوض در مورد این تصور ممکن عقلی با متوسل شدن به آثار و امور متأخر می‌توان به وجود او پی برد. دونس اسکوتوس در واقع برهان آنسلم را رد نمی‌کند و حتی در مرحلهٔ اول برهان خاص خود از آن استفاده می‌نماید. گویی به نظر او برهان آنسلم لازم است بدون اینکه کافی باشد و او آن را با توجه به امور متأخر تکمیل می‌کند. در ضمن باید دانست که دونس اسکوتوس در نوشته‌های مختلف خود، به ترتیبی علت اولیهٔ فاعلی و نهایت علت غایی و بالاخره علت اولیهٔ متعالی و کامل را یک چیز دانسته است.^۲ او در تفسیر احکام که در آکسفورد آن را تقریر کرده است، بعد از یکی دانستن علل فاعلی و غایی و ترتیب استکمالی، صریحاً بیان داشته است که حتی اگر ما عالم را بی‌آغاز و قدیم بدانیم باز از لحاظ عقلانی این سلسله امور بی‌آغاز و بی‌انجام، علتی لازم دارد و آن علت باید تامه باشد و بتواند بتنهایی متضمن علت فاعلی و غایی و سلسلهٔ استکمالی امور باشد.

وجودی که در آغاز سلسله امور قرار می‌گیرد چون از ماده، صورت، جوهر، عرض، و غیره مبرا است، در نتیجه به نحو مطلق بسیط و بی‌علت است، ولی همان‌طور که گفتیم از آنجا که آن هم علت فاعلی و هم علت غایی است، پس باید واجد علم (فکر) و فعل (اراده) باشد، زیرا هیچ چیز نمی‌تواند بدون آگاهی از آن غایت به غایت داشته باشد.

هر غایتی نوعی قصد و نیتی را همراه دارد و هر نوع آگاهی از آن به نقطهٔ آغازین توجه می‌دهد. در جهان تنها خداوند واجب‌الوجود است و بقیه ممکن‌الوجودند، و به همین دلیل خداوند فاعل من‌یشاء و خالق مختار و از هر نوع قید و شرط مبرا است و از

۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه (متن فرانسه)، ص ۵۴۸.

2. Primum effectum-Primum finitivum-Primum eminens (Perfectissimum).

ازل آزال به فعل خود علم دارد.

نامتناهیت

دونس اسکوتوس در شناخت عقلی خداوند بیشتر بر نامتناهیت تأکید دارد؛ چه، ما به هر ترتیب بسیطترین و کاملترین تصویری که از خداوند می‌توانیم داشته باشیم، این است که خداوند را به نحو مطلق، نامتناهی بدانیم. به نظر دونس اسکوتوس «نامتناهیت» در مقایسه با اوصاف دیگر خداوند از قبیل خیر یا مشابه آن، به نحو تام بسیطتر است و نمی‌توان آن را محمول هیچ موضوع دیگری قرار داد و گویی صرفاً و به نحو مطلق جنبه ذاتی واجب‌الوجود است. درباره مفهوم نامتناهی نمی‌توان به مراتب و درجات قایل شد یا آن را به نحو نسبی به کار برد. البته تمام کمالات خداوند نامتناهی است، ولی نفس نامتناهیت از لحاظ عقل، گویی به نحو مطلق مندرج در ذات واجب‌الوجود است.

دونس اسکوتوس در نوشته‌های آکسفوردی خود و همچنین در رساله «درباره اولین اصل»، دست به تحلیل‌هایی در مورد «نامتناهیت» زده است و همین صفت را اساس و مبنای هر نوع بحث عقلی درباره خداوند دانسته است. او از لحاظی، نامتناهیت و وجود را یک چیز می‌داند: خداوند به عنوان اولین علت، بی‌نهایت آثار و معلولات دارد و به همین سبب قدرت او نامتناهی است؛ علم خداوندی نیز نامتناهی است. به نظر بعضی از متخصصان، دونس اسکوتوس صفت اول خداوند را فعل و اراده دانسته است، ولی در واقع مفهوم «نامتناهیت» نسبت به فعل و اراده تقدم دارد، حتی می‌توان گفت که وجود خداوند هم به سبب نامتناهیت اوست؛ در هر صورت، وجود و نامتناهیت با هم تناسب بسیار نزدیک دارند و آن دو واحدند چون خداوند واحد است.

البته دونس اسکوتوس تصور نمی‌کند که از طریق عقل، کل صفات خداوند را بتوان چنان اثبات کرد که دیگر در این مهم جایگاهی برای ایمان باقی نماند، حتی او جنبه ایمانی را همان‌طور که قبلاً نشان دادیم از لحاظی مهمتر از عقل می‌داند و تعمیم مفهومی را به مسائل فوق طبیعی فقط تحت شرایط خاص و در واقع به نحو محدود می‌پذیرد. نهایتاً ایمان است که درباره عظمت و همه توان بودن و حضور در همه مکانها و زمانها و

عدل و رحمت خداوند و مشیت او در مورد تمام مخلوقات بخصوص در مورد انسان، ذهن را واقعاً متقاعد می‌سازد. دربارهٔ صفات خداوند مسائلی است که نسبت به شناخت آنها خواه‌ناخواه کُمیمت عقل لنگ می‌ماند و متفکر از استدلال خود رضایت کامل حاصل نمی‌کند، مگر اینکه از طریق ایمان نواقص استدلالی خود را رفع کرده باشد. نهایتاً به نظر او آنچه از طریق عقلی به نحو محرز در مورد صفات خداوند می‌توان گفت این است که او خالق و حافظ است، یعنی خداوند هم علت محدثه است و هم علت مُبقیه.

از کل گفته‌های دونس اسکوتوس در زمینهٔ کلام طبیعی برمی‌آید که او دربارهٔ خیلی از مطالب، موضعی غیر از توماس و هانری اهل گان داشته است. برای این دو متکلم اخیر، مثلاً جز در مورد تثلیث هیچ تمایز دیگری در خداوند قابل تصور نیست، در صورتی که به نظر دونس اسکوتوس، البته نه به معنای واقعی کلمه بلکه در هر حال به معنای صوری کلمه، به تمایزی میان صفات خداوند می‌توان قایل شد و از این رهگذر در شناخت عقلی خداوند قدمی فراتر گذاشت، مثلاً - همان‌طور که قبلاً به تفصیل اشاره شد - مفهوم «حکمت» با مفهوم «خیر» مساوق نیست، حکمت نامتناهی به نحو صوری از خیر نامتناهی کاملاً مغایر است ولی چون در نزد خداوند هیچ نوع ترکیب نمی‌تواند متصور باشد، پس تمایز میان حکمت و خیر واقعی نیست بلکه انحصاراً صوری است. توضیح اینکه این صفات به نحو ذاتی با هم یکی هستند ولی از لحاظ صوری با هم متمایزند. کلاً به نظر دونس اسکوتوس تمایز صوری میان صفات خداوند، نه فقط به بساطت خداوند صدمه‌ای نمی‌زند بلکه وسیله‌ای برای شناخت عقلی بیشتری از خداوند می‌شود.

از لحاظ کلام طبیعی همچنین بعضی از متخصصان نظر داده‌اند که دونس اسکوتوس در نزد خداوند از نوعی زیادت فعل (اراده) بر علم (عقل) صحبت کرده است. البته می‌توان تصور کرد که خلقت به نحو تام دلالت به فعل مختار محض خداوندی دارد ولی عقلاً نمی‌توان فکر کرد که خلقت، ناشی از نوعی ارادهٔ گزاف خداوند شده است و خواه‌ناخواه بایست قبول داشت که ذات خداوند و علمی که او از ذات خود دارد نسبت به فعل او تقدم دارد، ولی این فعل به الگوها و سرمشقهایی نیاز ندارد که از طریق آنها محدود و مقید شده باشد. نمی‌توان تصور کرد که ورای فعل خداوند قانونی حاکم بر آن

باشد. البته به نظر دونس اسکوتوس نمی‌توان مستدل ساخت که در میان امور ممکن کثیر، چرا خواست خداوند به بعضی از آنها تعلق می‌گیرد و به بعضی دیگر تعلق نمی‌گیرد. اگر در این مورد سؤال شود بناچار بایست جواب داد که خواست خداوند این‌طور ایجاب می‌کند، ولی منظور از این جواب این نیست که خواست و اراده خداوند می‌تواند به چیزی تعلق نگیرد.

علم النفس

با اینکه قبلاً در قسمتی که به مسئله شناخت اختصاص داده بودیم، اجمالاً به نظر دونس اسکوتوس درباره نفس اشاره شد، ولی جا دارد که در اینجا با تفصیل بیشتر و به نحو مستقل، با توجه به جنبه‌های مختلف مسئله نفس، به بررسی این موضوع بپردازیم.

علم النفس در نظرگاه اغلب متفکران قرون وسطا شامل مسائل واحد و متداولی بوده است که هرکدام مطابق سلیقه فکری و نحله‌ای که بدان وابسته بوده‌اند راه‌حلهای خاصی پیشنهاد می‌کرده‌اند. این مسائل در درجه اول درباره منشأ، ماهیت، تجرد، و بقای نفس بوده است که البته به سبب اعتقاد آنها به مبدأ و معاد از لحاظ دینی خواه‌ناخواه مطرح می‌شده است و در ضمن می‌بایستی آنها نظر خود را درباره رابطه نفس با عقل و همچنین رابطه آن با جسم و بدن روشن می‌ساختند. در قرن سیزدهم میلادی در مورد رابطه نفس با عقل سه موضع مشخص و معین شهرت و رواج داشت: اول، گروهی که از لحاظی اقتدا به افکار ابن‌سینا می‌کردند و به دو عقل قایل بودند که یکی کاملاً مفارق و دیگری وابسته به نفس بود و احتمالاً از طریق آن و به نحو بالقوه وابسته به جسم می‌شد. دوم، گروهی که از طریق ابن‌رشد به نوعی فلسفه ارسطویی وفادار مانده بودند و می‌گفتند که هر دو عقل فوق نفسند و هیچ رابطه‌ای با جسم ندارند و به همین سبب به نحو تام غیرشخصی و فردی‌اند. بالاخره افرادی چون توماس اکوینی که با وجود توجه به افکار ابن‌سینا، باز برای توجیه اعتقاد مسیحی خود هر دو عقل را وابسته به نفس می‌دانست و به سبب همراهی نفس و بدن، تا حدودی بدان جنبه شخصی و فردی هم می‌داد، زیرا به عقیده او به‌طور کلی جسم مادی موجب تشخص و تفرد است. دونس اسکوتوس از این مواضع

بی اطلاع نبود و نظر خود را با توجه بدانها بیان داشت. به عقیده او مطابق سنت مشائی، البته نفس ناطقه فصل ممیز انسان است، ولی فعالیت عقلی به معنای محض کلمه موقعی آغاز می شود که ذهن فراتر از حیات برود. حس از این لحاظ صرفاً جنبه آلی دارد و در ضمن نمی توان فراموش کرد که هریک از حواس متعلق خاص خود را دارد، ولی عقل مقید به متعلقات حسی نیست و می تواند وجود را لابشرط و کاملاً متمایز از حیات لحاظ کند و همچنین کلاً اموری را دریابد که هیچ یک بعینه از داده حسی ناشی نمی شود، اموری چون نسبت، اضافه، جنس، نوع، و غیره.

در نزد انسان فقط یک نفس است ولی فعالیت عقلی، حسی، نباتی، و غیره به نحو صوری از ناطقیت انسان قابل جداسازی است. از طرف دیگر، با اینکه به نظر می رسد که خلقت نفس نسبت به جسم تقدم دارد ولی آن را منفرد و جدا از جسم نمی توان به تصور درآورد. نفس ناطقه واحد است و نه فقط منشأ شناخت عقلی در نزد انسان است، بلکه در ضمن نسبت به فعالیت حسی و حیاتی جنبه بنیادی دارد. به نظر دونس اسکوتوس برخلاف عقیده توماس، نفس با بدن متحد است زیرا در واقع غایت خلقت نه نفس است و نه بدن، بلکه خود انسان است و این دو باید با هم لحاظ شوند، و الا معنای اصلی انسان حاصل نمی آید.

در علم النفس علاوه بر بحث عقل بناچار باید به بحث در مورد اراده نیز پرداخته شود. به نظر دونس اسکوتوس عقل برخلاف اراده یک قوه کاملاً آزاد و مختار نیست؛ عقل در مقابل حقایق منفعل است و ناچار از قبول آنهاست.

اراده آزاد و مختار است و به همین سبب می توان آن را غضب^۱ هم نامید. البته با تأمل در مورد اراده متوجه می شویم که می توان آن را به دو صورت متمایز در نظر گرفت: یکی اراده به عنوان تمایل و کشش طبیعی و دیگری به معنای اخصر کلمه یعنی اراده مختار. اراده نمونه اول در واقع همان چیزی است که به نحو عادی میل نامیده می شود و به صورت مشابهی در نزد حیوانات نیز مشاهده می گردد. این نمونه اول هنوز به معنای اصلی کلمه اراده نیست؛ چه، در آن هنوز اختیار اصالت ندارد و انتخاب صورت

1. Appétit.

نمی‌گیرد؛ منظور اینکه فقط اراده به معنای دوم را می‌توان واقعاً اراده نامید. بر این اساس، جنبهٔ کلامی مسئله هم روشن می‌شود، زیرا گناه اولیهٔ آدم ابوالبشر نیز دلالت بر همین نکته دارد و خداوند ارادهٔ مختاری که بتواند از گناه مبرا باشد خلق نکرده است. با این حال، به نظر دونس اسکوتوس ارادهٔ مختار انسان در درجهٔ اول در جهت معین و مشخص فعالیت دارد و ذاتاً خواهان سعادت است.

در مورد این اراده مسئلهٔ اصلی موقعی قابل طرح و فهم است که ما آن را نسبت به عقل مورد بررسی قرار دهیم، چون مسائل را به هرگونه که عنوان کنیم رابطهٔ متقابل آن دو را نمی‌توانیم انکار نماییم. کلاً می‌توان گفت که عقل یک قوهٔ طبیعی^۱ و اراده یک قوهٔ مختار^۲ است. از لحاظ عقل نسبت به اراده اولویت و تقدم دارد و از لحاظ دیگر اراده چنین است. درست است که اراده نمی‌تواند به فعل عقل چیزی بیفزاید و به دلخواه حقایق عقلی را متغیر و متحول سازد، ولی باز، گویی اراده نوعی استقلال دارد؛ چه، گناه که غیر از جهل است یکی از ممیزات آن است. توضیح اینکه در جهل آگاهی نیست ولی گناه مبتنی بر نوعی آگاهی است؛ شربی اطلاعی از خیر نیست بلکه نفی آن است. این جنبه‌های منفی برای اراده مانع از قبول جنبه‌های مثبت آن نیست؛ چه، عشق نیز مبتنی بر اراده است و ایمان که همان عشق به خداوند است، از اراده آغاز می‌شود، زیرا کمال انسانی در عشق به خداوند است نه در شناخت او. در نهایت اراده است که در رستگاری انسان دخیل است نه الزاماً عقل؛ اراده است که اسباب رجعت به اصل و اتصال به خداوند را فراهم می‌آورد. دونس اسکوتوس در علم النفس خود، مسئلهٔ بقای نفس را نیز مطرح ساخته است. به نظر او با اینکه فعالیت نفسانی انسان فراتر از حواس است و احتمالاً از این طریق می‌توان براهینی برای اثبات بقای نفس ارائه داد، ولی باز او به طور کامل باور ندارد که بتوان این مسئله را صرفاً به نحو عقلانی اثبات و محرز ساخت.

از لحاظ فلسفی در مورد نفس سه مسئلهٔ اصلی وجود دارد: اول اینکه نفس ناطقه فصل ممیز و صورت نفسانی خاص انسان است. دوم اینکه نفس نامیراست و فانی نمی‌شود. سوم اینکه نفس بعد از مرگ همیشه جدا از جسم باقی نمی‌ماند و معاد

جسمانی است.

به نظر دونس اسکوتوس، درباره سه مسئله به نحو واحد نمی توان حکم صادر کرد. مسئله اول برخلاف تصور ابن رشد صرفاً عقلی است و در مورد آن می توان به استدلال پرداخت، ولی دو قضیه و مسئله بعدی را نمی توان به اثبات رساند. البته منظور دونس اسکوتوس انکار کامل راه حل عقلی برای دو مسئله بعدی نیست، ولی در هر صورت این نوع براهین از لحاظ عقلی استحکام کافی ندارند و از لحاظ صرف نظری، فاقد دقت لازمند. با این حال، دونس اسکوتوس اعتقاد دارد که به مسئله دوم یعنی بقای نفس می توان از لحاظ اخلاقی نیز توجه داشت و گفت که مثلاً به هر ترتیب عقل می پذیرد که گناه کاران باید مجازات شوند و نیکوکاران پاداش بگیرند و غیره. در هر صورت، در این زمینه برهان دقیقی که مورد قبول تمام اذهان باشد نمی توان به دست آورد.

مسئله اخلاق

آنچه دونس اسکوتوس در مورد نفس می گوید خواه ناخواه خط مشی فلسفه اخلاق او را نیز تعیین می کند. به نظر بعضی از متخصصان، دونس اسکوتوس نمی توانسته است درباره اخلاق موضعی جز تعبدی داشته باشد، ولی با اندکی تأمل شاید بتوان نوعی فلسفه اخلاق در مجموع گفته های او تشخیص داد و حتی احتمالاً آن را نظام مند کرد یا از لحاظی نوعی انسجام اجتناب ناپذیر میان اجزای آن برقرار ساخت. یک فعل و عمل را به نحو طبیعی موقعی می توان خیر دانست که آن تمام آنچه را برای ماهیتش لازم است واجد باشد، به همان ترتیبی که یک جسم وقتی زیبا گفته می شود که از لحاظ تناسب شکل و هماهنگی رنگ، اندازه، وزن، و غیره تمام اوصاف خاص خود را کاملاً دارا باشد. از همین جهت برای اینکه در مورد یک عمل بتوانیم از خیر صحبت بکنیم، شرط اول آن است که آن عمل آزادانه و به اختیار انجام گرفته باشد؛ این شرط لازم است اما کافی نیست، زیرا در عمل ضرور هم این شرط لحاظ می شود و شر هم از نوعی اختیار ناشی می شود، پس در عمل خیر جنبه دیگری هم باید مورد نظر باشد. عمل خیر باید با عقل سالم و ذهن آگاه سازگار باشد و متعلق متناسب با خود داشته باشد. از طرف دیگر،

نمی‌توان فراموش کرد که این متعلق معقول که همان هدف و غایت عمل اخلاقی است، به‌تنهایی نمی‌تواند به معنای اصلی کلمه ضابطه خیر باشد. غایت وسیله را توجیه نمی‌کند؛ میان غایت و وسیله باید هماهنگی و تناسب ذاتی باشد. هیچ‌کس به اسم خیر نمی‌تواند متوسل به شر شود و هدفی که شر را به اصطلاح وسیله خیر قرار می‌دهد الزاماً هدف غیر اخلاقی دارد، اگرچه در ظاهر نوع دیگر بنماید. در هر صورت، تمام شرایط باید جمع باشد تا یک عمل واقعاً خیر نامیده شود، یعنی موقعی عمل، اخلاقی است که آزادانه و به اختیار با نیت پاک و هدف درست و به وسیله‌ای کاملاً مطابق با خیر انجام گیرد؛ چنین عملی آنگاه خواه‌ناخواه مبتنی بر عقل خواهد بود.

البته به عقیده دونس اسکوتوس، اولین اصل اخلاقی عشق به خداوند است؛ چه، این عشق را نمی‌توان از خارج به انسان تحمیل کرد، بلکه گویی به نحو ذاتی از نهاد انسان برمی‌خیزد و عمیقاً در جهت حرکت طبیعی نفس انسان است. هر عمل اخلاق واقعی به نحو درونی متضمن عشق به خداوند است، با این حال به نظر دونس اسکوتوس اعمالی که در آنها ارجاع مستقیم به خداوند دیده نمی‌شود، الزاماً بد و شر نیستند مگر اینکه این اعمال به سبب کین و نفرت نسبت به خداوند انجام گرفته باشد. در واقع خواست خداوند نمی‌تواند جز خیر باشد و چون عقل نمی‌تواند بپذیرد که اوامر و احکام خداوند بلهوسانه باشد، در ضمن اینکه نسبت به فرمانهای دهگانه باید متعهد بود و کل آنها را به نحو تعبدی به کار بست، همچنین نبایست فراموش کرد که اطاعت از فرمانها عقلاً به نفع انسان است. اگر کلاً نظریه اخلاقی دونس اسکوتوس را با موضعهای اشاعره و معتزله سنت اسلامی مقایسه کنیم تا حدودی می‌توانیم بگوییم که موضع او حد وسطی میان آن دو است، زیرا به عقیده او اگر اخلاق جنبه تعبدی دارد بیشتر برای این است که عقل این تعبد را نه فقط نفی نمی‌کند بلکه حقانیت آن را تضمین نیز می‌نماید؛ در واقع گویی نفس عقل اولویت احکام و فرمانهای خداوند را تصدیق و کاربرد آنها را ترویج می‌کند. گفته‌های اخلاقی دونس اسکوتوس خواه‌ناخواه به بیان نظریه اجتماعی و سیاسی او نیز منجر می‌شود. از لحاظ اجتماعی او فقط خانواده را «حق طبیعی» می‌داند و بقیه امور را صرفاً قراردادی و مختار تلقی می‌کند. به نظر او جز در مورد خانواده، هیچ

قانون اجتماعی را نمی‌توان ازلی و ابدی دانست بلکه با توجه به نفع عموم، کل آنها قابل تغییر است. از این لحاظ، در گفته‌های دونس اسکوتوس بالقوه مطالبی دیده می‌شود که بعداً مورد استفاده لوتر^۱ واقع شده و البته او بیشتر آنها را تصریح کرده است. می‌توان تصور کرد که در این نوع نوشته‌های دونس اسکوتوس به مرور مقدماتی فراهم می‌آید که بعداً دموکراسی غربی نامیده شده است. او قدرت سیاسی را متمایز از قدرت پدری و پدرسالاری می‌داند و این قدرت را موقعی معتبر می‌شمارد که مبتنی بر رأی آزاد و اختیار افراد باشد. قدرتی که افراد جامعه به‌نحو طبیعی به آن دل نبندند، نمی‌تواند واقعی باشد و صرفاً جبارانه خواهد بود و دونس اسکوتوس نیز مثل توماس اکوینی طرفدار چنین حکومتی نیست. با اینکه خواه‌ناخواه افراد یک جامعه معین، به اقتضای رشد و درجه عقل و فهم خود، ضرورت یک قدرت مرکزی را احساس می‌کنند، ولی صرف این احساس، ماهیت حکومت را تعیین نمی‌کند، بلکه آنچه مهم است سهم عقل و دقت در برقراری و اجرای قوانینی است که نفع عموم در آنها لحاظ شده باشد و افراد به میل و رغبت بتوانند آن را بپذیرند. در هر صورت، قانونگذاران باید کوشش کنند تا عملاً میان قانون خدایی، قانون طبیعی، و قانون انسانی تضاد و منافاتی پدید نیاید و انسان با توکل به خداوند، در حیات طبیعی خود، بدون اینکه واقعیت فردی خود را الزاماً نفی کند و بدون احساس اینکه همه چیز بر او تحمیل شده است و با توجه کامل به فکر و اراده سالم خود و با اطاعت از احکام خداوند، خود را آزاد و آزاده احساس کند.

1. Luther (Martin) (1483-1546).

فهرست منابع

خارجی

1. Duns Scot (Jean), Traité du Premier Principe (Tractatus de Primo Principio) Traduit du latin Par: Jean - Daniel Cavigioli, Jean Marie Meilland, François - Xavier Putallaz. Sous la direction de Ruedi Imbach. Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie.
2. Bréhier, Emile, Histoire de la philosophie, Moyen - Age et Renaissance P. U. F., Paris, 1967.
3. Copleston, Frederic, Histoire de La philosophie, La philosophie Médiévale. Gasterman, 1964.
4. Gilson, Etienne, Jean Duns Scot - Introduction à ses positions fondamentales. Vrin - Paris, 1952.
5. Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P. U. F., Paris, 1964.
6. Weinberg, Julius R.A short history of Medieval philosophy, Princeton,

University Presse, 1964.

7. Walter, Allan B. in the Encyclopedia of philosophy By Paul Edwards. The Macmillan Company. New York, London, 1967.
8. Le Livre du millenaire d'Avicenne, vol. IV. Imprimerie de l'Université de Téhéran, 1956.

فارسی

۱. ژیلسون، اتین. روح فلسفه در قرون وسطی. ترجمه علی مراد داوودی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۲. مجتهدی، دکتر کریم. فلسفه در قرون وسطی. تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۳. _____ . دونس اسکوتوس و کانت به روایت هیدگر. تهران، سروش، ۱۳۷۶.

دکارت و مابعدالطبیعه^۱

عنوان «دکارت و مابعدالطبیعه» را می‌توان از لحاظی شامل کل فلسفه دکارت تصور کرد، ولی در اینجا منظور بیان اجمالی از این فلسفه نیست، بلکه بیشتر کوشش بر این است که نحوه کاربرد دکارت از «مابعدالطبیعه» و جایگاه خاص آن در نظام فکری او فهمیده شود. لفظ یونانی «متافوسیکا» را ظاهراً یک قرن قبل از میلاد آندروونیکس اهل رُودِس^۲، که به جمع‌آوری و تدوین آثار ارسطو پرداخته است، به کار برده است. او بدین ترتیب چهارده رساله از ارسطو را بعد از طبیعیات (فیزیک) او قرار داده و این قسمت را مابعدالطبیعه نامیده است، یعنی مجموعه رساله‌هایی که بعد از طبیعیات قرار می‌گیرند. البته اصطلاح مابعدالطبیعه چه در آن عصر، چه در مراحل بعدی بیشتر از زمان ابن‌رشد و ابن‌رشدیان لاتینی یعنی از اواخر قرن سیزدهم میلادی است که در جهان غرب مترادف آن چیزی شده است که ارسطو آن را فلسفه اولی^۳ نامیده است، یعنی بحث درباره موجود به ماهو موجود و همچنین بحث در مبادی و اصول ذاتی هستی و شناخت.

۱. تحت همین عنوان و براساس همین نوشته به تاریخ ۷۶/۹/۵، سخنرانی «سمینار دکارت» در دانشگاه علامه طباطبائی ایراد شده است.

2. Andronics de Rhodes.

3. Philosophie première.

دکارت با اینکه معمولاً مابعدالطبیعه را به معنای فلسفهٔ اولی به کار می برد، باز در ابتدای قسمت چهارم کتاب گفتار در روش خود نوشته است: «نمی دانم نخستین مطالعاتی که در آنجا (منظور هلند است) کرده ام باید برای شما بازگو کنم یا نه؟ چه، این تأملات چنان جنبهٔ مابعدالطبیعی دارند و آن قدر از اندیشه های غیرمتداول دورند که احتمالاً مطابق ذوق عامهٔ مردم نخواهند بود.»^۱

باز در جای دیگر دکارت نوشته است: «برای اینکه امور غیرمادی و مابعدالطبیعی را درست بفهمیم، باید ذهن خود را از حیات دور نگه داریم.»

در واقع اولین تعبیر مابعدالطبیعه در نزد دکارت و بعداً در نزد تمام فلاسفه ای که دکارتی نامیده می شوند همین است که تحت عنوان مابعدالطبیعه اغلب توجه به امور غیرمتداول و غیرمادی دارند. در نزد مالبرانش این مطلب صراحت تام دارد و لایب نیتس نیز - همان طور که همه می دانیم - حتی از اجزای لایتجزای (اتمهای) مابعدالطبیعی یعنی روحانی و غیرمادی صحبت کرده است.

از طرف دیگر، با تأمل در آثار دکارت و روش او متوجه می شویم که اگر در سنت ارسطو و در سنت کسانی که آثار او را تدوین کرده اند مابعدالطبیعه در انتهای طبقه بندی علوم نظری قرار می گیرد، در فلسفهٔ دکارت مابعدالطبیعه در درجهٔ اول به صورت نوعی «ماقبل الطبیعه» درمی آید و دربارهٔ اصول و مبادی اولیهٔ غیرمادی (ماقبل مادی) به بحث می پردازد که البته در نزد دکارت خواه ناخواه همراه با نوعی پدیدارشناسی به معنای عام کلمه است، با اینکه او خود هیچ گاه اشاره مستقیم به آن نکرده باشد. مراحل تجربه های خارجی و درونی و بیان آنها در کتاب قواعد، گفتار در روش، تأملات، اصول، نامه ها، و غیره دلالت بر نوعی آگاهی تدریجی از مراحل شناخت دارد که در نهایت می خواهد لزوم روش عقلی را دریابد. اگر شناخت در «فکر می کنم» حضوری و دفعی به نظر می رسد و

۱. در ترجمهٔ فروغی لفظ مابعدالطبیعه آورده نشده و به جای آن کلمهٔ «فلسفه» نوشته شده است که البته تا حدودی از این لحاظ خلط معنا شده است. (رک. سیر حکمت در اروپا، چاپ اول ۱۳۱۷، ج ۱، ص ۲۴۳).

ادعا بر این است که خارج از زمان قرار می‌گیرد، مراحل قبل «فکر می‌کنم» تدریجی است، حتی شک مراتب دارد و شک افراطی نهایت و اوج آن است و فقط بعد از گذشت از این ورطه هولناک است که امکان شناخت و نحوه کاربرد آن در علوم مشخص می‌شود. تأملات دکارت نوعی محاوره با خداوند است تا زیربنای علم یقینی مرحله به مرحله شکل گیرد و حاصل آید. دکارت اگر «ماقبل‌الطبیعه» خود را که همان فلسفه اولی باشد کاملاً غیر از طبیعیات و علوم کاربردی چون مکانیک، طب، و اخلاق می‌داند بدین سبب است که به نظر او هر رشته‌ای بناچار صرفاً براساس زیربنای عقلی و نظری خود می‌تواند رشد یابد. فلسفه سرآغاز علوم است و بدون فلسفه علم آغاز نمی‌شود.

از لحاظ فلسفه‌های اصالت وجودی^۱ موضع فلسفی و مابعدالطبیعی دکارت نوعی قرار دادن تمامیت فکر انسان در مقابل تمامیت هستی است. «هستی چیست؟» همان سؤال از «فکر چیست؟» است. با دکارت هستی‌شناسی با معرفت‌شناسی یکجا باید آغاز شود و از این لحاظ با اطمینان می‌توان گفت که دکارت بنیانگذار فلسفه جدید غرب است. درست است که «فکر می‌کنم» محل تطابق فکر و هستی است، ولی در عین حال برای دکارت «فکر» ذات و چکیده «هستی» است.

هستی از طریق فکر به نحو مستقیم و بی‌واسطه نسبت به خود حضور دارد و فکر با آگاهی از خود، هستی پیدا می‌کند و چنین امری بدیهی است و نیازی به اثبات ندارد، زیرا خود‌گویی هم اثبات است و هم ثبوت و به‌طور محض بی‌واسطه است.

در «فکر می‌کنم» دکارت، گویی «انسان معلق» ابن‌سینا اتکای فکر و هستی خود را همان نکته تلاقی فکر و هستی می‌یابد. فلسفه اولی یا همان «ماقبل‌الطبیعه» به معنای محض کلمه سرآغاز خود را به نحو مستقل بنیان می‌نهد.

«فکر می‌کنم» دکارت سنخیتی با «اراده می‌کنم» دارد، همان‌طور که «اراده می‌کنم» سنخیتی با اختیار دارد. اختیار چیزی جز استقلال ذهن نیست و اگر اختیار گزافی را کنار بگذاریم که در واقع عین نفی اختیار به معنای اصلی است، اختیار مبتنی بر عقل، خود اعتقاد به استقلال عقل است.

بدین معنا فلسفه دکارت از شک و حتی از «فکر می‌کنم» آغاز نمی‌شود، بلکه فلسفه دکارت، از اعتقاد به استقلال عقل آغاز می‌شود، زیرا شک و تفکر بیانی از همین اعتقاد آغازین است.

تصورات فطری یعنی «کمال» که دلالت بر خداوند دارد و «فکر» که دلالت بر نفس دارد و «امتداد» که دلالت بر جسم دارد، صدمه‌ای به استقلال «عقل» وارد نمی‌آورد. ذهن انسان اگر در مورد این تصورات فطری منفعل است، یعنی نمی‌تواند آنها را از طریق تجربه کسب کند یا آنها را جعل نماید، به این دلیل است که عقل ضرورتاً مستقل است و با ذهنیات و پیش‌داوریها و سبق ذهن و امیال موجه یا غیرموجه انسان خلط نمی‌شود. عقل، عقل است و ذهن انسان نمی‌تواند از آن گریزی داشته باشد.

«اراده می‌کنم» قبل از «فکر می‌کنم» است و اثبات وجود خداوند نه فقط در مظان شک بلکه حتی در مظان خطا می‌تواند باشد؛ چه، اراده ذاتاً می‌تواند منحرف و گزافی شود، ولی بعد از این مرحله «اراده می‌کنم» اراده‌ای است همراه عقل و به عنوان تابعی از آن و به همین سبب توجه به علم و اخلاق نیز پیدا می‌کند. انسان به نحو آزاد و مختار و با اتکای به عقل و اراده خود و با ایمان به خداوندی که مهربان و رحیم است، با روش صحیح اقدام به شناخت می‌کند و در کسب علم و اخلاق موفق می‌شود.

فلسفه اصالت عقل دکارت به نحو بنیادی اعتقاد به استقلال عقل است و کل آن اولاً بیانی از همین معناست و درثانی کوششی است برای نشان دادن کاربرد عملی آن یعنی ارزش روشی که بر آن مترتب است، زیرا نهایتاً عقل یعنی ترتیب عقلی؛ عقل یعنی عقل مبتنی بر روش. فلسفه دکارت ضمن اثبات استقلال عقل، می‌خواهد حقانیت روشی را که مبتنی بر عقل است تضمین کند. به نظر او عقل به تساوی تقسیم شده است عمده نحوه کاربرد آن یعنی روش است.

دکارت موفق شده است از طریق فلسفه، طبیعیات (فیزیک) را از قید حسیات رها سازد و با اینکه گالیله قبل از او حرکت را اندازه‌گیری کرده بود ولی در واقع دکارت است که موفق به تعمیم کامل ریاضیات می‌شود. او از فلسفه آغاز می‌کند ولی هدف اصلی او رسیدن به تأمین رفاه برای انسان (مکانیک) و سلامت جسم او یعنی طب و تهذیب نفس

او یعنی اخلاق است. طب اخلاق جسم است و اخلاق طب و بهداشت نفس. به هر طریق از لحاظ اهداف، دکارت تفاوت زیادی با فرانسیس بیکن و متجددان دیگر ندارد. از این لحاظ، اگر ما کلاً فلاسفه عصر جدید بخصوص دکارت را با متکلمان بزرگ قرون وسطا مقایسه کنیم، متوجه یک نکته اساسی خواهیم شد:

تفکر متکلم قرون وسطا بر اساس دو قطب اصلی مسائل، یعنی عقل و وحی مشخص می شود و اگر او حتی به نحوی یکی را بر دیگری مقدم نداند، سعی می کند به گونه ای میان آن دو در مرتبه ای از مراتب قایل به هماهنگی شود.

در نزد فیلسوف عصر جدید، مقایسه معمولاً میان علم جدید و کلام سنتی است و این فیلسوف اگر گاهی یکی را به نفع دیگری طرد نکند، سعی دارد یکی را اساس دیگری قرار دهد؛ در این مورد دکارت کلام مبتنی بر عقل یعنی فلسفه اولی را زیربنا دانسته و آن را کلاً ریشه درخت دانش به حساب آورده است. از این لحاظ، بعد از بحران تجدید حیات فرهنگی (رنسانس) می توان گفت که دکارت به نوعی تعادل واقعی فکری رسیده است. فلسفه او به معنایی فلسفه اعتدال و عین نگه داشتن «اندازه»^۱ و نیکو انگاشتن آن است. او با اثبات وجود خداوند و قبول این مطلب که عقل انسان در عین استقلال، محدودیت هایی دارد زیرا نمی تواند به علل غایی عالم پی ببرد و در این مسائل باید به ایمان اکتفا کند، به نحوی به تعادل روحی رسیده است. متفکر دکارتی متکی به عقل است و با روش کار می کند، در عین حالی که به حدود انسانی خود نیز واقف است. در فلسفه دکارت با کاربرد عقل به نحو تام، نوعی شعور به شرایط انسانی نیز دیده می شود.

البته فلسفه دکارت را می توان انتقاد کرد (اعتراض کاتروس^۲ و آرنو^۳ که به ترتیب اعتراض اول و چهارم است از لحاظ فلسفی بسیار مهم و قابل تأمل است)، ولی به هر ترتیب اهمیت کار او و تأثیری را که در تمام زمینه ها چه از لحاظ علوم و کاربرد و اعمال ریاضی و چه از لحاظ صرف فلسفه داشته است، نمی توان به دست فراموشی سپرد. از این لحاظ، با صداقت عرض می کنم که این «سمینار» کوچک دانشگاهی را حایز اهمیت فراوان می دانم.

۱. یکی از اصطلاحات رایج فلسفه دکارت *Juste mesure* است که همین معنا را افاده می کند.

۲. *Caterus*، متکلم هلندی. ۳. *A. Arnauld* (۱۶۱۲ - ۱۶۹۴)، متکلم و منطقی دان فرانسوی.

تحلیل سه نامه متوالی دکارت

به شاهزاده خانم الیزابت پالاتین^۱

دکارت به مدت نسبتاً طولانی با شاهزاده خانم پالاتین مکاتبه داشته است و پاسخهای او به سؤالات این خانم، برای فهم موضع اخلاقی دکارت حایز اهمیت خاصی است، هرچند که او به نحو مستقیم رساله‌ای در اخلاق ننوشته است ولی در این زمینه تفکرات بسیار زیادی داشته و خود صاحب نظر بوده است. اخلاق موقت^۲ او، بخوبی دال بر سابقه بسیار طولانی ذهنی او درباره این مسائل است. در بیشتر نامه‌هایی که او بعد از انتشار کتاب اصول یعنی از سال ۱۶۴۴ م. به بعد ارسال کرده است، نه فقط اشارات زیادی به مسائل اخلاقی دیده می‌شود بلکه گاهی او یک موضوع خاص اخلاقی - چون اختیار و آزادی یا خیر اعلا - را بحث اصلی نوشته خود قرار داده و به تحلیل دقیق آنها پرداخته

۱. Elisabeth de Palatine. او را الیزابت بوهم هم می‌نامیدند (متولد هیدلبرگ ۱۶۱۸، متوفی در هرفورد ۱۶۸۰). او دختر فردریک پنجم پادشاه بوهم بوده است. بعد به سبب جریانات سیاسی نامساعد با مادرش به لاهه در هلند پناه می‌برد و در آنجا با دکارت و افکارش آشنا می‌شود. بعدها در یک صومعه لوتری عزلت گزیده و در شهر هرفورد (Herford) به سال ۱۶۶۱، نوعی آکادمی دکارتی را بنیانگذاری کرده است.

۲. Morale Provtoire، رک. گفتار در روش. قسمت سوم.

است و در مواردی هم به نظریه‌های مشهور گذشته توجه کرده و ضمن روشن‌سازی موضع خاص خود، جنبه‌های جدید این نظریه‌ها را مشخص کرده است. از این لحاظ، با بررسی چنین نوشته‌هایی، مورخ تاریخ فلسفه غرب با نکاتی از تفکر دکارت آشنا می‌شود که احتمالاً براساس رساله‌های مشهور او به نحو مستقیم بدانها نمی‌توان دسترسی پیدا کرد و ریشه‌های تاریخی گفته‌های او بخصوص در مورد نوعی مقابله تعلیمات بعضی از حکمای باستان با احکام اخلاقی مسیحیان نامفهوم و نامشخص باقی می‌ماند. در این نوشته، سبب انتخاب نامه مورخه ۱۸ اوت ۱۶۴۵ م. در میان نامه‌های بسیاری که از دکارت به شاهزاده خانم پالاتین وجود دارد، بیشتر از همین جهت است، زیرا دکارت به دنبال نامه قبلی خود که در آن افکار بعضی از حکمای یونان و روم را گزارش کرده است، این بار در این نامه به نحو صریح به ارزیابی گفته‌های آنها پرداخته و ضمن جمع‌بندی کلی مطالب، امکان بهره‌مندی قسمتهایی از آن را نشان داده است. دکارت در نامه‌های بعدی مثلاً آنهایی را که به شانوت^۱ نوشته است، از مکاتبات خود با الیزابت صحبت به میان آورده و صریحاً اشاره کرده است که چگونه همین بحثها موجب تأمل بیشتر او در مورد رابطه نفسانیات با امور جسمانی بوده است که همین منجر به تحریر کتاب انفعالات نفسانی شده است. شمه‌ای از محتوای این نوشته خاص را در نامه‌ای می‌توان یافت که او بعداً، قبل از سفر خود به استکهلم درباره خیر اعلا به ملکه سوئد نوشته است و مقایسه این دو نامه نه فقط شناخت بعضی از جنبه‌های بدیع فلسفه اخلاق دکارت را ممکن می‌سازد، بلکه احتمالاً به دستورهای شناخته‌شده اخلاق موقت او نیز - بمراتب بیشتر از آنکه در وهله اول تصور می‌شود - عمق و اعتبار می‌بخشد و مبانی عقلی و کاربردی آنها را روشن می‌کند. در این نامه‌ها دکارت به یک متفکر رومی اسپانیایی الاصل یعنی سِنِک^۲ و به سه متفکر یونانی یعنی به ترتیب زنون، اپیکوروس، و ارسطو اشاره کرده است و هدف کلی او ضمن نزدیک‌سازی نظریه‌های این چهار متفکر و اعلام وفاداری به سنت مسیحی، دستیابی به اصول اخلاقی کاربردی مناسب با عصر

1. Chanut.

۲. Senèque, در صفحات بعد به زندگینامه و آثار و افکار او اشاره خواهد شد.

جدید است. تجددخواهی دکارت - حداقل از لحاظ بیان مطالب - منافاتی با ریشه‌های باستانی فلسفه اخلاق او ندارد، ولی در نهایت چارچوبی که او برای بحثهای اخلاقی انتخاب می‌کند، به نحو ضمنی مبتنی بر نوعی علم وظایف‌الاعضاست. البته در این نامه محور اصلی تجسس او گفته‌های سِنِک است و از افکار افراد دیگری که نام می‌برد، نه الزاماً در جهت انتقاد از سِنِک بلکه بیشتر به نحوی می‌خواهد برای تکمیل و حتی تعمیم نظر او استفاده کند و از طرف دیگر از صلابت و یک‌طرفه بودن گفته‌های سِنِک بکاهد و جنبه کاربردی و روزمره آنها را ممکن سازد و به همین سبب جایگاهی هم برای لذاذد معقول در نظر بگیرد. حتی می‌توان از این لحاظ تصور کرد که اگر موضع اخلاقی دکارت موقتی است، بدین جهت است که او بیشتر به فایده عملی آن نظر دارد، و نسبت اخلاق را به نفس به همان درجه مفید و لازم می‌داند که نسبت طب را به جسم.

دکارت حدوداً از تابستان سال ۱۶۴۳ تا تابستان ۱۶۴۹ م. با الیزابت مکاتبه داشته است که بدون شک در پیدایش آثار و نوشته‌های دوره آخر زندگی او مؤثر بوده است. در نوشته حاضر، نگارنده در این مکاتبه طولانی فقط به سه نامه توجه دارد که به ترتیب نامه مورخه ۲۱ ژوئیه ۱۶۴۵ و ۱۴ اوت ۱۶۴۵ و بالاخره نامه مورخه ۱۸ اوت ۱۶۴۵ است؛ البته نامه سوم مهمتر است. از آنجا که میان این سه نوشته نوعی وحدت موضوع دیده می‌شود، بهتر است آنها را به ترتیب زمانی بخوانیم و لزوماً دو نامه اول را مقدمه بحث و نامه سوم را نتیجه‌گیری کلی آن تلقی کنیم.

در نامه اول که کوتاه است، دکارت با اطلاع از اینکه الیزابت برای استراحت و مداوای خود به آبهای معدنی سپا^۱ خواهد رفت، ضمن پیشنهاد رساله «درباره حیات سعادت‌مند»^۲ اثر سِنِک، برای مطالعه او، به نحو صریح تذکر می‌دهد که یکی از کارهای بسیار مفید، شناخت نوشته‌های قدماست. این گفته در نزد دکارت بسیار عجیب می‌نماید، زیرا کلاً به نظر او نه فقط گفته پیشینیان همیشه در مظان شک قرار دارد و اعتمادی بدانها نیست، بلکه در کتاب اصول خود، او اخلاق را دنباله اجتناب‌ناپذیر فلسفه^۳ دانسته و در کتاب انفعالات نفسانی بحث خود را از انتقاد و محکوم‌سازی قدما

1. Spa.

2. De Vita beata.

۳. منظور دکارت از فلسفه جدید نوع تفکر خود اوست که زیربنای عقلی علوم را مشخص می‌کند.

آغاز کرده است، آن هم از این لحاظ که آنها قادر نبوده‌اند به فلسفه پایه و اساس محکمی بدهند. در این نامه اشاره به اسم سِنِک خود نشانگر این نکته است که دکارت نه فقط هنوز نظریه کامل و دقیقی در فلسفه اخلاق ندارد بلکه - همان‌طور که گاهی نیز اشاره کرده است^۱ - در خود تمایل واقعی برای انجام چنین کاری را نمی‌یابد. به دنبال بحث خواهیم دید که دکارت موضع سِنِک را تأیید نمی‌کند؛ در حقیقت، در سه نامه‌ای که اینجا مورد بررسی ماست، او بیشتر بحث و محاوره درباره نظریه اخلاقی سِنِک را به الیزابت پیشنهاد می‌کند تا در نوشته‌های بعدی خود به تحلیل دقیق‌تر مطالب بپردازد.

در ابتدای نامه دوم خود، دکارت با صراحت می‌گوید که بیشتر به منظور خوشایند بودن بحث برای مخاطب خاص خود و همچنین با توجه به شهرت مؤلف و اهمیت موضوع، رساله «درباره حیات سعادت‌مند» را انتخاب و پیشنهاد کرده است، بدون اینکه الزاماً نحوه بحث سِنِک را در این متن صحیح تشخیص داده باشد، یا بخواهد که کسی از گفته‌های این متفکر بعینه تبعیت کند. دکارت می‌خواهد در این نامه نشان دهد که چنین موضوعی، توسط متفکری که مثل سِنِک مقید به ایمان خاصی نیست و فقط عقل طبیعی را راهنمای خود می‌داند، چگونه می‌بایستی تقریر و تحریر یابد.^۲

۱. رجوع شود به نامه دکارت به شانوت مورخه اول ماه نوامبر ۱۶۴۶ م.
 ۲. در اینجا همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم لازم است در یک حاشیه نسبتاً طولانی سِنِک و افکار او را معرفی کنیم تا در ادامه، موضع دکارت نیز بهتر فهمیده شود.
 سِنِک (لوسین الئونوس سِنِکا) رجل سیاسی، فیلسوف رواقی و مؤلف چند نمایشنامه معروف، از چهره‌های بسیار جالب توجه دوره امپراتوری روم است. نوشته‌های اخلاقی او اثر زیادی در تحول فکر غربیان داشته و آثار او از قرن دوازدهم به بعد و بخصوص در دوره تجدید حیات فرهنگی (رنسانس) مورد توجه زیادی بوده است. از طریق مونتینی (Montaigne) و تأثیری که از او پذیرفته است، در فرانسه قرن هفدهم میلادی، آثار او خوانندگان زیادی داشته است. از جمله دکارت که در اینجا مورد بحث است.

زندگی‌نامه سِنِک در غرطبه (Cordoue) در اندلس، حوالی سال دوم بعد از میلاد متولد شد. هنوز بسیار جوان بود که به روم آمد و در مدت کوتاهی در مکتب متفکران رواقی صاحب اسم و رسم شد، به‌طوری‌که او را برای تربیت نرون هفده‌ساله برگزیدند. در سالهای اولیه حکومت نرون، سِنِک تأثیر بسیار خوبی بر او داشت ولی به مرور نرون از اطاعت او سرپیچیده و به تهمت دسیسه‌بازی، او را وادار کرد رگ خود را ببرد و خود را نابود سازد. وفات او بین سالهای ۶۳ - ۶۵ بعد از میلاد گزارش شده است.

با این حال، به نظر دکارت سِنِک حق دارد در اول رساله خود بگوید که «همه می‌خواهند سعادتمند زندگی کنند ولی در مورد آنچه زندگانی را سعادتمند می‌کند، دچار اشتباه می‌شوند» اما به هر طریق باید بدانیم که میان «سعادت» و «خوشوقتی» فرق

→ آثار: نوشته‌های فلسفی اخلاقی سِنِک در واقع نظام‌مند نیست و مطالب تکراری زیادی در آنها دیده می‌شود. ولی در اکثر این آثار، کل بحثها به‌نحو اجتناب‌ناپذیر به یک نقطه مرکزی سوق پیدا می‌کند که آن «خیر اعلا»ست. از معروف‌ترین رساله‌های فلسفی او می‌توان علاوه بر «درباره حیات سعادتمند» از نامه‌هایی به لوسیوس (Lucilius) و غیره نام برد. اگر نوشته‌های طنزآلود (Satires) سِنِک را در نظر بگیریم، بقیه آثار او حتی نمایشنامه فاجعه‌انگیزی چون «فِذِر» و «آگاممن» که به او منسوبند، تماماً گرایش اخلاقی و معنوی دارند. سِنِک رساله «درباره حیات سعادتمند» را، که در اینجا مورد بحث است، به برادرش تقدیم کرده و خواسته است او را راغب به فلسفه رواقی کند. این رساله به مانند دیگر رساله‌های مشابه سِنِک، به‌نحو غیرکاملی تألیف یافته است و ارزش تمام قسمتهای آن برابر نیست. جنبه خطابی نوشته و بعضی از مطالب بسیار پیش‌پاافتاده همراه بعضی از نکات بسیار ظریف و دقیق آورده شده است که ارزیابی نوشته را مشکل می‌نماید. این رساله در اواخر زندگی سِنِک نوشته شده است (احتمالاً میان سالهای ۵۷ - ۶۰ بعد از میلاد).

تلخیص رساله «درباره حیات سعادتمند»: نفس، خیر خود را خود باید کشف کند و گله‌وار به تقلید رفتار اکثریت مردم نپردازد. سِنِک برای پرهیز از اطاله کلام در مورد خیر اعلا، به چند تعریف از نوع رواقی می‌پردازد. حیات سعادتمند از مطابقت با طبیعت و در اثر سلامت نفس حاصل می‌آید، یا «خیر اعلا وقتی به دست می‌آید که نفس حوادث فرعی را خوار شمارد و رضایت خود را فقط در فضیلت بیابد» یا «خیر اعلا متعلق به نفس شکست‌ناپذیر است که از امور تجربه‌کافی دارد و در عمل، آرام و نسبت به اطرافیان مهربان است» یا «انسان سعادتمند هیچ چیزی را خارج از نفس خود، خیر و شر نمی‌داند. او برای شرافت زندگی می‌کند و به فضیلت اکتفا دارد. او تنها خیری را خیر می‌داند که از ناحیه خودش باشد و لذت اصلی او، خوار شمردن لذایذ است» و باز «حیات سعادتمند تعلق به نفسی دارد که حر و آزاد است و بدون ترس تربیت می‌یابد و ثابت قدم است، برای او فقط یک امر خیر است: شرافت و یک امر شر: ناشایستگی». سِنِک به دنبال بحث، لذایذ را مورد انتقاد قرار می‌دهد ولی تصور می‌کند که اپیکوروس بیشتر در مورد لذت واقعی صحبت کرده و همان مطالبی را تذکر داده است که خود سِنِک درباره فضیلت گفته است. او در انتهای رساله در شأن مرد حکیم به مطالب زیادی اشاره می‌کند و نظر می‌دهد که چنین شخصی، خیر اعلا را در چنان جایگاهی قرار می‌دهد که هیچ عاملی نه افراط، نه رنج، نه امید، و نه ترس... نتواند به مقام آن خدشه وارد بیاورد. او باز تأکید دارد که سعادت واقعی فقط در فضیلت است، کسی که صاحب فضیلت باشد کمبود نخواهد داشت و آزاد و حر خواهد بود و امنیت روحی کاملی خواهد داشت. به‌نحوی که هیچ امری خلاف نظر و اراده او بر سرش نخواهد آمد و فضیلت برای سعادت او کافی خواهد بود. سِنِک در انتها برای دفاع از خود به کسانی که از او انتقاد کرده‌اند که او برخلاف نظریه اخلاقی‌اش عمل می‌کند و از ثروت‌اندوزی ابا ندارد و غیره جواب می‌دهد.

زیادتی وجود دارد؛ خوشوقتی وابسته به علل خارجی است و منظور بیشتر در دسترس بودن خوشیهای متفاوت است تا تحقق واقعی حکمت، در صورتی که سعادت صرفاً مبتنی بر رضایت خاطر درونی است که معمولاً اشخاص خوشوقت و خوش اقبال فاقد آنند، ولی حکما در واقع بدون اینکه خوش اقبال باشند، به کسب آن نایل می آیند و به نحو درونی بدان تحقق می بخشند.

آنگاه دکارت ضمن اینکه می خواهد بداند چه چیزی شخص را می تواند سعادتمند کند، عوامل مؤثر را متعلق به دو محدوده کاملاً متفاوت می داند، یعنی آنچه مربوط به فضیلت و حکمت و آنچه مربوط به افتخارات، مال، و سلامت است. به عقیده او یک شخص سالم و بی نیاز می تواند واجد همان اندازه از فضیلت باشد که شخص ناسالم و فقیر از طریق رضایت درونی خود، واجد آن است. با این حال، همان طور که درباره یک ظرف کوچک - با اینکه مایع کمتری دارد - در مقایسه با یک ظرف بزرگ می توان گفت که پر از مایع است، به همان صورت، رضایت درونی هرکس مطابق او و در ظرفیت عقل اوست، آدم عاقل بیش از پیش از نیازهای غیر لازم خود صرف نظر می کند و امیال خود را محدود به ممکنات می سازد و از این لحاظ طبیعی است که موفق می شود رضایت بیشتری را به دست آورد تا آن کسی که در حد او نیست. در نتیجه به نظر دکارت اگرچه رضایت می تواند عامل خارجی نیز داشته باشد ولی در واقع هرکس بدون اینکه توقعی از جای دیگری داشته باشد، می تواند در خود ایجاد رضایت کند، به شرطی که از سه قاعده عمده تبعیت کرده باشد. دکارت در اینجا اشاره به سه قاعده کلی اخلاق موقت خود می کند که در کتاب گفتار در روش توضیح داده است:

اول اینکه باید سعی کنیم فکر خود را به بهترین وجه به کار ببریم و بدانیم در مواقع مختلف زندگی چه عملی را باید انجام بدهیم و چه عملی را نباید انجام بدهیم.

دوم اینکه تصمیم قاطعی داشته باشیم و همیشه مطابق دستور عقل، عمل کنیم، بدون اینکه انفعالات یا امیال، موجب رویگردانی ما از این امر شود. صلابت در تصمیم گیری را باید عین فضیلت بدانیم.

سوم اینکه مادامی که مطابق عقل رفتار می کنیم، تمام اموالی را که فاقد هستیم کاملاً

خارج از قدرت خود بدانیم و میل بدانها را از خود دور نماییم و از این رهگذر هر نوع تأسف و ندامت را که اختلالی در رضایت خاطر ما ایجاد می‌کند، کنار بگذاریم. در هر صورت تا وقتی که مطابق عقل رفتار می‌کنیم، هیچ‌گاه با موردی که موجب پشیمانی است روبه‌رو نخواهیم شد، حتی اگر بعداً جریان امور به ما نشان دهد که عملاً اشتباه کرده‌ایم. دکارت در توضیح مطلب به این نکته اشاره می‌کند که مثلاً ما دست یا عضوی دیگر بیش از آنکه به نحو طبیعی داریم، نمی‌خواهیم و اگر سلامت و مال بیشتری را خواهیم، برای این است که تصور می‌کنیم آنها را به اختیار خود می‌توانیم افزایش بدهیم و طبیعی است که از این لحاظ باید از حرص و زیاده‌طلبی‌های خود بکاهیم. کلاً منظور دکارت این است که درجه رضایت هرکس منوط و وابسته به ظرفیت عقلانی اوست.

دکارت در دنباله بحث خود، با واقع‌بینی بیشتر اشاره دارد که همه امیال و خواسته‌ها با سعادت منافات ندارند، فقط بعضی از این امیال همراه با کسالت و اندوهند که باید از آنها برحذر باشیم. فضیلت بتنهایی کافی است که موجب رضایت ما باشد، ولی ماهیت آن تا از طریق عقل واضح و متمایز نشده است، ممکن است تصمیم و اراده ما را به اعمال نادرست و احتمالاً شرور وادارد، به همین سبب در ابتدا معنای اصلی فضیلت را باید روشن سازیم. البته مشکل است که بتوان تعریف صحیحی از فضیلت به دست داد، ولی معمولاً آن را در مقابل لذت و حرص و انفعالات قرار می‌دهند. با این حال، نمی‌توان فراموش کرد که وقتی فضیلت با لذت قانونی همراه باشد، دیگر خطایی در کار نخواهد بود، ولی کلاً می‌توان گفت که سعادت نهایی انسان همان نحوه کاربرد صحیح عقل است و در نتیجه آنچه موجب رسیدن به این مرتبه باشد، مفیدترین مشغولیت و خوشایندترین و شیرین‌ترین آن است.

دکارت در پایان نامه خود، ادعا می‌کند که سینگ می‌بایستی حقایق اصولی زیربنایی را به ما تعلیم می‌داد تا براساس شناخت آنها بتوانیم با سهولت بیشتر کسب فضیلت کنیم و امیال و انفعالات خود را تحت نظم و انضباط بیشتری دریاوریم. فقط در آن صورت بود که می‌توانست رساله او بهترین اثر یک متفکر در دوره ماقبل مسیحی باشد که به رشته تحریر درآمده است. نامه با تعارفهای متداول به پایان می‌رسد.

در نامه مورخه ۱۸ اوت ۱۶۴۵ م. دکارت بعد از آنکه در نامه‌های قبلی نظریه اخلاقی سِنِک را گزارش کرده است، در این نامه، بیشتر در مقام ارزیابی مطالب برآمده است و نظر می‌دهد که کلاً در رساله «درباره حیات سعادت‌مند» سِنِک به سه بحث عمده پرداخته است: اول خیر اعلا (که او از آن تعاریف مختلف داده است)، دوم موضع‌گیری در مقابل اپیکوروس و سوم این مطلب که به گفته او ممکن است فلاسفه مطابق آنچه توصیه می‌کنند خود عمل نکنند.

در مورد اول سِنِک اشاره به افرادی دارد که در رفتارشان به تأمل و قضاوت درست نمی‌پردازند و صرفاً براساس باورهای ابتدایی یا به تقلید از دیگران عمل می‌کنند. در اینجا آن نوع تقابلی را می‌توان دید که به نحو کلی رواقی میان باور^۱ و علم^۲ قایل است؛ آن‌کسی که اکتفا به باورهای اولیه خود می‌کند، در واقع شناخت صحیحی از چیزی ندارد. البته شخص عامی می‌تواند از رهگذر فنون و شناخت‌های متفاوت به مفید بودن کار واقف شود ولی فقط حکیم است که به علم واقعی دست می‌یابد. به نظر دکارت از این لحاظ سِنِک یک رواقی کامل نیست، زیرا او خود نیز اخلاقی را قبول می‌کند که مبتنی بر باور است. این نکته که در وهله اول از قول دکارت عجیب می‌نماید، با این حال یکی از جنبه‌های اصلی اخلاق موقت او را روشن می‌سازد و دلالت بر نوعی واقع‌بینی و آشنایی با وضع انسان و رابطه او با جامعه سنتی دارد. البته دکارت ضمن قبول نظر سِنِک، مبانی اصلی فلسفه خود را نیز فراموش نمی‌کند، یعنی اینکه «عقل به تساوی تقسیم شده است» زیرا بلافاصله توضیح می‌دهد که به عقیده او، اگر عده زیادی قادر نیستند درست را از نادرست تشخیص دهند، در عوض کمتر کسی است که مطلبی را با وضوح کافی به او شرح دهند و او بتواند آن را فهم کند. البته به نظر سِنِک، آنچه به نحو متداول خیر دانسته می‌شود، در واقع خیر نیست و او کلاً آنچه با طبیعت تطبیق می‌کند خیر می‌داند. دکارت به هیچ وجه تطابق با طبیعت را ملاک خیر نمی‌داند و با دقت در گفته او شاید بتوان دید که به عمق نظر سِنِک و کلاً به بحث حکمای رواقی درباره طبیعت توجه کافی نکرده است. چه، برای رواقی اولین چیزی که در نزد هر جاننداری مطرح است، غریزه صیانت

ذات است نه لذت. صیانت ذات حیوان را وامی دارد آنچه برای او لازم است جست و جو کند و این نوعی آگاهی به او می دهد که همان انطباق با محیط طبیعت است. سازش با محیط طبیعی برای رواقی به خودی خود یک گرایش معقول است. دکارت این جنبه زیربنایی تفکر رواقی را در نظر ندارد و در مقابل از مسیحیت و نظم جهان که همان فعل خداوند است، صحبت به میان می آورد. به عقیده دکارت، سِنِک بدون دلیل، وحدت طبیعت و عقل را مفروض داشته است.

سِنِک عقیده دارد که حیات سعادت مند یعنی مطابقت با طبیعت خود، و همین نکته به نظر دکارت کاملاً مبهم است زیرا به عقیده او گرایش طبیعی خواه ناخواه به سوی لذت است و اصلاً امور طبیعی را خداوند برقرار ساخته است نه نفس طبیعت. سِنِک عقیده دارد حکمت ایجاب می کند که به طبیعت رضا داده شود و مطابق قانون آن، شخص به زندگی پردازد. دکارت به عنوان مسیحی عقیده دارد که طبیعت فی نفسه اصالت ندارد و شخص باید تابع خواست خداوند باشد، یعنی تابع نظم جهان و به جنبه خیر هر امری که به ما روی می آورد توجه کند. نکته مهم دیگری که در اینجا مطرح شده، این است که به نظر دکارت «خیر» به ما روی نخواهد آورد، اگر ما ذهن سالمی نداشته باشیم و باز این همان چیزی است که سِنِک گفته است فقط موقعی که مطابق طبیعت زندگی کنیم، مطابق عقل زندگی کرده ایم. به نظر رواقی، حکمت موجب پیدایش نهایت سعادت می شود و همین خیر اعلاست، ولی به نظر دکارت باز در سنت رواقی مفهوم خیر اعلا بسیار مبهم باقی مانده است، زیرا آنها، آن را گاهی مترادف امر مفید، گاهی به معنای نفع، امر زیبا یا امر عادلانه به کار برده و آن را با فضیلت یکی پنداشته اند؛ دکارت این گفته ها را انتقاد می کند. به نظر او هر امری بیشتر تعقل شود در نهایت می تواند فقط یک بیان واحد بیابد؛ او روش عمومی خود را فراموش نکرده است و عقیده دارد که همیشه رابطه ای نزدیک میان تعقل و بساطت وجود دارد؛ هر چیزی که به نحو محض تعقل می شود، باید تصور بدیهی بسیطی از آن به دست آید و در نتیجه بتوان آن را در قالب تعریف واحدی گنجاند که به نظر او، سِنِک در مورد خیر اعلا از عهده چنین کاری برنیامده است. از طرف دیگر باز به عقیده دکارت، سِنِک به انحای مختلف بناحق از لذت انتقاد کرده است،

در صورتی که بعضی از لذایذ برای انسان بسیار خوب و مفید است.

به دنبال بحث، دکارت همچنین نظر می‌دهد که میان سعادت و خیر اعلا و غایت یا هدف عمل، باید تفاوت‌هایی قایل شد. سعادت یا ابتهاج، خیر اعلا نیست، بلکه آن را مفروض می‌دارد و آن رضایتی است که نتیجه آن چیزی است که شخص واجد آن شده است. به نظر دکارت خیر اعلا، علت و غایت خود است و ابتهاج و رضایت فقط نتیجه آن. در قسمت آخر نامه، دکارت دوباره تذکر می‌دهد که اپیکوروس لذت را الزاماً به معنای جسمانی و حسی کلمه به کار نبرده است، بلکه منظور اصلی او بیشتر رضایت روحی بوده است. فلاسفه قبل از مسیحیت، در مورد خیر اعلا و غایت اخلاقی انسان، سه نظر اصلی داشته‌اند: اپیکوروس آن را لذت و زنون رواقی آن را فضیلت و ارسطو آن را مجموعه‌ای از تمام کمالات چه از لحاظ جسمانی و چه از لحاظ روحانی دانسته است. به نظر دکارت این سه ضابطه را می‌توان به یکدیگر مؤول ساخت.^۱ ارسطو به خیر اعلا از لحاظ کل طبیعت انسان توجه کرده است تا او را با تمام کمالات خود آشنا سازد. دکارت به او حق می‌دهد، ولی دیگر در نامه خود راجع به این موضوع بحث نمی‌کند. دکارت، در موضع زنون نیز نکته مهمی را تشخیص می‌دهد؛ زنون به امری توجه کرده است که صرفاً در اختیار انسان است یعنی فضیلت (منظور اینکه سعادت در اختیار انسان نیست). اشتباه زنون از این لحاظ است که او این فضیلت را منافر و دشمن لذت دانسته است و گویی فقط افراد غمگین و افسرده و ارواح فارق از جسم می‌توانند به آن فضیلت

۱. شاید بی‌مناسبت نباشد که در اینجا از لحاظ فلسفه مقایسه‌ای، اشاره مختصری هم به موضع خاص کانت در این زمینه داشته باشیم. کانت در نقادی عقل عملی فرد در قسمت دیالکتیک (فصل دوم) به مسئله امکان آشتی میان افکار اپیکوروس، زنون، و ارسطو توجه کرده است. مسئله اصلی برای او رابطه فضیلت و سعادت است. قداماً میان آن دو قایل به رابطه تحلیلی شده‌اند (درست برخلاف نظر کانت). برای اپیکوروس سعادت همان خیر اعلاست و فضیلت فقط وسیله رسیدن به آن است. برای رواقیون فضیلت همان خیر اعلا و آگاه شدن از فضیلت، همان سعادت است. در نزد کانت، کافی است که ما به ذوق سلیم خود رجوع بکنیم تا هر دوی این نظرها را مردود بدانیم. میان سعادت و فضیلت باید رابطه تألیفی برقرار ساخت. به همین دلیل خیر اعلا، خواناخواه ما را به دنیای دیگر ارجاع می‌دهد. فضیلت شرط کافی برای سعادت نیست، بلکه فقط ما را لایق آن می‌سازد. برای رسیدن به مفهوم خیر اعلا باید بتوان تصور فضیلت را با تصور سعادت به نحو تألیفی یکی ساخت، یعنی درباره این موضوع به جهان دیگری نیز قایل شد.

دسترسی داشته باشند. بالاخره اپیکوروس هم اشتباه نکرده است، زیرا به نحو کلی می‌توان غایت اعمال را لذت دانست، به شرطی که آن را کاملاً همان رضایت روح تلقی کنیم. از طرف دیگر، به نظر دکارت با اینکه صرف وظیفه، ما را به انجام اعمال درست وامی‌دارد اگر در این کار نیز لذتی نباشد، رضایتی در ما ایجاد نمی‌کند. لذا ید کاذب و خطا کار را به هر طریق بایست طرد کرد؛ در ضمن اگر به طور کلی فضیلت را نیز تنها تلقی بکنیم تمایلی نسبت به آن نخواهیم داشت؛ رضایت در واقع جایزه فضیلت است و این موقعی به دست می‌آید که فضیلت حاصل شده باشد. در نهایت دکارت ابتهاج را رضایت روح و آن را کاملاً مستقل از جسم می‌داند؛ از این لحاظ، هیچ چیز نمی‌تواند بدون جنبه روحی در جسم باشد. برای اینکه رضایتی حاصل شود، باید مطابق فضیلتی زندگی کرد که مبتنی بر اراده مستمری باشد که از هر لحاظ استحکام دارد.

فهرست منابع

خارجی

1. Descartes: Oeuvres philosophiques Tome III
Edition de F.Alquié
Garnier Frères - Paris 1973.
2. Senèque De Vita Beata - Les Stoiciens
Textes traduits par E.Brehier
Edités sous La direction de Pierre - Maxime Schuhl
Bibliothèque de la pléiade N.R.F - Paris 1962.

نامه‌های دکارت به شانوت

دکارت اولین فیلسوف عصر جدید غرب است که در ایران معرفی شده و تعجب‌آور است که بعد از گذشت بیش از یک قرن و با وجود ترجمه‌هایی از آثار او و بعضی نوشته‌هایی که دربارهٔ او به زبان فارسی موجود است، باز هم به نظر می‌رسد که جنبه‌های مختلف اندیشهٔ او ناشناخته است و جایگاه اصلی‌اش در تحول فکر غربیان و رابطهٔ همه‌جانبهٔ افکار او با پیشرفت روشهای تحقیقی در علوم جدید، هنوز به معنای عمیق و تخصصی کلمه، مورد تحقیق و بررسی قرار نگرفته است. البته این مسئله محدود و منحصر به دکارت نمی‌شود و در مورد دیگر فلاسفهٔ غرب نیز صادق است و شاید از وضع کنونی فرهنگ ما و پیچیدگیها و محذورات آگاه یا ناآگاه و از جنبه‌های متضاد خواسته‌های ما ناشی شده باشد.

امروز بدون شک وقت آن رسیده است که حداقل در مراکز علمی و آموزشی ما، دربارهٔ این متفکران به نحو دقیق‌تر به تحقیقات مشخص و معین پرداخته شود، آن هم نه الزاماً در کلیت موضع فکری آنها - که عملاً به تکرار مطالب و حتی گاهی به رونویسی نوشته‌های موجود قبلی می‌انجامد - بلکه تحقیقات را بایست متوجه جنبه‌های ناشناخته و احتمالاً جزئی معینی کرد که در وهلهٔ اول فرعی به نظر می‌آمده‌اند. آنچه در شناخت

متفکران بزرگ حایز اهمیت است، اصلاً پیدا کردن چنان تعریف جامع و مانع برای تفکر خاص آنها نیست که بتوان به یکباره آن موضع را برای همیشه و بالکل در اختیار داشت و به فراخور میل خود و روح حاکم بر زمانه به اثبات یا نفی آن پرداخت. حتی می توان گفت که با اثبات و نفی یک نحله معین و مشخص که غریبان آنها را با پسوند «ایسم» بیان می کنند، نه تمامی افکار یک فیلسوف به اثبات می رسد و نه کلیه آن نفی و از حیز انتفاع ساقط می شود. هر فکری به هر طریق درجه ای از فکر و در حد خود قابل اعتنا و دقت است و به همین سبب اگر انسانها می آیند و می روند، در عوض افکار در بطن فرهنگهای متفاوت حی و زنده باقی می ماند و موجب تحرک مستمر اذهان در جوامع مختلف می شود. از این لحاظ، نمی توان فیلسوفی چون دکارت را فقط متعلق به فرانسویان دانست، همان طور که متفکری چون ملاصدرا را نباید فقط از آن ایرانیان به شمار آورد، در عین حال فهم فلسفه هریک از آن دو مستلزم قرار دادن آنها در موقعیت مکانی و زمانی خاص برای هر کدام از آنهاست.

شناخت روح کلی حاکم بر نظام فکری دکارت به هیچ وجه مانع از دقت و احتمالاً از تجدید نظر درباره جنبه های مختلف فکر او نیست؛ فعالیت های متنوع علمی و فلسفی دکارت بخوبی نشان می دهد که او هیچ گاه در نظام ذهنی خود زندانی نبوده است و همیشه نوعی گشایش به افقهای جدید در فلسفه او دیده می شود؛ چه، او همیشه تماس خود را با واقعیت حفظ کرده است و به همین سبب همیشه در مورد تفکر او تفسیرهای متفاوتی وجود دارد.^۱

در هر صورت، در مطالعه و بررسی هر فیلسوفی معمولاً محقق کوشش دارد نحوه رابطه فکر و هستی را از رهگذر تفکر آن فیلسوف دریابد؛ در مورد دکارت نیز علی رغم نظام دقیق او که بیشتر هندسی و مکانیکی دانسته شده است، باید سعی کرد به تجربه اصیلی دست یافت که او در قلمرو هستی شناسی داشته است. موضع دکارت از این لحاظ جالب توجه است، زیرا او از طریق حقایق علمی در خود نوعی روح فعال و خلاق ایجاد کرده است که ضمن تحسین عظمت خلقت، به جای اینکه آن را الزاماً به نحو ذهنی

۱. Laporte، لاپورت جنبه های اصالت تجربی فلسفه اصالت عقل دکارت را نشان داده است.

تبیین کند، سعی بر کشف ابعاد نامحدود آن می‌نماید و نظر به بهره‌وری معقول از آن دارد.

از طرف دیگر، طبیعی است که هنگام بررسی آثار و افکار دکارت چند نکته اساسی را که بعضی از متخصصان نیز بر آن تأکید دارند^۱، از ذهن دور نمی‌توان داشت که سه دوره تا حدودی مشخص در فعالیتهای دکارت دیده می‌شود، یعنی از سال ۱۶۱۸-۱۶۳۷ م. دکارت بیشتر به مطالب علمی و مسلم ساختن روش تحقیق خود توجه داشته است که نمونه نهایی آن را در کتاب گفتار در روش می‌توان دید. از سال ۱۶۳۸-۱۶۴۲ او در درجه اول به بحثهای مابعدالطبیعی پرداخته است که بارزترین نمونه آن در کتاب تأملات و جوابهایی که به اعتراضات داده است، دیده می‌شود. بعد از این تاریخ تا آخر عمر و بخصوص بعد از انتشار کتاب اصول سعی او بیشتر بر این بوده که نظریه‌اش را درباره طبیعت تکمیل کند و همچنین به انسان انضمامی توجه کند، یعنی به موجودی که در نزد او نفس و جسم کاملاً اتحاد دارند. در این دوره او دیگر به تجدید نظر در مسائل مابعدالطبیعه و کوشش برای بنیانگذاری نوع جدید آن پرداخته است (جز در نامه‌هایی که به میلان^۲ درباره نظریه آزادی نوشته است). در علوم نیز به نظر می‌رسد که در این دوره سوم، دکارت از کاربرد تام ریاضیات تا حدودی صرف نظر کرده باشد. حتی کتاب اصول را می‌توان نوعی تشریح طبیعت دانست و بیشتر به جنبه توصیفی آن نظر داشت. البته گاهی بی‌باکی و یک‌طرفه بودن تبیین‌های دکارت شخص را به تعجب وامی‌دارد و بعضی از گفته‌های او اصلاً معتبر به نظر نمی‌رسد. از طرف دیگر باز در این دوره، از تاریخ ۱۶۴۳ دکارت تحت تأثیر شاهزاده خانم الیزابت پالاتین به مسائل مربوط به انفعالات، احساسات و عواطف انسان، و سعادت‌خواهی او پرداخته است. این بحث با وجود پراکندگی، نظر او را درباره اخلاق روشن می‌کند و به مرور منجر به نوشتن آخرین کتاب او یعنی انفعالات نفسانی می‌شود.

۱. رک. مقدمه آلکیه Alquié بر مجموعه آثار دکارت، مشخصات کتاب در منابع آخر مقاله آورده شده است.

2. Mesland.

نوشته حاضر نیز به همین دوره سوم فلسفه دکارت اختصاص داده شده است و به بحث و مرور اجمالی نامه‌هایی می‌پردازد که دکارت از سال ۱۶۴۶ م. به بعد به شانونت نوشته است. بدین جهت، این تحقیق اگر ادعایی هم داشته باشد فقط از لحاظ جنبه تخصصی آن است که در ضمن، می‌توان اطلاعاتی نیز درباره سالهای آخر عمر دکارت و مسافرت او به استکهلم به دست آورد. ارزش توجه و بررسی این نوع نامه‌ها که به تناوب نوشته شده از این لحاظ است که ذهن را با جزئیات آشنا می‌کند و این احساس را در نزد خواننده ایجاد می‌نماید که گویی او به نحو انضمامی و ملموس با افکار فیلسوفی چون دکارت روبه‌رو شده است و اگر شاهد شکل‌گیری کلی تفکر فایق او نیست، حداقل با نحوه کوشش او برای بیان مناسبی از افکارش آشنا می‌شود. از این لحاظ، می‌توان با صورت واقع‌تری از فیلسوف آشنا شد و جو فکری او را - بهتر از هر نوع کلی‌گویی - ارزیابی کرد.

براساس نامه‌های زیادی که از دکارت باقی مانده است، تعداد مخاطبان او را افزون بر سی شخصیت مهم می‌توان شمارش کرد. آنها بیشتر علما و فلاسفه مشهور آن عصر بوده‌اند و حتی بعضی از آنها چون هویگنس^۱، آرنو، و غیره از لحاظ تاریخ علم و فلسفه، اهمیت کمتری از دکارت نداشته‌اند. طبیعی است که دکارت با هریک در زمینه‌های متفاوت صحبت کرده است، ولی موضع او بخصوص از لحاظ خطوط کلی نظام فکری و روش ثابت است.

البته اسم پیر شانونت، در اذهان خوانندگان امروزی، دیگر شهرت هویگنس، آرنو، هابس^۲، گاساندی^۳، و غیره را ندارد، ولی در قرن هفدهم میلادی، او شخصیت سیاسی شناخته‌شده‌ای بوده است و حتی گروهی از مورخان فرانسوی او را معتبرترین سیاستمدار دوره خردسالی لوئی چهاردهم، پادشاه فرانسه، به حساب آورده‌اند، خاصه در آن زمان که فرانسه دچار بحران و درگیریهای شدیدی بوده و دکارت نیز در یکی دو تا از همین نامه‌ها، اشاره‌ای به این موضوع کرده است.

1. Huygens (1629 - 1695).

2. Habbes.

3. Gassendi.

در اینجا اول به اختصار زندگینامهٔ پیر شانوت را یادآور می‌شویم: او به سال ۱۶۰۱ در شهر ریوم^۱ متولد و به سال ۱۶۶۸ در نزدیک شهر ملون^۲ فوت کرده است. او از سال ۱۶۴۵ - ۱۶۴۹ سفیر فرانسه در سوئد بوده و بعد همچنین از سال ۱۶۵۰ - ۱۶۵۳ در لوبک^۳ وزیر مختار فرانسه بوده است. او باز دوباره در سال ۱۶۵۳ سفیر فرانسه در سوئد می‌شود و بالاخره از این سال تا ۱۶۵۵ به عنوان سفیر به هلند می‌رود.

در آن زمان شانوت از لحاظ مذاکرات سیاسی میان دول مختلف و توافق‌نامه‌های متعدد میان کشور فرانسه با کشورهای دیگر اروپایی، سهم بزرگی به عهده داشته است. مجموعه خاطرات او از سال ۱۶۴۵ - ۱۶۵۵ در سه مجلد بعد از فوت او به سال ۱۶۷۵ چاپ و منتشر شده است که از مهمترین منابع سیاسی آن عصر به حساب می‌آید.

از نامه‌های دکارت به شانوت دوازده نامه باقی مانده است که طی فاصلهٔ زمانی حدوداً سه سال نوشته شده است و البته از همان دوره دو نامه هم به کریستین، ملکهٔ سوئد، و یک نامه نیز به استاد سوئدی، فرنس همیوس^۴، و دو نامه نیز به شخصی به اسم براسه^۵ باقی مانده است که باز به نحوی مربوط به مطالبی است که با شانوت مطرح بوده است.

نگارنده در نوشتهٔ حاضر، مجموعهٔ این هفده نامه را مورد دقت و بررسی قرار داده و سعی کرده است، نکات مهم را با توجه به محتوای کل آنها به دست آورد. در اصل، توجه خاص نگارنده به نامه‌های دکارت به شانوت بدین سبب بوده است که بعضی از متخصصان به نحوی نظر می‌دهند که در این نامه‌ها، نوعی گرایش عرفانی در نزد دکارت به چشم می‌خورد. در نامهٔ مورخهٔ اول فوریه ۱۶۴۷ دکارت از عشق به خداوند صحبت به میان آورده و از لحاظی احساس خواننده بر این است که احتمالاً با دکارت ناشناخته‌ای روبه‌روست و می‌تواند جنبه‌ای از تفکر پنهانی او را در این نوشته کشف کند. البته همان‌طور که در پایان این تحقیق آورده خواهد شد، به نظر نگارنده با اینکه گاهی لحن

1. Riom.

2. Melun.

3. Lübeck.

4. Freinshemius.

۵. Brassset، این شخص احتمالاً یکی از نمایندگان دولت فرانسه در هلند بوده است.

دکارت در این نامه تازه می‌نماید ولی هیچ تغییر اساسی در موضع او دیده نمی‌شود و آنچه او می‌نویسد بیشتر در توضیح و تأیید مطالبی است که قبلاً گفته است، با این تفاوت که با تعمیم نظر اصلی، گاهی از مصادیق غیرمنتظره‌ای نیز سخن به میان می‌آورد که همین البته کمک بیشتری به فهم موضع اصلی او می‌کند.

جا دارد که در ابتدا برای دقت بیشتر، اشاره‌ای به محتوای کل نامه‌ها بکنیم و بعضی از آنها را - بویژه نامه‌ای که قبلاً به آن اشاره کردیم و طولانی‌تر از همه آنهاست - با تفصیل بیشتر گزارش دهیم. طبیعی است که سعی خواهیم کرد در هر مورد مطالبی که به نحوی دلالت بر شخصیت خاص دکارت و افکار او یا جنبه‌ای از زندگانی او دارد متذکر شویم. - اولین نامه را به تاریخ ۶ مارس ۱۶۴۶ از لاهه توسط براسه فرستاده است و از محتوای آن کاملاً پیداست که دکارت علاوه بر آشنایی قبلی و بسیار طولانی با شانوت برای افکار، نظر، و عقل سلیم او نیز احترام زیادی قایل است. در یک قسمت نامه، او از قضاوت عجولانه مردم درباره نوشته‌هایش گله‌مند است و آرزو می‌کند که شانوت - اگر فرصت می‌داشت - آثار او را مطالعه کند و تذکرات لازم را ارسال دارد، زیرا نظر او را صایب می‌داند و آن را تشبیه به هاتف غیبی می‌کند.

- در نامه دوم که به تاریخ ۱۵ ژوئن ۱۶۴۶ نوشته شده است، دکارت ضمن اظهار خوشوقتی از اینکه شانوت به مطالعه کتاب اصول او پرداخته است، یادآور می‌شود که چون مطالب این کتاب رابطه بسیار دوری با مطالب اخلاقی مورد نظر شانوت دارد، احتمالاً این کتاب برای او کسالت‌آور است، ولی توضیح می‌دهد که به هر طریق برای به دست آوردن راه صحیح عمل اخلاقی باید قبلاً بدانیم جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، چگونه است و خالق جهان (و صاحب خانه) ای که ما در آن سکنا داریم کیست؟ بعد اضافه می‌کند بدون اینکه ادعایی در صحت کل نوشته‌اش داشته باشد، تصور می‌کند که آنچه از مطالعه و بررسی طبیعت (فیزیک) ناشی می‌شود، در پی‌ریزی اصول اخلاقی می‌تواند بسیار مؤثر باشد. دکارت، همچنین بیان می‌کند که تحقیقاتش در این زمینه بیشتر مثمرتر بوده تا تحقیقاتی که در علم طب کرده است؛ چه، اگر از طریق طب هنوز وسیله‌ای برای افزایش حیات انسان نیافته است، در عوض مطالبی را دریافته که موجب

اطمینان و رضایت بیشتری در او شده است، یعنی عدم ترس از مرگ.^۱ از محتوای کلام دکارت پیداست که به نظر او مشاهده مستقیم طبیعت و تأمل در رخدادهای آن، انسان را با موضع خاصی از اخلاق روبه‌رو می‌کند که بسیار عمیقتر از موضع به اصطلاح حکیمانه‌ای است که در اثر تعلیمات دیگران و تقلید از آنها عاید انسان می‌شود. در این زمینه دکارت حتی در یک قسمت از نامه خود می‌نویسد که برای تکمیل مطالعات طبیعی خود، وقتی که به پرورش گیاهان پرداخته است، به نحو خاص به تأمل درباره مسائل اخلاقی علاقه‌مند شده است و همین او را ترغیب به طرح‌بندی کتاب کوچکی درباره طبیعت انفعالات نفسانی کرده است.

نامه سوم در اول نوامبر ۱۶۴۶ نوشته شده است. در این نامه نیز دکارت اصرار دارد که از نظر شانون درباره کتاب اصول آگاه شود، بخصوص شنیده است که شانون متمایل است متن فرانسه کتاب تأملات را به ملکه سوئد معرفی کند. با این حال، او همچنین به صورتی اظهار می‌کند که از شهرت و اهمیت دارد و می‌ترسد به سبب آن به آرامش شخصی‌اش، صدمه وارد بیاید و فرصت و وقت کافی برای تحقیقات و مطالعات بیشتر نداشته باشد، در عین حال می‌گوید که اگر افراد ناصالح کتابهایش را می‌خوانند و با او خصومت می‌ورزند، طبیعی است او انتظار داشته باشد که افراد صالح و درستکار نیز آثار او را بخوانند و برای دفاع از نظریاتش کمر همت ببندند.

دکارت همچنین متذکر می‌شود که راجع به فضایل ملکه کریستین سوئد، مطالب زیادی شنیده است ولی اظهار نگرانی می‌کند که احتمالاً کتاب اصول درخور ذوق ایشان نباشد و اگر مطالبی در اخلاق نوشته بود، بمراتب بیشتر مناسب ذوق ایشان قرار می‌گرفت. او اشاره می‌کند کتابی که درباره طبیعت نوشته است موجب خصومت‌های زیادی برضد او شده است و اگر درباره مسائل اخلاقی نیز اثری می‌نوشت، معلوم نبود که دیگر حق حیات و آرامش برای او باقی بگذارند. آنگاه با طنز اضافه می‌کند که یک

۱. دکارت در چهارم دسامبر ۱۶۳۷ به هویگنس نوشته بود که امیدوار است بتواند وسایلی برای افزایش طول عمر انسان پیدا کند و خود حداقل یک قرن زنده بماند. در ۶ ژوئن ۱۶۳۹، او ادعا کرده است که تا سی سال دیگر مسئله مرگ خود او مطرح نخواهد شد (رک. مجموعه آثار، تنظیم آلکیه، ج اول، ص ۸۱۸). کاملاً معلوم است که در این نامه به شانون، نظر دکارت در این زمینه کاملاً عوض شده است.

«پدر» روحانی او را متهم به شکاکیت کرده است، آن هم به دلیل اینکه او شکاکیت را مردود اعلام می‌کند و یک وزیر^۱، او را بی‌دین گفته است، آن هم به دلیل اینکه او وجود خداوند را به اثبات رسانده است. به هر طریق به نظرش، هرچه بگوید باز طوری وانمود خواهند کرد که درست خلاف آن را گفته است و شاید بهترین کار برای او دست کشیدن از نوشتن و همصدا شدن با شاعر^۲ باشد که گفته است: «یک مرگ وحشتناک در انتظار اوست، مرگی که به سبب شهرت زیادش در میان عامه مردم، ناچار واداشته شود، ناشناخته از خود از جهان برود». در نتیجه به نظر دکارت می‌رسد که بهتر است بیشتر برای افزایش دانش خود به تحقیق و مطالعه بپردازد و فقط با عده بسیار اندکی به محاوره بپردازد، آن هم به نحو خصوصی و آرزویش این است که یکی از همین افراد محدود شانون باشد. به نظر دکارت دوستی‌ای که مبتنی بر فضیلت است، نیازی به آشنایی طولیل‌المدت ندارد.

از طرف دیگر، احتمالاً شانون در نامه قبلی خود نوشته بوده است که چون دکارت انفعالات نفسانی را دقیقاً مطالعه کرده است، پس توانسته خود را از آنها مبرا و تهی سازد و در این مورد دکارت جواب می‌دهد که کاملاً برعکس، با مطالعه در این مسائل متوجه شده است که تقریباً همه این انفعالات از لحاظی خوب و برای زندگانی لازم و مفید هستند، به نحوی که اگر نفس، این انفعالات را به وسیله جسم و از طریق آن به دست نمی‌آورد، دیگر تمایلی برای اتحاد با جسم نمی‌یافت. البته به نظر دکارت خشم^۳ یکی از انفعالاتی است که ما باید خود را از آن برحذر نگه داریم، خاصه که آن نتیجه توهینی باشد که از ناحیه دیگران به ما می‌شود و به همین سبب باید در نزد خود آن قدر علو طبع ایجاد کنیم که هیچ‌گاه توهین دیگران در نفس ما اثری نگذارد. البته بهتر است به جای خشم، اکراه^۴ داشته باشیم و دکارت اعتراف می‌کند که خود او در مقابل جهالی که تظاهر

۱. منظور وایتوس (Voetius). مقدمه اجتماعی و استاد دانشگاه اوترخت است که از سال ۱۶۴۱ - ۱۶۴۵ برضد افکار دکارت مبرزه کرده و اگر از سال ۱۶۴۵ به بعد اقدامی نکرده است، برای این بوده است که انتشار هر نوع نوشته برضد یا به سود دکارت ممنوع شده است.

۲. منظور سِنِک (Senèque) است.

به دانش می‌کنند، بخصوص موقعی که این کار را با خدعه همراه می‌سازند، همین حال اکراه را پیدا می‌کند. او مثل هر بار نامه خود را با تعارف و احترام به آخر می‌رساند.

- نامه چهارم را که دکارت به تاریخ اول فوریه ۱۶۴۷ نوشته است نه فقط از بقیه نامه‌ها طولانی‌تر است بلکه به سبب اهمیت معمولاً آن را در کتابهای گلچین شده از آثار دکارت، جداگانه و به عنوان نمونه نوشته مشهوری از این متفکر می‌آورند و نگارنده نیز با توجه به محتوای همین نامه بوده است که انگیزه‌ای برای تحقیق حاضر پیدا کرده است.

دکارت در ابتدا اشاره به نامه پرلطف و محبتی می‌کند که از شانوت دریافت کرده است و می‌گوید تا جواب ندهد استراحت را برای خود مجاز نمی‌داند و با اینکه پیدا کردن راه حل برای سؤالاتی که مطرح شده است، مستلزم صرف وقت زیادی است و حتی در این صورت نیز نمی‌توان به نحو کامل و نهایی بدانها دست یافت، پس بهتر می‌داند که به شوق و اشتیاق حی و حاضر خود اعتماد کند و جواب سؤالات را بنویسد به جای اینکه بعداً با صرف وقت بیشتر، عملاً نتواند مطلب بهتری به رشته تحریر درآورد.

شانوت سه سؤال از این قرار مطرح کرده است: ۱. عشق چیست؟ ۲. آیا فقط روشنائی طبیعی^۱ است که عشق به خداوند را در نزد ما ایجاد می‌کند؟ ۳. آیا کاربرد نادرست عشق بدتر است یا کاربرد نادرست تنفر و کین؟

در مورد سؤال اول، دکارت می‌گوید که میان عشق عقلانی و عشقی که صرفاً جنبه انفعالی دارد، بایست تفاوت قایل شد. عشق نوع اول موقعی به وجود می‌آید که نفس امری را خیر^۲ تشخیص دهد، اعم از اینکه این خیر حاضر باشد یا فقط امکان تحقق آن تصور شود. وقتی که نفس امری را شایسته^۳ دانست بالا راده به آن شایق می‌شود و خود را با آن در یک کل واحد درمی‌یابد.^۴ اگر آن خیر حاضر باشد، نفس نه فقط به نحو درونی

۱. منظور عقل طبیعی و ذوق سلیم انسان است.

2. Le bien.

3. Convenable.

۴. البته در اینجا دکارت فقط عشق عقلانی را توصیف می‌کند، بعد وقتی که می‌خواهد عشق مبتنی بر حس را بیان کند، متوجه می‌شود که از آن فقط یک تصور بسیار مبهمی می‌توان داشت که نفس را مستعد ادراک همین عشق عقلانی می‌کند، در نتیجه به نظر دکارت ماهیت عشق انحصاراً در همین عشق

بلکه در عمل نیز بدان نزدیک می‌شود و در این کار حرکت اراده‌ او که البته مبتنی بر شناختی از آن خیر نیز است، همراه با شادی^۱ می‌شود؛ اگر آن خیر غایب باشد و نفس بدین کمبود واقف شود، غم و اندوه^۲ او را فرا می‌گیرد. البته خود حرکت به‌سوی آنچه خیر دانسته شده است، میل و خواهر^۳ نامیده می‌شود.^۴ به‌نظر دکارت، این حرکات یعنی شادی و غم - به‌عنوان ارادی - تصورات معقولی هستند که می‌توانستند به‌نحو مستقل در نفس ما باشند، حتی اگر ما جسم و بدنی نیز نمی‌داشتیم.^۵ این تصورات گویی اصلاً به نفس تعلق دارند و کافی است که نفس درباره‌ آنها عمیقاً و به‌نحو کامل بیندیشد تا هیچ ابهامی برایش باقی نماند و با شناخت آنها شاد و از دوری آنها غمگین شود؛ البته بدون اینکه هیچ‌گاه میل بدانها در نزد او ضایع شود.

از طرف دیگر در این جهان، چون نفس ما با بدن ما اتحاد دارد، در نتیجه حتی عشق عقلانی نیز به‌نحو متداول همراه آن تأثیری است که از جسم ناشی می‌شود و آن را شهوی می‌نامند. این حالت چیزی نیست جز یک تصور مبهم که نفس را از طریق بعضی از حرکات عصبها منفعل می‌سازد و در عین حال آن را مستعد برای دریافت تصور واضحی از عشق عقلانی می‌کند.^۶ در این مورد، دکارت یک مثال می‌زند و می‌گوید، مثلاً احساس

→ عقلانی است که نمایان می‌شود. در کتاب *انفعالات نفسانی* تعریف عشق وضوح کمتری از این متن دارد، زیرا در آنجا دکارت خواسته است آنچه را در این نامه در مورد عشق عقلانی می‌گوید در عشق انفعالی نیز تعمیم دهد.

1. Joie. 2. Tristesse. 3. Désir.

۴. در اینجا دکارت، شادی، غم، و میل را به‌مانند بحثی که در مورد عشق عقلانی در کتاب *انفعالات نفسانی* کرده است با همین ترتیب مربوط به عشق عقلانی دانسته است، ولی ترتیب آنها را در مورد عشق انفعالی متفاوت دانسته است.

۵. دکارت در کتاب *اصول* (قسمت چهارم) و همچنین در نامه‌ مورخه‌ اول سپتامبر ۱۶۴۵ به الیزابت، اشاره به این نکته کرده است که احساسات و تأثرات عقلانی (*Sentiments intellectuels*) در نزد ما وجود دارند که نسبت به فکر ما از وضوح و شفافیت خاصی برخوردارند، به‌نحوی که با تأمل و تفکر می‌توان آنها را کاملاً شناسایی کرد. در صورتی که تأثراتی که نتیجه‌ فعل و انفعال جسمانی‌اند چنین نیستند.

۶. در واقع فقط عشق عقلانی است که ماهیت اصلی عشق را نشان می‌دهد به‌نحوی که حتی برای فهم و تعریف عشق حسی بایست بدان رجوع کرد. در عشق عقلانی سهم اصلی از آن اراده است. اراده‌ آگاه، نفس را به شیء محبوب ملحق می‌سازد.

خشکی در گلوگاه، تصور مبهمی در نزد انسان ایجاد می‌کند که او را مستعد و مایل به نوشیدن می‌نماید، ولی این تصور بعینه هنوز میل نیست. بدین ترتیب در عشق نیز به‌نحوی، حرارتی دور قلب خود احساس می‌کنیم که گویی خون زیادی به ریه‌های ما وارد می‌شود و حتی بازوهای خود را برای در آغوش کشیدن چیزی می‌گشاییم و همین نفس را مستعد به عشق می‌سازد با اینکه آنچه از خود نفس در این مورد ناشی می‌شود متفاوت از آن حرارتی است که منشأ جسمانی دارد. حتی گاهی ممکن است که احساس عشق در ما باشد، بدون اینکه اراده به عشق چیزی بکنیم، زیرا چنین شایستگی را هنوز در چیزی نیافته‌ایم؛ همچنین برعکس ممکن است خیری را در امری تشخیص دهیم که بسیار شایسته است، بدون اینکه نسبت بدان کوچکترین انفعالی در خود بیابیم، زیرا بدن ما هنوز از این لحاظ آمادگی نداشته است.^۱ ولی به‌نحو متداول و عملاً این دو عشق با هم بروز می‌کند، زیرا چنان ارتباطی میان آن دو وجود دارد که وقتی نفس چیزی را شایسته یابد، حرکاتی در قلب به وجود می‌آید و وقتی که چنین استعدادی برقرار شد، نفس نیز بلافاصله صفات دوست داشتنی را به تصور درمی‌آورد با اینکه عیوب آن را فقط بعداً می‌تواند کشف کند. آیا عجیب نیست که بعضی از حرکات قلب بدین ترتیب به‌نحو طبیعی همراه بعضی از تصورات باشند، بدون اینکه هیچ سختی میان آنها وجود داشته باشد؟ ماهیت نفس ما چنان است که می‌تواند با جسم متحد شود و همچنین هریک از تصورات ما با حرکات و امکانات دیگر جسمانی ما در ارتباط هستند، به‌نحوی که بعداً هر بار با همان حرکات و امکانات جسمانی، همان تصورات حاصل شوند. بدین ترتیب وقتی که شخص زبان یاد می‌گیرد و حروف و تلفظ آنها را به هم مربوط می‌سازد با اینکه

۱. منظور این است که عشق عقلانی و عشق انفعالی یکدیگر را می‌خوانند ولی به معنایی می‌توان گفت که فقط اولی شرط دومی است و فقط آن است که مقوم اصلی عشق به شمار می‌آید. بدون اینکه ما امر محبوبی را تشخیص بدهیم، هیچ انفعالی الزاماً کسی را متمایل به عشق نمی‌کند. بخصوص عشق عقلانی می‌تواند بدون انفعال باشد. دکارت آن دو را از لحاظ تشخیص ذهنی، کاملاً از هم متمایز می‌داند.

این امور جنبه مادی دارند و معانی، منشأ فکری دارند، با این حال با شنیدن آن کلمات همان اشیا به نظر می آیند و برعکس.^۱

به دنباله بحث دکارت متذکر می شود که در سالهای اولیه زندگی، ارتباط نفس و جسم حتی بیشتر از مواقع بعدی است و گویی در بدو تولد، آن دو کاملاً با هم مربوطند. از طرف دیگر به نظر دکارت، احتمالاً احساس شادی بر احساس نفرت تقدم دارد، زیرا به نحو طبیعی، اولین تأثیر استعداد جسمانی ایجاد انبساط است که تصور شادی را در نفس به دنبال دارد.^۲ به نظر دکارت اولین انفعال همان «شادی» است، زیرا نمی توان باور کرد مادامی که جسم استعداد کافی نیافته است، نفس بدان ملحق شود و همین استعداد است که موجب شادی نفس می شود. با این حال به عقیده او، عشق نمی تواند احساس اولیه باشد، بلکه بعداً در نفس پدید می آید، زیرا که ماده جسم به مانند آب، دائماً در جریان است و هر بار تغییر و تبدل می یابد و باید به حدی برسد که نفس بالاراده با آن متحد شود و بدان عشق بورزد و از نبودن آن غمگین گردد و اگر ماده ای بعداً در آن پیدا شود که مناسب نباشد، نفس نسبت بدان نفرت پیدا کند.^۳

دکارت تصور می کند که این چهار انفعال یعنی شادی، غم، عشق، و نفرت در نزد انسان جنبه اولیه دارد و گویی به معنایی قبل از تولد در نزد او به وجود آمده است، با اینکه در ابتدا آنها بسیار مبهم و غیر مشخص هستند، زیرا در مراحل اولیه نفس چنان وابسته به ماده است که قادر نیست احساسات مختلف را از هم متمایز نماید. دکارت اشاره می کند که اگر از اطالة کلام نمی ترسید، می توانست دقیقاً نشان دهد که تمام استعداد های دیگر جسم که از دوره های اولیه زندگی در نزد ما پیدا می شوند، مربوط به همین چهار انفعال اولیه و همراه آنها بروز می کنند و بالاخره همین احساسات مبهم دوره

۱. در این مورد به نظر می رسد که دکارت کاملاً توجه به عامل عادت دارد. در کتاب انفعالات نفسانی نیز اشاره به این موضوع کرده است.

۲. البته این مطلب فقط در مورد عشق انفعالی می تواند صحیح باشد. در مورد عشق عقلانی جریان کاملاً به نحو دیگر است.

۳. نفرت در واقع برای دکارت نوعی هیجان (émotion) است که نفس را تحریک به جدایی از متعلقاتی می کند که به نظرش زیانبار است (کتاب انفعالات نفسانی. قسمت ۷۹).

کودکی باز تصورات معقول ما را همراهی می‌کنند و براساس آنهاست که معمولاً ما امور را دوست داشتنی تصور می‌کنیم و همین ماهیت، شناخت ما را از عشق بیش از پیش مشکل می‌سازد.^۱ دکارت در اینجا علاوه بر شادی، غم، و میل نظر دارد که انفعالاتی چون ترس^۲، امید^۳، و غیره نیز همراه عشق پدید می‌آیند که مانع از شناخت دقیق آن می‌شوند. این مطلب به نحو خاص در مورد میل صادق است، زیرا آن به طور متداول با عشق خلط می‌شود و به همین سبب باید به دو نوع عشق قایل شد: یکی عشق به معنای خیرخواهی^۴ که در آن میل سهم زیادی ندارد و دیگری عشق شهوانی^۵ که خود چیزی جز میل شدید نیست که مبتنی بر عشق بسیار خفیف است.

در اینجا، دکارت ضمن اینکه معترف است که در این بحث به تحلیل همه مطالب نپرداخته است و نمی‌خواهد موجب ملال خاطر مخاطب خود شود، پاسخ خود را متوجه سؤال دوم شانوت می‌کند: آیا روشنایی طبیعی بتنهایی می‌تواند عشق به خداوند را به ما تعلیم دهد؟ آیا خداوند را فقط بر همین اساس می‌توان دوست داشت؟

به نظر دکارت دو دلیل عمده وجود دارد که جواب این سؤال را تا حدودی مشکوک می‌سازد: اول اینکه صفات خداوند صرفاً متعالی و بالاتر از امکانات شناختی ماست و براساس اراده بدانها نمی‌توان رسید؛ دلیل دوم اینکه هیچ چیزی در خداوند نیست که به تخیل ما درآید و به همین سبب نسبت به خداوند فقط می‌توان عشق عقلانی محض داشت، زیرا انحصاراً از مسیر تخیل است که می‌تواند چیزی از فاهمه به حس برسد و شاید در دین مسیحیت منظور از سرّ تجسد همین باشد و خارج از این سرّ، آنهایی که تصور کرده‌اند احساسی نسبت به خداوند دارند، گرفتار بت پرستی شده‌اند و به شناخت خداوند نایل نیامده‌اند. اینجا دکارت اشاره به اسطوره ایکسیون^۶ می‌کند که معشوق او شبیحی بیش نبوده است. با وجود دو اشکالی که دکارت عنوان می‌کند، باز به عقیده او می‌توان با نیروی طبیعی انسان، خداوند را دوست داشت؛ البته او مطمئن نیست که بدون

۱. به نحوی از انجا دکارت به سبک خود اشاره به روانکاوی دارد.

2. Crainte.

3. Espérance.

4. Bienveillance.

5. Concupiscence.

6. Ixion.

رحمت و فضل^۱ خداوند، این عشق ارزش زیادی داشته باشد، ولی بحث در چون و چند این مسئله را به عهده متکلمان می‌گذارد. با این حال، به نظر او عشق به خداوند جذابترین و مفیدترین احساس و عاطفه‌ای است که می‌توان در این جهان به دست آورد. با اینکه آن قدرت زیادی دارد ولی نفس به سبب اشتغال به امور دیگر، گاهی از آن منحرف و نسبت بدان دچار غفلت می‌شود.^۲

به عقیده دکارت بهترین روش برای حفظ و زنده نگه داشتن عشق به خداوند این است که ما او را به عنوان روح و فکر محض تلقی کنیم، در این صورت می‌توانیم نوعی رابطه نزدیک میان او و نفس خود برقرار نماییم بویژه نباید فراموش کنیم که نفس ما از علم خداوند صادر می‌شود و جزئی از نفخه الهی است و می‌تواند تا بی‌نهایت رشد کند و استکمال یابد و به خودی خود نامتناهی است و غایت و هدف آن نیز خداوند است. البته بایست در نظر داشته باشیم که خداوند قادر مطلق و خالق همه عالم است که ما فقط جزئی از آن هستیم و اگر این جنبه را در نظر نگیریم، ممکن است دچار انحراف و خطا شویم و خواستار الوهیت برای خود باشیم. باید وسعت مشیت خداوند را امعان نظر قرار دهیم و در مورد او هر آنچه را بوده یا خواهد بود یا می‌تواند باشد در یک تصور واحد جمع کنیم و بدانیم که احکام او شکست‌ناپذیرند و با اینکه خداوند هیچ‌گاه اختیار را از ما سلب نمی‌کند، ولی حکم خود را نیز تغییر نمی‌دهد. همچنین باید از یک طرف کوچکی و خردی خود را در نظر بگیریم و از طرف دیگر عظمت و بزرگی همه مخلوقات را و اینکه چگونه کل آنها تابع قدرت تام خداوند هستند، بدون اینکه جهان را به مانند بعضی از افراد گلوله در خود بسته و متناهی بدانیم.

این تأملات ما را چنان مملو از شادی و قدرشناسی می‌کند که واقعاً باید نادان باشیم که جایگاه و مقام خداوند را برای خود آرزو کنیم. انسانی که عشق حقیقی به خداوند می‌ورزد، می‌خواهد که مشیت الهی به طور کامل جاری شود و بر این اساس او دیگر از مرگ و درد و از اینکه مورد بی‌مهری دیگران واقع شود نخواهد ترسید، زیرا دقیقاً

1. Grâce.

۲. رک. آخر تأملات سوم.

خواهد دانست که آنچه بر او رخ می‌دهد، جز خواست و مشیت خداوند چیز دیگری نخواهد بود. چنین انسانی به حدی حکم خداوند را عادلانه و مقبول خواهد یافت و به حدی به آن رضایت خواهد داد که حتی اگر برای او ممکن می‌بود که مرگ خود را به تعویق بیندازد یا مانع بعضی از دردها شود، باز بدین کارها اراده نخواهد کرد. البته باید بدانیم چنین انسانی که مشیت خداوند را می‌پذیرد، همچنین تمام لذا یذ قانونی و امور مفیدی را که در این جهان می‌توان از آنها بهره گرفت، مورد پذیرش قرار می‌دهد، زیرا اینها را نیز جزو مشیت خداوند می‌داند. چنین شخصی به خوبیهای این جهان توجه کامل دارد و از بدیهاترس و واهمه‌ای به دل راه نمی‌دهد و عشق او به خداوند - حتی در این جهان - مایهٔ سعادت اوست.^۱

برای اینکه نفس حقیقت این عشق را دریابیم باید آن را از هر آنچه از ناحیهٔ حس بدان می‌رسد متمایز و مبرا سازیم، به همین سبب به نظر می‌آید که دیگر تخیل در آن دخالتی نمی‌تواند داشته باشد. البته ما می‌توانیم سؤال کنیم که بالاخره متعلق عشق ما چیست، ولی در این صورت هم فقط می‌توانیم به خود عشق توجه داشته باشیم و بگوییم که به سبب آنچه می‌خواهیم با آن اتحاد حاصل کنیم و چون از منظر خداوند، خود را نسبت به کل مخلوقات و عظمت آنها می‌سنجیم، پس بناچار خود را بسیار کوچک و ناچیز می‌یابیم، ولی همین تصور اتحاد و اراده به اتصال با کل عالم کافی است برای اینکه قلب ما به حرکت درآید و عاطفهٔ بسیار بزرگی در نزد ما پدیدار شود.

از طرف دیگر به نظر دکارت، کاربرد زبان و تعارفات متداول به ما اجازه نمی‌دهند در برابر آنهایی که از مقام بالاتری برخوردارند، بتوانیم از دوستی صحبت به میان آوریم، بلکه معمولاً فقط می‌توانیم بگوییم که برای آنها قایل به احترام هستیم یا به خدمتشان

۱. دکارت در اینجا همان بحث ابتهاج (Béatitude) را که نتیجهٔ عشق به خداوند است عنوان می‌کند. باید دقت کرد که هر آنچه او در اینجا می‌گوید از تعریفی استنتاج می‌نماید که قبلاً از عشق کرده است، با اینکه توضیحات لازم را نیز در این زمینه اضافه می‌کند. منظور اصلی او این است که اگر ما خود را در یک کل متشکل بیابیم و اگر توجه بکنیم که در تمام علایقی که به خود داریم، آن قسمتی که تعلق به خداوند دارد، از اهمیت بیشتری برخوردار است، دیگر امیال شخصی و فردی ما ارزش چندانی نخواهد داشت و ما به خواست و مشیت خداوند رضای کامل خواهیم داد.

کمر همت بسته‌ایم. دوستی انسان به انسان به نحوی حاکی از تساوی و برابری است، به همین دلیل اگر به مقام بالاتری بدین معنا، اظهار دوستی بکنیم، ممکن است در نظر او هدف ما صدمه زدن به مقام شامخ او باشد. از طرف دیگر، دکارت فراموش نمی‌کند که فلاسفه عادت ندارند اسامی متفاوتی به اشیا بدهند و چون در ذهن او عشق یک تعریف بیشتر ندارد که همان اراده به اتصال به چیزی است، بدون اینکه برابری، برتری، یا پستی آن مطرح شود، او صریحاً اظهار می‌دارد که به زبان فلسفی می‌توان از عشق به خداوند صحبت به میان آورد.^۱

بعد از این مطلب، دکارت مثال مستقیم‌تری می‌آورد، در مورد اینکه حتی شانوت با وجود احترام زیاد نسبت به ملکه کریستین باز نمی‌تواند بگوید که نسبت به او بی‌مهر است یا دوستی دارد. بعد به‌طور کلی دکارت متذکر می‌شود که هر چیزی که به نحوی از انحا بالاتر از ماست، شوق و شور بیشتری در ما ایجاد می‌کند و شخص با یک کل روبه‌روست که خود را جزوی از آن می‌داند و متوجه می‌شود که در هر صورت صیانت از خود نیز مستلزم صیانت از آن کل است و میزان این عمل وابسته به میزان سهمی است که ما در آن کل داشته باشیم، یعنی اگر اراده رسیدن به شیئی را داشته باشیم که کمتر از ماست مثل یک گل، یک پرنده، یک ساختمان، یا شیئی مشابه، هر قدر هم علاقه ما بدانها زیاد باشد، باز ما زندگانی خود را برای حفظ آنها به خطر نمی‌اندازیم، زیرا آنها در آن کل واحد، بسیار جزئی هستند، مثل ناخن‌ها و موهایی که جزوی از بدن هستند و ما هیچ‌گاه کل بدن خود را برای صیانت از آنها به خطر نخواهیم انداخت، ولی در مورد انسانهایی که همدیگر را دوست دارند، گذشت و ایثار لازم است و عملاً هریک از آن دو، دیگری را بالاتر از خود می‌داند و دوستی آنها کامل نخواهد بود مگر اینکه هریک در راه دیگری بتواند جان‌فشانی کند. بعد از آنکه دکارت در این مورد چند مثال دیگر می‌آورد، نهایتاً متذکر می‌شود که به هر طریق مسلم است که عشق به خداوند در اصل قابل قیاس با

۱. البته فقط فلاسفه نیستند که از عشق به خداوند صحبت کرده‌اند، اهل دین، متکلمان، و عرفا هم از این عشق صحبت کرده‌اند. آنچه در این متن جالب توجه و شاید انحصاری باشد این است که تبیین علمی این عشق کاملاً مشابه هر عشق دیگر است و هیچ جنبه خاصی بدان داده نشده است. در صورتی که مثلاً در نزد پاسکال (Pascal)، عشق به خداوند کاملاً از نوع دیگر است.

عشقهای دیگر نیست و از تمام آنها کاملتر است.^۱

بعد دکارت به بحث دربارهٔ سؤال سوم شانوت می‌پردازد، یعنی آیا نابهنجاری عشق بدتر است یا نابهنجاری نفرت؟

او می‌گوید که نیت شانوت در طرح این سؤال روشن نیست و مطلب را به انحای مختلف می‌توان فهم کرد. شاید سؤال اصلی این باشد که یک انفعال به سبب اینکه از فضیلت کمتری برخوردار است یا چون زودتر در مظان افراط قرار می‌گیرد، آیا می‌تواند بدتر از انفعال دیگر باشد؟

دکارت بیان می‌کند که به نظر او عشقی که ما نسبت به چیزی داریم که لیاقت آن را ندارد از لحاظی برای ما بدتر از نفرتی است که از چیزی داریم که می‌بایستی آن را دوست داشته باشیم، زیرا خطرناک‌تر است که انسان به چیز بدی روی بیاورد تا بالا راده خود را از امر خوبی محروم سازد. از طرف دیگر، او اضافه می‌کند که از لحاظی در این مورد می‌تواند کاملاً نظرش را عوض کند، زیرا عشق در هر درجه‌ای که باشد، در واقع فقط «خیر» را متعلق خود می‌سازد و به خودی خود نمی‌تواند موجب فساد اخلاقی شود، در صورتی که در نفرت خواه‌ناخواه منظور همان شر و شررسانی است. اغلب ملاحظه می‌شود مردمی که دچار نفرت می‌شوند، به مرور شرور می‌گردند، حتی اگر نفرت آنها موجه باشد، باز به سبب بدیهایی که از دشمنان خود می‌بینند، اغلب همان بدیها را برای آنها آرزو می‌کنند و برعکس آنهایی را که دوست دارند، حتی اگر این دوستی جنبهٔ نابهنجار و احتمالاً بلهوسانه نیز پیدا کند، اغلب در نزد آنها موجب کسب فضایل بیشتری می‌شود، در صورتی که از اشتغالات دیگر چنین نتیجه‌ای حاصل نمی‌آید.

دکارت در مورد نفرت بیان می‌دارد که به هر ترتیب آن همیشه همراه غم و رنج است، حتی اگر بعضی از افراد در بدی کردن به دیگران احساس لذت کنند، باز به نظر می‌رسد که ارادهٔ آنها عملی شبیه به کار شیاطین را انجام می‌دهد و گویی در جهت عناد با خداوند و کشاندن انسانها به دوزخ اقدام می‌کنند. در صورتی که عشق حتی اگر نابهنجار باشد باز موجب لذت است، با اینکه شعرا اغلب از آن شکوه کرده‌اند، ولی حتی آنها اگر در

۱. تفاوت نوعی نیست، از لحاظ درجهٔ کمال است.

این کار به جای تلخی، شیرینی نمی‌یافتند، بدان نمی‌پرداختند. آنهایی که از عشق شکوه دارند، منظورشان خود آن حالت نیست بلکه انفعالاتی چون میل خودخواهی یا امیدهای واهی و بی‌اساس است که همراه عشق پدید می‌آیند و هیچ‌یک تحقق‌پذیر نیست.

اگر سؤال شود که از عشق و نفرت کدام‌یک ما را به‌سوی افراط بیشتری می‌کشاند و شاید موجب بدیهای بیشتری نسبت به هموعان ما بشود، می‌توان پاسخ داد که آن عشق است، زیرا قدرت آن بمراتب بیشتر از نفرت و کین است. به‌نظر دکارت با توجه به علت اولیه آنها، عشق نسبت به نفرت از شدت بیشتری برخوردار است، زیرا اگر حقیقت داشته باشد که اولین احساس عشق به سبب غذای مناسب بیشتری است که به قلب می‌رسد، پس مسلم می‌شود وقتی که ما دوست داریم، خون پاک بیشتری به‌سوی قلب ما روان می‌شود و بخار بسیار زیادی از ارواح حیوانی به مغز ما می‌رسد و نیروی زیادی ایجاد می‌کند و در نتیجه ما در عشق، جرئت بیشتری داریم تا در نفرت که خواه‌ناخواه همراه مواد تلخ و ترشی است که از ناحیه طحال با خون اختلاط پیدا می‌کند و در نتیجه بخار کمتری از ارواح حیوانی به مغز ما می‌رسد و شخص بناچار سرد و ضعیف و فاقد جرئت می‌شود. به‌نظر دکارت تجربه نیز این باورها را تأیید می‌کند، زیرا هرکول^۱ و رلان^۲ و کلاً آنهایی که جسور و با جرئت بوده‌اند، با حرارت بیشتری عشق ورزیده‌اند تا افراد دیگر. کلاً افراد ضعیف بیشتر به نفرت گرایش دارند. البته ترس هم می‌تواند شخص را جسور سازد ولی آن نیز قدرت خود را از عشق می‌گیرد، البته از عشقی که شخص نسبت به خود دارد. از طرف دیگر، عشق به هر شکل و صورتی که باشد جنبه بنیادی و اساسی پیدا می‌کند و نفرت هیچ‌گاه این‌طور نیست. ناامیدی را نیز می‌توانیم کوششی در جهت دستیابی به جرئت بدانیم. گاهی ترس هم می‌تواند موجب ظلم و شرارت شود ولی به هر طریق این دو انفعال با نفرت متفاوتند.

به‌دنبال بحث، دکارت می‌گوید عشقی که به امر کم‌ارزش تعلق می‌گیرد، بخصوص اگر جنبه نابهنجار داشته باشد، از نفرتی که نسبت به یک چیز باارزش داریم، موجب بدی بیشتری می‌شود، زیرا ضرری که از نفرت ناشی می‌شود انحصار به شیء مورد

۱. Hercule نیمه‌خدای لاتینی. ۲. Roland، یکی از سرداران شارلمانی.

نفرت دارد، در صورتی که در عشق نابهنجار هیچ چیز مصون نمی ماند بجز متعلق خاص آن، که آن هم البته دایره شمول معینی ندارد. در وهله اول می توان تصور کرد که نفرت علت قریب بدیهایی باشد که به عشق نسبت می دهند؛ چه، هر چیزی که متنافر با امر محبوب است، مورد نفرت ما واقع می شود، حتی در این مورد نیز عشق مقصرتر از نفرت است، زیرا که در هر صورت آن علت اولیه است. از طرف دیگر، بدیها و ضررهایی که از مسیر نفرت از عشق ناشی می شوند، مهمترین و خطرناک ترین آنها نیستند و دکارت با آوردن شعری از تئوفیل^۱، اشاره به این مطلب می کند که «پاریس»^۲ برای فرو نشاندن عشق خود نسبت به «هلن»^۳، شهر «تروا»^۴ را آتش زده است و در واقع به نظر او شومترین بلایا گاهی صرفاً از عشق ناشی می شوند. دکارت با تعارفهای متداول نامه طولانی خود را به پایان می برد.

- پنجمین نامه مورخه ۶ ژوئن ۱۶۴۷ نوشته شده است. دکارت در ابتدای نامه خود، ضمن اشاره به نحوه مبادله مکاتبات از اینکه راجع به مطالب یکی از نامه های او (احتمالاً نامه چهارم) با ملکه کریستین صحبت شده و افکار او مورد پسند ایشان قرار گرفته است، اظهار خرسندی می کند و چون ملکه درباره مسئله نامحدود بودن عالم اشکالی دیده است، در این مورد می خواهد توضیح مختصری بدهد.

او یاد آور می شود که قبلاً کاردینال دو کوزا^۵ و بعضی از دانشمندان معتبر دیگر نیز جهان را نامتناهی دانسته اند، بدون اینکه هیچ گاه مورد اعتراض کلیسا و اولیای دین قرار گرفته باشند و در واقع از این رهگذر به نظر می رسد که بهتر بتوان به عظمت خداوند پی برد؛ چه، در هر صورت اوست که جهان را خلق کرده است. دکارت توضیح می دهد که نظر شخصی او حتی سهل الحصول تر است، زیرا او نمی گوید که جهان نامتناهی^۶ است بلکه می گوید که آن نامتعین و لاحد^۷ است. میان این دو اصطلاح تفاوت زیادی وجود

۱. Théophile، شاعر فرانسوی متولد ۱۵۹۰ و متوفی بد سال ۱۶۲۶ م.

2. Paris.

3. Hellène.

۴. Troie، منطقه ای در آسیای صغیر.

5. Cardinal de Cusa (1401 - 1464).

6. Infini.

7. Indéfini.

دارد. درست است که اصطلاح نامتناهی را فقط در مورد خداوند می‌توان به کار برد، ولی از طرف دیگر هم هیچ دلیلی در دست نیست که برای ماده که جهان از آن تشکیل شده است، قایل به حدودی بشویم، زیرا وقتی که درباره ماهیت ماده به تعقل می‌پردازیم، متوجه می‌شویم که در هر صورت از لحاظ عرض و طول و ارتفاع، آن صرفاً امتداد است و محال است که مکانی خالی از آن باشد و بهترین دلیل این است که هر نوع مکانی که تصور کنیم باز باید برای آن قایل به ابعاد بشویم، یعنی آن را ممتد بدانیم و خواه ناخواه جهان فراتر از هر نوع حدودی می‌رود که بخواهیم بر آن قایل شویم، ولی از آنجا که این مطلب را نمی‌توان به اثبات رساند، بهتر است آن را «نامتعیین» و «لاحد» بنامیم. البته مسلماً، خداوند به وجود جهان علم دارد و به همین دلیل در مورد جهان نمی‌توان اصطلاح نامتناهی را به کار برد.

از طرف دیگر، اگر این امتداد را با استمرار^۱ مقایسه کنیم، به نظر می‌رسد که هیچ زمانی قبل از خلقت نبوده است و هیچ تصویری از آن نمی‌توان داشت، بخصوص به نظر دکارت جهان از پنج یا شش هزار سال قبل حادث شده است و به هیچ وجه به وجود ممکن قبلی خود اتصال ندارد. باز از طرف دیگر اگر امتداد نامتعیین جهان را که متضمن استمرار آتی آن نیز می‌باشد در نظر بگیریم و به یاد بیاوریم که اگرچه از لحاظ ایمانی به ما آموزش داده می‌شود که زمین و آسمانها از بین خواهند رفت، یعنی تغییر پیدا خواهند کرد، با این حال باید بگوییم ماده‌ای که جهان از آن ساخته شده است، از بین نخواهد رفت و همین نیز می‌تواند موجب اعتقاد ما به معاد جسمانی باشد. البته از سرمدیت آتی جهان این نتیجه حاصل نمی‌آید که آن قدیم بوده باشد، زیرا هر لحظه استمرار آن مستقل از لحظه قبلی است.^۲

در دنباله نامه، دکارت از بحث در مورد جهان به بحث درباره انسان می‌پردازد و می‌گوید با توجه به نامحدود بودن جهان، مشکل است امتیازاتی را که معمولاً برای انسان قایل می‌شوند، بتوان بعینه مورد قبول قرار داد؛ البته می‌توان گفت که انسان از هر آنچه

1. Durée.

۲. زمان برای دکارت به صورت تقطیمی است و آنات به هم متصل نیستند.

خلق شده به نحوی استفاده می‌کند، ولی باز نمی‌توان انسان را غایت خلقت قلمداد کرد؛ فقط می‌توان خداوند را غایت جهان دانست همان‌طور که صرفاً او را می‌توان علت فاعلی به شمار آورد. اگر استفاده‌ای که انسان از مخلوقات می‌کند مد نظر باشد، از آنجا که کل مخلوقات از یکدیگر استفاده می‌کنند، هریک از آنها را از لحاظی غایت خلقت می‌توان پنداشت. البته با اینکه در سفر تکوین^۱، طوری نوشته شده است که گویی انسان موضوع اصلی خلقت بوده است، ولی می‌توان تصور کرد که در هر صورت کتاب سفر تکوین فقط برای انسانها نوشته شده است و روح القدس فقط مطلبی را عنوان کرده که خاص انسان بوده است.^۲ در این کتاب خواسته‌اند که عشق به خداوند را به ما تعلیم دهند و در نتیجه انسان غایت دانسته شده است، بدون اینکه از غایات مهم دیگر عالم خلقت صحبتی به میان آورده شود. البته در مسیحیت وقتی که گفته می‌شود، هر انسانی مدیون خون مسیح است، تجسد مسیح نشانگر لطف و عنایت خاص خداوند نسبت به انسان دانسته می‌شود، ولی در خلقت، بدون شک غایات دیگری غیر از انسان هم وجود دارد. البته دکارت می‌گوید که از این مطالب نمی‌خواهد نتیجه بگیرد که در ستارگان احتمالاً موجودات صاحب شعور و عقل دیگری نیز هستند ولی هیچ دلیلی را سراغ ندارد که چنین چیزی را ناممکن بداند و عجولانه آن را نفی کند. البته به نظر او اگر فضیلت، علم، و سلامت فی نفسه لحاظ شوند، نمی‌توان گفت که ما انسانها کمتر از موجودات دیگر از آنها برخورداریم با اینکه هیچ دلیلی ندارد که آنها را نیز به نحو تام فاقد این صفات بدانیم. وقتی که ما خداوند را دوست داریم بایست از طریق او کل مخلوقات او را نیز دوست داشته باشیم و هر قدر که آنها را بزرگتر، شریفتر، و کاملتر ببینیم همین موجب ستایش بیشتر ما از خالق آنها می‌شود و عظمت خلقت او ما را به تحسین بیشتری وامی‌دارد. وقتی که در کتاب مقدس از فرشته‌ها صحبت به میان می‌آید همین نظر است که مورد تأیید قرار می‌گیرد، زیرا فرشتگان کاملتر از انسانند. ستاره‌شناسان که عظمت ستارگان را

1. *Genèse*.

۲. برای دکارت کتاب عهد عتیق صرفاً در جهت رستگاری انسان نوشته شده است و بیشتر از این لحاظ مفید است نه اینکه حقایق طبیعت و فیزیک در آن منعکس شده باشد. در این مورد می‌توان در وجوه تفارق دکارت با گالیله به تأمل پرداخت.

مورد توجه قرار داده‌اند، آنها را بمراتب بزرگتر از زمین می‌یابند که باز همین نظر به اثبات می‌رسد و از این رهگذر می‌توان گفت که احتمالاً موجوداتی نیز در آنها ساکن باشند. زمین در مقایسه با آنها به مانند یک ماسه‌ریز در مقابل یک کوه است.

آنگاه دکارت می‌خواهد به سؤالی پاسخ دهد که شانونت در آخرین نامه خود مطرح کرده است و آن اینکه چرا ما نسبت به شخص خاصی احساس محبت می‌کنیم و نسبت شخص خاص دیگری چنین احساسی را نداریم، آن هم قبل از آنکه از شایستگی او آگاه شده باشیم. به نظر دکارت در این مورد از دو لحاظ روحی و جسمانی می‌توان صحبت کرد، ولی چون از لحاظ اول مسائل بیش از حد پیچیده‌اند، او ترجیح می‌دهد که فقط از لحاظ جسمانی مطلب را تشریح کند. به نظر دکارت این نوع علاقه مربوط به وضع مغز ماست، زیرا آنچه از مسیر حس به ما می‌رسد از طریق اعصاب قسمتهایی از مغز ما تحریک می‌شود و در آنها اثری پدید می‌آید که بعد از آنکه موضوع برطرف شد، با اینکه آن اثر نیز برطرف می‌شود ولی باز در آن محل در این زمینه استعدادی پیدا می‌شود که اگر بعداً چیزی با آن موضوع قبلی شباهتی داشته باشد، دوباره آن اثر پدید می‌آید.^۱ آنگاه دکارت مثالی می‌آورد و بیان می‌کند که در دوره طفولیت نسبت به دختر همسال خود محبت احساس می‌کرده است و چشمهای این دختر اندکی تاب داشته است بعد به افرادی که همان حالت چشم را داشتند، محبت پیدا می‌کرده است، ولی به مرور با تأمل درباره اینکه چنین حالتی نقصی برای چشمهاست، دیگر این تمایل از او سلب شده است.^۲ با این حال، دکارت نتیجه می‌گیرد وقتی که ما نسبت به کسی احساس دوستی می‌کنیم، ممکن است به سبب شباهت با شخصی باشد که قبلاً مورد علاقه ما بوده است؛ البته بدون اینکه کاملاً از آن آگاه باشیم. این شباهت ممکن است از لحاظ کمال یا حتی نقص باشد و البته فرد خردمند تا در آن مورد کاملاً تأمل نکرده است، دنبال چنین عشقی نمی‌رود. البته اگر این نوع تمایلات جنبه جسمانی نداشته باشد بلکه صرفاً از

۱. دکارت به نحوی اشاره به تداعی صور نفسانی دارد.

۲. در اینجا نقطه مهم این است که دکارت اشاره دارد شعور و خودآگاهی حکم قبلی را تغییر می‌دهد، خاصه اگر حکم صرفاً جنبه تداعی و مبتنی بر وظایف الاعضا باشد.

لحاظ روحی و معنوی به وجود آید، در این صورت بایست بدانها دل بست، بخصوص معمولاً این نوع محبت، متقابل هم هست. او در خاتمه من باب تعارف، در نزد خود اشاره به چنین احساسی نسبت به شانوت می‌کند.

- ششمین نامه در تاریخ ۲۰ نوامبر ۱۶۴۷ نوشته شده است.^۱ در این نامه دکارت اشاره به این مطلب می‌کند که معمولاً راغب نیست در مورد افکار اخلاقی خود مطلبی بنویسد، آن هم به دو دلیل: اول اینکه هیچ قلمرو دیگری وجود ندارد که ناکسان بتوانند سهولت به شخص تهمت و افترا بزنند؛ دوم اینکه فقط رئیس جامعه است که باید قانونها و مقررات را تعیین کند یا حداقل افرادی که از طرف او چنین مأموریتی را یافته‌اند. با این حال، چون شانوت از او خواسته است که نظرش را درباره‌ی خیر عالی^۲ برای ملکه سوئد بنویسد، دکارت می‌گوید به دلیل اینکه احتمالاً نوشته‌ی او را ملکه خواهد خواند، در نتیجه سعی می‌کند مجموعه‌ی افکارش را در نامه‌ی واحدی جمع‌آوری کند و در ضمن کتاب کوچکی را که تحت عنوان انفعالات نفسانی تقریر کرده است ارسال دارد، زیرا آن را برای شناخت خیر عالی لازم می‌داند. البته باز می‌گوید اگر می‌توانست جوابهایی را هم که درباره‌ی این مطالب نوشته است برای شاهزاده‌خانم (منظور الیزابت پالاتین است) بفرستد، نتیجه‌ی بهتری می‌گرفت، ولی برای این کار اجازه‌ی شاهزاده‌خانم لازم است که در آن زمان امکان دسترسی به ایشان نبوده است. دکارت در پایان نامه خواهش می‌کند به ملکه گفته شود که کتاب برای شانوت فرستاده شده است و جز ایشان نباید به کس دیگری نشان داده شود.

- نامه‌ی هفتم مورخه‌ی ۲۱ فوریه ۱۶۴۷ نوشته شده است. دکارت در ابتدای نامه از اینکه شانوت این همه درباره‌ی او نزد ملکه سوئد تعریف و تمجید کرده است اظهار ناخرسندی می‌کند و می‌ترسد که در اثر توقع و انتظار زیاد ملکه، نوشته‌هایش مورد پسند او واقع نشوند. از طرف دیگر، می‌گوید که اگر می‌دانست نامه‌ها سه هفته در آمستردام تأخیر خواهد داشت، احتمالاً سر فرصت مطالب را بهتر یا حداقل با وضوح بیشتر تقریر

۱. همزمان با این نامه و با همین تاریخ، دکارت نامه‌ای هم برای ملکه کریستین سوئد فرستاده است.

2. Le Souverain Bien.

می‌کرد. به نظر او اگر این افکار مفید هم نباشند در هر صورت مضر نخواهند بود و احتمال دارد از طریق ملکه سوئد، عده بیشتری از افکار او بتوانند استفاده کنند؛ چه، تجربه شخصی به او نشان داده است که مراعات این نکات در پرورش فضایل می‌توانند کاربرد واقعی داشته باشند. دکارت در این نامه اسم استاد سوئدی، فرنشمیوس^۱، را می‌آورد که گویا در آن زمان درباره «خیر عالی» سخنرانی کرده بوده است و مایل است متن صحبت‌های او را دریافت کند؛ ضمناً در مورد سفر خود به استکهلم یاد آور می‌شود که خواهان اشتغالی نیست که فرصت مطالعه و تحقیق را از او سلب کند حتی اگر نفع و امتیاز زیادی در این کار برای او در نظر گرفته باشند. دکارت در ضمن به مسافرت عن‌قریب خود به پاریس اشاره می‌کند و می‌گوید اگر بتواند شانونت را در پاریس ملاقات کند خیلی خرسند خواهد شد.

- نامه هشتم مورخه مه ۱۶۴۸ نوشته شده است. در ابتدای نامه دکارت به عنوان تعریف و تمجید از شانونت بیان می‌کند که او چنان مسیر لاهه تا پاریس را دقیق محاسبه کرده است که نامه‌اش را بموقع در این شهر دریافت کرده است.^۲ او بعد اشاره به شرح و توصیفی می‌کند که شانونت از شکار در سوئد داده است، به نحوی که افراد حتی به شکارگاه با خود کتاب می‌برند، اظهار خوشوقتی می‌کند که ملکه کریستین نامه او را^۳ از نو خوانده است و چون بار اول نظرش را بیان نکرده است احتمالاً در اثر بازخوانی، مطالب را بهتر فهم خواهد کرد. در قسمت آخر نامه، دکارت می‌نویسد که هوای پاریس بیشتر تخیل او را تحریک می‌کند و کمتر مجال تأمل فلسفی به او دست می‌دهد و برای خود بهتر می‌داند که هرچه زودتر به عزلتگاه خود، که آن را بیابان می‌نامد، برگردد.

- نامه نهم مورخه ۲۶ فوریه ۱۶۴۹ نوشته شده است.^۴ دکارت در ابتدا اشاره به نامه‌ای می‌کند که ملکه برای او فرستاده است و از تسلط او به زبان فرانسه تمجید می‌کند. همچنین با اظهار خوشحالی از اینکه ملکه میل به مطالعه کتاب اصول او پیدا کرده و شرح

1. M. Freinshemius.

۲. دکارت در پاریس است و نامه از این شهر نوشته شده است.

۳. منظور نامه‌ای که به تاریخ ۲۰ نوامبر ۱۶۴۷، در مورد خیر اعلان برای ملکه فرستاده شده است.

۴. باز به همین تاریخ یک نامه هم برای ملکه فرستاده شده است.

و تفسیر مطالب مشکل را به عهده فرنشمیوس و خود شانوت گذاشته است، توضیح می‌دهد که اولین قسمت کتاب خلاصه‌ای از کتاب تأملات است و نیازی به خواندن آن نیست، زیرا عده‌ای آن قسمت را مشکل می‌یابند و ممکن است ملکه را کسل کند؛ از طرف دیگر، لازم نیست که قانونهای حرکت (قسمت ۴۶ کتاب) با تفصیل زیاد بحث شود، زیرا برای فهم بقیه کتاب نیازی به آنها نیست. دکارت باز توضیح می‌دهد که ادعا ندارد طبیعت نور، حرارت، و دیگر کیفیات حسی را تبیین کرده است و آنها را بیشتر از کیفیات حواس مثل قلقلک یا درد می‌داند و مطمئن نیست که در خود اشیا آنچه ما نور یا حرارت می‌نامیم، چگونه‌اند. او می‌گوید این مطلب را در قسمت چهارم کتاب خود شرح داده است و در نتیجه بهتر است اول آن قسمت مورد مطالعه قرار گیرد تا فهم بقیه بحث آسان شود. در قسمت آخر نامه دکارت معذرت می‌خواهد از اینکه خودش از پنج ماه پیش در هلند بوده و شانوت از این موضوع بی‌خبر مانده و نامه‌اش را به پاریس فرستاده است. او تصور کرده است که کِلِرسلیه^۱ این مطلب را به شانوت خبر داده است. در خاتمه، در مورد سفر خود به پاریس می‌نویسد که اولین احساسش این بوده که گویی به یک مهمانی باشکوهی دعوت شده است ولی بلافاصله متوجه شده است که در آنجا آشپزخانه در هم ریخته و دیگچه‌ها واژگون بوده‌اند. دکارت به‌نحو ضمنی اشاره به وضع سیاسی فرانسه دارد و می‌گوید تصور نمی‌کند طوفان در فرانسه زود فروکش کند و همچنین یادآور می‌شود که در جوف پاکت نامه‌ای هم برای ملکه سوئد می‌فرستد، ولی از آنجا که از او سؤال خاصی نشده به بحث اضافی نپرداخته است.

- نامه دهم مورخه ۳۱ مارس ۱۶۴۹ نوشته شده است. دکارت می‌گوید که چون آخرین نامه شانوت به دست او نرسیده بوده است، براسه از آن یک رونوشت فرستاده است و اظهار خوشحالی می‌کند که ملکه سوئد مایل به شرفیابی اوست. او ضمن اینکه میل خود را برای اطاعت از ملکه ابراز می‌کند که در مدت کوتاه تعلیماتش برای ملکه احتمالاً مفید نباشد، مگر اینکه زمستان را هم در استکهلم بماند و بدین سبب

۱. Clerselier (۱۶۱۴ - ۱۶۸۴)، از متفکران فرانسوی که دکارت با او مکاتبه داشته است و دو اثر دکارت یعنی دربارهٔ انسان و دربارهٔ جهان را به سال ۱۶۷۷ چاپ و منتشر کرده است.

صلاح می‌داند تابستان سفر خود را آغاز کند. از اینکه شانونت از او دعوت کرده است که در خانه او سکنه‌گزیند تشکر می‌کند و می‌گوید که نه جرئت دارد این دعوت را بپذیرد و نه آن را رد کند، ولی در هر صورت وعده می‌دهد زیاد مزاحم نباشد.

- نامه یازدهم^۱ در تاریخ ۳۱ مارس ۱۶۴۹ نوشته شده است. دکارت از شانونت خواهش می‌کند زحمت خواندن هر دو نامه را به خود هموار کند و شاید بخواهد یکی را فقط به ملکه نشان دهد. او همچنین اشاره به مشکلات زیادی در مورد سفر احتمالی خود می‌کند و می‌گوید نه اینکه میل خدمت به ملکه را نداشته باشد و اگر می‌دانست که می‌تواند واقعاً مفید باشد زحمت سفر به محلی دورتر از سوئد را هم می‌پذیرفته است. او می‌نویسد احتمالاً ملکه مشغولیات زیادی دارد و وقت کافی برای ورود به افکار او را نخواهد داشت، بویژه تجربه نشان داده است که افکار او به سبب مغایرت با افکار عامه، در ابتدا موجب شگفتی می‌شود، ولی بعد که تفهیم شد آن قدر ساده و پیش‌پاافتاده و مطابق ذوق سلیم به نظر می‌رسد که دیگر در نزد هیچ‌کس تحمین بر نمی‌انگیزد. او برای روشن کردن نظر خود می‌گوید، سلامت بهترین نعمت برای جسم ماست و ما در مورد آن هیچ‌گاه تأمل نمی‌کنیم و شناخت حقیقت نیز سلامت نفس ماست ولی شخصی که آن را به دست می‌آورد، دیگر لزومی نمی‌بیند که درباره آن بیندیشد. دکارت اضافه می‌کند که کمتر کسی را دیده است که درباره این موضوعها میل به یادگیری داشته باشد و بیشتر مردم توجه به شیمی، ستاره‌شناسی، و غیره دارند، زیرا هر قدر هم در این مسائل، دانایی آنها اندک باشد، باز سهولت افرادی پیدا می‌شوند که نسبت به دانش آنها شگفت‌زده می‌شوند.

در دنباله نامه باز دکارت اشاره به آخرین سفر خود به پاریس می‌کند و می‌گوید با اینکه افرادی از طرف پادشاه به او وعده‌های زیادی داده بودند، ولی وقتی که به آنجا رسیده دفعته با تغییر اوضاع، متوجه شده است که حتی هزینه نامه‌هایی که برای او

۱. نامه دهم و یازدهم به یک تاریخ نوشته شده‌اند. قرار بر این بوده است که شانونت نامه اول را به ملکه نشان دهد و نامه دوم را فقط خودش بخواند. براساس این نامه کاملاً معلوم است که مسافرت به سوئد خیلی هم مورد علاقه دکارت نبوده و حتی نوعی احساس قبلی از مرگی که در استکهلم منتظر او بوده است، در نزد او دیده می‌شود.

فرستاده بوده‌اند، از یکی از نزدیکان او مطالبه و پس گرفته‌اند. او همچنین می‌نویسد آنهایی که او را به فرانسه دعوت کرده بودند، در واقع چیزی نمی‌خواستند از او یاد بگیرند و فقط مایل بودند به سبب کنجکاوی زیاد خود، قیافه او را ببینند، همان‌طور که مثلاً بخواهند به سبب ندرت موقعیت، فیل یا پلنگ را دیده باشند. او می‌گوید تمام سفرهایی که در بیست سال اخیر عمرش کرده است نتیجه زیادی برای او نداشته است، البته امیدوار است به سبب حضور شانوت سفر سوئد این‌طور نباشد. با این حال، او اظهار نگرانی می‌کند که در موقع بازگشت، گرفتار دزدهای دریایی شود و مال و منالش به سرقت رود یا کشتی غرق شود و زندگانی‌اش به پایان رسد. در خاتمه، باز می‌گوید اگر شانوت سفر را صلاح بداند حتماً راه خواهد افتاد و اگر ملکه وقت کافی برای شناخت افکار او داشته باشد، خوشحال خواهد شد خدمتی بکند یا اگر ملکه فقط از روی کنجکاوی میل به دیدن او کرده و آن نیز برطرف شده است، از شانوت خواهش می‌کند کاری بکند که بدون ایجاد رنجش، از مسافرت معاف شود.

- نامه دوازدهم مورخه ۲۳ آوریل ۱۶۴۹ نوشته شده است. در این نوشته کوتاه، دکارت اشاره به این مطلب دارد که آخرین نامه شانوت (مورخه ۶ مارس) را با تأخیر دریافت کرده و در نتیجه عملاً برنامه سفر او به استکهلم به تأخیر افتاده است.

نامه به ملکه کریستین سوئد - مورخه ۲۰ نوامبر ۱۶۴۷^۱ - در ابتدای نامه بعد از احترامات متداول، دکارت بیان می‌کند که از طریق شانوت مطلع شده است که ملکه مایلند، نظر او را درباره «خیر اعلان» بدانند. او با اشاره به عدم کفایت خود، هر آنچه درباره این موضوع می‌داند، به اجمال به رشته تحریر درمی‌آورد. به نظر دکارت خیر منظوری در هر شیء را می‌توان به لحاظ خود آن شیء و فی نفسه لحاظ کرد، بدون اینکه لازم باشد به چیز دیگری توجه کنیم. بدین معنا محرز است که خداوند به نحو محض

۱. به همین تاریخ نامه‌ای هم برای شانوت نوشته شده است که خلاصه آن را قبلاً آوردیم.

خیر اعلا و کمال محض است و هیچ چیزی با آن قابل قیاس نیست، ولی از طرف دیگر می‌توانیم خیر را نسبت به خودمان در نظر بگیریم، زیرا ما هم واجد کمالاتی هستیم. از آنجا که فلاسفه دوره باستان مقید به ایمان و وحی نبوده‌اند، به سعادت اخروی و فوق طبیعی نیز نظر نداشته‌اند و بدان نمی‌پرداخته‌اند؛ سعی آنها بیشتر مصروف بر این بود تا در میان اموری که در این جهان برای ما خیر محسوب می‌شوند، بهترین را شناسایی کنند. آنگاه دکارت تأکید دارد که در درجه اول باید اموری را خیر بدانیم که در حد اختیار و توانایی ما، انسان، باشد یا در هر صورت قدرت کسب آنها را داشته باشیم. از این لحاظ، به نظر او خیر اعلا را باید مجموعه‌ای از تمام خیرهایی بدانیم که برای تمام انسانها چه از لحاظ نفسانی و چه از لحاظ جسمانی حاصل می‌شود. البته مورد فرد انسانی مسئله دیگری است و آن را می‌توان اراده قاطع آن فرد برای انجام کار درست و رضایتی که از این عمل به دست می‌آورد، دانست. در مورد نفس، خیر را می‌توان همان شناخت و اراده به خیر دانست. البته ما اغلب از عهده هر نوع شناخت بر نمی‌آییم و به همین دلیل بیشتر اراده است که ما حقیقتاً در اختیار خود داریم. حتی به نظر دکارت برای اینکه این اراده را واقعاً در اختیار خود داشته باشیم، باید به نحو مستمر مصمم باشیم و تمام نیروی روحی خود را به کار ببریم برای اینکه خیر را به نحو درست بشناسیم؛ همین است که فضایل اخلاقی ما را قوام و دوام می‌بخشد و باز همین است که در عین حالی که به خودی خود قابل تحسین است، رضایت کامل ما را فراهم می‌آورد و در نتیجه همین را باید خیر اعلا بدانیم.

به دنباله بحث دکارت برای اینکه نظر خود را با مثالهای فلسفی مشخص کند، بیان می‌دارد که به تصور او، دو نظریه مشهور متعارض عصر باستان را بایست با یکدیگر هماهنگ کرد، یعنی نظریه زنون رواقی که صرف فضیلت را ملاک خیر می‌داند و اپیکوروس که رضایت را چنین می‌پندارد و آن را در لذت متبلور می‌سازد. از طرف دیگر، باید بدانیم که رذایل، نتیجه عدم یقین و ضعفی است که منجر به جهل می‌شود و به ندامت و پشیمانی می‌انجامد و فضیلت از تصمیم و قاطعیت به وجود می‌آید و موجب می‌شود شخص اعمالی انجام دهد که آنها را خوب می‌داند؛ البته به شرطی که این

قاطعیت به سبب عناد نباشد و قبلاً شخص بدقت موضوع را مورد بررسی قرار داده باشد و بداند که از نظر اخلاقی قدرت انجام آن کار را دارد. آنگاه وقتی کاری انجام می‌دهیم که اگر به نتیجه مطلوب نرسد، حداقل می‌توانیم مطمئن باشیم که وظیفه خود را انجام داده‌ایم و همین بمراتب بهتر از آن است که فکر کنیم کار نادرستی انجام داده‌ایم، یا وقتی که حتی ندانم کاری که به عهده گرفته‌ایم چیست، آنگاه دیگر به عنوان یک انسان واجد فضیلت، عمل نمی‌کنیم.

دکارت همچنین یادآور می‌شود که معمولاً افتخارات و تحسین‌ها را به خیرهای نوع دیگر نسبت می‌دهند ولی در ضمن می‌گویند، از آنجا که می‌داند ملکه بیشتر به فضایل شخصی خود توجه دارد تا به تاج و تخت، در نتیجه با صراحت اظهار می‌کند که این امور را قابل تمجید نمی‌داند. به نظر او تمام خیرها را باید با ارزش دانست نه اینکه آنها را در معرض تحسین و تمجید دیگران قرار داد، مگر اینکه بگوییم آنها را به سبب عمل صالح خود از خداوند گرفته باشیم، زیرا افتخارات و تمجیدات را می‌توان نوعی اجر و پاداش دانست ولی در مورد هر آنچه صرفاً از اراده خیر ناشی می‌شود، نه مسئله پاداش می‌تواند مطرح شود و نه مسئله تنبیه و مجازات. دکارت اضافه می‌کند در واقع کاربرد درست اختیار آزاد است که موجب رضایت انسان در زندگانی می‌شود. لذت و هر نوع رضایت با اینکه بیشتر تابع جسم است، ولی باز هیچ نوع از آن نمی‌تواند کاملاً جنبه نفسانی نداشته باشد، به همان صورت که در واقع فقط نفس است که از مسیر چشمها می‌بیند، نه خود چشمها. البته هیچ چیز هم نمی‌تواند در نفس رضایت ایجاد کند مگر اینکه نفس خود، خیر را تشخیص داده باشد، با اینکه اغلب اوقات نفس از این خیر ادراک بسیار مبهمی دارد و آن هم به سبب اینکه با جسم متحد است و خیرها را بیش از آنچه هستند، تصور می‌کند. اگر نفس ارزش دقیق آنها را بدرستی می‌دانست، همیشه رضایت حاصله در آن، تناسب دقیق‌تری با خیری که دریافت می‌کرد، می‌داشت؛ البته بزرگی یک خیر را نسبت به ما نباید با ارزش فی نفسه آن خلط کرد. در عین حال نیز باید بدانیم که اختیار آزاد به خودی خود امری شریف است و جنبه خدایی در نزد ما دارد و به همین سبب کاربرد درست آن، خود از بهترین خیرهاست و از آنجا که واقعاً به ما تعلق

دارد، کاربرد درست آن بزرگترین رضایت را در ما ایجاد می‌کند.

براساس آنچه گفته شد، رضایت خاطر و آرامش روحی که در اثر انجام عملی در ما حاصل می‌شود، خود تعیین‌کننده بهترین کاری است که ما می‌توانیم انجام بدهیم و از این طریق خیر طولانی‌تر و ماندنی‌تر به دست می‌آوریم که بسیار محکم‌تر از آن چیزی است که از خارج کسب کرده‌ایم.

دکارت در پایان نامه خود بیان می‌کند که نمی‌خواهد به مطالب زیادی اشاره کند، بویژه در اداره یک مملکت ارزش بسیاری از کارها فقط در عمل معلوم می‌شود و ملکه خود بدانها واقف است و عنداللزوم شانون توضیحات لازم را خواهد داد.^۱

نامه دوم دکارت به ملکه کریستین - مورخه ۲۶ فوریه ۱۶۴۹ - این نامه کوتاه بیشتر به منظور تشکر و تعارف نوشته شده است و دکارت خود را لایق آن همه احترام و افتخار نمی‌داند و از اینکه نامه قبلی او در مورد خیر اعلا مورد توجه قرار گرفته است، اظهار خرسندی می‌کند.

نامه اول دکارت به براسه - مورخه ۳۱ مارس ۱۶۴۹ - دکارت برای توصیف حالت روحی خود قبل از سفر به سوئد اشاره به اولیس^۲ می‌کند که جزایر شگفت‌انگیز کالیپسو و سیره را با همه فراوانی نعمت و لذایذی که در آنجا بوده، ترک کرده است تا به وطن سنگلاخی خود بازگردد و در آنجا سکنا گزیند. بعد در مورد خودش می‌نویسد که باغهای زیبای موطن اصلی خود تورن را ترک کرده و در کشوری سکنا گزیده است که اگر غسل کافی ندارد، در عوض شیر زیادی در آنجا پیدا می‌شود (منظور کشور هلند است) و حال باید این مکان را نیز ترک گوید و به کشوری مسافرت کند که پر از خرس، صخره،

۱. همراه این نامه، متن کتاب انفعالات نفسانی و رونویسی بسیاری از نامه‌های دکارت به الیزابت فرستاده شده است و می‌توان ملاحظه کرد که آنچه دکارت به ملکه کریستین نوشته، خلاصه‌ای از نامه‌هایی است که با تفصیل بیشتر به الیزابت نوشته است. خاصه آنچه در نامه مورخه ۱۸ اوت ۱۶۴۵ در مورد خیر اعلا آورده شده است. ۲. Ulysse، قهرمان اودیسه همر.

و یخ است. ولی از آنجا که تصور می‌کند ملکه آن سرزمین بیش از هر جای دیگر مردم را تشویق به فراگیری دانش می‌کند، دیگر زیبایی محل اهمیتی برای او ندارد و به هر طریق، انسانها شبیه به درختان نیستند که حاصلخیزی زمین بتواند در رشد و نمو آنها مؤثر باشد.

همان‌طور که در ابتدای این نوشته گفته شد، مجموعه نامه‌های دکارت به شانوت، علاوه بر اینکه مدارک لازمی برای شناخت دوره آخر زندگی دکارت به حساب می‌آید و بخوبی انگیزه و وضع روحی او را در مورد سفرش به استکهلم که منجر به مرگ او شده است نشان می‌دهد، برای تأمل در جنبه‌های متعدد نظرگاه او بویژه در مسائل علم‌النفس و اخلاق حایز اهمیت خاصی است. با این حال، به نظر نمی‌رسد که در مجموعه این نامه‌ها دکارت به بیان مطلبی پرداخته باشد که با گفته‌های قبلی او منافات دارد، یا احتمالاً دلالت بر تعارضاتی در تفکر او بکند. آنچه دکارت در نامه مشهورش به شانوت، (مورخه اول فوریه ۱۶۴۷ م.) که طولانی‌تر از نامه‌های دیگر است، درباره عشق به خداوند می‌گوید، منافاتی با آنچه قبلاً در آثارش گفته و یا همزمان با آن در کتاب انفعالات نفسانی بیان کرده است، ندارد و نگارنده با قبول اهمیت این نامه باز محتوای آن را غیرمنتظره نمی‌داند و امکان هر نوع تفسیر عرفانی را از این نامه، آن هم به معنای متداول کلمه سلب می‌کند.

دکارت در واقع طبیعیات سستی را مبدل به علم حرکت کرده است و ضمن اینکه حرکت را مستقل از جسم و منشأ آن را فقط از ناحیه خداوند می‌داند، از نوعی مکانیک صحبت به میان می‌آورد که صرفاً ایستمند و فاقد هر نوع نیروی درونی است. به نظر او مقدار حرکت لایتغیر است و می‌توان آن را بدقت اندازه‌گیری کرد و قانونهای هندسه را کاملاً بر آن صادق دانست. دکارت عامل حرکت را در موجود زنده برخلاف نظر قدما از نفس نمی‌داند و آن را تابع نوعی ارواح حیوانی می‌کند که بخارهای بسیار لطیف و رقیقی را در رگها پخش می‌کنند. او کلاً حیات را غیراصیل و حیوانات را ماشینهای خودکاری تعریف می‌کند. البته در مورد انسان مسئله پیچیده‌تر می‌شود، زیرا در نزد انسان علاوه بر جسم، فکری هم وجود دارد که دلالت بر جنبه جوهری نفس دارد و آن را کاملاً از جسم

متمایز می‌سازد. با این حال، به نظر دکارت نفس در مراتب اولیه خود، خواه ناخواه وابسته به بدن و مبتنی بر علم تشریح و کالبدشناسی و بخصوص وظایف الاعضا است. دکارت از لحاظی شاید اولین کسی باشد که در تاریخ غرب مفهوم «مکانیسم» را - آن هم تا حدودی به معنای کاملاً ایستمند - به کار برده و بدن انسان را از این جهت مستثنا ندانسته است و به نظر او اگر نفس از لحاظ تعقل و تفکر کاملاً مستقل است ولی باز از طریق غده صنوبری که حلقه ارتباط میان نفس و بدن است، میان آن دو تأثیر و تأثر اجتناب ناپذیری به وجود می‌آید که مطالعه دقیق نفسانیات و علت واقعی آنها را روشن می‌سازد.

عشق با کل پیچیدگی که دارد و دکارت منکر آن نیست، باز خود یکی از انفعالات نفسانی است و اگر عشق به خداوند نوع برتر و عالی‌ترین صورت آن را نشان می‌دهد و به نحو تام عقلانی است، باز مثل هر نوع دیگر به گونه‌ای زیربنای جسمانی دارد، زیرا اگر انسان را به نحو انضمامی در نظر بگیریم، در هیچ شرایطی نمی‌توانیم رابطه تنگاتنگ نفس و بدن او را فراموش بکنیم.

در نامه‌ای که دکارت درباره خیر اعلا به ملکه کریستین نوشته است، با اینکه در مقایسه با نامه‌هایی که به الیزابت نوشته است - خاصه نامه‌ای که قبلاً متذکر شدیم - مطالب تازه‌ای در آن دیده نمی‌شود، با این حال چند نکته مهمی در آن به چشم می‌خورد که با مطالب متداول عادی فرق زیادی دارد و علاوه بر اینکه جنبه خاص و بدیع موضع اخلاقی دکارت را نشان می‌دهد، شخص را نیز به تأمل وامی‌دارد. از جمله اینکه دکارت توجه به خیر اعلا از لحاظ نفسانی دارد، بدون اینکه خیرهایی که مورد نیاز جسمانی ماست برکنار نهاده باشد. از لحاظ نفسانی، تصمیم و اراده قاطع و اراده به شناخت خیر را به خودی خود می‌توان خیر اعلا دانست. با اینکه شناختی را که جست‌وجو می‌کنیم، همیشه به دست نمی‌آوریم، ولی باز همین نیروی روحی برای شناخت خیر، خود چیزی است که فضایل را در نزد ما تقویت می‌کند و افزایش می‌دهد و ضمن تضمین دوام آنها، رضایت خاطر ما را نیز فراهم می‌آورد و این پاداش ماست. اختیار آزاد علاوه بر اینکه به خودی خود شریف است، امری است که واقعاً به ما تعلق دارد و رضایت وجدانی و آرامشی که از آن ناشی می‌شود، خود می‌تواند ضابطه‌ای برای تشخیص خیر اعلا باشد. در آخر این نوشته، البته می‌توان از یک دکارت ناشناخته نیز صحبت به میان آورد، همان‌طور که در مورد هر فیلسوف و متفکر بزرگ دیگر نیز چنین می‌توان کرد، آن هم

بدین معنا که هیچ فیلسوف بزرگی قادر نیست کاملاً امکانات آتی تفکر خود را نفی کند و افکارش را طوری بیان نماید که از چارچوب محدود و معینی که خود برای آنها در نظر دارد، فراتر نرود. مشخصه تفکر فراروی است، از این لحاظ هر تفکری از هر نوعی که باشد در درجه اول صرفاً دعوت به تفکر است. هر قدر فیلسوفی چون دکارت، شهرت به جزمیت داشته باشد، باز او در مجموعه تفکرات خود، کوشش انسان را در پیشبرد شناخت و علم و دسترسی به نکات جدید، کارساز می‌داند. هر فیلسوف بزرگی ما را دعوت به استمرار در تفکر و ممارست در تحقیق و تجسس می‌کند، و از این رهگذر آنچه در نزد او ناشناخته باقی می‌ماند، درست همان چیزی است که در نزد ما منجر به پیدایش انگیزه روحی و تحرک ارادی برای تحقیق و مطالعه بیشتر می‌شود. براساس متن بعضی از نامه‌هایی که در اینجا مورد بررسی قرار گرفت، می‌توان نشان داد که نظر اصلی دکارت نیز همین بوده است و حتی منظور او از «خیر اعلی» که موضوع اصلی بعضی از این نامه‌هاست، جز این نمی‌تواند باشد. دکارت به سبک خود نه فقط اصول نوعی روش عقلی را برای تحقیقات علمی مشخص کرده است، بلکه فضایل اخلاقی مورد نظر خود را نیز به نحوی مبتنی بر اراده، تحقیق، و شناخت ساخته است، از این لحاظ او شاید اراده را بیش از تفکر مشخصه و ممیزه نفس انسان دانسته است، به نحوی که احتمالاً بتوان از زیادت اراده نسبت به تعقل صحبت به میان آورد و اصلاً «فکر می‌کنم» را تعبیر به «اراده می‌کنم» کرد. نفس فکر می‌کنم را در نزد دکارت در درجه اول می‌توان اراده به تفکر دانست و به جای «فکر می‌کنم» با تصمیم قاطع گفت: «اراده به فکر می‌کنم».

فهرست منابع

فرانسه

1. Descartes R.=
Oeuvres philosophiques
Edition de F. Alquié
Garnier - Frères - Paris 1973.
2. Laporte j. = Le rationalisme de
Descartes - P.U.F. - Paris 1950.

ملاحظاتى درباره فلسفه و نظريه اخلاقى دکارت

بعضى از متخصصان در مورد دکارت عقیده دارند که کارنامه او را به سه دوره مشخص مى توان تقسيم کرد: اول، توجه او به لزوم کاربرد روش رياضى، دوم، کوشش او برای استحکام فلسفى زیربنای علوم و بالاخره، اهميتى که مسائل اخلاقى برای او پيدا کرده است. خواه ناخواه مطابق برنامه کلی دکارت، براساس درخت دانش که بدان قایل بوده است، نهایتاً مى بایستی به مکانیک، طب، و مهمتر از آنها به اخلاق رسید. البته این سه رشته که میوه و ثمره درخت دانش هستند، سنجیت خاصی با هم دارند: در واقع مکانیک، علم حرکت در مورد جانداران مبدل به نوعى علم وظایف الاعضا مى شود که در نزد انسان مى تواند مداخل معقولی برای طب باشد و طب نیز با اتکا به داده های جسمانى، خود نوعى مقدمه برای اخلاق یا به هر طریق برای بهداشت جسم و روان به حساب مى آید و اخلاق نیز به نوبه خود، ضمن تضمین سلامت نفس، منشأ اعمال و رفتار صالح مى شود.

در مجموع به نظر مى رسد که در نزد دکارت آنچه به معنایى قبل از مرحله «شک مى کنم» و مرحله «فکر مى کنم» و قبل از آنکه او اولین یقین بدیهی فلسفه خود را که اولویت فکر و مطابقت آن با هستی است به دست آورد، و به نحو رسمى بیان کند، عمیقاً

این یقین دیده می‌شود که انسان می‌تواند مشکلات زندگی خود را با توسل به راه و روش صحیح حل کند و مسئله عمده، دسترسی به همین روش بوده است. این یقین از مشاهده در ترتیب امور و از تأمل در نظام معقول آن ناشی شده است. از این جهت، نفس تعقل هم چیزی جز مطابقت دادن فکر با نظم امور و تشخیص تقدم و تأخر آنها نمی‌تواند باشد. هندسه تحلیلی که دکارت خود مبتکر آن است، از سطح دوبعدی سنتی خود به محور مقتصات انتقال یافته است و بتهایی بعد از وحدت بخشی به کل رشته‌های ریاضی، آن را متوجه مکانیک و فیزیک کرده است. بدین معنا در نظرگاه دکارت، میان علوم نیز رابطه عمیقی برقرار می‌شود و روش او در تمام موارد قابل اعمال می‌گردد. اخلاق در نظام فکری دکارت از این قانون کلی مستثنا نیست و براساس روش عقلی، شکل نهایی و مقبول خود را به دست می‌آورد. یکی از شعارهای معروف دکارت این بوده است: «برای اینکه درست عمل کنی، اول باید درست فکر کنی»؛ عمل صالح تابعی از فکر صحیح است. فکر صحیح مبتنی بر دانشی است که براساس روش صحیح جمع‌آوری شده است. فقط براساس تکامل دانش است که عمل، صالح و معتبر شمرده می‌شود. از این جهت، نظام اخلاقی دکارت در سنت فکری سقراط و افلاطون قرار می‌گیرد؛ البته با این فرق اساسی که سقراط و افلاطون برخلاف دکارت به علوم به معنای جدید کلمه کاری نداشته‌اند و از علمی صحبت می‌کرده‌اند که ثابت و مثالی بوده است و خیری را در نظر داشته‌اند که ورای هر نوع شناخت محسوس و بالاتر از هر نوع استدلال ریاضی، به نحو محض سرمدی و معتبر می‌نموده است. ولی دکارت اگر متوسل به اخلاق موقت می‌شود، برای این است که هنوز علوم را ناتمام می‌داند و ضابطه محض مثالی در مورد اموری که برای انسان مفیدند در اختیار ندارد، در صورتی که فرض هر نوع اخلاق موقت در سنت سقراط و افلاطون و حتی به معنایی در سنت ارسطو و رواقیون بی‌معناست. در عصر جدید هم نظریه‌های بعضی از متفکران، با اینکه از لحاظی در سنت دکارت قرار داشته‌اند، در مورد اخلاق با موضع دکارت کاملاً متفاوت است؛ در این زمینه بهترین نمونه اسپینوزاست. شاید هیچ متفکری از جهتی به اندازه اسپینوزا به دکارت نزدیک نبوده است و باز شاید هیچ متفکری از جهت دیگر به اندازه او از دکارت دور نبوده است.

در هر صورت، فلسفه اخلاق اسپینوزا فرق زیادی با موضع دکارت دارد و به هیچ وجه نمی توان توقع داشت که او به اخلاق موقت متوسل شود، زیرا او اصلاً برخلاف دکارت، فلسفه را مقدمه علوم طبیعت نمی داند و با تمام تعلقی که به اصول جهان جدید داشته، نخواستہ است از مکانیک به طب و اخلاق برسد. اسپینوزا در درجه اول می خواهد بداند، هدف و معنای زندگی چیست و انسان چه موضعی را باید اتخاذ کند. او در رساله «اصلاح فاهمه»، به جست و جوی متحدسازی نفس با کل عالم طبیعت است. او به شکاکیت علاقه ندارد و آن را نفی می کند؛ لازم نیست صبر کنیم تا علوم جدید تشکل یابند تا براساس آنها شرایط شناخت یقینی را تعیین کنیم. اگر قرار باشد برای رسیدن به شناخت، اول بدانیم که آن شناخت چیست، آنگاه بالاچار در مورد این شناخت دوم هم همین عمل را باید تکرار کنیم الی آخر و در واقع هیچ گاه به شناخت مقبول نخواهیم رسید و ترس از شکاکیت را از دست نخواهیم داد، ولی شکاکیت به خودی خود مفهوم متناقضی است و معنایی هم ندارد. در هر صورت، یک علم یقینی وجود دارد که براساس تصورات حقیقی تام قوام می یابد، با این حال ذهن را بایست از ظواهر حسی و امور جعلی و تخیلی مصون نگه داشت. به نظر می رسد که فلسفه اخلاق اسپینوزا اهداف عالی تری را دنبال می کند تا فلسفه اخلاق دکارت که به هر طریق او بیشتر امکان کاربرد و فایده عملی آن را مطرح ساخته است، خاصه در بیان موقتی که از آن کرده است.

البته کل مطالبی که دکارت در مورد مسائل اخلاقی عنوان کرده است، محدود به بحث کوتاهی نمی شود که در قسمت سوم کتاب گفتار در روش آورده است. علاوه بر نامه های زیادی که در این زمینه از او باقی مانده از قبیل نامه هایی که به شاهزاده خانم الیزابت پالاتین، شانونت سفیر فرانسه در استکهلم، ملکه کریستین، و غیره نوشته است، آخرین اثر او یعنی کتاب انفعالات نفسانی نیز نوعی کتاب اخلاق است و به سبک خاص دکارت، مکانیسم انفعالات و رفتار انسان را نشان می دهد.

در نوشته حاضر، نگارنده نمی خواهد کل متون اخلاقی دکارت را احصا و شمارش کند و مطالب متناوب و شاید گاهی متفاوت او را در زمینه اخلاق مورد بررسی قرار دهد، ولی باز با مراجعه به چند متن مهم احتمالاً می توان تا حدودی مشخصات فلسفه اخلاق

دکارت را بهتر شناخت و از این رهگذر چهره واقعیتری از او ترسیم کرد.

منابع فلسفه اخلاق دکارت تا حدودی مشخص است و او خود نیز در نامه‌هایش به آثار قدما بویژه رواقیون رومی مثل اپیکتتوس^۱ و سِنِک اشاره کرده است و در این زمینه مطالب و نکاتی است که بدون توجه بدانها، بعضی از جنبه‌های فکر او را نمی‌توان روشن ساخت و ما در اینجا به اجمال به آنها می‌پردازیم.

فلسفه‌های اخلاق عصر باستان اعم از یونانی و رومی در اروپای قرون وسطا سازگاری چندانی با تعلیمات مسیحی نداشت و بحث در آنها، گویی به نحوی به نواقص تعلیمات اخلاقی مسیحی اشاره داشت، یا در هر صورت دلالت بر اصول مستقل معقول غیرتبعیدی می‌کرد که احیاناً در جهت تضعیف موضع کلیسا بود. کتاب اخلاق نیکوماخس ارسطو، همان قدر مشکوک می‌نمود که کتابهای طبیعات و مابعدالطبیعه او که به نحوی نه فقط به قدمت جهان اشاره دارند، بلکه مدار کل عالم را نیز خارج از هر نوع مشیت، براساس قوه، فعل، و علل چهارگانه تبیین می‌کنند.

رواج کتابهای اخلاقی رومیان در اوایل قرن دوازدهم میلادی و توجه فوق‌العاده شخصی چون آبلار بدانها که هم مصایب زیادی برای شخص او به بار آورد و هم از نو جنبه انحرافی بعضی از این نوشته‌ها را محرز داشت و آنها را بار دیگر برای مدتی از فرهنگ مسیحی کنار گذاشت.

در قرن شانزدهم میلادی در دوره تجدید حیات فرهنگی، نزد متفکران و ادبای اروپایی، بازگشت همه‌جانبه‌ای به آثار قدما دیده می‌شود و فلسفه‌های اخلاق از نوع رواقی دوباره باب روز می‌شود و مورد توجه قرار می‌گیرد. در کشور فرانسه این تأثیر نه فقط در آثار مونتینی به چشم می‌خورد که از منابع اصلی فکر دکارت است، بلکه بعداً در تمام قرن هفدهم در آثار زیادی اعم از ادبی، فلسفی، و غیره الهام‌بخش عده کثیری از مؤلفان بوده است. از این لحاظ، بایست اشاره به اسم گیوم دووِر^۲ کرد که به عقیده او

1. Epictète.

۲. Guillaume du Vair. این شخص متولد ۱۵۵۶ و متوفی بد سال ۱۶۲۱ م. بوده است و یک شخصیت صاحب‌مقام آن زمان در کشور فرانسه به حساب می‌آمده است. او در ۲۸ سالگی مشاور مجلس بوده و با وجود مشغله زیاد علاقه خاصی به فلسفه داشته است؛ کتاب معروف او به اسم

می‌توان اصول اخلاقی قدمای دورۀ باستان را با تعلیمات مسیحی سازگار ساخت و سعی شخصی او در جهت اثبات این موضوع بود که ادراک و فهم نظم و هماهنگی جهان و قبول فضایل اخلاقی به سبکی که فلاسفۀ رواقی آن را بیان می‌کرده‌اند، می‌تواند ایمان را در نزد انسان تحکیم بخشد و او را به خداوند نزدیک سازد. آثار و گفته‌های دوور تا اواسط قرن هفدهم، با اینکه از لحاظ سیاسی و حتی عقیدتی دورۀ بسیار بحرانی در فرانسه بوده است^۱، چنان تأثیری گذاشته بود که به مرور فلسفۀ و اخلاق رواقی به منزله یک سرچشمۀ مشترک عمومی مورد استقبال تعداد زیادی از ادبا و متفکرانی قرار گرفت که همگان به خداوند ایمان داشتند و به دین اهمیت خاصی می‌دادند و در عین حال نه فقط عقل انسان را کاملاً معتبر می‌دانستند، بلکه اعتماد به نفس و کاربرد صحیح اراده را نیز جزو واجبات می‌شمردند. در موضع این افراد از لحاظی فلسفۀ و دین کاربرد واحدی پیدا می‌کرد، زیرا چنین اشخاصی خود را تابع خداوند می‌دانستند و به خواست او رضا می‌دادند و در عین حال شأن و احترام انسانی خود را حفظ، و سربلند و با آرامش خاطر در این جهان زندگی می‌کردند و بعد با همان روحیه از این جهان رخت برمی‌بستند. در فرهنگ فرانسه آن عصر، افرادی از قبیل بالزاک^۲ و دکارت چنین معرفی شده‌اند. نویسنده سرشناس دیگری که از این لحاظ اهمیت خاصی دارد پیرکرنی^۳ است که نمایشنامه‌های او جزو شاهکارهای ادبیات فرانسه به حساب می‌آیند. او اهل شهر روآن بوده و در آن زمان فلسفۀ رواقی و آثار دوور در آن منطقه نفوذ زیادی داشته است. روح رواقی شخصیت‌هایی که کرنی برای نمایشنامه‌های خود خلق کرده است بخوبی دیده می‌شود. این شخصیت‌ها اولاً از لحاظ وضع روانی خود کاملاً رواقی هستند؛ به نظر آنها انفعالات نفسانی ما از قضاوت‌های ما ناشی می‌شوند. همه چیز به معنایی ارادی است، حتی عشق از هر نوعی که باشد وابسته به اراده و به سبب خواست خود شخص است.

→ فلسفۀ مقدس (Sainte Philosophie) در سال ۱۵۸۸ منتشر شده است.

۱. می‌توان به جریانهای یسنیست‌ها، پروتستان‌ها، و فروند اشاره کرد.

۲. Balzac (۱۵۹۷ - ۱۶۵۴). با رمان‌نویس هم‌نام او در قرن ۱۹ اشتباه نشود.

3. Corneille Pierre (1606 - 1684).

شخصیتهای کرنی، اغلب معقولند و در هر موردی به استدلال عقلی می‌پردازند؛ آنها جنبه‌های مثبت و منفی امور را مورد دقت قرار می‌دهند، مثل اینکه صرفاً خود، قاضی اعمال خود باشند؛ هریک از اینکه به عقل گوش فرا می‌دارد در خود رضایت کامل و حتی نوعی افتخار احساس می‌کند. آنها گرایش رواقی دارند برای اینکه با اراده‌اند و استحکام اخلاقی خود را با اعمالشان تثبیت می‌کنند و به سبب هیچ جریان خارجی، واهمه‌ای به دل راه نمی‌دهند، چون در هر صورت آنها می‌دانند که به نحو کامل به خود مسلط هستند، پس قدرت مقابله با هر نوع جریان نامساعد خارجی را نیز دارند. آنها در تصمیماتی که می‌گیرند مردد و مذبذب نیستند و فقط به قضاوت معقول و اراده سالم خود متکی هستند و می‌دانند که تا انتهای کار به تصمیم خود وفادار باقی خواهند ماند. مثلاً در نمایشنامه «سید»^۱، شخصیت «رودریک» عین شرافت، شخصیت «هوراس»^۲ در نمایشنامه‌ای به همین نام عین وطن‌پرستی، شخصیت «اگوست» در نمایشنامه «سینا»^۳ عین کرامت، و شخصیت «پولیوکت»^۴ در نمایشنامه‌ای با همین نام عین ایمان است. این شخصیتها فضیلت خود را در هر زمینه‌ای که باشد، یکسان و با صلابت نشان می‌دهند و از این لحاظ، مورد تحسین کرنی هستند و در نظرگاه او الگوهای قابل احترام برای کل عالم بشریت به حساب می‌آیند.

اغلب در مورد تشابه میان افکار کرنی و فلسفه اخلاق دکارت بحثهایی می‌شود، ولی نمی‌توان تصور کرد که آنها الزاماً از آثار یکدیگر خبر داشته‌اند و بتوان از جهتی از یک تأثیر مستقیم صحبت به میان آورد، بلکه بیشتر بایست گفت که جو کلی فرهنگی آن عصر این تشابه را موجب شده است، یعنی دکارت هم به مانند کرنی، روحاً مملو از فلسفه اخلاق رواقی بوده است. با این حال، در این موضوع، آنچه در مورد کرنی بسهولت و با اطمینان خاطر می‌توان تصدیق کرد، درباره دکارت بناچار باید با احتیاط برخورد کرد و ملاحظات را در نظر گرفت.

تا حدود زیادی حق با هگل است که فلسفه دکارت را بیش از هر فلسفه دیگر،

1. Le Cid.

2. Horace.

3. Cinna.

4. Polyeucte.

تجلیگاه روحی می‌داند که مبشر عصر جدید است. دکارت در درجۀ اول متفکر تجدد است و به معنایی با هیچ متفکر قبل از خود، اعم از ارسطویی یا رواقی، بعینه قابل قیاس نیست. آیا او در یادداشتی ننوشته است که به زحمت می‌داند آدمهای دیگری قبل از او بوده‌اند؟ این گفته دکارت را نبایدست حمل بر غرور و خودخواهی او کرد، منظور او بیشتر این است که نمی‌خواهد هیچ چیز را بدون بررسی بپذیرد و تا بدهت امری برای او به اثبات نرسد، آن را حقیقت بپندارد ولو اینکه گذشتگان سرشناس آن را تأیید کرده باشند. معقولیت وابسته به بدهت است؛ بدهت، حضور ذهن به معنای حی و حاضر را لازم می‌سازد و ذهن را وادار به نوعی بررسی مسئله با انقطاع موقت از گذشته می‌کند. دکارت تا خود در موضوعی تأمل و تفکر نمی‌کرد و آن را با روش خاص خود بررسی نمی‌نمود، از قبول آن خودداری می‌کرد و به همین دلیل در واقع تنها کتابی که بدان اطمینان داشت کتاب بزرگ جهان^۱ بود؛ البته در آن مورد نیز خود را موظف می‌دیده است که عمیقاً به تعقل پردازد، آن هم از نوع دقیق ریاضی.

از طرف دیگر، با توجه به اشاره‌های زیادی که در نامه‌های دکارت به تعلیمات فلاسفۀ رواقی شده است، بالاخره این سؤال پیش می‌آید که بعضی از متخصصان نیز آن را صریحاً مطرح ساخته‌اند: آیا در مورد مسائل اخلاقی، دکارت موضع رواقی داشته است؟

آنچه درباره این سؤال از ابتدا مسلم به نظر می‌رسد، این است که با وجود نوعی گرایش به فلسفۀ رواقی در مسئلۀ اخلاق، کلاً موضع فکری دکارت با افکار فلاسفۀ رواقی اختلاف فاحشی دارد:

۱. رواقیون دورۀ باستان در واقع به نحوی مادی مسلک بوده‌اند، در صورتی که دکارت روح را از جسم متمایز می‌داند تا بتواند استقلال و حریت محض و کامل آن را نمایان سازد.

۲. رواقیون به ریاضیات اهمیتی نمی‌داده‌اند و حقایق را براساس داده‌های حسی جست‌وجو می‌کرده‌اند، در صورتی که دکارت در حد ریاضی به آنها می‌پردازد و به اعتبار

1. *Le grand Livre du monde.*

شناخت حسی اعتقادی ندارد.

۳. رواقیون به ضرورت تام جریانات و رخدادهای این جهان قایل بوده‌اند و حکمت را در سازش و کنار آمدن با آنها می‌دانستند، در صورتی که دکارت سعی دارد جهان را تغییر دهد و متحول سازد و بر طبیعت فایق آید و آن را به استخدام درآورد. از این لحاظ، دکارت برخلاف رواقیون، تعقل را عین تسلیم و رضا نمی‌داند بلکه به قدرت سازنده و به وجود آوردنده عقل توجه خاصی دارد. به نظر او تعقل در عمل ابداعی‌اش قدرت واقعی خود را نمایان می‌سازد.

۴. فلاسفه رواقی، از لحاظ اعتقادی، خداوند را همان عقل می‌دانسته‌اند که هم بر عالم حاکم است و هم بر ذهن ما؛ برای رواقی نه عالم مخلوق است و نه ذهن، در صورتی که دکارت کاملاً به خداوند خالق اعتقاد دارد؛ خدایی که نه فقط جهان را خلق کرده است بلکه خالق عقل و واضع و برقرارکننده حقایق سرمدی است و به همین دلیل غایت فعل او برای ما پوشیده می‌ماند.

آیا باید از این مطالب نتیجه گرفت که فکر دکارت نه در فلسفه نظری و نه در فلسفه اخلاق هیچ گرایش رواقی نداشته است؟

جواب این سؤال هم تا حدودی منفی است؛ چه، خواه‌ناخواه او را نمی‌توان از عصر و دوره‌ای که کاملاً روح رواقی، حاکم بر خواص جامعه فرانسه بوده است مجزا و مستقل ساخت و با وجود اختلافات مسلم، جنبه‌های رواقی فکر دکارت را خاصه در مسائل اخلاقی نادیده گرفت.

درست است که دکارت در علم النفس خود، روح را از جسم متمایز دانسته و به دو جوهر کاملاً متفاوت قایل شده است و این امر به طور کامل با فکر رواقی منافات دارد، ولی از طرف دیگر دکارت به اتحاد نزدیک نفس و جسم نیز قایل بوده و در این مورد تأثیر و تأثر متقابل آن دو را محرز می‌داشته است. باز جایی که دکارت می‌گوید نفس فاقد اجزاست و به تمامه واحد است، گفته او جنبه رواقی پیدا می‌کند، یا وقتی در کتاب انفعالات نفسانی اشاره می‌کند که آنچه حسی است، معقول هم هست و تمام امیال^۱، همان

اراده‌ها^۱ و تصمیم‌گیریهاست، باز نظر او بسیار نزدیک به سنت رواقی می‌شود. دکارت به مانند رواقیون، انفعالات را به نحوی هم نتیجه تفکر و هم نتیجه اراده می‌داند و توضیح می‌دهد که انفعالات نتیجه قضاوت‌های بی‌قاعده‌ای هستند که در ما به وجود می‌آیند و موجب می‌شوند که به نادرست آنها را بپسندیم و خواهان آن چیزهایی باشیم که علل آنها را تشکیل می‌دهند. از طرف دیگر، نمی‌توان فراموش کرد که آنچه دکارت در مورد تخیل می‌گوید، بسیار نزدیک به موضع و نظر رواقیونی است که آن را یک حرکت عبث و توخالی^۲ و منشأ خطاهای زیادی می‌دانند.

در مسئله شناخت هم، میان دکارت و رواقیون شباهتهایی می‌توان یافت، از جمله اینکه هیچ نوع شناخت و شعور، بدون تصدیق و تأیید^۳ پدید نمی‌آید و این تأیید به نحو محض مختار و آزادانه شکل می‌یابد؛ این مسئله در اولین قاعده مشهور دکارت در رساله «گفتار»، مبنی بر اینکه هیچ چیز را حقیقت ندانم مگر اینکه... بخوبی مشهود است و جنبه و لحن رواقی آن را نمی‌توان انکار کرد.

تأمل در تشابه‌های موجود میان فلسفه دکارت و سنت رواقی - حداقل از لحاظ بیان مطالب - ما را به بطن تفکر دکارت هدایت می‌کند و نکته بسیار مهمی را برای فهم افکار او مشخص می‌نماید و آن اینکه به نظر این فیلسوف، روح انسانی به هیچ وجه تحت تأثیر فشار قسری قرار نمی‌گیرد و هر قدر امر بدیهی مسلم‌تر باشد، به همان نسبت روح آزادتر و مستقل‌تر است و از این نظرگاه، شک به معنای دکارتی کلمه به جای اینکه دلالت بر ضعف و تزلزل ذهن بکند، به صورت یک قدرت استثنایی، محرک و مشوق انسان در زمینه شناخت و پیدا کردن ضوابط عمل صالح درمی‌آید.

با مطالبی که گفته شد، نظریه اخلاق موقت دکارت نیز از چندین لحاظ درخور تأمل می‌شود؛ همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم در ابتدا لفظ موقت برای اخلاق نامناسب می‌نماید، ولی منظور دکارت صریحاً این بوده است که عمل، تعلیق‌پذیر نیست و بناچار قبل از اتخاذ هر نوع تصمیم قطعی مبتنی بر داده‌های علمی، خواه ناخواه اصولی را باید مراعات کنیم. موقت بودن این اصول، با اینکه اعتبار و ارزش آنها را زیر سؤال می‌برد

1. Volontés.

2. Mouvement à Vide.

3. Assentiment.

ولی در عوض کاربرد عملی و فایده روزمره آنها را تضمین می‌کند. در اولین دستور، اطاعت از قانونها و رسوم کشور خود توصیه شده است که از لحاظی بعضی از پندهای اپیکتئوس را به یاد می‌آورد، بخصوص در مورد مشاغلی که به ما اختصاص داده شده است و مسئولیت آن را پذیرفته‌ایم. دستور دوم، خواهان این است که حتی المقدور در اعمال خود محکم و مصمم باشیم. این دستور نوعی دعوت به ثبات^۱ است که البته به نحوی از فضایل اصلی در تعلیمات رواقی به حساب می‌آید.

دستور سوم نیز نه فقط صبغه رواقی دارد، بلکه گویی اصلاً ترجمه‌ای از گفته‌های آنهاست. دکارت گفته است: «سعی کنم و خود را متقاعد سازم که اقبال در تغییر دادن امیالم است تا در تغییر دادن نظم و ترتیب جهان... و بدانم که هیچ چیز به اندازه افکارمان در اختیار ما نیست.» قسمت آخر این گفته مثل این است که از متن اپیکتئوس ترجمه شده باشد.

البته می‌توان گفت که اینها دستورهای موقتی بوده است و فاقد ارزش قطعی هستند. ولی دکارت در نامه‌های خود به شاهزاده خانم الیزابت، اشاره‌های زیادی به فلسفه رواقی کرده و حتی در بعضی از نامه‌ها برگزیده و گلچینی از کتاب درباره سعادۃ سینگ را آورده و پیشنهاد کرده است که خود را باید جزئی از کل عالم بدانیم. او باز در بعضی از گفته‌هایش کاملاً تعلیمات اپیکتئوس را به یاد می‌آورد، مثلاً آنجا که از تشخیص اموری صحبت می‌کند که تابع ماست و اموری که خارج از اراده ماست، یا وقتی که ادعا می‌کند که بایست همیشه به نحو عمیق، رضایت باطنی خود را مد نظر داشته باشیم.

البته در کتاب انفعالات نفسانی، مطالب بیشتر براساس نوعی علم وظایف الاعضا شرح داده شده و عوامل مکانیکی حالات، امیال، و عواطف تعیین گردیده است، اما در مقالاتی که اختصاص به کرامت^۲ و خاصه به اختیار آزاد^۳ دارد، گاهی توجه به نحوه بیان و اصطلاحات خاص رواقیون نیز به چشم می‌خورد.^۴

شعور به این اختیار، به نظر دکارت ما را وادار می‌کند که به هموعان خود احترام

1. Constance.

2. Générosité.

3. Libre arbitre.

۴. مثلاً در قسمتهای ۱۵۲، ۱۵۳ و ۱۵۴ وقتی که از جنبه مطلق اختیار بحث می‌شود.

بگذاریم و آنها را با خود برابر بدانیم و همیشه با حسن نیت و محبت با آنها رفتار کنیم؛ چه، در هر صورت هر انسانی واجد اختیار و آزادی است و از همان عقل بهره‌مند است که ما هستیم. عقل و اختیار دو عامل اصلی برابری و تساوی در میان انسانهاست و احترام متقابل آنها را عمیقاً لازم می‌سازد. از این لحاظ نیز دکارت ما را تا حدودی به همان راهی هدایت می‌کند که قبل از او، رواقیون ترسیم کرده بودند.

از طرف دیگر، می‌دانیم دکارت بارها تکرار کرده است به دینی که از کودکی به او تعلیم داده‌اند، وفادار مانده است؛ خدای او همان خدای کلام مسیحی است و همان‌طور که قبلاً گفتیم، یعنی خدای خالق جهان، انسان، عقل، و حقایق سرمدی؛ خدایی که علم نامتناهی دارد، در صورتی که علم ما خواه‌ناخواه متناسب فاهمه متناهی ماست.

ولی به نظر دکارت همین علم متناهی کاملاً معتبر است، زیرا خداوند مهربان است و خواهان ذلت و گمراهی انسان نیست و کاملاً تفکر معقول فلسفی و علمی او را تضمین می‌کند و بر وجدان اخلاقی‌اش صحه می‌گذارد. از این لحاظ، دکارت برخلاف پاسکال^۱ نه تنها این احساس را ندارد که در این عالم غریبه است و کاملاً از خداوند جدا مانده است، بلکه او بر اساس روشنایی عقل که آن را با مبدأ هستی نزدیک می‌یابد، اعتماد به نفس کافی در خود احساس می‌کند. اگرچه علم خداوند نامتناهی و فاهمه انسان متناهی است، ولی در هر صورت خداوند با اینکه خود فوق حقایق مخلوق است و تابع آنها نیست، از آنجا که هیچ نوع فریبکاری در عالم وجود ندارد، او آنها را مطابق همان نوع روشنایی که در نزد او بوده خلق کرده است و به انسان نیز از آن بهره‌ای داده است. روشنایی محض عقلی^۲ که مقوم شهود در نزد انسان است به نظر دکارت، از همان روشنایی عظیمی^۳ بهره می‌گیرد که وجود خداوند را برای ما مبرهن می‌سازد. دکارت وقتی که می‌گوید یک چیز خدایی در روح انسان وجود دارد، منظورش همین روشنایی طبیعی است که از طریق آن، انسان حقایق را درمی‌یابد. همین اعتقاد نه فقط علوم مبتنی بر روش عقلی را معتبر می‌سازد، بلکه به نحوی به ذهنیات انسان نیز استحکام کامل می‌بخشد و او را در واقع از لحاظی خودبنیاد و مستقل می‌کند.

1. Pascal (1623 - 1662). 2. Pura Lux rationis. 3. Immense Lumière.

دکارت اصلاً از لحاظ ضعف و نواقص بشر به او نظر نداشته است، بلکه از لحاظ قدرت عقل و اراده، او را مورد توجه قرار داده است. دکارت مثل پاسکال، نگران گناه اولیه آدم ابوالبشر و هبوط او نیست، زیرا کاملاً یقین دارد که علی‌رغم آنها و شاید برعکس، حتی به سبب آنها، سعادت و رستگاری انسان کاملاً تابع افکار و اعمال خود اوست.

اگر آخرین گفته‌های دکارت را که قبل از مرگش به زبان آورده است، شانوت، سفیر فرانسه، در استکهلم درست گزارش کرده باشد، به نظر می‌رسد که او خود نیز به مرتبه بلند اخلاقی رسیده است. او بعد از بیان رضایت کامل از حیاتی که داشته و مردمانی که با آنها معاشر شده است، با تأکید بر اطمینان کامل خود نسبت به رحمت خداوند و اظهار خوشحالی از اینکه به حقیقتی رسیده است که در تمام عمر جست‌وجو می‌کرده، چشم از این جهان بر بسته است.

عبارات آخر عمر دکارت معرف حکیمی اخلاقی است که ترس و واهمه را از خود دور ساخته و نسبت به رحمت خداوند اطمینان کامل پیدا کرده است؛ خدایی که روشنایی لازم برای شناخت و پیشبرد علوم و اطاعت از اصول اخلاقی سالم را به او ارزانی داشته است، یعنی بزرگترین موهبتی که مخلوقی از خالق خود می‌تواند انتظار داشته باشد.

فهرست منابع

خارجی

1. Descartes = Oeuvres philosophiques
Edition de F. Alquié
Garnier Frère - Paris 1978.
2. Bridoux (André) = Le Stoicisme et son influence.
Librairie philosophique J. Vrin
Paris 1966.
3. Lagarde et Michard
XVIIIe Siècle
Bordas - Paris 1985.

شلینگ و فلسفه او

تفکر فلسفی اگر در شأن و مقام اصلی خود مورد نظر باشد، دیگر بدون فلسفه‌شناسی به دست نخواهد آمد، زیرا تفکر حتی موقعی که صرفاً به تجربه مستقیم خارجی یا داخلی توجه دارد، باز از خود فکر تغذیه می‌کند و در بطن هر تفکری خواه‌ناخواه نوعی محاوره و موضع‌گیری به وجود می‌آید که مانع از یک‌جانبه بودن آن می‌شود. آشنایی با افکار یک فیلسوف، نه فقط ما را مستغنی و بی‌نیاز از مطالعه آثار و افکار فیلسوف دیگر نمی‌کند، بلکه فقط از این رهگذر است که جنبه‌ها و ابعاد مختلف تفکر هریک از آنها و حتی امکانات و قدرت تعمق خود ما نیز مورد شناخت قرار می‌گیرد. از این لحاظ، تاریخ فلسفه نمی‌تواند فقط مطالعه فیلسوفان برحسب تقدم و تأخر زمانی، آن هم صرفاً با توجه به شرایط اجتماعی و اقتصادی عصر و دوره آنها باشد، بلکه در واقع از رهگذر این نوع مطالعات است که نهایتاً نه فقط افکار آنها بلکه وضعیت فرهنگی و روحی و حتی اخلاقی خود ما نیز باید آشکار و در مظان قضاوت قرار گیرد. کلاً هر نسلی فقط نسبت به قدرت فکری و فرهنگی خود، گذشته را درمی‌یابد و آینده را ترسیم می‌کند، بخصوص اگر این گذشته و آن آینده مربوط به نفس تفکر و فلسفه باشد. ذهن سطحی، گذشته و آینده خود را فقط در محدوده بسیار تنگ زمان حال درمی‌یابد و کاملاً مقهور و محکوم

نیاز آنی خود است و نسبت بدان اختیار و آزادی ندارد. او اگر ظاهراً خود را بی خیال از گذشته می داند، بدین جهت است که قادر به تصور آینده واقعی اش نیست. کسانی که گاهی به درد فلسفه در نزد خود می نازند، بدون اینکه هیچ گاه رغبت به مطالعه فلسفه داشته باشند، بهتر است بدانند که در هر صورت درد فلسفه تا حدودی هم، همان درس فلسفه است و تا با درد دردمندان واقعی فلسفه آشنا نشویم، می خواهیم از چه نوع دردی در این زمینه در نزد خود صحبت کنیم؟ از این لحاظ، مطالعه فلسفه های اصیل به منظور قبول و رد آنها نیست بلکه برای شرکت در نفس ماجرای تفکر انسان است که در فراز و نشیبهای خود جنبه های ذاتی مختلف و متفاوت را جلوه گر می سازد و بدون تعمق در آنها هیچ فرهنگی اصالت و پختگی لازم را نمی یابد و عملاً در توهمات ابتدایی خود محصور و مقید می ماند و هر نوع رشد و شکوفایی از آن سلب می شود. فلسفه به تجسس و پژوهش زنده است، حتی اگر فقط به گذشته خود روی آورد و به تاریخ خود بپردازد، زیرا فلسفه چیزی نیست که در تاریخ خود مستهلک شود بلکه هر بار که درباره آن به تأمل پرداخته می شود، گویی آن، تحرک حیاتی و نشاط سرآغازین خود را بازمی یابد و آینده خود را تأمین می کند.

از طرف دیگر، اگر نظام فکری یک فیلسوف را نوعی برنامه ریزی فرهنگی بدانیم، باز تا وقتی که رابطه این برنامه را با ماجرای روحی و تلاش فکری آن فیلسوف در نیافته ایم، عملاً جز فهرستی انتزاعی و فاقد محتوا، چیز دیگری از آن به دست نخواهیم آورد. از این لحاظ، نحوه درست شناخت یک فیلسوف - از هر نوعی که باشد - بدون تأمل در موضع وجودی آن فیلسوف و همچنین بدون آگاهی از نحوه و رویکردی که از آن خود می دانیم مقدور و میسر نخواهد بود. در مقابل یک فیلسوف واقعی به جای اینکه افکار او را با معلومات احتمالی خود بسنجیم، بهتر است برعکس با تعمق در افکار او، مفروضات و معلومات متداول خود را مورد نقد و بررسی قرار دهیم و اگر از چنین کاری عاجز هستیم، پس بهتر است هیچ گاه فلسفه نخوانیم، زیرا فلسفه فقط دعوت به تأمل است و همین، آن نکته اصلی است که از هر فیلسوفی باید بیاموزیم.

از این نظرگاه ملاکهای کاربردی و ظاهراً علمی و اجتماعی در انتخاب یک فیلسوف

از هر مشربی که باشد و از هر درجه شهرتی که برخوردار باشد بی اهمیت است، حتی می توان گفت که آنچه باید جست و جو شود، دقیقاً همان چیزی است که تا آن موقع طرف توجه نبوده و اثر چندانی از خود باقی نگذاشته است. در واقع منظور کشف المحجوب است و الاً آنچه در افواه عامه به نحو متداول تکرار می شود و اشخاص به سبب اغراض متفاوت یا برای استفاده - و گاهی حتی برای سوء استفاده - خود را مدافع آن نشان می دهند، ارزش چندانی از لحاظ تحقیقی ندارد. چه اهمیت دارد که شلینگ کمتر از هگل در تحول افکار سیاسی و اجتماعی موثر بوده باشد یا امروزه فلاسفه تحصیلی مسلک افکار او را غیر علمی و کاملاً تخیلی بدانند یا ادعا شود که تفکر او در یک نظام واحد منسجم قابل جمع آوری و جمع بندی نیست یا در دانشگاه های معتبر غربی کمتر کلاس مستقل خاصی به تدریس و بررسی افکار او اختصاص داده شود - بویژه در کشور فرانسه که به سبب شباهت میان فلسفه او و افکار برگسن با وجود تقدم زمانی، برگسن به سبب فرانسوی بودن و فصاحت ادبی، بر او ترجیح داده می شود - یا در ایران چند نوشته کوتاه ترجمه شده درباره فلسفه او کاملاً نامفهوم به نظر آیند و هیچ توجه جدی به افکار او نشود، با این حال افکار شلینگ واقعاً عمیق و خواندنی است. شاید بتوان گفت از آنجا که در آثار او عاملی برای تأیید و تثبیت پیش ساخته ها و عکس برگردانهای رایج ذهنی خود نخواهیم یافت، حداقل به همین دلیل و برای رهایی از سطحی اندیشی و به منظور نوعی هجرت از خود، بهتر است عمیقاً در آثار و افکار او تأمل و دقت کنیم.

با این حال، نوشته حاضر نمی تواند ادعای برطرف سازی کمبودهای واقعی را در مورد این فیلسوف داشته باشد؛ چه از ابتدا منظور تهیه گزارشهای مختصر برای تدریس چند واحد درسی در زمینه تاریخ فلسفه غرب بوده است که نگارنده سالهای متمادی در دانشگاه تهران و در دیگر مراکز آموزشی عالی دیگر بدان اشتغال داشته است و بناچار اغلب تبحر علمی و موشکافی دقیق را خواه ناخواه فدای جنبه تعلیمی و آسان سازی مطالب کرده است و البته به تصور خود حتی اگر در همین حد ابتدایی نیز موفق بوده باشد، باز از هدف اصلی خود زیاد دور نمانده است و انتظار بیشتر از یک معلم متداول

فلسفه نباید داشت.

لازم به گفتن است که نوشته حاضر از دو قسمت نسبتاً متمایز تشکیل شده است: در قسمت اول تحت عنوان «شلینگ و فلسفه او»، بعد از بیان مختصر زندگینامه این فیلسوف و اشاره به فهرست آثار عمده او با توجه به مراحل و مواقف حرکتی تفکر این فیلسوف، گزارشی از کل فلسفه او فراهم شده است که از رهگذر آن در ضمن وجوه تشابه و تفارق موضع او با فلاسفه بزرگی چون کانت و بیش از همه فیخته و اسپینوزا مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

قسمت دوم نوشته، براساس یادداشتهایی تهیه شده است که نگارنده از متون مستقیم شلینگ استخراج کرده و در کلاسها صرفاً به صورت شفاهی، گاهی برای مصورکرد افکار این فیلسوف و بعضی وقتها برای جلب نظر دانشجویان و ایجاد انگیزه به کار می برده است و در نتیجه علاوه بر نوعی پراکنده گویی، به نحو اجتناب ناپذیر بعضی از مطالب تکراری نیز در آنها راه پیدا کرده است. به همین دلیل - با اینکه این قسمت را می توان کاملاً مستقل خواند - بهتر است آن را بعد از آشنایی کامل با قسمت اول یا در هر صورت همزمان با آن، مطالعه کرد یا فقط جابه جا بدان رجوع کرد، و الا خواننده مبتدی در فهم ارتباط میان مطالب دچار اشکال خواهد شد و جنبه بسیار خاص افکار این فیلسوف را در نخواهد یافت.

زندگینامه شلینگ و آثار عمده او

همان طوری که زندگانی فقط مجموعه ای از رخدادها و حوادث خارجی نیست، فلسفه را نیز نمی توان انحصاراً مجموعه ای از الفاظ و جملات دانست. در نزد فلاسفه بزرگ تفکر اگر هم عین ماجرای حیاتی آنها نباشد، حداقل کوششی است مستمر برای کشف جهت معقول آن و تحقق بخشی به فعلی که در هر صورت ثمره آن حیات است و بدون این ثمره، آن حیات اصالت خود را از دست می دهد و جهتی نمی یابد؛

منظور اراده‌ای است مستمر که در آن امید با ترس خلط و آلوده نمی‌شود، حتی اگر آخرین قدم بناچار بازگشت به سرآغاز باشد؛ چه، به هر ترتیب فلسفه در تمام مراتب حرکتی خود شمه‌ای از طراوت آغازین خود را حفظ می‌کند به مانند شعله‌ای که علی‌رغم حرکت دایمی خود، مادامی که هنوز حیات دارد، بالاخره همان شعله است. شاید در عصر جدید کمتر فیلسوفی چون شلینگ با این روحیه به تفلسف پرداخته باشد، بویژه اگر به خاطر داشته باشیم که او نه فیلسوفی است که شاعر شده باشد و نه شاعری که گرایش فلسفی پیدا کرده باشد، بلکه او همان‌طور که در ادامه مطلب توضیح داده خواهد شد «فیلسوف - شاعر» است.

فردریک ویلهلم ژوزف شلینگ^۱ در ۲۷ ژانویه ۱۷۷۵ م. در شهر لئونبرگ^۲ نزدیک ووتمبرگ^۳ به دنیا آمده است. پدر او کشیش پروتستان بود و در شهر توپینگن زبان یونانی و السنه شرقی تدریس می‌کرده است. تعلیمات دقیق و مستمر پدری فرهیخته و دلسوز و هوش و استعداد خاصی که شلینگ به‌نحو فطری از آن برخوردار بوده است، موجب می‌شود که او از همان ابتدا به‌عنوان کودک استثنایی شناخته شود، به‌طوری‌که در سن یازده سالگی معلم مدرسه اعتراف می‌کند که دیگر هرچه خود می‌دانسته است او در مدت کوتاه یاد گرفته است و به همین سبب به شلینگ اجازه مخصوصی می‌دهند تا او همان سال وارد مدرسه کلام پروتستان شهر توپینگن بشود که پدرش نیز در همان‌جا تدریس می‌کرده است. شلینگ باز با اجازه مخصوص دیگر در سن کمتر از شانزده سالگی، به قسمت الهیات دانشگاه توپینگن راه پیدا می‌کند. در آنجا او با هگل و هولدرلین که هر دو پنج سال از او بزرگتر بودند و دو سال قبل از او در آنجا تحصیل خود را آغاز کرده بودند، هم‌کلاس و دوست می‌شود.

در قسمت الهیات، دو سال فلسفه و سه سال کلام تدریس می‌شده است و در تمام دوره‌ها علاوه بر زبان لاتینی، می‌بایستی زبان یونانی و حتی عبری را نیز آموخت. لباس متحدالشکل و نظارت دایمی در هر نوع فعالیت، به این مرکز تعلیماتی جنبه نظامی می‌داده است. از طرف دیگر، با وجود بعضی از استادان که معلومات و تبحر زیادی در

1. Schelling.

2. Leonberg.

3. Wüttemberg.

رشته تخصصی خود داشته‌اند، در این مدرسه، فلسفه کاملاً فرع بر کلام تلقی می‌شده و مطالب کاملاً جنبه التقاطی پیدا می‌کرده است. آنجا طبق گرایش رایج میان متکلمان پروتستان، سعی بر این بوده است که براساس نتایج حاصله از «نقادی عقل عملی» کانت، به پایه‌های ایمان استحکام بخشند و اخلاق را با عناصر اعتقادی تلفیق کنند و به نحوی مقدمات امتزاج امور معقول و منقول را فراهم آورند.

خارج از کلاسها، شلینگ معلومات فلسفی خود را افزایش می‌داده و کم و کسریها را برطرف می‌ساخته است؛ در ضمن توجه خاصی نیز به مسائل تاریخی داشته و سعی می‌کرده است با روش علمی و انتقادی به فهم آنها بپردازد. اولین رساله مدرسی که او در این زمینه نوشته است، عنوان «تحقیق در تبیین نقادانه و فلسفی از قدیمترین متن فلسفی درباره منشأ شر» دارد. او در این نوشته به تحلیل اسطوره‌های باستانی پرداخته است - و همین در واقع زیربنای فلسفه اساطیر اوست - و سعی کرده است بر این اساس گناه اولیه آدم ابوالبشر را به نحوی که در عهد عتیق بیان شده است، دریابد. به نظر او موسی با ستنهای مکتوب در خطوط هیروگلیف مصر آشنا بوده و این اعتقاد را بر این اساس پیدا کرده است.^۱ در این دوره شلینگ به شعر نیز توجه خاصی دارد و به عقیده او تا حدودی شعر متضمن فلسفه است. او همچنین قبل از ترک شهر توینگن نوشته انتقادی دیگری درباره مارسینون^۲ نوشته است.

۱. در نقاشی و خطوط مصر باستان، در واقع اشکال درخت و مار اغلب در مجاور هم آورده شده است.
۲. Marcion به یونانی Markiôn گفته می‌شود؛ او حوالی سال ۸۵ م. در سینوپ (Sinope)، بندری در ترکیه کنار دریای سیاه) متولد شده و به سال ۱۶۰ بعد از میلاد فوت کرده است. مارسینون پسر یک اسقف مسیحی بوده است که بعد با مبادرت به تجارت دریایی ثروت بسیار اندوخته است. در سال ۱۴۴ م. به سبب الحاد و بدعتگذاری از کلیسا رانده می‌شود و می‌گویند بعداً می‌خواسته است با کلیسا از در آشتی دریابد که اجل به او مهلت نداده است.

براساس تعلیمات او جهان کار یک صانع (Demiurge) است و در واقع ناکامل است و فقط بتدریج و مرحله به مرحله استکمال می‌یابد. پیروان او نه عهد عتیق را بعینه قبول دارند و نه عهد جدید را، بلکه فقط نوشته لوقا و نامه‌هایی از پولس را می‌پذیرند، آن هم به شرطی که مطابق تعبیر و تفسیر خود آنها باشد (عده‌ای از متخصصان عقیده دارند که بعضی از رساله‌های پولس را همین مارسینون نوشته است). تا سال ۲۵۰ م. پیروان مارسینون در ایتالیا و آفریقا و مصر خیلی زیاد بوده‌اند ولی به مرور از تعداد آنها بیش از پیش کاسته شده است و از قرن دهم به بعد اگر هم به نحو پراکنده تأثیری در افکار داشته باشند،

در هر صورت، شلینگ با وجود سن کمتر، اگر ذوق و استعداد شعری هولدرلین را نداشته است، در عوض در فهم مسائل و بیان فلسفی آنها و بخصوص از لحاظ زبان‌دانی و معلومات عمومی برتر از دو دوست خود، یعنی هولدرلین و هگل بوده است و گویی نسبت به آن دو - بویژه نسبت به هگل - از تیزهوشی بیشتر و از ذکاوت زودرس محکمتر و همچنین از قدرت تأمل عمیقتر برخوردار بوده است. با این حال، این سه جوان تا حدودی واجد سلیقه و گرایشهای مشابهی بودند و به انقلاب کبیر فرانسه عشق می‌ورزیدند و به آینده آن چشم امید دوخته بودند، به همین مناسبت درختی به‌عنوان مظهر آزادی در حیاط دانشگاه کاشته بودند. هر سه به آثار کانت، فیخته، و اسپینوزا علاقه داشتند و کتابهای زیادی علاوه بر دروس خود یا در حاشیه آنها می‌خواندند. شلینگ در همان سالها، آثار فلسفی طراز اول چون مونا‌دشناسی لایبنیتس و مکاتبات او با کلارک^۱ پیرو نیوتن و همچنین در سال ۱۷۹۲ م. تعلیقات شولزه^۲ درباره «نقادی عقل محض» و «دفاع از شکاکیت» را خوانده و بالاخره در آخرین سالی که در دانشگاه بوده است، یعنی در سال ۱۷۹۵ به مطالعه اولین آثار فیخته و «نامه‌های» ژاکوبی^۳ درباره اسپینوزا پرداخته است. شلینگ با دقت زیاد در تفکر فیخته، بیش از پیش متوجه بوده

→ عملاً از رسمیت افتاده‌اند. در منابع اسلامی و ایرانی نصارای متمایل به مانویت را مرقونیه می‌گویند که پیرو مرقیون هستند. احتمال دارد اسم مرشیون که در نزد بعضی از طایفه‌های کرد مرزشین ترکیه و ایران رایج است همین اسم مرسیون باشد. به هر طریق، این گروه علاوه بر اینکه به تضاد میان نور و ظلمت قایل بودند، به اصل ثانی نیز اعتقاد داشتند که میان آن دو واسطه آمیزش و سازگاری است. آنها عالم را به سه طبقه ضوئی تقسیم می‌کنند: طبقه اعلای مقرر خداوند رحمان و طبقه اسفل قلمرو ماده و طبقه وسطا که بر فراز زمین است. حوزه اقتدار خداوند خالق یعنی ایجادکننده عدالت و شریعت است که انسان را از ماده ولی به صورت خود آفریده است (برای آشنایی بیشتر با آرای مرقونیه، براساس منابع اسلامی و ایرانی می‌توان به الفهرست و شهرستانی. التنبیه و الاشراف، بحارالانوار، و مقالات اشعری رجوع کرد. نگارنده فهرست این منابع را از کتاب خاندان نوبختی. تألیف عباس اقبال، تهران، مطبعة مجلس، ۱۳۱۱ ش. حاشیه صفحه ۲۵ استخراج کرده است).

۱. Clarke (۱۶۷۵ - ۱۷۲۹)، او مؤلف کتابی درباره صفات خداوند است. با لایبنیتس مکاتباتی در مورد زمان و مکان داشته است که به سال ۱۷۱۷ چاپ شده است.

2. Schulze (1761 - 1833).

3. Jacobi (1742 - 1819).

است که در فلسفه مطالب بسیار عمیقتری وجود دارد نسبت به آنچه استادان کلام و معلمان تاریخ به او آموخته بودند، و در سال ۱۹۹۵ نامه‌ای از او به دوستش هگل در دست است مبنی بر اینکه دیگر او به بحثهای کلامی و تاریخی کمتر علاقه دارد و هم و کوشش اصلی خود را مصروف تعمق در فلسفه می‌کند. از سال ۱۷۹۴، یک رساله کوچک تحت عنوان «درباره امکان صورت خاص از فلسفه کلی» و کمی بعد رساله‌ای درباره «مفهوم بحث‌المعرفه» از شلینگ در دست است. با این حال، بعد از خروج از دانشگاه، احساس او بر این است که از تحصیلات رسمی خود طرفی نبسته است و آنچه مورد جست‌وجویش بود، به دست نیاورده است و در نتیجه برای افزایش معلومات خود تمایل پیدا می‌کند تا به پاریس و لندن سفر کند، ولی به سبب جو انقلاب در فرانسه و تبعات آن در کشورهای همسایه و مشکلات و موانع زیاد که در آن عصر وجود داشته است، در اجرای برنامه این سفر موفق نمی‌شود. شلینگ درینا که آن موقع یکی از بزرگترین مراکز دانشگاهی و علمی آلمان بوده است با شیلر^۱، نویسنده معروف، آشنا می‌شود و به شهرهایی چون گورلیتز، دِسو، و همچنین به برلین و پُتسدام می‌رود. به‌طور کلی چون به‌نحو رسمی معلم سرخانه یک خانواده سرشناس و معتبر آلمانی بوده است، همراه آنها امکان مسافرت‌های زیاد دیگری در آلمان برای او فراهم می‌آید.

بعد از مدت کوتاهی در شهر لایپزیگ به تدریس می‌پردازد. در این دوره شلینگ علاوه بر تدریس، در مواقع آزاد، در کلاس درسهای طب، فیزیک، و غیره شرکت می‌کرده و سعی او بر این بوده است تا شاید در این علوم تحصیلی جدید امکانات خاصی بیابد که به‌نحو رسمی کسی بدانها توجه ندارد. در این دوره او همچنین بیش از پیش آثار و افکار را مورد بررسی و تأمل قرار داده است. به‌نظر او فیخته هسته مرکزی و رگ حیاتی فلسفه نقادی کانت را دریافته بود و دیگر آینده فلسفه - حداقل در آلمان آن عصر - بناچار فقط ادامه راه فیخته می‌توانست باشد. شلینگ با فیخته به مکاتبه می‌پردازد و بزودی میان آن دو نوعی امکان تبادل فکر به‌نحو مستمر به‌وجود می‌آید، به‌نحوی که گویی متقابلاً یکی در دیگری مصداق استاد آرمانی خود را می‌بیند و دیگری در اولی مصداق

1. Schiller (F.) (1759 - 1805).

شاگرد مورد نظر خود را تشخیص می‌دهد. کم‌کم بعضی از آثار شلینگ منتشر می‌شود، چون نامه‌هایی دربارهٔ فلسفهٔ جزمی و انتقادی (۱۷۹۵)، مطالبی دربارهٔ حق طبیعی (۱۷۹۷) و چند نوشته و طرح دیگر.

شلینگ در سفر دوم خود به ینا در سال ۱۷۹۸ با گوته^۱ آشنا می‌شود که در آن موقع علاوه بر شهرت ادبی، از قدرت و نفوذ اجتماعی و سیاسی زیادی نیز برخوردار بوده است و به حمایت مستقیم او که متون او را در زمینه «فلسفهٔ طبیعت» پسندیده بود، در سن بیست و سه سالگی به عنوان جوانترین استاد فلسفه در ینا مشغول تدریس می‌شود. شهرت و موفقیت زودرس این جوان در بزرگترین مرکز فرهنگی آلمان، در جامعهٔ سنتی آن زمان واقعاً غیرمنتظره و حادثهٔ منحصر به فردی به نظر می‌رسیده است، به نحوی که اعم از علاقه‌مند یا کنجکاو، مردم از گوشه و کنار و دور و نزدیک برای شنیدن سخنان و دیدن این فیلسوف جوان به ینا می‌آمده‌اند. اینجا لازم به گفتن است که شلینگ قبل از شروع درسها در ینا به شهر درسدن^۲ سر زده و آنجا با گروهی از پیروان نهضت رمانتیسم آشنا شده بود و در اولین درسهایش از افکار آنها استفاده کرد که این خود نیز بر شهرت و محبوبیت او افزود. در این مورد از نوالیس^۳ و خاصه از برادران شلايگل^۴ بایست نام برد. برادران شلايگل (اگوست و فردریک) که از مدافعان و علمداران نهضت رمانتیسم در آلمان بوده و از مترجمان بنام آثار شکسپیر محسوب می‌شده‌اند، در زندگانی خصوصی شلینگ تأثیر خاصی داشته‌اند. شلینگ بیشتر با اگوست دوست بوده است و دختر شانزده سالهٔ کارولین همسر اگوست از شوهر اولش نامزد او بوده است، ولی این دختر قبل از ازدواج به سال ۱۸۰۰ م. فوت می‌کند و احتمال اینکه این مرگ در اثر ندانم‌کاریهای شلینگ در پرستاری از نامزدش باشد، اندک نیست، زیرا او در این مورد از سلیقهٔ شخصی و از معلومات کلی ناکافی خود در طب استفاده کرده است. شلینگ مدتی دچار بحران عاطفی و روحی شدیدی می‌شود تا اینکه در سال ۱۸۰۳، کارولین و

1. Goethe (1749 - 1832).

2. Dresden.

3. Novalis (1772 - 1801).

۴. Schlegel، دو برادر: ۱. فن اگوست ویلهلم (۱۷۶۷ - ۱۸۴۵) ۲. فردریک (۱۷۷۲ - ۱۸۲۹).

اگوست شلایگل با توافق یکدیگر از هم متارکه می‌کنند و کارولین که نسبت به افکار شلینگ تحسین و احترام خاصی داشته و همیشه نوعی نزدیکی روحی میان آن دو بوده است، به ازدواج او درمی‌آید. در مدت زندگانی مشترک با کارولین که به سال ۱۸۰۹ فوت می‌کند، شلینگ مهمترین و بهترین آثار خود را به رشته تحریر درمی‌آورد و کلاً در این دوره از زندگی، او بسیار موفق و درخشان بوده است و بعداً در مدت نسبتاً طولانی عمر خود، هیچ‌گاه دیگر این همه ابداع و ابتکار در آثار خود نشان نداده و تا این اندازه محبوبیت و شهرت کسب نکرده است. با این حال، در سال ۱۸۱۲ شلینگ با زنی به نام پولین گوتر^۱ که از دوستان کارولین بود ازدواج می‌کند و تا آخر عمر با او به سر می‌برد.

بعد از ینا، در مورد مراکز عمده‌ای که شلینگ تدریس و فعالیت داشته است، به ترتیب می‌توان از دانشگاه جدیدالتأسیس وورزبورگ نام برد که او از سال ۱۸۰۳ - ۱۸۰۶ در آنجا بوده و بعد بلافاصله در مونیخ عضو آکادمی علوم و سپس منشی آکادمی هنرها شده است و در مرحله بعدی، منشی اول قسمت فلسفه آکادمی علوم می‌گردد. او مدتی نیز در اشتوتگارد و بعد، از سال ۱۸۲۰ - ۱۸۲۷ در ارلاگن به تدریس می‌پردازد و باز در مونیخ به مدت نسبتاً طولانی استاد فلسفه بوده است. در سال ۱۸۴۱ دولت و مقامات پروسی برای اینکه فعالیت جوانان افراطی و تندرو پیرو سنت هگل را خنثی کنند، او را به عضویت آکادمی برلین درمی‌آورند و او پنج سال در آنجا مشغول تدریس می‌شود تا اینکه به سال ۱۸۵۴ یعنی در ۷۹ سالگی در منطقه بادراقر^۲ سوئیس فوت می‌کند.

علاوه بر نوشته‌های متفرقه‌ای که شلینگ در ابتدای کار خود به رشته تحریر درآورده است و بعضی از آنها را ما نام بردیم، می‌توان به ترتیب تاریخی درباره «من» به عنوان اصل فلسفه یا درباره امر غیرمشروط در شناسایی انسان (چاپ توینگن ۱۷۹۵)، «نامه‌های فلسفی درباره فلسفه جزم و فلسفه نقادی» (مجله فلسفه ۱۷۹۶)، کتاب تصویری درباره فلسفه طبیعت (چاپ لایپزیگ ۱۷۹۶ - ۱۷۹۷)، درباره روح عالم (چاپ هامبورگ ۱۷۹۸)، اولین تحقیق درباره نظام طبیعت (ینا و لایپزیگ ۱۷۹۹)، مقدمه درباره نظام طبیعت یا درباره مفهوم نظری فیزیک (ینا و لایپزیگ ۱۷۹۹)، نظام اصالت معنای استعلایی (توینگن ۱۸۰۰)،

1. Pauline Gotter.

2. Bad Ragz.

«قیاس کلی درباره فرایند دینامیکی فلسفه طبیعت» (ینا ولایزیگ ۱۸۰۱)، «گزارش نظام فکری من در فلسفه» (۱۸۰۱)، کتابی درباره برونو (برلین ۱۸۰۲)، دروسی درباره مطالعات آکادمیک (توینگز ۱۸۰۳)، مطالعاتی درباره فلسفه و دین (۱۸۰۴)، درباره نسبت‌های هنرهای تجسمی با طبیعت (مونخ ۱۸۰۷) نام برد. بعد از سال ۱۸۰۹ م. کتاب تحقیقات فلسفی درباره ماهیت آزادی انسان (چاپ همان سال در لندزهوت) منتشر شده است؛ همچنین می‌توان از کتابهایی چون تحقیقات فلسفی درباره آزادی انسان و مسائل مربوط به آن، مقدمه بر فلسفه اساطیر، فلسفه وحی، سن‌های دنیا (که به سال ۱۸۱۱ نوشته شده ولی چاپ نشده بود)، و غیره نام برد که بعد از فوت فیلسوف در مجموعه آثار او منتشر شده است.

البته نباید فراموش کرد که شلینگ با هگل در ینا «مجله فلسفی» منتشر می‌کرده است و بعضی از مقالات آن را احتمالاً به اتفاق هم نوشته‌اند، به نحوی که بعضی از آنها گاهی در مجموعه آثار شلینگ و گاهی در مجموعه آثار هگل آورده شده است.

مختصری درباره زمینه‌های تاریخی و فرهنگی عصر شلینگ

برای پیدا کردن مدخل صحیحی به منظور ورود در یک فلسفه، باید در مورد نقطه آغازین آن به تأمل پردازیم و شرایط قبلی آن نقطه را نیز جست‌وجو کنیم، با اینکه خواه‌ناخواه هر تأملی نسبت به آن سرآغاز همیشه جنبه بعدی خواهد داشت و هیچ‌گاه بعینه با آن مطابقت نخواهد کرد. این موضوع نه فقط در مورد متعاطی فلسفه صادق است بلکه در مورد هر فیلسوف صاحب‌مکتبی نیز همین‌طور است، زیرا او با اتخاذ نقطه معینی برای شروع کار خود، نه فقط به نحوی نظر به علل و شرایط ماقبل انتخاب خود دارد، بلکه از لحاظی نتایج احتمالی حاصله از کل بحث خود را هم قابل پیش‌بینی می‌داند و در واقع توجه اصلی او نه انحصاراً سرآغاز بلکه سرانجام نیز می‌باشد. به همین دلیل، اگر انتخاب او نشان بارزی از استقلال روحی و فعل ارادی اوست، از آنجا که موضع او جهت و

هدفی دارد، این نیز نشان مسلمی از این امر است که او علی‌رغم خواست خود، با شرایط و موقعیتی روبه‌روست که به معنایی ماقبل و جهت‌دهنده انتخاب اوست. بدین سبب بدون اینکه تصور کنیم تفکر فیلسوفی را می‌توانیم کاملاً به شرایط خارجی ذهن او مؤول سازیم، بناچار باز باید بپذیریم که دانستن مختصری درباره زمینه‌های تاریخی و فرهنگی عصر او - و حتی تا حدودی ماقبل آن - ضروری است تا بتوانیم آن تفکر را فهم کنیم. فلسفه شلینگ از این قانون کلی مستثنا نیست.

در کتابهای رایج قرن هیجدهم میلادی، با توجه به اوصاف فایق حاکم بر اذهان مردم، آن دوره به‌عنوان «عصر روشنائی»^۱ معرفی شده است. نظر کلی بر این است که با پیدایش و پیشرفت علوم جدید که مصداق بارز آن طبیعیات نیوتنی است، نه فقط ماهیت علم مشخص و روش کاربردی آن تعیین گردیده است، بلکه براساس آن کوشش شده است خط‌مشی نهایی انسان از جمیع جهات در نزد افراد انسانی به‌نحو واحد نظام‌مند شود. آنچه مورد نظر دانشمندان رسمی آن عصر بوده است، در درجه اول افزایش کلی علم و تعمیم اصول شناخته‌شده آن بوده است. نویسندگان دایرةالمعارف که در واقع سخنگوی رسمی روح حاکم بر قرن هیجدهم - حداقل در کشور فرانسه - هستند، برحسب تخصص و گرایش خود و گاهی با وجود سلیقه‌ها و موضعهای متفاوت شخصی، سعی کرده‌اند روش علمی تازه‌ای را در زمینه‌های متنوع و مختلف اعمال کنند و با یکدیگر به بسط و گسترش روح علمی جدید پردازند.

آنچه در آن عصر به مرور آماده می‌شده و هنوز بالقوه می‌نموده است، در ربع آخر قرن هیجدهم فعلیت و تحقق خارجی یافته و چنان جریانات مهمی به‌وقوع پیوسته است که دیگر نه فقط چهره اروپای غربی بلکه وضع کلی جهان دگرگون شده است؛ از جمله در درجه اول می‌توان از انقلاب صنعتی انگلستان و از انقلاب اجتماعی و سیاسی در فرانسه نام برد و در درجه دوم از نوعی نهضت ادبی و هنری صحبت به میان آورد که تا

۱. این اصطلاح ظاهراً از زبان فرانسه ترجمه شده است ولی در فرانسه *Siècle des lumières*، یعنی «قرن روشنائیها» گفته می‌شود. در زبان فارسی چند اصطلاح دیگر از جمله «دوره منورالفکری» به کار رفته است. در زبان انگلیسی *Enlightenment* و در آلمانی *Aufklärung* به کار می‌رود. بایست توجه داشت که لفظ *Klär* به معنای وضوح است و تا حدودی سنت فکری دکارت را به ذهن تداعی می‌کند.

حدود زیادی هم عکس العمل و وضع مقابل «عصر روشنایی» بوده است و به نحو کلی تحت عنوان «رمانتیسم»^۱ شناخته شده است.

بدون شک، هر آنچه از لحاظ صنعتی، اجتماعی، و سیاسی رخ می دهد، دارای زمینه فکری و فرهنگی است. انقلاب در هر زمینه ای که باشد نوعی رهاسازی خود از قید گذشته است، اما آن هم خواه ناخواه ریشه در گذشته دارد و از آن تغذیه می کند و در واقع نه فقط از آن زاده شده است بلکه معنا و جهت حرکتی خود را نیز از آن می یابد. منظور ما در اینجا ریشه یابی حوادث بزرگ تاریخی آخر قرن هیجدهم نیست ولی بناچار برای فهم آنچه به دنبال آورده خواهد شد، توجه به نهضت رمانتیسم - خاصه در آلمان - حایز اهمیت خاصی است. از لحاظ ادبی و هنری رمانتیسم هم ریشه در گذشته دارد و هم از طرف دیگر نه فقط انحصاراً آلمانی نیست بلکه قدمت آن در فرانسه و انگلستان بمراتب بیشتر است و حتی می توان در لابه لای آثار نویسندگانی چون ژان ژاک روسو و دیگران نمونه هایی را از سبک رمانتیسم بسیار اصیل به دست آورد که عملاً نسبت به نهضت رمانتیسم تقدم دارند. با وجود این، نمی توان فراموش کرد که رمانتیسم آلمانی در اواخر قرن هیجدهم چه در زمینه شعر و چه در زمینه موسیقی اصالت و صلابت خاصی دارد و گویی اگر آن موقع قوم آلمانی قادر نیست به درجه پیشرفت صنعتی و اقتصادی انگلستان برسد یا مثل فرانسویان در زمینه ایجاد تحولات اجتماعی، سیاسی، و آزادیخواهی قدم موثری بردارد، در عوض در ساحت شعر و موسیقی، به مراتب عالی تری ارتقا می یابد و نیروی روحی و درونی خود را بیش از پیش به اثبات می رساند. مظهر روح رمانتیک آلمان را می توان بتهوون، موسیقی دان معروف، دانست. البته شعرا و نویسندگان آلمانی این دوره از لحاظ ادبیات بین المللی بی همتا هستند و اگر نخواهیم به نامهای شناخته شده ای چون گوته و شیلر اکتفا بکنیم، باید از افراد بسیار استثنایی تاریخ ادبیات جهان، یعنی شعرائی چون لسینگ^۲، نوالیس، و هولدرلین (که هم درس و دوست شلینگ هم بوده اند) و غیره نام ببریم که هریک درخور توجه و در نهایت اهمیتند. برادران شلايگل را هم که

1. Romantisme.

۲. Lessing (۱۷۲۹ - ۱۷۸۱)، نویسنده و شاعر آلمانی.

مدافع و از نظریه پردازان رسمی رمانتسیم هستند نبایست از قلم انداخت بویژه که در جریان شکل گیری آثار شلینگ بسیار موثر بوده اند.

در نزد اکثر این نویسندگان و شعرا نوعی بدینی نسبت به اصول حاکم بر «عصر روشنایی» دیده می شود و گویی به مرور در این عصر دیگر امکان هیچ نوع حیات واقعی و سعادتمند برای انسان مقدور نیست و کوشش او در این مهم همیشه با شکست روبه رو می شود. از این لحاظ، رمان معروف رنجهای جوانی ورتر نوشته گوته، نمونه بسیار گویایی است. ورتر حساس و باعاطفه، مظهر نسل جوانی است که با وجود سلامت کامل جسم، نفس، و اخلاق پسندیده موفق نمی شود با دختری که بدان دل باخته است وصلت کند و زندگانی سعادتمندی را تشکیل دهد. جامعه عملاً حقی برای او قایل نیست و در فراز و نشیب حوادث که بیش از پیش با گرایشهای اصیل روحی ورتر تعارض دارند، در نهایت او بالاچار دست به خودکشی می زند. گوته با توصیف روحيات ورتر و اثبات حقانیت آرزوهای او و شرح شکست اجتناب ناپذیر او، عملاً کل اصول حاکم بر عصر روشنایی را زیر سؤال می برد و جنبه های بسیار منفی و در واقع غیرانسانی آن دوره را برملا می سازد و مورد انتقاد قرار می دهد.

لسینگ با گرایش شدید دینی و نوالیس و هولدرلین با توجه به جنبه های خاص روح انسان، هریک به نحو مستقیم یا غیرمستقیم با عصر روشنایی به مقابله پرداخته اند. با وجود تنوع و اختلافی که در آثار و افکار شعرا و نویسندگان رمانتیک وجود دارد، در این مورد می توان اوصاف کلی ای را نیز برای آن عصر برشمرد که کم و بیش از مشخصه های اصلی و افکار و آثار آنها به حساب می آیند: تفوق هیجان و عواطف نسبت به تصورات واضح و متمایز، بیان آزاد احساسات، توجه به امور تخیلی، توجه به سرّ و امور مرموز، توجه به اسطوره های قومی، توجه به فرهنگهای ناشناخته شرقی و آسیایی، توجه به امور دور از دسترس و احتمالاً وریایی، توجه به رؤیا، توجه به فرد در مقابل جمع، اصالت استثنایی زندگانی فردی، و غیره.

از طرف دیگر، نمی توان فراموش کرد که آنچه مد نظر شاعر و نویسنده رمانتیک است، در تفکر فلسفی که خواه ناخواه ابتدا بر عقل دارد جایگاهی به دست نمی آورد و در

واقع به سہولت نمی توان هیچ فیلسوفی را به معنای اخص کلمه رمانتیک نامید، بلکه فقط می توان از فلاسفہ دورہ رمانتیک صحبت به میان آورد. با این حال، به سبب قرابت و دوستی با برادران شلایگل، نوالیس، و هولدرین و نوعی فلسفہ طبیعت که از علوم نیوتنی فاصله می گیرد و همچنین فلسفہ تاریخ و دین براساس اسطوره ها و بعضی گرایشهای شعری و هنری، شلینگ تنها فیلسوف معتبر آخر قرن هیجدهم و نیمہ اول قرن نوزدهم است که به نحو جدی به نهضت رمانتیک نسبت داده شده است؛ چه، در هر صورت جنبہ شاعرانہ فوق العادہ فلسفہ شلینگ را نمی توان در نظر نداشت. همان طور که قبلاً ہم گفته شد او دقیقاً «فیلسوف - شاعر» است، یعنی انحصاراً فلسفہ او همان شعر او و بالعکس شعر او همان فلسفہ اوست. از این لحاظ - بعد با تفصیل بیشتر خواهیم دید - کتاب اصالت معنای استعلایی او را نه فقط نوعی تلخیص و چکیده رمانتیسم آلمانی دانسته اند، بلکه اظهار داشته اند که اکثر شعرای این نهضت به نحوی از این اثر و از آثار دیگر شلینگ الهام و بهره گرفته اند.

فلسفہ شلینگ

قبل از پرداختن به بحث درباره فلسفہ شلینگ، لازم به گفتن است که او به سبب ذهن فعال و وقاد خود، گویی هیچ گاه نتوانسته است به نتایج حاصله از تفکرش به یکباره اکتفا کند و بدین ترتیب در واقع هر مرتبہ ای از تفکر او نه فقط مقدمه ای برای مرتبہ بعدی بلکه انحصاراً وجهی از تفکر او را نمایان می سازد، به نحوی که گویی کل آن را بایست به مرور و با توجه متقابل به وجوه دیگر آن مورد مطائعه قرار داد. از این لحاظ، خوانندہ احتمالی دقیق آثار او عمیقاً در یک حرکت نوسانی اکتشافی قرار می گیرد و همین نیز قدرت و پویایی فوق العادہ تفکر شلینگ را نشان می دهد که از لحاظ آموزش فلسفه حایز اهمیت فراوان است. به همین سبب فلسفہ شلینگ را در تعدادی از مفاهیم معین و مشخص نمی توان خلاصه کرد و همچنین نمی توان به سہولت مدخلی برای ورود به کل آن به دست

آورد یا آن را به نحو انتزاعی و صوری نظام‌مند کرد. در نزد این فیلسوف واقعاً و به نحو اصیل نوعی خلاقیت مستمر و کوشش برای ارتقای طولی فکر و سعی در بسط و گسترش افقهای عرضی شناخت دیده می‌شود و به همین جهت بعضی از مورخان در انسجام و یکپارچگی فلسفه او شک کرده‌اند و بعضی دیگر حداقل قایل به چهار یا پنج فلسفه مشخص و جدا از هم شده‌اند، بدون اینکه الزاماً رابطه ضروری و منطقی میان آنها را انکار کنند. اما بیشتر بایست گفت که به نظر شلینگ، این نفس فلسفه است که تحرک درونی دارد و پویاست و هیچ نوع سکونی را نمی‌پذیرد، نه اینکه فکر خود او دائماً در تغییر و تغیر بوده باشد. منظور شلینگ هیچ‌گاه این نبوده است که براساس یک نظام ظاهراً منسجم نوعی رضایت کاذب در نزد خواننده احتمالی خود به وجود بیاورد، یا او را از ادامه تفکر و جست‌وجوی امکانات بعدی آن بازدارد. درست است که می‌توان از دوره‌های متوالی و متفاوت در نزد او صحبت کرد، ولی در هر صورت هریک از آنها را بایست مصداقی از انحای مختلف آزادی و استقلال روحی و فکری انسانی دانست که به فلسفه می‌پردازد. گویی هر بار فلسفه به مانند سمندری باید از خاکستر خود از نو زاده شود و به تحقیق و جست‌وجوی تازه دیگری پردازد. فلسفه برای شلینگ مجموعه‌ای از اطلاعات درباره عالم یا یک فعالیت تفننی خوشایند نیست. حیات فلسفی به مانند یک شیء معینی پدید نمی‌آید بلکه آن خود، نفس حیات نوین و مرتبه‌ای از ارتقای روح به نحو آزاد، فعال، و الهی است. نمی‌توان بدون تلاش مداوم و بدون برخورد با مانع و رنج به فلسفه پرداخت؛ چه، بدون به وجود آوردن عامل خاصی که بسیار مشکل هم حاصل می‌آید، نمی‌توان تفکر را مستقل و بی‌شایبه ساخت. شلینگ یکی از باشهامت‌ترین موضعها را در فلسفه به عهده گرفته است. از این لحاظ، نمی‌توان مرید و طرفدار شلینگ بود، ولی هر بار که تفکر به نحو آزاد و مبرا از هر نوع آلودگی، به خود متکی می‌شود و تلاشی برای پیدا کردن راهی در جهت ارتقای معنوی انسان می‌کند، خواه ناخواه جنبه‌ای از فلسفه شلینگ را منعکس می‌نماید.

شلینگ نه فقط یکی از اولین متفکرانی است که مفهوم پیشرفت و ترقی را وارد فلسفه کرده است، بلکه به نظر او حتی آنچه از لحاظ فکری قابل پیشرفت است بعینه تحقق‌پذیر

نیز می‌باشد و واقعیت خود را تضمین می‌کند. هگل همین مطلب را از شلینگ اقتباس کرده است، با اینکه متأسفانه از محتوای تجربی و حیاتی آن بمراتب کاسته و آن را بیشتر به صورت منطقی درآورده است.

به هر طریق، اگر کل فلسفه شلینگ را از لحاظ خارجی و بیرونی فاقد انسجام و وحدت بدانیم باز نمی‌توانیم حیات و پویایی درونی آن را انکار کنیم و همین جنبه را - همان‌طور که در نزد موجودات ذی حیات مشاهده می‌شود - باید نشانی از یکپارچگی و وحدت اصیل آن بدانیم؛ چه، به معنایی فلسفه شلینگ عین حیات مستمر فلسفه است و به همین دلیل می‌توان به نحو موجه مراحل و مراتبی در آن تشخیص داد.

البته شناخت و بررسی جداگانه این مراحل از لحاظ آموزشی حایز اهمیت است و متعاطی فلسفه‌گریزی از آن ندارد، ولی در هر صورت در هر مرحله باید در نحوه انتقال تدریجی آن به مرحله بعدی دقت کامل به عمل آید، و الاً احتمالاً نه موضع کلی شلینگ شناخته خواهد شد و نه معنای واقعی هریک از این مراحل روشن خواهد گردید. نایست فراموش کرد که در هر مرحله آنچه در دوره قبلی بالقوه می‌نموده و یا به نحو ضمنی بیان می‌شده است، گویی در دوره بعدی نه فقط فعلیت یافته و از خفا به منصه ظهور رسیده است بلکه - همان‌طور که اشاره کردیم - عمق ناشناخته همان مرحله قبلی را نیز بمراتب بیشتر نمایان ساخته است.

براساس کتابها و نوشته‌های مختلف منتشر شده، می‌توان پنج دوره اصلی برای تفکر شلینگ به نحو زیر قایل شد:

I. فلسفه اصالت معنا مبتنی بر افکار فیخته (۱۷۹۲ - ۱۷۹۶)

II. فلسفه طبیعت (۱۷۹۷ - ۱۸۰۲)

III. فلسفه وحدت (۱۸۰۳)

IV. فلسفه اصالت معنای استعلایی (۱۸۰۳ - ۱۸۵۴)

V. مرحله‌ای که متخصصان آن را فلسفه الهی^۱ نامیده‌اند.

I. قبلاً اشاره کردیم که شلینگ در دوره پایانی تحصیلات خود بخصوص بعد از

1. Théosophique.

فراغت از آن، توجه زیادی به فلسفه فیخته پیدا کرد؛ به عقیده او در آن دوره فیخته تنها کسی بوده است که واقعاً رگ حیاتی فلسفه نقادی کانت را فهمیده است. از طرف دیگر، شلینگ بعد از آشنایی با پیروان سرشناس رمانتیسم در آلمان، چون نوالیس و خاصه برادران شلایگل که در شهر درسدن آنها را ملاقات کرده بود، متوجه شد در مراکز فرهنگی معروف آلمان آن روز - چه در برلین و چه در ینا - رمانتیک‌ها مثل خود او عاشق شعر گوته و فلسفه فیخته هستند، ولی هیچ‌کس نمی‌داند چگونه می‌توان رابطه ذاتی میان فلسفه فیخته و عالم شعری گوته پیدا کرد و آن دو را به نحوی به یکدیگر نزدیک ساخت. یکی از اولین ممیزات تفکر شلینگ از همان ابتدا هماهنگ‌سازی امور ظاهراً غیرمتجانس و سعی در رسیدن به یک وحدت فکری و فرهنگی بوده است.

البته در آن عصر که همزمان با انقلاب کبیر فرانسه بود، این وحدت‌خواهی در کل اروپای غربی در زمینه‌های مختلف سیاسی، علمی، هنری، فلسفی، و غیره دیده می‌شده است و به نظر اکثر متفکران می‌بایستی کل دانش بشری را به اصول واحد و حتی المقدور به اصل واحدی برگرداند.

در آلمان آن عصر، این گرایش بیش از پیش در زمینه‌های فرهنگی به چشم می‌خورد و از این لحاظ در اواخر قرن هیجدهم دوباره نوعی توجه به فلسفه تک‌جوهری اسپینوزا دیده می‌شد که افزون بر یک قرن به دست فراموشی سپرده شده بود. گوته در سال ۱۷۸۴ در مورد اسپینوزا گفته بود: «من خود را بسیار نزدیک به او حس می‌کنم، با اینکه فکر او بمراتب عمیق‌تر و پاک‌تر از فکر من است.» فیخته همچنین به سال ۱۸۰۱ گفته بود: «فقط دو نظام فکری باقی مانده که کاملاً منتج به نتیجه است: فلسفه نقادی کانت و فلسفه اسپینوزا.» شلینگ هم با وجود علاقه مفراطی که به فلسفه فیخته داشت و در عین حالی که از آن بهره می‌گرفت، در مقابل آن به عنوان یک ستاره قطبی و راهنمای دیگر، توجه زیادی به فلسفه اسپینوزا پیدا می‌کند. او بارها در این مورد تذکر داده است: «فکر حتی اگر برای یک بار هم شده، باید از نظرگاه اسپینوزا به امور بنگرد. این آغاز واقعی فلسفه است.» و «یا فلسفه اسپینوزا یا هیچ فلسفه دیگر.»

در آن موقع این سؤال برای شلینگ مطرح بوده است که اگر فلسفه فیخته، در واقع

آینده فلسفه کانت است، آینده فلسفه اسپینوزا چه می تواند باشد؟ چه امکانات آتی از فلسفه اسپینوزا می توان به دست آورد؟

رماتیک های هم عصر شلینگ، وحدت خواهی و کلی سازی را بیشتر از لحاظ هنر و بویژه شعر ممکن می دانسته اند. به نظر اغلب آنها می بایستی شعر و تخیل را حاکم بر تمام جلوه های حیاتی انسان ساخت، زیرا انحصاراً فقط شعر واقعیتی است که از حشو و زواید مادی رها می شود و به معنایی شأن نهایی خود را، خود به دست می آورد و بدون شعر، فرهنگ نه واجد اصالت می شود و نه اصلاً تحقق واقعی پیدا می کند. به نظر رماتیک ها برای رسیدن به این فرهنگ واقعی، می بایست در ریشه های شعر در کل جهان به تحقیق و بررسی پرداخت و نحوه رشد و نمو آنها را شناخت، زیرا فقط از این رهگذر است که می توان با عواطف عمیق انسان آشنا شد که در هر صورت بیش از تفکر او، جنبه بدیع روح او را نمایان می سازد. رماتیک ها به ترجمه اشعار یونانیان، انگلیسی ها (از جمله شکسپیر)، اسپانیایی ها، و غیره می پرداختند. احتمالاً به همین سبب بوده است که گوته به اشعار حافظ و سعدی و حتی دیگر شعرای ایران توجه کرده است. البته در نزد آنها نمی توان از فضل فروشی یا حتی از تبحر ادبی و علمی صحبت به میان آورد، بلکه کوشش آنها بیشتر دستیابی به ریشه های عمیق مشترک در نزد شعرای بزرگ جهان و پیدا کردن سرنخی برای ورود به جنبه بنیادین و اصیل روح انسانی بوده است.

وقتی که شلینگ فلسفه طبیعت خود را چاپ کرد، رماتیک ها در آن نوعی بیان فلسفی از رؤیاهای خود و نمونه ای از امکان تعمیم شعر به قلمرو علوم تجربی را دیدند. شلینگ در این مهم از اسپینوزا استفاده کرده و در رساله خود تحت عنوان «من به عنوان اصل فلسفه» به نحوی فکر اسپینوزا را با فکر فیخته نزدیک ساخته بود؛ فلسفه فیخته در یک قطب تفکر او به عنوان «من»^۱، فاعل شناسا^۲ قرار داشت و فلسفه اسپینوزا در قطب مقابل به عنوان جوهر واحد^۳ و متعلق شناخت^۴. اما به نظر او نه فقط می شد میان جوهر هستی و

1. Ich - moi.

2. Sujet.

3. Substance.

4. Objet.

فاعل شناسا رابطه‌ای برقرار کرد، بلکه می‌بایستی آن دو را در اصل، واحد و یکی دانست.

از این لحاظ بایست به مانند اسپینوزا، اساس را بر امر مطلق و غیرمشتروط گذاشت که در نهایت نمی‌تواند چیزی جز «من مطلق» باشد، زیرا تحقق این «من مطلق» که به صورت «جوهر واحد» اسپینوزا درآمده است، دیگر هیچ شرط خارجی لازم ندارد و خود را خود وضع می‌کند، یعنی کاملاً خودبنیاد است. شناخت در نزد «من مطلق» همان حضور او نسبت به خود است، نوعی «فکر می‌کنم» مطلق.

اسپینوزا بخوبی فهمیده بود که تعقل رو به امر نامتناهی دارد و بایست از امر غیرمشتروط آغاز کرد، ولی اشتباه او این بود که این را خارج از فاعل شناسا جست‌وجو می‌کرد و به همین دلیل دچار جزمیتی شد که نمی‌توان از آن سهولت خارج شد. اسپینوزا فراموش کرده بود که آنچه ورای جوهر و در واقع فایق بر آن است، اراده است و اگر جوهر نامتناهی را همان اراده نامتناهی بدانیم، دیگر آنچه اسپینوزا درباره جوهر می‌گوید کلمه به کلمه قابل اطلاق به «من مطلق» است و صفاتی را که او برای جوهر برمی‌شمرد می‌توان به همان «من مطلق» نسبت داد.

اختلاف فلسفه اسپینوزا با فلسفه فیخته از این لحاظ نیست که آن دو، تفکر را از یک امر غیرمشتروط و مطلق آغاز می‌کنند، بلکه برعکس، این وجه تشابه تفکر آن دو است؛ اختلاف آنها از لحاظ رابطه امر غیرمشتروط مطلق با امر مشتروط مقید و نسبی است. به نظر شلینگ این همان مسئله امکان استکمال ما و مدارج تدریجی آن است و در واقع فقط از لحاظ عقل عملی و اختیار و حریتی که در نزد ما وجود دارد قابل فهم است و این مسئله را به صورت زیر می‌توان طرح کرد:

«ما که خود متناهی هستیم، چگونه می‌توانیم به نامتناهی ارتقا یابیم؟»

برای این سؤال، می‌توان دو جواب ممکن پیدا کرد: یکی از نوعی که مورد نظر فیخته بوده و دومی از نوعی که اسپینوزا بدان توجه داشته است. البته مطابق فلسفه نظری جزمی اسپینوزا، نمی‌توان از متناهی به نامتناهی ارتقا یافت، زیرا خواه‌ناخواه چه خود ما و چه جهان فقط از عوارض جوهر نامتناهی به حساب می‌آییم، ولی نتیجه عملی این نظر

همان دستور اخلاقی است که از فلسفه اسپینوزا حاصل می‌شود، یعنی بایست جنبه جزئی «من» را از بین برد و تابع علیت مطلق و قدرت نامتناهی خداوند شد.

ولی فیخته نیز که ظاهراً جزمی است، در نهایت خواهان انحلال تام امر جزئی در نامتناهی است ولی در این انحلال وظیفه عمده را به عهده انسان می‌گذارد، یعنی برای انسان قایل به فعل و کوشش داریم و مستمری می‌شود که حتی اگر تحقق‌ناپذیر باشد، باز به عنوان نوعی همت ذاتی انسان، با ارزش است و انسان، به خاطر آن انسان است. از این لحاظ، می‌توان آزادی را نوعی جنبه نامتناهی در امر متناهی دانست.

درست است که فلسفه فیخته و اسپینوزا کاملاً با هم متفاوتند، ولی یک وجه واحد هم میان آن دو می‌توان تشخیص داد. با اینکه اسپینوزا انفعال بی‌حد و حصر را خواهان است و فیخته فعل و فعالیت بی‌حد و حصر را، ولی در هر صورت، هر دو به نحوی خواهان وحدت میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی یعنی میان «من» و «غیر من» هستند. فلسفه جزمی اسپینوزا ایستمند^۱ است و فلسفه نقادی نوع فیخته توانمند^۲. در اولی حکم می‌شود که «خود را در کل حذف کن» و در دومی دستور این است که «خود باش و صیورت بپذیر»، ولی در هر دو نظام فکری، هدف رسیدن به وحدت است هرچند که روش و اسباب نیل به آن هدف متفاوت باشد؛ یکی ضرورت را اصل می‌داند و قبول سلطه آن را تجویز می‌کند و دیگری نظر به فعل مبتنی بر اختیار و حریت محض دارد.

البته این بحث را شلینگ بعداً در سال ۱۷۹۵ در کتاب نامه‌های فلسفی درباره فلسفه‌های جزم و فلسفه نقادی بسط و گسترش بیشتری نیز داده است، ولی این مطلب مانع از این نمی‌شود که در نزد او همیشه نوعی گرایش و علاقه به جنبه انفعالی در مقابل ضرورت از نوعی که در فلسفه اسپینوزا مطرح بوده است، دیده نشود. به نظر او تا حدودی مثل شلایر ماخر^۳ نوعی رهاسازی خود در کل جریان مطلق هستی باید برقرار شود، زیرا از این رهگذر است که رابطه‌ای میان وحدت و سعادت به وجود می‌آید.

از طرف دیگر به نظر شلینگ، برخلاف نظر فیخته، امور را نبایست فقط از لحاظ

1. Statique.

2. Dynamique.

3. Schleiermacher (1768 - 1843).

ارزشهای اخلاقی فهم کرد، بلکه بایست از لحاظ زیباشناسی هم بدانها توجه داشت. در موضع شلینگ به مرور گرایش شدید زیباشناسی و جمالپرستی دیده می شود که با فلسفه اخلاقی فیخته قابل توجه نیست و همین بیش از پیش افکار شلینگ را از جو فکری فیخته دور می کند و کاملاً معلوم است که به نظر او فلسفه «من» به نحوی که فیخته آن را بیان داشته است، باید با فلسفه «طبیعت» تکمیل شود، یعنی می بایستی دوباره از فیخته به اسپینوزا بازگشت و به مدد او به نحو کلی، افقهای وسیع تری را برای تفکر باز کرد.

البته به طور کلی در این دوره به تأثیر مستقیم فیخته در تکوین فکر شلینگ نمی توان شک کرد، حتی گاهی اصطلاحات و عبارات فیخته را در نوشته های شلینگ می توان یافت، مثلاً شلینگ نوشته است: «فلسفه از امر غیرمشروط آغاز می شود ولی مسئله اصلی این است که بدانیم این امر غیرمشروط چیست؟ آن در من است یا در غیر من؟ اگر بشود به همین یک سؤال جواب داد برای کل سؤالات دیگر نیز می توان جوابی پیدا کرد. به نظر من اصل نهایی هر فلسفه ای در "من مطلق" است، یعنی من از لحاظ محض، منی که هنوز با اشیا مشروط و مقید نشده است بلکه از اختیار تام برخوردار است. آزادی حرف اول (آلفا) و حرف آخر (امگا)ی هر فلسفه است.»

فیخته نوشته است: «نظام فکری من تحلیل مفهوم آزادی است و در این زمینه نمی توان هیچ اعتراضی را وارد دانست، زیرا این مفهوم هیچ عنصر دیگری همراه ندارد.» II. اگر فلسفه طبیعت را دوره دوم تفکر شلینگ بدانیم، باید به نحوی نشان بدهیم که به چه جهت، شلینگ از دوره اول به دوره دوم متمایل شده است. علوم طبیعت همیشه از آن نوع علومی بوده است که از لحاظی فلسفه را در راههای جدیدی انداخته است. مابعدالطبیعه در نزد ارسطو بعد از طبیعیات مورد بحث قرار گرفته و بعد از ارسطو نیز هر نوع فلسفه سنت قدیم با ابتنا به طبیعیات یونانی و روتق و اشاعه آن، تشکل و گسترش «است. در دوره تجدید حیات فرهنگی (رنسانس) باز با توجه به طبیعت و عشق بدان، بار دیگر تفکر فلسفی احیا شده و حیات نوینی یافته است. بیکن اذهان را دوباره متوجه طبیعت کرده است و با اینکه علوم طبیعت را مستقل می داند، ولی به هر طریق هر

نوع تفکر را نیز فقط بر مبنای آنها مقبول و موجه قلمداد می‌کند و غیر آن را فاقد ارزش واقعی می‌داند. کانت که به نظر شلینگ بزرگترین مصلح فلسفه در جهان غرب است، فقط با توجه به علم طبیعت یعنی براساس علم فیزیک جدید از عهده این کار برآمده است. کتاب نقادی عقل محض او تا حدودی بیان فلسفی فیزیک نیوتن است که البته تعارضات درونی این فیزیک نیز عملاً بدین وسیله برملا و آشکار می‌شوند. فیخته اشتباه کرده است که گفته‌های خود را انحصاراً محدود و مقید به یک جنبه از فلسفه یعنی اخلاق کرده است. او به غنای درونی فاعل شناسای درون‌ذات اکتفا کرده و غنای فوق‌العاده جهان خارج و برون‌ذات را مورد غفلت قرار داده است.

در اواخر قرن هیجدهم اشخاصی چون گالوانی^۱، ولتا^۲، لاوازیه^۳، کاوندیش^۴، بلومن باخ^۵، کوویه^۶، ژان بوئن^۷ و تعداد کثیر دیگری از دانشمندان نشان می‌دادند که غنای طبیعت بمراتب بیش از آن چیزی است که در مشاهدات ظاهری ما از پدیدارها به چشم می‌خورد و در این زمینه حقایق بسیار زیادی وجود دارد که هنوز مورد شناخت واقع نشده است. از این دوره به بعد دیگر رویکرد جدید به طبیعت صرفاً به منظور شناخت پدیدارها نبود، بلکه می‌بایستی هر امری را نسبت به امر دیگر مورد دقت قرار داد و سعی کرد روابط برقرار میان امور را به اصولی واحد و همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد عنداللزوم به اصل واحد مؤول ساخت. در هر صورت، هدف از فلسفه طبیعت تکمیل نفس علوه طبیعت است، بدون اینکه خواسته باشیم از طریق تجربه جزئی به خود این علوم وارد شویم یا آنها را در معرض انحراف قرار دهیم. در آخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم در اروپا به موازات پیشرفت علوم طبیعت نوعی پیشرفت فلسفه به وجود

1. Galvani (1737 - 1798).

2. Volta (1745 - 1827).

3. Lavoisier (1743 - 1794).

4. Cavendish (1731 - 1810).

۵. Blumenbach (Johann Friedrich). ضمیمه و طبیعت‌شناسی انسانی (استولند ۱۷۵۲، متوفی ۱۸۴۰) بنیانگذار انسان‌شناسی جسمانی. او اولین کسی است که در سال ۱۸۰۳ در شرح انسان پنج قسم تشخیص داده است (سفید، سیاه، زرد، سرخ و مدیایی).

6. Cuvier (1769 - 1832).

۷. Bown (John) (۱۷۳۵ - ۱۷۸۸). پزشک اسکاتلندی.

آمده بود که نظر اصلی خود را متوجه آنها می‌کرده است. یکی از اوصاف خاص آن عصر همین است که فقط دانشمندان و متخصصان نیستند که به علوم طبیعت می‌پردازند، بلکه اشخاص دیگر اعم از فیلسوف، شاعر، و هنرمند درباره طبیعت به تأمل می‌پردازند.

با توجه به این جو خاص، به نظر شلینگ، فلسفه فیخته که بیشتر به جنبه‌های عملی و اخلاقی پرداخته است، دیگر نمی‌تواند اذهان را ارضا کند و باید بناچار راه دیگری را نیز پیدا کرد. به عقیده او اگر در واقع فیخته برخلاف تصور خود، نتوانسته است فلسفه کانت را تکمیل کند، این بار بایست با توجه به کانت، فلسفه فیخته را فراتر از قلمرویی برد که فیخته برای آن قایل بوده است. در این مهم تنها راهی که باقی می‌ماند و شلینگ کوشش می‌کند بدان تحقق بخشد، این است که ما سعی کنیم جایگاه فکر و روح خود را در نظام کلی طبیعت به دست آوریم و به نحوی وحدت آن دو را دریابیم و بدین منظور بایست دوباره از عمل به نظر برگشت و مبانی عقلی آن را دریافت. شلینگ می‌نویسد: «انسان را به آنچه هست واقف کنید، او فوراً خود یاد خواهد گرفت آن‌طور شود که باید باشد. از لحاظ نظری حرمت او را به او بازگردانید، او حرمت عملی (اخلاقی) خود را پدید خواهد آورد.»

در این مرحله از تفکر شلینگ، موضع فیخته در مقابل موضع اصلی کانت رنگ می‌بازد و البته او در درجه اول توجه به کتاب نقد حکم کانت دارد. کانت در این کتاب سعی کرده است، وجود نوعی غایت را در طبیعت به اثبات برساند. اگر در طبیعت هیچ غایتی نباشد، تولیداتی که به درجه عالی‌تر چون حیات و یا عقل ارتقا می‌یابند، دیگر معنایی نخواهند یافت. به عقیده شلینگ نیز ظاهراً این‌طور است که اجسام آلی واجد نوعی غایت درونی هستند، ولی مسئله اینجاست که بدانیم آیا این امر جنبه واقعی و نفس‌الامری دارد یا فقط در شناخت ما چنین می‌نماید.

کانت به این غایت جنبه ذهنی و درون‌ذات داده است و آن را نتیجه حکمی می‌داند که از ناحیه فاعل شناسا صادر می‌شود. از طرف دیگر، فیخته نشان داده بود که نوعی غایت کور و ناخودآگاه در تمام فعالیت‌های آگاه انسان وجود دارد و این جنبه ناخودآگاه به مرور به سوی آگاهی در حرکت است. فیخته این مطلب را بیشتر براساس نظریه تخیل

خلاق خود بیان کرده بود که شلینگ نیز همین را زمینه اصلی فلسفه طبیعت خود قرار می‌دهد و به نحو کلی قایل به نوعی هوش ناخودآگاه و لایشر در بطن طبیعت می‌شود. موضع شلینگ را در قبال موضع کانت به نحو زیر می‌توان خلاصه کرد:

غایت در طبیعت از نوعی عمل خود طبیعت ناشی می‌شود و واجد درجه‌ای از ادراک است. هر کجا غایتی را بتوان تشخیص داد، بایست به درجه‌ای از شعور و روح نیز قایل شد. بدین ترتیب حتی اگر ماده را خودبنیاد بدانیم باز آن را نمی‌توانیم فاقد نوعی شعور و روح تلقی بکنیم.

از این لحاظ، موضع شلینگ نقطه مقابل موضع کانت است. کانت در کتاب تمهیدات خود اعلام کرده بود: «فلسفه طبیعت مرده است» و برای آن منزلت و اعتباری تشخیص نمی‌داده است. ولی به نظر شلینگ می‌توان قایل به ماده‌ای بود که امکان حیات را همراه دارد، یعنی می‌توان از نوعی حیات در حد ماده و هیولا نیز صحبت به میان آورد.^۱ بدین سبب می‌توان فلسفه طبیعت شلینگ را تلفیق و وضع مجامعی از نظریه کانت در مورد غایت طبیعی و نظریه خود شلینگ در مورد شعور ناخودآگاه دانست. به نظر شلینگ ما اگر غایت حال در طبیعت را نفی کنیم، عملاً شعور ناخودآگاه را نیز نفی کرده‌ایم. حتی افزون بر این بایست گفت که اگر طبیعت در اصل نتیجه تولید روح نباشد، توسط روح و از طریق آن نیز قابل شناخت نخواهد بود و در نتیجه، رابطه نزدیکی که میان سه مفهوم غایت و حیات و شناخت وجود دارد، اگر ما آنها را جدا از هم بدانیم، دیگر به هیچ نوع فلسفه طبیعت دست نخواهیم یافت.

غایت حال در طبیعت همان «اندامواری»^۲ است و حیات، بسط و گسترش آن است و شناخت از این لحاظ فقط این طور مطرح می‌شود که اصلاً طبیعت قابل شناخت است؟ شلینگ با این گونه بحثها نهایتاً می‌خواهد بگوید که طبیعت و روح از هم تفکیک ناپذیرند. به نظر او روح گسترش پیدا می‌کند و در طبیعت تحقق خارجی می‌یابد و طبیعت نیز قانونهای روح را منعکس می‌کند، به نحوی که در واقع «طبیعت، روح مرئی و روح،

۱. Hylozoisme. آن چیزی که به نوعی اصالت ماده حیاتی تعبیر می‌شود.

طبیعت نامرئی است.» براساس وحدت روح و طبیعت است که در نزد ما فاعل شناسا، امکان وجود طبیعت در خارج از ما و امکان شناخت آن برای ما حاصل می‌آید.

شلینگ^۱ در مدتی که درباره فلسفه طبیعت غور و تفحص می‌کرده است بیش از پیش این سؤال برایش مطرح می‌شده است که آیا طبیعت تابعی از بحث‌المعرفه است یا مستقل از آن است. اگر آن تابع شناخت باشد پس صرفاً جنبه عرضی و پدیداری پیدا می‌کند و واقعیت فی نفسه از آن سلب می‌شود. اگر شق اول را قبول کنیم باید فلسفه «اصالت معنا»ی فیخته را صادق و معتبر بدانیم و فقط «من» را غیرمشروط تلقی کنیم، ولی اگر طبیعت را مستقل بدانیم دیگر شعور را باید مشروط سازیم و نه فقط برای هر نوع فلسفه «اصالت معنا» باید قایل به جنبه صرف طبیعی بشویم، بلکه حتی جداسازی طبیعت را از شعور، دیگر کار شعور ندانیم و آن را نیز به خود طبیعت نسبت دهیم.

البته فیلسوف از آنجا که در درجه اول با ذهن و شعور خود سر و کار دارد، تصور می‌کند که این شعور الزاماً نسبت به متعلق خود یعنی طبیعت تقدم دارد. فیلسوف از تحول و مراحل تکوینی ذهن خود بی‌اطلاع است و به همین سبب به آن اولویت می‌دهد و در واقع دچار خطا می‌شود. برای اینکه او از این اشتباه رهایی یابد، باید به مطالعه طبیعت بپردازد و در بطن آن، مراحل تکوینی شعور خود را نیز به یاد آورد.

شلینگ این تذکار و یادآوری را «حافظه استعلایی عقل» می‌نامد. اگر از نظرگاه افلاطون، شناخت همان تذکار و یادآوری است و این یادآوری درجاتی دارد و به نظر شلینگ، ما اگر این مطلب را درست بدانیم باید بگوییم که آن فقط در ذهن و در نزد فاعل

۱. در کتاب درباره روح عالم شلینگ، مسائل فلسفی را با مسائل علوم فیزیکی به هم نزدیک می‌کند. او قایل به نوعی اساس مشترک میان طبیعت و من است که آن را نوعی «نیرو» می‌داند. این نیرو به عنوان جاذبه و برون‌ذات همان طبیعت یعنی ماده است و به عنوان دافعه و درون‌ذات «من» یعنی روح است. همین دو جنبه بر ادراک انسانی نیز حاکم است. انسان به عنوان جاذبه «خود» است و از طریق احساس و ادراک، عالم خارج را به درون خود می‌کشد و تجربه درونی او براساس «زمان» تحقق می‌یابد. از طرف دیگر، انسان به عنوان دافعه خود را در بیرون انعکاس می‌دهد و امور را صورت «مکانی» درمی‌آورد.

به نظر شلینگ طبیعت یک فعل محض نامتناهی است که کاملاً نمی‌تواند خود را در ماده که متناهی است جلوه‌گر سازد و همین همیشه یک قسمت تاریک و ناشناخته در آن باقی می‌گذارد.

شناسا رخ نمی‌دهد، بلکه در کل عالم طبیعت و در درجه‌ای از درجات و مرتبه‌ای از مراتب، آن تذکار و یادآوری به مرور تحقق می‌یابد. با این نوع تفکر، شلینگ از فلسفه فیخته فاصله می‌گیرد که نوعی «اصالت معنا»ی ذهنی و درون‌ذات است و پایه و اساس نوعی فلسفه «اصالت معنا»ی عینی و برون‌ذات را بنیان می‌نهد. شعور نتیجه حرکت ذاتی طبیعت است و در اصل طبیعت در عین حال فاعل شناسا و متعلق آن است، یعنی هم نفس شناسایی است و هم نفس امری که مورد شناخت قرار گرفته است.

حال اگر ما به جای «فاعل شناسا» اصطلاح «امر معنایی»^۱ و به جای «متعلق شناسایی» اصطلاح «امر واقعی»^۲ را به کار ببریم متوجه می‌شویم که در بطن طبیعت «امر معنایی» را همراه «امر واقعی» می‌یابیم.

شلینگ با فلسفه طبیعت خود اشاره به نوعی استمرار امور دارد که بدون تقطیع از امر ساده و بسیط آغاز می‌شود و به پیچیده و مرکب ارتقا می‌یابد تا اینکه بتدریج به درجه کمال برسد و نهایتاً به اثر هنری منجر شود. به نظر او عوالم و جهانهای متفاوتی وجود ندارد، تمام امور متفاوت و متضاد در واقع هماهنگ هستند، حتی جهان مادی کاملاً با جهان روحی هماهنگ است؛ چه، اصل همه چیز وحدت آنهاست. درست است که وحدت اولیه در بسط و گسترش است، ولی خود این «وحدت» تغییر نمی‌کند و از آنجا که صرفاً یک اصل است ثابت می‌ماند. وحدت، اصلی است که حاکم بر ضرورت است. اگر به وحدت بنیادی قایل نشویم، ضرورت و تغییر، معنای خود را از دست می‌دهد و بدین ترتیب ما به مرحله دیگری از تحول فلسفه شلینگ می‌رسیم.

III. بررسی و تأمل درباره طبیعت و سنخیتی که شلینگ میان فاعل شناسا و متعلق آن کشف می‌کند، همان‌طور که در قسمت قبل دیدیم، او را بیش از پیش به لزوم اصل وحدت واقف می‌سازد و همین در واقع تفکر او را به مرحله دیگری از فلسفه‌اش می‌رساند که تحت عنوان فلسفه وحدت شهرت یافته است.

1. L'Idéal.

2. Le Réel.

کانت با انقلاب کپرنیکی خود، مسائل را در درجه اول به صورت بحث‌المعرفه درآورده بود و اولین مقوله‌ای که در این مهم به کار می‌برد مقوله «وحدت» بود که به نظر او در اساس هر نوع حکم کلی قرار داشت.

از طرف دیگر، فیخته با تعمیم سهم فاعل شناسا و با توسل به اصطلاح «من» در واقع موفق به تعمیم نوعی وحدت در کل شناسایی شده بود. به نظر شلینگ موضع کانت و فیخته الزاماً نادرست نیست، ولی در نظام فکری آنها خواه‌ناخواه جنبه عینی و برون‌ذات شناخت از بین می‌رود و شناسایی در حد پدیدارها باقی می‌ماند. شناخت واقعیت نفس‌الامری، در فلسفه‌های «اصالت معنا»ی کانت و فیخته حاصل نمی‌شود و برخلاف نظر آنها بایست گفت که این واقعیت نفس‌الامری نه فقط تابعی از امکانات محدود شناخت ما نیست، بلکه خود شرط ماتقدم لازم برای رسیدن به هر نوع شناخت است. فقط براساس این شرط اصلی و بنیادی است که ذهن ما قادر به فعالیت استعلایی می‌شود.

اگر مثل کانت و فیخته ما طبیعت را صرفاً تابعی از فاهمه خود بدانیم عملاً واقعیت نفس‌الامری و زیربنایی را از آن سلب کرده‌ایم و اگر مشابه طبیعی دانان قبل از دوره نقادی بدان پردازیم، صرفاً با مجموعه‌ای از تجربه‌های جزئی سروکار خواهیم داشت که چون شرایط ماتقدم و اصولی شناخت آنها را نمی‌دانیم، در واقع طبیعت را نمی‌توانیم دریابیم. راه درست‌تر این طور خواهد بود که شرایط شناخت را نه در ذهن یعنی خارج از طبیعت بشناسیم، بلکه آنها را در خود طبیعت جست‌وجو کنیم و جنبه بنیادی و نفس‌الامری آنها را از یاد ببریم. فلسفه وحدت شلینگ به صورت فلسفه «اصالت معنای مطلق» درمی‌آید و از این رهگذر متضمن فلسفه طبیعت و نیز شامل فلسفه «اصالت معنای نسبی» می‌شود. به عقیده او فلسفه «اصالت معنای» کانت نسبی است و فلسفه فیخته نیز ناتمام و فاقد کمال است.

در این مرحله موضع شلینگ جنبه خاصی از نظریه مثل و نظریه تذکار افلاطون را منعکس می‌کند؛ به عقیده او گویی فقط بدین ترتیب است که فیلسوف روی از پدیدارها و سایه‌های مغاره برمی‌گرداند و به سوی حقایق مثالی سوق پیدا می‌کند.

فلسفه وحدت در عین حال درون‌ذات و برون‌ذات است و این تقابل در وحدت مطلق منحل می‌شود و ورای زمان قرار می‌گیرد. به نظر شلینگ از لحاظ ثبوتی آنچه از مطلق ناشی می‌شود مثل خود مطلق سرمدی است و با این حال می‌توان از لحاظ اثباتی و بحثی در سه مرحله بدان پرداخت:

۱. مرحله برون‌ذات ۲. مرحله درون‌ذات ۳. مرحله وحدت برون‌ذات و درون‌ذات.

این سه مرحله جلوه‌هایی از امر واحدی است؛ چه، به هر طریق حتی مطلق نیز در همین عالم است که نسبت به خود حضور پیدا می‌کند و بدین ترتیب به نحو سرمدی طبیعت و روح، امر واحدی را نشان می‌دهند.

از طرف دیگر، به نظر شلینگ نایست عالم سرمدی یعنی طبیعت غیرمشروط و طبیعت مشروط و مقید یعنی جهان محسوس گذرا را در یک مرتبه قرار داد. این جهان جنبه پدیداری دارد و گویی ظل و سایه‌ای بیش نیست ولی فی حد نفسه و خارج از فاعل شناسای محدود، مستقل است و جنبه معنای محض دارد.

در این قسمت از فلسفه شلینگ دو مفهوم پیدا می‌شود اولی همان «معنا» ست و دومی «نیرو»^۱. معنا متعلق شناخت مطلق است و مستقل از هر نوع شناخت «امر فی نفسه»^۲ است. بر این اساس، به زیربنای اصلی تفکر شلینگ می‌توان پی برد، یعنی به عقیده او «معناییت و واقعیت برابرند»^۳ و «هر آنچه به نحو مطلق جنبه معنایی دارد به نحو مطلق واقعی هم است»^۴. شلینگ این وحدت^۵ را همان‌طور که خود بارها متذکر شده است، همان چیزی می‌داند که دیگران چون برونو^۶ و لایب‌نیتس موناخ نامیده‌اند. به دیگر سخن، به نظر او عالم سرمدی در دو قلمرو ظاهراً مجزا از هم جلوه‌گر می‌شود، یعنی قلمرو طبیعت و قلمرو روح که البته هر دو دلالت به عالم واحدی دارند؛ با این فرق که عالم طبیعت در تحول و سیروورت است ولی عالم روح جنبه سرمدی دارد. آنچه در عالم سرمدی روحی، جنبه معنایی و مثالی دارد در جهان طبیعت سیروورت‌پذیر، جنبه نیرو و

1. Puissance.

2. Chose en soi.

3. Idéalité et réalité sont identiques.

4. L'absolument idéal est en même temps absolument réel.

5. Unité.

6. Bruno. G. (1548 - 1600).

قوه دارد. این نیروها در بطن طبیعت به منزله همان معانی در عالم سرمدی مثالی است. با فلسفه وحدت، شلینگ می‌خواهد نشان دهد که فلسفه طبیعت او در عین حال هم نظریه‌ای است درباره «معانی» در عالم روحی و هم نظریه‌ای درباره نیروهای عالم طبیعی.

از لحاظ تاریخ فلسفه کاملاً روشن است که در این مرحله شلینگ بیش از پیش از کانت و فیخته فاصله می‌گیرد و از فلسفه‌های اسپینوزا و افلاطون و شاید بیشتر از همه از لایبنیتس الهام می‌گیرد. او در این زمینه در واقع از اسپینوزا مفهوم ناسوت ناسوت‌ساز^۱ و ناسوت ناسوت‌پذیر^۲، و از افلاطون مُثُل سرمدی و از لایبنیتس مفهوم موناد را اقتباس می‌کند.

IV. این مرحله از تفکر شلینگ که «اصالت معنای استعلایی» نامیده شده است با اینکه دنباله طبیعی مراحل قبلی است باز جنبه دیگری از تفکر او را نشان می‌دهد. به نظر بعضی از متخصصان در این مرحله بازگشتی به موضع فیخته و بسط و گسترش بعضی از افکار او دیده می‌شود. اگر شلینگ با انتقاد از فیخته این مرحله را آغاز نمی‌کند، در واقع می‌خواهد فراتر از تفکر فیخته برود، همان‌طور که خود فیخته سعی کرده بود فراتر از فلسفه کانت برود.

در نظام فکری فیخته «من» به عنوان شرط اولیه و ضروری شناخت وضع شده است، ولی توجه به این نکته جنبه اصلی ندارد، زیرا در هر صورت طبیعت مقدم بر «من» است. فیخته از حد درون‌ذات فراتر نمی‌رود و عملاً فکر خود را اسیر «موضوعیت» می‌کند و بر تفکر خود صدمه بزرگی وارد می‌آورد. در مقابل فیخته به نظر شلینگ بایست گفت که از یک طرف مجموع جهان عینی برون‌ذات، تشکیل آن چیزی را می‌دهد که ما طبیعت می‌دانیم، همان‌طور که از طرف دیگر، کل قوای ادراکی تشکیل آن چیزی را می‌دهد که ما هوش و شعور می‌نامیم. با توجه به اینکه در هر صورت ما با دو عامل روبه‌رو هستیم، یعنی طبیعت و شعور، درباره رابطه آن دو با دو سؤال بنیادی روبه‌رو می‌شویم:

۱. چگونه طبیعت مورد ادراک ما قرار می‌گیرد، یعنی طبیعت چگونه به شعور

درمی آید؟

۲. چگونه شعور به طبیعت ملحق می شود؟

در هر دو سؤال به نحوی مسئله مطابقت فاعل شناسا که جنبه درون ذات دارد و متعلق شناسایی که برون ذات است مطرح است. به سؤال اول طبق فلسفه طبیعت می توان جواب داد که خواه ناخواه شعور محصول طبیعت است و به همین سبب طبیعت را نیز شعوری می توان دانست که در حال تحول و گسترش است. هر پدیداری که در این عالم رخ می دهد نشانی از یک شعور ابتدایی پنهانی دارد.

به سؤال دوم نیز می توان جواب داد که ادراکات یا خودرو نویسی هایی از اشیا هستند یا مثالهایی برای آنها. در مورد اول به نحوی که فلاسفه تجربی مسلک نشان می دهند، ادراک مقید و مشروط به متعلق خارجی خود است و در مورد دوم برعکس متعلقها را بایست مشروط و مقید به مُثُل و الگوهای ذهنی دانست. در مورد اول ادراک ضروری و غیرارادی و ذهن صرفاً منفعل است، در مورد دوم از آنجا که ذهن فعال و در کار است، در نتیجه کاملاً مختار و آزاد است. به نظر شلینگ مورد اول شرط هر نوع شناخت و مورد دوم شرط هر نوع عمل آزاد است و از این لحاظ می توان گفت که شناخت محصول شعور نظری و فعل آزاد محصول شعور عملی است.

بر اساس این تحلیل، بایست شعور را از لحاظی منفعل دانست و از لحاظ دیگر فعال و در کار یعنی آن هم کاملاً مقید و هم کاملاً آزاد است. به نظر شلینگ سؤال بنیادی فلسفه را بایست بر مبنای همین تضاد اصلی و اولیه جست و جو کرد و او خود نیز بر همین اساس است که فلسفه طبیعت را به سوی نوعی فلسفه هنر زیربنایی سوق می دهد. فعل و انفعال که پی در پی در نزد فاعل شناسا و متعلق آن متقابلاً در دو زمینه نظر و عمل دیده می شوند، فقط در فعالیت هنری است که هماهنگ می شوند و وحدت می یابند. اگر هنر خلاق است برای این است که ریشه در طبیعت خلاق دارد؛ جهان آرمانی هنری و جهان واقعی ریشه واحدی دارند و اصلاً جهان خود یک اثر هنری ذی حیات است و تقابل میان فعالیت نظری و عملی پایه و اساس محکمی ندارد و صرفاً ظاهری است.

شلینگ در این بحث که منجر به استحکام اصول فلسفه هنر او می شود به کتاب

نقادی حکم کانت و همچنین به کتاب معروف شیلر تحت عنوان غریزه بازی و حساسیت هنری توجه کاملی دارد. غریزه هنری نتیجه تقابل حیرت و ضرورت است، زیرا انسان با حیرت خود اگر نمی‌تواند «ضرورت» را انکار کند، در عوض امکان عدم قبول آن را نیز در خود احساس می‌نماید و همین حاکی از نوعی اختیار و آزادی است که صورت نهایی خود را در اثر هنری می‌یابد. به نظر شلینگ کسی که نبوغ هنری دارد، در واقع فقط با الهام از نفس طبیعت، خلاق می‌شود و شاید حتی بتوان گفت که در اثر هنری نه فقط استعداد هنرمند بلکه در واقع قدرت خلاقیت نفس طبیعت بروز می‌کند. از این لحاظ، اگر در خلاقیت هنری همیشه نوعی شمع و بسط روحی دیده می‌شود به این دلیل است که از این رهگذر هنرمند در واقع با ذات طبیعت که عین خلاقیت است همداستان شده و مصداق بارزی برای آن گردیده است.

البته به نظر شلینگ در فعالیت اخلاقی و سیاسی این نتیجه به نحو تام به اندازه هنر حاصل نمی‌آید و همیشه نسبی و مقید باقی می‌ماند. فقط در هنر است که امر نامتناهی با امر متناهی به مقابله می‌پردازد و همین است که جمال و زیبایی به حساب می‌آید. زیبایی راهی به سوی ذات پنهانی طبیعت دارد و از این رهگذر بایست برای آن یک جنبه هستی‌شناسی قایل شد، گویی در هنر چیزی از لحاظ نظری درباره هستی شناخته نمی‌شود و فقط بدین ترتیب است که ما می‌توانیم با واقعیت چهره پنهانی آن آشنا شویم. به همین سبب زیباشناسی در فلسفه جنبه اصلی پیدا می‌کند، به حدی که به عقیده شلینگ «هنر ارغنون واقعی فلسفه است».

در هنر با توجه به غایت امور است که اثر مورد فهم واقع می‌شود؛ در آن، هر قسمتی در خدمت کل است و مجموعه اجزا با هم به نحو اجتناب‌ناپذیر هماهنگ هستند. البته از لحاظ دیگر در اثر واقعاً اصیل نیز، خود هنرمند هیچ‌گاه به شکل تام هنر خود را فهم نمی‌کند و اثر او از خواست او بمراتب فراتر می‌رود. هدف هنر نه مفید بودن است و نه مصرف داشتن؛ نه لذت مطرح است و نه مسرت و نه حتی اخلاق و شناخت. هنر صرفاً به جمال و زیبایی و تحقق بخشیدن به امر نامتناهی در امر متناهی توجه دارد. هنر، فلسفه واقعی است، زیرا در آن طبیعت و تاریخ همیشه از در آشتی درمی‌آیند، با این حال

هنرمند فیلسوف نیست و در واقع او نیازی به فهم نظری امور ندارد، و فیلسوف در هنر چیزی می‌یابد که قادر نیست آن را به نحو رضایت بخش از لحاظ نظری مورد تعریف قرار دهد.

۷. بالاخره، ما در اینجا به دوره‌ای از فلسفه شلینگ می‌رسیم که از لحاظ زمانی بسیار طولانی بوده و حدوداً از سال ۱۸۰۹ شروع شده و تا آخر عمر او یعنی تا سال ۱۸۵۴ ادامه داشته است. متخصصان، این دوره را با عنوان دوره «حکمت الهی» معرفی کرده‌اند؛ چه، او دیگر در اغلب آثار خود به مسئله دین پرداخته است.

در این مورد مقدمتاً بد نیست بدانیم که شلینگ در جوانی گاهی برضد بعضی از فلاسفه سطحی‌اندیش دینی، متونی نوشته است، ولی خود او در واقع همیشه طرفدار دین و یک چهره دینی بوده است. البته توجه او به مسائل دینی نمی‌توانسته است نظر او را از واقعیت دور نگه دارد، زیرا به معنایی او تا حدودی به مثابه سنت افلاطون، امر واقعی را جلوه و جنبه‌ای از امر مثالی آرمانی می‌دانسته است. از لحاظ تاریخی تأثیر مستقیم ژاکوب بویمه^۱ را در آثار دوره آخر فلسفه شلینگ نمی‌توان نادیده گرفت. به‌طور کلی شلینگ در فلسفه دین خود کوشش کرده است از لحاظی سنت عرفانی بسیار خاص آلمان را که ریشه در قرون وسطا دارد ولی در قرن هفدهم بیشتر با بویمه تبلور یافته و در قرن نوزدهم در عصر شلینگ، بآذر^۲ مدافع آن بوده است، با تفکر عقلی دیالکتیکی تلفیق کند. بدون در نظر گرفتن این دو جنبه که البته ظاهراً با هم متنافرند، نمی‌توان فلسفه اصلی او را در این زمینه فهم کرد.

۱. Böhme (J) (۱۵۷۵ - ۱۶۲۴)، عارف مردمی آلمان در شهر گورلیتز (Görlitz)، که بسادگی در این شهر کفایش و پینه‌دوزی می‌کرده است.

۲. Baader (Franz Xaver von) (متولد مونیخ ۱۷۶۵ - ۱۸۴۱)، فیلسوف و متکلم آلمانی که در ابتدا طب و علوم طبیعت خوانده بود. مدتی نیز در انگلستان بود و با Deisme از نوع روسو و فلسفه مبتنی بر موضوعیت (Subjectivisme) کانت مخالفت می‌کرد. در تمام امور جایگاه مهمی برای عرفان قایل بود.

همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، شلینگ در این دوره کتابهایی با عنوانهای مطالعاتی دربارهٔ فلسفه و دین، تحقیقات فلسفی دربارهٔ آزادی انسان و مسائل مربوط به آن، خلاصه فلسفه وحی، و مقدمه بر فلسفه اساطیر را نوشته است. از طرف دیگر، باید بدانیم با اینکه محتوای این آثار بسیار خاص است و واقعاً مرحلهٔ جدیدی در سیر تفکر شلینگ دیده می‌شود، ولی در هر صورت در این آثار نیز می‌توان شباهت کاملی با نوشته‌های دورهٔ جوانی او چون دربارهٔ طبیعت حریت و دربارهٔ منشأ شر و روابط آن با خیر و غیره پیدا کرد و اگر بتوان از تحول طبیعی صحبت به میان آورد، نمی‌توان به هیچ وجه قایل به تقطیع از هر نوعی که باشد، شد.

در مورد حریت و آزادی، شلینگ نظر افراطی دارد و به عقیدهٔ او آن را یا باید کاملاً غیرمشروط دانست یا اصلاً انکار کرد، یعنی یا باید آن را اصلی بدانیم که همه چیز از آن آغاز می‌شود یا در غیر این صورت آن را امری توهمی به حساب آوریم. آزادی مطلق البته از آن خداوند است و به همین دلیل هرچه از فعل خداوند ناشی می‌شود، عین ذات خداوند است؛ بر این اساس وحی و علم نیز دلالت بر ذات خداوند دارد.

به نظر شلینگ با وجود تناقض ظاهری، ما در عالم با امور مطلق مشتق نیز سر و کار داریم. همه چیز نه فقط جنبه‌ای از مطلق دارد، بلکه به نحوی همان مطلق است و از این لحاظ به نظر شلینگ «آزادی» با وحدت وجود منافات ندارد. شلینگ در این بحث اغلب اصطلاح آلمانی «Allein» را به کار می‌برد که خود لفظ با اینکه به معنای «تنها» است، ولی با توجه به جزء اول آن یعنی «All» که به معنای «هر» و «همه» است و جزء دوم یعنی «Ein» که به معنای یک است، گویای این حقیقت است که همه چیز در یک چیز است.^۱

بدین وسیله عملاً مفهوم آزادی تعمیم پیدا می‌کند و می‌توان گفت که اگر امری ظاهراً هم ضروری باشد، باز به لحاظی مظهري از آزادی است و در نتیجه هر نظام اصالت عقل به معنای اصیل و اخص کلمه فقط می‌تواند نظریه‌ای دربارهٔ آزادی باشد. شلینگ در این بحث بی‌توجه به اسپینوزا نیست، ولی اسپینوزا در فلسفهٔ اصالت عقل خود که آن را به صورت تک جوهری بیان داشته است، شناخت عقلی را تابعی از علیت و علیت را عین

۱. شاید در مورد لفظ Alone انگلیسی نیز بتوان همین مطلب را صادق دانست.

ضرورت دانسته است. به نظر شلینگ اگر در سنت اسپینوزا به نفی هر نوع حریت پرداخته شده است از این لحاظ است که عامل فایق در این سنت، طبیعت مادی و مکانیکی است. نوعی «شیئیت» در فلسفه اسپینوزا دیده می‌شود که تفکر را از تحرک باز می‌دارد و در نتیجه امور به صورت انتزاعی مطرح می‌شوند و مورد بحث قرار می‌گیرند، حتی مفهوم جوهر نامتناهی اسپینوزا به معنایی فاقد جنبه انضمامی و حیاتی است.

شلینگ در مقابل واقع‌بینی یک جهتی اسپینوزا، نظریه فیخته را قرار می‌دهد که آن هم به هر طریق یک جهته است. به نظر شلینگ با اینکه موضع فیخته کاملاً نقطه مقابل موضع اسپینوزاست، ولی می‌توان با آشتی دادن آن دو به نحوی میان «اصالت واقع» و «اصالت معنا» تداخل ایجاد کرد و یکی را به کمک دیگری تکمیل نمود.

همان‌طور که قبلاً دیدیم در نظام فلسفی «وحدت» به نحوی که مورد قبول شلینگ است، طبیعت که در ابتدا دلالت بر جنبه واقعی دارد، به صورت سلسله مراتب و درجات در نظر گرفته می‌شود که آزادی آخرین مرتبه و در نهایت فعل محض و قدرت آن است. در این مرتبه کل طبیعت به صورت شعور و عواطف و بالاخره به صورت اراده درمی‌آید. فعل محض اراده، اصل الاصول جهان است؛ آن اولین و آخرین لحظه کیهان است. اراده به معنایی وجودی است که تمام محمولات بدان اسناد داده می‌شوند و بدان باز می‌گردند. حتی سرمدیت، چون در واقع عدم تابعیت از زمان است، چیزی جز اثبات وضع خود به عنوان فعل مستقل محض نیست.

به نظر شلینگ با این مطالب، هنوز نمی‌توان ماهیت خاص آزادی انسان را شناسایی کرد و سهولت برای مسئله اخلاق در نزد انسان جوابی به دست آورد و گفت که اگر اختیار قدرتی است که توجه به خیر دارد، چرا به شر منحرف می‌شود؟

اختیار را فقط موقعی می‌توان ممکن و تحقق‌پذیر دانست که توجه به خداوند و به خیر داشته باشد، ولی از طرف دیگر با انکار قدرت شر، از هیچ اختیار و آزادی واقعی نمی‌توان صحبت به میان آورد. شلینگ نه هبوط را فراموش می‌کند و نه شدت و قدرت اولیه را، بر این اساس خواه‌ناخواه ما در مقابل مسئله‌ای قرار می‌گیریم که لاینحل باقی

می‌ماند. آزادی تابع چیزی است که وجود آن را در عین حالی که ضروری و لازم می‌سازد، در هر صورت حذف هم می‌کند. مشکل اصلی از اینجا ناشی می‌شود که تصور آزادی و اختیار بدون قبول تصور شر ممکن نیست و در عین حال غیرممکن به نظر می‌رسد که بتوان خداوند را که فعل محض آزادی است منشأ و سرچشمه شر دانست. به نظر شلینگ در مورد شر به نحو متداول دو راه حل پیشنهاد می‌شود: یکی که مورد قبول ثنوی مسلکان است و براساس آن شر از لحاظی جنبه جوهری پیدا می‌کند و به نحو مستقل در مقابل خیر مطرح می‌شود؛ نظریه دیگر این است که شر را نتیجه هبوط آدم ابوالبشر می‌داند و به نحوی اشاره به دوری انسان از مبدأ خیر مطلق می‌کند. به نظر شلینگ هیچ‌یک از این دو راه حل بتنهایی کافی نیست و او در واقع به تألیف میان آن دو می‌پردازد. در کتاب تحقیقات درباره ماهیت آزادی، شلینگ به مانند ژاکوب بویمه به نحوی قایل به تفاوت میان اعتقاد به خداوند به عنوان مبدأ و علت فاعلی، و ایمان به خداوند به عنوان علت غایی و جهت استکمال شده است. از این نظرگاه شر ریشه در لاجود دارد و دلالت بر امری بی‌اساس و پایه^۱ می‌کند، یعنی امری که هنوز در غسق و غیب‌الغیوب است و در جهت استکمال قرار نگرفته است. از این لحاظ، به نظر می‌رسد که به نحوی ظلمت مقدم بر نور باشد و گویی در اعماق عالم هستی قرار دارد.^۲ شر پایه و اساس ظلمانی و تاریکی است که هستی از آن برخاسته و با آن متفاوت شده است. شر به نحوی رکود و سکون است و خلقت را از این لحاظ عین خیر می‌توان دانست که جهان را از رکود و سکون‌رهایی بخشیده است. به نظر شلینگ شر آن چیزی است که هنوز نازل نشده است و با اینکه در عالم هستی هیچ چیز لاینفک از خداوند نیست، ولی گویی از آن کاملاً متفاوت است. این جنبه پنهانی و نامکشوف همان چیزی است که گویی غیر از

1. Ungrund.

۲. شاید در سنت ما هم بتوان مثالهایی برای این مطلب پیدا کرد. بعضی از عرفا درباره نور سیاه صحبت کرده‌اند. عین‌القضاة سروده است:

آن نور سیاه ز کان فهر و خشمست	سرچشمه کفر و مکن شیطانست
این سر حقیقتست که شرحش دادم	در عالم شرع این سخن پنهان است

رک. تمهیدات. با مقدمه و تصحیح عقیف غسّیران. (تهران، کتابخانه منوچهری). ص ۲۷۰.

خداوند است.

از این لحاظ، باز لازم به تذکر است که شلینگ کاملاً تحت تأثیر ژاکوب بویمه و بآدر است. او طبیعت را آن قسمت ناآگاه خداوند می‌داند، به نحوی که گویی خداوند به مرور نسبت به خود علم پیدا می‌کند. این چیزی جز گرایش خداوند به بسط و گسترش یعنی صیورت نیست و در نتیجه هر وحی و الهامی خواه ناخواه وسیله‌ای برای گذر از تاریکی به سوی روشنایی است. خداوند مدام در تجلی است و نوعی مبارزه دایمی میان نور و ظلمت وجود دارد و هر موجودی از لحاظی جنبه‌ای از نور و از لحاظ دیگر جنبه‌ای از ظلمت دارد و تابع دو اصل متضاد و متقابل است. در هر موجودی، این دو اصل متضاد به نحو نسبی با هم متحد هستند؛ البته نه به نحو ذاتی. گویی نور اراده کلی و شر نتیجه تحمیل اراده فردی و شخصی است. به همین سبب آزادی در نزد انسان فقط موقعی معنا دارد که او از جنبه ظلمت خاکی و طبیعی خود سربرافراشته باشد و به سوی نور گرایش پیدا کند و با اراده کلی همصدا شود. در میان تمام موجودات، انسان این حالت را به درجه اعلا دارد؛ در نزد انسان یک عامل اعلایی وجود دارد که آن روح است. به معنایی می‌توان کل فلسفه شلینگ را تأملی درباره انسان دانست، بخصوص که عمیقترین عمل انسان همان توجه به دین و اسطوره است. البته به نظر شلینگ انسان هبوط کرده است، ولی باز در قلمرو امور متناهی او واقعاً اشرف مخلوقات است. انسان از آن جهت که دارای شعور است، واجد روح است و به همین دلیل او دارای شخصیت است و در چنین موجودی است که اختیار و آزادی متجلی می‌شود.

البته انسان به عنوان شخصیت از خداوند جدا می‌شود و در واقع بر اثر تفوق و اوج‌گیری همین اراده است که در نزد انسان نیز شر پدید می‌آید. از این لحاظ، به نظر شلینگ شر تجلی نوعی محدودیت و نقص نیست و حتی نتیجه حیوانیت نیست، بلکه نتیجه شخصیت است. بنا به گفته بآدر شر، انسان را به لحاظی از حد حیوانی فراتر می‌برد و از لحاظ دیگر او را پایین‌تر از حد حیوانی نگه می‌دارد. شر، عدم خیر نیست، بلکه شر خود امری مثبت است و به خودی خود وجود دارد و قدرتی واقعی است. در نزد خداوند امر مثالی و امر واقعی وحدت دارند، یعنی روح و طبیعت یک چیز است. خداوند کل

عالم را در خود دارد ولی از لحاظ شخصیت انسان، این جدایی وجود دارد. از لحاظ تاریخ فلسفه، از این رهگذر، شلینگ با انتقاد از فیخته و همچنین اسپینوزا قایل به وجود خداوند شخصی شده است.

اعتقاد بسیار خاص شلینگ در زمینه حکمت الهی با انتقادهای زیادی روبه‌رو شد که معروف‌ترین آنها انتقادهای اشنمایر^۱ و ژاکوبی است. نفر اول جنبه تشبیه کردن انسان را به خداوند افراطی می‌دانست و به نظر ژاکوبی، شلینگ در حکمت الهی خود بیش از حد به طبیعت اولویت داده است. با توجه به جوابهایی که شلینگ به این انتقادهای داده است، بهتر می‌توان افکار او را درباره دین و ایمان فهمید. در مورد اول شلینگ، در روش تشبیهی خود بیشتر تأکید دارد و بیان می‌کند که در غیر این صورت، نمی‌توانیم تصویری از خالق خود داشته باشیم و ذهن ما در مورد خداوند دچار تعطیل می‌شود و افزون بر این انس و الفت خود را با خدای شخصی از دست می‌دهیم. خداوند عین فعل خود است و بر این اساس ذات خود را برای ما متجلی می‌سازد. به نظر اشنمایر، گویی منظور شلینگ این است که خداوند به عنوان نور از ظلمت برخاسته است و آنچه او اساس و پایه^۲ می‌نامد، شباهت زیادی به شیطان دارد. جواب شلینگ به این انتقادهای این است که اگر ما این حرکت را قبول نداشته باشیم، دچار ثنویت مطلق خواهیم شد و انسان را از شناخت خداوند محروم خواهیم ساخت. به نظر او ایمان واقعی مبتنی بر شناخت یقینی است و در دین، منظور از یقین تطابق قلب با شناخت یقینی است.

ژاکوبی توجه شلینگ به سوی طبیعت را مقدمه‌ای برای هیچ‌گرایی^۳ می‌داند. به نظر ژاکوبی مسئله خداوند صرفاً جنبه ایمانی دارد و به هیچ عنوان نمی‌توان برهان عقلی مبتنی بر طبیعت یا علوم در این مورد اقامه کرد. به نظر ژاکوبی هر نوع برهان و استدلال علمی در مورد خداوند عملاً منجر به انکار خداوند می‌شود.

به نظر شلینگ نمی‌توان ژاکوبی را محق دانست، زیرا به هر طریق هر امری که بسط و

۱. Eschenmayer (۱۷۶۸ - ۱۸۵۲)، فیلسوف و طبیعت‌شناس آلمانی، او شاگرد کانت بوده و کتابهایی در مغناطیسم حیوانی و روان‌شناسی و فلسفه طبیعت دارد.

2. Grund.

3. Nihilisme.

گسترش پیدا می‌کند آغاز دارد؛ اگر خداوند را حی بدانیم باید به یک مبدأ اولیه قایل شویم که از آن نور برمی‌خیزد و اگر خداوند را حی ندانیم، جنبه شخصی او را از دست می‌دهیم.

به نظر شلینگ یک کمال، بالقوه است و یک کمال، بالفعل و از این لحاظ طبیعت کمال بالقوه است و خداوند کمال بالفعل، نمی‌شود از خداوند که کامل و بالفعل است به طبیعت که بالقوه و ناقص است رسید. به جای اینکه بگوییم طبیعت از خداوند ناشی شده است بهتر است بگوییم که طبیعت به سوی خداوند سوق دارد و از این رهگذر کمال می‌یابد. درست است که خداوند آغاز و انجام است و بنا به روایت شلینگ «آلفا» و «امگا» است، ولی از لحاظ ما، انسان، خداوند بیشتر از لحاظ انجام و «امگا» باید مورد نظر باشد. چه، در درجه اول، هدف و غایت اهمیت دارد که همان کمال محض است و انسان باید بدان سو در حرکت باشد. طبیعت برای انسان خیزگاهی است که او به تروح برسد و از این رهگذر به کمال و نهایتاً به درجه تقرب خداوند نایل آید. کلاً شلینگ - همان‌طور که متوجه می‌شویم - کلام و فلسفه را عین هم می‌داند و هر دو را مبتنی بر عقل و آزادی می‌کند. از این لحاظ، به نظر او تاریخ فلسفه اگر بخواهد واقعاً به فلسفه پردازد، باید همیشه در جهت خداشناسی پیش رود و الا، نه فلسفه‌ای خواهد بود و نه کلامی. دین آن چیزی است که تضاد و تقابل درونی را که از لحاظ فلسفی ما بدان پی می‌بریم، از میان برمی‌دارد و وحدت ما را با وجود کل ممکن می‌سازد.

مراحل مختلف فکر شلینگ که در این نوشته به شرح اجمالی آنها پرداختیم، اگر هم گاهی به نظر بعضی از متخصصان به انسجام کلی فکر او صدمه وارد می‌آورد و تفکر او از این لحاظ به پای نظامهای فکری کانت، فیخته، و هگل نمی‌رسد، در عوض همان‌طور که قبلاً نیز اشاره کردیم، این عدم انسجام - اگر به فرض آن را قبول بکنیم - صرفاً خارجی است و امروز کاملاً می‌توان نشان داد که شلینگ از آغاز با فراروی از نظریه علم به سبک فیخته و تفکر تک جوهری اسپینوزا، کاملاً به شهود اولیه فلسفی خود وفادار مانده است. وحدت در فلسفه شلینگ خارجی و مفهومی یعنی لفظی نیست. این فیلسوف، فصل ممیز هر تفکر اصیل را همان تحرک مستمر و امکان رشد حیاتی آن می‌داند و از این

لحاظ فلسفه او کاملاً واحد و یکپارچه است. هگل این مفهوم تحول و گسترش را از شلینگ گرفته است ولی از آنجا که نتوانسته است محتوای حی و انضمامی امور را در افکارش منعکس سازد و با اینکه از لحاظ منطقی به استحکام و قدرت بیشتری رسیده است ولی در عوض طراوت و زاینده‌گی استثنایی فلسفه شلینگ را به دست نیاورده است. در فلسفه شلینگ ذهن به دیالکتیک اکتفا نمی‌کند و کوشش دارد در شناخت مطلق از هر نوع اندیشه بحثی فراتر رود و به مرتبه‌ای از شهود برسد که بیشتر جنبه زیباشناختی دارد تا جنبه منطقی. از طرف دیگر، با اینکه این شهود تعمیم‌پذیر نیست و فقط در نهاد شخص منفرد شکوفا می‌شود، ولی گویی در نزد انسان به نحو کلی این چنین تفکری، پادزهری برای رهایی از گناه می‌شود؛ گناهی که به هر طریق در جهت مخالف حرکت طبیعی وجود است. از این لحاظ، فلسفه در نزد شلینگ نه فقط عشق به حکمت بلکه به معنای وسیع‌تر نفس آن، عشق و شادمانی و ابتهاج مستمر روح انسان است.

با اینکه در ابتدای این نوشته متذکر شدیم که شلینگ چندان اثری در تفکر غربیان نگذاشته است و در مراکز دانشگاهی - خاصه در فرانسه - اغلب غایب به نظر می‌رسد و اشاره چندان به افکار او نمی‌شود، ولی در ضمن صحیح هم نیست که در این مورد به افراط‌گویی پردازیم. با اینکه اسم شلینگ گاهی فراموش می‌شود، ولی شمه‌ای از افکار او به نحو ضمنی اغلب مطرح است.

اگر فلاسفه اندکی چون برگسن احتمالاً به نحو مستقیم‌تر از آثار او استفاده کرده‌اند، در عوض گروه کثیری از متفکران قرن بیستم به نحو غیرمستقیم از آثار او استفاده کرده‌اند؛ صرف نظر از کیرکگار که مدت کوتاهی هم در برلین شاگرد او بوده است، بدون اینکه ظاهراً رغبتی به تفکر او نشان دهد، بیشتر فلاسفه منتسب به نحله‌های «قیام‌ظهوری»، از افکار او استفاده کرده‌اند و حتی از لحاظ سیاسی نیز آنهایی که خواسته‌اند با پیروان افراطی مکتب هگل و سنت چپ‌گرای غربی که از آن منشعب شده

است، به مبارزه پردازند، عملاً اغلب زیربنای نظری موضع خود را فلسفه شلینگ قرار داده‌اند و این امر نه فقط در نیمه دوم قرن نوزدهم بلکه حتی امروز یعنی اواخر قرن بیستم نیز تا حدودی صادق است.

از طرف دیگر، تأثیر افکار شلینگ را در فلسفه‌های هنر و زیباشناسی نمی‌توان اندک تصور کرد، به نحوی که در مسائل مربوط به این رشته - حتی موقعی که ظاهراً افکار او مورد قبول نیست - در این زمینه یکی از نظرگاههای اصلی به حساب می‌آید و نمی‌توان نه در نزد اهل هنر و نه در نزد آنهایی که در این مهم به تفحص و تأمل می‌پردازند، گوشه و کنارهایی از افکار او را نیافت. فیلسوفی چون شلینگ لازم نیست به عمد و مطابق قصد و نیت خاص مطرح شود، بلکه فلسفه او - مثل تفکر اغلب فلاسفه بزرگ - خواه‌ناخواه بدون اینکه به اراده ما باشد، در شکل‌گیری تفکر اصیل به نحوی از انحا همیشه مطرح خواهد بود.

تلخیص و اقتباس از متون اصلی شلینگ

I. تصوراتی درباره فلسفه طبیعت^۱

به سؤال کلی «فلسفه چیست؟» نمی‌توان به صورت مستقیم پاسخ داد. اگر درباره مفهوم فلسفه توافق کاملی می‌بود، احتمالاً می‌توانستیم آن را تحلیل کنیم و به نحوی معنایی از آن به دست بیاوریم که مقبول عامه باشد، ولی فلسفه چیزی نیست که بتوان آن را به شکل طبیعی به دست آورد و بدون تلاش و کوشش از ابتدا تصویری از آن در اختیار داشت. فلسفه در درجه اول اثر و کار حریت و آزادی بنیادین ماست و بدین سبب آن برای هرکس همان معنایی را دارد که میزان آزادی و قدرت خود او، امکان رسیدن بدان را میسر می‌سازد. فلسفه برای هرکس همان چیزی است که براساس آن، او قادر به خودسازی یعنی آزادسازی خود می‌شود. بدین معنا فلسفه نتیجه نفس فلسفه است، زیرا آن علم نامتناهی و در عین حال علم به خود است و از این لحاظ شاید بتوان گفت که فلسفه، علم به جنبه نامتناهی خود است. بدین ترتیب بدون اینکه بخواهیم از ابتدا یک تعریف کلی درباره فلسفه - بخصوص فلسفه طبیعت - در نظر داشته باشیم، سعی می‌کنیم پیش روی خوانندگان احتمالی، به مرور مفهوم فلسفه را به نحو زنده مطرح سازیم.

۱. متن زیر از مقدمه کتابی با همین عنوان تلخیص و اقتباس شده است.

از طرف دیگر، از آنجا که خواه ناخواه بایست بحث را از جایی آغاز کرد، می‌توانیم با توجه به اصول و مبانی کلی‌ای که حاکم بر تجارب دایمی ماست، طبیعت را عنوان و به بحث و بررسی آن پردازیم.

در مورد امکان دستیابی به تصویری کلی دربارهٔ طبیعت، بناچار نیازمند خود فلسفه هستیم یا بهتر است بگوییم که صرفاً با طرح همین مسئله است که تأمل فلسفی را عملاً آغاز می‌کنیم. انسان در ابتدا فقط در حد انطباق با محیط زندگی می‌کرده است و طبیعت نیز کسی را که تحت قیمومیت خود دارد به سہولت رها نمی‌کند. هیچ‌کس از ابتدا به عنوان فرزند آزادی متولد نشده است و هنوز هم درست نمی‌توان فهمید که انسان چگونه از این مرحلهٔ اولیه جان به در برده و صاحب ذهن و روح و در نتیجه به مقام موجود آزاد رسیده است. فاصله‌گیری از جهان خارجی نشان اصلی تأمل و تفکر است و بر این اساس است که انسان موفق شده است اموری را که در واقع متحد و واحد بوده‌اند مورد تحلیل و تجزیه قرار دهد و به مرور متعلق شناخت را از خود شناخت و مفهوم را از تصویر و تصویر را از شیء و بالاخره حتی خود را از خود متمایز و جدا سازد.

همین عمل، انسان را با هدف و غایتی روبه‌رو می‌کند که گویی او از ابتدا برای آن به وجود آمده است. از این لحاظ، شریفترین و اصیلترین فعل انسان موقعی بروز می‌کند که او به ناشناخته‌ها می‌پردازد و برای مواجهه با آنها قیام می‌کند.

از وقتی که انسان به خودشناسی پرداخته است، هرچند که به جنبه‌های خاصی از خود وقوف پیدا کرده است، ولی عملاً جنبه‌های دیگری را در نزد خود مورد غفلت قرار داده است. انسان فقط موقعی نیروی روحی خود را برضد جهان به کار می‌برد که خود کاملاً تحت تأثیر جهان باشد، جهانی که او قدرت تام آن را احساس می‌کند، یعنی در واقع میان انسان و جهان فاصلهٔ غیرقابل‌گذری وجود ندارد و امکان تماس و روبه‌رویی آن دو و عمل متقابلشان اجتناب‌ناپذیر و دایمی است و فقط تحت این شرط اصلی است که انسان می‌تواند خود را انسان بداند؛ منظور اینکه به نحو ابتدایی و اولیه تعادل کلی میان قوای انسان و شعور او وجود داشته است که همین سلامت او را نیز تضمین می‌کرده است، ولی او به خواست و ارادهٔ خود، این تعادل را برهم زده است تا از نو به دلخواه و

سلیقه خود آن را برقرار سازد. این عمل مستلزم تأمل و تفکر بوده است، ولی از طرف دیگر افراط در این تأمل، انسان را از واقعیت دور و رشد و تعالی طبیعی را از او سلب کرده است. به نحو اصلی شرط بنیادی این نوع تعالی، شهود و ادراک مستقیم نسبت به وحدت با عالم بوده و تأمل و تکرر آن به صورت اضافی به جنبه ذاتی روح انسان لطمه زده است و میان او و عالم جدایی افکنده و جهان را طوری جلوه داده است که گویی بناچار خود امری مستقل و فی نفسه و کاملاً جدا و متمایز از هر نوع شهود، تخیل، فاهمه، و عقل است.

فلسفه، تأمل را یک وسیله و آلت صرف می‌داند و جدایی فاعل شناسا و متعلق آن را مبنایی تلقی می‌کند و البته از لحاظی بدون این جدایی دیگر نیازی به فلسفه نخواهد بود. بدین ترتیب بایست گفت که تأمل به نحوی که در فلسفه به کار می‌رود یک جنبه منفی دارد و وسیله‌ای برای جداسازی است، و جنبه مثبت آن فقط از این لحاظ است که بعداً براساس همین جدایی کوشش می‌شود تا از طریق آگاهی از حریت و آزادی، دوباره وحدت اولیه به دست آورده شود. به طور کلی با طرح مسئله بحث‌المعرفه و سؤال از نحوه تحقق شناسایی و اعتبار آن، عملاً ما جهان را به طور کامل خارج از خود فرض می‌کنیم و اشیا را کاملاً مستقل و مجزا به حساب می‌آوریم و قبول رابطه علت و معلول میان آنها، آنها را بیش از پیش به صورت وابسته به یکدیگر و کاملاً مستقل و جدا از ما درمی‌آورد. درست است که از طرفی اشیا را تابعی از خود نمی‌دانیم، ولی خود را تابعی از آنها می‌یابیم و شناختی را که از آنها داریم محدود و مقید به ادراک خود می‌کنیم و نمی‌توانیم بگوییم که آنها قبل از ادراک ما چگونه بوده‌اند. از طرف دیگر، بایست فراموش کرد که با طرح سؤال درباره اشیا، ما خود را نیز کاملاً آزاد و مستقل می‌یابیم، به نحوی که گویی ریشه وجود خود را فقط در خود داریم. بر این اساس، در واقع «من» خود را در جایگاهی قرار می‌دهد که دیگر هیچ نیروی خارجی نمی‌تواند بدان برسد، حتی رابطه علت و معلول پایین‌تر از مرتبه «من» منظور می‌شود، به نحوی که دیگر نمی‌توان پذیرفت که اشیا در «من» و «روح من» به عنوان موجود کاملاً آزاد بتوانند تأثیر بگذارند. از این لحاظ، دیگر «من» را نه شیء می‌توان دانست و نه متعلق شناخت، بلکه

آن در عالمی قرار می‌گیرد که ساحت خاص خود اوست؛ آن وجودی برای خود است نه برای دیگران؛ آن صرفاً فعل و عمل است. هیچ حالت انفعالی در «من» وجود ندارد؛ چه، از انفعال فقط در جایی می‌توان صحبت به میان آورد که فعل و انفعال نیز مطرح باشند، در صورتی که «من» فراتر از این مرتبه است. البته شکی نیست که از این لحاظ میان روح و ماده نیز جدایی کاملی به وجود می‌آید.

از طرف دیگر، واضح است کسی که خود را صرفاً معلول امور و جریانات خارجی می‌داند و کوچکترین تسلط واقعی به ادراکات خود ندارد، دیگر نمی‌تواند بالاستقلال بفهمد از کجا می‌آید و به کجا می‌رود یا چگونه آن چیزی شده است که عملاً هست. او حتی نمی‌تواند موجی که او را با خود می‌برد بشناسد و در واقع بناچار او خود نیز به صورت غیر خود و احتمالاً شیء درمی‌آید.

البته در فلسفه مسائل به شکل دیگری مطرح می‌شوند و به همین سبب از قدیم فلاسفه مورد انتقاد و حتی طنز و نیشخند دیگران بوده و افراد عادی بر آنها خرده می‌گرفته‌اند که چگونه مسائلی که کودکان و حتی کم‌عقلان بدانها وقوف دارند، این چنین برای آنان مشکل می‌نماید و موضوع تأمل و تفکر قرار می‌گیرد. حتی امروز بعضی از افراد سطحی تصور می‌کنند که اگر افلاطون تحقیقات لاک را خوانده بود، نسبت به افکار خود شک و تردید پیدا می‌کرد، یا اگر لایب‌نیتس تا روزگار ما زنده می‌بود، دیگر به انتقاد از افکار لاک نمی‌پرداخت و حتی خود پیرو او می‌شد. هنوز در عصر ما افراد ساده‌لوحی وجود دارند که تصور می‌کنند دیگر امروزه می‌توان افکار اسپینوزا را مردود و پایان یافته اعلام کرد و بر سر قبر او فاتحانه سرود خواند.

انسان اولیه به سبب طراوت خدادادی ذهن خود، امور را به نحو اساطیری تبیین می‌کرد و طبیعت را از خود جدا نمی‌ساخت، ولی بعداً اعتقادات گروه زیادی از مردم جهان بر مبنای تقابل میان روح و ماده شکل گرفت و عملاً متفکران بزرگ دوره باستان نیز نتوانستند فراتر از این تقابل بروند. افلاطون، عالم مادی را در مقابل عالم مثالی قرار می‌داد، هرچند که آن را ظل و سایه‌ای بیش نمی‌دانست. اسپینوزا اولین فردی بود که روح و جسم را در یک اصل واحد غیرقابل تقسیم قرار می‌داد و فکر و امتداد را از صفات

و حالات آن جوهر یگانه می‌دانست. او با شهادت زیاد، در یک نظام واحد، متناهی را از نامتناهی استنتاج می‌کرد و نامتناهی را متضمن متناهی می‌دانست. لایب‌نیتس جهت مخالف اسپینوزا را اتخاذ کرده بود و با گذشت زمان فلسفه او صایب‌تر به نظر می‌رسد، زیرا او جزو اولین کسانی است که حتی علم را مبتنی بر آزادی کرده است. لایب‌نیتس به روح کلی جهان توجه داشت که در صور مختلف و متنوع کثیری در تجلی است. نباید تحت تأثیر سنت فلسفی کانت، لایب‌نیتس را وادار به گفتن مطالبی بکنیم که او خود هرگز به زبان نیاورده است. کاملاً اشتباه است که تصور کنیم لایب‌نیتس قایل به جهان فی نفسه‌ای بوده است که غیر قابل شناخت باشد. به نظر لایب‌نیتس ادراک اشیای خارجی از نفس خود ما ناشی می‌شوند، آن هم بر مبنایی که خاص نفس است، به نحوی که گویی هیچ چیز جز خداوند که نامتناهی است و همین نفس که آن هم به نامتناهی نظر دارد، نمی‌تواند وجود واقعی بیابد. بر این اساس، همه چیز جنبه درونی پیدا می‌کند و هیچ چیز از خارج بدان اثر نمی‌گذارد. البته فهم این مطالب اندکی مشکل است، بویژه در عصر ما با اینکه افراد زیادی به فلسفه می‌پردازند، ولی متأسفانه در این رشته استعداد آنها بسیار اندک است. بعضی از این افراد تصور می‌کنند کافی است که شخص برخلاف نظر لایب‌نیتس قایل به در و پنجره میان مونادها بشود برای اینکه فیلسوف به نظر برسد. به هر طریق، باید بپذیریم که در نزد ما یک عامل محض مختار و آزاد وجود دارد، در مقابل آنچه از خارج در ما اثر می‌گذارد و در هر صورت با قبول یک جنبه، جنبه‌های دیگر را نباید انکار کرد.

در دنباله بحث می‌توان گفت که اگر ماده‌ای که در خارج از ما وجود دارد واقعی است بایست که از بی‌نهایت اجزا تشکیل شده باشد و برای حصول شناسایی آن، بایست بی‌نهایت دفعه آن اجزا را با هم متشکل ساخت و تخیل ما از عهده این کار بر نمی‌آید و قدرت ذهنی ما متناهی است. از این لحاظ، عملاً متشکل‌سازی ماده و وحدت بخشی بدان، به نحوی قرار دادن امر نامتناهی در یک زمان متناهی است و به همین دلیل ما همیشه جسم را مشابه می‌یابیم و بسیار سطحی با آن روبه‌رو می‌شویم و در نتیجه شناخت واقعیت را همیشه از دست می‌دهیم. از این جهت ماده که اولین اصل هر نوع

تجربه است بیش از پیش مبدل به غیراصولی‌ترین شیئی می‌شود که مورد شناخت ما قرار گرفته است، در صورتی که می‌توانیم خود را حداقل مستقیم‌تر و به نحوی واسطه‌تر بشناسیم.

البته از طرف دیگر و با تأمل دقیق‌تر می‌توان گفت که ماده غیراساسی نیست، زیرا آن واجد نیرو و قدرتی غیرقابل تجزیه و تقسیم است. افزون بر این، این نیرو حالت جذب و دفع دارد و در این مورد نیز سؤالاتی مطرح می‌شود: آیا جاذبه و دافعه در فضای خالی می‌تواند عمل کند، یا اینکه ضرورتاً باید به فضای ملاً قایل باشیم؟ اگر به ملاً قایل شویم بناچار آن را باید همان ماده بدانیم و به همین دلیل بگوییم همان‌طور که هیچ ماده‌ای بدون نیرو نیست، هیچ نیرویی هم بدون ماده نیست.

با توجه به این مشکلات مجبور هستیم که دربارهٔ این مسائل ذهن خود را به مرتبهٔ عالی‌تری از قلمرو علوم طبیعی به معنای متداول کلمه ارتقا دهیم، یعنی مرحله‌ای که نیوتن بدان نرسیده است. موقعی که لایب‌نیتس عالم روحانی را براساس اصل هماهنگی پیشینهٔ بنیاد بیان می‌داشت، نیوتن فقط براساس تعادل قوای کیهانی، به نظام جهان مادی توجه می‌کرد. شاید در یک نظرگاه وسیع‌تر بتوان با تعمق در اختلاف افکار نیوتن و لایب‌نیتس، میان جاذبهٔ عمومی و هماهنگی پیشینه بنیاد رابطه‌ای برقرار ساخت و حتی به آن دو وحدت بخشید.

معمولاً ماده صرف به عنوان چیزی تصور می‌شود که فضایی را پر می‌کند و بر این اساس علم طبیعت بنیان می‌گیرد. طبیعت یک امر واقعی دانسته می‌شود و گفته می‌شود که هر امر واقعی الزاماً محسوس است، ولی سؤال اصلی در این زمینه این است که پس احساس چگونه ممکن می‌شود؟ شاید جواب داده شود که احساس نسبت به محرک خارجی تحقق می‌پذیرد ولی این جواب کافی نیست، زیرا در هر صورت باید چیزی در «من» باشد که ادراک حسی حاصل آید. شاید تصور شود که هیچ سنخیتی میان آنچه در امر خارجی و آنچه در «من» است، وجود ندارد و احساس ماده صرفاً کیفیت^۱ است و فقط به همین عنوان واقعیت دارد. کیفیت باید بناچار عَرَضی تلقی شود نه ذاتی؛ اگر

1. Qualité.

این طور است، ماده بایست اوصاف دیگری هم داشته باشد که از طریق احساس حاصل نمی شود.

افزون بر این، سؤال عمیقتر این است که اصلاً چه چیزی ایجاد احساس می کند؟ شاید جواب بدهند که آن چیزی است که در درون ماده قرار دارد، ولی این جواب قانع کننده نیست، زیرا ماده را هر قدر تقسیم بکنیم، همیشه فقط با سطح خارجی آن سر و کار خواهیم داشت. آنگاه ممکن است به ما بگویند که کیفیاتی چون شیرینی، تلخی، و غیره به خودی خود چیزی نیستند و خارج از احساس ما وجود ندارند.

در هر صورت حتی اگر به علت خارجی هم قایل شویم، باز نمی توانیم این مسئله را در نظر بگیریم که چه سنخیتی میان کیفیات ثانویه ای چون رنگ، بو، و غیره وجود دارد. همچنین اگر ملاحظه می کنیم که دو جسم همدیگر را جذب و دفع می کنند، از آنجا که این خاصیت را براساس وزن آنها نمی توانیم تبیین بکنیم، بناچار باید در این مورد به قبول کیفیت درونی آنها متوسل بشویم، ولی آنگاه رابطه میان حرکت خارجی و کیفیت درونی را چگونه باید فهم بکنیم و نفس این کیفیت را در کدام قسمت جسم پنهان بدانیم؟ اگر ما جنبه های مختلف علمی که تجربی نامیده می شوند، مورد بررسی قرار دهیم با سه گروه از مشخصات می توانیم آشنا بشویم:

۱. حرکت کمی که صرفاً تناسبی با کمیت ماده یعنی وزن دارد.
۲. حرکت کیفی که تناسبی با خواص درونی ماده یعنی از لحاظ شیمیایی دارد.
۳. حرکت نسبی که از خارج به جسم داده می شود مانند ضربه^۱ که ما آن را حرکت مکانیکی می نامیم.

با توجه به این سه حرکت ممکن است نظریه ای درباره طبیعت به دست بیاوریم. آن قسمت از فیزیک که به اولین حرکت توجه دارد ایستا^۲ است و آن قسمتی که به سومین حرکت می پردازد مکانیکی است. این دو قسمت، جنبه اصلی در فیزیک دارد، زیرا به معنایی فیزیک چیزی جز مکانیک اعمالی^۳ نیست.

ولی آن قسمت از فیزیک که به حرکت نوع دوم می پردازد، جنبه مستقلی پیدا می کند

و آن علم شیمی است که موضوع بحث آن بررسی و تحقیق در انواع شیمیایی است. به نحو کلی بحث دربارهٔ این است که در این سه حرکت عمدهٔ علوم طبیعت، چگونه نوعی ضرورت میان علل و معلولات برقرار می‌شود، به نحوی که گویی آن صرفاً وابسته به ضرورت ذهنی ماست و همین در واقع مسئلهٔ اصلی فلسفه است. توالی که خواه ناخواه در هر نوع حرکت دیده می‌شود، بحث ضرورت را پیش می‌آورد، ولی این ضرورت را صرفاً ذهنی نمی‌توان دانست، زیرا اگر توالی به نحو «برون‌ذات» ضرورت نداشته باشد، به نحو «درون‌ذات» نیز نمی‌توان آن را ضروری تلقی کرد.

براساس آنچه گفته شد، اگر ما در شکاکیت هیوم به تأمل پردازیم، متوجه خواهیم شد که شکاکیت او بمراتب فراتر از منظور و هدف خود هیوم می‌رود. هیوم در واقع به توالی علیّی قایل نیست و آن را صرفاً توهمی می‌داند. ولی ما می‌توانیم از هیوم پرسیم که به هر طریق سبب و جهت پیدایش این توهم در نزد ما چیست؟ جواب او این خواهد بود که آن نتیجهٔ عادت است؛ وقتی که دو امر را به توالی ادراک می‌کنیم بدان عادت می‌کنیم، ولی جواب هیوم اصلاً قانع‌کننده نیست.

اسپینوزا یکی از اولین متفکرانی است که دربارهٔ رابطهٔ افکار و اشیا به تأمل و بررسی پرداخته است. او البته همه چیز را به نامتناهی مربوط می‌سازد. به نظر او ضرورت را نمی‌توان اساس تفکر قرار داد و آن را سرآغاز تلقی کرد. در نظام فکری اسپینوزا، بایست خود را با جوهر نامتناهی یکی ساخت تا از این رهگذر بتوان فهمید که نامتناهی و متناهی خارج از ما نیستند بلکه در درون ما هستند و از هم متمایز نمی‌شوند و همین اساس حیات روحی در نزد ماست.

لایب‌نیتس بحث را بهتر از اسپینوزا فهمیده است و بنا به گفتهٔ ژاکوبی او از فردیت^۱ آغاز کرده و به فردیت رسیده است، ولی به نحو دقیق‌تر می‌توان گفت که لایب‌نیتس در واقع هیچ‌گاه از نامتناهی به متناهی و از متناهی به نامتناهی عبور نمی‌کند، بلکه همواره آن دو را در آن واحد و به یکباره واقعی می‌داند. ولی این جنبهٔ اصلی فکر او، با اصل هماهنگی پیشینه بنیاد قابل تبیین نیست.

فلسفه را می‌توان یک نظریه طبیعی درباره روح دانست و هر نوع جنبه جزمی را از آن حذف کرد. بایست حرکت محض امور را در نظر داشت نه وجود آنها را و آنگاه است که فلسفه به صورت محض تکوینی درمی‌آید. از این نظرگاه، دیگر طبیعت را نمی‌توان مکانیکی تلقی کرد و ما خواه‌ناخواه وارد قلمرو امور آلی می‌شویم که فراتر از قانونهای صرف مکانیکی قرار دارند. درست است که نبات از خارج تغذیه می‌کند و به صیانت ذات خود می‌پردازد، ولی اگر حیات در نزد آن نظام نیافته بود و تشکل واقعی نداشت، نبات قادر نمی‌بود از عهده این کار برآید. با نظر جزمی و سطحی نمی‌توان غایت امور آلی را تبیین کرد. در این موارد هر بار ما مفهوم را از شیء انضمامی جدا می‌سازیم، عملاً در فهم امور دچار مشکل می‌شویم، از طرف دیگر نیز برقراری رابطه واقعی میان مفهوم و شیء مقدور نیست، مگر از طریق موجودی که هم قادر به شهود^۱ است و هم می‌تواند به تفکر^۲ پردازد، یعنی در نزد موجودی که واجد روح^۳ است و فقط بدین طریق است که میان جنبه مادی و جنبه حیاتی او رابطه واقعی برقرار می‌شود.

گاهی در مورد حیات نیز تصورات نادرستی در اذهان به وجود آمده است به نحوی که بعضی از افراد، حیات را ناشی از یک ضربه می‌دانند و هر نوع علت غایی را در مورد آن برکنار می‌نهند و تصور می‌کنند که غایت فقط از لحاظ فاهمه می‌تواند مطرح شود و انحصاراً بدین ترتیب است که بتوان تصور کرد که چیزی به منظور خاصی به وجود آمده و تابع هدفی شده باشد.

البته بعضی از فلاسفه به کل این مسائل جواب واحدی می‌دهند و نظرشان بر این است که ما به عنوان فاعل شناسا، صورتی به اشیا می‌دهیم، ولی آنگاه می‌توان سؤال کرد که شیء بدون صورت و صورت بدون شیء چه می‌تواند باشد؟ اگر بگویند که صورت از شیء متمایز نمی‌شود، آنگاه دیگر مشخص می‌شود که به همین دلیل غایت را نیز از صورت نمی‌توان متمایز ساخت. برای اینکه به اتحاد ماده و صورت قایل شویم باید به یک عقل متعالی نیز قایل بشویم، زیرا به هر نحو معقول بودن یک امر بناچار رابطه‌ای با غایت آن امر دارد. فاهمه این امر را درمی‌یابد، زیرا آن خلاق و سازنده است. ولی آنچه

مشکل فهمیده می‌شود، این است که امور چگونه غایت خود را در خارج از خود دارند. اگر قایل بشویم که بناچار غایت درونی و مندمج در ذات اشیا است، آنگاه دیگر باید به هماهنگی پیشینه بنیاد نیز قایل شویم. ولی اگر به جای اینکه الزاماً قایل به هماهنگی پیشینه بنیاد بشویم، توجه داشته باشیم که «من» به عنوان فاعل شناسا و «طبیعت» به عنوان متعلق شناسایی واحد و یگانه هستند، دیگر می‌توانیم طبیعت را به همان خوبی فهم کنیم که خود را فهم می‌کنیم. وقتی که «من» را متمایز و کاملاً جدا از طبیعت لحاظ می‌کنیم، البته دیگر نخواهیم توانست امکان و نحوه تحقق حیات را در خارج بفهمیم.

در هر صورت، به مدد شهود و اندکی تأمل می‌توان دریافت که نوعی رابطه مرموز میان روح و طبیعت وجود دارد، به نحوی که حتی طبیعت را روح مرئی و روح را طبیعت نامرئی می‌توان دانست. با قبول وحدت مطلق روح و طبیعت، آن هم در عین حال در خودمان و در خارج از خودمان، می‌توان امید داشت که بتوانیم راه حل مقبولی برای فهم درست طبیعت پیدا کنیم و به فلسفه‌ای در مورد طبیعت برسیم که در عین حال انعکاسی از روح خود ما می‌تواند باشد. انسان طبیعت را در نهاد روح خود و روح خود را در منظر طبیعت می‌تواند دریابد.

II. تصوراتی درباره فلسفه طبیعت^۱

قبل از کانت فلسفه اصالت واقع مبتنی بر تجربه، یک جنبه بیش نداشت و معارض آن فلسفه اصالت معنا مبتنی بر تجربه دانسته می‌شد که آن هم باز به نحو تک‌بعدی عنوان می‌شد. البته پیوند آن دو نیز چندان موفق نمی‌نمود و بسهولت در معرض انتقاد قرار می‌گرفت.

از طرف دیگر، اسپینوزا موضوعیت و جنبه درون‌ذات را از فلسفه خود حذف کرده بود و در واقع عملاً به نوع دیگر آن قایل شده بود، ولی باید بدانیم آنچه جنبه

۱. این قسمت از ضمایم کتاب تلخیص و اقتباس شده است.

معنایی (مثالی) دارد نه واقعاً درون ذات است و نه برون ذات بلکه نتیجه تفکر مطلق است. به همین سبب ما باید سرآغاز کار خود را مبتنی بر تصویری از امر معنایی مطلق کنیم و آن را تعریف به شناخت مطلق نماییم، یعنی آن را فعل شناخت مطلق بدانیم.

مطلق امری است که در آن جنبه‌های درون ذات و برون ذات با هم اتحاد دارند، آن هم نه به عنوان دو امر متضاد بلکه به این عنوان که کل درون ذات عین برون ذات و برعکس، کل برون ذات عین درون ذات است. وحدت مطلق درون ذات و برون ذات خواه به نحو سلبی و خواه به نحو ایجابی، اصل اساسی فلسفه است. سلبی از این لحاظ که هر نوع تفاوت میان آن دو نفی می‌شود و ایجابی از این لحاظ که جمع دو متضاد در بطن یک امر سوم حاصل می‌آید. منظور یکی از آن دو بتنهایی نیست، بلکه واقعاً وحدت آن دو مطرح است.

مطلق ضرورتاً وحدت محض است و آن باید همیشه با خود واحد و برابر باشد، ولی از طرف دیگر مطلق متضمن این معناست که صرف نظر از دو جنبه درون ذات و برون ذات، آن خود در عین حالی که جوهر است، صورت خود را نیز داراست، یعنی به یکباره هم موضوع و هم متعلق خود است و آن هم بدون اینکه غیر خود شود و همین جنبه نشان می‌دهد که مطلق خواه‌ناخواه جنبه معنایی (مثالی) دارد.

در توضیح این مطلب باز می‌توانیم بگوییم که مطلق یک فعل شناخت ازلی است که در عین حال جوهر است، یعنی هم واجد ذات خود است و هم واجد صورت خود. آن وحدت کامل است و تمام صور را خود خلق می‌کند. ذات و صورت در نزد مطلق یکی است و به همین سبب به نحو محض واحد است، ولی از لحظه‌ای که آن به خود صورت می‌دهد، دیگر هر آنچه در آن درون ذات است، به نحو مطلق برون ذات می‌شود و هرگاه از صورتی که یافته است به ذات خود بازگردد، دیگر آن درون ذات مطلق می‌شود؛ البته منظور این نیست که از این لحاظ قبل و بعدی باشد؛ چه، مطلق از خود خارج نمی‌شود تا فعلی انجام دهد، بلکه آن همان فعل خود است. در واقع فقط تصور آن است که متضمن وجود مفهومی بی واسطه آن است و همچنین همان تصور، متضمن این معناست که ذات مطلق همان صورت آن و صورت آن همان ذات آن است.

از لحاظ شناسایی که ما می‌توانیم در مورد مطلق به دست بیاوریم، بیشتر باید به مسئله امکان انتقال نامتناهی به متناهی و برعکس، توجه کنیم؛ البته بدون اینکه از این لحاظ به وحدت مطلق خدش‌های وارد بیاید. منظور از وحدت همان معنایی است که بعضی از متفکران با لفظ «موناد» بیان کرده‌اند. این معنا جز وضع مجامع مطلق میان کلی و جزئی و به بیان دیگر ذات و صورت نیست، با اینکه البته تحت صورت جزئی خود، آن با یک شیء فردی معین مطابقت پیدا می‌کند. هر شیء فردی فقط لحظه و مرتبه‌ای از فعل مطلق سرمدی است که ذات به صورتی منتقل شده و به همین سبب آن صورت به عنوان جزئی متمایز گردیده است. ولی از آنجا که کل لحظات و مراحل انتقال ذات به صورت جزئی مشخص در حاق مطلق قرار دارد، مطلق همیشه با خود وحدت دارد. بر این اساس، آنچه به عنوان معین و مشخص وجود پیدا می‌کند، خود بیانی از امر مطلق سرمدی است که به سبب وحدت تام خود شامل هر مرتبه جزئی و منفرد نیز می‌شود. با توجه به این اصل، می‌توان گفت که اشیای فی نفسه مثالی در فعل شناخت سرمدی، تحقق پیدا می‌کنند و در حاق مطلق به عنوان یک کل واحد هستند. در مرتبه ذات مطلق دو جنبه درون ذات و برون ذات از هم متفاوت نیستند، حتی در حد تجلیات پدیداری. با این حال، بایست در نظر داشت که در حد پدیدارها وحدت مطلق فقط در صور جزئی خاص از طریق اشیای منفرد و واقعی مطرح است. از لحاظ ذاتی هیچ تفاوتی میان اشیا نیست و همه تفاوتها از لحاظ کیفیت و کمیت آنهاست، و الا امور متناهی در نامتناهی قرار دارند و آن دو از لحاظ ذاتی واحد هستند. می‌توان برای مفهوم ساختن این مطلب قایل به مرحله‌ای شد که وحدت به کثرت انتقال می‌یابد که جنبه برون ذات دارد و مرحله دیگر که امور متناهی به نامتناهی باز می‌گردند، ولی نبایست فراموش کرد که گسترش و بسط نامتناهی به متناهی در عین حال تَحَلُّل و انجذاب^۱ متناهی در نامتناهی است.

به نحو کلی می‌توان تصور کرد که فعل شناخت سرمدی در مرتبه اول از ظلمت ذات خود خارج می‌شود و وحدت تام خود را در سه صورت متجلی می‌سازد: طبیعت را

1. Resorption.

اولین وحدت این صورت می‌توان دانست که متناهی از نامتناهی اشباع شده است. وحدت دوم عالم معنایی (مثالی) است. وحدت سوم مرتبه‌ای است که آن دو یکجا و فی نفسه با هم جمع شده‌اند، یعنی موقعی که در هم تَحَلُّل و انجذاب یافته‌اند و همه این مطالب را با لفظ «نیروها»^۱ می‌توان بیان داشت.

با مطالب مختلفی که در اینجا گفته شد می‌توان امید داشت که خوانندگان عناصر لازمی برای تصور کل عالم از لحاظ فلسفی به دست آورده باشند تا بتوان نشان داد که فلسفه طبیعت نیز قسمت لاینفکی از این علم کلی است. فلسفه در اصل علم مطلق است و بایست دانست که مطلق به دو نحو متجلی می‌شود، یکی به صورت واقعی و دیگری به صورت معنایی (مثالی)، با اینکه از لحاظ فعل محض سرمدیت آن دو، وحدت تام دارند.

جنبه واقعی این فعل سرمدی در طبیعت متجلی می‌شود؛ طبیعت فی نفسه همان روحی است که به نحو برون‌ذات تجسد یافته است؛ آن گویی همان ذات اصلی است که در صورت خارجی خود وحدت پدیداری دارد و در نتیجه بناچار خارج از مطلق به نظر می‌رسد. آن دیگر عین ناسوت ناسوت‌ساز نیست، بلکه مظهري از آن یعنی ناسوت ناسوت‌یافته^۲ است.

اگر ما فلسفه را از این لحاظ در نظر بگیریم، می‌توانیم به نحو نسبی آن را نوعی «اصالت معنا» بدانیم که در عین حال «اصالت واقع» را نیز انعکاس می‌دهد، ولی از این جهت با فلسفه‌های «اصالت معنای مطلق» تفاوت دارد.

البته باید بدانیم که نقطه آغازین فلسفه به هر طریق در کل، در اصالت معنای مطلق قرار دارد، ولی به نحو نسبی در فلسفه طبیعت نیز می‌توان به یک جنبه واقعی قایل شد. حال چند کلمه هم باید درباره شرایط درونی و ساختاری فلسفه طبیعت بگوییم: هریک از سه وحدتی که قبلاً از آنها صحبت کردیم، با درجه‌ای از اشباع متناهی از نامتناهی مطابقت دارد و با سه نیرو مشخص می‌شود. وحدت اول، که همان اشباع متناهی از نامتناهی است، با ساختار کلی عالم مشخص می‌شود و در جزئیات با سلسله

1. Potenzen.

2. Natura naturata.

اجسام. وحدت دوم، که انجذاب جزئی در کلی است، نوعی مکانیسم کلی است که طبق آن، آن امر کلی به مانند نور خود را خارجی می نماید و جزئی به عنوان جسم براساس تعینات دینامیکی خود مشخص می شود. مرحله بعدی، تداخل و ادغام این دو وحدت در یکدیگر است که به عنوان امر آلی متجلی^۱ و وضع مجامع آن دو تلقی می شود. این امر آلی را در بطن طبیعت مظهري از مطلق می توان دانست.

چنین کوششی برای رسیدن به یک فلسفه کلی را قبلاً لایب نیتس انجام داده است، ولی لایب نیتس در واقع نظام فکری خود را برای تبیین کل عالم به کار نبوده است و تا این اواخر کسی فکر نمی کرد که ممکن باشد عالم عقلانی را بتوان با قانونها و صور عالم پدیداری تبیین کرد، یا برعکس فهم کامل عالم پدیداری را در گرو صور عقلانی دانست؛ با این حال، فلسفه طبیعت به معنای عمیق کلمه یک چنین ادعایی دارد، بدون اینکه در این زمینه کاملاً نظریه مثل افلاطون و مونا دشناسی لایب نیتس را مورد فراموشی و غفلت قرار دهد.

نفس عالم

رابطه امر واقع با امر معنایی (مثالی) در طبیعت^۲

شاید هیچ مفهومی به اندازه مفهوم ماده مبهم نباشد، به نحوی که بعضیها آن را مساوق ظلمت و عدم روشنائی محض دانسته اند. با این حال، بایست گفت که از همین اصل مبهم و غیرواضح است که تمام پدیدارهای حیاتی طبیعت بیرون می آیند و بدون شناخت آن،

1. Organique.

۲. این متن از رساله «نفس عالم» (Die Weltseele-L'âme du monde) که به سال ۱۷۹۸ م. نوشته شده تلخیص و اقتباس شده است، نظر شلینگ تبیین فیزیکی امر آلی بوده است.

نه فقط هیچ پایه و اساسی برای علم فیزیک قابل تصور نیست، بلکه حتی در علوم عقلی هم رابطه معانی^۱ با واقعیت قطع می‌شود. نه می‌توان ماده را به نحو مستقل و مجزا از وحدت کل مطلق لحاظ کرد و نه آن را هیچ تلقی نمود. شاید بتوان با اسپینوزا بیشتر هم عقیده بود که در نامه‌ای در جواب سؤال اینکه «آیا می‌توان امتداد را (به معنای دکارتی کلمه) به نحو ماتقدم از حقیقت اشیای جسمانی استنتاج کرد یا نه؟» گفته است که ماده را فقط یک صفت^۲ می‌توان دانست؛ صفتی که بیانگر جنبه‌ای از امر نامتناهی و سرمدی عالم، یعنی جوهر یگانه است.

با این حال، از آنجا که هر قسمت از ماده باید به خودی خود تصویری از کل عالم را متجلی سازد، در نتیجه نمی‌توان گفت که آن فقط صفتی میان صفات دیگر است، زیرا در هر صورت کل صفات بایست جنبه مشابهی داشته باشند. به نظر می‌رسد که در اعماق ماده، نوعی ثنویت و تضاد وجود دارد و همین نکته را بعضی از قدما دریافته بودند و به تصور آنها در ماده علاوه بر جنبه مادی می‌بایستی جنبه دیگری نیز وجود داشته باشد و اخیراً بدین موضوع توجه بیشتری می‌شود، با اینکه هنوز کسی واقعاً نتوانسته است آن جنبه دیگر را واضح و متمایز سازد. شاید بی‌فایده نباشد که در اینجا اشاره اجمالی به اصولی بکنیم که از این تحقیقات نتیجه می‌شوند؛ منظور اصولی است که ضرورتاً تعلق به طبیعت تام و کل دارند و از طریق آنها در موقع بررسی ماده، نشانی از مکانیسم درونی عالم می‌توان یافت و از لحاظ دیگر به اصول عالی فلسفه پی برد. در هر صورت، در ماده و به همان نحو در عقل، ما وحدت سرمدی متناهی و نامتناهی را می‌یابیم. با بررسی ماده، توجه به ذات آن پیدا می‌کنیم که آن را به هیچ عنوان مجزا و مستقل نمی‌یابیم، بلکه همیشه آن ذات را همراه چیزی می‌یابیم که هیچ‌گاه فی نفسه نیست، بلکه همیشه لغیره است و همین را ما جنبه متناهی^۳ و صورت خاص آن می‌دانیم.

توضیح اینکه امر نامتناهی نمی‌تواند در متناهی داخل شود، زیرا آنگاه بایست از خود خارج شده باشد و دیگر متناهی نباشد و از طرف دیگر باز غیر ممکن است که متناهی را داخل نامتناهی کرد، زیرا در آن صورت باید آن قبل از نامتناهی وجود داشته

باشد، در صورتی که آن فقط موقعی وجود دارد و چیزی تلقی می شود که با نامتناهی وحدت داشته باشد. در هر حال، یک ضرورت بنیادی بر وحدت آن دو حاکم است و تا وقتی که اصطلاح بهتری پیدا نکرده ایم، می توانیم آن را رابطه مطلق بنامیم. همین رابطه بنیادی در عین حال هم مقوم متناهی و هم مقوم نامتناهی است. نامتناهی فقط موقعی چنین است که نفی مطلق متناهی کرده باشد.

البته محرز است که عقل نمی تواند هیچ گاه نامتناهی را من حیث هو دریابد و بناچار آن را مربوط به متناهی خواهد کرد، یعنی فقط همین صورت متناهی را می توان بیان و تجلی نامتناهی تلقی کرد، بخصوص که رابطه ناگسستنی میان آن دو برقرار است. رابطه تام میان آن دو بیان واقعی و اجتناب ناپذیر وحدت اولیه آنهاست؛ وحدتی که به نحو ضروری وضع می شود و اگر نامتناهی و متناهی در عین حال و با هم وضع نشوند بناچار هر دو بلافاصله ناپدید و نامعقول می شوند. هر صورتی که از متناهی یا از نامتناهی تصور شود، براساس رابطه ای خواهد بود که میان آن دو برقرار است به نحوی که صورت هریک عین رابطه ای خواهد بود که با دیگری دارد و حقیقت هریک نیز جز این نخواهد بود. صورت و حقیقت هریک، از رابطه اش با دیگری غیر قابل تفکیک است و وحدت عمیقی میان آن دو برقرار است. تمایز میان آن دو صرفاً ذهنی و غیر واقعی است، به همان نحوی که در بعضی از نحله های فلسفی وجود جوهری^۱ و وجود صوری^۲ را همین طور دانسته اند. در توضیح این مطالب می توان گفت که گویی نامتناهی به نحو تام عشق به خود دارد و از این لحاظ در عالم، شور و شوقی برقرار می شود. همین عشق و شوق عین ذات نامتناهی است و مانع از این می شود که آن واقعاً جنبه متناهی پیدا کند و به همین دلیل ضرورتاً نفس نامتناهی در کل عالم انعکاس پیدا می کند و تحت درجات متفاوت، هر چیزی جنبه ای از آن را جلوه گر می سازد. عالم^۳، نامتناهیت صورتهایی است که در آنها رابطه سرمدی تحقق می یابد و نوعی وحدت در کثرت ظاهر می شود.

درست است که از یک طرف هیچ چیز بدون توجه به آن وحدت به تفکر در نمی آید، ولی از طرف دیگر نیز غیر ممکن است که رابطه امور صرفاً واحد باقی بماند، یعنی

1. Esse Substantiae.

2. Esse Formae.

3. Univers.

وحدت نیز کاملاً دلالت بر کثرت دارد. البته کثرت وقتی پیدا می‌شود که ما از خارج به امور عالم توجه کنیم، و الا کثرت از لحاظ رابطه درونی آن امور معنایی ندارد و چیزی بر واقعیت آنها نمی‌افزاید. تنها رابطه نه فقط همان وحدت در کثرت امور است، بلکه در عین حال نفی هر نوع کثرت من حیث کثرت است.

اگر ما بخواهیم صورت محض بسیط اشیا را در نظر بگیریم با مفهوم مکان روبه‌رو خواهیم بود، زیرا فقط آن را می‌توان صورت بسیط تلقی کرد. مکان صرفاً جنبه غیرذاتی دارد و همین نیز از تعریف مفهوم آن ناشی می‌شود، زیرا مکان من حیث هو، فاقد جوهر و نیروست. حتی لازم نیست ما مکان را تبیین کنیم، زیرا از این لحاظ چیزی وجود ندارد که نیاز به تبیین داشته باشد؛ همچنین لازم نیست راجع به خلقت آن صحبت بکنیم، زیرا در مورد آنچه فاقد ذات است دیگر مسئله خلقت را نمی‌توان مطرح ساخت. اگر ما از رابطه به عنوان وحدت در کثرت صور صحبت می‌کنیم، در عین حال منظورمان این است که این کثرت به عنوان یک وجود فی نفسه معنایی ندارد و حتی معنا ندارد که بگوییم مکان، صورت این امر فی نفسه است.

این رابطه که همه اشیا را به نحو درونی به هم نزدیک می‌سازد و به وحدت در کل قوام می‌بخشد، در طبیعت با مفهوم ثقل^۱ مشخص می‌شود. بر این اساس، با اینکه مکان به عنوان صورت موجود فی نفسه نفی می‌گردد ولی در عوض، صورت دیگری از متناهیات عنوان می‌شود که همان زمان است. زمان چیزی جز نفی هر نوع وجود فی نفسه نیست و خود با اینکه صفتی برای اشیا تلقی می‌شود، بیانی از این مطلب است که واحد باکثیر و امر سرمدی با غیرسرمدی در تقابل است. از لحاظی فقط رابطه میان امور است که سرمدی است و همین جنبه تحت عنوان زمان در صورت متجلی می‌شود. بدین ترتیب اگر بشود گفت، صورت که از سرمدیت فرا گرفته شده است، از طریق زمان در حد امر عَرَضی وضع می‌شود. به همین دلیل، هر چیزی در زمان قرار می‌گیرد و ذات آن بعینه مثل زمان همیشه فراتر از خود آن می‌رود و محدود و معین نمی‌شود.

رابطه‌ای که در کل امور جنبه ضروری دارد، ذات هر امر جزئی را به حرکت

درمی آورد و این حرکت نفوذ دایمی کل را در جزء نشان می دهد. امر ارتباط دهنده تا موقعی وجود دارد که در خدمت کل باشد، و الاً به خودی خود واقعیت ندارد. آنچه در میان دو امر رابط حالت متضاد دارد، زمان است؛ هر امری زمانی است و به همین سبب اشیا قائم به خود نیستند و به معنایی از لحاظ زمان مرکز در همه جا است و محیط در هیچ جا نیست. هر لحظه به خودی خود همان قدر ازلی است که کل، ازلی است. از طرف دیگر، حقیقت ازلی به عنوان ذات امر جزئی موجب می شود که آن ذات از لحاظ دیگر غیر زمانی تلقی شود. این رابطه را البته در امر جزئی نبایست «مکانیکی» و ایستا در نظر گرفت، بلکه آن را صرفاً بایست «دینامیکی» و پویا دانست. درست است که از لحاظی می توان فرض کرد که زمان دیگر جریان ندارد و کاملاً حالت ازلی پیدا کرده است ولی باز هم ما در نوعی زمان قرار می گیریم که غیر از زمان حسی است. البته متناهی بودن یک امر به سبب جریان داشتن آن در زمان است، ولی از طرف دیگر به سبب اینکه آن امر در کل ادغام می شود - اعم از اینکه کوتاه مدت یا طویل مدت تلقی شود - در هر صورت آن در کل، جنبه ازلی دارد.

فقط در سکون است که امر جزئی بر خود تأکید دارد و هرچه فی نفسه تلقی شود صرفاً در سکون خواهد بود و سکون اولیه همان «ثقل» است که در جوهر نامتناهی لحاظ شده است؛ منظور اینکه ثقل یعنی سکون اولیه و آن چیزی است که اشیا را متناهی می سازد و به نحو درونی آنها را تحت صورت زمان درمی آورد.

میان زمان و مکان نوعی تقارن و مشارکت وجود دارد؛ هیچ یک از آن دو به نحو مطلق نمی توانند حقیقی باشند و هریک جنبه حقیقی خود را براساس آن چیزی پیدا می کنند که عامل نفی دیگری است. مکان تقارن دارد و از این حیث تا حدودی به مقابله با زمان می پردازد؛ آن واجد یک حقیقت ظاهری است. زمان، برعکس موجب جدایی و عدم تقارن می شود، با اینکه از طریق استمرار، وحدت درونی اشیا را وضع می کند، ولی خود نیز متضمن یک جنبه غیر ذاتی است که همان توالی اشیا است.

با توجه به امور این عالم می توان از نوعی نفس عالم، صحبت به میان آورد. همان طور که از لحاظی ثقل، وحدت را در امور جزئی نشان می دهد، نفس عالم نیز وحدت را در

کل نمایان می‌سازد. از یک طرف می‌توان به ظلمت ثقل اشاره کرد و از طرف دیگر از ذات نورانی که گویی در همه جا با نگاهی موجب هماهنگی می‌شود، سخن گفت. ثقل، وحدت خارجی اشیا و ذات نورانی، وحدت درونی آنهاست و البته این دو وحدت دائماً در هم تداخل دارند. ذات نورانی در ضمن به معنایی، نفی زمان هم هست، شبیه به سرعت فکر که در هر صورت دلالت بر نوعی فراروی از زمان دارد. بر این اساس، جنبه نامتناهی اشیا، سرمدیت زمان حال را در اشیا برقرار می‌سازد. از لحاظ دیگر، بایست فراموش کرد که ثقل از یک طرف و ذات نورانی از طرف دیگر صرفاً بیان انتزاعی از یک ذات تام و واحد هستند و در هیچ مورد طبیعت و در هیچ شیء طبیعی، نمی‌توان فعل آن دو را به نحو مجزا و جدا از بقیه به دست آورد. در واقع طبیعت جنبه واحدی دارد که - اعم از ثقل و ذات نورانی - به یکباره، امر جزئی را در کل و کل را در جزئی انعکاس می‌دهد. این همان چیزی است که در عین حال تقابل و وحدت ابدی است و به عنوان دو اصل متمایز ولی مکمل یکدیگر در نظر گرفته می‌شود و بر این اساس طبیعت شکل می‌گیرد و جهان مادی، نمایی از عالم ذاتی و نورانی می‌شود. مسلم است که این دو اصل متمایز و در عین حال مکمل باید بیانگر کل عالم باشند، مثلاً به معنایی می‌توان گفت که ثقل در تخم اشیا اثر دارد، همان‌طور که ذات نورانی، در زیبایی آنها به مانند غنچه‌ای که در حال شکفتن است. رابطه کامل ثقل و ذات نورانی مقوم جنبه ابدایی و خلاق طبیعت است. همه عناصر طبیعت نشانی از این دو جنبه دارند و حیات آلی اشیا در نوعی اشتیاق، شکوفایی، رشد، و کمال بروز می‌کند، مثلاً نبات که ابتدا گرایش به ثقل دارد، بعداً به سوی نور حرکت می‌کند و حیات از نبات به حیوان می‌رسد و اتحاد آن دو، حیات انسانی را مشخص می‌کند. در نزد انسان عامل ارتباط‌دهنده بر عامل ارتباط‌یافته فایق می‌آید و انسان اختیار و آزادی سرمدی خود را باز می‌یابد. در نزد انسان نیز ثقل که تعلق به عالم نباتی دارد به صورت زن، و عامل نورانی به صورت مرد بروز می‌کند و طبیعی است که ارتباط این دو عین خلاقیت می‌شود.

بر این اساس، دیگر نمی‌توان گفت که طبیعت یک خلقت غیرقابل فهم است بلکه بایست در نظر داشت که طبیعت عین خلاقیت است، آن هم نه اینکه محلی برای

سرمدیت باشد بلکه خودِ سرمدیت است.

طبیعت به میزانی که ما در مقابل آن سکوت می‌کنیم و بهتر به آن گوش فرا می‌دهیم، عمیقتر و گویاتر با ما به سخن درمی‌آید، همان‌طور که به‌نظر اسپینوزا ما هر قدر بیشتر در امور جزئی دقت کنیم و آنها را عمیقتر بشناسیم، بهتر خداوند را شناخته‌ایم.

فلسفه استعلایی چیست؟^۱

هر شناختی براساس مطابقت میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی تشکیل می‌یابد و حقیقت، به معنایی مطابقت تصورات ذهنی و متعلقات خارجی است. می‌توان به هر آنچه جنبه متعلق برون‌ذات دارد، عنوان طبیعت داد و به هر آنچه مربوط به فاعل شناساست و جنبه درون‌ذات دارد، «من» یا «شعور»^۲ گفت. این دو مفهوم با هم متقابلند و معمولاً شعور به امری اطلاق می‌شود که به تصور می‌پردازد و طبیعت امری است که مورد تصور قرار می‌گیرد. به‌نحو متداول اعتقاد بر این است که شعور آگاه است و طبیعت ناآگاه، ولی در هر صورت این آگاهی و ناآگاهی در هم تداخل پیدا می‌کنند و نحوه این تداخل را بایست مورد بررسی و تبیین قرار داد.

از لحاظ شناسایی و علم، این دو جنبه درون‌ذات و برون‌ذات به‌حدی با هم اتحاد می‌یابند که سهولت دیگر نمی‌توان تشخیص داد که کدام یک اولویت دارد. اینجا دیگر تقدم و تأخر مطرح نیست و آن دو در اصل با هم وجود دارند و تشکیل امر واحدی را می‌دهند. هرگاه می‌خواهیم همین وحدت اولیه را توصیف کنیم، عملاً آن را حذف می‌نماییم و برکنار می‌نهمیم و بناچار فقط به یکی از آن دو توجه پیدا می‌کنیم، ولی سؤال اصلی همین است که در واقع به کدام یک از آن دو باید اولویت داده شود. اگر تقدم را به

۱. این قسمت بیشتر از متون مختلف جلد سوم کتاب نظام اصالت معنای استعلایی تلخیص و اقتباس شده است.

برون ذات بدهیم، معلوم نمی‌شود که چگونه درون ذات را در بر می‌گیرد و اگر تقدم را از آن درون ذات بدانیم، دیگر برون ذات را در نمی‌یابیم. آن دو متقابلاً همدیگر را حذف می‌کنند. البته می‌توان تصور کرد که طبیعت به خودی خود وجود دارد حتی اگر مورد شناخت قرار نگیرد، زیرا مفهوم طبیعت مستلزم این مطلب نیست که آن حتماً باید به شعور یا به شناخت درآید، با این حال مسئله اصلی این است که میان طبیعت و شعور چه رابطه‌ای می‌توان برقرار ساخت؟

الف - در این بررسی ما در ابتدا از لحاظی اولویت را به طبیعت می‌دهیم، همان‌طور که در علوم طبیعی چنین می‌کنند، ولی باید بدانیم که در این علوم، این کار را به نحو احسن انجام نمی‌دهند، زیرا به هیچ وجه توجه نمی‌شود که در هر صورت، هر شناختی دو قطب دارد و متقابلاً یکی شرط ضروری برای دیگری است و این اصل باید در تمام رشته‌ها مراعات شود. از هریک از این دو قطب که آغاز کنیم، بناچار باید به دیگری برسیم. بعضی از علمای علوم طبیعت با توسل به نظریه‌های عمومی، تصور می‌کنند که مسئله را حل کرده‌اند، غافل از اینکه کاملترین صورت علم طبیعت، فقط موقعی حاصل می‌آید که بتوان بدان جنبه محض روحی و معنوی داد و آن را تحت قانونهای شهود و تفکر درآورد، در غیر این صورت هیچ نظریه‌ای را واقعاً کامل نمی‌توان دانست. در این مهم پدیدارهای مادی کاملاً باید کنار گذاشته شوند و قانونهای صوری^۱ محض مورد نظر باشند. توضیح اینکه پدیدارهای مربوط به علم بصر را می‌توان نوعی هندسه دانست که خطوط آن به وسیله نور کشیده شده است و خود نور را نیز از لحاظ مادی مقول به تشکیک می‌توان دانست. در قانونهای مغناطیسی می‌توان از تمام علایم مادی صرف نظر کرد و به یک قانون روحی اکتفا کرد که به نحو عمده براساس مکانیسم حرکات فلکی اعمال می‌شود. به طور کلی می‌توان گفت که نظریه کامل درباره طبیعت، تنها نظریه‌ای می‌تواند باشد که به نحو کامل، مؤول به شعور و عقل بشود. از این لحاظ، می‌توان تصور کرد که طبیعت واجد شعوری است که رشد کافی نکرده و به حد و مرتبه کمال نرسیده است و فقط از طریق عقل است که طبیعت به نحو قطعی به خود بازمی‌گردد و همین را

نشانگر آن حقیقتی می‌توان دانست که طبق آن طبیعت به‌نحو بنیادی با شعور و عقل وحدت دارد. فلسفه طبیعت بررسی همین موضوع را به عهده دارد و می‌خواهد به بیان آن بپردازد.

ب - حال اگر ما در ابتدا اولویت را به درون‌ذات بدهیم، باید نشان دهیم که آن چگونه به برون‌ذات سوق پیدا می‌کند و عملاً باید همان نتیجه را حاصل کنیم که در مورد قبلی به دست آورده‌ایم. منظور اینکه اگر در فلسفه طبیعت تحقیق از برون‌ذات آغاز می‌شود و در آن جنبه درون‌ذات مفهوم می‌گردد، در فلسفه استعلایی - برعکس فلسفه طبیعت - باید بتوان از درون‌ذات آغاز کرد و برون‌ذات را از آن استنتاج نمود. به‌نحو کلی می‌توان گفت که فلسفه طبیعت و فلسفه استعلایی در دو جهت متفاوت، هریک صورت ممکن برای هر نوع فلسفه هستند، با اینکه اصلاً به معنایی فلسفه استعلایی را اساس ضروری و اجتناب‌ناپذیر هر نوع فلسفه می‌توان دانست.

درون‌ذات و برون‌ذات

براساس آنچه گفته شد می‌توان تصور کرد که نظام کلی فلسفه از دو نحوه شناخت بنیادی تشکیل شده است که یکی از درون‌ذات به برون‌ذات گرایش دارد و دیگری برعکس از برون‌ذات به سوی درون‌ذات در حرکت است. حال اگر در فلسفه استعلایی اولویت به درون‌ذات داده شود، باید به‌نحو ضروری در مورد واقعیت خارجی به شک متوسل شویم همان‌طور که از لحاظ فلسفه طبیعی صرف نیز نمی‌توان واقعاً به فاعل شناسا توجه داشت و عمل او را تبیین کرد.

در فلسفه استعلایی واقعیت خارجی به‌نحو تام حذف می‌شود و ذهن بناچار به شک مطلق روی می‌آورد. در این مورد پیش‌داوری ابتدایی و اولیه این است که شخص از لحاظی بپذیرد که در هر صورت اشیا در خارج از ذهن او وجود دارند. البته این پیش‌داوری غیرقابل توجیه است و بر هیچ استدلال و برهانی مبتنی نیست، با اینکه خلاف آن را نیز نمی‌توان استدلالی و برهانی ساخت. در فلسفه استعلایی مسئله وجود عالم یا عدم آن لاینحل باقی می‌ماند، مگر اینکه ما بناچار قایل به «وحدت» بشویم و

درون و برون را یک چیز بدانیم و در واقع هدف نهایی فلسفه استعلایی و حتی فصل ممیز آن را باید در کوشش دایمی برای برقرارسازی وحدت بدانیم.

درباره مطالبی که گفته شد اگر به تأمل بیشتری پردازیم، متوجه خواهیم شد که هیچ امر متعین به نحو بی واسطه نمی تواند وجود داشته باشد، مگر اینکه آن را فقط «من هستم» بدانیم. «من هستم» نیز خود نوعی پیش داوری مطلق است که بناچار بایست آن را پذیرفت. در مورد اشیا بی واسطه که خارج از «من» هستند، هیچ نوع یقینی حاصل نخواهیم کرد، مگر اینکه بین «آنها» و «من» قایل به وحدت بشویم. در مورد این نوع شناخت که آن را تعبیر به علم استعلایی می کنیم، لازم است که به عنوان توضیح، مطالبی را نیز بیان کنیم و وجوه تفارق آن را با علوم متعارف روشن سازیم. علم استعلایی از چند لحاظ از علم عادی متعارف متفاوت است:

۱. اول اینکه در علم استعلایی، یقین در مورد وجود اشیا خارجی نه فقط صرفاً پیش داوری تلقی می شود، بلکه ذهن سعی می کند از این پیش داوری فراتر رود و علیت آن را کشف کند.

۲. دوم اینکه در علم استعلایی دو حکم «من هستم» و «اشیا در خارج از من وجود دارند»، از هم متمایز و جدا می شود و بعد تازه ما به اولین شرط ماتقدم موضع استعلایی می رسیم، یعنی اینکه آن به هیچ وجه جنبه طبیعی ندارد و به نحو محض قراردادی و تصنعی است.

۳. از طرف دیگر، در مرتبه سوم می توان گفت از آنجا که فلسفه استعلایی خواه ناخواه واجد یک واقعیت بی واسطه است، همین جنبه درون ذات به عنوان متعلق مستقیم و بی واسطه آن تلقی می شود، یعنی جایی که در علم متعارف، نفس فعل شناخت در مقابل متعلق آن نادیده گرفته می شود، علم استعلایی از آن لحاظ که به نحو محض «درون ذات» است و توجه به نحوه تشکیل درونی علم دارد، در واقع علم به علم است و از این جهت متعلق آن، همان خود آن است.

فلسفه به عنوان علم کلی از این لحاظ نه فقط به فعل و عمل تفکر خود اشراف دارد، بلکه گویی دایماً در شرف تحقق بخشیدن بدان است. بدین جهت خواه ناخواه فلسفه

استعلایی مبتنی بر موضعی است که به نحو مستمر براساس ثنویت فکر و فعل برقرار می شود.

تقسیم بندی موقتی فلسفه استعلایی

هر نوع تقسیم بندی در این زمینه موقتی است، زیرا اصول آن را فقط موقعی می توان استنتاج کرد و به دست آورد که فلسفه به عنوان مقسم از قبل تشکیل شده باشد، یعنی فلسفه استعلایی به نحو ماتقدم بایست نشان داده باشد که علم به عنوان کلی چگونه ممکن است، و البته لازم به تذکر نیست که در این مهم، امر درون ذات است که اولویت می یابد و در مقام اصلی قرار می گیرد. آنگاه دیگر مسئله فقط این نیست که بگوییم آیا اشیایی خارج از ما وجود دارند یا نه، بلکه سؤال اصلی این است که آیا اشیا بعینه همان هستند که ما ادراک می کنیم یا این طور نیست؟

هر نوع تقسیم بندی فلسفه استعلایی تابع مسلمات درون ذاتی است که ذهن انسان بدانها متکی است و آنها را مورد استفاده قرار می دهد. در ابتدا از لحاظ فاهمه بایست بدانها پرداخت:

الف - اولین اعتقاد ناظر بر این امر است که نه فقط اشیای خارجی وجود دارند، بلکه تصورات ما بعینه با آنها مطابق هستند. کوشش فلسفه بر این است که امکان مطابقت کامل میان تصورات و اموری را نشان دهد که نسبت بدانها مستقل و خارجی تلقی می شوند.

ب - اعتقاد دیگری که آن هم جنبه بنیادی دارد این است که تصورات به نحو آزاد و بدون هیچ اجبار در نزد ما به وجود می آیند و از عالم ذهن به عالم واقع تسری پیدا می کنند، و نهایتاً به خودی خود یک واقعیت برون ذات را متجلی می سازند. البته این اعتقاد با آنچه در مرتبه قبلی مسلم تلقی شده است، در تقابل است.

طبق اعتقاد اول شیء به خودی خود معین و مشخص است و تغییر نمی پذیرد و ما فقط از رهگذر آنهاست که به تصورات دست می یابیم. طبق اعتقاد دوم، اشیا در معرض تغییر و تبدل دانسته می شوند، یعنی اصل بر این گذاشته می شود که آنها تحت تأثیر تصورات

تغییر و تبدل می‌یابند.

از طرف دیگر، طبق اعتقاد اول فقط از عالم واقع است که می‌توان به عالم تصور راه گشود و طبق اعتقاد دوم بیشتر از تصورات است که به عالم واقع می‌توان رسید؛ همچنین براساس اعتقاد دوم مسئله دیگری نیز مطرح می‌شود و آن این است که چگونه یک امر صرفاً برون‌ذات تحت تأثیر یک امر درون‌ذات قرار می‌گیرد و دگرگونی حاصل می‌کند؛ البته این مسئله ما را با فلسفه عملی^۱ روبه‌رو می‌سازد.

کلاً براساس دو اعتقاد متقابلی که ما در اینجا متذکر شدیم، مسئله اصلی به صورت این سؤال درمی‌آید که اگر واقعاً جهان مستقل از ماست، پس ما چگونه در آن می‌توانیم دخل و تصرف کنیم و از طرف دیگر اگر ذهن ما کاملاً مستقل از جهان است، پس ما چگونه آن را می‌توانیم دریابیم. در هر صورت، یقین نظری از هر نوعی که باشد، یقین عملی را از ما سلب می‌کند و برعکس یقین عملی، یقین نظری را ضعیف و بی‌اعتبار می‌سازد. بدین سبب غیرممکن است که در عین حال از لحاظ نظری حقیقتی در نزد ما باشد، ولی یقین عملی از بین نرود و برعکس. بر این اساس، گویی همیشه تضادی میان فاهمه و اراده انسان وجود دارد. اگر واقعاً بتوان از یک فلسفه عمومی و کلی صحبت به میان آورد، همین تضاد باید رفع و برکنار شود. آنگاه مسئله اصلی بدین ترتیب مطرح می‌شود که چگونه بایست اشیا را لحاظ کرد که آنها با معانی ذهنی مطابقت کنند و چگونه این معانی را بایست در نظر گرفت که آنها با امور واقعی مطابقت داشته باشند؛ این مهمترین کار فلسفه استعلایی است.

مسلم است که این مسئله نه تنها از لحاظ فلسفه نظری و عملی قابل حل است، بلکه بایست به فلسفه‌ای رجوع کرد که نسبت به آن دو ارتفاع و ارتقا داشته باشد و بتواند به عنوان حلقه اتصال میان آن دو به کار رود، یعنی جنبه‌های نظری و عملی را به یکجا واجد باشد. اگر میان عالم واقع و عالم معنا هماهنگی پیشینه بنیادی نمی‌بود، چنین فلسفه‌ای هم امکان وجود نمی‌یافت، همان‌طور که اگر نوعی وحدت بنیادی میان عین و ذهن برقرار نمی‌بود، همین هماهنگی نیز تحقق پیدا نمی‌کرد.

بر این اساس، به نحو متعارض به نظر می‌رسد که از یک لحاظ طبیعت چه در کل و چه در اجزا کاملاً آگاهانه خلق شده است و شعور انکارناپذیری ناظر بر قوام و دوام آن است، ولی از لحاظ دیگر به نظر می‌رسد که گویی یک «مکانیسم» کور و فاقد شعور حاکم بر شکل آن است. طبیعت براساس غایت، فعال و در کار است بدون اینکه بتوان براساس اصل غایی، آنچه در طبیعت رخ می‌دهد توجیه و تبیین کرد. البته فعالیت مبتنی بر شعور در اراده متجلی می‌شود، ولی نمی‌توان دقیقاً نشان داد که آیا طبیعت متضمن آن است یا فقط ما متضمن آن هستیم. عجیب این است که به نظر می‌رسد فعل محض در عین حالی که به نحو تام ذی‌شعور است فاقد آن نیز می‌باشد، ولی این دو جنبه باز از لحاظ شعور محض می‌توانند مطرح شوند و از این جهت شباهتی میان آنچه فعل محض می‌توان نامید و فعالیت زیباشناختی و هنری برقرار می‌شود، زیرا در هر صورت هنر نتیجه دو فعالیت کاملاً متفاوت است و در هنر به نحوی دو جنبه متضاد شعور و فقدان شعور با هم درمی‌آمیزند و هدف، کمال زیبایی است که در نهایت باید بروز کند و تحقق یابد. به همین دلیل جهان واقعی، نوعی شعر خام و نارس ابتدایی است که دلالت به جنبه ناآگاه روح می‌کند و از این رهگذر می‌توان به نحو کلی، فلسفه هنر را آلت و ارغنون فلسفه و نهایت اوج و کمال آن دانست.

آلت فلسفه استعلایی

تنها آلت اصلی فلسفه استعلایی حس درونی^۱ است و متعلق آن به مانند ریاضیات نمی‌تواند بعینه ادراک خارجی داشته باشد. البته ریاضیات با نفس شهود و ساختار خاص آن کاری ندارد، در صورتی که در فلسفه استعلایی نفس فعل و نحوه تحقق شهود مطرح است که البته صرفاً درونی است.

البته متعلقات فلسفه استعلایی به مانند اشیا وجود خارجی ندارند، مگر از آن لحاظ که آنها نتیجه فعالیت آزاد ذهن هستند. این فعل فعال محض را نمی‌توان بالاجبار تحمیل کرد، بلکه واقعیت هر مفهوم فلسفی مبتنی بر حس درونی است. متعلق فلسفه جز فعل

1. Sens interne.

عقل که البته با اصول و قانونهای مشخص و معینی مطابقت می‌کند چیز دیگری نیست. در واقع ما در فلسفه فقط با متعلقات تفکر سر و کار نداریم، بلکه نظر اصلی ما معطوف به فاعل شناساست که به تأمل پرداخته است. از این لحاظ دو عمل و فعل، شرط لازم برای فهم فلسفه است: در مرتبه اول فعالیت مستمر درونی و نتیجه طبیعی که از آن حاصل می‌شود، یعنی فعل اصیل عقل. در مرتبه دوم تأمل و اندیشه دایمی در مورد آنچه عقل تولید کرده است. این عمل دو جنبه پیدا می‌کند، یعنی از یک طرف فکری که تولید شده و از طرف دیگر همان فکر که مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

بر این اساس، نوعی ثنویت دیده می‌شود ولی در اینجا بیشتر به فعل زیباشناختی^۱ و خلاقیت محض تخیلی نظر داریم، زیرا از آنجا که هر فلسفه‌ای به نحوی تولید تفکر می‌کند، آن خواه ناخواه یک جنبه هنری دارد و تنها وجه تفارق آن با هنر از جهت اهداف آن دو است؛ منظور اینکه در هنر توجه به خارج و به آن چیزی می‌شود که فاقد شعور است، در صورتی که در فلسفه صرفاً به درون توجه می‌شود و آنچه دور از شعور است به شهود عقلانی مؤول می‌گردد. در هر صورت، از نظرگاه هنری است که بایست به فلسفه پرداخت و در واقع فلسفه هنر آلت و ارغنون اصلی هر نوع فلسفه اصیل است.

در مورد واقعیت روزمره متداول که معمولاً غرق در ابتذال است دو راه حل بیشتر باقی نمی‌ماند: یکی شعر که ما را به جهان آرمانی رهنمون می‌کند و دیگری فلسفه که ابتذال را محو و نابود می‌سازد. از این لحاظ، نمی‌توانیم بگوییم که فلسفه بیش از هنر قابل تعمیم باشد، بریژه در نزد افرادی که کاملاً نسبت به معنای عمیق زیباشناسی دچار غفلت شده‌اند، یا براساس محفوظات خود به بیان نظریات بی‌جان، فاقد روح، و غیرمؤثر می‌پردازند و در واقع ریشه‌ی قوه تخیل اصیل و خلاقیت واقعی در نزد آنها خشک و ناپدید شده است.

در مورد مطالبی که گفتیم نمی‌توان به فاهمه به معنای متداول کلمه اکتفا کرد؛ ادعای فاهمه بر این است که می‌تواند امور را تبیین کند، در صورتی که آنچه در اینجا بیشتر مورد نظر است، فعالیت محض روح است که بدون آن افق ذهن محدود و عقل گرفتار

ظاهربینی می‌شود و حقیقتی حاصل نمی‌آید.

همان‌طور که در علم طبیعت موضع اصالت معنا، تابعی از اصالت واقع تلقی می‌شود و امور صوری به امور مادی مؤول می‌گردند، به همان ترتیب در فلسفه استعلایی نیز اصالت واقع تابعی از اصالت معنا دانسته می‌شود و امور مادی به امور صوری محض مؤول می‌گردند.

اصل حاکم بر فلسفه اصالت معنای استعلایی

سؤال این است که در شناخت طبیعت، اصل متعالی را چه چیزی می‌توانیم بدانیم. در ابتدا به عنوان فرضیه می‌توان پذیرفت که دانش ما به نحو کلی با واقعیت مطابقت دارد و آنگاه این سؤال مطرح می‌شود که شرایط این تطابق چیست؟ فقط با قبول واقعیت این شرایط است که می‌توانیم در مورد حقیقت شناخت خود از واقعیت، حکم بکنیم.

اگر کلاً دانش مبتنی بر تطابق درون‌ذات و برون‌ذات است، آنگاه می‌توانیم بگوییم که آن از قضایایی تشکیل می‌یابد که به جای اینکه واجد حقیقت بی‌واسطه باشند، واقعیت خود را از غیر خود می‌گیرند و از این لحاظ دیگر فقط تطابق امر درون‌ذات و امر برون‌ذات کافی نیست تا بتوان آن را واقعاً مقوم شناخت دانست. حتی برعکس می‌توان گفت که شناخت به معنای اخص کلمه مستلزم تطابق دو امر کاملاً متضاد است و تطابق آن دو بناچار در اثر دخالت یک عنصر سوم فقط ممکن است، یعنی در هر صورت می‌باید در شناخت یک عامل با واسطه کلی باشد که تشکیل مبنا و پایه واحد لازم را بدهد.

در مرتبه دوم باز ما همیشه به عنوان فرضیه می‌پذیریم که دانش ما نظام‌مند است، یعنی یک کل^۱ است و با خود مطابقت دارد. البته شکاک این فرضیه را قبول ندارد، ولی از آنجا که هر نظام فکری (مثلاً نظام ساختار جهان) علل وجود خود را در خود دارد، بایست نتیجه گرفت که اگر دانشی را به عنوان یک نظام معین در نظر بگیریم، باید بپذیریم که اصل و اساس آن مبتنی بر خود باشد.

این اصل اولیه بناچار باید واحد و یگانه باشد، یعنی هر حقیقتی در واقع به نحو مطلق

با خود برابر است. شاید در مورد امور نیمه حقیقی بتوان به درجات و مراتب قایل شد، ولی در نفس حقیقت محض نمی توان قایل به مراتب شد و چاره نیست جز اینکه بگوییم آنچه حقیقی است واقعاً این طور است. از طرف دیگر، ممکن نیست که بتوانیم بگوییم که یک حقیقت واحد در تمام قضایایی که بیان می شود، کاملاً برابر با خود باشد، بخصوص اگر توجه بکنیم که این قضایا حقیقت خود را به نحو باواسطه از اصول متفاوت می گیرند و در هر شناختی یک اصل باواسطه خاصی می تواند وجود داشته باشد.

بنابر آنچه گذشت، اگر بخواهیم نسبت به نفس علم، علم حاصل کنیم، یعنی علمی به دست بیاوریم که در درجه اول به جنبه درون ذات خود توجه داشته باشد، باید بالاجبار در مورد شناخت از هر نوعی که باشد، قایل به یک اصل متعالی بشویم. از این لحاظ، فلسفه طبیعت به معنای اخصر کلمه از کل علوم طبیعی متفاوت است و در آن، امور برون ذات برکنار گذاشته شده است و فقط به درون ذات توجه می شود. البته برخلاف آنچه گفته می شود، منظور یک اصل وجودی نیست بلکه یک اصل مطلق شناختی است. در فلسفه استعلایی سؤال در این نیست که سبب و علت نهایی شناخت ما خارج از این اصل مطلق چه می تواند باشد، بلکه سؤال از این لحاظ مطرح است که در شناسایی ما چه حد و مرزی وجود دارد که فراتر از آن نمی توان رفت. در واقع در این فلسفه اصل شناخت در نفس بطن شناخت مورد تجسس است؛ منظور این است که یک اصل اولیه شناخت وجود دارد که سرآغاز و مبدأ هر شناخت است و ورای آن دیگر هیچ علمی ممکن نیست. از آنجا که در فلسفه استعلایی متعلق بحث، درون ذاتی تلقی می شود، مطلبی هم که به دست می آید جنبه درون ذات پیدا می کند، ولی نفس این عمل نشان می دهد که یک علم اولیه و مبنایی وجود دارد.

در فلسفه های جزئی متداول نمی توان جهان را تبیین کرد مگر اینکه به اصلی قایل شویم که دائماً به نحو نامتناهی به ماقبل خود ارجاع می دهد، با این حال بناچار در این فلسفه ها هم به طبیعت رجوع می شود و همان اصل مورد نظر فلسفه استعلایی به کار می رود.

مؤثرترین فلسفه جزئی را از نوع فلسفه اسپینوزا می توان تلقی کرد ولی در این فلسفه

نیز فقط موقعی می‌توان از یک تفکر نظام‌مند صحبت به میان آورد که متوسل به فلسفه طبیعت بشویم و به نحوی از همان اصل فلسفه استعلایی سود ببریم. شعور به خود که در فلسفه استعلایی اصل دانسته می‌شود، این امتیاز را نسبت به فلسفه جزمی دارد که در عین حالی که به خودی خود، نقطه آغازین برای هر نوع شناخت نظام‌مند است، به جای اینکه به نحو نامتناهی ما را به عقب بازگشت دهد، ما را به جلو می‌برد و آینده را مملو از امکانات ناشناخته ولی قابل شناخت می‌سازد.

حال با توجه به آنچه گفته شد باید ببینیم به نحو کلی، صورت محض علم چیست و منشأ آن کدام است؟ با اینکه خواه‌ناخواه این صورت محض در تمام موارد باید جوابگو باشد، ولی در ضمن نمی‌توان فراموش کرد که هر نوع نظریه‌ای درباره این صورت محض خود نیز ضرورتاً یک علم است و گریزی از آن نیست. ما در این زمینه خواه‌ناخواه با نوعی دور تسلسل روبه‌رو هستیم، در عین حال شاید برای آن راه‌حل معقولی نیز بتوانیم پیدا کنیم. از لحاظی می‌توان تصور کرد که اگر این دور مبنای شناخت خود را در خود نمی‌داشت، لاینحل باقی می‌ماند. اگر بگوییم هر صورت اولیه‌ای خواه‌ناخواه مستلزم محتوای اولیه است و برعکس، هر محتوایی خواه‌ناخواه صورتی دارد و بدین ترتیب هر بار صورت را به محتوا و محتوا را به صورت ارجاع می‌دهد، راه‌حل درستی به دست نخواهد آمد. برای رهایی از این مشکل بایست نقطه‌ای یافت که براساس آن شناخت اولیه در عین حال موجب پیدایش صورت و محتوای واحدی شود و چنین چیزی فقط از طریق یک فعل محض می‌تواند تحقق یابد، فعلی که صورت و محتوا را لاینفک می‌سازد. کوشش برای پیدا کردن نقطه آغازین، همان کوشش برای فهم درست اصل اولیه علم است. می‌توان گفت که اصل فلسفه به عنوان علم، اصلی است که برحسب آن صورت و محتوای این علم متقابلاً و در آن واحد متضمن یکدیگرند. اصل اولیه خاص این علم همان چیزی است که فعل شناخت از طریق آن علم، آن را مفروض می‌دارد، یعنی وحدت و برابری صورت و محتوا. البته چنین چیزی از لحاظ منطق صوری درست به نظر نمی‌رسد، ولی منطق صوری انتزاعی است و چون محتوا را کنار می‌گذارد صورت را نیز درست در نمی‌یابد. شناخت براساس منطق صوری، ما را به مراتب عالی شناخت

نمی‌رساند و هیچ‌گاه از آن چیزی که از ابتدا تا انتها بدیهی و مسلم دانسته شده است فراتر نمی‌توان رفت. مراتب عالی شناخت ما را با قضایایی روبه‌رو می‌سازد که در آن صورت و محتوا به مدد یکدیگر امکان تحقق کاملترین صورت علم را فراهم می‌آورند.

استنتاج اصل مورد نظر

اصل مورد نظر خود را نمی‌توانیم از اصل عالی‌تری استنتاج کنیم و به‌طور کلی در این مورد با مسائلی روبه‌رو هستیم که باید دربارهٔ آنها به تأمل بیشتری پردازیم:

۱. سؤال در مورد اینکه یک شناخت چگونه به‌نحو کلی - نه به‌نحو معین و مقید - ممکن است ما را تا حدودی با موضع شکاک روبه‌رو سازد؟ زیرا اگر شناخت ما مشروط است، پس آن را در واقع نمی‌شناسیم و اگر غیرمشروط است، پس سؤال این است که چگونه آن را می‌توانیم بشناسیم؟

۲. اگر شناخت را مشروط به درون‌ذات بکنیم، باید محتوا را به‌نحو تام انتزاع کنیم و فقط به فاعل شناسا و تصور ذهنی توجه داشته باشیم و با مابازای خارجی آن هیچ کاری نداشته باشیم. در این صورت نیز تنها نتیجه‌ای که حاصل می‌آید این است که وقتی مثلاً به الف فکر می‌کنیم به هیچ چیز جز به همان الف فکر نمی‌کنیم و از این لحاظ علم خود را انحصاراً به‌نحو درون‌ذات مشروط به فکر خود می‌کنیم.

۳. در مرحلهٔ سوم باید بگوییم که به هر طریق در هر تفکری به یک امر برون‌ذات نیز توجه می‌شود که باید با امر درون‌ذات مطابقت داشته باشد. از این لحاظ، دیگر قضیهٔ «الف = الف است» را نمی‌توان پذیرفت و هر تفکر اولیه خواه‌ناخواه فراتر از وحدت خود می‌رود؛ توضیح اینکه اگر به‌نحو انفعالی صرفاً منظور تساوی الف با الف باشد، دیگر آن مفید فایده برای هیچ شناختی نخواهد بود. برای اینکه واقعاً شناختی در کار باشد باید قضیهٔ ما یک جنبهٔ تألیفی^۱ پیدا کند، به‌نحوی که بدون کوچکترین افراط‌گویی می‌توان تصور کرد که هر شناخت واقعی، تألیفی است، یعنی شناختی که در عین حال هم درون‌ذات و هم برون‌ذات است.

۴. البته قضایای تألیفی غیرمشروط نیستند و مثل قضایای تحلیلی یقینی هم نیستند، قضایای تحلیلی را می‌توان به نحوی وحدت موضوع و محمول دانست. برای اینکه قضایای تألیفی، یقینی شوند باید بتوان آنها را به یک امر غیرمشروط مؤول ساخت و نوعی وحدت در آنها ایجاد کرد. البته چنین کاری نیز متناقض^۱ به نظر می‌رسد و گویی می‌بایست دو امر متباین را واحد ساخت.

۵. از طرف دیگر، این جنبه متناقض را نیز می‌توان تعدیل کرد، البته اگر جایگاه و محلی بتوان یافت که در آن تألیف همان وحدت باشد و برعکس وحدت همان تألیف شود. مسئله واقعی همین است که چگونه یک امر برون‌ذات که نسبت به فاعل شناسا کاملاً غیر است، می‌تواند جنبه درون‌ذات پیدا کند؟ اگر بگوییم «الف = ب است» باید محمول ب، درون‌ذات شود و موضوع الف برون‌ذات و چنین چیزی قابل فهم نیست. اگر یک امر مطلقاً حقیقی نمی‌بود، می‌بایستی می‌توانستیم از اصلی به اصل دیگر برویم و این، جنبه سلسله نامتناهی می‌یافت و به انتهای آن هیچ‌گاه نمی‌رسیدیم. از طرف دیگر، اگر این سلسله را نامتناهی ندانیم، مجبوریم که حقیقت مطلق را انکار کنیم. از این بابت، وقتی که قضیه‌ای را حقیقی تلقی می‌کنیم نوعی قهر و تحمیل به وجود می‌آید، ولی وظیفه اصلی فلسفه هم همین است که این احساس مبهم و تاریک را به صورت معقول^۲ و واضح دریاورد و وسیله‌ای پیدا کند که این قضایا به هم مربوط شوند و حلقه‌های میانی این اتصال به اثبات برسند.

وقتی صحبت از امر مطلقاً حقیقی می‌کنیم، بناچار منظورمان علم واحدی است؛ از طرف دیگر براساس آنچه گفته شد، هر شناخت حقیقی به هر طریق باید تألیفی باشد. گویی امر مطلقاً حقیقی در عین حال باید هم واحد باشد و هم تألیفی، یعنی در هر امر واحد باید جنبه تألیفی نیز وجود داشته باشد و در هر امر تألیفی یک جنبه واحد.

منظور اینکه در هر قضیه‌ای که بخواهد مفید فایده برای علم باشد باید دو رابطه متفاوت میان دو تصور برقرار شود، یعنی از طرفی وضع می‌کنیم که آنها با هم اختلاف دارند و از طرف دیگر اینکه آن دو با هم برابرند. از لحاظ وحدت، مقایسه فکر با خود

فکر است ولی از لحاظ تألیف، مقایسه فکر با متعلق خارجی آن است. در مورد دوم متعلق از این لحاظ مورد فکر قرار نگرفته است که به هر طریق آن واقعی و غیرذهنی تلقی شده است، زیرا امری که واقعی است نمی‌تواند از طریق فکر محض و بسیط لحاظ شود. به‌نحو کلی می‌توان گفت که اگر در خود علم جنبه‌ای وجود نمی‌داشت که نشانگر وحدت اولیه آن دو باشد، یعنی جنبه‌ای که نشانگر وحدت میان موجود و تصویری باشد که از آن موجود داریم، دیگر تطابق تصور با متعلق آن غیرقابل تبیین می‌بود.

۶. ولی از آنجا که تصور به هر طریق یک عامل درون‌ذات و موجود یک عامل برون‌ذات است می‌توان گفت که منظور از آن جنبه خاص مورد نظر، این می‌تواند باشد که فاعل شناسا و متعلق آن متقابلاً یکدیگر را به‌عنوان واحد درمی‌یابند و میان آن دو هیچ امر با واسطه مطرح نیست.

۷. با مطلب آخری که بدان اشاره کردیم به نتیجه بررسی خود می‌توانیم برسیم، یعنی بگوییم که نهایتاً وحدت میان فاعل شناسا و متعلق آن بی‌واسطه است، یعنی آنچه تصور می‌شود با نفس امر متصور یکی است؛ منظور اینکه متعلق شهود همان فاعل شهود است و این وحدت تام تحقق نمی‌پذیرد مگر در شعور به خود^۱ و همین نقطه آغازینی است که در اینجا مورد تجسس ما بود: تفکر از شعور به خود آغاز می‌شود.

توضیحات

الف - قضیه بنیادی ما همان «الف = الف» است که مبتنی بر وحدت است و اصل بنیادین تفکر را به‌نحو مستقیم از همین قضیه بایست استنتاج کرد. «الف الف است» بیان دیگری از ارتباط بی‌واسطه میان فاعل شناسا و متعلق آن است و این جز «شعور به خود» چیز دیگری نمی‌تواند باشد. درست است که از یک قضیه منطقی به یک واقعیت موجودی نمی‌توان رسید ولی شاید با توجه به «فعل تفکر» بتوان نکاتی را در این مورد کشف کرد. ب - شعور به خود فعلی است که نه فقط از طریق آن تفکر متعلق خود می‌شود، بلکه اصلاً نفس همین فعل است که مقوم شعور به خود است و این فعل به‌نحو محض مختار

است. می‌توان در جهتی مشوق این فعل بود ولی نمی‌توان در امری آن را به نحو مطلق وادار به کاری کرد.

ج - شعور به خود یک فعل است و براساس آن فکر معینی تحقق می‌یابد و یک مفهوم و صورت معقول مشخصی به وجود می‌آید. این مفهوم و صورت معقول چیزی جز فعل تفکر نیست و اگر آن فعل را کنار بگذاریم دیگر چیزی باقی نخواهد ماند.

د - فعل شعور به خود، همان «من» است و مفهوم «من» جز کوششی برای عینی ساختن همان «من»، چیز دیگری نیست. «من» را فقط می‌توان به عنوان فعل تصور کرد و خارج از آن فعل مابازایی برای آن نمی‌توان قایل شد.

وحدت فعل تفکر و «من» نیازی به استدلال ندارد، زیرا خارج از آن فعل چیزی وجود ندارد. «من» همان خود فعل است و در اینجا وحدت ظاهر و باطن نمایان می‌شود. قضیه «فکر می‌کنم» جای خود را به قضیه «من هستم» می‌دهد که البته قضیه دوم از مرتبه و مقام عالی‌تری برخوردار است. قضیه «فکر می‌کنم» مستلزم بیان متعینی از «من» است، ولی قضیه «من هستم» برعکس یک جنبه نامتناهی دارد، زیرا در واقع این قضیه دوم محمول^۱ واقعی ندارد و به همین سبب می‌تواند واجد محمولات نامتناهی و بی حد و حصر باشد. ه - «من» از تفکری که نسبت به خود دارد غیر متمایز است. فکر من، با خود من یک چیز است. «من» خارج از تفکر «من» چیزی نیست، یعنی نه شیء است و نه متعلق، بلکه یک امر غیرعینی است که تا بی نهایت گسترش دارد. «من» در واقع فقط متعلق خود «من» است، نه اینکه یک شیء یا متعلق از جهان خارجی باشد، یعنی آن هیچ‌گاه به عنوان متعلق خارجی مطرح نمی‌شود و فقط به عنوان متعلق خود می‌تواند مطرح شود و بدین جهت هر آنچه «من» نیست، فقط جنبه شناخته شده دارد نه جنبه شناسنده.

و - اگر «من» یک شیء و متعلق نیست پس هیچ محمولی بدان نمی‌توان اسناد داد. مشخصه «من» از همین لحاظ است که آن جز «شعور به خود» متعلق دیگری ندارد.

با این حال، در مسئله شناخت باید به یک اصل متعالی قایل شد. این اصل در اشیای موجود قابل جست‌وجو نیست، زیرا آن باید به نحو تام غیرمشروط باشد. این اصل یک

داده اولیه خارجی نیست و بدون فعل ارادی ما هم، معنا پیدا نمی‌کند بلکه در شناسایی مطرح می‌شود از آن جهت که آن خود فعل آزاد خاص است. این اصل را نبایست در عالم اشیا جست‌وجو کرد؛ آن بنابر تعریف باید غیر مشروط و غیر مقید باشد و به همین سبب سرآغاز فلسفه تلقی می‌شود و آن جز «من» چیز دیگری نمی‌تواند باشد. فقط «من» است که شیء و متعلق نیست و کاملاً فی نفسه است.

ز - از طرف دیگر، اگر بگوییم که من به نحو مطلق شیء و متعلق نیست، دیگر آن را به صورت کلی نمی‌توانیم بشناسیم. البته شناخت «من» به نحو شناخت اشیا نمی‌تواند باشد، ولی ممکن است به گونه‌ای دیگر بتوان آن را بررسی کرد:

۱. این شناخت البته از طریق مفاهیم، برهان، و استدلال حاصل نمی‌آید، ولی شاید بتوان نسبت بدان نوعی شهود مستقیم پیدا کرد.

۲. متعلق این شناخت نمی‌تواند مستقل و جدا از شناسنده باشد، زیرا اصلاً به معنایی متعلق در کار نیست، در نتیجه شهودی که نسبت بدان پیدا می‌شود به نحو تام باید خلاق باشد؛ البته امری که خلق می‌شود با امری که خلق می‌کند در واقع یکی است. این شهود را می‌توان عقلانی نامید، از آن جهت که آن در مقابل شهود حسی قرار دارد. شهود حسی متعلق خود را خلق نمی‌کند و فقط با اشیای خارجی سر و کار دارد. همان‌طور که گفتیم این شهود فقط از ناحیه «من» و نسبت به «من» می‌تواند باشد؛ «من» از آن حیث که «من» است فقط شناخت است. در واقع «من» چیزی جز شناخت خلاق «من» نیست.

شهود عقلی آلت و وسیله هر نوع تفکر استعلایی است، زیرا که تفکر استعلایی سعی دارد به عنوان آزاد و مختار، خود را متعلق شناخت خود قرار دهد. در این شناخت نوعی وحدت به وجود می‌آید که از قدرت شهود عقلی ناشی می‌شود.

تفکر در فلسفه استعلایی همیشه همراه شهود عقلی است. بدون شهود عقلی فلسفه فاقد جنبه جوهری می‌شود که اساس و زیربنای تفکر است.

از طرف دیگر، می‌توان گفت که «من» خود وجود دارد، زیرا آن خود را می‌شناسد؛ به دیگر سخن حتی می‌توان گفت که «من» اصلاً یک شهود عقلی مستمر است. این اصل که من خود را خلق و بنیان می‌دهد، موضوع اصلی فلسفه استعلایی است و شهود عقلی

نسبت بدین فلسفه همان قدر مهم و بنیادی است که مکان برای علم هندسه. همان طور که هندسه بدون امکان شهود مکان به نحو تام غیر قابل فهم می شود، فلسفه هم بدون شهود عقلی معنای خود را از دست می دهد.

۳. «من» از لحاظی خلاق متعلق خود می شود و از آنجا که این فعالیت به نحو محض مختار و آزاد است، شهودی که نسبت به خود دارد ورای هر نوع برهان و استدلال قرار می گیرد و به همین سبب از لحاظ فلسفی فقط به عنوان یک اصل وضع شده^۱ به حساب می آید نه به عنوان یک امر مستدل. بدین طریق در فلسفه استعلایی، اصلی نیست که مبتنی بر شیئی باشد، بلکه صرفاً یک فعل محض مختار و آزاد مطرح است که امری را وضع می کند. هر فلسفه ای که اصالت تجربی است، از همان ابتدا بناچار باید متعلق تجربی خود را برکنار نهد و متعلق دیگری را وضع کند، بدون اینکه این متعلق اخیر از قبل موجود باشد، مثلاً در هندسه به همین ترتیب عمل می شود و این رشته مبتنی بر اصول موضوعه است و تا این اصول وضع نشده است، به تحقیق و بررسی قضایای هندسی نمی توان پرداخت. در مورد فلسفه استعلایی هم همین طور است، تا وقتی که شخص موضوع اصلی تفکر استعلایی را متوجه نشده است، نمی تواند در این زمینه به کار بپردازد.

در این فلسفه با استدلال و برهان نمی توان ثابت کرد که «من» چیست، همان طور که مثلاً در هندسه نمی توان ثابت کرد که «خط» یا «نقطه» چیست، فقط می توان فعلی را تعریف و توصیف کرد که تصور خط و نقطه از آن ناشی می شود. اگر می توانستیم خط را برهانی کنیم، دیگر لازم نبود آن را به عنوان یک اصل موضوع وضع کنیم. در فلسفه استعلایی هم «من» همین طور است؛ این اصل را بایست به شهود دریافت، یعنی اصلی که بقیه مطالب از آن استنتاج می شود.

«من» بعد از آنکه خلق و وضع شد، آنگاه می توان گفت که آن چیست، زیرا تنها براساس همین «من» است که وحدت میان وجود و خلاقیت برقرار می شود.

بدین ترتیب فقط براساس آنچه از فعل اولیه شهود عقلی ناشی می شود می توان

سرآغاز فلسفه و اولین قضیه آن را به دست آورد. بدین سبب به نظر می‌رسد که «من» در عین حال هم مخلوق شهود و هم خالق آن است. وحدت «من»ی که «من» را خلق می‌کند و «من»ی که مخلوق است، اولین قضیه یعنی «من = من» را تشکیل می‌دهد، یعنی قضیه واحدی که دو امر متضاد را جمع کرده است. از این لحاظ، ما در واقع با وحدت سر و کار نداریم بلکه با نوعی تألیف اولیه و آغازین سر و کار داریم.

با توجه به قضیه «من = من»، آن قضیه‌ای که قبلاً بدان اشاره داشتیم، یعنی «الف = الف» مبدل به قضیه تألیفی می‌شود و ما در اینجا نقطه‌ای می‌یابیم که اهمیت خاصی دارد و آن اینکه در واقع امر واحد خود از یک امر تألیفی که نسبت بدان مقدم است، استنتاج می‌شود، یا به هر طریق این را می‌توان تنها موردی دانست که امر واحد و امر تألیفی یک چیز می‌شوند.

البته یک چنین چیزی در عین حال برابر با خود و متقابل با خود است و همین غیرقابل تصور است، مگر اینکه آن را هم علت خود و هم معلول خود بدانیم، یعنی هم خالق است و هم مخلوق و همچنین هم فاعل شناساست و هم متعلق شناسایی و تصور چنین چیزی فقط با توجه به «شعور به خود» مقدور است.

در علوم طبیعت نمی‌توان به این جنبه توجه کرد، زیرا در این علوم، طبیعت نمی‌تواند نسبت به خود شعور داشته باشد ولی آن به هر طریق هم تولیدکننده و همین تولیدشده است و فلسفه استعلایی از آنجا که به ثنویت مندرج در طبیعت توجه دارد می‌تواند برای تبیین آن، نفس طبیعت را نیز صاحب عقل و هوش بداند. به همین دلیل، براساس قضیه «من = من» می‌توان در این مورد نیز اصل شناخت را به دست آورد، زیرا آن اصل، در عین حال هم صورت شناخت است و هم محتوای آن. در واقع «من اول» فاعل شناسا و «من دوم» متعلق آن است.

چند توضیح دیگر

۱. شناخت نمی‌تواند انحصاراً درونی باشد؛ چه، آنگاه بایست نسبت به عالم واقع برون‌ذات کاملاً شکاک بود، زیرا به هیچ وجه از درون‌ذات، نمی‌توان برون‌ذات را استنتاج

کرد. ولی وقتی که اصل تفکر خود را «من = من» می‌دانیم، دیگر به معنای عمیق کلمه برون‌ذات را در درون‌ذات و برعکس درون‌ذات را در برون‌ذات منعکس می‌کنیم. از این ثنویت بنیادین که در «من» است، در واقع برون‌ذات در همان «من» ذی‌شعور بروز می‌کند و از لحاظی امر یگانه و دوگانه با هم درمی‌آمیزد و از این رهگذر انسجام شناخت تألیفی تضمین می‌شود.

۲. کانت در بحث‌های خود در مورد انسان‌شناسی، تعجب کرده است که از لحظه‌ای که کودک خود را «من» می‌نامد، عالم شگفت‌آوری برای او آغاز می‌شود. در واقع این مطلب کاملاً طبیعی و معلوم است که «من» بیش از یک «فرد» است، یعنی در واقع در «من» اصلاً هیچ فردیتی نیست؛ آن فقط نوعی شعور به خود است نه چیز دیگر و مفهوم فردیت بعداً از آن استنتاج می‌شود.

البته در عین حالی که «من» به عنوان یک اصل، هیچ فردیتی ندارد، آن را با من تجربی که در واقع متعلق شعور تجربی است، نباید اشتباه کرد. «شعور به خود» محض است که بعداً موجب پیدایش شعور تجربی می‌شود. من تجربی محدود و مقید است و تا این محدودیت را از «من» سلب نکنیم، «من» مطلق به عنوان شعور محض به دست نخواهد آمد. شعور تجربی محدود و مقید به زمان است، در صورتی که شعور محض، فعلی است که خارج از زمان قرار دارد، یعنی فعلی که خود منشأ زمان است، نه محصول آن. شعور محض فی نفسه است و جنبه پدیداری ندارد.

البته می‌توان با نظر انتقادی گفت که به هر طریق «من» یا باید چیزی باشد یا هیچ نباشد؛ چه، یک چیز یا واقعی است یا تخیلی، «من» کدام یک از آن دو است؟ در جواب می‌توان گفت که «من» را به نحوی بایست واقعی دانست، زیرا آن در هر صورت، عین اصل هر نوع واقعیت است، حتی اگر خود آن را به معنای متداول کلمه نتوانیم واقعی بدانیم. آنچه در عالم خارجی و برون‌ذات صیورت مستمر است، از لحاظ درون‌ذات و «من»، صرف ابداع و خلاقیت مستمر است.

۳. در این قسمت می‌توانیم به این نکته اشاره کنیم که آنچه در فلسفه طبیعت اصل دانسته می‌شود در عین حال می‌تواند اساس و بنیانی برای فلسفه نظری و عملی فراهم

آورد. لازم به گفتن نیست که اگر خود این اصل بذاته، جنبه نظری و عملی نمی داشت چنین چیزی ممکن نمی بود. به هر طریق، اصل نظری یک وضع^۱ است و اصل عملی یک دستور و میان آن دو، آنچه قرار می گیرد یک اصل موضوعه^۲ است که از فلسفه نظری «ساختار»^۳ خود را و از فلسفه عملی «لرزم»^۴ خود را می گیرد. اصل موضوعه جنبه شهود عقلی را با لوازم عملی در هم می آمیزد و امکان تحقق خارجی آن را فراهم می آورد.

بدین ترتیب فلسفه ای که مورد نظر ماست از ابتدا تا انتها مبتنی بر آزادی است، یعنی آنچه به نحو مطلق غیر قابل برهان است و صرفاً خود آن است که خود را مبرهن می سازد. در فلسفه هایی که از ابتدا وجود به عنوان یک داده اولیه به حساب می آید، شناخت براساس آن بناچار مبدل به نحوی از صورت برداری می شود و هر نوع آزادی و اختیار جنبه توهمی پیدا می کند، درحالی که در فلسفه مورد نظر ما این طور نیست و آزادی خواه ناخواه، آن اصل اساسی اجتناب ناپذیر است که هم بر شناخت و هم بر متعلق آن حاکم است.

غایت شناسی^۵ و فلسفه اصالت معنای استعلایی

همان طور که تجلیات آزادی، از پیش قابل تصور نیست مگر اینکه بگوییم در هر صورت آنها از یک فعل واحد نشئت می گیرند و فقط در مرتبه پدیدارها می توان آنها را آگاهانه یا غیر آگاهانه دانست، به همین نحو، گویی طبیعت نیز که ظاهراً فاقد هر نوع اختیار و آزادی است و صرفاً به صورت مکانیکی جریان دارد، به نظر می رسد که طبق یک خلاقیت آگاهانه و در جهت غایت ارادی خاصی، فعال و در کار است. طبیعت را بایست غایتمند در نظر گرفت. دلیل استعلایی این امر این است که

1. Thèse.

2. Postulat.

3. Structure.

4. Exigence.

5. Téléologie.

خواهناخواه میان افعال خود آگاه و ناخود آگاه نوعی هماهنگی وجود دارد که تجربه قادر نیست آن را توجیه کند. درست است که با حذف مکانیسم، دیگر طبیعت معنای مشخص و معین خود را از دست می‌دهد و این مکانیسم کور و نایناست و هیچ غایتی را در آن نمی‌توان تشخیص داد، ولی در واقع نکته جالب توجه درباره طبیعت را همین تضاد درونی آن باید بدانیم، بخصوص در مورد طبیعت آلی که در عین حالی که مکانیکی است کاملاً جنبه غایتمند دارد و نمی‌توان این مطلب را در نظر نداشت. کانت بخوبی نشان داده است که از این لحاظ تولیدات طبیعی در یک فعل آزاد جمع می‌شوند و گویی خواهناخواه امر ضروری با امر آزاد و مختار همراه است. فقط براساس جمع ضرورت و آزادی است که با طبیعت، بویژه با طبیعت آلی و ذی حیات می‌توان روبه‌رو شد و آن را مشخص ساخت.

عملاً در این بحث دو شق بیشتر ممکن نیست، یا بایست گفت که ماده خود عمل می‌کند، آنگاه آن را بناچار منشأ غایت خود دانست و برای آن قایل به نوعی عقل شد، یا اینکه ماده را کاملاً معطل دانست و گفت که آن مورد شهود، وجود عاقلی است که بر آن حاکم است و آن را هدایت می‌کند؛ این دو شق هر دو ما را به فلسفه استعلایی می‌رسانند. توجه به «اصالت ماده حیات»^۱ به هر نحوی که صورت بگیرد، باز به دنبال خود نوعی تأمل استعلایی را لازم می‌سازد. از این نظرگاه بحث ما یک جنبه زیباشناسی و هنری نیز پیدا می‌کند، گویی نفس طبیعت هم، توجه به زیبایی و هماهنگی دارد و خود مولد آنهاست. از لحاظ فلسفه استعلایی به نظر می‌رسد که طبیعت در جهت هماهنگی خاص فعالیت دارد، از طرف دیگر اگر بالاجبار بگوییم که اصل هماهنگی فقط در نفس «من» است، نه در طبیعت، باز نمی‌توانیم فراموش کنیم که در هر صورت کوشش تفکر استعلایی کشف جهت عقلی امور و شناخت هماهنگی و توازی میان «درون ذات» و «برون ذات» است. البته در این مهم فقط براساس شهود خاصی می‌توان موفق شد که آن را نیز بدون هیچ نوع بحث اضافی بایست صرفاً هنری و زیباشناختی دانست.

1. Hylozoisme.

تعریف ابداع هنری به نحو کلی

شهودی که از آن صحبت به میان آوردیم باید به آنچه جداگانه از نفس، وجود دارد وحدت بخشد. براساس این شهود، اوصاف فعل و انفعالی که در طبیعت است با اوصاف عمل محض آزاد مقایسه و مطابقت داده می شود. با توجه به نتیجه ای که از این کار حاصل می آید، مشخصات شهود مورد نظر را نیز می توان تعیین کرد. طبیعت، ناآگاهانه تولید می کند ولیکن در آزادی، آگاهی تام وجود دارد، اگر این دو را در هم ادغام کنیم و به نحو واحد در نظر آوریم، بالاجبار باید بگوییم که طبیعت در مورد آنچه تولید می کند باید آگاهانه تأمل کند و برعکس «آزادی»، در آنچه تولید می کند باید ناآگاه شود. برای اینکه چنین چیزی را به زبان معقول تری بیان کنیم، بهتر است بگوییم که طبیعت به نحو ناآگاه شروع به کار می کند ولی کار خود را آگاهانه به پایان می برد، یعنی خواه ناخواه طبیعت غایتمند است؛ البته نه در تولیدات خود بلکه در نتایج حاصله از کار خود. از طرف دیگر، باز باید بگوییم که «من» برخلاف طبیعت آگاهانه کار خود را آغاز می کند ولی ناآگاهانه آن را به پایان می برد، یعنی از لحاظ تولید آگاه و از لحاظ محصول آن تولید، ناآگاه است. البته بحث اصلی، وحدت بخشی به این دو جنبه است و از لحاظ استعلایی بایست دید همین را چگونه می توان تبیین کرد!

درست است که فعالیت خواه ناخواه باید آگاهانه باشد، ولی شایان ذکر است که آگاهانه نمی توان یک چیز برون ذاتی را تولید کرد. «برون ذات» بنا به تعریف، چیزی است که هیچ عنصر عقلی و شعوری ندارد و بدون هیچ نوع اختیار و آزادی پدید آمده است. از طرف دیگر، مسلم است که امر آگاهانه و واجد شعور و امر ناآگاهانه و فاقد شعور کاملاً با هم آمیزش پیدا نمی کنند. بدین سبب، متعلق عمل و فعل آزاد همیشه یک امر نامتناهی است و هیچ گاه بعینه و به نحو تام تحقق نمی یابد؛ توضیح اینکه اگر به نحو تام تحقق پیدا کند، دیگر تفاوت میان عمل برون ذات ناآگاه و عمل درون ذات آگاه و آزاد از میان می رود. با توجه به مطالبی که گفته شد کاملاً معلوم می شود در آنچه ما اصل موضوع این بحث قرار می دهیم، به نحو صریح نوعی تناقض وجود دارد و سؤال اصلی در همین جاست که چگونه می توان از این تناقض خارج شد؟

البته در هنر به نحو کلی باید امر آگاهانه و امر ناآگاهانه با هم یکی شود، ولی این امر به نحو کامل مقدور نیست، یعنی از لحاظی این دو جنبه با هم تطابق پیدا می‌کنند و از لحاظ دیگر اثری که تولید می‌شود و به وجود می‌آید، بایست یک جنبه کاملاً ناآگاهانه داشته باشد و از اراده و خواست هنرمند فراتر رود، در نتیجه می‌توان گفت که تقابل این دو جنبه که در هر هنری وجود دارد هیچ‌گاه کاملاً از بین نمی‌رود، بلکه فقط در خلاقیت اصیلی که تحقق پیدا می‌کند، اندکی تعدیل می‌یابد. نوعی امر ناشناخته و غیرقابل بیان وجود دارد که به نحو غیرمنتظره و غیرقابل پیش‌بینی میان امر آگاه و ناآگاه هماهنگی ایجاد می‌کند و همین جز «مطلق»، چیز دیگری نمی‌تواند باشد. این جنبه، هنر را فراتر از هر نوع حساب و تعقل می‌برد و آنچه در ابتدا به نظر می‌رسیده است به نحو آزاد و بالاخرت اختیار اتخاذ شده است، دفعتاً حالت غیر عمد و ناخواسته به خود می‌گیرد، گویی ضرورت خاصی در کار بوده و هر نوع تصنع از هنر سلب شده و آن خود را از برنامه‌ریزی اولیه هنرمند رها و جدا ساخته است. این وحدت لایتغیر که در هنر دیده می‌شود، چیزی فراتر از هر نوع شعور و آگاهی است و نسبت به هنرمند خلاق، همان حال را دارد که به نحو کلی سرنوشت^۱ نسبت به عمل مختار و آزاد انسان دارد، یعنی نیروی تاریک و ناشناخته که در جهت مخالف اراده و اختیار ماست، غیرقابل توصیف و بیان است، در واقع تعریف نمی‌شود و باید آن را نبوغ نامید. در این مورد، اغلب هنرمندان اصیل ادعا کرده‌اند که در خلاقیت واقعی هنری، گویی هر بار باید برضد خواست و اراده خود عمل کنند و جوابگوی نیاز ضروری‌ای باشند که بر درون آنها حاکم است. با این حال، با وجود این ضرورت درونی مسلم، گویی تضاد میان امر آگاه و ناآگاه فقط در عمل آزاد هنری می‌تواند معنا داشته باشد و فقط بدین طریق تحرک هنری به وجود می‌آید و بدین ترتیب هنر نهایی‌ترین قلمروی تناقضات روحی بشر و در عین حال تنها وسیله‌ای برای رفع آن و ایجاد نوعی آرامش و تسکین در نزد انسان است. هنر نوعی هماهنگی نامتناهی است که خود، نیازمند خلاقیت مستمر است و سرنوشت هنرمند نیز جز این نیست.

1. Le destin.

طبیعت و اثر هنری

در اثر هنری تقابل جنبه آگاه و ناآگاه به صورت نامتناهی باقی می ماند و با دخالت کوچکترین عمل آزاد این تقابل حذف می شود که به ارزش آن اثر هنری لطمه وارد می آورد. از این لحاظ، وضع مجامع طبیعت و آزادی هیچگاه بعینه حاصل نمی آید. البته امر نامتناهی معانی مختلفی دارد و شاید هر فرهنگی به نحو خاص آن را درمی یابد، ولی آنچه مسلم است خواه ناخواه در اثر هنری نیات نامتناهی وجود دارد و تفسیرهای زیادی درباره آن ممکن است، بدون اینکه بتوانیم بگوییم که این نیات متعلق به هنرمند است یا به نفس اثر هنری.

در خلاقیت اصیل هنری گویی هنرمند، درگیر با احساس امور متضاد نامتناهی است و اثر هنری همیشه پایین تر از آن چیزی است که می توان از آن توقع داشت، ولی باز همیشه فراتر از خواست خود هنرمند است.

هر اثر هنری از نوعی جدایی نامتناهی میان دو فعالیت به وجود می آید و آنچه مورد جست و جوست، زیبایی است که فصل ممیز هنر است. تضاد میان طبیعت و زیبایی با اینکه در اثر هنری هیچگاه از بین نمی رود، ولی در هر صورت تعدیل می یابد و فقط در امر زیبایی عالی^۱ است که این تضاد نزدیک به حذف می شود. زیبایی عالی تا حدودی جنبه نامتناهی زیبایی را نشان می دهد بدون اینکه ما را بعینه با آن روبه رو سازد.

بر این اساس، حتی می توان تصور کرد که هنر کاملترین نمونه و جنبه مثالی علم است؛ آنجا که هنر واقعاً تحقق می یابد، علم باید کوشش کند از آن سرمشق بگیرد و خود را بدان نزدیک سازد. در علوم به معنای متداول کلمه نمی توان از نبوغ صحبت کرد؛ خلاقیت علمی الزاماً مبتنی بر نبوغ نیست و عالم در هر صورت از تجارب و تأملات خود بهره می گیرد و فقط در خلاقیت و ابداع هنری است که می توان به معنای اصلی کلمه از نبوغ صحبت کرد، بدون اینکه بتوان آن را تحت ضابطه دقیق و معینی درآورد.

استنتاج

با مطالبی که درباره هنر گفتیم، طبیعی است که درباره رابطه فلسفه هنر و فلسفه به نحو کلی نیز باید به تأمل پردازیم و شاید اصلاً بتوان فلسفه کلی را از فلسفه هنر استنتاج کرد. فلسفه از هر نوعی که باشد، باید از یک اصل آغاز شود و آن اینکه آنچه به نحو مطلق با خود واحد است، الزاماً جنبه غیربرون ذات دارد.^۱ مسئله اصلی قابل طرح این است که همین امر غیر برون ذات و فاقد عینیت، چگونه به درجه شعور و آگاهی می رسد، زیرا در هر صورت در فلسفه ما بیشتر با شعور و آگاهی سر و کار داریم. قبلاً گفتیم که اصل اولیه را به شهود می توان دریافت، ولی نبایست فراموش کرد که حتی در این مرحله نیز جنبه متضاد و متناقض آن باقی می ماند. اما نفس شهود نیز درجاتی دارد و عالی ترین مرتبه آن هنر است؛ هنر نوعی معجزه است.

از طرف دیگر، به نظر می رسد که جنبه نامتناهی در امور جزئی معنا ندارد و صرفاً با توجه به تمامیت عالم عینی می توان بدان اشاره کرد، با این حال نکته مهم اینجاست که در هنر اصیل همیشه جنبه نامتناهی در هر آفرینش جزئی نیز تشکل می یابد و از این لحاظ هیچ چیز به پای هنر نمی رسد.

اگر بتوانیم بگوییم که شهود زیبایی همان شهود استعلایی است که جنبه برون ذات و عینی پیدا کرده است، در نتیجه می توانیم بگوییم که فقط هنر آلت و ارغنون حقیقی و سرمدی فلسفه به حساب می آید و روش فلسفه را از هنر می توان استنتاج کرد، در فلسفه اگر حقایقی حدس زده شود، انحصاراً در هنر است که می توان آنها را به نحو عینی و برون ذات نشان داد. هنر جنبه ناآگاه صرف را در جنبه آگاه نشان می دهد و فلسفه به نحو واقعی از عهده چنین کاری بر نمی آید.

آرتسوف می تواند در هنر، اتحاد و وحدت چیزی را ببیند که از لحاظ نظری در تفکر، همیشه آنها را از هم جدا و متمایز می یابد، مثلاً تصویری که فیلسوف از طبیعت

1. Absolument identique, soit inobjectif.

دارد همیشه تصنعی است، در صورتی که برای هنرمند واقعیت اصلی طبیعت مطرح است، یعنی شعری موزون و عالی، با اینکه کاملاً مرموز و غیرقابل شناخت نظری جلوه می‌کند. اگر راز طبیعت را واقعاً بخواهیم کشف کنیم با نوعی اودیسه عجیبی در تفکر روبه‌رو خواهیم بود، گویی باید در جست‌وجوی امری باشیم که از طرف دیگر همیشه باید از آن بگریزیم، زیرا طبیعت خود هنرمندی است که عالم مثالی را در امر جزئی نمایان می‌سازد و در عین حال دلالت بر کافی بودن همین امر جزئی دارد. طبیعت نشانگر پرتو ناکاملی از یک عالم کامل است که در عین حال این عالم کامل خارج از آن، گویی بناچار در بطن آن قرار دارد. طبیعت سایه‌ای از نوری است که از دل آن سایه ساطع می‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد با وجود وجوه تفارق ذاتی میان هنر و فلسفه، خواه‌ناخواه نزدیکی و تشابه انکارناپذیری نیز میان آن دو وجود دارد. در مورد این نوع فلسفه که قرین هنر است باید اشاره به یک مطلب مهم و اساسی نیز بکنیم و آن اینکه به‌نحو کلی هر نظام فکری فقط موقعی واقعاً کامل است که بتوان آن را به نقطه آغازین آن برگرداند. آنچه در فلسفه، حتی به‌نحو درون‌ذات کاملاً قابل بیان نیست، در هنر، عملاً عینیت پیدا می‌کند و به نوعی استکمال می‌رسد، از این لحاظ نه فقط فلسفه بلکه حتی علم باید به اصل خود، یعنی به عصری که همراه شعر بوده است توجه داشته باشد. همراهی علم با شعر در اسطوره‌های باستانی محرز است. سرنوشت و آینده خلاقیت، اسطوره‌ای خواهد بود که نه فقط یک فرد بلکه گویی کل عالم بشری باید بدان تحقق بخشد.

درباره ماهیت فلسفه به عنوان علم^۱

برخلاف نظر کانت الزاماً نمی‌توان گفت که چون فلسفه نظریه‌پردازی می‌کند، پس نمی‌توان آن را علم تلقی کرد، ولی مثلاً هندسه را می‌توان علم دانست، چون آن محتوای حسی را در بر می‌گیرد و مقولات فاهمه را در آن اعمال می‌کند.

البته ما با نظامهای متفاوتی روبه‌رو هستیم و طبیعی است که بایست به کل این نظامها توجه داشته باشیم نه به بخشی از آنها. اندامواره‌های بدن انسان نیز از چند نظام پیروی می‌کنند و اگر بدنی بیش از اندازه تابع یک نظام ثابت باشد، همین نشانی از بیماری آن خواهد بود و بدن انسان موقعی سالم است که میان نظامهای دستگاههای مختلف آن تعادل و هماهنگی باشد، یعنی کل آن یکپارچه و به عنوان یک دستگاه واحد کار کند، به نحوی که گویی هیچ یک از نظامهای موجود بتنهایی حاکم بر آن نیست. فلسفه هم همین‌طور است، یعنی نمی‌تواند تابع و برده هیچ نظامی^۲ باشد؛ فلسفه در واقع فوق نظام است.

فلسفه نوعی تلاش درونی است که جنبه عرضی و تصادفی ندارد، بلکه از اعماق ذات انسان نشئت می‌گیرد. چون با فایق آمدن به یکی از نظامهای فکری و اعتقاد به تسلط آن به کلیه نظامهای دیگر، خدشه جبران‌ناپذیری به اصالت فلسفه وارد می‌آید، پس بیشتر بایست کوشید که در درجه اول بین نظامهای مختلف فکری، نوعی همزیستی و هماهنگی ایجاد کرد، نه اینکه یکی را بر دیگری مسلط ساخت و به نحو جزمی، صرفاً تک‌بعدی به تفکر پرداخت. از این لحاظ، می‌توان با لایب‌نیتس موافق بود و گفت هر آنچه در فلسفه‌ای اثبات می‌شود، درست است و هر آنچه نفی می‌شود، نادرست. لایب‌نیتس با اینکه خود نیز یک نظام واحد فلسفی بیان کرده است، ولی خوب متوجه شده است که هر نوع انحصارطلبی در فلسفه خطاست و ذهن در فلسفه از ابتدا تا انتها

۱. در این نوشته که برای اولین بار در شهر اِرلانگن (Erlangen Vorträge) از سال ۱۸۲۱ - ۱۸۲۵ به صورت مجموعه‌ای از سخنرانیها بیان شده است، شلینگ بیشتر در مقام دفاع از فلسفه، آزادی را شرط اصلی تفکر فلسفی دانسته است. متن فارسی تلخیص و اقتباس از آن متون است.

2. Système.

باید مستقل و آزاد باقی بماند.

درست است که فلسفه نمی‌تواند یک موضوع بیشتر داشته باشد، ولی تعیین آن موضوع واحد بسهولت ممکن نیست و این همان سؤال همیشگی است و آن اینکه بالاخره فلسفه به چه اصلی مبتنی است؟ این اصل را یک داده اولیه نمی‌توان دانست و تصور کرد که فقط در ابتدای کار مورد استفاده است، بلکه اگر چنین اصلی باشد باید از ابتدا تا انتها معتبر و قابل قبول باشد.

دکارت فلسفه خود را مبتنی بر اصل «فکر می‌کنم» می‌کند و فیخته از «من = من» آغاز می‌کند، ولی بایست توجه داشت که یک تفکر واقعی نمی‌تواند فقط به یک قضیه اولیه اتکا داشته باشد. آنچه مهم است مراحل ارتقایی حی و زنده آن است؛ اصلی که مورد جست‌وجوست، باید اصلی باشد که در تمام مراحل تفکر، آن را همراهی کند و یک چنین چیزی بسادگی قابل تعریف نیست، زیرا برای آن حد و حدود نمی‌توان قایل شد، بلکه فقط می‌توان آن را در صورت کلی و در حرکت ذاتی اش مطرح ساخت.

کسی که می‌خواهد واقعاً به فلسفه پردازد باید از هر نوع توقع آنی صرف‌نظر کند؛ او نه می‌تواند چیز خاصی را طالب باشد و نه احساس کند از قبل مطالبی را می‌داند. او تا وقتی که تمام علایق ذهنی خود را رها نکرده است، چیزی از فلسفه یا از طریق آن به دست نخواهد آورد. اسپینوزا آنجایی که اشاره دارد ما در این راه باید از تمام تعلقات جزئی خود صرف‌نظر کنیم، مطلب را بخوبی دریافته است ولی از لحظه‌ای که از «نامتناهی» یک جوهر می‌سازد، دیگر قدرت واقعی فلسفه خود را از دست می‌دهد. او با توسل به «فکر» و «امتداد» به عنوان صفات جوهر واحد، گویی می‌خواهد نامتناهی را تا حد متناهی پایین آورد و در نتیجه از هدف عالی تفکر اصلی خود دور می‌ماند؛ فلسفه فیخته هم همین اشکال را پیدا کرده است.

از طرف دیگر، بایست گفت با اینکه موضوع فلسفه را نمی‌توان محدود کرد و تعریف قابل قبولی برای آن به دست آورد، ولی می‌توان آن را چیزی دانست که به هر طریق به نحو تام در انتخاب صورت از هر نوعی که باشد برای خود مختار و آزاد است. البته از این لحاظ با نوعی آزادی محض سرمدی سر و کار داریم و حتی می‌توانیم آن را یک

قدرت محض سرمدی بدانیم؛ منظور قدرتی نیست که از عهده انجام کار مشخص و معینی برآید، بلکه منظور قدرت محضی است که از هر نوع تعلق و قصد و نیت خاص پیش ساخته مستقل و آزاد است. آن را می توان اراده ای بدون تعلق دانست، یعنی اراده محض لا به شرط.

آنگاه بایست گفت که این قدرت^۱ اولیه وقتی به صورت فعل و عمل درمی آید، مبدل به خواست^۲ می شود. در هر صورت آنچه سرآغاز مطلق فرض می شود تا به مرحله خواست و شناخت نرسد نامعلوم باقی می ماند. شاید بتوان همین حریت و آزادی سرمدی را تحت اصطلاح حکمت^۴ بیان داشت. در زبان عبری کلمه حکمت متضمن مفاهیم زیادی از جمله، قدرت، سلطه، تفوق، و غیره است. در هر صورت، گویی حکمت بر هیچ امر جزئی مبتنا ندارد و در هیچ چیز مشخص و معینی وجود ندارد، ولی همچون باد و هوا از هر چیزی می گذرد و زمزمه آن را در تمام زمینه ها می توان شنید، بدون اینکه خود آن را در محلی بعینه بتوان ادراک کرد؛ حکمت در واقع همان حریت محض درونی و همان آزادی سرمدی است.

حال سؤال این است که چگونه می توان این امر مطلق یعنی آزادی سرمدی را شناخت؟ البته از همان وهله اول کاملاً مشخص است که نفس سؤال ما متناقض است، زیرا آزادی سرمدی قابل شناخت نیست. آزادی سرمدی همان فاعل شناسای مطلق^۵ است که اصلاً نمی توان آن را متعلق شناخت قرار داد، حتی نمی توان تصور کرد که این فاعل مطلق خود را می شناسد. اگر این طور باشد دیگر آن، فاعل مطلق نیست چون متعلق خود قرار گرفته است. اگر آن را به صورت حرکتی در جهت شناخت خود تصور کنیم، آنگاه فقط می توانیم بگوییم که آن در انتها به شناخت خود نایل خواهد آمد، یعنی وقتی که دیگر شناختش با خودش متحد شود و لزوم فراروی از آن شناخت نباشد، زیرا

1. Pouvoir.

2. Vouloir.

۳. مفاهیم توانستن و خواستن که معادل فرانسه آنها را اینجا آوردیم، در زبان آلمانی با فعل واحدی بیان می شود Mögen که جمع میان آن دو است. مثلاً وقتی که می گوییم Ich mag nicht یعنی «چیزی نمی خواهم» در عین حال مثل این است که گفته باشیم «چیزی نمی توانم».

4. Sagesse.

5. Sujet absolu.

آن موقع است که آن به نحو مطلق محض فاعل شناسا خواهد شد.

برای انسان نیز چنین شناختی را می توان تصور کرد. وقتی که گفته شده است: «خود را بشناس» منظور همین بوده است که «تو همان طور خواهی شد که خود را می شناسی و نهایتاً مراحل شناخت تو با مراحل وجود تو مطابقت خواهد داشت» گویی بدین وسیله انسان ترغیب شده است که خود را سرآغاز بداند تا واقعاً از خود، شناسایی حاصل کند. به همین دلیل، می توان فلسفه را در نزد انسان یک فعل محض آزاد روحی دانست، یعنی اولین قدمی که نه فقط هنوز به صورت علم درنیامده است، بلکه هنوز حتی نفی هر نوع علم است، ولی در هر صورت فلسفه اولین قدم و در نتیجه سرآغاز واقعی است. در فلسفه، گویی فکر در مرحله ای است که کاملاً آزاد و مستقل است و مقید به هیچ شناختی نیست و نیازی نیز برای دفاع از هیچ نوع علم معینی را ندارد. آن فکر خود را در تقابل با فاعل مطلق می یابد و همین سرآغاز پیدایش فلسفه است.

در فلسفه همیشه نوعی محاوره وجود دارد که ذهن را به سوی علم ترغیب می کند، ولی در عین حال پیشرفت را برای شناخت علم معین مشکل می سازد. گویی ذهن درگیر مبارزه میان دو نوع علم است، علمی که خود را می شناسد و علمی که خود را نمی شناسد. می توان اشاره به سقراط کرد؛ در نزد سقراط اجرای اصلی فلسفه به نحو اصیل رخ داده است، زیرا او کسی است که می گفت: «می دانم که نمی دانم» از این لحاظ حتی می توان تصور کرد که خطا همیشه جنبه ای از حقیقت را بر ملا می سازد؛ البته به صورت نوعی حقیقت تغییر یافته و مسخ شده. اگر انسان نخواهد بشناسد، معلوم است که دچار خطا نخواهد شد، ولی نخواستن علم در اختیار انسان نیست؛ خواه ناخواه انسان خود را به عنوان «من»، یعنی فاعل وضع می کند که ذات آن اراده به شناخت است. از این جهت، بناچار انسانی که می شناسد دچار خطا خواهد شد، زیرا در اجرای شناخت، امر طبیعی از امر مابعدالطبیعی جدا و متمایز می شود و ذهن با محدودیتها روبه رو می گردد، ولی ادامه راه به نحو مستمر به عنوان اراده به شناخت و به عنوان عشق به حکمت باقی می ماند، حکمتی که همان آزادی محض آغازین است. فلسفه مبتنی بر آزادی است و در جهت آزادسازی فعال است.

فهرست منابع

خارجی

1. Schelling:

Essais - Traduits et Préfacés par S. Jankélévitch
Aubier. Edition Montaigne Paris 1949.

2. Schelling:

Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine
Traduction de georges politzer
Introduction de Henri Lefebvre
F. Rieder et cie Editieurs Paris 1926.

3. Challaye:

Petite histoire des grandes philosophies P. U. F. 1948.

4. Hyppolite Jean:

Logique et l'existence P. U. F 1953.

5. Margoshes Adam:

in Paul Edwaward's

Encyclopedia of philosophy - the Macmillian Compagny - New York
London 1967.

منطق هگل و تاریخ فلسفه^۱

به‌طور کلی در وهله اول به‌نظر می‌رسد که دو مفهوم منطق و تاریخ کاملاً با هم متنافرند و اگر ما بتوانیم تاریخ تحول خارجی و سیر صورت ظاهری منطق را به رشته تحریر درآوریم، در عوض گویی هیچ‌گاه در اصول و مبادی آن نمی‌توانیم چون و چرا کنیم و باید آنها را بعینه شرط سلامت عقل و از لوازم کاربرد درست آن بدانیم. ظاهراً این اصول از هر نوع تغییر و تغیر مصون و مبرا هستند؛ چه، در غیر این صورت ملاکها و ضوابط شناسایی یقینی را از دست خواهیم داد و ذهن ما منحرف و در نهایت دچار خطا خواهیم شد.

از طرف دیگر، تا وقتی که وقایع و رخدادهاى جزئی انضمامی تاریخی را انتزاع و کلی‌نساخته‌ایم، در مورد آنها نمی‌توانیم حکم یا استدلال منطقی داشته باشیم. منطق قدیم ادعایی بیش از این نداشته است و ندارد و همیشه به‌عنوان ارغنون، یعنی آلت و وسیله امکان تطابق ذهن با خود ذهن و به‌منظور حفظ مصونیت آن در قلمرو انتزاع و اثبات به کار می‌رود، بدون اینکه پروای نفوذ در عالم ثبوت و واقع را داشته باشد. از

۱. براساس این نوشته و با همین عنوان، نگارنده به تاریخ ۷۶/۹/۱۳، در انجمن فلسفه و حکمت سخنرانی کرده است.

لحاظ سنتی معقولات ثانویه منطقی، عروض و اتصافشان در ذهن است، یعنی از لحاظی باید از ذهن آغاز کنیم برای اینکه بعد از بررسی و تحقیق دوباره به همان ذهن برگردیم. در تاریخ کلام و فلسفه غرب در ابتدای قرون وسطا، بیشتر متکلمان از همین جنبه منطقی ابا داشتند و مسئله ایمان، عشق به خداوند، حیات، و سیر درونی نفس را از جدل منطقی جدا و کاملاً مبرا می دانستند. در آغاز عصر جدید اشخاصی چون فرانسیس بیکن، کاربرد این نوع منطق را در علم عبث و نتیجه آن را عقیم و بی حاصل دانستند و آن را تشبیه به کار عنکبوت کردند که تارهایش را فقط از درون خود استخراج می کند و به هیچ وجه واقعیت را انعکاس نمی دهد. دکارت نیز بارها اشاره کرده است که با اهل جدل و احتجاج کاری ندارد و منظور او این بوده است که از این راه، علم واقعی و یقینی حاصل نمی آید.

در عصر جدید بعد از دکارت - جز چند مورد مثل منطق «پوررویال»^۱ که آرنو آن را بیان می داشت و «کمبیناتوار»^۲ لایب نیتس که در واقع در آنها نوعی نوآوری در منطق دیده می شود - ریاضیات و برهان ریاضی جایگاه منطق صوری سنت ارسطویی را گرفته است. چه، برهان ریاضی جنبه اندراجی ندارد و دلالت به فعالیت و سازندگی اصیل ذهن می کند و به جای منطبق سازی امور مورد بررسی با امور معلوم شناخته شده و تعمیم معلوم درباره هر نوع غیر معلوم، کوششی برای کشف مجهولات می کند. x مجهول را براساس y^2 معلوم، می توان محاسبه کرد و نفس این محاسبه دلالت بر قدرت کشف ذهن دارد.

با پیدایش فلسفه نقادی کانت مسئله جنبه دیگر و البته عمیقتری می یابد. از لحاظی می توان تصور کرد که مسئله امکان شناخت و حدود آن یعنی مسئله قدرت شناخت از طریق فهم ریاضی و بخصوص هندسه است. سؤال در مورد امکان احکام تألیفی ماتقدم، همان سؤال درباره کاربرد ریاضی در مسائل طبیعی (چون فیزیک نیوتن) و عدم امکان این کاربرد در مسائل مابعدالطبیعی است.

تحلیل استعلایی کانت که نوعی منطق است (آنالوطیقا قسمت عمده منطق صوری

1. Port Royal.

2. Cambinatoire.

ارسطو را تشکیل می‌دهد) و البته بهتر است بگوییم نوعی منطق ریاضی فیزیکی است، با مسائلی روبه‌رو می‌شود که از این محدوده خارج می‌شوند و جنبه جدلی‌الطرفین و دیالکتیکی می‌یابند و دیالکتیک در فلسفه نظری کانت مثل فلسفه ارسطو کاملاً منفی است و خارج از علم یقینی و عینی یعنی خارج از فیزیک نیوتن قرار می‌گیرد و صرفاً دلالت به حدود و ثغور شناسایی انسان دارد. با سهل‌انگاری حتی می‌توان گفت که دیالکتیک در فلسفه کانت بیان دیگری از شک است، شکی که کاملاً به صورت تعلیق حکم درنیامده است ولی به هر طریق با دو حکم متضاد و متناقض و در هر صورت متعارض^۱ روبه‌رو شده است.

بعد از کانت، فلاسفه‌ای چون فیخته، شلینگ، هگل، و غیره سعی کرده‌اند از محدوده فلسفه نظری کانت فراتر روند. فیخته به عقل عملی و اخلاق متوسل شده است؛ شلینگ به «نقد حکم» یعنی بیشتر به هنر پرداخته و هنر را مبدل به ارغنون واقعی فلسفه طبیعت خود ساخته است، ولی هگل بیشتر به همان جنبه نظری توجه دارد و به عقیده او بن‌بست فلسفه کانتی نه فقط در حد اخلاق و هنر باید شکسته شود، بلکه باید از لحاظ قلمرو نظری راه‌حلی پیدا کند تا امکانات واقعی شناخت حاصل آید. آنچه هگل در واقع دیالکتیک می‌داند از بسط و گسترش حکم تألیفی ماتقدم به دست آمده است. کانت مسئله عینیت را در حد حکم یعنی در حد فاهمه مطرح کرده است، هگل به آن مسئله در حد استدلال یعنی در حد عقل می‌پردازد. فاهمه به معنایی که در سنت کانت به کار رفته است همان عقل است که از امکانات ذاتی کاربردی خود صرف‌نظر کرده و از مطرح ساختن مسائل با توجه به امر نامتناهی سر یاز زده است. فاهمه به نحوی که کانت از آن صحبت می‌کند، به نظر هگل عقلی است که جرئت خود را از دست داده است. هگل حتی در این مورد از شعور محروم و اندوه‌بار سخن گفته است. از این لحاظ، می‌توان گفت که منطق هگل که او آن را «علم منطق» می‌نامد نه فقط بسط و گسترش فلسفه کانت است، بلکه به معنای کلی‌تر احیای دوباره فلسفه است، یعنی عینیتی که در حکم تألیفی ماتقدم کانت محدود به عالم فیزیک است، در منطق هگلی عمیقاً در تمام موارد بسط پیدا

1. Antinomie.

کرده و اثبات و ثبوت در تمام زمینه‌ها در هم منعکس شده است. به نظر هگل مفهوم عقل خود مستلزم قبول این اصل است که حدودی برای آن متصور نمی‌شود و هر طوری که ما آن را تعریف بکنیم، باز ابعاد و امکانات آن از تعریف متداول - به هر اندازه که آن را وسیع تلقی کرده باشیم - فراتر می‌رود، به نحوی که در این نظرگاه تا حدودی به مانند فلسفه اسپینوزا، تعقل صرف ما را متوجه امر نامتناهی می‌کند و اگر این جنبه را از تعقل حذف کنیم، دیگر تفکر عمق و اصالت خود را از دست خواهد داد.

براساس مطالبی که در اینجا بدانها اشاره شد، می‌توان توجه داشت که منطق هگل نه صوری است و نه ریاضی و به نحوی ادعای هگل فراروی از این دو منطق است و می‌خواهد عالم انضمامی و واقعی را دریابد. اگر به معنایی دکارت ریاضی زده و کانت فیزیک زده است، شاید بتوان گفت که هگل صرفاً فلسفه زده است. علم کلی برای او همان منطق و منطق برای او همان هستی‌شناسی است. از این لحاظ، اگر منطق هگل شباهت زیادی با منطق آلی ارسطو ندارد، در عوض بخوبی می‌توان نشان داد که میان علم منطق هگل و فلسفه اولای ارسطو نه فقط شباهت بلکه سنخیت عمیق ذاتی وجود دارد.

با نام بردن از فلاسفه‌ای چون افلاطون، ارسطو، دکارت، و کانت که هریک در واقع از مواقف و قله‌های اصلی تاریخ فلسفه غرب به حساب می‌آیند، نزدیکی و قرابت آنچه هگل علم کلی و منطق می‌نامد نه فقط با تاریخ فلسفه بلکه اصلاً با ذات تاریخ روشن می‌شود، زیرا در واقع برای هگل از لحاظی فلسفه تاریخ همان تاریخ فلسفه است و تفکر اصلاً جوهره تاریخ است و منطق حاکم بر آن تفکر، قانون تاریخ است.

در نظام فکری او نفس جریانات و رخدادهای خارجی بعینه مطرح نیست، بلکه معنای نهایی آنها مطرح است و هر رخدادی هر قدر هم جزئی باشد، باز از لحاظی مرحله و مقطعی از حرکت و تحول همین «معنا» را نشان می‌دهد و در تقابل درونی هستی که همان تقابل درونی تفکری است که می‌خواهد به صورت انضمامی درآید، تحقق تدریجی امر واقعی پدیدار می‌شود. بدین ترتیب فقط اندیشه، تاریخ دارد و وقایع حتی اگر از جهل و توحش ناشی شده باشند، باز جنبه‌ای از حرکت ضروری فکر را برملا

می سازند.

حرکت اندیشه، در فلسفه و تاریخ آن تبلور می یابد و هر فیلسوف بزرگی مرحله ای از صورت معقول^۱ آن را مشخص می کند. حقایق فلسفی برخلاف نظر عوام مشمول مرور زمان و منحل در سیر امور نمی شوند، بلکه برعکس بر همین اساس است که حیات می یابند. صیوررت ذاتی اندیشه ها، حیات آنها را تضمین می کند و خبر از تحقق امر معقول در امر واقع را می دهد.

هیچ یک از فلاسفه عصر جدید به اندازه هگل به تاریخ فلسفه توجه نداشته است و آن هم نه برحسب تبحر بلکه براساس این اعتقاد که اصلاً فکر چیزی جز نوعی تأمل و انعکاس در نفس فکر نیست و در نتیجه هر نوع فکر شخصی در اثر تأمل در افکار دیگران و هر نوع فکر نو و بکر در اثر بررسی افکار قبلی و ظاهراً کهنه حاصل می آید، در غیر این صورت هیچ فکری به معنای اصیل از حد لفظ کلی فراتر نمی رود و اثر واقعی از آن به دست نمی آید. شناخت یک معنا - مثلاً فلسفه یا منطق - فقط با توجه به حرکت درونی آن و بررسی مراحل تکوینی آن مقدور است.

البته می توان برای فلسفه و منطق به نحوی دو تاریخ جداگانه نوشت و به برشماری نام متفکران بزرگ فلسفه و آثار آنها از یک طرف و به احصای علمای منطق و کتب آنها از طرف دیگر پرداخت، در هر صورت نمی توان فراموش کرد که تاریخ واقعی منطق اگر کاملاً به نحو خارجی بدان پردازیم باز با تاریخ فلسفه قرابت خاصی دارد و تصور هر نوع معقول ثانی منطقی بدون توجه به معقول ثانی فلسفی بی اساس و بدون اعتبار واقعی است. این مطلب را حتی می توان در مورد تفکر ارسطو صادق دانست، زیرا به هر طریق عملاً مقولات او در بطن منطق او آورده شده است و از این لحاظ میان فلسفه و منطق او تداخل غیر قابل انکار وجود دارد. در مورد هگل نیز این مطلب به نحو کامل و بدون هیچ مورد استثنایی قابل پذیرش است، زیرا به معنایی فلسفه و تاریخ آن مقوم اصلی محتوای منطق هگل است. از این لحاظ، نه فقط از تأثیر فلاسفه بزرگ در کتاب علم منطق هگل می توان صحبت کرد، بلکه بایست از کوشش همه جانبه هگل برای فهم نحوه درست

۱. Begriff، این اصطلاح را صورت عقلی هم می توان گفت.

حرکت ذاتی تفکر سخن گفت. اگر منطق هگل ظاهراً تاریخ فلسفه نیست، در هر صورت تحلیل و بررسی عمیقی از حرکت نفس فکر و تلاشی است برای فهم جهت منطقی آن و نحوه ارتباط و شاید حتی انطباق آن با صیورورت ذاتی هستی و قانونی که احتمالاً حاکم بر آن است. از این لحاظ، منطق هگل عین فلسفه است؛ منطق هگل گویی می‌خواهد به نحو بالفعل کل تاریخ فلسفه و بویژه جوهره اصلی آن را نمایان سازد. در این منطق اگر حتی شباهت و سنخیت میان نحله‌های بزرگ فلسفی کشف نشود، در عوض تا حدودی مشابه موضع لایب‌نیتس، نوعی هماهنگی میان صور کثیر و حتی متقابل و متضاد آنها برقرار می‌شود. از این جهت، اگر در ابتدای این نوشته گفتیم که منطق از تاریخ امتناع دارد، حال باید با توجه به منطق هگل بگوییم که منطق عین تاریخ فکر و این نیز نه فقط عین تاریخ بلکه عین حرکت ذاتی هستی است. منطق همان هستی‌شناسی است و آن دو نه فقط از لحاظ صیورورت درونی خود با هم تلاقی دارند، بلکه حقیقت هریک متقابلاً با توجه به دیگری تحقق می‌یابد و واقعیت آنها انحصاراً در سیر تاریخی‌شان مطرح و قابل شناخت و ارزیابی می‌شود.

البته از طرف دیگر نمی‌توان فراموش کرد که گفتار فلسفی بناچار گفتار تدریجی است و مراحلی دارد و این مراحل لازم نیست همیشه در طول یا الزاماً در عرض هم باشند. در سنت هگل تا حدودی شاید مثل سنت افلاطون گویی این مراحل به نحوی در عین حال هم طولی هستند و هم عرضی‌اند. مشکل اصلی از این لحاظ است که اگر ما شناخت و هستی را صرف صیورورت و حرکت بدانیم - که هگل تا حدودی مثل هراکلیتوس چنین می‌پندارد - آنگاه باید ببینیم سرآغاز بحث فلسفی را چگونه باید مطرح سازیم، تفکر را از کجا باید آغاز کنیم؟ مسئله اصلی هر نحله فلسفی، پیدا کردن نقطه آغازین آن است. در یک جایی افلاطون گفته است که فلسفه پیش‌فرض ندارد و همین تفاوت عمده آن با علوم و رشته‌های دیگر است. دکارت نیز با «فکر می‌کنم» خود کوشش دارد تمام پیش‌فرضها را کنار بگذارد تا از امر منحصر به فردی که جنبه فرضی ندارد و خواه ناخواه و بالضروره به ذهن تحمیل می‌شود آغاز کند، ولی در نزد او علی‌رغم خواست او، من «متفکر متناهی» دلالت به «غیر من» می‌کند و در نهایت با «من مطلق نامتناهی» سروکار دارد و

بدین ترتیب «فکر می‌کنم» دکارت - اگر ما آن را صرفاً ذهنی تلقی کنیم - آغاز محض نیست، مگر اینکه خود را فقط به عنوان پیش فرض قبول کند. سعی هگل هم بر این است که فلسفه خود را از پیش فرض آغاز نکند یا اگر غیر از این نمی‌تواند، حداقل با اثبات آن پیش فرض، نفی آن را نیز لحاظ کند و عین واقعیت متضاد را در ذهن فلسفی خود انعکاس دهد و آنچه باید بناچار سرآغاز تلقی کند از همان ابتدا فراتر از آن سرآغاز بداند. به دیگر سخن، طبق منطق او هر نقطه آغازین ماقبل و مابعد آغاز است و متقابلاً با اثبات یکی، آن دیگری نفی می‌شود. از این لحاظ، دیالکتیک سعی دارد در همان نقطه آغازین خود را توجیه کند. می‌توان گفت از ابتدای تفکر منطقی، به نحو اجتناب‌ناپذیر، نوعی محاوره دایمی میان هگل و دیگر فلاسفه بزرگ برقرار است، به نحوی که فهم درست افکار هگل ما را وادار به تأمل دقیق درباره آنها می‌کند و نه فقط برای فهم درست افکار هگل باید از افکار آنها اطلاع داشت، بلکه برای تعمق در موضع آنها نیز باید از نظام فکری هگل آگاه بود. از این جهت، همان‌طور که اشاره کردیم، کل فلسفه هگل نوعی ارزیابی کل تاریخ فلسفه و مواقف اصلی و سرنوشت‌ساز آن است.

از طرف دیگر، نمی‌توان فراموش کرد که تعدادی از فلاسفه در چارچوب فکر هگل اهمیت بیشتری دارند، بخصوص او در موقع تدریس اغلب به شاگردان خود می‌گفته است که برای فهم فلسفه بایست آثار افلاطون را با توجه به فلسفه نقادی کانت خواند و برعکس برای تعمق در فلسفه کانت بایست به افلاطون توجه داشت. هگل به نحو کامل به فلسفه افلاطون نظر داشته است و گروهی او را افلاطون عصر جدید می‌دانند که البته این گفته خالی از افراط‌گویی نیست.

در هر صورت، افلاطون هم یکی از اولین فلاسفه‌ای است که به جمع‌بندی کل فلسفه قبل از خود پرداخته است، به نحوی که در آثار او نه فقط تعلیمات سقراط، خطوط آشکار و انکارناپذیر افکار اصلی فیثاغورس، پارمنیدس، هراکلیتوس، سنت ارفیوسی و غیره کاملاً مشهود است، بلکه اختلاف نظرهای آنان و همچنین به نحوی هماهنگی میان آنها دیده می‌شود که این جنبه از کار افلاطون نیز تا حدودی از طریق فلسفه لایب‌نیتس در نظام کلی فلسفه هگل به چشم می‌خورد.

البته در یک نوشته کوتاه واحد، نمی‌توان از تمام موارد که مستلزم بررسی مستقل در جزئیات است صحبت کرد، ولی در مورد افلاطون صرف نظر از رساله‌هایی چون «جمهوری» و «پارمنیدس»، حداقل از سه رساله بایست به نحو خاص نام برد که هر متعاطی فلسفه برای ورود به افکار هگل با آنها بایست آشنایی داشته باشد؛ اول «تئوس» که در آن نظریه شناخت (البته به نحو منفی) مورد بررسی قرار می‌گیرد و موضع فیثاغورس و از طریق آن عقاید تمام کسانی که در شناخت متوسل به ریاضی می‌شوند تحلیل و انتقاد می‌شود. رساله «سوفسطایی» که در آن تداخل وجود و عدم مطرح است و این نکته در واقع از مبانی اصلی و تار و پود قوام بخش منطق هگل است. رساله «فیلبوس» را هم از لحاظ مسئله صیوررت و هم از این جهت که صورت جوهر^۱ به نحوی معادل وجود تلقی شده است، بایست در نظر داشت.

از طرف دیگر، می‌توان گفت که اگر منطق هگل با منطق صوری ارسطو اختلاف بنیادی دارد، در عوض این منطق به فلسفه اولای ارسطو بسیار شبیه است؛ چه، اصلاً منطق هگل در واقع چیزی جز هستی‌شناسی نیست. اگر ارسطو مدار کل عالم را بر قوه و فعل می‌داند و بر این اساس علل چهارگانه را برای تبیین امور عنوان می‌کند، هگل با اینکه به علت صرف توجه کمتری دارد، ولی به هر طریق امور را بر اساس جهت عقلی فهم می‌کند و این را نیز به نحوی همان علت تامه می‌توان دانست.

هگل با به کار بردن اصطلاح «صورت معقول» یا «عقلی» مدعی نیست که صورت نهایی یک امر و حقیقت تام آن را عیان می‌سازد، بلکه بیشتر می‌خواهد بگوید که عقل، آن صورت را به عنوان مرحله‌ای از مراحل تکوینی حقیقت درمی‌یابد. صفت معقول در اینجا بدین سبب بر اصطلاح صورت افزوده شده است که معلوم شود برخلاف فاهمه که به نظر هگل، اسیر کلیات بی محتوا و انتزاعیات است، عقل می‌تواند حرکت تقابلی و متضاد هر امری را به نحو انضمامی و در حرکت بالفعل ایجابی و سلبی آن دریابد. «صورت معقول»، مرحله‌ای از صیوررت «معنا»^۲ و «مثال»^۳ است و از این رهگذر فلسفه «اصالت معنا»^۴ی هگل که در تاریخ فلسفه عصر جدید غرب به عنوان نهایت «اصالت عقل»

1. Ousia.

2,3. Eidos.

4. Idéalisme.

محسوب می‌شود، به نحو واقعی چیزی جز «اصالت صورت معقول» نیست. از دوره باستان همچنین می‌توان از سنخیت فلاسفه رواقی بویژه خروسیپوس^۱ با منطق هگل صحبت کرد. منطق نه فقط از امر واقع جدا نیست و جنبه صوری و انتزاعی ندارد، بلکه عین جهت حرکت امر واقع است و ضرورت حرکت ذاتی هر امر همان منطق حاکم بر آن و همچنین منطق حاکم بر ذهنی است که آن امر را تعقل می‌کند. در عصر جدید می‌توان از دکارت، اسپینوزا، لایبنیتس، حتی هیوم، و البته کانت صحبت کرد. همین قدر به اجمال اشاره می‌کنیم که اگر دکارت دو شرط اصلی شناخت بدیهی و معقول را وضوح و تمایز می‌داند، در واقع تمایز، قبل از وضوح است و نیازمند دو وضوح است. در سنت هگل همین، دلالت بر تضاد درونی امور می‌کند و در واقع با توجه به وضوح، ما امری را اثبات می‌کنیم و با در نظر داشتن تمایز، آن را مورد نفی قرار می‌دهیم، به نحوی که بر این اساس ارتباطی میان روش دکارت و منطق هگل می‌توان پیدا کرد. به دنبال همین بحث می‌توان گفت که اگر در فلسفه اسپینوزا هر اثباتی نفی است^۲، در منطق هگل به همین دلیل هر نفی‌ای اثبات است. از لحاظ مقایسه با لایبنیتس نیز می‌توان به نوعی هماهنگی در تضاد و تقابل اشاره کرد و با اینکه در فلسفه هگل بناچار موناها در مسیر تغییر و تغیر قرار می‌گیرند و سیروورت به وحدت و بساطت آنها صدمه می‌زند، در عین حال باز همین سیر و حرکت آنهاست که هماهنگی شان را با یکدیگر و همچنین با خودشان تضمین و تأمین می‌کند: گویی این بار مونا فقط با نفی خود است که می‌تواند ادعای وحدت داشته باشد.

با این همه بدون شک فیلسوفی که بیش از دیگران، آن هم نه فقط در کل فلسفه هگل تأثیر گذاشته است بلکه بدون توجه به افکار او، اصلاً منطق هگل نامفهوم باقی می‌ماند، کانت است، به نحوی که می‌توان هگل را به مانند فیخته و حتی شلینگ و بسیاری از متفکران دیگر نیمه اول قرن نوزدهم - بیشتر در آلمان و تا حدود زیادی نیز در دیگر کشورهای اروپایی - مفسر کانت دانست.

۱. Chrysippes، (حوالی ۲۰۵ - ۲۸۱ ق م).

2. Omini affirmatio est negatio.

از لحاظ آموزش فلسفه غرب، بدون شناخت فلسفه کانت و روش استعلایی او نمی‌توان مدخلی برای ورود به منطق هگل پیدا کرد؛ چه، هگل به‌نحو عمده بیشتر به‌منظور برطرف‌سازی محدودیتی که کانت برای عقل قایل شده است، اصل مقولات فاهمه را از تحلیل استعلایی به دیالکتیک مؤول ساخته و از این رهگذر به‌نحو تام بر وسعت کاربردی آنها افزوده است. اگر در سنت کانت محور نقادی براساس حکم شکل گرفته است، در سنت هگل حکم در استدلال ادغام می‌شود، همان‌طور که تصور و مفهوم در حکم قابل ادغام است، در نتیجه در حرکت فکر، از طریق «جزئی» نوعی انتقال دایمی و نوسان رفت و بازگشت، میان کلی و شخصی برقرار می‌شود و اگر متفکر به این جنبه اصلی توجه نکند گرفتار انتزاعیات خواهد شد و واقعیت انضمامی را از دست خواهد داد. از این لحاظ، اگر در سنت هگل تفکر نوعی استدلال قیاسی است بدین سبب است که علاوه بر تداخل دایمی کلی، جزئی، و شخصی، هر بار نوعی تداخل نیز میان آنچه در منطق سنت ارسطو قیاس، استقراء، و تمثیل گفته می‌شود، وجود دارد. فکر به‌طور کامل در کار است و قوای واقعی او یکجا و به‌نحو همه‌جانبه فعالیت دارند و الا فکر فاقد محتوا خواهد بود و به هیچ معنای واقعی دلالت نخواهد کرد. از این جهت، ادعای هگل بر این است که با منطق دیالکتیک خود موفق شده است هر بار مرحله‌ای از انطباق اثبات و ثبوت یعنی ذهن و عین را دریابد. بدون توجه به این جنبه، آنچه هگل صورت معقول می‌نامد قابل فهم نخواهد بود. نظر او به دست آوردن مرحله‌ای از حقیقت یک امر در صورت واقعی و انضمامی آن است، به‌نحوی که در غیر این حالت هیچ شناخت معتبر منطقی حاصل نمی‌آید و هیچ نوع انعکاس واقعی میان عین و ذهن برقرار نمی‌شود. مسلم است که در منطق هگل مطابقت فکر با خود فکر و همچنین مطابقت فکر با واقع معنای واحدی دارد؛ فکری که به واقعیت منجر نشود اصلاً فکر به معنای اخص کلمه نمی‌تواند باشد و خواه‌ناخواه فاقد هر نوع جهت عقلی خواهد بود. البته در بحث راجع به نحوه انتقال منطق استعلایی کانت به منطق دیالکتیکی هگل جنبه‌های فنی و آموزشی بسیار خاصی وجود دارد که نمی‌توان آنها را به دست فراموشی سپرد، بخصوص اگر بخواهیم در این زمینه به‌نحو تخصصی به بحث پردازیم. کانت

برخلاف سنت ارسطو مقولات فاهمه را به معنای جنس الاجناس و ماهیتهای موجودات به کار نمی برد، بلکه آنها را صرفاً براساس بحث المعرفه عنوان می کند، یعنی مفاهیم محض ماتقدمی که ذهن انسان در مورد داده های حسی به کار می برد از طریق مکان و زمان - یعنی دو شرط ماتقدم - دریافت می دارد.^۱ در سنت کانت برای معتبر ساختن شناخت، نوعی همکاری واقعی باید میان داده های حسی و مقولات برقرار شود و الا مقولات بی محتوا و داده های حسی کور و نابینا باقی خواهند ماند.

مقولات کانت براساس چهار وجهه نظر کمیت، کیفیت، نسبت (اضافه)، و جهت در گروه های سه تایی طبقه بندی می شوند و حتی در بطن هریک از این گروه های سه تایی - برخلاف سنت ارسطو - لازم نیست اجباراً تبیینی باشد ولی کانت میان چهار وجهه نظر، هیچ گاه قایل به هیچ نوع تداخلی نشده است و در واقع کار اصلی هگل از همین جا آغاز می شود. او با جابه جا کردن ترتیب وجهه نظر ها و با قایل شدن به نوعی حرکت تقابلی درونی میان آنها، کوشش کرده است مقولات فاهمه را به سوی مقولات عقل سوق دهد و روش استعلایی کانت را به روش دیالکتیکی خود منجر سازد.

هگل برخلاف کانت وجهه نظر کیفیت را مقدم بر وجهه نظر کمیت می داند و در نتیجه بحث وجود را مقدم بر مسئله شناخت کمی عنوان می کند. در این مرتبه اگر در سنت کانت حکم براساس مقوله ایجاب، سلب، و معدوله تشکیل می یابد، در سنت هگل حکم وجودی در بطن استدلال به حرکت درمی آید، هستی به عنوان «وضع» و نیستی به عنوان «وضع مقابل» مطرح می شود و بالاخره «نامتناهی» به عنوان «وضع مجامع» آنها دانسته می شود. صرف توجه به صیوررت، موجود را به نحوی تحت جنبه نامتناهی قرار می دهد. هرچیز در شدن خود معنای اصلی خود را و آن هم تا بی نهایت دریافت می دارد.

وجهه نظر کمیت که در مرتبه دوم مطرح است حکم انعکاسی است و همان طور که

۱. نگارنده در این زمینه مقاله مستقلی دارد تحت عنوان «مقولات کانت و استدلال جدلی الطرفین» رک. نگاهی به فلسفه های جدید و معاصر در جهان غرب، مشخصات کتاب در فهرست منابع آورده شده است.

قبلاً اشاره کردیم در بطن استدلال^۱ در مسیر کلی و شخصی و بالعکس به حرکت درمی آید.

وجه نظر جهت (اضافه) - مشابه فلسفه کانت - مرتبه سوم را دارد و در این مرتبه حکم مبتنی بر ضرورت در استدلالی که توجه به امور حتمی، شرطی، و انفصالی دارد به کار می پردازد.

در وجه نظر جهت بالاخره حکم به آنچه از ابتدا مورد نظر هگل است، می رسد یعنی ابتدا بر صورت معقول پیدا می کند و در سه مرتبه ظنی، قطعی، و یقینی مشخص می شود.

هگل در قسمت آخر کتاب علم منطق و آخر بحث وجود در کتاب دایرة المعارف علوم فلسفی استدلال را سه قسم می داند، یعنی وجودی، انعکاسی، و ضروری که البته او به نوعی به حرکت دایمی میان آنها قایل است. استدلال وجودی در بحث هگل شامل سه یا چهار شکل قیاس است و استدلال انعکاسی، شامل قیاس، استقراء، و تمثیل است و استدلال ضروری هگل از استدلال قطعی، شرطی، و انفصالی صحبت می کند که تا حدودی سه استدلال حتمی، شرطی، و انفصالی کانت را به یاد می آورد، بدون اینکه مثل کانت، محدودیتی برای آنها قایل شده باشد.

شاید اصلاً صحیح نباشد که ما از وجوه تشابه و اختلاف میان فلسفه کانت و هگل صحبتی به میان آوریم و در واقع نظر اصلی هگل هم، این نیست که الزاماً موضعی در مقابل کانت بگیرد، بلکه بیشتر سعی دارد وسعت و کاربردی را نشان دهد که کانت برای روش استعلایی خود باز نشناخته است و امکانات نهفته فلسفه را بیش از پیش علنی سازد. کلاً در این زمینه یکی از وجوه اختلاف عمده هگل با کانت این است که به نظر هگل، حکم مرحله ای از نفس استدلال است همان طور که تحلیل خود مرحله ای از تألیف است و برخلاف نظر کانت، حکم تحلیلی از حکم تألیفی قابل تفکیک نیست، به نحوی که گویی در هر مرتبه ای از استدلال ما با احکام تألیفی ماتقدمی سرو کار داریم که حرکت تدریجی شناخت عقلانی ما را ممکن می سازد، به صورتی که آنچه هگل

استدلال وجودی، انعکاسی، و ضروری می‌نامد، عمیقاً واقعیت یا به هر طریق مرحله‌ای از تحقق آن را شامل می‌شود. بر این اساس، باز برخلاف نظر کانت عقل را نمی‌توان محدود و مقید به مغالطات و تعارضات آن دانست، بلکه بایست گفت عقل اصلاً جز بسط و گسترش خود، چیز دیگری نمی‌تواند باشد و حد و حدودی برای آن قابل تصور نیست. عقل همان فراروی دایمی عقل است و هر امری که در مسیر حرکت قرار می‌گیرد بناچار معقول می‌شود. آنچه عقل را مشخص و متمایز می‌سازد، حرکت ذاتی و دایمی آن است و هر نوع رکود معادل نفی عقل به نظر می‌رسد. همان‌طور که در ابتدای این نوشته عنوان کردیم در سنت هگل، منطق بناچار در بطن تاریخ و براساس آن قوام می‌یابد و تاریخ نیز در درجه اول تاریخ شعور و فکر است و صرفاً در بروز مظاهر عقلی خود معنا می‌یابد، بدین ترتیب منطق عقل نه فقط با تاریخ فلسفه ارتباط دارد، بلکه در مراحل مختلف تاریخ فلسفه است که چهره اصلی خود را باز می‌یابد و نسبت بدان آگاهی پیدا می‌کند.

با بازگشت به آنچه در ابتدای این نوشته گفته شد، هگل عملاً نشان داده است که تاریخ فلسفه نه فقط دلالت بر حیات واقعی فلسفه به نحو مستمر دارد، بلکه خود نشانگر مراحل حیات انضمامی منطق و پویایی اجتناب‌ناپذیر آن است، به نحوی که خارج از تحول فکر اصلاً نمی‌توان به نحو اصیل از منطق صحبت به میان آورد.

فهرست منابع

فارسی

۱. مجتهدی، دکتر کریم. نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب. تهران، امیرکبیر،

۱۳۷۳.

۲. _____ . منطق از نظرگاه هگل. تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی، ۱۳۷۷.

هگل و اسپینوزا

فلسفه مثل هر فمالت دیگر فرهنگي انسان، نتیجه نوعي مبادله میان ایراث و ابداع است و فلاسفه در تاریخ نه فقط یکی بعد از دیگری، بلکه شاید به معنایی یکی برای حفظ دیگری به وجود می آیند و به همین دلیل است که بعد از گذشت بیش از ۲۵ قرن به نظر می رسد فلاسفه کهن هنوز با ما هم دوره هستند و حتی بیشتر به کمک آنهاست که ما آینده خود را می سازیم. اگر تا حدودی بتوانیم این مطلب را درباره اکثر فلاسفه قبول داشته باشیم - حتی در مورد آنهایی که با نفی فلسفه های قبلی تفکر خود را آغاز کرده اند - در هر صورت در مورد هگل این امر کاملاً بدیهی و محرز می نماید؛ چه، فلسفه هگل در هیئت یک نظام منطقی منسجم، در واقع تأملی درباره تاریخ فلسفه و جمع بندی نتایجی است که از این تأمل حاصل آمده است. شاید هیچ فیلسوفی در عالم به اندازه هگل به تاریخ فلسفه توجه نداشته است، به نحوی که حتی می توان نشان داد او مقولات عقلی و منطقی مورد نظر خود را نیز در درجه اول از همین تاریخ استنتاج و تألیف کرده است.

تاریخ فلسفه به نحوی که هگل آن را می فهمد، سیر تکوینی منطقی را نشان می دهد که نه فقط در مورد هستی سخن می گوید، بلکه مراحل سیر همین هستی را نیز شامل می شود. منطق هگل پیوندی ناگسستنی میان تاریخ فکر و جهت حرکتی هستی برقرار

می‌سازد. سرنوشت هستی در هر مرحله با صورت عقلی‌ای تعیین می‌شود که تفکر در همان مرحله از آن حاصل می‌کند. البته منظور ما در این نوشته تکرار مطالبی نیست که به‌نحو متداول در مورد اوصاف کلی فلسفه هگل گفته می‌شود، بلکه بیشتر به‌نحو تخصصی به رابطه احتمالی تفکر هگل با اسپینوزا نظر داریم که احتمالاً می‌تواند برای فهم افکار هریک از آن دو مفید باشد.

اگر فلاسفه بزرگ باستان را در نظر نگیریم، مسلماً در عصر جدید اسپینوزا بعد از کانت، تأثیر زیادی در تفکر هگل داشته است و برای متعاطی فلسفه همیشه جالب توجه است که از یک طرف ببیند یک متفکر بزرگ چگونه متفکران قبل از خود را تحلیل و ارزیابی می‌کند و از طرف دیگر همیشه این سؤال برای او باقی می‌ماند که آیا آن متفکر قبلی می‌توانسته است جوابگوی انتقاداتی باشد که بر افکار او وارد کرده‌اند یا دیگر چنین امکانی از او سلب شده است؟ در هر صورت، به نظر می‌رسد که اگر فکر فلسفی خواه‌ناخواه در مقطع تاریخی مشخص بیان می‌شود، در عوض هیچ‌گاه نمی‌توان آن را به‌نحو تام محدود و مقید به آن مقطع کرد. فکر اصیل کهنه نمی‌شود و برای مقابله با سطحی‌اندیشی همیشه باارزش، معتبر، مؤثر، و حتی کارآمد به نظر می‌آید.

از لحاظ تاریخی مسلم اینکه آثار اسپینوزا بعد از مدتی فراموشی دوباره در اواخر قرن هیجدهم در آلمان مورد توجه زیادی واقع شده است، ولی همگان به یک نحو بدان روی نیاورده‌اند؛ عده‌ای چون ژاکوبی، فلسفه «اصالت عقل مطلق» اسپینوزا را وسیله‌ای برای نفی خلقت و در جهت مخالفت با ایمان دینی یافته‌اند، بخصوص که در این فلسفه علم و فعل خداوند کاملاً واحد و یکی دانسته شده و براساس آن هر نوع اختیار برای او سلب گردیده است. از طرف دیگر کاملاً برخلاف نظر ژاکوبی، بعضی از شعرای بزرگ چون گوته در فلسفه اسپینوزا عرفان خاصی را تشخیص داده‌اند که براساس آن، شناخت خداوند به عشق او مبدل می‌شود و این عشق عقلی که نیرویی سرمدی است، نه فقط ارتباط انکارناپذیری میان نفس انسان و خداوند برقرار می‌کند، به‌نحو نیز محرز می‌دارد که عشق انسانها نسبت به خداوند، پرتویی از عشقی است که خداوند نسبت به خود دارد و به همین جهت، ذات عالم و آدم مملو از شوق و ذوق واحدی می‌شود که

وقوف بدان، انسان را عمیقاً با خود و با عالم آشتی می‌دهد و ابتهاج زایدالوصفی در او به وجود می‌آورد که در واقع عمیقاً منشأ خدایی دارد.

البته از لحاظ تاریخ فلسفه در اوایل قرن نوزدهم میلادی بحثهای سه فیلسوف بزرگ آلمان، یعنی فیخته، شلینگ، و هگل در مورد فلسفه اسپینوزا حایز اهمیت خاصی است، فیخته این فلسفه را معکوس ساخته و شلینگ با هوشمندی امکان برقراری تعادل میان موضع فیخته و اسپینوزا را جست‌وجو کرده و کوشش هگل بر این بوده است که از این فلسفه فزاتر رود و به نوعی منطق توانمند دست یابد که واقعیت جوهری بالفعل جهان را نیز انعکاس می‌دهد.

منظور اینکه در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم در محافل فرهنگی آن عصر آلمان، نوعی بازگشت اجتناب‌ناپذیر به فلسفه اسپینوزا وجود داشته است، آن هم نه فقط در نزد فلاسفه، بلکه عملاً از طریق نهضت «رمانتیسم»، شعرا و حتی سیاستمداران نیز به افکار او پرداخته‌اند، با صرف نظر از این تفسیرهای بسیار متفاوت یا شاید حتی به سبب آنها، فلسفه اسپینوزا هنوز به عنوان یک فکر منسجم و بدیع در فرهنگ انسانی بالاستقلال باقی مانده است.

همان‌طور که اشاره کردیم، استنباط هگل از فلسفه اسپینوزا خاص خود اوست و برای ورود در این بحث، ما در ابتدا اشاره به یک مطلب حاشیه‌ای می‌کنیم که هم مربوط به زندگینامه اسپینوزا و هم مربوط به کارنامه هگل است:

در تاریخ ۳۰ ژوئیه سال ۱۸۱۶ م. رئیس دانشگاه هیدلبرگ رسماً از هگل دعوت می‌کند که در آن دانشگاه به تدریس فلسفه بپردازد؛ در این دعوتنامه همچنین اشاره به این موضوع شده است که یک قرن و نیم پیش، اسپینوزا به سبب ترس از دست دادن آزادی فکری و آرامش روحی خود این دعوت را نپذیرفته است. هگل برخلاف اسپینوزا، دعوت دانشگاه هیدلبرگ را می‌پذیرد و نه فقط به مدت یک سال در آن دانشگاه تدریس می‌کند، بلکه در این مدت زندگی بسیار پرباری نیز داشته است، به نحوی که موفق می‌شود در مدت نسبتاً کوتاه کتاب دایرةالمعارف علوم فلسفی خود را به پایان برساند و به همین دلیل او در سال ۱۸۱۷ م. مقامی را به دست می‌آورد که از مدتها

پیش در دانشگاه برلن به دنبال آن بوده است.

بعضی از متخصصان فلسفه هگل با توجه کردن به این جریان، خواسته‌اند بگویند که در واقع هگل جایگاهی را پر کرده است که اسپینوزا خالی گذاشته بود. او خود را ملزم به انجام وظیفه مهمی دانسته است که اسپینوزا از آن سر باز زده بود. طرفداران اسپینوزا بدون اینکه کار هگل را نادرست بدانند، در این جریان نه فقط به تفاوت اخلاقی و روحی آن دو متفکر اشاره می‌کنند، بلکه با قاطعیت، تأکید بر وجوه اختلاف عمیق میان فلسفه‌های آن دو دارند. به نظر اینان، نظام فلسفی هگل یک نظام مدرسی نیست، بلکه به معنایی، خود یک مکتب واحد انحصاری است؛ دایرة المعارف علوم فلسفی هگل بیان نوعی روح مطلق در دانش مطلق است. در این نظام فلسفی هیچ امر ضروری از بیرون تحمیل نمی‌شود و ضرورت صرفاً عقلی است و نظام فکری هگل، ادعا دارد که آن را به نحو درونی متضمن است. در عوض موضع فکری و اخلاقی اسپینوزا به معنایی نظرگاه یک فرد تنهاست و انتقال آن فقط از فردی به فرد دیگر ممکن است و تدریس و عرضه عمومی آن، تأثیر اصلی آن را از بین می‌برد. اسپینوزا هیچ نوع اطاعت به صرف اطاعت، ولو از استاد را نپذیرفته است، به همین سبب افکار او به نحو علنی و عمومی قابل تدریس نیست و واقعاً فقط به افرادی قابل انتقال است که به نحو تام مرید عقل هستند و از این لحاظ با مراد احتمالی خود، احساس برابری و تساوی می‌کنند.

علت اینکه با وجود اختلافات، اغلب سعی بر این دارند که این دو متفکر را به هم نزدیک کنند، در درجه اول به سبب گفته‌های خود هگل است، زیرا او در فلسفه اسپینوزا نوعی مقاومت همه جانبه دیده است، گویی که این فلسفه به نحوی هر نوع عنصر خارجی را دفع می‌کند و به هیچ امتزاجی تن در نمی‌دهد و به همین دلیل هگل خواسته است به نحوی با آن دست و پنجه نرم کند. او بدون اینکه بخواهد این فلسفه را کاملاً بپذیرد یا آن را بالکل برکنار نهد، سعی کرده است آن را براساس منطق خود تفسیر و انتقاد کند. از آن زمان بعضی از مورخان فلسفه، با اقتدا به هگل، افکار اسپینوزا را از منظر او بیان کرده‌اند. برخلاف این گروه گرو^۱، متخصص بزرگ فرانسوی، در کتاب معروف

1. Gueroult (Martial).

خود^۱ نشان داده است که هر نوع هگلی کردن فکر اسپینوزا، تغییر و منحول ساختن آن است و آن دو فیلسوف هیچ سختی با هم ندارند. بدون اینکه اهمیت تحقیق همه جانبه گرو را در مورد اسپینوزا و فلسفه او منکر شویم، همچنین نمی توانیم فراموش کنیم که میان این دو فیلسوف - با وجود فاصله زمانی و مکانی و حتی فرهنگی که آن دو را از هم جدا می کند - همیشه می توان نوعی محاوره برقرار ساخت، خاصه که به هر ترتیب فکر هگل با فکر اسپینوزا بارها در مسائل زیادی تلاقی پیدا کرده است. هیچ یک از آن دو به افکار نسبی و اضافی علاقه ندارند و برای عقل یک جنبه نامتناهی محرز قایل هستند که در عین حال با امر واقعی توازن دارد؛ تصور هر نوع متناهی لفظی و انتزاعی را طرد می کنند و از نامتناهی کاذب انتقاد می کنند و هر دو بر این اصل قایلند که شناخت عین جریان واقعی است و شرایط عینیت خود را همیشه همراه دارد. اسپینوزا صریحاً مفهوم «علت»^۲ و «عقل»^۳ را یکی تلقی کرده است. او اگر امری را با رجوع به امر قبلی تبیین می کند، در عین حال این رابطه را کاملاً عقلی نیز می داند، به نحوی که در منظر فکری او ضرورت علی کاملاً همان ضرورت عقلی است و شباهت همین مطلب با آن چیزی که هگل جهت عقلی امور می داند، اندک نیست. در هر صورت، اوصاف مشترک زیادی میان تفکر هگل و اسپینوزا می توان یافت، بدون اینکه مقدمات و نتایج فلسفه آن دو را با هم نزدیک دانست. البته تفسیری که هگل از فلسفه اسپینوزا می کند، در مورد نفس این فلسفه نکته و مطلب خاصی را روشن نمی کند، بلکه او گویی براساس فلسفه اسپینوزا، مطالب زیادی را کشف کرده است ولی مادامی که درس اصلی اسپینوزا را کنار نگذاشته است از عهده بیان آن بر نمی آید.

در واقع به نظر هگل جایگاه فکری اسپینوزا طوری است که اگر بدان توجه نشود، مثل این است که خواسته باشند بالکل فلسفه را طرد کنند و به همین دلیل در عصر جدید، هر متفکری باید به نحوی از اسپینوزا درس بگیرد، چون در هیچ نظرگاه دیگر به

۱. گرو در کتاب معروف خود با عنوان اسپینوزا، ضمیمه شماره ۴، ج ۱، ص ۴۶۳ - ۴۶۸ به تفسیر هگل از اسپینوزا پرداخته است و کلاً نظر او دفاع از اسپینوزا در مقابل هگل است. در مورد مشخصات کتاب رک، منابع آخر مقاله.

2. Cause.

3. Raison.

اندازه فلسفه او، فکر با مطلق گره نخورده است. در این فلسفه گویی، هیچ چیز نسبت به عقل خارجی نیست و در واقع فقط به این طریق است که فلسفه به معنای عمیق می تواند به صورت یک علم کلی درآید. هگل، اسپینوزا را از اسلاف نزدیک خود می داند؛ البته فقط یک سلف، زیرا از طرف دیگر به عقیده او، اسپینوزا با وجود سعی و کوشش همه جانبه خود، به فلسفه اصلی ای که جست وجو می کرده است، دست نیافته و یا در هر صورت، آن را در جنین سقط و هر نوع رشد و پیشرفت واقعی را از آن سلب کرده است. مسئله جوهر: بدون شک یکی از انتقادات زیربنایی هگل در مورد فلسفه اسپینوزا، حول و حوش مسئله جوهر است. به نظر هگل، جوهر به نحوی که اسپینوزا آن را بیان کرده است صرفاً یک امر واحد غیرمتحرک است و هنوز به وحدت سلبی و جنبه موضوعیت درون ذات^۱ خود نرسیده است، به همین دلیل آن را نمی توان روح مطلق دانست. در نتیجه بایست نظرگاه بحث اسپینوزا را تا حدودی معکوس ساخت و مطلب را واقعاً از امر مطلق آغاز کرد، یعنی از امر مطلق که فقط جوهر نیست، بلکه در عین حال موضوع و فاعل شناساست. بر این اساس، فلسفه اسپینوزا جنبه تاریخی پیدا خواهد کرد و حرکت آن شامل گسترش فرهنگی نیز خواهد شد. با این استدلالها هگل می خواهد بگوید که اسپینوزا بدون اینکه خود بداند و کاملاً ناآگاهانه مثل او فکر کرده است، در صورتی که او به جنبه اسپینوزایی فکر خود بخوبی واقف است. به نظر هگل فلسفه اسپینوزا صرفاً یک طرح تحقیقاتی است که براساس آن طرحهای جدید دیگری می توان به دست آورد و شرایط تحقق آنها را مورد بررسی قرار داد. از این لحاظ، برای اینکه ماهیت پنهانی فلسفه اسپینوزا را دریابیم، باید در تضاد زیربنایی آن دقت و تأمل کنیم و از آنچه بر نظریه اسپینوزا خدشه وارد می آورد، آگاه شویم. این تضاد از همان ابتدا به چشم می خورد، یعنی با مفهوم «علت خود»^۲ که می خواهد معقولیت این فلسفه را محرز دارد. اسپینوزا در تعریف «علت خود» می گوید: «آن چیزی است که ماهیتش متضمن وجود است.» در اینجا آنچه هست، با آنچه فکر می کند، وحدت پیدا می کند، در صورتی که به عقیده هگل شرط فکر مطلق این است که آن دیگر هیچ چیز را در خارج از خود قرار ندهد و اسپینوزا

1. Subjectivité.

2. Causa sui.

فاقد چنین تصویری بوده و در نتیجه تضاد در همان ابتدای کار او ظاهر شده است. گرو با اشاره به این انتقاد هگل، نظر می‌دهد که «علت خود» در نزد اسپینوزا در واقع جنبه آغازین اصلی ندارد، بلکه نوعی حقیقت اولیه است که این فیلسوف آن را به عنوان یک اصل^۱ تا حدودی به معنای دکارتی کلمه پذیرفته و مجموعه نظام فکری خود را عقلاً از آن استنتاج کرده است. اگر آن دو را یکی بدانیم، مجبور می‌شویم، ذات خداوند را تابعی از اراده (فعل) خداوند تلقی کنیم که این به نظر اسپینوزا منجر به نوعی کلام مبتنی بر غایت می‌شود که کلاً جنبه تخیلی دارد و بایست از آن اجتناب کرد. به نظر گرو، اگر اسپینوزا «علت خود» را به جوهر مؤول کرده است بیشتر می‌خواسته است در درجه اول جوهر را توصیف کند و نظر خاص دیگری نداشته است. از طرف دیگر به نظر گرو، هگل در موردی اسپینوزا را انتقاد کرده است که بر فلسفه خود او نیز همان اشکال را می‌توان وارد دانست. یکی از اصول مسلم فلسفه هگل این است که شناخت مطلق آغازی ندارد یا در هر صورت به نحو مطلق آغازی ندارد و جنبه نامتناهی آن نیز از همین لحاظ است؛ با فرض هر نوع آغاز از هر نوعی که باشد نظام فلسفی محدود و مقید می‌شود. در نزد اسپینوزا با اینکه او به جوهر واحدی قایل شده است، از لحاظی همین اعتقاد را می‌توان یافت؛ چه، جریان نامتناهی شناخت را براساس یک حقیقت اولیه بسهولت نمی‌توان استوار ساخت و حتی می‌توان تصور کرد اشکالی که اسپینوزا بر «فکر می‌کنم» دکارت به عنوان امر بدیهی وارد می‌کند، همین است. نظام فکری اسپینوزا در واقع برخلاف نظر دکارت از یک ترتیب عقلی به معنای مشخص و بسته کلمه تابعیت نمی‌کند. به همین دلیل، تعجب آور به نظر می‌رسد که هگل مطلبی را در فلسفه اسپینوزا مورد انتقاد قرار دهد که خود مطابق اصول فکری اش از هر کس دیگری بهتر می‌بایستی فهمیده باشد. چه، به هر ترتیب هگل اعتقاد دارد که جوهر باید عدم تحرک خود را نفی کند و اسپینوزا چنین جنبه‌ای برای آن قایل نشده و همین موجب شده است که جوهر به نحوی که او تعریف می‌کند نتواند فاعل شناسا شود.

به عقیده هگل، اسپینوزا فقط به حقیقت سرمدی توجه داشته و به امور موجود ممکن اهمیت نداده است، یعنی با قبول جوهر واحد، مثل احد^۱ در سنت نوافلاطونیان، هر نوع امر متناهی را در نامتناهی ناپدید و بی اعتبار ساخته است و به همین دلیل هر تعینی را سلبی دانسته است.

هگل به عبارت معروف اسپینوزا «هر تعینی، سلبی است»^۲ توجه زیادی دارد؛ در ابتدای «دروس فلسفه تاریخ»، او در این زمینه از وجود و لاوجود پارمنیدس صحبت کرده است و اهمیت این جنبه از فلسفه اسپینوزا را هم در همان حد می بیند. در کتاب منطق هگل، این نکته اهمیت فوق العاده ای پیدا می کند؛ کلاً به نظر او، شروع فلسفه اسپینوزا یک جنبه آغازین دارد، ولی این آغاز به معنای معمولی کلمه یک آغاز نیست. چه، به سوی چیزی حرکت نمی کند و به سوی سوق ندارد، یعنی از همان ابتدا گویی عین پایان خود است و در نتیجه صرفاً صوری و فرضی است.

همان طور که ملاحظه می کنیم یکی از اصلی ترین انتقادات هگل بر فلسفه اسپینوزا در مورد مفهوم جوهر است؛ چه - به نحوی که آن در فلسفه اسپینوزا مطرح است - اصولاً نباید بتوان بدون سلب ذات خود، چیزهایی را - اعم از صفات یا حالات - به خود نسبت دهد. اگر جوهر به معنایی خودکفاست، پس هیچ تعین واقعی ندارد. درست است که جوهر در فلسفه اسپینوزا، اساس هر نوع شناخت است، ولی خود کاملاً ناشناخته باقی می ماند و رابطه اش با صفات و حالات دیگر قابل توجه نیست. اگر بگوییم که جوهر در صفات و بعد در حالات خود گسترش پیدا می کند، باید حکم به انحلال کامل آن بکنیم. به نظر هگل، استدلال قیاسی ای که جوهر اسپینوزایی را از مسیر صفاتش با حالات مختلف آن متحد می کند، یک استدلال صرفاً صوری است و به هیچ وجه تعین مطلق را نشان نمی دهد، بلکه به درجات انحلال و اگر بشود گفت، به هبوط تام آن دلالت دارد. به نظر هگل اگر به لحاظی فلسفه را باید از اسپینوزا آغاز کرد، در عوض بایست از چارچوب بسته فکر او خارج شد و امکان ارتقای آن را فراهم آورد والا ذهن دچار رکود کامل خواهد شد و ره به جایی نخواهد برد.

1. L'un.

2. Ominis determinatio est negatio.

مسئلهٔ روش: انتقاد هگل از جوهر به معنایی که اسپینوزا آن را پذیرفته است، خواه ناخواه روش اسپینوزا را هم زیر سؤال می‌برد. هگل اسپینوزا را از لحاظ جایگاهی که برای روش قایل شده و همچنین نحوهٔ کاربرد آن مورد انتقاد قرار داده است. به خاطر توجه به روش ریاضی - هندسی، اسپینوزا بلافاصله بعد از دکارت قرار می‌گیرد و به نظر هگل، او در واقع حقیقت فلسفی را تابعی از نوعی بدهات صوری کرده است و انتزاعیات را که از تعاریف او ناشی می‌شوند، کافی دانسته است. از طرف دیگر، با اینکه اسپینوزا تک جوهری فکر می‌کند ولی گویی از همان ابتدا به سبب روش خاصی که اتخاذ کرده است، گرفتار نوعی ثنویت شده است، بخصوص که به هر ترتیب در مسئلهٔ شناخت، او صورت و محتوا را از هم متمایز ساخته است. با این تفکیک دیگر اسپینوزا قادر نیست میان «وجود» و «شناخت» براساس «صورت عقلی»^۱ رابطه‌ای برقرار کند.

کلاً برهان ریاضی - هندسی، به نظر هگل در فلسفه که «علم کلی» است و برتر از ریاضی است، نمی‌تواند کاربرد اصلی داشته باشد. اشکال کاربرد ریاضی در فلسفه این است که ریاضی با صورت بحث سر و کار دارد و محتوا و ماهیت شناخت فلسفی را نمی‌تواند آشکار سازد. روش ریاضی قادر نیست «صورت عقلی» را نشان دهد که به نحوی واقعیت انضمامی را منعکس می‌کند. کاربرد ریاضی در فلسفه مبدل به نوعی لفاظی^۲ می‌شود که فلسفهٔ اسپینوزا از آن مصون نمانده و در نتیجه گفته‌های او به صورت یک سلسله از قضایای انتزاعی درآمده است که از لحاظ خارجی به تعاریف اولیه مؤول شده‌اند. به عقیدهٔ هگل نه فقط فلسفهٔ اسپینوزا بلکه هر نوع فلسفه از آن قبیل، صرفاً در مجموعه تعاریف اولیه‌اش خلاصه می‌شود.

انتقاداتی که هگل در مورد روش اسپینوزا و فلاسفه‌ای از آن قبیل صادق می‌دانند، یک بار دیگر لزوم منطق جدیدی را برای ما مبرهن می‌سازد؛ منظور منطقی است که براساس تصورات و شرایط صوری ذهنی شکل نیافته است، بلکه عین محتوای انضمامی را انعکاس می‌دهد و حرکت صورت عقلی و ضرورت آن را مسلم می‌دارد. این محتوا، مادهٔ اصلی این منطق را فراهم می‌آورد، ولی ماده‌ای که صورت آن نسبت بدان

1. Begriff.

2. Verbalisme.

خارجی نیست؛ ماده‌ای که خود، فکر و صورت محض و معناست. کلاً باید بدانیم که برای هگل هیچ‌گاه روش به‌خودی‌خود مطرح نیست و بیش از شناختی که تحقق می‌یابد، ارزشی ندارد. منظور هگل از روش، یک نمونه و نسخه‌ای برای شناخت نیست، بلکه نفس این شناخت است که خود را به‌عنوان متعلق خاص خود، انعکاس می‌دهد. این نوع روش، دیگر نمی‌تواند صوری باشد، بلکه روح صورت عقلی و عین محتوای آن است. در نتیجه به عقیده هگل، روش ریاضی نمی‌تواند واقعاً شناسایی را تنظیم کند و میان حقیقت ریاضی و حقیقت فلسفی فقط یک تشابه ظاهری و بسیار سطحی می‌توان برقرار ساخت. فرق میان ریاضی و فلسفه از همان نوعی است که میان علم متناهی و علم نامتناهی وجود دارد؛ البته لفظ علم صرفاً اشتراک لفظی است.

هگل در واقع ریاضی را از یک طرف به سبب صوری بودن آن انتقاد می‌کند و از طرف دیگر به سبب توجه و بازگشت الزامی آن به تجربه خارجی؛ چه، به نظر او این دو خواه‌ناخواه به هم گرایش دارند. انتزاع در ریاضیات چیزی نیست که ما را از امر بی‌واسطه اولیه برگرداند، بلکه دقیقاً چیزی است که ما را بدان ارتباط می‌دهد و گذر و فراروی از آن را نیز ناممکن قلمداد می‌کند. فاجعه اصلی فاهمه، این نیست که ما را از محسوس دور می‌سازد، بلکه برعکس آن است که به‌صورت بسیار ابتدایی و ساده‌لوحانه، ما را بدان متکی می‌کند. باز به نظر هگل، برهان ریاضی هیچ‌گاه متعلق خود را موجب نمی‌شود و صورت و محتوای آن، متناهی باقی می‌ماند؛ چه، آن دو با هم سنخیت ندارند و صرفاً به‌نحو قراردادی کنار هم قرار گرفته‌اند. برهان ریاضی فقط به‌نحو توهمی می‌تواند حرکتی در فکر به‌وجود آورد، این نوع حرکت، شناخت را از قلمرو عمل دور می‌سازد و امکان تحقق آن را به دست نمی‌دهد. به هر طریق، یکی از انتقادات اصلی هگل از اسپینوزا همین است که او بدون تأمل کافی، ریاضیات را وارد روش فلسفه کرده است. اگر بگوییم که روش هندسی کلاً جنبه تألیفی دارد، باز ناگزیر از قبول این حقیقت هستیم که آن به هر صورت شامل قلمرو بسیار محدودی می‌شود.

البته در اینجا کاری نداریم نظر هگل فی نفسه در مورد ریاضی و بخصوص هندسه چه قدر معتبر است، ولی بایست دید درباره روش اسپینوزا، انتقادات او را تا چه حد

می‌توان وارد دانست. به نظر می‌رسد که هگل به تفاوت روش اسپینوزا با دکارت واقف نیست. اسپینوزا در رسالهٔ «اصلاح فاهمه»^۱ روش خود را به این ترتیب تعریف می‌کند: «اگر براساس طبیعت فکر است که معانی حقیقی تشکیل می‌یابند، آنگاه باید دید منظور ما از قوا و قدرت فاهمه چیست! ... قسمت عمدهٔ روش، بهتر شناختن قوای فاهمه و طبیعت آن در حد ممکن است.»

البته برای اسپینوزا نفس روش، به خودی خود، نوعی شناخت به معنای متداول کلمه نبوده است. حتی می‌توان نشان داد که اگر اسپینوزا تعمداً روش را خارج از شناخت قرار می‌دهد، همین دلالت بر جنبهٔ ضد دکارتی فکر اسپینوزا دارد. ولی وقتی که او می‌گوید «بهتر شناختن قوای فاهمه و طبیعت آن در حد ممکن» منظورش چیست؟

در این مورد به نظر نمی‌رسد که منظور او مثل دکارت تعیین محدودهٔ کاربردی فاهمه باشد، زیرا قدرت فاهمه هیچ‌گاه به نحو ماتقدم مشخص نیست و حتی برخلاف نظر دکارت، به عقیدهٔ اسپینوزا، ما همه چیز را می‌توانیم بشناسیم و قادر هستیم حتی به یک شناخت مطلق برسیم. از طرف دیگر، کاملاً مشخص است که برای اسپینوزا قبل از آنکه «معانی» مشخص شوند، روش حتی نمی‌تواند وجود داشته باشد. روش قبل از شناخت معنی ندارد و گویی فقط در ضمن بسط و گسترش شناخت و به ترتیبی که آن پیش می‌رود مرحله به مرحله تشکیل می‌یابد؛ در واقع روش برای اسپینوزا نوعی احصا و شمارش تجربی طرق مختلف ممکن است که شناسایی به مرور آنها را درمی‌یابد. در نزد اسپینوزا، روش مثل سنت دکارت الزاماً ضامن صحت شناخت نیست و نمی‌تواند از قبل شرایط حقانیت شناخت را تعیین کند، به نحوی که به عقیدهٔ بعضی از متخصصان، رسالهٔ «اصلاح فاهمه» حتی نوعی «گفتار ضد روش» است، زیرا برای اسپینوزا فاهمه، یعنی گسترش فاهمه؛ فکر تا بسط و گسترش پیدا نکند، فاهمه فعلیت نمی‌یابد.

در فلسفهٔ اسپینوزا، نه فقط روش بلکه مفهوم متداول ترتیب و نظم هم معکوس شده است، یعنی ترتیب شناخت همیشه واحد و متحدالشکل و پیش ساخته نیست و نبایست تصور کرد که همه چیز به صورت مکانیکی فقط از تعاریف ناشی می‌شوند؛ ترتیب معانی

در واقع ترتیبی است که ذهن آنها را تولید و بالفعل می‌سازد. این جنبه‌ها برخلاف تصور هگل، به جای اینکه اسپینوزا را از او دور سازند، حداقل از لحاظ اصولی آن دو را به هم نزدیک می‌کنند.

به نظر اسپینوزا، اگر یک روش واحد و معین برای شناخت می‌بود، می‌بایستی یک روش هم برای برقرارسازی آن، از قبل وجود می‌داشت، الخ و آنگاه انسان هیچ‌گاه به شناسایی نایل نمی‌آمد. در این مورد اسپینوزا از مثال معروف «چکش» استفاده می‌کند که دکارت هم آن را در کتاب قواعد خود آورده بود^۱؛ البته کاملاً نتیجه دیگری می‌گیرد. منظور اصلی اسپینوزا نهایتاً این است که روش، در عمل و به مرور شکل می‌یابد و معتبر می‌شود.

از طرف دیگر، باید بگوییم که اسپینوزا به نحوی به یک آلت فطری^۲، برای شروع شناخت اعتقاد دارد ولی منظور او، آن نوع شناخت قبلی نیست که هر نوع شناخت دیگر از آن نتیجه شود. در مثال معروف چکش، اسپینوزا توضیح می‌دهد که اولین چکش، چکش واقعی نبوده است و انسان اولی هم یک آهنگر واقعی نبوده است. آن چکش فقط آلتی در حد یک سنگ طبیعی بوده است. منظور اسپینوزا این است که صورت اولیه فکر هیچ‌گاه صورت کاملی نبوده و نمی‌توانسته است شخص را تا انتها هدایت و راهنمایی کند. شناخت هیچ‌گاه ایستا نیست، بلکه آن نوعی فعالیت دایمی است. تفکر آغاز محضی ندارد، آن به معنایی همیشه آغاز شده است، زیرا هر قدر دقیق به تفکر بپردازیم، باز افکاری مقدم بر آن در نزد ما وجود دارد. از این لحاظ، اگر نگوییم که تفکر بررسی افکار قبلی است، باز مجبور هستیم آن را الزاماً نوعی ادامه بدانیم. شناخت، گسترش یک حقیقت اولیه داده شده نیست که از قبل تعیین شده باشد، بلکه تکنون واقعی دانشی است که به هیچ وجه قبل از تحقق خود وجود نداشته است. البته نمی‌توان انکار کرد که هر نوع تاریخ‌مندی در امور عقلی به نظر اسپینوزا توهمی است. مسئله فقط نبودن تضاد بالفعل نیست که عامل حرکت باشد، بلکه عدم توجه اسپینوزا به جهت غایی است که اصل و

۱. قاعده هشتم.

2. Instrument inné.

اساس فلسفه هگل را تشکیل می‌دهد. مشخصه اصلی فلسفه اسپینوزا انکار هر نوع غایت است. حتی از مقایسه افکار هگل با اسپینوزا به نکته تاریخی بسیار مهمی در مورد فلسفه هگل می‌توان پی برد و آن اینکه این فیلسوف به نحوی دیالکتیک خود را جایگزین اعتقاد به نظم و ترتیب متداول قبلی کرده است تا حدودی مشابه نظر دکارت. از این لحاظ، می‌توان گفت که فلسفه اسپینوزا صرفاً علی است، در صورتی که هگل فلسفه خود را اصولاً براساس جهت غایی امور بیان داشته است.

مسئله صفات: انتقاداتی که هگل درباره رابطه صفات با جوهر در فلسفه اسپینوزا وارد می‌داند، از همان سنخی است که او بر روش هندسی اسپینوزا وارد ساخته است؛ البته از این لحاظ اختلاف بسیار زیادی میان این دو متفکر وجود دارد. برای هگل فکر و امر واقع به نحو عمیق با هم اتحاد دارند، زیرا در هر صورت آن دو از یک جریان حاکی می‌شوند و بر یک حقیقت دلالت دارند. برای اسپینوزا برخلاف گفته دکارت، فکر جوهر نیست و در نظام فلسفی او دیگر، فکر نمی‌تواند حاکی از جریان اصلی‌ای باشد که ضرورت خود را با تحقق خود، به اثبات می‌رساند. به این دلیل، اختلاف موضع هگل با اسپینوزا در جایگاهی است که این فیلسوف برای فکر قایل شده است. فکر چه نوع صفتی برای جوهر می‌تواند باشد؟ اسپینوزا در دفتر اول کتاب اخلاق نوشته است: «از صفت من آن چیزی را می‌فهمم که فاهمه آن را در آنچه مقوم ذات آن است، ادراک می‌کند.»

هگل تعریف اسپینوزا را تحت‌اللفظی تعبیر می‌کند و عقیده دارد که پس این صفت به خودی خود و خارج از ادراک فاهمه نمی‌تواند وجود داشته باشد. به نظر او اولاً، اگر جوهر اسپینوزایی به نحو تام بی حرکت است، پس آن چگونه در فاهمه انعکاس می‌یابد و در ثانی، اگر چنین است، پس در درجه اول، فاهمه است که در جوهر جنبه‌ای تشخیص می‌دهد که به چیزی مؤول نمی‌شود، پس فکر از این رهگذر عین تمامیت جوهر و فایق بر آن است. در ضمن، سؤال این است که این کدام فاهمه است که این صفت را در جوهر تشخیص می‌دهد، یک فاهمه متناهی یا نامتناهی؟

در هر صورت به عقیده هگل رابطه جوهر با صفات و حالات خود به نحوی که

اسپینوزا آن را شرح داده است، غیر قابل فهم است.

البته تا حدودی هم در جهت دفاع از موضع اسپینوزا می‌توان گفت که منظور او در عبارت بسیار معروفش «هر تعینی، سلبی است»، این بوده است که در هر صورت صفات فقط به نحو سلبی جوهر را مشخص می‌کنند و از طرف دیگر در واقع در نظرگاه او، جوهر در هریک از صفات خود، کاملاً خود را متجلی می‌سازد. همان‌طور که قبلاً گفتیم، نامتناهی برای اسپینوزا یک عدد و شمارش نیست و به همین سبب در جوهر نامتناهی هیچ نوع تقسیم مقدور نیست. جوهر، غیر قابل تقسیم به مجموعه صفات خود است. به معنایی شاید نتوان گفت که اسپینوزا به یک یا دو و یا سه... جوهر قایل بوده است یا نه، زیرا هیچ عددی حتی «یک» در مورد جوهر اسپینوزا معنا ندارد. به نظر اسپینوزا صفات با هم قابل قیاس نیستند و به هم مؤول نمی‌شوند و برای همین در جوهر با هم برابر و یکسان هستند.

تعین و جنبه سلبی آن: هگل، عبارت معروف «هر تعینی، سلبی است» اسپینوزا را هم در کتاب علم منطق و هم در کتاب دروسی درباره تاریخ فلسفه خود آورده است؛ ما در اینجا کاری نداریم که او با چه هدفی این گفته را مورد استفاده قرار داده و در مجموع نظام فلسفی‌اش از آن چگونه استفاده کرده است، همین قدر می‌گوییم که این عبارت در هر صورت وسیله خوبی برای مقایسه موضع این دو فیلسوف می‌تواند باشد.

شکی نیست که در نظرگاه اسپینوزا آنچه تعین یافته است، متضمن یک جنبه منفی هم هست و به معنایی همین جنبه است که بدان تعین داده است پس به‌طور کلی به عقیده هگل، جنبه سلب و نفی الزاماً دلالت بر نقص ندارد، زیرا از طریق آن چیزی وضع شده و تعین یافته است و در واقع به نحوی، نفی موجب وجود چیزی شده است. ولی این سؤال همیشه باقی می‌ماند که چگونه چیزی که به خودی خود مبهم و نامتعین است، می‌تواند اصل تعین به حساب آید؟

این استدلال بی‌شبهت به استدلال افلاطون در رساله «سوفسطایی»^۱ نیست، زیرا از لحاظی اگر بخواهیم درباره آنچه موجود است به بحث عقلی بپردازیم، باید برای

لا وجود نیز حیثیت واقعی قایل بشویم.

با تأمل در آنچه هگل درباره این موضوع عنوان کرده است، متوجه می‌شویم که او عبارت اسپینوزا را عملاً به نحو معکوس به کار برده است، یعنی در هر امر سلبی، نوعی تعیین دیده است و عامل نفی کننده را مؤثر و موجب دانسته است، در صورتی که در منظر اسپینوزا، نفی حاکی از نقص است و جنبه عدمی دارد؛ برای اسپینوزا، تباین کامل میان نفی و اثبات غیر قابل انکار است؛ امر سلبی حتی اگر لازم به نظر برسد، باید طرد و برکنار شود. آن فقط موقعی مطرح می‌شود که تعیینی در کار باشد، یعنی در این باره آن ناظر بر امور متناهی است و خارج از جوهر نامتناهی طرح شده است. هگل معنای جدیدی به عبارت اسپینوزا می‌دهد، مثل این است که می‌خواهد بگوید امر منفی در عین حالی که منفی است، باز از لحاظی جنبه مثبت دارد. هگل تعیین را تا حدودی انحطاطی می‌داند، یعنی آن را الزاماً نوعی بازگشت به خود نمی‌داند، بلکه آن را از لحاظی انحلال و جدایی از خود می‌داند. امر متعین چیزی است که به خودی خود مؤثر نیست و از جوهر فاصله گرفته است و خود را به نحو غیر واقعی و معکوس جلوه می‌دهد. به همین دلیل، نفی همیشه به سوی امر ایجابی گرایش دارد و حتی در دیالکتیک هگل نفی نفی، منجر به نزدیک سازی دو نفی نمی‌شود، بلکه بدین طریق یک جریان درونی ضروری به وجود می‌آید که از ابتدا تا انتها فعال و در کار است و دیگر جنبه منفی ندارد، بلکه کاملاً ایجابی شده است.

اشکال عمده‌ای که هگل بر فلسفه اسپینوزا وارد می‌داند بیشتر از همین لحاظ است؛ به عقیده او تفکر اسپینوزا تحرک ندارد، زیرا قادر نیست امر منفی را در جهت ایجابی به حرکت دریاورد و همین کل فلسفه او را ایستا ساخته است.

همچنین به نظر هگل در فلسفه اسپینوزا تقابل، جایگاهی ندارد و جریان عقلی، امور متضاد را در نمی‌یابد و تعیین صرفاً به نحو متناهی تحقق می‌پذیرد و فاهمه نیز فقط به عنوان متناهی و محدود امور را در می‌یابد.

به نظر هگل، تضاد^۱ به معنای اصلی متمایز از تقابل^۲ است، زیرا در تضاد دو امر

1. Contradiction - Widerspruch.

2. Opposition - gegensatz.

متضاد، واقعاً از هم جدا و متمایز نیستند، بلکه در یک حرکت ضروری قرار دارند که هریک از عناصر حقیقت واحدی را درمی‌یابد و جریان آن دو مکمل یکدیگر و در واقع غیرقابل تفکیک از هم هستند.

در نهایت به نظر هگل، ضعف فلسفه اسپینوزا بیشتر از این جهت است که در نظام فکری او مفهوم نفی نفی وجود ندارد.

اگر بخواهیم موارد مختلفی که هگل در بعضی از آثارش از اسپینوزا انتقاد می‌کند جمع‌بندی و به صورت واحدی دریاوریم، شاید بتوانیم با اندکی سهل‌انگاری بگوییم که به نظر او، فلسفه اسپینوزا نه فقط فاقد دیالکتیک به معنای جهت حرکت عقلی امور است، بلکه تعاریف و مقدمات آن، طوری به نحو سرمدی و خارج از هر نوع زمان و سیورورت تنظیم شده است که چنین منطقی هیچ‌گاه به آن راه پیدا نمی‌کند. در نظام فکری او سرمدیت، غیبت هر نوع غایت است؛ این مطلب کل انتقادات هگل را در یک جا جمع‌آوری می‌کند. برای اینکه فلسفه اسپینوزا جنبه دیالکتیکی به معنای هگلی کلمه پیدا کند، می‌بایستی که از ابتدا جوهر به عنوان موضوع و فاعل شناسا براساس تضاد درونی خود در یک حرکت ذاتی دایمی قرار گرفته باشد و این حرکت که دلالت بر جنبه نامتناهی تام دارد، به صورت نفی و اثبات در امور متناهی پدیدار شود، و براساس نوعی ترتیب امور که بیان دیگری از غایت است جهت عقلی پیدا کند. عقل در فلسفه هگل یک عمل صرفاً غایتمند و جهت‌دار است؛ به نظر هگل کل عالم موجود نه فقط جنبه تاریخ‌مند دارد، بلکه معنای عقلی خود را نیز از همین جنبه می‌گیرد.

از طرف دیگر، اگر نمی‌توان گفت که هگل اسپینوزا را درست نفهمیده است، باز بایست توضیح داد که او در هر صورت اسپینوزا را به نحوی فهمیده است که صرفاً برای بیان و روشن‌سازی فلسفه خود لازم داشته است. حتی می‌توان تصور کرد که آنچه هگل

به عنوان انتقاد از اسپینوزا عنوان می‌کند، در واقع بیانی از نحوه تغذیه فکری او از افکار اسپینوزاست. از این لحاظ، کار هگل بسیار اصیل و نمونه بسیار جالب توجهی از نحوه برداشت یک متفکر از آثار یک متفکر دیگر قبل از خود است. درست است که برای اسپینوزا، مفهوم تضاد و غایتمندی غیرقابل قبول بوده است و هیچ نوع دیالکتیک در موضع او دیده نمی‌شود، ولی مسلماً فکر او آن قدر قوی و محکم بوده است که یکی از محرکهای اصلی ذهن هگل باشد. هگل احتمالاً آثار اسپینوزا را با توجه به فلسفه کانت و شاید هم اندکی به سبب توجه خاص شلینگ به اسپینوزا خوانده باشد؛ چه، به نظر هگل آنچه اسپینوزا فاهمه می‌نامد به مانند فاهمه مورد نظر کانت در تحلیل استعلایی، محدود و مقهور به داده‌های حسی است و از عقل دیالکتیکی فاصله می‌گیرد، ولی در هر صورت نمی‌توان فراموش کرد که اسپینوزا نه با فلسفه نقادی کانت سر و کار داشته است و نه با منطق دیالکتیکی هگل و شاید هم به همین سبب است که او خود صاحب یک فلسفه مستقل و بسیار خواندنی است.

بر این اساس، می‌توان گفت که انتقاد یک فیلسوف از فیلسوف ماقبل خود هر قدر هم بحق یا در هر صورت عمیق باشد، باز هم کل مطالب فیلسوف قبلی را از بین نمی‌برد؛ منظور این نیست که بعد از انتقادات هگل، هنوز اجزا و عناصر قابل استفاده‌ای از فلسفه اسپینوزا می‌توان به دست آورد، بلکه منظور این است که به هر طریق کل موضع او از لحاظی و بخصوص از نظرگاهی که داشته است کاملاً بلامنازع باقی می‌ماند و همیشه به عنوان یکی از نظرگاههای اصیل فکر فلسفی انسان قابل طرح است. همین مطلب به نگارنده کمک می‌کند که عنوان کلی مقاله خود را در آخر آن توجیه کند؛ چه، او به عمد عنوان «هگل منتقد اسپینوزا» را انتخاب نکرده است، با اینکه شاید به نظر بعضی از خوانندگان تناسب بیشتری با این نوشته دارد، فقط اسامی این دو متفکر بزرگ را کنار هم قرار داده است: «هگل و اسپینوزا». هیچ‌گاه میان دو فیلسوف واقعی رابطه منفصله حقیقیه وجود ندارد، بلکه از لحاظی رابطه آن دو از نوع عطف است.

بدون شک آشنایی مستقیم با فلسفه اسپینوزا، از لحاظ غنی‌سازی فرهنگ فلسفی ما همان‌قدر مفید و مؤثر می‌تواند باشد که آشنایی با تفسیرهای بسیار زیادی که از تفکر او شده است، در هر صورت موضع اسپینوزا چه قبل از مفسران خود و چه بعد از آنها به همان اندازه عمیق و معتبر است.

فهرست منابع

خارجی

1. Gueroult martial:
Spinoza
Aubier - Montaigne - Paris 1963.
2. Rivaud A.
Histoire de la philosophie
Tome III l'époque classique.
P. U. F - Paris 1950.
3. Macherey pierre
Hegel ou Spinoza
François Maspero - Paris 1979.
4. Moreau Joseph
Spinoza et spinosisme
P. U. F Paris 1971.

فارسی

۱. اسپینوزا، باروخ. اخلاق. ترجمه دکتر محسن جهانگیری. تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.
۲. مجتهدی، دکتر کریم. منطق از نظرگاه هگل. تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
۳. وال، ژان. بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی. تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.

نمایه ها

نمایه کسان

الف	آ
ابراهیم ۱۰۱	آبلار ۲۳، ۶۰، ۷۳ - ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۵ - ۱۱۱، ۲۲۸
ابرقلس ۹۳	آرنو ۱۷۳، ۱۹۲، ۳۳۴
ابن اَصْبِیعَه ۱۰۷	آسترلاب ۷۹، ۸۱
ابن باجه (آومپاچه) ۱۰۷، ۱۰۸	آلبرت کبیر ۳۹، ۱۱۸
ابن رشد ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۹	آلکیه ۱۹۱، ۱۹۵
ابن سینا ۱۹، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۴۰، ۱۲۱، ۱۳۱، ۱۳۳	آنتوان آندره ۱۲۶
۱۵۲، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۷۱	آندرونیکیس اهل رودس ۱۶۹
ابن قفطی ۱۰۷	آنسلم ۷۴، ۷۷، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۱۰۵، ۱۳۰
ابن مَسْرَه قرطبی ۳۲	۱۵۲، ۱۵۷، ۱۵۸
اپیکتئوس ۲۲۸، ۲۳۴	آمبرواز قدیس ۸۳، ۸۵
اپیکوروس ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۴	
۱۸۵، ۲۱۶	

ادوارد، پل ۱۲۷، ۱۴۰	الیزابت پالائین ۱۷۵ - ۱۷۸، ۱۹۱، ۱۹۸،
ارسطو ۴۱، ۴۳، ۸۴، ۸۹، ۹۰، ۹۳ - ۹۶، ۱۰۳،	۲۱۱، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۳۴
۱۰۸، ۱۱۷، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۷،	امیرکبیر ۶۳
۱۴۰، ۱۴۱، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۸۴، ۲۲۶،	اناکساغورس ۹۱
۲۲۸، ۲۶۰، ۳۳۵ - ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۳،	انشین ۵۶
ارشمیدس ۲۱	اولیس ۲۱۸
اُزب ۱۰۶	اُوید ۷۹
اسپینوزا ۳۱، ۳۲، ۳۸، ۵۷، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۴۲،	ایزیدورس ۲۵، ۱۰۶
۲۴۵، ۲۵۶ - ۲۶۰، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۶،	
۲۷۷، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۵، ۳۰۰،	ب
۳۰۹، ۳۲۷، ۳۳۶، ۳۴۱، ۳۴۹ - ۳۶۶، ۳۶۸،	
استوارت میل (ژان) ۴۱	بآدر ۲۷۱، ۲۷۵
اسحق ۱۰۱	بالزاک ۲۲۹
اسکندر آفرودیسی ۸۶	بتهوون ۲۵۱
اشتینگاس ۶۴	بذ ۱۰۶
اشنمایر ۲۷۶	براسه ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۱۳، ۲۱۸
افلاطون ۱۳، ۲۳، ۲۸، ۳۱، ۵۵، ۸۴، ۸۶، ۹۰، ۹۳،	برگسن ۲۴۱، ۲۷۸
۱۴۶، ۲۲۶، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۸۴،	برهیه، امیل ۱۱۹، ۱۲۳
۲۹۴، ۳۳۶، ۳۳۸ - ۳۴۰، ۳۶۲،	برنار اهل کنستانس ۸۳
اقبال، عباس ۲۴۴	برنار سیلوستر ۹۰
اکام ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۲	برنار قدیس ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۹۱، ۹۴
اگوست، فیلیپ ۶۱	برونو ۲۶۷
اگوستینوس ۲۱، ۳۰، ۸۵، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۳۰،	بلوسن باخ ۲۶۱
۱۳۶، ۱۵۵	بونواونتورا ۱۲۰، ۱۳۱
الکوتین یورک ۶۰، ۸۹	بونیفاس هشتم (پاپ) ۱۲۵

بوئسیوس ۳۴، ۷۵، ۸۳، ۸۴، ۸۶، ۸۹، ۹۴، ۹۵،
توماس اهل ارفورت ۱۲۶
تیری اهل شارتر ۷۷، ۸۴، ۹۰

بوئن، ژان ۲۶۱

ح-خ

بویمه، ژاکوب ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷۵

بیکن، راجرس ۲۶، ۲۷

بیکن، فرانسیس ۲۶، ۲۷، ۴۱، ۴۲، ۴۶، ۵۳، ۱۵۱،
حافظ ۲۵۷

خروسیپوس، کریزیپ ۲۴۱
۱۷۳، ۳۳۴

خنوح ۱۰۱

پ

د

پارمنیدس ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۵۶

پاسکال ۲۰۴، ۲۳۵، ۲۳۶

پریکلس ۴۹

پطرس محترم ۸۱، ۱۰۶

پلوتارک ۲۱

پولس قدیس ۸۳، ۹۴، ۲۴۴

داعی الاسلام، سید محمد علی ۶۴

داوودی، علی مراد ۱۶۸

دکارت ۱۰، ۱۹، ۲۶، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۸، ۴۱-۴۷،

۵۳ - ۵۵، ۵۷، ۶۲، ۸۲، ۸۶، ۱۵۱، ۱۵۲،

۱۶۹-۱۷۳، ۱۷۵-۱۸۵، ۱۸۹-۲۲۱، ۲۲۵-۲۳۶،

۲۵۰، ۳۲۷، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۱،

۳۵۵-۳۵۷، ۳۵۹-۳۶۱

ت

دمشقی، یحیی ۳۰، ۱۰۶

دنيس قدیس ۷۹، ۸۰

دوکوزا، نیکلا ۵۶، ۲۰۷

دومون، ژان ۸۲

دونس اسکوتوس ۱۱۵-۱۱۸، ۱۲۰-۱۶۶

دونس اهل گروالدیک ۱۲۴

دوور، گیوم ۲۲۸، ۲۲۹

تانیه، اتین ۱۱۹، ۱۲۰

تئوفیل ۲۰۷

توماس اکوینی ۳۹، ۸۳، ۹۲، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰ -

۱۲۲، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴ - ۱۳۸،

۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۰ - ۱۶۲،

۱۶۶

دیونیسوس ۸۳، ۲۴

سقراط ۱۱، ۱۷، ۴۲، ۴۹، ۵۲ - ۵۵، ۸۵، ۸۶، ۹۶

۱۰۴، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۳، ۲۲۶، ۳۲۹، ۳۳۹

سینک ۸۵، ۱۷۶ - ۱۷۹، ۱۸۱ - ۱۸۳، ۱۹۶، ۲۲۸

ر-ز

۲۳۴

سوآرز ۱۵۱، ۱۵۲

رضاقلیخان (هدایت) ۶۴

سوربن، روبر ۶۱

روبر کیلواردی ۱۱۹

سهروردی ۳۳

روسلینوس ۷۷، ۸۶، ۸۷

سیژر اهل برابانت ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱

روسو، ژان ژاک ۲۵۱

سیسرون ۸۵، ۱۰۱، ۱۱۰

رلان ۲۰۶

زنون ۱۷۶، ۱۸۴، ۲۱۶

ش

ژ

شارلمانی ۲۲، ۶۰، ۸۹

شامپو، گیوم ۲۳، ۶۰، ۷۷، ۷۸، ۸۶، ۸۸، ۱۵۲

ژان اسکات اریژن ۲۴، ۹۰

شانوت ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۹، ۱۹۲ - ۱۹۷، ۲۰۱

ژاکوبی ۲۴۵، ۲۷۶، ۲۸۸، ۳۵۰

۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۰ - ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۷

ژان سالزبری ۸۱

۲۳۶

ژروم قدیس ۸۴، ۸۵، ۱۰۹

شکسپیر ۲۴۷، ۲۵۷

ژنویو قدیس ۷۸، ۸۱

شلایر ماخر ۲۵۹

ژیل اهل روم ۱۲۰

شلايگل ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۶

ژیل اهل لیسین ۱۲۰

شلینگ ۴۶، ۲۳۹، ۲۴۱ - ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۹۴، ۳۲۶

ژیلسون، اتین ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۶۸

۳۳۵، ۳۴۱، ۳۵۱، ۳۶۵

س

شولزه ۲۴۵

شیلر ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۷۰

سعدی ۲۵۷

ع-غ

۱۵۸، ۱۵۷

کاتروس ۱۷۳

کارولین ۲۴۸، ۲۴۷

کاسیدروس ۲۵

کالسیدیوس ۹۳، ۸۴

کانت ۴۶، ۵۷، ۱۲۶، ۱۶۸، ۱۸۴، ۲۴۲

۲۴۴ - ۲۴۶، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۱ - ۲۶۳، ۲۶۶

۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۵، ۲۹۰

۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۶، ۳۳۴ - ۳۳۶، ۳۳۹

۳۴۱ - ۳۴۵، ۳۵۰، ۳۶۵

کاوندیش ۲۶۱

کراس ۱۵۴، ۱۵۳

کرنی، پیر ۲۲۹، ۲۳۰

کریستین سوئد ۱۹۵، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۲

۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۷

کلارک ۲۴۵

کیرسلیه ۲۱۳

کتیلین ۸۵

کندی، عبدالمسیح ۱۰۶

کپرنیک ۵۶

کوزن، ویکتور ۸۲، ۸۴

کوویه ۲۶۱

کیرکگار ۲۷۸

عُسران، عقیف ۲۷۴

علامه طباطبایی ۱۶۹

عین‌القضاة، عبدالله بن محمد ۲۷۴

غزالی ۳۳

ف

فروریوس ۸۳، ۸۶، ۹۲، ۹۷، ۱۲۷

فرنس همیوس ۱۹۳

فرنشمیوس ۲۱۲، ۲۱۳

فروغی، محمدعلی ۵۵، ۱۷۰

فولبر ۷۹

فویتوس ۸۳

فیثاغورس ۳۳۹، ۳۴۰

فیخته ۴۶، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۵ - ۲۶۲

۲۶۴ - ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۷۷، ۳۲۷

۳۳۵، ۳۴۱، ۳۵۱

فیلیپ لویل ۱۲۵

ک

کاپلستون ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۵۴

گ

- گاساندی ۱۹۲
گالتوانی ۲۶۱
گالیله ۲۸، ۲۹، ۱۷۲، ۲۰۹
گتو ۸۵
گرو، مارسیال ۳۵۲
گریگوار قدیس ۸۵، ۱۱۰
گندیاک ۹۴، ۹۹
گوتر، پولین ۲۴۸
گوت ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۵۷، ۳۵۰
گوندی سالوی ۳۲
گونزاگ اهل اسپانیا ۱۲۵
گیلدای قدیس ۷۶، ۸۰، ۸۱

م

- مارسیانوس کاپلا ۲۴، ۳۳
مارسیون (مرفیون) ۲۴۴، ۲۴۵
مالبرانش ۱۷۰
مأمون ۱۰۶
محمد پادشاه (شاد) ۶۴
مسیح ۸۷، ۹۲، ۹۴، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۱ - ۲۰۹
میلان ۱۹۱
ملکم خان (میرزا) ۷۰
موسی ۹۰، ۱۰۱، ۲۴۴
مونتینی ۵۳، ۱۷۸، ۲۲۸
مهدوی، یحیی ۱۱۵، ۳۶۸

ل

- لاپورت ۱۹۰
لاک ۲۸۴
لاوازیه ۲۶۱
لایب‌نیتس ۱۷۰، ۲۴۵، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۸۴ - ۲۸۶
۲۸۸، ۲۹۴، ۳۲۶، ۳۳۴، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۱
لسینگ ۲۵۱، ۲۵۲
لوتر ۱۲۸، ۱۶۶

ن

- نابلسون ۳۳، ۶۲، ۶۳
ناصرالدین شاه ۶۳
نوالیس ۲۴۷، ۲۵۱ - ۲۵۶، ۲۵۶
نوح ۱۰۱

هیرکون ۲۰۶	نیوتن ۴۶، ۲۴۵، ۲۶۱، ۲۸۶، ۳۳۴، ۳۳۵
هگل ۳۰-۳۲، ۴۶، ۱۱۵، ۱۱۷، ۲۳۰، ۲۴۱، ۲۴۳	
۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۵، ۲۷۷، ۲۷۸	9
۳۳۳، ۳۳۵-۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۹-۳۶۵، ۳۶۸	
هئوتیز ۷۴، ۷۵، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۹۴	وارون ۸۵
همر ۲۱۸	وال، ژان ۳۶۸
هوسرن ۴۷، ۱۴۸	ولتا ۲۶۱
هوگ سن ویکتور ۲۳-۲۶، ۲۹-۳۴	ؤایتوس ۱۹۶
هولدلین ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۵۱، ۲۵۲	ونسان اهل ئوہ ۳۴
هویگنس ۱۹۲، ۱۹۵	
هیدگر ۱۲۶، ۱۶۸	ھ
هیوم ۲۸۸، ۳۴۱	
	هابس ۱۹۲
ی ۱۴۵-۱۴۲، ۱۳۲، ۱۲۲-۱۲۰	هانری اهل گان ۱۲۰-۱۲۲، ۱۳۲، ۱۴۲-۱۴۵
	۱۶۰
یعقوب ۱۰۱	هراکلیتوس ۳۳۸، ۳۳۹

نمایه واژگان بیگانه*

A

1. Agricultura	کشاورزی (لاتینی)	10. Anima	نفس (لاتینی)
2. All	هر، همه (آلمانی - انگلیسی)	11. Antinomie	تعارض
3. Allein	تنها (آلمانی)	12. Antithèse	وضع مقابل
4. Alma Mater	غذای مادری، شیرمادر (لاتینی)	13. A posteriori	ماتأخر (لاتینی)
5. Alone	تنها (انگلیسی)	14. Appetit	غضب
6. Ame	نفس	15. Appliquer	اعمال کردن
7. Ame du monde	نفس عالم	16. Archetype	مثال اعلا، نمونه کامل
8. Amour	عشق	17. Armatura	فنون جنگی و معماری (لاتینی)
9. Analogie	تمثیل (در منطق) تشبیه (در عرفان) مماثله (در کلام)	18. Arts liberaux	فنون آزاد
		19. Arts mécaniques	فنون مکانیکی (علم الحیل)

- | | | | |
|------------------------|--|------------------------------|--------------------------------------|
| 20. Assentiment | تصدیق، تأیید | 37. Concupiscence | عشق شهوانی |
| 21. Attribut | صفت | 38. Connaissance abstractive | شناخت |
| 22. Aufklärung | عصر روشنایی (آلمانی) | | انتزاع‌کننده |
| | | 39. Connaissance intuitive | شناخت |
| B | | | شهودی |
| | | 40. Couseience de Soi | شعور به خود |
| 23. Béatitude | ابتهاج | 41. Constance | ثبات |
| 24. Begriff | مفهوم، صورت عقلی،
صورت معقول (آلمانی) | 42. Contradiction | تناقض |
| 25. Bien (le) | خیر | 43. Contra rationem | بر علیه عقل،
خلاف عقل (لاتینی) |
| 26. Bienveillance | خیرخواهی | 44. Convenable | مناسب و شایسته |
| | | 45. Convertible | قابل تبدیل و تعویض |
| C | | 46. Crainte | ترس |
| | | 47. Créateur | خالق |
| 27. Catapulte | منجنیق (دستگاه جنگی) | 48. Credo ut intelligam | «ایمان می‌آورم تا
بفهمم» (لاتینی) |
| 28. Cause | علت | 49. Cur Deus homo? | چرا خدای انسان؟
(لاتینی) |
| 29. Causa sui | علت خود (لاتینی) | | |
| 30. Chasteté naturelle | عصمت طبیعی | | |
| 31. Choc | ضربه | | |
| 32. Chose en soi | امر فی‌نفسه | D - E | |
| 33. Cogito ergo sum | فکر می‌کنم پس
هستم (لاتینی) | 50. Décalogues | فرامین دهگانه |
| 34. Colère | خشم | 51. Deisme | اعتقاد به خداوند بدون وحی
و شرعیت |
| 35. Collège | حوزه درسی | 52. Demiurge | صانع |
| 36. Conceptualisme | اصالت مفهوم | | |

53. Désir	میل، خواهش نفسانی	72. Entendement	فاهمه
54. Destin	سرنوشت	73. Episteme	علم، شناخت
55. De Vita beata	دربارهٔ حیات سعادت‌مند (لاتینی)	74. Equivoque	تشکیک
56. Dialectique	جدل	75. Espérance	امید
57. Dianoia	عقل استدلال‌کننده (یونانی)	76. Esprit	روح
58. Die Weltseele	نفس عالم (آلمانی)	77. Essais	رساله‌های تحقیقی
59. Disjonctif	قابل انفصال، قابل تفکیک	78. Esse Formae	وجود صوری
60. Distinctio formalis a parte rei	تمایز صوری (ماهوی) براساس خود شیء (لاتینی)	79. Essence	ذات، ماهیت
61. Doct	دانا، دانشمند (صاحب اجتهاد) (لاتینی)	80. Esse Substantiae	وجود جوهری (لاتینی)
62. Doctor Subtilis	دانشمند ظریف (لاتینی)	81. Esthetique	زیباشناسی
63. Dubito	شک می‌کنم (لاتینی)	82. Exigence	لزوم
64. Durée	استمرار	83. Existence	وجود قیام به ظهور
65. Dynamique	پویا، توانمند	84. Existentialisme	فلسفهٔ قیام ظهوری
66. Eidos	معنا، مثال (یونانی)	F - G	
67. Ein	یک، واحد (آلمانی)	85. Finitude	تناهی
68. Ecole	مدرسه	86. Force	قدرت، نیرو
69. Emotion	هیجان	87. Flatus	صوت (لاتینی)
70. Enlightenment	عصر روشنایی (انگلیسی)	88. Forme	صورت
71. Ens rationis	وجود عقلی (لاتینی)	89. Formel	صوری
		90. Gegensatz	تقابل (آلمانی)
		91. Générosité	کرامت
		92. Genèse	سفر تکوین

93. Genres suprêmes	جنس الاجناس	110. Indignation	اکراه
94. Grâce	رحمت، فضل	111. Individualité	فردیت
H		112. Individuation	اصل تفرد، فردیت
		113. Induction	استقراء
		114. Infini	نامتناهی
		115. Ingénieur	مهندس
95. Haecceitas	هذائیت (لاتینی)	116. Ingenius	تیزهوش، تیزیابی (لاتینی)
96. Hiérarchie Celeste	سلسله مراتب آسمانی	117. Instrument	آلت، وسیله
97. Homines ingeniosi	ارباب الحدوس (لاتینی)	118. Instrument inné	آلت فطری، وسیله فطری
98. Homo Faber	انسان سازنده (لاتینی)	119. Intellect	عقل (لاتینی)
99. Homo sapiens	انسان فکور (لاتینی)	120. Intellection	تعقل
100. Humanisme	اصالت بشر	121. Intellect actif	عقل فعال
101. Hylozoisme	اصالت ماده حیاتی	122. Intellect Passif	عقل منفعل
I		123. Intelligence	هوش (در مورد خداوند، علم)
		124. Intentio Secunda	قصد ثانی (لاتینی)
		125. Intentio Prima	قصد اول (لاتینی)
		126. Intuition	شهود
		J	
102. Ich	من (آلمانی)	127. Jesuite	یسوعی
103. Idéal	آرمانی، مثالی	128. Joie	شادی
104. Idéalisme	اصالت معنا	129. Juste mesure	اعتدال، اندازه
105. Idée	معنا، اندیشه		
106. Imagination	تخیل		
107. Immense lumière	روشنایی عظیم		
108. Incarnation	تجسد		
109. Indéfini	نامتعیّن، لاحدّ		

130. Justice عدالت
- L**
131. Lanificium نساجی و لباس‌دوزی (لاتینی)
132. Liberté آزادی
133. Libre arbitre اختیار آزاد
134. Lois formelles قوانین صوری
- M**
135. Malin génie روح خبیثه و فریبکار
136. Medecina طب (لاتینی)
137. Metaphysica Textualis مابعدالطبیعه متنی و تحت‌اللفظی (لاتینی)
138. Miséricorde رحمت
139. Moi من
140. Morale Provisoire اخلاق موقت
141. Mouvement à vide حرکت عبث و توخالی
142. Moyen terme حدّ وسط، اوسط
- N**
143. Nature طبیعت
144. Natura naturans ناسوت ناسوت‌ساز (لاتینی)
145. Natura naturata ناسوت ناسوت‌پذیر (لاتینی)
146. Navigation کشتیرانی
147. Nécessaire واجب، ضروری
148. Nihilisme هیچ‌گرایی، پوچی
149. Noesis شهود محض عقلی (یونانی)
150. Nomina et verba اسامی و کلمات کلی (لاتینی)
151. Nominalisme اصالت تسمیه
152. Notion باور، صورت معقول
153. Novum Organum ارغنون جدید (لاتینی)
154. Nūs عقل (یونانی)
- O**
155. Objet متعلق شناسایی
156. Objectif برون‌ذات
157. Omini affirmatio est negatio هر اثباتی نفی است (لاتینی)
158. Omnipotent قادر محض
159. Opinion باور، نظر
160. Opposition تقابل

- | | | | |
|----------------|-------------------|------------------------|---------------|
| 161. Opus | اثر، کار (لاتینی) | 182. Puissance | نیرو، قدرت |
| 162. Ousia | جوهر (یونانی) | 183. Pura Lux rationis | روشنایی محض |
| 163. Organisme | اندام‌آوری | | عقلی (لاتینی) |

P

164. Parabolique شلجمی شکل
165. Passio اشتغال (در مواردی از لحاظ کلامی به معنای صرف صفات است) (لاتینی)
166. Pénitence مکافات، مجازات
167. Pesenteur ثقل
168. Phantasme شبح
169. Plaisir لذت
170. Possible ممکن
171. Postulat اصل موضوعه
172. Postuler وضع کردن
173. Potenzen نیروها (آلمانی)
174. Potentia naturae قوه طبیعی (لاتینی)
175. Potentia Libra قوه مختار (لاتینی)
176. Pratique عملی
177. Prédicat محمول
178. Présent حال، امر حاضر
179. Principe اصل
180. Prologium تمهید (لاتینی)
181. Prudence احتیاط

Q

184. Quaestiones disputae موارد اختلاف (لاتینی)
185. Qualité کیفیت
186. Quatrivium دروس چهارگانه (لاتینی)
187. Quiddité ماهیت

R

188. Ratio formalis عقل صوری (لاتینی)
189. Ration جیره، سهمیه
190. Rationalisme اصالت عقل
191. Réalisme اصالت واقع
192. Reason عقل (انگلیسی)
193. Réel واقعی
194. Reflexion تفکر، اندیشه
195. Raison عقل
196. Resorption تحلیل، انجذاب

S		216. Subjectivisme	فلسفه مبتنی بر موضوعیت
197. Sagesse	حکمت	217. Sublime	امر زیبای عالی
198. Satires	نوشته‌های طنزآلود	218. Substance	جوهر
199. Schluss	استدلال (آلمانی)	219. Sujet	فاعل شناساء موضوع
200. Science	علم، دانش	220. Sufficit	کافی (لاتینی)
201. Scito teipsum	خود را بشناسم (لاتینی)	221. Synthetique	تألیفی
202. Secundum rationem	عقل ثانی (لاتینی)	222. Syllogisme	قیاس
203. Seigneur	رب	223. Système	نظام
204. Sens	معنا، حس	T	
205. Sens interne	حس درونی	224. Tabula nuda	لوح (ذهنی)، ناوشته (لاتینی)
206. Sentences	احکام	225. Theatrica	فن نمایش (لاتینی)
207. Sentiment intellectuel	احساسات و تأثرات عقلانی	226. Techne	فن، صنعت (یونانی)
208. Sic et non	آری و نه، این چنین و نه این‌طور (لاتینی)	227. Téléologie	غایت‌شناسی
209. Siècle des lumières	قرن روشنائیها	228. Tempérance	اعتدال
210. Signe	علامت	229. Théologie	علم کلام
211. Sophiste	سوفسطایی	230. Théologie naturelle	کلام طبیعی
212. Souverain bien	خیر اعلا	231. Theoremata	قضایا (لاتینی)
213. Statique	ایستاد، ایستمند	232. Théorique	نظری
214. Structure	ساختار	233. Théosophie	فلسفه الهی
215. Subjectif	درون‌ذات	234. Thèse	وضع
		235. Thisness	هذانیت (انگلیسی)

236. Taut	کل	246. Universitas	صنف، اتحادیه، ارتباطی یا
237. Tractatus	رساله (لاتینی)		مفهوم جمع آوری و یکی سازی دارد، دانشگاه
238. Transcendental	استعلایی		(لاتینی)
239. Tristesse	غم، اندوه	247. Univoque	متوازی
240. Trivium	دروس سه گانه (لاتینی)		

V-W

U

		248. Venatio	فنون صید ماهی (لاتینی)
241. Un	احد، یک	249. Vénérable	محترم
242. Ungrund	بی بنیاد، بی اساس، بی پایه	250. Verbalisme	لفظی
	(آلمانی)	251. Volo	اراده می کنم (لاتینی)
243. Unité	وحدت	252. Volonté	اراده
244. Univers	عالم، جهان	253. Vox	صدا، لفظ (لاتینی)
245. Universaux	کلیات	254. Vrai	حقیقی
		255. Vulgus philosophorum	فلاسفه
			مبتذل (لاتینی)
		256. Widerspruch	تضاد و تناقض (آلمانی)

