

فلسفه از فارسیخ

ایرانیان و فلسفه‌های جدید غربی

برای بررسی تاملات در این باره می‌گیریم. اگر واقعا منظور این باشد که فارسی و این سینا را باید بر فلاسفه عصر جدید غرب ترجیح داد و بیشتر به تحلیل و شناخت افکار آنها پرداخت و در تحول سنت‌های فکری آنها تأمل کرد و اوج و حقیقت گفته‌های آنها را بر آثار متأخران مورد دقت قرار داد و امکان فعلیت و نوسازی تفکر آنها را بررسی کرد و روح و معلومات جوانان را به نحوی در جورش داد که آنها واقعا طوری با این فلاسفه بزرگ انس و الفت پیدا کنند که با آنها به محاوره درونی بپردازند و آنقدر از اندیشه‌های آنها تغذیه کنند تا اینکه خود به معنای اصیل کلمه متبحر و متفکر شوند البته چنین سخن‌هایی را باید با چنان و دل پذیرفته همچنین باید به کسی که در این راه بر دشواری‌های انکارناپذیر فائق می‌آید و عملا امکان تحقق نسبی چنین مہمی را فراهم می‌آورد، آفرین‌ها گفت ولی مناسبانه مسائل غیر از این است و شاید برای واقعیت بخشیدن به آرمانی «موجه» بهتر باشد که نخست به نحو غیر آرمانی، در مثل کلمات غرور و دقت شود و وجه منفی جریانات نیز مورد شناسایی قرار گیرد، چه بدون این بررسی، آن آرمان، جنبه کاذبی خواهد داشت و نه فقط منتهی به تجدید حیات سنت‌های فکری این مرزوبوم نخواهد شد بلکه احتمال دارد عملا در جهت ممانعت از آن نیز به کار رود. البته مسلم است که کلا فکر در سنت ریشه دارد و از آن تغذیه می‌کند و بدان نیازمند است ولی این تغذیه و نیازمندی تا موقعی معنای درستی دارد که منجر به رشد فکر شود و گرنه گویی ما به دست خود و به بهانه حفظ آن چیزی که برای ما عزیز است، هر نوع حیات و نموی را از آن سلب و آن را عملا به سنگواره تبدیل می‌کنیم که احتمالاً فقط کنجکاو چند مستشرق را بر می‌انگیزد و وسیله ارتقای ذهن جوانان ما نمی‌شود. هویت و اصالت هر فرهنگی بستگی به امکان رشد مستمر آن دارد، فرهنگی که از این امکان را از خود سلب می‌کند در واقع نه فقط هویت بلکه حیات را از خود سلب می‌نماید. از این لحاظ می‌توان فکر کرد که احتمال دارد شناخت بهتر و دقیق‌تر سنت‌های فلسفی غرب، بررسی بهتر و دقیق‌تری از شناخت فلاسفه خودمان را نیز فراهم آورد همان‌طور که شناخت دقیق اینان خوانمانخواه ذهن را متوجه متفکران غربی نیز می‌کند. در واقع مسئله اصلا ترجیح دادن فلاسفه غربی به این سینا و فارابی نیست بلکه درست برعکس، گوشه‌شنی برای رسیدن به فهم تازه‌تر و زنده‌تری از گفته‌های آنهاست و همین امر، شناخت متفکران غربی را نیز لازم می‌نماید چه دیگر منظور از شناخت افکار آنان نه فقط به عنوان «فضل پدران» نیست بلکه بیشتر در جهت امکان تحقق فضل در «فرزندان» آنهاست.

شرایط واقعی و امکانات اخذ فنون و منابع و همچنین پیشرفت اقتصادی به تأمل پرداخت و حتی اگر از این رهگذر نتیجه تضمینی و مادی آتی نتوان به دست آورد، حداقل می‌توان در مورد راه‌های انحرافی و وسوسه‌ناک و ده‌روغین و هدف‌های فریبنده هشیار شد و هشدار داد و این خود امری نیست که بتوان تصور کرد کاری بی‌فایده یا حتی کوچک است. دوم، مسئله سنت‌های فکری داخلی است که به نحوی از لحاظ مبتنی بر جلالت و عظمت «فضل پدران» ماست. در این مورد هم باید دانست که البته فضل «پیشان» مسلم است ولی در این استدلال‌ها نیز نوعی ابهام و پیچیدگی وجود دارد که گاهی موجب پیدایش سوءتفاهم‌های ناخواسته و ناآگاهانه می‌شود و در مواردی نیز همچون پوشش

مثل ایران که در آن از دیرباز اسبابی ترین و باارزش‌ترین سنت‌های فلسفی وجود داشته و به حق و با افتخار می‌توان از بزرگانی همچون فارابی و ابن سینا نام برد که به نحو جهانی سرشناس هستند. چه بهتر که در درجه اول به شناخت افکار آنها پرداخته شود، خاصه که حسی از لحاظ تاریخی می‌توان نشان داد که به وجهی فلاسفه غرب نیز تا حدودی ریزه‌خوار آنها بوده‌اند. مسئله در این استدلال‌ها دو وجه متمایز دارد که باید به ترتیب در مورد آنها غور و تفحص بیشتری شود: اول درباره این امر است که فلسفه از لحاظ کمبود و نیاز فنی و اقتصادی در یک کشور، کاری نمی‌تواند انجام دهد یا این حال نخست باید فهمید منظور از «کار» چیست؛ چه از رهگذر فلسفه و با شناخت نظریه‌های معتبر می‌توان درباره

دکتر کریم مجتهدی
تزدیک به یک قرن و نیم است که در ایران از فلاسفه‌های عصر جدید غرب صحبت به میان آمده است و کسی اگر قرار باشد درباره این موضوع ترازنامه‌ای تهیه شود، متوجه می‌شود که در این مدت - با اینکه البته برای فلسفه زمان زیادی نبوده است - یک‌سوم از آنچه می‌بایستی انجام گیرد انجام نگرفته است. ممکن است گروهی با حسن‌نیت تصور کنند که در مقایسه با کمبودهای مادی و بهداشتی و مسائل ابتدایی فرهنگی و اختناق سیاسی که در این دوره عملا در کشورهای جهان سوم حاکم بوده است، چه اهمیتی دارد که در این نوع کشورها، مثلا فیلسوفی همچون دکارت یا کانت معرفی شود و مورد شناخت قرار گیرد یا اصلا توجهی به آنها نشود! دیگر اینکه در کشوری

لحاظی، اولویت را به شناخت افکار فلاسفه غرب در عصر جدید داده چه بیشتر، نزد آنهاست که نحوه برخورد سنت‌ها یا کشفیات علمی و صنعتی و کلاً با ضروریات عصر جدید دیده می‌شود و احتمال دارد بررسی این موقعیت‌ها و مقایسه‌های اجتناب‌ناپذیری که به دنبال آن پدید می‌آید آگاهی بیشتری در ما نسبت به مسائل کنونی خردمان نیز به وجود آورد.

مسئله آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب به از دو لحاظ متفاوت پدنی تاریخی و فلسفی بررسی شدنی و مطالعه کردنی است. برای شناخت تاریخی حوادث در سیر زمان، احتمالاً با تشخیص نوعی علت از لحاظ تقدم و تأخر امور مورد نظر، می‌توان به اطلاعات لازم دست یافت. در صورتی که در شناخت فلسفی معمولاً مسائل به نحو کلی و به ترتیب اصولی مورد تحلیل و تعقل قرار می‌گیرند و گویی در غیر این صورت نمی‌توان ماهیت آنها را به روشی روشن و معین کرد. البته روش تحقیق در تاریخ با روش تأملی فلسفی - خوانمانخواه - متفاوت است و ای از طرف دیگر از آنجا که می‌توان عملاً «تاریخ فلسفه» نگاشت و همچنین از «فلسفه تاریخ» بحث کرده به ناچار باید قبول کنیم که میان تاریخ و فلسفه نیز می‌توان به نسبت عموم و خصوص من وجه قائل شد و میان آن دو به قلمرو واحد و مشترکی دست یافت. اینجا در بحث ما احتمالاً این قلمرو مشترک را مفهوم «جدید» مشخص می‌کند که از لحاظی بیشتر در زمینه تاریخ کاربرد دارد تا در زمینه فلسفه ولی به همین جهت فقط دورمای از تاریخ فلسفه را شامل می‌شود که معمولاً به دوره بعد از تجدید حیات فرهنگی غرب (رنسانس) تعلق دارد و بیشتر به روح حاکم در افکار رایج و فائق قرن هفدهم و هجدهم میلادی اطلاق می‌شود.

البته ممکن است منظور از تجدد نحوه اخذ فصول و منابع جدید نیز باشد که بدون شک در ذهن ایرانیان این دو قرن اخیر - خاصه از زمان صفویه به بعد - اولویت خاصی داشته است و پدنا در ضمن بحث مثال‌های زیادی در این زمینه آورده خواهد شد آنچه مسلم است اینکه ایرانیان هیچ‌گاه از ابتدا به فلسفه‌های جدید غرب توجه نداشته‌اند و کلاً نیز طبیعی است که این‌طور بوده باشد و نکته اصلی هم همین جااست.

درست است که مسئله آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب - به معنای عمیق کلمه - همان مسئله تجدد در ایران است. با این حال در این مسئله جنبه‌های بسیار خاصی نیز وجود دارد که آن را از جنبه‌های دیگر تجدد در ایران متمایز و مجزای می‌کند و در این زمینه به ناچار تذکر مختصری لازم به نظر می‌رسد که بدون آن احتمال دارد خلط موضوع شود و معنای اصلی که در اینجا مورد جست‌وجو است، حاصل نیاید.

شناخت فلسفی نسبت به هر شناخت نوع دیگری به نحوی جنبه متأخر دارد هیچ شناختی در واقع با فلسفه آغاز نمی‌شود بلکه در فراز و نشیب هر تحولی، وقتی که ذهن به بازنگری می‌پردازد و توأم با نقد می‌شود و در شرایط پیدایش و

امکانات آتی خود تأمل می‌کند و از مراحل ابتدایی سطحی به مراحل عمیق‌تری سوق پیدا می‌کند. احتمالاً به نحو تدریجی، صیغه فلسفی نیز پیدا می‌کند.

اگر از ابتدای تاریخ بشری صور مختلف فنی - اعم از پدی همچون ابزارسازی یا نفسانی همچون مسجر - از شرایط انطباقی حیات بشری بوده و در رفع نیازهای اولیه، مددکار او به حساب آمده است، فلسفه از این لحاظ کوچک‌ترین سهمی به عهده نداشته است و فقط موقعی به معنای اصیل کلمه آغاز شده که بشر نه فقط الزاماً در رفع حوائج خود کوشا بوده است بلکه درباره آنها به تأمل و تفحص پرداخته است. تحقیقات جدید در مورد تحول انسان اولیه به خوبی نشان می‌دهد که «انسان فکور» بعد از «انسان سازنده» پدید آمده است. همان‌طور که امروز نیز در مراحل تکوینی شناسایی نزد کودکان، هوش انتزاعی بعد از هوش عملی ظاهر می‌شود و افزون بر این، حتی می‌توان گفت که به ناچار «حیوان ناطق» باید راه سپار درازی را طی کند تا احتمالاً به مرتبه «انسان فلسفی» ارتقا یابد.

توسل به فضل پدران بدون شناخت این فضل و یادآوری عظمت باستانی، بدون ریشه‌یابی آن، از علائم مسلم عقده حقارت است

در سنت‌های معارف اسلامی نیز صریحاً بیان شده است که فلسفه با «مقولات ثانویه» سروکار دارد؛ یعنی آنچه داده اولیه نیست و برای حصول به آن، ذهن باید از حس یا بهتر است بگوییم از چشم فراتر رود تا به تعقل و نظر برسد. عقل تا خود را یا نظر مربوط نازد یا در هر صورت سعی در سرچشی شناخت خود نکند و نسبت بدان از مرحله افعال به مرحله فصول در نیاید. هر حدی نیست که بتواند کاربرد اصلی و شکوفایی ذاتی خود را بروز دهد. فقط بدین ترتیب است که شناخت، مبدل به آگاهی می‌شود؛ یعنی از این رهگذر، هم نسبت به حدود شناخت خود وقوف می‌یابیم و هم نسبت به درجه آگاهی خود هوشیار و بینار می‌شویم.

از این نظر گاه، فلسفه به جای اینکه خود متعلق شناخت و هدفی برای تحقیق باشد، ضابطه و میزانی برای درجه تعمق در هر نوع شناختی به حساب می‌آید؛ یعنی دیگر صرف انتخاب موضوعی که متعلق علم خاصی قرار می‌گیرد، ملاک ارزش شناختی تلقی نمی‌شود بلکه درجه نفوذ در آن موضوع و درجه فهمی که عالم از آن به دست آورده است، مطمح نظر واقع می‌شود.

اگر ما واقعا آنچه را که در اینجا آورده شد باور داشته باشیم، به ناچار باید اعتراف کنیم که موضوع این نوشته یعنی آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غربی، در هر صورت از محدوده ظاهری خود فراتر می‌رود و دیگر منظور نمی‌تواند این باشد که از چه موقع مشخص تاریخی، ایرانیان با نام و احتمالاً آثار افرادی همچون دکارت و کانت و غیره آشنا شده‌اند بلکه مسئله این است که از چه موقع یا بهتر است بگوییم از چه دورهای نسبت به خود و نسبت به جهان غیر خود، یعنی غرب،

نه فقط نظر گاه جدیدی پیدا کرده‌اند بلکه بر اثر برخورد و شناخت آن، نسبت به خویشتن نیز وقوف بیشتری کسب کرده‌اند. همان‌طور که هر فردی، اوصاف خود و اوصاف دیگری را متقابلاً با منعکس کردن آنها در یکدیگر در می‌یابد، به همان ترتیب هم هر قومی با شناخت بهتر از غیر خود، بر اثر مقایسه، نسبت به اوصاف خود نیز وقوف بیشتری پیدا می‌کند. شناخت غیر خود همیشه تسبیحی با شناخت خود دارد و به هر صورت با باز شناخت خود دارد و به معنای هر تقابلی در هر صورت، مستلزم نوعی تقابل درونی در متقابلین است.

منظور این نیست که نگاه دیگری، آینه تمام‌نمای اوصاف ما باشد چه اغلب آن نگاه غرضی آنود هم است بلکه منظور این است که نحوه تشخیص و تحلیل ما از آن نگاه می‌تواند نشانی از درجه فهم و آگاهی ما - چه در مورد خود و چه در مورد غیر خود - باشد. مسلم است که درجه خودشناسی و خودباوری ما نسبتی با درجه عمق شناخت ما از دیگران دارد. از این لحاظ می‌توان گفت که آنچه هویت دانسته می‌شود هیچ‌گاه داده اولیه نیست. ماندگی که از آن هویت

شناخت آگاهانه حاصل نشده است، نمی‌توان آن را اصیل دانست. هویت را باید تشخیص داد و

این تشخیص بدون علم و شناخت، یعنی بدون تشخیص عملی نیست و به همین سبب خوانمانخواه میان هویت و شخصیت رابطه عمیقی برقرار می‌شود. البته هویت و شخصیت عین هم نیستند؛ هویت، اتصالی است، در صورتی که شخصیت فعل و اراده است. هویت میراثی است که شرط رسیدن به آن و برخورداری از آن مستلزم شخصیت فعل و اراده است. تا آگاهی و خودباوری پدید نیاید آن میراث به کسی نمی‌رسد در اصل، شخصیت را می‌توان هویت آگاهانه دانست که آینه بدون این آگاهی و اراده‌ای که با آن همراه است، دیگر نه از شخصیت می‌توان صحبت کرد و نه از هویت اما از طرف دیگر، آگاهی نیز درجات و مراتبی دارد و به همین دلیل هر آگاهی واقعی باید نسبت به حدود و ثغور خود وقوف داشته باشد و از این لحاظ گویی آگاهی در نهایت همان کوشش برای کسب و افزایش آگاهی است و بدون این کوشش، به ناچار همیشه رکود در کمین است و اسباب اضمحلال و نابودی به مرور فراهم می‌آید و پائندک غفلت دیگر امکان‌گریزی از آن باقی نمی‌ماند.

از طرف دیگر اولین نکته‌ای که درباره نحوه آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب باید در نظر داشت، این است که مسلماً چنین آشنایی اگر هم از لحاظ تاریخی بتوان واقعا آغازی برای آن تصور کرد، هیچ‌گاه جنبه مجزا و انحصاری نداشته و خوانمانخواه در قلمرو بسیار وسیع‌تر و دلمندار تری مطرح بوده است. این آشنایی در هر درجه‌ای از درجات که بوده باشد، به هر ترتیب همواره وابسته به مسائل و مطالب بسیار کلی‌تری بوده که بر آن از هر لحاظ احاطه داشته است. مسئله از لحاظ شناخت فلسفی - همان‌طور که اشاره کردیم - هیچ‌گاه نه قدمت

داشته است و نه کلیت؛ این مسئله ذاتاً از لحاظ حیاتی در حقیقت هیچ‌گاه نه اصلی بوده و نه فائق بلکه همیشه به نحوی جنبه فرعی و تابع داشته است. احتمالاً آنچه به‌حق، نزد ایرانیان دوره جدید نیز اصلی و فائق تلقی می‌شده است، عوامل فنی و صنعتی و اقتصادی و سیاسی، حتی بیشتر نظامی و جنگی بوده است. خاصه در دو سده اخیر، خوانمانخواه در ذهن ما ایرانیان علل و عوامل تفوق ملل به نحو ظاهری شناخته بوده و معجز به نظر می‌رسیده است که با رفع نواقص فنی و صنعتی و احیای علمی بتوان جبران مافات کرد و از هر لحاظ، موجبات پیشرفت و تعالی مملکت را فراهم آورد. مثال‌های تاریخی زیادی در دست است که نشان می‌دهد بزرگان ما گاهی مرعوبیت اجتناب‌ناپذیر خود را در مقابل اروپاییان، به حساب آگاهی و دانایی خود گذاشته‌اند و به نحوی، کلاً آگاهی را مترادف با مطلع بودن و خیر داشتن از قدرت و عظمت غرب و وقوف بر ضعف و عقب‌افتادگی شرق دانسته‌اند. این حال روانی که کم‌وبیش نزد تمام اقوامی که به مرور با تهاجم غربیان روبه‌رو می‌شدند، به وجود می‌آمده به هر طریق در نزد ما ایرانیان مطابق اسناد و مدارکی که در دست است، صور مختلف و متنوعی پیدا کرده و عجیب اینکه این صور، گاهی کاملاً متضاد و حتی متناقض بوده‌اند.

شکی نیست که گاهی خود بزرگبینی‌ها نیز از کوچک دانستن خود ناشی می‌شود. به طوری که حتی توسل به فضل پدران بدون کوشش برای شناخت و تعمق در این فضل و یادآوری عظمت باستانی، بدون ریشه‌یابی و فهم درست آن، از علائم مسلم حقارت می‌نامند. نه فقط از اوایل دوره قاجار بلکه در دوره‌های بعد هم تا بدین روز، نمونه‌های بسیاری برای مصور کردن این حالت می‌توان یافت و باید امیدوار بود که روزی داستان نویسان ما موفق بشوند نه فقط اوصاف و میزانت کلی این روحیه را ترسیم کنند، بلکه احتمالاً در ترسیم خطوط چهره ش خصی این قبیل افراد و محیط و موقعیت زیستی انحصاری آنها و همچنین در بیان افکار آنها - که متأسفانه گاهی هم کاملاً صادقانه است - دقت و

اینکار بیشتری از خود نشان دهند. البته در اینجا منظور نه انتقاد از چنین افرادی است و نه نوشتن ردیه بر افکار آنها و معلوم است که هیچ‌گاه ممکن نیست که افراد کش سوری که از لحاظ صنعتی و علمی عقب‌افتاده طبقه‌بندی می‌شوند، دفعتاً به جای پرداختن به آنچه به تصور خود به اولویت آن می‌پرداخت، بتوانند برای شناخت فلسفه‌ها کوششی مؤثری بکنند. با این حال لازم به تذکر است که تا حدودی قسمتی از نفس مسئله اصلی را هم در همین عدم اشراف به جنبه‌های عمیق تر مسائل باید دید. در این بحث بدون اینکه بخواهیم مسئله شناخت فلسفه را مبدل به نوعی تجلیل از فلسفه بکنیم، لازم به گفتن است که آنچه نخست به نظر می‌رسد که اولویت ندارد، در واقع شرط لازم - هر چند که غیر کافی - برای دریافت و مستجش اعتبار آن چیزی است که برعکس ظاهراً و در اولین برخورد، به



نظر می‌رسد که اولویت دارد البته فلسفه نسبت به بقیه شئون فرهنگ و تمدن تقدم ندارد و ذاتاً این تقدم از آن سبب می‌شود ولی در عوض تا فلسفه و فهم آن ظاهر نشود هیچ شأنی از شئون فرهنگی و تمدنی ارزیابی نمی‌شود و از حد تسلیم و تقلید کورکورانه و در نتیجه قبول اسارت و نفی هر نوع شخصیت که فقط بر اساس فهم و اراده حاصل می‌شود تجاوز نمی‌کند و هویت زیربنایی نیز همیشه در لپه‌های باقی می‌ماند یا فقط چهره بسیار تحریف‌شده و شاید حتی مسخ‌شده‌ای از آن به منصفه ظهور می‌رساند.

به دیگر سخن می‌توان گفت که عدم اولویت فلسفه و جنبه فرعی آن محرز است ولی در عوض، لحظه‌های که چنین چیزی مورد شک قرار می‌گیرد و شخص درباره در آنچه تا آن زمان معروض و مسلم فرض می‌کرده به اندیشه می‌پردازد، آنگاه است که اولین قدم را برای کسب آگاهی واقعی بر می‌دارد. هر نوع پیشرفت - حتی اگر منظور فقط از نوع ملای آن باشد - مشروط و مقید به همین آگاهی است.

با توجه به مطالبی که گفته شد مسئله آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب به معنایی مسئله آشنایی ایرانیان با علوم جدید هم هست؛ زیرا کلا فلسفه‌های جدید غربی رابطهای با علوم جدید دارد و بدون توجه به این جنبه مسئله نکات اصلی مفهوم و روشن نمی‌شود فلسفه همراه علم جدید دنیای جدید غرب را ساخته است و همین چیزی است که در عصر روشنگری قرن هجدهم میلادی اصول تجدد و تجدیدخواهی را مشخص کرده و با انقلاب صنعتی انگلستان و انقلاب سیاسی و اجتماعی فرانسه به نحوی به کل جهان انتقال یافته است و در کشورهای از قبیل ایران که دارای معارف و فرهنگ اصیل کهنسالی هستند مسئله تعارض سنت و تجدد را موجب شده و گاه مشکلات و نابهنجاری‌های پس پیچیده‌ای هم به وجود آورده است؛ خاصه که عملاً بهانه‌ای برای نفوذ خارجی و استثمار مردم بی‌گناه و بی‌خبر از همه جانیز بوده است.

مسئله آشنایی با فلسفه‌های جدید در عین حال که ارتباطی با مسئله شناخت اصول علوم جدید و افکار فاضل بر روح تجدد دارد نه فقط نیازمند پیش‌بینی بلکه به نسبی نیازمند فراروی از آن نیز هست؛ منظور این است که در هر صورت تثبیت استقلال اراده‌ای است که منجر به قوام و دوام شخصیت می‌شود از این لحاظ خوانمانخواه فلسفه بدون اینکه اعتبار بیشتری از علم داشته باشد دارای حیطه و قلمرو وسیع و دایره شمول بیشتر از آن می‌شود و امتیاز بسیار استثنایی به دست می‌آورد که به عین در مظاهر دیگر فرهنگی انسان تکرار نمی‌شود و آن اینکه در هر صورت فلسفه نظام ارزیابی خود را همراه دارد و اگر این جنبه از آن سلب شود، دیگر آن را جز لفظی که بجا پای‌جا و به نحو طولی‌وار به زبان جاری می‌شود نمی‌توان چیز دیگری تلقی کرد. در واقع می‌توان متوجه شد که مسئله آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب به نحوی، بررسی درجه تمسک ایرانیان در مقابل فرهنگ جدید غرب است و

همچنین رابطهای است که این مسئله با تقابل سنت و تجدد در ایران دارد؛ سنتی که به هر طریق از نو باید شناخته شود و تجدیدی که باید از نو بازنگری و ارزیابی گردد؛ از این لحاظ فلسفه به صورت ضابطه و ملاک مقیاس درمی‌آید تا در درجه عمق شناخت را تعیین کند و حتی اگر از عهده این کار بگذرد، حداقل ذهن را محتاط و آن را از ظواهر بیینی و سطحی‌اندیشی مصون می‌دارد که این امر را نیز نمی‌توان فدک دانست.

نکات

وقتی که صحبت فلسفه‌های جدید غرب در میان است، باید به ناچار مشخصات کلی آنها را نیز در نظر داشت و ممیزات آنها را به نحوی تعیین کرد. شکی نیست که فلسفه‌های جدید از لحاظ تاریخی ریشه در گذشته دارند با این حال، متفکران این عصر - با وجود اختلاف‌نظرهایی که در میان آنها دیده می‌شود - به سبب مواضع و اهداف خود، کلانه فقط از متکلمان قرون وسطی بلکه حتی از فلاسفه عصر باستان نیز متمایز و جدا هستند. شاید بتوان گفت که عقربه ذهنی متفکر عصر جدید برخلاف دیدگاه متکلم قرون وسطی، صرفاً در میان وحی و عقل در نوسان نیست بلکه در درجه اول، نظر او معطوف به رابطه علم جدید با امکانات ذهنی فاعل شناسا است. آنها برخلاف اکثر فلاسفه عصر باستان، جهت حرکت علم را نیز در انحصار برهان صوری و امور اخلاقی و احتمالاً سیاسی قرار نمی‌دهند بلکه موارد را بیشتر بر اساس داده‌های تجربه جزئی یا محاسبه ریاضی، تبیین و تفسیح حاصله را به نحوی نظام‌مند و به صورت کاربردی مطرح می‌کنند.

البته در همیاری فلسفه و علوم در عصر جدید - از لحاظی - نوعی رابطه معکوس برقرار است؛ چه در علم، از فاعل شناسا به متعلق شناسایی و در فلسفه از متعلق شناسایی به فاعل شناسا ارجاع داده می‌شود و مهم‌تر اینکه در تفکر نظری، به فراخور خواست و موضع فیلسوف تقدم و تاخر آن دو نسبت به هم سنجیده می‌شود؛ مثلاً نزد دکارت اولویت با فلسفه‌ای است که ریشه درخت دانش محسوب می‌شود و در نظام فکری کاتنه تقدم با علم نیوتنی است که همواره یقین مورد قبول فاهمه را فراهم می‌آورد. نفس این انتخاب موضع گیری آزادی فیلسوف و هدف خاص او را در برنامه‌ریزی کلی فرهنگی‌اش نشان می‌دهد.

ما در اینجا بیشتر دکارت را به عنوان شاخص تفکر جدید غرب در نظر گرفته‌ایم و لازم است در این مورد توضیح مختصری بدهیم، حتی اگر نتوانیم این انتخاب را به نحو تام توجه کنیم. شاید بعضی افراد تصور کنند که بحث در علم و تفکر جدید را نباید الزاماً از دکارت آغاز کرد و از این لحاظ نه فقط اولویت با آن فرانسویس بیکن بدانند بلکه بیشتر به علمای بزرگ علم هیات همچون کوپرنیک و گالیله نظر داشته باشند و حتی افراد قدیم‌تری همچون پوریدان و Jean Bouridan و غیره را نام ببرند که البته همگان در تحول افکار سهم بزرگی داشته‌اند. بعضی دیگر شاید در

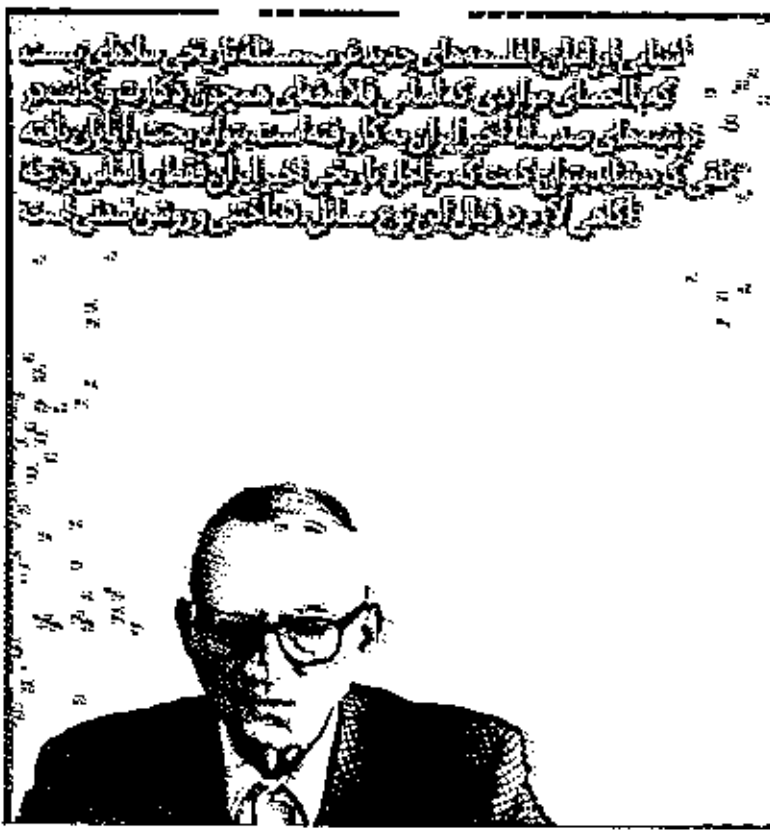
این زمینه بیشتر به متفکرانی همچون کمپانلا Th. Campanella و برنیو T. Bruno ایتالیایی یا توماس مور Thomos More انگلیسی، یا مونتسی فرانسوی نظر داشته باشند و به حق، سهم آنها را نیز در تصویر و تجدد فکر غرب، در درجه اول اهمیت قرار دهند؛ که البته درست هم هست البته عصر جدید، اوصاف و ممیزات متفاوت و بسیار پیچیده‌ای دارد و نمی‌توان آنها را منحصر با یک وجه یا با فردی مشخص معین کرد و باید تا حدودی کل آنها را در نظر داشت. اوصاف متمایز، خوانمانخواه یا ارتباط با یکدیگر فهم‌پذیرند و معنای اجزای خود را در صورت و هیات متشکل خود می‌یابند و از این لحاظ، شاید بتوان چهره مشخص و معینی همچون دکارت را در اینجا مورد انتخاب قرار داد تا با دقت و تأمل در افکار او، تا حدودی وضع کلی فرهنگ یک دوره از تاریخ جامعه خاصی را بهتر بررسی و تحلیل کرد.

با اینکه عملاً از لحاظ تاریخی در دوره ناصری، اولین بار فردی غربی، یعنی کنت دوگوبینو Comte de Gobineau، کنسول وقت فرانسه در تهران، به فکر معرفی دکارت و فلسفه او در ایران افتاده و به دستور او کتاب «گفتار» این فیلسوف به زبان فارسی ترجمه شده است ولی ترجمه‌های دیگر همین کتاب که از آن تاریخ به بعد خوانمانخواه در جهت تجددخواهی و منورالفکری توسط ایرانیان انجام گرفته‌اند، صرفاً از آنچه به نحو تاریخی و در سیر زمان به وقوع پیوسته، باز در هر صورت عقلاً و اثباتاً نفس این انتخاب را تا حدودی می‌توان توجیه‌پذیر دانست. گفتن اینکه دکارت مظهر عصر تجدد است، مستلزم قبول این مطلب نیست که تجدد با دکارت آغاز شده باشد مسئله تجدد حتی در قرون وسطی (بیشتر از قرن دوازدهم میلادی به بعد) در غرب وجود داشته و طبیعی است که دکارت، اولین متفکر متجدد غرب نیست ولی در فلسفه او نکاتی هست که شاید بتوان با تأمل در آنها و نیز تحلیل آن نکات - خاصه از لحاظ آموزشی - با جنبه‌های مختلف تفکر در عصر جدید بهتر آشنا شد. و از این لحاظ

حتی اگر سهم دکارت در انتقال از قرون وسطی به عصر جدید بسیار کمتر از کسانی باشد که قبلاً نام بردیم - که همین طور هم هست - ولی در عوض متعلق فلسفه خاصه یا توجه به آنچه بعداً رخ داده است، در تفکر او میدان مناسب‌تری برای موشکافی و دقت به منظور علت‌هایی امور که احتمالاً ارزیابی بعدی آنها را نیز مقدر می‌سازد می‌تواند به دست آورد. تاریخچه دکارت‌شناسی در ایران، خود تصویری از نحوه آشنایی ایرانیان را با فلسفه غرب نمایان می‌کند. از این لحاظ سهم دکارت فقط بی‌اعتبارسازی فلسفه‌های قرون وسطی و حتی مثل فرانسویس بیکن فقط توجه دادن اندکان به علوم جدید هم نیست بلکه اگر بتوان گفت کوشش برای اثبات اعتبار و حقیقت عقلی است که اصالت آن از طریق روشی معروض می‌شود که خود ملاک تشخیص قدرت عقل است. منظور اینست که دکارت، ضوابط صحت روش و صلاحیت عقل با هم حاصل می‌آید یعنی عقل با وجود شدت بحرانی که با آن روبه‌رو



می‌شود، مادام که استقلال خود را پایز نشناخته و بدان وقوف پیدا نکرده، روش درست مقبول را به دست نخواهد آورد و باز مادام که به لزوم روش پس نبرده و اصول آن را محرز نساخته است، استحکام خود را از نخواهد یافت. به نظر دکارت، عقل به تسلی در میان مردم تقسیم شده ولی مسئله عمده، نحوه درست به کار بردن آن است. از همان مرحله شک اولیه دستوری دکارت نوعی اعتقاد عمیق به اصالت و اولویت روش دیده می‌شود و او در واقع تحقق ذاتی عقل را بر اساس روش محرز می‌دارد. در فلسفه دکارت عقل به استفاده روش صحیح در می‌آید زیرا اصلاً تعقل، درونی‌سازی روش است و عملاً قوام و دوام خود را با روشی حاصل می‌کند که به نحوی از ترکیب چیر و هندسه و مکانیک حاصل آمده و تعیین‌پذیر در کل امور است. دکارت کوشش می‌کند علوم را تحت روش واحدی در بیاورد که در ضمن بتواند احتمالاً وسیله‌ای برای نفوذ عقل در تمام رشته‌ها و معقول‌سازی کل آنها به دست آورد. در واقع در تفکر او، مسئله روش و مسئله اصول بنیادین فلسفه یکی شده و با اینکه آن دو هر یک منشأ متفاوتی دارند ولی اهداف واحدی پیدا می‌کنند. با فلسفه دکارت به نحوی، وظیفه فلسفه عوض می‌شود؛ فلسفه دیگر مقدمات ایمان را فراهم نمی‌آورد بلکه از طریق «فکر می‌کنم» (Cogito) و اعتقاد به خداوند که در هر صورت کامل و مهربان است و رد هر نوع فرضیه روح خبیثه (Malin genie) ذهن را کلاً متکی به خود می‌کند و دلمته تحقیقات را در مسیری قرار می‌دهد که هر انسانی که از ذوق سلیم برخوردار است، امتکان مشارکت و بهره‌مندی از آن را داشته باشد. تصور نامتناهی که به عنوان تصور قطری انکارناپذیر در انسان محرز دانسته می‌شود، علاوه بر اینکه یقین را تضمین می‌کند، امکان نوعی انشراق عقل انسانی



را نیز به مسائل فراهم می آورد و اعتبار و قدرت آن را بسط و گسترش می دهد. عقل دیگر به مانند اکثر متفکران قرون وسطی ارزش های گذشته را به عینه اثبات و حفظ نمی کند بلکه صرفاً نظر به آینده دارد. دیگر حرکت به مسکون نمی گراید بلکه هر حرکتی مقدمه ای برای حرکت بعدی می شود. از این لحاظ، روش دکارت امکان نوعی فهم جدید را از جهان و انسان فراهم می آورد و نیاید فراموش کرد که کتاب «گفتار» او، متضمن بعضی بحث هایی است که دکارت در «رساله جهان و انسان» آورده بود و به سبب اجتناب از جنجال و مخالفت از صدمات روحی، از انتشار آنها خودداری کرده بود (۱).

می توان گفت که فلسفه دکارت از یک طرف برای کل علوم جدید، مقدمه هایی اصولی فراهم آورده که بر اساس آنها، ذهن نتیجه تجربه عقلی خود را از طریق ریاضی در تمام علوم طبیعت به کار می برد و از این رهگذر، طبیعیات را مستقل از حدیث می سازد و از طرف دیگر، نزد انسان موجب پیدایش شناختی می شود که عملاً به حفظ سلامت جسم و بهداشت آن و همچنین به تعادل نفس و بهداشت آن کمک می رساند و به تحقق دو علم حیاتی، یعنی طب و اخلاق می انجامد.

در انسان، جسم از طریق حرکت و نفس از طریق اراده در یکدیگر مؤثر واقع می شوند و درجه تعامل آن دو، دلالت بر درجه اعتدال و شایستگی و همچنین علو مناعت طبیعت فرد دارد. از این لحاظ می توانیم بگوییم که در واقع فلسفه «اصالت عقل» دکارت در درجه اول مبتنی بر استقلال عقل است، به نحوی که آنچه باید از لحاظ ثبوتی به عنوان زیربنای نهایی این استقلال شناخته شود، به نحو اثباتی عملاً مؤخر نسبت به آن است. تجربه «فکر می کنم» نشان می دهد اولین چیزی که می توانم بشناسم فکری است که در من هست. «هستی» من وابسته و تابع «فکر» من است؛ زیرا من فقط چون فکر می کنم،

محدوده امکانات ذهنی خود را تعیین کند. روش فرانسوی بیکن صرفاً تجربی - یعنی ما تأخر - است. در صورتی که دکارت می گوید به اصولی دست یابد که به نحو ما تقدم - یعنی ضروری و کلی - ضامن صحت روشی باشد که صرفاً و انحصاراً متکی به معقولیت خود است. به نحوی که موارد متفاوت و مختلف تجربه، نه فقط نمی توانند جهت آن را تغییر دهند بلکه صحت خود تجربه و آنچه به نحو اکتسابی و خارجی دریافته می شود، باید به نحوی با آن اصول مطابقت کند و گرنه ارزش و اعتبار آنها زیر سؤال می رود و مش کوک تلقی می شوند. روش چهارم دکارت، یعنی استقراء (Enumeration)، خود نوعی استقراء است که بعد از بداهت و تحلیل و ترکیب قرار گرفته و بیشتر نظر به شمارش موارد موجود دارد. از این لحاظ، روش دکارت با اینکه تا حدودی به همان نتیجه مورد انتظار فرانسوی بیکن می رسد ولی در واقع از لحاظ اصولی، کاملاً مقدم بر آن است.

از طرف دیگر، در فلسفه دکارت در واقع برخلاف سنت افلاطون - اگر بتوان گفت - ذهنی که ارتقا می یابد و در جات شناسایی را طی می کند گویی به جای اینکه از مرحله داده های جزئی و صبرور پذیر اولیه و از مدخل ریاضیات به مرحله امور معقول و در نهایت، مثل برسد باید ابتدا در قلمرو معقول استحکام حاصل کند و از مدخل ریاضیات و با مجهز شدن به آلات و ادواتی که این گروه از شناخت در اختیار ذهن می گذارند به عالم محسوس برگردد.

محقق پیرو دکارت با توسل به فلسفه اولی که ریشه در خت دانش است، نه فقط از استحکام عقل خود مطمئن می شود بلکه نحوه کاربرد عملی این عقل را نیز از طریق ریاضیات درمی یابد و به عنوان فیثوف ریاضی دان به این عالم محسوس پای می گذارد و به جای اینکه این عالم را خوار شمارد یا ما را دعوت به اعراض از آن یکنه به اندازه گیری و مهندسی آن می پردازد تا بدین وسیله آن را مورد بهره گیری اصولی قرار دهد.

البته عملاً در فلسفه دکارت اصالت به عقلی داده می شود که کاربرد ریاضیات محض را از طریق هندسه و مکانیکه آن چنان می داند که در شناخت دقیق اتفاقات نفس، باز بدان متوسل می شود به طور کلی منظور این است که در فلسفه دکارت، ملاک یقین به هر طریق و در تمام موارد عقل است. البته عقلی که حدود و ثنور خود را مورد تأمل دقیق قرار داده و بعد از ارزیابی اصولی با توجه به ترتیب و در چنانی که باید مراعات کند سرانجام نحوه درست به کار بردن خود را در تمام علوم نظری و در تمام موارد اعمال آنها، در جهت فایده ای که به انسان می رساند، دریافته است. باز هم باید تأکید کرد که عقل، انحصاراً در بطن روش صحیح است که خود را باز می یابد و در مسیر استکمال قرار می گیرد.

به هر ترتیب با وجود وجوه تفارق اصولی مسلم میان فلسفه فرانسوی بیکن و دکارت روحی که حاکم بر نظرات آنهاست، مشابه و یکسان است.

هر دو متفکر نماینده عصر جدید هستند و کوششی برای پیشرفت علوم جدید می کنند و فلسفه خود را به عنوان گذر لازم مقدماتی برای شکل گیری علم جدید به کار می برند. به هر حال هدف آنها یکی است و اگر بشود گفته گویی نفس عصر جدید است که از زبان و قلم آنها به نظر برداری پرداخته و فکر جدید برای اثبات استقلال خود در مقابل تفکر قرون وسطی سر برافراشته است.

احتمالاً دریافت تغییرات سیاسی و اقتصادی، آسان تر از فهم تحولات فرهنگی و فکری است؛ چه در امور فرهنگی همیشه یک جنبه اسبیل ارادی و روحی وجود دارد که به سهولت تحلیل شدنی نیست و به نحو سطحی تبیین نمی شود. با توجه به وجوه بسیار متعدد و پیچیده مسائل استثنایی و خاصه به سبب عدم امکان هر نوع انتزاع و جناسازی واقعی در میان آنها، بدون موضع گیری و قرار داده باید گفت علاوه بر اینکه در میان این عوامل همیشه روابط تأثیر و تأثر متقابل بسیار عمیقی وجود دارد ولی در هر صورت نیاز از لحاظی، بیشتر عوامل فرهنگی است که احتمالاً می توانند جنبه صرف زیربنایی پیدا کنند و بقیه امور را مقید و مشروط به خود سازند؛ زیرا به هر ترتیب سهم و کاربرد سیاست و اقتصاد و صنعت و غیره را فقط بر اساس درجه فهم بشر می توان سنجید و ارزشیابی کرد و ذهنی که در مقابل آنها صرفاً حالت انفعالی دارد، نه فقط از استفاده درست آنها محروم است بلکه نسبت به خود و عقل و اراده نیز دچار غفلت است و هر آنچه بر سر او می آید صرفاً جنبه تحمیلی پیدا می کند و عملاً نباید نهایی او نیز جز چهل مر کب - یعنی نوعی اسارت نداشتنه - چیز دیگری نمی تواند باشد.

در اینجا تأمل فلسفی سهم عمده ای می تواند داشته باشد؛ زیرا علاوه بر کوشش برای شناخت علل تاریخی وقایع، سعی فیلسوف مصروف کشف جهت حرکت آنها نیز می شود و به منظور احاطه بر مسائل، او در هر صورت افعال متداول را خنثی و ناتوانی عملی را مبدل به طراحی امکاناتی می کند که فکر و اراده او را برای کشودن افق های ناشناخته آتی، بالعقل و کارآمد نگاه می دارد. از این لحاظ می توان گفت که فلسفه نه فقط روی به آینده دارد بلکه ذاتاً آینده ساز است.

بدون اینکه مطلب را دوباره تکرار کنیم، همین قدر یاد آور می شویم که مسئله آشنایی ایرانیان یا فلسفه های جدید غرب، صرفاً مسئله تاریخی ساده ای نیست که با احصای مواردی که اساسی فلاسفه ای همچون دکارت و کانت در نوشته های صد ساله اخیر ایران به کار رفته است، بتوان بحث را پایان یافته تلقی کرد. حتی برعکس، شاید بتوان با اغراض گویی گفت که مراحل تاریخی اخیر ایران فقط بر اساس درجه آگاهی و موضع گیری لازم در قبال این نوع مسائل، شناختنی و روشن شدنی است.

پانویس: ۱- در مورد این موضوع می توان رجوع کرد به ترجمه فارسی متن از محمدمعلی فروغی، سیر حکمت فروغی تهران، شرکت کانون کتاب، ۱۳۱۷، ج اول، بخش پنجم، ص ۲۵۴.