

:: کاربرد ذهن فلسفی و روش فلسفی عامه در زندگی ::

غلامحسین ابراهیمی دینانی¹

ابوالفضل گل محمدی آذر²

تاریخ وصول: 90/5/11

تاریخ پذیرش: 90/7/1

چکیده

با تعریف نقادی از فلسفه، دانسته می شود که با قرار گرفتن در فضای تعریف فلسفه، فهم فلسفی حاصل می آید. بنابراین باید هرکسی خود شخصاً به فلسفه بپردازد؛ به عبارتی، فرد است که با "فهم" فلسفه می سازد و با فلسفه، زندگی را سامان می دهد. اما فلسفه و تفکر فلسفی برآمده از کدام ساحت انسانی است؟ عقل را قوه ی اصول و حکم دانسته، فهم و ادراک را مفعول عقل، حافظه را انبار دانسته ها، و ذهن را به عنوان نظام استدلالی انسان، اساساً فلسفی می دانیم. حال که ذهن اساساً فلسفی است، این سوال پیش می آید که چرا افرادی از جامعه دارای اندیشه فلسفی نمی باشند؟ پاسخ این سوال در میزان پرواز و رشد ذهن نهفته است. اکنون اگر ذهن فلسفی را ملاک فلسفی بودن انسان بدانیم، خواهیم دید که بسیاری از بی سوادان و عامی ها فلسفی می اندیشند و بسیاری از دانش آموختگان فلسفه، عامی سخن می گویند. بنابراین با توجه به دو ملاک ذهن فلسفی و علم فلسفی دست به پیکر بندی در اجتماع می زنیم. با توجه به پیکر بندی جدید، روش فلسفی عامه را معرفی کرده، عنوان می کنیم که

1. استاد دانشگاه تهران.

2. دانش آموخته ی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده ی الهیات، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج.



روش فلسفی عامه نیز می‌کوشد که عوام را از عامی بودن رهایی ببخشد. لذا با توجه به روش فلسفی عامه، می‌توان جسورانه گفت: «فلسفه» گفتگوی میان چند ساحت از فکر آدمی است». این گفتگو، گفتگویی است که مخاطبش آگاهی و قالبش برهانی و عقلانی است. اکنون آنچه را که در روش فلسفی عامه از گفتگوهای عقلانی حاصل می‌شود، با نام گزاره‌ی تعادلی عنوان می‌کنیم. با توجه به اینکه نسبت نیروها برآمده از تعادل می‌باشد، بنابراین یافتن مکان تعادل به عهده هر فردی است که در روش فلسفی عامه، تنها متدی برای این عمل داده می‌شود.

کلید واژه‌ها: «انسان، فلسفه، استدلال، ذهن، ذهن فلسفی، انسان فلسفی، زندگی فلسفی».



طرح مسئله

در تشریح ابعاد مسئله باید گفت: همانطور که از عنوان بر می آید، خاستگاه نوشتار از توده است و این توده شمول اعمی دارد. اعم از جامعه ی فلسفی و نیز از توده ای که فلسفه را فرا نگرفته اند. این در حالی است که فلسفه جز در فرد تعریف نمی شود. اما جدایی فرد از فلسفه بنا به دلایلی اتفاق افتاده که ناشی از تنبلی و غلبه ی شهوات آدمی بر آدمی است. لذا نوشتار بر آن است که در جهت آشتی فرد با فلسفه و یا عبارت فلسفی تر، آشتی فرد با خودش بکوشد. این "مهم" از آنجایی ممکن می گردد که در تعریف نقادی از فلسفه، مسئله ی اصلی مطرح شود که آیا زندگی ارزش آن دارد که به آن ادامه دهیم یا نه؟ برای پاسخ گویی به این سوال لوازماتی احتیاج است که این لوازمات در دو عنوان اصلی "ذهن فلسفی و مبادی فلسفه" سخن به میان می آید. با این دو شاخص می توان آدمیان اجتماع را در دسته بندی جدیدی قرار داد و با دو عنوان کلی عوام و خواص مطرح کرد. فرآیند نوشتار به تعریف عوام و خواص پرداخته و از برآیند دو شاخصی که اشاره شد در نهایت به یک نوع خاص و سه نوع عوام دست می یابد. با معرفی هر کدام از آنها در نهایت، "فلسفه ی عامه" به عنوان فلسفه ای مطرح می گردد که در جستجوی روش فلسفی خاصی است که عوام را چونان خواص واجد فلسفه کرده تا خواص گونه بتوانند خود به زندگیشان سامان بدهند. بنابراین در معرفی دقیق مسئله، در پی چیدن روش فلسفی خاصی است که با نام فلسفه ی عامه معرفی می شود.

1- تعریف نقادی¹ از فلسفه برای طرح مسئله ی اصلی

تعریف نقادی از فلسفه زمانی ارائه می شود که ما از فلسفه تعریف دگرگونی را



شاهد باشیم؛ و یا آنکه تلقی تازه ای از فلسفه موجب گشته باشد که در تعریف به سمتی برویم که تعریف برآمده، دربردارنده ی مهم ما باشد. آنچه اکنون در منزل گفتار آن هستیم، نه ارائه نقد بر تعاریف صورت پذیرفته و نه ارائه ی تلقی تازه است؛ بلکه انتباه خاطری است، بر آنچه که در لب فلسفه نهفته است. قصد آن نیست که از تعریف دوری کنیم؛ قصد آن است که به خود تعریف فلسفه، فلسفی باز گردیم و برایمان آشکار گردد که فلسفه واقعا چیست؟

بی شک در تعریف، قصدمان تعریف لغوی نیست. هدف بازنویسی تعاریفی که از فلسفه شده است نمی باشد. بلکه هدف قرار گرفتن در فضای تعریف فلسفه است، تا فهم فلسفی حاصل آید؛ و از پس پشت این فهم، به روش، هر فردی در تنهایی خود، به آن دست یابد؛ و این همان شاخص «تعریف نقادی از فلسفه است». اقرار می کنیم که اگر هدف فلسفه این است که از حقیقت همه چیز آگاهی دهد² و یا در بیان دیگر اینکه فلسفه جستاری برای معرفت جهان شمول، یعنی برای معرفت به کل (است): (اشترائوس، ص 3)؛ این معرفت به کل برای هر فردی در تنهایی خود حاصل می شود. لذا باید به ویژگی های فردی در نسبت با "کل" توجهی دقیق داشت؛ و یا اینکه فرد چه میزان از کل را می تواند بفهمد، آیا به فرد باید توجه کرد؟ یا به شناسایی کل باید پرداخت؟؛ رابطه ی این دو سوال در چگونگی نگاه به فلسفه نهفته است.

اگر فلسفه کلی دارای موضوعی همچون وجود است و از حقیقت در هر مرتبه و به هر صورتی که هست، بحث می کند و بالاخره اگر حقیقت فلسفه ی کلی چیزی جز شناخت وجود موجودات و درک حقیقت نیست، پس بسیار روشن و ضروری است که این نوع مخصوص شناخت انسانی، مستقیماً به واقعیت و ذات خود انسان از آن جهت که انسان است بستگی دارد. زیرا درک حقیقت یا لازم الفصل و یا خود فصل ممیز نوع



انسان از سایر حیوانات است. از روی این مقیاس باید گفت، فلسفه نه تنها طرز تفکر انسانی است، بلکه تشکیل دهنده ی ذات و حد حقیقی خود را داراست که احیاناً به صورت مسائل پیچیده و بیرون از محسوسات و تجلیات جلو می کند و سوال از اینکه فلسفه کلی چیست؟، عیناً سوال از این است که انسان چیست؟: (حائری یزدی، صص 35-36). بنابراین بسته به اینکه فیلسوف معنی کلی³ را به چه نحو تلقی کند، صورت فلسفه ی او معین و مشخص خواهد شد: (همو، صص 70). این مطلب همان دلیل گوناگونی فلسفه های بشری است که از گوناگونی تلقی های آدمی ظاهر می شود.

اما این نکته هم مغفول نباشد که «فلسفیدن برای افلاطون گذراندن خودآگاهانه زندگی است میان ندانستن و دانستن»: (حسینی، حکمت، صص 51-92). شاید اگر این نگاه افلاطون را اخذ کنیم، باید گفت که میان ندانستن و دانستن از سر خود آگاهی است که فکر فلسفی زائیده می شود؛ و از این میان می توان با فیلسوف بزرگ لودویگ ویتگنشتاین هم افق شد که فلسفه اصول نظریات نیست؛ بلکه تنها فعالیت است: (بوخنسکی، صص 45). این فعالیت که ویتگنشتاین به آن توجه دارد، شاید در سیره ی فکری او نمود دیگری یابد؛ ولی در نزد ما رهایی از قید و بند افسار گونه ی اصول نظریاتی است که فعالیت فلسفی را سست می کند. اصول نظریات و قطع نامه، در اندیشه ی فلسفی انتظاری گزاف است که از فلسفه می توان داشت و این همان مهمی است که فیلسوف مورد نظر از آن پرهیز می کند. فیلسوف اندیشمند پی یر هَدو⁴ دیدگاهی دارد که به خوبی برای آن استدلال آورده است. بر اساس این دیدگاه فلسفه در شکل اولیه اش ساختاری نظری نبوده است؛ بلکه روشی برای انسان سازی بوده و با هدف شیوه ی زندگی نو و فهم تازه ای از جهان، کوششی بوده است برای تغییر انسان: (حسینی، ویتگنشتاین و حکمت، صص 15).



برای آشکار شدن نقد اکنون فرض کنید که یک نفر کاملاً باور کند که: «وجود مشترک و اصیل است و به رابط و مستقل، واجب و ممکن، عینی و ذهنی، واحد و کثیر، بالقوه و بالفعل، متقدم و متاخر، نیز تقسیم می شود». آیا همین باور برای فهم جهان کافی است؟⁵ از طرف دیگر، بحث هایی همانند بحث از کلیات خمس که یک بحث منطقی مبنی بر نظام ارسطویی مقولات و ترتیب این توالی است، اکنون به چه کاری می آیند و با کدام مبنا قابل دفاع اند؟ مقولات و ماده و صورت ارسطویی و کلیات خمس، اکنون در هیچ فکر و فرهنگی مبنای فهم و تحقیق نیستند و این مفاهیم را جز در کتب تاریخ فلسفه و منطق نیافته و در هیچ مرکز علمی دنیا مبنای کاری نمی آیند: (یثربی، ص 27). در این ارتباط بعضی از اندیشمندان حاضر⁶ این اقوال را بحث لفظی می شمارند.⁷ این قول، البته افاده ی این معنا نمی کند که در خود فلسفه نیز بحث، لفظی است؛ بلکه فلاسفه⁸ در طرح هر کدام از این موضوعات اسبابی را آورده اند که بسیار مهم و اساسی است.

دکارت می نویسد: «کافی نیست که ما با کسانی که به فلسفه می پردازند زندگی کنیم، بلکه باید هرکسی خود شخصاً به فلسفه پردازد»: (مجتهدی، دکارت و فلسفه ی او، صص 114). اگر با نگاهی دکارتی به اجتماع بنگریم، اینکه هرکسی خود شخصاً به فلسفه پردازد نه اینکه فلسفه ورزی، عملی فقط آکادمیک باشد، بی شک تحولی عظیم و شگرف رخ خواهد داد. در قرابت این معنا دکارت در مقاله روشنگری می نویسد: «اساس تجدد و تحول غرب همین بود که تک تک مردم، جرات اندیشیدن داشته باشند و با این که بالغ اند خود را نابالغ⁹ نگاه ندارند»: (یثربی، ص 114). ساده ترین صورت این معنا در جامعه ی همین ساعتی و اکنونی در رخداد است. تظاهر به فرهنگ بلائی خانمان سوزی که تنها با تعلیم فلسفه و "فلسفه ورزی فردی" قابل حل است. بی شک



لوئی لاوال¹⁰ درست گفته است که اگر فلسفه ی قومی تغییر کند نظام زندگی آن قوم دگرگون می شود. اما مردمان معمولاً از این معانی بی خبراند و به این جهت فلسفه را لفاظی صرف می دانند: (داوری اردکانی، ص 56).

حاصل تامل در جملات اخیر این است که: «با فکر فردی است که زندگی ساخته می شود، به عبارتی فرد است که با "فهم" فلسفه می سازد و با فلسفه، زندگی می سازد. حتی اگر کسی این کار را نکند، دلیل بر این نیست که او فیلسوف نبوده و فلسفه ندارد. هریک از ما فیلسوف هستیم، دانسته یا نادانسته دائماً در پی آنیم که راجع به اموری که با ما ارتباط پیدا می کند، اظهار نظر کنیم،¹¹ تصمیم بگیریم و همین ضرورت اتخاذ تصمیم، این کشش غریزی به سوی اعمال و عقاید خردمندانه تر، همان عاملی است که ما را فیلسوف به بار می آورد»: (توماس، ص 406). لذا بایست به تصمیمات خود بیندیشم. هر اختیاری هر چند برآمده از انسان است ولی شاید انسانی نباشد. حیطة ی این گفتار، زمان گفتگوی اخلاقی نمی باشد؛ ولی این مسلم است که در آدمی اختیاری هست که برآمده از انسانیت انسان نیست. پس از اخلاق دوری نکرده و با همین اخلاق، در آخر کار، باید ببینم که فلسفه، به این پرسش اساسی که آیا زندگی ارزش آن را دارد که به آن ادامه بدهیم، - یا نه؟- چه پاسخی می دهد: (همو، ص 407).

2- ذهن فلسفی¹²

از آنجا که در "فرهنگ عامه" کلمات فهم، ذهن، حافظه، عقل، و کلماتی از این دست اغلب یگانه انگاشته می شود، ولی در میان فیلسوفان و جامعه شناسان و روانشناسان، کلمات مذکور هر کدام افاده های خاص خود را دارند، این مطلب شایسته است که با کنار هم گذاشتن هر کدام از این کلمات، بهتر می توان به معنای



"ذهن فلسفی" دست یافت.

1-2- عقل

آنچه که از عقل می آید نه فقط بر منوال تعریف فلسفی و یا لغوی است ذکر این نکته بایسته است که گاهی اوقات تعریف یک مفهومی بر اساس یک باور صورت می گیرد؛ و این در حالی است که شاید این باور خیلی مورد پسند اهل فن نیز نباشد. اما توجه به تلقی های عامه در بیان مفهومی، خود از شروط اساسی یک معرفت است. عقل نیز از این قاعده مستثنی نیست. در فرهنگ عامه ی مردم عقل را به سه معنی به کار می برند: «اول به معنی وقار و هیأت انسان؛ پس تعریف آن این است که عقل انسان را در گفتار و حرکات و سکنتات و اختیار، محدود می کند. دوم به احکام کلیی اطلاق می شود که انسان اکتساب می کند؛ پس تعریف آن این است که عقل عبارت از مجموعه معانی ای است که در ذهن گرد آمده و همچون مقدماتی است که اغرض¹³ و مصالح توسط آن ادراک می شود. سوم به معنی صحت فطرت اولیه در انسان است؛ پس تعریف آن این است که عقل قوه ایست که خوبی و بدی و نقص و کمال اشیاء را درک می کند.» (صلیبا، ص 472).

2-2- حافظه

اصطلاح فلسفی "قوت حافظه" قوتی است که مترتب در تجویف¹⁴ اول دماغ؛¹⁵ و عبارت از خزانه وهم و نگهبان صور وهمیه است؛ چنانکه خیال خزانه ی حس مشترک است. حافظه را ذاکره و مسترجعه هم نامیده اند، از جهت قدرت و توانائی آن بر بازگردانیدن صوری که از خزانه ی مخصوص بیرون رفته باشد. لذا حافظه هیچ



ارتباطی با عقل نمی تواند داشته باشد؛ و اگر گفته می شود "خزانه ی وهم"، درست است که وهم در مراحل مویید عقل است ولی عقل به هیچ وجه نمی تواند مویید وهم باشد. پس آنچه آدمی در حافظه دارد امور وهمی است نه عقلی.

3-2- فهم

اما پس از حافظه، در مجال "فهم"¹⁶ برای دریافت معنای دقیق "ذهن فلسفی" گفته اینکه، در عقل می گوئیم: «فهمید او را و ادراک کرد و تدبر کرد»:¹⁷ (سجادی، ص 1269). این جمله توانایی آن را دارد که صورت تمام نمای فرق میان عقل و فهم باشد. به عبارت دیگر فهم مفعول عقل است. عقل فاعل فهم است. لذا نادرست است که عقل را با فهم یکی بگیریم. شاید علت یکی گرفتن این دو، بدان سبب است که علت و معلول در یک ظرف وجودی قرار دارند و این قرابت است که گاه دو چیز را یک چیز می انگارند و این انتباه فیلسوفانه ی فیلسوف است که این دو را از هم متمایز می داند.

4-2- ذهن

ساده ترین سخن درباره ی "ذهن" را در المقابسات ابوحنیفان توحیدی می توان یافت. او به پرسش ذهن چیست؟ پاسخ می دهد: «تمییز خوب و نیک بین اشیاء را کار ذهن گویند»:¹⁸ (توحیدی، ص 311). هرچند تعریف به فعل شده است، ولی می توان از این جمله ی ابتدائی دانست که ماخذ ذهن اشیاء است و سر و کار ذهن با امور عینی است. البته این بدان معنا نیز نمی باشد که ذهن بسته در امور عینی باشد. بلکه قصد این است که دریافت امور با ذهن است و این دریافت می تواند از هر سنخی باشد.¹⁹ اما ذهن را قوه نیز گفته اند و این واضح است که ویژگی قوه، داشتن استعداد است؛



و استعداد طالب امور جدید می کند تا به استعداد کامل برسد. نقل این مطلب از شیخ الرئیس در البرهان که: «دانستن ذهن به عنوان هیاتی که قوه ی نفس است برای کسب حدود و آرا»²⁰ (ابن سینا، ص 398)؛ در بیان نزدیکترین شاگردش می شود: «ذهن قوه‌ای برای نفس است به نحو اعدادی اکتساب علم می کند»²¹ (بهمنبار، ص 264). این جمله ی شاگرد صورت دیگری از جمله ی استاد است. مهم تکیه ی این دو فیلسوف بزرگ بر استعداد داشتن ذهن است که این استعداد در پی کسب علم است. این استعداد همان ویژگی مهمی است که ایجاب می کند، در تعریف ذهن فلسفی به هدف غایی خود برسیم. لذا هم اکنون مجدداً یک توجه خاصی به تعاریف آمده از عقل و ذهن لازم می آید. از این انتباه مجدد، نکاتی حاصل می شود که از براینده این نکات می توان نتیجه گرفت که «ذهن عقل نیست». این نکات از این قرار اند: الف هیچ تعریفی عقل را قوه ای از نفس معرفی نمی کند؛ و اگر عقل را نفس نامیده اند، مقصود قوه‌ای از نفس است که این نفس، نفس دراکه است. بنابراین عقل جوهری است در کنار جوهری چون نفس. ب - ذهن را قوه ای از نفس نام برده اند. ج می توان با مقایسه این دو نتیجه گرفت که: "ذهن" عقل نیست. همین نتیجه گیری در قالب منطقی نیز در می آید: (صغری): عقل از قوای نفس نیست. (کبری): ذهن از قوای نفس است. (نتیجه) عقل، ذهن نیست.

البته این نتیجه به معنای مقابله ی ذهن و عقل نیز نمی باشد. برای دریافت عدم تقابل، توجه دقیق به فراشد روح تا ذهن طلب می شود. روح که در ذات و جنس خود عقلانی است؛ یعنی (مطلق نفس) = روح مجرد انسان را عقل می گویند:²² (سجادی، ص 1271)؛ لذا عقل در کالبد انسانی نفس نام می گیرد. با این بیان که عقل از بدن منفعل نمی شود؛ ولی نفس، منفعل می شود. به عبارت دیگر عقل، جنس روح می باشد



و نظامی است که روح بر آن استوار می باشد. حتی عقل، نظامی است که تمام کائنات بر بنیاد آن استوار شده است. این نظام عقلانی و یا روح در کالبد، نفس نامیده می شود که واجد قوایی است که این قوا، تمامی افعال آدمی را جهت می بخشند که در علمی خاص با عنوان نفس شناسی و یا علم النفس به آن می پردازند. دانستیم که یکی از قوای نفس، ذهن نامیده می شود که حیث فعال و استدلالی نفس می باشد. به عبارت دیگر ذهن جایگاه فهم و ادراکات نفس می باشد. برای ادراک، لزوماً "استدلال یعنی کشف مجهول" لازم می باشد که این ادراک حتی در اکتساب اولیه، نیز استدلالی است. با توجه به این نکته، حتی نظام ذهن نیز عقلانی است. بنابراین اگر گفته می شود "ذهن" عقل نبوده، در حقیقت توجه به حیث فعال عقل و قوه بودن ذهن می شود. با این انتباه، نمود ذهن و عقل با تمیزی روشن، آشکار می شود. منتها چون ذهن به تبع نفس، منفعل از بدن می باشد، این موضع انفعال هم نشانگر جدایی عقل از ذهن بوده و نیز همان توجهی است که به هر میزان، نفس درگیر خود باشد هم از میزان ساحت استدلالی آن، یعنی از توان استدلالی ذهن کاسته می شود و هم از قدرت روح کاسته می شود. «قدرت روح یعنی نمود عقلانیت انسان». حال به هر میزان که از ساحت عقلانیت آدمی کاسته شود، این بیماری روح به نفس انتقال یافته و به ذهن سرایت کرده و از استدلالش باز می دارد که با عبارت مشهور بیماری های روان شناخته می شود؛ و حتی علم امروزی به این مهم دست یافته که بیماری روان در نسبت با تن حاصل می شود که موضع اکنون این گفتار نمی باشد.

این نتیجه، نتیجه ی مطلوبی است که ایجاب می کند در باب ذهن به این نکته برسیم که ویژگی که، در ذهن هست، در عقل نبوده و این تفاوت به دارندگی استعداد ذهن باز می گردد. در قوای نفسانی هم این مطلب مطرح می شود که قوای نفسانی مدام



در حال کسب صورت جدیده هستند؛ و اکنون بر کسی پوشیده نیست که این کسب، حقیقتاً خلق و یا کشف صورت جدیده است. بنابراین مهمترین ویژگی ذهن استعداد خلق و کشف عینیات است. این دو در مبداء خود کاملاً در قوه ی محض می باشند و ذهن جاهل به هر امر عینی است. مرحوم ملای شیرازی برای بیان این نظر تمسک به نقل می کند و با استناد به این آیه ی مبارکه از قرآن: «شما را از رحم و بطون مادرنتان خارج کرد، در حالی که هیچ نمی دانستید»²³ می نویسد: «...خداوند باری تعالی روح انسانی را خالی از هرگونه تحقق اشیا و علم به آن آفرید...»²⁴ روح در این موضع در بیان صدرا همان ذهن است. ولی آنچه که مهم است، برای اثبات این نقل، روح را شبیه هیولا می کند که در ابتدای خلق، خالی از هرگونه تصور و یا صورت است و می نویسد: «زمانی که هیولا خلق شود، به سبب آنکه تنها در آن صور طبیعی تصور می شود، در جوهر و اصل خود، قوه ی محض و خالی از هر صورت جسمیه است. روح انسانی هم چون هیولا است که در آغاز فطرت، قوه ی محضی است خالی و بری از هر امر معقولی؛ اما شناختن حقایق و اتصال به آنها از ویژگی های روح انسان است»²⁵ با توجه به این که در بادی امر هرچند هیولا خالی از تصورات جسمیه است و قوه ی محض است، ولی این استعداد را دارد که معقولات را چونان که شایسته اش می باشد، یعنی شناخت حقایق و وصول به آن دریافت کند. تمثیل ذهن به هیولا راه افهام قصد جاهل التصور بودن ذهن است. منتها آنچه که مشترک بین ذهن و هیولا می باشد، ابتدا به ساکن قوه بودن و دیگر اینکه مستعد دریافت علم بودن است. اگر تمیز دریافت علم را به کناری بگذاریم، آنچه که نمود دارد همان اصل مهم استعداد است؛ که خود این استعداد یعنی اینکه ذهن جاهل الصور است، ولیکن خالی از قوه نیست. به عبارت آشکارتر اینکه اگر گفته می شود ذهن بدون عین معنایی را در خود



نخواهد داشت به این معنا نبوده که ذهن خود خالی از دستور است. بنابراین از آنجا که تمثیل صورتها از مشاهدات عینی را در ذهن تصور می‌نامیم و به مدلولات الفاظ فهم می‌گوییم و موافقت مدلول و تصور را شناخت عنوان می‌کنیم؛ ذهن دارای تصورات است و فهم وسیله‌ی ارتباط میان لفظ و معنا است که حاصلش شناخت می‌شود؛ از صورت، لفظ حاصل شده است و همین لفظ مطابق معنا شده، توسط فهم شناخته می‌شود و شناخت حاصل می‌شود؛ نگاه و نظر ما حیطه‌ی تصورات است. تصورات در ذهن به چه کاری مشغول اند؟. این تصورات گاه در ذهن ابتدائاً از حس گرفته می‌شود و گاه با نبودن این تصورات ذهن فعالیتی را ترتیب می‌چیند که بی‌واسطه‌ی نظر در حس الفاظی را خلق کند که این الفاظ خود مبدع معانی هستند. این که چه میزان ذهن بتواند الفاظی را در نبودن تصورات خلق شده از عینیات خلق کند، نماینگر قوت ذهن است. حتی از ربط تصورات به هم تصویری جدید بسازد و مطابق آن لفظی را معنا دار کند. پس ذهن در ابتدا، هم اکتسابی است و هم استدلالی و این دانسته شد که خود اکتساب عملی استدلالی است. به عبارتی در اکتساب ذهن چیزی را می‌آفریند، نه این که امری چون عکس برگردان روی ذهن حک شود. لذا خود این عمل اکتساب استدلالی است. بنابراین در نهایت "ذهن" اساساً استدلالی است و همین موضع نقطه‌ی با شکوه یگانگی ذهن و فلسفه است. لذا اینکه اگر فلسفه در فرد شکل می‌گیرد و ذهن قوه‌ی نفس انسانی است که مدام در حال رشد است و در کار خود فهم را به اشتغال دارد و از انبار حافظه مواد خام اندیشه را طلب می‌کند و توسط عقل، حکم کلی را می‌دهد این نتیجه را می‌دهد که "ذهن" اصلاً و ابداً فلسفی است.



3- مقصود از عوام و خواص

گذشته از تعاریف همگان، از عوام و خواص تعریف ابتدائی نوشتار از عوام این است که هر شخصی که فلسفه نخوانده باشد از مصادیق عوام است. لذا این تعریف، تعریف سلبی است. خواص آنهایی هستند که فلسفه تعلیم دیده باشند؛ اعم از دانشگاهیون و غیر آن. اما نکته ای که در اینجا مهم و مستتر است، این لزوم فلسفه خواندن یک لزومی ناشیانه است؛ زیرا بسیاری از فلسفه دان ها و فلسفه خوان ها پس از گذران عمری هنوز به جنس استدلالهای فلسفی دست نمی یابند! و در پی تفلسف نمی آیند. پس ناچار بایست تعریف را دگرگون کرد. خواص آنهایی هستند که به جنس استدلالهای فلسفی و برهانی دست یافته اند، یعنی به ذهنیت فلسفی رسیده اند و آنکس که به این توان دست نیافته، از عوام می باشد. با این دسته بندی جدید، موازنه ی عوام و خواص بهم می خورد. ای بسا فلسفه نخوانده ای که دارای ذهنیت فلسفی است و ای بسا فلسفه دانی که هنوز خود به تفلسف نمی نشیند. اما خواهیم دید که این انحصار نیز به تمامه نیست و آن لزوم دست یافتن به مبادی علم است.

اما اکنون به علت وابستگی تقسیمات به هم، به جهتی بر اساس ملاک قرار گرفتن «فلسفه» عوام و خواص تقسیم خواهند شد و به جهتی بر اساس «عوام و خواص» فلسفه صورت جدیدی خواهد گرفت. این صورت جدید در نهایت ما را به فلسفه ی عامه خواهد رساند. بنابراین بر اساس دو ملاک مذکور، دو تقسیم در پیش داریم. تقسیم اول، تقسیم میان عوام و خواص وابسته به فلسفه و ذهن فلسفی است و تقسیم دیگر بر اساس رتبه های عوام و خواص که تعریفی کلی از فلسفه را ارائه می دهد.



1-3- خواص؛ (تاکید بر خصیصه ی ایجابی)

اولین اولویتی که در نسبت فرد با فلسفه مهم می باشد، از نسبت میان فلسفه و ذهن فلسفی ایجاد می شود؛ به واجدان این دو ملاک، خواص اطلاق می کنیم. اگر غایت مطلوب "ذهن فلسفی" است، پس آن کس که دارای ذهن فلسفی است با طبقه ی خواص اشتراکاتی به اندازه ی ذهن فلسفی دارد. البته این گفته به این معنا نیز نمی باشد که اگر فردی را یافتیم که در حد نهایت خودش، حتی سواد خواندن و نوشتن نداشت، اما چون ذهن فلسفی را دارا بود و فلسفی اندیشید او از خواص است. شاخص دیگر در خاص بودن آگاهی از مبادی فلسفه است. این ابتباه به مبادی فلسفی از جهتی بسیار مهم تراز خود ذهن فلسفی است. در پرداختن به مبادی است که فلسفه آفریده می شود؛ «به عبارت دیگر ما در آنچه بدان تخصص داشته باشیم و هسته فکری آن و اسلوب دفاع و کاربردش و ساختن و آموزشش را بدانیم متخصص هستیم و اگر چنین نباشد به آن علم عوام هستیم». این امر میسور نشود الا در پرداختن به مبادی یک علم.

1-1-3- نوع الف: «فیلسوف خاص»؛²⁶ (+ و +)

از براینده علم به مبادی و ذهن فلسفی در اولین جعل لفظ می رسیم به "خواص نوع الف" که با نام «فیلسوف خاص» شناسانده می شود. آن شروطی که باعث می شود شخصی فیلسوف خاص باشد، عبارت از دو شرط مشروح است که در نهایت باید گفت: «اگر فردی بر مبنای انحصار عقلی واجد این دو خصیصه شود، او خاص نوع الف و یا فیلسوف خاص است».



2-1-3- نوع ب: «فیلسوف عامی»؛²⁷ (+ و-)

از فیلسوف خاص به رتبه ی دیگری نزول خواهیم داشت. در این رتبه، تنها تاکید بر ذهن فلسفی است؛ و به نوعی در مقام تاکید بر اهمیت ذهن فلسفی است که فرد دارای ذهن فلسفی را می توان "فیلسوف نوع ب" و یا «فیلسوف عامی» دانست. اگر فلسفه فکر کردن باشد، حال این فکر کردن همیشه فکر کردن به چیزی است؛ مانند علم داشتن. اگر کسی بگوید من علم دارم و کسی بپرسد به چه چیزی علم داری؟ مسئول بگوید نمی دانم به چه علم دارم؛ این پاسخ، پاسخ ابلهانه ای است. فرد مسئول اصلا علم ندارد. لذا فکر کردن همیشه فکر کردن به چیزی است. حال از این مقدمه می گوئیم اگر متعلق فکر بنیادی ترین مسائل هستی باشد و اگر کسی درباره ی اساسی ترین مسائل هستی فکر کند این فکر، فلسفه است حتی اگر اصطلاحات فلسفی را نداند.

این مهم اصطلاحات فلسفی، البته نکته ای است که فلاسفه ی عامی را شاخص می کند؛ و به عبارتی مجهولات و عدمیات موجب تشخیص می شوند، نه امور علمی که واقعه ای است هولناک در فلسفه ۷ و به علت غافل بودن از مبادی است که غالب آنها می شود. آنچه که به عنوان شاهد می توان در این مجال آورد، در جستجوی بدنه ی شهر می توان به وفور افرادی را یافت که سخنان فلسفی را بر زبان جاری می کنند. ایشان با وجود اینکه هیچ اطلاعی از مبادی فلسفه داشته باشند در یک وضع بسیار وحشتناکی به نظریه پردازی هم می پردازد. اینان دست به تعاریف جدیدی خواهند زد که در هیچ کجای فلسفه جای نمی گیرد. وجود این قبیل افراد گاه چنان برای بدنه ی شهر خطرناک است که ایجاب می کند به درمان آنها پرداخت؛ وگرنه این قبیل افراد در نهایت خرده به فلسفه و فلاسفه خواهند گرفت. ایشان چون در بدنه ی شهر نیز پراکنده هستند و مدام به لفاظی فلسفی مشغول اند، ظربه ی سنگین تری را به ساحت



فلسفه وارد خواهند کرد. لذا آنچه به عنوان فیلسوف عامی عنوان می شود به علت عدم آگاهی از مبادی و ایجاد بیماری در شهر، لاجرم از خاص بودن نزول کرده و او را در یک دسته بندی دیگری قرار خواهیم داد که در نهایت یکی از شاخصه های فردی فلسفه ی عامه خواهد شد.

3-1-3- نوع ج: «فیلسوف عام»؛²⁸ (- و +)

این دسته از فلاسفه که دارای علم فلسفی و فاقد ذهن فلسفی می باشند نیز به علت اسارت در لفظ به دسته ی عوام نزول می کنند که در بخش عوام در این باره مفصل سخن خواهیم گفت و علت از جاع توضیح این دسته به عوام نیز از آن سبب می باشد که جملات آمده از این دسته تماماً منفی و سلبی می باشد و موضع گفتگوی منفی نوشتار در موضع عوام می باشد. یعنی علم فلسفی بی ذهن فلسفی نسبت به ذهن فلسفی بی علم فلسفه قبح بیشتری داشته و به دسته عوام موکول می شود.

3-2- عوام؛ (تاکید بر خصیصه ی سلبی)

در ملاکات خواص ایجابی سخن گفته شد و در ملاکات "عوام" سلب این دو ملاک را طلب می شود. البته این سلب نیز، مراتبی را سیر می کند و هرچه که این مراتب سیر نزولی را طی می کند از میزان عوام بودن کاسته می شود و شرط این کاسته شدن به علت اهمیتی است که ذهن فلسفی و مبادی فلسفه را در بر می گیرد.

3-2-1- عوام نوع الف؛ (- و -)

در بسط این دسته همان گونه آمد اشاره می شود به سلب دو ملاکی که مفصل



درباره ی آنها سخن گفته شد. ترسیم افرادی است که هیچ گونه آگاهی از چگونگی "پرسیدن" ندارند. برای ایشان ذهن فلسفی مطرح نبوده و همین زندگی با چند گونه از لذاتش مطلوب ترین حالتی است که می توان از آن ها بهره برد. این دسته، جمعیتی را شامل می شود که در وخیم ترین حالتش حتی رمق خواندن کوچکترین نوشته ی پیش روی خود را نیز ندارند. حتی افراد تحصیل کرده ای را شامل می شود که تمام تحصیلاتشان در پی سهولت بخشیدن به دست رسی امور سرگرم کننده ای است که خود بر آنها معنا می بخشند. مهمترین مسئله ای که باید به آن پرداخت این است که این افراد از یک ویژگی بافته شده اند که از آن شرط سنی خاصی نیز نمی باشد. این ویژگی، در داشتن نگاه جنسی به اطراف بیان می شود. این نوع پرداخت نگاه، به این افراد اجازه ی اندیشیدن نمی دهد؛ و سبب ندادن اجازه نیز در این است که این نوع نگاه چه در میان جوانان و چه در میان گروه سنی بالاتر از جوانان، به عنوان اصل تلقی می شود. اصلی که همه ی امور زندگی حول آن ترتیب می شوند. به عبارتی تاسفبار می توان گفت که برای فرد امروزی که برایش لذات آنی مهم است، دیگر نمی توان از مبادی فلسفه سخن گفت؛ چه برسد به این که انتظار داشت او واجد ذهن و اندیشه ی فلسفی باشد.

2-2-3- نوع ب؛ (+ و-)

این دسته از عوام در گذشته در بحث خواص با عنوان خاص نوع ب فیلسوف عامی معرفی شد و علت نزول به دسته ی عوام مشروح گشت. لذا در نگرش فراشد تحریر دیگر با این عنوان شناخته خواهد شد.



3-2-3- نوع ج؛ (- و +)

در موضع سخن از خواص نوع ج و یا فیلسوف عام آمد که این دسته به علت داشتن یک صفت سلبی از دسته خاص بودن نزول خواهد کرد. حال خاص نوع ج به علت همان صفت سلبی عوام نوع ج خواهد بود که به آن دسته از افرادی عنوان می‌شود که تنها آگاه به مبادی فلسفی هستند. علت این نام‌گذاری به آن سبب است که این افراد از اندیشه‌ی فلسفی بهره نمی‌برند. چالش برانگیز این است که این افراد عمری را نیز اسیر لفاظی‌های فلسفی خود می‌باشند. این الفاظ اولین سد، در برابر اندیشیدن است. گاه این افراد آنقدر محصورِ تعالیم خود هستند که این تعالیم برایشان حرف‌نهایی است. خرق این تعالیم برای این افراد حالات مختلفی را شامل می‌شود که در چند بند، گذرا اشاره می‌شود. الف فلسفه‌دانهایی را شامل می‌شوند که شیفته‌ی یک اندیشه‌ی خاص شده‌اند و این شیفتگی به قدری است که همه‌ی اندیشه‌های دیگر را با ملاکات نحله‌ی فلسفی خود می‌سنجند. ب افرادی را شامل می‌شود فقط به یک نحله فلسفی می‌پردازند و حتی اطلاعی از دیگر نحله‌های فلسفی ندارند. ج اشخاصی هستند که به فلسفه از حیث التزام به آن می‌نگرند و لذا در پی آنند که کدام فیلسوف، نظر‌نهایی را تقریر کرده است تا این ایشان ملتزم بر آن شوند. د- شامل افرادی می‌شود که به فلسفه‌ای ایمان می‌آورند؛ لذا نه چونان دسته‌ی قبلی، این امکان هست که فلسفه‌ی مد نظر ایشان در یکی از اعصار گذشته باشد. ایمان به فلسفه‌ای خاص، القای این معنا می‌کند که مومن به فلسفه‌ی خاصی، مکاتب دیگر فلسفی را دشمن خود می‌شمارد. بنابراین تکیه و پافشاری بر یک نقطه، در ساحت فلسفه جای نمی‌گیرد؛ و چون جایگیری برای افراد مشارالیه از اصل و اساس است، این نتیجه حاصل می‌شود که این افراد نیز در زمره‌ی عوام قرار می‌گیرند. دانستن و



خطا کردن²⁹ بسی زشت تر از آن است که ندانی و خطا کنی.³⁰ لذا در سخن مشهور: «هزار ادله ی منطقی برای توجیه یک خطا هزار و یکمین خطا است».

4- تعریف کلی از فلسفه

فراشد نوشتار که در گذشته به تعریف انتقادی از فلسفه پرداخت که در خلال آن از حکمت، سمتی آگاهانه به فلسفه گرفت. به تعریف فلسفه پرداخت و به سوالی بزرگ نیز رسید که آیا بایست زندگی کرد یا ترک زندگی باید گفت. ولیکن در تعریف اکنونی قصد، رسیدن دوباره به خود فلسفه نیست. در تعریف کلی از فلسفه تمام نسبت های پیشین را در یک دسته بندی دیگر می باید قرار داد. جمله ی اخیر به این معنا است که گفتار به سمتی می رود که به جای طرح دوباره ی پرسش از فلسفه و یا احیانا تاریخ نویسی دوباره ی جریان های فلسفه، بسته به اینکه پیشتر یک "نو نوشتی" از عام و خاص ارائه داده شد، دست به تقسیم بندی، نه در نحله های فلسفی بزند؛ بلکه این بار به تمیز دو ساحت از فلسفه اقدام کند. از همین اکنون در خفای یک پراتز پیش پیش گفته شود که: «در فلسفه ی عامه دیگر مکانی برای فیلسوفان خاص نیست». بلکه در فلسفه ی عامه این فیلسوف خاص است که در مواجهه با هر سه نوع عوام به "فلسفه عامه" می رسد. بنابراین در اصل سخن با نگاه به تعریف عوام و خواص بایست به چینه گیری دست زد. این بنیاد جدید در فلسفه، بیان از فلسفه ی عوام و خواص می کند. لاجرم فلسفه در این تقسم بندی به دو نوع عام و خاص بدل می شود. در این تقسم بندی "فلسفه عام" فلسفه ایست که شامل همه ی من های بشری می شود. اما "فلسفه خاص" به مثابه علمی است چونان علم فیزیک، یعنی نظر در جنبه دانشی³¹ آن داریم. البته این جمله، محدود به یک تلقی از فلسفه است و به این معنا نیز نبوده



که فلسفه مطلقاً در عرض علوم دیگر قرار می‌گیرد. در یک نسبت، فلسفه علمی است در عرض علوم دیگر واقع شده است و موید آن است که فلسفه علمی است که آغاز گر علوم دیگر می‌باشد. اما به یک نسبت دیگر، همان‌حیث آغازگری فلسفه است که باعث در طول علوم قرار گرفتن فلسفه می‌شود؛ بنابراین خود این گزاره‌ی اخیر نکته‌ای مهم و علمی است.³² اما هم‌اکنون ناگفته پیداست که اگر فلسفه، گونه‌ای علم دریافت شود، بایستی گفت که: «همانگونه که خیلی از افراد اجتماع توانایی مهندس شدن ندارند استعداد فیلسوف شدن هم ندارند. لذا پرداختن به این علم کار همه افراد جامعه‌ی انسانی نیست».

حال در یک ارجاع می‌آید که: در فصل گذشته با یک پیکربندی جدید در نسب با ذهن فلسفی و علم به مبادی فلسفی چهار حالت برایمان متصور شد. در این فصل نیز یک رویکرد جدید نسبت به فلسفه حاصل شد. اکنون با کنار هم گذاشتن دو تقسیم حاصله این‌گونه حاصل می‌شود که در یک عبارتی با تیتربزرگ "فلسفه‌ی خاص" از آن فیلسوف خاص است که ساحت تخصص است و "فلسفه‌ی عام" فلسفه است که از آن سه دسته‌ی عوام است. از همین جایگاه است که می‌توان رسید به فلسفه‌ی عامه.

5- فلسفه‌ی عامه³³

همه‌ی فلاسفه معانی فلسفه را به زبان فلسفه، یعنی زبان مخصوص فلسفه بیان می‌کنند. اما این سعی آنان اتفاقی یا عارضی نیست؛ بلکه مربوط به ذات فلسفه است: (داوری اردکانی، ص 113). لذا است که باید پرسید: «زبان مخصوص فلسفه چیست؟». این ادعای گزارفی نیست که اگر گفته شود "زبان فلسفه" تنها پُروتکل جهانی است که



میان انسان‌ها موجود است. لذا زبان فلسفه، زبانی است که همه‌ی ابناء بشر با آن تکلم می‌کنند. درست است که زبان فرانسوی با زبان فارسی دو زبان مختلف می‌باشد، اما این چه زبانی است که فلسفه به آن زبان سخن می‌گوید و در این زبان واحد، میلیون‌ها گویش زبانی در آن، از یک ارزش واحد بهره می‌برند؟ آگاهانه باید پرسید، این چه زبانی است که نه نیاز است کسی در پی یادگیری آن برود و نه اینکه تعلیم پذیر است؛ و در عین حال حد مشترک میان همه‌ی اولاد آدم با تمایزات بسیاری که در بین آنها وجود دارد می‌باشد؟ در یک عبارت نمادین بایست پاسخ گفت: «زبان فلسفه، فکر است»؛ و آیا می‌توان گفت فردی بر روی کره خاکی وجود دارد که بی فکر باشد؟ فکر تنها نقطه‌ی اشتراک میان انسان‌ها است. بنابراین در باب "فکر" اشتراک در فراشد فکر است نه در گوناگونی محصولات فکری.

آنچه تا به اکنون در این گفتار آمد تنها مقدماتی بود که بر این هدف نائل آئیم که آنچه با عنوان فلسفه‌ی عامه مطرح خواهد شد همان تنبّه به زبان مشترک فلسفه است؛ نه گویشی جدید از فلسفه. در ذات تنبه، روش‌های مختلفی نهفته است. گاه تنبه به خاطر ارشاد است و گاه به خاطر امر است و گاه به خاطر مذمت و گاه صورت‌های مختلف دیگری را به خود می‌گیرد. آنچه که در فلسفه‌ی عامه به آن تنبه داریم، یک "تنبه انتقادی" است. تنبه انتقادی غیر از تنبه توصیفی است. «آنچه در فلسفه‌ی عامه به عنوان رویکرد انتقادی مطرح می‌شود، نقد مبانی نیست و یا به عبارت صریح‌تر نقد هیچ فلسفه‌ای نیست». آنچه فلسفه‌ی عامه طلب می‌کند همان نقطه‌ی مشترک میان فلسفه‌هاست که با عنوان فکر به آن اشاره شد. لذا به نقد فکر، و در سایه‌ی فکر، به نقد متفکر پرداخته خواهد شد. پرداختن به نقد فکر، بی‌متعلق آن کاری عبث است. بنابراین آن زمانی نقد فکر خود را آشکار می‌کند که به نقد متفکر پردازیم؛ و



این نقد متفکر از همان ساحتی برانگیخته خواهد شد که با عنوان زبان مشترک میان انسان‌ها مطرح گردید. یعنی با فکر به نقد متفکر خواهیم رفت. بنابراین با خود فکر به نقد فکر سمت خواهیم گرفت و سخن آشکار اینک: «فکر» خود به نقد خود خواهد نشست و این نه تنها زبان فلسفه است، بلکه خود فلسفه است. حتی می‌توان جسورانه گفت: «فلسفه، گفتگوی میان چند ساحت از فکر آدمی است».³⁴ ساحتی که با ملاک آگاه بدون یا نا آگاه بودن به مسئله‌ای سنجیده نمی‌شود؛ بلکه از گفتگوی میان ساحت‌های فکری آگاهی حاصل می‌شود. بنابراین آنچه فلسفه‌ی عامه را به معنای کامل معرفی خواهد کرد، همان توجه مجدد به انواع عوام می‌باشد. این عوام، فلسفه خود را از گفتگوی خود با خود شروع می‌کنند و به جای مطالعه‌ی اندیشه دیگران به مطالعه‌ی اندیشه‌ی خود می‌پردازند. کسانی که در جرگه‌ی فلسفه‌ی عوام قرار می‌گیرند، بایستی از مطالعه‌ی اندیشه‌ی دیگران پرهیز کنند و این پرهیز ضروری است. عدم این پرهیز، باعث فراموشی خود می‌شود و شخص عوام را از خود بیگانه کرده و در نوع (الف)، بیماری در بهت بودن و در نوع (ب و ج) بیماری تکرار لفظ دیده می‌شود. لذا این پرهیز بایسته است و در آینده برای درمان این دو بیماری با عنوان روش فلسفی عامه سخن خواهیم گفت.

6 - کرد و کار روش

از خصوصیات فلسفه‌های سنتی صرف نظر کردن از مفاهیم انضمامی و انتزاع از یافته‌های انضمامی برای تحصیل معرفت کلی است. در این انتزاع، گاه به خود انتزاع توجه نمی‌شود و تناقضاتی رخ می‌دهد. آنچه در فلسفه‌ی عامه به آن توجه می‌شود، غیر انتزاعی بودن آن است حتی اگر در ظرف ذهن به تحلیل آن بپردازیم. غیر انتزاعی



بودن آن به این معناست که فلسفه ی عامه تنها روش تحلیل است تا این که روش تجرید امور عینی باشد. به عنوان مثال به دنبال این نیستیم که بدانیم آیا شیئی از دو حیث وجودی و یا ماهوی تشکیل شده یا نه؟ بلکه به کل کائنات هستی در نسبت با خودمان و کردارهایمان، سلايقمان و میزان توانمان در "فهم" توجه خواهیم داشت. حتی از این که بسیاری از امور را نمی توان درک کرد، آزرده خاطر نخواهیم شد. بلکه به میزان دانسته ها، بعلاوه ی نادانسته هایمان به اندیشه ای متعالی نیل خواهیم کرد. لذا این که بر روش بودن فلسفه ی عامه 35 تاکید می شود اشاره به همان گفتگوی ساحت های اندیشه است. اما یک سوال اساسی هنوز باقی است. در تعریف روش فلسفی عامه آمد که فلسفه گفتگوی میان چند ساحت از اندیشه آدمی است، در این تعریف به فلسفه پرداخته شد و نسبت آن با آدمی مشخص گشت. از اندیشه نیز به نهایت در جای جای نوشتار حاضر سخن گفته می شود. اما آنچه که رابط میان همه ی این کلمات است کلمه ی گفتگو است که بی تکلیف باقی مانده است. سخن گفتن از "گفتگو" آشکار کننده ی غایت مطلوب، از روش فلسفی عامه می باشد.

7- گزاره ی تعادلی هدف نهایی روش فلسفی عامه

گفتن می تواند مخاطب داشته باشد و مخاطب داشتن "گفتن" به قطع، رساننده ی معنای دقیق کلمه ی "گفتن" است. بی شک انسان اگر می دانست کسی صدایش را نمی شنود اصلا زبان به سخن نمی گشود. با توجه به این که گفتن، مخاطب دارد، پس گفتن می تواند صورت بحثی، محاوره ای، جدلی، و... به خود بگیرد؛ که به جعل نگارنده اشاره به دو عنصر «مخاطب و قوالب گفتگو» می باشد. این دو شاخصه در تعریف فلسفه، بایسته است که لحاظ شوند. در فراشد فکر، سیر میان معلوم و مجهول،



تفکر نام می گیرد. متنها آنچه اکنون به آن توجه داریم، سیر میان اندیشه ی مجهول به اندیشه ی معلوم است. به این معنا که، در یک اندیشه، علم به معلومی داریم و در اندیشه ی دیگر علم به همان معلوم موجود نمی باشد؛ و عمل فلسفیدن در پی ربط این دو اندیشه است.

اما اینکه مخاطب کدامیک است؟، هنگام مواجهه با یک امری ذهن به آن یا آگاه بوده یا ناآگاه می باشد. اگر آگاه باشد که فرآیند فکر مسکوت می شود. اما اگر ناآگاه باشد، به دنبال حصول علم جدید می گردد. این جمله گویای این است که در هر صورت مخاطب اول آدمی علم و آگاهی است. پس از آن که مخاطب آدمی علم و آگاهی شد، این مخاطب فعال گشته، یک پردازشی در میان هزاران علمی که واجد آنها است انجام داده، مجهولی را معلوم می سازد. با سیر از جهل به علم، علم اندیشه ی مجهول نیز به علم اندیشه ی معلوم مبدل می شود. اما این مخاطب چون از ساحت آگاهی برخوردار است و فعال است، چگونگی خطاپیدن مخاطب، سمت دهنده به معلوم حاصل از عمل خطاب خواهد بود؛ «اینکه علم با صورتی جدلی خطاب شود، معلومی خاص و اگر برهانی، معلومی خاص، و...». با این احتساب، اگر "فلسفه" گفتگوی میان چند ساحت از اندیشه ی آدمی است معنای این گفتگو، گفتگویی است که مخاطبش آگاهی و قالبش برهانی و عقلانی است؛ بنابراین فلسفه، "مکالمت" میان چند ساحت از اندیشه آدمی است. در مکالمت دیگر نتیجه جدلی نخواهیم داشت و به معلومی عقلی دست خواهیم یافت.

اکنون آنچه را که در روش فلسفی عامه از گفتگوهای عقلانی و یا مکالمت حاصل می شود، با نام گزاره ی تعادلی عنوان می کنیم. تعادل و یا هم سنگی و با هم راست آمدن میان اندیشه ی مجهول و اندیشه ی معلوم است. به عبارتی تعادل میان دو طرف



ایجاد می شود و طرف واحد با خودش تعادلی را نشان نمی دهد. تعادل در دوگانگی است که معنا می یابد. این دوگانگی در فراشد اندیشه خود را با دو ساحت از اندیشه نمایان می کند. برای فهم معنای تعادل، بایستی بداینم که در اصطلاح فیزیک حالت سکون جسمی را تعادل می گویند؛ و جسم تحت تاثیر چند قوه که یکدیگر را خنثی می کنند، واقع شده است. به عبارت دیگر برآیند نیرو و گشتاورهای وارد بر آن صفر باشد: (J.L.Meriam, P 121): « $\sum F_{Total}=0$ ». اگر نیرویی مطابق شکل (1) به جسم وارد شود جسم از حالت تعادل خارج می شود و به شکل (2) تغییر وضعیت می دهد. (ناپیدار). حال اگر به حالت تعادلی شکل (2) نیرویی وارد شود جسم پس از بهم خوردن تعادلش (3) به حالت تعادل باز می گردد. (ناپیدار). تعادل بی تفاوت و یا خنثی که به یک جسم (4) اگر نیرویی وارد شود، گشتاور مقاومی بر آن وارد نمی شود: (Streeter, P 28).



بنابراین بسته به سه حالت تعادل، می توان دانست که تعادل، خود در یک وضعیت متعادلی بسر نمی برد. بلکه همان گونه که از مقایسه ی حالت الف و ب حاصل می شود، شیء A در دو وضعیت، به دو حالت از تعادل رسید. آنچه از این مثال به



عنوان تنبیه ذهن استفاده می شود، نه به عنوان تسری آن به آدمی است که آدمی را به عنوان شیئی تلقی کنیم؛ بلکه به این تمثیل بسنده می کنیم که آدمی هم در شرایط متفاوت به تعادل های متفاوتی می رسد. دیگر اینکه تعادل فردی از فردی دیگر متفاوت است. همچنین آنچه به عنوان تعادل مطرح می شود خود نسبتی تشکیکی دارد و نباید تعادل را به حالت جامد و ثابت فرض کرد و این انتظار را داشت که اگر در گزاره ی اخلاقی، به عنوان مثال، آنچه که به عنوان حد تعادل خلق های مربوط به عقل دانسته می شود، حکمت می باشد که محصور دو حد جُرَبزه و غِباوت بوده و همه ی افراد بایستی به یک میزان از حکمت بهره ببرند. نکته مهم در این موضع توجه به اقسامی است که تحت حکمت می گنجند. اقسامی چون ذُکاء، ذُکر، تعقل، قوتِ سرعت فهم و صفای ذهن و سهولت تعلیم؛³⁶ هرکدام نشانگر گزاره ی تعادل حکمت می باشد. همه تعقل دارند ولی شاید از سرعت فهم یکسانی بهره نبرند. این عدم اشتراک در قسمی به آن میزان نیست که فرد را از حکمت خارج کند؛ مگر اینکه فرد از اقسام تحت حکمت هم عدول کرده باشد.

البته بحث دیگری هنوز باقی است. آدمی چگونه می تواند در مسئله ای خاص حد تعادل خود را بیابد و یا بسازد؟ ساختن تعادل با یافتن تعادل دو مقوله ی متفاوت است. در حالت های سه گانه آمد نسبت نیروها برآمده از تعادل می باشد، نه اینکه تعادل ساخته شده از برابری نیروها باشد. نقطه ای که در آن نیروها صفر می باشد ممکن است متغیر باشد، اما صفر برای همیشه باقی است. خلط نقطه ای که صفر می باشد با خود صفر، همان اشتباه نابخشودنی است که با عنوان ساختن تعادل مطرح می شود. برای حاصل آمدن تعادل، بایستی به مکان صفر توجه داشت و در پی آن جستجو کرد و نه اینکه بگوییم بایستی نیروها را با نسبتی به شیئی وارد کرد تا در یک نقطه صفر بشوند. میزان



نیروهای وارده بر یک شیئی را خود شیئی معین می کند تا به تعادل برسد.

8- روش فلسفی عامه

در گذشته تاکید گشت که روش فلسفی عامه تنها روش تحلیل است و در گزاره‌ی تعادلی عنوان کردیم که یافتن مکان تعادل مقوله‌ی فردی است. لذا نباید انتظار بی ثمری داشت که با این فرم می توان تعادل را معین کرد. بلکه با این فرم می توان ذهن را متنبه کرد تا فرد در مواجهه‌ی با خود، به تعادل خاص خود دست بیابد. روش تنها روشی است برای زدودن پیرایه‌ها و گرد و غباری که ذهن را بیمار کرده و مانع از یافتن تعادل شده است. بنابراین روش، شیوه‌ی پاکسازی ذهن، برای نیل به تعادلی است که توسط ذهن خود آدمی یافته می شود. بشرط این جهت گیری خاص نسبت به تعادل، "تعادل" حاصل می شود و این حصول به معنای یافتن جایگاه تعادل می باشد.

1- 8 عامه‌ی خاص

در روش فلسفی مخصوص ایشان به دو رتبه از مکالمت اشاره می آید که با دو عنوان "گفتگوی من آگاه با من نا آگاه" و "روش دو سوالی" بیان خواهد گشت. از براین دو رتبه از گفتگو، "ذهن فلسفی" در حد مطلوبی، البته خاص این طبقه، حاصل خواهد شد و اگر نه! ایشان دچار مرگ اجتماعی خواهند شد.

1-1- 8 گفتگوی من آگاه با من نا آگاه

تفکر اصیل فلسفی که مبادی خود را از معرفت به سطحی ترین امور طلب می کند، در توجه به روش فلسفی که در جهت نیل به آن هستیم و حتی احتیاط کرده عنوان



دیالکتیک را نیز از آن برحذر می‌دانیم، نمود خود را به عنوان مکالمتی برای حاصل آمدن تفکر فلسفی و یا به عبارت صریح تر ذهن فلسفی در کدام ساحت خواهد داشت؟ آیا می‌توان این انتظار را داشت که با طرح مسائل مطروحه در علم فلسفه، برای عامه‌ی خاص، ایشان به این غایت مطلوب توجه بیابند. بی‌شک پاسخ منفی است. برای نیل به تفکر فلسفی بایستی تقریر ساده تری از امر برون ذات و درون ذات ارائه کرد. این عبارت ساده، نه به عنوان ساده تر کردن مطالب فلسفی مذکور می‌باشد، بلکه عبارت از تبیینی است در خور توان عوام خاص. این تبیین اساس خود را از حریت روح طلب می‌کند و تمام تلاش خود را بر آن معطوف می‌کند. منتها کسب معرفت حتی در سطحی ترین موارد آن، خود عملی شاق و گاه طاقت فرسا می‌باشد. برای دست یافتن به آزادی بی‌شک کسب معرفت را آغاز نیل به تفکر فلسفی و تفکر فلسفی را قوت روح و در نهایت حریت حاصل می‌شود. این حریت در بیان عامه از گفتگوی میان من آگاه و من ناآگاه آغاز می‌گردد.

بنابراین من آگاه را به مقابل من ناآگاه قرار نمی‌دهیم، بلکه من آگاه در ساحتی من ناآگاه است و من ناآگاه در ساحت دیگری من آگاه می‌باشد. اینکه من دو عنوان به خود می‌گیرد نشان از تعالی من می‌باشد. این تعالی در مراحل اولیه، خود را با عنوان آگاهی می‌شناساند آگاهی به همه‌ی امور. از آگاهی به همه‌ی امور، این نیز حاصل می‌شود که امور بسیار دیگری نیز موجود می‌باشد که از آن ناآگاه می‌باشد. دریافت این ناآگاهی، خود تعالی من می‌باشد. از این تعالی است که جوانه‌های تفکر فلسفی حاصل می‌شود. بنابراین هیچ مقابله‌ای میان دو من موجود نبوده و حتی، یک من و یک جزمن نبوده و من گرفتار من مطلق نبوده است؛ بلکه من و نامن و یا من آگاه و من ناآگاه در یک وجود مندک می‌باشد. توجه به این مطلب تمامی تقابلات را بر



طرف خواهد کرد و به جای حصول بحثها و مجادلات، به آگاهی اندیشیده و در جهت آگاهی حرکت خواهیم کرد. لذا در عامه ی خاص برای نیل به تفکر فلسفی اولین کاری که طلب می شود مکالمت میان این دو من می باشد. اگر عامه به این ادراک دست یابد که چنین مکالمتی محتمل می باشد بی درنگ در جهت آن خواهد رفت. منتها آنچه که عامه ی خاص و حتی عامه ی عام از آن رویگردان می باشند، همین عدم انتباه به من ناآگاه خود می باشد. اینکه چه میزان از من فاصله می گیرد به مرگ خود نزدیک می شوند که در مرگ اجتماعی به آن می پردازیم.

2-1-8 روش دو سوالی «دو پرسش فلسفی»

"چرای و چگونگی" دو پرسش فلسفی هستند که به کنار هم روش فلسفی را استوار می سازند. "چرایی" امری ذهنی است، سوژکتیو است و "چگونگی" ناظر بر عین و عمل است. در پاسخ به پرسش چگونگی، جای پای مقوله های چون دین و اخلاق هم روشن می گردد. روش فلسفی شامل هر دوی این پرسش ها می شود. یعنی برای رسیدن به یقین فلسفی، فرد عامی اگر به هرکدام از این سوال ها پاسخ هایی درخور بیابد، یک مرتبه از استدلال خویش را در زندگی جلو برده است. لذاست که مدام چرایی و چگونگی را بایست پیش برد. اکنون در این طبقه از عوام فروافتادن هر کدام از این سوالها، نقصی را در یقین ایشان ایجاد خواهد کرد. پرسش از چرایی، عقل را پیش می برد و تمام مشتقات پرسش از چرایی را شامل می شود؛ و این پرسش ها گاه تا بی نهایت، بسته به نگاه فرد، ادامه می یابد. مثل اینکه بپرسیم چرا زمین می چرخد؟ چرا آسمان آبی است؟ البته هیچ قدر مشترکی بین این دو چرایی یافت نمی شود، جز قدر مشترک پرسش از علت مای مفعول ها؛ و بالطبع پاسخ به پرسش از چگونگی



سوال اصلی علم نوین نیز گاه به تلاش فرد تا بی نهایت پیش می رود. چگونه زمین می چرخد؟ چگونه آدمی می تواند ازدواج خوبی داشته باشد؟ (به پاسخ این پرسش علمی ساخته می شود).

البته که پاسخ به این پرسشها مهم و اساسی است، سوال طرح گشته شد تا به پاسخ دست یابیم. منتها پاسخ هر چه که باشد اینگونه نیست که خود شخص عامی فل فور به ابداع در پاسخ گویی بنشیند؛ و یا پاسخ های قبلی را منکر شود، چرا که این سیاق خارج از شک دستوری است.³⁷ امروزه هر عقل سلیمی اقرار می کند که نمی توان منکر فیزیک مدرن شد و اگر منکر شویم بی شک از یقین ما کاسته می شود؛ و صراحت اینکه رسیدن به یقین چونان خواب خوشی خواهد بود که باید در سر پروراند. شخص در جستار اطراف خویش به این پرسش، "خود" پاسخ می یابد³⁸ و این یافتن "چگونه یافتن" است، که نشان از قدرت تحصیل و استدلال ایشان است. اینکه بتواند یافتی داشته باشد که تمام چراها و چگونگی های مسئله مورد نظر خود را پاسخ دهد، نمایه از شأن انسانی والای اوست. انسان عامی زیاده نیاز نیست به حل مسائل علم نوین پردازد، که هر علمی متخصص خود می طلبد. او بهتر است به باز حلی مسئله روزمرگی خویش بنشیند. همین کرد و کار است که ذهن را در حد خود از سوفیا به سوفیس رهنمون می سازد. یعنی پاسخ هر کدام از پرسش ها اگر در قالب منطق ذهن بنشیند، که انسان ذاتاً منطقی است، مبدل به سوفیا خواهد شد.

لذا کار فیلسوف تعلیم استدلال است و واگذاشتن حساب داورِ پاسخ به خود سائل است. پرسش هر چه که باشد برای فیلسوف مهم است؛ اما پاسخ، مفید سائل می باشد. فیلسوف به پاسخ نظاره می کند و از این گذار به عمق سوال پی می برد و اگر پاسخ خطا باشد، سائل را به پرسش دوباره وادار می کند. باید اعتراف کرد که اگر در قرون



گذشته فیلسوف نظاره گر خوبی برای پاسخ عوام بود، اکنون شاهد این "نقصِ فکر" در بدنه ی شهر نمی شدیم. اینکه فلسفه را در اختیار عوام نگذاشتن به نقد حاصل آمدن خرابی در فلسفه، بزرگترین اشتباهی بود که فیلسوف در نگاه خود به اجتماع داشت. گویی فیلسوف فراموش کرده بود که او نیز در شهر، "مدینه" زندگی می کند؛ و لذا فلسفه متکفل رواج هر دو دسته سوال می باشد. البته این تکفل بدین معنا نیز نمی باشد که باید به سراغ طالبان خود برود؛ بلکه فلسفه چونان پادشاه مغروری است که همگان امربران او می باشند و عدم متابعت، مساوی مرگ ایشان است.

3-1-8 برتافتن از روش «مرگ اجتماعی»

همه بهشت را دوست می دارند، اما کمتر کسی است که از مرگ نهراسد. هراس از مرگ برآمده از پندار درباره ی مرگ می باشد. اینکه مرگ را به معنای مفارقت روح از بدن دانستن و لازمه ی این مفارقت، تغییر در عالم باشد، هراس انگیز می باشد. این معنا از مرگ، مرگ طبیعی است که همگان را در بر می گیرد و مفری از این مرگ کسی را نیست. عدم گریز از مرگ و تصور در چگونگی آن، بجاست که ترسی عجیب را به همراه دارد. آدمی همیشه به این ساحت از زندگی خود می اندیشد و در پی این اندیشه، ترس او را فرا می گیرد. غافل از اینکه مرگ پایان بخش موانع کسب معرفت می باشد. روح به هنگام رهایی از بدن بیشترین اشعار را خواهد داشت. آنچه نادیدنی هاست را خواهد دید. شاید این دیدن خود ترسناک باشد؛ چرا که منظره ای تجربه نشده را تجربه خواهد کرد. اما آنچه که آدمی از آن غافل می باشد اندیشه در باب خود دیدن و یا کسب معرفت می باشد. تمام همّ آدمی در دنیای مادی، در جستجوی منافع و دفع مضار خلاصه می گردد؛ که این منفعت، نهایت زیبای خود را در کسب معرفت



نشان خواهد داد. حال اگر کسب منفعت را اصل تلقی کنیم! در مرگ منافع بیشتری حاصل خواهد شد. چرا که حجاب تن زایل گشته و وصول به معرفت سهل خواهد شد. البته برای کسانی که منفعت در کسب معرفت باشد، هراسی از مرگ برای ایشان نخواهد بود؛ اما اگر منفعت در معنای عام آن بکار برده شود، آدمی در یک تناقضی میان خواسته های خود به اسارت در خواهد آمد. از این جاست که باید پذیرفت مرگ در معنای وخیم خود عدم کسب معرفت تلقی می شود و این مانع در دنیای مادی، در وضعیت وخیم تری بسر می برد. هیچ فردی را نمی توان بر روی کره ی خاکی یافت که در کسب همه ی منافع خود و دفع مضار خود به غایت مطلوبی دست یافته باشد؛ بلکه همه را اعتراضاتی فراوان از ناکامی های خود وجود دارد. این اعتراض نمود تناقض آدمی با خودش می باشد.

اما آنچه که به عنوان مرگ اجتماعی در این گفتار از آن سخن می گوئیم، در واقع توجه در عدم کسب معرفت می باشد. به عبارت صریح اینکه «مرگ به معنای مفارقت روح از بدن نمی باشد؛ بلکه به معنای عدم کسب معرفت توسط انسان می باشد». برای آدمی این توجه به معرفت نشان از حیات او دارد و این حیات، حیاتی به تمامه می باشد که شامل تمام شئول زندگی آدمی نیز می باشد؛ به این معنا که تمام انتخاب های آدمی را سمت و سو می دهد. تمام انتخاب های آدمی اگر برآمده از معرفت و شناخت باشد، او در حیات بسر می برد و اگر نه! به معنای حقیقی مرده است.

این توجه در معنای مرگ یک طرفه نیز نمی باشد. در مرگ به معنای مفارقت روح از بدن، پس از جدایی این دو جزء، مگر به دست "معجزه" روح مجددا در کالبد قرار نمی گیرد؛ اما در معنای عدم کسب معرفت این لزوم یک طرفه بودن، موجود نمی باشد. بلکه فردی که در اثر نبود معرفت می میرد! این مرده، منافذ نفوذ معرفت خود را از



دست نداده است،³⁹ و می تواند با کسب اولین معرفت زندگی خود را از سر گیرد. این توجه به حیات، مهم مذکوری است که به عنوان های پر طمطراق "گفتگوی من آگاه و من ناآگاه" و "دو پرسش فلسفی" بیان گشت و راه های دست رسی به ذهن فلسفی عنوان شد.

2- 8 عامه‌ی عام

برای برهم زدن این اسارت این طبقه از لفظ و معنا که در گذشته بیان گشت تنها کاری که باید کرد در این خلاصه می شود که نظام استدلالی فرد را باید به چالش کشید. لذا بی شک با این چالش، بنیان استدلال فرد را به محک خواهیم زد. این محک رویکرد روش انتقادی فلسفه‌ی عامه می باشد که به عنوان "آموزش مجدد" در چهار مرحله که در ادامه خواهد آمد آشکار می شود.

1- 2- 8 آموزش مجدد

آموزش مجدد عبارت تند و صریحی است که اخبار از این معنا می دهد که عامه‌ی عام، هرچند هم اگر عالم به تعالیم فلسفی باشند، این تعالیم یا تعالیم درستی نبوده و یا اینکه تعلیمش شایسته نبوده و یا اینکه این تعالیم به دست نامحرمان فلسفه اسیر گشته است. در حالات مذکور و سواسی بخرج نداده، بلکه متذکر می شویم که تعالیم مذکور هرچند در واقع عنوان فلسفی به خود می گیرند، اما در حقیقت خود هیچ بهره‌ای از فلسفه نبرده اند؛ زیرا اگر این تعالیم به حق فلسفی می بودند، اصلاً عنوانی با نام عامه‌ی عام مجعول نمی گشت. لذا اگر عامه‌ی عام جعل می شود، نشان از عدم درستی تعالیم فلسفی است که جز در نام و نشان، از فلسفه حقیقی بهره ای نبرده است. آنچه که



به عنوان تعلیم و یا آموزش مجدد عنوان می شود، توجه به این نکته را می دهد که قرار است دوباره فلسفه آموخته شود. گویی فردی که اکنون در سال دوم ابتدائی است مجدداً سال اول را تکرار خواهد کرد. این شخص اگر در کلاس اول بنشیند، چون مطالب تکراری را خواهد شنید، خسته خواهد شد. غافل از اینکه وی تنها به صورت مطالب توجه می کند و از بطنِ (به عنوان مثال) حروف الفبا که وسیله‌ی نوشتن و تکلم می باشد ناآگاه است. شخصی که در کلاس دوم جای می گیرد، هر چند حروف الفبا را بداند و در درس "املا" نمره عالی هم داشته باشد، ولی اگر در بیان درس ریاضی، او نتواند از زبانی که آموخته است بهره ببرد، وی هنوز زبان را به خوبی نیاموخته است. اکنون برای این شخص، آموزش مجدد کلاس اول لزوم از انجام یک تخریب در آموخته های او را خبر می دهد. به نقد این تخریب و تدریس دوباره، فرد مسئله را به خوبی فهمیده و زبان به سخن می گشاید. این گشایش نشان از آموزش مجدد درست، از تعالیمی است که بایستی پیش از این می آموخت. این مثال گویای این مطلب می باشد که در برخورد با عامه ی عام که اذهان ایشان پر از دانسته های غلط می باشد، ابتدا نیاز به یک تخریب می باشد. این تخریب زمانی دانسته می شود که عامه ی عام به نادرستی تعالیم خود آگاه شوند که با عنوان طرح مسائلی که عامه ی عام را آگاه به جهلش کند آشکار می شود.

1-1-2-8- طرح سوالاتی که عامی را آگاه به جهلش کند

آنچه که اصالت فلسفه را در مظان خطر قرار می دهد همین جهل مرکب می باشد. اگر از این جهت به موضع سقراط نگاه کنیم، خواهیم دید او با اینکه جهل را شر می داند، ولی در واقع بیشتر با جهل مرکب است که به مخالفت می پردازد، نه با جهل



بسیط.⁴⁰ جهل بسیط شر نیست، شاید خیر هم باشد. چون به طریقی از اعماق (انسان) و از فطرت اولیه ی بشر است و امید می رود به مرور به حقیقت دست یابد: (مجتهدی، درباره ی هگل و فلسفه او، ص 11). آنچه از جهل مرکب بیان می شود در این بیان آشکار می شود که توجه داشته باشیم که جهل مرکب را علم نیز شمرده اند؛ با این عنوان که قصد، علم پنداری است، نه علم به معنای دانستن و داشتن آگاهی. اینکه منطقی در بیان جهل بسیط، می آورد "دانستنِ ندانستن" و جهل مرکب را به "ندانستنِ ندانستن" گویای این مطلب مذکور است که جهل مرکب تنها علم پنداری است. علم پنداری همان بیماری است که عامه ی عام را مبتلا کرده و با روش انتقادی فلسفه ی عامه در طرح سوالاتی که عامه را آگاه به جهل می کند درمان می شود.

بنابراین عامه ی عام در اولین مراحل درمان بایستی از جهل مرکب به جهل بسیط روی بیاورند و این روی آوردن، جز با تخریب تعالیم قبلی و یا اوهاماتی که علم نامیده می شود حاصل نمی شود. به عبارت صریح اینکه عامه بایستی به این مطلب آگاه شوند که دانسته هایشان به اندازه ای نیست که مفید نتیجه ی خوب باشد و بر این مطلب ایمان بیاورند که تمام اندیشه هایشان تنها صورت برهانی داشته و اساساً جدلی می باشد. با این دریافت، اکنون می توان درمان را پیش برد.

2-1-2 ایجاد مسائل جدید

اولین مسئله، پس از تخریب به وجود می آید. این سوال اساسی که آنچه به آن علمی وجود نداشته، چه می باشد؟. این سوال، شروع کسب علم می باشد. کوششی است که اگر به انجام برسد، آغاز علم می باشد؛ و با این شروع، در جهت حصول آگاهی تلاش خواهد شد. این توجه آگاهانه در کسب علم، بی شک از جهل بسیط نیز گذر



خواهد کرد و علم حاصل خواهد آمد. با این کارکرد و تسری آن به تمامی نادانسته‌ها تمام آگاهی‌های ظاهری آدمی به محک درآمده و بطلان آنها آشکار خواهد شد. بنابراین آدمی با طرح مسائل جدید در جهت رشد علم حقیقی خواهد کوشید؛ و این تعالی چون پس از تخریب حاصل گشته است، کمتر ممکن است که نیاز به تخریب دیگری داشته باشد. چراکه این علم از گذر یک انقلاب درونی به وجود آمده و این انقلاب زمانی ممکن می‌شود که فرد نیز خاستار رخداد انقلاب باشد. این خواستن فردی ضامن انقلاب بوده، مگر اینکه دوباره خمودی فرد را غالب و قالب گشته، نیاز به تخریب دوباره باشد، که احتمال کمتری را دارا می‌باشد. نمود طرح مسائل جدید چون برآمده از تعقل می‌باشد، این تعقل خود را در دریافت‌های جدید و یا الفاظ و کلمات جدید آشکار خواهد کرد.

3-1-2-8 قرار دادن در بازیه‌های قواعد زبانی

الفاظ زمانی به منصفی بروز و ظهور می‌رسند که اشیاء مورد تعقل قرار گیرند. بنابراین الفاظ در آغاز و در نخستین مرحله، بر امور معقول دلالت می‌نمایند. البته پس از اینکه الفاظ به مرحله‌ی ظهور می‌رسند، عقل انسان در آنها تصرف کرده و فعل ویژه‌ای را در آنها انجام می‌دهد: (ابراهیمی دینانی، فلسفه و ساحت سخن، ص 112). آنچه که مورد توجه است تصرف عقل در این الفاظ می‌باشد. به عبارت دیگر عقل بر علوم که آدمی به آن آگاه شده است دست تصرف خود را داخل خواهد کرد. این دخالت نیاز به قواعدی دارد که خود عقل بر آنها هم آگاه بوده و هم صانع آنها می‌باشد. اینکه الفاظ معقول در کنار هم به عنوان زبان بیان می‌گردد، این نتیجه را می‌دهد که زبان در حد ذات و ماهیت خود قانونمند است و از قواعدی پیروی می‌کند



که آن قواعد در ذات و فطرت آدمی ریشه دارند. کسی که به قانونمندی زبان⁴¹ باور ندارد! نمی تواند از قوانین هستی و نظام جهان سخن بگوید. زیرا آنجا که قاعده و قانون وجود نداشته باشد، هرج و مرج پیدا می شود و کسی که از روی قاعده و قانون سخن نگوید پریشان خواهد بود و ذهنی آشفته خواهد داشت: (همان او، ص 125)

4-1-2-8 - برابند قواعد زبانی - ایجاد ذهن فلسفی

در گفتار پیشین شرط عدم پریشانی ذهن را در قاعده مندی زبان دانستیم. به عبارتی آنچه که شرط رهایی از بیماری که از آن با نام جهل مرکب سخن گفتیم در توجه دوباره به نهاد خود آدمی نهفته است. اینکه فطرت آدمی قانونمند است و بروز آن توسط زبان می باشد خود شرط اساسی ایجاد ذهن فلسفی می باشد. پیروی از ساختار فطرت شروع رشد ذهن فلسفی می باشد.

2-2-8 - داوری با ذهن فلسفی

اکنون ذهن فلسفی ایجاد گشته، اما هنوز سخن فلسفی از عامه به گوش نمی رسد. صدور سخن فلسفی از عامه، زمانی آغاز می شود که فرد با توجه به نهاد خود و با دخالت قانون نوشته شده ای که حق تبارک و تعالی در فطرت و عقل آدمی به ودیعه گذاشته است به داوری در تمامی شعون زندگی خود بپردازد. با این بیان که پیش از کنش یک فعلی، ذهن با توجه به قوتی که دارد تمام صور موجود در حول و حوش امر مورد بررسی خود را در یک محک بزرگی قرار داده و آن ها را به چالش بکشد. این چالش می تواند در ساده ترین امور حیات بوده و می تواند در پیچیده ترین مسائل هستی باشد. هرچند انجام این عمل طاقت فرساست و حتی باعث می شود که عامه و



حتی فیلسوف در نیل به هدف خود سالها تفکر کرده و در دست یازیدن به مهم خود از سایرین عقب بیفتند، اما نکته مهم و کلیدی با طرح این سوال آشکار می شود که آیا بشریت در وصول به حقیقت مایلند به تمام آن دست یابند و یا اینکه حقیقت را شرحه شرحه کرده و مقداری از آن برای پیش برد زندگی کافی است؟. سوال بسیار مهمی که پاسخ واقعی آن جز در نگاه به اجتماع، در وصول به مقداری از حقیقت بیان می شود و این همان بحرانی است که این نوشتار آن را به نقد می نشیند. اما اگر پاسخ سوال مذکور در وصول به تمامه حقیقت باشد، دست یافتن به آن هم سختی به همراه داشته و هم زمان طولانی را برای دست یافتن به حقیقت صرف خواهد کرد.

3-2-8 حاصل داوری - سخن فلسفی

حاصل داوری و یا صرف زمان برای نیل به حقیقت، سخن فلسفی است. به نقد زمان و سختی است که فرد تمام جوانب افعال و افکار خود را به محک کشیده، سخنی سخیف نخواهد گفت. "سخن فلسفی" خود گویای صرف زمان، میزان پرواز اندیشه، افق بینی اندیشنده، لوازمات اندیشه ی فرد اندیشنده، ملزومات سخن فلسفی منقول، با این بیان که سخن فلسفی گفته شده از چه بنیانی برخاسته و چه رسالتی را خواهد داشت. بنابراین سخن فلسفی نشان ذهن فلسفی و ذهن فلسفی، گوینده ی سخن فلسفی است.

4-2-8 برتافتن از روش عامه ی عام- روش فلسفی عامه ی خاص

برای برخی از عامه ی عام به علت حدت بیماری که دارند و یا اینکه تخریب کارساز نیست و یا اینکه تخریب را خودشان نمی پذیرند، به علت دگمی که ایشان



دارند و این دگم و یا اصول موضوعه آنقدر ریشه در اذهان این افراد داشته، با عنوان برتافتن از روش عامه‌ی عام، روش فلسفی عامه‌ی خاص را کارساز خواهیم یافت. زیرا در روش عامه‌ی خاص، اصلی که به آن توجه داشتیم، گفتگوی من آگاه با من ناآگاه بود. بی شک برای هر فردی این دو حالت متصور است و همگان را از این دو ساحت بهره‌ای می‌باشد. با توجه به این دو ساحت، امکان انقلاب در باورهای فرد عامی موجود می‌باشد. این امکان انقلاب، در مواجهه‌ی فرد با خودش در یک لحظه‌ی باشکوه، فرد را از بیماری که دارد رهایی خواهد بخشید.

25-8 برتافتن از روش عامه‌ی خاص - «مرگ وحشتناک اجتماعی»

اما اگر این انقلاب وقوع نیابد چون برآمده از جدل، عنود ورزی، و لجاجت، خودپسندی، عدم علم به علم، و علم پنداری است، مرگ وحشتناک اجتماعی را به همراه خواهد داشت. این مرگ مساوی طرد بیمار از نزدیک ترین افراد خانواده شروع می‌شود، تا محیطی که وی در آن به کار، و رفت و آمد مشغول است، کشیده خواهد شد. مهمترین تاثیر این بیماری، بیگانگی فرد از خودش می‌باشد که مرگ نامیده می‌شود. چراکه ایشان مردگان اند و گمان می‌کنند که زنده اند.

نتیجه گیری

آنچه که تحریر گشت تاکید می‌بود بر اهمیت ذهن فلسفی به کنار یادگیری علم فلسفه؛ با این بیان که سخن فلسفی متعالی، زمانی صادر خواهد گشت که آدمی اندیشه‌های فلسفی خود را با استفاده از ابزارآلات صحیحی بیان کند. اما روی سخن به تمامه برای بیان سخن فلسفی متعالی نبود؛ بلکه مهمترین نکته‌ای که در این نوشتار



بر آن توجه داشتیم در داشتن زندگی خوب خلاصه می گردد. برای بدست آوردن سعادت در زندگی، بیان گشت که تخمین سعادت در گرو داشتن ذهن سالم و رشد یافته می باشد. شرایط رشد ذهن را نیز بیان کرده، آمد که در انتباه فرد به توانایی های خود آشکار می گردد. اینکه هر فردی در رجوع به نهاد خود و کشف قوانین نهاده شده در طبیعت خود که صانع این قوانین حق تعالی می باشد، می تواند زندگی سعادت مندی را برای خود ترتیب بچیند. بیان این مطلب صریح، خالی از لطف نیست که ترک دنیا برای بدست آوردن سعادت اخروی مساوی است با از دست دادن سعادت اخروی. سعادت اخروی در گرو داشتن سعادت در همین دنیای امروزی ماست. به عنوان مثال، رد شدن از چراغ قرمز به معنای عدم داشتن سعادت در این دنیا و نشانگر آن است که در آخرت محتوم نیز سعادت را نخواهیم داشت.



پی نوشت‌ها

1 - بی شک نقادی کار ذهن است و بهتر می بود ابتدا از ذهن سخن به میان می آمد و پس از آن به نقادی می پرداختیم. اما آنچه که باعث می شود، ابتدا از نقادی سخن گفته شود و پس از نقادی، به ذهن فلسفی پرداخته شود، اشاره به قید توصیفی است که پس از ذهن آمده است. از ذهن با تلقی خاصی سخن خواهیم گفت که این تلقی بیشتر اشاره به همان تاکید می است که در فلسفه نهفته است. لذا این صورت بهتری است که ابتدا مسئله ی اصلی با نقادی مطرح گشته و پس از آن به ذهنی خاص پرداخته می شود.

2 - برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: (ابن سینا، مقاله اول، فصل دوم و فصل اول).

3 - اشاره به کلی منطقی نیست که در مقابل جزئی است.

4 - پی یر هدو، (Pierre Hadot)، (2110-1922م). برای اطلاع بیشتر ر.ک. به:

- Hadot, P. (1995) *Philosophy as a Way of Life*, Oxford, Blackwell.

5 - فیلسوف پراگماتیست معاصر ویلیام جیمز بارها به شاگردانش خاطر نشان می کرد که فلسفه دست یافتن به یک جواب نهایی برای حل مشکل کاینات نیست. بلکه فلسفه در واقع راهنمای عملی دشواری ها و مشکلاتی است که ما در فعالیت های روزمره به آن روبرو می شویم: (توماس، ص 405).

6 - آیت الله بروجردی.

7 - برای اطلاع بیشتر، ر.ک. به: (سبحانی، ص 38)، و (اردکانی شیرازی، ص 62-

63).

8 - علامه طباطبایی.

9 - با اینکه بالغ اند خود را نابالغ فرض کنند و در پی بلوغ باشند.



10 - Louie Laval

- 11 - برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: (ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، مقدمه ی جلد اول: قلمرو فلسفه).
- 12- قید توصیفی و تاکیدی است که پس از ذهن آمده است؛ و لذا از این قید توصیفی فلسفی کمک گرفته به تاکید در فلسفی بودن ذهن می پردازیم.
- 13 - اغرض جمع غرض.
- 14 - میان تهی، خالی کردن، نزد اطبا فضایی است که در باطن عضو باشد.
- 15 - دماغ، مغز سر، شکل دماغ، مثلثی مخروط است.
- 16 - Comprehend – Understanding – (انگلیسی) – Entendement – (فرانسه) – Verstand - (آلمانی).
- 17 - «فهم الشیء یعقله عقلا»؛ «فهم مبتدا است و یعقله عقلا خبر آن و عقلا مفعول مطلق تاکیدی برای خبر یعقله».
- 18 - «جوده التمییز بین الأشياء»: (توحیدی، ص 311).
- 19 - برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: (صلیبا، مدخل ذهن)؛ در همان جا می یابیم که از قول شوپنهاور گفته شده است که ذهن قوه ایست که تصورات را به اصل جهت کافی «The Best Possible World» ربط می دهد.
- 20 - «الذهن قوّة النفس المهيأة المستعدّة لاكتساب الحدود و الآراء».
- 21 - «الذهن قوّة للنفس، معدّة نحو اكتساب العلم»؛ (بهمنیار، ص 264).
- 22 - از این جمله می توان به روحانیت نفس در بقا نیز گذر کرد که حکمای مشاء و اشراق به تجرد روح و نفس ناطقه از ماده جسمانی معتقدند و نفس را اصطلاحا به حسب حدوث، جسمانی و به اعتبار بقا، روحانی می دانند؛ و از آن به: «جسمانیة



الحدوث و روحانیة البقاء» تعبیر نموده‌اند که به واسطه فساد بدن و ابای ماده از بقا- چه آن که امور مادی به حسب تأثیر و تأثر تناهی دارند- و ابای بدن از حمل نفس، روح به ملکوت وجود رجوع نموده و به ملاً اعلی متصل می‌شود: (آشتیانی، صص 32-33)؛ و برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: (قبادیانی، قول بیست و پنجم اندر آنکه مردم از کجا آمد و کجا همی شود؛ و قول بیست و ششم اندر شرح مذهب تناسخ).

23 - «أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا»؛ سوره نحل (16)، آیه 78.

24 - «...أن الله تعالى خلق الروح الإنسانية خالیا عن تحقق الأشياء فيه و عن العلم بها...» (صدر، ج 3، ص 515)؛ و برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: (همان او، تتمه السفر الاول، خاتمه البحث فی شرح الفاظ مستعمله فی هذا الباب، «مالذهن»).

25 - «...أن الهیولی لما خلقت لأن يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت فی أصل جوهرها قوة محضة خالیة عن الصور الجسمیة فهكذا الروح الإنسانية و إن كان فی أول الفطرة قوة محضة خالیة عن المعقولات لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق و تتصل بها كلها...» (همان جا).

26 - واجد ذهن فلسفی و عالم به مبادی فلسفه؛ دارای دو خصیصه ی ایجابی.

27 - واجد ذهن فلسفی و فاقد علم به مبادی فلسفه؛ تنها دارای یک خصیصه ی ایجابی و خواهد آمد که به علت داشتن یک خصیصه ی سلبی از خاص بودن خواهد افتاد.

28 - فاقد ذهن فلسفی و واجد علم فلسفی؛ تنها دارای یک خصیصه ی ایجابی و خواهد آمد که به علت داشتن خصیصه ی سلبی از خاص بودن خواهد افتاد.

29 - عوام نوع ب و ج.

30 - عوام نوع الف.



31- Science

- 32 - برای اطلاع بیشتر ر.ک به: نهاییه الحکمه سید محمد حسین طباطبائی، «کلام بنزله المدخل لهذه الصناعات»، مقدمه ورود به فلسفه.
- 33 - برای اولین بار از کلمه فلسفه عامه در عبارت صدرایی با عنوان فلسفه عامیه استفاده شده است که هیچ قرابت معنایی با آنچه که این گفتار در پی آن است ندارد. لذا مراد صدرا از فلسفه عامیه و فلسفه مشهوره همان فلسفه معموله است؛ یعنی فلسفه مشائی است. صدرا فلسفه مشهوره و عامیه را در مقابل فلسفه خاصیه متعالیه خود قرار داده است. چنانکه در بعضی از موارد و مسائل می گوید: مطلب در فلسفه مشهوره و یا عامیه چنین توضیح داده شده است و در فلسفه ما از این قرار است. «...ذکرها شیوخ الفلسفة العامیة و رؤساؤهم فی زبرهم...» ر.ک به: (صدرا، ج 1، سفر 1)؛ و برای اطلاع بیشتر ر.ک به: (سجادی اصفهانی، ص 381). «... و هذا فرق صحیح بحسب المفهوم و فی الفلسفة العامیة...» (صدرا، ج 1، ص 161).
- 34 - براساس این تعریف از فلسفه، حلقه ی فلسفه را از اندیشدن بر روی اندیشه های دیگران به اندیشدن بر اندیشه ی خود تنگ تر می کند؛ که این بازه می تواند رویکرد همگانی و شمولیت داشته باشد. چراکه گاه فردی توانایی فهم اندیشه ی دیگران را ندارد، حال که فهم مذکور از وی ساقط شده است! نمی توان او را ناتوان از فهم فلسفه دانست. لذا بهتر است فلسفه را در آغاز با این تعریف بیان کنیم تا ورزیدگی ذهن حاصل شود و ذهن فلسفی حاصل شود و با این ذهن فلسفی به اندیشیدن بر روی اندیشه ها پرداخت تا دچار تکرار سخن در میان نحله های فلسفی نشویم.
- 35 - در آینده به روش های خاص عامه خاص و عامه عام پرداخته خواهد شد.
- 36 - برای اطلاع بیشتر ر.ک به: (مسکویه، ص 40).



- مسکویه یا مشکویه احمدبن محمدبن یعقوب مسکویه؛ جد او یعقوب خازن ری بود. کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق در علم اخلاق می باشد. همین کتاب است که خواجه نصیرالدین طوسی به ترجمه آن با تصرفی پرداخته و نام اخلاق ناصری بدان داده است. وی تا 420 ه. ق حیات داشت و وفات او را در 421 ه. ق نوشته اند.

37 - دقیقا به معنای شک دستوری دکارت می باشد؛ البته نه به وسعتی که دکارت در شک قائل بود.

38 - با توجه به تعادل که در گذشته آمد.

39 - منافذ نفوذ معرفت اشاره به عبارت صریح: «من یفقد حسا من الحواس یفقد علما من العلوم»: (ابن رشد، ص 102).

40 - جهل بسیط (اصطلاح فلسفی) عدم علم و علم به عدم علم را جهل بسیط نامیده‌اند. در مقابل جهل مرکب که جاهل، علم به جهل خود ندارد به طوری که تصور می کند عالم است و به عبارت دیگر جهل مرکب عبارت از جهل و عدم علم به جهل است. خواجه نصیر طوسی می گوید: عدم العلم را جهل بسیط می گویند و در مقابل جهل مرکب است که ضد علم بود: (سجادی اصفهانی، ج 1، ص 669).

41 - اینکه زبان قانونمند می باشد درست است که عامی به بیان نوع الف و ب به آن آگاه نمی باشند؛ اما اخبار این آگاهی خود شروع قانون مندی یافته های ذهن می باشد؛ اینکه یافته های ذهن با بیانی درست ادا شود. اما همین زبان ساده ی عامه، در زندگی روزمره ایشان آشکار می باشد مهم توسعه ی این زبان می باشد. برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: (دینانی، فلسفه و ساحت سخن، ص 112).



فهرست منابع

- قرآن کریم
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1381.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، طرح نو به همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، تهران، 1381.
- فلسفه و ساحت سخن، کتاب ماه فلسفه، ص، 103 الی 108، تهران، شماره ی 37، مهر 1389.
- فلسفه و ساحت سخن، هرمس، تهران، 1389.
- ابن رشد، تلخیص کتاب البرهان، تحقیق: دکتر محمود قاسم و تکمیل و تقدیم و تعلیق از دکتر بترورت و هریدی، الهيئة المصرية، قاهره، 1982 م.
- ابن سینا، شیخ الرئيس، الشفاء الالهيات، تحقیق: الأب قنواتی و سعید زائد، با مقدمه الدكتور إبراهيم مدكور، المطابع الاميرية، القاهرة، 1960 م.
- اردکانی شیرازی، حاشیه مشاعر صدرا، چاپ سنگی، بی جا، 1241.
- اشترائوس، لئو، فلسفه سیاسی چیست؟، فرهنگ رجایی، علمی و فرهنگی، تهران، 1373.
- ابن المرزبان (بهمنیار)، ابو الحسن، التحصیل، با مقدمه محمد محمدی و مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، 1349.
- بوخنسکی، ا.م.، فلسفه های معاصر اروپایی، شرف الدین خراسانی، علمی و فرهنگی، تهران، 1387.
- التوحیدی، أبو حیّان، المقابسات، محقق و مشروح بقلم حسن السندوبی، المكتبة البحاریه، بالقاهره، 1929.



- توماس، هنری و دانالی، ماجرای جاودان در فلسفه، احمد شمس، ققنوس، 1375.
- حائری یزدی، مهدی، کاوش های عقل نظری، سهامی انتشار، تهران، 1360.
- حسینی، مالک، ویتکنشتاین و حکمت، هرمس، تهران، 1388.
- حسینی، مالک، حکمت، هرمس، تهران، 1388.
- جبر، فرید، دغیم، موسوعه مصطلحات علم المنطق عند العرب، مکتبه لبنان ناشرین، بیروت، 1996م.
- داوری اردکانی، رضا، فارابی موسس فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، 1377.
- سبحانی، جعفر، هستی شناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران 1375.
- سجادی اصفهانی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، 1379.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (ملا صدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، دار احیاء التراث، بیروت، 1981 م.
- صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، منوچهر صانعی دره‌بیدی، حکمت، تهران، 1366.
- طباطبائی، سید محمد حسین، نه‌ایه الحکمه، علی شیروانی، الزهراء، تهران، 1380.
- قبادیانی، ناصر خسرو، زاد المسافر، تصحیح و تحقیق از سید محمد عمادی حائری، میراث مکتوب، تهران، 1384.
- مجتهدی، کریم، دکارت و فلسفه ی او، امیر کبیر، تهران، 1387.
- درباره ی هگل و فلسفه او، امیر کبیر، تهران، 1389.
- مسکویه، ابوعلی، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، شیخ حسن تمیم، نشر بیدار،



قم، 1371.

- هالیدی، دیوید، مبانی فیزیک (مکانیک)، نعمت الله گلستانیان، پیشروان، 1388.

- یثربی، سید یحیی، فلسفه چیست؟، امیرکبیر، تهران، 1387.

- J.L.Meriam & L.G.Kraige, **Engineering Mechanics Statics**, Nopardazan, 1388.

- Hadot, **Philosophy as a Way of Life**, Oxford, Blackwell, 1995.

- Streeter & Wylie & Bedoford, **Fluid Mechanics**, Nopardazan, 1388.