

داریوش شایگان دین و فلسفه و علم در شرق و غرب

این مقاله ترجمه فارسی سخنرانی است که راقم این سطور بعنوان پاسخ به سخنرانی محقق هندی «ماهادوان» در کنگره فلسفی مشهد ایراد کرده است. سخنرانی «ماهادوان» مشتمل بر دو قسمت کلی است. در قسمت اول وی یکی بودن دین و فلسفه را در هند مورد بحث قرار می‌دهد و در قسمت دوم نتیجه می‌گیرد که فلسفه هندی می‌تواند حلقهٔ رابط میان دیانت و علم جدید باشد و این دورا با هم آشتی دهد.

قسمت اول سخنرانی «ماهادوان» به توضیح نشان می‌دهد که شکافی که میان فلسفه و دین در غرب تحقق یافته، در هند هرگز صورت نپذیرفته است. زیرا مکاتب فلسفی هندی یا بقول خود هندوان «نظرگاههای فلسفی»^۱ همواره معطوف به هندی واحد بوده‌اند. مکاتب فلسفی برهمنائی اعم از مکتب منطق، طبیعیات، جهان‌شناسی، کلام و حکمت متوجه یک غایت هستند و این غایت نیز رستگاری^۲ است. رستگاری ارزشی است سطلق که هم متضمن وجود قبلی حقیقتی مطلق است و هم نظام وجودی بشر و انسانیت او را به محک «زنده آزادی»^۳ متعین می‌سازد. «زنده آزاد» کسی است که در اقیانوس زایشهای دوباره، گذرگاهی یافته و بدان سوی ساحل پیوسته است. بنابراین رستگاری ارزشی است غائی که هم بانی دیانت است و هم بنیانگذار فلسفه. اگر فلسفه غرب از سقراط به بعد پرسشی است در مورد موجود یا وجود و بنابراین به «چرایی» سوری پرداخته است، فلسفه هندی ضمن اینکه از چرایی امور می‌پرسد، علت آنرا نیز قبلاً بدست می‌دهد، بدین معنی که پرسش ناظر بر چرایی اسور از پیش متضمن «از این روئی» آنها نیز هست، چه علت و مبنائی که آنرا بنا می‌دهد هر دو در اصل یکی هستند. هر پرسش که چرا اصولاً فلسفه‌ای باید باشد، پاسخ می‌دهد: زیرا رستگاری هست. پداینکه چرا رستگاری باید وجود داشته باشد پاسخ می‌دهد چون «کارما» یعنی زایش دوباره هست. «کارما» وجود دارد از این رو که جهل و غفلت^۴ هست و غفلت هست چون «درد»^۵ موجود است. پس «درد» هم نقطهٔ آخر این تسلسل است و هم نقطهٔ آغاز چنین جریان معکوس «بودا» می‌گوید: «همه چیز درد است و همه چیز گذراست» «یاتانجالی» مؤسس مکتب یوگا می‌افزاید: علت درد غفلت و نادانی است. «یوگا» (کشف حجاب) نابودکنندهٔ غفلت است و نتیجهٔ آن اشراق^۶ است و سرانجام آن رستگاری است. فلسفه در هند یا معرفت به برهمن است یا معرفت به خود.

- | | | | |
|------------|-----------|----------------|------------|
| 1. Darsána | 2. Moksa | 3. Jivon-mukti | 4. Somsáro |
| 5. Koirma | 6. avidyà | 7. Olubkbo | 8. Jnana |

فلسفه هندی نه فقط فلسفه است بلکه طریق رستگاری نیز هست و بهمین جهت است که بادایات اینچنین دمسازاست. دیانت و فلسفه دووجه حقیقی واحدند: «دیانت» بهمان اندازه فلسفی است که فلسفه آراسته به دیانت است. زیرا یکی از خصائص اساسی دیانت استعداد آن برای تقبل تجلیات قدسی است. این استعداد را ما در تفکر هندی بصورت «درده» می یابیم. فقط آن دیانتی زنده تلقی تواند شد که بتواند به زبان رمز و تمثیل سخن گوید، وینش اساطیری-اش از برکت فیض قدسی برخوردار شود و ارتباط با مبدأ فیض از طریق انجام دادن مراسم آئینی میسر گردد. دیانت آنگاه رو به انحطاط می نهد که تمثیلات ازلی قوه بیان خود را از کف بدهند و سبیل به استعارات عادی شوند، عبارت دیگر مفاهیم صرفاً منطقی جایگزین تمثیلات معنوی گردند، مبدأ و عالم به درجه ارتباطات ذهنی تنزل یابند و مراسم آئینی که هدفشان ارتباط با مبدأ و «باز بنیادی» هستی است از درجه اعتبار ساقط گردند.

تفکر هندی هیچگاه ارتباط جوهری خود را با زبان تمثیل از دست نداده است و فراموش نکنیم که یکی از بزرگترین متفکران هندی یعنی استاد «شانکارا» هم یوگی توانا و هم عابدی شوریده که «شیوا» را می پرستید. فلسفه آنگاه به سطح مباحثات عقلی محض تنزل می کند که اصول تفکر فقط بر عقل انسان استوار گردد و بس. حتی متفکران عشائی اسلامی مثل ابن سینا دیدی باز به عالم مثالی خیال داشته اند. رساله حی این یقظان صادق این قول است و در طی فلسفه اسلامی از ابن سینا تا شیخ احمد احسائی اعتقاد به عالم خیال مجرد رشته ایست نامرئی که خاطر قوم ایرانی را همواره زنده نگاه می دارد اما در مورد آنچه مربوط به علم در مشرق زمین است باید گفت که علم در تمدنهای بزرگ آسیایی اعم از اسلامی و هندو و بودائی همواره تابع دیانت و فلسفه بوده است. علم هرگز این استقلال و تصرفی را که در فرهنگ مغرب زمین منجر به عصیانش بر علیه دین و فلسفه گردید و انسان را سبیل به «سالک و صاحب کائنات» گرداند، بدست نیاورد.

استاد ماهادوان در قسمت دوم خطابه خود از ارتباط میان علم و فلسفه سخن می گوید و معتقد است که در دنیای امروزی علم همان رسالت را دارد که دین و فلسفه منتهی از نظرگاهی دیگر. وی می پندارد که فلسفه هند می تواند حلقه ای رابط میان آن دو باشد و این دوا را به ظاهر متضاد را آشتی دهد. من با این قسمت خطابه ایشان موافق نیستم، زیرا به این مدعا که فلسفه هند بتواند احیاناً چنین نقشی را عهده دار باشد اعتقاد ندارم. صرف اینکه تفکر «علمی تکنیکی» غرب توانست بر وی و عالم گیر شود خود دال بر زوال تدریجی دیانت و فلسفه الهی است حال پرسشی که مطرح می شود این است: کدامند شرائطی که اسکان ظهور و بسط چنین علمی را میسر ساختند؟ منظوم علمی است که از قرن هفدهم استقلال نسبی یافت و سرانجام در قرن بیستم آنچنان نیرومند شد که توانست خطرناکترین و هولناکترین نیروهای عنصری را که نیاکان ما به خواب نیز نمی دیدند رها کند و عصر اتمی را پا گشائی کند. با شناختن این شرایط خواهیم دانست چرا مشرق زمین نتوانست چنین علمی را پدید آورد یا اینکه در بسیاری از زمینه های علم نظری نسبت به غرب پیش قدم بوده است.

مثلی است معروف که می گویند: چینی ها باروت را اختراع کردند اما توپ نساختند. چرا؟ زیرا برای چینی ها طبیعت، جنبه ای جادوئی و سحرآمیز داشت. نظام طبیعت در نظر آنها

صحنه شکوفائی بی چون و چرای «تائوسی» ازلی بود. و انسان به تصرف در طبیعت نمی - پرداخت بلکه خود را در آن رها می کرد تا حیات درونی خویش را با حرکت کل طبیعت همگام گرداند. این رهایی در «هماهنگی کل» همان چیزی است که در نظام اخلاقی و شناسائی چینی ها بصورت «بی عملی»^۱ در آمده است. «بی عملی» اصلی است که در هند در مفهوم «عمل بی غایت» (در آئین بهاگادات گیتا) منعکس است و در اسلام بصورت «توکل» و رضا جلوه می کند. طبیعت هرگز در نظر مشرق زمینها بصورت «انباره» نیروهای خفته در نیاید یعنی انباری که بتواند به تدریج ذخائرش را استخراج کرد و به کالاهای مصرفی مبدل ساخت. طبیعت موجودی زنده و جادویی بود مانند «فوزیس»^۲ در فلسفه کهن یونانی.

ولی برای اینکه علوم طبیعی غرب بتوانند ظاهر شوند، ضروری بود که رابطه انسان با مبدأ و طبیعت یکسره تغییر کند و انسان از حقیقت، دیدی دیگر داشته باشد. یعنی انسان بتواند به گفته دکارت خود را مالک و صاحب کائنات بشناسد و علم را چنانکه «فرانسویس - یکن» مبلغ آنست معطوف به قدرت داند. در آغاز عصر جدید تحولات، شگرفی رخ می دهد «تلسکوپ» دل آسمانها را می شکافد و مفهوم خورشید دواری را جایگزین دید زمین مداری مرد قرون وسطائی می کند، نتیجه نخست این «تروماتیسیم»^۳ بقول «فروید» نوعی زمین لرزه است که کاشانه انسان را ویران می کند. «گالیله» توجه عصر خود را به ضرورت و اهمیت قواعد ریاضی معطوف می سازد، اصل تعانس کلیه اجزای کیهان، جایگزین سلسله مراتب وجود می گردد و حرکت مکانیکی جای «صور جوهری»^۴ و صفات اسرار آمیز طبیعت را می گیرند. قوه متخیله انسان مبدل به «دیوانه خانگی»^۵ (پاسکال) یا تصورات متعشوش و مبهم می شوند. «کوسموس»^۶ یونانی که روزگاری زیور درخشان و تلالو روشن، رعد و برق بود، به جهانی گذرا^۷ تنزل می کند و سرانجام منجر به امتداد بعدی و هندسی می شود. انسان اینک آگاهی ای است معلق در جهان، و محکوم به بیگانگی ای مضاعف:

بیگانگی نسبت به خدائی که مبدل به مفهوم اخلاقی گردیده و طبیعتی که مرده و بیجان شده است. دو قسمت انسان آنچهان ضدم هستند و مخالف یکدیگر که حتی دیگر از اتحاد روح و جسم نیز نمی توان سخنی به میان آورد. زمان سعادی که روزگاری معطوف به وقایع اخروی بود مبدل به زمان کمی و خالی از هر گونه محتوای تمثیلی می گردد، خدا که در ادیان زنده به صورت تجلیات قدسی آن «مطلقاً دیگر»^۸ تجلی می کرد و آن حضورش را در حالاتی ژرف مانند خوف، حیرت (در اسلام) درد (در هند) سکوت و تاریکی (در مسیحیت) می آزسود، اینک خدائی حسابگر شده است. «لایب نیتس» می گوید: «خدا با محاسبه کردن جهان را خلق می کند». مساله روز اینک یافتن روش و شیوه تحقیق است، نزاع بین روشهای حال جای هیبت و حیرت را می گیرد، خواه این روش، «هنر اختراع»^۹ باشد چنانکه برای «بیکن» خواه «شیوشک عمومی باشد»^{۱۰} چنانکه برای دکارت خواه روش ریاضی و هندی^{۱۱} باشد چنانکه برای «اسپینوزا» است.

- | | | | |
|-------------------|----------------|---------------------|-------------------------|
| 1. Non-action | 2. Physis | 3. Traumatism | 4. Formes sufstowtiells |
| 5. Folle du logis | 6. Kosmos | 7. Saeculum | 8. Ganz andere |
| 9. Ars inveniendi | 10. De Omniguz | 11. More geometrico | |

لفظ در فلسفه معاصر جدید وجودی است که ظنن حقیقت این حالات اساسی را از نو بازی بایم مفهوم «ترس»^۱ در تفکر «کیر کگار» تجربه «ایستندانیال» نیستی در تفکر «هیدگر» و «سواق نهائی» در تفکر «یاسپرس» تجلیات همین احساس عمیق وجودی است.

نکته جالب توجه اینست که تفکر جدید با «خاطره زدائی»^۲ می آغازدهمانطوری که قهرآ سنجر به دنیوی شدن کامل عالم می گردد. موقعیکه «فرانسس بیکن» به تجزیه و تحلیل بت های ذهنی^۳ می پردازد (بت های غار و تأثر و بازار و غیره) خواستار اینست که شناسائی و علمی را که صرفاً معطوف به عنایات سفید و عملی است جایگزین خاطره قومی گرداند، یعنی بیکن مدافع شناسائی ایست که موجب پیشرفت و کارآئی^۴ هر چه بیشتر باشد و نحوه حصولش هم از طریق استقراء بدست آید. ولی بت های ذهنی مجموعاً همان چیزی را تشکیل می دهند که بدان در تمدنهای آسیائی «سنت» می گویند. زیرا سنت قطع نظر از آنکه حاصل «امانت» است اصل و نسب هر قومی را نیز در بر می گیرد ومانند رشته ایست که انسان را با اصل مرتبط می کند یا به شباۃ رودی است که از آغاز تا پایان جریان خود با سرچشمه اش پیوند داشته باشد. همین «بی خاطره گی» است که در «تیمائوس»^۵ افلاطون کاهن مصری به سولون یونانی خرده می گیرد و می گوید «ای سولون، سولون، شما یونانیها همواره کودک هستید و در میان شما هیچکس پیر نیست». برای مسلمان این خاطره حاصل و حافظ امانت است که روز ازل به انسان سپرده شد و برای تجدید همین عهد و میثاق ازلی است که اولیا و انبیا ظاهر می شوند و دائره نبوت را پدید می آورند. دائره ای که از آدم تا محمد تاریخ مقدس^۶ اسلام را تشکیل می دهند. در هند این عهد ازلی همان «دارمای ابدی»^۷ است که «ویشنو» برای نجاتش در پایان ادوار کیهانی هر بار به صورتی خاص نزول^۸ می کند تا امانت در معرض نیستی را نجات دهد. «فرانسس بیکن» خواستار اینست که ذهن آدمی خالی از مضامین ناشی از بت های گذشته مانند لوحی صاف و پاک جلوه کند. «پانانجالی» نیز مقصدش همین است و می گوید: «یوگا حذف و دفع کلیه تموجات ذهنی و روانی است» ولی در حالیکه هدف این «زدودن» در نظر متفکر انگلیسی از میان بردن تفکر اساطیری و جایگزین کردن آن با «پراکسیس»^۹ است که صرفاً تعلق به پدیده های طبیعت دارد، برای عارف هندو، این «زدودن» در حکم تهذیب فکر و صیقل ذهن است تا اندیشه بتواند مانند گوهری فروزان روشنائی روح^{۱۰} را منعکس سازد.

ساله بهم بعد از فلسفه دکارت اینست: چگونه می توان روح و جسم را با هم آشتی داد؟ چگونه می توان میان دو جوهری که با هم هیچ سنخیتی ندارند ارتباطی چه از لحاظ روانی و چه از لحاظ شناسائی برقرار ساخت؟ عبارت دیگر چگونه می توان این خلائی را که ثنویت دکارتی در تمامیت یکپارچه طبیعت پدید آورده است، پر کرد؟

بعد از دکارت سماعی فلاسفه بانحاء مختلف معطوف به همین نکته است: خواه قائلان به مذهب تجربی باشند مانند «لاک» و «هیوم»، خواه قائلان به تصورات فطری^{۱۱} خواه ارباب نقادی^{۱۲} که نقطه اوجش سنجر به روش «ترالساندانتال» کانت می شود. این حقیقت

- | | | |
|--|--------------------|------------------|
| 1. Dubitandum | 2. De monionsation | 3. Idolae mentis |
| 4. The Moficiency and advoucnout of learning | 5. Timeéso | |
| 6. Géneabyic | 7. Sondtano dhorma | 8. Avotàra |
| 10. Ouruss | 11. Ihnéiste | 12. Criticiste |

که دو جوهر کاملاً متضادی وجود دارند که هیچگونه سختی با هم ندارند: یعنی یک آگاهی معلق و عربان در قبال امتداد و بعد عربان تر، باعث شد که بین این دو جوهر متضاد نوسانی دائم پدید آید و بالتبجه یکی از این دو جوهر بر دیگری چیره شود و بفکر یا به اصالت «ایده» بگردید و منجر به ایده‌الیسم شود و یا به آن دیگری روی آورد و ماده را اصیل بیندارد. بقول «آلکبه» فلاسفه غربی را می‌توان به دو طایفه تقسیم کرد: طایفه اول اهل فرق است و طایفه دوم به جمع نظر دارد و در تعمیم این قول می‌توان افزود که سعی فیلسوف غربی در جمع، مقدمه نرق است^۱ «ژیلبر دوران» در این مورد می‌افزاید «این ثنویت نمودار ساخت بزرگ دو گانه خرد غربی است و این دید همواره با «توتالیتریزم» و نابردباری ایده‌نولوژیهای انحصار طلب و قائل به اصل واحد مناسبت دارد.»^۲

با «لایب‌نیس» اصل علت کافی^۳ که در فعل کوگیتو^۴ دکارت بدهات یک امر را یافته بود و مانند نور طبیعی^۵ بنیانگزار هر حقیقت محسوب می‌شد، حال مبدل به اصل علت یا اصل علت کافی می‌شود. حقیقت اینکه «مطابقت میان عقل و شیئی خارجی» است. ملاک حقیقت وضوح یعنی بدهات بی‌واسطه و متمایز بودن، یعنی تعین دقیق است. «لایب‌نیس» ملاک حقیقت دکارت را در سیستم بزرگ متافیزیکی جای می‌دهد. برای تکمیل ساختمان فکری خود اصل علت غائی را جایگزین علت مکانیکی می‌کند و باین نتیجه می‌رسد که ماهیت چیزها بر خلاف اعتقاد دکارت امتداد هندسی نیست بلکه قوه و نیرو یا عبارات دیگر استعداد قوه فاعلیت است. برای «لایب‌نیس» جوهرها «مناد»^۶ هستند یعنی نقاط متافیزیکی یا «ذرات عالم»^۷ اند، «مناد»ها پنجره ندارند و در یکدیگر تأثیر نمی‌گذارند، بنابراین «مناد»ها نیروهای روانی و روحانی اند. «مناد» بسیط است و اجزاء ندارد^۸، چون از سوی دیگر هر «مناد» همسان با «مناد»های دیگر است می‌توان گفت که «مناد» در حکم آئینه‌ایست مظهر تمام عالم.^{۱۰} این ارتباط و هماهنگی بین کلیه موجودات با هر یک از آنان و میان هر یک از آنان با جمیع موجودات موجب می‌گردد که هر جوهر بسیط ارتباطاتی داشته باشد که در ضمن مظهر سایر موجودات نیز هست و در نتیجه هر «مناد» آئینه زنده و دائمی عالم تلقی شود. حالات «مناد»ها «تمثل»^{۱۱} است و نیروئی که آنها را برمی‌انگیزد میل^{۱۲} است یعنی تمایل به گذشت از حالتی به حالت دیگر. بین منفعل‌ترین صور تمثلات ناآگاه^{۱۳} تا فاعلترین صور ادراک تصورات بدیهی و متمایز^{۱۴} درجات و مراتب منادها می‌توسط قرار دارد. در مسیر خطی که از حالتی به حالت دیگر می‌رود هر «مناد» نقطه متفاوت دیگر و در نتیجه نظرگاه دیگر است.^{۱۵} پس در حقیقت وجه نظرها ناستناهی است و اگر چنین است باید فاصله بین این نقاط (یعنی وجه نظرها) نیز بسیار کوچک باشد تا حدی که میان دو «مناد» مجاور نتوان تفاوت و اختلاف تشخیص داد.

- نقل از: 1. Gilbert Durant: *Science de l'homme et tradition*, Paris, 1975. p. 34
 2. *Ibid* 3. Principe de raison suffisant 4. Cogito
 5. Lumen Naturale 6. Adequatio rei et intellectus 7. Monad
 8. Atmes de l'univers 9. Monadologie 1-10 10. *Ibid.* 62.
 11. Représentation 12. Appétition 13. petites perceptions
 14. Opération des idées claires et distinctes 15. Monadologie 37

«لایب‌نیتس» یگانه متفکر عصر خود است که چنین دیدی جامع از عالم دارد، او تنها کسی است که توانسته قدسی فراتر از ثنویت دکارت بنهد و قائل به وحدت در کثرت شود. ولی متأسفانه نتیجه‌ای که می‌بایستی طبیعاً از فلسفه او گرفته شود، مأخوذ نگردید و علم تا ویلی که در چنین دیدی مستتر بود فعلیت‌پذیرفت و علتش آنست که «لایب‌نیتس» ملاک‌های تحقیق حقیقت در نظر دکارت یعنی ملاک بداهت و متمایز بودن را با اندکی تغییر پذیرفت و از سوی دیگر اصل علت‌کافی را به‌عنوان اصل اساسی مابعدالطبیعه قرار داد و آنرا مبنای حقایق دانست. اما علت کافی چیست؟ در پاسخ این پرسش از تعبیر دقیق و عمیق «سارتین-هیدگر» مدد می‌جوییم. وی در کتاب «در فراتس قوم‌گروند»^۱ (اصل علت) می‌نویسد:

«شناسائی حکم نوعی مجسم ساختن را دارد.^۲ در این مجسم ساختن است که امری که با ما مواجه می‌شود، قرار می‌یابد.^۳ آنچه در این مجسم ساختن در قرار یابی خود با ما مواجه می‌شود، همانا «برابر نهاده»^۴ (شیئی) است. برای «لایب‌نیتس» و نهام تفکر دوره نو، نحوه‌ای که موجود (هستند)، به‌گونه آن هست، در «برابرنهادگی»^۵ (شیئیت) برابر نهاده استوار است...» «اما چیزی فقط هست، یعنی حکم موجود را خواهد یافت که در آن حکمی (قضیه‌ای) به‌بیان درآید که بعنوان اصل بنیاد^۶ برای اصل بنیانگذاری^۷ (تقلیل) رسا باشد و وجود حال به‌صورت شیئی^۸ جلوه می‌کند. یعنی چیزی که در برابر ما قرار یافته است.

حقیقت نیز مطابقت شیء با نفسی است که آنرا از طریق علم حصولی بدست آورده است و اصلی که حال این شناخت را بنیان می‌نهد عقل آدمی است که اینک مبدل به «اصل بنیانگذار» شده است. روش «ترانساندانتال» کانت می‌خواهد هم از یک سو شیئیت^۹ اشیاء را بنا نهد و هم از سوی دیگر ذهنیت^{۱۰} خردی را که بنیان‌بخش این اشیاء است موجه کند. در مقدمه چاپ دوم «نقادی عقل محض» کانت می‌نویسد: «من آن شناسائی را «ترانساندانتال» می‌نامم که بطور کلی مربوط به اشیاء نباشد بلکه مربوط به نحوه‌ای باشد که ما اشیاء را می‌شناسیم تا آنجائی که شناسائی ما بتواند ما تقدم^{۱۱} باشد.» این نحوه شناسائی همان شیوه‌ایست که کانت «انقلاب کپرنیکی» نیز می‌نامد، یعنی بجای اینکه شناسائی را مطابق با اشیاء گردانیم، بایستی بالعکس، اشیاء را با شناسائی خود مطابقت دهیم تا بدین وسیله شناسائی ما تقدم این اشیاء قبل از حصولشان در ذهن بدست آید. نحوه شناسائی اشیاء هم بیک اعتبار گذر از خود اشیاء و تعیین شیئیت آنهاست و هم به اعتبار دیگر رسوخ در «ذهنی» است که تعیین‌کننده اسکان شناسائی قبلی (ما تقدم) همین اشیاء است. از این رو «سوئو کلتیویته» خود فهم^{۱۲} است که شیئیت اشیاء را بنای نهاد و قوانینی را که بمنزله بنیان ما تقدم طبیعت بحساب می‌آید، عرضه می‌کند توضیح اینکه طبیعت ماحصل کلیه اشیاء مورد تجربه و براهین کافی آنان است. تعبیری که کانت در روش خود پیش گرفته است در واقع تأیید همان اصل علت یا اصل علت‌کافی است. با «ایده‌الیسم» آلمان «شیء فی‌نفسه»^{۱۳} که در فلسفه کانت جنبه اسرار آمیزی بخود

1. Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund*, Tübingen, 1971, pp. 46, 47

2. Eine Art des Vorstellens 3. Kommt...zum Stand 4. Gegenstand

5. Gegenständigkeit der Gegenstände 6. Grundsatz 7. Begründung

8. Oljet 9. Oljeotivite 10. Subjectivité 11. Aprioi 12. Verstand

13. Das Ding an sich

گرفته بود. عاقبت دیگری پیداسی کند. مساله لاینحل کانت حال به اصلی مثبت تحویل می شود. منطق «ترانساندانتال» او مبدل به سلوک عقلی (روش دیالکتیکی^۱) می گردد. برای «فیخته» وجود فاعلیت است^۲ در واقع وجود فعلی است که من^۳ را بنحوی آگاه تجدید می کند. این فاعلیت معطوف به غایتی است بیستم عقل نظری دیگر علی^۴ نیست بلکه غائی^۵ است یعنی متوجه غایت است. نزد هگل این فعل^۶ حرکتی است که بموجب آن «موضوع مطلق»^۷ بسط می یابد و به شناسائی مطلق می رسد. بنابراین تاریخ فلسفه برای هگل سیر پیشرفت روح تا مرحله تحقق است. هگل می گوید: «حیات روح فعلیت است» و مانند رودی است که در سیر خود پر آب تر می شود و به تدریج به کمال می رسد. سیر روح به قول هگل مجموعه عقاید و آرای پراکنده نیست، بلکه آنچه که از گذشته به میراث رسیده است حال می یابد غنی تر می شود و در عین حال محفوظ می ماند.^۸ روح فقط در پایان سیر خود است که تحقق می یابد و آنچه را که در اصل هست می شود. پس صرفاً در مرتبه کمال و تمامیت یافتن روح است که به حقیقت می توان رسید یعنی در مرتبه ای که آزادی در روح انسان تحقق می پذیرد و می دانیم که به نظر هگل روح مطلق فقط در روح بشری تواند به خود آگاهی نائل آید.

می توان دگرگونیهای مفهوم خدا، انسان و طبیعت را در سیر فلسفه جدید قدم به قدم دنبال کرد. برای دکارت خدا تصور وجود کاسلی است که فیلسوف از «کوگیتو» قیاسی می کند، ضمن اینکه خدا ضامن وجود و موجودات عالم خارج است برای «اسپینوزا» خداوند همسان با طبیعت است، یعنی خدا عین عالم و مجموعه ای از تمام صفات و وجوه نامتناهی است. برای «لایب-نیتس» خدا تابع اصل کالی است و با محاسبه بر طبق اصل انتخاب اصلح بهترین عوامل ممکن را می آفریند. برای کانت سه صورت معقول «ترانساندانتال» عبارتند از خدا و عالم و آن. «کوسموس» یونانی اینک مبدل به ساخت التزامی جهان ریاضی و فیزیکی شده است که طراح آن عقل انسان است. «خدا بر فراز عالم و عالم خارج از انسان و روح صرفاً خود انسان است» خدا و عالم در حکم دو «نامتناهی»^۹ هستند که فقط بیاری حد وسطی یکی توانند شد و این حد واسط انسان است. انسان به عنوان موجود متفکر و شخصیت اخلاقی حلقه رابطی است که عالم-یعنی صورت معقول نهایی که از طریق تجربه بهیچوجه بدان نمی توان راه یافت - و خدا را که عبارت از «ایده» یک شخص اخلاقی مطلق است، یکی می کند. عالم مبدل به یک انتزاع ریاضی می گردد، همانطوری که خدا به نظامی اخلاقی تحویل می شود که تکالیف ما را از طریق احکام عقل عملی بما تحمیل می کند.^{۱۰} آسان پرستاره ای که بالای سرماست همانقدر با «قانون اخلاقی درون» ما متفاوت است که جوهر عقلانی فلسفه دکارت با استعداد بندی و هندسی فرق دارد. برای هگل، در پایان سیر دیالکتیکی است که خدا آنچه که در حقیقت هست، می شود، یعنی ذات الهی تحقق می یابد. عالم بیگانگی روح است و انسان در عین اینکه روح است به معنی خاصی «بورژوا» و موضوع حوائج نیز هست. بعلمت عکس العمل در قبال این تصور از

- | | | | | |
|-------------|--|---------------------|------------|-----------------|
| 1. Vernunft | 2. Tóhyheit | 3. Tch | 4. Counsel | 5. Téléologique |
| 6. Tat | 7. Absolute Subjekt | 8. Deus sive natura | | |
| 9. Maxima | 10. Karl Löwith: Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik Von Descartes bis zu Nietzsche. Göttingen, 1967. pp. 83-8 | | | |

انسان در فلسفه هگل است که «فوتور باخ» به «انسان شناسی»^۱ خود می‌رسد، «مارکس» بشر کمونیست و «بشرنوعی»^۲ را طرح می‌کند، «کیر کگارد» به سیخ دست می‌یابد و نتیجه با اعلام مرگ خدا توجه را بر ابر مرد خلاق جلب می‌کند.

این همه مربوط بود به غرب اما شرق چیست؟ آیا وجود در تفکر اسلامی، هندی یا چینی به شیئیت شیء تحویل شده؟ آیا عالم شبکه‌ای انتزاعی از قوانین ریاضی و فیزیکی است؟ آیا خدا صرفاً حکم تکلیف ناشروط عقل عملی است؟ آیا انسان صرفاً «بشر ابزار ساز»^۳ بشر اقتصادی»^۴ یا «حیوان کارگر»^۵ است؟

در شرق علم هرگز به معنای علم جدید غربی پدید نیامد زیرا که عالم هرگز دنیوی نشد و طبیعت از روحی که حاکم بر آن بود، منفک نگشت و تجلیات فیض الهی از صحنه عالم روی بر نتافت. شرق هرگز فلسفه تاریخ بوجود نیآورد زیرا که وجود هرگز چون در فلسفه هگل به صرف فاعلیت و بیکه سیر و «فراسد»^۶ تحویل نشد. ظهور عالم همواره برای ما شرقیان ظهور بی‌چون و چند حقیقی است که در حین ظهور استوار است و کنه وجودش در شب تاریکی نیستی پنهان. از همین روست که عرفای اسلامی اشاره به «نور سیاه» می‌کنند و در اساطیر هند، عالم همچون بیضه‌ای زرین روی آبهای اولیه می‌غلطد یا مانند گل نیلوفر است که در سینه دم آغازی نو، از ناف «ویشنو» سر بر می‌آورد. آنگاه که «ویشنو» ادوار آینده کیهانی را در خیال خلاق خود می‌پروراند.

وجود نه فاعلیت است و نه صیوروت و نه اراده‌ای معطوف به قدرت بلکه بازی بی‌غرضی و بی‌غایت است. و عنایتی است که عنایت آن عین بی‌غرضی است عالم بازی^۷ است. بازی‌ای که به افسون توهم کیهانی، غیرواقعی و موهوم را به «برهن» می‌افزاید و این بدان ماند که در شب طنابی را در یابیم و ببنداریم که مار است چه توهم مارچیزی است واهی که به متن اصلی طناب اضافه شده است. در عرفان اسلامی هستی به عبارت اساطیری همان «عما» است که از نفس رحمانی که متضمن صور تمام اشیای عالم است صادر می‌شود. این عربی درباره این «عما» می‌گوید که آن خیال محقق و مصور است و جنبه ظاهر وجود است حال آنکه باطن آن خفی است. عالم دیگر در شیئیت اشیاء خلاصه نمی‌شود و شناسائی هم فقط به علم حصولی، تصدیقی و تصویری نزول نمی‌کند. شناسائی کشف حجاب است و شهود. در قبال خیال منفصل تجلیات الهی خیال متصل انسان قرآسی گیرد که بدان راه دارد و دیواری را که از شبکه‌های خیالشی می‌گذرد در آینه دلش می‌تابد. عالم دیگر شبکه مفاهیم ریاضی نیست بلکه تماشاگاهی است بین انسان و خدا. خداوند انسان را با همان نگاه نظاره می‌کند که انسان خدا را و این تماشاگاه ساخت حضور طرفین است نسبت بیکدیگر. علی‌این ابطالب می‌فرماید: «مارایت شیاً الا ورایت الله قبله». اینک وضوح و بدهات بی واسطه خود حق است که مبنای امور و اشیاء عالم است نه بدهات و وضوح «کوگیتو» یا اصل علت کافی. حقیقت فقط مطابقت شیء و عقل و یا تمایبت یافتن روح در پایان سیر دیالکتیکی نیست، بلکه رفع و کشف حجاب است و راهی است به اسماء و صفات الهی که در حین ظهور استوار است و در حین روشنائی تاریک. همچنان

- | | | |
|---------------------|--------------------|---------------|
| 1. Anthropolgie | 2. Catlungswesen | 3. Homo fober |
| 4. Honio econouicus | 5. Animai laborans | 6. Processus |
| | | 7. Lilo |

در سکتب ودانتا در قبال قوه استتار «سایا» که غیر واقعی را چون حجابی بر رخ «برهن» می افکند قوه تمیز اشراق قرار می گیرد که حجاب و هم را به قوه کشف برمی دارد و سجاز را از حقیقت تمیز می دهد. نیروی شناخت اشراقی را که عکس فعل «اضافه کردن» «سایا» است در فلسفه هند نیروی کشف و تمیزی گویند.

پیروان ودانتا می گویند هر علمی تازمانی که ابطال نشده است اعتبار دارد. شناسائی عقلی هم تا وقتی که کشف حجاب آنرا از اعتبار نینداخته باشد، مقبول است. در حقیقت عقل مبنای واقعیت نیست هر چند هم در قوه شناسائی نقش سهمی را عهده دار باشد بلکه کشف و اشراق است که ما را به ساحت بازی عالم راه می دهد و در گشایش این فضا است که تضاد بین «سوژه» و «ابژه» یکسر معدوم می گردد. غرض یوگا نیز همین است و یوگا این هدف را از طریق انهدام و خاموشی کلیه تموجات ذهنی و روانی بدست می آورد و نمی توان سلوک باطنی، «سامادی» یا فناه فی الله و مقام وصل مطلق است.

اگر فلسفه غربی سؤالی است در جهت موجود و وجود، اگر فلسفه به پرسش چرا پاسخ می دهد، در تصوف اسلامی پرسش کننده خداست و انسان جواب می دهد. پاسخ انسان، پاسخ بر پرسش «الست بریکم» خداست و پاسخ انسان در واقع تذکر عهدهی است که در روز الست بین خالق و مخلوق بسته شده است. این جواب همچنین ذکر نام اعظم است و ذکر علاج و درمانی است که خداوند در شفاخانه قرآن از برای درسان بیماری نیسان و غفلت تجویز کرده است. اینجا است که یاد و تذکر نسبت به اصل (خاطره ازلی) و تأمل و تفکری که ما را متذکر سازد اهمیت پیدا می کند.

در پایان کلام می گوئیم که فلسفه به معنی هندی لفظ در صورتی می توانست با علم جمع شود که علم ذات انسان را تغییر نمی داد و او را مبدل به بشر تکنولوژیک نمی کرد و امکان این را می داد که استعدادهای معنوی انسان بشکند. همان استعدادی که در عرفان اسلامی انسان کامل می ساخته و در هند زنده آزاد از برای فراغت درونی انسان فراهم سازند، ولی اسروری و عوارض آن می توانستند میدانی آزاد از برای فراغت درونی انسان فراهم سازند، ولی متأسفانه چنین نیست مادام که اعتبار ارزش شناسائی را فقط ملاک «عینیت علمی» تعیین کند، مادام که ارزشهای اقتصادی و تکنولوژیکی مقدم بر ارزشهای معنوی باشند، انسان همواره در معرض تهدید نابودی خواهد ماند، آیا روزنه امیدی هست؟ متأسفانه کوکب هدایتی از هیچ گوشه ای بیرون نیامده. بر طبق نظر هندوان مادر عمر «کالی» هستیم یعنی در عصر لجام گسیختگی نیروهای ظلمانی. این تقدیر عالم است. بنابراین بقول انجیل رسوائی اجتناب ناپذیر است ولی وای بر- کسی که حامل و مظهر آن باشد.