

۷ کارنیل، بزرگترین شبکه موفقیت ایرانیان می باشد، که افرادی زیادی توانسته اند با آن به موفقیت برسند، فاطمه رتبه ۱۱ کنکور کارشناسی، محمد حسین رتبه ۶۸ کنکور کارشناسی، سپیده رتبه ۳ کنکور ارشد، مریم و همسرش راه اندازی تولیدی مانتو، امیر راه اندازی فروشگاه اینترنتی، کیوان پیوستن به تیم تراکتور سازی تبریز، میلاد پیوستن به تیم صبا، مهسا تحصیل در ایتالیا، و.... این موارد گوشه از افرادی بودند که با کارنیل به موفقیت رسیده اند، شما هم می توانید موفقیت خود را با کارنیل شروع کنید.

برای پیوستن به تیم کارنیلی های موفق روی لینک زیر کلیک کنید.

www.karnil.com

همچنین برای ورود به کانال تلگرام کارنیل روی لینک زیر کلیک کنید.

<https://telegram.me/karnil>

باز خوانی قصه اندیشه

سیری در افکار و آراء فیلسوفان غرب

از ۶۰۰ قبل از میلاد تا قرن ۲۱

تصنیف:

پیام صمدی خادم



تقدیم به ؛

همه روشنفکران ایران در هر عصر و دوره ای ، که منادیان رهایی از

استبداد و استعمار دینی بوده اند .

۱	پیشگفتار
۳	فلسفه و اسطوره
۳	فیلسوفان طبیعی
۳	طالس
۳	آناکسیماندروس
۴	آناکسیمنس
۴	پارمنیدس
۴	هراکلیتوس
۵	اندیشه گاه ۱ . اختلاف دیدگاههای پارمنیدس و هراکلیتوس
۵	امپدوکلس
۵	آناکساگوراس
۶	دموکریتوس
۶	اندیشه گاه ۲ . طب یونان
۷	بقراط (هیپوکراتس)
۷	اندیشه گاه ۳ . سوفسطائیان
۷	سقراط
۸	افلاطون
۱۰	ارسطو (معلم اول)
۱۲	اندیشه گاه ۴ . یونانیگری
۱۲	اندیشه گاه ۵ . کلیان

۱۳	هپارچیا
۱۴	اندیشه گاه ۶ . رواقیان
۱۴	اندیشه گاه ۷ . اپیکوریان
۱۵	اندیشه گاه ۸ . نوافلاطونی
۱۵	اندیشه گاه ۹ . عرفان
۱۶	اوگوستینوس
۱۷	آکویناس
۱۷	اندیشه گاه ۱۰ . رنسانس
۱۸	اندیشه گاه ۱۱ . عصر باروک
۱۸	ماکیاولی
۲۰	فرانسیس بیکن
۲۴	توماس هابز
۳۰	رنه دکارت
۳۳	اسپینوزا
۳۴	جان لاک
۴۲	لایبنتس
۴۶	بارکلی
۴۷	جوزف باتلر
۴۹	هیوم
۵۱	اندیشه گاه ۱۲ . عصر روشنگری فرانسه
۵۳	ژان ژاک روسو
۵۶	کانت

۵۹	اندیشه گاه ۱۳ . رومانتی سیسم
۶۰	جرمی بتام
۶۲	هگل
۶۴	شوپنهاور
۶۷	جان استوارت میل
۷۰	کرکه گور (کیرکگارد)
۷۱	داروین
۷۴	مارکس
۷۶	ویلیام جیمز
۸۰	فردریش نیچه
۸۶	گوتلوب فرگه
۹۲	فروید
۹۴	امیل دورکیم
۱۰۴	ادموند هوسرل
۱۰۵	هنری برگسون
۱۱۰	برتراند راسل
۱۱۳	ماکس وبر
۱۲۰	کارل گوستاو یونگ
۱۲۲	ویتگنشتاین
۱۲۶	اندیشه گاه ۱۴ . هرمنوتیک و انواع آن
۱۳۶	مارتین هایدگر
۱۳۹	ژان پل سارتر

۱۴۱	کارل پوپر
۱۴۹	کواين
۱۵۳	آلبر کامو
۱۵۸	آيزيا برلين
۱۶۰	ريچارد مروين هر
۱۶۱	رابرت نوزيک
۱۶۲	انديشه گاه ۱۵ . ساختارگرايي و پساساختارگرايي
۱۷۷	ژاک دريدا
۱۸۴	پل ريکور
۱۸۶	انديشه گاه ۱۶ . پلوراليسم
۱۸۸	جان هيک
۱۹۶	يورگن هابرماس
۲۰۲	منابع و مأخذ

پیشگفتار

« در فلسفه لذتی وجود دارد، حتی در سراب بیابانهای علم مابعدالطبیعه جذب و کششی هست. هر طالب علمی این معنی را تا هنگامی که ضروریات قاطع حیات مادی او را از مقام بلند اندیشه به سرزمین پست مبارزه اقتصادی فرود نیاورده است، درک می کند »

جملات فوق اولین سطور از مقدمه کتاب تاریخ فلسفه اثر ویل دورانت، حقیقتی را بیان می دارد که بسیاری از ما تا کنون بارها و بارها در زندگی خود آن را آزموده ایم و لذت اندیشیدن به مسائل بنیادین را هر چند غامض و بغرنج، درک کرده ایم. اینکه: من کیستم؟ از کجا آمده ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ مبدأ جهان هستی چیست؟ خدایی در کار است یا خدایان مرده اند؟ اگر خدایی هست چه نسبتی با ما دارد؟ اخلاقیات چیست و آیا ذاتی انسان است یا عارض از سوی جامعه؟ سعادت انسان در گرو چیست؟ و ...

آنچه که تاریخ مکتوب آدمیان نشان می دهد این پرسشها و شاید هزاران پرسش دیگر از ۶۰۰ قبل از میلاد ذهن انسان را به خود مشغول داشته است؛ آنجائیکه تالس آب را منشاء حیات می داند، افلاطون نظریه عالم معقولات را بنیان می نهد، ارسطو علم منطق را پایه ریزی می کند، اوگوستینوس قدیس در باب وحدت وجود عالم می اندیشد، ماکیاولی نیرنگ را به فرمانروایان تعلیم می دهد، بیکن علم را برای بشر احیاء می کند، هابز ماتریالیسم متافیزیکی را بدعت می گذارد، دکارت اندیشه اش را پایه فلسفه خود قرار می دهد، روسو آزادی نوع انسان را ندا می دهد، هگل ایده آلیسم وحدت وجود و مقدس بودن دولت را خاطر نشان می شود، داروین نظریه تکامل را ارائه می کند، مارکس نظریه ماتریالیسم دیالکتیک و تاریخی را بیان می دارد، ویلیام جیمز اصالت عمل را پیش می کشد و اراده خدا را محدود تا اراده انسان می کند، نیچه اَبَر انسان را می پرستد، فروید طی نظریه ناخودآگاه محدودیتهای جنسی را مایه روان نژندی آدمی می داند، هوسرل مکتب پدیدار شناسی را بنیان می نهد، استوارت میل مدافع سرسخت آزادیهای فردی و سیاسی می شود، هایدگر بحث هرمنوتیک را پیش می کشد و

این قافله اندیشه بشری پیش می تازد و هر لحظه طرحی نو در می اندازد و رابطه ای جدید از روابط پیچیده جهان هستی را می کاود و حقیقتی را درون هر ذره ای می جوید اما غافل از آنکه خود، عین آن حقیقت برتر است!

آنچه خود داشت زیبگانه تمنا می کرد

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد

حقیقتی که در عین نهان بودن در پس هر پرده ای، در هر جزئی از عالم خلقت نمود دارد و از شدت ظهور در برابر دیدگان انسان، ناپیدا می نماید.

بصر زادراک آن تاریک گردد

چو مبصر در نظر نزدیک گردد

اما به هر حال این آدمی است که باید مدام در جست و جو باشد و یک لحظه آرام نگیرد تا در آغوش آن حقیقت ازلی بیارآمد و در این راستا این فلسفه و فلاسفه اند که پیشروان قافله فکر بشراند و انسان کور راه گم کرده ی در تیه به سر برده را از راهی هر چند فرعی به سوی شاهراه اصلی هدایت می کنند.

این بنده حقیر نیز بر همین مبنا بر آن شدم تا مجموعه ای از تاریخ فکر و اندیشه را گرد آورم و در این راه همسفر این قافله گردم. در مورد این دفتر نکاتی چند را باید متذکر گردم:

۱- به اعتقاد نگارنده، یکی از اهداف اصلی فلسفه، رهایی بشر از وابستگی فکری و تلاش برای آزاد اندیشی و دوری جستن از بت سازی می باشد؛ در همین راستا یکی از روش های بهینه ی مطالعه ی فلسفه، مروری گذرا و هر چند ناقص بر تاریخ فلسفه می باشد. از رهگذر این مطالعه، پژوهندگان نوپای فلسفه، با دیدگاه های کلی و رایج در عرصه ی تنازع اندیشه آشنا می شوند و در خواهند یافت که کلید گنج سعادت در جیب هیچ فیلسوفی نیست و هر کسی بسته به زمانه و عصر خود مسائلی را دیده و از آنها تأثیر پذیرفته است. شروع مطالعات فلسفی از طریق تاریخ فلسفه، کمک خواهد کرد تا افراد از فلاسفه نیز همچون پیامبران، معصومان بی خطا نسانند.

- ۲- هسته اولیه این مجموعه نامه ها و گفتگوهای فلسفی موجود در رمان " دنیای سوفی " نوشته یوستین گدر می باشد که پس از استخراج همراه با مطالبی از کتابها ، نشریات و سایتهای اینترنتی مختلف جمع آوری گردید و شالوده این اثر را فراهم آورد .
- ۳- در مواردی لازم می نمود که ویرایشی در مطالب گرد آمده صورت گیرد که اینگونه موارد داخل علامت [] توضیح داده شده است.
- ۴- در طول این دفتر گاهی نیاز بود که هر چند کوتاه برای آشنایی اولیه ، از مکتبی و نظریه ای سخن به میان آید ، که در این راستا چنین مباحثی تحت عنوان " اندیشه گاه " مطرح شده اند
- ۵- . در بین فلاسفه (چه از قدما و چه از متأخرین به خصوص قرن ۲۰ و ۲۱) آنهایی که بیشتر در عرصه معرفت و حکمت در ایران بحث برانگیز بوده اند و حول افکار و آراء آنها بیشتر سخن رفته است ، مطرح گردیده اند.
- ۶- این مجموعه، مجموعه ای کامل و جامع نیست، بلکه در حقیقت مجموعه یادداشت ها و درگیری های شخصی نویسنده در مقاطع مختلف آشنایی با فلسفه غرب می باشد که گاهی نیز بسیار غیرعلمی و عجولانه مطالبی کنار هم جمعه شده اند. بنابراین توصیه می شود در کنار این مجموعه از گنجینه های عظیمی همچون تاریخ فلسفه ی برتراند راسل، تاریخ فلسفه ی ویل دورانت و تاریخ فلسفه ی ده جلدی فردریک کاپلستون بهره گیری شود.
- این دفتر هر چند ناقص می نماید ولی امید می رود که در اختیار دانشجویان و پژوهندگان قرار گیرد و نیاز اولیه آنها برای آشنایی با بزرگان اندیشه را برطرف سازد ؛ ولی خود را بی نیاز از اظهار نظر دوستان نمی بیند ، بنابراین از همه دوستان صمیمانه خواهشمندم که نواقص این دفتر را متذکر شده و در جهت رفع آنها اقدام فرمایند و نظریات گرانبهای خود را دریغ نفرمایند .
- در پایان بر خود می دانم که از استاد بزرگوام آقای **رضا شامی** که « ف » فلسفه را از ایشان آموختم تشکر و قدردانی نمایم .

در پناه حقیقت

پیام صمدی خادم

اردیبهیل - ۲۶ آبان ۱۳۸۴

فلسفه و اسطوره

فلسفه شیوه اندیشیدن کاملاً جدید است که حدود ۶۰۰ سال پیش از میلاد مسیح در یونان آغاز شد و اسطوره داستانی است درباره خدایان و اینکه حیات چرا به گونه‌ای است که هست. اسطوره می‌کوشد برای چیزی که مردم نمی‌توانند بفهمند، توجیهی بیافریند. همه اساطیر هنگامی ساخته شد که هنوز چیزی برای انسان به نام علم وجود نداشت. برنامه کار یک فیلسوف شیوه تفکر او را بهتر می‌نمایاند.

فیلسوفان طبیعی

فلاسفه اولیه یونان گاه فیلسوفان طبیعی خوانده می‌شوند چون بیش از هر چیز در فکر جهان طبیعی و رویدادهای طبیعی بودند. فلاسفه اولیه همه عقیده داشتند که اصل کلیه تغییرها باید نوعی جوهر خاص اولیه باشد؛ بنابراین برنامه کار فلاسفه نخستین یونان، تفکر در زمینه جوهر سازنده اولیه و دگرگونیهای طبیعت بود.

تالس (۴۲۴ - ۵۴۶ ق.م)

اهل میلتوس (ملطی) از مستعمرات یونان در آسیای صغیر، بود و به کشورهای بسیاری از جمله مصر سفر کرد. او همانند آناکسیماندروس و آناکسیمنس (دو فیلسوف میلتوسی دیگر) نه تنها ذهنش به روی نفوذ فرهنگ شرق و سنت هومری بلکه به روی ریاضیات مصر و بابل، و اندیشه‌ها و آگاهی‌هایی که با عبور از ایونی در طول مسیرهای تجاری جریان داشت، گشوده بود و سایر علوم را نیز می‌دانست. معروف است که وی کسوف ۵۸۵ ق.م را پیش‌بینی کرده بود و به کمک علم هندسه، فاصله کشتی از ساحل و ارتفاع اهرام ثلاثه مصر را اندازه‌گیری کرده بود؛ اما شهرت تالس به دلایل فوق نبود، بلکه به دلیل تلاش برای ارائه یک توجیه و تبیین منطقی از جهان بود. وی در پاسخ به اینکه چه چیزی منشأ تمامی اشیاء است؟ پاسخ گفت: «آب منشأ همه چیزهاست» و زمین همچون یک کنده درخت، بر روی آن شناور است. دومین ادعای بزرگ تالس در باب ماهیت جهان و کائنات چنین است: «تمام اشیاء مملو از خدایان هستند» در مورد جمله فوق نظر عمومی بر این است که مقصود او نوعی نیروی جهانی است که جهان را فراگرفته است؛ حتی مشاهده اینکه خاک تیره منشأ پیدایش همه چیز، از گل و دانه گرفته تا سوسک و حشره است، او را به این نتیجه رهنمون ساخت که زمین پر از هسته‌های حیات ریز و نامرئی است.

آنکسیماندروس (۴۱۰ - ۵۴۶ ق.م)

او دومین فیلسوف میلتوسی است که تقریباً همزمان با تالس در میلتوس می‌زیست و همانند او جامع علوم زبان خود بوده است؛ زمین‌شناسی، ریاضیات و فیزیک و نیز فلسفه. احتمال دارد که وی شاخص آفتاب را در یونان اختراع کرده باشد و وی نخستین کسی بود که به خود جرأت داد تا دنیای سکون را بر روی یک لوحه ترسیم کند. آنکسیمندر عقیده داشت که زمین به شکل استوانه‌ای است معلق در هوا، که عمق آن یک سوم عرض آن است؛ و گفت که زمین تکیه‌گاهی ندارد چون به دلیل فاصله مساوی‌اش از همه اشیاء روی پای خود ایستاده است. او درباره اصل و منشأ نژاد بشر، معتقد بود که پیدایش نسل انسان از جاندارانی از نوع دیگر صورت گرفت، زیرا در حالیکه اکثر جانداران قادر به مراقبت از خود هستند، انسان نیاز به پرستاری مداوم و مستمر دارد، و چنانچه شکل فعلی انسانها همان شکل اصلی آنها در بدو پیدایش بود طبیعتاً نمی‌توانست بقاء یابد. به نظر او جهان با یکی از هزاران جهانی است که در لایتهای بوجود آمده، در آنجا محو می‌شود؛ در واقع او معتقد بود که آپیرون (apeiron) ماده تشکیل دهنده جهان است، ماده‌ای که در حد و حدود و تعریف نمی‌گنجد. بنابراین آشکار است او به جوهری مشخص، از نوعی که تالس در فکر داشت، نمی‌اندیشید. شاید می‌خواست بگوید جوهری که منشأ همه چیز است باید چیزی غیر از همه چیز باشد و چون چیزها همه متناهی‌اند، چیزی که پیش از آنها و پس از آنها می‌آید باید نامتناهی باشد و این ماده اولیه نمی‌تواند آب باشد.

آنکسیمنس (۵۸۵ - ۵۲۸ ق.م)

او سومین فرد از فیلسوفان مکتب ملطی است و مانند آنکسیمندروس معتقد بود که اصل نخستین همه چیزها، نامتناهی و نامحدود است ولی او آن اصل نخستین را مشخص کرد و منشأ تمام چیزها را هوا یا بخاری دانست. به نظر او: «اگر هوا از جنس لطیفی [رقیق] باشد تبدیل به آتش

می‌شود، چنانچه از جنس غلیظی باشد ابتدا باد و سپس ابر پدید می‌آید، اما اگر خیلی غلیظ باشد ابتدا آب و سپس خاک و آنگاه سنگ بوجود می‌آید؛ سایر چیزها از آنها پدید می‌آیند.»؛ بنابراین او هم مانند طالس بر آن شد که جوهری نهان وجود دارد که سرچشمه تمامی تغییرات است.

پارمنیدس (۵۴۰ - ۴۸۰ ق.م)

از حدود ۵۰۰ ق.م گروهی فیلسوف در مستعمره یونان الئا در جنوب ایتالیا پیدا شدند که مسئله تغییر مورد توجه این‌ها بود. مهمترین این فیلسوفان پارمنیدس بود. او عقیده داشت هر چه وجود دارد پیوسته وجود داشته است و تغییر به مفهوم واقعی امکان‌پذیر نیست و هیچ‌چیز نمی‌تواند چیزی جز آنچه هست بشود. او می‌دانست که طبیعت مدام در حال تغییر است و تغییر یافتن چیزها را با حواس خود درک می‌کرد، ولی این را نمی‌توانست با آنچه عقل می‌گفت توافق دهد و نهایتاً بین محسوسات و عقل، جانب عقل را گرفت؛ این ایمان خلل‌ناپذیر به عقل آدمی خرد گرایی خوانده می‌شود. خردگرا کسی است که اعتقاد دارد عقل بشر منشأ شناخت ما از جهان است. پارمنیدس همچنین عقیده داشت که خطای کسانی که راه گمان را می‌پیمایند در این است که بر اضداد تکیه می‌کنند.

هراکلیتوس (۵۴۰ - ۴۸۰ ق.م)

او اهل افسس در آسیای صغیر، از معاصران پارمنیدس بود. هراکلیتوس تغییر مداوم، یا سیلان را در واقع اساسی‌ترین سرشت طبیعت می‌دانست و بیش از پارمنیدس به ادراک حسی خود اعتماد داشت. او می‌گفت: «همه چیز روان است» همه چیز پیوسته در گذر، در حرکت است، هیچ چیز ثابت نیست. هراکلیتوس می‌گفت: «این نظام جهانی همواره وجود داشته، وجود دارد و خواهد داشت: همچون آتشی همواره فروزان است که فروزندگی و فروکش کردن آن را حدود و اندازه‌هایی است.» او همچنین می‌گفت: «اشیاء روی هم رفته کل و واحد هستند و در عین حال جزء و از هم گسسته‌اند. در عین وحدت کثرت دارند و در عین کثرت واحدند. در عین هماهنگی و همسازی، ناهماهنگی و ناهمسانند. هستی در عین کثرت، واحد و یگانه است، لیکن این وحدت بیرون و خارج از کثرت نیست.» هراکلیتوس می‌گفت که «اضداد ویژگی جهان است، اگر هیچگاه بیمار نشویم، نمی‌دانیم تندرستی چیست. به اعتقاد او، نیکی و بدی هر یک جایگاه ضروری خود را در نظم امور دارند و بدون تأثیر متقابل و مداوم این اضداد جهان نابود می‌شود.

«خدا همانا روز و شب، زمستان و تابستان، جنگ و صلح، سیری و گرسنگی است.»

خدا - الوهیت - در نظر هراکلیتوس، چیزی بود که کل جهان را در بر می‌گرفت. در حقیقت خدا را می‌توان کاملاً آشکارا در اضداد و دیگرگونه‌های بی‌وقفه طبیعت مشاهده کرد. هراکلیتوس به جای واژه «خدا»، غالباً واژه یونانی لوگوس به معنای عقل را به کار می‌برد. با آنکه ما آدمیان همه همواره یک جور فکر نمی‌کنیم یا به یک اندازه عقل نداریم، به اعتقاد هراکلیتوس حتماً نوعی عقل کل وجود دارد که آنچه در طبیعت روی می‌دهد هدایت می‌کند. این «عقل کل» یا «قانون کلی» وجه مشترک همه ماست، رهنمای همه ماست. با این حال بیشتر مردم در زندگی، به نظر هراکلیتوس، از عقل فردی خویش بهره می‌گیرند. هراکلیتوس، بر روی هم، برای هم‌نوعان خود ارزشی قائل نبوده می‌گفت: «عقاید بیشتر مردم همانند بازیچه‌های کودکان است.»؛ بنابراین، هراکلیتوس در میان اضداد و تغییر مدام طبیعت، گونه‌ای هستی یا وحدت می‌دید. این چیز را، که مبنای همه چیز است، خدا یا لوگوس نامید.

اندیشه گاه ۱. اختلاف دیدگاه‌های پارمنیدس و هراکلیتوس

پارمنیدس و هراکلیتوس، به مفهومی نقطه کاملاً مقابل یکدیگر بودند و هر کدام چیزی گفتند؛

پارمنیدس می‌گفت: (الف) هیچ چیزی نمی‌تواند تغییر کند، و (ب) بنابراین، به ادراکهای حسی خود نباید اعتماد کرد.

هراکلیتوس می‌گوید: (الف) همه چیز تغییر می‌کند، و (ب) ادراکهای حسی ما قابل اعتمادند.

امپدوکلس (۴۹۰ - ۴۳۰ ق.م)

امپدوکلس اهل سیسیل بود و راهی از این ورطه به بیرون می‌نمود. به نظر او هر دوی پارمنیدس و هراکلیتوس در موردی درست می‌گفت و در موردی نادرست. امپدوکلس دریافت دلیل اصلی ضدیت آنها این بود که هر دو وجود فقط یک عنصر را در نظر می‌گرفتند. اگر این طور می‌بود هیچ گاه نمی‌شد میان آنچه عقل حکم می‌کند و آنچه با چشم می‌توان دید رابطه‌ای برقرار کرد. بدیهی است که آب نمی‌تواند به ماهی یا به پروانه مبدل شود و آب خالص همیشه آب خالص باقی می‌ماند. پس پارمنیدس درست می‌گفت که هیچ چیز تغییر نمی‌کند. امپدوکلس در عین حال، با هراکلیتوس هم موافق بود که باید به دریافتهای حسی خود اعتماد کرد. بنابراین او نتیجه گرفت که اندیشه تنها یک جوهر اولیه را باید از سر بیرون کرد و منشأ طبیعت به هیچ وجه نمی‌تواند عنصری واحد باشد. امپدوکلس، طبیعت را متشکل از چهار عنصر خاک، هوا، آتش و آب می‌پنداشت و فرآیندهای طبیعی را ناشی از آمیختن و مجزا شدن این چهار عنصر از یکدیگر. همه چیز ترکیبی است از خاک، هوا، آتش، آب - منتها به نسبت‌های گوناگون. پس درست نیست گفته شود که، همه چیز تغییر می‌کند. اساساً هیچ چیز تغییر نمی‌کند. آنچه روی می‌دهد این است که عناصر چهارگانه در هم می‌آمیزند و مجزا می‌شوند - تا دوباره در هم آمیزند.

امپدوکلس در پاسخ به این پرسش که چهار عنصر را چه چیز با هم ترکیب می‌کند که حیات تازه‌ای پدید آید؟ معتقد به دو نیروی جداگانه در طبیعت شد؛ وی آنها را «مهر» و «کین» نامید. مهر چیزها را به هم جوش می‌دهد و کین آنها را از هم جدا می‌کند. امپدوکلس بین «جوهر» و «نیرو» نیز تمییز قائل شد که همه فرآیندهای طبیعی را می‌توان نتیجه تأثیر متقابل عناصر مختلف و شماری نیروهای طبیعی شمرد. امپدوکلس، همچنین فکر می‌کرد چشم، همچون هر چیز دیگر در طبیعت، از خاک، هوا، آتش و آب تشکیل شده است. خاک چشم‌های من چیزهای خاکی پیرامون را می‌بیند، هوای چشم‌های من آنچه را از هواست می‌بیند، آتش چشم‌های من هر چه را از آتش است و آب چشم‌های من هر چه را از آب است. اگر چشم‌های من یکی از این عناصر چهارگانه را کم می‌داشت، من نمی‌توانستم تمامی طبیعت را ببینم.

آناکساگوراس (۴۲۸ - ۴۰۰ ق.م)

او نیز فیلسوف دیگری بود که نپذیرفت یک جوهر خالص اولیه بتواند به همه چیزهایی که ما در جهان مادی می‌بینیم دگرگون شود. همچنین قبول نمی‌کرد که خاک، هوا، آتش و آب بتواند به خون و استخوان تبدیل شود. آناکساگوراس بر آن بود که طبیعت از ذرات ریز بی‌شماری که به چشم نمی‌آید درست شده است. از این گذشته هر چیز را می‌توان به ذرات ریز و ریزتر تقسیم کرد. منتها حتی در ریزترین ذره‌ها پاره‌هایی از تمام چیزهای دیگر هست. به عنوان مثال اگر من یک سلول پوستی از انگشت خود بیرون آورم، در هسته درونی آن سلول تنها ویژگی‌های پوست من نیست بلکه همچنین نشان خواهد داد که من چگونه چشم‌هایی دارم، رنگ مویم چیست و ... پس در هر تک سلول چیزی از همه چیز هست. کل در هر جزء کوچک وجود دارد. این ذرات ریز را، که چیزی از همه چیز در درون دارند، آناکساگوراس بذر یا هسته می‌نامید. آناکساگوراس نیز نیروی به وجود آورنده حیوانات، انسانها، گله‌ها و درختان را نظم می‌شمرد و این نیرو را ذهن یا شعور خواند. او همچنین بدلیل اینکه خورشید را خدا نمی‌دانست بلکه تنها آنرا سنگی گداخته و بزرگتر از همه شبه جزیره پاپووتر می‌پنداشت مورد تهمت خداناشناسی قرار گرفت. آناکساگوراس همچنین معتقد بود تمام اجرام فلکی از همان جوهر زمین ساخته شده‌اند و این را از بررسی یک سنگ آسمانی دریافت و از همین راه به حیات بشری در سایر کرات اعتقاد پیدا کرد؛ او نیز معتقد بود که ماه از خود نور ندارد بلکه نور ماه از زمین می‌آید. وی همچنین علتی برای خورشید گرفتگی یافته بود.

دموکریتوس (۴۴۰ - ۳۷۰ ق.م)

او آخرین فیلسوف بزرگ طبیعی بود و از اهالی شهر کوچک آبدرا در کرانه شمالی دریای اژه. نام دیمقراطیس با نظریه اتمیسم همراه است. به طوریکه او فکر می‌کرد اشیاء از قطعه‌های ریز نامرئی، هر یک جاودانه و تغییر ناپذیر، درست شده است. دموکریتوس این واحدهای بی‌اندازه کوچک را اتم می‌خواند که واژه اتم خود به معنای برش‌ناپذیر است. برای دموکریتوس موضوع مهم این بود که ثابت کند اجزاء سازنده هر چیز را نمی‌توان به طور نامحدود به اجزای کوچکتر تجزیه کرد. اگر اتم را بتوان تا ابد به ذرات کوچک و کوچکتر تجزیه کرد، طبیعت مانند سوپی که مرتب رقیق‌تر و رقیق‌تر شود از هم وا می‌رفت. از این گذشته قطعات طبیعت باید جاودانه باشد - زیرا هیچ چیزی نمی‌تواند از هیچ بوجود آید. وی

همچنین اعتقاد داشت که اتم‌ها همه قرص و محکم‌اند ولی هم شکل نیستند. اگر همه یک شکل بودند توضیح قابل قبولی نداشتیم که چطور ترکیب آنها چیزهای متفاوت را بوجود می‌آورد.

به اعتقاد دموکریتوس طبیعت ترکیبی است از شمار نامحدودی اتم‌های مختلف. بعضی گرد و صافند، بعضی کج و نامرتب؛ و درست به سبب همین تفاوت می‌توانند به صورت اجسام گوناگون به هم بپیوندند. ولی تعداد و شکل‌های آنها هر چقدر هم زیاد و بی‌شمار، همه جاودانه، نامتغیر و تجزیه‌ناپذیرند. وقتی جسمی متلاشی می‌شود اتم‌ها از هم می‌پراکنند و می‌توانند در جسم‌های تازه‌ای بکار روند. اتم‌ها در فضا متحرکند و از آنجا که حلقه و قلاب دارند، می‌توانند به هم وصل شوند و چیزهایی را که ما پیرامون خود می‌بینیم بوجود آورند. امروزه به یقین می‌توانیم بگوییم نظریه اتم ذیمقراطیس کمابیش صحیح بود. دانشمندان زمان ما کشف کرده‌اند که اتم را می‌توان به ذرات بنیادی ریزتر شکست. این ذره‌های بنیادی را پروتون، نوترون و الکترون می‌خوانیم و شاید اینها را نیز بتوان به ذرات کوچکتر خرد کرد ولی همه فیزیکدانان هم‌رأی‌اند که باید جایی در این رهگذر حد و غایتی باشد و باید «جزء کمترینی» باشد که طبیعت از آن ساخته شده است. سیر نتیجه‌گیری دموکریتوس به نظریه اتمیسم اینگونه بود که چون چیزی تغییر نمی‌کند و چیزی از هیچ بوجود نمی‌آید، و هیچ چیز از میان نمی‌رود، در آن صورت طبیعت نمی‌تواند چیزی جز قطعات بی‌اندازه ریز باشد که می‌توانند به هم وصل شوند و دوباره از هم جدا بشوند. دموکریتوس به «روح» یا نوعی «نیرو» که بتواند در رویدادهای طبیعت مداخله کند معتقد نبود. فکر می‌کرد تنها چیزی که وجود دارد اتم است و فضا؛ و چون فقط به چیزهای مادی باور داشت او را ماده‌گرا (ماتریالیست) می‌خوانیم. به نظر او حرکت اتم‌ها تحت هیچ «طرح و تدبیر» ارادی نیست. همه چیز در طبیعت کاملاً مکانیکی روی می‌دهد. ولی این بدان معنا نیست که هر چیزی تصادفی اتفاق می‌افتد بلکه همه چیز از قوانین گریزناپذیر ضرورت پیروی می‌کند. هر چه رخ می‌دهد علت طبیعی دارد، علتی که ذاتی خود آن چیز است. به نظر دموکریتوس نظریه اتم روشنگر ادراک حسی ما هم هست. وقتی چیزی را حس می‌کنیم این بر اثر حرکت اتم‌ها در فضا است. علت اینکه ماه را می‌بینیم آن است که اتم‌های ماه به چشم‌های ما می‌خورد. او در مورد روح انسان اعتقاد داشت که اتم‌های روح، از اتم‌های گرد و صاف و خاص درست شده است. وقتی آدم می‌میرد، اتم‌های روح به هر سو پرواز می‌کنند، و به احتمال جزئی از تکوین یک روح تازه می‌شوند. مفهوم این سخن آن است که انسان روح جاودان ندارد، و روح وابسته به مغز است، و مغز که از میان رفت، دیگر ادراکی باقی نمی‌ماند. نظریه اتم ذیمقراطیس فلسفه طبیعی یونان را، موقتاً پایان داد. وی با هراکلیتوس هم عقیده بود که همه چیز در طبیعت روان است، صورتها در رفت و آمدند. ولی در ورای هر چیز روان چیزهایی جاودانه و نامتغیر وجود دارد که ثابت است. دموکریتوس اینها را اتم خواند.

اندیشه گاه ۲ . طب یونان

یونانیها در زمینه بیماری و تندرستی و همچنین در رویدادهای سیاسی سخت به سرنوشت باور داشتند. اعتقاد به سرنوشت به این معنی است که هر چه اتفاق می‌افتد از پیش تعیین شده است و فالگیر درصدد پیش‌بینی چیزی است که در حقیقت قابل پیش‌بینی نیست. این ویژگی هر گونه پیش‌بینی است. ولی سرنوشت تنها بر حیات انسان فرمانروایی نمی‌کرد بلکه یونانیها عقیده داشتند حتی تاریخ جهان هم زیر فرمان سرنوشت است، و خدایان می‌توانند با مداخله خود نتیجه جنگ را تغییر بدهند. امروزه نیز بسیاری از مردم اعتقاد دارند خدا یا نیروی مرموز دیگری سیر تاریخ را تعیین می‌کند. در همین راستا مورخان اولیه همچون هرودوت (۴۸۴ - ۴۲۴ ق.م) و توکودیدس (۴۶۰ - ۴۰۰ ق.م) درصدد یافتن توضیح‌های طبیعی برای رویدادهای تاریخ برآمدند و دیگر شکست در جنگ به پای انتقام خدایان نوشته نشد. پیش از رشد و پیشرفت پزشکی جدید، اکثر مردم عقیده داشتند بیماری ناشی از علت‌های فوق طبیعی است. حتی واژه «آنفلوآنزا» به معنی نفوذ شوم ستارگان است. همزمان با رهیافتهای تازه در فلسفه یونان، علم پزشکی هم در این سرزمین پا گرفت و پزشکان سعی کردند برای تندرستی و بیماری علل طبیعی بیابند.

بقراط یا هیپوکراتس

وی حدود ۴۶۰ ق.م در جزیره کوس بدنیا آمد و بنیانگذار طب یونان است. طبق سنت طبی بقراط، اعتدال و شیوه سالم زندگی بهترین و ضروری‌ترین راه جلوگیری از بیماری است. تندرستی حالت طبیعی است و وقتی ناخوشی آمد، این نشان آن است که طبیعت در نتیجه عدم توازن جسمانی یا روانی از سیر خود خارج شده است. برای حفظ صحت باید راه اعتدال و هماهنگی پیمود، «روح سالم در بدن سالم» است. امروزه از اخلاق پزشکی زیاد یاد می‌شود که همه این اندیشه‌ها به بقراط بر می‌گردد.

اندیشه گاه ۳ . سوفسطائیان

آتن از حدود ۴۵۰ پیش از میلاد، مرکز فرهنگی دنیای یونانی بود. فیلسوفان طبیعی بیشتر در اندیشه طبیعت جهان مادی بودند ولی توجه آتن اینک به فرد و مقام فرد در جامعه معطوف شد و رفته رفته نوعی دموکراسی، مجامع مردمی و دادگاههای حقوقی بوجود آمد. برای آنکه دموکراسی کار کند، باید مردم آموزش کافی ببینند تا بتوانند در روند دموکراتیک شرکت جویند و برای مردم آتن، مهمترین و ضروریترین امر، مهارت در فن سخنوری، یعنی بیان مقصود به نحو قانع کننده بود. در این موقع گروهی آموزگار و فیلسوف دوره گرد از مستعمرات یونان به آتن هجوم آوردند. اینها خود را سوفسطایی خواندند. این واژه به معنای خردورز، به معنای آدم دانا و آگاه است. اینان در آتن از راه درس دادن به شهروندان امرار معاش می کردند. سوفسطائیان در عین اینکه چون فیلسوفان طبیعی به اساطیر کهن به دیده انتقاد می نگریستند در عین حال خیالپردازیهای فلسفی بی ثمر را مردود می دانستند و عقیده داشتند پرسشهای فلسفی، اگر هم پاسخ داشته باشد در قدرت بشر نیست که حقیقت معماهای طبیعت و جهان کائنات را دریابد. این دیدگاه در فلسفه شک گرایی نامیده می شود (سپستی سیسم)؛ ولی حتی اگر هم نتوان پاسخ همه معماهای طبیعت را دانست، مسلم است که مردم باید بیاموزند چگونه با هم زندگی کنند. از این رو سوفسطائیان توجه خود را معطوف انسان و جایگاه انسان در اجتماع کردند. پروتاگوراس سوفسطایی (۴۸۵ - ۴۱۰ ق.م) گفت: «انسان میزان همه چیزها است». مقصودش از این سخن آن است که مسأله حق و ناحق، نیک و بد همیشه باید در پیوند با نیازهای شخص مورد توجه قرار گیرد. سوفسطائیان معمولاً آدمهای بسیار سفرکرده ای بودند شکلهای گوناگون حکومت را دیده بودند عرف و سنت و قوانین محلی در دولتشهرهای یونان با هم تفاوت فراوان داشت. به همین خاطر آنها این بحث را پیش کشیدند که چه چیزی طبیعی است و چه چیزی را اجتماع به ما می آموزد و با این کار، راه را برای نقد اجتماعی در دولتشهر آتن هموار کردند. به بیان روشن تر سوفسطائیان دوره گرد بدین نتیجه رهنمون شدند که حق و ناحق معیار مطلق ندارد و از طرف دیگر فلاسفه ای چون سقراط کوشیدند تا نشان دهند که پاره ای از این معیارها در واقع مطلق و برای همیشه معتبر است.

سقراط (۴۷۰ - ۳۹۹ ق.م)

او اسرارآمیزترین چهره در سراسر تاریخ فلسفه است و با اینکه سطری چیز ننوشت یکی از فیلسوفانی است که بر اندیشه اروپائی تأثیر بسیار زیاد نهاد و مرگ دلخراش او چه بسا این تأثیر را تشدید کرد. سقراط در آتن به دنیا آمد و بیشتر عمر خود را در میدانها و بازارچه های این شهر در گفتگو با مردم گذراند. او حتی در حیاتش نیز مردی مرموز بود و پس از مرگ بلافاصله بانی شماری مکتبهای فلسفی گوناگون شد. زندگی سقراط را ما بیشتر از راه نوشته های افلاطون می شناسیم که یکی از شاگردان او بود و خود یکی از بزرگترین فیلسوفان همه ادوار بود. خصلت اصلی هنر سقراط آن است که به ظاهر نمی خواهد کسی را تعلیم دهد و با تظاهر به نادانی، مردم را و می داشت شعور عادی خود را به کار اندازند. سقراط خود را به جهالت می زد و این عمل او را قادر می ساخت پیوسته نقطه ضعف تفکر افراد را نشان دهد که این را تجاهل سقراطی می خوانند. سقراط به قصد آزار، ممنوعان را نیش نمی زد و همیشه می گفت در نهاد خود «ندای الهی» می شنود. او همیشه با مجازات اعدام مخالفت می کرد و دشمنان سیاسی خود را لو نمی داد و همین سرانجام موجب مرگ او شد. در سال ۳۹۹ ق.م متهم شد که خدایان تازه آورده است و جوانان را به فساد کشانده است و بدین ترتیب محکوم به نوشیدن جام شوکران شد. روش فلسفی سقراط موسوم به «اثبات خطا و لغزش» بود؛ یک کنکاش و زیرسؤال بودن باورها و اعتقادات به منظور اثبات حقیقت و بر ملا کردن تناقض های آن. دور شدن توجه فلسفی سقراط از طبیعت، یک تحول مهم به شمار می آمد که تفکر فلسفی را در مسیرهای تازه ای قرار داد. هدف همیشگی سقراط این بود که راه و رسم زندگی پر فضیلت و تقوا را فراگیرد. او می گفت که هر یک از انسانها برای خیر و مصلحت خود تلاش می کنند، اما امکان دارد که درباره محتوای خیر دچار اشتباه شویم یا نسبت به آن جهل داشته باشیم. با این وصف، هنگامیکه خیر را به درستی شناختیم. کردار بد و ناشایست از ما سر نخواهد زد. کردار بد ناشی از نادانی است و انسانها از سرآگاهی و هوشیاری بدنبال شر نمی روند. سقراط معاصر سوفسطائیان بود. مانند آنها، علاقه اش بیشتر به انسان بود و جایگاه انسان در جامعه تا به نیروهای طبیعت؛ ولی با سوفسطائیان یک فرق عمده داشت و آن اینکه خود را سوفیست یعنی فریخته و دانا نمی پنداشت و برخلاف آنان برای پول درس نمی داد. او خود را به مفهوم واقعی کلمه فیلسوف می پنداشت که به معنی دوستدار خرد است. فیلسوف می داند که به راستی خیلی کم می داند و تا چه اندازه نادان است و این نادانی او را می آزارد. بدین ترتیب وی هنوز دانایتر از همه کسانی است که درباره دانش خود از چیزهایی که نمی دانند لاف می زنند. سقراط بر آن بود که باید برای معرفت خود مبنایی استوار بسازیم. عقیده داشت

این مبنا در عقل انسان است. سقراط را با این اعتقاد راسخ به عقل انسان حتماً باید خردگرا خواند. او معتقد بود که بینش درست به عمل درست می‌انجامد و تنها کسی که درست عمل کند می‌تواند خود را آدم پارسا بنامد. سقراط در پی آن بود که تعریف روشن و معتبر و جهانشمولی برای حق و ناحق بیابد و بر خلاف سوفسطائیان عقیده داشت قدرت تمییز صواب از ناصواب بر عهده عقل آدم است نه بر عهده جامعه.

افلاطون (۴۲۸ - ۳۴۷ ق.م)

او ۲۹ ساله بود که سقراط جام شوکران را سرکشید و از مدتی پیش شاگرد سقراط شده بود. و بعدها معلم ارسطو شد. افلاطون در جوانی شیفته سقراط و اندیشه‌هایش شد و محاکمه او را از نزدیک دنبال کرد. و این واقعیت که آتن شریف‌ترین شهروند خود را به مرگ محکوم کرد اثری بس عمیق بر او نهاد و بعدها « مکالمات فلسفی » را به رشته تحریر درآورد که ما از طریق آن سقراط را می‌شناسیم. بسیاری از مضامین فلسفی او در واقع شرح و بسط مضامین و اندیشه‌های سقراط است. مرگ سقراط برای افلاطون، نمونه بارز تعارضی بود که می‌تواند بین جامعه به گونه‌ای که در واقع هست و جامعه راستین یا آرمانی وجود داشته باشد. افلاطون مدرسه فلسفه خود را در باغی نزدیک آتن برپا کرد و آن را به نام پهلوان افسانه‌ای یونان آکادموس، آکادما نامید. در آکادمی افلاطون فلسفه، ریاضیات و ورزش تدریس می‌شد و در آن جا گفت و شنود پر شور بی‌اندازه اهمیت داشت.

به طور اختصار می‌توان گفت افلاطون در پی کشف رابطه میان آنچه از یکسو جاوید و تغییرناپذیر است و آنچه از سوی دیگر روان است، بود. امیدوکلس و دموکریتوس هر دو به این امر توجه کرده بودند که گرچه در جهان طبیعی همه چیز «روان» است. حتماً چیزی هم وجود دارد که هیچ وقت تغییر نمی‌کند (چهاراصل و اتمیسم) افلاطون این قضیه را پذیرفت - اما به شیوه‌ای کاملاً متفاوت. افلاطون عقیده داشت که هر چیز ملموس در طبیعت «روان» است. پس جوهری وجود ندارد که تجزیه نشود. تمامی چیزهای جهان مادی از ماده‌ای ساخته شده است که در اثر زمان سایش و فرسایش می‌یابد، ولی چیزهایی که از «قالب» یا «صورت» بی زبان ساخته شده‌اند جاودانه و تغییرناپذیرند. مفهوم موردنظر افلاطون الگوهای جاودانه و تغییرناپذیر است، الگوهای ذاتاً معنوی و مجرد، که تمام چیزها از روی آنها ساخته شده است. افلاطون در شگفت شد چگونه همه پدیده‌های طبیعی چنان شبیه هم‌اند، و نتیجه گرفت علت امر باید این باشد که در «ورای» هر چیز پیرامون ما شماری معدود صورت یا الگوست. افلاطون این صورتها را مثال خواند. در پشت هر اسب، هر خوک، هر انسان، اسب مثالی، خوک مثالی و انسان مثالی بی مثالی هست. افلاطون به این نتیجه رسید که در ورای «جهان مادی» باید حقیقتی نهان باشد. این حقیقت را عالم مثال خواند، در این عالم، در پشت هر پدیده طبیعی، الگویی جاودانی و تغییرناپذیر وجود دارد. (همانند قالبهای کیک شیرینی‌پزی) ؛ این پندار شگرف نظریه مُثُل افلاطونی نامیده شد. افلاطون اعتقاد داشت همه چیزهایی که ما پیرامون خود در طبیعت می‌بینیم، همه چیزهای ملموس، همانند حباب آب است، چون هیچ چیز جهان محسوسات دوام ندارد. مقصود او این است که ما قادر نیستیم از چیزی که پیوسته در حال تغییر است شناخت حقیقی پیدا کنیم و در مورد چیزهای متعلق به جهان محسوسات تنها می‌توان نظر و گمان داشت. شناخت حقیقتی فقط از چیزهایی ممکن است که با عقل خود تشخیص می‌دهیم. یعنی می‌توان گفت عقل مطلق و جاودانی است زیرا تنها به حالات مطلق و جاودانی می‌پردازد. خلاصه مطلب اینکه، دریافت دقیق از چیزهایی که با حواس درک می‌کنیم ممکن نیست؛ ولی از چیزهایی که با عقل دریافت می‌شود می‌توان شناخت حقیقی داشت.

به همانگونه که افلاطون حقیقت را به دو بخش جهان محسوسات (ناقص و تقریبی و روان) و عالم مثال (جاودانی و تغییرناپذیر) تقسیم می‌کرد انسان را هم موجودی دوگانه در نظر گرفت. به گونه‌ای که ما بدنی داریم متغیر و متلاشی شونده و روح فناپذیری داریم که قلمرو عقل است و از آنجا که مادی نیست می‌تواند عالم مثال را دریابد. افلاطون هم‌چنین معتقد بود روح پیش از آنکه در جسم حلول کند وجود دارد اما روح همین که در بدن انسان حلول کرد، همه مثالهای اعلا را از یاد می‌برد.

[مصنف : به طور کلی در باب روح چهار نظر عمده وجود دارد ؛

- ۱ - اینکه روح اصلاً وجود ندارد ؛ (نظر ماتریالیستها یا مادیگرایان) ؛
- ۲ - نظریه روحانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء ؛ که روح در آغاز پیدایش و در هنگام مرگ کاملاً غیر مادی است (نظریه افلاطون) ؛
- ۳ - نظریه جسمانیه‌الحدوث و جسمانیه‌البقاء ؛ که روح در آغاز پیدایش و در هنگام مرگ کاملاً مادی است (نظریه دموکریتوس) ؛

۴ - نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء ؛ که معتقد است روح در ابتدای پیدایش کاملاً مادی است و رفته رفته تعلق خود را از بدن مادی قطع کرده و به مجرد می رسد (نظر ملاصدرا مبتنی بر نظریه حرکت جوهری) . [

در دنباله همین نظریه وقتی اسبی را می بینیم خاطره ای مبهم از اسب کامل، که زمانی روح در عالم مثال دیده است، در ما بیدار می شود و همین در روح ، حسرت بازگشت به جهان اصلی را بر می انگیزد. افلاطون این حسرت را اروس (Eros خدای عشق یونانیان) به معنی عشق نامید. روح، سپس دستخوش «شوق بازگشت به اصل راستین خود» می شود و از این پس، جسم و تمامی جهان محسوسات ناقص و بی اهمیت می نماید. روح آزماند است بر بالهای عشق به عالم مثال پرواز کند. براساس همین نظریه بود که گفته شد در هیچ شرایطی همه انسانها نمی خواهند روح خود را آزاد کنند تا به عالم مثال برگردد و اکثر مردم دو دستی «بازتاب» مثالا در جهان محسوسات را چسبیده اند. به زبانی دیگر افلاطون اعتقاد داشت که پدیده های طبیعی فقط سایه ای از صورت یا مثال جاودانی خود هستند. منتهی آدمها اکثراً به زیستن در میان سایه ها دلبسته اند و تصور نمی کنند چیزی جز سایه هست و بدین قرار فناپذیری روح خود را از یاد می برند.

[مصنف : جناب میرفندرسکی در اشاره ای به نظریه مثل افلاطونی می فرماید ؛

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی [

افلاطون همچنین برای توضیح نظرش افسانه ای تحت عنوان افسانه غار می گوید. این افسانه در مکالمه جمهوری افلاطون آمده است. در این مکالمه او همچنین تصویری از «دولت آرمانی» عرضه می کند و طبق آن معتقد است که حکیمان باید بر دولت فرمان رانند [حکومت آریستوکراسی که در این نوع حکومت عقلای جامعه زمام امور را در دست دارند] زیرا پیدایش دولت خوب منوط به فرمانروایی عقل است؛ به وضوح مشاهده می شود که حکمت سیاسی افلاطون، مانند هر جنبه دیگر فلسفه او متضمن عقلگرایی است. افلاطون همچنین معتقد بود که زنان قادرند به کفایت مردان حکومت کنند و دلیل ساده آن است که حکومت بر مبنای خود است و زنان، به اعتقاد او، همان قدرت استدلال مردان را دارند؛ البته به شرط آنکه آموزش همسان ببینند و از بچه داری و خانه داری معاف گردند. در دولت آرمانی افلاطون، پرورش کودکان بهتر از آنست که به عهده یک فرد سپرده شود و باید مسئولیت دولت باشد. (افلاطون نخستین فیلسوفی بود که از مدارس و مهدکودک دولتی و آموزش و پرورش تمام وقت حمایت کرد.)

افلاطون پس از مقداری ناکامی سیاسی، قوانین را نوشت، و در آنجا گفت، از دولت آرمانی که بگذریم، «دولت مشروطه» بهترین نوع حکومت است. در اینجا از دارایی شخصی و پیوند خانوادگی طرفداری می کند و آزادی زنان را هم محدودتر می کند ولی در هر حال این نکته را ناگفته نمی گذارد که دولتی که زنان را تعلیم و تربیت ندهد مانند کسی است که فقط دست راست خود را بپروراند.

ارسطو [معلم اول] (۳۸۴ - ۳۲۲ ق.م)

ارسطو اهل آتن نبود و در مقدونیه زاده شد و وقتی افلاطون ۶۱ ساله بود به آکادمی او آمد. پدر ارسطو پزشکی نامی بود. ارسطو حدود بیست سال شاگرد آکادمی افلاطون بود و وی نه تنها آخرین فیلسوف بزرگ یونانی، بلکه اولین زیست شناس بزرگ اروپائی بود. افلاطون چنان در صورتی یا مثل جاودانه خود غرق بود که به دگرگونیهای طبیعت چندان توجه نکرد، اما ارسطو سخت در اندیشه این دگرگونیها بود. افلاطون عقل خود را به کار انداخت، ارسطو از حواس خود نیز بهره جست، افلاطون شاعر و اسطوره شناس بود؛ اما نوشتارهای ارسطو همانند دانشنامه خشک و دقیق است. اهمیت ارسطو در فرهنگ اروپائی تا حد زیادی برای آن است که وی اصطلاحاتی وضع کرد که دانشمندان هنوز امروزه بکار می برند. ارسطو سازمان دهنده بزرگی بود و علوم گوناگون را در واقع او تأسیس و طبقه بندی کرد. افلاطون معتقد بود که مثالا از تمامی پدیده های طبیعی حقیقی ترند و مثال و صورت آن چیز قبل از خود آن چیز وجود داشته است اما ارسطو فکر کرد، افلاطون همه چیز را وارونه دیده است؛ که به عنوان نمونه، اسب مثالی مفهومی است که ما انسانها پس از دیدن شماری اسب بدست می آوریم و تنها با استادش تا این حد موافق بود که اسب جزئی ما دستخوش تغییر است و هیچ اسبی عمر ابدی ندارد؛ بنابراین مثال یا صورت اسب به خودی خود وجود ندارد. مثال یا صورت اسب در نظر ارسطو، برآیندی است از ویژگی های اسب - تعریف آن چیزی است که ما امروزه تیره اسب می نامیم. به سخن دقیق تر؛ مقصود ارسطو از «صورت» اسب آن چیزی است که همه اسبها مشترک دارند، و ارسطو به موجودیت قالبها یا صورتهای آنچنانی هر یک،

به اصطلاح، بر قفسه مخصوص خود فراسوی جهان طبیعی، اعتقاد نداشت. برعکس به گمان ارسطو، «صورتها» در خود چیزهاست و ویژگیهای خاص آن چیزهاست. بنابراین اسب حقیقی و اسب مثالی مانند جسم و روح جدایی ناپذیرند و اسب مثالی پیش از اسب حقیقی وجود نداشته است بلکه تنها مجموعه ویژگیهای خاصی است که در هر اسب وجود دارد. این در واقع چکیده اعتقاد ارسطو از نظریه مثل افلاطون است. بالاترین میزان واقعیت، در نظریه افلاطون، اندیشیدن به یاری عقل است. ارسطو، افزون بر این، بالاترین میزان واقعیت را ادراک با حواس می‌داند. افلاطون عقیده داشت تمام چیزهایی که در جهان طبیعی قابل رویت است بازتابی است از چیزهای موجود در هستی برتر عالم مثال- و بنابراین موجود در روح انسان. ارسطو درست عکس این می‌پنداشت، می‌گفت چیزهایی که در روح انسان هست بازتاب اشیا طبیعی است. پس جهان حقیقی همان طبیعت است. ارسطو می‌گوید همه چیزهایی که در ضمیر ما وجود دارد قبلاً با حواس ما آزموده شده است و معتقد بود افکار و اندیشه‌های ما همه از طریق آنچه دیده و شنیده‌ایم به ضمیر ما راه می‌یابد. از این گذشته، ما دارای نوعی قدرت ذاتی عقل هستیم. اما، برخلاف تصور افلاطون، اندیشه‌های ذاتی نداریم. در ما این استعداد ذاتی وجود دارد که تأثرات حسی خود را به سئوالاتی طبقه‌بندی کنیم و سازمان دهیم. ارسطو منکر عقل فطری بشر نبود. برعکس، به گفته او، عقل ممتازترین ویژگی انسان است. ولی مادام که چیزی را احساس نکرده‌ایم. عقل ما کاملاً تهی است. پس «مثالها» ذاتی بشر نیستند. ارسطو سپس به این نتیجه رسید که هستی یک سلسله چیزهای مختلف جداگانه است که صورت و جوهر را به هم می‌پیوندند. «جوهر» عنصر سازنده چیزهاست، و «صورت» ویژگی‌های خاص آن چیز؛ ارسطو، در اندیشه تغییرهای طبیعت بود. «جوهر» همواره توان آن را دارد که «صورت» خاصی را تحقق بخشد. می‌شود گفت «جوهر» پیوسته در تکاپوست چیزی را از قوه به فعل درآورد. هر تغییر در طبیعت، به نظر ارسطو، دگرگونی یک جوهر است از قوه به فعل. به عنوان مثال، یک تخم‌مرغ فقط می‌تواند مرغ شود و قادر نیست غاز بشود و بدین ترتیب، «صورت» هر چیز هم گویای امکانات و هم محدودیت‌های آن چیز است.

اشاره ارسطو به «جوهر» و «صورت» چیزها، تنها منحصر به جانداران نیست. ارسطو در باب علیت می‌گفت: علت در طبیعت اقسام گوناگون دارد و روی هم‌رفته چهار علت مختلف را می‌توان نام برد. به عنوان مثال در باریدن باران چهار علت را می‌توان بدین ترتیب شرح داد:

الف- علت مادی - یعنی وجود بخار و رطوبت در ابرها، درست در لحظه‌ای که هوا سرد شد.

ب- علت فاعلی - یعنی به سردی گراییدن رطوبت و بخار.

ج- علت صوری - یعنی ماهیت یا صورت آب، که فرو آمدن به زمین است.

د- علت غایی - یعنی باران می‌بارد چون حیوانات و نباتات برای رشد و نمو خود به آب احتیاج دارند و بدین ترتیب به قطره‌های باران وظیفه حیاتی یا مقصود داده می‌شود.

با دقت در می‌یابیم که ما معمولاً وارونه تصور می‌کنیم که گیاهان می‌رویند چون رطوبت به آنها می‌رسد ولی ارسطو اعتقاد داشت باران می‌آید تا گیاهان رشد کنند و بدین ترتیب او پشت هر چیز در طبیعت مقصودی نهفته می‌دید. ارسطو همچنین سازمان دهنده‌ای موشکاف بود که می‌خواست مفاهیم ما را روشن کند. در حقیقت وی علم منطق را بنا نهاد. پاره‌ای از قوانین حاکم بر نتیجه یا برهان را به درستی نشان داد. منطق ارسطو استوار بر همبستگی و تلازم شرایط است. در حقیقت علم منطق ارتباط رده‌های اشیا را آشکار می‌کند.

ارسطو، هم چنین، همه چیزهای جهان طبیعی را به دو گروه عمده تقسیم کرد:

الف- گروه اول: چیزهای بی‌جان که توان و امکان تغییر ندارند و تنها از طریق عوامل خارجی می‌تواند تغییر کنند.

ب- گروه دوم؛ چیزهای جاندار که توان و امکان تغییر دارند.

ارسطو هم‌چنین چیزهای جاندار را به دو گروه گیاهان و مخلوقات؛ و مخلوقات را نیز به دو گروه حیوانات و انسانها تقسیم‌بندی کرد. ارسطو هنگامیکه پدیده‌های طبیعی را به گروه‌های گوناگون تقسیم می‌کند، ملاک و معیار او ویژگی‌های هر پدیده است، یا به گفته دقیق‌تر کاری که هر پدیده می‌کند یا می‌تواند بکند. بدین قرار در جهان طبیعی در حقیقت مرزهای قطعی وجود ندارد و این ماییم که گذار تدریجی از موجودی به موجود دیگر را متوجه می‌شویم. به گفته ارسطو انسان تمامی حیات طبیعت را تجربه می‌کند و بوت‌های از عقل الهی دارد. ارسطو گاه یادآور می‌شود که باید خدایی بود تا مبدأ حرکت در جهان طبیعی شود. پس خدا را باید در قله بالا بلند جدول طبیعت قرار داد.

ارسطو تصور می‌کرد گردش ستارگان و سیارات رهنمون کل حرکت در روی زمین است. در ضمن باید چیزی باشد که این اجرام فلکی را به حرکت درآورد. ارسطو این را «محرك اول» یا «خدا» خواند. «محرك اول» خود حرکت ندارد، ولی «علت صوری» گردش تمامی اجرام فلکی، و

بنابراین هر گونه حرکت در طبیعت است. به نظر ارسطو، صورت انسان از جمله روح را در بر می‌گیرد، و روح بخشی گیاهی، بخشی حیوانی و بخشی عقلانی دارد. ارسطو می‌گوید انسان فقط در صورتی می‌تواند خوشبخت شود که همه توانایی‌ها و شایستگی‌های خود را به کار اندازد. ارسطو معتقد است سه نوع خوشبختی وجود دارد. نوع اول خوشبختی زندگانی سرشار از شادی و لذت. نوع دوم خوشبختی زندگانی شهروندی آزاد و مسئول؛ و نوع سوم خوشبختی زندگانی فیلسوفانه و اندیشمندانه؛ و آنگاه ارسطو می‌افزاید که هر سه ضابطه باید در آن واحد وجود داشته باشد تا انسان به خوشبختی و خرسندی برسد. اخلاقیات افلاطون و ارسطو هر دو بر پایه پزشکی یونان استوار است: فقط با اعتدال و تناسب می‌توان به زندگی خوش و «سازگار» نائل شد. در برداشت ارسطو از جامعه نیز ناپسندی افراط و تفریط مشاهده می‌شود. می‌گوید انسان طبیعتاً جانور سیاسی [**Politikon**] است. بدون اجتماع پیرامون، ما انسان حقیقی نیستیم. خانواده و دهکده و ... نیازهای اولیه ما را تأمین می‌کند ولی برترین شکل دوستی و رفاقت بشری صرفاً در دولت یافت می‌شود.

ارسطو بر همین مبنا سه نوع کشورداری شایسته را شرح می‌دهد؛

الف- حکومت پادشاهی - که در آن فقط یک رئیس دولت وجود دارد. این طرز حکومت به شرطی خوب است که به استبداد منجر نشود. یعنی، فرمانروا تنها نفع خود را در نظر نگیرد.

ب- حکومت اشراف - که در آن گروهی نسبتاً بزرگ فرمان می‌رانند. این طرز حکومت نیز باید مراقبت ورزد تا به الیگارشی (**Oligarchy**) مبدل نشود. دولت الیگارشی یعنی فرمانروایی چند تن که دولت نظامی در این طبقه قرار دارد.

ج- حکومت جامعه - که همان دموکراسی باشد. ولی این طرز حکومت نیز معایبی دارد دموکراسی می‌تواند به سرعت به صورت سلطه اوباش درآید. [استبداد اکثریت]

ارسطو در مورد زنان متمایل به قبول این عقیده بود که زنان از جهاتی ناکامل‌اند و زن مرد ناتمام است. زن در تولید مثل نقش منفعل و پذیرا دارد، حال آنکه مرد فعال و بارور است و به همین سبب ارسطو ادعا کرد که کودک فقط خصلتهای مرد را به ارث می‌برد و خصوصیات کودک همه در نطفه مرد قرار دارد. به زبان ارسطو، مرد «صورت» کودک را فراهم می‌آورد و زن «جوهر» را.

اندیشه گاه ۴ . یونانگیری

ارسطو در سال ۳۲۲ ق. م درگذشت و آتن در این هنگام به علت آشوبهای سیاسی ناشی از لشکرکشی‌های اسکندر نقش غالب خود را از دست داده بود. اسکندر کبیر پادشاه مقدونیه بود و ارسطو هم که اهل مقدونیه بود، مدتی تعلیم و تربیت اسکندر جوان را به عهده داشت. اسکندر با کشورگشائیهای بی‌شمار خود تمدن یونانی را به مصر و خاور زمین تا مرزهای هندوستان گسترش داد. این آغاز عصری تازه در تاریخ بشر بود. تمدنی پدید آمد که فرهنگ و زبان یونان در آن نقش عمده ایفا کرد. این دوره که نزدیک ۳۰۰ سال طول کشید، به نام یونانگیری (هلنیسم) معروف است. ویژگی یونانگیری آن بود که مرزهای میان کشورها و فرهنگهای گوناگون را از بین برد. پیش از این یونانیها، رومیها، مصریها، بابلیها، سوریها و ایرانیها هر کدام خدای خود را در چارچوب «مذهب ملی» می‌پرستیدند. اکنون فرهنگهای مختلف در بوتهای بزرگ و سحرآمیز از اندیشه‌های دینی، فلسفی، و علمی در آمیختند و رفته رفته مذاهب تازه شکل یافت که از خدایان و اعتقادات ملتهای کهن الهام می‌گرفت. این را التقاط یا هم‌جوشی کیش‌ها می‌خوانند. ویژگی عمده این دوره که دوران متأخر باستان نامیده می‌شود، شک مذهب، گسستگی فرهنگی و بدبینی است. می‌گفتند «دنیا پیر شده است». یکی از جنبه‌های مشترک ادیان نوپای دوران یونانگیری آموزه‌های آنها در زمینه رهایی بشر از مرگ بود. این آموزه‌ها اغلب سرّی است. افراد با ایمان، با پذیرش این آموزه‌ها و برگزاری پاره‌ای مناسک می‌توانستند به جاودانگی روح و حیات ابدی دل ببندند. کسب بصیرت از ماهیت واقعی کائنات هم می‌توانست به اندازه مناسک دینی برای نجات روح مهم باشد. در این دوره فلسفه نیز بیشتر در راستای «رهایی» و آرامش و صفا حرکت می‌کرد. اکنون عقیده بر آن بود که بصیرت فلسفی نه تنها ارجمند است؛ بلکه انسان را از بدبینی و هراس مرگ می‌رهاند. بدین قرار مرزهای بین دین و فلسفه رفته رفته از میان رفت. به طور کلی فلسفه دوران هلنیسم چندان اصیل و نوآفرین نبود. افلاطون یا ارسطوی تازه‌ای پیدا نشد. علم هلینیستی نیز تحت تأثیر فرهنگهای گوناگون قرار گرفت. شهر اسکندریه محل دیدار شرق و غرب شد و نقش عمده‌ای بازی کرد. آتن همچنان مرکز فلسفه باقی ماند ولی اسکندریه مرکز علم گردید و با کتابخانه عظیم خود، به صورت کانون ریاضیات، ستاره‌شناسی، زیست‌شناسی و پزشکی درآمد. فلسفه این دوران همچنان پیرامون مسائلی دور می‌زد که از سوی سقراط، افلاطون و ارسطو مطرح شده بود. وجه مشترک همه آنها سعی در یافتن بهترین راه زیستن و مردن بشر بود. سر و کار آنها بیشتر با اخلاق بود. در تمدن تازه، اخلاقیات

برنامه کار اصلی فلسفه شد. تأکید عمده بر آن بود که بفهمند خوشبختی حقیقی چیست و چگونه می‌توان به آن دست یافت. چهار نمونه از این روندهای فلسفی عبارتند از: کلیان، رواقیان، اپیکوریان و نوافلاطونی.

اندیشه گاه ۵ . کلیان

این مکتب در حدود ۴۰۰ پیش از میلاد توسط آنتیستنس در آتن بوجود آمد. آنتیستنس از شاگردان سقراط به شمار می‌رفت و به ویژه شیفته قناعت سقراط بود و این جمله سقراط شعار کلیبی‌مشریان بود که: «چه چیزها که من نیاز ندارم!»؛ کلیان معتقد بودند که خوشبختی حقیقی در مواهب ظاهری همچون تجملات مادی، قدرت سیاسی یا تندرستی نیست. خوشبختی حقیقی در این است که انسان خود را از قید و بند این چیزهای اتفاقی و گذرا رها سازد و از آنجا که خوشبختی در گرو اینگونه چیزها نیست، پس می‌تواند در دسترس همه باشد. خوشبختی وقتی بدست آمد، دیگر هیچ وقت از دست نمی‌رود. کلیان معتقد بودند که مردم نباید نگران سلامت خود باشند و حتی درد و مرگ هم نباید کسی را دلواپس کند و نیز نباید خود را با اندوه دیگران آزار دهیم. که بر همین بنا امروز کلیبی‌مشریها نمایانگر بی‌اعتنایی به رنج مردم است.

هیپارچیا (حدود ۳۰۰ ق.م)

هیپارکیا یا هیپارچیا حوالی سال ۳۰۰ پیش از میلاد می‌زیست و شاید بتوان او را اولین فیلسوف زن نامید. او در خانواده‌ای اشرافی به دنیا آمد . برادرش متروکلس شاگرد کرات از پیروان دیوجانس کلیبی بود . عمده اطلاعات به دست آمده از اوچند سطری است که دیوجانس لیرتوس (دیوجانس) در باره او نوشته است . او توسط برادرش با کرات و بعد از آن با فلسفه کلیبی آشنا شد و زندگی خود را وقف فلسفه کلیبی کرد. او با مشاهده سخنان و شیوه زندگی کرات کلیبی شیفته او گشت و به خواستگاران ثروتمند و خوشچهره خود پشت کرد . و کرات لاغر و زمخت و فاقد جذابیت‌های مردانه را برگزید . برای هیپارکیا کرات فقیر کلیبی مذهب همه چیز بود . او کسی را یافته بود که مانند خودش تشنه حقیقت و برابری و سادگی انسانها بود . طبیعی می‌نماید که برای انتخاب کرات و حتی نفس عمل انتخاب کردن همسر توسط یک دختر ، هیپارچیا مورد سرزنش خانواده اش واقع شود . هیپارچیا حتی برای ازدواج با کرات والدین خود را تهدید به خودکشی کرد . کرات هم به درخواست پدر و مادر هیپارکیا هرکاری که برای منصرف کردن او از این تصمیم می‌توانست انجام داد . به راحتی می‌توان تصور کرد که کرات هم با این موضوع دچار دودلی و سرگشتگی گردیده بود چون از یک سو ازدواج با هیپارکیا - یعنی دختری زیبا و متمول و مهمتر از این خوشفکر و همسو با فلسفه او و در واقع خرق عادت در آن جامعه باستانی- برای او لذتی بزرگ محسوب می‌گشت ، از سوی دیگر فلسفه او فلسفه سادگی و فقر و ریاضت بود . در پایان که موفق به منصرف کردن او نشد برخاست و لباسهای کهنه و مندرس تنش را جلوی او گذاشت و گفت این داماد توست و این هم سرمایه و دارایی اوست . انتخاب کن تو تا زمانی که راه من را برای زندگی پیش‌نگیری شریک من نخواهی بود . هیپارچیا پذیرفت و مانند او به سان کلیبیون لباس پوشید و در پی او روان شد . او در مجامع عمومی همنشین او به همان شیوه گشت.

از این رو او در یک مهمانی تئودروس را در جای خود با این استدلال فرونشاند : هر عملی که برای تئودروس اشتباه و خطا نباشد برای هیپارچیا نیز اشتباه و خطا محسوب نمی‌شود پس حالا که عمل تئودروس که خودش را می‌زند اشتباه محسوب نمی‌شود زدن تئودروس توسط هیپارکیا نیز خطا نیست. تئودروس که جوابی برای این استدلال نداشت سعی کرد ردا او را از تنش بیرون آورد و لخت کند . در واکنش هیپارچیا نشانی از شرم و یا ترس و سراسیمگی که دیگر از زنان انتظار می‌رود دیده نشد . سپس تئودروس پرسید : این زنی است که شانه پنبه زنی اش را در کارگاه نساجی جا گذاشته است ؟ هیپارچیا جواب داد بله این منم و آیا تو فکر می‌کنی ؟ که آیا من اشتباه کرده‌ام که بین بافندگی در کنج منزل و آموزش و تحصیل خودم آموزش را انتخاب کرده‌ام ؟ ؛ هیپارچیا و کرات سالها با هم زندگی کردند و صاحب فرزندان شدند. باید دانست که زندگی این دو به شیوه سایر کلیبان ادامه پیدا کرد . در مورد روابط آنها نیز مسایلی نظیر داشتن سکس در عرصه عمومی با توجه به فلسفه طبیعت‌گرای کلیان و عدم توجه آنها به ارزشها و قراردادهای اجتماعی و یا نظیر اینها ذکر شده است . که البته تردید هایی نیز درصحت این موارد وجود دارد.

فلسفه زمانی در یونان باستان آغاز شد که گذر از اسطوره به فلسفه رخ داد یعنی عده‌ای این جرات را به خود دادند که سنت شکنی کنند و با کنارگذاشتن افسانه اسطوره یا میتوس (mythus) به خرد یا لوگوس (logos) بگردند . پس از آن نیز تا به امروز در هر زمان که مکتبی فلسفی پدید آمده است این زایش با روحیه و شهامت سنت شکنی فلسفی یا اجتماعی پدید آورندگان و پیشتازان آن همراه بوده است .

با توجه به این مطالب شاید بتوان به یکی از دلایل عمده حضور فوق العاده کمرنگ زنان در تاریخ فلسفه اشاره کرد. زنان در طول تاریخ یا لاقلاً پیش از دوره معاصر نتوانستند یا به آنها اجازه داده نشد در تغییر و تحول و سنت شکنی پیشقدم شوند. که البته شاید بتوان این موضوع را هم تا حدودی بدین جهت دانست که بیشتر زنان به هر دلیل (اعم از دلایل محیطی روانشناسی فیزیولوژیکی و) خواهان سکون و آرامش و ثبات اند تا تغییر و تحول به خصوص تغییر از نوع فکری. زمانی هم اجازه و جرات این تغییر و سنت شکنی وجود نداشته باشد احتمال وقوع آن هم به شدت کم می شود. پس بسیار طبیعی است که در طول تاریخ جمعیت زنان در پیشتازان اندیشه های جدید ناچیز باشد. با وجود این موضوع حتی بعضی از فمینیستهای امروزی به غلط سعی در نشان دادن فلسفه - و حتی گاهی عقلانیت - به عنوان مقوله ای نه انسانی بلکه مردانه دارند تا بدین صورت حضور کمرنگ زنان را در فلسفه توجیه نمایند. مطمئناً می توان گفت که بارزترین خصیصه اخلاقی این فیلسوف زن شهامت زیاد و اشتیاق او برای درک حقیقت است. که همین موضوع سبب گشت که چرخ ریسندگی را در پستوی خانه رها کند و رهسپار یافتن حقیقت و آزادی گردد.

اندیشه گاه ۶. رواقیان

بنیانگذار این مکتب زنون نام داشت که حدود ۳۰۰ ق.م در آتن نشو و نما یافت. فلسفه رواقی بعدها در فرهنگ رومی از اهمیت زیادی برخوردار شد. رواقیان مانند هراکلیتوس معتقد بودند که انسانها همه جزئی از خود مشترک - لوگوس - هستند. به نظر آنها هر انسان مینیاتوری است. از یک جهان، یا «عالم کوچک» که خود بازتابی است از «عالم بزرگ». این دیدگاه منجر به اندیشه ای شد که نوعی راستی کلی وجود دارد، که در حکم قانون طبیعی است و چون این قانون طبیعی بر پایه خود لایزال انسانی و جهانی استوار است. با زمان و مکان تغییر نمی یابد. پس رواقیان در اینجا جانب سقراط را در مقابل سوفسطائیان گرفتند. رواقیان مجموعه قوانین هر کشور را تقلیدی ناقص از «قانون» درونه خود طبیعت می دانستند و آن را شامل همه، حتی بردگان می دانستند رواقیان تفاوت بین فرد و جهان را زایل شمردند، و به همین ترتیب، هر گونه تضاد میان روح و ماده را منکر شدند. و گفتند فقط یک طبیعت وجود دارد. این شیوه اندیشه را یکتا گروی (monoism) می خوانند. (در برابر دوگروی dualism - بسیار آشکار افلاطون یا دوگانگی هستی از دید او). رواقیان فرزند راستین زمانه خود، یعنی بوضوح «جهان شمول» بودند. آنان فرهنگ معاصر را می پذیرفتند و توجه همگان را به دوستی و همدلی انسانی جلب می کردند، به سیاست می پرداختند و حتی مارکوس اورلیوس - امپراطور روم - از آنان بود. یکی از نامدارترین آنها سیرون (۱۰۶-۴۳ ق.م)، دولت مرد خطیب و فیلسوف بود، که پندار انسانگرایی Humanism - یعنی دیدی از زندگی که فرد را کانون اصلی می شمارد - را پیش آورد. سالیانی بعد رواقی دیگری بنام شکا (۴ ق.م. ۶۵ میلادی) گفت: «انسانیت برای انسان مقدس است» که این گفته از آن پس شعار انسانگرایان شد. رواقیان، افزون بر این، تأکید کردند که تمام فرآیندهای طبیعی، تابع بی چون و چرای قوانین طبیعت اند. و انسان باید سرنوشت خود را بپذیرد. هیچ چیز تصادفی روی نمی دهد. همه چیز از روی ضرورت است. به نظر آنان، آدم باید رویدادهای خوش زندگی را بدون هیاهو بپذیرد. از این جهت بی شباهت به کلیان نیستند، که مدعی بودند رویدادهای برونی همه بی اهمیت است. حتی امروز هم در مورد کسی که نتواند احساساتش بر او غلبه کند، اصطلاح «آرامش رواقی» بکار می رود.

اندیشه گاه ۷. اپیکوریان

یکی از شاگردان سقراط به نام آریستیپوس بر این باور بود که هدف از زندگی دستیابی به بالاترین لذت حسی ممکن است و می گفت: «لذت» برترین نیکی و درد بزرگترین بدی است. پس درصدد برآمد که روشی در زندگی پدید آورد که از هر گونه درد و رنج دوری جوید. اپیکوروس (۳۴۱-۲۷۰ ق.م) مکتبی فلسفی در آتن بنا کرد که پیروان او را اپیکوریان می نامیدند. وی مشرب لذت آریستیپوس را گسترش داد و با نظریه اتم دموکریتوس درهم آمیخت. اپیکوریان در باغی می زیستند که در سر در آن نوشته شده بود: «ای بیگانه اینجا به تو خوش خواهد گذشت. اینجا خوشی والاترین نیکی هاست». اپیکوروس تأکید می کرد که خوشیها را باید همیشه با عوارض جنبی احتمالی آنها سنجید. او همچنین اعتقاد داشت که لذتهای زودگذر بی ثمر است، باید به دنبال خوشیهای بزرگتر، پایدارتر، و عمیقتر، در دراز مدت رفت. اپیکورس در ضمن تأکید داشت که «خوشی» الزاماً به معنای لذت جوانی نیست. ارزشهایی چون دوستی و درک هنر نیز باید به حساب آید. از این گذشته، لذت و بهره جویی از زندگی نیازمند آرمانهای کهن یونان: خویشنداری، میانه روی، و آرامش است. میل و هوس را باید مهار زد، آرامش به ما یارای تحمل درد و رنج

می‌دهد. ترس خدایان، بسیاری را به باغ اپیکورس آورد. نظریه اتم دموکریتوس - که می‌گفت پس از مرگ اتم‌های روح به هر سو پراکنده می‌شوند - حربه سودمندی برای مقابله با خرافات مذهبی بود. اپیکوروس خیلی ساده می‌گفت: «مرگ به ما مربوط نیست، چون مادام که ما وجود داریم، مرگ وجود ندارد. و وقتی مرگ آمد، ما دیگر وجود نداریم».

اپیکورس فلسفه رهابخش خود را در چهارچوب عبارت - به قول خودش گیاه دارویی - خلاصه کرد:

۱ - از خدایان نباید ترسید

۲ - مرگ دلواپسی ندارد

۳ - نیکی آسان بدست می‌آید

۴ - تحمل هراسناک دشوار نیست.

اپیکوریان برخلاف رواقیان به سیاست و اجتماع علاقه‌ای نشان ندادند. اندرز اپیکوروس زندگی دور از هیاهو بود. امروزه واژه اپیکوری به مفهومی منفی به کار برده می‌شود و منظور آدمی است که فقط به خاطر لذت زندگی می‌کند.

اددیشه گاه ۸. نوافلاطونی

این مکتب چشمگیرترین، روند فلسفی در دوران متأخر یونانگیری از فلسفه افلاطون الهام یافت. بنابراین آن را فلسفه نوافلاطونی می‌نامند. مهمترین چهره فلسفه نوافلاطونی پلوتینوس [فلوطين] (۲۷۰-۲۰۵ م) بود، که در اسکندریه فلسفه آموخت ولی در رم مستقر شد و اسکندریه از آن جهت که محل تلاقی فلسفه یونانی و عرفان شرقی بود در خور توجه می‌بود. پلوتینوس نوعی آئین رستگاری با خود به رم آورد که بعدها با مسیحیت به رقابت جدی برخاست. در هر حال، فلسفه نوافلاطونی نیز به نوبه خود در روند کلی الهیات مسیحی نفوذی نیرومند داشت. پلوتینوس اعتقاد داشت جهان پلی است میان دو قطب، در یکسو نوری ملکوتی است که وی آن را وجود یکتا و گاهی خدا می‌نامند. در سوی دیگر تاریکی مطلق، که هیچ پرتوی از وجود یکتا نمی‌گیرد. منظور پلوتینوس البته این است که این تاریکی وجود خارجی ندارد. صرفاً نبود روشنی است [عدم] آنچه هست خدا یا وجود یکتاست. به گفته پلوتینوس، روح از نور وجود یکتا روشنی می‌یابد، حال آنکه ماده تاریکی است و وجود واقعی ندارد. اما هر صورتی در طبیعت دارای پرتو خفیفی از وجود یکتاست. به عبارت بهتر هستی، چیزی شبیه آتش است که در شعاعی پهناور از زمینهای اطراف، شب را به روز مبدل می‌سازد؛ ولی شعله آتش از چند فرسنگی هم به چشم می‌آید و نهایتاً در مکانی جز تاریکی محض چیزی نمی‌بینیم. بر همین منوال، آنچه نور می‌افشاند خداست - و تاریکی فراسو ماده، سردی است که انسان و حیوان از آن ساخته شده‌اند. نزدیکتر از همه به خدا مثالهای جاودانه، یعنی صورتهای آغازین تمامی مخلوقات است. روح انسان، برتر از همه، جرقه‌ای از آتش می‌باشد؛ و هر کجا در طبیعت بنگری نوری ملکوتی می‌درخشد، این نور را می‌توان در کلیه موجودات جاندار دید. پس به نظر فلوطين در هر چه هستی دارد جزئی از راز ملکوتی هست. ولی نزدیکتر از همه چیز به خدا، روح خود ماست. در آنجاست که ما و راز بزرگ حیات یکی می‌شویم. در حقیقت در لحظه‌هایی بسیار کمیاب حالی به ما دست می‌دهد که احساس می‌کنیم ما خود آن راز ملکوتی هستیم. در این میان، ویژگی آموزه پلوتینوس برخلاف هستی به وضوح دوگانه افلاطون، کلیت و تمامیت آن است. همه چیز یکی است زیرا همه چیز خداست. پلوتینوس در لحظه‌های نادری از زندگی خود، همجوشی روح خود و خدا را احساس کرد. ما این حالت را معمولاً تجربه عرفانی می‌نامیم.

اددیشه گاه ۹. عرفان

تجربه عرفانی یکی شدن با خدا یا با «روان کیهانی» است. بسیاری از مذاهب بر شکاف موجود بین آفریدگار و آفریدگان تأکید می‌ورزند، ولی عارف چنین شکافی نمی‌بیند. عارف «وحدت با خدا» یا «یکی شدن» با او را آزموده است. عارفی هندی روزگاری چنین می‌گفت: «وقتی من بودم، خدا نبود. حال آنکه خدا هست، من دیگر نیستم». عارف مسیحی آنگلوس سیلسیوس این را به نحو دیگری گفت: «هر قطره که به دریا پیوست دریا می‌شود، روح هم سرانجام تعالی می‌گیرد و خدا می‌شود». عارف باید «راه تزکیه» را بییابد تا به درگاه خدا راه یابد. این مراحل عبارتست از زندگی ساده و شیوه‌های گوناگون جذبه و مکاشفه، عارف پس از طی این مراحل ناگهان به مقصود خود می‌رسد و بانگ «اناالحق» یا «من توام» بر می‌کشد.

[مصنف : اوگوستینوس قدیس نیز در این باره می گوید ؛

« انسان هر چیزی را دوست داشته باشد در حکم همان چیز است ، انسان اگر سنگی را دوست داشته باشد در حکم همان سنگ است ، اگر انسان دیگری را دوست داشته باشد در حکم انسانی است و اگر خدا را دوست داشته باشد می ترسم بگویم که چه خواهد شد چرا که اگر بگویم خدا خواهد شد ممکن است مرا سنگسار کنند . » [

اوگوستینوس (۳۵۴ - ۴۳۰ م)

او در شهر کوچک تاگاسته در شمال آفریقا دنیا آمد و گذار از عهد باستان به ابتدای قرون وسطی را می توان در زندگی همین یک شخص به خوبی مشاهده کرد. در شانزده سالگی برای تحصیل به کارتاژ رفت بعدها به رم و میلان سفر کرد، و آخرین سالهای زندگی خود را در شهر هیپو، در چند میلی غرب کارتاژ گذراند. به هر صورت وی تمام عمر مسیحی نبود و پیش از آنکه مسیحی شود چندین مذهب و فلسفه دیگر را آزموده بود. او مدتی به مذهب مانی گروید که معتقد بود حیات بشر عرصه کشاکش خیر و شر، خدا و ماده است و زندگی ریاضت مآبانه‌ای را برای رهایی از نیروهای اهریمنی توصیه می کرد. اما مانویت او را راضی نکرد و هنگامیکه جست و جوی مستمرش برای کشف حقیقت، وی را در تماس با شکلی از مسیحیت قرار داد که فلسفه نو افلاطونی را پذیرا شده بود بر آن شد تا به کلیسای مسیحی پای نهاد و بدین ترتیب بقیه عمرش را در کسوت روحانیت گذراند. آگوستین شارح یک فلسفه مسیحی است که آمیزه‌ای از عقل و ایمان به شمار می آید. او می گفت: «شناخت، پاداش ایمان است. پس بکشید که هدف از شناخت، ایمان و باور نباشد، بلکه ایمان داشته باشید برای آنکه بتوانید بفهمید.» لذا به نظر او، ایمان از یک اولویت برخوردار است، به این لحاظ که پیش‌نیاز یک فلسفه مسیحی است. اما در عین حال معتقد بود که ایمان به تنهایی نوعی صعود کور و بی‌هدف است که باید از طریق عقل تقویت و معقول شود. اوگوستینوس در درجه نخست مسیحی شد ، اما مسیحیت او بیشتر زیر نفوذ افکار افلاطونی بود. بدین ترتیب مقدار زیادی از فلسفه یونان از طریق پدران کلیسا، مانند قدیس اوگوستینوس به عصر جدید برده شد. آگوستین فلسفه را به خدمت الهیات درآورد، اندیشه‌های افلاطونی و نوافلاطونی را اقتباس کرد و آن را طبق دیدگاه خویش شکل داد. بدین ترتیب که او گفت پیش از آنکه خدا جهان را بیافریند، «مثالها» در ضمیر الهی بودند. بنابراین وی مثل افلاطونی را در خدا جا داد و بدین طریق دید افلاطونی مثالهای جاودانه را مصون داشت. آگوستین می گفت: «تا جایی که ما می توانیم مشاهده کنیم، بشر یک روح ناطق [روح دارای نیروی عقل] است که جسم مادی و فانی را به کار می گیرد.» او همچنین عقیده داشت که تمامی علم و معرفت بشر زاینده روح ناطق است، ولی این معرفت شامل دو گونه آگاهی است: معرفتی حسی و معرفتی که توسط ذهن از طریق خودش درک می شود [معرفت عقلی] پیرامون معرفت حسی وی عقیده داشت که ذهن انسان وسیله‌ای است که حواس پنجگانه را برای درک معرفت بکار می گیرد و لذا ادراک اساساً یک فعالیت ذهنی است زیرا ذهن انسان در بالاترین سطح فکریش قادر به داوری و تفسیر اطلاعاتی است که از طریق حواس از آنها آگاه شده است. آگوستین در پرداختن به طبیعت و سرشت بشر، آن را بسیار پیچیده می‌یابد. توجه اصلی او به سوی حیات معنوی و طریقه‌ای است که فلسفه را به عنوان جستجوی حکمت تعبیر کرده که قادر به تأمین سعادت است که خداوند کسب آن سعادت را دلیل خلقت انسان دانسته است. آگوستین به روال همیشگی خود، ابتدا از اصول ایمان، از اعتقاد به اشراق و فیض الهی و حضور خداوند در همه جا سخن می‌گوید. او بین موجودات غیرعقلانی که فقط خواسته‌های خود را برآورده می‌سازند و موجودات عقلایی که طبیعت آنها دارای دوگانگی است به این لحاظ که نه فقط دارای یک رشته گرایشهای طبیعی هستند بلکه این توانایی را دارند که یک گرایش را بر گرایشهای دیگر ترجیح دهند، تفاوت می‌گذارد. اوگوستینوس در برداشت خود از بدی نیز به نوافلاطونی گرایید. وی همچون، پلوتینوس، اعتقاد داشت بدی غیاب خداوند است. بدی هستی مستقل ندارد، چیزی است بی‌وجود، زیرا خداوند در حقیقت چیزی جز نیکی نیافرید. بدی به عقیده آگوستین، از نافرمانی آدمی پدید می‌آید. یا به گفته خودش: « نیت خوب کار خداست، نیت بد سرپیچی از کار خدا.» اوگوستینوس می‌گوید میان خدا و جهان سدی گذرناپذیر وجود دارد و آموزه پلوتینوس را که همه چیز یکی است رد می‌کند. ولی با این همه تأکید می‌کند که بشر موجودی معنوی است. بشر جسمی مادی دارد وابسته به دنیای جسمانی ولی روحی نیز دارد که می‌تواند خدا را بشناسد.

او همچنین اعتقاد داشت که هیچ بنده‌ای شایستگی آموزش خداوند را ندارد. با این حال خدا بر آن شده که پاره‌ای را از عذاب برهاند. پس بر او پنهان نیست که چه کسی آمرزیده می‌شود و چه کسی عذاب می‌بیند. همه از پیش مقدر شده است ما صد درصد در امان او هستیم ولی او در

عین حال منکر مسئولیت انسان برای زندگی خویش نشد. اختیار انسان را رد نمی‌کرد، ولی می‌گفت خدا پیش‌بینی کرده که ما چگونه زندگی خواهیم کرد.

آکویناس (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴ م)

او اهل شهر آکونیو، واقع بین رم و ناپل بود. مدتی هم در انشگاه پاریس تدریس کرد. فلسفه او با الهیاتش درهم تنیده شده است. آکویناس می‌خواست که سازگاری تعادلی را میان ایمان و عقل از طریق اثبات این مطلب که نخست، اصول ایمان تعارضی با استنتاجهای فلسفی ندارد؛ و دوم اینکه اصول مزبور برگرفته از زمینه‌های احتجاجات فلسفی نمی‌باشد، به وجود آورد. وی نقش مهمی را در گنج‌نیدن فلسفه ارسطو در آیین مسیحی غرب ایفا کرد. آکویناس معتقد بود بین آنچه فلسفه یا عقل به ما می‌آموزد و آنچه وحی یا ایمان مسیحی به ما می‌آموزد ضرورتاً اختلافی وجود ندارد. مسیحیت و فلسفه اغلب یک چیز می‌گویند. بنابراین بسیاری اوقات می‌توان از راه عقل به همان حقایقی رسید که در تورات و انجیل آمده است. آکویناس به وجود شماری «حقایق دینی طبیعی» معتقد بود که منظورش حقایقی است که هم از راه ادیان مسیحی و هم از راه عقل ذاتی یا طبیعی بدست می‌آید. برای مثال، اثبات وجود خدا را اینگونه توضیح می‌دهد که برای رسیدن به خدا دو راه وجود دارد: یکی راه ادیان و وحی مسیحی، و دیگری راه عقل و حواس. از این دو راه وحی و ایمان مطمئن‌تر است، چون اگر تنها به عقل اعتماد ورزیم راه خود را به سهولت گم می‌کنیم. بر طبق مطالب فوق آکویناس می‌خواست ثابت کند تنها یک حقیقت وجود دارد. بنابراین وقتی ارسطو چیزی می‌گوید که به عقل ما درست می‌آید، این با آموزه مسیحی در تضاد نیست. به یاری عقل و گواهی حسیات می‌توان به جنبه واحدی از حقیقت دست یافت. در همان اثبات خدا، فلسفه ارسطو نیز وجود یک خدا- یا یک سبب صوری- را فرض مسلم می‌شمارد. وجودی که همه فرآیندهای طبیعی را به کار می‌آورد. ولی ارسطو توصیف بیشتری از خدا نمی‌کند. در این باره صرفاً باید به کتاب مقدس و تعالیم عیسی تکیه کرد. به نظر آکویناس، برخورد ارسطو با زنان هماهنگ با پیام کتاب مقدس بود که به عنوان مثال می‌گوید: «زن از دنده مرد ساخته شد» او همچنین جسم مادی زن را مادون مرد می‌دانست ولی می‌گفت روح زن و روح مرد برابر است. در بهشت زن و مرد کاملاً برابرند، چون تمام تفاوت‌های جنسی جهانی در آنجا از میان می‌رود.

اندیشه گاه ۱۰. رنسانس

مقصود از رنسانس تحول فرهنگی شکوفایی است که در اواخر قرن چهاردهم آغاز شد. منشأ آن ایتالیای شمالی بود و در قرن ۱۵ و ۱۶ م به سرعت به شمال گسترده. معنی واژه رنسانس، «تجدید حیات» است و آنچه دوباره حیات می‌یافت هنر و فرهنگ باستانی بود. در رنسانس پس از دوران طویل تاریکی که طی آن تمام جنبه‌های حیات از خلال انوار الهی نگرسته می‌شد، بار دیگر همه چیز گرد انسان دور می‌زد. شعار زمان « بازگشت به مبدأ » بود و مقصود از آن بیش و پیش از هر چیز انسان‌مداری دوران باستان. رنسانس بیش از هر چیز دیگر، دید تازه‌ای از انسان به ارمغان آورد. انسان‌مداری رنسانس، برخلاف تأکید تعصب‌آمیز قرون وسطی بر طبیعت گناهکار بشر، منجر به باوری تازه به انسان و ارزش انسان شد. انسان اینک بی‌اندازه والا و ارجمند بشمار می‌رفت. یکی از چهره‌های اصلی رنسانس ماریلیو فیچینو بود که گفت: «خود را بشناس، ای موجود الهی در جلد آدمی!» چهره عمده دیگر پیکودلامیراندولا بود که کتاب «خطابه در باب شأن بشر» را نوشت، خدا در سراسر دوران قرون وسطی همواره سرآغاز همه چیز بود ولی انسان‌گرایان رنسانس بشر را نقطه آغاز کار خود ساختند. مرد رنسانس، مرد آرمانی شد. با نبوغی همه جانبه در تمام جنبه‌های زندگی و علم و هنر. این دید تازه از انسان دلبستگی به کالبد آدمی را همراه آورد. همانند دوران باستان، مردم باز دست به تشریح مردگان زدند که این کار هم برای علم پزشکی مهم بود و هم برای هنر. ترسیم تن برهنه در کارهای هنری بار دیگر متداول شد. و بعد از هزار سال خشکه مقدسی، دیگر موقعش هم رسیده بود. انسان باز جرأت کرد خودش را بشناسد و خودش باشد و از آنچه هست خجالت نکشد. این دید تازه از انسان به تلقی کاملاً تازه‌ای انجامید انسان دیگر فقط به خاطر خدا به سر نمی‌برد پس می‌توانست از زندگی حی و حاضر لذت بجوید. این آزادی نویافته پر و بال بشر را بی‌اندازه گشود. هدف اکنون آن بود که از مرزها در گذریم و این نیز، از دید انسان‌مداری یونان، اندیشه‌ای نوین بود؛ چون انسان‌گرایان باستان بر اهمیت آرامش و اعتدال و خویشتنداری تأکید ورزیده بودند. رنسانس دیده تازه‌ای از طبیعت نیز با خود آورد که بر اهمیت بود. همین واقعیت که بشر دنیا را منزلگاه خویش انگاشت و زندگی را صرفاً تدارکی برای آخرت نپنداشت، رهیافت تازه‌ای به جهان مادی پدید آورد. بسیاری بر این عقیده بودند که آفرینش خدا شامل خود خدا هم می‌شود. خداوند اگر واقعاً نامتناهی است پس

بایست در هر چیز باشد. به این طرز تفکر می‌گویند همه خدا انگاری (Pantheism - وحدت وجود) حال می‌شد گفت که طبیعت پدیده‌ای الهی است - کسانی از این هم بالاتر رفتند و طبیعت را «شکوفایی خداوند» خواندند. از قرن چهاردهم به بعد شمار فزاینده‌ای از اندیشمندان بر ضد اطلاعات کورکورانه از نظرات گذشتگان می‌گفتند هر گونه بررسی پدیده‌های طبیعی باید بر پایه مشاهده، تجربه و آزمایش باشد. به این می‌گوییم روش تجربی؛ یعنی اینکه شناخت انسان از چیزها بر پایه تجربه اوست. به طوریکه فیلسوف انگلیسی فرانسویس بیکن گفت: «دانش قدرت است» و بدین قرار بر ارزش علمی دانش تأکید گذارد. بشر داشت در طبیعت دخالت می‌کرد و رفته رفته آن را به زیر مهار خود در می‌آورد.

ادبیه گاه ۱۱. عصر باروک | قرن ۱۷ م |

لفظ باروک از واژه‌ای است که برای توصیف کردن مرواریدهای نامنظم شکل بکار می‌رود. بی‌نظمی ویژگی هنر باروک بود، و در قیاس با سبک ساده و موزون هنر رنسانس، سرشار از شکل‌های تقابلی بود. تضادهای آشتی‌ناپذیر به طور کلی خصلت بارز قرن هفدهم (عصر باروک) بود. به عنوان مثال در هنر و در حیات روزمره از طرفی به خودنماییهای متفرعن و پرزرق و برق بر می‌خوریم و از طرف دیگر به نهضتی رهبانی که از دنیا کنار می‌کشید. ویژگی دیگر عصر باروک، به مفاهیم گوناگون، نخوت یا تصنع بود. عصر باروک از دید سیاسی نیز دوران برخورد و ستیز بود. از جنگها که بگذریم، قرن هفدهم دوران اختلافهای بزرگ طبقاتی بود. شاعران باروک یا زندگی را صحنه تئاتر می‌خواندند یا آن را به رویا تشبیه می‌کردند. به طوریکه شکسپیر می‌گوید: « ما خمیره سازنده رویاهاییم و حیات ناچیزمان با خوابی پایان می‌یابد ... ». برخی فیلسوفان بر آن بودند که آنچه وجود دارد در کُنه ماهیت معنوی دارد. این دید را آرمانگرایی [ایده‌آلیسم] می‌نامند و دیدگاه مغایر را ماده‌گرایی [ماتریالیسم]؛ منظور از ماده‌گرایی فلسفه‌ای است که می‌گوید تمام چیزهای حقیقی از مواد مادی ملموس بدست می‌آید. فیلسوف ماده‌گرای انگلیسی، تاماس هابز بود که عقیده داشت همه پدیده‌ها از جمله انسان و حیوان، فقط و فقط از ذرات ماده تشکیل شده است. حتی ضمیر - یا روح - انسان ناشی از حرکت ذره‌های ریز در مغز است. ریاضیدانی فرانسوی بنام لاپلاس بیان داشت که: « اگر در برهه‌ای از زمان موجوداتی هوشمند موضع تمامی ذرات ماده را دانسته بودند هیچ چیز مجهول نمی‌ماند، و آینده و گذشته آشکار در برابر دیدگان آنها بود. » مفهوم این سخن آن است که هر چه روی می‌دهد از پیش مقدر بوده است. این نظر جبرگرایی [دیترمنیسم] خوانده می‌شود. در واقع دترمنیستها می‌گویند همه چیز - حتی افکار و رویاهای ما - محصول فرآیندهای مکانیکی است. ماده‌گرایان آلمانی در قرن نوزدهم ادعا کردند که رابطه فکر با مغز همانند رابطه ادرار با کلیه است. فیلسوف نامدار قرن هفدهم لایب نیتس می‌گوید تفاوت بین مادی و روحی دقیقاً این است که ماده را می‌توان شکست و به تکه‌های کوچک و کوچکتر تقسیم کرد، ولی روح را دو قسمت هم نمی‌توان کرد.

ماکیاولی (۱۴۹۹ - ۱۵۲۷ م)

ماکیاولی معمولاً به عنوان شخصیتی دسیسه گر، نیرنگ باز و فرومایه به شمار می‌آید که رساله اش را تحت عنوان شه‌ریار با این هدف به رشته تحریر در آورد که خود را نزد خاندان مدیچی، فرمانروایان قدرتمند فلورانس، که مورد بی‌مهری آنان قرار گرفته بود، از نو عزیز و محبوب سازد. شه‌ریار یک اثر فلسفی آشکار یا قوی به حساب نمی‌آید. از یک سو فاقد نظم است؛ از سوی دیگر، گرایش به پذیرش مسائلی دارد که اکثر فیلسوفان علاقمند به بحث درباره آنها نمی‌باشند. اما این اثر و شخصیت خود ماکیاولی، نشانگر مجموعه تغییرات مهمی بود که مشخصه اواخر قرن پانزدهم میلادی محسوب می‌شد و دنیای نوین را پی‌ریزی کرد. افزون بر آن، در پرتو تلاشش، روابط اجتماعی و سیاسی عصر نوین را روشن می‌کند، همانگونه که روشنگر روابط مربوط به عصر نوزایی [رنسانس] است. فلسفه در کار او، بیشتر به تلویح راه یافته است تا به تصریح؛ فلسفه‌ای که بیشتر نماند است تا عیان.

ماکیاولی در همان سالی که به دنیا آمد که لورنتو مدیچی در فلورانس به قدرت رسید. اطلاعات مختصری درباره جوانی و بزرگسالی وی در دست است. اما پس از مرگ لورنتو مدیچی و فروپاشی خاندان مدیچی به سود برقراری یک حکومت جمهوری، ماکیاولی به مقام شورای ده نفره آن جمهوری گمارده شد. وی در آن زمان ۲۹ سال داشت و این مقام را در کانون سیاست فلورانس به مدت ۱۴ سال حفظ کرد. عمر جمهوری فلورانس در سال ۱۵۱۲ میلادی به سر رسید و خاندان مدیچی بار دیگر بر اریکه قدرت تکیه زدند. ماکیاولی بازداشت شد، به زندان افتاد، شکنجه گردید، سپس آزاد شد و به او اجازه دادند که در گوشه‌ای دور افتاده در کشورش زندگی کند. در آنجا که کار نوشتن را آغاز کرد با این امید که با نگارش اثر خود " شه‌ریار " بتواند یک بار دیگر زندگی سیاسی خود را آغاز کند، اما این بار در خدمت خاندان مدیچی.

ماکیاولی در سال ۱۵۲۷، یعنی همان سالی که شهر رم به دست اقوام بربر غارت شد، از دنیا رفت. بی آنکه بتواند به آرزویش برسد در نیمه دوم عمرش شاهد آشوبهای سیاسی متعدد، فساد مذهبی، دسیسه ها و جابجایی های پیچیده قدرت بود. از این رو شگفت آور نیست که وی در گوشه عزلت اجباریش و پیگیری مجدد به صحنه سیاست، به تفکر دربار و سائلی که از طریق آن نوعی نظم سیاسی پایدار را برقرار کرد، روی آورد. او دو اثر بزرگ سیاسی را به رشته تحریر در آورد: شهریار، که بی شک از سال ۱۵۱۳ بر روی آن کار کرد و در سال ۱۵۱۶ آن را به لورنتوده مدیچی جوان تقدیم کرد؛ و گفتارهایی درباره "نخستین دهه تیتوس لیویوس"، که اثر اخیرالذکر در فاصله سالهای ۱۵۱۳ و ۱۵۱۶ تألیف شده است.

آنچه ماکیاولی در شهریار عرضه می کند، مجموعه ای از رهنمودها برای اداره موفقیت آمیز یک حکومت از طریق کسب قدرت است. ماکیاولی که وجودش سرشار از ارزشها و دیدگاههای عصر و زمانه اش بود، آشکارا باور داشت که قدرت به خودی خود نیکو و پسندیده است، و دیگر اینکه باید قدرت را همراه با شهرت و آوازه و افتخار به دست آورد و از آن لذت ببرد. به طوری که از عنوان کتاب شهریار بر می آید، ماکیاولی هوادار حکومت سلطنتی است، و نه جمهوری. وی می گوید که «اوضاع ایتالیا ایجاب می کند که برقراری یک حکومت جمهوری غیر عملی باشد» و مطلب دیگر اینکه وضع فرانسه و اسپانیا کمی بهتر از ایتالیاست «به علت خوب بودن مردمان آنها نیست، و به این لحاظ نارساییهای بزرگی دارند، بلکه ناشی از این حقیقت است که هر یک از آنها پادشاهی دارند که موجب اتحاد و یکپارچگی شان می شود.» مع ذلک ماکیاولی، زمانی عقیده داشت که یک حکومت جمهوری مشروطه و از نوعی که در سرزمینهای آلمانی و در سوئیس کامیاب بود، نمونه بهترین را عرضه می کرد. وانگهی در بخشهایی از گفتارهایی درباره نخستین دهه تیتوس لیویوس، اعتقاد خود به حکومت جمهوری مشروطه را با نگرش به گذشته و به ویژه نگرستن به گذشته کلاسیک و یافتن الگوی ثبات سیاسی در جمهوری روم، تأکید می کند. اما این موضوع که هیچ تضاد واقعی در کار تحول از یک حکومت جمهوری به وضعیت پادشاهی وجود ندارد، موضوعی قابل بحث است. زیرا اندیشه وجود یک قانونگذار؛ یعنی یک شخصیت مستبد و خودکامه که قانون را به اجرا درآورده و نظم را برقرار می سازد، در دوران قدیم نیز کاملاً وجود داشت. در واقع راه حلی به شمار می آمد که در مواقعی که یک جامعه دچار ضعف روحی گردیده و قدرت آن تضعیف شده بود، به کار گرفته می شد. ماکیاولی پیرامون تدبیرها و سیاستهایی که کاربرد آنها از سوی یک شهریار مجاز است، با کلامی بسیار صریح و روشن می گوید: بیرحمی را میتوان برای رسیدن به هدف مورد نظر، اعمال کرد. شهریار نباید بر سر قول و پیمان خود بایستد چنانکه این وفاداری به زیان او باشد؛ بلکه باید «یاد بگیرد که مهربان نباشد»، «مادام که شهریار قادر به حفظ اتحاد و وفاداری اتباع خویش است نباید نگرانی و تشویش خاطری از ملامت شدن به خاطر بی رحمی اش داشته باشد... ترس مردم از فرمانروا، به مراتب بهتر از این است که او را دوست بدانند، اگر تو قادر نیستی که واجد هر دو صفت مزبور باشی.»

ماکیاولی از «ویرتو» یک شهریار یا حاکم صحبت می کند. این ویرتو، فضیلتی نیست که مرکب از متانت، عدالت و رحم و شفقت مسیحی باشد، بلکه چیزی است شبیه به یک مهارت؛ یک شایستگی مشتمل بر شجاعت، انگیزش، قاطعیت و فرصت طلبی سیاسی. شهریار نیاز به آن دارد که در کار بدست آوردن قدرت، تدبیر و درایت به خرج دهد، حتی به نیرنگ متوسل شود. در عین حال نیازمند ذکاوت است که از درک عمیق و عقلانی او درباره خمیره و ذات بشر نشأت می گیرد.

ماکیاولی تأکید دارد که اکثر مردم ساده لوح هستند و خیلی زود فریب می خورند. لذا شهریار باید کاری کند که مطمئن بشود مردم او را به عنوان یک فرمانروای شفیق و دلرحم، وفادار به عهد و پیمان خویش، درستکار، مهربان و پایبند به مذهب به شمار آورند: «همه کس به ظواهر تو توجه دارد، کمتر کسی می تواند حقیقت تو را دریابد... مردم عوام همواره فریب ظواهر و تظاهر را می خورند.»

با در نظر گرفتن لب کلام ماکیاولی در زمینه های مزبور، به راحتی می توان پی برد که چرا برخی کردارها یا مذاکرات را «ماکیائلی» می نامند. زیرا فریب، ریاکاری و نادرستی مشخصات عمومی این دیدگاه است. با این وصف، در واپسین فصل شهریار، لحن کلام ماکیاولی مختصری تغییر می کند و توجه زیاد او به اوضاع ایتالیا، از روحیه بدگمانی آشکار او می کاهد. حتی این تغییر را نیز میتوان ترفند وی برای جلب نظر خاندان مدیچی تعبیر و تفسیر کرد. با این وصف، فصل مزبور قطعه ای فصیح و شاعرانه در کار نگارش به شمار می آید که به گفته آ.جی.دیکنس، به نظر می رسد که تجلی واقعی «یک ذهن بیمار نیرنگ باز بوده و به پیش بینی راه حلهای قهرمان گونه و افراطی به منظور بیرون کشیدن هموطنانش از یک محمصه مهیب می انجامد.» در آن بخش از شهریار ماکیاولی می کوشد تا روح ملی را که در بخشهای پیشین کتابش به

نظر می رسد که برای همیشه رخت بر بسته بود، بیدار کند. وی با انجام این کار، فرضیات ضمنی و نیز اندیشه و دیدگاههای شکل گرفته در زمانه و عصر خود را به طرز بسیار چشمگیری به نمایش می گذارد؛ تحولی که از تواضع و فروتنی مسیحی به غرور «اومانستی» صورت گرفته است؛ ستایش اغراق آمیز از عصر کلاسیک، مفهوم تقدیر و امید به شکوه و جلالی که همواره ملازم با دگرگونی های سیاسی در مقیاس وسیع است؛ مهمتر از همه، عملی شدن تنشهای حاد میان سیاست و اخلاق، فرد و جامعه، با کلامی نیکو در این گفته معروف او بیان شده است که «گاهی اوقات بهتر است [انسان] خوب به نظر برسد، به جای اینکه خوب باشد.»

فرانسیس بیکن (۱۵۷۱ - ۱۶۲۶ م)

لرد رولام فرانسیس بیکن، سیاستمدار و فیلسوف انگلیسی، که بیشتر عمر را در هنر سیاسی صرف کرد نه در اندیشیدن سیاسی، در ۲۲ ژانویه ۱۵۶۱ در لندن به دنیا آمد. خانواده او کاملاً درباری بودند. پدرش سرنیکولس بیکن در بیست سال نخست پادشاهی الیزابت مهربان سلطنتی بود، اما شهرت پسر، پدر را تحت الشعاع قرار داد. مادرش لیدی آن کوک، دختر سرآموزگار ادوارد ششم پادشاه انگلستان، و خواهر زن ویلیام سیسل، خزانه دار ملکه الیزابت، که در السنه و علم کلام متبحر بود و با اساقفه عصر به یونانی مکاتبه می کرد آموزگار پسر خود شد و در تعلیم و تربیت او کوشید. بیکن در ۱۲ سالگی به کالج ترینیتی در کمبریج فرستاده شد که پس از سه سال آنجا را ترک کرد، در حالیکه از متون و روش بحث معمول در آنجا متنفر شده و از تعبد به ارسطو بیزار گشته بود و مصمم شده بود فلسفه را در راه ثمر بخش نوی بیاندازد و برای روشن ساختن بشریت و خیر عموم بکار برد. در ۱۶ سالگی به او پیشنهاد شد مأموریتی در دفتر سفیر انگلستان در فرانسه عهده دار شود و او این پیشنهاد را پذیرفت.

بیکن در ۱۵۸۳ از تانتن به نمایندگی مجلس انتخاب شد و بعد چندین بار هم انتخاب شد. دانش بیکران و مهارت او در کارهای گوناگون، و فصاحت بیان، سبب شدند به تدریج به مقامات عالیتر راه یابد. در ۱۶۰۶ مشاور قضایی سلطنتی شد، در ۱۶۱۳ معاون دادستان کل بود، و در ۱۶۱۸ در پنجاه و هفت سالگی سرانجام به نخست وزیری انگلستان رسید. همراه با ارتقای مقام سیاسی، بیکن در فلسفه هم عمیقتر شد. آرزوی افلاطون که می خواست سیاست را به دست فیلسوفان سپارد، برآورده می شد. بیکن نوشت: «مردی که طبیعتاً بیش از هر چیز برای علم و ادب آفریده شده است، علی رغم طبع خویش مجبور است که وارد سیاست بشود.»

از نوشته های بیکن می توان به "پیشرفت دانش"، "احیاء العلوم کبیر"، "آتلانتیس نو" که شرح یک جامعه آرمانی است، و "ارغنون نو" که آن از ۱۶۰۸ تا ۱۶۲۰ نوشته شده است و تأثیر بزرگی بر شکل گرفتن اندیشه علمی و روش علمی داشته است، اشاره کرد. از لحاظ بحث در اندیشه سیاسی بیکن، کتاب مقالات و آتلانتیس نو اهمیت دارند. مقالات نشان می دهد که بیکن بین انتخاب سیاست و فلسفه سرگردان بوده است. در مقاله «افتخار و شهرت» بیکن بالاترین درجه افتخار را در سیاست و پیروزیهای نظامی دانست نه در ادب و فلسفه. با این همه بیکن فیلسوف سیاسی بزرگی نبود. به نظر می رسد تفکر چندانی در مفهوم دولت نداشت و آن هم چندان منظم نبود. هدف بیکن از تألیف «احیاء العلوم کبیر» این بود که علم برای بشر، که تسلط بر جهان مادی را در اثر سقوط در ورطه تعصبات مذهبی از دست داده بود، یک بار دیگر زنده کند.

فرانسیس بیکن از نخستین فیلسوفانی اروپایی بود که در مقام هستی شناسی در برابر افلاطون و ارسطو ایستاد و رویکردی تازه در منطق و روش شناسی شناخت هستی به وجود آورد که در مقابل منطق ارسطویی قرار داشت. بیکن در اثر مشهور خود به نام «ارگانن نوین» به نقد نظام های کهنه و پوسیده تفکر فلسفی-علمی در سده های میانه پرداخت. او اندیشمندان متافیزیک سنتی را به عنکبوت های تارتنی تشبیه می کرد که اگر چه با تلاش بسیار تارهایی بسیار زیبا و ظریف می تنند و به هم می بافند، اما این تارها کوچک ترین پیوندی با واقعیت ندارند و فاقد هر گونه کاربردی در شناخت علمی از هستی، طبیعت و انسان هستند. بیکن دسته دوم از فیلسوفان را به مورچگان تشبیه می کرد. از نظر بیکن این دسته از فیلسوفان اگرچه نکته یا نکاتی از حقیقت و جنبه هایی از معرفت را کشف می کنند اما نمی توانند در یافته ها و اکتشاف های خود تغییری دهند، آن ها را بهروراندند و از آن ها محصولات تازه و بدیع بسازند؛ و در نتیجه حاصل یافته های اینان انبوهی از حقایق درهم برهم و پراکنده غیر قابل استفاده است. بیکن سومین دسته از اندیشمندان و فیلسوفان را به زنبوران عسل تشبیه می کرد و خود را نیز یکی از اندیشمندان این دسته می شمرد. بیکن این دسته از فیلسوفان را اندیشمندان راستین می دانست و هستی شناسی اینان را یگانه هستی شناسی حقیقی و علمی و قابل اعتماد

می شمرد. بیکن نخستین وظیفه چنین اندیشمندانی را ویران کردن تمام ساختمان های اندیشه ای می دانست که در طول سده های گذشته بر پا شده، اما هیچ کدام از آن ها این شایستگی را نداشته اند که بتواند عقل و تفکر انسان ها را هدایت و رهبری کند.

بیکن برای رسیدن به مقام فیلسوف راستین ناچار بود که تمام اصول و مبادی سستی را که در سده های میانه و سده های پیش از آن بر فلسفه رسمی مدرسی [فلسفه اسکولاستیک] سلطه و سیطره داشت ویران کند و در هم بشکند، و در این راه مجبور بود که نخست در مقابل روش شناسی و منطق ارسطو و افلاطون در حوزه هستی شناسی قرار بگیرد و با گرایش های فلسفی افلاطونی و رویکردهای ارسطویی پیکار کند و ناکارآمدی و سترونی آن ها را در راه شناخت حقیقت هستی نشان دهد و اثبات کند.

از دیدگاه فرانسیس بیکن فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو که «اهتمام کرده اند قانون طبیعت را به صورت یک امر استقصا شده و مسلم مقرر دارند، خواه نظر خود را با تأکید ساده بیان کرده باشند و خواه با تصنع حرفه ای، در هر صورت نسبت به فلسفه و علوم زیانی بزرگ وارد آورده اند؛ زیرا همان اندازه که در عقیده مند ساختن مردم به نظر خود کامیاب شده اند همان اندازه هم در خاموشی و متوقف کردن کنجکاوی تأثیر داشته اند و اگر نسبت به نظر خود مفید بوده اند، به حکم به هم زدن و پایان دادن به اجتهاد دیگران، موجب خسران آنان شده اند.» (مقدمه کتاب اول ارگانن نوین)

هستی شناسی فرانسیس بیکن هستی شناسی عملی و پراتیک بود و او در رویکرد خود به هستی از راه و روش فیلسوفان یونان باستان پیش از افلاطون چون آناکساگوراس و دموکریتوس استفاده کرد؛ و همانند هر نویسنده معنوی، کوشید تا نخست عقل و اندیشه را از زنجیرهایی که طی دوران های متمدنی بر دست و پای آن ها پیچیده شده بود، رها سازد و لوح عقل را از تمام تصویرهای گمراه کننده و فریبنده پاک گرداند.

بیکن برای هستی شناسی مراحل و مراتبی قائل است: روی آوردن به واقعیت - آزمون و مشاهده - پیوند دادن میان مشاهدات و ادراک های حسی گوناگون به شیوه ای ویژه که خود تعریف می کرد - بر هم نهادن مجدد یافته ها - تعمیم دادن و به نتیجه گیری های کلی و عقلانی درست رسیدن، مهم ترین مراحل و مراتب هستی شناسی از دیدگاه فرانسیس بیکن است. او معتقد است که برای رسیدن به چنین مقام والایی در شناخت هستی نخست باید مانند کودکان، لوح اندیشه را از تمام تصویرهای گمراه کننده سستی پاک کنیم، تا با رویکردی نوین به هستی و واقعیت های آن، به شناختی حقیقی و درست از جهان وجود برسیم و آن را همان گونه که هست در لوح اندیشه خویش حک کنیم.

مهم ترین وظیفه فلسفه از دیدگاه بیکن «تفسیر طبیعت» است. در نظر بیکن طبیعت کتابی است که نخست باید آن را خواند و سپس باید آن را تفسیر کرد. به زعم بیکن نباید هیچ چیز را به صرف این که «ارسطو چنین نوشته یا افلاتون چنین گفته است» پذیرفت، بلکه باید خود آدمی کتاب طبیعت را بخواند و به آنچه در این کتاب نوشته شده، برسد. و برای خواندن کتاب طبیعت نخست باید زبان آن را فرا گرفت. به همین دلیل در وهله نخست بیکن می کوشد تا زبان خواندن کتاب طبیعت را به ما بیاموزد و الفبای آن را به ما یاد بدهد.

به این منظور بیکن در نخستین گام منطقی نوین بنیان می نهد تا خواننده را برای یاد گیری زبان کتاب طبیعت آماده کند و راه و روش درست اندیشیدن را به او بیاموزد.

منطق سستی، به خصوص منطق ارسطویی، از دیدگاه بیکن بسیار ناکارآمد و غیر قابل استفاده است، و جز گمراه کردن ذهن و به انحراف کشیدن آن نقشی ایفا نمی کند. در این باره بیکن چنین می نویسد:

«منطقی که امروز معمول است بیشتر برای تثبیت خطاهایی است که پایه آن ها روی یک مشت معلومات مقبوله قرار گرفته، نه برای جستجوی حقیقت، پس ضرر آن از نفعش بیشتر است.»

بیکن معتقد است که فیلسوفان منطق دان و معتقد به منطق ارسطویی قیاس را منطبق با اصول و قواعد علوم نمی کنند، بلکه بیهوده آن را مستند به احکام قضایای حد وسط می سازند که با احکام طبیعت ناسازگار و بر آن ها غیر قابل انطباق است، و به همین دلیل اگرچه به تصدیق قضیه سوق می کند اما با واقعیت امر مطابقت ندارد. او معتقد است که «قیاس ارسطویی» مرکب است از قضایا، و قضایا تعبیراتی است از معلومات. پس اگر خود معلومات که اساس موضوع است مبهم و به طرز نادرست از امور متنوع شده باشد، آنگاه در ساختمان قیاس استحکامی نخواهد بود و در نتیجه امید فیلسوف منطق دان منوط خواهد بود به استقراء:

« معلومات ما نه در منطق درست است و نه در طبیعیات. تصوراتی مانند جوهر، کیف، فعل، میل، حتی خود ذات صریح نیستند و از آن بدتر تصوراتی است نظیر: سنگین، نور، کثیف، رقیق، تر، خشک، نسل، فساد، جاذبه، دافعه، عنصر، صورت، که همه این ها خیالی است و تعریفش ناقص است.»

بیکن معتقد است که معلوماتی که ما از کلیات محدودالاطلاق مانند آدم و سگ و کبوتر، و از یافته های مستقیم حسی خود مانند گرم و سرد و سفید و سیاه داریم ذاتاً ما را به اشتباه نمی اندازند، با این وجود گاهی همین ها هم با تغییرات و سیلان ماده و اختلاط یکی با دیگری مبهم می گردند و غلط انداز. او معتقد است که تمام معلومات دیگری که آدمی تاکنون پذیرفته است از روی حدس و گمان است و با روشی درست و اصولی از اشیا و پدیده ها انتزاع نشده است.

او می نویسد: « در باب ساختن قضایا هم مانند سایر معلومات، میل و حدس کار می کند و این وضع حتی اصولی را هم که از استقرا حاصل شده استثنا نمی کند تا چه رسد به احکام و قضایای پایین تر حاصله از قیاس»

بیکن معتقد است که برای کشف حقیقت هستی فقط دو راه ممکن وجود دارد: « راه اول آنکه از حواس و جزئیات به قضایای خیلی کلی می جهد و از این اصول که صحت آن را تمام شده و لایتغیر می پندارد شروع به تشکیل حکم و کشف قضایای حد وسط می کند و این روش معمول زمان ماست.

راه دوم آنکه احکام را از حواس و جزئیات استخراج می کند و با تدریج و ترتیب مسلسل پیش می رود و در آخرین مرحله به قضایای کلی می رسد. راه صحیح همین است ولی تا کنون عمل به آن نشده.»

او معتقد است که اگر فهم و درک آدمی نوپا در تفکر را به حال خود بگذاریم همان راه و روش اولی را پیش می گیرد و مطابق روش منطق ستی پیش می رود، زیرا عقل بشر همیشه مشتاق و خواهان این است که به مراحل کلی ترین قواعد بجهت تا آنجا به آرامش خاطر و ارضاء منطقی دسترسی پیدا کند. بنابراین از تجربه و آزمودن و با صبر و شکیبایی پله های دشوار- گذر استقرا را یک به یک پیمودن زود خسته می شود و به نفس زدن می افتد. اما در آدمی فکور و اندیشمند و کارآزموده در تفکر، نیروی فهم و ادراک، به شرطی که به حال خود واگذاشته شود و تحت تأثیر عقاید منقول نباشد، آن راه دوم را پیش می گیرد که راه راست و درست است، ولی البته پیشرفتش کند و کم خواهد بود، زیرا اگر نیروی فهم راهنمایی و یاری نشود یک جانبه می ماند و نمی تواند بر مجهولات پدیده ها و چیزها فائق آید و به حقیقت هستی راه یابد و آگاه شود.

« هر دو روش از حواس و جزئیات شروع می کند و در عالی ترین قواعد کلی توقف می نماید، ولی فرق بین این دو بسیار است. زیرا اولی فقط نگاهی گذرا به سوی تجربه و آزمایش جزئیات می کند، در صورتی که دومی چنانکه سزاوار است با رعایت ترتیب آن آزمایش را ادامه می دهد. همچنین اولی آغاز و کلیاتی بی فایده و مطلق وضع می کند، در صورتی که آن یکی قدم به قدم به سوی مطلبی بالا می رود که در نظام طبیعت مقدم است و بهتر شناخته شده.»

هستی برای فرانسویس بیکن وجودی مشخص و ملموس و مادی است که از راه تجربه و آزمایش های علمی و با روش آزمون و خطا کشف و درک و شناخته می شود و آدمی با شناختش بر آن مسلط می شود و با این تسلط بر آن حاکم و فرمانروا می شود و در این صورت است که می تواند هستی را مثل مومی نرم در دستان خود شکل و حالت ببخشد و به هر صورت و گونه ای که خواست آن را بازسازی و بازپروری کند.

بیکن در راه هستی شناسی موانعی مهم و دشوار- گذر می بیند. او این مانع ها را به چهار دسته بت یا به اصطلاح خودش « ایدولا » تقسیم می کند و بر این باور است که عقل و اندیشه بشر تا کنون گرفتار و دچار این چهار گونه بت و بت پرستی بوده است؛ بت هایی که ذهن و تفکر او را به اسارت کشیده اند و مانع شده اند که او بتواند آزادانه بیندیشد و آزاد اندیشانه حقیقت هستی را بشناسد:

۱ - بت های قبیله ای

۲ - بت های غار

۳ - بت های بازار

۴ - بت های نمایی

بت قبیله ای (**The Idol of Tribe**)؛ انسان معیار را به حواس پنجگانه متمرکز میکند. به فرهنگ خود و علم خود. مثلاً هزاران سوارباستر و الاغ و شتر و در عصر جدید با وسایل حمل و نقل جدید عازم زیارتگاهها میشوند. این همه که در این سفرها میمیرند کسی توجه نمیکند ولی دو نفری که به یک عللی شفا پیدا میکنند مورد توجه همه قرار میگیرد. صدها مومنین که در یک کشتی قرق میشوند مانعی ندارد ولی دو نفری که نجات پیدا میکنند میگویند کار خدا بوده و از مومنین بودند. کسی نمیپرسد که آنهایی که غرق شدند هم از مومنین بودند پس چه شد که آنها کشته شدند. این گونه افکار از کسی برمی آید که دچار بت‌های قبیله ای میباشد.

بت‌های غار (**The Idol of Cave**)؛ یک شخص مبتلا به این بت پناه به استاد میبرد. و فکر غیر استاد را نمیپزیرد. مثلاً در یک زمانی کسی مخالف ارسطو سخن میگفت زیر سوال میرفت. سخن استاد را بدون چون و چرا گوش کردن. مثال دوم اینکه مرد سترگ و عظیم شان که مثلش در اروپا دیده نشد. این مرد سترگ کسی نبود مگر محمدبن زکرای رازی این مرد که در علم طبابت و فلسفه بزرگ مرد عصر خود بود به او ایراد میگرفتند که در علم طبابت از مسیر طبابت بقراط خارج میشود. ایشان میکوشیدند که علمای عصر خود بفهمانند که اگر بقراط بود به وی افتخار میکرد ولی کسی گوش به این حرفها نمیداد.

بت بازاری (**The Idol of Market Place**)؛ انسان گمان میکند که بر کلمات چیره شده و این ذهنیت ماست که بعد از تکرار و تکرار و تکرار تحت نفوذ کلمات قرار میگیرد. ذهنیت ما را کلمات میسازند و بعد به آن معتقد میشویم. در نتیجه ذهنیت ما دچار تعصب میشود و به مسائل بی معنی معتقد میشود و اینها به ذهنیت انسان سایه می افکند و گمان میکند که مطالب حقیقی هستند. دو فیلسوف به نام بشران راسل و جوزف ایر که اخیراً از این دنیا رفتند تلاش زیادی در این زمینه کردند که زبان را از این مسائل پاکسازی کنند.

بت‌های نمایشی (**The Idol of Theatre**)؛ فرانسس بیکن میگوید که ابناء بشر در این تأثر نشسته اند و پرده کنار رفته و فیلسوفان آمدند و در صحنه سخن گفتند و در هر عصر و دوره ای یک فیلسوف چنان حاکم بوده گوئی حقیقت مطلق است و ذهنیت انسان بدو متوجه میشود. مثلاً بعد از ۵۰۰ سال از گفته فرانسس بیکن در همین قرن گذشته دیدیم که مارکس آمد و گفته ایشان برای بسیاری حقیقت مطلق شد. و میگفتند تمام جهان در پوشش افکار مارکس خواهد رفت و آخرینش امریکا خواهد بود. و دیدیم چه شد!

فرانسس بیکن میگوید که تنها راه حل بشر و جامعه علم است نه ایدئولوژی. او مذبهها را در گروه بت‌های تأثیری قرار میدهد. ایشان میگویند در هر مذهب و آئینی مردم فکر میکنند که حقیقت در نزد اوست و افراد دیگر در اشتباه بسر میبرند. این گفته ایشان درست است مثلاً ما در دین شیعه خود معتقدیم که حقیقت در نزد ماست و همه در دریای قی و زلال قوطه ور هستند. و پاداش اخروی هم از آن ماست و هیچ اندیشه به پاکی و خوبی ما نیست و در جهان همه حکما جاهل بودند و نادان و دانا ماهستیم. در هر آئین و مذهب متعصبین همین حرف را به شما خواهند زد و برایش سوگند نیز میخورند.

بیکن میگوید با توجه به این بت‌های فکری به محض اینکه حقیقت به ذهن انسان دخول میکند. این چهار بت به او میتازند و آن را بیرون میکنند و مانع میشوند از دریافت حقیقت. بیکن میگوید ما به حقیقت دست نخواهیم یافت مگر اینکه این بت‌های فکری را بیرون بکنیم.

توماس هابز (۱۵۸۸ - ۱۷۷۹ م)

لویاتان غول عظیم الجثه ای که از دریا سر برمی آورد، به گفته کتاب مقدس «در آن روز خداوند با شمشیری بزرگ و قوی لویاتان این اژدها را در دریا خواهد کشت». توماس هابز فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم از مفهوم لویاتان برای تبیین فلسفه سیاسی خود استفاده کرد و نام کتاب بزرگ خود را «لویاتان» نامید.

توماس هابز یکی از بحث‌انگیزترین متفکران سیاسی دوران جدید است. در میان مفسران و پژوهشگران آثار هابز، داوری‌های گوناگون و متضادی در مورد آرای وی به چشم می‌خورد. از او به عنوان «وکیل جباریت» گرفته، تا «پیشگام حقوق بشر» یاد کرده‌اند. اما علیرغم این اختلاف نظرها در مورد وی، تردیدی در این زمینه وجود ندارد که توماس هابز در فلسفه‌ی سیاسی خود، نه تنها با رویگردانی از اندیشه‌ی سیاسی سده‌های میانه، بلکه همچنین با گسست از فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک یونان، یعنی سنتی تقریباً "دوهزارساله، اندیشه‌ی سیاسی دوران جدید را پایه‌گذاری کرده است. هابز در فلسفه‌ی سیاسی خود، شالوده‌های استواری برای نظریه‌ی دولت به مفهوم مدرن آن ریخت. به جرئت می‌توان

گفت که تمام فلسفه‌های سیاسی پس از هابز، در تداوم و یا واکنش سنجشگرانه نسبت به آن مفاهیم، ایده‌ها و پرسش‌هایی شکل گرفته‌اند، که نخستین بار در فلسفه‌ی سیاسی وی اندیشیده و طرح شده است.

هابز پنج آوریل ۱۵۸۸ در انگلیس در خانواده‌ای فقیر به دنیا آمد، در کودکی پدر خود را از دست داد و عموی او که ثروتمند بود، مسئولیتش را پذیرفت. او، فرزند یک کشیش، متولد مالمزبری در ویلشایر، معلم لرد کاوندیش و به دلیل نفوذ وی از نزدیکان استوارت‌ها بود. وی، پس از بازگشت به کشور خود از فرانسه بعد از غیبتی سیزده ساله، اوقات خود را به تناوب به کارهای ادبی اختصاص داد. شهرت هابز به عنوان نویسنده سیاسی و اخلاق دان، تا حدی نام وی را به عنوان هستی‌گرا و روانشناس، پنهان داشته و این ناعادلانه است، زیرا وی پیشگام ماتریالیسم، نقادی، و پوزیتیویسم مدرن است.

هابز در سال ۱۶۰۳ به آکسفورد فرستاده شد، جایی که به او فلسفه مدرسی [اسکولاستیک] را تعلیم دادند. پس از فارغ التحصیلی به عنوان معلم خصوصی خانواده‌ای اشرافی به نام کاوندیش مشغول به کار شد. در همانجا بود که او با اشراف زادگان و زندگی آنها آشنا شد. سپس با یکی از این اشراف زادگان به سفر در سراسر اروپا پرداخت که طبعاً هزینه‌های زندگی او را تامین می‌کرد. او طی این سفر با روش‌های علمی و انتقادی اروپایی آشنا شد که در تقابل با فلسفه مدرسی و فلسفه ارسطویی بود. هابز ترجمه‌ای انگلیسی از کتاب «جنگ پلوپونزیا» اثر توسیدید ارائه داد. تحت تاثیر همین کتاب بود که گفت حکومت دموکراتیک نمی‌تواند از جنگ جلوگیری یا وضعیتی باثبات ایجاد کند. توماس هابز طی سال‌های ۱۶۲۸-۲۹ تحت تاثیر فرانسیس بیکن فیلسوف تجربه‌گرا بود. طبق نظر هابز طبیعت بشر مبتنی بر شر و خودخواهی است و برای حفظ منافع خود باید با دیگران جنگ کند. در شرایط طبیعی بشر هیچ کس آنقدر قوی تر و باهوش تر نیست که بر ترس از مرگ بی رحم فائق آید. مرگ بشر را تهدید می‌کند و از این رو او از مرگ و نیستی می‌ترسد. پس باید به هر طریق ممکن از خود دفاع کند. از نظر هابز دفاع از خود در برابر مرگ بی رحم بالاترین ضرورت بشر است. بشر در حالت طبیعی که وضعیتی بدون دولت است و به دلیل اینکه در جهان چیزها به اندازه کافی برای همه وجود ندارد پس همیشه در «جنگ همه علیه همه» به سر می‌برد. زندگی نیز در حالت طبیعی «تنها، بیچاره، سخت، حیوانی و کوتاه» است. اما چون بشر خواهان زنده ماندن است و چون بشر میلی به دفاع از خود و میلی مادی دارد، پس جنگ به نفع او نیست. میل به صلح به دلیل ترس از مرگ است. انگلستان طی دهه ۱۶۴۰ در جنگ داخلی به سر می‌برد، همان زمانی که کرامول علیه استبداد پادشاهی جنگ می‌کرد. با شکست چارلز اول هابز به فرانسه گریخت و در آنجا به چارلز جوان (دوم) ریاضی می‌آموخت. بنا به فلسفه سیاسی هابز که دفاع از حکومت موناشرشی است، طبیعی است که از چارلز دوم دفاع کند و متقابلاً او هم از هابز حمایت کند. به دلیل وجود چنین جنگ‌های داخلی است که هابز نظریه‌نهایی خود را شکل می‌دهد. برای جلوگیری از جنگ داخلی و برقراری صلح و ثبات تنها یک شخص مقتدر قادر است با اعمال و نظارت قانونی که به نفع مردم است، آرامش ایجاد کند. پس حکومت‌های دموکراسی یا حتی آریستوکراسی مردود هستند. زیرا در حکومت‌های اقلیت یا اکثریت به خاطر این که انسان‌ها همیشه به دنبال منافع شخصی خود هستند، جنگ به راه می‌افتد، پس تنها لویاتان یا اقتدار مطلق است که میان مردمان صلح ایجاد می‌کند. در دوره هابز تجارت نیز در حال رشد بود، اما به دلیل همان وضع طبیعی بشر باید لویاتان آنها را کنترل کند تا جنگ پیش نیاید، لویاتان باید قدرت‌های اقتصادی، نظامی، قضایی و کلیسایی (مذهبی) را تحت کنترل خود درآورد. اگرچه مفهوم لویاتان ممکن است به خودپرستی یک شخص، رقابت غیرمدنی و قدرت پرستی تعبیر شود اما هابز به دنبال صلح بود نه جنگ اما این را تنها با وجود اقتدار مطلق متصور بود. از نظر هابز لویاتان مردم را از خودخواهی و شرارت برحذر می‌دارد «بهترین دولت قدرتمندترین آن است یعنی لویاتان». فلسفه سیاسی هابز همچنین سکولار و مادی به حساب می‌آید که در آن زمان هم کلیسا و هم حکومت پارلمانی را علیه خود واداشت. هابز، فلسفه را معرفت مستدل به معلولات حاصل از علل و به علل حاصل از معلولات تعریف می‌کند؛ فلسفه ورزی به معنای درست اندیشیدن است، اما، اندیشیدن «ترکیب و تجزیه مفاهیم»، یعنی، جمع یا تفریق، محاسبه یا احتساب است؛ از این رو درست اندیشیدن عبارت است از ترکیب آن چه باید ترکیب کرد و جداسازی آن چه باید جدا ساخت. پس، نتیجه می‌شود که فلسفه نمی‌تواند موضوع دیگری به جز اشیاء یا اجسام ترکیب پذیر و تجزیه پذیر داشته باشد. ارواح، فرشتگان، اشباح و خدا را نمی‌توان اندیشید. آن‌ها موضوع ایمان هستند و به الهیات تعلق دارند- نه موضوعات علم که در حوزه فلسفه قرار می‌گیرند. ما بر اساس تقسیم اجسام به طبیعی و مصنوعی، اخلاقی و اجتماعی، دارای فلسفه طبیعی (منطق، وجودشناسی، ریاضیات و فیزیک) و فلسفه مدنی (اخلاقیات و سیاست) هستیم.

از این مقدمات، نظریه ادراکی نتیجه می شود که کاملاً ماتریالیستی است. ادراک درونی، شرط مقدماتی و مبنای زندگی فکری، صرفاً احساس ما از عمل مغز است. بنابراین، اندیشیدن، احساس کردن است. معرفت عبارت است از انباشت احساسات. احساس هم جز تغییر یا جنبشی که در شیء محسوس روی می دهد، نیست. حافظه، یاور بی جانشین فکر، فقط تداوم احساس است: به یاد داشتن، احساس چیزی است که زمانی احساس شده است. احساسات را نمی توان به شیوه برخی از قدما، به مثابه تراوشاتی که از اجسام سر می زند و مانند آن، تبیین نمود. این محرک ها، یا به قول اهل مدرسه، انواع محسوس و معقول، به گفته هابز، به همان اندازه کیفیات باطنی و دیگر فرضیه های قرون وسطی بد است. ما باید بگوییم: حرکت ساده ای که اشیاء در ماده اطراف ایجاد می کنند، به وساطت اعصاب به مغز می رسند. هابز در این جا، حقیقتی را بیان می کند که برای دموکریتوس، پروتاگوراس و آریستیپوس شناخته شده بود: حقیقت بسیار مهم خصلت کاملاً ذهنی ادراک. آن چه ما ادراک می کنیم - مثلاً نور - هرگز شیئی خارجی نیست، بلکه حرکت یا تغییری است که در مواد نخاعی روی می دهد. ما برای اثبات این امر، به برهانی جز این نیاز نداریم که نور، هنگامی ادراک می شود که چشم ضربه ای کمابیش قدرتمند دریافت می کند؛ احساس، صرفاً، اثر تحریکی است که در عصب بینایی ایجاد شده است. و آن چه را برای نور در کل معتبر است، می توان در مورد هر رنگ خاصی نیز، که جز تغییری در نور نیست، بیان کرد. بنابراین، حواس از آن روی که به ما می باوراند که صدا، نور و رنگ خارج از ما وجود دارند، ما را فریب می دهند. عینیت پدیده توهم است. کیفیات اشیاء، اعراض وجود ما هستند، و جز حرکت اجسام که این اعراض را در ما پدید می آورند، هیچ چیزی عینی نیست. هابز همان گونه استدلال می کند که بعد از وی برکلی استدلال کرد؛ اما برکلی برهان خود را به پایان می رساند؛ وی با عزیمت از مقدمات حسی، سرانجام وجود اجسام را انکار می کند و ایده ایسم ذهنی را به اوج می رساند. اما هابز، فقط تا نیمه راه می رود. در نزد وی، واقعیت ماده، اصلی جزئی و تردیدناپذیر می نماید. او، نفس یا روح را گاهی عمل مغز و گاهی جوهری عصبی تعریف می نماید. وی می گوید من از روح، جسمی فیزیکی می فهمم که آن قدر تصفیه شده که از مشاهده حواس می گریزد. روح غیر جسمانی وجود ندارد. در خود کتاب مقدس به چنین چیزی اشاره نشده است. حیوان و انسان فقط در مراتب متفاوتند؛ [وگرنه] هر دو موجودات جسمانی هستند. ما نسبت به حیوانات، جز سخن گفتن، مزیت واقعی دیگری نداریم. به ما بیش از موجودات پست تر، اختیار داده نشده است. ما نیز مانند آن ها در فرمان شهوات مقاومت ناپذیر هستیم. خرد بدون شهوت، اصول اخلاقی بدون کشش مادی، تأثیری بر اراده انسانی ندارد. اراده انسانی در بند انتظارات؛ خیال؛ شهوات؛ و عواطف، عشق، نفرت، ترس و امید است. «فعل ارادی آن است که از اراده برمی خیزد»، اما خود اراده کردن، ارادی نیست؛ اراده کردن فعل ما نیست، ما ارباب آن نیستیم. هر فعلی دلیل کافی خود را دارد. به گفته مخالفان جبر، فعل آزاد یا ارادی، فعلی است که هرچند برای انجام آن دلیل کافی وجود دارد، اما ضروری نیست. بطلان این تعریف آشکار است. اگر رویداد یا فعلی به وقوع نپیوندد، به دلیل آن است که برای وقوع آن، دلیل کافی وجود ندارد. دلیل کافی مترادف با «ضرورت» است. انسان نیز مانند تمام مخلوقات، تابع قانون ضرورت، یا سرنوشت یا اگر بخواهیم اراده خداوند است. خیر و شر، تصورات نسبی هستند. خیر با موافقت پذیر یکی است و شر با ناموافقت پذیر. در اخلاقیات نیز مانند هر امر دیگری، «نفع» داور نهایی است. خیر مطلق، شر مطلق، عدل مطلق، اخلاقیات مطلق، افسانه های واهی و ابداعات بیهوده ذهن کلامی و متافیزیک هستند.

نظام سیاست هابز با این مقدمات وجودشناختی سازگار است. وی آزادی را در سیاست نیز مانند متافیزیک و اخلاق، ناممکن می داند. در دولت و در طبیعت، قدرت است که با خود حق را به همراه می آورد. حالت طبیعی انسان جنگ همه بر علیه همه است. دولت وسیله بی جایگزین پایان دادن به این جنگ است. دولت از زندگی و مال افراد، به ازای اطاعت منفعلانه و مطلق از جانب ایشان حفاظت می کند. آن چه فرمان می دهد، خیر است، آن چه منع می کند، شر است. اراده آن قانون عالی است.

ما به بحث در مورد این نظریه مطلق گرایانه که نتیجه منطقی ماتریالیسم است ادامه نمی دهیم. در این جا فقط به دو وجه مهم تفاوت هابز و بیکن اشاره می کنیم. نخست، هابز نظامی متافیزیکی - متافیزیک ماتریالیستی - را تعلیم می دهد؛ دوم، وی در تعریف خود از فلسفه بیش از نگارنده ارغنون نو، به قیاس بها می دهد. بیکن در اعلام استقرا به مثابه روش عمومی، (۱) نقشی را که قیاس در ریاضیات ایفا می کند و (۲) نقشی را که عنصر ریاضی و تفکر پیشینی در اکتشافات قرن پانزدهم ایفا کردند، نادیده می گیرد. از این روی، هابز در جایی میان تجربه گرایی محض و عقلانیت دکارتی قرار می گیرد.

فلسفه سیاسی هابز

یکی از مهمترین نظریه پردازان سیاسی هابز است. خود او مدعی بنیانگذاری فلسفه بود و با اعتماد و اطمینان خاصی پذیرای این مطلب بود که فلسفه یا علم سیاسی ممکن و حتی ضروری است. از ارکان اساسی برای فهم نظریات هابز اصطلاح "وضع طبیعی" است که قبل از هابز بیشتر در الهیات مربوط به دین مسیح کاربرد داشت تا در فلسفه سیاسی. هابز معتقد است که زندگی در "وضع طبیعی" حالتی که دولت و قانونی در کار نباشد- بالقوه حالت جنگ و نزاع داشت و جنگ همه علیه همه نمایان بود. همگان خواستار آن بودند که به هر طریق ممکن آسایش و رفاه و امنیت خود را تامین کنند و البته در خصوص اینها، که خود نیازی است طبیعی در وجود بشر، از نیاز به قدرت به جهت جامه عمل پوشیدن به آرزوها و تمایلات، بی نیاز نبود. میل عمومی و عموم آدمیان کسب قدرت بود و این خواهشی است که بنابر نظر هابز جز با مرگ فرو نمی نشیند. در وضع طبیعی، زندگی انسان در تنهایی، بینوایی و ددمنشی به کوتاهی می گذشت. هر، انسان، انسان دیگر را دشمن خود می دانست و فی الواقع انسان گرگ انسان بود، اصولاً تصور درکی از عدالت و بی عدالتی و نادرستی وجود نداشت و قانون حاکم بر زندگی این بود که هر کس در حد توانایی خود، هر چه را که می توان، بدست آورد و تا هر زمان هم که می تواند آن را حفظ کند. زور اساس و پایه قانون حاکم بود و از فضایل آن دوران "زور و حيله گری" را می توان نام برد.

هابز در این که انسان خواستار آرامش و صلح است، شکی ندارد ولیکن معتقد است که در وضع طبیعی " ... ترس از دیگران، اشتیاق او به حفظ آنچه در اختیار دارد، تمایل خود خواهانه و حریصانه او به تحصیل چیزهای بیشتر، یعنی رغبتها و نفرتها اصلی، وی را بر آن می دارد که همواره با همسایگان خود در ستیز باشد ... جز ملاحظه شخصی، چیز دیگری نمی تواند انگیزه رفتار آدمی باشد، حتی اگر آدمی درک کند که بهترین راه منافع شخصی او، همکاری و تعاون با هموعانش است، باز هم برای او فایده ای نخواهد داشت. زیرا عقل انسان، در تحلیل نهایی، بنده و خدمتگزار شهوات اوست ... "

چنانچه کسانی خواهان یک چیز باشند، اما در عین حال امکان استفاده هر دو هم از آن ناممکن باشد، عداوت آنان آشکار خواهد شد و پایان این خواستن از میان برداشتن دیگران توسط شخص است تا با هم به خواسته خود رسیده باشند و هم جان خود را محافظت کرده باشند. از این رو ترس از کشته شدن فرد را محتاط می کند. احتیاط ثمره برخورد میان قدرت طلبی و ترس از کشته شدن قهر آمیز بوده و حاکی از عدم اعتماد است. این مبارزه بنابر نظر هابز در وضع طبیعی مداومت دارد و تنها اصل هادی و راهنمای ما "خود پایی" یا "حفظ موجودیت خود" **Self preservation** () است.

هابز البته بین، "حقوق طبیعی" (**Rights of nature**) و "قوانین طبیعی" (**Laws of nature**) تمایز قایل است. حقوق طبیعی، آزادی ای است که شخص در زندگی شخصی از آن بهره مند تا هر گونه که خود ترجیح می دهد آن را برای منظور خود، اعمال کند حق طبیعی که متفکران عموماً آن را **naturale** می نامند همان اختیار فرد در استفاده از قدرتش برای منظور خاصی است.

اما "قانون طبیعی هابز ثمره برخورد میان قدرت طلبی و ترس از کشته شدن قهر آمیز است ... " او قانون طبیعی را به عنوان "یک قاعده اخلاقی یا قانونی کلی تعریف می کند که به وسیله عقل کشف و دریافت می شود. کارکرد این قاعده این است که انسان را از ارتکاب عملی که منجر به نابودی یا جدا افتادنش از وسایل و لوازم خود پایی اش می شود، بر حذر می دارد. بحث هابز در این باره دارای دو قسمت است: نخستین قسمت، این عقیده است که با پیروی از برخی قواعد (که هابز آنها را "قوانین طبیعی" می نامد) آدمیان می توانند در صلح و هماهنگی در کنار هم زندگی؛ قسمت دوم این است که چون بیش از آن افراط کار و کوه بین هستیم که از قوانینی که خود اراده کرده ایم. پیروی کنیم، نیازمند قدرت حاکمه پراقتداری هستیم که آن قوانین را به زور به ما تحمیل کند.

اما در مورد "حق"، هابز بر این عقیده است که آزادی امتناع یا میل به انجام کاری است و این در حالی است که قانون، انسان را مقید و محصور می کند. "چون وضع انسان ... وضع جنگ همه بر ضد همه است، در آن حالت هر کسی زیر حکمت عقل خود قرار دارد. ". پس، از دست یازیدن به هر فعلی که نتواند حافظ حیاتش در مقابل دشمنانش باشد امتناع کرده، و در همچو وضعی، همه افراد نسبت به همه چیز حتی نسبت به جسم همدیگر محق هستند و مادام که این حق طبیعی برای همه محفوظ است، امنیت برای هیچکس حتی عقلا و نیرومندان وجود نخواهد داشت.

نزد هابز انسانها برابر آفریده شده اند و این برابری را باید همگان بپذیرند، و اگر هم طبیعت خلقت افراد را به طور نا برابر بنیان گذاشته، اما خود آدمیان قائل به برابری هستند، فلذا این برابری باید مورد اذعان قرار گیرد. منصفاً این که هیچکسی جز در شرایط برابر حاضر به زندگی در صلح و آرامش نخواهد شد. نتیجه اینکه هر کس باید دیگران را با خود برابر بداند، چرا که حکم طبیعت این است.

از آنجا که فرد همیشه در پی کسب سود و سنجش آن در زندگی خود است و این طرز تفکر لحظه ای فرد را رها نمی کند، بنابراین افراد از قوانین طبیعت اطاعت نخواهند کرد. برای آن که فرد تشویق به اطاعت شود یا در صورت عدم اطاعت، از رفتار او جلوگیری شود، نیازمند ضمانتهای اجرایی هستیم هابز از همین جا گریزی به وجوب حکمران در جامعه می زند:

“.. برای جلوگیری از این عدم اطاعت و تشویق به اطاعت می بایست ضمانتهای اجرایی به وجود آیند تا هر کس بعد از احتساب سود و زیان خود امتیازهای که حاصل از اطاعت از قوانین هستند و کیفیتهایی که ناشی از عدم اطاعت از قوانین هستند، آن چنان رفتار کند که به چربش کفه اطاعت از قوانین بینجامد. البته حسابهای سودجویی، به خودی خود و به تنهایی راه به جایی نمی برد و مردم از خلق نظم برای خود عاجزند، فلذا نیازمند یک حکمران هستیم تا بر ما فرمان براند و قدرتش ما فوق قدرتهای ما باشد.

“ آدمیان در وضع طبیعی خود به تأمل در می یابند که باید به موجب قانون طبیعی از حق داوری خصوصی خود درباره آنچه در موارد نامشخص و قابل تردید برایشان خطرناک محسوب می شود چشم پوشی کنند و در عوض داوری قدرت عمومی را برای خود بپذیرند.

بنابر نظریه هابز انسانها خواهان آن هستند که نظر خودشان با نظر دیگران جور و هماهنگ باشند و دلیلشان هم این است که دوست دارند دیگران هم مثل خودشان فکر کنند. از این مقدمه، هابز نتیجه می گیرد که همگان خواهان داور یگانه ای هستند تا نظرش را در موارد شک برانگیز و منازعه آور بپذیرند. این قدرت موجب آن خواهد شد که جان شهروندان از خطر مصون بماند، زیرا داور یگانه قادر است در مواقع بروز خطر آراء و تفکرات همگان را یکسان کند. از دیگر کارکردهای این داور، تحریک عمل عمومی بر ضد دول خارجی (که دولت را مورد تهدید قرار می دهند) و تبهکاران خواهد بود. “ این داور بر طبق تعریف، حاکم جامعه و دولت است. منظور انسانها از نهادن قیود بر دست و پای خود در یک زندگی جمعی یا حکومت تأسیسی، اصل بقای خود و رفاه بیشتر در طول حیات خویش است، “ یعنی می خواهند خود را از آن وضع مصیبت بار زندگی نجات بخشند” و یگانه راهی که هابز برای در امان ماندن از آسیب یکدیگر و برپاداشتن این قدرت مشترک و ایجاد امنیت پیشنهاد می کند واگذار کردن قدرت و نیروی فرد به شخص یا انجمنی از اشخاص است تا از این راه اراده های مختلف و متفاوت و پراکنده به صورت یک اراده تجلی یابد. حاکمیت و سلطه دولت بوسیله و با واسطه پیمان و قرار داد بوجود می آید، اما حقوقی را که متعلق به افراد و در عین حال طبیعی است و نمی توان آن ها را از طریق قرار داد به دولت منتقل نمود، محفوظ می ماند. به بیان دیگر، اتباع قرار داد را برای حمایت و محفوظ بودن خود و زندگی شان منعقد کرده اند، فلذا حق دارند از دستوراتی که زندگی آنها را در معرض خطر و نابودی قرار می دهد، سرپیچی کنند.

نکته بعدی در مبحث حکومت و دولت این است که فرد حاکم چگونه به قدرت دست می یابد؟ هابز معتقد است که برای دستیابی به قدرت حاکمه (**Sovereign power**) دو راه موجود است:

راه اول استفاده از قدرت طبیعی است. راه دوم توافقی است که آدمیان میان خود دارند. مبنی بر اینکه بامیل و طیب خاطر فرمان فرد یا انجمنی از افراد را بپذیرند با این منظور که فرد یا انجمن حامی و نگهبان آنان باشند.

هابز راه اول را دولت اکتسابی و راه دوم را اجتماع سیاسی یا دولت تأسیسی نام گذاری می کند. با تشکیل دولت تأسیسی، “ لویاتان” (**Leviathan**) بزرگ پدید می آید که بنابر گفته هابز، ما صلح و امنیت خود را مدیون آن هستیم.

کسانیکه امکانات و قدرت خود را تحت اختیار حاکم قرار می دهند، پیمانی متقابل را بین خوشان منعقد می کنند که با پیمانهای قبلی (چنانچه منعقد شده باشند) ارتباطی ندارد و پیمانهای پیشین کآن لم یکن تلقی می شوند.

به دلیل پذیرش حاکمیت شخص حاکم (یا حاکمان)، این افراد موظفند که پیمان را تا انتها به جا آورند و به اعمال و اندیشه های صادره از سوی حاکم (یا حاکمان) گردن نهند و قانوناً قادر نخواهند بود بدون کسب اجازه و رضایت حاکم، پیمان جدیدی را منعقد کنند. از سویی چون حق حاکمیت ناشی از عقد قرار داد با رئیس و یا رؤسا و با تک تک افراد نیست بلکه ناشی از عقد پیمان خود افراد است، اعمال حکمران ناقض پیمان نخواهد بود و فرمانبری از او بر همگان واجب است و احدی قادر نیست خود را از قید تابعیت او برهاند.

در نظام مورد نظر هابز، اکثریت حاکم را بر سریر قدرت می نشاند و بنابراین اقلیت می بایست تن به رضایت و اطاعت از حاکم دهند چرا که آنها با رضایت خود قدم به زندگی جمعی گذاشته اند، در غیر اینصورت اکثریت حق تباه کردن آنها را دارند. نیز حاکم دست به هر اقدامی بزند، نباید و نمی تواند به افراد تحت حاکمیت خویش آسیبی برساند. در میان حکومت شوندهگان نیز کسی نمی تواند حاکم را متهم به ستمگری و ظلم پیشگی کند.

همچنانکه پیشتر آمد هدف از برقراری و تأسیس دولت، برقراری و ایجاد امنیت است، بر همین اساس "اتباع نمی توانند حاکم را عادلانه به مرگ محکوم کنند و یا آنکه به مجازاتهای دیگر برسانند".

چرا که هر کس که حق رسیدن به هدفی را داشته باشد، طبعاً می بایست وسایل رسیدن به آن هدف در اختیارش باشد، فلذا هر شخصی یا انجمنی که قدرت حاکمه را اداره می کند، حق دارد که خود طرق نیل و دستیابی به صلح و آرامش و دفاع از اتباع را تشخیص دهد. از دیگر حقوق اجتناب ناپذیر شخص حاکم، قضاوت و داوری در میان مخالفان صلح و موجدان آن است. هنگامی که میان مردم اختلافی پیش آید، دخالت و قضاوت شخص حاکم، چاره ساز آن خواهد بود و این حق نیز برای او محفوظ است.

در اجتماع سیاسی متشکله، فرد باید بر این امر وقوف داشته باشد که حیطة و حوزه اختیارات او تا چه حد است و تا چه میزان عمل و فعل او در درون جامعه، دیگران را مورد تعرض و درازدستی قرار نمی دهد. آگاهی یافتن فرد بر این امر، توسط حاکم انجام خواهد شد.

هابز معتقد بود که ممکن است دول خارجی بنا بر دلایلی نسبت به اجتماع تازه تأسیس یافته، عداوت و دشمنی ورزند و درصد حمله و تجاوز به آن برآیند. اینکه "چه موقع جنگ به صلاح عموم است و چه میزان نیرو باید برای آن مقصود گردآوری کرد و چقدر باید پول و سلاح در اختیار جنگجویان قرار داد و برای تأمین هزینه و مخارج آن تا چه میزان مالیات بر رعایا تحمیل کرد" بر عهده حاکم است و نه اتباع کشور.

هابز حق انتخاب مشاوران، وزیران، قضات و افسران، چه در زمان صلح و چه در موقع بروز جنگ را برای حاکم محفوظ شمرده و آن را از لوازم حاکمیت می داند و بطور کلی " ... وظیفه مقدس حاکمان دیگر این نیست که کاری کنند تا "شهروندان خوبی نیکو بگیرند و به بزرگی و بزرگواری و نجابت رفتار کنند" بلکه وظیفه حکومت این است که "در حد توان قانون بکوشد تا شهروندان از همه چیزهای خوب بهره مند شوند و به لذت و رفاه دست یابند" ..

"حق طغیان" حقی است که هابز آن را برای شهروندان محفوظ می داند؛ این حق ناشی از آزادی فرد است نسبت به حیات او در مقابل حکمران. چنانچه حکمرانی دستور قتل با ایجاد جرح و نقص عضو شهروندی را صادر کند و یا به فرد دستور دهد، در مقابل معترضان به حقوق او، از خود دفاع نکند و یا اینکه حق استفاده از غذا، دارو، هوا و ... یا لوازم حیات فرد را از او دریغ کند، فرد حق دارد که در مقابل فرمانهای حاکم تمرد و سرپیچی کند. چرا که هدف از تأسیس حکومت، ایمنی جان اتباع و شهروندان است. فلذا نمی توان حق گرفتن جان اتباع را به حکومت داد، چیزی که به منظور حفظ آن، حاکم به حکومت رسیده است.

حق دیگری که هابز معتقد است اصالتاً از آن شهروندان است اما در اختیار حاکم قرار می گیرد و یا وی به نیابت از سوی مردم آن را اجرا می کند، " .. حق اعمال نظر در این خصوص است که چه وسایلی برای تأمین بقای مردم لازم اند و بنابراین عرضه هر گونه برنامه رای ملاحظه بقای جسمانی مردم، مستند به حقوق ایشان نخواهد بود... در نتیجه هر اقدامی که موجب رفاه ملت می گردد می تواند بر طبق نظریه هابز موجه به نظر برسد.

در کل، هابز معتقد است تفویض حق از جانب فرد به دو طریق ممکن است:

- ۱- چشم پوشی فرد از حق خود.
 - ۲- انتقال این حق به دیگری. شخصی که حق خود را انتقال می دهد، به دیگری یا دگران این امکان را می دهد که از حق او استفاده کنند و چنانچه کسی از حق خود چشم پوشی کند یا حق خود را به دیگری منتقل کند به این معنی است که او مکلف و مقید می شود که مانع و رادع افرادی که حق به آنها واگذار شده در استفاده از آن نشود.
- انتقال حق و چشم پوشی از آن در بین شهروندان، حقوق متقابل را مطالبه می کند. شاید منظور هابز را با تعبیر امروزی، بتوان "حق و تکلیف" نام نهاد. به این معنا فرد در مقابل هر حقی، تکلیفی را می بایست ادا کند. انتقال این حقوق متقابل به نظر هابز همان است که مردم آن را قرار داد (contract) می نامند.

از دیگر نظریات سیاسی هابز، حق انتخاب وکیل و نماینده برای مردم است. چنانچه حکومت از اتباع تحت حکومت خود دعوت کند که نمایندگانی را جهت ارائه نظریات مردم یا تمایلاتشان گسیل دارند و نمایندگان نیز این اختیار را داشته باشند، باز هم تصور نشود که " ... این انجمن را، به جای خودش، نماینده مردم تلقی کند...."

از عبارت فوق چنین بر می آید که نزد هابز، حق انتخاب نماینده برای مردم، چندان هم به رسمیت شناخته نشده، چرا که در صورت موافقت و دعوت حکومت است که مردم می توانند نمایندگان خود را گسیل کنند و تا اراده حکومت به این امر تعلق نگیرد، مردم به این حق نخواهند رسید. از سوی دیگر، گرچه نمایندگان، از سوی مردم انتخاب می شوند تا افکار و تمایلاتشان را به حاکمان برسانند، اما خود حکومت نباید تصور کند که جای خودش را به نمایندگان داده است، یعنی باز هم نماینده اصلی مردم، خود حکومت است.

آزادی بیان و عقاید نیز در جامعه مورد نظر هابز مطرح شده است. " ... پادشاه حق مطلق برای نظارت و مراقبت بر جمیع عقاید را دارد (زیرا تصمیم اوست که آیا اظهار یک عقیده باعث بی نظمی و آشفتگی در منافع عموم خواهد بود یا نه ... " .

به انواع حکومت نزد هابز می رسیم: هابز معتقد است نماینده ای را که مردم با او عقد قرار داد می کنند، یا یک نفر است یا چند نفر. اگر چند تن باشند، یا انجمن همه افراد است و یا انجمن تعدادی از آنهاست. هنگامی که نماینده یک نفر است، حکومت سلطنتی (**Manarchy**) است و وقتی انجمن همه مردم باشد، حکومت کشور، دموکراسی یا حکومت ملی است و چنانچه انجمن متشکل از گروهی از مردم باشد، آنگاه شکل حکومت، اشرافی است. هابز معتقد است به جز این ها، نوع دیگری از حکومت نمی تواند وجود داشته باشد.

اما پیشنهاد خود هابز این بود که سلطنت در دست یک نفر باشد. در واقع او خواستار حکومت پادشاهی (**Monarchist**) است و برای گفته خود دلیل می آورد.

اول: چنانچه حکومت در دست گروهی باشد، محتمل است که گروه حاکمه با خود درگیری و منازعه داشته باشند و تضاد در میان آنها پدید آید که در این صورت چاره‌ای نخواهد ماند جز اینکه قدرت اجرایی بین آنها تقسیم شود. اما چنانچه حکومت در دست پادشاه باشد، تقسیم قدرت امری محال است.

دوم: اگر حکومت در دست گروه باشد، ممکن است اسرار و رموز را هویدا کنند. اگر این اسرار فاش شوند، احتمال بروز خطر و جنگ و درگیری در میان مردم وجود دارد، لیکن پادشاه می تواند رموز و اسرار خود را به راحتی نگهدارد و بروز ندهد. سوم: " ... تصمیمات متخذ از سوی پادشاه، فقط به اندازه طبیعت یک فرد انسان ناپایدار و متغیر است، اما در یک گروه این بی ثباتی و اختلاف رأی و نظر به اندازه عدد آن افراد است " .

در نظریه هابز این اندیشه نهفته است که تشخیص و تفکیک نظامهای سیاسی معتبر و نیک از نظامهای پادشاهی ناممکن است و نظامهای آمیخته و ترکیبی هم نمی توانیم داشته باشیم. " ... حق مطلق فرمانروا یا مردم دارای حاکمیت این است که به هیچ محدودیت قانونی و اساسی تن ندهند و به میل خود عمل کنند و مردم با عقل و شعور را هم بر حذر می دارد که در برابر اقدامات فرمانروا محدودیتی ایجاد نکنند چرا که قانون طبیعی چنین حکم می کند. اما برای رعایت انصاف باید این نکته را هم بیفزاییم که این گونه نواقص اصلی و اساسی در نظریه حاکمیت، به درجات متفاوت در همه دیگر نظریه های مربوط به قانون طبیعی عمومی هم دیده می شود ... " .

و نکته آخر در فلسفه سیاسی هابز، جامعه‌ی غیر مذهبی است. هابز برای حل مشکل سیاسی و اجتماعی، آموزه فکری خود را به نحوی روشن و آشکار بر "رهایی کامل جامعه، یعنی بر استقرار جامعه غیر مذهبی و بی اعتقاد به خدا بنیان می گذارد. در نظام فکری هابز این غیر دینی شدن جامعه حکم " ضرورت " به خود می گیرد. هابز چهار دسامبر ۱۶۷۹ در ۹۱ سالگی درگذشت.

دکارت (۱۵۹۴ - ۱۴۵۰ م)

رنه دکارت را به عنوان بنیانگذار فلسفه نوین به شمار آورده‌اند. او ریاضیدان و در عین حال فیلسوف بود. او در دوره‌های مختلف عمر خود در شماری از کشورهای مختلف اروپا به سر می برد. حتی در ایام جوانی سخت خواهان شناخت طبیعت انسان و جهان بود. ولی پس از تحصیل فلسفه بیشتر و بیشتر به جهالت خود پی برد. رنه دکارت به عنوان یکی از مهمترین شرکت کنندگان در فعالیت نوپای فکری و علمی این عصر، به اهمیت روشها و کشفیات تازه‌ای که در آن زمان ظاهر می شدند، کاملاً پی برد و چالشی را که آنها نسبت به اندیشه‌ها و فرضیات ارسطوگرایی

مستحکم و قدرتمند عرضه می‌کردند به رسمیت شناخت. گفته مشهور او، «چون فکر می‌کم، پس هستم»، معروف به «چون فکر می‌کنم» برهان آشکاری است از وجود خود او به عنوان یک موجود متفکر و نقطه شروع تلاشش برای رسیدن به یقین.

دکارت، پس از مطالعات کامل، نتیجه گرفت مجموعه دانشی که از قرون وسطی به ما رسیده ضرورتاً قابل اطمینان نیست. دکارت تصمیم گرفت به گوشه و کنار اروپا سفر کند. می‌گوید از آن پس کوشید فقط در پی خرد برود، و خردمندی را در نهاد خود و در کتاب بزرگ جهان بجوید.

پس از کشف مجدد و هیجان‌انگیز انسان و طبیعت در رنسانس، نیاز به گردآوری اندیشه‌های زمان در یک نظام روشن فلسفی بار دگر پیش آمد. دکارت نخستین نظام‌ساز با اهمیت بود و در پی او دیگران

منظور از نظام فلسفی، فلسفه ای است که از پایه ساخته شود و به سبب‌یابی همه مسائل اصلی فلسفه پردازد. دکارت بیشتر در اندیشه شناخت، یا به سخنی دیگر، معرفت یقینی بود. موضوع مهم دیگر، رابطه جسم و روح نیز ذهن او را مشغول می‌داشت؛ و این هر دو مطلب را می‌توان جوهر مباحث فلسفی ۱۵۰ سال آتی شمرد. بسیاری از معاصران دکارت، در مورد حصول معرفت یقینی ابراز شکاکیت مطلق فلسفی می‌کردند، به نظر آنها انسان باید بپذیرد که هیچ نمی‌داند ولی دکارت این را قبول نداشت. در زمان حیات دکارت، علوم طبیعی جدید در جستجوی روشی بود که فرآیندهای طبیعی را دقیق و یقین شرح دهد. دکارت هم ناگزیر از خود پرسید آیا برای تأملات فلسفی هم می‌توان روش دقیق و یقین مشابهی یافت.

فیلسوفان تا قرن هفدهم میان روح و جسم فرق زیادی نمی‌گذاشتند علت آن بود که حرکت تمام چیزهای مادی را از جمله جسم، چه جسم حیوان چه جسم انسان - نتیجه فرآیندهای مکانیکی می‌دانستند. ولی روح انسان را که مسلماً نمی‌توان جزئی از ماشین جسم شمرد؛ به عبارت دیگر چگونه چیزی معنوی کار مکانیکی می‌کند و در این راستا بود که رابطه روح و جسم حادث می‌شد.

دکارت مطمئن بود که بین روح و ماده تفاوت بارز هست. در همین راستا او در کتاب «گفتار در روش» می‌پردازد به موضوع روشی که فیلسوف باید برای حل مسأله فلسفی به کار ببرد. دکارت می‌گوید هیچ چیزی را مادام که آشکار و مشخص به حس درک نکرده‌ایم نمی‌توانیم بپذیریم. برای انجام این امر چه بسا لازم است یک مسأله مرکب را به اجزاء کوچکتر و تک تک خرد کرد، جزء ساده‌تر از همه را نقطه حرکت خود قرار داد. به زبان دیگر فکرها یک یک سنجیده و اندازه‌گیری بشود. به عقیده دکارت فلسفه باید از ساده به پیچیده پردازد. تنها در این صورت می‌توان بینش تازه پیدا کرد و سرانجام باید با شمارش و مهار مداوم یقین حاصل کرد که چیزی از قلم نیفتاده است. تنها بدین طریق می‌توان به نتیجه‌گیری فلسفی دست یافت.

دکارت ریاضیدان بود: او را پدر هندسه تحلیلی نامیده‌اند و کمکهای مهمی نیز به علم جبر کرد. او درصدد برآمد حقایق فلسفی را همچون معادله‌های ریاضی به اثبات برساند. به عبارت دیگر، میل داشت درست همان ابزاری را که ما در برخورد با ارقام به کار می‌بریم. یعنی عقل را، در اینجا هم مورد استفاده قرار دهیم، زیرا فقط عقل است که قطع و یقین می‌آورد و هیچ نمی‌توان به حواس اعتماد کرد. هدف دکارت حصول یقین در مورد ماهیت حیات است، و می‌گوید باید در ابتدا، به همه چیز شک کرد. البته از نظر او عاقلانه نیست که آدم به همه چیز شک کند، اما فکر می‌کرد علی‌الاصول ممکن است به هر چیز شکاک بود. برای دکارت مهم این بود، که پیش از پی‌ریزی بنای فلسفی خود، کلیه شناخت‌های تقلیدی یا موروثی را کنار ببرد. ولی شک دکارت از این هم ژرفتر رفت و گفت حتی به حواس خود نیز نمی‌توانیم اعتماد بکنیم. حواسمان ممکن است ما را بفریبند. دکارت به همه چیز شک کرد، و این شک تنها چیزی بود که یقین داشت. و در این حال چیزی به فکرش رسید: یک چیز مسلم است، و آن شک کردن اوست؛ و وقتی شک می‌کند، حتماً می‌اندیشد و چون می‌اندیشد، حتماً موجودی اندیشنده هست. یا آنگونه که خودش گفت: «می‌اندیشم، پس هستم» دکارت در حقیقت پی برد که او نه فقط من اندیشنده‌ای است، بلکه در عین حال این من اندیشنده واقعی‌تر است تا جهان مادی که با حواس خود درک می‌کنیم. و از این هم پا را فراتر نهاد.

دکارت اکنون از خود پرسید آیا چیز دیگری هست که بتوان با این یقین شهودی درک کرد و به این نتیجه رسید که تصور روشن و مشخص از یک وجود کامل در ذهن خویش دارد. و این تصور را همواره داشته است، بنابراین برایش آشکار شد که این تصور نمی‌تواند ناشی از خود او باشد؛ گفت تصور وجود کامل نمی‌تواند از کسی که خود ناکامل است، سرچشمه گیرد. پس تصور وجود کامل باید از خود وجود کامل، به سخن دیگر، از خداوند برآمده باشد. وجود خدا برای دکارت، خود-بدیهی بود.

به گفته دکارت، تصور خدا در ذات ماست، این تصور از وقتی دنیا می‌آیم مثل علامتی که سازنده روی فرآورده خود می‌گذارد بر ما نقش شده است. شبهه مهمی که مطرح می‌شود آن است که آیا هر چیزی مثل سیمرغ که تصورش به ذهن ما راه می‌یابد طبق استدلال دکارت باید وجود داشته باشد؟ و پاسخ آن این است که لازمه مفاهیمی از قبیل سیمرغ این نیست که وجود داشته باشد. حال آن که لازمه مفهوم وجود کامل آن است که چنین وجودی وجود دارد. یعنی نمی‌توان وجود کاملی یافت که دارای مهمترین خصیصه خود، یعنی وجود نباشد.

دکارت همانند سقراط و افلاطون عقیده دارد میان عقل و هستی پیوند است. هر چه چیزی بدیهی‌تر به عقل آدم برسد، وجود آن محقق‌تر است. دکارت این چنین ادامه می‌دهد؛ در مورد تصوراتی که ما از عالم هستی خارجی داریم، این امکان هست که اینجا توهم باشند. ولی عالم هستی خارجی در ضمن واجد مشخصات ویژه‌ای است که می‌توان با عقل درک کرد. اینجا خواص ریاضی، یا به سخن دیگر چیزهایی است که اندازه پذیرند، مانند درازا، پهنا و ژرفا. این خواص کلی برای عقل من همان قدر روشن و مشخص‌اند که واقعیت موجود اندیشنده من. خواص کیفی مانند رنگ، بو و مزه از سوی دیگر، وابسته به ادراک حسی ماست و بیانگر هستی خارجی نیست. و در این باره دکارت باز از تصور ما از وجود کامل بهره می‌گیرد. وقتی عقل چیزی را روشن و مشخص شناخت. که لازمه خواص ریاضی هستی خارجی است - این باید ضرورتاً درست باشد. چرا که خدای کامل از آن جهت که کامل است - کسی را فریب نمی‌دهد. دکارت پای تضمین الهی را به میان می‌آورد و می‌گوید آنچه را ما با عقل خود درک کنیم در حکم حقیقت است. حال دکارت می‌گوید هستی خارجی و هستی درونی (اندیشه) اساساً متفاوت است و در حقیقت او مدعی می‌شود که دو گونه هستی - یا جوهر - مختلف وجود دارد. یکی جوهر اندیشه یا نفس و دیگری جوهر بعد یا امتداد، یعنی ماده.

نفس آگاهی محض است، جایی در مکان اشغال نمی‌کند. پس نمی‌توان آن را به اجزای کوچکتر تقسیم کرد. ولی ماده، بعد یا امتداد محض است، در مکان جای می‌گیرد، پس می‌توان آن را به اجزای کوچک و کوچکتر تقسیم کرد. منتهی فاقد آگاهی است. دکارت معتقد است هر دو جوهر از خدا منبعث می‌شود، چون تنها خداست که مستقل از هر چیز دیگر وجود دارد. ولی با وجود آنکه اندیشه و ماده هر دو داده خداست، این دو جوهر تماسی با هم ندارند. اندیشه کاملاً مستقل از ماده است، و برعکس، فرآیندهای مادی کاملاً مستقل از اندیشه. در حقیقت دکارت آفرینش خدا را دو قسمت کرد به همین دلیل او را دوگانه انگار می‌خوانیم، یعنی کسی که قائل به شکاف عمیق بین هستی اندیشه و هستی ماده است. برای نمونه فقط انسان است که نفس دارد. حیوانات همه متعلق به هستی مادی‌اند. او حیوان را نوعی ماشین پیچیده خودکار می‌پندارد. به عبارت بهتر در مورد هستی مادی دیدی کاملاً مکانیکی دارد - درست مانند ماده‌گرایان. دکارت به این نتیجه رسید که انسان مخلوقی دوگانه است که هم می‌اندیشد و هم فضا اشغال می‌کند بنابراین هم نفس دارد هم جسم مادی. به عقیده دکارت بدن انسان ماشینی کامل است. ولی انسان دارای نفس نیز هست که می‌تواند کاملاً مستقل از جسم عمل کند، اعمال جسمانی از چنین استقلال برخوردار نیستند، از قوانین خود پیروی می‌کنند. آنچه ما با عقل خود می‌اندیشیم، نه در جسم ما، که در نفس ما روی می‌دهد، که کاملاً مستقل از هستی مادی است. دکارت هم چنین انکار نمی‌کند که میان نفس و جسم پیوسته کنش و واکنش برقرار است. به عقیده او، مادام که روح در بدن جا دارد از راه عضو خاصی در سر، که آن غده صنوبری می‌خواند به مغز متصل می‌شود، و در اینجا است که کنش و واکنش مداوم نفس و ماده روی می‌دهد. بدین ترتیب، نفس همواره زیر تأثیر احساسات و شهواتی است که از نیازهای جسمی بر می‌خیزد. ولی نفس می‌تواند خود را از این گونه وسوسه‌های پست جدا بدارد و مستقل از جسم عمل کند. هدف آن است که عقل زمام امور را در دست گیرد. پاها چه بسا سالخورده و ضعیف شود و به عبارت دیگر پیر و فرتوت شویم، مادام که عقلمان کار کند و هنوز بعلاوه مساوی چهار است. زیرا عقل ضعیف و خمیده نمی‌شود. در نظر دکارت، نفس اساساً اندیشه است. احساسات و شهوات پست مانند کینه و هوس بیشتر مربوط به اعمال جسمانی ما - و بنابراین جزو هستی مادی است.

اسپینوزا (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷ م)

اسپینوزا از یک پدر و مادر یهودی که از دست دیوان تفتیش عقاید اسپانیا به آنجا گریخته بودند، در آمستردام دنیا آمد. او به عنوان یک یهودی درست آیین، تربیت شد و آثار بسیاری از فیلسوفان یهودی را - از جمله ابن میمون - مطالعه کرد. اما در سال ۱۶۵۶ به دلیل نوآوری‌های مذهبی‌اش، به اتهام کجروی و دگراندیشی تکفیر و رسماً از جامعه یهودیان اخراج شد. از آن پس، زندگی‌اش را از طریق صیقل دادن شیشه عدسی

گذرانید. و دوستانش را در میان گروهی از پروتستانها یافت که مشهور به همقطاران (**Collegiants**) هستند؛ فرقه‌ای که در آیین آنان، کشیش وجود ندارد.

اسپینوزا از مذهب رسمی انتقاد کرد. او می‌گفت مسیحیت و یهودیت با احکام جزمی خشک و مناسک صوری، خود را زنده نگهداشته‌اند. اسپینوزا نخستین کسی بود که در مورد کتاب مقدس تفسیر به اصطلاح تاریخی، انتقادی را بکار برد. وی در حقیقت منکر آن شد که کتاب مقدس کلمه به کلمه وحی خداوند است. می‌گفت، هنگام خواندن تورات و انجیل باید دائم بیاد آوریم که اینها در چه زمانی نوشته شد. قرائت انتقادی این متون، از مشتی تناقضات پرده بر می‌داشت. در زیر تمام تعالیم عهد جدید، عیسی حضور دارد که می‌توان او را سخنگوی خدا خواند. آموزه‌های عیسی نوعی آزادسازی از سخت‌گیری و تعصب یهودیت است. عیسی «کیش عقل» را موعظه می‌کرد که عشق و محبت را برتر از همه چیز می‌شمرد. منظور عیسی، به تعبیر اسپینوزا، عشق به خدا و عشق به انسانیت بود. با وجود این، مسیحیت نیز، در احکام جزمی خشک و مناسک صوری خود گیر افتاده است. در هواداری از آرمان آزادی بیان و در مدارای دینی کمتر کسی به قدرت و استحکام اسپینوزا انزوا و گوشه‌نشینی برگزید و محکم بر عقیده خویش ایستاد.

در حقیقت، امرار معاش اسپینوزا که از طریق عدسی تراشی می‌گذرانید نیز جنبه نمادین داشت. فیلسوف یعنی کسی که مردم را یاری کند با دیدی تازه به زندگی بنگرند. در حقیقت یکی از ستونهای فلسفه اسپینوزا این است که از چشم‌انداز ابدیت به چیزها نگاه می‌کرد. که مقصود او هم ابدیت زمان بود و هم ابدیت مکان. برای نمونه اینکه ما تصور کنیم جزئی ناچیز از کل حیات طبیعی هستیم و به عبارت دیگر او می‌گفت همه چیز طبیعت است و پا را فراتر نیز نهاده و گفت: خدا همه چیز است و همه چیز در خداست و با این سخن به وحدت وجود اعتقاد داشت. به اعتقاد اسپینوزا خدا جهان نیافرید که خود بیرون آن بایستد. بلکه خدا خود جهان است یا اینکه جهان در خداست.

مهمترین اثر او « اخلاق به برهان هندسی » است و منظور او از اخلاق، بررسی رفتار اخلاقی برای نیک زیستن است. در واقع او اخلاق را، هم به مفهوم هنر زندگی و هم به مفهوم رفتار اخلاقی بکار می‌برد. روش هندسی اصطلاحی بود که اسپینوزا برای صورت‌بندیهای خود بکار برد. او می‌خواست با اخلاقیاتش نشان دهد که زندگی پیرو قوانین کلی طبیعت است. بنابراین باید خویش را از احساسات و شهوات شخصی رها سازیم به عقیده او، فقط در این صورت می‌توان خوشنودی و نیک‌بختی بدست آورد.

قبلاً دکارت گفته بود که هستی از دو جوهر کاملاً مجزا، یعنی اندیشه و ماده تشکیل شده است. واژه جوهر را می‌توان تشکیل دهنده چیزها معنا کرد، یا آنچه چیزی می‌تواند از آن ساخته یا بدان کاسته شود. از دید دکارت همه چیز یا اندیشه بود یا ماده. اسپینوزا این تقسیم را رد کرد. به نظر او تنها یک جوهر هست. آنچه وجود دارد جزء هستی یگانه‌ای است که او آن را به سادگی جوهر، و گاهی خدا یا طبیعت می‌خواند.

اسپینوزا بدین قرار، دید دوگانه دکارت را از هستی ندارد. به اصطلاح ما یکتا گراست. یعنی، طبیعت و ماهیت تمام چیزها را به یک جوهر واحد تقلیل می‌دهد. البته مقصود اسپینوزا، از کلمه طبیعت، فقط طبیعت مادی نیست. مفهوم جوهر، خدا، یا طبیعت برای او تمام چیزهایی است که وجود دارد از جمله تمامی چیزهای معنوی، یعنی هم ماده و هم اندیشه.

به نظر اسپینوزا، انسان دو ویژگی یا تجلی خداوند را می‌شناسد. اسپینوزا آنها را صفات خدا نامید. این صفات همانهایی است که دکارت اندیشه و بعد خواند. خدا - یا طبیعت، خود را یا به صورت اندیشه یا به صورت بعد نمایان می‌سازد. خدا چه بسا صفتهای دیگری هم دارد، ولی اندیشه و بعد تنها دو صفتی است که بشر می‌شناسد. پدیده‌های گوناگونی که در زندگی روزانه به آنها بر می‌خوریم، مثلاً شاخه‌ای گل یا یک شعر، وجود مختلف حالات بعد یا اندیشه است. منظور از وجه شکل خاصی است که جوهر، خدا، یا طبیعت به خود می‌گیرد. شاخه گل وجهی از حالت بعد است، و شعری که در وصف آن گل وجه حالت اندیشه. ولی هر دو اساساً بیانگر جوهر خدا، یا طبیعت‌اند.

اسپینوزا می‌گفت: همه چیزهای مادی و هر آنچه پیرامون ما روی می‌دهد فرامود خدا یا طبیعت است. چون کل هستی همه یک چیز است. یک خدا، یک طبیعت، یک جوهر وجود دارد و بس. اسپینوزا اعتقاد داشت که خدا- یا قوانین طبیعت- علت درونی هر چیزی است که روی می‌دهد. خدا علت برونی نیست. چون تنها از طریق قوانین طبیعی سخن می‌گوید. بنابراین وقتی به عنوان مثال ما داریم حرکت می‌کنیم می‌توان گفت این طبیعت است که از طریق ما حرکت می‌کند و به عبارت بهتر، ما انگشتی از انگشتهای دست خدا یا طبیعت هستیم. در حقیقت خدا خیمه‌شب باز نیست که سر همه نخ‌ها را در دست داشته باشد و همه رویدادها را مهار بکند. خیمه‌شب باز ورزیده عروسکها را از پشت پرده اداره می‌کند و بنابراین علت برونی حرکت عروسکهاست. [اشو عارف و فیلسوف هندی می‌گوید: جهان تابلوی نقاشی خدا نیست بلکه رقص

خداست. [اما شیوه جهاننداری خدا این نیست. خدا از راه قوانین طبیعی بر جهان فرمان می‌راند. پس خدا- یا طبیعت علت درونی رویدادهاست. مفهوم این حرف آن است که همه چیز در جهان مادی به ضرورت روی می‌دهد. دید اسپینوزا از دنیای مادی، یا طبیعی، جبری است. برای درک جبر و اختیار از دیدگاه اسپینوزا می‌توان دو نهال هم سن و سال را در باغی تصور کرد که یکی از آنها در خاک خوب و نقطه آفتاب‌گیر است و آب هم فراوان می‌خورد. دیگری در خاک بد و در گوشه‌ای تنگ و تاریک. کدام بهتر رشد می‌کند؟ مشخص است نهال اول؛ این نهال آزادی کامل دارد توانایی‌های ذاتی خود را بروز دهد و اگر فرضاً درخت سیب باشد توانایی هلو دادن ندارد. این امر در مورد آدم‌ها نیز صادق است. مقتضیات برونی می‌تواند ما را از پیشرفت باز دارند و فقط موقعی که ما را آزاد بگذارند تا تواناییهای ذاتی خویش را به‌روانیم، می‌توانیم چون موجودات آزاد بسر ببریم. اما در هر حال، تواناییهای درونی و نیز فرصتهای برونی، سرنوشت ما را رقم می‌زند.

اسپینوزا تأکید می‌ورزد که تنها یک وجود، کاملاً و مطلقاً «علت قائم به ذات» است و می‌تواند با آزادی تام عمل کند. تنها خدا یا قوانین طبیعت مبین فرآیندی این چنین آزاد و اینچنین غیرتصادفی است. انسان می‌تواند برای کسب آزادی و رهایی از قیود برونی بکوشد، ولی هیچ‌گاه به اختیار و «اراده آزاد» دست نمی‌یابد. ما بر آنچه بر بدنمان می‌گذرد - که وجهی از حالات مادی است - اختیار نداریم. همچنین اندیشیدن خود را بر نمی‌گزینیم. پس انسان «روح آزاد» ندارد؛ و کمابیش در پیگیری مکانیکی محبوس است. اسپینوزا می‌گفت این شهرتهای ماست که موجب می‌شود نیکبختی و هماهنگی راستین بدست نیاوریم، ولی اگر قبول کنیم که همه چیز از روی ضرورت روی می‌دهد، به نوعی ادراک شهودی از کل طبیعت می‌رسیم. به روشنی تمام می‌بینیم که همه چیز به هم وابسته است، و همه چیز یکی است. هدف آن است که هر چه را وجود دارد با ادراک همه جانبه‌ای دریابیم. و تنها در این حرکت است که خوشنودی و نیکبختی واقعی بدست می‌آوریم. این را اسپینوزا «دیدن همه چیز از چشم انداز ابدیت» نامید.

دکارت و اسپینوزا خردگرا بودند و خردگرا به کسی گفته می‌شود که عقل را سرچشمه اصلی معرفت و شناخت می‌داند، همچنین معتقد است انسان پیش از هر گونه تجربه‌ای مقداری اندیشه ذاتی در ذهن دارد. و هر چه این اندیشه‌ها روشن‌تر، تداعی آنها با حقیقت بیشتر.

جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴ م)

جان لاک (John Locke) فیلسوف بزرگ انگلیسی را از جمله پدر معنوی اندیشه‌ی حقوق بشر می‌نامند. او که در آغاز تحت تأثیر نومیالیسم اوکام و آموزه‌ی جوهر رنه دکارت بود، بعدها خود به یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان اروپایی تبدیل شد. از لاک آثار با ارزشی در گستره‌های معرفت‌شناسی، علوم طبیعی و تربیتی، و نیز دین و اقتصاد و سیاست بر جای مانده که بر کل فلسفه‌ی روشنگری در اروپا، تأثیری انکارناپذیر داشته است. با جان لاک، مسیر تازه‌ای در فلسفه‌ی اروپا آغاز می‌گردد که نظریه‌ی شناخت در مرکز آن قرار دارد. لاک بر این عقیده بود که برای حصول اطمینان در قلمرو شناخت، پیش از هر چیز نخست باید توانایی‌های خود قوه‌ی شناخت انسانی را سنجید و اعتبار و مرزهای شناخت را روشن ساخت. از همین رو، بسیاری، بزرگترین خدمت جان لاک را در اهمیت اندیشه‌ی او برای تئوری نقدی شناخت و بویژه در گستره‌ی متافیزیکی می‌دانند. با اطمینان می‌توان گفت که مهمترین اثر فلسفی او تحت عنوان «جستاری در باب فهم انسانی» نخستین نوشتار مبسوط و از نظر تئوریک منسجم و انتقادی درباره‌ی شناخت انسانی است. انسان در کانون اندیشه‌ی جان لاک قرار دارد و روش تشریحی - روانشناسی او درباره‌ی انسان، نظریه‌ی شناخت لاک را به طور همزمان به روانشناسی شناخت نیز تبدیل می‌کند. نوشته‌ی زیر اما، در عین شرح کوتاهی از زندگینامه‌ی این اندیشمند بزرگ، عمدتاً^۱ در زمینه‌ی معرفی فلسفه‌ی سیاسی وی به تحریر در آمده است.

جان لاک در سال ۱۶۳۲ در نزدیکی بریستول متولد شد. پدرش کارمند دادگاه بود. لاک در پانزده سالگی وارد مدرسه‌ی مشهور «وست مینستر» شد و در آنجا با روح طرفداری از سلطنت آموزش دید. این ایام همزمان بود با یکی از پر التهاب ترین و تنش زاترین دهه‌های قرن هفدهم در انگلستان، یعنی دوره‌ی جنگهای داخلی در این کشور، جنگ میان نیروهای طرفدار محدود کردن سلطنت مطلقه به نفع اقتدار پارلمان از یکطرف و دربار و در رأس آن پادشاه از طرف دیگر.

با اعدام کارل اول در سال ۱۶۴۹، سلطنت در انگلستان از بین رفت و این کشور به جمهوری تبدیل گردید. پیامد این رویداد مهم اما، نه گشایش فضای سیاسی که دیکتاتوری ۹ ساله‌ی کرومول Cromwell بود. در سال ۱۶۵۱، «لویاتان»، مهمترین اثر سیاسی تامس هابز

(توماس هابز) **Thomas Hobbes** در لندن منتشر گردید. اگر چه جان لاک بعدها همواره منکر تأثیرپذیری از این اثر شد، اما در رساله‌های معروف سیاسی او درباره‌ی حکومت، تأثیر ایده‌های هابسی و همزمان مخالفت آشکار با تزه‌های او، غیر قابل انکار است.

لاک در بیست سالگی وارد کالج مشهور کلیسای مسیحی آکسفورد شد که در دوره‌ی جنگ داخلی نسبت به سلطنت وفادار بود. نظام آموزشی در این کالج همچنان قرون وسطایی و روح حاکم بر آن ارسطویی بود، امری که با ذهن کاوشگر و پرسنده‌ی جان لاک سازگاری نداشت. برنامه‌ی درسی، پیش از هر چیز منطق، متافیزیک و زبانهای کلاسیک را دربر می‌گرفت. لاک در ادامه‌ی تحصیلات خود، به دانشهای طبیعی روی آورد و بر خلاف روش معمول کلاسیک، روشهای تجربی (آمپریک) را در این گستره ترجیح می‌داد.

همزمان با مرگ کرومول و برجیده شدن بساط دیکتاتوری او در سال ۱۶۵۸، جان لاک به مقام استادی رسید. در سال ۱۶۶۰ سلطنت مطلقه در انگلستان احیا و کارل دوم (استیوارت) پادشاه شد. دو سال پس از این رویداد، جان لاک به مقام استادی فلسفه و نیز سخنوری (Rhetorik) در آکسفورد رسید. مقارن همین ایام با لرد اشلی (شفنتزبری) **Shaftesbury** یکی از سیاستمدارانی که در جریان جنگ داخلی انگلستان در مقابله با سلطنت مطلقه جانب پارلمان را گرفته بود، آشنا شد و دوستی آن دو تا پایان عمر ادامه یافت. شفنتزبری پس از بازسازی سلطنت در انگلستان نیز همچنان از پیشگامان پیکار در راه تساهل مذهبی و آزادیهای شهروندی باقی ماند. او در سال ۱۶۶۷ جان لاک را به عنوان پزشک خانواده استخدام و به خانهای خود در لندن دعوت کرد و از این پس فرصت کافی در اختیار لاک قرار گرفت، تا خود را یکسره وقف فلسفه و پزشکی نماید. در عین حال پای لاک از این طریق به محافل سیاسی لندن کشیده شد. تیزهوشی سیاسی و دانش عمیق جان لاک، به زودی او را به مشاور سیاسی محافل دیپلماتیک تبدیل کرد. در همین ایام جان لاک طرح سیاسی خود را تحت عنوان «جستاری (نامه‌ای) در باب تساهل» به رشته‌ی تحریر درآورد که در آن به موازات مطالبه‌ی صریح آزادی و شکیبایی مذهبی و جدایی دین از دولت، فلسفه‌ی سیاسی او نیز شالوده ریزی شده است. این نوشته نیز مانند سایر آثار جان لاک، پس از پیروزی انقلاب انگلستان (۱۶۸۸) منتشر گشت.

پس از بازسازی سلطنت مطلقه، در دوره‌ی کوتاهی، فضای سیاسی انگلستان بازتر شد و طی همین دوره بود که لاک از طریق نفوذ لرد شفنتزبری مدتی به مقام منشی دولتی در امور کلیسا و سپس امور تجاری رسید. در سال ۱۶۸۲ لرد شفنتزبری به جرم توطئه علیه کارل دوم (استیوارت) پادشاه انگلستان تحت پیگرد قرار گرفت و به ناچار به هلند گریخت. جان لاک نیز که به همراه او به مهاجرت هلند رفته بود، در آن کشور کار نگارش مهمترین اثر سیاسی خود را تحت عنوان «دو رساله درباره‌ی حکومت» آغاز کرد و به پایان رسانید. رساله‌ی اول پاسخی است انتقادی به نوشته‌ی «رابرت فیلمر» **Sir Robert Filmer** تحت عنوان «پدرسالار یا قدرت طبیعی پادشاهان» که در آن تلاش شده بود، توجیهی برای مشروعیت آسمانی سلطنت مطلقه فراهم‌آید و پادشاه وارث قانونی حضرت آدم جلوه گر شود. لاک در نخستین رساله‌ی خود، دیدگاههای مطروحه در این اثر را با قلمی شیوا به نقدی کوبنده کشید، بطوریکه بسیاری از صاحب نظران و تاریخدانان فلسفه امروز معتقدند که نام «فیلمر» تنها از طریق نقد جذاب و پر کشش لاک در رساله‌ی اول، در تاریخ به یادگار مانده است. اما در عین حال بسیاری از شارحان آثار لاک، این دو رساله را پاسخی روشن و بنیادین به هابس و اندیشه‌ی او در توجیه قدرت مطلقه قلمداد می‌کنند. اگر هابس در «لویاتان» بحران جامعه‌ی انگلستان را بحران اقتدار نظام سیاسی مبتنی بر سلطنت مطلقه ارزیابی کرده بود، جان لاک بویژه در رساله‌ی دوم خود، در پی توضیح بحران انگلستان، به مثابه بحران مشروعیت سلطنت مطلقه بر می‌آید.

در سال ۱۶۸۸ تاریخ انگلستان ورقی تازه خورد. با همدستی و تشویق اشرافیت طرفدار محدودیت سلطنت مطلقه در انگلستان، ویلهلم پادشاه هلند که با استیوارت‌ها از نظر دودمانی متحد، اما از منظر دیدگاههای مشروطه طلبانه شدیداً مخالف بود، سپاه دریایی و زمینی خود را به انگلستان گسیل داشت. این تهاجم نظامی، با قیامی سراسری در انگلستان (که به انقلاب شکوهمند در این کشور معروف است) همراه شد و به خلع ید از آخرین پادشاه کاتولیک این کشور، جاکوب دوم (استیوارت) منجر گشت. ویلهلم، بدون خونریزی تاج و تخت سلطنت را در انگلستان به دست آورد و زمینه‌های گذار به سلطنت مشروطه که در آن پارلمان و دربار در موازنه‌ای سیاسی، قدرت را در دست دارند، فراهم آمد. تاریخ سیاسی مدرن بریتانیا از همین زمان آغاز می‌گردد. پیکره‌ی دولت بر پایه‌ی الگویی که لاک از سالها پیش از نظر تئوریک طراحی کرده بود شکل می‌گیرد و نظام دموکراسی پارلمانی تدریجاً به سوی نهادینه شدن می‌رود.

دیگر زمان تأثیر گسترده‌ی اندیشه‌های لاک فرارسیده بود. وی از مهاجرت هلند به انگلستان بازگشت. در آنجا آثار نوشته شده‌ی او در مهاجرت، منتشر و به سرعت باعث شهرت بیشتر او گردیده بود. به او از طرف دولت انگلستان، پست سفارت نزد شهریار براندنبورگ پیشنهاد شد.

اما لاک این پست را به دلیل کهولت و بیماری نپذیرفت. باید خاطر نشان ساخت که تأثیر جان لاک از چارچوب طراحی جامعه‌ی مدرن سیاسی در میهنش بسی فراتر می‌رود. او در سال ۱۶۶۸ به همراه لرد شفتزبری و چند تن دیگر، به نگارش قانون اساسی برای ایالت کارولینای آمریکای شمالی که در آن زمان مستعمره‌ی انگلستان بود، همت گماشت. این اثر بعدها بزرگترین تکانه‌ی فکری را برای آباء نگارنده‌ی قانون اساسی آمریکا فراهم ساخت. تأثیر اندیشه‌های جان لاک در تکوین تاریخ سیاسی آمریکا، بسیار ژرف تر از خود انگلستان است. این کشور بر خلاف انگلستان، به راه مشروطه‌ی سلطنتی نرفت، بلکه عنصر مشروطه خواهانه را وارد مناسبات جمهوریت قاره‌ی جدید ساخت. جان لاک سالهای آخر عمر را در اوج اشتهار، ولی در کنج عزلت گذرانید و سرانجام در سال ۱۷۰۴ چشم از جهان فرو بست.

برای فهم اندیشه‌ی سیاسی لاک، نخست باید تصویر او را از انسان و جامعه مورد توجه قرار داد. اینکار ما را در برخی زمینه‌ها به مقایسه‌ی اندیشه‌های سیاسی میان‌هابس و لاک سوق می‌دهد. انسان نزد لاک - درست همانند هابس - پیش از هر چیز، فرد است. با این تفاوت که فردیت انسان در اندیشه‌های لاک، از وزن و اعتبار بسیار سنگین تری برخوردار است. این امر را می‌توان در همه‌ی نوشته‌های سیاسی و اجتماعی او مشاهده کرد. درست به دلیل همین باور بنیادی است که لاک در اندیشه‌های بدبینانه‌ی هابس، که انسان را گرگ انسان نامیده بود، خطر نابودی فردیت را به نفع اقتدار دولت مطلقه تشخیص می‌دهد و تمام هم فکری خود را متوجه مقابله با چنین دولتی و پاسداری از آزادیهای فردی می‌نماید. در واقع اگر در نزد هابس، لگام زدن بر آزادی گرگ صفتانه فرد، تنها از طریق اطاعت برده وار از قدرت قاهر میسر است، در نزد لاک، انسان به مدد خرد خود و به عنوان موجودی صاحب شعور، به مثابه ترازوی برای موازنه با حاکمیت برآمد می‌یابد. آزادی فرد نزد لاک، آزادی افسارگسیختگی و بی‌سالاری (آناشسی) نیست. قانون اولیه و قانون طبیعی حاکم بر خرد انسانی، تیرگی‌های دوران «پیش دولتی» را برای او روشن و آزادی او را مهار می‌سازد و لذا از این طریق زمینه‌ی استقلال شخصیتی او و مآلاً "صلح اجتماعی" را فراهم می‌آورد. هابس انسان را به مثابه فرد در مقابل قدرت قهار طبیعت تنها گذاشته بود، تا او را وادار سازد که از طریق واگذاری همه‌ی حقوق فردی خود به قدرت دولتی، از موهبت نظم برای همزیستی، امنیت، آرامش و رفاه - که به زعم هابس تنها قدرت حکومتی مطلقه می‌توانست آن را تضمین نماید - برخوردار گردد. اما هابس بدینسان خطری را که از چنین حکومت مطلقه‌ای متوجه خود فرد می‌شد، ندیده بود. استنتاج فکری او که شدیداً "تحت تأثیر علوم طبیعی بود، بزرگی چنین خطری را در نیافته بود. لاک تجربه‌ی سیاسی خود را درست از همین نقطه وارد مناسبات قدرت می‌سازد. او شدیداً "به مخالفت با نتیجه گیری‌های ناشی از قوانین علیت بر می‌خیزد و نشان می‌دهد که چنین طرح‌هایی جامعه را به سمت پرتگاه‌های بزرگتری از آنچه که در آغاز می‌خواست از آن دوری کند، سوق می‌دهد. لاک شکل حکومتی سلطنت مطلقه و یا جمهوری دیکتاتوری از نوع کرومول را - که هر دو مورد پشتیبانی هابس بود - وضعیتی بدتر از وضعیت طبیعی می‌داند که در آن همه علیه هم در پیکارند. چرا که به نظر لاک، در وضعیت طبیعی، لاقل هر فرد، حق خود را خود تعیین می‌کند، اما تحت قهر حکومت مطلقه، هیچ فردی از هیچ حقی برخوردار نیست.

ایده‌ی کانونی «وضعیت طبیعی» در اندیشه‌ی سیاسی لاک، از شاخص‌های کاملاً متفاوتی نسبت به درک هابس از این ایده برخوردار است. خصلت نمای «وضعیت طبیعی» هابسی، تناقضات میان علایق افراد گوناگون است، در حالی که لاک افراد را نه در مقابله با هم، بلکه همراه با مساواتی اصولی در کنار هم قرار می‌دهد. لاک می‌نویسد: «برای فهم درست قدرت سیاسی و مشتق ساختن آن از سرچشمه‌ی خود، باید ببینیم که انسانها از نظر طبیعی در کدام وضعیت قرار دارند. این وضعیت، وضعیت آزادی کامل در چارچوب مرزهای قانون طبیعی، برای هدایت کنشهای خود و اختیار بر مالکیت و شخص خویشتن، بدون نیاز به کسب اجازه از دیگری و بدون وابستگی به اراده‌ی دیگری است. این وضعیت فراتر از این، وضعیت برابری است که در آن همه‌ی قدرت و قانونگذاری متقابل است، چرا که هیچکس چیزی بیشتر از دیگری در تملک خود ندارد. بنابراین هیچ چیز آشکارتر از این نیست که موجودات زنده از یک نوع و یک مقام، بدون اختلاف، برای بهره برداری از همان مواهب طبیعی و استفاده از استعدادهای یکسان زایش یافته‌اند و باید بطور برابر و بدون زیر دست یا مطیع بودن، زندگی کنند».

برابری ژرف اندیشی شده در «وضعیت طبیعی» نزد لاک، برابری افراد آزاد است. این افراد با توجه به محدودیت توانایی‌های خود و برای پاسداری از برابری و آزادی خود، نیازمند وابسته به یکدیگرند. آزادی فرد (**liberty**) نزد لاک، در هسته‌ی مرکزی خود، هرگز نباید به معنای دست و دلبازی مطلق در حرکات آزادانه و یا لگام گسیختگی فهمیده شود. لاک از همان آغاز روشن می‌سازد که یک چنین آزادی فردی، باید از نظر مضمونی بطور همزمان به واسطه‌ی نیاز مبرم فرد و ضرورت احترام به آزادی و حقوق مساوی سایر افراد درک شود. وی در این زمینه تصریح می‌کند: «این وضعیت [طبیعی] اگر چه وضعیت آزادی است، اما وضعیت لگام گسیختگی نیست. اگر چه انسان در این وضعیت صاحب

آزادی مهارناپذیری در مورد شخص و مالکیت خویش است، اما از این آزادی برخوردار نیست که خود یا هر موجود زنده‌ای را که در مالکیت اوست، نابود سازد، مگر اینکه چنین امری را غایتی گرانقدرتر از صرف حفظ خویشتن ایجاب کند».

ملاحظه می‌شود که لاک نیاز انسان به حفظ خویشتن را به مثابه پدیده‌ای تعیین کننده در حیات اجتماعی، از نظر ارزشی در جایگاه والایی قرار می‌دهد. وی تناسب و تنش موجود میان نیاز و حق را به درستی تشخیص می‌دهد و لذا از حق آزادی هر فرد در حفظ خویشتن یاد می‌کند. آزادی برای حفظ خویشتن، همانا آزادی در چارچوب مرزهای قانون طبیعی است. اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌گردد اینست که کدام عنصر می‌باید مانع سوء استفاده از این آزادی مهارناپذیر و لگام گسیختگی گردد؟ در اینجاست که جان لاک، عنصر خرد انسانی را وارد فلسفه‌ی سیاسی خود می‌سازد. انسانها از نظر لاک صاحب خصایص ذاتی برابر و عمومی و استعدادهای از منظر عقلی ویژه هستند. هر انسان موجودی است برخوردار از خرد و بدینسان همه‌ی انسانها از پایه با هم برابرند. خرد انسانی، به مثابه شیرازه‌ای است که باعث قوام و به هم پیوستگی «وضعیت طبیعی» می‌گردد: «در وضعیت طبیعی، قانونی طبیعی حکمفرماست که برای همگان الزامی است. اما خرد که این قانون ناشی از آن است به همه‌ی انسانها می‌آموزد که چنانچه بخواهند به پند خرد خود گوش فرادهند، از آنجا که همه‌ی انسانها برابر و مستقل اند، هیچکس اجازه ندارد به زندگی، تندرستی، آزادی و مالکیت دیگری صدمه‌ای وارد سازد». در اینجاست که اندیشه‌ی حقوق بشر در دوران جدید، به شکلی درخشان نطفه می‌بندد. راه به قانون طبیعت، از طریق خرد گشوده می‌شود، که لاک آن را «پرتو طبیعت» می‌نامد. اما این پرتو همه جا را روشن نمی‌سازد. امکان تاریکی، بهای آزادی برای جستجوست. اما به یاری قانون اولیه و طبیعی خرد می‌توان بر این تاریکی چیره گشت. بدینسان، در تاریخ اندیشه سیاسی، لاک پس از دکارت دومین فیلسوفی است که در یک سطح عمومی فلسفی، این یقین را نمایندگی می‌کند که انسان نه تنها اصولاً موجودی عالی و خردمند است، بلکه همچنین در تمام حوزه‌های اندیشه و عمل خود، از قابلیت استفاده از خرد برخوردار می‌باشد. اما لاک همزمان چنین توانایی را به دلیل میرایی، نیاز و ضعف انسان، محدود و کرانمند می‌شمارد. آزادی فرد نزد لاک، با نیاز طبیعی انسان برای عدالت و عشق به ممنوع گره خورده است. «وضعیت طبیعی» مورد توصیف او، حامل رابطه‌ای تنش آمیز میان فردیت و اجتماع گرایی انسان است، همانا خواست کثرت و وحدت به مثابه حرکت بنیادین طبیعت کرانمند ذاتی خردگرا.

جان لاک از آغاز - اگر چه در شکلی گذرا - انگیزشهای هدایتگر گوناگونی چون آزادی، برابری، عدالت و عشق را در طبیعت انسان نهفته می‌بیند، در حالی که نزدها بس، عنصر مسلط در انگیزش انسانی، رانش قدرت است. کل آموزه‌ی دولت جان لاک در تمامی اجزاء و پیامدهای خود، آموزه‌ای مبتنی بر فردیت انسان باقی می‌ماند، فردیتی متکی بر ترکیبی از باور به خرد و اصل برابری. این ترکیب کل تصویر لاک از انسان و جامعه را متعین می‌سازد.

در نظر لاک، تمام حقوق فردی ناشی از «وضعیت طبیعی»، شالوده‌ای برای متعین ساختن و ارزش زندگی انسانی است. اما این «وضعیت طبیعی» به دلیل نبود یک قدرت ناظم که بتواند وحدت افراد را در حداقل ضروری خود تضمین نماید، وضعیتی ناپایدار است. در «وضعیت طبیعی» هر کس که «قانون طبیعی» را زیر پا گذارد، خود را از جامعه‌ی انسانی جدا ساخته و به بشریت اعلام جنگ داده است. لذا در چنین حالتی هر کس اجازه دارد تجاوز یا بی عدالتی نسبت به خود را کیفر دهد: «اجرای قانون طبیعی در آن وضعیت، به دست جمع سپرده شده است. به این ترتیب هر کس محق است کسی را که قانون را زیر پا گذارده است، در مقیاسی کیفر دهد که ضروری است تا مانع نقض قانون دیگری شود». اما لاک به دشواری امر دادگستری در «وضعیت طبیعی» آگاه است. او می‌داند که هر کس نمی‌تواند داور خوبی باشد، چرا که بسیاری از انسانها جانبدارانه و از روی احساس و انتقامجویی عمل می‌کنند. آنچه که در نظر لاک «وضعیت طبیعی» را تحمل ناپذیر می‌سازد درست همین امر است که هر انسانی فراتر از چارچوب عدالت و از روی طینت بد، میل به انتقام و بطور جانبدارانه می‌تواند در نقش داور دیگری، حکم به کیفر او دهد. لذا تشکیل حکومتی که بتواند مستقلاً و غیرجانبدارانه عدالت را به اجرا گذارد، امری ضروری است. اما لاک تأکید می‌کند که هر حکومتی نیز قادر نیست از عهده‌ی این امر مهم برآید. حکومت‌های مطلقه و خودکامه در نظر لاک، از «وضعیت طبیعی» بدترند، چرا که در این حکومتها، یک حاکم جبار بر فراز همگان قرار دارد و از این آزادی برخوردار است که آنطور که می‌خواهد در مورد سرنوشت دیگران تصمیم بگیرد: «اگر قرار باشد هر کس به آنچه که او [حاکم مطلق] انجام می‌دهد تسلیم باشد، حال کاملاً یکسان است که هدایت این حاکم مطلق را خرد، خطا یا شور و اشتیاق مفرط بر عهده داشته باشد، می‌توان گفت که حال و روز انسانها در وضعیت طبیعی بسیار بهتر از آن است تا اینکه ناچار گردند مطیع اراده‌ی ناعادلانه‌ی دیگری باشند».

همین «تحمیل ناپذیری» و «ناپایداری» است که سرانجام انسانها را وامی دارد تا بر «وضعیت طبیعی» نقطه‌ی پایان بگذارند و به مثابه موجوداتی صاحب خرد و در تصمیمی خردمندانه به قراردادی متقابل تن دهند و دست به تأسیس اجتماعی سیاسی (commonwealth) بزنند. وظیفه‌ی چنین اجتماعی، پیش از هر چیز پاسداری از حقوق فردی و بویژه حق زندگی، آزادی و مالکیت است. هر میثاق و قرارداد دیگری عاری از این ویژگیها، هرگز قادر به پایان دادن به «وضعیت طبیعی» نخواهد بود. از همین روست که لاک «وضعیت طبیعی» را وضعیت «پیش دولتی» و «پیش سیاسی» می‌داند: «من مدعی ام که همه‌ی انسانها بطور طبیعی در چنین وضعیتی قرار دارند و در آن باقی خواهند ماند تا زمانی که با اتکاء بر نیروی توافق خود، خود را به اعضای یک جامعه‌ی سیاسی تبدیل کنند».

رابطه‌ی میان وضعیت طبیعی و سیاسی (دولتی) و قراردادی که باید زمینه‌ی گذار اولی به دومی را فراهم سازد، نزد لاک کاملاً متفاوت از هابس است. اگر چه می‌توان تصریح کرد که برای تاریخ اندیشه‌ی سیاسی برای نخستین بار نزد هر دو متفکر، ایده‌ی قرارداد به عنصر تعیین کننده در مشروعیت دولتی و حتا فراتر از آن مشروعیت شکل حکومتی تبدیل می‌گردد. برای هابس، قرارداد، ناشی از نگاهی کاملاً افراطی و منفی نسبت به وضعیت طبیعی و لذا تلاشی برای برون رفت از بی‌سالاری و شر مطلق فردیت تام و گذار به مطلقیت رهایی بخش حکومت مطلقه است. حکومتی که بر فراز سر انسانها قرار می‌گیرد و امکان حق افراد را برای مشارکت سیاسی سلب می‌نماید. اما برعکس نزد لاک، حکومت مطلقه، حکومتی مطلقاً فسادپذیر نیز هست. بنابراین مفهوم قرارداد و تشکیل دولت ناشی از آن می‌باید از مضمونی کاملاً متفاوت برخوردار و ضامن استمرار بهبود یافته و تکامل مثبت وضعیت طبیعی باشد. در وضعیت دولتی نزد لاک، حقوق طبیعی افراد، به صورت پایدار و مستمر تأمین می‌گردد. جامعه‌ی سیاسی که بر پایه‌ی اراده‌ی خردمندانه‌ی افراد ساخته شده است، ذاتاً «جامعه‌ای نگهبان است که می‌باید از زندگی، آزادی و مالکیت افراد پاسداری کند. بدین منظور باید سیطره‌ی حکومت در جامعه‌ی سیاسی تأمین گردد: «اگر انسان در وضعیت طبیعی، آنچنان که گفته شد، آزاد است، اگر او حاکم مطلق شخص و دارایی خویش است... چرا باید از آزادی خود دست شوید؟ چرا باید از این تسلط بر خویشتن بگذرد و خود را مطیع استیلا و جبر قدرتی دیگر سازد؟ پاسخ کاملاً روشن است: زیرا اگر او در وضعیت طبیعی صاحب چنین حقی نیز باشد، از امنیت کمی برخوردار است و مستمراً در معرض تجاوز دیگران قرار دارد... او داوطلبانه این وضعیت را که علیرغم آزادی کامل پر از هراس و خطر دائمی است وامی گذارد و به جامعه‌ای با دیگران می‌پیوندد».

هدف اصلی چنین جامعه‌ای، تشکیل حکومتی است که بتواند همه‌ی حقوق فردی مستتر در وضعیت طبیعی را تأمین نماید. چنین حکومتی از آنجا که از مشروعیت لازم نیز برخوردار است، می‌باید به ابزار اعمال قهر قانونی نیز مجهز باشد. سنجیدار تعیین کننده در وضعیت دولتی، وجود داوری است که مستقل از حاکمیت بتواند عدالت را در جامعه مستقر سازد. فراتر از آن، برای استقرار حکومت قانون، امر قانونگذاری از آغاز تا اجرای کامل در حیات اجتماعی از طریق نهاد قانونگذاری مستقل از قوه‌ی مجریه، ضرورت تام دارد. بدینسان نطفه‌های اساسی اندیشه‌ی تفکیک قوای دولتی در فلسفه‌ی سیاسی جان لاک متجلی می‌گردد.

جان لاک برای استدلال در مورد ضرورت تفکیک قوای دولتی، بار دیگر به سراغ «وضعیت طبیعی» می‌رود. به نظر او در «وضعیت طبیعی» دو وظیفه‌ی اساسی در مقابل انسان قرار دارد: نخست اینکه هر فرد ناچار است به تنهایی از زندگی، آزادی و مالکیتی که با کار و زحمت خود فراهم آورده، حفاظت کند. و دوم اینکه هر فرد باید تجاوز به حقوق خود را شخصاً کیفر دهد. به عقیده‌ی لاک اگر فرد در برآوردن وظیفه‌ی نخست حتا بطور ناقص موفق شود، در برآوردن وظیفه‌ی دوم کاملاً ناموفق خواهد ماند، چرا که تحقق وظیفه‌ی دوم، لزوماً به بی‌سالاری (آناشسی) منجر خواهد گردید که در آن هر فرد حق و میزان کیفر متجاوز را خود تعیین خواهد کرد. به این ترتیب زندگی، آزادی و مالکیت عموماً به مخاطره خواهد افتاد. نظمی که جان لاک از طریق قرارداد میان افراد خواهان رسیدن به آن است، می‌تواند هر دو وظیفه را عهده دار گردد. وظیفه‌ی نخست را از طریق ایجاد نهادهای دولتی مانند نیروهای نظامی و انتظامی و ایجاد چارچوبی که در آن زندگی آزاد افراد، تأثیرگذاری آزاد اراده‌ی خردمندانه‌ی آنان بر امور و لذت بردن از مالکیتی که نتیجه‌ی کارشان است امکان پذیر می‌گردد. و وظیفه‌ی دوم را از طریق تأسیس دستگاه دادگسترانه‌ای که نقض قوانین را کیفر دهد. در یک چنین نظمی همه‌ی افراد صرفنظر از جایگاه اجتماعی خود، در برابر قوانین برابرند و باید از آنها تبعیت کنند. نظم حقوقی مشترک و حقوق جداگانه، خود را در قوانینی متبلور می‌سازند که به صورت درست و معتبر در قانون اساسی سندیت یافته است. بنابراین حکومت قانون نزد لاک، به معنای حاکمیت قوانین است: «هدف بزرگی که انسانها را به جامعه رهنمون می‌شود، لذت بردن از

مالکیتشان در صلح و امنیت است و ابزار و وسائل بزرگی که برای نیل به این هدف مورد استفاده قرار می‌گیرد، همانا قوانینی است که در این جامعه وضع می‌گردد».

جایگاه مرکزی قوانین در اندیشه‌ی سیاسی لاک، به آنجا منجر می‌گردد که او قوه‌ی قانونگذاری را پیش شرط تثبیت بنیاد دولت مدرن قلمداد می‌نماید. قوه‌ی قانونگذاری یا پارلمان، عالی‌ترین نهاد دولتی و نمایشگر مشارکت مردم به مثابه جمع افراد جامعه در سرنوشت سیاسی است. این مشارکت از طریق گزینش نمایندگان که منظمًا "تکرار می‌گردد، جامعه‌ی تحقق می‌پوشد. اگر اختیار قانونگذاری از آن پارلمان است، سایر فعالیت‌های نهادهای دولتی، به عهده‌ی قوه‌ی مجریه واگذار می‌گردد. از نظر لاک، قوه‌ی مجریه - که به نوعی قوه‌ی قضاییه را نیز دربر می‌گیرد - نسبت به قوه‌ی قانونگذاری یا پارلمان در جایگاهی ثانوی قرار می‌گیرد. در همینجا می‌توان خاطر نشان ساخت که تفکیک کامل میان سه قوه، بعدها نزد منتسکیو که کاملاً "تحت تأثیر اندیشه‌های لاک بود صورت می‌پذیرد. لاک در برجسته ساختن اهمیت قوه‌ی قانونگذاری می‌نویسد: «نخستین و بنیادی‌ترین قانون ایجابی همه‌ی دولتها، ایجاد قوه‌ی قانونگذاری است - درست همانطور که نخستین و بنیادی‌ترین قانون طبیعی، یعنی چیزی که باید بر فراز قوه‌ی قانونگذاری نیز اعتبار داشته باشد، حفظ جامعه است». اما لاک در عین حال تلاش می‌کند تا موازنه‌ای محتاطانه میان قوه‌های قانونگذاری و مجریه برقرار سازد تا آنان از طریق ختنی ساختن قدر قدرتی یکدیگر، نه تنها نتوانند حقوق فرد را به مخاطره اندازند، بلکه فراتر از آن به ناچار این حقوق را تضمین نمایند. بدینسان آشکار می‌گردد که امر آزادی‌های فردی برای لاک، مهمتر از ساختارهای دموکراتیک نظام سیاسی است. از همین رو وی نه فقط از طریق تقسیم بندی‌های ساختاری قوای دولتی، بلکه همچنین از طریق تثبیت محتوایی آنها تلاش می‌ورزد تا در خدمت حقوق و آزادی فرد، قدرت دولت را مشروط سازد. خصلت نمای چنین تلاشی، اینست که لاک وظایف قوای دولتی و در واقع نظام سیاسی را نام می‌برد و سپس به شیوه‌ای سلبی، وظایف و حقوقی را که از آن دولت نیست، برجسته می‌سازد. بدینسان دولت اجازه ندارد زندگی، آزادی و مالکیت هیچ فردی را به مخاطره اندازد، مادامی که این فرد، زندگی، آزادی و مالکیت دیگران را خدشه دار نکرده باشد. لاک به روشنی مرزهای اقتدار قوای دولتی را ترسیم می‌کند. گزینش قوه‌ی قانونگذاری برای نشان دادن مرزهای ترسیم شده اتفاقی نیست. از آنجا که برای لاک این قوه از جایگاه والاتری نسبت به سایر ساختارهای دولتی برخوردار است، هر آنچه که مرزهای اقتدار آن را متعین می‌سازد، به طریق اولی در مورد سایر قوه‌ها معتبر خواهد بود.

بدین ترتیب قوه‌ی قانونگذاری و به دنبال آن سایر قوای دولتی، خودسرانه و بدون اتکاء بر قوانین اجازه‌ی فعال شدن را ندارند. قوانین جاری در جامعه، برای همه‌ی شهروندان یکسان و معتبرند. هیچ شهروندی بنا بر موقعیت اجتماعی و یا بر اساس میزان دارایی مادی خود، از امتیاز ویژه‌ای برخوردار نیست و هیچ شهروندی را به دلیل تنگدستی و وابستگی به قشر تحتانی جامعه نمی‌توان از طریق قانون متضرر ساخت. قوانین باید معیاری ثابت برای همگان داشته باشند و هدف اصلی آنها چیزی جز رفاه مردم نباشد. مالیاتها باید با موافقت مردم اخذ گردد و این امر از نظر سیاسی تنها هنگامی قابل تحقق است که پارلمانی از نمایندگان مردم که بطور منظم گزینش می‌شود، بر آن نظارت داشته باشد. لاک برای تفکیک قوا اهمیتی ویژه قائل است. او تأکید می‌کند که قوه‌ی قانونگذاری به هیچ رو مجاز نیست اختیارات خود را به نهادهای دیگری واگذار کند، زیرا چنین امری نه تنها غیرقانونی و مخالف نظام سیاسی است، بلکه باید از نظر اخلاقی نیز مذموم و طردشدنی به حساب آید. از نظر لاک، تفکیک قوای دولتی، پیش شرط گوه‌رین بقای نظام حقوقی آزادیخواهانه‌ای است که وظیفه‌ی پاسداری از زندگی، آزادی و مالکیت فرد را بر عهده گرفته است.

جان لاک به روشنی برای فرد در قبال تعرضات دولتی، حق مقاومت قائل است. هر جا که قوه‌های دولتی اعم از قانونگذاری و یا مجریه تجاوزی به حقوق فرد مرتکب شوند و فرد نتواند از طریق گزینش و یا برکناری این نهادها، از آن تجاوزات مانعت به عمل آورد، از نظر لاک فرد از حق مقاومت در مقابل دولت برخوردار است. چرا که چنین تعرضات و تجاوزاتی از طرف ارگانهای دولتی، دوباره جامعه را به وضعیت طبیعی باز می‌گرداند که در آن هر کس ناچار است حق خود را خود وصول کند. به نظر لاک، در چنین حالتی این افراد یا مردم نیستند که دست به شورش زده اند، بلکه این دولت و نهادهای دولتی هستند که از طریق تعرضات مداوم به حقوق مردم، تلاطم را به جامعه تحمیل نموده‌اند. آنها به این ترتیب با رفتاری نادرست، از مشروعیت خود دست شسته‌اند. بنابراین زمینه‌ای برای تبعیت و فرمانبری از چنین دولتی وجود ندارد. اما لاک در این حق مقاومت مردم، عنصری انقلابی را نمی‌بیند، چرا که هدف از مقاومت چیزی جز بازگشت به وضعیت قانونی گذشته نیست که در آن نظام سیاسی پاسدار حقوق افراد بود: «هرکس که از قهر غیرقانونی استفاده می‌کند، خود را در مقابل کسانی که در مورد آنان قهر اعمال کرده است، در

وضعیت جنگی قرار می‌دهد. اما در چنین وضعیتی، تمام تعهدات گذشته منتفی و تمام حقوق دیگر پایان یافته است و هر کس حق دارد در مقابل متجاوز از خود دفاع کند. این امر آنچنان آشکار است که حتا بارکلی، مدافع اقتدار و قدسیت پادشاهان، خود را ناچار می‌بیند اعتراف کند که مردم در مواردی مجازند در مقابل شاه خود دست به مقاومت بزنند. از آموزه‌ی خود او نیز می‌توان دید که هر مقاومتی از طرف مردم در مقابل شهریاران، شورش نیست».

علیرغم پیش بینی دشواریهایی از این دست، فلسفه‌ی سیاسی جان لاک در مجموع خوشبینانه است. او تکثرگرایی در جامعه و امکان وجود بدیل اپوزیسیون را سازوکاری برای پیشگیری از خودسری و خودکامگی در جامعه می‌داند. لاک عمیقاً "باورمند است که اکثریت افراد با تکیه بر خرد خود نهایتاً" موفق به یافتن راه حل درست خواهند شد. وی احترام به کثرت گرایی در نظریات، نهادها و حاملین قدرت و در کنار آنها توافق حداقل مردم را به عنوان عامل تثبیت کننده، وثیقه‌ی مطمئن یافتن سیاست صحیح می‌داند.

مدتها پیش از دوران جان لاک، متفکرینی چون دانتو و ماریلیوس خواستار منزلت بیشتر شاه و دولت عرفی در مقابل پاپ و کلیسا شده بودند. اما تلاش آنان عمدتاً" بر این پایه استوار بود که با استناد به فرامین الهی و آموزه‌های مسیحیت، مرتبه‌ی خودمختار پادشاهان را پشتیبان‌های مذهبی بخشند. دین پیرایان بزرگ نظیر لوتر و کالوین نیز بر تنش شدید میان قدرت روحانی و عرفی انگشت گذاشته بودند، اما در مجموع آن دو را صرفاً" صورت‌های متفاوت تجلی اراده‌ی نظم الهی می‌دانستند. بدینسان اگر چه در آغاز دوران جدید، زمینه‌های «افسون زدایی» از قدرت دنیوی آماده شده بود، اما استدلال‌ات در این راستا، همچنان برخاسته از باورهای ژرف دینی بود.

با ماکیاوولی، تلاش نظریه‌ی سیاسی سکولار، عمدتاً" متوجه آن شد که سیاست بر پایه‌ی قوانین خودویژه و قانونمندیهای درون ماندگار (**immanent**) بازتعریف شود. اما ماکیاوولی و بویژه متفکر و حقوقدان فرانسوی ژان بدن **Jean Bodin** و نیز هابس نیز ناچار بودند خود را با تأثیرات سیاسی و اجتماعی مسیحیت و مذاهب متعدد آن درگیر سازند. آنان در پی این هدف برآمدند که دین را وارد محاسبات اصول مستقل سیاست سازند. بدینسان دین به یکی از مهمترین ابزار در خدمت مصلحت دولت در آغاز عصر جدید تبدیل شد، به عبارت دیگر به نیروی عالی و برجسته‌ی همپیوندی میان شهروندان و دولت. از آن پس، این دولت بود که می‌توانست در این باره تصمیم بگیرد که دین در کدام شکل می‌تواند نقش همپیوندانه‌ی خود را ایفا کند. هابس حتا تا آنجا پیش می‌رود که مذهب مورد نظر خود را نیز در خدمت چنین سیاستی اعلام می‌کند. از آن پس، دولت، علایق ویژه‌ای نشان می‌داد که کلیسا یا یکی از کلیساهای مذهبی را به زیر حیطه‌ی اختیار خود آورد، تا برای اقدامات خود، مشروعیت و پشتوانه‌ای الهی نیز فراهم سازد. این امر در عین حال به ناگزیر به عنصری در خدمت تقویت اقتدار دولت و شالوده ریزی حقوق ویژه‌ای برای آن در مقابل شهروندان و نیز سایر دولتها تبدیل گردید.

جان لاک اما در تکوین چنین فرآوندی، علت اصلی فلاکت و مصیبت جنگ داخلی انگلستان و کل اروپای سده‌ی هفدهم را می‌بیند. جنگهای قاره‌ی اروپا در این سده، درست همانند سده‌ی پیش از آن، عمدتاً" ناشی از اختلافات مذهبی و میان سلسله‌های پادشاهی و شهریاری گوناگون با مذاهب مختلف بود. اتحادهای جنگی میان سلسله‌هایی با مذاهب مشترک، برای لاک اتحادی شوم بود و او آنها را مسئول انشقاق و نکبت عصر خود و مخل صلح و امنیت و رفاه فرد و پاسداری از حقوق او می‌دانست. ریشه‌ی اصلی این بلایا در نزد لاک، در نابردباری و عدم تساهل مذهبی نهفته بود. او عمیقاً" بر این باور بود که قدرت دولتی که همواره تمایل به درنوردیدن مرزهای خود دارد و دین که همواره ادعای حقیقت مطلق را دارد، در سیاست عدم تساهل است که در هم گره می‌خورند. در چنین پیوندی، هم دولت و هم دین که هر دو نیز از مشروعیت برخوردارند، به فساد کشیده می‌شوند. آنها در حالیکه دامنه‌ی اعتبار خود را بطور نامشروع گسترش می‌بخشند، همزمان به انحراف و بیراهه می‌روند.

برای جلوگیری از چنین مصیبتی، دولت باید قدرت مشروع خود را صرفاً" در خدمت مسائل دنیوی قرار دهد و فعالیت‌های خود را در چارچوب امور این جهانی محدود سازد. بدینسان دولت خواهد توانست امکان مانورهای گوناگون را جهت تمشیت امور سیاسی برای خود حفظ کند و از تصلب و تمامیت خواهی بپرهیزد. به نظر لاک، امور این جهانی و بویژه جامعه‌ی سیاسی و دولت، در سیالیت دائمی قرار دارد، اما دغدغه‌ی دین باید آرامش ابدی برای روان انسانها، ستایش بی پایان پروردگار و تفسیر وجدانی حقیقت بر اساس آموزه‌ها و پیام مسیحیت باشد. جان لاک، ادعای حقیقت نزد همه‌ی مذاهب گوناگون را بنیاداً" مشروع و حتا ضروری می‌داند، اما تصریح می‌کند که چنین امری مادامی تحمل پذیر است که علائق کلیسا متوجه ایجاد نظامی عقلانی میان انسانها و تحقق آموزه‌های رهایی بخش و همونعدوستانه‌ی عیسا مسیح باشد.

اجتماعات مذهبی باید بر پایه‌ی اتحاد داوطلبانه‌ی افراد شکل گیرند و نه بر اساس فشار و جبر وجدانی. و لذا ادعای حقیقت کلیسای مذهبی، باید به دلایل خردمندانه با همزیستی عقلانی افراد، و به دلایل احساسی آموزه‌ی مسیحیت، با آزادی و حق انتخاب همراه گردد؛ آزادی در پذیرش و قبول حقیقت مذهبی. این آزادی باید برای هر انسانی، در سایه‌ی روح تساهل فراهم گردد. کلیسا باید چنین امری را ممکن سازد و ارگانهای دولتی وظیفه دارند، تحقق و پاسداری این روح تساهل را بر عهده گیرند. مادامی که دولت چنین نقش پاسدارانه‌ای را برای آزادی مذهبی بر عهده دارد، کلیساها باید مطیع دولت باشند، اما در غیر این صورت کلیساها باید از دخالت دولت در امان بمانند و در تصمیم گیریهای مربوط به امور داخلی خود از آزادی کامل برخوردار گردند.

به این ترتیب، جان لاک خواهان جدایی کامل میان دین و دولت، در خدمت حقوق و آزادیهای شهروندی است. او مخالفت خود را با دین دولتی و کلیسای دولتی صریحاً اعلام می‌کند و پیامدهای ناگوار آن را به عنوان نمونه‌ای از نابداری مذهبی در کشور خود انگلستان خاطر نشان می‌سازد. او تبلیغ تساهل مذهبی را در درجه‌ی نخست تکلیف و وظیفه‌ی کلیسا می‌شمارد، اما در عین حال از دولت خواستار تحقق و حفظ تساهل مذهبی می‌شود و شهروندان را نیز به بردباری و شکیبایی مذهبی نسبت به یکدیگر فرا می‌خواند.

برای نشان دادن وابستگی تاریخی فلسفه‌ی سیاسی جان لاک و اینکه او نیز چون سایر متفکران، فرزند زمانه‌ی خویشتن است، بد نیست اشاره کنیم که وی علیرغم آزاداندیشی، تساهل را نسبت به دو گروه اجتماعی روا نمی‌دارد: کاتولیکها و خداناکران (آتئیست‌ها). لاک دسته‌ی دوم را فاقد اخلاق لازم برای ملتزم کردن خود به قرارداد اجتماعی و پیوستن به جامعه‌ی سیاسی می‌داند و آنان را سرزنش می‌کند که با تبلیغ بی‌خدایی، زمینه‌های فساد اخلاقی در جامعه را گسترش می‌دهند. باید یادآور شد که آتئیست‌ها در آن زمان تنها گروه کوچکی از روشنفکران را تشکیل می‌دادند و بسیاری از آنجا که تامس هابس را نیز در زمره‌ی این روشنفکران به حساب می‌آورند، هابس را مخاطب اصلی لاک در این مورد می‌دانند. اما در مورد کاتولیکها، استدلال جان لاک، به گونه‌ی دیگری است و ریشه در اندیشه‌های او در مورد اهمیت شکل‌گیری «دولت ملی» دارد. لاک به دلیل باور ژرف نسبت به امر جدایی دین از دولت، کاتولیکها را سرزنش می‌کند که با تبعیت از پاپ و کلیسای کاتولیک، از نهادی فرمانبری می‌کنند که فقط دغدغه‌ی مذهبی ندارد، بلکه از ادعای خود برای قدرت سیاسی و دنیوی نیز دست بر نمی‌دارد. بدین ترتیب دستگاه پاپی و کلیسای دولتی، خود را رقیب دولت ملی می‌دانند که در واقع تنها نماینده‌ی مشروع نظم سیاسی این جهانی است. پیش از این خاطر نشان ساخته بودیم که لاک حکومت را نتیجه‌ی قرارداد اجتماعی و اراده‌ی آزاد افراد برای تشکیل آن می‌داند. برای لاک، استقلال و حق حاکمیت مردم است که استقلال و حق حاکمیت دولت را فراهم می‌آورد و ترکیب استقلال رأی مردم و حق حاکمیت دولتی، آن را به تنها نهاد مشروعی مبدل می‌سازد که نمی‌تواند و نباید «مشروعیت» دیگری را در کنار خود تحمل کند. اما پاپ و کلیسای کاتولیک علیرغم داشتن هواداران بسیار که بخش مهمی از جمعیت اروپا را دربر می‌گیرند، این استقلال و حق حاکمیت مردمی را به زیر علامت سؤال می‌برند و لذا تساهل در حق آنان روا نیست. فلسفه‌ی سیاسی جان لاک، معماری نظامی سیاسی بر شالوده‌ی حق حاکمیتی مردمی است که باید در خدمت حقوق طبیعی انسانها باشد. شکل حکومت در این اندیشه، حکومتی میانه رو و معتدل است که بطور منظم باید از طرف مردم گزینش گردد. دولت باید دارای قوه‌های تفکیک شده باشد تا در سایه‌ی رقابت و کنترل متقابل آنها، آزادی و حقوق فردی پایمال نگردد. جامعه‌ی دلخواه لاک، جامعه‌ای است که بر پایه‌های اعتماد و کنترل، همکاری و رقابت، وفاداری و انتقاد استوار است و مرزهای گوناگون عناصر اقتدار آن را، قانون اساسی تعیین می‌کند. اندیشه‌ی سیاسی لاک، تکانه‌ای نیرومند در راستای تحقق جامعه‌ی بازی است که باید از ارزشهای بنیادین آن مانند حق زندگی و آزادی و مالکیت فرد، در سایه‌ی حکومت قانون و از طریق سیاستی انسانی توأم با اصلاحات مداوم پاسداری شود. طرح لاک برای جامعه‌ای که در آن مرز روشنی میان دولت و دین کشیده شده است، گسست قطعی نسبت به اندیشه‌های دوره‌ی متأخر سده‌های میانه و آغازین عصر جدید در این زمینه و راهگشای بردباری و شکیبایی مذهبی در جامعه است. با جان لاک، فلسفه‌ی سیاسی دوران او، نه تنها وارد مرحله‌ی تازه‌ای می‌شود، بلکه به سطح جدیدی ارتقا می‌یابد و بدینسان الگوی گفتاری (پارادایم) تازه‌ای شکل می‌گیرد.

بر سنگ مزار او، این جملاتش نقش بسته است: «رهگذر، لختی درنگ کن! در اینجا جان لاک خفته است. می‌پرسی او چگونه مردی بوده است؟ چنین پاسخ می‌دهد: کسی که با دارایی مختصر خود رضایتمند زیست. به یاری کسب دانش، تنها تا بدانجا رسید که صرفاً "خدمتگزار حقیقت" باشد. این را می‌توانی از نوشته‌های او بیاموزی. آنها آنچه را که از او باقی مانده، حقیقی تر از کلام ستایش آمیز مشکوک سنگنوشته‌ی یک گور گزارش خواهند کرد. فضیلت‌هایش، اگر دارای فضیلتی بوده باشد، کوچکتر از آنند که مایه‌ی مباحثات او باشند و آنها را جهت تقلید به تو

عرضه کند. خطاهایش ایکاش همراه او به گور سپرده شده باشند. اگر به دنبال الگویی از فضیلت می‌گردی، آن را در بشارت مسیح خواهی یافت: باشد که فسادی از آن دست را در هیچ جا نیابی! تصویری از مرگ را (که در خدمت هشدار برای توست)، در اینجا و همه جا می‌یابی»

گوتفرید ویلهلم لایبنیتس (۱۷۱۴ - ۱۷۱۶ م)

لایبنیتس شخصیتی آن چنان جامع فضایل است که حتی سرآمد بزرگان اندیشه در سده هفدهم میلادی نیز به شمار می‌آید. او ریاضیدان، عالم و حکیم، حقوقدان، دیپلمات، مهندس، مخترع و تاریخ نگار بود. نظام متافیزیکی او، زیر بنای فکری وی را در تمام زمینه های مزبور تشکیل می‌دهد. لایبنیتس معتقد است که حقیقت در نهایت مرکب از شمار نامحدودی جوهرهای غیر مادی است که وی آنها را «موناد» [جوهرهای فرد] می‌نامد: «جوهر های بسیط بدون اجزاء و برون در و پنجره، که نه از بیرون چیزی داخل آنها می‌شود و نه از آنها چیزی به بیرون می‌رود.» او می‌گوید: خداوند که کمال مطلق است، از میان تعداد بی شماری دنیاهای ممکن، بهترین دنیای مقدور را می‌سازد که در آن هر چیز بر طبق الگویی که پروردگار از قبل تدارک دیده و از فرامین اولیه او تبعیت می‌کند، وجود خود را ظاهر می‌سازد. لایبنیتس باور داشت که فلسفه از اهمیت کاربردی بزرگی برخوردار بوده و قادر است مسائل الهیات و سیاسی را حل نماید، و در عین حال شالوده استواری را برای پیشرفتهای علمی و ریاضی ارائه می‌دهد. نظرگاه او، آمیزه بزرگی از معرفت بود، یک دایره المعارف جهانی که جامعه بین المللی دانشمندان از طریق فهرستها، چکیده ها و نمایه ها (فهرستهای اعلام) بر آن دسترسی دارند، و این جامعه دانشمندان به هنگام رویارویی با مشکلات بزرگ سیاسی و اجتماعی، قادر خواهند بود گرد یکدیگر جمع شده و به بررسی راه حلهای صحیح بپردازند. لایبنیتس، خود را بیشتر یک شهروند جهان می‌دانست تا تبعه دولت کوچک هانور، که اکثر سالهای عمرش را در آنجا گذرانید، و طرح های درخشان و وسیع متعدد او که ثمرات عظیمی برای وی به بار آورد، نشانگر گستردگی جهان بینی او بود.

لایبنیتس چند سال (دوسال) پیش از پایان جنگهای سی ساله، در لایپزیگ به دنیا آمد. پدرش که استاد فلسفه در دانشگاه لایپزیگ بود، فرزندش را از همان اوان کودکی تشویق به مطالعه کرد و همین امر باعث رشد سریع استعدادهای فکری و ذهنی او شد. در سن چهارده سالگی در دانشگاه ثبت نام کرد. دو سال بعد، فارغ التحصیل شد اما به تحصیلاتش ادامه داد و درجه ی دکتری در علم حقوق را در سال ۱۶۶۶ از دانشگاه آلتدورف دریافت کرد. پیشنهاد تدریس در دانشگاه مزبور را نپذیرفت و چند صباحی منشی یک انجمن در نورمبرگ شد که به موضوع کیمیاگری می پرداخت. لایبنیتس به کیمیاگری علاقه مند شد و این علاقه را تا پایان عمرش همچنان حفظ کرد. سپس به خدمت اسقف اعظم « ماینتس » درآمد و وی، لایبنیتس را برای انجام مأموریتی به پاریس فرستاد. لایبنیتس در آنجا با شخصیهایی نظیر مالبرانش فیلسوف؛ آرنو حکیم الهی و فیلسوف و هویخنس فیزیکدان هلندی آشنا شد. وی بر دانش ریاضیات خود افزود و یک ماشین محاسبه ساخت که برتر از ماشین مشابهی بود که توسط پاسکال ساخته شده بود. در ۱۶۷۳ به لندن سفر کرد و به عضویت انجمن سلطنتی علوم درآمد. در همان سال، اسقف اعظم ماینتس درگذشت و لایبنیتس نیز شغل خود را از دست داد. بالاخره شغل کتابداری دوک برونسویک [امیر هانور] را با کمی اکراه پذیرفت، زیرا این شغل برای او جاذبه و گیرایی نداشت. هنگامی که عازم هانور بود تا کار جدید خود را آغاز کند، سر راهش به آمستردام رفت و در آنجا با اسپینوزا دیدار کرد و از چهار روز بحث و گفتگوی فلسفی با او لذت برد. متأسفانه این آخرین فرصت لایبنیتس برای تبادل اندیشه های فلسفی بود. چرا که از آن پس، همواره در هانور زیست و فقط چند سفر کاری کرد، و تماس او با دانشمندان معاصرش فقط از طریق نامه نگاری و مبادله رسالات و جزوات بود. وظیفه اصلی او به عنوان کتابدار، این بود که تاریخ خاندان برونسویک را به رشته تحریر درآورد. البته در اوقات فراغت، در سایر زمینه ها نیز فعالیت می‌کرد. لایبنیتس درگیر ناگوارترین مباحثه بر سر کشف حساب انتگرال شد. به نظر می‌رسید که هم لایبنیتس و هم نیوتن، و نیز سایر ریاضیدانان اروپایی، در همان زمان بر روی حساب انتگرال کار می‌کردند، و این بحث در گرفت که چه کسی مؤلف یا کاشف حساب انتگرال بوده است. نیوتن توانست خود را از این معرکه دور نگهدارد، در حالی که بسیاری از دوستانش از اینکه وی مخترع حساب مزبور است قویاً دفاع کردند. اما لایبنیتس که مدافعانی نداشت تا به یاری او بشتابند، ناگزیر بود که شخصاً از خود دفاع نماید. وی این کار را با نوشتن دفاعیه ای با نام مستعار، انجام داد: یک روش نادرست برای دفاع از حقوق خود، به خصوص که به زودی معلوم شد نویسنده دفاعیه مزبور خود لایبنیتس بوده است. صرفنظر از حقیقت واقعی این مباحثه، گذشت زمان نشان داده است که علائم ریاضی به کار رفته از سوی لایبنیتس، که هنوز هم به کار می‌رود، رضایت بخش تر از نشانه های مورد استفاده نیوتن بوده است. زندگینامه نویسان لایبنیتس یاد آور شده اند که وی دچار یأس و ناامیدی شد، زیرا معصرانش ارجحی برای اثر بزرگ او در زمینه منطق قائل نشدند. دستاوردهای وی در علم منطق، اینک به

رسمیت شناخته شده اند ولی نوشتارهای متعدد او در این باب ، در کتابخانه سلطنتی هانور به فراموشی سپرده شد ، تا اینکه در اوایل قرن بیستم میلادی مورد توجه قرار گرفت . لایبنتیس در سال ۱۷۱۶ در گذشت ، در حالی که دربار هانور و انجمن سلطنتی علوم لندن ، حتی فرهنگستان برلین ، یادی از او نکردند. عوامل متعددی در گمنامی او مؤثر بودند ، از جمله روحیه خودپسندی و تکبر وی ، اما به نظر می رسد که بیشترین دشمنی با او ، ناشی از مخالفت لایبنتیس با ملی گرایی و دیدگاه سیاسی او درباره ایجاد یک حکومت جهانی بوده است .

مشهورترین آثار لایبنتیس عبارتند از گفتاری درباره فلسفه ما بعدالطبیعه (۱۶۸۶)، تحقیقات تازه درباره عقل و فهم بشر (۱۷۰۴) ، حکمت الهی (۱۷۱۰) ، و موناشناسی [معرفت جوهر فرد] . فقط کتاب « حکمت الهی » در زمان حیاتش به چاپ رسید . سلسله مکاتباتی که با آنتوان آرنو درباره آزادی و مفهوم یک فرد ، و با کلارک در باب جهان نیوتنی داشت ، به همان اندازه ی آثارش اهمیت دارند ، اما هیچ فهرست جامعی از آثار او ، حتی یک فهرست کامل ، قادر به شرح گستره ی علایق ، استعدادها ، اختراعات ، قدرت فکری مطلق و مقام شامخ علمی او نیست . وظیفه گرد آوری و چاپ آثار کامل او فقط در سال ۱۹۲۳ صورت گرفت و هنوز هم به اتمام نرسیده است .

در حالی که دکارت عقیده داشت حقیقت اساساً مرکب از دو جوهر است و اسپینوزا معتقد بود که فقط یک جوهر وجود دارد ، لایبنتیس موضوع وجود جوهرهای بی شمار را عنوان کرد و آنها را جوهرهای فرد [موناها] نامید . جوهرهای لایبنتیس ، بسیط ترین واحدهای جوهر وجود هستند ، هر جوهر فرد ، یک جوهر بسیط مستقل است که عاری از بُعد [جسمانی] و اجزاء است . بنابراین ، از نظر لایبنتیس ، حقیقت غایبی و نهایی فاقد جنبه فیزیکی و مادی است . جوهرهای فرد را باید بیشتر به عنوان یک نیرو تلقی کرد تا ماده ، و این جوهرها به لحاظ برخورداری از مدارج متفاوت آگاهی ، با یکدیگر فرق دارند . یک انسان ، مجموعه ای از جوهرهای خود فرد است که در آن ، جوهر فرد روح بر دیگران تسلط دارد و تا حدودی موجب وحدت این مجموعه به لحاظ آگاهی از وجود اعضایش می شود . تمامی جوهرهای فرد فقط توسط خداوند به وجود آمده یا از بین می روند ، و هر جوهر از هنگام خلقتش ، دارای هویت وجودی خود می باشد . هر جوهر ، وجود خود را به طریقی ظاهر می کند که هماهنگ با ظهور سایر جوهرهای فرد است ، ولی هیچ تاثیری در جوهرهای دیگر نمی گذارد یا تحت تاثیر آنها قرار نمی گیرد . خداوند به هنگام خلقت جهان ، قادر به خلق دنیاها ی بی شمار بود ولی او دنیای ممکن را خلق کرد . این دنیا را کامل نیافرید زیرا منطقاً نا ممکن بود ، برای خلق یک دنیای کامل ، خداوند ناگزیر بود دقیقاً وجودی به اندازه ی کمال مطلق خود بیافریند. اما چون خداوند ، روحی فاقد ابعادی مادی است ، لذا ایجاد دنیایی با صفات کمال مطلق خود ، امری نامعقول بوده و نمی تواند وجود داشته باشد . بنابراین بهترین دنیای ممکن ، همین دنیای کنونی است که حاوی حداکثر وجود بوده و سازگار با بیشترین درجه کمال است . خداوند از هر نوع جزئیات مربوط به ظهور هر جوهر فرد و هر رابطه و مجموعه روابطی که از طریق آنها هر جوهر فرد خور را آشکار می سازد ، آگاه است و آن را از قبل تعیین کرده است . در بند ۵۹ « موناشناس » لایبنتیس می گوید : « این ارتباط یا سازگاری عمومی کلیه مخلوقات با یکدیگر ، و هر یک از آنها با سایرین ، به این معناست که هر جوهر بسیط دارای روابطی است که بیانگر روابط تمامی جوهر هاست ، نیز این که نتیجتاً جوهر مزبور یک آینه زنده ی همیشگی جهان به شمای می آید . » چون هر جوهر فرد به مثابه آینه جهان از نظر گاهی دیگر است ، لایبنتیس می گوید : « به ظاهر چنین می نماید که دنیاها ی متفاوت وجود دارد] برحسب جوهرهای بسیط فرد [ولی در واقع ، جواهر فرد ، چشم اندازهای گوناگون یک جهان واحد یا نظرگاه های متفاوت ، هستند . » هر جوهر فرد ، به تعبیری ، نماینده ی تمامی جوهر هاست ، هر چند که نشانگر همه ی آنها به شمار نمی آید زیرا فقط ذات الوهیت از چنین مظهر پیتی برخوردار است . لایبنتیس می گوید : « نه در [خود] اشیاء ، بلکه در حالت معرفت بر اشیاء است که جوهرهای فرد محدود می شوند. » کنش متقابل امور که در زندگی روزمره مشاهده می شود ، در واقع در اثر مشیت الهی صورت می گیرد کارکرد همسازی و همکوی از قبل تعیین شده ای است که تنها خداوند بر تمامیت آنها آگاهی دارد.

لایبنتیس فلسفه خود را بر اصول بسیار کلی و عمومی استوار می سازد . نخستین اصل این است که حقیقت مرکب از جوهرها و صفات آنهاست . از لحاظ علم منطق ، یا دستور زبان ، اصل مزبور به این معناست که محمول در موضوع مستتر است . وی همچنین برخی اصول بنیادی تفکر منطقی را پذیرا شد : از جمله اصل امتناع تناقض ، که می گوید هر قضیه متضمن یک تناقض ، قضیه ای نادرست بوده و خلاف آن صحیح است ، و اصل علت کافی ، که می گوید علت کافی برای توجه وضعیت فعلی هر موجود وجود دارد . نوعی خاص از حقیقت ، از هر یک از دو اصل مزبور به دست می آید . حقایق عقلی ، که حقایق محتمل الوجود بوده و وجود اضداد آنها امکان پذیر است ، از اصل علت کافی ناشی می شوند .

حقایق ضروری را می توان از طریق تحلیل ثابت کرد. حقیقت ضروری « یک فرد مجرد، یک مرد همسر اختیار نکرده است » هنگامی اثبات می شود که انسان تعاریف واژگان «مجرد» و «مرد همسر اختیار نکرده» را مدّ نظر قرار دهد. دلایل کافی در باره حقایق واقعی وجود دارد، اما اگر انسان بخواهد درباره علل یک وضعیت خاص در زمان فعلی تحقیق کند، مثلاً درباره این حقیقت واقعی که یک میز فضای خاصی را اشغال می کند، دلایل زیادی را می توان در این خصوص ارائه داد. در نظام (عقیدتی) لاینیتس، فقط خداوند است که از تمامی دلایل و علل وجود یک حقیقت محتمل الوجود آگاه است. خداوند، علت غایی و کافی برای هر حقیقت محتمل الوجود است، به طوری که در حکمت بالغه او هر حقیقت محتمل الوجود به همان اندازه حقایق عقلی از واقعیت تحلیلی برخوردار است. مطلب مزبور فقط جنبه دیگری از این آیین عقیدتی را تشکیل می دهد که یک جوهر فرد به هنگام خلقتش، موجودیت ذاتی خود را به دست می آورد. تجلی منطقی اش این است که در هر قضیه واقعی، مفهوم محمول در موضوع مستتر است، مفهوم کامل یک جوهر فرد، و با شمول و تسری آن به هر توده ای از جوهرهای فرد، حاوی هر چیزی است که فی الواقع می توان درباره آن گفت.

یک نتیجه مهم آیین عقیدتی لاینیتس این است که بسیاری از باورهای عادی ما درباره تواناییهایمان جهت گزینش و نیز تواناییهای ما برای نفوذ در دیگران یا تحت نفوذ دیگران واقع شدن، امری غیر قابل دفاع خواهد بود. حکیم الهی آرنو نیز همین اعتراض را عنوان کرد، که در مکاتبات او با لاینیتس مطرح شد. لاینیتس در سال ۱۶۸۶ خلاصه ای از «گفتاری در باب ما بعدالطبیعه» را برای آرنو فرستاد و وی پس از مطالعه آن، اعلام کرد که اثر مزبور حاوی بسیاری مطالب تکان دهنده است، و به ولی نعمت خود «لاندگراف ارنست فون هین رینفلس» در این باره چنین نوشت:

« من در این تفکرات چیزهای زیادی را یافته ام که مرا دچار رعب می سازد، و اگر اشتباه نکرده باشم، برای تمامی انسانها تکان دهنده خواهد بود، و گمان نمی کنم این چند سطر مختصر بتواند بیانگر آن چیزی باشد که تمامی جهان آشکارا آن را رد خواهند کرد. »

آرنو گفت که به نظر می رسد آیین عقیدتی لاینیتس می خواهد محدودیتهایی را نه فقط بر آزادی انسانها و افراد تحمیل کند، که بر آزادی عمل خداوند، زیرا اگر مفهوم یک فرد انسانی شامل هر چیزی باشد که از قبل برای او رقم زده شده و به همان سان اتفاق افتد، آزادی عمل خدا نیز محدود خواهد شد، به این لحاظ که به محض اینکه پروردگار فرمان خلقت یک انسان را صادر کرد، وجود آن انسان باید یک مسیر بی وقفه را طی کند که خداوند نیز قادر به تغییر آن نخواهد بود، و آزادی و اختیار فرد به هیچ رو وجود نخواهد داشت زیرا حوادث زندگی از قبل رقم زده شده است. بنابراین، چنانکه خداوند با اجازه دادن حق حیات به آدم ابوالبشر، از تمامی کردارهای او آگاه بوده است، پس ما فقط می توانیم نتیجه گیری کنیم که آدم ابوالبشر دچار جبر مطلق بوده و هیچ اختیاری نداشته است. به همان ترتیب خداوند نیز که هستی آفرین آدم ابوالبشر به عنوان یک مجموعه از جواهر فرد دارای قویت وجودی همیشگی است، فقط قادر است به او اجازه بدهد که همان طور باشد و لاغیر.

لاینیتس با استناد به تمایز میان حقایق عقلی و حقایق واقعی، و نیز از طریق تاکید بر نکات مندرج در بندهای ۸ تا ۱۳ «گفتاری در باب مابعدالطبیعه»، به آرنو پاسخ می دهد. لاینیتس می گوید که بسیاری از اعمال آدم ابوالبشر ضرورتاً منطقی نیست: هنگامی که بامداد از خواب بر می خیزد، از لحاظ منطقی ممکن است که از بسترش برخیزد و در باغ گردش کند و از زیباییهای آن بهره مند شود یا اینکه باز هم در بسترش باقی بماند. برای آنچه که او در واقع انجام خواهد داد، دلایل کافی وجود دارد و خداوند بر این دلایل آگاه است. با اینکه خداوند فرمان خلقت آدم ابوالبشر را صادر کرده و از اعمال و کردار او آگاه است زیرا که از قبل رقم زده شده اند، اما هرگز منطقیاً ضرورت ندارد که آدم ابوالبشر کاری را انجام دهد که بایستی انجام می داد و امکان دارد که خلاف آن رفتار کند. نسبت به این اعتراض که نظریه وی، آزادی عمل خداوند را محدود می کند، لاینیتس پاسخ می دهد که آزادی عمل پروردگار را نمی توان بر مبنای کردارهای مستبدانه در نظر گرفت. بیشترین آزادی این است که بر مبنای خیر باشد، و این همان چیزی است که خداوند آن را آزادانه بر می گزیند. پروردگار عالم این راه را به طرز آزادانه برگزیده است تا بهترین دنیای ممکن را خلق کرده، و تمامی نظام منظم جهانی که ما آن را می شناسیم، گوش به فرمان خداوند است. آرنو از پاسخ لاینیتس قانع نمی شود. عقیده خود او این است که مفهوم یک فرد انسانی، مانند خود او، «فقط شامل خمیره و ذات اوست که خداوند در وجودش نهاده است، و این ذات، قویت او را در همه حال تشکیل می دهد»، نه اینکه «سرنوشت او کاملاً از قبل رقم خورده باشد». آرنو باور دارد، تعریف شده است، اما «حوادثی را که در اثر وجود یک چنین ذات و سرشتی ممکن است برای «من» اتفاق بیفتد یا نیفتد، نباید به عنوان سرنوشت از قبل تعیین شده برای یک فرد انسانی تلقی کرد. بنابراین، بر طبق عقیده آرنو، اگر یک فرد انسانی به عنوان یک نوع انسان تعریف شود، مثلاً به عنوان

یک مرد مجرد، یک حکیم الهی، در این صورت آزادی انسان مشتمل بر حیات او به شیوه خاصی خواهد بود که از جمله شامل بر جزئیات نقشهای اعمال و کردارش می باشد. اما یک چنین عقیده ای در مابعدالطبیعه لاینیتس جایی ندارد، زیرا اساس آن را مفهوم جوهر فرد تشکیل می دهد، جوهری که مستقل و کامل است و توسط خداوند گزیده شده است تا سرنوشت هر چیز را رقم بزند. از نظر بعضی ها، توجیه لاینیتس از کیفیت واقعی وجودی موجودات، شاید عجیب و حتی غیر واقعی به نظر برسد. از دیدگاه شخص خود لاینیتس، مسلم انگاشتن شماره نامحدودی از جوهرهای بدون بعد مادی و قائم بالذات که توسط خداوند دارای کمال مطلق و آگاه بر تمامی ممکنات و واقعیات خلق شده اند، فقط در راستای دیدگاه لاینیتس درباره حقیقت وجود، که منتج از تفکر منطقی او در این باب است که چرا امور این چنین واقع می شوند، قابل توجیه است. وانگهی او باور داشت که اصول قابل قبول منطقی باید زمینه های علوم تجربی را فراهم نماید، حاصل کلام، ساختار منطقی - متافیزیکی که در اثر فرایند عقل و خرد به دست می آید، یک بنیان کاملاً کافی برای جهان محسوسات است: یعنی برای پدیده های ماده، اجسام، فضاء، زمان، حرکت و کنشهای متقابل ابناء بشر.

بارکلی (۱۷۸۵ - ۱۷۵۳ م)

برکلی از حیث زادگاه تولدش یک ایرلندی بود، گو اینکه بریتانیایی تبار محسوب می شد. پدر بزرگش در زمان استقرار مجدد نظام سلطنتی در انگلستان، به ایرلند نقل مکان کرده بود. برکلی در کیلکنی بدنیا آمد و در مدرسه همان شهر تحصیل کرد و پس از تحصیلات و نوشتن کتب و مقالات بسیار در ژانویه ۱۷۵۳ م درگذشت. برکلی یک اسقف ایرلندی بود و فکر می کرد فلسفه و علوم دوران او خطری است برای راه و رسم و زندگی مسیحی، و ماده گرایی تمام عیار، بدتر از آن تهدیدی است برای ایمان مسیحی به خدا، خدای آفریننده و نگه دارنده کل طبیعت. با این حال او پیگیرترین تجربه گرایان بود. برکلی مدعی شد اشیای دنیوی به راستی همانی است که ما ادراک حسی می کنیم، منتهی این ها شیء نیستند. جان لاک معتقد بود که کیفیات اولیه از قبیل غلظت، جاذبه و وزن در واقع متعلق به هستی خارجی پیرامون ما می باشد و ما نمی توانیم درباره کیفیات ثانویه اشیاء اظهار نظر کنیم. در واقع جان لاک اعتقاد داشت عالم مادی هستی واقعی است؛ و این در حقیقت همان چیزی بود که بارکلی مورد سؤال قرار داد و این را با منطق تجربه گرایی کرد. برکلی گفت فقط چیزهایی وجود دارند که به حس درک می شوند و ماده یا مادیت را ما ادراک حس نمی کنیم. ادراک ما از چیزها به عنوان اشیاء ملموس نیست. اگر گمان بریم هر آنچه به حس درک می شود دارای جوهر نهان خود است قضاوت نسنجیده کرده ایم. هیچ دلیل تجربی برای این ادعا نداریم. به عنوان مثال وقتی محکم روی میز می کوبیم، احساس چیزی سفت و محکم کرده ایم، ولی ماده درون میز را که واقعاً احساس نکرده ایم؛ و سوالی که در این بین مطرح می شود این است که اگر میز واقعاً سفت نبود ما چرا احساس سفتی کردیم؟ بارکلی معتقد به نوعی «روح» بود می گفت تصورات ما همه علتی در ورای خودآگاهی ما دارند، و این علت مادی نیست. معنوی است.

به نظر برکلی، روح من - مثل هنگامیکه خواب می بینیم - می تواند علت تصورات من باشد، ولی علت تصوراتی که جهان مادی را ساخته، اراده یا روح دیگری است. همه چیز ناشی از آن روح است، روحی که علت «هر چیز در همه چیز» است و «متضمن همه چیز» است. بارکلی البته به خدا می اندیشد، می گوید: افزون بر این می توانیم ادعا کنیم که درک حسی ما از وجود خدا بسیار روشتر است تا درک حسی ما از وجود انسان. بارکلی می گفت، هر چه که می بینیم و احساس می کنیم «اثری از قدرت خدا» است. زیرا خدا «از نزدیک در ذهن ما حضور دارد، و انبوه تصورات و ادراکاتی را که مدام به مغز ما می تازد بوجود می آورد». تمامی جهان پیرامون و تمامی حیات ما در وجود خداست. خداوند تنها علت وجودی هر چیز است. ما فقط در نفس خدا وجود داریم. پس «بودن یا نبودن» تمام مسأله نیست. مسأله این هم هست که ما کیستیم. آیا جهان ما متشکل از چیزهای واقعی است - یا همه چیز ساخته و پرداخته ذهن ماست؟

«بارکلی فقط هستی مادی را مورد پرستش قرار نداد. در وجود مستقل یا مطلق زمان و مکان نیز شک کرد. ادراک حسی ما از زمان و مکان می تواند صرفاً توهم ذهن باشد یک یا دو هفته ما ضرورتاً یک یا دو هفته خدا نیست...» ما نمی توانیم بدانیم هستی خارجی ما از امواج صدا ساخته شده است یا از کاغذ و نوشتار. به گفته برکلی، تنها چیزی که ما می توانیم بدانیم این است که ما روح هستیم.

جوزف باتلر (۱۷۹۲ - ۱۷۵۲ م)

جوزف باتلر ، اسقف دورهام ، فلسفه اخلاقی خود را به یک الهیات طبیعی متصل کرد، نه به یک الهیات وحیانی . وی هوادار به کار بستن خود دوستی روشنگرانه بود و استدلال می کرد که خود دوستی متضمن خیر خواهی نسبت به دیگران نیز می باشد . خمیره و ذات اجزاء مرتبط با وجدان به مثابه فرمانروای آن ، تلقی می کرد . این دیدگاه او نسبت به نوع بشر با الهیات وی هماهنگ است ، چرا که او عقیده داشت آنچه دیانت به ما می آموزد همساز و سازگار با حکومت طبیعی است [دیانت طبیعی] که از طریق «مشیت‌های پذیرفته شده الهی» به ما اعطا شده است .

باتلر در واتتیج ، واقع در برکشایر ، به دنیا آمد و هشتمین فرزند یک پارچه فروش باز نشسته بود. چون خانواده اش پیرو مذهب «پرسیتری» بودند ، جوزف به یکی از مدارس ویژه ای رفت که به تعلیم و تربیت فرزندان خانواده هایی می پرداخت که از کلیسای رسمی انگلستان پیروی نمی کردند . با این وصف ، باتلر به سمت کلیسای رسمی انگلیس جذب شد ، حرکتی که خانواده اش نسبت به آن اعتراض نکردند . در ۱۷۱۵ ، به عنوان یک دانشجوی عادی به کالج اوریل ، در دانشگاه آکسفورد ، رفت . پس از اینکه منصب کشیشی گرفت به چندین شغل مشغول شد . در ۱۷۲۶ اثر خود موسوم به پانزده خطابه‌ها منتشر کرد ، کتابی که بیانگر فلسفه اخلاقی او به شمار می آمد . سپس به مدت چند سال در انزوا زیست ، به طوری که اسقف اعظم بلک برن وی را «دفن شده ، ولی نمرده» توصیف کرد . اما در سال ۱۷۳۶ از سوی ملکه کارولین به سمت منشی محفل خصوصی او تعیین شد. هر شب ، باتلر به گروهی از دانشمندان می پیوست که ملکه از مصاحبت آنان لذت می برد. ملکه کارولین هنگامی که در بستر مرگ بود خواستار ترفیع مقام باتلر شد . لذا ابتدا اسقف بریستول و سپس اسقف دورهام شد. در ۱۷۲۵ در «بت» درگذشت ، وی برای باز یافتن سلامتی از دست رفته اش به آنجا رفته بود .

موقعی که باتلر به طبیعت و خمیره بشر می نگرد مشاهده می کند که خمیره انسان مرکب از چندین عنصر یا اصول است ، همانند امیال ، شورمندیها (شهوات) ، علائق و توانایی داوری کردن . نظم طبیعی این عناصر در یک شخص ، به گونه ای است که اصول برتر فرمان می دهند . موقعی که یک اصل کهنتر غلبه می کند ، در این حالت ، خلاف نظم طبیعی بشر رفتار شده است . باتلر ، شهوات و امیال را به طور کلی به عنوان تشکیل دهنده پایین ترین سطح سلسله مراتب مزبور طبقه بندی کرد ، خیر واهی در مرحله بالاتر از آن قرار دارد ، خود دوستی در مرحله بعد ، و وجدان بالاترین سطح است . آدمی موقعی خیر خواه نامیده می شود که دارای «خلق و خوی معتاد به خیر خواهی باشد» خود دوستی واقعی ، مغایر با «خود دوستی ظاهری» است ، زیرا خود دوستی ظاهری تصور نادرستی از سعادت به دست می دهد . خود دوستی واقعی ، خود دوستی معقول که نشانگر علاقه ای ملایم و منطقی نسبت به سعادت شخص است ، نه اینکه خود دوستی زیاد از حد یا علاقه بیش از حد به خود ما باشد. خود دوستی واقعی در راستای شورمندیها و گرایشهای [طبیعی] یک فرد عمل می کند ، و فعالیت آن در جهت ارتقاء سعادت یک فرد است . باتلر معتقد است که به ندرت امکان دارد خود دوستی واقعی دست به کاری بزند که برخلاف سعادت واقعی شخص باشد . او می گوید : «خود دوستی ، در این صورت ... به طور کلی هماهنگ با فضیلت عمل می کند ، و ما را به سوی همان مسیر واحد و یکسان فضیلت سوق می دهد .» بنابراین ، رفتار همراه با فضیلت به هیچ رو مستلزم نادیده گرفتن علائق و لذات شخصی نیست. باتلر می گوید :

« خلق و خوی دلسوزی و خیرخواهی ، به خودی خود لذت بخش است، و زیاده روی در انجام کارهای خیر نیز موجب ازدیاد شادمانی و لذت می شود... خیر خواهی و خود دوستی ... به قدری با یکدیگر سازگارند که بزرگترین خشنودی خاطر بستگی به درجه معینی از خیر خواهی دارد.»

هنگامی که خود دوستی از نوع ملایم و معقول است ، انسان کشف می کند که بهترین نفع او چیست . وجدان که برتر از خود دوستی بوده ولی لزوما قوی تر از آن نیست ، حق را از باطل و خوب را از بد تشخیص می دهد . توجیه باتلر از وجدان ، در خطابه های ۲ و ۳ وی آمده است . وی درباره وجدان می گوید : «چنانکه وجدان از قدرت برحق خود برخوردار شود ، اگر وجدان از توانمندی بهره مند گردد که بیانگر اقتدار و و حجیت آشکار آن است . قطعا بر جهان حکومت خواهد کرد.» چنین می نماید که باتلر باور داشت که همواره نوعی وحدت نظر درباره داوریهایی که افراد انسانی از طریق به کار بستن وجدان انجام می دهند ، وجود دارد . و وجدان ، به گفته او ، «بی آنکه طرف شور و مشورت قرار گیرد» به گونه ای بسیار قدرتمند عمل کرده و کردارهای شخص را تایید یا رد می کند.

چنین به نظر می رسد [که از دیدگاه باتلر] و وجدان یک استعداد طبیعی و خداداد است که به بشر اعطا شده تا مهر تایید بر اصول همیشگی اخلاق طبیعی گذارده و اصول مزبور را از «آموزه های ناصحیح سنت و عادت» تمیز دهد . باتلر درباره اقتدار و حجیت وجدان ، چنین می نگارد :

« همچنین ، به طور کلی هیچ شک و تردیدی در این مورد وجود ندارد که وجدان تایید کننده کردارهای انسان است . وجدان ، آن چیزی است که در تمامی اعصار و در همه ی کشورها آشکارا به وجود آن اذعان دارند ... وجدان ، آن چیزی است که قوانین اولیه و اساسی نهادهای مدنی در صفحه گیتی ، مجری عرف مرسوم بشر درباره آن هستند ، یعنی عدالت ، حقیقت و در نظر گرفتن خیر و منافع عمومی . »

به نظر نمی رسد که مشکلات مربوط به تفاوت های فرهنگی از حیث معیار ارزشها باتلر را دچار مشکل کرده باشد . [با توجه به دیدگاه باتلر] ما باید وجدان را این گونه تفسیر کنیم که به هر فرد در طول زندگی روزانه اش می گوید که چه چیزی خوب یا بد است ، و به خاطر داشته باشیم که وقتی سلسله مراتب اصول [مورد نظر باتلر] به صورت نظم طبیعی خود عمل می کند هیچ تضادی میان وجدان خیر خواهی و خود دوستی وجود نخواهد داشت . در توجیه باتلر از عملکرد طبیعی انسان ، چیزی بیشتر از یک نشانه ی دور باطل به چشم می خورد ، و وی توجیه مختصری را در باب تحلیل طبیعت بشر ارائه می دهد . نظرگاه باتلر از طبیعت بشر کاملا نقطه مقابل تامس هابز است . هابز معتقد بود که طبیعت انسان به نحوی خلق شده که هر کاری انجام می دهد در جهت صیانت ذات و قدرت اوست : تمامی کردارهای خیر خواهانه یا دلسوزانه آشکار ما به این منظور انجام می گیرد که دوستی بیابند ، دشمنان را آرام سازند ، خود را در امان نگاهدارند یا به برتری دست یابند ، هابز بر این باور است که ما انسانها قادر نیستیم کاری را انجام دهیم که در راستای صیانت ذات نباشد . در مخالفت با عقیده مزبور ، باتلر متوسل به عقل سلیم می شود تا برخی پرسشهای کنجکاوانه را عنوان کند . [او می گوید] اگر خیر خواهی را به عنوان یک وسیله پیشبرد قدرت انسان توجیه کنیم ، در این صورت هابز چگونه می خواهد این حقیقت را تبیین نماید که ما انسانها گاهی اوقات از اینکه می بینیم از بدبختی یک شخص دیگر کاسته شده است ، خوشحال می شویم ؟ همچنین ، آیا هابز می تواند توجیه کند که چرا ما بعضی وقتها ترجیح می دهیم نسبت به یک شخص خاص ، و نه اشخاص دیگر ، خوب و با محبت باشیم ؟ عقاید باتلر درعین حال متفاوت از نظرگاه های آنتونی آشلی کوپر (ارل شفتزبری) معاصر اوست . شخص اخیر الذکر با اینکه معتقد بود در نوع بشر یک گزینه خیرخواهی نهفته است ، اما وجود یک وجدان حاکم بر طبیعت بشر را نمی پذیرفت . باتلر پی برد که دیدگاه « کوپر » فاقد تبیین کافی درباره طبیعت و ذات بشر است ، چرا که وی [در پیروی از عقاید تامس هابز] جایز نمی دانست که برای مهار کردن انسانهایی که دستیابی به سعادت را فقط از طریق کردارهای شرورانه ، نه کردارهای فضیلت مند ، پی می گیرند ، از وسایل مهار کننده استفاده می شود .

مشهورترین نوشتار باتلر در باب الهیات طبیعی ، در اثر او به نام تشابه دین ، اعم از دین طبیعی و حیانی ، با ساختار و مسیرهای طبیعت (۱۷۳۶) گنجانیده شده است . از نگاه او ، طبیعت در اثر یک طرح الهی [مشیت الهی] به وجود آمده است . باتلر بر این باور است که ما انسانها راه تحقیق درباره طبیعت ، علاوه بر این که می آموزیم که به چه چیزی [پدیدارهایی] شبیه باشیم . باتلر با به کارگیری این ملاحظه که ما انسانها دگرگونیهای طبیعی را در وجودمان تجربه می کنیم ، بی آن که نابد شویم ، یادآور می شود که کاملا امکان پذیر است که بر مبنای دگرگونیهای مزبور ، ما دچار دگرگونیهای ناشی از مرگ بشویم لیکن در دنیای پس از مرگ همچنان زنده بمانیم . باتلر همچنین این موضوع را مطرح می کند که تجربه ما از طبیعت نشان می دهد که برخی کردارهای انسانی موجب خشنودی و لذت و برخی موجب درد و ناخشنودی است . آنچه که ما از این کنشهای متقابل با طبیعت فرا می گیریم ، شبیه به آن چیزی است که دین به ما می آموزد ، یعنی می گوید که گناهکار باید کیفر ببیند و به انسان با فضیلت پاداش داده شود . همچنین شباهتی بین استعداد طبیعی ما برای ایجاد عادات از طریق نظم دادن به کردارهایمان و زیستن در هم سوئی با اصول طبیعی ، و امکان آماده کردن خودمان به طریقی مشابه برای یک دنیای پس از مرگ ، وجود دارد .

باتلر شباهتهای دیگر را بین [دین] طبیعت و دین و حیانی قائل است . او می گوید که تمامی مخلوقات زنده توسط مخلوقات دیگری به دنیا آمده و پرورش یافته اند [که نقش واسطگی را ایفا می نمایند] . خداوند نیز همان نقش واسطگی را در جهان ایفا می نماید [خالق جهان است] و عیسی مسیح واسطه ما است . اگر چه کتاب مقدس درباره سودمندی این واسطگی سخنی نمی گوید ، اما این مرموز بودن مفهوم واسطگی را نباید به عنوان استدلالی علیه آن به کار برد ، چرا که این واسطگی مرموز فقط یکی از موضوعات متعددی است که [جنبه اسرار] داشته و عقل ما قادر به درک و فهم آن نیست . باتلر معتقد است که شواهد تاریخی بسیار زیادی وجود دارد که مؤید [اعتبار تعالیم] دین مسیحی است ، کل این شواهد «کاملا قابل قبول» است ، و اگر چه بخشهایی از آن ، محل تردید است ، لیکن نمی تواند کل این شواهد مثبت را زیر سؤال برد . باتلر در آخرین بخش از کتاب «تشابه» ، دفاع جانانه ای از روش تشابهی خود [شباهت بین دینهای طبیعی و حیانی] می کند . او می گوید که می توان به روش مزبور این ایراد را گرفت که روش بدی برای حل مشکلات دین و حیانی است ، چرا که فقط از همانندی میان دو دین و حیانی و طبیعی سخن می

گوید، در حالی که ابتدا باید به مشکلات هر دو دین پرداخت و سپس روش مذکور را به کار گرفت. باتلر ضمن پذیرش ایراد مزبور، اعلام می‌دارد که هدف وی از ارائه تشابه مذکور، همانند پاسخی مستقیم به آن کسانی است که می‌گویند آیینهای دینی باور نکردنی [غیر قابل قبول] هستند. از این رو، روش تشابهی او، حد فاصل بین یقین به لحاظ تجربه عادی را بپذیریم، در این صورت دلیلی وجود ندارد که تعالیم دین [مسیحی] را باور نکردنی بدانیم.

باتلر از مقام و منزلت خاصی در تحول فلسفه اخلاق برخوردار است. او در زمره ی کسانی است که از متکی شدن بر دیانت و حیوانی دور شده و به سوی مطالعه طبیعت بشر و اندیشه وجدان فردی به عنوان یک رهنمود برای کردار اخلاقی، گام برداشته است. وی عقاید پیشینیان و معاصرانش را بازنگری می‌کرد تا نارساییهای عقیدتی آنها را - البته به گمان او - اصلاح نماید. دلایل هوشمندانه او در مخالفت با نظریه هابز مبنی بر اینکه افراد بشر همواره در راستای صیانت ذات و لذت طلبی عمل می‌کنند، از اشتها بجایی به عنوان ابطال آن نوع عقاید در باب طبیعت بشر، بهره مند است.

هیوم (۱۷۷۷ - ۱۷۷۷ م)

دیوید هیوم نزدیک ادینبورو در اسکاتلند بزرگ شد. وی در عصر روشنگری همزمان با اندیشمندان نامدار فرانسوی مانند ولتر و روسو به سر می‌برد. در اروپا فراوان سفر کرد و در اواخر عمر به ادینبورو برگشت و در آنجا اقامت گزید. اثر عمده او رساله درباره طبیعت انسانی است که در ۲۸ سالگی او منتشر شد. ولی او مدعی بود که کتاب در ۱۵ سالگی به فکر او رسید. هیوم بینش از هر چیزی و هر فیلسوف دیگری، جهان روزمره را نقطه آغاز آموزه‌های خود قرار داد. او اهل تجربه بود، از اینرو درصدد برآمد کلیه مفاهیم و ساختارهای فکری درهم برهمی را که جماعت مردان فیلسوف از خود درآورده بودند، سامان بخشد. خرمی از نظرات فلاسفه، کتبی و شفاهی، از سابق، از قرون وسطی و فلسفه عقلی قرن هفدهم روی هم جمع شده بود. هیوم گفت بهتر آن است به تجربه آنی خود از جهان برگردیم. هیچ فیلسوفی هرگز نخواهد توانست ما را به ماورای تجربه‌های روزانه ببرد یا قواعدی مغایر تأملات حیات روزانه برای سلوک و رفتار در اختیار ما بگذارد. به عنوان مثال فرشته، به عنوان موجودی که دارای پیکر انسان و پر و بال است، از نظر هیوم نوعی تصور مرکب است یعنی متضمن دو تجربه مختلف است که ربطی به هم ندارند، منتهی در تخیل انسان به هم آمیخته‌اند، به سخن دیگر، این پنداری واهی است که باید فوراً طرد گردد. بشر باید همه افکار و تصورات و نیز مجموعه کتابهای خود را به همین شیوه سر و سامان دهد. به قول هیوم، هر وقت کتابی دست می‌گیریم ... بهتر است. بپرسیم، > آیا دارای هیچ‌گونه استدلال نظری درباره کمیت یا عدد هست؟ < خیر . < آیا دارای هیچ‌گونه استدلال تجربی درباره امور واقع و هستی هست؟ < خیر، پس آن را به آتش بسپار، چون چیزی ندارد مگر اوهام و سفسطه.

هیوم ابتدا به اثبات می‌رساند که بشر دو نوع ادراک دارد، یکی تأثرات و دیگری تصورات، مقصودش از تأثرات احساس هستی آنی خارجی است. و مقصودش از تصورات یادآوری این احساسها. تفاوت این دو آن است که تأثر ما نیرومندتر و جاندارتر است تا خاطره ذهنی ما از آن تأثر. می‌توان گفت محسوسات اصل است، و تصورات یا ذهنیات تقلیدی کم‌رنگ از اصل، تأثرات علت مستقیم تصوراتی است که در ذهن ما گرد می‌آید. منظور هیوم آن است که ما گاه تصورات مرکبی پیدا می‌کنیم که در دنیای مادی مصداق ندارد. مثلاً فرشته : در اینگونه موارد، هر عنصری از این‌ها زمانی احساس شده و به صورت (تأثر) حقیقی پا به عرصه صحنه ذهن ما نهاده است. ذهن در واقع هیچ وقت از خود چیزی در نمی‌آورد. چیزها را کنار هم می‌نهد و (تصورات) واهی می‌سازد. هیوم می‌خواست هر تصویری را بکاود و ببیند آیا ترکیب آن با حقیقت وفق می‌دهد. می‌پرسید این تصور از کدام تأثر پدید آمده است؟ ابتدا، باید در می‌یافت هر تصور مرکب از چه تصورات بسیطی درست شده است. به عنوان مثال در مورد خیابان زرین، آدمی که به عمرش زر ندیده است و خیابان، نمی‌تواند خیابان زرین تصور کند.

هیوم بر تصور روشن و دقیق دکارت از خدا نیز جوابی داشت. فرض کنیم ما خدا را وجودی بی‌نهایت هوشمند، دانا و مهربان می‌پنداریم. در این حالت از خدا تصور مرکب داریم. یعنی وجودی بی‌نهایت هوشمند، بی‌نهایت دانا، و بی‌نهایت مهربان. و اگر هیچ وقت هوشمندی، دانایی و مهربانی را نشناخته بودیم. این چنین تصویری از خدا به ذهنمان راه نمی‌یافت.

در هر حال، هیوم مخالف تمام افکار و تصوراتی بود که نتوان ریشه آنها را در ادراکات همانند حس یافت. می‌گفت می‌خواهد « بر همه توهمات بی‌معنایی که از دیرباز بر افکار ما بعد طبیعی سایه افکنده و مایه بدنامی آنها شده است خط بطلان بکشد. »

هیوم معتقد بود که احساس منیت تغییر ناپذیر - که پایه اصلی فلسفه دکارت بود- پنداری است واهی . ادراک منیت در حقیقت زنجیره درازی از تأثرهای ساده است که شخص هیچ گاه آنها را همزمان با هم تجربه نکرده است. به گفته خود هیوم نیت چیزی نیست مگر انبوه یا مجموعه‌ای از ادراکهای مختلف، که با سرعت باورنکردنی یکی پس از دیگری می‌آیند، و پیوسته در تغییر و در حرکت‌اند. ذهن صحنه تئاتر است. و ادراکهای متعدد پی در پی در آن خودنمایی می‌کنند، می‌روند ، باز می‌گردند، ناپدید می‌شوند، و در انبوهی حالات و مواضع گوناگون در هم می‌آمیزند. هیوم متذکر شد که ما هیچ‌گونه هویت شخصی نهفته‌ای در زیر یا در پشت این ادراکها و احساسهای پرآمد و شد نداریم. درست همانند نقش‌های پرده سینما ، که چنان به سرعت عوض می‌شوند که نمی‌فهمیم فیلم از تصویرهای تک تک ساخته شده است. تصویرها در حقیقت به هم متصل نیست ، بلکه مجموعه‌ای از لحظات آنی است.

در مورد منیت لایتغیر، حدود ۲۵۰۰ سال پیش بودا نظراتی شبیه نظرات هیوم ارائه داد. هیوم هر گونه تلاش در راه اثبات جاودانگی روح یا وجود خدا را مردود می‌دانست. معنی این حرف آن نیست که وی منکر هیچکدام شد. بلکه، به زعم او، ثابت کردن ایمان مذهبی از راه عقل انسانی خود نمایی عقلمان است. هیوم مبانی ایمان مسیحی را قبول نداشت ولی خدانشناس سر سخت نیز بود. چیزی بود که ما لا ادری می‌خوانیم. (agnostic) ؛ لا ادری یعنی کسی که معتقد است وجود یا عدم وجود خداوند متعال یا هیچ خدایی را نمی‌توان ثابت کرد، وی ایمان به مسیحیت و معجزه را رد نمی‌کرد ولی هر دو را مربوط به عقل نمی‌دانست بلکه مربوط به ایمان می‌پنداشت. می‌توان گفت آخرین پیوند ایمان و دانش با فلسفه هیوم از هم گسیخت. در مورد معجزه هیوم اعتقاد داشت، معجزه انحراف از قوانین طبیعت است؛ و مطلب این است که معجزه‌هایی که ما داستانش را می‌شنویم همه همیشه یا در جایی بسیار دور یا در گذشته بسیا دور اتفاق افتاده است. هیوم در حقیقت معجزات را بدین سبب رد می‌کرد که هیچکدام را خود تجربه نکرده بود. ولی در ضمن تجربه هم نکرده بود که نمی‌توانستند اتفاق بیفتند.

به عنوان مثال اگر سنگی را پرتاب کنیم انتظار داریم دوباره به زمین برگردد. این انتظار از آنجا ناشی می‌شود که ما همواره این دو امر را - پرتاب سنگ و برگشتن آن به زمین - بارها دیده‌ایم و به آن عادت کرده‌ایم و مقصود از قوانین خلل ناپذیر طبیعت همین است. به عبارت بهتر طبیعت برای ما عادت شده است. در همین راستا ، هیوم می‌افزاید کودک هنوز برده انتظارات خود نشده است و اگر ببیند سنگی به زمین نمی‌افتد زیاد تعجب نمی‌کند چون بدون هر گونه پیش داوری به میدان می‌آید. که این بارزترین فضیلت است که جهان را همان‌گونه که هست درک می‌کند، و هر چیز را در محدوده تجربه خود درک می‌کند. هیوم در بحث خود درباره نیروی عادت، بر قانون علت تأکید می‌گذارد و می‌گوید در مسائل علت و معلولی ، ما فقط دیده‌ایم رویدادی در پی رویدادی دیگر می‌آید، ولی این را که رویداد دوم به علت رویداد اول است نیازمده‌ایم. هیوم تأکید می‌کند انتظار آمدن چیزی در پی دیگری در خود آن چیزها نیست. در ذهن ماست. هر انتظاری نیز نتیجه عادت است. وقتی از قوانین طبیعت یا از علت و معلول صحبت می‌کنیم، سخن ما در واقع بیشتر از چیزی است که انتظار داریم، نه چیزی که معقول است. قوانین طبیعت، نه معقول‌اند نه نامعقول، همین‌اند که هستند. در حقیقت هیوم منکر وجود قوانین خلل ناپذیر طبیعت نبود، منتهی می‌گفت از آنجا که در موقعیتی نیستیم که خود قوانین طبیعی را به تجربه درآوریم، چه بسا به آسانی به نتایجی نادرست برسیم.

یکی از مسائل مهم مورد توجه فلسفه آن است که به افراد هشدار دهد در نتیجه‌گیری شتاب نکنند. شتابزدگی در واقع می‌تواند به اشکال گوناگون اوهام و خرافات منجر شود.

هیوم با تجربه‌گرایی در زمینه اخلاقیات مخالفت کرد. تجربیان همیشه گفته بودند توانایی تشخیص حق از ناحق ذاتی عقل انسان است. مفهوم به اصطلاح حق طبیعی را از زبان بسیاری فلاسفه، از سقراط گرفته تا لاک شنیده‌ایم. ولی به گفته هیوم، عقل نیست که گفتار و کردار ما را تعیین می‌کند. این عواطف ماست. اگر تصمیم گرفتی به آدم محتاجی کمک کنی، این کار را به خاطر احساسات می‌کنی نه به خاطر عقلت. به گفته هیوم، همه برای رفاه دیگران احساس دارند. همه ما توان رحم و دلسوزی داریم و این ربطی به عقل ندارد. بنابراین کشتن دیگری خطاست. هیوم همچنین گفت از جمله واجد است - جمله توصیفی- هرگز نمی‌توان جمله واجد باید - جمله تجویزی- نتیجه گرفت. به عنوان مثال نمی‌توان گفت: (بسیاری مردم در مالیاتهای خود تقلب می‌کنند، پس من هم باید در مالیاتهایم تقلب کنم).

اندیشه گاه ۱۲ . عصر روشنگری فرانسسه

فرانسه در قرن هجدهم متفکران مهمی داشت. می‌توان گفت که مرکز ثقل فلسفی اروپا، در نیمه اول قرن هجدهم، انگلستان، در اواسط قرن فرانسه و در اواخر قرن آلمان بود. چهره‌های نامدار مونتسکیو، ولتر، روسواند ولی اشخاص زیاد دیگری هم بودند. درباره این عصر می‌توان بر هفت نکته تکیه کرد:

- ۱ - ضدیت با مرجع قدرت
- ۲ - عقل‌گرایی
- ۳ - نهضت روشنگری
- ۴ - خوش‌بینی فرهنگی
- ۵ - بازگشت به طبیعت
- ۶ - دین طبیعی
- ۷ - حقوق بشر

بسیاری از فیلسوفان فرانسوی عصر روشنگری از انگلستان دیدن کردند، این کشور از خیلی جهات آزاد اندیش‌تر از میهن خودشان بود. و از علوم طبیعی آن کشور به ویژه نیوتن و فیزیک جهانی او، به حیرت افتادند. فلسفه بریتانیا، خاصه لاک و فلسفه سیاسی او، نیز به آنها الهام بخشید. اینها وقتی به فرانسه بازگشتند، بیشتر و بیشتر با مراجع قدرت کهن مخالفت ورزیدند. به نظر آنها همه واقعیاتی که به ما ارث رسیده باید به دیده تردید نگریست. مقصود آن بود که هر کس باید جواب سئوالات موجود خود را پیدا کند. سنت دکارت نیز در این زمینه بسیار الهام‌بخش بود. چون او کسی بود که همه چیز را از پایه بنا کرد. ضدیت با مراجع قدرت، بیش از همه متوجه اقتدار کلیسا، پادشاه و اشرافیت بود. این نهادها در قرن ۱۸، در فرانسه به مراتب بیشتر از انگلستان نیرومند بود. هیوم عقلگرا خود تا ۱۷۷۶ زنده بود. این یعنی بیست سال پس از مونتسکیو و فقط دو سال پیش از ولتر و روسو که هر دو در ۱۷۷۸ مردند. ولی هر سه به انگلستان رفتند و با فلسفه لاک آشنایی پیدا کردند. لاک در تجربه‌گرایی خود خیلی پیگیر نبود. برای نمونه، معتقد بود ایمان به خدا و پاره‌ای موازین اخلاقی ذاتی عقل انسان است. این اندیشه پایه و اساس روشنگری فرانسه نیز بود. فرانسویها همیشه بیش از انگلیسها عقل‌گرا بودند و ریشه این اختلاف به قرون وسطی می‌رسید. آنجا که انگلیسها دم از عقل سلیم می‌زنند، فرانسویها معمولاً به بداهت توجه دارند.

اکثر فیلسوفان عصر روشنگری، همانند انسان‌گرایان دوران باستان- از جمله سقراط و رواقیون به عقل انسان ایمان خلل‌ناپذیر داشتند. روشنگری فرانسه را به خاطر همین ویژگی برجسته آن اغلب دوران عقل می‌خوانند. علوم طبیعی جدیدشان داده بود که طبیعت تابع خرد است. حال فیلسوفان عهد روشنگری وظیفه خود می‌دانستند که برای اخلاق و دین و حکمت عملی نیز شالوده‌ای بر مبنای عقل لایزال بشر بریزند. این منجر به نهضت روشنگری شد.

اینک زمان روشنگری توده‌ها فرا رسیده بود. بر این مبنای جامع‌بهتری آفرید. مردم عقیده داشتند فقر و ستم حاصل جهل و خرافات است. از اینرو توجه زیادی به آموزش و پرورش کودکان و همگان شد. تصادفی نیست که علم‌تعلیم و تربیت در عصر روشنگری بوجود آمد. بزرگترین اثر ماندگار عهد روشنگری دائرة المعارفی عظیم است، این دائرة المعارف ۲۸ جلدی از ۱۷۵۱ تا ۱۷۷۲ انتشار یافت. فیلسوفان عصر روشنگری می‌پنداشتند همین که دانش و خرد گسترش یافت، بشر به پیشرفتی عظیم نائل می‌آید. و دیری نپاییده نابخردی و جهالت جایش را به انسانیت روشنگر می‌دهد. بازگشت به طبیعت ورد زبانها بود. ولی مفهوم طبیعت برای فیلسوفان روشنگری تقریباً معادل عقل بود. زیرا عقل بشر هدیه طبیعت است تا هدیه دین یا تمدن. روسو شعار (بازگشت به طبیعت) را پیشنهاد کرد. می‌گفت طبیعت نیکوست، و بشر نیز طبعاً نیکوست و این تمدن است که او را خراب می‌کند. روسو همچنین باور داشت که کودک را باید تا حد امکان در حالت سادگی (طبیعی) خود باقی گذاشت. خطا نیست گفته شود که اندیشه ارزش ذاتی طفولیت از عصر روشنگری شروع شد. آنها همچنان می‌گفتند دین را هم باید طبیعی کرد؛ و مقصودشان این بود که دین را هم باید با عقل طبیعی انطباق داد. بسیاری افراد برای دین به اصطلاح طبیعی مبارزه می‌کردند. تعداد ماده‌گرایان دو آتشه در این زمان بسیار زیاد بود، این‌ها به خدا اعتقاد نداشتند، و علناً ادعای خدانشناسی می‌کردند. ولی بیشتر فیلسوفان عصر روشنگری می‌گفتند تصور جهان بی‌خدا دور از عقل است. جهان چنان عقلانی و دارای نظم منطقی است که نمی‌توان چنین تصویری کرد. نیوتن، برای نمونه، همین عقیده را داشت. فناپذیری روح نیز منطقی شمرده می‌شد. علمای روشنگری، همانند دکارت، جاودانگی روح را بیشتر موضوع عقل می‌دانستند تا موضوع اعتقاد.

فیلسوفان عصر روشنگری می‌گفتند احکام یا آموزه‌های نامعقول جزمی در طول تاریخ کلیسایی به تعلیمات ساده مسیح چسبانده شده است و می‌خواستند مذهب را از قید اینها برهانند. در نتیجه بسیاری به خداشناسی طبیعی گرویدند. منظور از خداشناسی طبیعی آن است که پروردگار قرنها و قرنها پیش جهان را آفرید، وی از آن زمان تا به حال دیگر خود را متجلی نساخته است. بدین قرار خدا وجودی متعالی است که فقط از طریق طبیعت و قوانین طبیعی، و نه بر هیچ روال فوق طبیعی، بر انسان تجلی می‌یابد.

فلاسفه فرانسوی عصر روشنگری به عقاید نظری درباره جایگاه انسان در اجتماع اکتفا نکردند. برای آنچه خود حقوق طبیعی شهروندان خواندند به نبرد برخاستند. این، در ابتدا به صورت مبارزه بر ضد سانسور، برای آزادی مطبوعات بود. ولی در امور دینی، اخلاقی و سیاسی نیز، باید حق فرد برای آزادی فکر و بیان تضمین شود. آنها در ضمن برای الغای بردگی و برای رفتار انسانی‌تر با بزهکاران هم جنگیدند. اصل (مصونیت فرد از تعرض)، در اعلامیه حقوق بشر و شهروند که مجلس ملی فرانسه در ۱۷۸۹ تصویب کرد، به اوج رسید. در ۱۷۸۷، انقلاب فرانسه مقداری حقوق برای همه (شهروندان) برقرار کرد. ولی منظور از شهروند تقریباً همیشه مردها بودند. با این حال انقلاب فرانسه بود که اولین نمونه‌های برابری حقوق زن و مرد را به ما داد. در اوایل سال ۱۷۸۷، فیلسوف روشنگری کندرسه (Condorcet) رساله‌ای درباره حقوق زنان منتشر کرد. گفت زنان همان حقوق طبیعی مردان را دارند. در انقلاب ۱۷۸۹ زنان در مبارزه با نظام فئودال پیشین بی‌اندازه فعال بودند.

یکی از کسانی که در انقلاب فرانسه بیش از همه برای حقوق زنان مبارزه کرد الیمپ دوگوژ بود. وی در ۱۷۹۱ یعنی دو سال پس از انقلاب اعلامیه‌ای درباره حقوق زنان انتشار داد. در اعلامیه حقوق شهروندان هیچ ماده‌ای درباره حقوق طبیعی زنان نبود. الیمپ دوگوژ خواستار حقوق یکسان برای زن و مرد شده ولی سرانجام در ۱۷۹۳ گردن او را زدند و هر گونه فعالیت سیاسی به طرفداری از زنان تحریم گردید. در قرن نوزدهم بود که برابری حقوق زن و مرد، نه تنها در فرانسه بلکه در همه اروپا، به راستی پا گرفت. عصر روشنگری فرانسه برای اصول و آرمانهایی که پایه سازمان ملل شد اهمیت بسزا داشت. شعار «آزادی، برابری و برادری» دو بیست سال پیش مردم فرانسه را متحد کرد.

ژان ژاک روسو (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸ م)

یکی از گفته‌هایی که در تمامی متون فلسفه سیاسی به چشم می‌خورد جمله‌ای است که روسو فصل اول کتاب « قرار داد اجتماعی » را با آن می‌گشاید: « انسان ، آزاد بدنیا آمده ، ولی در همه جا در قید اسارت به سر می‌برد . » قید های اسارت که روسو به آنها اشاره می‌کند ، قیود یک حکومت خودکامه خاص نبوده بلکه مقصودش حکومت قانونی و مشروع به طور کلی است ، و توجه عمده روسو به این مطلب است که توجیهی را برای تسلیم شدن به چنین اسارتی بیابد . عموماً تصور می‌شود که روسو مدافع نظرگاهی است که فضیلت را در زندگی طبیعی می‌دید و انسان وحشی شریف را به عنوان یک انسان کامل مطلوب به شمار می‌آورد . لیکن اندیشه رشد یافته روسو بخش عمده‌ای از عقیده مزبور را مردود شمرد و منافع و مزایای جامعه متمدن را درک کرد و قید و بندهای اسارت آن را موجه دانست ، البته تا زمانی که یک جامعه متمدن آنچه را که مردم صلاح و خیر واقعی خود به شمار می‌آوردند به صورت قانون در می‌آورد . آزادی برای او بسیار اهمیت داشت و کل نظریه اش را با این هدف طرح ریزی کرد تا آزادی را برای همگان تأمین نماید ؛ ولی نه به شکل برداشتن همه محدودیتها ، بلکه به صورت یک آزادی کامل در معنای مثبت برای شرکت در فعالیت قانونگذاری در راستای خیر و صلاح عمومی . از نظر روسو ، آنچه به مردم آزادی می‌دهد ، قانون است و نه هرج و مرج . در « قرارداد اجتماعی » وی به تحقیق درباره اصول زیر بنایی این آزادی و به بررسی " انسانها همانگونه که هستند " و " قوانین آنچنان که می‌توانند باشند " می‌پردازد . او می‌کوشد تا شکلی از مجمع سیاسی را تشریح نماید ، که بنا بر نوشته او ، « با تمامی نیروی مشترک خود ، از وجود شخص و منافع هر عضو [جامعه] دفاع و حراست می‌کند ، در آن مجمع ، هر فرد ضمن اینکه با دیگران متحد است ، ولی بازم می‌تواند خود را تنها فرض کرده و همچون گذشته آزاد بماند . »

روسو در ژنو بدنیا آمد . بزرگ شدن و تعلیم و تربیت او غیر عادی بود . چند روزی از تولدش سپری نشده بود که مادرش درگذشت و نگهداری وی توسط پدرش تا حدی غیر عادی بود . در ۱۷۲۸ ، ژنو را ترک کرد و از آن پس ، به سیر و سیاحت و مطالعه پرداخت . بخت خود را با معلم سرخانه شدن و کارکردن بر روی یک روش جدید نت نویسی در موسیقی ، آزمود و با عده‌ای از شخصیت های جالب و صاحب نظر آشنا شد . مدتی منشی سفیر فرانسه در ونیز بود ولی با او مشاجره و شغلش را رها کرد . انتشار آثارش در سال ۱۷۵۰ و هنگامی آغاز شد که جایزه آکادمی انجمن ادبی « دیژون » را به خاطر نوشتن مقاله‌ای درباره این موضوع که « آیا پیشرفت علوم و هنرها مایه تهذیب اخلاق شده است یا موجب تباهی آن » ، نصیب خود کرد ، مقاله‌ای که اینک معروف به " نخستین رساله " اوست . در ۱۷۵۵ ، دومین رساله اس را تحت

عنوان " رساله ای درباره منشأ نابرابری " منتشر کرد ، رساله ای طولانی تر از رساله اولی ، ولی باز هم در پاسخ به مسابقه آکادمی دیژون . آوازه او در سال ۱۷۶۲ هنگامی به اوج رسید که ابتدا " امیل " - رساله ای درباره اصول تعلیم و تربیت - و سپس " قرار داد اجتماعی " منتشر شد . پارلمان پاریس امیل را کتاب ضاله اعلام کرد و روسو به نوشتاتل گریخت تا تحت حمایت پادشاه پروس زندگی کند . در ۱۷۷۰ ، به پاریس بازگشت . در ۱۷۷۸ به ملک خصوصی مارکی دوژیاردن در ارنوویل رفت ، ولی پس از دو ماه اقامت در آنجا در گذشت . در واپسین سالهای حیاتش به نگارش زندگانی شخصی و عاطفی خود پرداخت : " سه مکالمه " ، یک اثر خیالبافانه نا تمام است ، و کتاب مشهورش " اعترافات " ، که شرح ۵۳ سال زندگی اوست ، پس از مرگ روسو منتشر شدند .

روسو در قرارداد اجتماعی این نظریه را عنوان می کند که ساختار یک جامعه بطور کلی شبیه به یک خانواده بزرگ است . همانطور که فرزندان یک خانواده به پدرشان اختیار می دهند تا از آنان نگهداری نماید ، افراد یک جامعه نیز آزادیهای طبیعی خود را به فرمانروای جامعه واگذار می کنند تا از جان و مال آنان مراقبت نماید . روسو می گوید که زور ایجاد حق نمی کند ، بلکه ما تنها از ثدرت قانونی و مشروع اطاعت می کنیم . قراردادی عادلانه که میان مردم و فرمانروا منعقد می شود قراردادی عادلانه است زیرا متضمن حقوق و تعهدات متقابل است . علاوه بر آن ، در طرح روسو از یک جامعه متمدن ، فقط شهروندان مجمع سیاسی هستند که فرمانروای صاحب حق حاکمیت را تشکیل داده و این فرمانروا بکار قانونگذاری می پردازد . قرارداد اجتماعی مورد نظر روسو فقط موقعی عملی است که هر فرد از تمامی حقوق خویش صرفنظر نماید . روسو در این باب می گوید ، « هر یک از ما ، شخص خودش و قدرتهایی را که شخصا قادر به اعمال آنها می باشد ، به مشارکت [اجتماع] می گذارد ، و ما هر عضوی را به عنوان یک جزء جدانشدنی کل اجتماع ، در مجمع سیاسی خود می پذیریم . » افراد به صورت هیئت اخلاقی و اشتراکی در می آیند ، یعنی نوعی خودِ پراکنده ، که در کلیت و تمامیتش ، قدرت موجد حق حاکمیت به شمار می آید . فرمانروا یک مفهوم اخلاقی است ، یک امر کلی عقلی که پایه برابری و آزادی مردمانی را تشکیل می دهد که موجب فرمانروایی هستند . فرمانروا ، آزادیهای طبیعی افراد را به آزادی مدنی تبدیل می کند ، و از همان طریق است که یک اراده اخلاقی را می توان ابزار کرد . قرارداد اجتماعی نیز یک امر انتزاعی و کلی به شمار می آید ؛ مفهومی است که بیانگر نوع مجمع سیاسی بوجود آمده در یک کشور یا جامعه مدنی و متمدن است ، نه اینکه قرار داد خاصی در زمان و مکان خاصی تنظیم شده باشد .

روسو میان آنچه که آن را " اراده همه افراد " می نامد و " اراده عمومی " تفاوت می گذارد ؛ اراده همه افراد مظهر خواسته ای خود دوستانه افراد است ، در حالیکه اراده عمومی فقط هنگامی حاصل می شود که هر یک از شهروندان با خود بیندیشد که چه چیزی موجب خیر همگان می شود . اراده عمومی باید عمومیت داشته باشد ، نه فقط به لحاظ منشأش ، ببلکه از لحاظ اجرای آن نیز ؛ « آنچه که اراده عمومی را می سازد ، شمار شهروندان یک جامعه نیست بلکه خیر و صلاح مشترکی است که بر مبنای آن با یکدیگر متحد شده اند ... فرمانروا ، ملت را فقط به عنوان یک کل می شناسند . » روسو معتقد است اراده عمومی همواره بر حق است ، و خطا نمی کند . مقصود این نیست که بحثها و تبادل نظرهای واقعی مردم صحیح و درست است ، بلکه منظورش این است که وقتی هر یک از شهروندان از آگاهی کافی برخوردار باشد و به طرز خردمندانه ای درباره خیر عمومی بحث و تبادل نظر کند ، لذا نتایجی که از آن بدست می آید طبیعتا صحیح و درست خواهد بود . وانگهی اجرای اراده عمومی در حکم تحقق و اجرای آزادی است ، زیرا قرارداد اولیه ای که موجد " هیئت حاکمه مشترک " می گردد ، آزادانه به وسیله مردمی منعقد شده است که خودشان را بعدا تحت قوانینی قرار می دهند که شخص خودشان وضع خواهند کرد . به عنوان یک فرد و عضو جامعه ، یک شهروند از حقوق شهروندی برخوردار می شود ؛ روسو در این باره می گوید : « هیئت حاکمه و اتباع ، اشخاص واحدی هستند که در جنبه های مختلف ظاهر می شوند . » ما خود را ملزم می کنیم که آزاد باشیم . این مسأله که چگونه اقشار مردم ، هر چند که خوش نیت باشند ، قادرند اراده عمومی را حقیقتا تعیین و مشخص نمایند ، روسو را به دردرس زیادی می اندازد . او می پرسد : « چگونه یک جمعیت انبوه کور که غالبا نمی داند چه چیزی را اراده کند ، چرا که به ندرت می داند که چه چیزی برای آن خیر و صلاح است ، قادر به اجرای وظیفه این چنین بزرگ و دشوار همچون یک نظام قانونگذاری است . » روسو برای حل مشکل مزبور ، راه حل " قانونگذار " را ارائه می دهد ؛ قانونگذار کسی است که نه قاضی است و نه فرمانروا ، بلکه با بهره گیری از هوش و ذکاوت خویش ، قادر است خواستهای عده زیادی از مردم را در قالب خیر و مصلحت عمومی تنظیم و تدوین نماید . مع ذلک او دارای صفت خدای گونه ای است که به وی امکان می دهد تا آرمانها و خواستهایی را که اکثریت مردم آن را به طور کامل درک نمی کنند ولی به هر حال طالب آن هستند ، بشناسد و تشخیص دهد . این مفهوم عجیب در نظام عقیدتی روسو ، بحثهای

زیادی را برانگیخته است. به ویژه او را متهم کرده اند که با ارائه اندیشه "قانونگذار"، نظریه ای سیاسی را عنوان کرده است که تحلیل نهایی به خودکامگی می انجامد. چنین می نماید که روسو به ناگه ایمان خود را به طبیعت پاک و ذاتی انسان از دست داده ناگزیر شده است حربه زوری را بیابد تا آن سرشت را به مسیر صحیح هدایت کند. به همان روال، در اواخر قرارداد اجتماعی مبادرت به الزام وفاداری به دولت می کند، که هر شهروند بایستی در سراسر عمرش مقید به آن باشد. مطلب اخیر الذکر نیز خوانندگان آزاده اندیش را حیرت زده کرده است. اما دیگران، او را به عنوان قهرمانان انقلاب به شمار آورده اند، بیشتر به علت لحن اولیه آزادینخواهی در آثار او، که در آنها به انتقاد شدید از انحطاط فرهنگ پیرامونش و نحوه تباه کردن طبیعت بشر پرداخته است. بی شک در ۱۷۹۱، یعنی ۱۳ سال پس از مرگ روسو و دو سال پیش از انقلاب فرانسه، نام روسو ورد زبانها بود و اندیشه هایش درباره مساوات طلبی و اراده عمومی، حرفهای باب روز بودند. در "امیل"، رساله ای درباره اصول تعلیم و تربیت، روسو به بررسی پیرامون رشد کودکی که در روستا زندگی می کند و به سن رشد رسیدن او، پرداخته و می کوشد تا اصول بنیانی فرایند طبیعی رشد از کودکی تا بزرگسالی را تحلیل کند. وی بر طبیعت پاک و ذاتی انسان مهر تأکید می گذارد، هر چند که طبیعت مزبور در برابر گناه و خطا آسیب پذیر است. از تربیت تدریجی و سنجیده که مربوط به نیازهای هر مرحله از رشد کودک می باشد، جانبداری کرده و یا این عقیده همفکری دارد که «ناموس طبیعت ایجاب می کند که کودکان قبل از رسیدن به سن رشد، دوران کودکی را بگذرانند.» همزمان با رشد کودک، روابط او با دیگران، مهمتر جلوه می کند؛ زیرا آگاهی اخلاقی و سیاسی در پی رشد می آید و سرانجام به یک انسان اجتماعی تمام عیار تبدیل می شود که از توانایی کافی برای به کار گیری قدرتهای خود بطور کامل در درون اجتماعی مرکب از انسانهای معقول و منطقی برخوردار است - چنانکه تعلیم و تربیت موجب انگیزه ها و تنش های غیر طبیعی در او نشده باشد. سیاق نوشته های روسو از کیفیتی قوی و بیکنگارش اختصاصی برخوردار است که به ناچار منتقل کننده بینش او درباره جامعه ای است که در آن، هر شخص قادر به انجام خواسته هایش، شادکامی و آزادی است. عقاید روسو از تأثیر ژرفی برخوردار بوده است که تا حدی زاینده قوت و شورمندی آنها است، اما همچنین به علت اینکه بر سر مسائل مربوط به آزادی و مناسبات انسانی استوار است، که همواره خزه علایق همیشگی بشر بوده و در عین حال حل این مسائل نیز دشوار - و شاید ناممکن - بوده است. منبع الهام تمامی عقایدش را افکاری تشکیل می دهد که هنگامی که به پرسش طرح شده توسط فرهنگستان دیژون «درباره تأثیر هنرها و علوم بر اخلاق» می اندیشید، همچون سیلی شتابان به ذهنش راه یافته بود. روسو در نامه ای خطاب به مالزرب، که در ۱۷۶۲ نوشته شده، شرح می دهد که چگونه زیر درختی نشست و به خاطر آن افکار گریست. او می نویسد: «آنچه را که توانسته ام از انبوه حقایق بزرگی که هنگام نشستن زیر آن درخت به ذهنم راه یافت حفظ نمایم، به طرز کاملاً ضعیفی در آثارم پراکنده شده اند..»

بنابراین در مجموع، برای روسو، صرفنظر کردن انسان از آزادی، به معنی صرفنظر کردن از خصلت انسانی و «حق بشری» است. آزادی به مثابه آزادی اراده، قابل چشمپوشی نیست، چرا که این آزادی، پیش شرط انسان بودن و آیین اخلاقی انسانی به حساب می آید. به این ترتیب، ما نزد روسو شاهد تحولی در مفهوم انسان هستیم. انسان برای او تنها هنگامی انسان به معنای واقعی کلمه است که آزاد باشد. برای روسو همه ی انسانها از بدو زایش آزاد و برابرند. بدینسان می توان تشخیص داد که روسو در سنت طرح هابس، در زمینه ی حق طبیعی سکولار می اندیشد. البته روسو در بسیاری زمینه ها از آرای هابس فاصله می گیرد.

به نظر روسو، انسان در «وضعیت طبیعی» علیرغم برخورداری از آزادی نامحدود ظاهری، به معنای واقعی کلمه آزاد نیست، بلکه موجودی است که امیال بهیمی و خودخواهانه ی نهفته در وجودش، انگیزشها و رانشهای او را متعین می سازد. انسان زمانی به معنای واقعی کلمه آزاد است که به ذاتی اخلاقی ارتقاء یابد و به عنوان «شهروند» از قوانینی که خود تدوین نموده است، پیروی کند.

روسو خاطر نشان می سازد که در گذار از «وضعیت طبیعی» به «جایگاه شهروندی»، تغییری جدی صورت می پذیرد. اما این تغییر، خصلتی تکوینی یا تکاملی یا حتا طبیعی ندارد، بلکه تغییری هنجاری است. انسان در وضعیت شهروندی، به ذاتی اخلاقی تبدیل می گردد و کنش خود را در چارچوب هنجارها، در راستای خیر عمومی و رفاه اجتماعی سمت می دهد و باید سمت دهد. پس اگر آزادی طبیعی همه ی افراد، آزادی نامحدود است، آزادی شهروندی، آزادی تعیین شده از طرف جمع و لذا آزادی محدود شده ی فردیست. به این ترتیب روسو تلاش می کند، نوعی هماهنگی میان آزادی فردی و جمعی ایجاد نماید. وی این کار را در اثر معروف خود «قرارداد اجتماعی» که در سال ۱۷۶۲ میلادی نوشته شد، انجام می دهد.

روسو در اثر یادشده، به دنبال طرحی دولتی برای یک قرارداد اجتماعی است که بر مبنای آن شکلی از همپیوندی میان افراد یافت شود که نه تنها از فرد دفاع و محافظت کند، بلکه در نتیجه ی اتحاد او با دیگران، همان میزان از آزادی را که فرد در وضعیت طبیعی از آن برخوردار بوده است، برایش تأمین نماید. به نظر روسو، آنچه را که انسان در نتیجه ی این قرارداد اجتماعی از دست می دهد، حق طبیعی و نامحدود او در مورد همه چیز است و آنچه را که به دست می آورد، «آزادی شهروندی و مالکیت بر تمام چیزهایی است که صاحب آن است». بنابراین می توان گفت که از دید روسو، انسان، آزادی طبیعی را با آزادی شهروندی معاوضه می کند و در قبال «حقوق» نامحدودی که از دست می دهد، امنیت حقوقی و تضمین مالکیت شخصی به چنگ می آورد. اما از آنجا که به نظر روسو، «حق» در وضعیت طبیعی - که در آن هنوز یک همبود انسانی متعهد به حقوق شکل نگرفته - بی معناست، در این قرارداد، برد با وضعیت شهروندی است.

اینک می توان سنجشگرانه پرسید که در وضعیت شهروندی چگونه می توان همان میزان از آزادی را که انسان در وضعیت طبیعی از آن برخوردار بوده است، برایش تضمین کرد؟ روسو تلاش می کند این پرسش را از طریق نوعی تعدیل در مفهوم آزادی مستدل سازد. او میان «آزادی طبیعی»، «آزادی شهروندی» و «آزادی اخلاقی» تفکیک قائل می شود. به نظر او، این آزادی اخلاقی است که انسان را به حاکم واقعی خویشتن تبدیل می کند. انسان باید خود را از انگیزشهای غریزی، خودخواهانه و منفعت طلبانه وارهاند و مطیع قانونی در یک جمع انسانی نماید، قانونی که البته خود مقرر کرده است. تنها فرمانبری از قانونی که خود انسان مقرر کرده است، به معنی آزادی است و انسان به معنای واقعی کلمه فقط زمانی در یک جامعه ی شهروندی آزاد است که با احترام به قانونی که خود مقرر کرده است، رفتار کند.

به این ترتیب، روسو تلاش می کند به شیوه ی خود، میان طبیعت و خرد و به عبارت دیگر میان «حق طبیعی نامحدود» و «حق خردمندانه ی محدود» میانجیگری کند. هدف او رسیدن به میانگین و موازنه ای میان آزادیهای طبیعی، شهروندی و اخلاقی است. و فقط به این مفهوم، آزادی نزد روسو یک حق بشری است.

به نظر روسو، جامعه ی شهروندی ناشی از قرارداد اجتماعی، باید آزادی واقعی را تضمین نماید. اگر بخواهیم دقیق تر بگوییم، روسو آن آزادی را که یک حق بشری می داند، در ایده ی جامعه ی شهروندی و دولت برآمده از قرارداد اجتماعی تحقق یافته می بیند. این نکته ای اساسی در اندیشه ی روسوست. نزد او، اندیشه ی حقوق بشر، تحقق خود را در دولت برآمده از قرارداد اجتماعی می یابد. دولتی که روسو می اندیشد، اساساً نمی تواند جز دولتی که برپایه ی حقوق بشر، آزادی انسان را تضمین می کند به تصور درآید. پیامد چنین اندیشه ای آن است که ادعای رعایت حقوق بشر نسبت به دولت، اعتبار و حتا موضوعیت خود را از دست می دهد. زیرا دولت روسویی خود نماینده ی حقوق بنیادین و آزادی تک تک شهروندان خود است. حقوق بشر در طرح روسو، در دولت ذوب شده است، چرا که هر انسانی با صرفنظر کردن از حقوق و اختیارات ناشی از وضعیت طبیعی، شخص و نیروی خود را تحت هدایت والای «اراده ی عمومی» قرار می دهد و به این ترتیب به عضوی از یک پیکره ی واحد تبدیل می گردد. «اراده ی عمومی»، واحدی زنده از «من» های مشترک و یک کل روحی است. به نظر روسو، «اراده ی عمومی» به کالبد انسانی می ماند که مجروح کردن هر عضوی از آن، جراحی واره به کل آن است. اندیشه ی روسو در مورد دولت ایده آل، ملهم از آرمان دولتشهر (پولیس) یونانی چونان تنی واحد است. اما در عین حال، روسو با بردگی مخالف است. وی «بردگی» و «حق» را جمع ناپذیر و در تضاد شدید با یکدیگر می داند. به نظر روسو، هیچ امکانی برای مستدل ساختن حقانیت و مشروعیت برده داری وجود ندارد.

اگر چه روسو میان «شهروند» یا تبعه ی یک دولت معین و «انسان» تفاوت قائل می شود، اما تأکید می کند که حتا کسانی که تبعه و شهروند دولتی نیستند، به عنوان انسان، در هر شرایطی قابل احترام اند و نمی بایست منزلت آنان را مشروط به کارکرد شهروندی آنان ساخت. روسو کشتن زندانی یا اسیر جنگی را نفی می کند و خاطر نشان می سازد که به محض اینکه سربازی سلاح بر زمین نهاد و تسلیم شد، دوباره به انسانی تبدیل می گردد که هیچکس حق ندارد، حق زندگی را از او سلب نماید.

کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م)

ایمانوئل کانت در شهر کونیگسبرگ در پروس شرقی، از پدری ، استاد سراجی، بدنیا آمد و تا سن هشتاد سالگی که در گذشت همه عمر خود را عملاً در این شهر گذراند . خانواده اش بسیار دیندار بود و اعتقاد مذهبی خود او پیش زمینه ای مهم برای فلسفه او شد. کانت هم مانند برکلی عقیده داشت مبانی ایمان مسیحی را باید نگه داشت . در میان تمامی فیلسوفان تا آن زمان، او نخستین کسی بود که در دانشگاه فلسفه تدریس می

کرد و استاد فلسفه بود. ما دو گونه فیلسوف داریم. یکی کسی که برای پرسش های فلسفی خود شخصا دنبال پاسخ می رود. دیگری کارشناس تاریخ فلسفه است، اما فلسفه ای ضرورتاً از خود ندارد و کانت جزو هر دو گروه به شمار می آید.

عقلگرایان می گفتند پایه معرفت انسان همه در ذهن است. و تجربه گرایان می گفتند شناخت جهان همه زائیده حواس ماست. در ضمن هیوم، خاطر نشان کرده بود که استنتاج از راه ادراکات حسی محدودیتهای آشکاری دارد. به نظر کانت هر دو دیدگاه تا اندازه ای درست و تا اندازه ای نادرست بود. مسئله ای که ذهن تمامی آن ها را به خود مشغول داشته بود این بود که درباره جهان چه می توان دانست. این طرح کار فلسفی از زمان دکارت به این طرف هوش و حواس همه فیلسوفان را ربوده بود. اینان دو امکان عمده پیشنهاد کرده بودند: جهان یا دقیقاً همان است که ما با حواس خود درک می کنیم یا آن است که به عقل ما می رسد. کانت گفت در ادراک ما از جهان هم «حس» دخالت دارم هم «عقل». اما به نظر او عقلیان در میزان کاربرد عقل، و تجربیان در تأکید بر تجربه حسی، غلو ورزیده اند. در آغاز بحث کانت جانب هیوم و تجربه گرایان را می گیرد که می گویند شناخت ما از جهان همه از محسوسات ما حاصل می شود. ولی - و در اینجا کانت دست بسوی عقلگرایان می برد - در عقل ما نیز عوامل تعیین کننده ای هست که نحوه ادراک ما از جهان پیرامون را باعث می شود. به سخن دیگر، برخی از احوال ذهنی انسان بر درک ما از جهان تاثیر می گذارد. آنچه ما می بینیم در درجه اول ادراک حسی پدیده هایی است در زمان و مکان. کانت، زمان و مکان را دو «صورت شهود» ما خواند. و تأکید ورزید که این دو صورت در ذهن یا بر هر تجربه ای پیشی می جویند. به عبارت دیگر، پیش از آنکه چیزی را تجربه کنیم، می دانیم که آن را به صورت پدیده ای در زمان و مکان ادراک حسی خواهیم کرد. می توان گفت کانت به گونه ای معتقد بود که درک حسی چیزها در زمان و مکان، ذاتی انسان است. زیرا آنچه ما می بینیم چه بسا بستگی به این دارد که در هندوستان بزرگ شده ایم یا در گرو نلند، ولی به هر حال هر چه باشیم جهان را بصورت یک رشته فرآیند در زمان و مکان تجربه می کنیم. کانت اعتقاد داشت زمان و مکان وابسته به حالت انسان است. زمان و مکان بیش و پیش از هر چیز حالات ادراک حسی ماست و نه صفات جهان فیزیکی. ذهن انسان موم نرم نیست که محسوسات خارج را صرفاً دریافت دارد. خود ذهن هم بر چگونگی درک ما از جهان اثر می گذارد. ذهن را می توان به لیوانی آب تشبیه کرد. همان گونه که آب خواه ناخواه به شکل لیوان در می آید، ادراکات حسی ما نیز با صورت های شهود تطبیق می یابند. کانت می گفت تنها ذهن نیست که خود را با چیزها تطبیق می دهد. چیزها نیز با ذهن انسان انطباق پیدا می کنند. کانت این را انقلاب کوپرنیکی در مسأله معرفت انسان خواند.

وقتی کانت می گفت هم عقلیها و هم تجربیها هر دو تا اندازه ای درست می گویند. عقل گرایان اهمیت تجربه را تقریباً از یاد برده اند و تجربه گرایان اثر ذهن را بردید ما از جهان، نادیده گرفتند. به عقیده کانت، حتی قانون علیت - که هیوم معتقد بود انسان نمی تواند تجربه کند - منوط به ذهن است. هیوم ادعا کرد نیروی عادت ما را و می داد تا در پس هر فرآیند طبیعی رابطه علت و معلولی بجویم. ولی این چیزی را که، هیوم می گفت قابل اثبات نیست، کانت یکی از ویژگی های عقل انسان می داند. قانون علیت بدان سبب ابدی و مطلق است که عقل انسان در هر چه روی می دهد رابطه علت و معلولی می بیند. به عبارت دیگر، بنابر فلسفه کانت این قانون ذاتی ماست. کانت با هیوم موافقت دارد که ما نمی توانیم با قطعیت بدانیم جهان در نفس خود چگونه است. ما فقط می توانیم بدانیم جهان برای من یا برای هر کس چگونه است. بزرگترین خدمت کانت به فلسفه، خط فاصلی است که بین شیء به صورتی که به ما می نماید و شیء فی نفسه ترسیم می کند. کانت میان شیء در نفس خود و شیء در نظر من تمایز مهمی قائل شد. در مورد اشیای فی نفسه ما هیچ گاه نمی توانیم شناخت قطعی داشته باشیم. ما فقط نمود آن را بر خودمان می دانیم. از سوی دیگر می توانیم پیش از هر گونه تجربه عملی، چیزی درباره نحوه ادراک ذهن انسان از اشیاء بگویم. هیوم نشان داد که قوانین طبیعت را ما نه می توانیم به حس درک کنیم و نه به اثبات برسانیم. این حرف کانت را نگران ساخت، کانت می گفت اعتبار مطلق این ها را می توان ثابت کرد، چون سخن در حقیقت از قوانین معرفت نفسانی است.

بطور خلاصه می توان گفت به نظر کانت دو عنصر است که به شناخت انسان از جهان کمک می کند. یکی احوال خارجی که تا آنها را از راه حواس درک نکنیم نمی توانیم بدانیم. این را ماده شناخت می نامیم. دیگری احوال درونی خود انسان است - مانند ادراک حسی رویدادها به منزله فرآیندهای تابع قانون خلل ناپذیر علیت بدان گونه که در زمان و مکان روی می دهد. این را صورت شناخت می خوانیم.

کانت در مورد موضوعاتی مهم - از قبیل چیستی جهان، وجود خدا و ... - بر آن بود که عقل در ورای فهم انسان بکار می پردازد. در عین حال، در طبیعت خود ما هم شور و شوقی بنیادین است که این قبیل پرسش ها را مطرح می کند. منتهی وقتی، مثلاً، می پرسیم جهان کائنات

متناهی است یا نا متناهی، جوای کلیتی می شویم که خود ما جزء ناچیزی از آنیم. به همین دلیل هیچ گاه نمی توانیم از این کلیت کاملاً سر در آوریم. به نظر کانت دو عنصر ادراکات حسی و عقل است که به شناخت ما از جهان کمک می کند. ماده شناخت از راه حواس به ما می رسد، اما این ماده باید با موازن عقل هم وفق بدهد. ولی وقتی از خود می پرسیم جهان از کجا آمد، عقل به مفهومی به «حال تعلیق» در می آید. زیرا ماه حسی ندارد که بکار اندازد، تجربه ای ندارد که از آن بهره گیرد، زیرا ما هیچ گاه کل عظیم هستی را که خود جزء ناچیزی از آنیم تجربه نکرده ایم. در مورد این گونه مسائل غامض، مثلاً ماهیت حسی، کانت نشان داد که همواره دو دیدگاه متضاد وجود خواهد داشت که به یک اندازه، بسته به تشخیص عقل ما، محتمل یا نامحتمل است. کانت همچنین گفت عقل و تجربه هیچ کدام مبنای محکمی برای دعوی وجود خدا نیست. عقل می تواند بالوسویه مدعی وجود خدا و یا منکر وجود خدا بشود. اما او بعد دینی تازه ای گشود و گفت آنجا که پای عقل و تجربه می لنگد، خلائی پدید می آید که می توان با ایمان پر کرد. کانت پروتستان بود و خصوصیت بارز کیش پروتستان، از زمان اصلاح دین، تاکید بر ایمان بوده است. از سویی دیگر، کلیسای کاتولیک، بیشتر عقل را ستون ایمان شمرده است. ولی کانت به این اکتفا نکرد که صرفاً بگوید این مسائل غامض را باید به ایمان خود وا گذاشت. به عقیده او بر اخلاق واجب است که فرض را بر وجود خدا و بقای روح و اختیار انسان قرار دهد. کانت ایمان به بقای روح، ایمان به وجود خدا و ایمان به اختیار انسان را انگاره های عملی می خواند. انگاشتن یعنی فرض کردن چیزی که قابل اثبات نیست. منظور کانت از انگاره های عملی چیزهایی است که باید به خاطر کردار، یعنی، اخلاق انسان، فرض کرد می گفت: «فرض وجود خدا یک ضرورت اخلاقی است.»

شک آوری هیوم به این که عقل و حواس چه می توانند به ما بگویند، کانت را واداشت به بسیاری از مسائل مهم حیات، از نو بیندیشد. از همه مهمتر در زمینه اخلاق، هیوم گفته بود ما هیچ وقت نمی توانیم ثابت کنیم چه حق و چه ناحق است. در نظر هیوم نه عقل و نه تجربه، بلکه احساسات ماست که حق و ناحق را از هم تمییز می دهد. این برای کانت اساسی استوار نبود. کانت همواره اندیشیده بود که تمییز حق از ناحق کار عقل است، نه احساس. در اینجا رأی عقلگرایان بود که می گفتند توان تشخیص حق از ناحق ذاتی خود انسان است. هه می دانیم چه چیزی درست و چه چیزی نادرست است، نه چون که این را آموخته ایم بلکه چون این توانایی در ذهن ما وجود دارد به گفته کانت همه ما عقل عملی داریم، یعنی، شعوری که ما را قادر می سازد در هر مورد بین حق و ناحق تمییز قائل شویم. توانایی تمییز حق از ناحق همانند صنعتهای دیگر عقل ذاتی است. همانگونه که ما همه، مثلاً، موجود هوشمندیم و هر چیز را واجد رابطه علی می پنداریم، به همین منوال همه ما تابع موازن کلی اخلاقی می باشیم. این موازن اخلاقی اعتبار مطلق قوانین فیزیکی را دارند. موازن اخلاقی «صوری» اند، چون مقدم بر تجربه اند. یعنی وابسته به هیچ مورد خاصی از گزینش اخلاقی نیستند. برای همه مردم و همه جوامع و همه زمان ها کاربرد دارند. نمی گویند اگر در این یا آن موقعیت گیر کردی فلان یا بهمان کن. می گویند در کلیه موقعیتها چگونه رفتار کن، کانت در حقیقت موازن اخلاقی را به عنوان امر مطلق مطرح می کند مقصودش این است که موازن اخلاقی مطلق اند، یعنی در همه موارد کاربرد دارند. و نیز امر اند، یعنی با اقتدار مطلق فرمان می دهند. کانت «امر مطلق» را به شیوه زیر بیان می کند: چنان عمل کن که پیوسته، چه در نهاد شخص خود چه در نهاد دیگران، و نه تنها به عنوان وسیله بلکه همواره و در آن واحد به عنوان هدف، با بشریت نیز آن چنان سلوک می کنی. کانت موازن اخلاقی را به اندازه قانون علیت کلی و مطلق می دانست. قانون علیت را هم نمی توان با عقل به اثبات رساند، با این حال مطلق و تغییر ناپذیر است. هیچ کس منکر آن نیست. مقصود کانت از موازن اخلاقی در واقع وجدان انسان است. ما نمی توانیم ثابت کنیم وجدان به ما چه می گوید ولی می دانیم چه می گوید. از طرفی نیز به عقیده کانت، نیت خیر است که صحت و سقم عمل اخلاقی را معین می کند، نه نتایج عمل یعنی تنها وقتی که کاری را صرفاً به خاطر وظیفه اخلاقی انجام دهیم عمل اخلاقی کرده ایم. اصول اخلاقی کانت را به همین دلیل گاه اخلاقیات وظیفه شناسی می خوانند.

کانت در زمینه جبر و اختیار نیز، مثل دکارت می گفت که انسان «موجود دو گانه» است، بشر را دارای دو بخش، نفس و جسم، می داند. می گوید ما به عنوان موجودات مادی، تابع بی چون و چرای قانون خلل ناپذیر علیت هستیم. ما ادراکات حسی خود را تصمیم نمی گیریم، درک حسی به ضرورت به ما راه می یابد و چه بخواهیم چه نخواهیم بر ما تاثیر می گذارد. ولی ما تنها موجود مادی نیستیم، مخلوق عقل نیز هستیم. بعنوان موجود مادی یکسره به جهان طبیعی تعلق داریم. بنابراین پیرو روابط علی هستیم. یعنی، از خود اختیاری نداریم. ولی به عنوان موجود عقلی نقشی مستقل از تأثرات حسی خویش در اشیای فی نفسه داریم. لازمه تبعیت از «عقل عملی» - که توانایی گزینش اخلاق می دهد - اراده آزاد است. پس هماهنگی با موازن اخلاقی هماهنگی با قاعده و میزانی است که خود وضع کرده ایم. کانت در سال ۱۷۹۵ در رساله خود را با

عنوان صلح پایدار نوشت که همه کشورها باید در یک جامعه ملل متحد عضو شوند، تا همزیستی میان ملت‌ها تأمین گردد؛ بنابراین می‌توان گفت که کانت پدر اندیشه سازمان ملل بود.

اندیشه گاه ۱۳. رومانتی سیسم

این دوران، آخرین دوران فرهنگی اروپا بود. در اواخر قرن هجدهم شروع شد و تا اواسط قرن نوزدهم دوام یافت. ولی از ۱۸۵۰ به بعد دیگر نمی‌توان از یک «عصر» نام و تمام، از عصری که شعر، فلسفه، هنر، علم، و موسیقی را در بر بگیرد، سخن گفت. گفته می‌شود رومانتی سیسم آخرین رهیافت مشترک اروپا به حیات بود. در آلمان آغاز شد، و واکنشی بود به تأکید بی‌چون و چرای دوران روشنگری بر عقل. گویی پس از کانت و اندیشه‌گرایی خشک او، نسل جوان آلمان نفس راحتی کشید. شعارهای تازه اکنون احساس، تخیل، تجربه و آرزو بود. پاره‌ای از اندیشمندان عصر روشنگری و از همه بیشتر روسو - به اهمیت احساس توجه کرده بودند، ولی این در آن وقت، انتقادی از عقل‌گرایی بود. گرایش نهفته آن زمان اکنون روند کل فرهنگ آلمان شد. بسیاری از رومانتیکها خود را جانشین کانت می‌دیدند، چرا که کانت ثابت کرده بود شناخت ما از «شیء فی نفسه» محدود است. از سوی دیگر، کانت بر اهمیت سهم «نیت» در دانش، یا شناخت، تأکید ورزیده بود. فرد اینک کاملاً آزاد بود زندگی را به شیوه خویش تعبیر و تفسیر کند رومانتیک‌ها این امر را تقریباً به شکل «خودپرستی» بی‌عنان در آوردند، که کم‌کم به ستایش نبوغ هنری انجامید. به عنوان مثال بتهوون یکی از این نابغه‌ها بود؛ موسیقی بتهوون بیانگر احساسات و آرزوهای اوست. بتهوون - بر خلاف استادان باروک، مثلاً باخ و هندل که بیشتر در قالب‌های دقیق موسیقی و در تکریم خداوند آهنگ می‌ساختند - هنرمندی «آزاده» بود.

رسانس و رومانتی سیسم شباهت‌های زیادی داشتند. برای نمونه، اهمیت هنر در شناخت انسان. سهم کانت نیز در این زمینه قابل ملاحظه بود کانت در زیبایی‌شناسی خود پژوهش کرد که وقتی انسان، مثلاً در یک اثر هنری، سرمست زیبایی می‌شود، چه روی می‌دهد. وقتی، بدون هر گونه قصد و نیت دیگری، مگر نقش تجربه زیبا شناختی، در برابر اثر هنری از خود بی‌خود می‌شویم، به تجربه «شیء فی نفسه» نزدیک شده ایم. بنابراین، بنابر نظر رومانتیک‌ها، هنرمند میتواند چیزی ارائه کند که فیلسوف از بیانش عاجز است. به گفته کانت، هنرمند قوه شناخت خود را آزادانه بکار می‌اندازد. شیلر، شاعر آلمانی، فکر کانت را از این پیشتر برد؛ گفت کار هنرمند مانند یک بازی است، و انسان فقط هنگامیکه آزاد است به بازی می‌پردازد، چون قواعد بازی را خود می‌سازد. رومانتیک‌ها عقیده داشتند تنها هنر است که می‌تواند ما را به «ناگفتنی‌ها» نزدیک سازد بعضی از آنها از این هم فراتر رفتند و هنرمند را با خدا قیاس کردند. زیرا همانگونه که خدا جهان را آفرید، هنرمند نیز واقعیت‌های خود را می‌آفریند. می‌گفتند هنرمند «تصور جهان آفرین» دارد. و می‌تواند در انتقال شور و شغف هنری خود، مرز میان رویا و واقعیت را از بین ببرد. نووالیس، یکی از شاعران جوان و نابغه این دوره، گفت «دنیا به صورت رویا در می‌آید، و رویا به واقعیت می‌پیوندد». نووالیس رمانی نوشت بنام «هاینریش فون اوفتردینگن» که در قرون وسطی اتفاق می‌افتد این کتاب وقتی او در سال ۱۸۰۱ جان سپرد هنوز ناتمام بود، ولی با این حال اثر مهمی بود. داستان جوانی است که روزی خواب «گلی آب رنگ» می‌بیند و از آن پس هر جا در پی آن می‌گردد. آرزو و حسرت چیزی دور و دست‌نیافتنی خصلت ویژه رومانتیک‌ها بود. آنها حسرت دوران‌های گذشته، مثلاً قرون وسطی را می‌خوردند، که پس از نکوهش‌های عصر روشنگری، حال با شور و شوق از نوازیابی می‌شد. و همچنین آرزومند فرهنگ‌های دور دست مانند فرهنگ خاور زمین و عرفان آن بودند. یا اینکه به سوی شب، به سوی شامگاه، به سوی ویرانه‌های کهن، به سوی طبیعت کشیده می‌شدند. ذهن آنها سخت مشغول چیزهایی بود که ما معمولاً جنبه تاریک، یا تیره و تار، مرموز و عرفانی حیات می‌خوانیم. رومانتی سیسم بطور کلی پدیده‌ای شعری بود. در بسیاری از قسمتهای اروپا، و بیشتر از همه در آلمان در نیمه قرن پیش فرهنگی، به اصطلاح، کلان شهری رونق داشت. جوان‌ها، اغلب دانشجویان دانشگاه، نمونه بارز رومانتیک‌ها بودند، هر چند که درس‌های خود را همیشه خیلی جدی نمی‌گرفتند برخوردار آنها با زندگی قطعاً ضد طبقه متوسط بود. نسل اول رومانتیک‌ها در حدود سال ۱۸۰۰ جوانان بودند، و می‌توان جنبش رومانتیک را، در حقیقت، نخستین شورش دانش‌آموزان خواند. رومانتیک‌ها بی‌شباهت به هیپی‌های ۱۵۰ سال بعد نبودند. روزگاری می‌گفتند «بطالت کمال مطلوب نبوغ، و راحت طلبی فضیلت رومانتیکها است». وظیفه هر فرد رومانتیک بود که زندگی را تجربه کند - یا با خیال‌پردازی از آن بگریزد. کارهای روزمره را نافرهیختگان انجام خواهند داد. بسیاری از رومانتیک‌ها در جوانی، و معمولاً از بیماری سل، جان سپردند. خیلی هاشان هم خودکشی کردند. آنها که زنده ماندند و یا به سن پا گذاشتند، اغلب در حدود سی سالگی دست از رومانتیک بازی برداشتند. برخی به مرور راه و رسم طبقه متوسط را برگزیدند و حسابی محافظه کار شدند. رومانتی سیسم در درجه نخست واکنشی بود به جهان مکانیکی عصر روشنگری، می‌گفتند رومانتی سیسم تضمین رنسانسی است از

هشیاری کیهانی دوران باستان، به عبارت دیگر طبیعت را یک کل انگاشتن. ریشه رومانتیک ها نه تنها به اسپینوزا بلکه به پلوتونیس و فیلسوفان دوره رنسانس نظیر یاکوب بومه و جوردانو برونو می رسد. وجه مشترک همه این اندیشمندان تجربه نوعی «منیت» ملکوتی در طبیعت بود. سردسته فیلسوفان رومانتیک شلینگ بود که از ۱۷۷۵ تا ۱۸۵۴ زیست. وی می خواست روح و ماده را متحد سازد. به عقیده او تمامی طبیعت - روح آدمی و هستی مادی - نمایانگر یک مطلق یا روح جهانی است. شلینگ گفت: طبیعت روح نامرئی است، و روح نیز طبیعت نامرئی است، زیرا «روحی سازنده» در همه جای طبیعت احساس می شود. همچنین گفت ماده نوعی هوش خفته است. شلینگ نوعی «روح جهانی» در طبیعت می دید و آن را در ذهن انسان نیز مشاهده می کرد. طبیعی و معنوی به نظر شلینگ یک چیز بود. پس روح جهانی را می توان هم در طبیعت و هم در ضمیر خود جست. و نووالیس بدین ترتیب توانست بگوید: «رمز و راز ره به درون می برد». به سخن دیگر انسان تمامی جهان را در نهاد خود دارد و برای دستیابی به اسرار جهان، کافی است که درون خود را بکاود. فلسفه، مطالعه طبیعت و شعر در نظر بسیاری از رومانتیک ها هم نهاد یکدیگرند؛ چون طبیعت دستگاهی بی جان نیست، یک روح زنده جهانی است. شلینگ نیز از خاک و سنگ تا ذهن انسان را تحولی در طبیعت می شمرد. توجه ما را به گذر بسیار تدریجی از طبیعت بی جان به شکل های پیچیده تر حیات جلب می کرد. ویژگی دید رومانتیک بطور کلی آن بود که طبیعت را دستگاهی زنده می پنداشت، به سخن دیگر، واحدی که پیوسته توان های ذاتی خود را بهبود می بخشد. طبیعت همانند گلی است که می شکند و برگ های خود را می گشاید. یا چون شاعری که از سروده های خویش پرده بر می گیرد. یکی از کسانی که برای رومانتیک ها اهمیت فراوان داشت فیلسوف تاریخ نگار یوهان گوتفردفون هردر بود که از ۱۷۴۴ تا ۱۸۰۳ زیست.

به اعتقاد وی سرشت تاریخ تداوم، تکامل، و غایت است. می گویم دید هردر از تاریخ «پویا» بود چون که تاریخ را نوعی فرآیند می شمرد. دید فیلسوف های روشنگری از تاریخ اغلب «ایستا» بود. در نظر آنها تنها یک عقل جهانی است که بیش و کم در دوره های گوناگون ظهور یافت. هردر نشان داد که هر دوران تاریخی ارزش درونی خود، و هر قومی سیرت یا روح خاص خود را دارد. موضوع مهم هم نوایی با فرهنگ های دیگر است. رومانتی سیسم متضمن جهت یابی تازه در بسیاری زمینه ها بود، بدین سبب معمولا دو شکل آن را از هم متمایز می دارند: یکی از آنها رومانتی سیسم جهانی خوانده می شود، و مقصود رومانتیک هایی است که حل مشغول طبیعت، روح جهانی، و نبوغ هنری بودند. این شکل رومانتی سیسم ابتداء در حدود ۱۸۰۰ به ویژه در آلمان، در شهر ینا، رونق یافت. و دیگری موسوم به رومانتی سیسم ملی است، که اندکی بعد، به ویژه در شهر هایدلبرگ پا گرفت، رومانتیک های ملی بیشتر به تاریخ مردمی، زبان مردمی و فرهنگ مردمی علاقه مند بودند و تلقی آنها از مردم موجود زنده ای بود که - درست همانند طبیعت و تاریخ - از توانایی های ذاتی بهره ور بود. وجه اشتراک این دو جنبه رومانتی سیسم بیشتر و مهمتر از همه همین مفهوم کلیدی موجود زنده «ارگانسیم» بود.

همانگونه که در عصر باروک تئاتر شکل مطلق به شمار می رفت، برای رومانتیک ها نیز قصه و افسانه آرمان مطلق ادبی بود. این رشته به شاعر میدانی وسیع می داد تا خلاقیت خود را ابراز دارد.

جرمی بنتام (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲ م)

جرمی بنتام یک نظریه اخلاقی مبتنی بر اصل سودمندی را ارائه داد. وی این نظریه را بر مبنای عبارت «بیشترین سعادت برای بیشترین مردم» ، که بنتام آن را در رساله ای تألیف جوزف پرستلی یافت، بنا کرد، و درباره پرستلی نوشت: «پرستلی نخستین کسی بود (مگر اینکه بکار یا مقدم بر او باشد) که به لبهای من آموخت تا این حقیقت مقدس را بر زبان جاری سازد ... اینکه بزرگترین سعادت بیشترین مردم، عبارتست از بنیاد اخلاق و قانونگذاری» بنتام عمر درازی را صرف اصلاح فلسفه حقوق و قانونگذاری بر مبنای این اصل کرد که بیشترین سعادت را برای اکثریت مردم فراهم سازد. مشهورترین اثر فلسفی اش به نام مقدمه ای بر اصول اخلاق و قانونگذاری در ۱۷۸۹ چاپ شد. آثار قلمی اش متعدد است اما اکثر آنها تنها به شکل دستنویس یا پیش نویس بود و دیگران بودند که بر روی آنها کار کرده و آنها را کامل نمودند. لذا نویسندگانی که درباره بنتام مطالبی را نوشته اند، همواره این مشکل را داشتند که چگونه می توان مطالب واقعا نوشته شده توسط شخص خود بنتام را از متن ویراستاری شده آن تمیز داد. بنتام همکاری نزدیکی با جیمز میل، پدر جان استوارت میل، در مسائل سیاسی و اجتماعی داشت و تأثیری قوی در تعلیم و تربیت و رشد فکری جان استوارت میل به جاگذازد. به عنوان بخشی از نظریه ی فایده گرای، بنتام موضوع محاسبه سعادت را عنوان کرد که هدف از آن، محاسبه کمیت خوشبختی بود که احتمالا از اعمال و کردار انسان ناشی می شد.

بتنام در لندن به دنیا آمد و در مدرسه «وست مینیستر» و «کوئینزکالج» آکسفورد تحصیل کرد. در ۱۷۶۳، یعنی در پانزده سالگی، برای کارآموزی وکالت به مدرسه مخصوص دانش آموختگان علم حقوق رفت و در ۱۷۶۸ به عضویت کانون وکلای دادگستری درآمد. سه سال بعد، قطعه ای درباره حکومت را با نام مستعار چاپ کرد که یک بررسی انتقادی از تفسیرهای بلک استون در باب قوانین انگلستان به شمار می آمد. در فاصله سالهای ۱۷۸۵-۱۷۸۸ به نزد برادرش در روسیه رفت و پس از بازگشت از آن کشور، «مقدمه ای بر اصول اخلاق و قانونگذاری» را انتشار داد، در حالی که زمانی طولانی در گوشه دور افتاده ای از روسیه بر روی آن اثر کار کرده بود. از آن پس، دامنه علایق و فعالیتهايش به سرعت گسترش یافت. رویدادهای انقلابی فرانسه توجه عمده او را به خود جلب کرد و درگیر بسیاری فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی بزرگ شد. وی طرح یک زندان نمونه، معروف به «پاناپتیکون» را ریخت، سالها برای قبولاندن و عملی شدن آن تلاش کرد اما کامیابی به دست نیاورد. در این زمان، آوازه او به عنوان یک حقوقدان، در سراسر اروپا پیچیده بود زیرا فردی فرانسوی به نام دومون بسیاری از مقالات بتنام را جمع آوری و حاشیه نویسی کرده و تحت عنوان کلیات قانونگذاری مدنی و کیفری به چاپ رسانده بود.

دوستی بتنام با خانواده «میل» در ۱۸۰۸ آغاز شد و بعداً این دو خانواده چند ماهی از سال را دور هم جمع می شدند. در طول این واپسین سالهای عمر بتنام، وی سرگرم تالیف یک اثر بزرگ به نام مجموعه قوانین اساسی بود و رسالات متعددی را در حمایت از اصلاح قانون و تنقید از قانونگذاری نادرست، تالیف می کرد. وی در ششم ژوئن ۱۸۳۲ درگذشت. پس از مرگش، دوستان نزدیک و مریدانش، که تعداد زیادی از آنان در مراسم تشریح جنازه اش توسط مدرسه طب واقع در «وب استریت» شرکت کرده بودند، حزبی موسوم به «بتنامیست» در مجلس عوام بریتانیا تشکیل دادند. ادوین چادویک، که هنگام مرگ بتنام نزد او بود، و گزارش شده است که آن دو در میان ۷۰۰۰۰ برگ اوراق دستنویس درباره نظریه قانون و تمامی موضوعات مرتبط با آن غرق شده بودند، خود را وقف فعالیت در تمامی گستره ی اندیشه های اصلاحگرانه بتنام کرد. به این ترتیب، تعداد زیادی از دوستان و مریدانش ادامه ی این کار بزرگ و خستگی ناپذیر مبتکر آنان را یک امر مهم به شمار آوردند، از جمله جان استوارت میل که وی اندیشه های نسبتاً پرورانده نشده ی مکتب فایده گرایی را به یک عقیده اخلاقی با نفوذ و پرگستره تبدیل کرد.

در آشنایی اولیه با نظریه ی بتنام، شاید مایه ی حیرت باشد که می بینیم اصل سودمندی در واقع با موضوع سعادت سروکار دارد، و همراه با آن، به عنوان یک ارزش والای اخلاقی محسوب می شود. بتنام واژه ی «سودمندی» را از هیوم اقتباس کرده بود ولی سرانجام این فکر به ذهنش راه یافت که از بخت بد، واژه مزبور را برگزیده، و گفت: کلمه «سودمندی» قادر نیست همچون واژگان سعادت و شادمانی، بیانگر مفاهیم لذت و رنج باشد.

بتنام در «قطعه ای درباره حکومت»، نخستین اثر چاپ شده او، این عقیده را ابراز کرد که همه ی اعمال و کردار [انسان] متمایل به ایجاد سعادت و خوشی است «و این گرایش در هر عملی که ما آن را «سودمندی» می دانیم وجود دارد»، اما بعداً، در دهه ۱۸۲۰، وی روشن کرد که ترجیح می دهد «اصل سودمندی» را «اصل بزرگترین سعادت» بنامد، لذا به این منظور حواشی را در چاپ های جدید آثار اولیه اش درج کرد. این دو واژه «اصل سودمندی» و «اصل بزرگترین سعادت» پیوند تنگاتنگی با یکدیگر دارند زیرا «اصل سودمندی» همانا به معنای ایجاد سعادت است. اصل مزبور به صورت بنیان تمامی کار بتنام در امر اصلاح قانونگذاری و ابزاری برای نقد کلیه نهادها و کردارهای اجتماعی درآمد. از نظرگاه او، «اصل بیشترین سعادت» نیرویی کار ساز برای حل مسائل بزرگ اجتماعی به شمار می آمد. اما بعدها، در دستان جان استوارت میل، به عنوان یک اصل اخلاقی شخصی و انفرادی تعبیر شد و گسترش یافت.

کامل ترین شرح بتنام درباره فایده گرایی، در «مقدمه ای بر اصول اخلاق و قانونگذاری» آمده است. در کانون آن، ابتدا یک نظریه روان شناختی قرار داد که مدعی است رفتار انسان فرمانبردار حالات لذت و درد است، و نیز اینکه هر شخصی برای تأمین خیر و نفع خود تلاش می کند، سپس این نظریه اخلاقی در آن وجود دارد که ادعا می کند سعادت، یا لذت، برترین خیر برای بشریت بوده، و اینکه بزرگترین سعادت مردم همانا هدف و مقصود فعل و کردار پسندیده است. برطبق نظر بتنام، چون هر شخصی از لحاظ روانی مزاجی مستعد برای سعادت و خوشی دارد، اما اخلاق حکم می کند که شخص باید طوری عمل کند که موجب بیشترین خیر برای همگان شود، لذا وظیفه دارد تا نشان دهد چگونه قانونگذاری می تواند بر هماهنگی میان منافع فردی و اجتماعی تاثیر بگذارد، او ناگزیر است نظامی را عرضه کند «که هدف آن همانا تقویت بافت سعادت و خوشی با دستان عقل و قانون است». بنابراین، قانونگذار باید قادر به سنجش ارزشهای نسبی لذت و رنج باشد تا بتواند ضمانتهای اجرایی را بر طبق آنچه بتنام آن را «اصل موجد اتصال تکلیف و تمایل و علاقه» می نامد تحمیل نماید. او معتقد است که کیفر و

مجازات اساساً زینبار است، سودمندی آن فقط موقعی است که در راه به حداقل رساندن رنج و افزایش لذت و خوشی به کار رود. بنام برای محاسبه میزان لذت و رنج، هفت وضعیت و کیفیت را در نظر می‌گیرد که به گمان او کمیت پذیر و قابل اندازه‌گیری است: شدت، مدت، قطعیت، قربت و نزدیکی، بار آوری و خلاقیت، خلوص و دامنه آن. وی همچنین انواع مختلف لذت و رنج را متمایز کرده و یادآور می‌شود که هنگام محاسبه کمیت‌های آنها در موارد خاص، ضرورتاً باید این حقیقت را در نظر گرفت که مردن به لحاظ استعدادها و اشتیاق‌های انفرادی، تفاوت زیادی با یکدیگر دارند. این موضوع، بنیان و شالوده‌ی محاسبه‌ی سعادت جرمی بنام را تشکیل می‌دهد، که شاید در معرض بیشترین انتقاد از اندیشه‌های بنام، قرار گرفته است. نظریه‌ی فایده‌گرایی به دلایل دیگری نیز قویاً رد شده است، بخصوص به دلیل دنیا پرستی سازش‌ناپذیر آن. زیرا این نظریه، همراه با قاعده‌بندی اصل سعادت و خوشی، فاقد جاذبه برای اقتدار مذهب یا کشف و شهود باطنی است، و در عین حال قادر نیست انگیزه‌های مذهبی را به حرکت در آورد. بنام باور داشت که اصل سودمندی او مطابق با عقل است، و دیگر اینکه خطاهای اخلاقی فقط از محاسبات نادرست لذت و رنج ناشی می‌شود. بنام معتقد بود که از نظرگاه قانونگذاری، «میزان و کمیت لذت [در چیزهای مختلف] به یک اندازه است، همان‌گونه که بازی «پوش‌پین» به همان اندازه شعر و شاعری لذت بخش است» و همین گفته بنام، هنگامی که جان استوارت میل توجیه خود را از مکتب فایده‌گرایی ارائه داد و کوشید تا عقیده مزبور را از جنبه عمومی و کلی‌اش به یک قلمروی شخصی منتقل کند، بحث داغی را برانگیخت.

بنام بشدت منفور مخالفانش مانند تامس آرنولد، کارلایل و ماکولی بود. با این وصف، محور اصلی نظریه‌اش همانا آرزویی شدید برای سود رساندن به تمام افراد بشر بود، و پیروانش، بتنامیستها، مردمانی شریف و کوشا بودند که به اندازه‌ی بنام به این فلسفه فکری ایمان داشتند. بنام به هنگام مرگ وصیت کرد که جسدش را برای تشریح در اختیار مدرسه طب واقع در خیابان «وب» قرار دهند. این کار در زمانی انجام شد که فقط جنازه‌های قاتلان اعدام شده را قانوناً می‌توانستند برای هدفهای آموزشی در اختیار سالنهای تشریح قرار دهند. پس از مرگ بنام، تلاش برای تغییر وضعیت قانونی مزبور به زودی به ثمر رسید. به موجب «قانون تشریح جنازه»، جنازه افراد علاقه‌مند به تشریح شدن را می‌توان در اختیار سالنهای تشریح قرار داد. به این ترتیب، آرزوی جرمی بنام مبنی بر اینکه «شاید بشریت از تشخیص بیماری من نفع مختصری ببرد» بر آورده شد.

هگل (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱ م)

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل فرزند خلع رومانتی سیسم بود می‌توان گفت رفته رفته که روح ژرمن در آلمان رو به تکامل رفت او هم تحول یافت. هگل در ۱۷۷۰ در اشتوتگارت دنیا آمد، و در هجده سالگی در توینگن به تحصیل الهیات پرداخت. در ۱۷۷۹، یعنی در موقعی که جنبش رومانتیک در اوج رشد و شکوفایی خود بود، به اتفاق شلینگ در شهر ینا شروع بکار کرد. پس از مدتی کار در ینا در سمت استادیار، به استادی دانشگاه هایدلبرگ رسید، این شهر مرکز رومانتی سیسم ملی آلمان بود. و در ۱۸۱۸، که برلن تازه داشت کانون معنوی اروپا می‌گشت. استاد دانشگاه این شهر شد. در ۱۸۳۱ از بیماری وبا در گذشت، اما فلسفه هگل در این هنگام پیروان بسیاری، تقریباً در تمام دانشگاههای آلمان داشت. هگل در واقع همه اندیشه‌هایی را که در عصر رومانتیک سر برآورده بود یکپارچه کرد و توسعه داد ولی به بسیاری از رومانتیک‌ها، از جمله شلینگ به دیده انتقادی نگریست. شلینگ مانند دیگر رومانتیک‌ها می‌گفت ژرفترین مفهوم حیات در چیزی است که آنها روح جهانی می‌خوانند. هگل نیز اصطلاح روح جهانی را بکار برد، ولی به معنایی کاملاً تازه. مقصود او از روح جهانی یا عقل جهانی مجموعه تمامی مظاهر انسانی است، چون فقط انسان است که روح دارد. در این مفهوم، صحبت از پیشرفت روح جهانی در طول تاریخ می‌کند. به هر تقدیر نباید فراموش کرد که منظور او حیات انسان‌ها، اندیشه انسان‌ها و فرهنگ انسان‌هاست. هگل می‌گوید «حقیقت ذهنی است»، و بدین ترتیب وجود هر گونه حقیقت مافوق یا ماورای عقل انسان را رد می‌کند. به گفته هگل، هر معرفتی معرفت انسانی است. آنچه معمولاً فلسفه هگل خوانده می‌شود بیشتر نوعی روش برای فهم پیشرفت تاریخ است فلسفه هگل چیزی درباره ماهیت درونی حیات به ما نمی‌آمورد، ولی می‌آموزد چگونه سود بخش بیندیشیم. نظام‌های فلسفی پیش از هگل همه یک وجه مشترک داشتند، همه می‌کوشیدند برای شناخت انسان از جهان، ضوابط جاودان وضع کنند؛ در حقیقت آنها هر کدام به نوبه خود در پی کشف مبنای شناخت بشر بودند. اما همه شناخت انسان را از جهان عاملی بی‌زمان می‌پنداشتند. اما هگل می‌گفت این کار میسر نیست. به عقیده او مبنای معرفت بشر نسل به نسل تغییر می‌کند. بنابراین حقایق جاودان و عقل بی‌زمان وجود ندارد. تنها نقطه اتکای ثابت که فلسفه می‌تواند بدان بچسبد خود تاریخ است. تاریخ بدینسان در نظر هگل، همچون رودی روان

است. گرداب‌ها و آبشارها قسمت علیای رود است که هر حرکت کوچک آب را در هر نقطه از رود تعیین می‌کند ولی این حرکات می‌تواند هم نتیجه پیچ و خم‌ها و سنگ‌ها و صخره‌های همان نقطه‌ای باشد که رود از برابر ما می‌گذرد، و تاریخ اندیشه - یا عقل - همانند این رود است. اندیشه‌هایی که با جریان سنت گذشته به ما رسیده است، و نیز شرایط مادی جاری زمان، شیوه تفکر ما را رقم می‌زنند. بنابراین هیچ وقت نمی‌توان گفت که این یا آن اندیشه همیشه درست است منتهی هر اندیشه‌ای می‌تواند از نظر گاهی خاص درست باشد. هگل در زمینه تأملات فلسفی نیز عقل را پویا و در واقع نوعی فرآیند می‌دانست. و حقیقت، از نظر او، همین فرآیند بود، چون معیار دیگری جز خود فرآیند تاریخی نداریم که به ما بگوید چه چیزی حقیقی‌تر یا معقول‌تر است در حقیقت، هیچ فیلسوف، یا هیچگونه تفکر، را نمی‌توان از محتوای تاریخی‌اش جدا ساخت، ولی از آنجا که پیوسته چیزی تازه به عقل افزوده می‌شود، پس عقل پیشرو است به عبارت دیگر، معرفت بشر مرتب در حال توسعه و پیشرفت است. این بدین معنی است که مثلاً، فلسفه کانت، با همه اشکالاتش، درست‌تر از فلسفه افلاطون است.

هگل ادعا می‌کرد که روح جهانی به سوی شناخت بیشتر و بیشتر خود پیش می‌رود. همچون رودها که هر چه به دریاها نزدیکتر می‌شوند پهن‌تر می‌شوند. به اعتقاد هگل، تاریخ در واقع ماجرای روح جهانی است که به تدریج خود آگاهی می‌یابد جهان همواره وجود داشته است، ولی فرهنگ و رشد انسان روح جهانی را روز به روز بیشتر از ارزش ذاتی خود آگاه کرده است.

تاریخ زنجیره دراز تأمل و تفکر است. هگل بر پاره‌ای قواعد انگشت نهاد که در مورد این زنجیره تأمل و تکفر کاربرد دارد هر کس به بررسی عمیق تاریخ بپردازد، ملاحظه می‌کند که هر فکر معمولاً بر اساس فکری که قبلاً پیشنهاد شده، پیش می‌آید. ولی به محض آنکه فکری پیشنهاد شد، فکر دیگری آن را نقض می‌کند. یعنی میان این دو نوع تفکر تناقضی روی می‌دهد. و این تناقض را باز فکر سومی فیصله می‌دهد - فکر سومی که حائز نکات هر دو دید پیشین است. این جریان را هگل فرآیند دیالکتیکی خواند. هگل این سه مرحله شناخت را تز (thesis)، آنتی تز (antithesis) و سنتز (synthesis) [بر نهاده، برابر نهاده و هم نهاده] می‌خواند. هگل معتقد بود تاریخ خود نمایانگر این الگوی دیالکتیکی است. از اینرو مدعی شد قوانین مشخصی برای رشد عقل - یا برای پیشرفت روح جهانی از راه تاریخ - یافته است. ولی کاربرد دیالکتیک هگل تنها در تاریخ نیست. در هر مبحث و گفتگو ما به شکل دیالکتیکی فکر می‌کنیم. یعنی می‌کوشیم اشتباهات بحث را دریابیم. هگل این را تفکر منفی می‌خواند و معتقد است ما پس از تشخیص اشتباهات، نکات درست آنرا محفوظ می‌داریم. به تعبیری، این تاریخ است که تعیین میکند چقدر درست و چقدر نادرست. آنچه عقلی است یا منفی است.

هگل همچنین در مورد برابری زن و مرد می‌گوید: فرق میان زن و مرد همچون تفاوت حیوان و گیاه است. مردان به منزله حیوان و زنان به منزله گیاهند، چرا که رشد آنها ملایم‌تر است و علت این اتکای آنها بر احساس است. اگر زنان زمام حکومت را در دست گیرند، کشور بی‌درنگ به مخاطره می‌افتد. چون زن‌ها اعمال خود را نه بر حسب خواست‌های کلی و جهانی بلکه با تمایلات و عقیده‌های دیمی نظم می‌بخشند تحصیلات زنان بیشتر بر حسب به اصطلاح استنشاق اندیشه‌ها، بیشتر بر حسب زندگی است تا دانش و روزی و دانش اندوزی. مقام مرد، از سوی دیگر، فقط از طریق ازدیاد تفکر و مساعی فنی بیش از حد کسب می‌شود. «فرد گرایی رومانتیک‌ها، نفی یا ضد خود را در فلسفه هگل یافت. هگل بر آنچه خود قوای عینی امید تأکید کرد. در بیان این قوا، هگل بویژه بر اهمیت خانواده، جامعه مدنی، و دولت پافشاری کرد. می‌توان گفت هگل نسبت به فرد کمی مشکوک بود. عقیده داشت فرد بخشی انداموار از اجتماع است. عقل یا روح جهانی، بیشتر و مهمتر از همه در تاثیر متقابل مردم بر یکدیگر پدیدار می‌شود. هگل می‌گوید روح جهانی در سه مرحله به خود باز می‌گردد. یعنی در سه مرحله به خود آگاهی می‌رسد روح جهانی ابتدا در فرد به خود آگاهی می‌رسد هگل این مرحله را ذهنی می‌نامد سپس در خانواده، در جامعه مدنی، و در دولت خود آگاهی برترمی‌یابد. هگل این مرحله را عینی می‌خواند چون در رفتار متقابل مردم پدید می‌آید در مرحله سوم روح جهانی برترین شکل تحقق خود را در مرحله مطلق بدست می‌آورد. هنر، دین، فلسفه جزو این روح مطلق اند. و در میان آنها معرفت والا تر همان فلسفه است، چون در فلسفه روح جهانی به تاثیر خود بر تاریخ می‌اندیشد. پس روح جهانی نخست در فلسفه خود را می‌شناسد. شاید بتوان گفت، که فلسفه آینه روح جهانی است.

شوپنهاور (۱۷۸۸ - ۱۸۴۰ م)

آرتور شوپنهاور در سال ۱۷۸۸ در شهر داننزیگ یا گدانسک فعلی در آلمان متولد شد. بنا به خواست خانواده قرار بود بازرگان شود و در تجارت بین‌المللی فعال شود، اما او به سراغ درس و دانشگاه و علم و تحقیق رفت. پیش از رسیدن به سی سالگی کتابی به نام جهان همچون اراده

و نمایش نوشت و منتشر کرد که زیربنای همه‌ی اندیشه‌های او را در طی سالیان بعدی زندگی‌اش تشکیل داد. او پس از کانت پا به عرصه‌ی جهان اندیشه‌ها می‌گذارد، بدیهی است که متأثر از کانت باشد و ابتدایش را از آرای کانت بیاغازد. هر چند که خود صاحب‌نظر است و در جریان فلسفه‌ی غرب جایگاهی استوار می‌یابد. درباره‌ی آیین هندو و بودا صاحب‌نظر است و آنجا که از یگانگی عالم ذات یا حقیقت مطلق صحبت می‌کند نزدیکی بسیار به اصول هندو پیدا می‌کند. به مشابهت‌های اندیشه‌های غربی و شرقی اشاره می‌کند و جایگاه برجسته‌ی او را در عالم هستی به هنر اختصاص می‌دهد. در دستگاه فکری شوپنهاور دو موضوع عمده وجود دارد؛ فنومن‌ها و نومنها؛ قلمرو پدیدارها و قلمرو ذات معقول یا ذات مطلق یا حقیقی. این دو قلمرو برپایه‌ی تعریفی از شناخت بنا شده‌اند؛ تعریفی که او از کانت گرفته است؛ اما این دو قلمرو به چه معنا می‌باشند؟ اشاره شد که او ابتدایش را از کانت می‌آغازد. مقدمات کانت را مسلم می‌شمارد و معتقد است که درک انسان از جهان و آنچه در آن موجود است مقید به زمان و مکان است. بدون این دو قید شناخت امکان پذیر نیست. به عبارتی توانمندی انسان به گونه‌ی است که شناخت را تنها از طریق نسبت‌های زمانی و مکانی و رابطه‌ی علمی و معلولی حاصل می‌کند. وجود این نسبت‌ها تجربه‌ی خاصی را سبب می‌شود، اما این بدین معنا نیست که اشیاء همانگونه که به درک انسانها در می‌آیند نیز در ذات خود وجود داشته باشند. چه بسا که اشیاء فی‌نفسه جدا از آنچه به ما می‌نمایند وجود داشته باشند. شوپنهاور نیز به پیروی از کانت این دو قلمرو را یکی که مقید به نسبت‌های زمان و مکان و رابطه‌ی علمی و معلولی است قلمرو پدیدارها و یا فنومنها می‌نامد و آن دیگری که در واقع ذات این قلمرو است و مستقل از نسبت‌های نامبرده شده، قلمرو ذات معقول یا ذات مطلق یا نومنها می‌نامد. اگر بخواهیم این دو قلمرو را با مبحث وجود مطابقت دهیم این تطبیق ما را به ایده‌ی جهان مثلی ارسطو نزدیک می‌کند. نومن ذات مطلق و ذات حقیقی است در حالی که فنومن سراب و حبابی بیش نیست. کانت معتقد است که به بدست آوردن شناخت درباره‌ی این ذات حقیقی برای انسان امکان‌پذیر نیست در حالی که شوپنهاور از طرقی سعی می‌کند تا حدودی به این شناخت برسد. شوپنهاور عدم وجود نسبت علمی و معلولی و زمان و مکان را برای ذات اشیاء دلیل بر یکپارچگی و وحدت آنها می‌داند. آنچه سبب تفاوت و تمیز گذاشتن بین اشیاء می‌شود وجود همین رابطه‌های نسبی است. اما اگر واقعیت زیربنایی فارغ از این نسبت‌ها باشد آنگاه باید آن را واحد و یکپارچه به حساب آورد. شوپنهاور این واحد یکپارچه را همانگونه که در ادامه بدان پرداخته خواهد شد انرژی می‌پندارد. اعتقاد شوپنهاور به عدم وجود انقسام و افتراق در ذات عالم او را به اصول آیین بودا و هندو نزدیک می‌کند. در آیین هندو و بودا نیز اینگونه بیان می‌شود که جهانی که به مشاهده‌ی ما در می‌آید اگر چه سرشار از تنوع و گونه‌گونی است اما در پس آن هر چه هست وحدت و یکپارچگی است. البته این مشابهت بدین معنا نیست که شوپنهاور آرایش را از این دو مذهب اخذ کرده است. سنت فلسفی او ادامه‌ی سنت فلسفی غرب است که با دکارت، اسپینوزا، لایب‌نیس، لاک، بارکلی، هیوم و کانت آغاز شد و با شوپنهاور ادامه یافت. گفته شد که شوپنهاور بر خلاف کانت در جست‌وجوی راهی بود که شناختی از عالم ذات یا قلمرو حقیقی به دست آورد. او با اشاره به تحلیل نظر کانت که معتقد بود شناخت تنها از طریق حواس به دست می‌آید این ایراد را مطرح می‌کرد که این شناخت دستکم در یک مورد صادق نیست و آن شناخت انسان از خودش و از درون خودش است. اگر چه انسان قسمتی از وجودش را از طریق حواس خود می‌شناسد اما شناختی که از درون خود به دست می‌آورد ارتباطی به حواس ندارد و شاید این نوع معرفت راهی باشد برای کسب معرفت از عالم ذات یا عالم حقیقت. اما این شناخت چگونه امکان‌پذیر است؟ انسان چگونه می‌تواند با مدد گرفتن از شناخت درونی خود سرشت واقعی دنیای پدیدارها را بشناسد؟ شوپنهاور از اراده سخن به میان می‌آورد. اراده نه به مفهومی که ما در گفتار روزمره به کار می‌بریم بلکه به معنای باطن حرکات جسمانی، چیزی که می‌توان به جای آن از نیرو یا انرژی نیز نام برد. او همه‌ی حرکات بدنی را ناشی از اراده می‌داند. همه‌ی انگیزشها و سائقهای درونی را که هدفش هستی و زندگی و عرض اندام است را اراده می‌نامد. وی معتقد است آنچه در عالم فنومن یا پدیدارها به تجلی در می‌آید انرژی است. یعنی ذات مطلق یا جهان نومن در عالم پدیدارها به صورت انرژی به جلوه در می‌آید. البته در برداشتهایی که بعدها از واژه‌ی اراده‌ی شوپنهاور شد سوءتعبیرهای فراوان رخ داد. او هشدار داده بود که منظورش از اراده عمد و آگاهی نیست، یا حتی انرژی همراه با عمد و آگاهی. او سرتاسر جهان آلی و غیرآلی (با جان و بی‌جان) را تجلی اراده می‌داند. از پرت شدن یک سنگ تا اعمال انسانی، از حرکت ماه و زمین به دور خورشید تا نورافشانی و اشتعال خورشید، تا همه‌ی وقایع طبیعی بر روی زمین. هر حرکت و قدرتی حاوی اراده است. شوپنهاور خود می‌دانست که واژه‌ی اراده ممکن است بدفهمی ایجاد کند اما از انتخاب آن گریزی نداشت، می‌گفت هر واژه‌ی دیگر نیز ممکن است بدفهمی ایجاد کند، چون عالم نومن شبیه هیچ چیز نیست. بنابراین اطلاق هر واژه با مفهوم عادی آن اشتباه گرفته خواهد شد. شوپنهاور پس از تشریح دیدگاه خود درباره‌ی جهان پدیدارها و بنیاد و زیرلایه‌ی مابعدالطبیعی‌اش، سخت بر آن می‌تازد و جهان پدیدارها را جایگاهی مخوف و پر از ظلم و ستم معرفی می‌کند که لحظه‌ی از این ظلم و

ستم خلاصی ندارد. تبعاً وقتی جهان پدیدارها که نمونه و مثالی از قلمرو ذات مطلق است چنین رعب آور است، قلمرو ذات مطلق مخوف تر و نفرت انگیزتر است. شوپنهاور فیلسوفی است به غایت بدبین که به دنیا نیامدن را بهتر از آمدن می داند هر چند که او پناه آوردن به هنر و زیبایی و اشتغال به هنر را برای گریز موقت از کابوس و وحشت جهان فنومن ها و نومن ها توصیه می کند. به عقیده شوپنهاور تنها در هنگامه ی خلق اثر هنری و یا شناخت زیبایی است که انسان از خودش آزاد می شود و از بار گران اراده شانه خالی می کند. انسان به اثر هنری به دیده ی سودجویی نمی نگرد، برای کشف و درک زیباییها به آن می نگرد. هم از این رو می توان به هنر به عنوان امکانی برای درک و شناخت سرشت حقیقی امور نگریست. هنر امکانی است برای شناخت نه وسیله یی برای بیان. همانگونه که پیشتر اشاره شد ذات مطلق یا نومن به نظر شوپنهاور، غیر منقسم و از واحدی یکسان تشکیل یافته است. از این رو ذات و سرشت نهایی آدمیان نیز از چنین وحدت و همسانی برخوردار است. همین وحدت و همسانی ایجاب می کند در عرصه ی پدیدارها و واقعیت عملی بر یکدیگر مهر بورزند و شفقت روا دارند، چرا که وقتی سخن از همسانی و یکپارچگی است هر آسیبی که به دیگری روا داریم بر خود روا داشته ایم و از اثرات سوء اش خود نیز آسیب و گزند می بینیم. تنها با رحم و شفقت است که می توانیم بر دشواری اراده یی که بر ذات مطلق حاکم است و آن را به وجودی نفرت انگیز تبدیل کرده است غلبه یابیم. شوپنهاور ذات مطلق را یکسره شر و پلیدی می پندارد و جهان پدیدارها که نیز جلوه یی از آن است از چنین پلیدی بی نصیب نیست. به همین قیاس انسان و ذات مطلق از چنین ویژگی برخوردار هستند. آیا در چنین شرایطی وحدت با این ذات مطلق می تواند خیر و نیکی و رحم و شفقت به بار آورد. این نکته یی است که منتقدان فلسفه ی شوپنهاور بر او خرده گرفته اند و او را دچار تناقض گویی دانسته اند. یا باید آن شر و پلیدی مطلق را دچار ایراد دانست یا این وحدت را، در غیر این صورت به تناقضی برخوردیم خورد که برای یکدستگاه فلسفی چندان خوشایند نیست. نکته ی دیگر اینکه شوپنهاور می خواهد با کمک اخلاق و رحم و شفقت، بر ذات و اراده غلبه یابد، یعنی با وحدت با اراده، و با کمک اراده، اراده را نفی کند و این امری است که شدنش دشوار می نماید. اما شوپنهاور آن را شدنی می داند و پشت پازدن به دنیا را برای نفی و غلبه بر اراده ضروری می شمارد. هم از این رو می توان بین عقاید شوپنهاور و ادیان آسمانی از جمله مسیحیت شباهتهایی جست. اما آنجا که سخن از ذات مطلق می شود او و ادیان آسمانی راهشان از یکدیگر جدا می شود. هر چند که در جاهایی به مذهب بودا نزدیک می شود. آنجا که سخن از فنا و ناپایداری جهان پدیدارها و لزوم رویگردانی از آن سخن می گوید. همین رویگردانی از اراده سخنی است که بعدها مورد توجه نیچه و فروید قرار می گیرد در نوشتاری که هفته های پیش درباره یی نیچه در همین نشریه منتشر شد به این تاثیرگذاری اشاره شد. نیچه خود به قدر و اهمیت شوپنهاور معترف بود و از او به عنوان فردی که از مستقل اندیشیدن هراسی ندارد و به سطح امور قانع نیست و به عمق و زیر سطح نفوذ می کند یاد می کرد. نیچه نیز از تبعیت عقل از اراده سخن به میان می آورد، آنجا که از اراده ی معطوف به قدرت سخن می گوید. اما «نه گویی» شوپنهاور به زندگی را سخت مورد سرزنش قرار می دهد و اظهار می دارد که باید به زندگی «آری» گفت آن هم با تمام وجود. اما اینکه آیا در عمل نیچه به زندگی «آری» گفته است پرسشی است که پاسخش به نظر «نه» می آید تا «آری».

زیر سایه هگل، شوپنهاور بر سده نوزدهم سایه انداخته است. شیوه اندیشیدن او و خلق و خوی «بدبینی» اعظم او وجهی از وجدان ناشاد و عقلانیت سرگشته تمدن غربی را به خوبی آشکار کرده است. با این حال از چند جهت شوپنهاور «در مقام آموزگار» نیچه جوان، فیلسوفی غریب و عجول در جماعت فیلسوفان افسرده آلمانی است. او از تبار همان مفیستو فلسی است که از زبان گوته در «فاوست» چنین می گوید: «من آن روحم که همواره در کار نفی کردن است.» بدبینی مشخصاً شوپنهاوری از دل متافیزیک مشخصاً غربی برخاسته است. این نکته برای درک ماهیت تمدن غربی واجد اهمیت زیادی است. او با قرائت و نقد فلسفه کانت که جهان را به نمود (Phenomen) و بود یا شی فی نفسه (Noumen) می آغازد و شی فی نفسه کانتی را با عنصر بنیادین «خواست» (Wille) جایگزین می کند. خواست را شوپنهاور به همان معنایی در نظر دارد که روزانه آدمیان درگیر آند.

خاستگاه بدبینی شوپنهاوری در تعریف او از این «خواست» نهفته است. خواستن رنج آور است. چون ماهیت همه چیز خواست است. پس همه چیز منشأ رنج است. البته این بیان ساده سازانه ای از ایده شوپنهاوری رنج است. او بخش اعظم کتاب اصلی خود «جهان همچون خواست و باز نمود» را به تشریح سویه های گوناگون تجلی امر زیبا در حیات روزمره آدمیان و ایده ها و نیازهای عام آنها اختصاص می دهد. از این حیث شوپنهاور را می توان فیلسوف و منتقد فرهنگ در مقام نظامی نامنسجم از شکل ها، ارزش ها، آداب و اصول هادی رفتار بشری دانست. بیرون

کشیدن مفهوم «خواست» از دل دستاوردهای متافیزیکی (البته با نظر به واقعیات انضمامی و ملموس زندگی روزمره) تمدن غرب، به واقع کوششی است برای به فعلیت در آوردن بالقوگی های نهان این تمدن.

لحاظ داشتن فلسفه شوپنهاور به عنوان نوعی فلسفه فرهنگ و تعریف جایگاه او به منزله یک فیلسوف بدبین نگر فرهنگ، راه را برای درک نسبت و ارادت اولیه نیچه به شوپنهاور هموار می سازد. نیچه جوان، شوپنهاور را ستایش می کرد که او به کشف عنصر غیر عقلانی موجود در تمامی کنش های بشری و نیز طبیعت محیط بر این بشر نایل آمده بود. از سوی دیگر توجه و پناه جستن شوپنهاور به هنر در مقام نوعی تسلی برای رنج زندگی، قرابت این دو فیلسوف را هر چه بیشتر می کند. خواست که ماهیت امور و کنش ها را تشکیل می دهد لاجرم هر کنشی را رنجبار می سازد. لیکن کنش و تجربه هنری و نیز روبه رویی با آثار هنری فارغ از این خواست رنجبار است. تاکید شوپنهاور بر همبستگی خواست و رنج، قویا آموزه های آیین بودا را به یاد می آورد.

نخست در دهه های سوم و چهارم سده نوزدهم بود که تعالیم بودا به غرب راه یافت. شوپنهاور بلافاصله قرابت و هم سنخی ژرفی میان ایده های خود و آموزه های بودا دید. ولی تطبیق سهل انگارانه این دو مکتب تاریخا و ستا متفاوت از هم بیهوده است و به نتایج بی ربطی می انجامد. شکل گیری این دو مفهوم هر یک واجد ماهیت و تعینات تاریخی خاصی است که نمی توان آن دو را در دو سنت چنین متفاوت به مفهومی واحد فروکاست. با این حال درک شوپنهاور از آموزه های بودیستی و کاربرد آنها در عرصه تفکرات خودش چندان بی ربط نبوده است. نزد هر دو خاستگاه رنج، خواستن است. نزد هر دو نوعی ریاضت کشی تعدیل شده ای وجود دارد که راهی است به رهایی از این رنج. و جالب این که نزد هر دو این رنج و این خواست و نیز راه رهایی از آن هیچ یک مفهومی رازورانه نیست.

مفهوم رنج نزد شوپنهاور را نمی توان به مفهوم گناه مسیحی ارجاع داد. بدین لحاظ «نه گویی» او به زندگی اتفاقا نافی هر نوع کردار دینی و مبتنی بر فرارفتن از زندگی رنجبار است. این جا است که زیبایی شناسی جایگاه سکولار و رهایی بخش خود را در اندیشه شوپنهاور می یابد و بعدها نیچه آن را به ارث می برد. تاکید نیچه بر پوزیتیویستی بودن و واقع گرایانه بودن بودیسم در برابر مسیحیت، مبین همین قرابت است. باری، شوپنهاور در این «نه» بزرگ و می ماند. او در مقام بدبین اعظم باقی می ماند و درست به همین دلیل بود که نیچه بعدتر شوپنهاور را فرو می گذارد. به رغم آنکه فلسفه شوپنهاور در حکم نقدی بنیادین بر مقولات فرهنگ و آشکار ساختن تناقضات درونی آن است لیکن «نه گویی» او از منطق نهفته در همان فرهنگ پیروی می کند: منطق «خوار داشت زندگی». ولی نیچه نقد فرهنگی را به کمال می رساند و با بدعت «آری گویی» آن هم پس از نفی تمامی مقولات خوشبینانه مرسوم سپهر دیگری وا می گشاید.

جان استوارت میل (۱۸۰۴ - ۱۸۷۳ م)

جان استوارت میل برجسته ترین عضو در گروه فیلسوفان قرن نوزدهم میلادی بریتانیاست که نظریه ی فایده گرایی را عرضه کردند و رواج دادند. او اصلاحگر اجتماعی، مدافع آزادی فردی و سیاسی و یک فیلسوف و عالم بزرگ منطق به شماره می آید. رساله اش تحت عنوان درباره آزادی که در ۱۸۹۵ به چاپ رسید، پیرامون نظامهای حکومت و قانون است. او در مقدمه این رساله، می گوید: «تنها آزادی که شایسته این نام است، آزادی برای پیگیری نفع شخصی ما به طریق دلخواه است، البته تا وقتی که درصدد محروم کردن دیگران از آزادیشان بر نیامده ایم یا مانع تلاش آنان برای دستیابی به آن نشده ایم.» نقطه شروع فلسفه او، مطالعه اثر جرمی بنتام بود، آن اصلاحگر رادیکال که برای نخستین بار نظریه «بیشترین سعادت برای بیشترین مردم را» به عنوان یک اصل اخلاقی اشاعه داد. این اصل، مشهور به «اصل سودمندی» شد. بنتام و جیمز میل (پدر جان استوارت میل) همراه با یکدیگر جنبشی را رهبری کردند که تلاش می کرد تا وسایل عملی، قانونی و سیاسی تحقق اصل مزبور را فراهم سازد. واژه ی «فایده گرایی» که زمانی برای اشاره به مضمون کلی اندیشه های اصلاحگرانه بنتام به کار می رفت، اینک فقط اشاره به نظریه اخلاقی او دارد که جان استوارت میل در کتاب فائده گرایی خود، که در ۱۸۶۱ چاپ شد، آن را بازنگری و اصلاح کرد. اثر عمده او در علم منطق، موسوم به نظام منطق، نخستین بار در ۱۸۴۳ چاپ شد. وی در اواخر عمرش کتاب اسارت زنان را نگاشت که دفاع جانانه ای از تساوی زن و مرد است.

جان استوارت میل در پنتون ویل (در حومه لندن) به دنیا آمد. پدرش، مؤلف تاریخ هند تحت حکمرانی بریتانیا و معاون اداره بازرسی دیوان هند بود و جان را تحت تعلیم و تربیت شدید و سختی قرار داد. او پیش از رسیدن به سن ده سالگی، زبانهای یونانی و لاتین را به خوبی فرا گرفت و از سن مزبور شروع به آموختن علم منطق کرد و هنگامی که یازده سال بیشتر نداشت نمونه چاپی کتاب پدرش موسوم به «تاریخ هند

تحت حکمرانی بریتانیا را مطالعه کرد. وی از دوران کودکی با جرمی بتنام و دیوید دیکاردو اقتصاددان آشنایی داشت ، و در سنین نوجوانی در تمامی فعالیتهای سیاسی و اصلاحگرانه ای که پدرش به اتفاق دیگران انجام می داد ، شرکت می کرد . در ۱۸۲۳ ، به عنوان کارمند کمپانی هند شرقی استخدام شد و در اداره بازرسی که پدرش در آنجا کار می کرد ، مشغول به کار شد . پیش از اینکه به سن بیست سالگی برسد مقالاتی [برای مجلات] می نوشت و در مباحثات و مناظرات سطح بالا شرکت می کرد . زندگینامه او به قلم خودش حاوی شرح کامل و شیرینی از سالهای اولیه زندگی اوست .

در سن بیست سالگی دچار افسردگی روحی شدیدی شد که آن را به نوعی کمبود عواطف نسبت داد . بهبود او از این بیماری موقعی شروع شد که پس از مطالعه کتابی از فرط تأثر اشک از چشمهایش جاری شد و در این مرحله بود که پی برد احساسات عمیق خود را کاملاً از دست نداده است . پس از اینکه اشتیاقش به زندگی زنده شد ، دوباره توانست با شور و شوق کار کند. به مطالعه آثار تامس کارلایل (متقد بسیار خرده گیر از بتنام) و آگوست کنت فیلسوف مکتب فلسفه تحققی علاقه مند شد . در ۱۸۳۰ با خانم هاریت تیلور آشنا شد و در ۱۸۵۰ با او ازدواج کرد ، یعنی دو سال پس از مرگ شوهر اول خانم تیلور . هاریت در بسیاری از کارهای فکری جان استوارت میل با او همکاری کرد و مشترکاً کتاب «درباره آزادی» را در زمانی به انجام رساندند که هاریت سلامتی جسمانی خود را به سرعت از دست می داد . هاریت در اثر بیماری سل در سال ۱۸۵۸ در آوینیون در گذشت و استوارت میل نیز عمر باقیمانده اش را در همانجا سپری کرد تا هدفهای مشترک خود و هاریت را به انجام رساند . جان استوارت میل در ۱۸۷۳ در آوینیون دیده به روی زندگانی فرو بست .

استوارت میل در کتاب «فائده گرایی» ، اصل سودمندی را به یک نظریه اخلاقی تبدیل می کند که رهنمود یک زندگی شریف و پر فضیلت است . او می گوید که در اصل سودمندی «این باور وجود دارد که درستی کردار انسان متناسب با خواست افزون کردن سعادت ، و نادرستی اعمال نیز متناسب با رویگردان شدن از آن است .» وی یادآور می شود که اصل سودمندی ، پذیرای برهان استدلالی نیست بلکه «ملاحظاتی را که توانایی تصمیم گیری عقلانی دارند می توان عرضه کرد ... و این معادل با برهان است .» استوارت میل می گوید که سعادت ، امری مطلوب به شمار می آید و برهان آن این است که مردم آرزوی خوشبختی را دارند . خیر و نفع هر شخصی در حکم سعادت اوست و لذا سعادت عمومی یعنی خیر و صلاح همه ی مردم . این برهان که برگزاره های روان شناختی استوار می باشد ، به صورت موضوع و هدفی مشهور برای انتقادات متعدد و مبسوط در آمد است .

استوارت میل ناگزیر بود بر اعتراضاتی غلبه کند که نسبت به جنبه اخلاقی بینش بتنامی در زمینه فایده گرایی وارد می شد . هواداران بتنام معتقد بودند که هر کس بالضروره در جستجوی لذت برای خویش است ، و اینکه لذت بزرگترین خیر و صلاح به شمار می آید . لذا آنان را متهم کردند که با باور خویش ، بشریت را خود پسند و حقیر جلوه می دهند . استوارت میل در پاسخ به انتقاد مزبور یادآور می شود که اگر چه همگی ما برای کسب لذت ، به نوعی در راستای اصل سودمندی عمل می کنیم ولی نباید از این موضوع نتیجه گیری کرد که کردار ما همواره خود پسندانه است زیرا بسیاری از مردم به طیب خاطر کاهایی را انجام می دهند که آشکارا نمی تواند به عنوان کردار خود پسندانه تلقی شود . اما در عین حال ، در مفهوم «لذت» از دیدگاه بتنام بازنگری کرد و عقیده او را مبنی بر اینکه «بازی پوش پین به همان اندازه شعر و شاعری لذت بخش است» با تمایز قائل شدن میان لذات برتر و پست تر ، آن را مردود شمرد و معتقد شد که هر کس تجربه ای از هر دوی آنها دارد ، لذت برتر را بر پست تر ترجیح می دهد . استوارت میل می گوید اگر کسانی وجود دارند که هر دو نوع لذت را آزموده اند اما اینک فقط طالب نوع پست تر آن هستند ، به این علت است که توانایی رسیدن به لذت برتر را ندارند.

استوارت میل در آخرین فصل کتاب «فایده گرایی» ، می کوشد تا به ایراد محکمی که به نظریه ی «سعادت به عنوان والاترین ارزش اخلاقی» وارد شده است پاسخ گوید . ایراد مزبور ، به زبان ساده ، این است که سعادت نمی تواند یک ارزش والای اخلاقی به شمار آید زیرا در موقعیتهای بسیار زیادی ، ما در واقع عدالت را برتر از سعادت می دانیم . استوارت میل برای پاسخ دادن به ایراد مزبور ، صف طولی از برهانها را تشکیل می دهد که همگی آنها به این منظور ارائه شده اند تا ثابت کنند که اگر چه عدالت در سلسله مراتب ارزشهای [اخلاقی] انسان از منزلت بسیار مهمی برخوردار است ولی ارزشی است در خدمت سعادت و نه حاکم بر آن . البته در تحلیل نهایی ، استوارت میل قادر نیست کاملاً به این اعتراض پاسخ گوید.

فلسفه فایده گرایی از سوی بسیاری از مردمان عصر ملکه ویکتوریا از سر اشتیاق پذیرفته شد، اینان که از اخلاقیات مسیحی ناخشنود بودند، در صدد بودند تا اصول اخلاقی روشن و عاری از ابهام را که متناسب با طرز فکر مستقل آنها باشد بنیان نهند. اصول فلسفه فایده گرایی هنوز هم با وجود سپری شدن یکصد سال و اندی، همچنان در زمره ی مسائل زنده و مطرح هستند. از زمانی که استوارت میل به پابرجایی آن همت گمارد، تئوری آن همواره بسط یافته مطرح گردیده و به مقدار زیادی اصلاح شده است و به صورت یک آیین اخلاقی در آمده که بسیاری از افراد و نهادهای سیاسی و اجتماعی با تمام وجود به آن معتقدند. دو جنبه از مکتب فایده گرایی که درباره آنها بحثهای فراوانی شده است عبارتند از کردار فایده گرایی و قاعده و قانون فایده گرایی.

«کردار فایده گرایی» به این معناست که هنگام تصمیم گیری برای انجام یک کار صحیح و خوب، میزان آن بیشترین سعادت است که در اثر کردار مزبور در یک وضعیت خاص پدید می آید. «قاعده و قانون فایده گرایی» با در نظر گرفتن عواقب و نتایج کردار صحیح، آن را به صورت دستور عمل و راهنما برای موارد مشابه در می آورد.

«نظام منطقی»، تالیف جان استوارت میل، از تاثیر عمیقی برخوردار است. وی در کتاب اول، به بررسی موضوعی می پردازد که آن را «ماهیت اثبات» می نامد. وی میان اسامی عام و خاص، بین الفاظ واقعی و انتزاعی (کلی) و میان الفاظ ضمنی و غیر ضمنی تفاوت می گذارد. ادعای اصلیش در اینجا، این است که الفاظ فقط بر جزئیات دلالت دارند. دیگر اینکه لفظی عام مانند بشریت دلالت بر وجودی متمایز از افراد و اجزاء تشکیل دهنده نوع بشر ندارد. کتاب دوم «نظام منطقی» به استدلال قیاسی می پردازد. استوارت میل معتقد است که ماهیت قیاس تاکنون به طرز صحیحی درک نشده و لذا خطاست که بپذیریم نتیجه قیاس عبارت است از این برهان که استنتاج یک امر جزئی از یک حکم کلی می باشد. وی استدلال می کند که عملکرد واقعی یک قیاس این است که نتایج استنتاجی را به تعمیمات و کلیات استنتاج مرتبط کند. همچنین عقیده دارد که قضایای ریاضی به لحاظ تحلیلی، عرفها و قراردادهای لفظی، و حقیقی نبوده و بلکه ترکیبی و تجربی به شمار می آیند. آنها، حقایق بسیار کلی هستند که ما آنها را استثناء ناپذیر و بالضرورة حقیقی می دانیم فقط به دلیل اینکه از لحاظ ذهنی و روحی ناگزیر به این کار هستیم.

توجه عمده ی استوارت میل به علم منطقی، بیشتر در راستای استدلال استنتاجی [استقرایی] است و وی آن را «تعمیم تجربه و مشاهده» می نامد. وی تلاش زیادی میکند تا یاد آور شود که در استنتاج [استقرایی] ما از معلوم به مجهول می رسیم، نه اینکه [بر طبق استدلال قیاسی] بگوییم که هر امری که در یک مورد حادث شد در همه موارد حادث می شود. بنابراین، او می گوید:

« ما باور داریم که [نیروی] آتش، فردا نیز قدرت سوزاندن را دارد، زیرا دیروز و امروز نیز این نیرو را داشت، ولی در عین حال معتقدیم، دقیقاً به همان دلایل، که حتی پیش از اینکه ما به دنیا بیاییم، آتش باز هم از نیروی سوزندگی اش برخوردار بود، و اینکه [مثلاً] همین امروز در «کوشن شین» همان نیرو وجود دارد. در حالی که استنتاج استقرایی، راه رسیدن به مجهول از طریق معلوم است، یعنی از حقایق مشاهده شده، به حقایق نادیده دست یافتن. نه اینکه بگوییم رویدادهای گذشته معیار و میزان رویکردهای آینده هستند.»

استوارت میل معتقد است که کل استنتاج استقرایی بر این اعتقاد استوار است که تغییرات صورت گرفته در طبیعت [صبرورت] ناشی از قوانین تغییر ناپذیر علت و معلوم است، و مطلب دیگر اینکه این اعتقاد بنیادی به نوبه خود یک تعمیم استنتاجی است، هر چند تعمیمی است «که به هیچ رو از نوع آشکار نیست.» بلکه «یک تعمیم بزرگ ... که بر شالوده ی تعمیمات قبلی بنیان نهاده شده است.» استوارت میل اصل علیت را به طور مبسوط بررسی کرده و علت را به عنوان «مجموع کل شرایط مثبت و منفی می داند که بایستی با هم در نظر گرفته شوند، در پی هر علت تحقق یافته، تالی [معلول] آن اجتناب ناپذیر خواهد بود.» وی در کتاب ششم «نظام منطقی»، به بررسی آثار و عوارض تحلیل خود پیرامون چیزی می پردازد که آن را «مباحثه مشهور درباره آزادی اراده» می نامد. طرح این مباحثه به این دلیل است که مفهوم علیت کلی و عمومی متضمن آن است که اراده بشری نیز به همان اندازه [سایر چیزها] یک معلول به شمار آید، و لذا همانند سایر اجزاء طبیعت، یک امر بالضرورة بوده و مآلاً اراده آزاد وجود ندارد. بسیاری از کسانی که از آزاد نبودن اراده رویگردان شده اند تلاش کرده اند تا با دلیل تراشی ثابت کنند که اراده انسان مشمول «موجوبیت علی» نبوده و آزاد است. اما استوارت میل، همانند هابز و هیوم پیش از وی، می خواهد ضمن پذیرش یک علیت کلی، اصل آزادی اراده را نیز به نوعی بپذیرد. وی این امر را چنین توجیه می کند که لفظ ضرورت در سایر موارد پذیرش آن، متضمن ایستادگی ناپذیری است، در حالی که علیت اراده، مانند سایر علیتها، فقط به این معناست که یک علت و سبب معین به معلول می انجامد، و مشمول تمامی احتمالات عمل متقابل از جانب سایر علتهاست. « کاربرد ضرورت درباره کردار انسانی، به معنای اجتناب ناپذیری یا مهار ناپذیری آن نیست بلکه به این

معناست که با فرض اینکه ما آگاهی کافی از منش و گرایش یک شخص داشته باشیم، در این صورت می توانیم پیش بینی کنیم که شخص مزبور تحت شرایط خاصی به چه نحوی رفتار خواهد کرد. استوارت میل می گوید:

« وقتی ما می گوئیم تمامی کردارهای انسان در اثر ضرورت [علیت] صورت می گیرد، مقصودمان فقط این مطلب است که این کردارها به یقین صورت خواهند گرفت، البته چنانچه هیچ چیز مانع آن نشود، [به طور مثال] وقتی ما می گوئیم کسانی که قادر به یافتن غذا نیستند در اثر گرسنگی خواهند مرد، این یک ضرورت است، و مقصودمان این است که [اصولاً] به طور قطع و یقین اتفاق خواهد افتاد، و به اینکه ممکن است چیزی مانع آن شود کاری نداریم.»

مضمون اصلی رساله ی «درباره آزادی» که استوارت میل و هاریت تیلور مشترکاً بر روی آن کار کردند، این مطلب است که ما فقط موقعی حق دخالت در اعمال و کردار یک فرد را داریم که آن عمل موجب آسیب و زیان رساندن به آزادی دیگران بشود. این رساله یک قطعه نوشتاری بسیار سلیس و روان است که از بحث آزاد و اصالت فرد [فردگرایی] دموکراتیک حمایت می کند. استوارت میل از وجود این حقیقت ابراز تاسف می کند که اکثر عقاید اصیل «هرگز به طرز گسترده ای اشاعه نیافته و محدود به تفکرات افراد اندیشمند و ساعی در محافل کوچک است، بی آنکه هرگز بتواند امور عمومی بشر را با یک پرتو واقعی یا فریبنده روشن کند.» استوارت میل در «اسارت زنان»، که در آوینیون و در زمستان ۱۸۶۰-۱۸۶۱ نگاشته شد ولی چاپ آن در ۱۸۶۱ مقدور گردید، با کلامی بلیغ و فصیح، این استدلال را عنوان می کند که چون زنان همواره سلطه پذیر مردان بوده اند، از این رو نوعی رفتار خاص در آنان پدید آمده است، اما نه به دلیل اینکه آنان به طور طبیعی متمایل به این نوع رفتار بوده باشند. وی بر این نکته تاکید دارد که چنانکه یک مرد و زن دارای نوعی رابطه باشند که در آن فقط یکی از آنان از آزادی گزینش برخوردار باشد، وضعیت مزبور از لحاظ اخلاقی یک وضع ناپسند به شمار می آید. در پایان این رساله، استوارت میل می گوید که قصد آن را ندارد تا بگوید که [ناپسندی] ازدواج، در شرایط زیر عمومیت دارد:

« در مورد ازدواج مرد و زنی که دارای استعدادهای پرورش یافته، افکار و هدفهای یکسان، برخوردار از بهترین نوع تساری، تشابه اختیارات و تواناییها، همراه با برتری متقابل هر دوی آنان، به طوری که هر یک بتواند با سربلندی به دیگری بنگرد و به نوبه خود از لذت هدایت کردن و هدایت شدن در راه رشد بهره مند باشد.»

استوارت میل ادامه می دهد: «برای کسانی که این ازدواج را قابل تصور و عملی می دانند، این نوع ازدواج یک واقعیت است، اما برای افرادی که آن را غیر قابل تصور و غیر واقعی به شمار می آورند ازدواج مزبور همچون یک خیال واهی خواهد بود.» تمامی کلام یاد شده، یاد آور رابطه زناشویی شخص استوارت میل با هاریت است. با اینکه ایراد گرفته اند که رساله مزبور از جنبه عاطفی شدیدی برخوردار است، با این وصف همانند سایر آثار نوشتاری استوارت میل، یک اثر روشن و منظم است، در این اثر، همچون سایر آثار او، انصاف و اشتیاق نویسنده برای سنجش کلیه جهات مطلب، عیان است.

کرکه گور (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵ م)

سورن کرکه گور (کیرکگارد) در ۱۸۱۳ بدنیا آمد و تحت مراقبت پدری بسیار سخت گیر بزرگ شد. مالیحولیای مذهبی وی مرده ریگ همین پدر بود. تفکر کیرکگارد به عنوان واکنشی فرد گرایانه در مقابل مفاهیم انتزاعی وسیع هگل به شمار می آید. وی، همراه با نیچه، در زمره بانیان و نمایندگان برجسته اگزیستانسیالیسم [مکتب اصالت وجود] است. او به دلایلی از همان ابتدا، فردی مطرود و آلت ریشخند و تمسخر شد. به هر تقدیر یاد گرفت مشت را با مشت پاسخ دهد و هر روز بیشتر و بیشتر یکی از آنانی شد که ایسن سالها بعد دشمن مردم خواند. کرکه گور، به ویژه، در اواخر عمر به شدت از جامعه انتقاد کرد. می گفت: «تمام اروپا در سراسیمه و ورشکستگی است.» معتقد بود در دورانی به کلی فاقد شور و شوق و مسئولیت بسر می برد. بیش از همه از بی روحی کلیسای رسمی ارتدوکس و لوتری دانمارک به تنگ آمده بود. در نظر کیرکگارد مسیحیت آن چنان غیر عقلی و توان کاه است که می بایست یا در بیست آن را پذیرفت یا در بیست رد کرد. کرکه گور در ۱۷ سالگی به تحصیل الهیات پرداخت، ولی روز به روز بیشتر به مسائل فلسفی کشانده شد. در بیست سالگی فوق لیسانس گرفت، موضوع رساله او درباره مفهوم طنز بود. در این اثر با طنز رمانتیک و با بازی کردن غیر مسئولانه رومانتیک ها با وهم و خیال به مارزه برخاست آن را با تجاهل سقراطی مقایسه کرد. گفت با آن که سقراط فراوان از طنز بهره جست، هدف او رهیافت به حقایق عمده حیات بود. سقراط بر خلاف رومانتیک ها، آن چیزی است که

کرکه گور متفکر وجودی می نامد . یعنی اندیشمندی که تمامی وجود خود را درون بازاندیشی فلسفی اش می کشاند . کرکه گور پس از به هم زدن نامزدی اش در ۱۸۴۱ ، به برلن رفت و در کلاس درس شلینگ شرکت کرد .

کرکه گور نشان داد که حقایق عینی مورد نظر فلسفه هگل هیچ ربطی به زندگی فرد ندارد . او می گفت : «به جای آنکه پی حقیقت، حقیقت با حروف درشت، بگردیم، مهمتر آن است که آن گونه حقایقی را بیابیم که در زندگی فرد مفهوم دارند . مهم پیدا کردن حقیقت برای من است». بدین ترتیب وی فرد، یا همه افراد بشر، را بر ضد نظام بر می انگیزد، به عقیده کرکه گور هگل فراموش کرده بود خودش هم بشر است . درباره استاد هگل نوشت : «حضرت استادی از تمامی راز حیات پرده بر می دارد، و لیکن نام خود را از حواس پرتی فراموش کرده است : از یاد برده او نیز یک بشر است ، نه بیشتر و نه کمتر ، و نه سه هشتم از یک بند شگرف». کرکه گور، به توصیف کلی بشر یا موجودات بشری، هیچ گونه علاقه ای نداشت. فقط هستی خود هر انسان را مسأله مهم می دانست و انسان هستی خود را پشت میز تحریر می آزماید . تنها آنگاه که دست به عمل می زنیم - و به ویژه وقتی تصمیم های مهم می گیریم - در آن موقع است که با هستی خود رابطه برقرار می کنیم . او دریافته بود که برای دمی زود گذر وجود دارد بنابراین درست نیست بنشیند پشت میز و درباره ماهیت روح جهانی فلسفه بافی کند . کرکه گور همچنین می گفت که حقیقت ذهنی است و در واقع او می خواست بگوید که حقایق واقعاً مهم ، شخصی اند. و تنها این حقایق است که برای من حقیقت دارد. پس باید میان موضوع فلسفی وجود خدا و رابطه فرد با این مسأله - یعنی موقعیتی که هر فرد ما در آن صد در صد تنهاست - تفاوت نهاد. به پرسش های بنیادی فقط از طریق ایمان می توان نزدیک شد. چیزهایی که می توان از راه عقل، یا از راه معرفت، دانست، به نظر کرکه گور، کاملاً بی اهمیت است . کرکه گور نوشت : «اگر قادر بودم خدا را بطور عینی در یابم ، باورش نمی کردم ، ولی دقیقاً چون نمی توانم این کار را بکنم، باید او را باور بدارم . اگر می خواهم ایمان خود را از دست ندهم، باید پیوسته این تردید عینی را دو دستی بچسبم ، تا آنکه تا ژرف ژرفنا، در عمق هفتاد هزار پا، ایمانم را همچنان مصون بدارم.» نظریات کرکه گور متضمن انتقاد اجتماعی برنده ای نیز بود . می گفت ، فرد در جامعه شهر نشین جدید جزو عموم شده است، و ویژگی اصلی جمعیت، یا توده ها گفتگوی غیر متعهد آنهاست . امروزه احتمالاً، واژه هم‌رنگی با جاعت را بکار می بریم ، یعنی اینکه همه و همه به یک شکل می اندیشند و باور دارند بی آنکه آن را عمیق تر احساس کنند . کرکه گور معتقد بود سه شکل مختلف حیات وجود دارد، اینها عبارت است ، از مرحله حسّی، مرحله اخلاقی ، و مرحله دینی. لفظ مرحله را از اینرو بکار برد که تأکید ورزد انسان می تواند در یکی از دو مرحله پائین تر بسر می برد و ناگهان به مرتبه بالاتر دست یابد. بسیاری از مردم تمام عمر خود را در یک مرحله سپری می کنند .

کسی که در مرحله حسّی روزگار می گذراند دم را غنیمت می شمارد و از هر فرصت برای لذت و تفریح استفاده می کند. هر آنچه زیبا، خوشایند یا دلپذیر است برای او نیکوست . چنین آدمی یکسره در جهان محسوسات بسر می برد، برده حالات و خواست های خویش است. چیزهای ملال آور همه در نظرش ناگوار است . کسی که در مرحله حسّی بسر می برد به سهولت ممکن است دستخوش دلهره، یا حس هراس، و احساس خلاء و پوچی گردد. اگر این حالت پیش آید، باید امیدوار بود. به عقیده کرکه گور دلهره کمابیش احساسی مثبت است . نشانه ای است که فرد در موقعیت وجودی قرار گرفته است ، و حال می تواند جهش بزرگ به مرحله بالاتر را انجام دهد ، ولی این جهش یا روی نمی دهد یا می دهد . و فایده ندارد لب لبه بایستی ، باید پرش کامل کنی. و این کار را کس دیگری هم نمی تواند برایت انجام بدهد . خودت باید تصمیم بگیری . جهش از برخورد حسّی به برخورد اخلاقی یا دینی برای هر فرد باید از درون خود او برخیزد. ویژگی مرحله اخلاقی جدیت و صداقت و پیگیری در تصمیم های اخلاقی است . کرکه گور در درجه نخست به خلق و خوی انسان توجه دارد . مهم این نیست که چی به نظر تو دقیقاً درست یا نادرست می آید . مهم آن است که شخص درباره درست یا نادرست عقیده ای داشته باشد . کسی که در مرحله حسّی بسر می برد فقط در فکر آن است که چه نشاط و چه ملال می آورد . در ادامه این روند ممکن است آدم وظیفه شناس از آن همه ایثار و وسواس بفرساید و این فرسودگی در اواخر عمر به فرد دست دهد و به زندگی خیال انگیز مرحله حسّی زندگی خویش باز گردد ولی دیگرانی نیز جهش تازه ای می کنند و به مرحله دینی می رسند . ایمان را بر لذت های حسّی و بر ندای عقل ترجیح می دهند . و با آن که ، به گفته کرکه گور، «پردن در آغوش باز خدای زنده هولناک است». این تنها راه رستگاری است . مرحله دینی از دید کرکه گور آئین مسیحی است ولی کرکه گور برای متفکران غیر مسیحی نیز با اهمیت است . فلسفه وجودی فیلسوف دانمارکی در قرن بیستم رونق فراوان یافت .

ماروین، مارکس و فروید هر کدام جزو جریان طبیعت گرا که از نیمه قرن نوزده شروع شد، بودند. منظور از طبیعت گرایی برداشتی از هستی است که واقعیتی جزء طبیعت و جهان حسی نمی شناسد. طبیعت گرایان بنابراین انسان را هم جزئی از طبیعت می شمردند. دانشمند طبیعت گرا تنها و تنها به پدیده های طبیعی تکیه می کند و به فرضیات عقلی یا هرگونه وحی الهی کاری ندارد.

داروین در ۱۸۰۹ در شهر کوچک شروزبری بدنیا آمد. پدرش دکتر رابرت داروین، در شهر خود پزشک سرشناسی به شمار می رفت و در مورد پسر خود بسیار سخت گیر بود. در سال های بعد که چارلز تحصیلات دینی می کرد، سخت به تماشای پرندگان و گردآوری حشرات دل بست، به طوری که از الهیات نمره خوب نیآورد. ولی حتی هنگامیکه هنوز دانشجو بود، در علوم طبیعی شهرتی به هم زد، این بیشتر و بیشتر به خاطر علاقه اش به زمین شناسی بود، که شاید پر دامنه ترین علم روز بود. در آوریل ۱۸۳۱ که تحصیلات دینی خود را در کمبریج پایان رساند، با درنگ بی ویلز شمالی رفت و آنجا به مطالعه ساختمان سنگ ها و جستجوی سنگواره ها پرداخت. در ۲۷ دسامبر ۱۸۳۱ داروین با کشتی بیگل که متعلق به نیروی دریایی انگلستان بود و برای مأموریتی دولتی عازم کرانه های جنوبی آمریکای جنوبی بود رهسپار شد و تا اکتبر ۱۸۳۶ بازنگشت؛ در عرض پنج سال مسافرت، سفر به آمریکای جنوبی، سفر به دور دنیا شد. وقتی در سن ۲۷ سالگی به میهن برگشت، شهرت علمی اش همه جا گسترده بود. در این مقع از آنچه بعداً نظریه تکامل او شد تصویری روشن در ذهن خود داشت. ولی اثر عمده خود را تا سال ها بعد منتشر نکرد، زیرا داروین مرد محتاطی بود. کتاب منشاء انواع که در ۱۸۵۹ انتشار یافت در انگلستان سر و صدای زیادی به راه انداخت عنوان کامل کتاب این بود: «در باب منشاء انواع از طریق انتخاب طبیعی، یا حفظ نژادهای اصلح در کشمکش حیات» که این عنوان دراز در حقیقت چکیده کاملی از تئوری داروین است. داروین در منشاء انواع دو نظریه یا تز عمده مطرح می کند: نخست آنکه تمامی شکل های گیاهان و جانوران امروزی از گونه های قدیمی تر و ابتدائی تری، تکامل زیستی یافتند. دوم، آنکه تکامل ثمره انتخاب طبیعی است.

تعالیم تورات و انجیل درباره تغییر ناپذیری کلیه تیره های گیاه و حیوان، مورد قبول هم محافل کلیسایی و هم محافل علمی بود. هر شکل حیات حیوانی - طبق کتاب مقدس - بطور جداگانه و یکبار برای ابد آفریده شده است. این دید مسیحی در ضمن با آموزه های افلاطون و ارسطو نیز می خواند ولی در زمان داروین مشاهدات و کشفیات تازه موجب شد که این عقاید سنتی مورد بررسی مجدد قرار گیرد. بیشتر زمین شناسان طرفدار «نظریه سانحه» بودند. طبق این نظریه زمین دستخوش طوفان های مهیب، زلزله، و سوانح دیگری بوده است و اینها کل حیات را از بین می برده است. داستان یکی از اینها - توفان و کشتی نوح - را در تورات می خوانیم. پس از هر سانحه، خداوند از نو حیات بر زمین آورد و گیاهان و حیوانات تازه و کاملتر آفرید. طبق نوشته سرچارلز لایل، زمین شناس انگلیسی، داروین معتقد بود که تغییرهای خرد تدریجی در دراز مدت می تواند دگرگونی های چشمگیر به بار آورد. عامل تعیین کننده در نظریه لایل قدمت زمین بود. در زمان داروین، بسیاری را عقیده بر این بود که از وقتی خدا زمین را آفرید حدود ۶۰۰۰ سال گذشته است. این رقم با شمارش نسل ها، از آدم و حوا به بعد، بدست آمده بود. اما داروین تصور کرد عمر زمین سیصد میلیون سال است. چون دست کم، یک چیز مسلم بود: اعتبار نظریه تکامل تدریجی زمین شناختی لایل و نیز نظریه تکامل خود داروین تنها در صورتی اعتبار داشت که به دوران های بی اندازه طولانی زمان قائل باشیم. حتی امروزه می دانیم که زمین ۴/۶ میلیارد سال عمر دارد. تا اینجا یکی از استدلال های داروین در مورد تکامل زیستی تحت عنوان «رسوب های قشر بندی شده سنگواره ها» نظر انداخته ایم. استدلال دیگر تقسیم بندی جغرافیای موجودات زنده است. به طوریکه در جزایر گالاپاگوس - در مغرب اکوادور و در طی سفر دریایی - به پرندگانی برخورد که به فاصله جغرافیایی یکی از یکدیگر شکل منقارهای متفاوت داشتند که این معلول طرز غذا پیدا کردنشان بود. و می توان گفت که داروین در مجمع الجزایر آتشفشانی گالاپاگوس داروینیست شد. داروین هم چنین بدلیل شباهت بسیار نزدیک جنین در پستانداران حدس می زد که جانوران جهان همه احیاناً خویشاوندان یکدیگرند. به نظر لامارک جانور شناس فرانسوی، جانوران گوناگون خصلتهای لازم خود را خود پروریده بودند. زرافه ها، برای مثال، گردن دراز پیدا کردند چون نسل پشت نسل سوی بزرگ درختان گردن کشیدند. لامارک عقیده داشت خصلت هایی که هر فرد با جد و جهد خود بدست آورد به نسل بعدی منتقل می شود. ولی داروین نظریه موروثی بودن خصایل اکتسابی را نپذیرفت زیرا لامارک برای دعاوی جسورانه خود برهانی ارائه نکرده بود. در هر حال، داروین اندیشه دیگری، خط فکری بسیار روشنتری را دنبال می کرد.

در اکتبر ۱۸۳۸، داروین تصادفاً به کتاب کوچکی تحت عنوان «رساله ای در باب اصل جمعیت» نوشته «تاماس مالتوس» کارشناس بررسی های جمعیت برخورد. مالتوس اندیشه این رساله را از بنجامین فرانکلین آمریکایی گرفت، که یکی از اختراعاتش برقگیر بود. فرانکلین متذکر شده بود

چنانچه عوامل بازدارنده در طبیعت نمی بود تنها یک نوع گیاه یا حیوان در سراسر جهان گسترش می یافت اما چون نوع های مختلف است این ها تعادل همدیگر را نگه می دارند مالتوس این اندیشه را پروراند و به جمعیت جهان تعمیم داد عقیده داشت توانایی بشر برای تولید مثل چنان زیاد است که همیشه شمار نوزادان بیش از حدی است که بتواند زنده بماند و از آنجا که تولید خوراک هرگز نمی تواند پا به پای افزایش جمعیت پیش برود، مالتوس بر آن بود که در کشاکش حیات تعداد زیادی محکوم به فنا هستند. آنهایی که زنده می مانند واز تنازع بقا بیرون می آیند، نژاد را تداوم می بخشند؛ و این در واقع همان مکانیسم کلی بود که داروین دنبالش می گشت. این چگونگی رویداد تکامل بود. در کشمکش حیات آنهایی که بهتر از دیگران خود را با طبیعت وفق دهند زنده می مانند و این بر اثر انتخاب طبیعی است. این دومین نظریه ارائه شده در منشأ انواع بود. داروین نوشت: «فیل در قیاس با سایر حیوانات کمترین تولید مثل را دارد» ولی اگر شش بچه بزاید و صد سال عمر کند، «پس از گذشت ۷۴۰ تا ۷۵۰ سال چیزی نزدیک به ۱۹ میلیون فیل، و همه از تبار جفت نخست، باقی خواهد بود». داروین همچنین می گفت که تنازع بقا غالباً در میان نوع های بسیار مشابه هم بی نهایت شدید است. زیرا این ها باید برای غذای واحدی بجنگند. در اینجا، کوچکترین امتیاز، یعنی تفاوت فوق العاده ناچیز، حقیقتاً به حساب می آید. هر چه تنازع بقا شدیدتر باشد، تکامل انواع تازه زودتر روی می دهد، در نتیجه آنهایی که خود را به بهترین وجه تطبیق داده اند باقی می مانند و مابقی از میان می روند نکته دیگر اینکه آنچه در یک محیط امتیاز به شمار می رود در محیط دیگر ضرورتاً مزیت نیست. بنابراین علت پیدایش این همه نوع جانور گوناگون در طول اعصار دقیقاً همین تنوع محیط های زیست است. ولی با این حال، یک نژاد بشر بیشتر نیست. و علتش آن است که انسان توانایی بی مانندی برای تطبیق دادن خود با شرایط مختلف زندگی دارد. یکی از چیزهایی که داروین را سخت به حیرت انداخت قدرت زیست سرخ پوستان تیرادل فوئگو در آن شرایط اقلیمی وحشتناک بود ولی معنی این آن نیست که آدم ها همه یکسانند. آنهایی که نزدیک خط استوا به سر می برند از کسانی که در مناطق شمالی اند پوستی تیره تر دارند چون پوست تیره، آنها را در برابر خورشید محافظت می کند. سفید پوستانی که مدتی زیاد خود را در معرض آفتاب قرار دهند مستعد سرطان پوست می شوند. پوست سفید برای ویتامین سازی از طریق نور خورشید مناسبتر است و این برای جاهایی که آفتاب کم دارد بسیار حیاتی است.

تا اینجا نظریه داروین را می توان بدین گونه خلاصه کرد: ماده خام تکامل حیات بر روی کره زمین دگرگونی مداوم افراد در داخل نوع خود، و نیز شمار زیاد فرزندان بود که لاجرم بخشی از آنها زنده می ماندند. مکانیسم - یا نیروی محرک - واقعی تکامل بدین ترتیب انتخاب طبیعی در تنازع بقا بود. این انتخاب موجب شد که قویترین، یا توانمندترین زنده بمانند. داروین در ۱۸۷۱ کتاب «نسل آدمی» را انتشار داد، و شباهت های بزرگ آدم ها و حیوانات را یاد آور شد و این نظریه را پیش آورد که انسان و میمون انسان نما روزگاری از نیای مشترکی تکامل یافته اند. در همین موقع نخستین فسیل جمجمه نوعی انسان نابود شده، ابتدا در جبل الطارق و چند سال بعد در نئاندرتال آلمان، پیدا شد. شگفت آنکه در ۱۸۷۱ سر و صدای مخالف علیه داروین بسیار کمتر از ۱۸۵۹ بود، که منشأ انواع را منتشر کرد. البته پیدایش انسان از حیوان نیز تلویحاً در کتاب اول آمده بود. و وقتی داروین در ۱۸۸۲ درگذشت با تشریفات شایسته پیشگامان علم به خاک سپرده شد. بانویی از طبقه اشراف نوشت: «امیدوارم که حرف او درست نباشد، و اگر درست باشد، امید است که به گوش مردم نرسد». دانشمند نامداری هم اندیشه مشابهی ابراز کرد: «کشفی شرم آور، هر چه درباره آن کمتر صحبت شود بهتر». مردم به ناگاه در برداشت خود از داستان آفرینش کتاب مقدس تجدید نظر کردند. جان راسکین نویسنده جوان نوشت: «ای کاش زمین شناسان مرا به حال خود وا می گذاشتند. پس از هر آیه تورات و انجیل صدای ضربه های چکش آنها را می شنوم»؛ که منظور او از ضربه های چکش، شک او درباره کلام خدا بود چون تنها تعبیر و تفسیر تحت اللفظی داستان آفرینش نبود که واژگون شد. اساس نظریه داروین آن بود که دگرگونی های صد در صد تصادفی آدم را بوجود آورد. گذشته از این داروین انسان را به صورت متاعی درآورد فاقد هر گونه عاطفه و احساس - محصول تنازع بقا. داروین در مورد اینکه این دگرگونی های تصادفی چگونه پیش آمد چیزی نمی دانست. به عنوان مثال در حین پیوند و آمیزش، اتفاقی می افتد اما پدر و مادر هیچگاه دو فرزند همشکل پیدا نمی کنند و همیشه تفاوت های کوچکی وجود دارد. از سوی دیگر دشوار بتوان گفت چیزی که بوجود می آید واقعاً جدید است. علاوه بر این گیاهان و جانورانی هستند که از راه جوانه زدن یا تقسیم ساده یاخته ای تکثیر می یابند در مورد چگونگی وقوع این دگرگونی ها، نوداروینیسم مکمل نظریه داروین شد. نوداروینیسم می گوید: حیات و تولید مثل اساساً و کلاً مسئله تقسیم یاخته هاست. وقتی یاخته ای دو قسمت می شود، جفتی یاخته همسان واجد عناصر موروثی یکسان بوجود می آید. تقسیم یاخته ای، بنابراین، نسخه برداری یک یاخته از خود است ولی گاه در عمل خطاهایی بی اندازه کوچک روی می دهد، و این موجب می شود که نسخه یاخته عین اصل نباشد. در زیست شناسی این را جهش می نامند. جهش ها یا کاملاً بی

اهمیت اند، یا احیاناً به دگرگونی های چشمگیری در رفتار فرد منجر می شوند ممکن هم هست که زیان آور باشند، که در آنصورت از انبوه همزادان مجزا می مانند. بسیاری از بیماری ها ناشی از این جهش های زیانبار است. ولی گاهی هم جهش ویژگی اضافی به فرد می دهد تا در تنازع بقا دوام آورد.

بنابر مطالب گذشته، امروزه که بیش از یک میلیون نوع جانور در جهان وجود دارد، بخش کوچکی از انواع جانورانی هستند که در طول زمان در زمین می زیسته اند. برخی از جانوران تک یاخته ای نیز ممکن است در طول ۲ میلیارد سال گذشته تغییری نکرده باشند. همچنین بین موجودات تک یاخته ای و عالم گیاهی خطی وجود دارد. چون نباتات و جانوران به احتمال زیاد از سلول اولیه مشترکی پیدا شدند ولی اینکه این سلول اولیه از کجا آمد؟ داروین برای آن پاسخی منطقی نداشت ولی در این مورد خاص حدسی شرطی زد و گفت: «اگر بتوانیم حوضچه گرمی را در نظر آوریم که در آن انواع و اقسام نمک های حاوی آمونیاک، فسفر، نور، دما، برق و غیره وجود داشته باشد و به کمک فعل و انفعالات شیمیایی ترکیبات پروتئینی در آنجا پدید آید، و این ها آماده تغییرهای پیچیده تر باشند...» در حقیقت داروین با این جملات فلسفه بافی می کند که سلول اولیه چگونه احیاناً ممکن است از ماده ای غیر آلی بوجود آمده باشد البته دانشمندان امروزه فکر می کند شکل اولیه حیات در نوعی «حوضچه گرم» پیدا شد درست همانطور که داروین حدس زده بود.

مارکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳ م)

کارل مارکس در سال ۱۸۱۸ در راینلند آلمان، در تریر، بدنیا آمد و اصل و تبارش یهودی بود. در سن هفده سالگی برای تحصیل در رشته حقوق به دانشگاه بن رفت اما رفتار سرکش و طغیانگر وی سبب شد که به دستور پدرش به دانشگاه برلین منتقل گردد. در دانشگاه برلین به فلسفه روی آورد و هنگامی که در اثر مرگ پدر، احتمال داد که با مشکلات مالی در آینده روبرو خواهد شد، تصمیم گرفت رساله دکتری فلسفه اش - درباره دموکریتوس و اپیکور و به سخن دیگر درباره ماده گرایی دوران باستان - را به اتمام برساند. این رساله در سال ۱۸۴۱ تصویب شد، ولی نتوانست شانس احراز مقام استادی دانشگاه را که سودای آن را در سر می پروراند، نصیب وی کند. به روزنامه نگاری روی آورد و در نگارش مسائل اجتماعی و سیاسی خوش درخشید و در ۱۸۴۲ سر دبیر و مدیر مسئول روزنامه «راینیش گارت» شد. این شغل دوامی نداشت زیرا دولت پروس روزنامه مزبور را تعطیل کرد. در سال ۱۸۴۳، مارکس به پاریس رفت و در آنجا شروع به نگارش مقالاتی برای سالنامه های آلمانی - فرانسوی کرد، اما این بار نیز کار او به شکست انجامید زیرا دولت پروس به دلیل اندیشه های انقلابی عرضه شده در سالنامه مزبور، دستور توقیف مارکس را صادر کرد و وی طبیعتاً نمی توانست به پروس باز گردد. از این رو در فرانسه باقی ماند و افکار سیاسی و فلسفی اش را گسترش داد و دوستی و همکاری با فردریش انگلس را آغاز کرد. وی همراه با انگلس، مأموریت یافت که اعلامیه ای به زبان ساده درباره مرام و مسلک مجمع کمونیست در سال ۱۸۴۷ بنویسد که بعدها به مانیفست کمونیست شهرت یافت. نکته قابل تأمل این است که نباید مارکسیسم را با تفکر خود مارکس یکی دانست. معروف است که او در نیمه دهه ۱۸۴۰ مارکسیست شد، ولی حتی پس از آن گاه لازم می دید تاکید ورزد که خود مارکسیست نیست. هنگامیکه مارکس دهه پنجاه سالگی عمرش را سپری می کرد، افکارش در حال رواج و اشاعه بود کتاب « سرمایه » در سال ۱۸۷۲ به زبان روسی ترجمه شد و بسیار مورد استقبال قرار گرفت. مارکس در آن زمان بسیار مشهور شده بود، تماس مداومی با نظریه پردازان همفکر خود [سوسیالیستها] در سراسر اروپا داشت. سال های آخر عمرش با ناگواری و تلخکامی ژرفی سپری شد و خود نیز نهایتاً در ۱۴ مارس ۱۸۸۳ درگذشت.

مارکس مانند اتمیسم های دوران باستان یا هواداران ماده گرایی مکانیکی قرن ۱۷ و ۱۸، فیلسوف ماده گرا نبود. اما عقیده داشت عوامل مادی جامعه، تا حد زیادی، شیوه اندیشیدن ما را مشخص می کند. و اینگونه عوامل مادی بی شک نقش تعیین کننده در تحول تاریخی داشته اند. هگل گفته بود تحول تاریخی نتیجه برخورد اضداد است - و با تغییری ناگهانی فرجام می یابد. مارکس این اندیشه را پیشتر برد و گفت. هگل وارونه روی سر خود ایستاده بود. هگل نیروی پیش برنده تاریخ را روح جهانی یا عقل جهانی می خواند. مارکس ادعا کرد این امر واقعیت را واژگون جلوه می دهد. و سعی کرد ثابت کند تغییرات مادی است که بر تاریخ اثر می گذارد. «روابط معنوی» دگرگونی مادی می آفریند، برعکس، دگرگونی مادی است که روابط معنوی تازه بوجود می آورد مارکس به ویژه تاکید کرد که نیروهای اقتصادی جامعه است که باعث تغییر می شود و تاریخ را پیش می برد. به عنوان مثال هدف فلسفه و علم در دوران باستان صرفاً نظری بود. هیچکس در پی آن نبود که کشفیات تازه را به اجرا در آورد؛ علت شکل و سامان زندگی اقتصادی جامعه بود. تولید اکثراً متکی به کار و زحمت بردگان بود، از این رو شهروندان نیازی نمی دیدند از

راه نوآوری های علمی بر مقدار تولید بیافزایند. این خود نمونه ای است که چگونه روابط مادی بر اندیشه فلسفی جامعه اثر می گذارد. مارکس اینگونه روابط مادی، اقتصادی، و اجتماعی را زیر بنای جامعه می نامد. طرز تفکر اجتماع، نهادهای گوناگون سیاسی، قوانین، و همچنین دین، اخلاق، هنر، فلسفه، و علوم را روینای جامعه خواند و رو بنای جامعه در واقع بازتابی است از زیربنای جامعه. البته در این مورد همانگونه که مارکس توضیح داد، مسأله به این سادگی نیست. موضوع تأثیر متقابل زیر بنا و روینای جامعه بر همدیگر است. اگر مارکس این تأثیر متقابل را نفی کرده بود، او را نیز ماتریالیست مکانیکی می خواندیم. ولی مارکس پی برد که میان زیربنا و روینا رابطه متقابل یا رابطه دیالکتیکی وجود دارد، به همین سبب او را ماتریالیست دیالکتیکی می نامیم. در زیر بنای جامعه می توان سه سطح را بازشناخت. اساسی ترین سطح آن است که شرایط تولید جامعه خوانده می شود. بعبارت دیگر، شرایط یا منابع طبیعی که در اختیار جامعه است منظور اوضاع و احوال مربوط به چیزهایی چون آب و هوا و مواد خام است. این ها پایه و شالوده هر اجتماع است. و این پایه و شالوده نوع تولید هر جامعه را تعیین می کند، و به همین سیاق، سرشت و فرهنگ کلی آن را؛ بنابراین طرز تفکر مردم بادیه نشین با طرز تفکر روستائیان ماهیگیر شمال نروژ بسیار فرق دارد. سطح یا پله بعدی وسایل تولید جامعه است. مقصود مارکس انواع ابزارها و تجهیزات و ماشین آلات و نیز مواد خامی است که در جامعه یافت می شود و نهایتاً سطح یا پله بعدی (سوم) زیر بنای جامعه کسانی هستند که مالک وسایل تولیدند. تقسیم کار، یا چگونگی توزیع دسترنج و مالکیت، را مارکس روابط تولیدی جامعه نامید.

مارکس در واقع می خواست بگوید که طرز تولید جامعه است که اوضاع سیاسی و عقیدتی آن جامعه را معین می کند و بدین قرار اعتقاد داشت که حق طبیعی ثابت و همیشه معتبری وجود ندارد. به گفته مارکس، این که چه اخلاقاً درست و چه نادرست است، دستاورد زیر بنای جامعه است. مارکس از این گذشته تأکید کرد که این طبقه حاکم جامعه است که معیار می گذارد و می گوید چه درست و چه نادرست است. چون «تاریخ تمامی جامعه های موجود تاکنون تاریخ کشمکش طبقاتی است». به سخن دیگر تاریخ در درجه اول موضوع مالکیت وسایل تولید است. مارکس قبول داشت که شرایط روینایی جامعه می تواند تأثیر متقابل بر زیربنای جامعه بگذارد، ولی قبول نداشت که روینای جامعه از خود، تاریخ مستقلی داشته باشد. می گفت تحول تاریخی از جامعه برده داری قدیم به جامعه صنعتی امروزی، بیش از هر چیز نتیجه تغییرهای زیر بنایی جامعه بوده است. مارکس معتقد بود در کلیه مراحل تاریخی میان دو طبقه عمده جامعه تعارض وجود داشته است در جامعه بردگی قدیم، تعارض بین شهروندان آزاد و بندگان بود در جامعه فئودالی قرون وسطی، میان اربابان فئودال و رعایا؛ و بعداً میان اشراف و شهروندان. ولی در زمان خود مارکس، در آنچه وی جامعه بورژوازی یا سرمایه داری نامید، تعارض بیش و پیش از همه بین سرمایه داران و کارگران، یا پرولتاریا، برد. یعنی ستیز آنهایی که مالک ابزار تولید بودند و آنهایی که نبودند. و چون طبقات بالا داوطلبانه قدرت خود را به دیگران نمی سپارند، تغییر فقط از راه انقلاب پیش می آید، در حقیقت، گذر از جامعه سرمایه داری به جامعه کمونیستی مورد توجه خاص مارکس بود. مارکس تجزیه و تحلیل مشروحو از شیوه تولید سرمایه داری نیز به عمل آورد. مارکس جوان، پیش از آنکه کمونیست بشود، سخت سرگرم این فکر بود که برای انسان هنگام کار کردن چه روی می دهد. این چیزی بود که هگل هم بررسی کرده بود. هگل اعتقاد داشت میان انسان و طبیعت رابطه ای متقابل، یا دیالکتیکی، وجود دارد. وقتی انسان طبیعت را تغییر می دهد، خودش نیز تغییر می کند. یا به بیان دیگر، انسان با کار خود بر طبیعت اثر می گذارد و آن را دگرگون می سازد. ولی در این فرآیند، طبیعت هم بر انسان تأثیر می بخشد و آگاهی او را تغییر می دهد. طرز کار ما بر خود آگاهی ما اثر می گذارد، و خود آگاهی ما بر طرز کار ما، بدین قرار شیوه اندیشه ما پیوند نزدیک دارد با شغل بنابراین آدم بیکار، به مفهومی تهی است. هگل خیلی زود به این پی برد. کار، هم در نظر هگل و هم مارکس، چیز مثبتی است و به جوهر انسانیت بستگی نزدیک دارد. بر همین مبنا، کارگری چیز مثبتی است و این درست جایی است که مارکس لبه تیز انتقاد خود را متوجه روش تولید سرمایه داری کرد. در نظام سرمایه داری، کارگر برای کس دیگری کار می کند. بنابراین کار او برای خود او جنبه خارجی دارد - یعنی متعلق به خودش نیست. کارگر با کارش بیگانه می شود - و در عین حال با خودش نیز بیگانه می شود. تماسش را با هستی خویش از دست می دهد. مارکس اصطلاح هگلی از خود بیگانگی را در این مورد بکار می برد. در جامعه سرمایه داری، کار به نحوی سازمان دهی شده است که کارگر در حقیقت برای طبقه اجتماعی دیگری جان می دهد. بدین ترتیب کارگر خود - و همراه آن، تمامی عمر خود را - در اختیار بورژوازی می گذارد. خلاصه اینکه، کار که می باید نشانه شرافت انسان باشد، کارگر را حیوان باربر کرده بود. بنابراین مارکس در ۱۸۴۸ با همکاری انگلس مانیفست کمونیسم را منتشر کرد. نخستین جمله این بیانیه می گوید: «شبحی بر اروپا سایه افکنده است - شبح کمونیسم». آخرین قسمت بیانیه نیز می گفت: «کمونیستها عار دارند عقاید و مفاسد خود را پنهان

دارند و آشکارا اعلام می کنند اهداف آنها تنها با براندازی شرایط موجود اجتماعی بدست می آید. بگذار طبقه حاکم از ترس انقلاب کمونیستی بلرزد. رنجبران چیزی چون زنجیرهایشان از دست نمی دهند و جهان را از آن خود می سازند. زحمت کشان جهان، متحد شوید «بر این مبنا بسیاری از مردم در شرایط غیر انسانی بسر می برند و در این حال همچنان کالا تولید می کند و سرمایه دارها را پولدار تر می سازد. مارکس این را استثمار نامید. در حقیقت، سرمایه دار ارزشی را که کارگر به وجود می آورد به جیب خود می ریزد. سرمایه دار حال بخشی از سود خود را در زمینه تازه ای سرمایه گذاری می کند - مثلاً به نوسازی دستگاه تولید می پردازد - به این امید که محصول را با هزینه کمتری تولید کند، و سود بیشتری بدست آورد. ولی در دراز مدت کارها بر طبق تصور سرمایه دار پیش نمی رود. به عقیده مارکس در روش تولید سرمایه داری مقداری تضاد ذاتی وجود دارد. سرمایه داری نظامی اقتصادی است که خود موجب نابودی خود می شود، چون مهار عقلی ندارد و نظام سرمایه داری ذاتاً به سوی فروپاشی درونی خود می رود. و بدین منوال از دید مارکس ناقوس مرگ دارایی شخصی سرمایه داری به صدا درآمده است و داریم به سرعت رو به وضع انقلابی پیش می رویم.

نهایتاً پرولتاریا به پا می خیزد و وسائل تولید را در اختیار می گیرد و مدتی چند، جامعه طبقاتی نوین داریم که پروتاریا در آن به زور بورژوازی را متهور ساخته است. مارکس این را دیکتاتوری پرولتاریا خواند. ولی پس از گذشت این دوران انتقالی، جامعه بی طبقه جانشین دیکتاتوری پرولتاریا می شود در این جامعه وسائل تولید متعلق به همه است. خط مشی این جامعه چنین خواهد بود «از هر کس بر حسب توانیهایش، به هر کس بر حسب نیازهایش». «بعلاوه، کار و زحمت اکنون از آن خود کارگران است و از خود بیگانگی سرمایه داری از میان می رود. پس از مارکس، جنبش سوسیالیسم به دو جریان عمده تقسیم شد، سوسیال دموکراسی و لنینیسم. اروپای غربی سوسیال دموکراسی را برگزید که راه مسالمت آمیز و تدریجی به سوی سوسیالیسم است. این را می توان انقلاب تدریجی هم خواند از سوی دیگر لنینیسم که عقیده داشت انقلاب، یگانه راه مبارزه با جامعه طبقاتی کهن است، در اروپای شرقی، آسیا و آفریقا نفوذ فراوان یافت. و این هر دو جنبش، هر یک به شیوه خود، بر ضد سختی و ستم جنگیده اند.

با توجه به مجموع گفته های فوق مشخص می شود که دوره نظام های فلسفی بزرگ با هگل به پایان رسید. فلسفه پس از او در مسری کاملاً تازه افتاد. به جای نظام های فکری کلان، فلسفه وجودی یا فلسفه عملی پدید آمد. منظور مارکس هم همین بود وقتی گفت تا امروز «فلسوفان، جهان را به شیوه های گوناگون فقط تفسیر کرده اند، مهم دگرگون کردن آن است».

ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰ م)

ویلیام جیمز یکی از متفکرین برجسته در فیزیولوژی، روان شناسی و فلسفه است. «اصول روان شناسی» که مهمترین کتاب اوست، دربردارنده مطالب و مباحثی بسیار غنی از رشته های فیزیولوژی، روان شناسی و فلسفه همراه با تفکرات و ایده های خود جیمز است. به جرأت می توان این کتاب را سرچشمه بعضی مکاتب هم چون پدیدارشناسی و پراگماتیسم دانست و تأثیر این کتاب بر افرادی چون هوسرل، دیویی، ویتگنشتاین و راسل را مشاهده کرد. از نظر او فلسفه بیان خصلت درونی و شخصی یک فرد بوده و کلیه تعاریف درباره جهان چیزی نیستند مگر واکنش های سنجیده اختیار شده خصلت های انسانی در قبال آن. بنابراین ما مجازیم فلسفه جیمز را گواه شخصیت او بدانیم، زیرا یک فیلسوف گرچه برای نتیجه گیری هایش دلایل غیرشخصی عرضه می کند، اما طبع او میلی نیرومندتر از هر یک از مقدمات دقیقاً عینی اش در او ایجاد می کند. مسئله دین و دغدغه های مذهبی او از ابتدا مشخص بود، اگر چه بعدها با نوشتن آثار مختص به این مسائل، بروز بیشتری پیدا کرد. او خود خاطرنشان کرد که میان دو اندیشه مردد بوده است: اول، پژوهش در طبیعت و ذات انسان به عنوان عرصه جدایی ها و این که آیا می توان این پژوهش را کمکی به علم مذهب محسوب کرد. دوم، باور به این که تجربه دینی صرفاً شامل عرصه فوق بشری است که هر چند از دسترس علم خارج است، اما حیطه ای انسانی است. در مقاله حاضر ضمن پرداختن به زندگی جیمز نویسنده دیدگاه های او را در حوزه های روان شناسی، فلسفه و اخلاق و مذهب بررسی می کند.

ویلیام جیمز در سال ۱۸۴۲ در شهر نیویورک به دنیا آمد و بعدها در همین شهر تحصیلات ابتدایی خود را شروع کرد. در سال های ۱۸۵۸ - ۱۸۵۵ که خانواده او به اروپا سفر کردند، او در مدارس پاریس، بولون، ژنو و بُن، علی رغم مسافرت های پی در پی به تحصیل پرداخت در حالی که علایق هنری و علمی خود را پیگیری می کرد. در سال ۱۸۶۱ پس از ترک فعالیت های هنری وارد دانشکده علوم هاروارد شد و سه سال بعد شروع به تحصیل در رشته پزشکی کرد. او در حالی در سال ۱۸۶۹ به اخذ درجه دکتری نائل آمد که دچار بیماری افسردگی و ضعف سلامتی شده

بود. در سال ۱۸۷۲ جیمز پیشنهاد تدریس فیزیولوژی مقایسه ای را در دوره کارشناسی هاروارد پذیرفت و در این سال ها به تأسیس اولین آزمایشگاه روان شناسی در آمریکا پرداخت. در سال ۱۸۷۹ او رسماً به تدریس در رشته فلسفه پرداخت به طوری که دو سال بعد استادیار فلسفه در دانشگاه هاروارد بود. اکثر آثار فلسفی او از این تاریخ تا زمان مرگ او منتشر شد. ویلیام جیمز در سال ۱۹۱۰ به دلیل بیماری قلبی فوت کرد. او مانند پدرش احساس دینی عمیقی داشت. او خود را در تعارض روانی میان دو برداشت می دید: یکی برداشت علمی از جهان که با توجه به برداشت مکانیکی تفسیر می شد و اختیار بشر را منکر بود و دیگری برداشت دینی که متضمن اعتقاد به خداوند و اختیار انسان بود. این تضاد میان نگرش علمی و نگرش دینی و گرایش های اصالت بشری (اومانستی) اش بود که جیمز را به طرف فلسفه راند.

اگر چه ویلیام جیمز هم به تدریس فلسفه و هم به تدریس روان شناسی پرداخت، اما تأکید می کرد که این دو رشته باید از یکدیگر تفکیک شوند. لذا در ابتدای کتاب «اصول روان شناسی» کوشید تا به دقت میان روان شناسی و فلسفه تمیز بگذارد. وی در مقدمه کتاب ابتدا به این نکته اشاره می کند که قصد دارد در طول مباحث از دیدگاه علمی به بررسی مسائل بپردازد، وی سپس ادامه می دهد که: هر علم طبیعی داده هایی را مفروض می دارد و مفروضات روان شناسی عبارتند از، تفکرات و ادراکات، جهانی فیزیکی و آنچه در اوست که ویژگی زمانی و مکانی دارند و نهایتاً معرفت و شناخت متعلق به آنها. روان شناسی اگر چه این دیدگاه عام را می پذیرد که قائل به تمایز و تفکیک ذهن و جسم است، اما مبنای جزمی عدم کنش و واکنش این دو را برهم نمی پذیرد. زیرا اگر ذهن و جسم اساساً از یکدیگر متمایز باشند، تطور زیستی ذهن را می توان از طریق این فرضیه تبیین کرد که، علاوه بر اتم های فیزیکی و مادی در جهان، اتم های ذهنی نیز وجود دارند و قادر به تشکیل مجموعه هایی منسجم هم چون اشیاء فیزیکی هستند. لکن ما قادر به ترکیب ادراکاتمان نیستیم، اگرچه بتوان اشیایی را که ادراک می کنیم با یکدیگر ترکیب کرده و از حاصل ترکیب آنها ادراک جدیدی حاصل کنیم. به هر حال ادراک ها، احساس ها و تفکرات را نمی توان ترکیب کرد، آنها فقط از طریق دیدگاه و منظر یک ناظر خارجی می توانند تشکیل یک مجموعه جدید بدهند. التقاط دیدگاه فردی با حقایق ذهنی مشاهده شده به نظر جیمز مغالطه ای روان شناسانه است. او موضع برتر (یا استعلایی) ذهن در فهم یک جمله را انکار نکرده و نکته ای خاطرنشان می کند مبنی بر این که واقعیت فهم یک جمله و واقعیت فهم هر یک از کلمات آن جمله را از یکدیگر جدا می کند. در فصل جریان اندیشه، ویلیام جیمز به معرفی چند نکته بسیار مهم می پردازد:

الف- هر اندیشه ای (شامل ادراک ها و احساس ها) متعلق به فرد است. ب- هیچ وضع و حالتی از ذهن نمی تواند مجدداً همچون بار اول رخ بدهد، هر چند در هر دو مرتبه امر واحدی مورد تجربه قرار گرفته باشد. ج- درون نگری حاکی از این واقعیت است که آگاهی نمی تواند از یک محتوای کاملاً مستقل به محتوایی دیگر جهش بکند بلکه تغییر به نحوی پیوسته صورت می گیرد، اما با سرعتی بسیار زیاد. د- اندیشه های ما به اشیایی مستقلاً موجود ارجاع دارند، زیرا بسیاری از اندیشه ها (چه متعلق به یک فرد یا افراد مختلف) مربوط به شئی واحد هستند. ه - ما به بعضی اجزاء آگاهی هایمان توجهی خاص مبذول می کنیم. جیمز معنای گوناگونی از خود را تشخیص می دهد، خود جسمانی که شامل بدن فرد و ویژگی های مادی اوست، خود اجتماعی که عبارت است از ویژگی های متفاوت فرد که بیان کننده رفتار فرد است، خود روحی فرد که جزئی از حیات درونی فرد است. همچنین فرد دارای اندیشه ها، ادراک و ... است. آنچه تشکیل دهنده جریان آگاهی هستند، باید به این نکته توجه کرد که منظور از خود روحی، جوهری روحانی و نامیرا نیست. درون نگری، آشکارکننده جریانی از اندیشه است که به واسطه آن فرد حکم می کند که من همان هستم که دیروز بودم و این حکم مبتنی بر تشابه ادراک جسمانی فعلی با گذشته و امتداد این اندیشه با سوابقش است. اندیشه کنونی مقتضی (و متناسب با) اندیشه های گذشته جریان اندیشه است و این عبارت است از «اندیشنده» .

نوشته های ویلیام جیمز در باب فلسفه اخلاق هر چند اندک و پراکنده مدخلی مناسب برای اندیشه او است. حیات اخلاقی موفق، مبتنی بر هدفی که به زندگی اهمیت ببخشد، اراده، شجاعت و قطعیت، باور به ارزش های آفاقی و اراده آزاد است.

ارزشگذاری های ما از چند مبداء سرچشمه می گیرد، برخی به دردها و خوشی های جسمانی برمی گردند، بعضی حاصل عادت یا اجبار، در حالی که بعضی دیگر سازگار با احساس والای اخلاقی هستند و از آنجا که جیمز عامل وراثت را در این مورد دخیل می داند، گاهی از فردی به فردی این احساس متفاوت است. هر گاه افراد مراقب یکدیگر بوده یا به مطالبات یکدیگر اهمیت بدهند ارزش های انفسی، آفاقی و اجباری می شوند. اما باید به سؤالی پاسخ داد. چگونه می توان برخورد مطالبات با یکدیگر که تقریباً غیرقابل اجتناب هستند، را رفع کرد؟ ناظران اخلاقی بر بحرانی و حساس بودن این مواقع تأکید کرده و در این نکته جیمز نیز موافق با آنها است. گزینش فرد در چنان لحظاتی، فعلی است که فرد را به

فردی دیگر مبدل می کند، آنچه فرد را هدایت می کند. صدای درونی او از احساس والای اخلاقی اش است. صدایی که ما را دعوت به جستجو و سعی همراه با ترس و لرز برای انتخاب و گزینش می کند که حاصل آن پدید آمدن جهانی بسیار بزرگ و خیر است که می توانیم تصور کنیم. هم چنین فلاسفه اخلاق به بسط و گسترش ارزش هایی می پردازند که حاصل آنها سیستمی سازگار و شامل در عالم است، لذا نباید از جانب شخصی و میل فردی به پدید آوردن ارزش ها پردازند. اما این کار نشدنی است، زیرا اجماعی در مورد مبنای تمام خیرات وجود ندارد. پس فلاسفه اخلاقی باید از حس اخلاقی خود در ارزیابی ایده ها کمک بگیرند.

جیمز معتقد است که اخلاق، همچون فیزیک، علمی تجربی است. علمی که مبتنی بر مطالبات بالفعل مطرح شده و خیر مبنای طبیعت جهان است. خیر مبنای دربردارنده سایر خیرها است. انسان جایز الخطا است، لذا ما باید همیشه آماده باشیم حکم و قضاوت خود را به دلیل فردی ناراضی که مطالبه او برآورده نشده است مورد تجدید نظر قرار دهیم. اما حیات اخلاقی تنها از لحظه های بحرانی که گزینش فرد در این موارد نقش بارزی در تعیین شخصیت اخلاقی او دارد، تشکیل نشده است. آرمان های ما نیز نقشی بسیار مهم و هدایتگر در حیات اخلاقی ما ایفا می کنند. این مساله مخصوصاً به شکلی از روی عادت صورت می گیرد، از آنجا که این عادات خوب هستند که شخصیت اخلاقی فرد را موجب می شوند، جیمز به ارایه اصولی می پردازد که از طریق آنها ما به کسب و حفظ عادات می پردازیم.

جیمز فردی عمیقاً مذهبی و به دنبال مشغله های دینی اش بود. یکی از سئولات مهم برای جیمز این بود که آیا تجربه دینی را می توان دلیلی بر وجود خداوند دانست؟ و تا چه میزان این دلیل اعتبار دارد؟ جیمز اولاً به خاصیت غیر تحقیق پذیری تجربی (non-veridical) این نوع تجارب دینی تأکید کرده و به این نکته اشاره می کند که هر تجربه ای واجد بینایی ارگانیک است. هر تجربه دینی، مبتنی بر تالو بی واسطه آن، سازگاری این تجربه با سایر باورهای ما و کارایی اخلاقی آن است. هر یک از سیستم های مفهومی ما برای ایجاد ارتباط با تجربه و از منظر علاقه یا مجموعه ای از علایق خاص پدید آمده و دلیلی بر ترجیح یکی بر سایرین در سازگاری و توافق با طبیعت نداریم. علم و مذهب کلیدهایی برجسته برای گشایش خزاین جهان هستند که فرد عملاً هر یک از این دو را مورد استفاده قرار داده و استفاده از هر یک مانع استفاده از دیگری نیست. در ادامه ویلیام جیمز برنامه خود را چنین وصف می کند: «قصد دارم به سنجش امر مقدس از دیدگاه فرهنگ عامه پردازم، از ملاک های بشری، در مورد میزان تناسب زندگی دینی به عنوان نوعی ایده آل برای زندگی انسان، کمک بگیرم. ملاک پذیرش و اطمینان همین تناسب و خوشایندی است.» هسته به لحاظ آفاقی صحیح بوده و مبتنی بر این علم است که خود آگاهی جزئی فرد، جزئی از عرصه فراخ «خود» اوست، که آن عرصه مبدأ و سرچشمه ای برای ایده آل های والای اخلاقی فرد و تجارب دینی او است. مافوق باورها نه تنها مبدأ ایده آل های والای ما هستند، بلکه توانایی ایجاد تغییرات حقیقی در زندگی ما نیز دارند.

بسیاری از نظرات جیمز در زمینه های گوناگون در کتاب «پراگماتیسم» توضیح و بسط یافته اند. اصول پراگماتیسم عبارتند از:

الف- برای بسط معنای اندیشه، ما باید صرفاً به تعیین آنچه ذهن را متناسب با نتیجه هدایت می کند پردازیم و این هدایت است که نزد ما اهمیت بسیار زیادی دارد.

ب- برای دستیابی به وضوحی کامل در مورد یک شیء در اندیشه مان، تنها نیاز به بررسی آثار عملی آن شیء داریم... تمام مفهوم ما از آن شیء همان مفهوم ما از آثار و تبعات علمی و تجربی آن است. البته نباید این اصول را با اصل تحقیق پذیری مکتب پوزیتیویسم، یکی دانست. زیرا برخلاف پوزیتیویست های منطقی، جیمز احساس ما از آثارش را شامل تمام ادراک ها و واکنش های احساسی ما می داند. مثلاً فرضیه های دینی نزد جیمز واجد «معنی» بوده، زیرا اعتقاد به آنها باعث تغییر در انرژی اخلاقی شخص است، به طوری که بعضی از تجارب دینی برای فرد واجد آنها، سراسر روشنگر هستند. لذا با لحاظ این مسأله احکام ارزشی و اخلاقی، نه تنها بیانگر حالت ذهنی گوینده آنها نبوده، بلکه واجد صدق و کذب نیز هستند.

پراگماتیسم بر جایز الخطا بودن دعاوی معرفتی ما تأکید می کند، اما ایده ذهن صرفاً منفعل را نیز نمی پذیرد، چرا که علایق یا سیستم مفهومی ما دو عامل بسیار مهم در نحوه دریافت های حسی ما هستند. اما از آن جا که انسان ها به واسطه تطور و تربیت، تا حد زیادی واجد علایق و تمایلات یکسان هستند، درصدد سهیم شدن در چارچوب ذهنی فرهنگ عامه برمی آیم. ساختار مفهومی عمومی ماست که زندگی عمومی را ممکن می سازد، اگرچه ما بیشتر به اظهار مخالفت های خود علی رغم توافق های موجود تمایل داریم. ساختارهای مفهومی دینی، علمی و... نیز در کنار ساختار مفهومی فرهنگ عامه وجود دارند. ساختار مفهومی علمی شیوه هایی برای تنظیم تجارب در پاسخ به دسته ای از تمایلات و

تعلقات توسعه یافته و تعدیل می شود. لذا نظریه های علمی ابزارهایی برای جمع بندی تجارب گذشته و دستیابی ما به حقایق جدید محسوب می شوند. به تعبیر ویلیام جیمز «آنها تا آن حد که عملی بشوند، درست هستند». آیا در این میان حقایق غیرعملی وجود ندارند؟ جیمز در حالی که اغلب از واقعیت تجربه نشده دفاع می کرد، هرگز تبیینی برای آن ارائه نکرد. تمام شناخت و معرفت ما از جهان از طریق جهان و ذهن بشری حاصل می شود. تمام چارچوب های مفهومی جزء دستاوردهای بشری بوده و دلیلی بر ترجیح و برتری یکی بر دیگری وجود ندارد. پراگماتیسم این نگرش سستی را می پذیرد که صدق (truth) عبارت است از سازگاری میان باورها یا قضایا و واقعیت. اما سازگاری به چه معنی؟ با یک مثال شاید مفهوم سازگاری کمی روشن تر شود. اگر من ساعت شخصی خود را مطابق ساعت دیواری محل کار تنظیم کنم و بعدها مشکلی پیش نیاید، می توان ساعت محل کار را در نشان دادن زمان صادق بدانیم. اما گستره وسیعی از باورهای ما بدین ترتیب، مستقیماً یا به نحو غیرمستقیم عملی می شوند. یکی دیگر از ملاک صدق باورها را باید کارآمدی و سودمند (good) بودن آنها دانست. همچنین باید هر یک از باورهای ما با سایر باورهای سابق ما هارمونی داشته باشد، لذا تجارب گذشته و منطبق بین آنها نقش بسیار اندکی در ذهن دارد و باورهای جدید ما باید خود را برای لحظه کنونی و تمام آینده اثبات (prove) کنند. با این همه نه فرهنگ عامه و نه باور های علمی، هیچیک از تعدیل های آینده مصون نیستند.

کتاب آمپریسم رادیکال ویلیام جیمز نخستین بار بعد از مرگ او و به سال ۱۹۱۲ منتشر شد که حاوی وجودشناسی، نظریه ادراک و نظریه التقاط اوست. به نظر جیمز پراگماتیسم باید به سؤالات زیر پاسخ بدهد؛ زندگی ما در یک جهان از طریق مبادلاتمان چگونه صورت می گیرد؟ اعمال جمعی قادر به تغییر چه مسایلی هستند؟ چگونه فعل فردی واحد برای دیگران نیز اثر خاصی ایجاد می کند؟ پاسخ به این سؤال ها ضروری است زیرا به نظر جیمز فلسفه از دکارت به این سو در گردابی از تنهایی افراد (solipsism) گرفتار شده است. باور ما به وجود اذهان و ابدان دیگر غریزی است و نه باوری استنتاجی و جزئی از چارچوب فرهنگ عامه است که در آن ما به استنتاج آنچه دیگران می اندیشند یا چگونگی هستی ابدان و اجسام دیگر می پردازیم. البته این باورها در معرض تغییر و تحول هستند. آمپریسم رادیکال سعی دارد تا به دو پرسش اساسی پاسخ دهد؛

الف- چگونه فرض می کنم که ادراک من از این صفحه کتاب، مربوط به این صفحه و نه یکی از صدها صفحه دیگر است؟

ب- چگونه گاهی من و شما هر دو ادراکی از شیء واحد داریم؟ زمانی که من یک خودکار را می بینم، این تجربه (آن را الف می نامیم) به خودی خود و جدای از هرگونه مفهوم سازی آن، تجربه محض نام دارد، و الف بیش از آن که تجربه ای مربوط به شیء خاصی باشد، مربوط به ذهن ماست. این تجربه (تجربه الف) همراه با آنچه جیمز پیوستگی فعال می نامد- همراه با چگونگی بدین جا آمدن خودکار و آنچه بعد از این برای آن پیش خواهد آمد- ما واجد خودکار می شویم و اگر ما الف را همراه با اندیشه ها و احساس ها و... قبلی و بعدی مفروض بگیریم، ما واجد جریان آگاهی مان هستیم. این دیدگاه اولاً شامل رئالیسم مستقیم است. من واجد هیچ داده حسی ای همچون تصور، انطباق و باز نمود نیستم که از آن خود کار را استنتاج و تشکیل داده باشم: من خودکار را دیده ام، اما اخذ (taking) به چه معنی است؟ این مساله دومین موضوع ایده جریان اندیشه بوده لکن بسیار مبهم است، گفتن این که بستر (conten) ارجاع را مشخص می کند، زمانی که شما و من در مورد فردی غایب که فرض شده در جهان عمومی مورد تجربه ما زندگی می کند، صحبت می کنیم، این امر چگونه اتفاق می افتد؟ هر تجربه من منحصرأ، متعلق به من است. لذا چگونه متعلق (object) تجربه من، متعلق تجربه شما نیز است؟

جیمز معتقد است که اندیشیدن در مورد خودکار به عنوان یک ادراک من یا شما تجربه ای متأخر از تجربه محض است و آن تجربه محض است که شخصاً به یک فرد تعلق دارد. به نظر جیمز حتی اگر فاعل شناسایی در جهان وجود نداشته باشد، باز جهان و آنچه در او هست وجود دارند.

فریدریش نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰ م)

مراکز معتبر آکادمیک و فکری دنیای امروز، اتفاق نظر دارند که در میان نخبگان و اندیشه پردازان بزرگ تاریخ جهان پنج تن از اهمیت و جایگاه ویژه ای در شکل دادن به اندیشه و معرفت کنونی جهان برخوردارند. ارسطو بعنوان پدر علوم، منطق، نجوم، شعر، ادبیات، سیاست و زیست شناسی در راس آنها قرار دارد. چهار متفکر و اندیشمند دیگر این لیست پنج نفره به ترتیب عبارتند از: افلاطون، کانت، نیچه و

ویتگشتاین. شناخت زندگی، افکار و آثار این پنج تن اهمیت بسزایی برای هر انسان متفکر و اندیشمند امروزی دارد. ما در سلسله مقالاتی به زندگی و آموزه‌های این پنج اندیشه پرداز بی همتا در تاریخ اندیشه سیاسی و اجتماعی خواهیم پرداخت.

فردریش نیچه در یک خانواده عمیقاً مذهبی به دنیا آمد. پدر و نیز پدر بزرگش کشیش‌های پروتستان بودند. پدر نیچه از همان بدو تولد وی وسواس و کوشش زیادی در تربیت دینی فردریش داشت. دوران کودکی و جوانی نیچه با تحولات خاصی در زندگی او روبرو نیست. نیچه دوران مدرسه را در یک مدرسه وابسته به کلیسا گذراند و در ده سالگی شروع به آموزش موسیقی و سرودن شعر کرد. اما زندگی او بسیار دشوار بود. تنها هنگامی که ۴ ساله بود، پدر ۳۶ ساله او چشم از جهان فرو بست. اما مادرش که زنی نیک نفس و پرمایه بود نگهداری از او را بعهده گرفت. نیچه سخت کوش و پرکار بود و هنگامی که تحصیلات دانشگاهی خود در رشته فلسفه در دانشگاه باسل را می‌گذراند، به دلیل استعداد چشمگیری حتی قبل از آنکه پایان نامه دکترای خود را به اتمام رساند در سال ۱۸۶۹ صاحب کرسی استادی دانشگاه در رشته زبان یونانی گردید. در آلمان نیچه تنها ۲۵ سال داشت. اما وضع سلامتی او هیچگاه رضایتبخش نبود. نامه‌های متعددی که از او بجا مانده است، وجود انواع بیماریها و رنج‌های جسمی را گواهی می‌دهند. نیچه سالها از شکم درد، چشم درد و میگرن رنج می‌کشید. به دلیل همین بیماریها و بویژه درد شدید چشم سرانجام در سال ۱۸۷۹ یعنی هنگامی که تنها ۳۴ ساله بود، تدریس در دانشگاه را رها کرد. بیماری سرانجام نیچه را مجبور به اقامت در یک استراحتگاه درمانی در سوئیس کرد. او همچنین مدت زیادی نزد خواهرش زندگی کرد و مورد مراقبت و پرستاری قرار گرفت. اما در سال ۱۸۸۸ به بیماری فراموشی نیز مبتلا گشت و دو سال بعد در سن ۵۶ سالگی درگذشت.

نیچه از سرسخت‌ترین منتقدین تفکر و فلسفه سنت گراست. مهمترین مشخصات آثار و افکار او تیزبینی تحلیل گرایانه، زبان گویا، شکاکیت عمیق نسبت به دین، قدرت و نیز تردید جدی در توانایی شناخت علمی انسان است. به عقیده نیچه کوشش انسان در راه شناخت واقعیت قبل از هر چیز از نیاز او به نتیجه کار و دستیابی به پایداری ناشی می‌شود. لذا انسان در رویکرد جهان‌شناسی خود در جستجوی ساده کردن و قابل پیش بینی کردن پرسشهاست. نیچه منتقد سرسخت آسان‌گیری در شناخت و بررسی است. بر اساس چنین درکی است که نیچه به انتقاد شدید و رادیکال از ذهنی بودن فلسفه و متافیزیک و دین و فرهنگ می‌پردازد. او این باور را پیش می‌کشد که هیچ یک از مفاهیم و آموزه‌های دینی، فلسفی و مرامی به خودی خود دارای ارزش مهمی نیستند بلکه این انسانها هستند که به آنها ارزش داده و نظام ارزش‌گذاری را ایجاد کرده‌اند. این انسانها نیز عملاً انگیزه‌ای جز ساده کردن حقیقت و اخلاق و قابل پیش بینی کردن بغرنجی‌ها ندارند. اما نیچه پس از این انتقادات تند و تیز، خود در پی ایجاد دستگاه مفهومی تازه‌ای نیست. زیرا نیچه اصولاً منتقد «حقیقت» و «اخلاق» محض است. او همه کوشش خود را صرف افشای انگیزه‌هایی می‌کند که در پشت ارزش‌گذاری‌های موجود نهفته است. از همین رو نیچه و نگرش انتقادی او همچون کارآمدترین راه گشای مدرنیته محسوب می‌شود. زیرا رویکرد عمومی او با همه زیگراگها و فراز و نشیب‌ها بطور کلی همواره در جستجوی نقد ارزشهای از پیش تعیین شده است. او از این طریق در حقیقت نقش بزرگی در افزایش آگاهی انسانی، تابوشکنی و نشان دادن نسبی بودن ارزشهای بشری و مفهومی، بازی کرد. تصادفی نیست که وی را یکی از بزرگترین و موثرترین متفکران شکل دهنده شناخت و معرفت امروزی بشر میدانند.

آثار مهم نیچه به ترتیب عبارتند از: تولد تراژدی (۱۸۷۲) (*Die Geburt der Tragödie*)، انسانی، چنین انسانی (۱۸۷۳) (*Menschliches, Allzumenschliches*)، دانش شاد (۱۸۸۲) (*Die froehliche Wissenschaft*)، چنین گفت زرتشت (۱۸۸۳-۹۱) (*Also Sprach Zarathustra*)، خواست معطوف به قدرت (۱۸۸۶) (*Der Wille zur Macht*) و سرانجام آخرین اثر که فشرده زندگی و افکارش می‌باشد: «اکه هومو» (۱۸۸۸) (*Verket Ecce Homo*) «این است انسان» (۱۸۸۸) نام دارد.

نیچه زندگی پر درد و رنج و پیکار ستودنی اش در راه غلبه بر «دشمن درونی» و نیروهای تباہ کننده زندگی اش را «این است انسان» برشته تحریر در اوج بلوغ فکری در ۴۵ سالگی در آخرین کتاب خویش بنام «اکه هومو» (۱۸۸۸) (*Verket Ecce Homo*) در آورد که در زیر به بررسی آن خواهیم پرداخت.

باید بخاطر داشت که از افکار و زندگی نیچه تفاسیر گوناگونی وجود دارد، اما بخش زیادی از سوه برداشتها و بویژه نسبت دادن افکار نژادپرستانه و فاشیستی به نیچه بشدت نادرست و مغرضانه است. زیرا افکار او درباره انسان که در زیر بدان خواهیم پرداخت مغایر با چنین برداشتهایی است. اما یک دلیل مهم سواستفاده از نیچه مواضع سیاسی خواهر او الیزابت و بویژه شوهر خواهر او می‌باشد. خواهر نیچه با یک مرد

فاشیست آلمانی ازدواج کرده بود و از نظر تمایلات فکری و سیاسی تحت تاثیر شوهرش قرار داشت. شوهر خواهر نیچه به دلیل موقعیتی که برای نگهداری و مراقبت از نیچه در سالهای پایانی زندگی فراهم شده بود، به نامه‌ها و دست نوشته‌های نیچه دسترسی داشت و از آنها بطور مغرضانه‌ای بویژه پس از مرگ نیچه سواستفاده کرد. شوهر خواهر نیچه بسیاری از نامه‌ها و دست نوشته‌های او را نابود و یا سانسور کرد و در بخشی از آنها نیز دست کاری کرد. کوشش آگاهانه و مغرضانه او این بود که نیچه را از نظر فکری همداستان خود و بعنوان یک فیلسوف طرفدار نژاد برتر و مدافع نظریات فاشیستی معرفی کند.

اما یک دلیل دیگر تنوع برداشتها از نیچه و بویژه قرائتهای منفی از او، رویکرد و طرز نگاه و نوشتار خود نیچه می‌باشد. متون و نوشته‌های نیچه از ویژگی خاصی برخوردارند که مختص خود اوست. آثار نیچه پژواک ذهنیت تند و تیز، پرشور و طغیانگرانه اوست. نوشته‌های او بسیار دشوار و پیچیده است. نقل قول کوتاه و خارج از متن از آثار نیچه بی اندازه دشوار است. لذا نوشته‌های او به اشکال گوناگون و بدون توجه به متن و موضوع و هدف نویسنده بطور یکجانبه‌ای مورد برداشتهای عجیب و غریب قرار گرفته است. از اینرو شناخت خود نیچه و شخصیت و افکار او برای راهیابی به آثارش از اهمیت بسزایی برخوردار است.

نیچه به فرهنگ، زبان و اساطیر یونان باستان علاقه شگرفی داشت. با وجود انتقادات شدیدی که نیچه به دوران و افکار رمانتیک داشت، اما در رفتار خود تا حدی تحت تاثیر رمانتیک‌ها بود. نیچه نیز مانند لردبایرون شاعر بزرگ و نامور دوران رمانتیک در واقع یک اشراف زاده طغیانگر بود و تصادفی نیست که از یکسو فلاسفه دوران روشنگری بویژه کانت و روسو را بعنوان «اخلاق گرایان متعصب» مورد انتقاد قرار میداد، اما به بایرون و آثار او عشق می‌ورزید. اما یک ویژگی شگرف نیچه، کوشش او برای در هم آمیزی و ترکیب ارزشهای دو گانه است. زیرا نیچه از یکسو ستایش گر ابر انسان نه به معنای لغوی و زورمندی بلکه به معنای توانمند شدن انسان است و از سوی دیگر به فلسفه، ادبیات و هنر و بویژه موسیقی عشق می‌ورزد.

برتراند راسل (Bertrand Russell) فیلسوف مشهور و معاصر انگلیسی از این نظر به مقایسه میان نیچه و ماکیاولی می‌پردازد. به عقیده وی با وجود تمایزات زیادی که میان این دو متفکر وجود دارد، شباهتهای زیادی میتوان در میان آنها یافت. راسل می‌نویسد: «ماکیاولی اندیشه‌های خود را از تجربه عملی سیاست پیشگی و زندگی می‌گرفت و هیچگاه یک نظریه پرداز تجریدی و پر وسواس و بلند پرواز نبود. اما نیچه فردی دانش آموخته بود که آموزه‌های خود را براساس مطالعه و دانش و تعمق فلسفی و تجریدی پیش کشید. اما تشابه آنها بسیار بیشتر از تمایزاتشان است. فلسفه اجتماعی نیچه دارای هم پیوندی بسیار نزدیکی با اندیشه‌های ماکیاولی در کتاب شهریار دارد. آموزه‌های هر دو آنها در باره قدرت، اخلاق و مسیحیت دارای نزدیکی‌های بسیاری است. هر دو آنها رویکردی ضد مسیحی دارند.»

تاویل نیچه از مفهوم فردیت و «من» و «منیت» را میتوان از مناظر گوناگون مورد بحث قرار داد. گاهی منظور نیچه از فردیت مفهومی است که در برابر «تنوع» قرار میدهد و گاهی درکی تفسیر گرایانه است که در برابر پوزیتیویسم قرار میدهد. اما مسئله اساسی او نفی حقیقت مطلق است. نیچه در برابر این آموزه پوزیتیویستی که می‌گوید: «تنها فاکت‌ها وجود دارند»، می‌گوید: «هرگز تنها فاکت‌ها وجود ندارند، بلکه انواع تفسیر و برداشتها از آنها وجود دارند.» نیچه بر این باور است که: «دنیا در برابر برداشتهای بی پایان و بی انتها به گونه‌ای باز قرار دارد. هر یک از این برداشتها درباره جهان هستی دارای پیش فرضهای معینی است که در پیوند نزدیک با خواست تحقق آنها بر اساس «قدرت» قرار دارد. هر یک از این تاویلات نه نفی کننده و نه قابل تبدیل به تاویل دیگری است.» به باور نیچه این تاویل‌ها گاه چنان نسبت به همدیگر متفاوت و متعارض‌اند که بازشناخت متن اصلی را دشوار می‌کنند. نیچه مثلا در باره تاویل‌های گوناگون از انقلاب فرانسه می‌گوید: «باز شناختن متن از پس تاویل‌ها کاری است بسیار دشوار، انگار متن پشت تفسیرها گم شده است.»

لذا تصادفی نیست که میشل فوکو در مقاله «نیچه، فروید و مارکس» با تاکید بر اینکه از نظر نیچه تاویل هرگز متوقف نمی‌شود، نوشت که: «این سه متفکر ما را در برابر یک امکان تازه برای تاویل کردن قرار دادند و بار دیگر امکانی برای هرمنوتیک به وجود آوردند.» همچنین تصادفی نیست که اکثر متفکران پسامدرن به پیروی از نیچه پرداخته و یا تحت تاثیر او بوده‌اند. کسانی مانند میشل فوکو، ژاک دریدا، فلیپ لاکولابارت از این جمله‌اند. در میان آنها بویژه ژاک دریدا فیلسوف مستقلی بود که دل سپردگی بسیاری به نیچه داشت و در نوشته‌هایش به انتقاد رادیکال از آیین‌های سنت گرایانه پرداخت و سهم قابل توجهی در روی برگرداندن نسلی از روشنفکران غربی از مارکسیسم ارتدکس و از انقلابی‌گری همچون راه علاج بیماریهای اجتماعی داشت.

مفهوم فردیت انسانی در نماد «ابر انسان»

به باور نیچه هوش و شناخت انسان بی نهایت و بی انتها نیست بلکه محدود و مشخص است. همین قرائت از محدودیت درک انسانی است که نیچه را به تردید و انتقاد از تاویل‌های انسانی می‌کشاند و این متفکر را به شکاکیت و فلسفه انتقادی رهنمون می‌شود. بعبارت دیگر فردباوری نیچه نه محصول باور او به توانایی شگرف انسانی بلکه ناشی از تردید او به نگاه انسان به جهان پیرامونی اش است. علت پایه‌ای رویکرد انتقادی نیچه به انسان و جامعه در نگرش ضد دینی او نهفته است. نیچه بر این باور است که تفکر دینی نزدیک به ۲۰۰۰ سال بر اندیشه انسان چیره بوده است. این ارزشهای دینی همواره به انسان امر و نهی کرده و به او حکم کرده‌اند که چه باید کرد و چه نباید کرد. چیرگی نگرش اخلاق و فرهنگ دینی بر انسان یوغی به گردن او نهاده است و رهایی انسان از یوغ این بندگی تنها زمانی مقدور است که از آن بلگسلد.

نیچه در کتاب «چنین گفت زرتشت» دین را به اژدهایی تشبیه می‌کند که طی قرن‌ها بر سرنوشت و تفکر انسان فرمان رانده است. اخلاق دینی و دستورالعمل‌هایی که این ارزشها برای زندگی انسان در نظر گرفته همچون جبری دروغین است که مانع روشن بینی و شناخت و تکامل انسان است. بنابراین عامل اصلی محدودیت بینش انسان، دین و ارزشهای ناشی از آن می‌باشد. راه انسان برای فردیت یافتن از مسیر غلبه بر اخلاق دینی می‌گذرد و لذا باید بر این اخلاق دینی چیره گشت و آنرا بدور افکند تا بتوان به «ابر انسان» تبدیل شد و بر محدودیتهای بینشی انسان عادی فایق آمد. نیچه تاکید می‌کند که انسان بجای پذیرش یوغی که اژدهای مسیحیت به گردن او نهاده و همواره بر او فرمان رانده است که: «تو مکلف به...» ، باید به شیری تبدیل شود که بگوید: «من می‌خواهم». این نخستین پیش شرط گسستن از اخلاق دینی و گام نهادن در راه خلاقیت فردی و انسانی است. اما این نیز برای تبدیل شدن به فردیت قهرمانانه کافی نیست. باید یک گام دیگر به پیش نهاد و از شیر به کودکی معصوم تبدیل شد. چرا که «کودک معصوم» نماد تولدی تازه و دست نخورده است. تولد تازه انسان به معنای آن است که هیچ سنت و ارزش از پیش تعیین شده‌ای بر ذهنیت انسان نقش نه بسته است. ذهنیت کودک معصوم از هر گونه ارزشهای تحمیلی مسیحیت مبرا است و لذا توانایی گسستن از ارزشهای دروغین و از پیش ساخته شده و ساده انگارانه را داراست. بنابراین شیر، نماد تردید و شکاکیت و انتقاد از فرهنگ و اخلاق دینی است، اما هنوز به معنای «ابر انسان» شدن نیست، بلکه به معنای فردگرایی قهرمانانه است.

نیچه در اکثر آثار خود به انتقاد شدید از مسیحیت می‌پردازد و آنرا علت اصلی رکود و نزول انسان میدانند. قدرت دین بر انسان قدرتی نامربوط و نا به حق است و لذا باید بر افتد. اما در پاسخ به پرسش ارزشهایی که باید جایگزین ارزشهای دینی گردند، نیچه با تاکید می‌گوید: هیچ چیز.

چنین پاسخی نشانه شکاکیت و رویکرد انتقادی او به جامعه و انسان است. اما نگرش انتقادی نیچه در واقع نه متوجه انسان و جامعه بلکه اخلاق و ارزشهای حاکم بر آنهاست. با چنین نگاهی است که نیچه مفهوم «ابر انسان» را پیش می‌کشد که مراد او تاکید بر فردیت انسان است. نیچه با گذار از مفهوم انسانهای عادی ذوب شده در دین یا در ایدئولوژی و یا هر مفهوم مشابه در جستجوی فردیت انسانی است که در دوران او همچون نماد «قهرمانی» غیر عادی و فراتر از ارزشهای عام بشری جلوه گر میشود. نیچه از نبود قهرمان در جامعه مدرن شکوه مند است. با این وجود قهرمان مورد نظر نیچه نه نوابغ و یا شوالیه‌ها بلکه کسانی‌اند که انسان را در انسان بودن و «خود بودن» نیرومندتر می‌سازند و ارزشها و اخلاق حاکم بر جامعه را زیر سوال می‌برند. اما باید بخاطر سپرد که در این ستیز علیه ارزشهای رسمی و اخلاق غالب اجتماع هیچ حقیقت مطلق وجود ندارد. این بدان معنی است که انسان هرگز قادر به دسترسی به حقیقت مطلق نیست. لذا تلاش فرد انسانی برای خود یابی و راهیابی بسوی ایده آل «ابر انسان» پیکاری است تراژیک. اما همین پیکار تراژیک است که انسان را به منزلت قهرمانی فرا می‌رویانند و از خود فراتر می‌برد.

انسان چگونه آن میشود که هست؟

آخرین کتاب نیچه که حاصل تاملات و بازنگری اندیشه‌ها و فشرده همه زندگی و آموزه‌های اوست «اکه هومو» (۱۸۸۸) Verket (Ecce Homo) «این است انسان» نام دارد. «اکه هومو» تحلیل زندگی نیچه و کوششی در راه خودشناسی و خودیابی و شیوه آن است. در این کتاب نیچه به توصیف و تحلیل شرایطی می‌پردازد که به پرورش و ساختن یک متفکر و فیلسوف منجر میشود. نیچه خود را با سقراط و افلاطون مقایسه می‌کند تا بتواند پرسش مرکزی کتاب خود یعنی شکافتن چگونگی خلق یک متفکر را توضیح دهد. هدف نیچه از این مقایسه آن است که راه غلبه انسان بر خود خویشتن را نشان دهد. او در جستجوی فرارویاندن انسان به مرزهایی فراسوی خود و فراسوی ارزشهای دینی و سنتی حاکم است.

باید تصریح کرد که در این رویکرد نویسنده هرگز نشانی از تواضع و فروتنی نمی‌توان دید. او آشکارا خود را «یک فیلسوف بزرگ» می‌نامد و اصولاً فروتنی را همچون ارسطو رویکردی نابخردانه و نشانه فقدان اعتماد بنفس آدمی می‌شمرد.

کتاب شامل ۱۴ فصل است. نیچه در فصول نخست هنگامی که به توصیف موقعیت و منزلت فیلسوف و متفکر می‌پردازد، مقام فیلسوف را در حد پیامبران بالا می‌برد. نیچه بدون تواضع خود را در مقام فیلسوف قرار می‌دهد و در این رویکرد روشی آشکارا خودمركز بینانه دارد. او پرسشهایی پیش می‌کشد که خواننده را در شگفتی فرو می‌برد: «چرا من چنین هشیارم»، «چرا من موفق به خلق چنان آثار مهمی در زندگی شدم؟»، «چرا من اصلاً یک سرنوشت‌ام؟»، «چرا من فراتر از یک انسان عادی‌ام؟»، «چرا من یک دینامیت هستم؟»

«اکه هومو» شامل دو بخش است. بخش نخست که به خود شناسی اختصاص دارد و نویسنده سرنوشت خود را با سرنوشت فلسفه پیوند می‌زند. بخش دوم سیر منطقی و کروئولوژیک زندگی و آثار نویسنده را در بر می‌گیرد.

از توضیحات نویسنده میتوان دریافت که زندگی بسیار سختی را پشت سر گذاشته و اخلاق سخت گیرانه دینی را با همه وجود حس کرده، اما هیچگاه تسلیم آن نشده و میل چیرگی بر آن همواره در درونش شعله ور بوده است. اما پرسش مرکزی او حول محور گزینش راهی است که او را به چنان انسانی تبدیل کرده است که است. بعبارت دیگر «اکه هومو» سرنوشت خود او همچون فیلسوف و متفکر است.

نیچه تاکید می‌کند که راه تبدیل او به انسانی فراتر از یک انسان عادی اخلاق گرا، گذر از مسیر دشوار طغیان علیه متافیزیک بوده است. زیرا انسان اگر خود را همچون «سایه خدا» بنگرد، هرگز قادر به کاربرد نیروی عقل خود و ایجاد پلی بسوی خود برای فراتر رفتن از خود و گزینش زندگی آزادتر و تازه‌تر نیست.

نیچه «اکه هومو» را در ۴۵ سالگی که به گفته او «پربارترین دوران زندگی و فصل پختگی و کشت محصول زندگی است» به رشته تحریر در آورده است. می‌نویسد: «این ماه اکتبر همان ماه تولد من است که نماد پاییز زیبا و فصل درو و برداشت میوه زندگی است». نیچه کتاب را به «خود» بعنوان «هدیه زندگی» تقدیم می‌کند. اما این دوران پختگی نویسنده در حقیقت فصل نگاه دوباره به زندگی و تفسیر آن نیز هست. تنها در پرتو چنین بازبینی و نقد زندگی پشت سر است که می‌توان به آینده نگریست و به پرسش چگونه انسان شدن انسان چنانکه هست پاسخ داد. نیچه تاکید می‌کند که به همین دلیل ناگزیر است که زندگی اش را دوباره داوری کند و تکلیف خود را با خود روشن کند. لذا باید به یک خانه تکانی و بریدن ناف زندگی خود دست زند و آنچه را که باید بدور بریزد از آنچه که باید حفظ شود، جدا کند. زیرا تنها از اینراه است که انسان میتواند به زندگی خود ارزش دهد و خود را جاودانه کند. در این بازبینی باید با گذشته برخوردی فعال کرد و حساب خود را با گذشته روشن کرد. در این کار باید روشن کرد که چه چیزی ارزش حفظ شدن و تقویت را داراست و چه چیزی باید ترک شود. در این بازبینی گذشته نیچه بر چند موضوع انگشت می‌گذارد.

نخست اینکه مروری بر زندگی خود و نیز دیگر فلاسفه روشن می‌کند که چیزی بنام حقیقت مطلق وجود ندارد. آنچه که وجود داشته از یکسو متافیزیک، برداشتها و تاویل‌های گوناگون از مسایل و ظواهر بوده است و از سوی دیگر «دانش شاد» و «زندگی بخش» که در «نفس آزاد انسانی» نهفته است. نیچه تاکید می‌کند که وی بر خلاف سقراط که همه زندگی را «تدارک مرگ» دانسته، او زندگی را سرشار از نشاط و عشق به سرنوشت میدانند. لذا فلسفه و فعالیت فلسفی عین «نفس کشیدن در هوای تازه» است. در تشریح پروژه فلسفی خود، نیچه تاکید می‌کند که جوهر آن عبارت بوده است از: «تبدیل انسان مخلوق به انسان آفریدگار». اما برای این کار لازم است که همه ارزشهایی را که خوب و بد و نیک و شر و مثبت و منفی را آفریده‌اند زیر سوال برد. نیچه در پاسخ به این پرسش که کدام معیارها، شاخص چنین ارزشگذاریهایی‌اند، از عقل عملی و یا عقل ناب سخن می‌گوید. اما در گام بعد نشان می‌دهد که این عقل عملی یا عقل ناب نیز چیزی جز ارزشهای چهار گانه‌ای نیست که در چهار مفهوم بنیادی: «حقیقت»، «اخلاق»، «دانش» و «باور» جلوه گر میشود. نیچه تاکید می‌کند که برای دستیابی به منبع واقعی حیات وظیفه فلسفه نه بررسی ایده حقیقت بلکه درست زیر و رو کردن همین مفاهیم چهارگانه است. بنابراین از دید نیچه بسیار لازم است همه آنچه که «حقیقت»، «اخلاق»، «دانش» و «باور» تلقی میشود، مورد بازبینی قرار گیرد و دست کم صحت و سقم آنها با تردید و انتقاد نگریسته شود.

نیچه با انتقاد تند از کانت می‌گوید او قصد داشت که از طریق عقل و معرفت به ایده خرد ناب دست یابد، اما همین رویکرد را باید زیر سوال برد. زیرا بدون افشا و انتقاد از نیروها و ارزشهایی که معیارهای کاذب ما را آفریده‌اند و به دشمن زندگی انسان تبدیل شده‌اند، نمیتوان راه رهایی را یافت. نیچه منظور خود از زیر سوال بردن این ارزشها را بطور فشرده چنین خلاصه می‌کند که: «آن باش که هستی». ارزشهای چهارگانه فوق

بجای آنکه کمکی به خلاق کردن انسان کنند، در عمل مانع دیدن و کشف خود انسان شده‌اند. انسان به دلیل ترس از خدا و یا در نظر گرفتن خیر و شر قبل از هر چیز خود را می‌فریبد و راه کشف و خودیابی را بر خود مسدود می‌کند.

نیچه آنگاه تحلیل از گذشته را به نگاه به آینده پیوند می‌زند و می‌گوید مهمترین هدف انسان غلبه بر خود و ساختن پلی بسوی خود باید باشد تا بتواند نواقص خود را بازیابد و شناخت درستی از خود کسب کند. در این کوشش نیچه راه و رویکرد خود را پیش می‌کشد و می‌گوید می‌خواهد صادقانه همه چیز را روی میز بگذارد. می‌گوید: «علیرغم بیماریهای مختلف، خود را کاملاً سالم میدانم. صرفنظر از اینکه اندام و ارگانهای من چه واکنشی نشان دهند، من سالم هستم. این معادله شگرفی است، اما چنین است.» در توضیح این معادله شگفت انگیز می‌گوید: «هویت انسان همواره دوگانه است. چیزی بنام حقیقت مطلق وجود ندارد. هویت انسان چیزی میان مرگ و زندگی است. انسان همزمان هم مرگ است و هم زندگی. زندگی ارثیه‌ای است دوگانه که در جایی میان تباهی و نیکی قرار دارد.» نیچه تجربه خود از زندگی را باز می‌کند و توضیح میدهد پدرش هنگامی که ۳۶ ساله بود و او تنها چهار سال داشت، با زندگی وداع کرد. اما در این تباهی و انحطاط او توانست با کمک مادر خود که نماد عشق به زندگی بود، نیروی نشاط و شادی بخش زندگی را کشف کند و بر تباهی چیره گردد.

نیچه تاکید می‌کند که علیرغم بیماریهای گوناگون هرگز خود را قربانی نیروهای تباه کننده زندگی نمیداند. می‌گوید تباهی را از پدرش به ارث برده بود، اما توانست از راه شناخت خود بر خود غلبه کند و علیرغم دردهای گوناگون به زندگی بازگردد. می‌گوید: «در تاریک‌ترین روزهای زندگی نیز در جایی روشنایی وجود دارد که باید آنرا کشف کرد تا بتوان نیروی زندگی را بازیافت. اما کشف نیروی زندگی تنها با نیروهای درونی انسان ممکن است. باید توانایی دگرگونی از تباهی به زندگی را در خود کشف کرد و از انحطاط به حیات گذر کرد.» نیچه می‌گوید تنها با زیر سوال بردن ارزشهای کاذب توانسته است بر بیماری که دشمن درونی او بوده است، چیره گردد. نیچه می‌نویسد: «برای آن کس که از درون دالان تنگ بیماری گذشته است، زندگی زیبایی و نشاط دیگری دارد. درد و زندگی در ستیز با یکدیگر نیستند، فراسوی آنها را باید دید.»

اندیشه انتقادی دوران مدرن

در حقیقت میتوان گفت که عبارت فوق، جوهر فلسفه نیچه را تشکیل میدهد. این دریافت بدان معنی است که انسان همواره در حال دگرگونی است و هویت یگانه‌ای ندارد. لذا حقیقت یگانه‌ای نیز وجود ندارد، اما هنر واقعی یعنی «تحمل حقیقت». به این ترتیب اهمیت اساسی رویکرد انتقادی نیچه در تابو شکنی و نقد ارزشهای حاکم است که هموار کننده راه انسان مدرن بشمار می‌آید. این نگرش نیچه یکی از ستونهای مستحکم و سستی فلسفه و تفکر غرب را که مبتنی بر دین، مسیحیت و نگاه به جامعه و انسان بر اساس «اخلاق دینی» و «بالا» و «پایین» و «مافوق» و «مادون» شمردن جایگاه ارزشها بود، مورد چالش جدی قرار داد. نیچه نشان داد که چنین ارزشهایی جاودانی وجود ندارند. نظریه نیچه نه تنها تضاد اندیشی در فلسفه و اخلاق و سیاست را بطور رادیکال رد کرد بلکه در عمل نگاه مثبتی به چالشهای واقعی زندگی ایجاد کرد و نشان داد که انسان میتواند حتی از تباه‌ترین و بدترین موقعیتهای نیز بهره برداری مثبت کند. بعبارت دیگر راه خلاصی واقعی نه در ثنویت و اجبار به انتخاب میان یزید و حسین و یا بهشت و جهنم و یا جنگ و صلح بلکه در فراسوی آنهاست.

نیچه که قبلاً اندیشه «ابر انسان» را پیش کشیده بود در آخرین اثر خود «اکه هومو» به اندیشه «انسان» چنانکه هست و آنچه میتواند شود، رسید.

در این تردیدی نیست که نیچه برخلاف برخی از تفاسیر اصولاً هرگز تمایلی به قدرت نداشت و هرگز نمی‌خواست یک «ابر انسان» به مفهوم لغوی کلمه باشد. یکی از عناصر مرکزی اندیشه نیچه طغیان علیه «اخلاق بردگی» است. اصولاً برای نیچه معنای خوب و بد و «بالا» و «پایین» به شکل سنتی خود مطرح نبود. او هرگز نه تنها در پی تقسیم بندی انسانها به «انسان برتر» و «انسان بدتر» نبود بلکه ارزشهایی را که این گونه تقسیم بندیها را می‌آفریند و میان انسانها دیوار می‌کشیدند به شدت زیر سوال می‌برد. برای نیچه خود انسان و زندگی او و چگونه انسان شدن انسان، اهمیت مرکزی داشت.

نیچه بشدت تحت تاثیر باروخ اسپینوزا بود که شعارش این بود: «گریه نکن، نخند، بیندیش». اما خود به یکی از بزرگترین و موثرترین متفکران و فیلسوفان غرب تبدیل شد و امروزه به عنوان یکی از پنج متفکر بزرگ دنیا بشمار میرود. او ابتدا محقق زبان بود و کتاب انجیل را به زبان اصلی اش خوانده بود و در خانواده بشدت مذهبی با عمق روح و تربیت مذهبی آشنایی یافته بود. نیچه تبدیل انسان به موجودی گناهکار را که باید از طریق طلب بخشش از پروردگار و «نیروهای بالایی» عفو شود، بشدت ضد انسانی میدانست. او بر این باور بود که دستگاه کلیسا و

اندیشه گناهکاری و عفو و نیز زندگی پس از مرگ در حقیقت زندگی و نیروی خلاقیت را از انسان گرفته و او را اسیر کرده است. این عین اخلاق بردگی و اسارت است که انسان مجبور شود در برابر قدرت حکام چه دینی و چه غیر دینی زانو زند و طلب عفو کند. نیچه در جایی در انتقاد شدید از مذهب و کتاب انجیل می‌گوید: «هنگام به دست گرفتن کتاب انجیل، برای اجتناب از آلودگی باید دستکش به دست کرد».

انتقاد نیچه از دین و فرهنگ و ارزشهای حاکم بر جامعه چندی پس از مرگ وی مورد بازخوانی عمیق و گسترده روشنفکران و اندیشمندان غرب قرار گرفت و تبدیل به رویکردی چنان فراگیر شد که مدرنیته بدون آن قادر به گشودن راه خویش بجلو نبود. جوهر اصلی انتقاد نیچه به این دریافت منجر میشود که در پشت ارزشها و گفتمانها، انسانها قرار دارند. لذا انسان باید خود را چنان که هست بشناسد و چیزی بنام شر مطلق و نیک مطلق وجود ندارد. انسان تنها از طریق بازشناخت و بازتعریف خود است که ارزش واقعی خود را می‌یابد. باز تعریفی که نه در سیستم ارزشگذاری نهادها و رسوم موجود بلکه در فراسوی آنها وجود دارد. نیچه در کتاب «فراسوی نیک و بد» می‌نویسد: «هر چه می‌گذرد بر من بیشتر چنین می‌نماید که فیلسوف در مقام انسانی که ناگزیر از آن فردا و پس فرداست، خود را همواره با امروز خویش در ستیز یافته است، و می‌باید که بیابد. دشمن او همواره آرمان امروز بوده است.»

این سخن نیچه گوهر اندیشه انتقادی مدرن است. چرا که مدرن بودن به معنای نقد اوضاع کنونی است. از این منظر نیچه بعنوان گشاینده راه مدرنیته دشمن سنت‌های جزمی است و به جنگ با گذشته‌ها و نیز امروز می‌رود و در این پیکار دائمی با بقایای سنت‌ها و جزم‌های گذشته و امروز حتی از پذیرش آرمانهای امروز نیز سرباز می‌زند. در چنین پیکاری است که نیچه در موقعیتی ناآرام قرار دارد و هم با سنتها و باورهای کهنه می‌جنگد و هم با آنچه که به نظر اکثریت مردم درست می‌نماید.

گوتلوب فرگه (۱۸۱۴ - ۱۹۲۵ م)

فلسفه معاصر به یک اعتبار در سال ۱۸۷۹ با انتشار کتابی در منطق آغاز شد. این کتاب «اندیشه نگاری» نام داشت و مؤلف آن گوتلوب فرگه بود که در شهر دانش پرور ینا استاد ریاضیات بود. در واقع فرگه با این کتاب، منطق را که از زمان ارسطو و با وجود سعی و کوشش های لایب نیتز، کانت و جرج بول، تحولی نیافته بود احیاء و تجدید کرد و بنیان منطق رمزی جدید را درانداخت. بعضی می‌گویند که فرگه، دکارت فلسفه معاصر است و او فیلسوفی است که در آغاز یک عصر قرار دارد و همه چیز دوباره از او آغاز شده است. فرگه بیش از آن که فیلسوف باشد، منطق دان و بیش از آن یک ریاضیدان تمام عیار است. بنابر این توجه و علاقه اصلی او معطوف به ریاضی و یافتن مبنای محکم برای آن است و در این میان دو هدف اصلی را دنبال می‌کند: فهم ماهیت حقایق ریاضی و دیگری یافتن وسیله ای که بتوان با آن حقایق مذکور را توضیح داد. به نظر فرگه آگاهی های مربوط به ادراک حسی و قوای شهودی در توجیه حقایق ریاضی نقش ندارد و عقل به تنهایی برای این منظور کفایت می‌کند. پس سعی می‌کند مفهومی از عقل را صورت بندی کند که به تجربه و شهود بستگی نداشته باشد و در ۱۸۷۹ بالاخره موفق به انجام این کار می‌شود و این بزرگترین رویداد در حوزه منطق پس از ارغنون ارسطو است. کتاب مفهوم نگاری به دو دلیل حائز اهمیت است:

نخست به دلیل آن که برای اولین بار در منطق، تحلیل عمیق در استنتاج های قیاسی با چند سور کلی ممکن می‌شود؛ و دوم به این سبب که فرگه موفق می‌شود سیستمی منطقی ارائه کند که به خصوص این نوع از استنتاج ها در آن به نحوی روشن و با وضوح تمام قابل بیان است و آن سیستم اصل موضوعی است. فرگه نسبت میان ریاضی و منطق را به گونه ای خاص می‌بیند به نظر او مبانی ریاضیات را در منطق باید جستجو کرد و این را منطق گرایی می‌نامد که در واقع به معنای تحویل ریاضیات به منطق است. البته به این معنا که محتوای کامل همه حقایق ریاضی را می‌شود صرفاً بر اساس مفاهیم منطقی تعیین کرد که این کار تنها بر اساس اصول اولیه منطق و تنها با استفاده از شیوه های منطق استنتاجی صورت می‌گیرد. باید دانست که منظور فرگه از تحویل ریاضی به منطق این نیست که ریاضی همان منطق است و ما چیزی به نام ریاضی نداریم، بلکه منظور او تنها این است که ریاضی را می‌توان (و باید) بر مبنای صرفاً منطقی بنا کرد یا به عبارت دیگر مبانی ریاضی و مبانی منطقی یکسان هستند و این مبانی کاملاً منطقی است. پروژه منطق گرایی فرگه در نتیجه کشف پارادوکس راسل با شکست مواجه شد اما به هر حال مسیری که او در این میان پیمود و دست آوردهای پیرامونی آن از اصل پروژه بسیار پربارتر می‌نمود.

اولاً به این دلیل که فرگه توانست نشان بدهد که چگونه اصول موضوعه علم حساب را می‌شود به شیوه ای صرفاً منطقی از یک اصل واحد نتیجه گرفت. اصلی که حتی اگر منطقی هم نباشد بدون شک بنیادی است.

ثانیاً فرگه نقش عمده ای را در پیشرفت فلسفه ریاضی بازی کرد به خصوص به خاطر نقادی های استادانه اش بر مفاهیم مختلف ریاضی به ویژه آن مفاهیمی که کانت و جان استوارت میل در توسعه آنها سهیم بودند و همین طور به سبب کند و کاو بی وقفه درباره ماهیت اعداد و در مقیاسی کلی درباره ماهیت اشیاء انتزاعی.

فرگه به عنوان یک فیلسوف تحلیلی تلقی خاصی از تحلیل دارد. تحلیل برهان های استنتاجی از نظر او به این معنا نیست که در پس شکل سطحی و ظاهری یک جمله به دنبال ساختاری بنیادی و نهفته بگردیم. ساختاری که سبب استحکام جمله است. بنابر این از همین جاست که کارکرد زبان و ملاحظات مربوط به آن مورد توجه قرار می گیرد. رویکرد فرگه به مسائل فلسفی واجد سه مشخصه اصلی است:

۱- تبدیل مسائل اساسی فلسفه به مسائلی درباره زبان؛ برای مثال تبدیل این پرسش شناخت شناسانه که چگونه ممکن است ما به اشیایی که نه دیده ایم و نه شهود کرده ایم، نظیر اعداد معرفت داشته باشیم و این پرسش زبانی که چطور می توانیم درباره اشیایی از قبیل اعداد در چارچوب زبان صحبت کنیم.

۲- قائل شدن به اصل متن؛ مطابق این اصل کارکرد جمله هاست که اهمیت دارد و توضیح کارکرد اجزاء سخن صرفاً با توجه به سهمی که هر کدام در معنای کلی جمله دارند، ممکن است از پی آمدهای مهم فلسفی این اصل این است که جمله، واحد اندیشه است.

۳- ضدیت با روان شناسی گری؛ اندیشیدن به معنای نسبتی که انسان با زبان و اندیشه دارد نسبتی صرفاً روانی نیست و ما نباید ملاحظات روان شناسانه مربوط به وضعیت ذهنی گوینده را با آنچه که او می گوید و می اندیشد اشتباه بگیریم. پژوهش درباره ماهیت پیوند زبان و جهان از یک سو و زبان و اندیشه از سوی دیگر کاملاً مستقل از ملاحظات خصوصی تجربه انسانهاست.

این سه مشخصه تأثیری عمیق و غیرقابل انکار بر فیلسوفان تحلیلی پس از فرگه از جمله ویتگنشتاین راسل و کارنپ گذاشته است.

فرگه در کتاب مفهوم نگاری به بررسی استنتاج های مبتنی بر قیاس می پردازد و در این میان زبان عادی (**Ordinary Language**) و منطق آن را بررسی می کند و چون منطق زبان عادی را کامل نمی یابد به بررسی زیرساخت زبان یعنی ساختار نهفته و زیربنایی آن می پردازد تا آن که بتواند زبانی مصنوعی را پایه ریزی کند که از منطقی کامل تر و دقیق تر از منطق زبان عادی آن گونه که شایسته زبان علم است برخوردار باشد. به عنوان مثال به عقیده او باید در مقوله هایی نظیر «الفاظ مفرد» (یا به بیان فرگه اسامی خاص) و «محمول ها» (یا به بیان فرگه مفهوم-کلمه) تجدید نظر کرد. به نظر او مقوله های دستوری سنتی زبان عادی فاقد معنای منطقی هستند. الفاظ مفرد و محمول ها عبارت ها یا مقوله هایی زبانی هستند. می دانیم که در منطق قدیم هر جمله از سه جزء تشکیل می شود: موضوع، محمول و رابطه. برای مثال در جمله «سقراط فانی است» «سقراط» که لفظ مفرد با اسم خاص است موضوع «فانی» محمول و «است» رابطه است. در اینجا «سقراط» اسم ذات و «فانی» ذات مفهوم است و بر این اساس به تمایز «سقراط» و «فانی» یعنی موضوع و محمول در منطق قدیم تا حدی توجه شده است. اما در منطق جدید این تمایز به نحو آشکارتری مورد توجه قرار گرفته است. فرگه جمله را به دو بخش تقسیم می کند، بخش اسمی و بخش محمولی. به عنوان مثال در جمله «سقراط فانی است». «سقراط» بخش اسمی و «فانی است» بخش محمولی است. بخش اسمی یک لفظ مفرد یا اسم خاص است. لفظ های مفرد عبارت های زبان کاملی هستند. یعنی در شکل ظاهری آنها شکاف یا جای فانی - که ما آن را با «()» نشان دادیم. یعنی جایی که بتوان در آن عبارتی دیگر را جای داد وجود ندارد. محمول بر خلاف لفظ مفرد عبارتی ناتمام است. برای مثال این عبارتی که () فردوسی نوشته است که دربرگیرنده یک جای خالی به علاوه جز محمولی و رابطه در منطق قدیم است، یک محمول است. پس هر محمول دست کم دارای یک جای خالی است که این جای خالی جا نگهدار اسم است. یک محمول زمانی به یک جمله کامل بدل می شود که جای خالی واقع در آن را با یک لفظ مفرد پر کنیم. البته باید توجه داشت که پراتز خود بخشی از محمول نیست بلکه صرفاً نشان دهنده جای خالی یا وجود شکاف در محمول است. حال اگر در عبارت () نویسنده شاهنامه است لفظی مفرد نظیر «فردوسی»، «حافظه» و یا «پنجمین سیاره منظومه شمسی» را قرار دهیم، عبارتی که به دست می آید یک جمله است که این جمله می تواند صادق، کاذب و یا حتی پوچ و بی معنی باشد، اما در هر حال یک جمله است. محمولها را از دو جهت می توان طبقه بندی کرد، یکی بر اساس تعداد جاهای خالی و دیگری بر اساس نوع عبارت هایی که می توانند جاهای خالی را پر کنند.

زبان هستی

در بیان نسبت میان قلمرو انتولوژی هنوز این پرسش اساسی باقی است که کدام یک از دو قلمرو زبان و انتولوژی، بنیادی تر است؟ پاسخ به این پرسش در گرو پاسخ به پرسش دیگری است: فرگه به چه معنا، زبان را بنیان فلسفه می داند؟ زبان از نظر فرگه واجد محدودیت های اساسی

است. ویژگی های ساختاری زبان موانع و مشکلاتی را بر سر راه ما پدید می آورد. به خصوص زمانی که می خواهیم برخی حقایق مشخص را در باب مقولاتی انتولوژیک- نظیر مفهوم و شیء- بیان کنیم. فرض بفرمایید که می خواهیم این ادعای آشکار و درست را مطرح نماییم که: مفهومی که دلالت می کند می کند بر «() یک اسب است» یک مفهوم است. به نظر می رسد که این جمله صادق باشد. اما بنابه نظر فرگه در مقاله بسیار مهم «درباره مفهوم و شیء» باید بگویم که این جمله کاذب است زیرا عبارت و مفهومی که دلالت می کند بر «() یک اسب است» یک لفظ مفرد است و بنابر این بر یک شیء دلالت دارد و نه یک مفهوم، زیرا خود این عبارت فاقد جای خالی است. اگرچه بر عبارتی یا جای خالی اشاره می کند شکل ساده شده این عبارت چنین است: «مفهوم، مفهوم است» که در اینجا مفهوم بخش اسمی جمله را تشکیل می دهد و چون فاقد جای خالی است، شیء است و نه مفهوم. و حال فرض کنید که در جای خالی مفهوم ()، یک مفهوم است. در واقع، یک مفهوم نظیر «() یک اسب است» قرار دهیم حاصل آن است نظیر «() یک اسب است یک مفهوم است» اما اشکال این عبارت نیز این است که هنوز یک جمله نیست و لذا نه صادق است نه کاذب و منظور ما را برآورده نمی کند. پس می بینیم که برای بیان و صورت بندی آنچه که در ذهن داشتیم به اجبار یا جمله ای نادرست را به کار بردیم و یا عبارتی را گفتیم که هنوز نمی توان آن را جمله نامید و به عبارتی فاقد هر گونه ادعایی است. به گمان فرگه این معضل ذاتی زبان است و چنین است که برخی واقعیت های اساسی درباره زبان و جهان وجود دارند که از هر گونه بیانی می گریزند و این نکته بسیار مهم و محوری، بی تردید الهام بخش اصلی لودویگ ویتگنشتاین در تدوین رساله منطقی- فلسفی بوده است. تاکنون دانستیم که میان مفهوم و شیء تمایز آشکاری وجود دارد. یکی دیگر از تمایزهای مشهور در آثار فرگه، تمایز میان معنا و مصداق است. ترجمه فارسی «معنا» و ترجمه انگلیسی «sense» برای «sinn» آلمانی ترجمه های دقیقی نیستند و بهتر است «Sinn» را به محتوای خبری جمله ترجمه نمود ولی ما با مسامحه همان واژه «معنا» را در ازای واژه آلمانی «Sinn» به کار خواهیم برد. مقاله «معنا و مصداق» فرگه در پی پاسخ به این پرسش است که آیا محتوای خبری- یا به اصطلاح معنای- یک عبارت را می توان به سادگی با مدلول یا مصداق آن یکی دانست؟

به عبارت دیگر، آیا معنای یک عبارت همان چیزی است که عبارت مورد نظر از آن خبر می دهد؟ فرگه با ذکر مثالی ساده اما معروف نشان می دهد که فهم ما از الفاظ مفرد نمی تواند صرف دانستن مدلول آن باشد. استدلال فرگه در مورد «هم عرضی» معنای یک عبارت و مصداق آن: این استدلال با دو مقدمه آغاز می شود که اولین آن چنین است:

۱- اگر دو لفظ مفرد **t** و **t** دارای یک معنا باشد و **c** محمول درجه اول باشد، آنگاه (**ctn cct**) نیز دارای یک معنی خواهد بود. این مقدمه مبتنی بر نظریه هم نهشتی یا ترکیب (**com positi onality thesis**) است که بنابر آن معنای یک جمله حاصل ترکیب کلمه های تشکیل دهنده آن جمله و نیز شیوه قرار گرفتن آن کلمه ها در جمله است.

مقدمه دوم:

۲- معنای این جمله که «ستاره صبح همان ستاره شب است» با معنای این جمله که «ستاره شب همان ستاره شب است» یکی نیست. دلیل ادعای مقدمه دوم این است که جمله دوم- بر خلاف جمله اول- همانگویی است و حاوی هیچ خبر جدیدی نیست. اما جمله اول حکایت از یک خبر پیش بینی نشده و غیرمنتظره می کند. صدق جمله اول را تنها به تجربه می توان دریافت حال آن که جمله دوم بنابر ساختار صوری ای که داراست صادق است. در نتیجه چون این دو جمله محتوایی خبری یکسانی ندارند، معنای یکسانی نیز ندارند. به نظر فرگه همان اختلاف در آنچه که او «ارزش عرفی» یا (**Cognitive Value**) می نامد نشان دهنده اختلاف معنای این دو عبارت است.

در مقدمه دوم **t** ستاره صبح و **t** ستاره شب است و دریافتیم که معنای **c(t)** با معنای **c(t)** متفاوت است و لذا از مقدمه (۱) و مقدمه (۲) بنابر قاعده رفع تالی- نتیجه می شود که:

۳- «ستاره صبح» و «ستاره شب» معنای یکسانی ندارند.

ما بنا به تجربه و برمبنای کشفیات ستاره شناسی، می دانیم که «مصداق ستاره صبح» و «ستاره شب» یکی است. به عبارتی: هر دو نامی هستند و برای سیاره زهره، یعنی:

۴- «ستاره شب» و «ستاره صبح» هر دو مصداقی یکسان دارند یعنی؛ مدلول هر دو عبارت یکی است.

از (۳) و (۴) چنین نتیجه می شود که:

۵- معنای «ستاره شب» با «مصداق» آن متفاوت است.

پس به طور خلاصه اگر معنای یک لفظ مفرد با مصداق آن یکی باشد در آن صورت مصداق دو لفظ «ستاره صبح» و «ستاره شب» که یکی بودند، پس می بایست معنای آن دو نیز یکی می بود که ما در مقدمه (۳) دریافتیم که این چنین نیست.

چند اصل درباره نسبت میان معنا و مصداق:

۱ - معنای هر عبارت، معین کننده مصداق آن عبارت است و عکس این قضیه صادق نیست. مثال: عبارت «مؤلف کتاب گلستان» نامی است برای شخصی خاص یعنی سعدی و هر عبارت دیگری که همین معنا را داشته باشد، باز بر همین شخص خاص یعنی سعدی - دلالت می کند. همینطور عبارت «مؤلف بوستان» نیز بر سعدی دلالت دارد اما معنای آن با معنای عبارت «مؤلف کتاب گلستان» متفاوت است. اگر مصداق تعیین کننده معنا باشد، آنگاه این دو عبارت - که دارای یک مصداق هستند - باید دارای یک معنا نیز می بودند حال آنکه چنین نیست.

۲ - یک عبارت می تواند در حالی که با معناست فاقد مصداق باشد. مانند «سیمرغ» در حالی که یک لفظ مفرد و دارای معناست اما فاقد مصداق است زیرا اساسا سیمرغ وجود ندارد. ممکن است که اصل دوم در تعارض با اصل اول به نظر برسد زیرا اگر مصداق یک عبارت را، معنای آن عبارت تعیین می کند پس چگونه است که عبارتی با معنا، بدون مصداق باشد؟ توضیح اینکه ادعای اصل اول تنها آن است که عبارتهایی که با معنا هستند، هم مصداق نیز هستند و نه آن که هر عبارتی که معنا داشت باید الزاما مصداق هم داشته باشد. اما در حال حاضر اینطور به نظر می رسد که این اصل - یعنی اصل دوم با توضیحی که فرگه از معنا کرده است یعنی اینکه:

«معنای یک عبارت شیوه یا حالت نمایش آن چیزی است که عبارت مذکور آن را می نامد» یعنی شیوه نمایش دادن مصداق، در تعارض است زیرا چگونه می شود که یک عبارت با معنا اما فاقد مصداق، شیوه نمایش آن چیزی باشد که اصلا وجود ندارد؟ باید اعتراف نمود که تمایزی که فرگه میان معنا و مصداق یک عبارت قائل می شود خود می تواند راه حلی برای برخی معضلات فلسفی باشد معضلاتی که نتیجه پذیرفتن هم زمان دو فرض هستند:

۱ - ما زمانی یک عبارت را می فهمیم که بتوانیم مصداق را مستقیما به آن نسبت دهیم.

۲ - ما می توانیم معنای عبارت هایی را که فاقد دلالت هستند درک کنیم.

اعتقاد به این دو فرض سبب شده است که ما در فلسفه با ادعاهایی عجیب و غریب روبرو شویم. مثلا این ادعا که اگر ما می توانیم به صورت قابل فهمی از سیمرغ حرف بزنیم این یعنی اینکه بالاخره سیمرغ باید یک نحو وجودی داشته باشد مثلا وجود ذهنی. امتیاز تر فرگه در قایل شدن به تفاوت معنا و مصداق و همچنین عقیده او در این باره که عبارتی می تواند معنادار، اما فاقد مصداق باشد این است که بسیار ساده، مسأله ای را که در فرض سستی فلسفه ایجاد شده بود را از اساس منحل می نماید.

مصداق یک جمله کامل؛ مصداق یک جمله کامل آن چیزی است که در طی جابجایی یک عبارت از یک جمله یا عبارتی هم مصداق با آن ثابت می ماند. دلیل این سخن فرگه همان اصل ترکیب یا هم نهشتی است اما این بار در خصوص مصداق است که بنابراین مصداق یک جمله را مصداق های اجزای آن جمله تعیین می کند. برای مثال به این جمله توجه کنید:

۱ - احمد شاملو سراینده شعر «آیدا در آینه» است.

حال در این جمله عبارت «احمد شاملو» را برمی داریم و عبارتی هم مصداق با آن یعنی «ا. بامداد» را جایگزین آن می کنیم. نتیجه به این صورت در خواهد آمد:

۲ - «ا. بامداد» سراینده شعر «آیدا در آینه» است

حال برای آن که بدانیم مصداق جمله اول چه بوده است باید دید چه چیزی در این جمله ثابت باقی مانده است. آنچه ثابت باقی مانده است یقینا اندیشه ای نیست که هر یک از این دو جمله بیان می کنند زیرا این امکان به خوبی وجود دارد که کسی یکی از این دو جمله را انکار و دیگری را تصدیق کند. اما آنچه از جمله اول به جمله دوم ثابت باقی مانده است ارزش صدق جمله اول است. به عبارتی اگر جمله اول صادق است جمله دوم نیز صادق است و اگر جمله اول کاذب است جمله دوم نیز کاذب است و لذا مصداق هر جمله ارزش صدق یا مقدار حقیقی آن جمله است و همانطور که قبلا نیز گفتیم هر جمله یا نامی است برای مقدار حقیقی صدق یا نامی است برای مقدار حقیقی کذب، اساسا صدق و کذب دو شیئی هستند هر جمله کامل فی الواقع لفظی مفرد است و مصداق آن چیزی خارج از این دو شیئی نیست. به عبارتی مصداق هر جمله صادق T و مصداق هر جمله کذاب F است.

به اعتقاد فرگه مصداق ضرورت علم است، چون علم به حقیقت و صدق احکام نظر دارد بنابراین زبانی که در آن عبارتهای فاقد مصداق وجود دارد _ زبان طبیعی _ نمی تواند زبان علم باشد. در نتیجه فرگه در کتاب «مفهوم نگاری» زبانی نوین را تأسیس می کند که در آن عبارتهای فاقد مصداق وجود نداشته باشند. باید دانست که اصل ترکیب یا هم نهشتی نه فقط در مورد عبارت های یک جمله، بلکه در مورد جمله های یک عبارت نیز به کار برده می شود یعنی می توان جمله ای از یک عبارت را با جمله ای دیگر اما با همان مصداق جابجا کرد بدون آنکه مصداق کلی جمله تغییر کند. مثلاً این جمله را در نظر بگیرید که:

۱ _ احمد شاملو سراینده شعر آیدا در آینه است و سعدی نویسنده گلستان است. حال در این عبارت _ که مرکب از دو جمله است _ جمله «سعدی نویسنده گلستان است» را برمی داریم و به جای آن جمله «فردوسی نویسنده شاهنامه است» را می گذاریم. توجه داشته باشید که این جمله هم مصداق با جمله قبلی است و مصداق هر دو جمله «I» است. نتیجه این جایگزینی عبارت است که:

۲ _ احمد شاملو سراینده شعر «آیدا در آینه» است و «فردوسی نویسنده شاهنامه است» شاهدیم که مصداق جمله (۲) همان مصداق جمله (۱) است. در مورد کاربرد اصلی ترکیب یا هم نهشتی در خصوص عبارت های یک جمله، مثالی وجود دارد که به نظر می رسد مثال نقض باشد. این مثال و پاسخ فرگه به آن چنین است:

این جمله را در نظر بگیرید که:

۱ _ علی می داند که احمد شاملو شعر آیدا در آینه را سروده است.

حال عبارت «ا. بامداد» را جایگزین احمد شاملو می کنیم.

۲ _ علی می داند که «ا. بامداد» شعر آیدا در آینه را سروده است بنابراین اصل ترکیب، چون دو عبارت «ا. بامداد» و «احمد شاملو» هم مصداق اند و هر دو به یک نفر دلالت می کنند جمله های (۱) و (۲) نیز باید هم مصداق باشند یعنی مصداق هر دو «I» باشد اما فی الواقع ممکن است چنین نباشد؛ یعنی ممکن است که علی واقعا نداند که «ا. بامداد» همان «احمد شاملو» است و در نتیجه در حالی که جمله (۱) صادق است جمله (۲) کاذب باشد.

فرگه در پاسخ به این مثال نقض، مصداق ها را به دو نوع مستقیم و غیرمستقیم تقسیم می کند. مصداق مستقیم «ا. بامداد» و «احمد شاملو» همان فردی است که این دو عبارت به آن را دلالت می کنند اما مصداق غیرمستقیم این دو عبارت معنایی عادی و معمولی است که هر یک از این دو می توانند داشته باشند و واضح است که معنا و محتوای خبری این دو عبارت با هم متفاوت هستند. به گمان فرگه در زبان طبیعی بافت ها و متن هایی وجود دارند که در آنها عبارتها نه بر مصداق مستقیم عادی و معمولی خود بلکه بر مصداق غیرمستقیم خود که همان معنای عادی و معمولی آنها باشد دلالت می کند.

فرگه و اندیشه

فرگه در مورد اندیشه یک تلقی ضد روانشناسی گروی نیز دارد. میان اندیشه از یکسو و حالات روانی که در هر نوع فرآیند فهمیدن آن را همراهی می کند از سوی دیگر تفاوت وجود دارد.

برای مثال، وقتی که ما به این می اندیشیم که «قند، شیرین است» رخدادهای روانی متعددی ممکن است همراه با این فرآیند ظاهر شوند. رخدادهایی نظیر خاطرات تصاویر و ادراکات مشخصی که می توانند به همراه اندیشیدن به شیرینی یک قند خودنمایی کنند، اما این رخدادهای همگی به دنیای روانی و در نتیجه دنیای روانی سوژه تعلق دارند و به همین دلیل کاملاً مشخص اند و ما هر چقدر هم که سعی کنیم نمی توانیم دیگران را در تجربیات روانی خود سهیم کنیم و قسمت کردن این تجربه ها با دیگران اساساً غیرممکن است.

در نتیجه اگر چه اندیشه همواره همراه با حالات روانی سوژه اندیشنده است، اما اصلاً قابل تحویل به این حالت ها نیست. حالت های روانی ما مربوط می شود به ایده ها و تصورها، پس اندیشه، چیزی غیر از ایده یا تصور است و تصور همان محتوای آگاهی است. فرگه چهار ویژگی را برای تصور برمی شمرد که از این قرار هستند:

۱ - تصور، قابل بوییدن، چشیدن، دیدن یا لمس کردن نیست؛

۲ - تصور، متعلق ذهن ماست؛

۳ - تصور، مستقل از ذهن نمی تواند وجود داشته باشد؛

۴ - هر تصویری تنها به یک شخص خاص تعلق دارد؛

اندیشه لااقل از سه جهت به جهاتی که برای تصور برشمردیم با آن تفاوت دارد. به عبارتی اندیشه چیزی است غیرذهنی که مستقل از ذهن ما وجود دارد و به یک شخص ویژه نیز تعلق ندارد. به همین دلیل است که ما می توانیم در اندیشه هایمان با دیگران سهیم شویم یا درباره یک اندیشه واحد به صورت جمعی بحث و گفتگو نماییم.

برای مثال وقتی دو نفر به این می اندیشند که «لیموترش، ترش است» این دو نه با دو اندیشه، بلکه به یک اندیشه واحد می اندیشند. همان طور که ذکر شد، معنا همان اندیشه است و این موضوع یعنی همگانی بودن اندیشه درباره هر معنایی صدق می کند. معنا به عالم ذهن تعلق ندارد و چیزی درون سرمن نیست، بلکه عینیت دارد، به نحوی که افراد مختلف می توانند آن را بفهمند. از این رو دسترسی به جهان اندیشه ها و معناها برای همه انسانها امکان پذیر است. اگر معنا عینیت نمی داشت، آنگاه برقراری ارتباط با دیگران ممکن نمی شد و هیچ دو فردی قادر به گفتگو و مفاهمه نبودند. ما می توانیم یک اندیشه را بفهمیم بدون آنکه از پیش بدانیم صادق است یا کاذب.

فهم یک اندیشه مستقل از صدق آن یا اعتقاد به صدق آن است زیرا اگرچه ما در ضمن بیان یک اندیشه آن را می فهمیم، اما این فهم می تواند در قالب کنش های زبانی مختلفی روی دهد مثلاً فرض کنیم که آن اندیشه درست است یا آرزو کنیم که درست باشد یا پرسیم که درست است یا نه و از این قبیل. در هر حال اندیشه یک جمله خبری است که می توان درباره اش گفت که صادق است یا کاذب پس جمله های امری، تعجبی و تمنایی، هیچ کدام اندیشه به حساب نمی آیند البته همه این قبیل جمله ها قطعاً با معنا هستند اما معنای آنها را اندیشه نمی نامیم. البته بعضی جمله های پرسشی را که پاسخ آنها آری یا نه است می توان اندیشه نامید و هر جمله خبری را می توان به یک جمله پرسشی از این دست تبدیل کرد. پس در هر جمله خبری دو چیز را باید از هم تمیز داد: یکی مضمون و محتوای اندیشه و دیگری تصدیق یا اعتقاد به مضمون جمله های خبری. مورد اول را «اندیشه» می گوئیم. پس در هر اندیشه سه چیز مطرح است:

۱- ادراک اندیشه

۲- اذعان به صدق اندیشه

۳- بیان حکم (یعنی بیان تصدیق یا اعتقاد)

چون ما در اندیشه هایمان می توانیم با دیگران سهیم شویم پس اندیشه ها عینیت دارند و باید مستقل از ذهن من اندیشنده وجود داشته باشند. اما این که اندیشه مستقل از ذهن من وجود دارد آیا به این معناست که مستقل از هر ذهنی وجود دارد؟ بله! اندیشه مستقل از هر ذهنی است و ذهن در ایجاد اندیشه هیچ دخالتی ندارد. اصلاً اندیشه ایجادشدنی نیست بلکه اندیشه هست و تنها وظیفه ذهن کشف و تصاحب اندیشه است. اندیشه نه به عالم خارج تعلق دارد و نه به عالم ذهن.

پس از این جهت که با حواس قابل ادراک نیست به تصور شباهت دارد و از این نظر که مستقل از ذهن است به جهان خارج شبیه است. برای مثال، صدق اندیشه ای مانند قضیه فیثاغورث مستقل از زمان است و اساساً مستقل از این است که من آن را صادق بدانم یا ندانم. صدق آن حتی مستقل از زمان کشف آن است.

در ما قوه ای وجود دارد که به ما امکان می دهد تا اندیشه ها را تصاحب کنیم: قوه اندیشیدن در عمل اندیشیدن، اندیشه ایجاد نمی شود، بلکه تصاحب می شود چرا که اندیشه با صدق و صادق سر و کار دارد و صدق یک اندیشه امری کاملاً مستقل از اعتراف من به صدق آن است. اصلاً هر واقعیتی اندیشه ای صادق است و کار علم ایجاد اندیشه های صادق نیست بلکه کشف آنهاست. صدق اندیشه بی زمان است. کسی که می اندیشد در حقیقت تنها به عمل اندیشیدن تحقق می بخشد. پس او دارنده عمل اندیشه است و نه صاحب اندیشه. اندیشه محتوی آگاهی او نیست اما چیزی در آگاهی هست که معطوف به اندیشه است اما خود آن نیست. اندیشه به جهان بیرونی تعلق دارد و نه به جهان درون.

جهان خارج، مجموعه ای است از امور محسوس و امور نامحسوس. برای ادراک جهان محسوس نیاز به امر نامحسوس است امری که با اضافه شدن به تصورات، ما را با عالم خارج پیوند می زند و در غیر این صورت در جهان درونی خود محسوس می شدیم. همینطور برای ادراک جهان نامحسوس نیز به امر محسوس نیاز است. البته برای ادراک امر محسوس نیازمند تصورات ذهنی نیز هستیم که امری کاملاً درونی است. در هر اندیشه دو چیز را باید در نظر داشت: بیان اندیشه و صدق آن.

بیان اندیشه باید زمانمند باشد و اصلاً بدون زمان اندیشه کاملی وجود ندارد. اما آن زمان بی زمانی است که به زمان گوینده آن دلالت نمی کند اما صدق یک اندیشه بی زمان است. پس اندیشه به خودی خود بی زمان است اما وقتی اندیشه ای را تصاحب می کنیم نسبتی با آن پیدا می کنیم و آن نیز نسبتی با ما و در این حالت اندیشه سبب تغییراتی در جهان درونی ما و جهان خارج نیز می شود. اندیشه وسیله ارتباط انسانها با هم است و در ذات خود انتقال پذیر است و قابل رد و بدل کردن اما با انتقال یافتن از فردی به فرد دیگر از کنترل نفر اول خارج نمی شود چون اصلاً در این جا کنترلی در بین نیست. همینطور اندیشه در نتیجه این انتقال تغییر نمی کند. کاستی و فزونی نمی پذیرد و اگر تغییری هم در این میان رخ دهد تغییر در اوصاف غیرذاتی آن است. اندیشه ها گرچه به کلی خالی از فعالیت نیستند اما نحوه فعالیت آنها با فعالیت اشیاء متفاوت است. فعالیت امری بی زمان و جاودانه، واقعا چگونه فعالیتی می تواند باشد؟

دانستیم که معنای یک عبارت به لحاظ وجودی مستقل از ذهن و فعالیت بشر است و نیز دانستیم که این معناست که مصداق یک عبارت را تعیین می کند اما اگر چه معنا به لحاظ وجودی مستقل از فعالیت بشر است اما در هر حال این بشر است که معنا را به عبارتهای زبانی خود پیوند می زند و چون معنا مصداق را تعیین می کند از این طریق عبارتهای زبانی صاحب مصداق می شوند اما نکته اینجاست که چون پیوند معنا با عبارتهای زبان نتیجه و حاصل فعالیت بشر است، مصداق عبارت های زبانی برای همیشه ناشناخته باقی می ماند و اگرچه معنا خود واجد عینیت است، اما در این که فهم معنا به همان اندازه عینیت داشته باشد، تردید هست؛ چرا که در اینجا دو بحث مجزا وجود دارد: یکی خود معنا و دیگری فهم معنا و پیوند زدن آن با عبارتهای زبانی. البته موضع ضد روانشناسی گروهی فرگه تنها محدود می شود به مورد اول یعنی معنا و فهم از قلمرو آن خارج است. حتی خود فرگه در برخی آثارش تصویری روان شناسانه از فرایند ادراک اندیشه و قضاوت درباره صدق آن و مباحثی از این قبیل به دست داده است.

فریود (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹ م)

زیگموند فریود که به فیلسوف فرهنگی مشهور است در ۱۸۵۶ بدنیا آمد و در دانشگاه وین پزشکی تحصیل کرد بیشتر عمر در وین به سر برد و این دوران شکوفایی حیات فرهنگی آن شهر بود. ابتدا در عصب شناسی تخصص یافت. در اواخر سده گذشته، و سالیان درازی از قرن حاضر «روان شناسی اعماق»، یا بهتر بگوییم روانکاوی، خود را توسعه داد. روانکاوری، هم بطور کلی توصیف ذهن انسان است و هم روش درمانی برای اختلالات روانی و عصبی. نظریه ناخودآگاه فریود لازمه شناخت انسان است. فریود عقیده داشت میان انسان و محیطش پیوسته تنش وجود دارد به ویژه، تنش - یا تعارض - بین غرایز و نیازهای انسان و خواسته های اجتماع، مبالغه نیست که بگوییم فریود غرایز بشری را کشف کرد و همین او را در ردیف یکی از پیشگامان مهم جریان های طبیعت گرا - که در اواخر قرن نوزدهم چنان رونق یافت - قرار می دهد. منظور از غرایز بشری در حالت کلی این است که کارهای ما همیشه مبنای عقلانی ندارد. انسان در حقیقت آن موجود خردمندی که اصحاب عقل قرن هجدهم می پنداشتند نیست. اندیشه و رویا و کردار ما اغلب دستخوش تمایلات غیر عقلانی است این تمایلات غیر عقلانی می تواند بیانگر غریزه ها و نیازهای اساسی ما باشد غریزه جنسی بشر، برای نمونه، همانقدر اساسی است که غریزه شیر خواری کودک. البته این به خودی خود کشف تازه ای نبود. اما فریود نشان داد که این نیازهای اساسی می تواند نهان یا تلطیف بشود، و اعمال ما را بی آنکه خود آگاه باشیم، هدایت بکند. فریود از این گذشته نشان داد که کودک نیز دارای نوعی تمایلات جنسی است این دعوی مورد پسند اهالی محترم طبقه متوسط وین قرار نگرفت و محبوبیت فریود از میان رفت. ما این را اخلاق دوره ویکتوریا می نامیم، یعنی زمانیکه مسائل جنسی جزو محرمانه بود. فریود نخست در حین روان درمانی به تمایلات جنسی کودکان پی برد. بنابراین برای این مدعیات خویش زمینه تجربی داشت. همین طور دیده بود چگونه انواع گوناگون روان نژندی یا اختلال های روانی ریشه در تعارض های دوران کودکی دارد پس رفته رفته گونه ای درمان بوجود آورد که می توان آن را باستان شناسی روان خواند به طوریکه روانکاو، می تواند به یاری بیمار ژرفای ذهن او را بکاود و تجربه هایی را که باعث اختلال روانی او شده دریابد، زیرا به عقیده فریود ما خاطره تمامی تجربه هایمان را در کنه ضمیر خود نگه می داریم. روانکاو و چه بسا از تجربه ای ناگوار پرده بردارد، تجربه ای که بیمار سال ها کوشیده سرکوب سازد، ولی در ژرفای نهان ضمیر باقی مانده، ریشه هستی اش را می فرساید و روانکاو این تجربه آسیب رسان را به ناخودآگاه بیمار باز می آورد - آن را به اصطلاح به رخ او می کشد - و کشمکش می کند تا از «شر آن خلاص شود» و بهبود یابد. وقتی ما بدنیا می آئیم، نیازهای جسمی و روانی خود را کاملاً آشکار و بدون هر گونه رودرواسی می جوئیم. به عنوان مثال اگر شیر به ما نرسد، جیغ و داد می کنیم. کودک خواست خود را برای تماس و گرمای بدنی هم بی پروا ابراز می دارد. فریود این «اصل لذت» را در انسان، نهاد (

ID) نامید . کودک نوزاد چیزی جز نهاد نیست . این نهاد یا اصل لذت را با خود به بزرگسالی و سرتاسر زندگی می بریم . ولی کم کم یاد می گیریم امیال خود را نظم ببخشیم و خد را با محیط وفق دهیم . یاد می گیریم اصل لذت را با اصل واقعیت سازگار سازیم . به عبارت فریود خودی در ما به وجود می آید . و وظیفه این تنظیم را بر عهده می گیرد حال چه بسا خواستار یا نیازمند چیزی هستیم ، ولی نمی توانیم لم بدهیم و گریه کنیم تا خاست یا نیازمان بر آورده شود. شاید دلمان چیزی می خواهد که دنیای خارج نمی پذیرد. این تمایلات را چه بسا در خود سرکوب کنیم یعنی بکوشیم آنها را کنار بزنیم و از یاد ببریم . فریود عامل سومی را هم در ذهن انسان نام برد و با آن کار کرد . ما از کودکی مدام سر و کارمان با خواسته های اخلاقی پدر و مادر و جامعه مان است وقتی کار خطایی می کنیم ، پدر و مادرمان می گویند این کار را نکن! یا شیطان، این کار بد است ! بزرگ که می شویم پژواک این خواسته ها و داوریهای اخلاقی، هنوز درگوش ماست . افتخارات اخلاقی جهان، گویی پاره ای از وجود ما شده است . فریود این را فرا خود می نامند؛ که وجدان بخشی از فراخود است . فریود مدعی شد که فراخود به ما می گوید که تمایلات ما کجا بد یا ناپسند است، به ویژه در مورد تمایلات جنسی و شهوانی . و همانطور که گفته شد، فریود ادعا کرد که این تمایلات ناپسند در همان مراحل اولیه کودکی خود را بروز می دهد .

امروزه می دانیم که بچه های کوچک از دست زدن به آلت تناسلی خود خوششان می آید که در زمان فریود این عمل ضربه ای تنبیهی نثار انگشتان کودک ۲ یا ۳ ساله می کرد و این سرآغاز احساس گناه در مورد همه چیزهای مربوط به آلت تناسلی و تمایلات جنسی است این احساس گناه در فراخود انسان باقی می ماند ، از اینرو بسیاری از افراد - به نظر فریود ، اکثر مردم - سراسر عمر درباره امور جنسی احساس گناه می کنند . فریود در عین حال نشان داد که نیاز و تمایل جنسی برای آدمی طبیعی و حیاتی است فریود پس از سال ها تجربه اندوزی در درمان بیماران، به این نتیجه رسید که ضمیر خودآگاه فقط بخشی از ذهن انسان را تشکیل می دهد و ضمیر خود آگاه را به کوه یخی تشبیه کرد که نوک آن سر از آب برآورده است . در زیر رویه آب - در زیر سطح خود آگاهی - ضمیر ناخودآگاه یا نیمه هشیار قرار دارد . فریود همه آن چیزهایی را که ما اندیشیده یا تجربه کرده ایم ، و ذهن خود را که به کار می اندازیم ، می توانیم به یادآوریم ، پیش آگاهی خواند . و اصطلاح ناخودآگاه را برای چیزهایی که سرکوب کرده ایم، بکار می برد. یعنی، آنگونه چیزهایی که کوشیده ایم فراموش کنیم چون ناخوشایند یا ناپسند یا ناگوار بوده اند . هر گاه میل یا هوسی داریم که ضمیر خودآگاه ما نمی پذیرد، فراخود ما آنرا به پستوی شعور می فرستد و پنهان می کند . این مکانیسم در همه آدم های سالم در کار است ولی سرکوب افکار نامطلوب و ممنوع از ضمیر خود آگاه برای بعضی کسان چنان فشار آور و دشوار است که به بیماری روانی می انجامد، آنچه بدین سان سرکوب می شود می کوشد خود به خود به آگاهی راه جوید. برای پاره ای افراد، نگاهداری این تمایلات تحت نظر سختگیر ضمیر آگاه بسیار مشکل است. فریود در دیداری به سال ۱۹۰۹ از آمریکا، در سخنرانی های خود درباره روانکاوی، نمونه ای از طرز کار مکانیسم سرکوبی را بیان کرد. گفت: «فرض کنید فردی در میان جمع حاضر در این سالن منخل سکوت و توجه کامل دیگران بشود مرتب سر و صدا راه اندازد، بی ادبانه بخندد و حرف بزند، پا به زمین بکوبد، مرتب حواس ما را پرت کند و نگذارد به کارم برسم . ناچار توضیح می دهم که نمی توانم با این وضع به سخن ادامه دهم، در این موقع چند مرد قوی هیکل از میان شما بر می خیزند و پس از اندکی کشمکش، فرد مزاحم را بیرون می اندازند، این مرد اکنون سرکوب شده است، و من می توانم سخنرانی ام را ادامه دهم . ولی برای اینکه مزاحمت تکرار نشود، و مرد اخراج شد به زور به سالن برنگردد، این آقایانی که به داد من رسیده اند صندلی خود را می برند دم در و آنجا برای مقاومت جا می گیرند، تا سرکوبی را به اجرا گذارند . حال، اگر این دو مکان را به روان انتقال دهید، اینجا را خودآگاه و بیرون را ناخودآگاه بخوانید، تصور نسبتا خوبی از فرآیند سرکوبی بدست می آورید». ولی ما همواره زیر فشار افکار سرکوب شده ای هستیم که سعی دارند از ضمیر ناخودآگاه به ذهن ما راه یابند بدین علت اغلب ، چیزهایی می گوییم یا کارهایی می کنیم که قصد نداشتیم یعنی واکنش های ناخودآگاه احساسات و اعمال ما را بر می انگیزند که فریود یکی از آنها را کنش پریشی - لغزش زبان یا سهو قلم - خواند . کار دیگری که ما اغلب می کنیم فرافکنی است . فرافکنی نسبت دادن خصایلی است به سایرین که می کوشیم در خود سرکوب سازیم . آدمی که مثلا خیلی خسیس است، هه مردم را پول دوست می خواند . و کسی که مدام در فکر مسائل جنسی است بیش از همه از شهوترانی دیگران به خشم می آید . آدم روان نژند کسی است که با تمام قوا می کوشد ناخوشایندها را از ضمیر آگاه خود دور نگه دارد . گاهی شخص شدیداً می کوشد تجربه به خصوصی را سرکوب کند و چه بسا همین آدم در عین حال سعی است پزشک را یاری دهد به آسیب های نهان او راه یابد . فریود روشی ابداع کرد که خود تداعی آزاد (**free association**) خواند . به عبارت دیگر به بیمار گفت آسوده و آرام دراز بکشد و هرچه به ذهنش می آید بگوید، و مهم نیست که این حرفها چه اندازه بی ربط،

الا بختگی، نامطلوب یا شرم آور باشد منظور آن بود که در سرپوش یا مهارى که پیرامون آسیب‌ها بالیده است رخنه ایجاد شود، زیرا ناراحتی بیمار از همین آسیبهاست. اینها پیوسته در جوش و خروش اند، منتهی بیمار از آنها آگاهی ندارد بنابراین بسیار مهم است که گوش به زنگ علائم ضمیر ناخودآگاه باشیم شاهراه ورود به ناخودآگاه، به گفته فروید، رویاهای ماست. مهمترین کتاب او - تعبیر رویاهای، که در سال ۱۹۰۰ منتشر شد، در همین زمینه است، و در آنجا نشان می‌دهد که خواب‌های ما اتفاقی نیست. ضمیر ناخودآگاه ما سعی دارد از راه خواب و رویا با ضمیر آگاه ما رابطه برقرار کند. فروید پس از سال‌ها تجربه با بیماران - و به خصوص پس از تحلیل خواب‌های خودش - به این نتیجه رسید که رویاهای ما همه تحقق‌آرزوهای ماست. فروید نشان داد که باید میان آنچه با مداد از رویا به خاطر می‌آوریم و مفهوم حقیقی رویا فرق گذاشت. تصویر ذهنی ما از رویا را رویای آشکار می‌خواند؛ محتویات این رویای آشکار همیشه از جریان‌های روز قبل گرفته شده است ولی رویا مفاهیم عمیق تری هم دارد که پنهان از آگاهی ماست. فروید اینها را اندیشه‌های پنهان رویا نامید؛ این اندیشه‌های پنهان، که رویا در حقیقت درباره آنهاست، چه بسا از گذشته دور، سرچشمه می‌گیرد. بنابراین برای فهم معنای رویا باید آن را تحلیل کرد و در مورد بیماران روانی، این کار را باید روانکاو انجام دهد. این تغییر شکل اندیشه‌های پنهان رویا به رویای عیان را فروید فرآیند رویاسازی نامید. فروید معتقد بود رویا «تحقق‌آرزوی سرکوب شده در لباس مبدل» است. ولی چیزهایی را که اکنون سرکوب می‌کنیم، در قیاس با زمان طبابت فروید در وین بسیار فرق کرده است. منتهی مکانیسم پنهان رویا هنوز همان است. روانکاو فروید در دهه ۱۹۲۰، به ویژه برای درمان پاره‌ای بیماران روانی، بی‌اندازه اهمیت داشت. نظریه ناخودآگاه او برای هنر و ادبیات نیز بسیار مهم بود. به تعبیری فروید نشان داد که هنر در نهاد همه کس هست. و رویا، گذشته از سایر چیزها، اثری هنری است، و هر شب رویاهای تازه‌ای در انتظار ماست. فروید - برای تعبیر رویاهای بیماران خود اغلب ناچار بود - درست به همان شیوه‌ای که ما نقاشی یا متنی ادبی را تفسیر می‌کنیم از خلال زبانی بسیار نمادین بگذرد.

امیل دورکیم (۱۸۵۸ - ۱۹۱۷ م)

امیل دورکیم در ۱۵ آوریل ۱۸۵۸ در اپی نال در خانواده‌ای ربانی یهودی بدنیا آمد. پدرش در کودکی دارفانی را وداع گفت. امیل در کالج اپی نال مشغول تحصیل شد و در پایان تحصیلات متوسطه جایزه مسابقات عمومی را از آن خود کرد. سپس به پاریس آمد و در مدرسه لوئی لوگراند خودش را برای مسابقه ورودی دانشسرای عالی آماده کرد. او در سال ۱۸۷۹ به دانشسرا وارد شد و در آنجا دروسهای فوستل دوکالانژ و بوترو را دنبال کرد و در سال ۱۸۸۲ «آگره گاسیون» فلسفه را گذراند و در سانس و سن کاتن دبیر شد. او از سال ۱۸۸۵ تا ۱۸۸۶ مرخصی گرفت تا در پاریس و سپس در آلمان نزد وونت به مطالعه علوم اجتماعی بپردازد و سپس در برگشت از مسافرت آلمان در مجله‌ای فلسفی سه مقاله‌ی «مطالعات اخیر علوم اجتماعی»، «علم اثباتی اخلاق در آلمان» و «فلسفه در دانشگاه‌های آلمان» را منتشر کرد. دورکیم در سال ۱۸۸۷ با حکم وزارتی اشیپولر به سمت استاد علم تعلیم و تربیت و علم اجتماعی در دانشکده ادبیات بوردو منصوب شد در حالیکه این درس نخستین درس جامعه‌شناسی در دانشگاه‌های فرانسوی بود از همکاری دورکیم در بوردو، می‌توان هامان و رودیر و از شاگردان او، شارل لالو و لئون دوگی را نام برد. او در سال ۱۸۸۸ درباره خودکشی و باروری مقاله‌ای نوشت. وی در سال ۱۸۹۱ درسی را با داوطلبان آگره گاسیون فلسفه شروع کرد تا با آنها پیشینیان بزرگ جامعه‌شناسی (ارسطو، مونتسکیو، کنت...) را مطالعه کند. در سال ۱۸۹۶ - درس جامعه‌شناسی اش به کرسی استادی تبدیل شد و اقدام به تأسیس سالنامه‌ی جامعه‌شناسی کرد که، اولین مطالعات دورکیم که در این سالنامه منتشر شده‌اند عبارتند از: تحریم همبستری با محارم و خاستگاه‌های آن، تعریف نموده‌های دینی. دورکیم در سال ۱۹۰۰ مقاله‌ای تحت عنوان «توتم پرستی» در سالنامه جامعه‌شناسی منتشر کرد؛ و دورکیم که از مبارزان راه غیر مذهبی است و به شدت تحت تأثیر قضیه دریفوس قرار گرفته بیش از پیش به مشکل مذهب توجه می‌کند. دورکیم در سال ۱۹۰۶ رسماً به سمت استادی کرسی علم تعلیم و تربیت دانشکده‌ی ادبیات پاریس انتخاب شد؛ در آن جا جامعه‌شناسی و علم تعلیم و تربیت را به موازات هم تدریس کرد. در سال ۱۹۱۵ تنها پسر دورکیم در جبهه‌ی سالونیک کشته می‌شود وی دو کتاب با الهام از این حادثه منتشر می‌کند و نهایتاً خود دورکیم نیز در ۱۵ نوامبر ۱۹۱۷ در پاریس دیده فرو می‌بندد. آیین کلی دورکیم تأکیدش بر این است که بررسی جامعه باید موضوعش را جدا از موضوع‌های دیگر در نظر گیرد و پدیده‌های اجتماعی را به عنوان موضوع خاص خود برگزیند. دورکیم با طرد تفسیرهای زیست‌شناختی و روانشناختی، توجهش را به عوامل اجتماعی - ساختاری تعیین‌کننده مسائل اجتماعی انسان معطوف ساخته بود. دورکیم تبیین‌های غیر جامعه‌شناختی رفتار اجتماعی را مورد انتقاد صریح قرار داده بود. پدیده‌های اجتماعی، «واقعیت‌های اجتماعی» هستند و همین واقعیت‌ها ویژگی‌ها و عوامل اجتماعی تعیین‌کننده‌ای دارند که با مفاهیم

زیست شناختی و روانشناختی قابل تبیین نیستند. واقعیت های اجتماعی نسبت به هر فرد زنده جنبه ای خارجی دارند. این واقعیت ها با گذشت زمان پایدار می مانند، حال آنکه افراد خاص می میرند و جای شان را به دیگران می دهند. وانگهی، واقعیت های اجتماعی نه تنها بیرون از فرد قرار دارند، بلکه « از چنان قدرت و ادارنده ای برخوردارند که بر فرد و اراده فردی تحمیل می گردند». هر گاه تقاضاهای اجتماعی برآورده نشوند، الزام ها چه به صورت قانون و چه به شکل رسوم وارد عمل می شوند. این الزام های قانونی و سنتی بر افراد تحمیل می شوند و آرزوها و تمایلات آنها را جهت می دهند. پس، یک واقعیت اجتماعی را می توان این چنین تعریف کرد: « هر شیوه عمل ثابت یا نا ثابتی که بتواند بر فرد یک نوع الزام خارجی را تحمیل کند».

گرچه دورکیم در کارهای نخستین خود واقعیت های اجتماعی را از بعد الزام و خارجی بودن شان مورد بررسی قرار می داد و علاقه عمده اش معطوف به عملکرد نظام قضایی بود، اما بعدها نظرهایش را به گونه ای بنیادی تغییر داد. دورکیم در سن کمال تأکید می کرد که واقعیت های اجتماعی و بویژه قواعد اخلاقی تنها در صورت درونی شدن در وجدان فردی، به راهنما و نظارت کننده مؤثر رفتار بشر تبدیل می شوند، ضمن آنکه همچنان مستقل از افراد باقی خواهند ماند. بنابراین نظر، الزام دیگر تحمیل صرف نظارتهای خارجی بر اراده فردی نخواهد بود، بلکه شکل یک اجبار اخلاقی برای اطاعت از قانون را به خود خواهد گرفت. بدین معنی، جامعه « چیزی هم فراسوی ما و هم در درون ما» است. دورکیم از آن پس می کوشید تا واقعیت های اجتماعی را تنها به عنوان پدیده های «بیرونی» واقع در جهان چیزهای خارج از افراد مورد بررسی قرار دهد، بلکه درصدد بود تا این واقعیت ها را از دید کنشگران اجتماعی و پژوهشگران جامعه شناس در نظر آورد.

دورکیم استدلال می کرد که پدیده های اجتماعی با برقرار کردن روابط متقابل میان افراد، واقعیتی را می سازند که دیگر نمی توان آن را بر حسب خواص کنشگران اجتماعی توجیه کرد. حزب یک کل ساختاری است که باید آن را بر حسب نیروهای اجتماعی و تاریخی ای که پدیدش آورده اند و به عملکردش کشانده اند، تبیین کرد. دورکیم نه به صفات فردی بلکه به ویژگیهای گروه ها و ساختارها می پرداخت. او بر مسایلی همچون انسجام یا عدم انسجام گروه های مذهبی خاص تأکید می کرد و نه بر مختصات فردی مؤمنان آن گروه ها. او نشان داده بود که یک چنین خواص گروهی جدا از مختصات فردی اند و از همین روی، باید آنها را مورد بررسی جداگانه قرار داد. او حالت های گوناگون رفتار را در جمعیت های خاص و ویژگی های گروه های خاص و با دگرگونی این ویژگی ها به بررسی می کشید.

دورکیم برای توجیه نرخ های متفاوت و منظم خودکشی در گروه های مذهبی یا شغلی، به بررسی خصلت این گروه ها و انواع شیوه های تأمین انسجام و همبستگی در میان اعضای آنها پرداخته بود. او به صفات یا انگیزه های روانشناختی افراد تشکیل دهنده این گروه ها کاری نداشت، زیرا این انگیزه ها از همدیگر تفاوت دارند. اما بر عکس، ساختارهای اجتماعی ای که نرخ های خودکشی بالایی دارند، از نظر فقدان نسبی و انسجام و نا بهنجاری با یکدیگر وجه اشتراک دارند.

پرداختن به نرخ های وقوع پدیده های خاص به جای تصادف، یک مزیت دیگر نیز داشت و آن این بود که چنین رویکردی به دورکیم اجازه داده بود تا به بررسی تطبیقی ساختارهای گوناگون دست یازد. با این روش، او به این نتیجه رسیده بود که با مفهوم عمومی انسجام یا یکپارچگی، می توان نرخ های متفاوت خودکشی را در گروه های گوناگون تا حد زیادی توجیه کرد.

گروه ها از نظر درجه یکپارچگی با یکدیگر متفاوتند؛ یعنی این که برخی گروه ها بر اعضای فردی شان تسلط کامل دارند و آنها را در چهارچوب گروهی شان کاملاً یکپارچه می سازند؛ اما گروه های دیگری هستند که به اعضای شان تا اندازه زیادی آزادی عمل می دهند. دورکیم اثبات کرده بود که نرخ خودکشی با درجه یکپارچگی تناسب معکوس دارد. مردمی که در یک گروه به خوبی یکپارچه شده باشند، از عوارض ناکامی و مصیبت هایی که قرعه آنها را به نام بشر زده اند، تا اندازه زیادی مصونیت دارند و از همین روی، احتمال دست یازیدن این مردم به رفتارهای تندی چون خودکشی کمتر است.

به نظر دورکیم، یکی از عناصر عمده یکپارچگی، پهنه میدان عمل متقابل اعضای گروه با یکدیگر است. برای مثال، اشتراک در آئین های مذهبی، اعضای گروه های مذهبی را به فعالیت های مشترک پیوند دهنده می کشاند. در یک سطح دیگر، فعالیت های کاری ای که مبتنی بر وظایف متمایز ولی مکمل باشند، کارگران را به گروه کاری پیوند می دهند. فراوانی عمل متقابل الگو دار، گواه بر درجه یکپارچگی ارزشی گروه است. جمعیت هایی که درجه توافق شان بالا است، در مقایسه با گروه هایی که توافق گروهی شان ضعیف است، رفتار انحرافی کمتری دارند. هر

چه اعتقاد یک گروه مذهبی نیرومندتر باشد، آن گروه احتمالاً یکپارچه تر است و از همین روی، بهتر می تواند محیطی را فراهم سازد که اعضایش در آن محیط از تجربه های آزارنده و نومید کننده در امان باشند.

اما دورکیم آنقدر محتاط بود که یادآور شود که استثناهایی نیز وجود دارند که پروتستانیسم بارزترین نمونه آن است. در این موارد خاص بیشتر فرد بیشتر از کاتولیسیسم آزادی می دهد... و باورها و اعمال مشترک کمتری دارد». در این مورد، نرخ بالای رفتار بحرانی ای مانند خودکشی را نباید با عدم توافق گروهی تبیین کرد، بلکه آن را باید نتیجه استقلال فرد فرد اعضای گروه تلقی کرد.

تفاوت میان توافقی ارزشی و یکپارچگی ساختاری را اکنون می توان با اصطلاحات خود دورکیم بیان کرد. او میان همبستگی مکانیکی و همبستگی ارگانیک تمایز قائل بود :

نخستین همبستگی در جامعه ای رواج دارد که « افکار و گرایش های مشترک اعضای جامعه از نظر کمیت و شدت از افکار و گرایش های شخصی اعضای آن بیشتر باشند. این همبستگی تنها می تواند به نسبت معکوس رشد فردیت پرورش یابد». به عبارت دیگر، همبستگی مکانیکی در جایی رواج دارد که حداقل تفاوت های فردی وجود داشته باشند و اعضای جامعه از نظر دلبستگی به خیر همگانی بسیار همسان یکدیگر باشند. « همبستگی ناشی از همانندی، زمانی به اوج خود می رسد که وجدان فردی یکایک اعضای جامعه منطبق با وجدان جمعی پرورش یابد و از هر نظر با آن یکی شود».

بر عکس، همبستگی ارگانیک نه از همانندی های افراد جامعه بلکه از تفاوت های شان پرورش می یابد. این گونه همبستگی فرآورده تقسیم کار است. هر چه کارکردهای یک جامعه تفاوت بیشتری یابند، تفاوت میان اعضای آن نیز فزونتر خواهد شد.

اعضای یک جامعه تمایز یافته به راهرفت های جمعی و مشترک کمتر وابسته اند، ضمن آنکه ممکن است به وظایف و نقش های تخصصی و تمایز یافته ای که شاخص نظام های همبستگی ارگانیک اند، به شدت وابسته باشند. گرچه عناصر فردی یک چنین نظامی اشتراک کمتری دارند، اما از آنهایی که با همبستگی مکانیکی زندگی و فعالیت های تخصصی متفاوتی را پذیرفته اند، وابستگی متقابل شان بیشتر است و شبکه های همبستگی را می توان در میان آنها بیشتر گسترش داد. درست است که چنین نظامی می توان از نظارتهای خارجی قدری خلاص شد، اما این خلاصی با درجه بالای وابستگی متقابل اعضای جامعه نه تنها منافاتی ندارد بلکه با آن هماهنگ است.

دورکیم در نخستین آثارش گفته بود که نظام های نیرومند مبتنی بر باور مشترک، مختص همبستگی مکانیکی در جوامع ابتدایی اند، ولی همبستگی ارگانیک که از تنوع فزاینده و پیشرفته تقسیم کار و نیز وابستگی متقابل هر چه بیشتر پدید می آید، برای پیوند دادن اعضای جامعه به باورهای مشترک کمتری نیاز دارد. اما او بعدها این نظرشان را تعدیل کرد و تأکید نمود که حتی نظام های برخوردار از همبستگی ارگانیک بسیار پیشرفته نیز اگر نخواهند به صورت توده ای از افراد خودبین و متجاوز به حقوق همدیگر متلاشی شوند، باید بر پایه یک ایمان مشترک یا وجدان جمعی مبتنی گردند.

در جامعه شناسی دین در دوره جدید، دورکیم از شخصیت های مهمی است که نه تنها تحت تاثیر سن سیمون و کنت ، بلکه تحت تاثیر افرادی چون را برستون و اسمیت و آثار او درباره ادیان سامی و نیز تحت تاثیر استاد خود فوستل دوکولانژ واقع شده بود. نخستین خدمت دورکیم به جامعه شناسی دین عبارت بود از تحلیل او از نقشی که دین در تکوین وجدان جمعی یعنی وجدان و آگاهی اخلاقی جمعی جامعه ایفا می کند، هر چند او با این انگاره زمانه اش همراه بود که می گفت: دین محکوم به این است که سهم هر چه کمتری در زندگی جدید داشته باشد. ولی توجه او معطوف به بعد انحطاط و انتقادی دین نبود، بلکه توجه او به تحولش بود. و اگر چه در نظر او ادیان اصالت دارند و دین دروغین وجود ندارد، ولی الوهیت از نظر او هرگز چیزی فراتر از جامعه تغییر شکل یافته و جلوه نمادین پیدا کرده، نبوده است. جامعه با همان اثری که بر اذهان آدمیان می گذارد، همه تواناییهای لازم را برای بیداری احساس ملکوتی آنها نیز داراست؛ زیرا جامعه نسبت به اعضای خود همان مقامی را دارد که خدا نسبت به مؤمنان. به نظر او، تحقیق علمی نیز نشان می دهد که انسان ها هیچ گاه جز جامعه خویش را نپرستیده اند. تنها جامعه است که به خودی خود، یک واقعیت مقدس است توجیه کننده تمایزی است که میان امر مقدس و غیر مقدس دیده می شود. روش تجربه گرایی دورکیم در باب واقعیت اجتماعی، از اموری است که حتی به جامعه شناسی دینی وی نیز سرایت کرده است، به گونه ای که وی دین را نیز با عینک تجربه مطالعه می کند.

نگرش دورکیم به دین بیش تر کارکردگرایانه با کارکرد مثبت است و بر همین اساس، وی در تحلیل دین، خلط اساسی بین معنا و محتوای نمادهای دینی و معنا و محتوای کارکردهای آن کرده است. در نهایت دورکیم بیان می‌کند: دین عبارت است از نظام به هم پیوسته و متشکلی از باورها و اعمالی در رابطه با اشیای مقدس و این اعمال و باورها تمام کسانی را که به آن می‌پیوندند در یک واحد اجتماعی اخلاقی به نام «کلیسا» پیوسته و متحد می‌سازد. دورکیم معتقد است که هیچ چیز ذاتا مقدس یا دنیوی نیست، بلکه زمانی یکی از این دو خصلت را پیدا می‌کند که مردم یا بر آن پدیده ارزشی فایده‌مند قایل شوند و یا بر عکس، صفاتی ذاتی به آن نسبت دهند که با ارزش وسیله‌اش هیچ ارتباطی نداشته باشد.

دورکیم می‌خواست نشان دهد که رهیافت اسپنسر به قلمرو اجتماعی که بنابر آن، بعد اجتماعی در نهایت از امیال افراد برای افزودن شادمانی شان بر می‌خیزد، چه در پیشگاه شواهد عینی و چه در برابر خرد، تاب ایستادگی ندارد. او در واکنش علیه اسپنسر و فایده‌گرایان، بر این عقیده بود که جامعه را نمی‌توان محصول تمایل افراد به بده و بستان با همدیگر در جهت کسب بیشترین شادمانی دانست. به عقیده او، نظریه یاد شده این واقعیت را در نظر نمی‌گیرد که مردم بدون ضابطه داد و ستد و بده و بستان نمی‌کنند. بلکه در این زمینه از یک الگوی هنجار بخش پیروی می‌نمایند؛ زیرا انسان‌ها پیش از قرارداد بستن و عملی کردن آن، باید در مورد معنای قرارداد توافق داشته باشند. این توافق جمعی پیش از بستن قرارداد که همان عنصر غیر قراردادی قرارداد است، چهارچوب نظارت هنجار بخش را می‌سازد. بدون تنظیم اجتماعی و نوعی نظام تصویب مثبت یا منفی، هیچگونه داد و ستد و مبادله ای نمی‌تواند رخ دهد.

هر چند دورکیم تأکید می‌کرد که در جوامع نوین بر اثر همبستگی و وابستگی متقابل نقش‌های متمایز، تا اندازه‌ای یکپارچگی به دست می‌آید، اما با این همه، او به این نتیجه رسیده بود که این گونه جوامع را نمی‌توان بدون حصول یکپارچگی از طریق یک نظام عقاید مشترک اداره کرد. در تشکل‌های اجتماعی پیشین که مبتنی بر همبستگی مکانیکی بودند، عقاید مشترک از هنجارهای تحقق آن‌ها در عمل اشتراکی، به روشنی تمیز داده نمی‌شدند، اما در مورد همبستگی ارگانیک باید گفت که هنجارهای جزئی از عقاید کلی به نسبت مستقل شده‌اند و به اقتضاهای شرایط نقش‌های متمایز شکل می‌گیرند؛ اما حتی در اینجا هم نظام فراگیر عقاید مشترک باید همچنان وجود داشته باشد. بنابراین ملاحظات، دورکیم در آخرین دوره زندگی پژوهشی‌اش، به بررسی پدیده‌های مذهبی به عنوان عناصر اصلی نظام عقاید مشترک، روی آورد.

دورکیم در بررسی ادیان ابتدایی پس از رد برخی تلقی‌ها از دین و معیارهایی که در دین ضروری یا غیر ضروری تلقی شده به نظر اصلی خود درباره دین و نقش و جایگاه امروزی آن می‌پردازد. او معتقد است نسبت دادن حوادث طبیعی به علل غیر طبیعی، که بعضی مطرح می‌کنند، با علم تعارض دارد و از سوی دیگر، تعریف دین به وسیله الوهیت و خداوند و اعتقاد به این مطلب که دین لزوماً در وراثت موجودات روحانی مطرح است، را قبول ندارد و دلیل نقضی برای آن می‌آورد. همچنین اینکه اساس دین بر ضعف و عجز بشر در مقابل عوامل و قوای طبیعی استوار و اینکه منشا دین اعتقاد به ارواح است و عقیده به ارواح هم امری توهمی و خیالی است و لذا، اساساً دین امری توهمی و خیالی است، از نظر دورکیم مردود می‌باشد.

او قبول ندارد که پدیده‌های ریشه‌دار با آن همه نقش، که در تاریخ ایفا کرده است و بدان نیروی حیات بخشیده امری خیالی و زاینده خواب و توهم باشد، بلکه دین یکی از نیروهای نظارت درونی است که در درون افراد احساس الزام اخلاقی به هواداری از درخواست‌های جامعه ایجاد می‌کند و در موقع به خطر افتادن سامان اجتماعی به کار می‌آید. اما بر اساس نظر دورکیم، هر پدیده یا هر امری ذاتاً مقدس یا دنیوی نیست، بلکه زمانی یکی از این دو خصلت را پیدا می‌کند که مردم یا بر آن پدیده ارزشی قایل می‌شوند و یا بعکس، صفاتی ذاتی به آن نسبت دهند که بر ارزش وسیله‌اش هیچ ارتباطی نداشته باشد. لذا در نگرش دورکیم به تبیین جامعه‌شناختی از دین می‌توان دو خصلت عمده برای دین در نظر گرفت:

خصلت اجتماعی بودن دین که دین عبارت است از غلیان احساسات جمعی که نتیجه اجتماعی افراد در مکانی واحد (به نام کلیسا) است و موجب پیدایش نمود مذهبی و تأثیر الهام‌بخش امر مقدس در نزد افراد می‌شود.

خصلت غیر خدایی دین که افراد در پرستش مذهبی خویش بی‌آنکه بدانند، در واقع خود جامعه را می‌پرستند و از اینجاست که دورکیم در طرح خود برای بیان دین در جامعه فعلی و حل مشکل بحران اخلاقی جامعه دست به شاهکار غیر معقولی می‌زند که اساساً انسان‌ها در طول زندگی خود چیزی فراتر از جامعه، مورد پرستش قرار نداده‌اند و امروزه نیز آنچه قابل پرستش و ستایش است خود جامعه است. و در نتیجه، تمام باورهای دینی معلول علل اجتماعی است و حتی تحول و تکامل در دین نیز معلول تحول و تکامل در جامعه است.

جامعه‌شناسی معرفتی دورکیم با جامعه‌شناسی دینی او پیوند نزدیکی دارد. او در جامعه‌شناسی دینی اش می‌کوشد نشان دهد که ریشه تعهدات دینی انسان را می‌توان سرانجام در تعهدات اجتماعی اش پیدا کرد (شهر خدا چیزی نیست جز بازتاب شهر انسان). جامعه‌شناسی معرفتی دورکیم اصل را بر این می‌گذارد که مقولات اندیشه انسان باری مثال، شیوه‌های تصور زمان و مکان - از زندگی اجتماعی او سرچشمه می‌گیرند. دورکیم بر این عقیده بود که نخستین طبقه بندی‌های زمانی و مکانی و نیز طبقه بندی‌های دیگر ذهن، ریشه‌ای اجتماعی دارند و به سازمان اجتماعی مردم ابتدایی بسیار نزدیکند. نخستین «طبقاتی» که ذهن انسان تصور کرده است، طبقات مردم بودند و طبقه بندی اشیاء در جهان طبیعی، بسط همین طبقه بندی‌های نخستین بوده است. همه جانوران و اشیای طبیعی، به این یا آن تیره، طایفه و یا گروه مکانی و خویشاوندی تعلق دارند. او بعدها چنین استدلال کرده بود که گرچه طبقه بندی‌های علمی کنونی دیگر از ریشه‌های اجتماعی شان بسیار دور گشته اند، اما سیاقی که ما بدان، چیزها را هنوز به عنوان پدیده‌های «متعلق به یک خانواده» طبقه بندی می‌کنیم، در واقع، خاستگاه‌های اجتماعی اندیشه طبقه بندی را آشکار می‌سازند.

دورکیم بر آن شده بود تا برای همه مقولات بنیادی اندیشه بشری، بویژه مفاهیم زمان و مکان، تبیینی جامعه‌شناختی به دست دهد. او مدعی بود که دو مفهوم زمان و مکان نه تنها با جامعه انتقال داده می‌شوند، بلکه خودشان آفریده‌های اجتماعی اند. جامعه با ساختن مفاهیمی که خود اندیشه از آن‌ها ساخته شده است، در تکوین اندیشه منطقی نقشی تعیین کننده دارد. سازمان اجتماعی جامعه ابتدایی در واقع الگویی است برای سازمان مکانی جهان پیرامون انسان ابتدایی. به همین سان، تقسیم بندی‌های زمانی روزها، هفته‌ها، ماه‌ها و سال‌ها، با رخدادهای تکراری آیین‌ها، جشن‌ها و تشریفات منطبق اند. «یک تقویم آهنگ زمانی فعالیت‌های جمعی را بیان می‌کند، ضمن آن که کارکردش تضمین نظم این فعالیت‌ها است».

گرچه در پرتو بحث‌های انتقادی بعدی که درباره این نظر دورکیم به عمل آمده اند، می‌توان گفت که دورکیم نتوانسته بود ریشه‌های اجتماعی مقولات اندیشه را به درستی تعیین کند، اما سهم پیشگامانه او را در بررسی همبستگی میان نظام‌های خاص فکری و نظام‌های سازمان‌های اجتماعی، نمی‌توان انکار کرد. همین بخش از کار دورکیم و نه برخی از قضایای معرفت‌شناختی قابل بحث تر او بود که بر تحول بعدی جامعه‌شناسی معرفت اثر گذاشته است. حتی اگر نپذیریم که مفاهیم زمان و مکان ریشه اجتماعی دارند، باز چنین می‌نماید که مفاهیم خاص زمان و مکان در چهارچوب یک جامعه خاص و در یک زمان خاصی از تاریخ، از زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی خاص سرچشمه می‌گیرند. دورکیم در اینجا نیز مانند بررسی اش درباره پدیده دین، به روابط متقابل کارکردی میان نظام‌های عقاید و افکار و ساختار اجتماعی مسلط پرداخته بود. علاقه اولیه دورکیم به تنظیم اجتماعی، بیشتر معطوف به نیروهای نظارت خارجی و مقررات قانونی ای بود که می‌شد آنها را در کتاب‌های قانون و بدون توجه به افراد مورد بررسی قرار داد. اما او بعدها به بررسی نیروهای نظارت درونی شده در وجدان فردی کشانده شد. دورکیم که مجاب شده بود که «جامعه باید در درون فرد حضور داشته باشد». به پیروی از منطق نظریه خودش، به بررسی دین وادار شده بود، زیرا یکی از آن نیروهایی بود که در درون افراد احساس الزام اخلاقی به هواداری از درخواست‌های جامعه را ایجاد می‌کند.

دورکیم انگیزه دیگری نیز برای بررسی کارکردهای دین داشت که همان علاقه او به مکانیسم‌هایی بود که می‌توانند در مواقع به خطر افتادن سامان اجتماعی به کار آیند. از این جهت، او در جستجوی همان چیزی بود که امروزه به عنوان معادل‌های کارکردی دین در یک زمانه اساساً غیر دینی توصیف می‌شود.

مبنای نظریه او تأکید بر پدیده‌های دینی نه به عنوان مقوله‌های فردی، بلکه مقوله‌های اجتماعی بود. «دین یک نظام یکپارچه عقاید و اعمال مربوط به چیزهای مقدس است، یعنی همان چیزهایی که جدا از پدیده‌های عادی اند و از محرمات به شمار می‌آیند - عقاید و اعمالی که همه کسانی را که به این عقاید و اعمال معتقدند، در یک اجتماع واحد اخلاقی به نام کلیسا یکپارچه می‌سازند». بر خلاف ویلیام جیمز که بیشتر به انواع تجربه‌های دینی افراد می‌پرداخت، دورکیم به فعالیت‌ها و پیوندهای اجتماعی ای می‌اندیشید که اشتراک در فعالیت‌های مذهبی در میان مؤمنان پدید می‌آورد.

دورکیم می‌گفت که پدیده‌های مذهبی زمانی در جامعه پدید می‌آیند که میان پهنه دنیوی، یعنی قلمرو فعالیت‌های مفید فایده روزانه و قلمرو مقدس که راجع است به امور خدایی، فراگذرنده و خارق‌العاده، جدایی ای پیش آید. یک پدیده ذاتاً دنیوی یا مقدس نیست، بلکه زمانی

یکی از دو خصلت را پیدا می کند که مردم یا برای آن پدیده ارزش فایده آمیز قایل شوند و یا برعکس، صفات ذاتی ای به آن نسبت دهند که به ارزش وسیله ایش هیچ ارتباطی نداشته باشند.

برای مثال، شراب در مراسم عشاء ربانی، تنها به خاطر آن که در نظر مسیحیان نمودار خون مسیح است، اهمیت مقدس و آیینی دارد؛ شراب در این موقعیت خاص، به هیچ روی یک نوع نوشابه نیست. مؤمنان به فعالیت های مقدس به عنوان وسایل دست یابی به هدف های شان ارزش قایل نمی شوند، بلکه اجتماع مذهبی به عنوان بخشی از پرستش به این فعالیت ها اهمیت می بخشد. تمایز قایل شدن میان پهنه های مقدس و دنیوی، همیشه از سوی گروهایی انجام می پذیرد که در یک کیش به هم پیوند خورده باشند و به وسیله نمادهای مشترک و اشیای مورد پرستش، وحدت یافته باشند. دین یک «پدیده سراسر جمعی» و وسیله ای است که انسان ها را به همدیگر پیوند می دهد.

اما اگر دین که یک نیروی بزرگ پیوند دهنده است در آستانه مرگ افتاده باشد، بیماری جامعه نوین را که همان گرایش به از هم گسیختگی است چگونه می توان درمان کرد؟ در اینجا دورکیم یکی از جسورانه ترین جهش های تحلیلی اش را انجام می دهد. او چنین برهان آورده بود که دین نه تنها یک آفرینش اجتماعی است، بلکه در واقع، همان جامعه است که خصلت خدایی پیدا کرده است. دورکیم به زبانی که فویر باخ را به یاد می آورد، گفته بود خدایانی که انسان ها دسته جمعی می پرستند، همان تجلی های قدرت جامعه اند. دین در اصل، یک پدیده اجتماعی است و در زمینه اجتماعی رخ می دهد. زمانی که انسان ها چیزهای مقدس را جشن می گیرند، در واقع ناخودآگاهانه قدرت جامعه شان را جشن می گیرند. این قدرت چندان از وجود انسان ها فراتر می رود که آنان برای متصور ساختن آن، باید معنای مقدس به آن دهند.

دورکیم چنین استدلال می کرد که اگر دین در اصل، همان بازنمود متعالی قدرت های جامعه باشد، پس از بین رفتن دین سستی نباید به ناگزیر فرو پاشیدگی جامعه را به دنبال آورد. آنچه که اکنون برای انسان نوین ضروری است، تشخیص مستقیم وابستگی آن ها به جامعه است، یعنی همان که در گذشته تنها با میانجی بازنمودهای دینی تشخیص داده می شد. «ما باید جانشین های معقولی برای این مفاهیم دینی کشف کنیم، همان مفاهیمی که از دیرباز به عنوان گردونه هایی در خدمت ضروری ترین تصورات اخلاقی به کار می رفتند». جامعه پدر همه ما است؛ از این روی، ما باید حق شناسی عمیقی را که تا کنون نسبت به خدایان داشته ایم، در مورد جامعه مان مبذول داریم.

دورکیم بر خلاف سن سیمون و آگوست کنت درصدد آن برنیامده بود که یک کیش انسان دوستانه نوین را بنیاد نهد. با این همه، او که مشتاق آن بود تا به یک جامعه رو به از هم گسیختگی وحدت اخلاقی بخشد، از انسان ها می خواست به وسیله یک اخلاق مدنی نوین وحدت یابند، اخلاقی که مبتنی بر این شناخت بود که ما هر آنچه که هستیم از جامعه داریم. جامعه در درون مان عمل می کند تا ما را متعالی سازد- این با بارقه الهی قدیم چندان تفاوتی ندارد، یعنی همان بارقه ای که گفته می شد انسان های عادی را به موجوداتی تبدیل می سازد که می توانند از محدودیت های نفوس ضعیف شان فرا گذارند.

جامعه شناسی دینی دورکیم محدود به این دیدگاههای کلی نیست و این ها در واقع بیش از چند بخش از اثر ارزشمند صورت های ابتدایی زندگی دینی را به خود اختصاص نمی دهند. قسم اعظم این کتاب به تحلیل دقیق و جزء به جزء دین ابتدایی و بویژه بررسی داده های مربوط به صورت های کیش ها و باورهای بومیان استرالیا اختصاص داده شده است. در اینجا نیز مانند جاهای دیگر، دورکیم به روشن ساختن کارکردهای ویژه دین می پردازد و به توصیف صورت های گوناگون مذهبی بسنده نمی کند.

هاری آلپر پژوهشگر دورکیمی، چهار کارکرد عمده دین را از نظر دورکیم به عنوان نیروهای اجتماعی انضباط بخش، انسجام بخش، حیات بخش، و خوشبختی بخش طبقه بندی کرده است. آیین های مذهبی از طریق تحمیل انضباط بر نفس و قدری خویشتننداری، انسان ها را برای زندگی اجتماعی آماده می سازند. تشریفات مذهبی مردم را گرد هم می آورند و بدینسان، پیوندهای مشترک شان را دوباره تصدیق می کنند و در نتیجه، همبستگی اجتماعی را تحکیم می بخشند. اجرای مراسم مذهبی، میراث اجتماعی گروه را ابقاء و احیاء می کند و ارزش های پایدار آن را به نسل های آینده انتقال می دهد. سرانجام، دین یک کارکرد خوشبختی بخش نیز دارد، زیرا که با برانگیختن احساس خوشبختی در مؤمنان و احساس اطمینان به حقانیت ضروری جهان اخلاقی ای که خودشان جزئی از آنند، با احساس ناکامی و فقدان ایمان در آن ها مقابله می کند. دین با مقابله با احساس فقدان که در مورد مرگ هم در سطح فردی و هم در سطح اجتماعی تجربه می شود به تثبیت توازن اعتماد خصوصی و عمومی یاری می رساند. در وسیعترین سطح، دین به عنوان یک نهاد اجتماعی، به رفتاری های وجودی انسان معنای خاصی می بخشد، زیرا فرد را به قلمرو فرا فردی ارزش های متعالی وابسته می سازد، همان ارزش هایی که در نهایت امر ریشه در جامعه دارند.

دورکیم همچون آگوست کنت معتقد بود که امروزه ادیان الهی و آنچه او غیر علمی می‌داند قدرت خود را از دست داده‌اند و تاب مقاومت در برابر رشد علمی و تجربی ندارند؛ مذهب قادر نیست با حذف علل عمیق شر به نابسامانی پایان دهد. اصولاً ادیان در جوامع امروزی بیش از پیش انتزاعی شده و نقش اجبار اجتماعی خود را تا حد زیادی از دست داده‌اند. ادیان اگرچه از افراد می‌خواهند که از شهوات خویش بگذرند و بر اساس قانون معنوی زندگی کنند، لکن دیگر قادر به تعیین تکلیف یا قواعدی که انسان در زندگی غیر دینی‌اش باید از آنها تبعیت کند، نیستند. نفوذ مذهب با توسعه جوامع، رو به زوال می‌گذارد، اعمال تشریفاتی و شعایر تنها بخش کوچکی از زندگی افراد را اشغال می‌کند و دین سستی، که متضمن نیروهای الهی است، در آستانه ناپدید شدن است.

در واقع دین، که در نظر دورکیم در گذشته شیرازه زندگی بود و وسیله‌ای که مردم با آن از علایق گوناگون روزانه‌شان تا اندازه‌ای دست می‌کشیدند و به پرستش مشترک چیزهای مقدس روی می‌آوردند، امروزه دیگر جهت‌گیری‌های سستی‌اش سپری شده است. امروزه به اصطلاح خود او خدایان مرده‌اند و دین محور عقاید و الگوهای است که در آن جوامع پیشرفت چندانی نکرده‌اند. او با این اصل نظری خود، به گونه‌ای دیگر در عصر جدید از دین جدیدی سخن می‌راند و آنرا اساس همین کارکردها عنوان می‌کند در حقیقت، به عقیده او در جوامع فردگرایی عقل باور امروزی، اقتدار عالی اخلاقی و فکری در اختیار علم است، در حالی که چنین جامعه‌ای نیز مانند هر جامعه‌ای دیگر به اعتقادهای مشترک نیازمند است، اما پیداست که دین سستی پاسخگوی اقتضای روح علمی نیست. پس دین دیگر نمی‌تواند اعتقادهای مشترک لازم را تامین کند و تنها یک راه خروج مانده است.

گر چه تبیین‌های کارکردی در رهیافت اسپنسر سهم عمده‌ای داشتند و رگه‌هایی از استدلال کارکردی در کار آگوست کنت نیز دیده می‌شود، اما این دورکیم بود که منطقی رهیافت کارکردی را در بررسی پدیده‌های اجتماعی روشن ساخته بود. دورکیم میان بررسی کارکردی و تاریخی و نیز میان پیامدهای کارکردی و انگیزش‌های فردی، آشکارا تمایز قایل شده بود.

« تعیین کارکرد... برای تبیین کامل پدیده‌های اجتماعی ضروری است.. در تبیین یک واقعیت اجتماعی، نشان دادن علت آن کافی نیست، بلکه ما باید در بیشتر موارد، کارکرد آن واقعیت را در تثبیت سامان اجتماعی نیز نشان دهیم.»

دورکیم تحلیل کارکردی را از دو روش تحلیلی دیگر جدا دانست که یکی در جستجوی ریشه‌های تاریخی و علت‌ها و دیگری در پی منظوره‌ها و انگیزه‌های فردی است. روش دوم از نظر دورکیم در بررسی‌های جامعه‌شناختی اهمیت حاشیه‌ای دارد، زیرا انسان غالباً در اعمالی درگیر می‌شوند که قادر به پیش‌بینی پیامدهای آن‌ها نیستند. اما جستجوی خاستگاه‌ها و علت‌های تاریخی، از دید دورکیم، همان نقش ضروری و موجهی را در کارهای جامعه‌شناختی دارد که تحلیل کارکردها دارد. در واقع، او متقاعد شده بود که برای تبیین کامل پدیده‌های جامعه‌شناختی، هم باید از تحلیل تاریخی استفاده کرد و هم از تحلیل کارکردی. تحلیل کارکردی آشکار می‌سازد که یک مورد اجتماعی خاص مورد بررسی چه تأثیرهایی بر عملکرد نظام کلی یا اجزای سازنده آن می‌گذارد. اما تحلیل تاریخی تحلیل‌گر را قادر می‌سازد تا نشان دهد که چرا تنها همان واقعیت مورد بررسی و نه واقعیت‌های دیگر، از نظر تاریخی توانسته است یک کارکرد خاص را به عهده گیرد... پژوهشگر اجتماعی باید جستجوی علت‌های مؤثر یک پدیده را با تعیین کارکرد آن پدیده در هم آمیزد.

مفهوم کارکرد در همه آثار دورکیم نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. در تقسیم کار دورکیم هدف اصلی‌اش را تعیین « کارکردهای تقسیم کار می‌داند، یعنی اینکه تقسیم کار چه نیاز اجتماعی را برآورده می‌سازد». کتاب صورت‌های ابتدایی زندگی دینی اختصاص دارد به نشان دادن کارکردهای گوناگونی که کیش‌ها، آیین‌ها و باورهای مذهبی در جامعه انجام می‌دهند. یکی دیگر از نمونه‌های رهیافت کارکردی دورکیم، بحث او درباره بزهکاری است.

دورکیم در بحث از انحراف و بزهکاری، از روش متعارف کاملاً دوری می‌گزیند. بر خلاف بیشتر جرم‌شناسان که جرم را یک پدیده آسیب‌شناختی تلقی می‌کردند و به دنبال علت‌های روانشناختی آن در ذهن بزهکار بودند، دورکیم رخداد جرم را یک پدیده بهنجار می‌دانست و حتی برای پیامدهای آن، کارکردهای مثبت اجتماعی نیز قایل شده بود. جرم برای آن بهنجار است که هیچ جامعه‌ای نیست که بتواند که سازگاری تام با دستوره‌های اجتماعی را بر همه اعضایش تحمیل کند و اگر هم بتواند چنین کاری را انجام دهد، چنان سرکوبگر می‌شود که برای همکاری‌های اجتماعی افرادش هیچ گونه آزادی عملی باقی نمی‌گذارد. برای آن که جامعه انعطاف پذیر بماند و دره‌ایش به روی دگرگونی و تطبیق‌های تازه

باز باشد، انحراف از هنجارهای جامعه ضرورت دارد. « هر جا جرم وجود داشته باشد، احساسات جمعی به آن اندازه انعطافپذیری دارند که صورت تازه ای به خود گیرند و جرم گهگاه به تعیین صورتی که این احساسات در آینده به خود خواهند گرفت کمک می کند.

یک جرم اگر بارها در جامعه رخ دهد، در واقع نشان دهنده صورت اخلاقی آینده است و از پیش تعیین می کند که اخلاق در آینده چه صورتی را به خود خواهد گرفت». اما دورکیم گذشته از تشخیص یک چنین پیامدهای مستقیم جرم، کارکردهای غیر مستقیمی را نیز برای جرم پیدا کرده بود که اهمیت شان کمتر از کارکردهای مستقیم آن نیست. دورکیم چنین استدلال می کرد که یک عمل بزهکارانه از طریق برانگیختن احساسات جمعی علیه دست درازی به هنجارهای جامعه، منهیات اجتماعی را مشخص می سازد. از این روی، جرم به گونه ای پیش بینی نشده، توافق هنجار بخش در مورد مصلحت عامه را تقویت می کند. « جرم وجدان های درستکار را گرد هم می آورد و به آنها تمرکز می بخشد».

دورکیم چه در بررسی پدیده های مذهبی یا اعمال بزهکارانه و چه در روشن ساختن تأثیر اجتماعی تقسیم کار یا دگرگونی های ساختار اقتدار خانواده، همیشه خود را به سان یک تحلیلگر توانای کارکردی نشان می دهد. او به پیدا کردن رد خاستگاه های تاریخی پدیده های مورد بررسی اکتفاء نمی کند، بلکه گذشته از جستجوی علت های مؤثر پدیده ها، به بررسی پیامدهای پدیده ها برای ساختارهایی که این پدیده ها به صورت های گوناگون در آن ها جا گرفته اند، نیز توجه دارد. از این جهت، او را باید نیای بنیانگذار آن نوع تحلیل کارکردی دانست که به همت رادکلیف براون و مالدینوفسکی بر انسان شناسی بریتانیایی تفوق پیدا کرد و سپس تحت تأثیر تالکوت پارسونز و رابرت، کی. مرتون، به مکتب آمریکایی کارکرد گرایی در جامعه شناسی شکل بخشید.

به نظر دورکیم، انسانها موجوداتی با آرزوهای نامحدودند. آنان بر خلاف جانوران دیگر با برآورده شدن نیازهای زیستی شان سیری نمی پذیرند. از این سیری ناپذیری طبیعی نوع بشر چنین بر می آید که آرزوهای انسان را تنها می توان با نظارت های خارجی، یعنی با نظارت اجتماعی مهار کرد. جامعه بر آرزوهای بشری محدودیت هایی را تحمیل می کند. در جوامع خوب تنظیم شده، نظارت های اجتماعی بر گرایش های فردی یک رشته محدودیت هایی می نهند، چندان که « هر فردی در محدوده خودش کم و بیش تشخیص می دهد که تا چه حدی می تواند به بلند پروازی هایش میدان دهد... بدین سان، هدف و سرانجامی بر سودهای فرد نهاده می شود».

هر گاه شیرازه تنظیم های اجتماعی از هم گسیخته گردند، نفوذ نظارت کننده جامعه بر گرایش های فردی، دیگر کارایی اش را از دست خواهد داد و افراد جامعه به حال خودشان واگذار خواهند شد. دورکیم چنین وضعیتی را بی هنجاری می خواند. این اصطلاح به وضع بی ضابطگی نسبی در کل جامعه یا در برخی از گروه های ترکیب کننده آن راجع است. در این موقعیت، آرزوهای فردی دیگر با هنجارهای مشترک تنظیم نمی شوند و در نتیجه، افراد بدون راهنمای اخلاقی می مانند و هر کسی تنها هدف های شخصی اش را دنبال می کند.

بی هنجاری یا بی ضابطگی کامل از نظر تجربی امکان پذیر نیست، اما جوامع گوناگون را می توان بر حسب بیش یا کمی درجات تنظیم های هنجار بخش شان از یکدیگر مشخص کرد. وانگهی، در چهارچوب هر جامعه خاصی، گروه هایی با درجات متفاوت بی هنجاری می توانند وجود داشته باشند.

دگرگونی اجتماعی می تواند در کل جامعه یا بخش هایی از آن، بی هنجاری ایجاد کند. برای مثال، بحران های اقتصادی ممکن است بر لایه های هرم اجتماعی تأثیر بیشتری داشته باشند تا لایه های پایین تر. هر گاه کساد اقتصادی به یک نوع تحریک نزولی ناگهانی بیانجامد، افراد تحت تأثیر این قضیه تنظیم زندگی شان به هم می خورد- از دست دادن ایقان اخلاقی و چشمداشت های مرسوم که گروه آن ها دیگر برآورده شان نمی سازد. به همین سان، افزایش سریع تنعم می تواند به تحریک عمودی و شتابان برخی از مردم بیانجامد و در نتیجه، آن ها را از آن اتکاء اجتماعی ای که در سبک زندگی جدیدشان نیازمندند، محروم سازد. هرگونه تحریک سریع در ساختار اجتماعی که به از هم پاشیدگی شبکه هایی بیانجامد، احتمال وقوع بی هنجاری را قوت می بخشد.

دورکیم استدلال می کرد که فراوانی اقتصادی که امیال بشری را بر می انگیزاند، با خود خطر وقوع بی هنجاری را نیز به همراه می آورد. زیرا این فراوانی « ما را می فریبد تا باور کنیم که تنها به خودمان وابسته ایم». حال آنکه « فقر ما را در برابر خودکشی محافظت می کند، زیرا به خودی خود یک عامل بازدارنده است». از آنجا که تحقق امیال انسان بستگی به منابعی دارد که در دسترس او قرار دارند، بینوایان که منابع محدودتری در اختیار دارند، کمتر دچار بی هنجاری می شوند.

دورکیم با تبیین آمادگی های گوناگون در برابر ناهنجاری بر حسب فراگرد اجتماعی-یعنی بر حسب رابطه میان افراد و نه بر وفق گرایش های زیست شناختی آنها-در واقع نظریه جامعه شناختی رفتار انحرافی را مطرح ساخته بود، هر چند که خود نتوانسته بود دلالت های عام این بصیرت مهم را نشان دهد. به گفته رابرت.کی.مرتون که نخستین بار دلالت های فراگیر اندیشه دورکیم را در این زمینه کشف کرده و با روشی منظم آنها را بسط داده بود، « ساختارهای اجتماعی فشار معینی را بر برخی افراد جامعه اعمال می کنند تا آنها را به رفتار ناسازشکارانه وا دارند».

برنامه تحقیقی دورکیم و جان کلام آثار او، به سرچشمه های سامان و بی سامانی اجتماعی و نیروهایی راجعند که تنظیم یا عدم تنظیم هیئت اجتماعی را موجب می شوند. اثر دورکیم درباره خودکشی که بحث و تحلیل بی هنجاری یک از بخش های آن است، باید از این زاویه مورد مطالعه قرار گیرد. دورکیم پس از کشف این واقعیت که علت برخی از انواع خودکشی را می توان در بی هنجاری یافت، خودکشی ناشی از بی هنجاری را به عنوان شاخص درجه معمولاً غیر قابل اندازه گیری یکپارچگی اجتماعی بکار برد. بر خلاف آنچه که ظاهراً استنباط می شود، این نوع استدلال دوری، بلکه کاربرد وسیعتر روش تحلیل دورکیم بود.

او چنین استدلال می کرد: جامعه ای نیست که خودکشی در آن رخ ندهد و بسیاری از جوامع در دراز مدت، نرخ خودکشی یکسانی دارند. این امر خود نشان می دهد که خودکشی را باید یک رخداد « بیهنجار» و عادی بشمار آورد. اما افزایش ناگهانی میزان خودکشی در برخی از گروه های جامعه و یا کل جامعه. یک رخداد « نابهنجار» و نشان دهنده اختلالهای نو پدید در جامعه است. از این روی نرخ بالا و نابهنجار خودکشی را در گروه ها و قشرهای اجتماعی خاص یا در کل جامعه، می توان به عنوان شاخص نیروهایی دانست که در یک ساختار اجتماعی در جهت عدم یکپارچگی عمل می کنند.

دورکیم انواع خودکشی ها را بر حسب رابطه خودکشی کننده با جامعه اش، متمایز ساخته بود. هر گاه انسان « از جامعه اش بر کنار افتد» و به امیال شخصی اش واگذار شود و پیوندهایی که پیش از این او را به همگنانش وابسته می ساختند سست گردند، او برای خودکشی خود خواهانه یا فردگرایانه آمادگی می یابد. اگر تنظیم های هنجار بخش رفتار فردی سستی گیرند و از همین روی نتوانند تمایلات انسان ها را مهار و راهنمایی کنند، آنها برای خودکشی نابهنجار آمادگی پیدا می کنند؛ به بیان دیگر، اگر بازدارنده های ملازم با یکپارچگی ساختاری که در عملکرد همبستگی ارگانیک نمودارند از عملکرد بازیستند، انسان ها مستعد خودکشی خودخواهانه می شوند. هر گاه وجدان جمعی سستی گیرد، انسان ها در معرض خودکشی نابهنجار قرار می گیرند.

دورکیم علاوه بر انواع خودکشی های خودخواهانه و نابهنجار، خودکشی های نوعدوستانه و قضا و قدری را نیز تشخیص داده بود. دورکیم در مورد خودکشی قضا و قدری به اشاره کوتاهی بسنده می کند، اما نوشته های او درباره خودکشی نوعدوستانه، در درک رهیافت کلی دورکیم بسیار اهمیت دارند. خودکشی نوعدوستانه به مواردی راجع است که خودکشی بر اثر شدت عمل مکانیسم تنظیم رفتار افراد صورت می گیرد و نه ضعف آن. دورکیم با تحلیل این نوع خودکشی، در واقع می خواهد بگوید که رابطه نرخ خودکشی با تنظیم اجتماعی یک رابطه یک بعدی نیست. نرخ بالای خودکشی هم می تواند به فردیت افراطی و هم به تنظیم اجتماعی افراطی ارتباط داشته باشد. در حالت تنظیم افراطی، درخواست های جامعه چندان نیرومندند که نرخ خودکشی با درجه یکپارچگی اجتماعی رابطه ای مستقیم پیدا می کند و نه معکوس. بحث دورکیم درباره خودکشی نوعدوستانه، برخی از پیچیدگی های رهیافت او را روشن می سازد. دورکیم را غالباً به داشتن یک فلسفه ضد فردگرا متهم می کنند، فلسفه ای که بیشتر در صدد مهار کردن محرک فردی و لگام زدن به توانایی های افراد در جهت پیشبرد مقاصد جامعه است. هر چند که نمی توان وجود چنین گرایش هایی را در کار دورکیم انکار کرد، اما همین پرداختن او به خودکشی نوعدوستانه خود نشان می دهد که او می کوشید تا میان داعیه های جامعه و افراد تعادلی را برقرار نماید، نه این که تلاش های فردی را سرکوب کند. او با آن که به خطرهای فرو پاشیدگی سامان اجتماعی به خوبی آگاه بود، اما این نکته را نیز تشخیص داده بود که اعمال نظارت تام بر کنشگران اجتماعی می تواند به همان اندازه بی هنجاری و عدم تنظیم اجتماعی به جامعه آسیب رساند. دورکیم در سراسر زندگی اش می کوشید تا میان داعیه های اجتماعی و فردی تعادلی را برقرار نماید.

دورکیم از آنجا علیه گرایش ذره اندیشانه بیشتر فیلسوفان عصر روشن اندیشی واکنش نشان داده بود و جامعه شناسی اش را بر پایه دل بستگی به ابقای سامان اجتماعی استوار ساخته بود، برآستی که یکی از اندیشمندان وابسته به سنت محافظه کاری به شمار می آید. همچنان که رابرت نیسبت به گونه قانع کننده ای ثابت کرده است، اصطلاح های کلیدی ای چون انسجام، همبستگی، یکپارچگی، اقتدار، شعایر و تنظیم نشان می دهند که جامعه شناسی دورکیم بر پایه یک رشته قضایای ضد ذره اندیشانه استوار است. از این جهت، او مانند پیشینیان سنت پرست بود، هر چند

که او را چندان هم نمی توان در زمره اندیشمندان اجتماعی سنت پرست به شمار آورد. دورکیم از نظر سیاسی یک لیبرال و یک مدافع راستین حقوق فرد در برابر دولت بود. او همچنین در مورد خطرهای افراط در تنظیم رفتار افراد نیز هشدار داده بود، هر چند که لبه تیز تیغ حمله اش بیشتر متوجه کسانی بود که می گفت که بی هنجاری به همان اندازه که برای کل سامان اجتماعی آسیب زا است، برای فرد نیز زیان بار است.

ادموند هوسرل (۱۸۵۹ - ۱۹۳۸ م)

هوسرل ، خود را وقف جستجو برای چیزی کرد که آن را «نقطه ارشمیدسی» می نامید ؛ بنیان معرفت بشری . او معتقد بود یک فیلسوف نباید هرگز هیچ چیزی را مسلم فرض نماید ، بلکه باید همواره آماده رها کردن آنچه که انجام داده است و از نو شروع کردن آن باشد . برای اینکه ثابت کند به اندرز و توصیه خویش عمل می نماید ، با توجه دقیق به انتقاداتی که فرِگه از تلاشهای اولیه خودش برای تحلیل مفاهیم ریاضی در واژگان روان شناسی کرد ، هوسرل به این نتیجه دست یافت که منطق و ریاضیات را باید به عنوان علمی مستقل از تجربه ، و مآلاً متمایز از روان شناسی ، به شمار آورد. وی « پدیدارشناسی ناب » را ابداع کرد ، روشی که مبتنی بر مشاهده محتویات وجدان [آگاهی] یک شخص است . این روش مستلزم کنار گذاردن کلیه فرضیات درباره علل خارجی و نتایج آن محتویات است . هدف آن ، پی بردن به ماهیت اصلی اعمال ذهنی ، و بنابراین ، حقایقی است که منابع معرفت بشری محسوب می شوند.

هوسرل در پروسنیتس ، واقع در موراویا ، به دنیا آمد . وی به تحصیل در رشته ی ریاضیات در دانشگاه برلین پرداخت و سپس در محضر فرانتس برنتانو روانشناسی را در دانشگاه وین فراگرفت . در سال ۱۸۸۷ مدرس دانشگاه برلین شد. در سال ۱۹۰۰ استاد فلسفه در دانشگاه گوتینگن و در ۱۹۱۶ به استادی دانشگاه فرایبورگ نایل آمد. در دانشگاه اخیرالذکر بود که آموزه های او ، بنا به روایت شاگردش مارتین هایدگر ، مشتمل بر آموزشی گام به گام «مشاهده ی» پدیدار شناسی ، و در عین حال خودداری از استفاده از معرفت فلسفی تجربه نشده بود . وی تا سال ۱۹۲۱ در دانشگاه فرایبورگ تدریس کرد و بقیه عمرش را در آن شهر سپری کرد ، در حالی که چون یک یهودی الاصل بود همواره در معرض تشویش خاطر و سخت گیریهای قرار داشت که بر او تحمیل می شد و از این بابت ناخشنود بود . در سده نوزدهم میلادی و پیش از آن ، واژه ی «پدیدارشناسی» در گستره وسیعی استفاده می شد . از زمانی که هوسرل در اوایل سده بیستم میلادی واژه ی مزبور را به کار گرفت ، این واژه هم برای روش پدیدار شناسی فلسفه پردازی و هم برای هر روش توصیفی مطالعه یک موضوع معین به کار رفت . پدیدار شناسی هوسرل دین زیادی به نفوذ افکار فرانتس برنتانو ، استاد هوسرل در دانشگاه وین ، دارد . برنتانو این موضوع را عنوان کرده بود ، که علامت مشخصه پدیده های ذهنی آن است که آنها در برگیرنده یک امر التفاتی بوده ، و اینکه احتمال دارد یک چنین امری دلالت بر یک واقعیت مادی بکند . ملاحظات منطقی جالب و پیچیده ای وجود دارد که وابسته به این مفهوم امرالتفاتی هستند ، اما برای برنتانو و شاگردانش پدیده واقعی یعنی تجربه ذهنی یک امر التفاتی ، کانون توجه به شمار می آمد . روش پدیدار شناسی هوسرل در بخش اول کتاب او موسوم به « اندیشه ها : درآمدی بر پدیدارشناسی ناب » که در سال ۱۹۱۳ به چاپ رسید ، درج و با ذکر مثال تشریح شده است . وی بر این باور است که روش مزبور جنبه توصیفی دارد ولی با این حال متفاوت از توصیف روان شناسی است . این روش مستلزم آن است که شخص آنچه را که او «دیدگاه طبیعی» می نامد به حالت تعلیق در آورد یا «در داخل پرانتز بگذارد» . هوسرل می گوید که دیدگاه طبیعی ما ، بر گرفته از یک نظرگاه طبیعی است که ما برطبق آن ، از جهان «گسترده شده در فضای بیکران ، و زمانی که به طرز پایان ناپذیری در حال دگرگونی و صیرورت است» آگاه می شویم . تمامی امور جهان در آن دیدگاه طبیعی قرار دارند ، اعم از اینکه شخص به آنها توجه بکند یا نکند . هوسرل می گوید که آنها اموری هستند «تا حدی نافذ و تا حدی فراگیر در اطراف ما ، که دارای عمق درک مبهم یا حاشیه ی نامعین واقعیت می باشند» . ما گاهی اوقات به برخی از آنها توجه می کنیم اما کلا در درون حوزه نامعین بودن باقی می مانند . به همان ترتیب ، در مورد دنیای مادی نیز یک افق وجود دارد که از دو سو بیکران است . هوسرل می گوید :

« من قادرم نظر گاهم را در زمان و مکان تغییر دهم ، به این سو و آن سو بنگرم ... می توانم پیوسته مفاهیم و تصورات جدید و کمابیش روشن و پر معنا را برای خودم به وجود آورم ... به این ترتیب ، هر آنچه را که شاید حقیقتاً وجود داشته باشد یا از قرار معلوم در نظم ثابت زمان و مکان وجود دارد برای شخص خودم قابل شهود و معرفت می سازم . »

وی می افزاید که علاوه بر مطلب مزبور ، این جهای مادی که همواره برای من وجود دارد فقط یک جهانِ امورِ واقع [جهان مادی و فیزیکی] نبوده بلکه دنیایی از ارزشهایی است که به همان اندازه که عناصر تشکیل دهنده آن جهان را تشکیل می دهد ، به عنوان حقیقت مستقیم آن نیز به شمار می آید . این دنیای طبیعی ، به تعبیری ، حاضر باقی می ماند اگر من توجه خود را به زمینه ی دیگری ، به طور مثال به حساب و عدد ،

معطوف کنم ، و به این ترتیب یک دیدگاه حسابی اتخاذ نمایم . موقعی که من به ترتیب مزبور به ریاضیات می اندیشم ، دیدگاه طبیعی من «در این زمان ، پیش زمینه ی آگاهی من به عنوان کردار و عمل است . ولی در بر گیرنده زمینه ای نیست که در درون آن ، یک جهان حسابی منزلت واقعی و صحیح خود رامی یابد .» هر دو دنیا ، دنیا های طبیعی و حسابی حاضر هستند ولی در عین حال از یکدیگر متمایزند . هوسرل معتقد است که این نوع ساختار تجربه ، برای همه یکسان است . اما محتوای آن برحسب اشخاص تفاوت می کند ، از این حیث که «هر کس وقتی به چیزهای حاضر در این جهان می نگرد واز نموده ها و پدیدارهای گوناگون لذت می برد ، منزلت خاص خود را در آن می یابد.» در عین حال ، ما یک فهم مشترک از جهان فضا - زمان عینی داریم که متعلق به آن هستیم . هوسرل می گوید مشخصه ای که وی در این باب ارائه داده است « یک قطعه شرح محض مقدم بر تمامی نظریات است » ، یعنی یک شرح کلی از روشی که ما به آن طریق در دنیا ساکن می شویم و با آن مرتبط می گردیم ، و محتویات خاص امور این دنیا موضوع مطالعه ی علوم مربوط به دیدگاه طبیعی است . هدف هوسرل این است که یک «تنزل پدیدار شناسانه» از نظرگاه طبیعی را به اجرا در آورد . این کار از طریق داخل پراتنز گذاردن یا کنار گذاردن باور ما به کلیت امور و چیزهایی که ما به لحاظ دیدگاه طبیعی با آنها سر وکار داریم ، و تجربه کردن آنها، انجام می شود . در «پراتنز قرار دادن» چیزها و امور به این طریق ، به معنای شک و تردید نسبت به وجود آنها نیست بلکه قطع ارتباط با آنهاست ، «یک نوع اجتناب از قضاوت مسلم و بدون چون و چرا درباره آنها، به دلیل اعتقاد راسخ به حقیقت است» یعنی فقط استفاده نکردن از آنچه که [شخص] «داخل پراتنز می گذارد» ، هر چند که آن شخص دقیقاً می داند که چه چیزی را به این طریق کنار می گذارد . این است نخستین گام در «تنزل پدیدار شناسانه» . دومین گام عبارتست از تشریح ساختارهای آن چیزهایی که پس از فرایند «در پراتنز قرار دادن» باقی می مانند . اینها ساختارها یا صورتهای آگاهی هستند که وجود فیزیکی و مادی را مانع شده و موجد امکانات تجربه های ذهنی می شوند . آنها را باید به آن نحو که وجود خود را به آگاهی اعلام می کنند، توصیف کرد . هوسرل باور دارد که شخص از طریق «تنزل پدیدار شناسانه» قادر است علاوه بر تجربه کردن و آزمودن مردمان و اشیاء ، "من استعلایی" خود را بشناسد . به این ترتیب، می توان به «نقطه ی ارشمیدسی» رسید ، یعنی وظیفه واقعی وجود انکار ناپذیر من که یک آگاهی محض بوده و کاملاً متفاوت از من روانی است که مد نظر دانش روانشناسی می باشد . عقاید هوسرل درباره من استعلایی موجب تعبیرهای نادرست فلسفی زیادی در اذهان سایر پدیدار شناسان گردید . آنان بخصوص در این باره شک کردند که آیا پدیدارهای ذهنی وجود دارند که توصیف آنها مویده ادعاهای هوسرل باشد یا خیر . اما هوسرل به طور کلی به عقایدش پایبند ماند ، اگر چه در سالهای پسین عمرش این اندیشه را ارائه داد که من استعلایی با جهان همبستگی و پیوند دارد ، نه اینکه با [من] «مطلق» پیوند خورده باشد که هر چیز دیگری [غیر از «من استعلایی»] با آن مرتبط است . پس از مرگ هوسرل در سال ۱۹۳۸ ، جنبش پدیدار شناسی دچار تفرقه گردید ولی مع ذالک هواداران قدرتمندی را در وجود ژان پل سارتر و مارتین هایدگر یافت ، و هر دوی آنان اصول فردی فکر و اندیشه را که در روشهای پدیدار شناسی موجود بود کاملاً گسترش دادند . هایدگر در مقاله خود تحت عنوان راه من به سوی پدیدار شناسی به تشریح گیجی و سردرگمی خویش از روش پدیدار شناسی پرداخته و شرح می دهد که چگونه هنگام تدریس هوسرل در دانشگاه فرایبورگ ، این حالت گیجی و سردرگمی او از بین رفت . نفوذ هوسرل عمیق و دیرپا بود . هایدگر می نویسد :

« من به قدری شیفته کار هوسرل شدم که در سالهای آینده ، بارها و بارها آن را خواندم ، بی آنکه آگاهی کافی درباره آنچه که مرا شیفته کرده بود به دست آورم . سحر و افسون این اثر ، به نمود خارجی ساختار جمله و عنوان صفحه نیز تسری و گسترش یافت ...»

هنری برگسون (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱ م)

هنری برگسون فیلسوف زمان دانی است که در زمان گم می شود . ایده هایش مانند بسیاری دیگر از اندیشمندان که در زمان طرح شدنشان طرد میگردند، منفور و به دست فراموشی سپرده می شوند اما سیر طبیعی تاریخ مردمان را باز میگرداند و دهه ها شاید هم قرن ها بعد بدان چیزهایی که روزگاری نفرین زمین و زمان گشته بودند عشق می ورزند . از برای اینکه نویسنده این مقاله به خوبی در این مسیر قدم گذاشته است بیش از این داستان افکارش نمی گویم که تکرار مکررات نباشد .

جان فرنیسیس فیز هم اکنون در قایقی اطراف آکسفوردشایر مستقر است . بیشتر زندگیش را در حرکت بوده - پنداری که عملاً از " ساکن " میگریزد- به هر تقدیر، روزمرگی را بگفته خودش با قلم و کاغذ و تفکر پر میکند و از هر کار دیگری گریزان است . او مقالات و کتب بسیاری نوشته است . " در باب زنده ماندن: بازتاب یازدهم سپتامبر " یکی از آخرین کارهایش است . گفته اند که فلاسفه زندگی تقریباً عادی دارند مانند مابقی ابناء بشر . نه آنقدر عادی که عموم میپسندند به معنای پذیرش، بلکه در مبنای رد قاطعانه آنچههایی که عملاً ماهیتشان زجرآور است . اما

مدام زمان را با تفکر سپری میکنند که نتیجتاً از میان تفکراتشان درکی نوین و منحصر بفرد متولد می شود که سازنده آینده بشر است. فلسفه دوستان اما از تفکر مجرد به عمل می رسند و گاهاً روش زندگانی شان کاملاً بر عموم جامعه تعجب برانگیز می گردد. فیثز را شاید بتوان جزء دسته دوم دانست. به هر تقدیر، آدمی جزء هر کدام از سه دسته باشد هنوز از جنس آدمی است و برای دیگران روایتی تعریف نشده، مهم این نیست که روایتش چه مقدار خالص است، مهم شاید این باشد که بهرحال داستانش حداقل در جایی نکته ای نهان دارد که به کارت آید. نوشته ای که در ادامه می آید دغدغه های امروزی انسان اروپای غربی و آمریکای شمالی را نیز تا حدی بازگو میکند. شاید در نظر اول ضرورتی برای دانستن مشکلات نظام سرمایه داری پیشرفته برای ایرانی امروز نباشد اما دقیق که شویم در می یابیم آنان به جایی رسیده اند که قرار است دهه های آینده ما را رقم زند. چه بهتر که از امروز با مشکلات فراهای کشورمان آگاه باشیم که فرصت برای اندیشیدن تدبیری لازم فعلاً بسیار است. مسیر آنان را که لاجرم مجبور به طی کردنش شده ایم، به تحقیق اصلاح کنیم.

نام برگسون معمولاً در لیست کوتاه ابرفلاسفه نیست. چنین است که راحت فراموش می شود. سالها پیش و زمانی که "تاریخ فلسفه غرب" برتراند راسل را مطالعه میکردم با نام او آشنا شدم. پر واضح بود که راسل علاقه ای به فلسفه برگسون نداشته است و ادله غیر قانع کننده ای برای توجیه پیشداوریش ارایه کرده است. این امر وادارم کرد که مستقیماً به فلسفه برگسون مراجعه کنم. بقدر لازم مطالعه کردم و تصورم درست بود. راسل درباره برگسون مرتکب اشتباه شده است. نتیجه ای را که بدان دست یافتم در کتاب "یک فلسفه جاودان" مورد بررسی قرار دادم. در ابتدا شیوه نگارش برگسون نظرم را بخود جلب کرد. در جاهایی ادله او واضح و شفاف نیست. در جاهای دیگری نیز اشارات مهم او در ترجمه گم گشته اند. با تمامی این تفاسیر اما، پس از پرسه های بی اثر در صحرای خشک و بی روح عقایدی که فلسفه را در حد گرایشی از زبان شناسی و دستور زبان و سفسطه پایین میکشند که در حقیقت چیزی جز نگرش نوین و سکولار همان شماردن فرشتگان بر نوک یک سوزن نیستند، اندیشه برگسون به مثابه یافتن آبادی سرسبزی است در میانه کویر حکمت.

هنری برگسون در سال ۱۸۵۹ در پاریس متولد می شود و در ۱۹۴۱ در همانجا وفات می یابد. پدرش موسیقیدانی لهستانی و مادرش ایرلندی بود. برگسون با منطق موسیقی، سبک نگارش فرانسوی و استفاده از تخیلات به یک متافیزیست و هنرمند تبدیل می شود. واضح است که سبک و تخیلات برگسون و استفاده آزادانه اش از عباراتی چون «روح» و «روان» مورد پذیرش مثبتگرایان منطقی نبوده است.

در ۱۸۹۱ با لویز نیوبورگر، که بسیار تحت تاثیر تیوریهای زمان و حافظه او قرار گرفته بود، ازدواج کرد. در اوایل دوران رسمی تدریسش دچار شور و شعفی گشت که به واسطه یافته جدیدش در او پدید آمده بود. یافته ای که زندگیش را دگرگون کرد. سالها بعد در نامه ای به دوستش، فیلسوف آمریکایی ویلیام جیمز چنین گفته بود که تا بدان روز "با تیوریهای مکانیکی مأنوس شده بود". هسته مرکزی انتقادش به نقطه نظر مکانیکی، نحوه برداشتش از مفهوم زمان بود: "تحلیل از مقوله زمان آن هنگام که وارد علوم فیزیک و مکانیک گردید، تمامی باورهای تا بدان روز مرا متحول کرد. با تعجب فراوان دریافتم که زمان حقیقی با تعریف علمیش بسیار فاصله دارد که همین باعث تغییر کلی در نظراتم شد."

تز دکترایش "زمان و اراده آزاد: مقاله ای درباب داده های آنی هوشیاری" (۱۸۸۹) بود. برگسون در این کتاب مابین زمانی که ما آن را در عمل احساس میکنیم - زمان مکانیکی در علم و زمان موثر - که او به آن استمرار واقعی می گوید تمایز قایل می شود. زمان بر مبنای یک سوء دریافت: متشکل شده است از مفاهیم فاصله ای تحمیل کننده که به نسخه تحریف شده زمان اصلی تبدیل می شود. بنابراین توسط توالی جداگانه، مجرد و ساخته های فاصله ای است که زمان درک می شود - همانگونه که تسلسل یک فیلم را درک میکنیم. ما تصور میکنیم که شاهد جریان ممتدی از جنبش هستیم، اما در واقعیت آنچه ای می بینیم توالی چهارچوبهای ثابت و یا راکد است. اینکه می توان استمرار واقعی را بوسیله شمارش ساخته های جداگانه فاصله ای سنجید، وهمی بیش نیست: برگسون معتقد بود "ما یک توجیه مکانیکی از یک حقیقت را بیان میداریم و سپس آن توجیه را جایگزین خود حقیقت می کنیم."

کتاب بعدیش "ماده و حافظه" (۱۸۹۶) رساله ای در باب رابطه مابین ذهن و پیکره آدمی بود. در مقدمه کتاب، برگسون اصالت وجود ذهن و همچنین ماده را تصدیق میکند و کوشش میکند رابطه هر یک با دیگری را توسط مطالعه حافظه بیابد. او حافظه را تقاطع یا تقارب ذهن و ماده میداند و مغز را بعنوان ارگان انتخاب با نقشی کاربردی می شناسد. عملکرد اصلی آن را تصفیه تصاویر ذهنی می داند که نهایتاً در جهت هوشیاری خیالات، تفکرات یا ایده ها که دارای ارزش کاربردی بیولوژیک هستند قدم بر میدارد. برگسون پنج سال را در باب حافظه به مطالعه هر آنچه که

از روانشناسی گرفته تا پزشکی و غیره در دسترس بود، گذراند. تمرکزش را معطوف به پدیده «آقازی» نمود که به از دست دادن توانایی استفاده از زبان شناخته شده است. فردی که بدین مشکل دچار است متوجه سخنان دیگران می شود و میداند که او نیز چه می بایست بگوید و حتی دچار نقصان در ارگان سخنوری نمی باشد، اما نمی تواند که سخنی بر زبان براند. برگسون در اینجا متوجه می شود که نقصان در عنصر حافظه دلیل مشکل نیست بلکه مکانیزم بدنی که برای سخنراندن بدان نیاز است دچار ناکارآمدی است. نتیجه ای که بدان دست می یابد چنین است که حافظه و ذهن کمک میکنند که مغز عملاً - در مبنای فیزیکی اش - بتواند عملکرد صحیحی از خود بروز دهد. واضح است که گستره هوشیاری بسیار فراتر از محدوده ساختار مغزی است. ما می توانیم از زندگی روزمره طبیعی - حقیقت تجربی زندگی، یک حس عمومی - چنین نتیجه ای بگیریم. ما زندگیمان را بنابراین چگونه تسلسل و امتداد سازمانهای جداگانه هوشیاری و دریافتی، که فقط در جهت یک خط فرضی حرکت میکنند، نمی بینیم. به جای آن، زمان را چگونه تسلسل یک جریان ادامه دار، که ابتدا و انتهای مشخصی ندارد، حس میکنیم. برگسون با استفاده از مقایسات موسیقی خود چنین میگوید: "همانگونه که یک سمفونی با جنبشهای منظمی که منشاء تولید آن هستند لبریز می شود، زندگی روحی/معنوی مان توسط زندگی مغزی/فکری شکل میگیرد. مغز هوشیاری را حفظ میکند، احساسات و تفکرات کشش عصبی را در زندگی ایجاد میکنند، و نتیجتاً اینها قادر به پیگیری عملکرد موثر میگردند. ذهن ارگان [مرکزی] توجه به زندگی است."

در شاهکار "تکامل آفریننده" (۱۹۰۷) برگسون تکامل را رسماً به عنوان یک حقیقت علمی میپذیرد. او در سالی که "ریشه موجودات" چاپ می شود به دنیا می آید و سالها بعد با کتابش بعد حیاتی فراموش شده تیوری داروین را به آن می افزاید. برگسون معتقد بود که غفلت از محاسبه زمان واقعی در این تیوری باعث اشتباه در شناخت منحصر به فرد بودن حیات گشته است. بنابراین فرآیند تکامل می بایست به مثابه یک نیروی مستحکم حیات بیان گردد که مدام در حال توسعه می باشد. تکامل در هسته مرکزی قلب خود نیروی حیات یا تپش حیاتی را داراست. در "مقدمه ای به متافیزیک" (۱۹۱۲) برگسون به نقش مرکزی ادراک مستقیم می افزاید. هدف اصلی آگاهی بر شناخت عمیق اشیاء دلالت دارد و حس کردن ساختار درونی اشیاء را توسط شکلی از انتقال فکر مهیا می سازد: "نوعی از تجربه گرایی حقیقی است که به اصل نزدیکتر شویم و تا جایی که ممکن است در زندگی درونی اشیاء عمیق شویم، و بنابراین، به نوعی با گوش دادن به نوای فکری درونیشان به تپشهای روحشان آگاهی یابیم." همانگونه که در پزشکی گوش فرا دادن به ارگانهای داخلی توسط ابزاری مانند گوشی صورت میگیرد تا که بفهمند چه اتفاقاتی درون یک بیمار در حال رخ دادن است، یک متافیزیکست به ممارست در گوش فرا دادن ذهنی می پردازد تا که به عملکرد جوهره درونی اشیاء آگاهی یابد.

هنری برگسون همچنین از ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۶ در مأموریتی همراه گروه دیپلماتیک فرانسوی بعنوان رییس کمیته همکاری بین الملل سازمان اتحادیه ملل بود. در ۱۹۲۷ جایزه نوبل ادبیات را کسب نمود و در ۱۹۳۲ آخرین کتابش "دو منشاء اخلاقیات و مذهب" را چاپ نمود. از یک طرف، جامعه ای بسته وجود دارد که بر پایه پیروی از دستورات و قوانین اخلاقی، تفسیرهایی سختگیرانه و تحت الفظی ارائه میدهد. منبع شکلگیری این جامعه هوش و خرد است. از طرف دیگر، جامعه ای باز وجود دارد که توسط هنر، موسیقی، شعر و فلسفه بر خلایق، تخیلات و معنویت تاکید میکند. منبع شکلگیری این جامعه اما بصیرت و ادراک مستقیم می باشد. در این کتاب به نظر می آید که برگسون تصور سنتی مسیحیت از خدا را مورد پذیرش قرار میدهد. ادعا میکند که باورهای او را به مواضع کلیسای کاتولیک روم نزدیکتر کرده اند و او بدین تغییر به مثابه تکامل در ایمان یهودیش می نگرد. با این تفاسیر اما او هیچگاه یک کاتولیک نشد: "من می خواستم که مذهبم را تغییر دهم ... اما سالها شاهد ظهور موج ضد سامی بودم که قرار بود فجایع بیافریند. تصمیم گرفتم در میان آنانی باقی بمانم که قرار بود سالها بعد مورد مواخذه قرار گیرند." تنها یک هفته قبل از مرگش در ۱۹۴۱ و علارقم آنکه شدیداً بیمار بود، در نام نویسی یهودی، علارقم اینکه دولت ویچی او را معاف کرده بود بر یهودی بودنش پایفشاری میکند.

با رشد و گسترش چشم انداز مکانیکی در قرن بیستم، "اعتقاد به اصالت حیات" در محافل علمی جایگاهی نیافت. متهم شدن یک بیولوژیست به حیانتگرایی، آنگاه، مشابه اتهام به ارتداد می بود. هنگامی که کتاب "علم جدید زندگی" روبرت شلدریک در ۱۹۸۱ بچاپ رسید، سردبیر یکی از مجلات مطرح و پیشرو علمی با بکارگیری ادبیاتی مشابه دوران تفتیش عقاید خواستار سوزاندن آن کتاب می شود نقطه نظر مکانیکی به تنهایی قادر به فهم ساختارهای گوناگون و عمق تجربیات بشری نیست. در باب زوایای دقیق پدیده هوشیاری نمی تواند نظری بدهد. هر زمان که چشم اندازی - علمی، فلسفی، سیاسی، اقتصادی یا مذهبی - دچار کج بینی و تعصب گردد، وقت آن فرا رسیده است که تکامل آفریننده خود را طی کند تا نسبت به ایده ها و بصیرتهای جدید بازتر گردد. این حقیقت که روش مکانیکی ضرورت بسیاری از جنبه های تحقیق

علمی است نمی تواند به اینگونه تفسیر گردد که همه چیز حیات می بایست به درجه واژگان مکانیکی نزول کند. از ۱۹۶۰ به امروز، برخی از دانشمندان به این آگاه شدند که مقوله ای حیاتی از پیکره جهانی بینی ها گم گشته است. در کتاب "جریان زنده" پرفسور بیولوژیست سر آلیستر هاردی با عنوان "یک بازگویی تیوری تکامل و رابطه اش با روان آدمی" به زوایای غیر مادی تکامل اشاره میکنند. او در همین مورد مرکز تحقیقاتی را در آکسفورد بنیان میگذارد که در حال حاضر به دانشگاه ویلز در لامپتر با عنوان «مرکز تحقیقات آلیستر هاردی» منتقل شده است. حدود یک قرن قبل از او، ویلیام جیمز چنین طرحی را در سر داشت و اما هیچگاه موفق به پیاده کردنش نشد تا اینکه واحد هاردی در ۱۹۶۹ بنیان گذاشته شد.

برگسون باور داشت که جنبه های ذهنی و روحانی تجربه آدمی توسط نظریات یک بعدی فیزیکی و جوهری به کناری گذاشته شده است. آدمیان قبل از گالیله تصویری از چند و چون علوم فیزیکی نداشتند. همانطور هم در زمان برگسون چند و چون تحقیقات درباره بعد روحانی آدمی قابل لمس نبود. آنان در باب فیزیک چیزی نمی دانستند و اینان در باب متافیزیک. برگسون می نویسد: "وظیفه یک بیولوژی حیاتگرا دقت در جنبه های نادیده و درونی اشیاء جاندار برای شناخت هرچه بیشتر چند و چون نیرویی که باعث همان تغییرات مشهود سطحی که ماتریالیسم از آنها خبر می آورد می باشد. درباره این نیروی درونی ما اطلاعات جامعی نداریم چرا که این علم دوران طفولیت خود را سپری میکند... همزمان با این بیولوژی حیاتگرا یکسری آزمایشات پزشکی که تمرکزشان در مرکز امور است و نه در حاشیه شروع خواهد شد که به درمان ناکارآمدیهای نیروی حیاتی بردازد..." از بیست، سی سال گذشته نحوه شفا یابی غیر کلاسیک رشد نسبتاً بالایی داشته است. برخی از این روشهای درمانی نیز به پزشکی راه پیدا کرده اند. افزایش تقاضا برای اینگونه درمانها خود قیامی علیه نگرش بنیادگرا، مکانیکی و ماتریالیستی محض می باشد. عباراتی چون «نیروی حیات» و «انرژی حیاتی» وارد عرصه های گوناگون علمی نیز شده اند. پیشرفتهای اخیر در فیزیک و اخترشناسی پیشنهاد بازگشت به برخی شیوه های تفکر قدیمی درباره زمان و علیت، عینیت / ذهنیت را داده اند.

ادعا شده است که برخی زوایای تیوری نسبیت آینشتاین توسط برگسون ارایه گردیده. او در ۱۹۲۱ مقاله ای در باب مقولات استمرار و همزمانی با نگاهی به نظریه آینشتاین می نویسد. در مناظره عمومی که مابین او و آینشتاین در میگیرد، گفته شده است که آینشتاین برنده بوده است. اما بطور حتم در باب مسأله زمان برنده و یا بازنده مفهومی ندارد. مسیری که بوسیله آن به درک زمان می رسیم بی شک شکل دهنده هسته ادراکی است که مابقی ادراک ما را شامل می شود. زمان است که فلسفه ما درباره زندگی، مسأله جنگ و صلح، مسأله کار اجتماعی و مقدار وقت تخصیص به اشیاء یا اشخاص پر اهمیت را شکل میدهد. علارقم بازساخت هرچه بیشتر چشم انداز حیاتگرا در نگرش هایمان به سمت تعالی مادی و ذهنی، بنیان اصلی جامعه شهروندی مدرن و صنعتی همچنان بر مبنای عملکرد مکانیکی است و بی روح باقی مانده است. در طی سالیان دراز، جهانی بینی حاکم بر غرب در جهت حیات زدایی و ارزش ستیزی بویژه در عرصه سیاست و اقتصاد حرکت کرده است. بیابید تصور کنیم از زمان مرگ برگسون در طی شصت سال گذشته مسایل و مشکلاتمان در مسیر توسعه نسبتاً برابری: عقلانیت با ادراک، هوش با تخیل، ماده با ذهن، فیزیکی با روحانی قرار می گرفتند. احتمال بسیار امروزه بسیار بیش از آنچه که از نیروی حیات می دانیم، حداقل نسبت به نژاد خودمان، میدانستیم. پیرامون تفکرات برگسون، بیابید تصور کنیم که همین بیداری سبزی که بدست آورده ایم و نگرانیهایمان نسبت به محیط زیست را حدود شصت سال پیش می داشتیم - بنده منظورم نگرانی از جنسی است که به عمل منتهی گردد و نه صرفاً سخنرانی های پراکنده و بی فایده. تا به حال ساختارهای سیاسی مان آنچنان در جهت محیط زیست درهم آمیخته بود که قادر به تصور نمی باشد. اگر این ارزشگذاریهای کنونی مناطق طبیعی و حفاظت از محیط زیستی که بتازگی آغاز کرده ایم نیم قرن زودتر آغاز شده بودند، سیاره ما امروز در وضعیت بسیار بهتری بسر میبرد و قادر بودیم آنرا سالم تحویل نسلهای بعدی بدیم. اولویتهای سیاسی و اقتصادیمان نیز تا بحال دچار دگرگونیهای شگرفی شده بودند و جنگ تبدیل به آخرین گزینه مطلق نجات گردیده بود. در این جهان که سیاست خارجی بالذات اخلاقی حکمرانی میکرد آنوقت جایی برای اعمال دکترین «قدرت حق است» نبود. هیچ مشکلی توسط اعمال زور و یورش یک جانبه بر ملتی حل نمی شد. بواسطه تثبیت تصور حیاتگرا و ارزش نهادن به دیگران و در کل به تمامی بدنه انسانیت در زندگیمان، حذف آنانی که دوست نمی داریمشان امروزه بسیار دشوارتر گردیده بود. ابتدا ارزشهای ملل را از آنها میگیرند و زمانی که با ماشینهای بی روح همسطح شان کردند، اعلان جنگ میدهند و دست بکار استثمار و سوء استفاده از آنها می شوند. ترنس بلکر در روزنامه "ایندپندنت" بتاريخ چهاردهم می ۲۰۰۴ می نویسد که جاذبه روا داشتن ظلم و ستم بقدری علنی است و نتیجتاً عادی که عموماً در اطراف خود متوجه آن نمی شویم. او باور دارد که خط مستقیمی زندان ابوغریب عراق را به میلیونها رایانه در دنیای غرب متصل کرده

است که تصاویر زشت آن زندان بصورت تولیدات خانگی پخش شده اند. "اگر شما کلمات شکنجه، تجاوز یا برده را در جستجوگر اینترنتی خود وارد کنید، نه تنها نشانی از سایتها مدافع حقوق بشر دریافت نمیکنید بلکه به هیچگونه گزارشی در این موارد نیز دست نمی یابید. تنها هزاران وبسایت سادیسمی در مقابل دیدگانتان ظاهر خواهند شد. ظلم، شهوتخواهی و ملالت بزرگترین ضعفها و گناهان زمانه ما هستند که راه بدان باتلاقیهای ذهنی سودآور می برند. مشکل دیگر اینجاست که مصرف کنندگان هیچگاه بدان چیزهایی که دریافت میکنند راضی نیستند."

خط تولید مصرف کننده را یک ماشین خریدار با اشتیاهی اتمام ناپذیر می شناسد. مزاج و هوس و سبک زندگی به راحتی توسط تبلیغات مجازی و غیر واقعی مورد دستکاری قرار میگیرد. معمولاً خواسته های غیر ضروری و ضد محیط زیست را در مصرف کننده تداعی میکنند. وقتی که یکی از این ماشینهای خریدار خراب می شود (یک مصرف کننده می میرد)، توسط تازه واردی که در دامان هنر سیاه مصرف کنندگی اسیر گشته است جایگزین می گردد. دیدگاه مکانیکی زمان، ترس و وحشت و ملالتی که به همراه دارد و اجباری که می بایست هر لحظه اش را بیشتر از قبل با نگاره های گرافیکی بگذرانند، تضمین کننده شکار فله ای مصرف کنندگان است. ضرورتاً همواره فرصت کمتری نسبت به قبل برای مسایل دیگر باقی می ماند. نیازهای عمیق ما اما بگونه ای واقعی حیاتی هستند - به هیچ عنوان مشابه خواسته های مجازی طرح ریزی شده نیستند. یکی از عمیق ترین نیازهای ما یافتن، پی بردن و بیان جرقه آفریننده حیاتی است که بگونه ای در همگی ما وجود دارد. اگر ما خود را هنرمندان پرذوقی می دانیم و به میزانی که بیشتر از اصل خویشتن باخبر می بودیم؛ زمان بیشتری صرف خلق نگاره شخصی مان میگردیم، داستانهای خود را می نوشتیم، و راز و رمز خویشتن را بازخوانی میگردیم. هنرمند انسانی متمایز از دیگران نیست. هر انسانی گونه ای خاص از هنر را داراست. در جامعه ای که اهمیت بیشتری به خلاقیت می دهد تا تولید، ملالت حتی به نظر افراد نخواهد رسید. اگر بپذیریم که فرصت کافی برای ظهور خلاقیت نوع خودمان را دارا هستیم، بجای ترس از زمان مدتی را صرف رویاپردازی، وقتی را صرف سکوت، زمانی را صرف پیاده روی و مدتی را نیز عملاً صرف انجام ندادن کاری خواهیم کرد.

در کتاب "یاغی" (چاپ اول ۱۹۵۱) آلبرت کامو بیان میدارد جامعه ای که فقط بر مبنای تولید عمل میکند، مولود باقی می ماند و نه اما خلاق. ما در جامعه ای رشد یافته ایم که آنقدر با تولید اجین بوده است که به ندرت می توانیم تصور یک جامعه خلاق را در ذهن پرورش دهیم. برگسون ما را قادر بدین کار میکند بتوانیم جامعه ای را تصور کنیم که بیشتر به خلاقیت و قوه آفرینندگی وابسته است تا به مدل تولید به مصرف بی روح و مکانیکی. فلسفه او تصویر همبسته ای از زندگی ارائه می دهد که در آن علم، فنآوری، هنر، اقتصاد، سیاست و معنویت به تمامی با یکدیگر بگونه مسالمت آمیزی وابسته اند. نیازی نیست که از امروز مذهبتهان را تغییر دهید و یا به مرام دیگری بگرایید. همچنین ضرورتی ندارد که بخواهید تمام توجه تان را به مسایل روحانی معطوف کنید تحت این باور که بدینگونه فقط می توان در مرکزیت نیروی حیات قرار گرفت. این حس شگفت توسط نهاد علم، همانگونه که یک هنرمند و یا روحانی را متحول میکند، بگونه ای طبیعی به آدمی منتقل می شود. فلسفه برگسون اثر بر شکاف ذهن ها گذاشته است و ما را قادر ساخته بگونه عمیق تری به نهاد زمان فکر کنیم: اینکه در فرهنگ غربی مان چگونه زمان را دریافت یا سوء دریافت کرده ایم. فرای همه اینها فلسفه او بنیادی برای خلاقیت بیشتر، ارزشگذاریهای دوباره و دمیدن روح تازه به چشم انداز کلی بشری است.

برتراند راسل (۱۸۳۲ - ۱۹۷۰ م)

عملکرد راسل تاثیر ژرفی بر پیشرفت فلسفه در قرن بیستم میلادی داشته است. مهمترین خدمت او، «منطق ریاضی» و «فلسفه منطق» است، ولی در عین حال درک و فهم همه جانبه ای نه تنها از مسائل گوناگون فلسفه، که از علوم طبیعی و اجتماعی و سیاست داشته و در سراسر زندگی در مباحثات عمومی مربوط به مسائل اجتماعی و سیاسی شرکت کرده است. راسل، همراه با آلفرد نورت وایتهد، «اصول ریاضیات» را به رشته تحریر در آورد. در این اثر، یک نظام منطقی عرضه شده که بنیان ریاضیات محسوب می شود و به این ترتیب ریاضیات را محدود به منطق می کند. راسل دونظریه را [در این زمینه] ارائه داد، نظریه مجموعه ها و نظریه توصیفها، و به مسائل مربوط به حقیقت معنی و باور کردن حقایق می پردازد، اثر مشهور او موسوم به مسائل فلسفه، به عنوان یک مدخل کلاسیک بر فلسفه و فلسفه پردازی، اشتهار زیادی دارد. در سال ۱۹۲۴، راسل مرضع گیری فلسفی خود را به عنوان «اتمیسیم منطقی» توصیف کرد، دیدگاهی که معتقد است همه ی موجودات مرکب، در صورت تحلیل، قابل تبدیل به اجزاء ساده ای هستند که از طریق اسامی خاص منطقی با این اعلام آغاز می شود که «جهان محتوی حقایق است، و حقایق آن چیزهایی هستند که ما قادریم هر تصویری را درباره شان داشته باشیم.» با اینکه وی بعداً آیین اتمیسیم خود را تعدیل کرد ولی باز هم به صورت

نظریه او در باب حقیقت در سراسر بقیه ی دوران سیر تکاملی فلسفی اش باقی ماند . راسل نسبت به دلایل و برهانهای اثبات وجود خدا با دیده شک می نگریست ، و خودش می گوید که دلیل و برهانی نیافت تا به خداوند معتقد بشود ، و در کتابی موسوم به « چرا یک مسیحی نیستم » ، که در سال ۱۹۲۷ به چاپ رسید ، به طرز منظم به بررسی و انتقاد از برهانهای اثبات خدا می پردازد . وی به همان اندازه نیز از الهیات و رسوم [شعائر] مسیحیت انتقاد می کرد . از نظر سیاسی ، راسل هوادار شکلی از سوسیالیسم صنفی [سوسیالیسم = به مفهوم ایجاد جامعه ای عادلانه است که تمامی نیازهای مردم از طریق دموکراتیک تأمین شود و فرصتهای مساوی در اختیار تمامی افراد جامعه قرار می گیرد تا با توجه به توانایی هایی آنها وضعیت اقتصادیشان بهبود یابد . سوسیالیسم را می توان حرکت به سوی یک جامعه مدرن که توسط دولت رفاه نیز اداره می شود تعریف کرد .] بود ، که در آن ، توجه عمده معطوف به متعادل کردن منافع تولیدکنندگان و مصرف کنندگان در راستای تأمین بیشترین نفع ممکن برای جامعه به طور کلی است . ملی گرایی را به عنوان یک نادانی و خطر عمیق به شمار می آورد و هوادار حکومت جهانی بود ، گو اینکه می پذیرفت که عملی شدن این حکومت تقریباً ناممکن است . راسل نفوذ عمیقی در مبارزه برای خلع سلاح هسته ای و در ابتکارات صلح طلبی متعدد تا زمان مرگش در سال ۱۹۷۰ داشت .

راسل یکسال پیش از مرگ جان استوارت میل ، که پدر خوانده دنیایی او بود به دنیا آمد . مادرش دختر لرداستانلی آلدردلی و پدرش ویکونت آمبرلی پسر ارشد لرد جان راسل ، سیاستمدار حزب «ویگ» ، بود که در سال ۱۸۳۲ لایحه اصلاحات را به پارلمان بریتانیا عرضه کرد . پیش از آنکه برتراند راسل به سن چهار سالگی برسد ، پدر و مادرش را از دست داد و از آن پس توسط مادر بزرگ با اہبتش بزرگ شد . تحصیل را در خانه فراگرفت و با بورس تحصیلی در ریاضیات به کالج «ترینیتی» کیمبریج رفت . شکوفایی فکری او بی درنگ آغاز شد . به تدریج از ریاضیات به فلسفه روی آورد و سال چهارم دانشکده را صرف گذراندن آزمون نهایی علم اخلاق کرد . در ۱۷۹۵ ، یک بورس تحصیلی در کالج ترینیتی گرفت . در ژوئیه ۱۹۰۰ ، در یک کنگره برگزار شده در پاریس با پئانو ، عالم منطق ایتالیایی ، آشنا شد و از طریق مبادله افکار با او ، اندیشه هایش را درباره این همانی ریاضیات و منطق رشد داد . نتیجه نهایی آن نیز همکاری با وایتهد در تالیف «اصول ریاضیات» بود ، وایتهد همان کسی است که راسل را برای اعطاء بورس تحصیلی در کالج ترینیتی امتحان کرده بود . کار مشروح این کتاب عمدتاً نگرارش پر زحمت و کامل گزاره ها بود و راسل این کار را به عهده گرفت . آ.جی . آیر در کتابش درباره راسل ، نقل کرده است که راسل از سال ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۰ به مدت هشت ماه از هر سال ، هر روز بین ۱۰ تا ۱۲ ساعت روی آن اثر کارکرد . آیر می نویسد :

« هنگامی که این کتاب [اصول ریاضیات] کامل شد مسئولان چاپ انتشارات دانشگاه کیمبریج بر آورد کرده بودند که چاپ آن اثر متضمن ۶۰۰ لیره ضرر برای آنان است و حاضر نبودند بیش از نیمی از آن را متحمل شوند . انجمن سلطنتی ، که راسل و وایتهد در آن عضویت داشتند ، و راسل در سال ۱۹۰۸ به عضویت آن در آمده بود ، موافقت کرد که ۱۲۰۰ لیره کمک مالی کند ، آنان برای تالیف این شاهکار ، که با صرف دهسال تلاش به انجام رسیده بود ، کسر ۵۰ لیره از حق التالیف هر یک از مولفان بود . »

در سالهای پس از چاپ اصول ریاضیات ، علاقه راسل به فلسفه افزون شد و در عین حال به بحث و اظهار نظر درباره مسائل مختلف اجتماعی و سیاسی پرداخت . در سال ۱۹۰۱ «صلح طلب» شد ، به دفاع از پارلمان پرداخت و به صورت قهرمان آرمان اعطا حق رای به زنان درآمد . راسل ، لاآدری [agostic = کسیکه معتقد است انسان نمی تواند معرفتی نسبت به خدا و آخرت پیدا کند] ، آزاداندیش و منتقد سرسخت قدرت بود . از این رو ، همیشه با انواع مباحثات و مجادلات درگیر بود و طبیعتاً همواره مردم به او توجه داشتند . در سال ۱۹۱۸ به اتهام افترا زدن به ارتش امریکا ، به مدت شش ماه زندانی شد و دوران محکومیتش را با تالیف مقدمه ای بر فلسفه ریاضی سپری کرد . در حوالی این زمان ، نفوذ لودویگ ویتگنشتاین ، که در سال ۱۹۱۲ به کیمبریج آمده بود . بتدریج احساس می شد . راسل وی را بسیار ارج می نهاد ولی سرانجام از عقاید فلسفی او گسست . در طول چند سال بعد ، با پشتکار زیادی سرگرم تالیف شد ، « تحلیل ذهن » را در سال ۱۹۲۱ به چاپ رسانید و در پی آن یک رشته آثار کوچک و کم حجم درباره نظریه نسبیت ، تئوری اتمی ، مسائل علمی و آموزشی ، دین ، ازدواج و طلاق را نگاشت . پس از مرگ برادرش در سال ۱۹۳۱ ، برتراند راسل مقام و عنوان «ارل راسل» را کسب کرد . اما زندگی او تا حدودی با بی ثباتی همراه بود و برای تأمین معاش خود به تدریس در ایالات متحده امریکا و ایراد سخنرانیهایی در آنجا می پرداخت . در سال ۱۹۳۲ دومین ازدواج راسل به طلاق انجامید و ناگزیر شد نفقه همسر مطلقه اش را بپردازد . وی غالباً در معرض تحقیر و طردشدن از سوی موسسات آبرومندی قرار داشت که طالب کار در آنجا بود . در سال ۱۹۴۰ ، پیشنهاد اعطای کرسی استادی [فلسفه] در " سیتی کالج " نیویورک به راسل ، خشم و اعتراضی را برانگیخت که نهایتاً منجر به

شکایت مالیات دهندگان امریکایی و لغو اعطاء کرسی مزبور گردید. دهسال بعد [۱۹۵۰] هنگامی که جایزه نوبل در ادبیات به راسل داده شد، وی به نیویورک بازگشت تا سخنرانی را در آنجا ایراد کند، و این بار باشور و شعف زیادی از او استقبال شد. در ۱۹۴۴ از راسل دعوت شد تا به عنوان عضو هیئت علمی کالج ترینیٹی به آنجا باز گردد. تاریخ فلسفه غرب، که شاید مشهورترین اثر راسل باشد، در ۱۹۴۵ تالیف شد، " معرفت بشری: حیطه و محدوده " آن در ۱۹۴۸ به رشته تحریر در آمد. سومین ازدواجش در سال ۱۹۴۹ به جدایی انجامید و در ۱۹۵۲ برای چهارمین بار ازدواج کرد. از سال ۱۹۵۵ تا پایان حیاتش در «ویلز شمالی» زندگی کرد، در حالی که علاقه روزافزونی به سیاست و طرح ها و اقدامات صلح آمیز نشان می داد و در بحث و گفتگو در سطوح بالا می پرداخت. در ۱۹۶۴ «بنیاد صلح برتراند راسل» را تاسیس کرد و هزینه آن را به حراج گذاردن آرشیو شخصی اش تامین کرد. دو سال بعد [۱۹۶۶] یک دادگاه بین المللی برای رسیدگی به جنایات جنگی [امریکا در ویتنام] تاسیس کرد که ژان پل سارتر فیلسوف نیز یکی از اعضای برجسته آن بود. سه روز پیش از مرگش، در سن ۹۸ سالگی، پیامی را درباره محکوم کردن اسرائیل در جنگ [۱۹۶۷] اعراب و اسرائیل، به کنفرانس بین المللی بین المجالس [در قاهره] فرستاد.

آثار اولیه راسل تحت تاثیر ایده آلیسم هگل و بر دلی قرار داشت، هر دوی آنان معتقد بودند که حقیقت، امری واحد است، و مطالب دیگر اینکه حقیقت تماما جنبه ذهنی دارد. راسل تا حدی به علت کار کردن بر روی نظریه لاینیتس و تا اندازه ای به خاطر تبادل اندیشه با جی. ای. مور، فیلسوف معاصر او و مدرس کالج ترینیٹی، دیدگاهی انتقادی نسبت به آثار و عوارض ایده آلیسم مزبور پیدا کرد. ایده آلیسم، همه ی امور را مرتبط به یکدیگر به شمار می آورد و لذا، بنابر عقیده راسل، ریاضیات را ناممکن می ساخت زیرا در ریاضیات ضرورت دارد که یک یکان را بشناسیم و مشخص کنیم و آنگاه روابطش را با سایر یکانها بررسی نماییم. از این رو، راسل یک نظریه رئالیستی و اتمی را ارائه داد که کثرت چیزهایی را که متکی به ذهن نبودند و فاقد ارتباطی درونی در نظام هگلی بودند پذیرا می شد. در نظریه اتمی او، کار برد معنادار یک اسم بستگی به این داشت که مولفه ای از دنیای متناظر با آن اسم وجود داشته باشد، و یک حقیقت مفروض را بتوان بررسی و تحقیق کرد بی آنکه نیازی به اندیشیدن به آن حقیقت در ارتباطش با سایر اجزا یک کل باشد. راسل در ارائه نظریه مزبور، متأثر از ابطال ایده آلیسم، اثر جی. ای. مور بود، رساله ای بسیار تاثیر گذاری که در سال ۱۹۰۳ منتشر شد. یک مشکل مربوط به این رئالیسم جدید، این بود که همراه با خارجیت [روابط فیزیکی در جهان طبیعی] تصویری از دنیا را عرضه می کرد که در آن، دنیا مملو از موجودات واقعی بود که برخی از آنها تشخیص پذیر نبودند، هر چند که به عنوان مدلولها و مفاهیم کلام معنادار [منطقی] ضرورت وجودی داشتند. لذا راسل به حربه ی «تیغ اوکام» متوسل شد. یعنی اصلی که می گوید: «تکثر غیر ضروری موجودیتها [مفروضات] جایز نیست» وی یک روش تحلیل منطقی را ارائه داد که در آن، ساختارهای برگرفته از موجودیت شناخته شده، جایگزین مدلولها و مفهومیهای برگرفته از موجودیتهای شناخته نشده می شود. نتیجه آن یک تجربه گرایی منطقی قدرتمند بود که به نحوی از انحاء مشخصه تمامی کار راسل به شمار می آمد، هر چند که وی هرگز قصد آن را نداشت که چیزی مانند یک نظام یکپارچه فلسفی را ایجاد کند، بلکه در واقع وی آگاهانه ایجاد یک نظام را رد کرد و از یک رهیافت تدریجی جانبداری کرد که در آن، با استفاده از روش تحلیل، مسائل یک به یک بررسی شوند.

نظریه توصیفات، به قدر کافی بیانگر روش راسل است. هدف از طرح این روش همانا برطرف کردن این مشکل است که چگونه یک نوع خاص توصیف را می توان به عنوان یک امر معنادار [منطقی] تلقی کرد. به طور مثال، در جمله «پادشاه کنونی فرانسه طاس است» [به شرط اینکه این جمله در زمانی گفته شود که فرانسه پادشاه نداشته باشد]، عبارت مفهومی «پادشاه کنونی فرانسه» دلالت بر شخصی دارد که واقعیت وجودی ندارد. همان طور که راسل معتقد بود، اگر معتقد شویم که کلام معنادار باید دارای مدلول و مفهوم باشد، در این صورت جمله مزبور بی معناست: یعنی نمی توان گفت که صادق یا کاذب است. لذا راسل جمله ای از این نوع را به طریق زیر تحلیل می کند: وی آن را به دو بخش تقسیم کرده و به کمک یک حرف ربط [و]، آن دو بخش را به یکدیگر متصل کرده و به صورت زیر در می آورد: «یک فرد بی همتا بفرانسه حکومت می کند، و اگر کسی بر فرانسه حکومت کند»، یک ادعای دروغ است، و چون یک جمله دارای حرف ربط (چنانکه تمامی اجزاء آن غلط باشد) غلط می باشد، بنابراین تمامی جمله مزبور غلط است، هر چند که ظاهرا معنادار است.

راسل نخستین فصل «مسائل فلسفه» را با یک پرسش آغاز می کند: آیا علم و معرفتی در جهان وجود دارد که آن چنان بی چون و چرا باشد که هیچ انسان عاقلی نتواند درباره آن تردید کند؟ برای پاسخ دادن به این سؤال راسل به بررسی و شرح روشی می پردازد که ما از آن طریق، دنیا را ادراک و تجربه می کنیم. وی واژه «امور حسی» را برای «چیزهایی نظیر ریگ، بو، طعم، سختی، ناهمواری و نظایر آن» به کار می گیرد و

آگاهی ما از یک امر حسی را «احساس» می‌نامد. وی میان آنچه که آن را «معرفت حاصل از آشنایی [شناخت]» و «معرفت برگرفته شده از توصیف» می‌نامد، تفاوت می‌گذارد راسل می‌گوید تا آنجا که به علم بر امور [اشیاء و هستنده‌ها] مربوط می‌شود، ما می‌توانیم فقط از طریق امور حسی، خودمان و حالات ذهنی مان، شناخت مستقیم به امور داشته باشیم. وی استدلال می‌کند که ما قادر به شناخت مستقیم امور خارجی نیستیم، بلکه تنها از طریق امور حسی می‌توانیم با اموری مانند میز، درخت، سگ، خانه و مردم، آشنایی و شناخت پیدا کنیم. در اینجا، این مشکل وجود دارد که مفاهیم پدید آمده از امور حسی برای یک هستنده، چگونه می‌توانند توجیهی منطقی از یک امر خارجی را ارائه دهند. راسل، بالاخره به این نتیجه می‌رسد که علم فیزیک قادر است بدون وجود اشیاء فیزیکی، یک توجیه منطقی از اشیاء را ارائه دهد، و دیگر اینکه باید به این اصل پایبند بود که «در صورت امکان، ساختارهای منطقی باید جایگزین هستنده‌های مفهومی و مدلولی شوند». وی همچنین به این نتیجه دست می‌یابد که ما شناخت مستقیم از نفس نداریم، با این حال توانایی شناخت حقایق ذهنی نظیر اراده کردن، باور داشتن و آرزو کردن را داریم. راسل میان حقایق ذهنی و امور حسی تمایز قائل است، یعنی امور حسی آن چیزهایی هستند که اراده و باور و آرزو شده و به طور کلی تجزیه می‌شوند.

گزاره‌های مربوط به باور [کردن واقعیها]، راسل را دچار یک مشکل می‌کند. وی دو نوع گزاره اتمی و مولکولی را در این زمینه مشخص می‌کند. درستی یا نادرستی یک گزاره مولکولی از طریق صدق یا کذب گزاره‌های اتمی که یک گزاره مولکولی در داخل آن تحلیل می‌شود، تعیین می‌گردد؛ در حالی که حقیقت یک گزاره اتمی به وسیله دلالت کردن بر حقیقتی که آن را توصیف می‌کند، تعیین می‌شود. اما گزاره‌های مربوط به حقایق ذهنی را به سختی می‌توان به یکی از دو نوع گزاره اتمی و مولکولی نسبت داد. گزاره «او باور دارد که X, P است» [P علامت مبتدا و X علامت خبر در یک گزاره است] به نظر می‌رسد که مولکولی باشد زیرا یک گزاره مرکب بوده و مشتمل بر «او باور دارد» و « X, P است» می‌باشد. اما در اثر تحقیق روشن می‌شود که صدق و کذب « X, P است» هیچ رابطه‌ای با حقیقت کل گزاره ندارد. بنابراین گزاره «او باور دارد که X, P است» قابل انتساب به یک ارزش حقیقی که در شکل رابطه « Y و X » موجود است، نمی‌باشد. راسل هنگام تالیف «تحلیل ذهن»، تلاش کرد تا مشکل مزبور را بر مبنای اصول رفتاری و از طریق قاعده بندی مجدد یک گزاره، مانند «من باور دارم که سگهای آزرسی خطرناک هستند» زیرا «هرگاه یک سگ آزرسی به من نزدیک می‌شود از سر راهش کنار می‌روم»، حل نماید، به طوری که باورها و سایر «حقایق ذهنی»، دیگر مجبور نباشند که متضمن منطوق خاص خود باشند.

راسل همچنان به اصلاح و بازنگری در عقایدش ادامه داد. وی همواره آمادگی داشت که نواقص و نارساییهای نظریاتی را بپذیرد که شخص خود وی به کمک استدلال، سعی در اثبات آنها کرده بود، و همواره حاضر به بازاندیشی و بازنگری در افکارش بود چارلی براد فیلسوف، استاد اخلاق در کیمبریج از ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۵، اظهار نظر کرد که راسل هر چند سال یکبار یک نوع جدید فلسفه را عرضه می‌کرد. به رغم چنین اظهار نظری، خود راسل در زندگینامه فکری خویش تحت عنوان «سیر تکاملی فلسفه من» مدعی یک سیر تکاملی منسجم در کارش است - هر چند که خود او اعتراف می‌کند که یک رهیافت تدریجی را در مورد مسائل فلسفی خاص به کار برده است - به رغم و پذیرا می‌شود که فقط یک تحویل در سیر تکاملی فلسفه او صورت گرفته که همانا حرکت اولیه وی از هگل گرایی به سمت جانبداری از منطق پنانو و اتمیسم منطقی است. وفاداری او به اصل «تبغ اوکام» و دین او به جی. ای. مور - اگر چه غالباً منکر این نفوذ است - همواره در کارش به وضوح مشاهده می‌شود. اما آنچه که همواره در دیدگاه راسل مقام برجسته‌ای دارد همانا منزلت علم و نیاز به یافتن توجیهی برای گزاره‌های عمومی علم است. فیزیک، نیازمند وجود اشیاء مادی دائمی است، اما این امر، به نوبه خود مستلزم مفهومی مانند جوهر است، در حالی که مفهوم جوهر یک مشکل عمده برای فلسفه‌ای است که در نهایت می‌خواهد امور عالم را بر حسب کمیت، و نه کیفیت، توجیه نماید. راسل سرانجام می‌پذیرد که برخی اصول مانند دوام و بقای اشیاء و نیز برهانهای استقرایی وجود دارند که بایستی برای توجیه پدیده‌های علمی به کار روند، هر چند که از طریق تجربه، تحقیق پذیر نیستند. راسل عقیده داشت که ما این برهانها را تا حدودی از طریق تجربه به دست می‌آوریم.

گاهی گفته می‌شود که دستاوردهای فلسفه راسل را دست کم گرفته‌اند. اگر چنین باشد، یکی از دلایل آن، شاید چرخش موثر و کارساز در نیمه اول قرن بیستم میلادی از فلسفه پرداز می‌بنتی بر علم به سمت تحقیقات درباره اهمیت زبان و تحلیل مکالمات متعارفی است که زمانی توسط راسل به عنوان «شیوه‌های مختلف که در آن ابلهان قادرند چیزهای ابلهانه بگویند» توصیف شد. دلیل دیگر آن، که پیش پا افتاده تر است، شاید لحن قاطعانه و جزمی بسیاری از نوشتارهای اوست. حتی واضح ترین و موجزترین احتجاجات او غالباً بیانگر صبغه‌ای از استبداد رای و

یک ناشکیبایی عیب جویانه از هر نوع دو پهلو حرف زدن است. مروری کوتاه در «تاریخ فلسفه غرب» مطلب مزبور را به قدر کافی روشن می سازد. اما چنین ملاحظاتی نباید در یک داوری بی غرضانه نسبت به راسل تاثیر بگذارد. در این مورد، ما ناگزیریم به اظهار نظری از گوتة بیندیشیم :

« ما در اشخاص کوتاه بین و آنان که در یک وضعیت جهل ذهنی قرار دارند، غرور و تکبر را مشاهده می کنیم. ولی در انسانهای دارای فکر روشن و موهبت ذهنی والا هرگز آن را نمی یابیم. در انسانهای اخیر الذکر معمولاً یک احساس قدرت لذت بخش وجود دارد، و چون این قدرت یک واقعیت است لذا احساس آنان، تکبر نیست بلکه چیز دیگری است. »

ماکس وبر (۱۸۶۴ - ۱۹۲۰ م)

با نفوذ هرچه بیشتر بازرگانان بر نظام فئودالیتة و در اختیار گرفتن شاهراه های اقتصادی، سرانجام آنها توانستند در اوایل قرن ۱۵ میلادی، نظام سرمایه داری مبتنی بر بازرگانی را بنیان گذاشته و تا اواخر قرن ۱۷ میلادی حضوری غالب داشته باشند. اما با ورود به قرن ۱۸ و وقوع انقلاب صنعتی در انگلستان، همه چیز دستخوش دگرگونی شده و به تعبیری، دوران مدرن آغاز می شود. بزرگترین و برجسته ترین تحول در حوزه فرهنگ صورت گرفت زیرا ماهیت مدرنیته شکل گرفته، ویران کردن نظم موجود است. همه چیز دگرگون می شود و سپس چیز جدیدی بر جای چیزهای قبلی به وجود می آید و باز ویرانی و ساختنی نو آغاز می شود. عدم پایداری و ماندگاری جاودانه پدیده ها، اندیشه ها و اشیای پیرامون، ماهیت مدرنیته را تعریف می کند. سرعت حیرت انگیز تغییرات پیش آمده پس از مدرنیته به حدی بود که اندیشمندان بسیاری را به تأمل در مبانی این تحولات و کشف چیستی این پویایی کشاند. ماکس وبر نیز از جمله این اندیشمندان است.

ماکس وبر در ۲۱ آوریل ۱۸۶۴ در « ارفوت »، در « تورینگه » متولد شد. پدرش حقوقدان بود، از خانواده‌ی صاحبان صنایع و تجار نساجی « وستفالی »، وی در سال ۱۸۶۹ با خانواده اش به برلن آمد و عضو « دیت » شهری، نماینده‌ی « دیت » پروس و نماینده‌ی « رایشتاک » شد. وی جزو گروه لیبرال های دست راستی تحت رهبری « بنیگس » از اهالی « هانور » بود. مادرش « هلن فالنشتاین - وبر » زنی با فرهنگ بسیار بود و بشدت نگران مسائل مذهبی و اجتماعی. وی، تا لحظه‌ی مرگش در ۱۹۱۹ با پسرش روابط فکری نزدیک داشت و آتش اشتیاق ایمان مذهبی را در نزد وی تیزتر می کرد. ماکس وبر، در کودکی و نوجوانی اش، اغلب روشنفکران و مردان سیاست مهم زمانه اش مانند « دپلهی » « مومسن »، « زیبل »، « تراپچکه »، « کاب »، را در پذیرایی های پدر و مادرش ملاقات می کرد. در سال ۱۸۸۲ ماکس وبر پس از گذراندن « آبی تور »، تحصیلات عالی اش را در دانشگاه هیدلبرگ شروع کرد. وی که در دانشکده‌ی حقوق ثبت نام کرده بود. به تحصیل تاریخ، اقتصاد، فلسفه و الهیات هم پرداخت، و ضمناً در تشریفات و دوئل های سازمان صنفی دانشجویی خویش شرکت می کرد. در ۱۸۸۳ پس از سه نیم سال تحصیلی در هیدلبرگ، برای انجام خدمت نظام به مدت یک سال، نخست به عنوان سرباز ساده و سپس به عنوان افسر به استراسبورگ رفت، وی بعداً نسبت به دوره‌ی افسری اش در ارتش امپراطوری احساس غرور بسیار می کرد. ماکس وبر در سال ۱۸۸۴ تحصیلات خود را در دانشگاههای « برلن » و « گوتینگن » از سر گرفت. وبر بین سالهای ۱۸۸۷ و ۱۸۸۸ در چندین مانور نظامی در « آلزاس » و پروس شرقی شرکت کرد. عضو « انجمن سیاست اجتماعی » که در برگیرنده دانشگاهیان با تمایلات اجتماعی گوناگون است شد. این انجمن در سال ۱۸۷۲ توسط گ. شمولر تأسیس شده بود و زیر نفوذ « سوسیالیست های دانشگاهی » بود. ماکس وبر در ۱۸۸۹ رساله‌ی دکترای حقوق اش را درباره‌ی تاریخ بنگاههای تجاری در قرون وسطی در برلن می گذارند و همزمان ایتالیائی و اسپانیایی را می آموخت. و همچنین برای وکالت در دادگاه برلن ثبت نام کرد. در سال ۱۸۹۱ ماکس وبر رساله تاریخ کشاورزی روم و معنای آن از نظر حقوق عمومی و خصوصی را به انجام رسانید؛ وبر این رساله را برای احراز صلاحیت حقوق نوشته بود و برای دفاع از آن گفت و گویی با « مومس » داشت که منجر به اعطای شغلی به وی در دانشکده‌ی حقوق برلن شد. از این تاریخ وبر حرفه‌ی استادی دانشگاه را شروع می کند. او در سال ۱۸۹۳ با « ماریان شنیتگر » ازدواج کرد. در سال ۱۸۹۴ وبر استاد اقتصاد سیاسی در دانشگاه « فریبورگ » می شود و نگارش « گرایشهای موجود در تحول وضعیت کارگران روستایی آلمان شرقی » را انجام می دهد. ماکس وبر در سال ۱۸۹۵ در پی مسافرت به اسکاتلند و ایرلند - شروع به تدریس در « فریبورگ » با کنفرانسی درباره‌ی « دولت ملی و سیاست اقتصادی » کرد. او در سال ۱۸۹۶ به دنبال باز نشسته شدن « نی » در در دانشگاه « هیدلبرگ » کرسی استادی آنجا را پذیرفت. و همچنین مقاله ای تحت عنوان « علل اجتماعی انحطاط تمدن کهن » را به نگارش در آورد. اما در سال ۱۸۹۷ یک بیماری عصبی شدید وبر را مجبور به ترک کار به مدت چهار سال می کند. او به ایتالیا، « کرس » و « سوئیس » مسافرت می کند تا آرامشی باز یابد. او در سال

۱۸۹۹ به میل خود از عضویت در « اتحادیه‌ی پان ژرمنیست » ها کناره می گیرد . و در سال ۱۹۰۲ تدریس در هیدلبرگ را از سر می گیرد اما دیگر آن امکان زندگی دانشگاهی فعالی مانند گذشته را ندارد . ماکس وبر در سال ۱۹۰۳ با همکاری « ورنر سومبارت » آرشو علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی را بنیاد گذاری کرد . در پی مسافرت به ایالات متحده برای شرکت در کنگره علوم اجتماعی در « سنت لوئیس » در سال ۱۹۰۴ زندگی در قاره‌ی جدید تأثیری شگرف بر وبر می نهد . در « سنت لوئیس » وبر کنفرانسی درباره سرمایه داری و جامعه‌ی روستایی در آلمان می دهد . در همین سال وبر بخش نخست اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری و نیز مقاله‌ی درباره‌ی « عینیت شناخت در علوم و سیاست اجتماعی » را منتشر می کند .

در سال ۱۹۰۵ انقلاب روسیه سبب جلب توجه وبر به مسائل امپراطوری تزار می شود و وی برای مطالعه‌ی اسناد دست اول به آموزش زبان روسی می پردازد و در همین سال بخش دوم اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری را انتشار می دهد . در سال ۱۹۰۶ نیز دست به انتشار انتشار وضعیت موکراسی بورژوائی در روسیه ؛ تحول روسیه به سوی حکومت مشروطه‌ی ظاهری ؛ مطالعاتی انتقادی در منطق علوم فرهنگ ، فرقه‌های پروتستانی و روح سرمایه داری می زند . در سال ۱۹۰۷ - ثروتی به وی ارث می رسد و سبب می شود که وبر از کارهای دیگر دست کشیده تمام وقت خود را مصروف کار علمی اش کند . در سال ۱۹۰۸ وبر به روانشناسی اجتماعی صنعت توجه پیدا می کند و دو مقاله در همین زمینه منتشر می کند . در سالن هیدلبرگ بیشتر دانشمندان آلمان معاصر خود را مانند ویندلبانند ، یلی نک ، ترولیچ ، نومان ، سومبارت ، زیمل ، میشلز، تونیس ، پذیرا می شود و دانشگاهیان جوانی چون گئورگ لوکاچ و لوئن اشتاین را راهنمایی می کند . وی همچنین به سازمان دادن انجمن آلمانی جامعه شناسی می پردازد و دست به انتشار مجموعه‌ای از آثار علوم اجتماعی می زند . در سال ۱۹۰۹ دست به انتشار روابط تولید در کشاورزی عهد باستان می زند و شروع به نگارش « جامعه و اقتصاد » می کند . در ۱۹۱۰ در کنگره‌ی انجمن آلمانی جامعه شناسی و بر ضد ایدئولوژی نژادگرایی صریحاً موضع می گیرد . در ۱۹۱۲ وبر از هیئت مدیره‌ی انجمن آلمانی جامعه شناسی به دلیل اختلاف نظر بر سر مسأله‌ی بیطرفی اخلاقی کنار می گیرد . در سال ۱۹۱۳ انتشار : « مقاله‌ای در باب برخی مقولات جامعه شناسی تفهیمی » را به انجام می رساند . در سال ۱۹۱۴ با شروع جنگ [جهانی اول] ماکس وبر تقاضای اعزام شدن به خدمت می کند . ولی تا پایان ۱۹۱۵ گروهی از بیمارستانهای مستقر در منطقه‌ی هیدلبرگ را اداره می کند . در ۱۹۱۵ او اخلاق اقتصادی مذاهب جهان (« مقدمه » و « کنفوسیوس و تائو ») را منتشر می کند . و در سال های ۱۷-۱۹۱۶ به انجام مأموریت های رسمی گوناگون در بروکسل ، وین و بودابست می پردازد ؛ دست به اقدامات متعدد به منظور متقاعد کردن رهبران آلمان به پرهیز از گسترش دامنه‌ی جنگ می زند ، ضمن آنکه وبر رسالت آلمان را برای ورود به صحنه‌ی سیاست جهانی تصدیق کرده روسیه را مهمترین تهدید می دانست . همچنین انتشار فصولی از جامعه شناسی دین در ۱۹۱۶ شامل مباحث راجع به « هندوئیسم و بودیسم » و « یهودیت قدیم » انجام می پذیرد . در ۱۹۱۸ در پی مسافرت به وین در ماه آوریل برای تدریس در دانشگاه جامعه شناسی سیاسی و دینی خود را به عنوان « انتقادی مثبت از دریافت مادی تاریخ » عرضه می دارد . زمستان همین سال دو کنفرانس در دانشگاه مونیخ می دهد : « شغل و مشی دانشمند » ، « شغل و مشی مرد سیاسی » . پس از تسلیم آلمان ، وبر به عنوان کارشناس در هیأت نمایندگی آلمان در کاخ ورسای کار می کند و انتشار « مقاله‌ای درباره‌ی بیطرفی اخلاقی در علوم جامعه شناسی و اقتصادی » را در این سال انجام داد .

او در سال ۱۹۱۹ قبول کرسی تدریس در دانشگاه مونیخ به جای « برنتانو » قبول می کند . درس وی در سال تحصیلی ۲۰-۱۹۱۹ به « تاریخ اقتصادی عمومی » اختصاص می یابد و به همین عنوان در ۱۹۲۴ منتشر می شود . وبر ، که بدون شور و شوق به جمهوری گرائیده ، و در مونیخ شاهد دیکتاتوری انقلابی کورت ایزنر است ، به عضویت کمیسیونی در می آید که می بایست قانون اساسی ویمار را بنویسد . وبر به نگارش اقتصادی و جامعه که نخستین نمونه هایش در ۱۹۱۹ چاپ می شوند همچنان ادامه می دهد . با اینهمه کتاب مذکور نا تمام می ماند . و نهایتاً در ۱۴ ژوئن ۱۹۲۰ در شهر مونیخ دار فانی را وداع می گوید .

دین و نقش مؤثر آن در نظر ماکس وبر

ماکس وبر نشان می دهد که پیوند فکری و هستی نگرانه موجود بین تعابیر معینی از مذهب پروتستان و نوع معینی از رفتار اقتصادی وجود دارد. بیان این پیوند نشان می دهد که یک طرز تفکر معین درباره جهان می تواند جهت گیری کنش ها را تعیین کند. در حقیقت، کار او درک دین یا تاثیر ارزشها، و باورها بر رفتارهای بشری را به نحوی مثبت و علمی میسر می سازد. وبر اخلاق پروتستان را یکی از اشکال عقلانی کردن جنبه

معنوی زندگی می‌داند. مفهوم عقلانیت در تفکر وبر بسیار مورد توجه و بخشهای مهم نظری اوست که براساس آن، نقش مثبت دین را ارزیابی می‌کند. عقلانیت در نظر او نشانه عصر حاضر است و جامعه سنتی از آن بهره‌ای کافی ندارد. عقلانیت فرایندی است که از طریق آن هر ناحیه‌ای از مناسبات انسانی در معرض محاسبه و اداره قرار می‌گیرد. او عقلانیت را در تمام ابعاد، از جمله دین، شناسایی می‌کند. علاوه بر آن، معتقد است که خود دین به‌طور نسبی عقلانی است. در عین حال، نظرش این است که دین خود می‌تواند سرچشمه‌ای برای رشد عقلانیت باشد و یکی از سرچشمه‌های عقلانیت در جوامع غربی عبارت است از تغییرات فرهنگی ویژه‌ای که اخلاق پروتستان آن را به ارمغان آورده است، اخلاقی که اعتقاد به اصالت فرد، سخت‌کوشی، رفتار عقلانی و اعتماد به نفس را مورد تأکید قرار می‌دهد. وبر به یک معنی خواسته است تا راه‌های پیچیده و پریپیچ و خمی را دنبال کند که عقلانی شدن زندگی دینی از طریق آنها رابطه منظم و معقول انسان با خدا را جایگزین روش‌های جادویی کرده است، یعنی پیامبران علیهم السلام با جاذبه‌های فرهمند خود توانسته‌اند قدرت‌های کاهنان را، که مبتنی بر سنت بودند، از اعتبار بیندازند و با پیدایش دین مبتنی بر کتاب، فراگرد عقلانی و نظام‌دار شدن پهنه دینی آغاز شد و در اخلاق پروتستان به اوج خود رسید. در نظر وبر در دین زمینه کافی برای عقلانی شدن زندگی و تناسب معناداری با روحیه پیشرفت و سرمایه‌داری وجود دارد. یک جهان بینی معین با فعالیت اقتصادی پیوندی معنوی دارد.

نظر دینی ماکس وبر در جامعه‌شناسی دین

وبر از محدود جامعه‌شناسی است که با دین به شکل تقریباً بی‌طرفانه برخورد کرده است. او بر اساس نگرش و روش تفهیمی در دین نیز به رفتار معنادار انسان دینی نظر دارد و به دنبال نقش دین در بروز برخی اعمال است. او مطالعات بسیاری در مورد ادیان گوناگون کرده، از جمله یهودیت و مسیحیت و به‌طور ناقص در باب اسلام نیز به مطالعه پرداخته است. نگاه وبر به دین، برخلاف دیگر جامعه‌شناسان، بر هیچ طرح تکاملی در قالب مراحل خاصی مبتنی نیست و اصولاً این نوع نگرش را خود قبول ندارد و از سوی دیگر جامعه‌شناسی دین او بیشتر بیانگر یک جنبه عمده از اخلاق دینی یعنی ارتباط اخلاق دینی با نظم اقتصادی است.

جامعه‌شناسی دین از نظر ماکس وبر عبارت است از: علمی که می‌خواهد از طریق تفهیم تفسیری رفتار دینی که نوعی رفتار اجتماعی است به بیان علل و معلول‌های آن دست‌یابد. جامعه‌شناسی دین رفتار دینی را به عنوان نوعی رفتار اجتماعی مورد مطالعه قرار می‌دهد. روش جامعه‌شناسی دین نیز از نظر وبر، روش تفهیمی است. در نگاه وبر، فهم رفتار دینی تنها از طریق فهم تجارب در دین، عقاید و اهداف افراد و به عبارت کوتاه‌تر، تنها از طریق فهم معنای رفتار دین امکان‌پذیر است. در جامعه‌شناسی دین، اساساً جوهره دین یعنی: اصول و احکام آن و یا حقانیت و عدم حقانیت آن مورد بحث قرار نمی‌گیرد، مگر در مواردی که برای فهم و درک معنای رفتار دینی مفید باشد. جامعه‌شناسی دین رفتار متدینان را به عنوان نوعی رفتار اجتماعی، که دارای معانی و کارکرد اجتماعی از نوع دینی است، مطالعه می‌کند.

ماکس وبر دین را چنین تعریف می‌کند: می‌توان روابط انسان‌ها با نیروهای فوق طبیعی را، که به صورت دعا، زبان و عبادت در می‌آید، «آیین و دین» نامید. موضوع اصلی جامعه‌شناسی دین وبر این است که ارتباط مستقیمی میان نظام اقتصادی و اصول اخلاقی جوامع وجود دارد که بر یکدیگر تاثیر و تاجر دارند. وبر در صدد این بود که اثبات کند رفتار انسان‌ها در جوامع گوناگون، زمانی فهمیدنی است که در چارچوب دریافت کلی آنان از هستی قرار گیرد. اصول جزمی دین و عقاید آن‌ها جزئی از این جهان‌بینی است و برای درک رفتار افراد و گروه‌ها، به ویژه برای درک رفتار اقتصادی آن‌ها، ناگزیر باید جهان‌بینی آنان را نیز درک کرد. عنصر مهم در جامعه‌شناسی دینی وبر، رفتار دینی یا رفتار انسان در برابر قدرت‌های فوق طبیعی است و از آن‌جا که این قدرت‌ها در تجربیات زندگی روزمره به چشم نمی‌آیند، انسان سعی کرده است از راه ایجاد نشانه‌های عادی با آن‌ها رابطه برقرار کند تا بتواند آن‌ها را برای خودش مجسم کند و از عملشان سر در آورد.

دین و کناره‌گیری محتوم آن از نظر ماکس وبر

نقشی که وبر برای دین در باب اخلاق پروتستان قابل شد بیشتر به دلیل وجود عقلانیت در آن دین و مفقود بودن آن در سایر ادیان بود، تا زمانی مفید است و اثر مثبت دارد که عقلانیت به حد بالای خود یا به تعبیر دیگر، به کمال نرسیده باشد، وگرنه اگر این عقلانیت در جامعه پدید آمد و به حد بالای خود رسید دیگر عامل ایجاد کننده ضرورت برای ابراز وجود در کار نیست و عقلانیتی که روزی دین به آن کمک می‌کرد دیگر نیازی به هیچ مشروعیت مذهبی ندارد. در این حال، دین با روند حیات اجتماعی سازگار می‌شود و احتمال بسیاری وجود دارد که به تدریج خود را کنار بکشد.

او بر خلاف دورکیم، که معتقد بود علم اجازه می‌دهد که هم دین را و هم سر بر آوردن اعتقادات جدید را درک کنیم، تضاد جامعه را، که در کار عقلانی شدن است با نیاز به ایمان به نحوی هیجان‌آمیز تجربه می‌کند و می‌گوید: «جهان افسون زدوده است» یعنی در طبیعتی که علم تبیین‌گر و تکنیک به کار گیرنده آن است، دیگر جایی برای جاذبه‌های ادیان گذشته نیست. پس ایمان باید به خفایای روح عقب بنشیند. به بیان دیگر، جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم از مواد و موجوداتی ساخته شده که در اختیار بشرند و محکوم به این هستند که از سوی بشر به کار روند، دگرگون شوند، مصرف گردند. و دیگر، واجد هیچ نوع لطف و کرامتی نباشند. دین در جای مادی و افسون‌زدوده کار دیگر ندارد جز آنکه به حریم درونی وجدان‌ها پناه ببرد یا به جهان ماورایی کشیده شود که جهان خدای متعال یا سرنوشت هر فرد پس از هستی دنیایی است. در مجموع، همان‌گونه که خود ویر در کتاب اخلاق پروتستان یادآور می‌شود، در جهان امروزی عرفی‌سازی و افسون‌زدایی، سرنوشت محتوم غرب خواهد بود.

توافق ماکس ویر در تحلیل دین با مارکس

ماکس ویر در تحلیل دین، در برخی از زمینه‌ها، با مارکس موافق است. یکی از وجوه اشتراک او با مارکس، خصصت رادیکالی یعنی توجه به ریشه‌های مشکلات اجتماعی، تحلیل آنان از جامعه است. در واقع، آنچه را مارکس بیگانگی کارگر از وسایل تولید نام می‌برد، ویر بیشتر گسترش داده و به صورت مفهوم جامع‌تر حکومت عقل بر زندگی جدید در آورد. از نظر ویر، عقاید دینی منافع مختلف گروهی را حقانیت می‌بخشد و بر خلاف مارکس، که معتقد است تنها اقتصاد و زیربنای اقتصادی است که بر دین و فرهنگ و روینای فکری اثر می‌گذارد و آن را تعیین می‌کند، معتقد است باورهای دینی به نوبه خود، بر اقتصاد و زندگی روزمره اثر گذاشته و عامل تعیین کننده آن‌هاست. در نهایت، ویر در جوامع جدید، نقش مذهب را بسیار ضعیف می‌داند. انسان نوین خدایان را از صحنه بیرون می‌راند و آنچه را در دوران پیش، با بخت، احساس، سودا و تعهد تعیین می‌شده، عقلانی کرده و تابع محاسبه و پیش بینی ساخته است.

عقلانیت در ادیان مختلف از نظر ماکس ویر

ویر به طور کامل و قانع کننده به مطالعه دیگر ادیان نیز پرداخته است، چه ادیان الهی و چه غیر الهی، از کنفوسیوس و تائو گرفته تا اسلام. او دنبال این بود که بفهماند در این ادیان خصوصیت مذهب پروتستان وجود ندارد و این عامل یعنی همان عقلانیت غلیظ، حلقه‌ای مفقود شده است که در این ادیان یافت نمی‌شود و ناگزیر، جوامع با نگرش دینی خود را عقب نگه داشته و مانع و سد غیر قابل عبوری برای شکستن سنتها شده است. او با این مطالعه در باب دین هندو ابراز می‌دارد: آیین هندو دارای آیین اخلاق ویژه‌ای است که آن را برای این دنیا نادیده گرفته است و به واقعیت مادی همچون حجابی می‌نگرد که علایق حقیقی را، که بشریت باید به آن توجه کند، پنهان می‌سازد. آیین هندو دنیا را پدیده‌ای گمراه کننده به شمار می‌آورد و رغبت را از دنیا برکنار می‌زند. ویر آیین کنفوسیوس و تائو را نیز در چین مطالعه کرده و مدعی است که در چین نیز سرمایه‌داری و رشد اقتصادی در نهایت پا نگرفته است؛ زیرا مذهب رایج در آنجا موجبات چنین تحولی را فراهم نکرده، چرا که مذهبیان چین بر زندگی آرامی تاکید داشتند و پیشرفت مادی را تشویق نمی‌کردند. ویر در باب اسلام نیز مطالعاتی انجام داده است که البته بیشتر مربوط به زمان حکومت عثمانی است. او با مطالعه‌اش اسلام را قطب مخالف پروتستان دانسته و در نظر او، اسلام آیینی نیست که به زهد و دوری از دنیا سفارش کند. ریاضت کشی، که اخلاق پروتستانی نمونه کامل آن است، در اسلام وجود ندارد، علاوه بر اینکه اسلام فاقد آزادی بازار، تکنولوژی عقلانی، حقوق عقلانی و نیروی کار آزاد است. لذا، اساساً عقلانیت، که موتور اصلی حرکت برای شکستن سد سنت‌هاست، در اسلام وجود ندارد.

رابطه دین و اقتصاد از دیدگاه ماکس

ماکس ویر هرچند هدف رفتار دینی را چیزی غیر عقلانی، آن جهانی و غیر اقتصادی می‌داند، اما در باب بررسی پروتستانیتسم، از این بیان تا حدود زیادی فاصله می‌گیرد و اصول ذیل را در باب دین و اقتصاد بیان می‌کند:

اولاً، دین و پدیده‌های اقتصادی وابستگی متقابل دارند و کنش متقابل میانشان موجود است.

ثانیاً، نه دین و نه اقتصاد به تنهایی نمی‌توانند به‌طور کامل و کافی، واقعیت‌های زندگی اجتماعی را تعیین یا توصیف کنند.

ثالثاً، تنها با در نظر گرفتن دین و نظام اقتصادی به عنوان متغیرها، امکان مطالعه زندگی اجتماعی وجود دارد.

عنصر مهم در جامعه‌شناسی دینی ویر، رفتار دینی یا رفتار انسان در برابر قدرت‌های فوق طبیعی است و از آنجا که این قدرت‌ها در تجربیات زندگی روزمره به چشم نمی‌آیند، انسان سعی کرده است از راه ایجاد نشانه‌های عادی با آن‌ها رابطه برقرار کرد.

دو تفکر عمده در زمان ماکس ویر

در فضای فکری که وبر در آن زندگی می‌کرد و به ارائه نظریه خاص خود در باب دین پرداخت، دو تفکر عمده وجود داشت، دو تفکری که ماکس وبر هیچکدام را نپذیرفت و نظر سومی ارائه داد:

۱ - تفکر ماتریالیسم تاریخی

۲ - تفکرهای هنجاری که بین آنها مشترکات و تفاوت‌هایی وجود داشت.

وجه مشترک آنها این بود که در هر دو تفکر، دین مانند هر نوع تفکر و امر دیگری، با واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی رابطه‌ای یکطرفه داشتند. در واقع، یکی بر دیگری مقدم بود. اما فرق بین آنها، عبارت بود از اینکه در تفکر نخست، رویکرد اصلی این بود که واقعیت‌های اجتماعی نوع خاصی از تفکر اجتماعی را تعیین می‌کنند. در این راستا، دین را به ساخت اجتماعی و اقتصادی تحویل می‌برند و آن‌را به عنوان روبنا مطالعه می‌نمایند یا در حقیقت، آن را در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهند. در تفکر دوم، رویکرد اصلی این بود که فکر دینی، فکری است که موجب عمل تاریخی می‌شود و تاریخ را با این افکار می‌توان تعیین کرد. یعنی اساساً اعتقاد داشتند که دین نقطه عزیمت حرکت‌های اجتماعی و از عوامل اصلی رویدادهای اجتماعی است. البته هیچ‌کدام از این نظریه‌ها نتوانست در باب دین و ارائه نقش آن در جامعه کارساز افتد.

این دو رویکرد هیچکدام خط فاصلی بین تفکر دینی و واقعیت اجتماعی قایل نبودند. در اینجا، وبر دست به نوآوری زد و کاری ارائه داد که بیانگر نگرش سومی به دین و نقش آن بود. او به‌طور نسبی برای حیطه عقاید در مقابل واقعیت‌ها معتقد به نوعی استقلال بود. او بر این باور بود که باورها مستقل‌اند و از طرفی هم مؤثر واقع می‌شوند. بر اساس این نظر، بین عقاید و منافع، بین دین و واقعیت‌های اجتماعی نیز یک سلسله ارتباطها به‌وجود می‌آید که جامعه‌شناسی دینی وبر آن را در شکل ارتباط دین و نقش آن در عوامل اقتصادی دنبال می‌کند و اینکه دین تا چه اندازه توانسته در پیشرفت و توسعه اقتصادی جامعه نقش ایفا کند و آیا هر دینی این کارکرد را دارد یا نه. اصل از نظر وبر در مورد این است که اثبات کند رفتار آدمیان در جوامع گوناگون وقتی فهمیدنی است که در چارچوب دریافت کلی آنان از هستی قرار داده شود. اصول جزمی دینی و تعبیر آنها جزئی از این جهان بینی است و برای درک رفتار افراد، گروه‌ها، بویژه برای درک رفتار اقتصادی افراد و گروه‌ها، ناگزیر باید این را هم درک کرد.

آموزش و پرورش در جامعه‌شناسی ماکس وبر

ماکس وبر برخلاف دورکیم، مستقیماً درباره آموزش و پرورش مطلبی ننوشت. کمک او به جامعه‌شناسی آموزش و پرورش، غیر مستقیم و از طریق آثار تاریخی و جامعه‌شناسی اوست که ضمن آنها، می‌توان به مفاهیمی در ارتباط با آموزش و پرورش و تحول آن دست یافت. وبر به فراورده‌های تاریخی مهمی که موجب تحول جامعه سنتی به جامعه صنعتی شده بود، توجه خاص داشت. از این رو آموزش و پرورش را در ارتباط با تحول اجتماعی ملاحظه می‌کرد. همچنین، مثل دورکیم، تاریخ را به منزله حرکت جامعه‌های بشری به سوی عقلانیت و تقسیم کار تخصصی و پیچیده‌تر، تلقی می‌کرد، ولی نسبت به دقایق این حرکت حساس بود. او گرچه سوق به عقلانیت را اجتناب‌ناپذیر می‌دید، ولی آن را به جای یک حرکت آرام و تکاملی، فراگردی توأم با ستیز و کشمکش و سرشار از پس افتادگی و عدم تعادل می‌دانست. از لحاظ او، رابطه آموزش و پرورش با تغییر اجتماعی نیز در حالی که امری اساساً سازش‌پذیر است، به سهم خود، رابطه‌ای توأم با کشش و فشار، نشیب و فراز، و پیشرفت نامنظم به سوی اشکال جدید است. وبر تغییر اجتماعی را در پرتو تغییرات سلطه (Domination) و اقتدار (Authority) در جامعه، ملاحظه می‌کرد.

انواع سلطه و اقتدار از نظر وبر

اقتدار فرمند (Charismatic)؛ مبتنی است بر اعتقاد و سرسپردگی به یک شخص خارق العاده که به خاطر واجد بودن صفات نمونه و مورد اعتماد و اطمینان بودن، به رهبری رسیده است. فرمندی یا جاذبه شخصیت، عطیه‌ای طبیعی است که شخص را از یک مرجعیت اجتماعی، سیاسی، یا دینی برخوردار می‌سازد. چهره‌هایی مثل بودا، مسیح و گاندی، یا در یک گروه بندی دیگر، چهره‌های تاریخی مثل اسکندر، ناپلئون و هیتلر، همه، دارای اقتدار فرمند بوده‌اند.

اقتدار سنتی (Traditional)؛ اقتدار سنتی بر این باور و اعتقاد استوار است که مقام و پایگاه کسانی که در گذشته اعمال سلطه و اقتدار کرده‌اند و رسوم و سنن و ارزشهای مربوط به آن، مستلزم احترام است. بنابراین، منصب اختیار مورد احترام بوده، شخصی که آن را اشغال کند،

اقتدار مربوط را به ارث می‌برد. اقتدار سنتی، بویژه، بر اعتقاد به امتیازات سیاسی گروه نخبگان مبتنی است که به انحصاری شدن موروثی قدرت در دست این قشر منجر می‌شود.

اقتدار عقلانی - قانونی (Rational - Legal)؛ بر قوانین و مقررات عقلانی که برای نظم اجتماعی وضع می‌شوند، استوار است. در سلطه قانونی، اطاعت از شخص یا مقام و منصب موروثی در میان نیست، بلکه اصل، متابعت از قانون است. قوانین مشخص می‌کنند که از چه کسانی و تا چه اندازه باید اطاعت کرد. در جامعه‌های جدید، روابط سلطه و اقتدار بر قانون و عقلانیت مبتنی است. امور اجتماعی از طریق سلسله مراتب مناصب و مقامات که کنشهای متقابل میان آنها بوسیله مقررات خاصی نظم و ترتیب پیدا می‌کند، هماهنگ می‌شود و در انجام دادن امور، قابلیت پیش بینی و کارایی ضرورت دارند.

انواع سازمان اجتماعی از دیدگاه وبر

۱ - سازمانی که در رأس آن یک رهبر فرمند یا پرجاذبه قرار گرفته و همه زیردستان به او وفادارند

۲ - سازمانی که در آن مقام رهبری به شیوه موروثی، از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود.

۳ - سازمانی که بر پایه قوانین تأسیس شده، مقررات و ضوابط قانونی بر آن حاکم است (بوروکراسی)

بدین ترتیب، سیر تحول جامعه از سازمان فرمند ناپایدار به سوی سازمان سنتی پایدار و سرانجام، در جهت سازمان بوروکراتیک پیش می‌رود. به زعم وبر، در دوران جدید، بوروکراتی شدن جامعه را می‌توان به وضوح، در قالب مظاهری چون علم و تکنولوژی، پیدایی و توسعه احزاب سیاسی متشکل و سازمان یافته، حکومت‌های حزبی و نظایر آن مشاهده کرد. در چنین جامعه‌ای سلطه و اقتدار از قشرهای حاکم سنتی، مثل نجبا و اشراف، به مدیران و متخصصان منتقل می‌شود و حکومت بطور فزاینده، از طریق مداخله سیاست پیشگانی که در امور سیاسی، مهارت و ورزیدگی دارند، به سوی مشارکت و حمایت توده مردم سوق داده می‌شود. و هر یک به نظام آموزش و پرورش ویژه‌ای پی افکنده، به پرورش نخبگان خاص خود می‌پردازند.

انواع آموزش و پرورش بر حسب شخصیت از نظر وبر

فرمند یا پرجاذبه (Charismatic)؛ آموزش و پرورش متناسب به اقتدار فرمند، سعی می‌کند که فقط قابلیت‌های ذاتی را به عنوان عطیه و موهبت، برانگیخته و شکوفا سازد. این نوع آموزش و پرورش از لحاظ روش و محتوا، ناقص و ابتدایی است و هنگامی میسر می‌شود که اتفاقاً افراد با استعدادی پیدا شوند که استعداد آنها بوسیله صاحب هنری سالمند، قهرمانی نامور یا ساحری چیره دست شکوفا سازد. به نظر وبر، با وجود اینکه اقتدار فرمند به عنوان عاملی مزاحم در جوار اقتدار عقلانی - قانونی، دوام آورده، ولی آموزش و پرورش وابسته به آن جز در موارد انگشت شمار، افول کرده است. هنرآموزی انفرادی به روش شاگردی در محضر استادان زبده و سرشناس از موارد این نوع آموزش و پرورش است.

فرهیخته (Cultivated)؛ در مقابل، تربیت افراد فرهیخته برای زندگی دینی یا دنیوی و همچنین، تربیت افراد خبره و متخصص، اصولاً امری امکان‌پذیر است. با وجود اینکه، اهداف در نظام سنتی و بوروکراتیک متمایزند. اهداف آموزش و پرورش در نظام سنتی به موجب اعتقاداتی که قشر حاکم در مورد فرهیختگی دارد، معین می‌شوند و در نظام بوروکراتیک به موجب الزامات و نیازهای بوروکراسی و تخصص. در نظام سنتی، هدف آموزش و پرورش، تربیت افراد از لحاظ طرز سلوک و رفتار است، طرز رفتار یک گروه اجتماعی خاص، یک عنصر مهم در این نوع آموزش و پرورش، تأکید بر راه و رسم، طرز سلوک، هنجارهای اخلاقی، آداب و عادات یک گروه اجتماعی خاص و رفتارهای درونی و بیرونی آن است. کارکرد اصلی این نوع آموزش و پرورش، تفکیک و تخصیص افراد به گروه‌ها و نقش‌های اجتماعی است. در هر صورت، مشخصه بارز این نوع آموزش و پرورش، آن است که آنچه دانش آموز یاد می‌گیرد یا به او تعلیم داده می‌شود، مستقیماً تحت تأثیر منزلت گروه اجتماعی او معین می‌شود.

خبره یا متخصص (Expert)؛ پرورش افراد متخصص و زبده برای مدیریت جامعه لازم و ضروری می‌باشد. تدارک وسایل کسب دانشها و فنون علمی مختلف، تربیت مدیران و متخصصان گوناگون و نیز پرورش انبوه مشتاقانی که خواهان آموزش‌های عالی برای انتخاب پیشه زندگی هستند، از جمله مواردی است که همواره بار وظایف نظام آموزش و پرورش را سنگین تر می‌سازند.

«وبر» روح سرمایه داری

برخلاف مارکس و دورکیم که اندیشه ای کلان محور دارند و بر ساختارها و گروه ها متمرکز هستند، بنیان اندیشه «وبر» خرد بوده و بر فرد و یا به تعبیری، بر کنشگر اجتماعی متمرکز است. کنشگری که در ساختار نظام سرمایه داری صنعتی و در پرتو اقتصاد لیبرالیستی، رفتارهایش از جنبه عاطفی و احساسی تهی شده و صبغه ای عقلانی به خود گرفته است. کنش عقلانی شکل گرفته، کلیه امور جامعه را به سوی استقرار یک نظم عقلایی و منطقی و منظم پیش می برد، تا وجه ممیزی باشد در برابر ماهیت جوامع ماقبل خود. «وبر»، در بررسی شکل گیری این خردگرایی، ریشه های آن را در عقلانیت دینی یافت. از این رو، در کاوش های خود به این نتیجه می رسد که پیدایش مذهب پروتستان، از عوامل برجسته راسیونالیسم یا عقل گرایی در غرب است. از دید وی تلاش های صورت گرفته توسط «ولتر» و به خصوص جنبش کالونیسیم، نگاه های ضداخلاقی نسبت به کار و ماهیت آن را دگرگون ساخته و کار و درآمد حاصل از آن به عنوان یک ارزش پذیرفته می شود؛ به طوری که در فرآیند آن، فرد مسیحی نگاهش را از آسمان به زمین دوخت و دیگر علت و غایت هر چیزی را نه در آسمان، بلکه در زمین جست. از دیدگاه شیخاوندی برای اینکه متوجه شویم چگونه ماکس وبر به این نظریه در کتاب اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه داری رسید، باید به دو نکته مهم که بنیان نظری اندیشه او را تشکیل داده اند، توجه کرد: «نکته نخست مربوط به اندیشه تقدس زدایی موجود در تاریخ غرب، از عهد باستان به بعد است که ماکس وبر نام آن را «جادوزدایی» یا «افسون پالایی» گذاشته است... اکنون دیگر روشن شده است که مفهوم تاریخ در زمان ماکس وبر، معادل با مجموعه علمی بوده که در زبان آلمانی، اقتصاد سیاسی می نامیدند.» که این جادوزدایی از تعلیمات علمی یونانیان آغاز شده بود. «دومین نکته مربوط به برداشت او از جایگاه تاریخ در نظام معرفتی است.» با توجه به این دو نکته است که «وبر» نتیجه می گیرد، دگرگونی هایی که در فردای این تغییر و تحول به وجود آمده، به حدی است که در تاریخ بشر، بی همتا است. ولی آیا می توانیم دیدگاه وبر را بپذیریم؟ واقعاً این توجه به کار و ثروت اندوزی تنها در مذهب پروتستان به عنوان یک ارزش پذیرفته می شود؟ به عقیده شیخاوندی «توهم درباره قرن شانزدهم و اصلاح دینی، ماکس وبر را به کژراهه کشانده، واداشته که درباره روحیه سرمایه داری «نو» به خطا داوری کند... باید در نظر داشت که وبر بیشتر به نظریه پردازان دینی متکی شده و در نتیجه به خود زحمت بازنگری در نظریات خویش را نداده و از خود نپرسیده است که آیا درست است که در سده های شانزدهم و هفدهم، پروتستان ها بیش از کاتولیک ها به مشاغل پردرآمد اشتغال داشته اند؟» که البته دلیلی برای این امر وجود ندارد. از این رو به نظر می رسد عامل اصلی که موجب پشت سر گذاشتن قرون وسطی (میانه) شد، علوم قرن هفدهم، اندیشه ترقی قرن هجدهم، دستاوردهای انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب صنعتی است.

ویرو تیپ ایده آل

اصطلاح تیپ ایده آل، الگویی ذهنی از موضوع یا پدیده ای است که جامعه شناس در صدد شناخت و تبیین آن است. تیپ ایده آل کاملاً انتزاعی بوده و آن را نمی توان در واقعیت مشاهده کرد. حال این سؤال پیش می آید که هدف جامعه شناس از ساختن این الگوی ذهنی چیست؟ به عقیده شیخاوندی «آفریدن یک الگوی مجازی فی نفسه هدف نیست، بلکه هدف از آن تنها تسهیل تحلیل تجربی است و سود کاربردی دارد.» به تیپ ایده آل «وبر» انتقاداتی وارد شده است، به عنوان نمونه، جامعه شناس از مشاهده آغاز می کند، از این رو با واقعیات سر و کار دارد، چگونه است که از امر ذهنی و تجربیدی شروع می کند؟ یا آیا این تیپ ایده آل است که واقعیت را می سازد، یا این واقعیت است که تیپ ایده آل را می سازد؟

کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵ - ۱۹۵۵ م)

کارل گوستاو یونگ در ۲۶ ژانویه ۱۸۷۵ در کسویل سوییس متولد شد. او تنها پسر یک کشیش پروتستان انجیلی اصلاح شده سویسی بود. خانواده او غرق مذهب بود. هشت عمو و پدربزرگ مادری یونگ همگی کشیش بودند. اولین زمین بازی یونگ گورستان کلیسا بود. یونگ در دوازده سالگی با دوره هایی از حالت غش به نحوی از رفتن به مدرسه شانه خالی میکرد و سپس با اراده خود از این سرگیجه و غش وضعف خلاص شد. او به تدریج به مردی قد بلند، خوش صورت و ورزشکاری نیرومند تبدیل شد که این صفات همراه با قهقهه های شادمانه و عشق به زندگی به او حضور فیزیکی قابل توجه و جذبه ای بسیار، به ویژه در ارتباط با زنان، داد. در جوانی مجذوب علم و فلسفه شد و دانشگاه بازل برای تحصیل در رشته پزشکی به او بورس داد. در سن بیست سالگی پدرش درگذشت و خانواده اش مجبور به ترک خانه کشیشان شدند و به بات میتگر میل نزدیک بازل نقل مکان کردند.

یونگ به عضویت انجمن مناظرات دانشگاه در آمد. او در مباحثات و وصله پیله کردن های عقلانی پیشرفت فوق العاده ای داشت. یونگ در یک تابش شهودی پی برد آموزه ای که او دنبالش می گردد روانپزشکی است.

یونگ بیش از دو سال در جلسات احضار روح شرکت میکرد که این جلسات موضوع آماده ای برای تحقیقات او بود و موضوع پایان نامه دکتری یونگ در سال ۱۹۰۲ شد. در این سال نظریات روانپزشکی به دست شارکو و فروید بسط یافت. یونگ کارآموزی اش را در روانپزشکی از دسامبر ۱۹۰۰ به عنوان دستیار بیمارستان بورگهولزی از درمانگاه های وابسته به دانشگاه زوریخ آغاز کرد. او طی مدت نه سال در بورگهولزی در برنامه پیشگام تجربی روانشناسی تحت سرپرستی اوژن بلولر رییس بیمارستان فعال شد، تحقیقات بلولر حول مسئله اسکیزوفرنی بود بلولر در این زمان به تحقیقات فروید درباره ناخودآگاه و روان زدایی اختلالات گرایش پیدا کرده بود.

یونگ از گالوانومتر برای اندازه گیری حالات روانی از راه پاسخ های پوستی و غده های عرقی استفاده نمود. دستگاهی که امروزه به آن دروغ یاب میگویند. او در آن زمان مشغول تحقیق در آزمون ربط کلمات و تاثیر آن بر بیماران روانی و تبه کاران بود. کوشش های یونگ در این زمینه باعث شهرت او بخصوص در امریکا شد. او در سال ۱۹۰۵ پزشک ارشد بورگهولزی و مدرس دانشکده طب در دانشگاه زوریخ گردید.

یونگ در ۱۴ فوریه ۱۹۰۳ با اما روزن باخ (۱۸۸۲-۱۹۵۵) ازدواج کرد. اما از یک خانواده آلمانی-سوئیسی و زنی تحصیل کرده، زیبا و محبوب بود. او دختری یک کارخانه دار ثروتمند بود و این باعث آزادی یونگ از لحاظ مالی شد.

او در سال ۱۹۰۶ نسخه ای از نتایج کارهای خود را برای فروید فرستاد. مکاتبه و دوستی آن دو تا سال ۱۹۱۳ ادامه یافت. اولین دیدار یونگ با فروید در وین اتفاق افتاد و آن دو ۱۳ ساعت تمام با هم حرف زدند. وی به زودی چهره ای درخشان در تحقیقات فروید شد. او اولین رییس انجمن بینالمللی روانکاوی شد و ویراستار گزارش سالانه این انجمن که اولین نشریه روانکاوی به شمار میرود بود.

ارتباط فروید با یونگ که زمانی او را وارث بدون معارض روانکاوی می دانست در سال ۱۹۰۹ تیره شد. در آن سال فروید و یونگ برای سخنرانی راجع به روانکاوی در دانشگاه کلارگ به امریکا سفر کردند. آنها طی سفر خوب های یکدیگر را تحلیل میکردند. اما فروید جزئیات مربوط به شرح حال شخصی خویش را برای تعبیر بازگو نمیکرد. فروید دوبار در حضور یونگ بیهوش شد. بار اول در صف انتظار ورود به کشتی به مقصد امریکا بودند و بار دوم در سال ۱۹۱۲ پس از یک مباحثه طولانی راجع به اختلاف نظرهایشان پس از شرکت در کنفرانس مونیخ مشغول صرف نهار بودند. اختلاف نظر این دو بیش از پیش در سخنرانیهای یونگ در دانشگاه فورهام نیویورک در سال ۱۹۱۲ آشکار شد. یونگ با فروید موافق بود که هیستری و سواس فکری نشانگر جابه جاسازی غیر عادی شور جنسی است اما عقیده داشت که حالات روانپریشی چون اسکیزوفرنی نمیتواند با اختلالات جنسی قابل توضیح باشد. همچنین یونگ از اصل با میل به زنای با محارم مخالف بود و آن را نمادی از میل به تولد روحانی مجدد در جریان روانی تبدیل شدن به فردی مستقل میدانست.

در سال ۱۹۰۹ یونگ غرق در مطالعه افسانه ها بود که تمایل به آنها او را سرگشته و در عین حال سودایی کرده بود. او پس از جدایی از فروید سفر پرآسیب گذر از بحران میانسالی را آغاز کرد. او در ۳۹ سالگی به بن بست رسیده بود. دوستان و همکارانش رهاپش کرده بودند از کتابهای علمی بیزار شده بود و سمت خود را در دانشگاه از دست داده بود. بین سالهای ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۹ از جهان کناره گرفت تا ناخودآگاه خویشتن را بکاود.

او غرقه در اعمال تاریک وجود خویش شد. در این هنگام با شخصبتهای کتاب مفدس و ایلید و اودیسه سخن گفت. اما مهمترین شخصیتی که دیدار کرد فیله مون بود. آنها با هم در باغ قدم میزدند و بحثهای فلسفی مینمودند. (از نظر روانپزشکی یونگ با خودش حرف میزد و فیله مون یک خیال و نشانه ای از جنون بود. اما در چارچوب آثار یونگ در روانشناسی تحلیلی فیله مون صورت مثالی روح است که برگرفته از گنجینه تصورات ناخودآگاه میباشد).

یونگ در بقیه ایام زندگی کوشید تا بینشهای حاصل از اکتشاف ناخودآگاه خویش را بیان کند. او در سال ۱۹۱۳ روش خویش را روانشناسی تحلیلی نامید تا آن را از روانکاوی متمایز سازد و در سال ۱۹۱۹ برای اولین بار کلمه صورت مثالی را به کار برد.

یونگ در اوایل سال ۱۹۴۴ در ۶۹ سالگی بر اثر سانحه ای زمین خورد و پایش شکست. پس از آن دچار یک حمله قلبی شد و تحت تاثیر دارو و در حال مرگ به هذیانی دچار شد و پدیده خروج روح از بدن را تجربه کرد. پس از این بیماری بود که آثار اصلی یونگ نوشته شد. او

اولین کسی بود که در قرن بیستم کیمیاگری را از لحاظ روانشناسی قابل دسترسی ساخت و نشان داد که چگونه رازهای کیمیاگری شبیه صورتهای مثالی رویا هستند .

همسر یونگ اما در ۲۷ نوامبر ۱۹۵۵ فوت کرد . از آن به بعد یک زن انگلیسی به نام روث بیلی تا پایان مرگ همراه و پرستار او شد . یونگ راجع به کارهایش مکاتبات بسیاری داشت و بارها در سنین کهولت از او تجلیل به عمل آمد . او در سن ۸۵ سالگی در آخرین شب حیات خویش چشمانش را گشود و جامی از بهترین شرابی که در خانه داشت نوشید . روز بعد در ۶ ژوئن ۱۹۶۱ در کمال آرامش از دنیا رفت . اکنون دو شعبه از موسسه ک . گ . یونگ در لندن و سانفرانسیسکو موجود است که روانشناسی یونگ را با نام روانشناسی تحلیلی آموزش می دهند .

تعدادی از کتابهایی که از یونگ به فارسی ترجمه شده را با شرحی مختصر در ذیل آورده شده است ؛

۱. پاسخ به ایوب

یونگ در این کتاب به تشریح مسائلی از کتاب تورات و انجیل می پردازد که با تفکر جهان نوین تطابف چندانی ندارد ولی با استفاده از علم روانشناسی آنها را اثبات می نماید .

در کتاب به ناخودآگاهی بیهوش در مقابله با ایوب می پردازد ، بیهوش هشیار شده و به تعدیل نظام آفرینش می پردازد و در غالب مسیح به کالبد انسان می آید و با تحمل رنجهای طاقت فرسا به استیضاح ایوب پاسخ می دهد.

۲. انسان در جستجوی هویت خویش

در این کتاب یونگ نه بر اساس علم روانشناسی بلکه بر اثاث یافته ها و تحقیقات خویش به درون انسان سالم و بیمار می پردازد.

۳. انسان و سمبولهایش

یونگ هم مانند رثا لیستها با علم شیفتگی و خرد ورزی مخالف بود ، او پیرو و طالب خرد دل بود و به نقاشان {پیکاسو، ماگريت، دالی،} و نویسندگان و شاعران { گوته، نیچه، جویس } عشق میورزید او در این کتاب در بخش اول به بیان این نگرش خود می پردازد.

۴. ضمیر پنهان

آینده پیش روی ماست. چقدر از درون نامکشوف خود آگاهی داریم؟ جهان مدرن چه آینده ای در پیش خواهد داشت؟ ذهن پیچیده و روحيات درونی انسان چه مرزهایی را خواهد گشود؟ و ده ها پرسش دیگر که یونگ به شیوه ای تخیلی بدان پاسخ می دهد؟ .

۵. تحلیل رویا

یونگ برای شناخت تارو پود شخصیت آدمی، روش تحلیل رویا و تداعی آزاد را بکار می بندد و در این راه به تحلیل رویایی خاص اکتفا نمی کند بلکه به تحلیل سلسله ای از رویاها می پردازد و نتیجه گیری را به بعد از بررسی همه آنها و می گذارد در کتاب حاضر نمونه عالی چنین روشی را می بینید.

ویتگنشتاین (۱۸۸۹ - ۱۹۵۵ م)

یکی از نوایغ فلسفه که به حق می توان او را فیلسوفی مولف در قرن بیستم نامید «لودویگ ویتگنشتاین» است. نابغه ای که در مدت زندگانی اش دو دوره فلسفی متفاوت را پشت سر گذاشت و آثارش در فلسفه زبانی و تحلیلی تاثیرات عمیقی در میان فیلسوفان هم عصر و بعد از خودش به وجود آورد. ویتگنشتاین در ۱۸۸۹ در وین چشم به جهان گشود و در سال ۱۹۰۸ به انگلستان رفت تا دانشجوی بخش مهندسی دانشگاه منچستر شود. در آنجا به تحقیق در علوم هوانوردی پرداخت اما مطالعه ریاضی لازم برای آن تحقیق باعث شد به مبانی ریاضیات علاقه مند شود. در سال ۱۹۱۱ به کمبریج آمد تا زیر نظر «راسل» مبانی ریاضیات بیاموزد و همانجا تحت تاثیر او به فلسفه روی آورد. اولین مقاله فلسفی او را که «راسل» خواند شکی برایش نماند که با نابغه ای روبه رو است.

ویتگنشتاین در طول زندگی اش فقط یک کتاب خود را به چاپ رساند و آن هم «رساله منطقی- فلسفی» بود. او این کتاب را پس از چند سال یادداشت برداری در آگوست ۱۹۱۸ یعنی هنگامی که در ارتش اتریش خدمت می کرد به پایان رساند و در نوامبر همان سال که به اسارت نیرو های ایتالیایی در آمد دست نویس آن را به همراه خود به اردوگاه اسرا برد و بعداً از آنجا برای «راسل» فرستاد. متن آلمانی کتاب او در سال

۱۹۲۱ و ترجمه انگلیسی آن که به پیشنهاد «مور» نام لاتینی بر آن نهادند در سال ۱۹۲۲ به چاپ رسید. او معتقد بود که این کتاب راه حلی پایانی برای مسائل فلسفی است بدین لحاظ بعد از انتشارش به مدت ۸ سال از فعالیت های آکادمیک کناره گرفت و مابین سال های ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۶ در روستاهای دور دست اتریش به تدریس در دبستان پرداخت. در سال ۱۹۲۹ او تصمیم گرفت به «کمبریج» بازگردد و مصمم شد تقاضای دکترا از کمبریج کند و «رساله منطقی - فلسفی» را که شهرت جهانی پیدا کرده بود به عنوان تزش معرفی کرد. «راسل» و «مور» از او امتحان شفاهی گرفتند و «مور» چنین گزارش داد: «نظر شخصی من این است که تز آقای ویتگنشتاین اثری نبوغ آمیز است و هر چه که باشد یقیناً مطابق سطح لازم برای دکترای فلسفه کمبریج است.»

از همان سال ۱۹۲۹ او شروع به رد نتایج کتاب «رساله» کرد و بیش از ۲۵ سال بر سر کتاب دومش کارکرد و نهایتاً موضع جدیدی را اتخاذ کرد که در کتاب «پژوهش های فلسفی» که بعد از مرگش منتشر شد انعکاس یافت. اثری که به تصدیق بسیاری از صاحب نظران یکی از مهمترین و تاثیر گذارترین آثار فلسفی قرن بیستم است. بدین ترتیب باید گفت «ویتگنشتاین» یگانه فیلسوفی است که دو بار در اندیشه فلسفی انقلاب به پا کرده است.

او در «رساله» (ویتگنشتاین متقدم) معتقد بود هدف فلسفه توضیح منطقی اندیشه است و در پژوهش های فلسفی - (ویتگنشتاین متاخر) بر این باور بود فلسفه نبردی بر علیه سرگردانی هوشمند ما به وسیله زبان است.

• ویتگنشتاین متقدم

آموزه های ویتگنشتاین در «رساله منطقی - فلسفی» پژوهشی از نظریه «اتمیس منطقی» راسل است که پوزیتیویست های منطقی و دیگر پیروان تحلیل زبانی در این دوره را تحت تاثیر قرار دارد.

قصد «راسل» از گزینش «منطقی» تحکیم این موضع بود که از طریق تحلیل می توان حقایق بنیادی درباره چگونگی کارکرد هر زبانی را کشف کرد و این کشف هم به نوبه خود ساختار بنیادی آنچه را که زبان به قصد توصیفش به کار می رود نشان خواهد داد؛ و مقصود او از کلمه اتمیس این بود که ماهیت ذره ای نتایج را برجسته سازد. ویتگنشتاین در «رساله» هدف خود را قرار دادن حدی برای ابراز تفکرات و حل مسائل فلسفی از طریق فهم صحیح زبان معرفی می کند. غرض او از مسائل فلسفی، مسائلی نظیر رابطه میان زبان و واقعیت، ماهیت منطقی، مفهوم عدد، علیت و استقرا و پرسش های مربوط به امور اخلاقی، دین و زندگی بود. از دیدگاه ویتگنشتاین متقدم آنچه قابل بیان کردن است معادل آن چیزی است که اندیشیدن درباره آن امکان پذیر است در نتیجه با درک منطقی زبان امکان حل مسائلی که ناشی از عدم فهم صحیح زبان است فراهم می آید. آموزه های رساله را می توان در پنج اصل صورت بندی کرد:

۱- زبان از قضایای پیچیده ای تشکیل شده است که می تواند از طریق تحلیل به قضایای کمتر پیچیده تجزیه شود تا در نهایت به قضایای بنیادی یا ساده برسیم.

در واقع زبان باید در پی تحلیل به عناصری نهایی تجزیه شود که دیگر به اجزای سازنده کوچک تری تجزیه پذیر نیستند. در این حالت زبان مشتمل بر قضایای بنیادی است که تصویر واقعیتند و ادوات منطقی آنها را به هم وصل می کند تا قضایای مرکب را پدید آورند.

در بند ۲۲/۴ رساله آمده است «یک قضیه بنیادی شامل نام هاست، این قضیه شبکه ای یا رشته ای از نام هاست» و در توضیح اسم در بند ۲۰۳/۳ می نویسد: «یک نام یعنی شی، شی معنی آن است». بنابراین قضایای بنیادی، ترکیبی از زنجیره هایی از نام ها هستند که به مفهومی دقیقاً منطقی درک می شوند و تمام قضایای معنی دار دیگر با این قضایای بنیادی ساخته می شوند. قضایای بنیادی به لحاظ تشبیه با شیمی، قضایای اتمی هستند و قضایای مرکب، قضایای مولکولی.

۲- متناظر با اصل اول، جهان هم از واقعیات پیچیده ای تشکیل یافته است که می توان از طریق تحلیل در نهایت به واقعیات اتمی ساده آن برسیم که جهان کلیتی از این واقعیات ساده است.

وقتی زبان باید در پی تحلیل به عناصر نهایی تجزیه شود که به اجزای سازنده کوچک تر قابل تجزیه نیست، چون زبان بازنمایی واقعیت است پس جهان هم باید متشکل از اموری واقعی باشد که به تمامی بسیط اند. در سطح زبانی قضایای اتمی ساده ترین احکامی هستند که می توان درباره جهان صادر کرد و واقعیت های اتمی مرکب از اشیای ساده اند (همانند قضیه بنیادی که مرکب از اسم هاست و اسم یعنی شی) که می توانند به مفهوم دقیقاً منطقی درک شوند. که اصل بعد جمع اصل یک و دو است.

۳- ماهیت زبان نیازمند قضایای بنیادی است و قضایای بنیادی یا اتمی به لحاظ منطقی واقعیات اتمی را تصویر می‌کند. این نظریه که به «نظریه تصویری معنا» شناخته می‌شود، جان کتاب رساله منطقی - فلسفی است. برطبق این نظریه، زبان تصویر واقعیت است و واقعیات در زبان منعکس می‌شوند به عبارت دیگر ساختار زبان ساختار جهان را باز می‌تابد. ویتگنشتاین در دوره متقدمش جهان را متشکل از اشیای بسیط، مجزا و بدون تغییر می‌داند که تنها روابط میان آنها دستخوش تغییر می‌شود و وضع و حالت های تازه ای پدید می‌آید. این وضع و حال ها (States Of Affairs) زمینه ساز ایجاد امور واقع می‌شوند که جهان از آنها به وجود می‌آید. از دیدگاه او میان جهان و زبان تناظری یک به یک حاکم است یعنی اتم ها یا اشیای بسیط سازنده عالم، به وسیله نام ها و اسم ها در زبان بیان می‌شوند و وضع و حال ها در قالب قضایای بنیادی یا اتمی؛ توصیف امور واقع نیز به وسیله قضایای مرکب صورت می‌گیرد که از به هم پیوستن قضایای بنیادی پدید می‌آیند. در نتیجه از دیدگاه او جهان عبارت است از وضع و حال های موجود. پس می‌توان دیدگاه ویتگنشتاین متقدم را اینگونه نشان داد که امور واقع همان قضایای مرکب، وضع و حال ها قضایای بنیادی و اشیای بسیط همان اسم ها هستند.

۴- برطبق نظریه تصویری معنا تنها قضایایی که واقعیات را تصویر می‌کنند یعنی قضایای علمی معنا دار هستند.

ویتگنشتاین در بند ۵۳/۶ رساله می‌نویسد: «روش درست در فلسفه در واقع چنین خواهد بود چیزی نگویی مگر آنچه که بشود گفت یعنی قضایای علم طبیعی، یعنی چیزی که هیچ ربطی به فلسفه ندارد و هر گاه که کسی بخواهد چیزی ما بعد الطبیعی بگوید برایش اثبات کنی که نتوانسته به برخی علائم در قضایای معنی بدهد هرچند که این کار آن فرد را راضی نخواهد کرد، این روش تنها روش اکیداً درست است.» بنابراین در نزد ویتگنشتاین روش صحیح در فلسفه اثبات این معنی است که هر قضیه متافیزیکی خاص، بی معنی است. البته او بعداً نظریه معنی داری خود در «رساله» را نقد کرد و از آن دست کشید. البته نظریه معنی داری او دنباله منطقی همان اصول پیش است.

۵- قضایای متافیزیکی، اخلاقی و الهیاتی اظهاراتی هستند که به لحاظ تجربی قابل شناخت نیستند چون این قضایا، ارتباطی با آنچه که می‌توان تجربه کرد ندارد. ویتگنشتاین براین باور بود که رساله منطقی - فلسفی از طریق آنچه که درباره زبان و جهان بیان کرده است اخلاق و دین را به منزله اموری که تنها می‌توانند خود را ظاهر سازند و نمایش دهند اما توصیف پذیر نیستند، روشن ساخته است. از دیدگاه او اخلاق و الهیات اموری هستند که نمی‌توان بیانشان کرد. آنها خود را آشکار می‌سازند و در واقع امر راز آمیز هستند. در بند ۴۲/۶ از رساله می‌نویسد: «بنابراین ممکن نیست که قضایای اخلاقی وجود داشته باشند، قضایا نمی‌توانند چیزی را که والاتر است ابراز کنند» و در بند ۴۲۱/۶ می‌گوید: «آشکار است که نمی‌توان اخلاقیات را به زبان آورد. اخلاقیات متعالی هستند» همچنین در بند ۰۰۳/۴ رساله آمده است: «غالب قضایا و پرسش هایی که در آثار فلسفی دیده می‌شوند، کاذب نیستند، بلکه بی معنی هستند. بنابراین ما به پرسش هایی از این دست نمی‌توانیم پاسخ دهیم بلکه تنها می‌توانیم اثبات کنیم که بی معنی هستند و تعجب آور نیست که عمیق ترین مسائل فی الواقع اصلاً مسئله نیستند.»

• ویتگنشتاین متأخر

ویتگنشتاین در دوره دوم فلسفی خود بر این باور بود که برخی از دیدگاه های «رساله» اشتباه است. نقد او از «رساله» منجر به اصول جدیدی شد که در کتاب «پژوهش های فلسفی» منعکس شد. او در این کتاب نظریه تصویری معنا را مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد و آرای خود را از بسیاری لحاظ نقطه مقابل نظریه اتمیسم منطقی می‌داند. او توجه خود را به نقشی که زبان در شکل دادن به شخصیت آدمی و در تعامل میان افراد یک جامعه بازی می‌کند، معطوف داشت. از این جهت کل محتوای «پژوهش های فلسفی» بررسی در باب ماهیت زبان و جامعه و ارتباطات پیچیده میان آن دو است. آموزه های او در «پژوهش های فلسفی» را می‌توان بدین صورت خلاصه بندی کرد:

۱- واژگان به مانند ابزارها هستند. همچنان که ابزارها برای کارکردهای مختلف به کار برده می‌شوند، واژه ها یا بیان های زبانی نیز برای کاربردهای مختلف به کار گرفته می‌شوند. اگرچه برخی قضایا برای تصویر کردن واقعیات استفاده می‌شوند اما برخی دیگر چنین نیستند. در نظریه اتمیسم منطقی زبان واجد نوعی ساختار نهفته ضروری و نسبتاً ساده تلقی می‌شد که وظیفه آشکار ساختن آن به عهده فلسفه است. ویتگنشتاین در حقیقت این فرضیه را مورد حمله قرار می‌دهد. او در پژوهش های فلسفی بر این اعتقاد است که زبان همانند ابزار یا آلتی است که می‌تواند برای مقاصد بی شماری استفاده شود. در نتیجه هر تلاشی برای تعیین چگونگی کارکرد زبان به کمک تنظیم تعداد اندکی از قواعد، به مانند آن است که بگویم ابزاری نظیر پیچ گوشتی فقط برای باز کردن و بستن پیچ کاربرد دارد و از یاد ببریم که پیچ گوشتی به خوبی می‌تواند در باز کردن در قوطی ها یا چفت کردن پنجره ها هم به کار می‌رود.

او در دوره متقدمش بر این باور بود که زبان باید ساختاری انعطاف ناپذیر داشته باشد و بدون قواعد هیچ زبانی ممکن نیست. اما در دوره متاخر این عقیده را ابراز کرد که قاعده به صرف خود امری بی جان است. به مانند کسی که خط کشی در دستش است و کاربرد آن را نیاموخته باشد. قواعد نمی توانند کسی را مجبور کنند و حتی نمی توانند او را هدایت کنند مگر آن که فرد بداند که چگونه آنها را به کار برد. شناخت این انعطاف پذیری زبان ویتگنشتاین را به اصل دوم می رساند.

۲- افراد درگیر بازی های زبانی مختلفی هستند. مثلاً دانشمندان درگیر بازی زبانی متفاوتی نسبت به الهیون هستند و معنای قضیه باید در زمینه آن فهمیده شود یعنی برحسب قواعد بازی ای که قضیه جزئی از آن است. منظور از بازی زبانی نوعی فعالیت اجتماعی قاعده مند است که در آن کاربرد زبان نقش اساسی دارد. در بند ۷ کتاب «پژوهش های فلسفی» می نویسد: «کل زبان، شامل زبان و اعمالی را که در آن بافته شده است، بازی زبانی می نامم». و در بند ۲۳ می گوید: «منظور او از بازی زبانی در اینجا، برجسته ساختن این واقعیت است که سخن گفتن به زبان بخشی از یک فعالیت یا بخشی از یک صورت زندگی است». ویتگنشتاین با مثال مشهورش درباره استاد و وردست در ساختمان سازی، مفهوم بازی زبانی را توضیح می دهد. استاد مثلاً فریاد می زند «نیمه» و وردست باید یک «نیمه» بیاورد. سخن ویتگنشتاین این است که معنی کلمه «نیمه» را کاربردش در فعالیتی که استاد و وردست انجام می دهند تعیین می کند. به عبارت دیگر آدمی زبان را در درون یک جامعه و در جریان آنچه ویتگنشتاین از آن به عنوان «شکل زندگی» یاد می کند فرا می گیرد. معانی واژه ها کاربرد آنها در حوزه عمل اجتماعی است، مفاهیم نیز که به وسیله واژه ها بیان می شوند در چارچوب «بازی های زبانی» و ظرف تعامل اجتماعی معنا و محتوای خاص خود را می یابند.

۳- زبان شخصی و خصوصی امکان پذیر نیست و در این خصوص تجارب شخصی به همان اندازه تجارب بیرونی بی فایده اند. ویتگنشتاین از مفهوم درد به عنوان مثال خوبی از تجربه درونی برای ابطال زبان خصوصی استفاده می کند. او از طریق بررسی کاربرد زبانی درد نشان می دهد این واژه معنای خود را نه از طریق رجوع به درون بلکه با توجه به محیط پیرامون پیدا می کند. از دیدگاه او تجربه های شخصی نمی توانند منشا تولید مفاهیم عمومی و ایجاد زبان مشترک برای تفهیم و تفاهم میان آدمیان باشند. ویتگنشتاین بر این باور است که از طریق اشاره ای نمی توان زبان را فراگرفت و اگر کسی بخواهد بدین طریق زبان بیاموزد باید از قبل بر بخشی از زبان، یعنی بازی زبانی اشاره کردن، احاطه داشته باشد. او تعریف از طریق اشاره را هم در مورد امور بیرونی و هم در مورد امور درونی مانند درد صحیح نمی داند و منکر این بود که افراد به حالت درونی و شخصی خود دسترسی مستقیم دارند. مثلاً اگر کسی بگوید می دانم درد دارم بی معنی است. (بند ۲۴۶ کتاب پژوهش های فلسفی). او همچنین تاکید دارد که اجزای تشکیل دهنده اندیشه تنها در زمینه شکل زندگی ما به دست می آیند و فهم می شوند. فراگیری مفاهیم از طریق یادگیری زبان در درون یک جامعه معین امکان پذیر است. از دیدگاه او قواعد به وسیله جمع و براساس توافق کسانی که در یک شکل زندگی با یکدیگر مشترک اند ساخته می شود و به صورت خصوصی نمی توان از یک قاعده پیروی کرد. به طوری که در بند ۳۸۴ کتاب پژوهش های فلسفی می نویسد: «شما مفهوم درد را وقتی یاد گرفتید که زبان را یاد گرفتید».

۴- رسالت فلسفه تبیین امور نیست بلکه روشنگری و توصیف آنهاست. در واقع فلسفه هدفش یافتن دیدی روشن از وضع امور است و نه کسب معرفت بیشتر.

در بند ۱۲۶ کتاب پژوهش ها می نویسد: «فلسفه فقط همه چیز را پیش روی ما قرار می دهد و نه چیزی را توضیح می دهد و نه چیزی را استنتاج می کند چون همه چیز آشکارا در معرض دید است چیزی برای توضیح نمی ماند».

به اعتقاد او فلسفه یکی از شاخه های درونی مقوله شناخت انسانی نیست و قضایای تبیینی و توضیحی جایی در فلسفه ندارند و همان گونه که در بند ۲۵۵ می گوید: «پرداخت یک فیلسوف به یک مسئله همانند مداوای یک بیماری است». او وظیفه فیلسوف را در پژوهش های فلسفی اش این می داند که ببیند مردم چگونه در کاربردهای متعارف از زبان کمک می گیرند. در بند ۱۲۷ کتاب می نویسد: «کار فیلسوف عبارت است از گردآوردن یادآوری ها برای یک مقصود خاص».

ویتگنشتاین از بند ۸۹ تا ۱۳۳ کتاب پژوهش های فلسفی این معنای جدید از فلسفه را بسط می دهد. ویتگنشتاین با دو کتاب خود دو انقلاب فلسفی ایجاد کرد که تا به امروز محل ارجاع و برداشت های گوناگون است. این نابغه بزرگ فلسفه در سال ۱۹۶۵ در کمبریج چشم از جهان فرو بست.

تعریف

هرمنوتیک (Hermeneutics) در تعریفی ابتدایی، علم تعبیر، تفسیر و تاویل، نام گرفته است. هرمنوتیک به معنای تعبیر و تفسیر برای دستیابی به معناست. این واژه در فارسی «زندآگاهی» نیز ترجمه شده است. پل ریکور، هرمنوتیک را فن تشریح و توضیح نمادها بخصوص نمادهایی که معنی صریح دارند می‌شناسد. او در مقاله «رسالت هرمنوتیک» تعریف زیر را تعریف کارآمدی از هرمنوتیک تلقی می‌کند: هرمنوتیک نظریه عمل فهم است در جریان روابطش با تفسیر متون.

اهمیت

۱ - فهمیدن، گونه‌ای از شناخت است. خواندن یک متن یا شنیدن یک گفتار غیر از فهمیدن آن است. ممکن است شخصی سخنی را بشنود یا متنی را بخواند ولی آن را نفهمد. با عمل تفسیر، متن یا گفتار شفاف می‌شود.

۲ - تفسیر یا تاویل، خود نوعی قرائت و روایت است. قرائت و روایت، ماهیت و هویت می‌سازد و چه بسا خود به گفتمانی از حقیقت تبدیل گردد که ما در درون آن زندگی می‌کنیم و یا این که در صدد تغییر جامعه بر اساس آن گفتمان برآییم. مارکس می‌گفت که فلاسفه در پی تفسیر جهان هستند، ولی سخن بر سر تغییر آن است و اینک از دیدگاه هرمنوتیکی باید گفت که تفسیر و تاویل، خود تغییرند و زمینه‌ساز تغییر.

۳ - هرمنوتیک به همراه نظریه انتقادی (Critical Theory) دو پارادایم مجزا، اما مرتبط به هم، از نقد را فراهم کرده‌اند که به سه دلیل، مهمند. هر کدام از این دو روش، تاریخی از انتقاد را در ۵۰ سال گذشته توسعه بخشیده‌اند. نظریه انتقادی در تئوری‌های سیاسی - اجتماعی و زیبایی‌شناسانه، و هرمنوتیک در ادبیات انتقادی، و فلسفه به طور عام. بنابر این، دو روش مذکور می‌توانند تجربه ارزشمندی برای مشکلات حاضر از نقد اخلاقی و سیاسی در اختیار ما بگذارند. دیگر این که هر کدام از این‌ها، یک نوع انعکاس فلسفی از شرایط تاریخی‌شان را که از آن آگاهند، بیان می‌کنند و این شرایط را برای نقد، ضروری نشان می‌دهند. سوم این که نقد اخلاقی و سیاسی در جو فلسفی زمان ما هنوز از این دو ملهم است.

۴ - از لحاظ روش‌شناسی، روش تاویل یا هرمنوتیک در برابر تجربه‌گرایی (Empiricism)، مکانیک‌گرایی (Mechanicism)، طبیعت‌گرایی (Naturalism) و بویژه اثبات‌گرایی (Positivism) و حتی رفتارگرایی قرار دارد و در مقابل نظریه وحدت روش در علوم (طبیعی و انسانی) به تمایز روش در علوم معتقد است که امری است بسیار مهم و بنیادین.

تاریخچه

هرمنوتیک در اصل از واژه **Hermes** به معنای خدای بالدار گرفته شده است. وظیفه هرمس انتقال پیام‌های خداوندی برای بشر است. او را در اساطیر، پیام‌بر خدایان می‌دانند. او به عنوان فرزند زئوس، باید آنچه را که در ورای فکر و اندیشه بشر جای دارد به حوزه فکر و اندیشه انسان‌ها انتقال دهد، موجبات کشف رموز و معانی را فراهم سازد، انسان‌ها را از آنچه در محیط پیرامونشان می‌گذرد آگاه سازد و بالاخره دنیای نهان و آشکار را به هم ببیند و معانی یا معنای هر علامت یا شاخص را بشناساند. همان طور که ملاحظه می‌شود در روش تاویل، ورود به دنیای نهان، پیچیده و ناآشکار مطرح است که بر ورای پدیده‌های عینی، ملموس و مادی جای دارند.

این اصطلاح تا چند قرن پیش صرفاً در عرصه متون قدسی بویژه کتاب مقدس به کار می‌رفت، ولی سپس هرمنوتیک از متون قدسی به متون عام راه یافت و امروزه خود هستی را نیز فرا گرفته است. در ابتدای قرن نوزدهم شلایرماخر و دیلتای هرمنوتیک را به عنوان یک روش در علوم انسانی طراحی و معماری نمودند و سپس در قرن بیستم اندیشمندانی چون مارتین هایدگر و گادامر از «فهم» به عنوان نوعی «وجود» یاد کردند. بنابراین، در باره سیر تحول هرمنوتیک باید گفت که از نوعی معرفت‌شناسی به گونه‌ای روش‌شناسی، و سپس نوعی هستی‌شناسی یا «نظریه هرمنوتیک» تحول یافته است.

مبانی هرمنوتیک

۱ - علوم طبیعی و علوم انسانی، به دلایل زیر، از لحاظ روش‌شناسی دو دانش متمایزند:

الف: ارادی بودن جهان انسانی و غیر ارادی بودن جهان طبیعی ؛

ب: موجبیت علوم طبیعی بر خلاف علوم انسانی ؛

ج: تجانس محقق - موضوع تحقیق در علوم انسانی بر خلاف علوم طبیعی ؛

د: آگاهی انسان به عنوان خصیصه ممتاز.

۲ - پدیده‌های اجتماعی دارای ابعاد ذهنی خاصی هستند و با دنیای خاص ارزش‌ها پیوند دارند و بدون اطلاع از این ارزش‌ها قابل فهم نیستند.

۳ - ادراک که در روش‌هایی چون رفتارگرایی، اساس شناخت است با مشکلاتی چند مواجه است. از جمله:

الف: ادراک، تفاضلی یا تفاوتی است. یعنی هر کس با توجه به دنیای خاص ضمیر خویش، جهان و پدیده‌های پیرامون خود را ادراک می‌کند، هر انسان کتابی خاص، ممتاز و منحصر به فرد است.

ب: ادراک، گزینشی (**selective**) است.

ج: ادراک، انسانی - ارزشی است؛ یعنی بر ارزش‌های مثبت یا منفی متکی است.

۴ - شناخت واقعیت‌های انسانی بدون در نظر گرفتن متن یا مجموعه (**Ensemble**) امکان‌پذیر نیست.

مفاهیم هرمنوتیک

این مفاهیم عبارتند از:

۱ - تجربه زنده (**Lived experience**) از نظر دیلتای، عمل انسانی مبین تجربه زیسته است و تحلیلی خاص را طلب می‌کند. مفسر می‌کوشد تا خود را به جای موجد یا پدیدآورنده اثر قرار دهد تا علت فعل و عملش را بفهمد.

۲ - منظومه‌های نهان (**Latent constellations**) به معنی در نظر گرفتن امور مفروض یا بدیهیات، یعنی تمامی آن داشته‌هایی که در راه فهم رفتار یا عمل دیگری لازمند و انسان‌ها بدان توجه ندارند، در هنگام تفسیر.

۳ - فهم (**verstehen**) کوشش اساسی پیروان مکتب تاویل، فهم مجموعه‌های به هم پیوسته و سیال انسانی است. دیلتای می‌گوید: ما طبیعت را تبیین می‌کنیم، اما انسان را می‌فهمیم.

۴ - شاخص - نماد (**Indexical**) یعنی هر فعل یا عمل و یا حرکت انسانی، بعدی شاخص - نمادی دارد و آن این که هر نماد (فعل یا عمل انسانی) در هر متن یا مجموعه‌ای معنایی ویژه دارد.

۵ - شرح (**Glossing**) برای شناخت معنای هر عمل باید به متن یا مجموعه‌ای توجه کرد که در آن اتفاق افتاده است (شاخص - نماد) چون احصای کل اطلاعات (منظومه یا شبکه‌ای که رفتار در آن جای گرفته) معنایی ویژه می‌یابد و در یک آن ممکن نیست، پس فرد ناچار است خطوط اصلی آن را در ذهن نگاه دارد و با مراجعه سریع بدان، فهم رفتار دیگری صورت می‌پذیرد. این جریان ظریف و عجیب فکر را شرح می‌خوانند.

۶ - کلی‌نگری (**Holism**) بینش هرمنوتیک بیش از هر بینش دیگری تامیت (**Totality**) را هدف قرار می‌دهد. شناخت تامیت در مکتب تاویل متکی بر مفاهیم زیر است:

۱ - ۶ - دایره هرمنوتیک یا حلقه تاویل (**Hermeneutic circle**)؛ شناخت اجزاء تشکیل دهنده یک مجموعه ممکن نیست، مگر با توجه و با در نظر گرفتن محل یا مجموعه و یا منظومه‌ای (**constellation**) که در آن جای دارد. در عین حال، شناخت کل نیز بدون توجه به اجزاء صورت‌پذیر نخواهد بود. پس حرکت دیالکتیکی از کل به جزء و از جزء به کل، فرآیندی طبیعی در کار پژوهش انسانی است.

۲ - ۶ - بعد تاریخی؛ در شناخت کلیت علاوه بر دور هرمنوتیکی باید هر پدیده را در مجموعه‌ای وسیع که با امتداد تاریخی آن مرتبط است دید و شناخت. از این دیدگاه تامیت بعد طولی می‌یابد و توالی پدیده مورد نظر را به صورت پیوستار (**continuum**) از گذشته تا زمان حال مد نظر دارد.

۳ - ۶ - روح عینی؛ منظور نموده‌های حیات انسانی است، از زبان گرفته تا دین. بدین ترتیب، آثار سیاسی، هنری، اقتصادی و خود علم و خلاصه، همه موضوعات علوم روحی (انسانی) در آن دخیلند.

۴ - ۶ - معنای اسنادی؛ مثلاً معنای اسنادی یک نقاشی زمانی فهمیده می‌شود که در چارچوب جهان‌بینی جامعه یا گروهی که در آن تولید و تهیه شده است مورد توجه قرار گیرد.

۷- انتقال ذهنی (Mental transfer) هدف غایی در تاویل، بازسازی کلیت ذهنی نویسنده توسط مفسر و تاویلگر است. مفسر باید بتواند شرایط روحی، ذهنی و به طور کلی جهان درون صاحب اثر (نقاشی، نوشته و ...) را دقیقاً درک کند تا هر کلام یا پیام را به طور عمیق بفهمد و روش خاص در تحقق این هدف، همدلی (Empathy) یا درک دیگری و یا به تعبیر دیگر، خود را به جای دیگری نهادن است.

جایگاه محقق یا مفسر در هرمنوتیک

با بیان این نکته که روان‌شناسی در روش تاویل جایگاه والایی دارد و با توجه به مطالب گذشته، روشن می‌گردد که محقق یا مفسر نیز جایگاه والایی دارد. او ورای زمان است و جایگاهی برین دارد. دلایل و جهات این امر عبارتند از:

۱- مفسر هم بر محیط پیرامون خویش واقف است و هم با کوشش خاص خود دنیای خاص فرد مورد تحقیق (نویسنده، نقاش و به طور کلی صاحب اثر) را درک می‌کند.

۲- از جانبی دیگر، مفسر نویسنده یا نقاش یا هر صاحب اثری را در مجموعه‌ای وسیع می‌نگرد. مفسر همانند ستاره‌شناسی است که در رصدخانه خود منظومه‌ای وسیع را می‌بیند که صاحب اثر یا پیام در محدوده آن جای دارد. پس او نه تنها صاحب اثر را می‌بیند، بلکه تمامیت دنیای او را مشاهده می‌کند.

۳- با گذشت زمان و توالی حوادث، مفسر از نتیجه نهایی کار نیز آگاهی دارد.

۴- با این همه کار او بس دشوار است. او باید بتواند علی‌رغم فاصله وسیع زمانی، ارزش‌های حاکم بر زمان نویسنده را دریابد، دنیای نفسانی نویسنده را بشکافد و بشناسد، و در نهایت، باید بتواند خود را به جای او نهد، با پدیده مورد مطالعه او (نویسنده یا نقاش) به نوعی تجربه زیسته دست یابد، خلا تاریخی یعنی قسمت‌هایی از محیط ذهنی یا پیرامون نویسنده را که بر اثر فقدان اسناد مستقل تاریک مانده است با قدرت همدلی تکمیل نماید، واقعیت تاریخی (اثر نویسنده، تابلو نقاشی و ...) را در کل محیطش جای دهد و معنای آن را مستفاد دارد.

از این روست که به زعم شلایر ماخر، تحقیق از دیدگاهی بازتولید است و بر بازسازی گذشته تاریخی، ذوب روانی با آن و در نهایت، درک معنای نهان عمل متکی است.

انواع هرمنوتیک

۱- هرمنوتیک مذهبی: مراد از آن، تاویل متون مقدس و کتاب‌های آموزگاران اخلاق است. در این دیدگاه، متنی که خداوند فرمان به نوشتن آن داده است معنایی باطنی دارد. بنابراین، در مباحث دینی، مفاهیمی چون «علم باطن»، «علم باطن باطن»، «علم ظاهر باطن» و ... مطرح شده است؛ مفاهیمی که به معضلات و پرابلماتیک‌های پیچیده‌ای منجر شده است. در دنیای مسیحیت، با کتاب «آیین مسیحیت» آگوستین قدیس، برداشت جدید از مفاهیم کتاب مقدس به گستره فلسفه نیز راه یافت. به نظر آگوستین تاویل متن یک علم است و می‌توان قاعده‌های این علم را تدوین کرد. با وجود این، نقطه عطف تاریخ تاویل‌های مسیحی، پیدایش مذهب پروتستان بود.

در دنیای اسلام با توجه به تمایز بین تفسیر (بیان معنای ظاهری قرآن مجید) و تاویل (بازگرداندن به اصل یا سرچشمه هر چیز)، تاویل دارای جایگاه بس مهمی است. قرآن از دو زاویه با بحث هرمنوتیک ارتباط می‌یابد: نخست آن که قرآن یک متن قدسی است و هرمنوتیک عهده‌دار تاویل و گشایش رموز و اسرار متون قدسی می‌باشد؛ دوم آن که در قرآن نکات ظریف و هرمنوتیک گونه‌ای تحت عنوان «تاویل» آمده است. در قرآن هفده بار کلمه تاویل در سه شکل «تاویل»، «تاویلا» و «تاویله» به کار رفته است.

همچون دنیای مسیحیت، در اسلام نیز «جنبش باطنی» تمامی رموز هستی را در حروف و شماره‌های ویژه آنان می‌جست. اخوان الصفا، صوفیان، اسماعیلیان و بالاخره حروفیه - که بنا به نظر آنان هر حرف، نماد یا رمزی است بیانگر ارزشی ویژه - در این زمینه قابل طرح هستند. تاویل علاوه بر اسلام و مسیحیت در سایر ادیان نیز دیده می‌شود.

در بین عرفای اسلام، روش ابوبکر محمد بن عربی (م ۱۱۶۵) به دلیل به کارگیری روش سمبلیک برای تعریف هستی به هرمنوتیک مدرن تشبیه شده است. ابن عربی از تمام اشکال سمبلیسم، از شاعرانه گرفته تا هندسی و ریاضی، در نظریه خود استفاده کرده است. بر اساس نظر ابن عربی، روند تاویل می‌تواند بر تمام پدیده‌های طبیعت و تمام آن‌هایی که انسان را در زندگی‌اش در برمی‌گیرد اعمال شود.

۲- هرمنوتیک کلاسیک: به دلیل گشوده شدن افق جدیدی برای مغرب زمینیان، بعد از رنسانس و در نتیجه مبهم شدن متون قدیم برای آنان، در قرن نوزدهم اندیشمندانی چون شلایرماخر و ویلهلم دیلتای با تکیه بر تاویل روان‌شناختی و سعی در روان‌شناسانه کردن فهم و کار بر روی هرمنوتیک، سوژه روش هرمنوتیک را در علوم انسانی بنیان نهادند.

شلایر ماخر دو نوع تاویل ۱. دستوری، ۲. فنی یا روان‌شناسانه را مطرح کرد. ماخر به وجود معانی نهایی متن باور داشت و فرض متن چند معنایی را رد می‌کرد. به نظر ماخر، برای شناخت‌سخن انسان باید او را شناخت، اما برای شناخت او باید سخنش را شناخت (دایره هرمنوتیک). ماخر نشان داد که جایگاه اصلی هرمنوتیک، زبان و به گونه‌ای خاص، زبان نوشتاری است. ماخر حتی هرمنوتیک را «روش» ندانست، بلکه آن را «هنر تاویل» خواند.

دیلتای کارش را بر شناخت رابطه میان معنای اثر و نیت مؤلف متمرکز کرد. او حلقه رابط میان قرن نوزدهم و قرن بیستم بود. دیلتای تمایز میان «توصیف» [در علوم طبیعی] و «ادراک» [در علوم انسانی] را برجسته کرد. دیلتای هرمنوتیک را روش‌شناسی کامل، همگانی و اساسی علوم انسانی نامید و سرانجام، معنای متن را با «نیت ذهنی مؤلف» یکی دانست. در بین اندیشمندان هرمنوتیک کلاسیک باید از فریدریش آست، آگوست ولف، آگوست بکت و درویزن نیز نام برد؛ هر چند که اینان به اندازه ماخر و دیلتای مطرح نیستند.

۳- هرمنوتیک مدرن: درک و کشف این نکته که هستی نیز به اندازه دین، رازدار و محجوب است و دیدن نوعی رابطه متقابل بین دین و هستی، هرمنوتیک را از عرصه دین به عرصه هستی کشاند.

آغاز و انجام هستی، فلسفه حیات، هدف زندگی، کشف وجود و سایر مفاهیم مطرح در این فضا اساسی‌ترین سؤالات آدمی در مواجهه با هستی در غیبت انگاره‌های دینی بودند. هایدگر از جمله اندیشمندان متفکر در قلمرو معنای هرمنوتیک و گذر آن از عرصه دین به هستی است. وی معتقد است که دیدگاه ما در باره متون و مفاهیم دینی که آن‌ها را راز و ارانه می‌دانیم (و از این رو، برای فهم و کشف آن‌ها به هر وسیله‌ای متوسل می‌شویم)، همانند نگرش ما به هستی است. به دیگر سخن، هستی در نگاه آدمی همچنان مه آلود و ابهام‌آمیز می‌نماید. هستی نیز به اندازه دین حاوی و حامل گورهای معرفتی است؛ با این تفاوت که در هرمنوتیک دینی یا در نگره عرفانی آن با تاویلی رو به رو هستیم که متکی بر ذوق و شهود است و یا در نگره عقل ایمانی آن با تفسیری مواجهیم که شرط صحت و سلامت آن تزکیه روح و قلب مفسر است. اما در هرمنوتیک هستی‌شناسانه، خرد محض ابزار کشف و درک است.

در هرمنوتیک مدرن، که هرمنوتیک عام و کلی نیز نامیده شده است، تاویل معنی گرایش به جهان‌شمول شدن دارد. مارتین هایدگر و شاگردش «گئورگ گادامر» که در تبیین این نوع هرمنوتیک کوشیده‌اند به نوعی هرمنوتیک «ابژه» را بنیان‌گذاری کرده‌اند. فعالیت‌های ابژه، پدیده یا انسانی که خارج از ذهنیت وجود دارد می‌تواند مورد تاویل و تفسیر قرار بگیرد. به این هرمنوتیک، هرمنوتیک پدیدار‌شناسانه نیز گفته شده است. لازم است قبل از ورود بیشتر به هرمنوتیک مدرن، اشاره‌ای به دیدگاه‌های نیچه، فروید و هوسرل به عنوان تاثیرگذاران بر هرمنوتیک جدید داشته باشیم.

این حکم نیچه که «برای ساختن آینده باید تاویل‌های گذشته را فراموش کنیم»، نتیجه بسیار مهمی در تاریخ هرمنوتیک یافته است. به گمان نیچه، تاویل هرگز به حقیقت نمی‌رسد؛ تاویل انکار حقیقت است. نیچه علیه پوزیتیویسم نوشت: می‌گویند که تنها حقایق وجود دارند. اما من می‌گویم خیر، حقایق درست همان چیزهایی هستند که وجود ندارند، تنها تاویل‌ها وجود دارند. به گفته او، تاویل کنشی اخلاقی است. اما به نظر او پدیدار اخلاقی وجود ندارد، تنها تاویل اخلاقی (انسان‌گونه) از پدیدارها وجود دارد. نیچه در کتاب «خواست قدرت» نوشته است: ما تنها در شکل زبان می‌توانیم ببیندیشیم ... زمانی که از اندیشیدن در محدوده زبان سرپیچی کنیم آنگاه دیگر نمی‌اندیشیم. اندیشه خردمندانه، تاویل است و این تاویل که بر زبان و اندیشه ما حاکم است تعیین‌کننده نهایی واقعیت و هستی است. ما موضوع را از درون خود تاویل می‌کنیم. پس من پنهان ما حاکم است. شباهت این حکم با مفهوم «ناخودآگاه» فروید انکارناپذیر است. من پنهان درون ماست که از راه تاویل به جهان معنا می‌دهد، حضور، مرزها و محدوده هستی را تعیین می‌کند.

فروید در کتاب «تاویل رؤیاها» (۱۹۲۵) نوشت: در نهایت، رؤیاها چیزی جز اشکال اندیشه نیستند. به نظر او رؤیا تنها روایتی پر از رمزگان است و به این اعتبار به نقاشی شباهتی ندارد، بلکه بیشتر به نوشتار همانند است و کارکردش کوششی است برای یافتن معناها و این معناها

محقق نمی‌شود، مگر از راه شناخت رمزگان بی شمارش، و راه شناخت رمزگان جز نشانه‌شناسی نیست. (مثلا در داستان حضرت یوسف، هفت گاو فربه نشانه هفت‌سال پرباری و هفت گاو لاغر نشانه هفت‌سال قحطی هستند).

هرمنوتیک جدید زیر تاثیر فروید، مفهومی تازه از مناسبت تاویل و معنا ارائه کرده است. فروید محدودیت مطلق هرگونه سخن را ثابت کرد. معنا از تاویل عناصری که در محدوده تجلی هر سخن جای دارند به دست نمی‌آید، بلکه همواره باید در لایه‌هایی ژرف‌تر در پی آن بود. مسئله رابطه «شناخت» و «معنا» در هرمنوتیک، درست همچون روش فروید در روانکاوی با مسئله ناممکن بودن شناخت همراه شد.

پس از پایان جنگ جهانی اول در ۱۹۱۸ به نظر می‌رسید علم به نوعی اثبات‌گرایی سترون، و سواسی نزدیک بینانه سبب به طبقه‌بندی واقعیات گرفتار آمده است و فلسفه بین نوعی اثبات‌گرایی از یک سو و نوعی ذهنی‌گرایی غیر قابل دفاع از سوی دیگر، تجزیه شده بود و اشکالی از خرد ستیزی و نسبییت‌گرایی متداول بود. فیلسوف آلمانی «ادموند هوسرل» به تعبیر خود در کتاب «بحران علوم اروپایی» (۱۹۵۳) **The crisis of the European science**، پدیدارشناسی را به عنوان انتخابی میان بربریتی خردستیز از یک سو و تولد دوباره نوعی «علم روح مطلقا قائم به ذات» از سوی دیگر مطرح کرد.

هوسرل می‌گوید گرچه ما نمی‌توانیم نسبت به وجود مستقل اشیاء اطمینان داشته باشیم و اعم از آن که آنچه تجربه می‌کنیم واقعی باشد یا توهم، می‌توانیم نسبت به آنچه بلافاصله در آگاهی‌مان ظاهر می‌شود یقین داشته باشیم. اشیاء را می‌توان نه به عنوان چیزهای فی نفسه، بلکه چونان چیزهایی که در آگاهی ما «قرار گرفته» یا به وسیله آن قصد شده‌اند (intended) در نظر گرفت. برای وصول به یقین، نخست باید همه چیزهایی را که فراتر از تجربه بلافصل ماست فراموش کنیم یا در پرائتز بگذاریم. باید جهان خارج را صرفا به محتوای آگاهی خود تقلیل دهیم. این تقلیل پدیدارشناختی (phenomenological reduction) نخستین حرکت مهم هوسرل است. هر آنچه ذاتی آگاهی نباشد باید به دقت کنار گذاشته شود. همه واقعیات را باید به همان گونه که در ذهن ما ظاهر می‌شوند به مثابه «پدیده‌های ناب» تلقی کرد؛ پدیدارشناسی علم پدیده‌های ناب است. هوسرل دو شکل تقلیل (یعنی تبدیل هر چیز به ساده‌ترین شکل حضور) را متمایز کرد:

۱ - تقلیل آیدتیک (eidetic) یا مثالی، که از واژه **eidōs** یعنی گوهر می‌آید و ما را از قلمرو واقعیت‌ها و داده‌ها به گستره گوهر همگانی می‌رساند و دانش ما از حد حقایق و داده‌ها به گستره «ایده‌ها» می‌رسد.

۲ - تقلیل پدیدارشناسانه: که ما را از دنیای واقعیت‌ها به پیشنهادهای آغازین واقعیت می‌رساند. این تقلیل، اشکال متعددی یافته است که مهم‌ترین آن تقلیل جهان فرهنگی است به جهان تجربه فوری ما یا آنچه هوسرل «زیست جهان» (Lebenswelt) می‌خواند. به نظر او برای دریافتن ساختارهای برآستی اصیل ابژه تجریدی، باید تمامی آن پیش‌داوری‌های علوم تجربی و پوزیتیویستی را کنار بگذاریم و بکوشیم تا به واقعیت، آن سان که در تجربه نخستین (نخستین شکل ظهورش) وجود دارد، دست‌یابیم و جهان طبیعی یا جهان تجربه‌های فوری و مستقیم (زیست جهان) را درک کنیم.

آغازگاه تقلیل پدیدارشناسانه «نیت» است. به نظر او آگاهی در بن و گوهرش «نیت‌مند» است. مفهوم «نیت» کلید اندیشه هوسرل است و در هرمنوتیک نیز اهمیت بسیاری دارد. نیت‌مندی این نیست که چیزی خارجی، به شکلی با آگاهی ما مرتبط شود، بلکه اساسا کنشی است که معنا را می‌آفریند. در فلسفه هوسرل ابژه و ساختار اندیشه یکدیگر را می‌سازند.

پدیدارشناسی هوسرل بزرگترین تاثیر را بر هرمنوتیک گذاشت. پل ریکور می‌گوید: هرمنوتیک را باید شاخه‌ای از درخت پدیدارشناسی دانست. هوسرل در نقدش از روان‌شناسی و نیز از تاریخی‌گری ديلتای، مبحث اصلی هرمنوتیک را از نکته «شناخت» به تقلیل پدیدارشناسانه تبدیل کرد. هوسرل نخستین کسی بود که معنا و شناخت را موضوع «اندیشه متعالی» و «فرارونده» قرار داد. پس هرمنوتیک دیگر «منطق» یا «روش» گونه خاصی از دانش نیست، بلکه در گستره شناخت‌شناسی جدیدی که خود، نتیجه «تقلیل متعالی» است معنا یافته است. خواندن و تاویل متن بدین سان، کنار گذاشتن تمامی پیش فرض‌ها و پیشنهادهای تاریخی نظری است تا ما با خلوص و حضور متن آشنا شویم.

پاره‌ای از مبانی نظری هوسرل به کار نظریه پردازان هرمنوتیک آمدند. مثلا هرش از مفهوم نیت‌گونگی آگاهی در حث‌خود از معنای نهایی متن سود جست؛ یا گادامر از تمایزی که هوسرل میان «محتوای آگاهی» و سویه نیت‌گون آگاهی قائل شد آغاز کرد تا نشان دهد که معنا پدیداری فرازبانی نیست، بلکه بخشی از دنیای نشانه‌های زبانی به حساب می‌آید. تقابل قدیمی میان هستی و آگاهی (شناخت) با کار هوسرل از میان رفت و او راه را برای «هرمنوتیک» گشود تا به بنیان هستی‌شناسی راه یابد.

آنچه مارتین هایدگر، پدیدارشناسی هرمنوتیک نامیده، همان هرمنوتیک مدرن است. او روش پدیدارشناسی هرمنوتیک را به کار گرفت تا «خود چیزها» را آشکار کند و از هرگونه تاویل پیشاهستی‌شناسانه‌های بختد. نکته مرکزی اندیشه هایدگر معنای هستی است. فهم حد و نهایت (و تاریخ) هستی، آغازگاه اصیل و خاص اندیشه او را تعیین کرد. در فلسفه هایدگر «زبان» دارای اهمیت بالایی است. او زبان را به گسترده‌ترین معنای ممکن آن به کار برد؛ تمامی چیزهایی که با آن‌ها معنا روشن می‌شود. کلام یا جمله‌ای در یک گفتگو همان‌قدر روشن‌گر معناست که قطعه‌ای موسیقی یا نهادی اجتماعی. او تاکید می‌کند که هستی ما زبان‌گونه است و ما فقط در زبان زندگی می‌کنیم. هرگز نمی‌توانیم جایگاهی فراتر (یا خارج) از زبان بیابیم و از آنجا به زبان بنگریم یا ببیندیشیم. حضور ما در این جهان وابسته به زبان است، انسان و معنا در مکالمه زنده‌اند. انسان مکالمه است، وقتی بیداریم، وقتی خوابیم، همواره حرف می‌زنیم، وقتی گوش می‌دهیم یا می‌خوانیم یا کار می‌کنیم یا استراحت می‌کنیم به گونه‌ای مداوم، به شکلی حرف می‌زنیم. او از هلدرلین نقل می‌کند که ... از ازل ما گفتگوییم. به نظر هایدگر اندیشیدن بیش از هر چیز گوش سپردن است؛ امکان دادن به آوایی که به سوی ما می‌آید و نه پرسیدن پرسش‌ها.

درک این نکته که معنا واقعیتی تاریخی است باعث شد که هایدگر از نظام فکری استادش هوسرل فاصله بگیرد. هوسرل با «ذهن استعلایی» آغاز می‌کند و هایدگر این آغاز را نفی می‌کند و به جای آن اندیشه «ماهیت غیر قابل تغییر» وجود انسان یا به عبارت خود او، دازاین (**Dasein**) را می‌گذارد. به همین دلیل است که اثر او در مقابل ماهیت‌گرایی انعطاف‌ناپذیر مری خود، غالباً با عنوان «اصالت وجود» مشخص می‌شود. حرکت از هوسرل به هایدگر، حرکت از قلمرو ذهن ناب به فلسفه‌ای است که در باره آنچه احساس می‌کند که زنده است به تامل می‌پردازد.

مفهوم **Dasein** (که کلمه‌ای آلمانی است) یعنی «هستی - آنجا»؛ که در فلسفه معهود و متعارف آلمانی از این کلمه به معنای وجود (**existence**) استفاده شده بود. مراد از این که انسان «هستی - آنجا» است توجه دادن به تنهایی اوست. به منزله کسی که همواره خودش را در موقعیتی خاص می‌یابد، در عین حال او «آنجا» است، بدین معنا که آنجا [بوده] او بر او منکشف می‌شود و مرکز رجوع است. اگر چه دازاین بر حسب استعمال معهود، عموماً برای «وجود» استفاده می‌شود. هایدگر معنای آن را به وجود انسان محدود می‌کند و خود همین کلمه وجود (**existence**) را نیز به معنایی محدود برای نوعی از هستی که متعلق به **Dasein** است مورد استفاده قرار می‌دهد. به نظر هایدگر انسان از همه باشندگان دیگر [اتم‌ها، کوه‌ها، درخت‌ها و ...] متمایز است. چون او نه فقط هست، بلکه فهمی دارد از آن که کیست و مسئولیتی دارد برای آن که هست. بدین معنا فقط اوست که «وجود» دارد.

باید توجه داشت که این دازاین سوژه‌ای نیست که در برابرش ایزه‌ای قرار داشته باشد، بلکه موجودی درون [قلمرو] وجود است. مسئله اصلی برای هایدگر، به عنوان یک فیلسوف، «تاویل هستی» است. از این رو، او پدیدارشناسی را در گوهر خود همان هرمنوتیک می‌دانست. آغازگر بحث هایدگر نه هرمنوتیک کلاسیک (کلادینوس، شلایر ماخر، بک، دیلتای)، بلکه این حکم نیچه بود که «چیزی به عنوان حقایق غیر تاویلی وجود ندارد» و هر چه را که ما می‌شناسیم از راه تاویل می‌شناسیم.

نکته مهم در کاربرد مفهوم تاویل در اثر بزرگ هایدگر، به نام هستی و زمان (**Being and time**) (28) (1927) این است که هایدگر از منش «تاویل گونه شناخت» نه همچون موردی خارجی یا چیزی که شناخت صرفاً در موقعیتی خاص بدان می‌رسد، بلکه همچون «موقعیت‌بنیادین شناخت» یاد کرده است. هرمنوتیک کارکرد فلسفه محسوب می‌شود. اندیشه‌ای است «دایره شکل» که در باره مبانی خویش می‌اندیشد. پدیداری را تاویل می‌کنیم، سپس به یاری این تاویل، می‌خواهیم بنیان تاویل و خود آن پدیدار را بشناسیم.

هایدگر هرمنوتیک را «روش‌شناسی علوم تاریخ روح» می‌خواند. هرمنوتیک آشکارگی معنای هستی است بر آدمی. تا زمانی که **Dasien** «هستی - آنجا» وجود دارد، چیزی در آن می‌توان یافت که همواره گشوده است؛ چیزی که می‌تواند دگرگون شود و دگرگون خواهد شد. به نظر او انسان آن است که همواره در کار ساختن هستی خویش است. در این چارچوب مفهومی، تاویل و دانایی یکی می‌شوند. تاویل به معنای کشف گوهر مورد پنهان (شعر، حقیقت، امر مقدس) است. در واپسین آثار هایدگر این نظر آمده است که تاویل متن آشکار شدن معنای پنهان آن است.

از دیگر اندیشمندان مهم هرمنوتیک مدرن هانس گئورگ گادامر است. مهم‌ترین کتاب او در زمینه هرمنوتیک، «حقیقت و روش» (**Truth and Method**) (1960) نام دارد. او شاگرد هایدگر است و آغاز اندیشه هرمنوتیک او مباحث هایدگر در مورد تاویل است، اما نه در قلمرو هستی‌شناسی، بلکه در قلمرو دیگری که از سر ناگزیری آن را «شناخت‌شناسی» می‌خوانیم. گادامر تاکید می‌کند که هیچ اصلی را مهم‌تر از این نمی‌داند که آدمی در موقعیت مکالمه قرار دارد. به نظر او حقیقت همواره در گردش و در دنیای مکالمه یافتنی است. مکالمه میان دو افق

گذشته و حال اتفاق می‌افتد. از دید گادامر، هرگونه تاویل معنایی برای زمانی خاص و در مناسبتی که با پرسش‌هایی در افق خاص معنایی خاص می‌یابد، درست است. هیچ تاویلی قطعی، همواره درست و عینی نیست.

گادامر و دیگر پیشروان هرمنوتیک مدرن در انکار معنای قطعی و نهایی متن تنها نیستند، بلکه تئودور آدرنونو نیز گفته است: دیگر آشکار شده است که در اثر هنری کلام نهایی وجود ندارد. گادامر میان تاویل متن و شناخت متن تمایز قائل نشد. به نظر او تمامی اشکال شناخت، گونه‌هایی از تاویل هستند. به نظر گادامر، ذهن تاویل کننده در آغاز تاویل، پاک و خالی نیست، بلکه مجموعه‌ای است از پیش داوری‌ها، فرض‌های آغازین و خواست‌هایی استوار به افق امروز. گادامر نپذیرفت که تاویل کننده در حکم عنصر اندیشمند یا سوژه، و متن ادبی یا هنری صرفاً ابژه باشند. نکته مرکزی در شناخت متن، حرکت تاویل کننده به سوی شناخت خویش است. گادامر چون هایدگر معتقد است که ما نمی‌توانیم [مثلاً] در باره افلاطون چیزی بدانیم. ما در باره خویشتن خواهیم دانست، آن هم از راه یکی کردن پرسش‌هایی که پیش روی افلاطون قرار داشتند با پرسش‌هایی که در برابر ذهن ما وجود دارند؛ همین و بس.

می‌توان گفت که از نظر گادامر، هرمنوتیک به تاویل فنی شلایر مآخر نزدیک است و معناشناسی به تاویل دستوری او. هرمنوتیک از آنجا آغاز می‌شود که معناشناسی کار خود را به پایان رسانده و قادر به پیشرفت نباشد.

گادامر وجود ضابطه‌ای عینی برای شناخت درستی یا نادرستی تاویل را نپذیرفت. به نظر او هرگونه تاویل و شناخت لحظه‌ای از یک سنت است؛ سنتی که تاویل کننده و متن، هر دو، تابع آن هستند. مکالمه‌ای است میان گذشته و امروز، فراتر از نیت مؤلف و مخاطب (یا تاویل کننده). شناخت در گوهرش زبان گونه است، زبان شیوه وجود سنت است. ما همواره جهان خود را در زبان و به شکلی زبان گونه باز می‌یابیم و باز می‌شناسیم. ما فراسوی زبان خود، رابطه‌ای با جهان نداریم. جهان و زبان هر دو پیش از ما وجود داشته‌اند و ما در آن‌ها زاده می‌شویم.

سنت یکی از مهم‌ترین مفاهیم در هرمنوتیک گادامر است، در سنت تاویل شکل می‌گیرد و نسبت تاویل کننده با سنت همچون نسبت دو سوژه است. سنت از نظر او به هیچ رو رخدادی نیست که زمانی تجربه شده و جایگاهش تعیین شده باشد، بلکه زبان است؛ زبانی که حرف می‌زند و همچون دیگری [به عنوان لحظه‌ای از سوژه، نه ابژه] وارد مکالمه می‌شود. ما در سنت زندگی می‌کنیم.

در هرمنوتیک گادامر شناخت متن آنجا ممکن می‌شود که تاویل کننده بکوشد تا به «گفتار متن» گوش فرا دهد و کمتر در پی آن باشد که عقایدش را اعلام کند. هرمنوتیک هنر روشنگری و اندیشیدن به آوای گذشته (سنت) است و از راه تاویل گفته‌های گذشته یعنی شناختن افق دلالت‌های معنایی روزگاری دیگر، به هدفش دست می‌یابد. هر تاویل، گونه‌ای خطابه در ذهن است. به نظر گادامر ما همواره از راه تاویل زبانی جهان به اندیشه و دانش می‌رسیم. خلاصه سخن این که، تاویل از نظر گادامر گفتگویی است میان تاویل کننده و متن؛ مکالمه همواره بر سر چیزی ادامه می‌یابد، این موضوع مکالمه «معناهای محتمل متن» است.

۴- هرمنوتیک انتقادی: یکی از مهم‌ترین مکالمه‌های فکری در دو دهه اخیر بحثی است که میان گادامر و هابرماس از ۱۹۶۷ آغاز شد. هابرماس در «منطق علوم اجتماعی» با دیدی انتقادی به هرمنوتیک پرداخت. او در نقد گادامر از منش «خرد گریز» دیدگاه پوزیتیویستی در علوم اجتماعی جانب گادامر را گرفت، اما در گرایش خود او به «نسبیت» و انکار ضرورت وجود ضابطه‌ای قطعی در داوری و نیز کمبود دیدگاهی انتقادی در مورد مبنای هستی‌شناسانه نظریه انتقاد کرد.

پایه نقد هابرماس به مفهوم «سنت» در اندیشه گادامر بود. به نظر او، گادامر نقش بیش از حد مهمی به سنت و مکالمه با آن داده است، ضابطه‌ای برای شناخت دقیق احکام ارائه نکرده و با طرح مفهوم مکالمه با سنت، اعتبار هر تاویلی را تقلیل داده یا یکسره از میان برده است. به گمان او، ما همواره سنت یا افق گذشته را با جهان کنونی خویش همخوان می‌کنیم و زمانی آن‌ها را می‌شناسیم که تسخیرشان کرده باشیم. یعنی از آن ما (یا امروزی) شده باشند.

کار اصلی ما در علوم اجتماعی این است که در «زیست جهان» خود معیار، ضابطه یا دستاویزی بیابیم که به یاری آن بتوانیم پدیدارهای سنتی و پیشین را امروزی کنیم. از این رو گادامر پیش از آن که با سنت مکالمه کند، تسلیم منطق آن می‌شود. در حالی که اندیشه نقادانه ما می‌تواند سنت را بپذیرد یا رد کند. اساس بحث هابرماس گذر از «زبان» است و رسیدن به «ارتباط» مستقل از هر گونه ابزار.

هابرماس که جزء نسل دوم مکتب فرانکفورت است، تشکیل جامعه را مبتنی بر کار، ارتباط و گفتگو می‌داند و تاکید خود را بر خلاف مارکس، بر روی کار و تولید نمی‌گذارد، بلکه روی ارتباط و زبان می‌گذارد و در این میان سعی دارد آن‌ها را با بحث هرمنوتیک پیوندی نوین بدهد.

انتقاد هابرماس این است که در تمام شئون کنش بشری، هرمنوتیک یا تاویل برای ایجاد تفهم، نمی‌تواند اطلاق عام و جهان‌شمول داشته باشد. علت آن است که هابرماس به دنبال اسلاف خود در انتقاد از سلطه خرد ابزاری و صنعت فرهنگ مطرح می‌کند که کاربرد سلطه، بویژه از طریق خرد ابزاری، ارتباطات انسان‌ها و گروه‌های انسانی در جامعه و لاجرم ساختارهای انسانی را تحریف کرده است و درست‌به‌همین جهت، اگر بخواهیم فقط پدیده موجودی را که خودش می‌خواهد معنی خودش را نشان بدهد تاویل و تفسیر کنیم این امر طبیعی نیست، بلکه از نظر سیاسی توسط خرد ابزاری به تحریف و فساد کشیده شده است. پس در جامعه سرمایه داری متاخر، ما اصولاً پدیده غیر سیاست زده نداریم. هر رابطه‌ای دارای یک معناست، ولی هر رابطه‌ای رابطه قدرت نیز هست.

در جهانی که سرمایه‌داری پیشرفته بر آن حاکم است و به طور سیستماتیک با اعمال و کاربرد قدرت و سلطه بر آن، چهره پدیده‌ها را دگرگون ساخته، باید ابتدا شناخته بشود و سپس ماهیت پدیده سالم مورد تاویل و تفسیر قرار بگیرد تا معنی کامل از آن استنباط شود. این موضوع، جوهره اصلی اختلاف نظر میان یورگن هابرماس (سخنگوی مکتب فرانکفورت) و گادامر (سخنگوی مکتب هرمنوتیک) است. البته گادامر پاسخ‌هایی به هابرماس داده است که در حوصله این نوشتار نیست.

اندیشه‌های پل ریکور فرانسوی در اینجا به منصفه ظهور می‌رسد. ریکور نوعی حد وسط میان دو نظر گادامر و هابرماس را تحلیل می‌کند و معتقد است که معنای وجود از راه اسطوره‌ها، استعاره‌ها یا روایت‌گری، یعنی از راه فرعی میانجی‌ها به دست می‌آید. هرمنوتیک به نظر ریکور با آرایش اصلی متون و رموز آن به دنبال معنایی است که با رمزها ساخته شده و کنش انسانی و نظام نمادین، توضیح آن را فراهم می‌آورد. از این رو، ریکور هرمنوتیک را فن تشریح و توضیح نمادها بخصوص نمادهایی که معنی صریح دارند، می‌شناسد.

هواداران نظریه انتقادی خواستار اصلاح در روابط و ساختارهای اجتماعی منحرف و منحط هستند تا از این طریق مرام مطلوب سخن گفتن پدید بیاید و قابلیت ارتباطی فراهم شود. این دقیقاً نکته‌ای است که ریکور با هابرماس در آن همراه است. از سوی دیگر می‌توانیم در جمع بندی نظریات ریکور بگوییم که او پلورالیست (کثرت‌گرا) است و به چندگانگی و نسبییت فرهنگی اعتقاد دارد. گادامر نیز معتقد است که تعریف و حرف نهایی نداریم، گفتگو باید ادامه یابد. خلاصه سخن، پل ریکور که از فیلسوفان بزرگ زنده است توصیه می‌کند نظریه‌ای که تحلیل دقیق‌تری، دست‌کم از جوامع سرمایه‌داری متاخر، می‌تواند به عمل بیاورد هرمنوتیک انتقادی است.

۵- هرمنوتیک دریافت: تازه‌ترین تحول تفسیرشناسی در آلمان، نظریه دریافت است که به بررسی نقش خواننده و دریافت او از متون می‌پردازد. هرمنوتیک دریافت در واقع تحولی است از پرداختن به مؤلف و توجه انحصاری به متن، به سوی خواننده. برای تکوین متن، وجود خواننده به اندازه مؤلف حیاتی است؛ خواننده پیوندهای ضمنی برقرار می‌کند، شکاف‌ها را پر می‌کند، به استنباط می‌پردازد و گمان‌ها را به محک آزمون می‌کشد. خود متن حقیقتاً چیزی بیش از مجموعه‌ای از «علائم» برای خواننده نیست؛ علائمی که او را دعوت می‌کنند از یک قطعه زبانی معنا بسازد. یک متن یا اثر، سرشار از عناصر نامعینی است که به لحاظ تاثیر به تفسیر خواننده بستگی دارد و می‌توان آن‌ها را به گونه‌های مختلف و شاید متضادی تفسیر کرد.

در نظریه دریافت، فرآیند خواندن همواره فرآیندی پویا و جنبشی بغرنج و افشاکننده در طول زمان است. خواننده پیش دانسته‌های معینی را وارد اثر خواهد کرد؛ بافت مبهم عقاید و انتظاراتی را که جنبه‌های گوناگون اثر در آن ارزیابی خواهد شد. با پیشرفت فرآیند خواندن، خود این انتظارات در نتیجه آنچه ما می‌آموزیم تعدیل خواهد شد و دور تفسیری - در حرکت از جزء به کل و برعکس - به گردش در خواهد آمد.

در این دیدگاه، خواندن حرکتی خطی و مستقیم و امری صرفاً تجمعی نیست؛ فرضیات اولیه ما چارچوبی پدید می‌آورند که مطالب بعدی را در آن تفسیر می‌کنیم، اما آنچه بعداً می‌آید نیز می‌تواند در بازگشت به عقب، درک اولیه ما را تغییر دهد و ضمن روشن کردن برخی جنبه‌های آن بعضی دیگر را بپوشاند. زیرا متن دارای «سابقه» و پیشینه دیدگاه‌های روایتی مختلف و لایه‌های مختلفی از معناست که ما دائماً در میان آن‌ها حرکت می‌کنیم.

از جمله متفکران این دیدگاه است که در کتاب «عمل خواندن» (**The Act of Reading**) از استراتژی‌هایی که متن‌ها به کار می‌گیرند و فهرست مضامین و کنایه‌های آشکاری که در آن‌ها وجود دارد صحبت می‌کند. نظریه دریافت آیزر بر این باور است که در خواندن یک اثر باید ذهنی باز و انعطاف‌پذیر داشته باشیم و آماده باشیم که در باورهای خود تردید کنیم و بگذاریم که آن‌ها تغییر کنند. در پشت این قضیه تاثیر تفسیرشناسی گادامری و اعتمادش به دانش شخصی غنی ما که از برخورد با چیزهای ناآشنا نشات می‌گیرد نهفته است. در نظر او این که خواننده باید متن را چنان [مثل یک وردست ادبی نویسنده] بسازد که از انسجامی درونی برخوردار باشد، اساساً نقش گرایانه است و در آن اجزاء باید به گونه‌ای منسجم بر کل انطباق یابند.

رولان بارت یکی دیگر از متفکران «نظریه دریافت» است. رهیافت بارت فرانسوی در کتاب «لذت متن» (**The pleasure of the text**) (1973) تا سر حد امکان با دریافت آیزر متفاوت است؛ تفاوتی که به بیانی قالبی میان یک لذت‌گرای فرانسوی و یک عقل‌گرای آلمانی وجود دارد. البته آیزر و بارت هر دو به شیوه‌های مختلف از جایگاه خواننده در تاریخ غفلت می‌ورزند. زیرا خوانندگان یقیناً در خلا با متن برخورد نمی‌کنند، همه خوانندگان دارای جایگاهی اجتماعی و تاریخی هستند و این واقعیت عمیقاً چگونگی تفسیر آن‌ها را از آثار ادبی شکل می‌دهد. (۳۳) در پایان بحث از انواع هرمنوتیک لازم به توضیح است که تقسیم‌بندی‌های فراوانی از هرمنوتیک ارائه شده است که ما در اینجا مهم‌ترین و عمده‌ترین آن‌ها را مورد توجه قرار دادیم.

کاربرد هرمنوتیک در سیاست

به مقتضای گسترش تاویل یا هرمنوتیک، سیاست نیز در حیطه آن مورد توجه واقع شده است. بر این اساس، بین گفتمان شخصی، زبان سیاسی و حیات یا زندگی سیاسی رابطه وجود دارد. سخن و زبان سیاسی در متن‌های اجتماعی پردازش می‌شود و با تاویل، به عمق و لایه‌های ژرف‌تر سخن سیاسی در هر عصری می‌رسیم. زبان تشکیل‌دهنده واقعیت سیاسی است و هرمنوتیک یعنی فهم رابطه بین این دو. با پیدایش نظریه هرمنوتیک، بحث جدایی زبان و خودفهمی از واقعیت سیاسی مورد سؤال قرار گرفت و این استدلال مطرح شد که برای فهم حیات سیاسی باید به سخن و زبان و فهم و خودفهمی‌های کارگزاران اجتماعی - سیاسی مراجعه کرد.

در مورد کاربرد تاویل در سیاست سه نوع تعبیر اساسی از تاویل وجود دارد:

۱. تاویل بازیابی . در هرمنوتیک بازیابی استدلال می‌شود که برای فهم حیات سیاسی یا اجتماعی باید به خودفهمی‌های افراد و کارگزاران مراجعه کرد و فرض این است که بین خودفهمی‌ها و حیات و تجربه سیاسی انطباق کامل وجود دارد. یعنی با ادراک خودفهمی‌های کارگزاران سیاسی کل حیات سیاسی قابل درک است. ایرادی که در این رابطه مطرح است این است که چه بسا بین خودفهمی‌ها و واقعیات تغایر و فاصله باشد. تحولات تکنولوژیکی ممکن است واقعیات را تغییر دهد.

۲. تاویل بدگمانی . برعکس تاویل فوق، در اینجا گفته می‌شود که خودفهمی‌ها و تصورات مستقیم مردم و کارگزاران از خودشان واقعیت را کژتابی می‌کند و سرپوشی است بر واقعیات. به عبارت دیگر، از طریق خودفهمی‌ها نمی‌توان به بنیاد واقعیت رسوخ کرد و خودفهمی‌های روزمره به این واقعیات دسترسی ندارند. در اینجا نوعی نقض غرض وجود دارد و آن این که قرار بود زبان و سخن، راهنمای فهم بهتر ما از حیات سیاسی باشد، در حالی که زبان واقعیت را کژتابی می‌کند و کج و معوج نشان می‌دهد.

۳. تاویل بیانی یا تحقیقی. در این تعبیر گفته می‌شود که در تاویل بازیابی این ایراد وجود دارد که ممکن است بین زبان رایج و واقعیات موجود هماهنگی کامل نباشد و به همین دلیل، بسیاری از واقعیات از قلم بیفتند و تاویل بدگمانی هم ناقص است، چون برای خودفهمی‌ها هیچ ارزشی قائل نیست. از دیدگاه چارلز تایلور که این تاویل را طرح می‌کند، حال که خودفهمی‌های مستقیم ممکن است مخدوش باشند و بیانگر واقعیت سیاسی اجتماعی نباشند، باید از معانی بین‌الذهانی که ناخودآگاه است به پیش فرض‌های اولیه برسیم و به خودفهمی‌های آگاهانه دست یابیم. بر اساس هرمنوتیک بیانی (**expressive**) زبان خصلت تشکیل‌دهنده و محصور سازنده دارد، پرده زبان بین ما و واقعیت، فاصله است و هیچ چیز شفاف و مستقیم به دست نمی‌آید، بلکه از فیلتر زبان می‌گذرد. زبان بر حیات سیاسی - اجتماعی اولویت دارد.

به هر حال، در مورد کاربرد هرمنوتیک در سیاست می‌توان با فرض کارگزاران و نظریه پردازان سیاسی به عنوان مؤلفان حیات سیاسی، و فرض حوادث و وقایع به عنوان متن حیات سیاسی، و سرانجام با فرض مردم به عنوان خوانندگان و قرائت‌گران حیات سیاسی، از انواع هرمنوتیک استفاده کرد.

- در پایان بحث به این مطلب اشاره می‌کنیم که با وجود وجوه مثبت روش هرمنوتیک، بعضی از نکات را باید مورد توجه قرار داد؛ از جمله:
۱. زمانی که بر فهم و تاویل رفتار دیگری تاکید می‌شود همواره این خطر هست که نتیجه هر تحقیق با دیگری و در مورد یک موضوع معین و در یک زمان مشخص، یکسان نباشد و این امر به بنای دانش آسیب می‌رساند.
 ۲. تکیه بر فهم و رسوخ به درون، نباید مانع از جمع آوری داده‌های دقیق آماری باشد.
 ۳. زمانی که بر درک دیگری بر پایه همدلی تاکید می‌شود، باید پذیرفت که این ابزار همواره کارساز نیست. تجربه زیسته نیز همواره قابل تحقق نیست.
 ۴. درون‌نگری، اشراق و بالاخره غرق شدن محقق یا مفسر در ژرفای اندیشه خویش به جای تحلیل واقع بینانه واقعیت اجتماعی، ورطه‌های گمراه کننده این روش هستند که باید بدان توجه نمود.
 ۵. حالت پارادوکسی دایره هرمنوتیک به عنوان مشکل اساسی روش تاویل مطرح است. در حالی که معانی کلمات فردی به زمینه احاطه کننده وابسته است، این زمینه تنها با نتیجه ترکیب معانی کلمات فردی به وجود می‌آید. بنابراین، تفسیر چگونه ممکن است؟ همچنین این دایره با ترکیب استثنایی همنشینی کلمات به تسلسل تبدیل می‌شود. بنابراین، در چنین مواردی آشکار است که مفسر هرگز نمی‌تواند معنای نهایی یک کلمه را قبل از این که به جلو رفته و کلمات دیگر را ببیند، به دست آورد.
 ۶. نهایت سخن این که نتیجه این روش، تنوع فهم‌ها، تفاسیر و تعبیر به تعداد مفسران و تاویلگران بوده و این امر بدون داشتن معیاری برای واقع نمایی یا صدق آن‌ها به نوعی آنارشیسم علمی منجر می‌گردد.

مارتین هایدگر (۱۸۸۹ - ۱۹۷۴ م)

هایدگر، فلسفه اش را پژوهیدن وجود توصیف کرد. وی را در زمره ی اگزیستانسیالیستها و جدا ناپذیر از آنان طبقه بندی کرده اند، هر چند که خود وی همواره منکر این ارتباط بود و عقیده داشت که توجه اصلی او به وجود در معنای واقعی [مطلق و فی الذات] آن است، و نه وجود شخصی، کار عمده ی او جستجوی نوعی معناست که در قلب این حقیقت حیرت انگیز قرار دارد که «چیزهای هستی مندی وجود دارند». فلسفه او دین بزرگی به کیرکگارد و ادموند هوسرل (استاد هایدگر) دارد. هایدگر نیز به نوبه خود، نفوذ عمیقی را بر ژان پل سارتر به جا گذاشت. هایدگر واژه ی آلمانی «دازاین» (**Daseni**) [وجود حاضر] را برای بیان شکل هستی یک انسان به کار برده و استدلال می کند که حیات بشری اساسا متفاوت از سایر اشکال حیات است زیرا انسان توانایی آگاه شدن از خود و اندیشیدن به خویش را دارد. او معتقد است که افراد بشر اختیار دارند تا یک زندگی اصیل و نیمه مستقل را ترجیح داده و کورکورانه خود را با امور عادی و الگوهای پابرجا همسو کنند. اثر مهم او موسوم به « وجود و زمان »، نخستین بار در سال ۱۹۲۷ به چاپ رسید.

هایدگر در شهر بادن (آلمان) به دنیا آمد. در رشته فلسفه در دانشگاه فرایبورگ (که در آنجا هوسرل از سال ۱۹۱۶ تا ۱۹۲۹ تدریس می کرد) به تحصیل پرداخت. سپس استادیار آن دانشگاه شد و در مرحله بعد به مقام استادی فلسفه در دانشگاه ماریورگ آلمان در سال ۱۹۲۳ نایل آمد. در سال ۱۹۲۸ به عنوان یک استاد، به دانشگاه فرایبورگ بازگشت. در سال ۱۹۳۳ رییس دانشگاه فرایبورگ شد. هایدگر در سخنرانی افتتاحی خود، با شور و شوق از حزب ناسیونال سوسیالیسم [نازی] تمجید کرد، آشکارا خود را با جنبش نازی همسو دانست و از در آمیختن زبان سیاست جاری با زبان فلسفی اش جانبداری نمود. اما ده ماه بعد، از مقام ریاست دانشگاه استعفا داد زیرا پی برده بود که اشتباه بزرگی مرتکب شده، و خود را از شرکت فعال در سیاست کنار کشید. در سپتامبر ۱۹۶۶ در مصاحبه ای با مجله آلمانی «اشپیگل»، به سرزنشهایی که در طی سی سال از او [به مناسبت پذیرش ریاست دانشگاه فرایبورگ در سال ۱۹۳۳] شده بود پاسخ داد ولی اجازه انتشار آن مصاحبه را تا زمان حیاتش نداد. این مصاحبه بالاخره در ۳۱ مه ۱۹۷۶، یعنی پنج روز پس از مرگش، انتشار یافت. هایدگر در این مصاحبه می گوید که پذیرش ریاست دانشگاه مزبور از طرف وی، به این خاطر بود که امیدوار بود بتواند استقلال این دانشگاه آلمان را حفظ کند، ولی برای او روشن بود که « این کار بدون مقداری سازش، امکان پذیر نبود. » وی در عین حال می گوید که همچنین در جنبش ناسیونال سوسیالیسم آلمان این امکان را دید که «در آن چیزی تازه، یک طلوع تازه، وجود دارد.» در سال ۱۹۳۳، وی با اصرار از دانشجویان خواسته بود: «اجازه ندهید که آیینها و اندیشه ها به صورت قوانین حاکم بر وجود شما در آیند. شخص پیشوا [هیتلر]، و تنها خود او واقعیت موجود و آینده آلمان و قانون آن است.» هایدگر در مصاحبه مزبور اظهار داشت که «من امروز این حرفها را تایید نمی کنم. حتی در ۱۹۳۳ نیز چنین حرفهایی را نردم.»

هایدگر در «وجود و زمان»، تحلیل خویش از هستی انسان را عرضه می کند. وی این تحلیل را به مثابه کوره راهی برای درک و فهم خود وجود [وجود با لذت] به شمار می آورد. روش او در این کار، همان روش پدیدارشناسی است که آن را از ادموند هوسرل آموخته است. هدفش این است که داده های [معلومات] به دست آمده از تجربه مستقیم را همان گونه که هستند مشخص و تبیین نماید، بی آنکه مفاهیم متشکل و سازمان یافته را بر روی آنها قرار دهد. از دیدگاه پدیدارشناسی، دنیا به وضعیتی گفته می شود که ما در آن فعال و ساکن هستیم، جهان از زندگیهای ما انسانها تشکیل می شود. ما نباید دنیا را فقط به عنوان یک شیئی فیزیکی و مادی که ما در برابر آن، به مثابه اشخاص اندیشمند هستیم، بنگریم، بلکه ما انسانها «موجوداتی در جهان» هستیم و «وجود عناصر حاضر»، یعنی واقعیت بشری یا شکل وجود ما، همانا راه های متعددی است که ما از طریق آنها حیات داریم. یعنی از راه «پرداختن به چیزی، ایجاد چیزی، توجه به چیزی و مراقبت کردن از آن، استفاده کردن از چیزی، رها کردن چیزی، تعهد و مسئولیت برای به انجام رساندن کاری، ابراز وجود، کنکاش کردن، تحقیق کردن، بحث کردن، تصمیم گرفتن ...» هایدگر رویارویی بشر با دنیا و شکل این رویارویی را به مثابه ارزش گذاری دنیا می داند. [زیرا] ما پی می بریم که دنیا را اشغال کرده ایم - به لحاظ دیدگاه هایمان نسبت به زندگی و بهره مندی از هر آنچه که در اطراف ما قرار دارد - و این است وجود واقعی ما. هایدگر همچنین از این مطلب سخن می گوید که هر کس می کوشد دنیا را از آن خود بداند، درک و فهم منزلت یک شخص در جهان و اینکه انسان می تواند برای برآوردن آمال خویش تلاش نماید، نه اینکه درست روی دست بگذارد و با امواج حوادث به جلو برود. اما همین فعالیت واقعی در حیات جهان، موجب تنشی میان اثبات وجود شخصی و سنتهای اجتماعی عاری از تفکر ' آنها ' ی جهان می شود. من می توانم غیر شخصی بشوم، یکی شیء برای استفاده دیگران، از طریق تسلیم شدن به عادات خود به خود و سنتهای روزمره هستی، و خویشتن را با آنچه که متوسط، عادی و غالباً پیش پا افتاده است سازگار کنم. هایدگر یک چنین شخصی را «فردگمنام» می نامد، یک فرد انسانی که از خودش یا از «خویشتن» واقعی اش بیگانه شده، کسی که فاقد اصالت است. مع ذلک مقصودش این نیست که اگر من فی المثل یک انسان اصیل هستم، پس باید ضرورتاً به نحو حیرت انگیز و غیر عادی رفتار نمایم، بلکه اعمال و کردار من، اعم از عادی و غیر عادی یا پیش پا افتاده، باید از ذهنیت خود من سرچشمه بگیرد و نه از عوامل خارجی.

هایدگر واژه آلمانی " **Sorge** " را که معادل توجه و علاقه است، برای توصیف دیدگاه غالب «وجود حاضر به کار می برد. منظورش از توجه و علاقه این است که یک فرد انسانی همچون سایر انسانهای پیشین، به درون یک دنیای از پیش موجود پرتاب می شود و از آن پس باید مسئول خودش باشد و با علاقه مندی و توجه در امور دنیا شرکت نماید. لذا توجه یا علاقه مشخصه کنش متقابل ما با هر چیزی است که آن را می یابیم یا به کار می بریم یا در آن فعالیت داریم. این توجه و علاقه، ساختار راه و روشی است که ما برطبق آن زندگی می کنیم: رابطه فعال، وضعیت مقوم و اجتناب ناپذیر «وجود حاضر». تاکید و اهمیتی که هایدگر برای توصیف این وابستگی متقابل میان انسان و جهان قائل است موید این مطلب است که چرا وی عقاید سنتی مربوط به تمایز میان شخصی اندیشمند و جهان خارجی را مردود شمرده و در مرحله بعد، به مسائل اثبات هستی و ماهیت واقعی آن می پردازد. وی دلیل می آورد که تمایز مزبور کاذب است، و دیگر اینکه یک توجیه پدیدارشناسی صحیح از اوضاع واقعی جهان آشکار می سازند که آن کسانی که می کوشند تا دلیل و برهانی را برای هستی [مستقل] جهان خارج ارائه دهند. از این نکته غافلند که خود آنها نیز جزیی از آن جهان به شمار می آیند. آنان «هستی در جهان» هستند، نه مستقل و متمایز از آن. با این وصف، قصد هایدگر این نیست که برداشتهای فعلی ما درباره اشیاء فیزیکی و مکان و زمان علوم نظری را در درون یک توجیه جامع پدیدارشناسی بگنجانند. او می گوید که یک وسیله مادی نظیر یک چکش، می تواند به عنوان چیزی «مهیا» یا «قابل استفاده» و به عنوان عنصری در فعالیت وجودی من در جهان به شمار آید، یا اینکه به عنوان یک شیء معین «در دسترس» در جهان، تلقی شود. اینها دیدگاه های متفاوت نسبت به چکش هستند. آنچه نا صحیح است، این است که مفاهیم علمی را برتر از مفاهیم عملی به شمار آورده و به عنوان اعلام حقیقتی بنیادی و برتر درباره ماهیت واقعیت تلقی کنیم.

در ارتباط با موضوع توجه، مفهوم اضطراب یا وحشت مطرح می شود که مضمونی غالب و رایج در فلسفه اگزیستانسیالیسم است. هایدگر نیز همچون کیرکگارد میان اضطراب و ترس تفاوت می گذارد، با یاد آوری این مطلب که ترس یعنی هراسیدن از چیزی، در حالی که «آنچه که شخص در برابر آن احساس اضطراب دارد، با این حقیقت مشخص می شود که آنچه او را تهدید می کند در هیچ جا وجود ندارد. اضطراب یعنی بازساخت وجود جهان؛ تجربه کردن اضطراب به صورت یک احساس قوی حضور گریزناپذیر وجود و پوچی و بهبودگی آشکار آن، صورت می

گیرد. اما همین اضطراب، انسان را به آگاهی روشن از هستی خویش وا می‌دارد و، مهم‌تر از آن، ناگزیر به تفکر و تأمل درباره امکاناتی می‌کند که در آینده برای یک شخص وجود دارد. لذا 'توجه' وجه مشخصه تمامی این تجربه است: یک فرد توجه خود را به وضعیت فعلی، به آینده ای که در برابر او باز است و به راه و روشی معطوف می‌کند که در آن، شخص به سایر انسانها و به اشیاء مرتبط می‌شود. هایدگر بر این باور است که افراد بشر همواره از این آزمون آزادی و مسئولیت می‌گیرند و خود را در گمنامی یک حیات اجتماعی عاری از تفکر پنهان می‌سازند، و این است وضعیت گریز ناپذیری که وجود حاضر نامیده می‌شود. هستی ما نه تنها به عنوان اجزاء جامعه، که به عنوان افراد مستقل نیز وجود دارد. این هر دو شکل هستی، مقوم راه و روش وجود بشر در جهان است و ساختار کلی آن روش را تشکیل می‌دهند. تجربه ی اضطراب یا وحشت، برای ما آشکار می‌سازد که ما در صورت تمایل، قادر به گزینش هستیم؛ همچنین برای ما روشن می‌کند که می‌توانیم از مسئولیت گزینش کردن همیشگی آن طفره برویم.

هایدگر می‌گوید که اگر شخصی از مفهوم مرگ شناخت داشته باشد، همین شناخت مبنا و بنیان اصالت او را تشکیل می‌دهد. وی می‌افزاید که اگر بپذیریم که مرگ، هر چیز را بی اعتبار ساخته و به تمامی امکانات پایان می‌دهد، آن گاه پی خواهیم برد که قادریم یا با حقیقت مرگ روبرو شده یا برای گریز از آن تلاش نماییم. پذیرش کامل مرگ به معنای انکار مشارکت در حیات جهان نیست. تنها به این معناست که فعالیتهای دنیوی را در محتوای آگاهی از مرگ ببینیم، و با آگاه شدن از این امر که گذشته پوچ بوده و آینده نیز پوچ خواهد بود، با [روحیه] پوچی و بیهودگی چالش کنیم. همین شناخت است که قادر است یک شخص را وادار به پذیرش مسئولیت برای هستی خویش نماید. آنچه که با روشنی یک رازگشایی درک می‌شود، این است که پوچی که پیرامون هستی یک شخص را فرا گرفته است موجب بی ارزش شدن هر چیز می‌شود، و معنا دادن به حیات فقط توسط خود آن شخص امکان پذیر است. شخص ناگزیر است آنچه را که در دنیا هست بپذیرد، گویی که از سر اراده طالب آن وضعیت بوده است، و سپس از آن چیزی بسازد. مقصود هایدگر از مطالب مزبور، این نیست که می‌خواهد تأکید کند که حیات اصیل، به لحاظ اخلاقی، برتر از حیات غیر اصیل است. بلکه ادعایش این است که ساختار وجود حاضر را مطرح می‌نماید، و مطلب دیگر اینکه این کار را به عنوان مقدمه ای برای درک وجود در مفهوم کلی و مطلق آن انجام می‌دهد. وی استدلال می‌کند که زمانمندی باعث اتصال هستی یک شخص به یک هستی کل می‌شود، چرا که یک شخص فقط یک شخص موجود در زمان نبوده و بلکه یک موجود زمانمند است؛ یعنی موجودی دارای گذشته، حال و آینده، و این گذشته و حال و آینده در کنش متقابل و تجدید حیات مستمر هستند تا هستی یک شخص را بسازند. ساختار زمانمند این هستی، شرط خود آگاهی و نیز توانایی یک شخص در فرض کردن دنیای بزرگتر و سایر هستنده های دیگر است، و وی قادر است در این زمینه پرسش کند که چرا یک چنین هستی در مفهوم کلی آن وجود دارد. زمانمندی، شرط تاریخ نیز به شمار می‌آید، و درک هستی بر طبق نظر هایدگر، بستگی به ادراک نوعی حرکت و جنبشی دارد که مشخصه جنبش تاریخی است. تاریخ دان وظیفه دارد این جنبشهای بزرگ را بشناسد. زندگی اصیل آن نوع حیات است که نه تنها با مفهوم خود آگاهی و زمانمندی سپری شود. بلکه در یک چارچوب تاریخ مندی و تقدیر قرار داشته باشد.

نوشتارهای هایدگر را معمولاً بسیار پیچیده و مبهم می‌دانند. این پیچیدگی و ابهام فقط به این علت نیست که اندیشه وی می‌کوشد تا در مسائل غایی و انتزاعی رخنه کند، بلکه زبان را به شیوه ای که کاملاً خاص خود اوست به کار می‌گیرد. جان مک کووری، مترجم انگلیسی «وجود و زمان»، در مقدمه اش بر کتاب مزبور شرح می‌دهد که چگونه هایدگر کلمات را به شیوه های غیر عادی به کار می‌گیرد، و ازگان خاص خود را عرضه می‌کند و از توانایی زبان آلمانی برای ساختن واژگان مرکب، بهره می‌گیرد. مک کووری می‌نویسد:

«قیدها، حروف اضافه، ضمایر و حروف ربط ساخته می‌شوند تا وظیفه یک اسم را انجام دهند، کلماتی که تاریخ طولانی تحول معنایی را پشت سر گذارده اند، از نو در مفاهیم کهنه خود به کار می‌روند، اصطلاحات نوین تخصصی کاملاً در فراسوی محدوده ای که در درون آن به طور عادی کار بست دارند، کلیت می‌یابند. جناسها به هیچ رو غیر عادی نیستند و غالباً یک کلمه کلیدی می‌توان در مفاهیم متعدد به صورت همزمان یا پشت سر هم، به کار رود.»

فهم نوشتارهای بعدی هایدگر، حتی دشوارتر از نوشته های اولیه اوست، لحنی بغرنج و سبک و سیاقی مرموز و موجز دارد. نتیجتاً برداشت خیلی ها از او، آمیزه ای از حساسیت و احترام است. بازده او چشمگیر است و گسترده ی وسیعی از موضوعات را در برمی‌گیرد: منطق، فلسفه علم، فلسفه تاریخ، هستی شناسی، متافیزیک زبان، تکنولوژی، شعر و شاعری، فلسفه یونان و ریاضیات. اما به رغم غامض بودن اندیشه هایش

، نفوذش به طرز وسیعی گسترده بوده است . هایدگر خود را فیلسوفی به شمار می آورد که رسالت او نجات تمدنی است که خود را ارزان به تکنولوژی ، علم و عقلانیت حساب شده ، فروخته است ، آن تمدن ' از حیث وجود افتاده بود ' و می بایست وجود آن یک بار دیگر به خانه اش فراخوانده شده و ساخته شود . شدت وحدتی که هایدگر نسبت به تفسیر و اعلام این مضمون به کار می برد ، در خور توجه است . هانا آرنست در مقاله ای تحت عنوان مارتین هایدگر در هشتاد سالگی می نویسد : «هایدگر ' درباره ' یک چیز نمی اندیشد ، او به خود آن چیز می اندیشد . »

ژان پل سارتر (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰ م)

ژان پل سارتر یکی از برجسته ترین فیلسوفان معاصر فرانسه صد سال پیش به دنیا آمد. سارتر ادامه دهنده سنتی گرانقدر در سنت روشنفکری فرانسه است که نویسندگانی مانند ویکتور هوگو، امیل زولا، آندره ژید و رومن رولان نمایندگان دیگر آن بوده اند. در این سنت روشنفکر هم ارج و مقامی بالا دارد، و هم وظایفی سنگین. مرجعی آگاه است که حق ندارد در برابر نابرابری ها و ناروایی های اجتماعی خاموش بماند. او در هر "وضعیت" باید "درگیر" شود و به مسئولیت وجدانی خود عمل کند. سارتر در ۲۱ ژوئن سال ۱۹۰۵ در پاریس متولد شد. به خاطر مرگ زودرس پدر، در خانه پدر بزرگ مادری خود آلبرت شوایتزر دانشمند و متفکر انسان دوست، بزرگ شد. کودکی بس تیزهوش، اما گوشه گیر بود. در اثر درخشانی به نام "کلمات" که خاطرات کودکی او را در بر دارد، شرح می دهد که سالهای کودکی را بیش از هر جا میان انبوه کتابها به خواندن آثار مهم ادبی و تاریخی گذرانده است.

سالهای اول زندگی را در شهر بندری لوآور گذراند. پس از گرفتن لیسانس، معلم ادبیات و فلسفه شد. با بهره گیری از بورس تحصیلی به آلمان رفت و در برلین به ادامه تحصیل پرداخت. اینجا بود که با فلسفه اصالت وجود (اگزیستانسیالیسم) مارتین هایدگر و پدیدارشناسی ادوموند هوسرل آشنایی عمیق تری پیدا کرد. سارتر ادامه دهنده سنتی گرانقدر در سنت روشنفکری فرانسه است که نویسندگانی مانند ویکتور هوگو، امیل زولا، آندره ژید و رومن رولان نمایندگان دیگر آن بوده اند. سارتر که در نخستین نوشته های نظری خود، ژرف بینی کم نظیری در درک و تحلیل مسائل فلسفی نشان داده بود، به زودی به عنوان پیشقراول اگزیستانسیالیسم غیردینی فرانسوی شناخته شد. سارتر به نشر ایده های فلسفی خود، که همواره با استنتاج های اجتماعی همراه بود، پرداخت. او در قلمرو اندیشه همواره مدرن و سنت شکن، و در بیان افکار خود پیوسته بی باک بود. در اندیشه سارتر، انسان مرکزیت تام و مطلق دارد. او محکوم به زندگی در دنیایی است که آن را انتخاب نکرده، اما برترین سرور آن است. سارتر در ۱۹۳۸ با انتشار رمان تکان دهنده "تهوع" به شهرتی فراگیر دست یافت. در این اثر دلهره وجود و بیهودگی ذاتی هستی، با جسارتی بی سابقه ترسیم شده است. سارتر برای بیان نظریات فلسفی خود، از قالب های ادبی بهره می گرفت. با این روش تازه می توانست نظریات خود را روشن تر و با کششی بیشتر تشریح کند.

در جنگ جهانی دوم با حمله ارتش رایش سوم به فرانسه، سارتر لباس سربازی پوشید، به جبهه اعزام شد و به اسارت در آمد. پس از فرار از اردوگاه اسیران، به جنبش مقاومت پیوست و در صفوف رزمندگان کمونیست به مبارزه با اشغالگران نازی پرداخت. سارتر در میدان مبارزه، پشت سر او میشل فوکو ایستاده است. سارتر بعد از پایان جنگ، خود را وقف نوشتن کرد، و نشریه چپ گرای "دوران مدرن" را منتشر ساخت، که از بانفوذترین نشریات تاریخ مطبوعات فرانسه به شمار می رود. در جریان بحث های داغ پس از جنگ بود که سارتر نظریات خود را صیقل داد و در سطحی وسیع منتشر کرد.

او با نشر انبوهی از مقالات سیاسی و فرهنگی، در برابر رویدادهای مهم اجتماعی و سیاسی واکنش نشان داد، و با هر مقاله، در محافل فکری و روشنفکری ولوله به پا کرد. برای سارتر نوشتن نوعی عمل اجتماعی برای تحقق آزادی است. انسان در اندیشه و کنش اجتماعی ناگزیر از انتخاب است. آزادی او از همین "اجبار" بر می خیزد. به گفته او: "انسان محکوم به آزادی است. انسان با آمدن به این دنیا، مسئول تمام کارهایی است که انجام می دهد."

برخلاف آنچه رایج است، سارتر نویسنده را به "تعهد" فرا نمی خواند، او نوشتن را در ذات خود عملی تعهد آمیز می داند. از دید او نویسنده در نهاد خود و به اقتضای کنش اجتماعی خود "درگیر" است. بسیاری از منتقدان سارتر، اندیشه و آثار او را میان اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم سرگردان دیده اند.

سارتر را شاید بتوان از پیشروان "چپ نو" دانست، اما اندیشه او بی گمان با "مارکسیسم سنتی" و "کمونیسم ایدئولوژیک" ناسازگار است.

سارتر با نوشتن رشته ای از مقالات، به خفقان حاکم در اتحاد شوروی و اعمار "سوسیالیستی" آن سخت حمله کرد. او همچنین تجاوز ارتش شوروی به مجارستان در سال ۱۹۵۶ و اشغال چکسلواکی را در سال ۱۹۶۸ به باد انتقاد گرفت. سارتر اساساً بینش ایدئولوژیک را با آزادی انسانی مغایر می داند؛ با تشکیلات و تفکرات ایدئولوژیک سر سازگاری ندارد. نمایشنامه "دستهای آلوده"، نقد دیدگاه ها و شیوه های رایج در احزاب کمونیست است.

سارتر فیلسوفی برج عاج نشین نبود. با اینکه متون فلسفی او در عالی ترین سطوح آموزشگاهی تدریس می شد، اما خود او مرد کافه و خیابان بود. از گفتگو با روشنفکران ناراضی، دانشجویان معترض و کارگران اعتصابی خسته نمی شد. از دید سارتر، اعتراض و نفی شرایط موجود، در سرشت هر روشنفکر واقعی است. دیدگاه های او چه بسا افراطی و گاه جنجال برانگیز بنماید، اما همواره سرشار از صداقت و بی باکی است. سارتر در هر فرصتی مخالفت بنیادین خود را با نژادپرستی، استبداد و استعمار بیان می نمود. از جنبش های رهایی بخش ملی در آسیا و آفریقا حمایت می کرد. از استقلال طلبان الجزایر دفاع کرد. به کوبا سفر کرد و به پشتیبانی از انقلابیون چپ گرا پرداخت. از مقاومت مسلحانه مردم ویتنام در برابر ارتش آمریکا ستایش کرد. سارتر از آزادی بیان در همه جا و برای همه دفاع می کرد. او در حمایت از انتشار روزنامه های چپ گرای افراطی، پشتیبانی از جوانان آنارشیست و حتی جنبش های تروریستی (مانند فراکسیون ارتش سرخ در آلمان) فعالانه پا به میدان گذاشت. سارتر نه تنها در آفرینش ادبی، بلکه در نقد ادبی نیز مقام بالایی دارد. نوشته های او درباره شاعرانی مانند بودلر و مالارمه، و دو کار سترگ او درباره گوستاو فلوبر (به نام ابله خانواده) و درباره ژان ژنه (ژنه بازیگر یا شهید) از بهترین نمونه های تک نگاری های ادبی در قرن بیستم به شمار می روند. ارزش ادبی آثار سارتر یکسان نیست. امروزه برخی از آثار او کمتر خوانده می شوند، و برخی همچنان پرخواننده هستند. برخی از نمایشنامه های او مانند "مگسها"، "دستهای آلوده" و "گوشه نشینان آلتونا" همچنان بر صحنه های تئاتر اجرا می شوند، درحالیکه اثری مانند "شیطان و خدا" به ندرت روی صحنه می رود. جایزه نوبل در ادبیات در سال ۱۹۶۴ به سارتر تعلق گرفت، اما او از قبول آن خودداری کرد. سارتر در سراسر عمر روشنفکری مسئول، بیدار و ستهنده باقی ماند، و هنجارهای مسلط را رد کرد. او در زندگی خصوصی خود نیز سنت شکن بود. از سال ۱۹۲۹ تا پایان عمر به رابطه ای باز و آزاد با سیمون دوبووار نویسنده فمینیست ادامه داد.

هنگامی که در ۱۵ آوریل ۱۹۸۰ درگذشت، بیش از پنجاه هزار نفر از هم میهنانش پیکر او را در پاریس تا گورستان مون پاراناس مشایعت کردند.

سارتر یک ربع قرن بر زندگی ادبی و روشنفکری فرانسه و اروپا تأثیر گذاشت، اما نفوذ او در سالهای اخیر رنگ باخته است. "تعهد" او در زمانه ای که شک و تردید در تمام ارکان زندگی و اندیشه بشری رسوخ کرده، رنگ و بوی خود را تا حد زیادی از دست داده است. سارتر دهها رساله فلسفی، مقاله سیاسی، داستان، نمایشنامه و فیلمنامه نوشته است. شماری از کارهای او، بیشتر از آثار ادبی و نمایشی او، به فارسی ترجمه شده اند. در این راه فضل تقدم با صادق هدایت است، که داستان کوتاه "دیوار" را به فارسی برگرداند. از برخی نوشته های سارتر به همت مصطفی رحیمی و ابوالحسن نجفی ترجمه های خوبی در دست است. مهمترین اثر فلسفی سارتر به نام "نقد خرد دیالکتیک" هنوز به فارسی ترجمه نشده است.

کارل پوپر (۱۹۰۲ - ۱۹۹۴ م)

کارل رایموند پوپر در سال ۱۹۰۲ میلادی در حومه شهر وین، در یک خانواده یهودی که به مسیحیت پروتستان گرویده بود، زاده شد. دوران بلوغ او مصادف با سالهای دشوار جنگ جهانی اول بود. فقر و مسکنت اقشار وسیع مردم در سالهای پس از جنگ، او را به سوی اندیشه های سوسیالیستی سوق داد. مدت کوتاهی عضو حزب کمونیست شد، ولی به سرعت از آن روی گرداند. با این حال به اعتراف خود تا مدت ها همچنان سوسیالیست باقی ماند و معتقد بود که اگر سوسیالیسم با آزادی های فردی تلفیق پذیر باشد، باز هم سوسیالیست خواهد بود، زیرا که او آزادی را مهم تر از برابری می داند و اعتقاد دارد که اگر آزادی از بین برود، بین بندگان برابری هم باقی نخواهد ماند. پوپر در سال ۱۹۲۴ تحصیلات دانشگاهی خود را در رشته های ریاضی و فیزیک به پایان رسانید و چهار سال پس از آن، موفق به اخذ دکترای فلسفه و روانشناسی از دانشگاه وین شد. از سال ۱۹۳۰ در رابطه با «حلقه ی وین» قرار گرفت که محفلی از اندیشمندان اتریشی با گرایش فلسفی پوزیتیویستی بود. به توصیه ی فعالین این محفل از جمله «کارناب»، نخستین اثر فلسفی خود به نام «دو مسأله ی اساسی نظریه ی شناخت» را به رشته ی تحریر درآورد که بعدها در سال

۱۹۳۴ به صورت تلخیص شده، تحت عنوان «منطق پژوهش» منتشر و موجب شهرت علمی او گردید. این کتاب تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر روی اعضای «حلقه‌ی وین» داشت و استدلال‌ات آن موجب پاره‌ای تجدیدنظرها در دیدگاه‌های اعضای این محفل شد.

شهرت علمی پوپر به سرعت مرزهای زادگاهش را درنوردید و از دانشگاه‌های معتبر جهان به او پیشنهاد کرسی استادی داده شد. در سال ۱۹۳۷، یعنی یکسال پس از اشغال اتریش توسط ارتش نازی و منضم شدن خاک این کشور به آلمان، کارل پوپر دعوت دانشگاه زلاندنو را پذیرفت و رهسپار این کشور گردید. وی در آنجا تا پایان جنگ جهانی دوم به پژوهش و تدریس مشغول بود و طی همین ایام که می‌توان آن را عصر عروج توتالیتاریسم در اروپا نامید، دو اثر مهم خود «جامعه‌ی باز و دشمنان آن» و «فقر تاریخگرایی» را که شالوده‌ی فلسفه سیاسی او را می‌سازد، به رشته‌ی تحریر درآورد. خود وی در رابطه با این دو اثر تصریح می‌کند که آنها تلاش او را در مقابله با جنگ، در دفاع از آزادی و در مخالفت با نفوذ اندیشه‌های تام گرایانه و اقتدارطلبانه نشان می‌دهد و باید به منزله‌ی سهم او در فلسفه‌ی سنجشگرانه‌ی سیاسی و هشداریه علیه خطر خرافات تاریخی قلمداد شود.

کارل پوپر در سال ۱۹۴۶ دعوت دانشگاه لندن را برای تدریس پذیرفت و راهی انگلستان شد. وی در این کشور به تحقیق و تدریس ادامه داد و آثار فلسفی و علمی دیگری خلق کرد که مهمترین آنها عبارتند از: «حدسها و ابطالها»، «شناخت عینی»، «فلسفه و فیزیک»، «آینده باز است»، «در جستجوی دنیایی بهتر» و «همه‌ی زندگی حل مسأله است». کارل رایموند پوپر در سال ۱۹۹۴ در لندن چشم از جهان فروبست، اما روح کاونده و اندیشه‌های روشن و مؤثرش، از طریق ارثیه‌ی معنوی او همچنان پویا و زنده است.

کارل پوپر را برجسته‌ترین نماینده‌ی فکری «خردگرایی سنجشگر» می‌دانند. این نحله‌ی فکری، بیش از آنکه به دنبال مسائل آکادمیک فلسفی باشد، خود را متوجه علوم تجربی می‌داند و به طرح پرسشهای واقعی سیاست عملی می‌پردازد. خود پوپر معتقد است که اندیشه‌ی فلسفی باید مشغولیت همه‌ی روشنفکران باشد، مسائل را صریح و ساده طرح کند و از لفاظی و پیچیده گویی بپرهیزد. دشوارگویان و دشوارنویسان به کرات مورد سرزنش پوپر واقع شده‌اند و وی آنان را به جادوگرانی تشبیه می‌کند که خود را در پشت چادری از الفاظ پر طمطراق پنهان کرده‌اند تا همگان بپندارند که فلسفه چیزی پیچیده و اسرارآمیز و مذهب خردمندان است و نمی‌توان رموز آن را بر مردم عادی آشکار ساخت.

می‌توان تشخیص داد که اندیشه‌ی پوپر از یکطرف متأثر از فلسفه‌ی سقراط و از طرف دیگر تحت تأثیر فلسفه‌ی روشنگری است. این جمله‌ی معروف سقراط: «می‌دانم که هیچ نمی‌دانم» بی‌تردید در شیوه‌ی تفکر پوپر نقش بزرگی داشته است. پوپر بر این نظر است که حل هر مسأله‌ای به پیدایش مسأله‌ی تازه‌ای منجر می‌گردد و هر چه انسان بیشتر درباره‌ی جهان بداند، معرفت او نسبت به آنچه که نمی‌داند آگاهانه‌تر و صریح‌تر است و لذا نادانی انسان را پایانی نیست. پوپر این عقیده‌ی خود را در جملات زیبایی به این صورت بیان می‌کند: «هنگامی که به بی‌کرانگی آسمان پرستاره نظر می‌دوزیم، تخمینی از بی‌کرانگی نادانی خود به دست می‌آوریم. اگر چه عظمت کیهان ژرف‌ترین دلیل نادانی ما نیست؛ اما یکی از دلایل آن است».

پوپر در آنجا که با قیم مآبی و همه‌ی اشکال تام‌گرایی به ستیز بر می‌خیزد، تحت تأثیر فلسفه‌ی روشنگری است. وی بویژه در آغاز دارای گرایش نئوکانتی بود و همه جا از ایمانوئل کانت به عنوان فیلسوف آزادی و انسانیت یاد کرده است. پوپر با تکیه بر روح فلسفه‌ی روشنگری، به سهم خود تلاش می‌ورزد تا انسانها از پذیرش غیرسنجشگرانه‌ی نظریات فاصله بگیرند و به گفته‌ی تاریخی کانت، شهامت استفاده از خرد خود را بیابند. خرد برای پوپر تنها مرجع و سرمایه‌ی معنوی انسانی است که همواره باید به آن تکیه و از واگذار کردن آن به «نهادهای ویژه» و «براندیشمندان» بپرهیز کرد. پوپر تصریح می‌کند که ما باید عادت دفاع از بزرگمردان را ترک گوئیم، چرا که بسیاری از آنان از راه تاختن به آزادی و عقل، خطاهای بزرگ مرتکب شده‌اند و تسلط فکری آنان هنوز مایه‌ی گمراهی انسانهاست. پوپر متفکرانی را که با اندیشه‌های خود عملاً در خدمت خودکامگان و راهگشای حکومت‌های جبار بوده‌اند، «پیامبران کاذب» می‌نامد. در اکثر نوشته‌های وی، «پیامبران کاذب» و «مراجع فکری» چه در زمینه‌ی نظری و چه در عرصه‌ی سیاست عملی، به دقت ردیابی می‌شوند و سرانجام در مقابل قاضی منتقد دادگاه عقل قرار می‌گیرند. به نظر پوپر، حقیقت به صورت عینی وجود دارد و هدف اصلی انسان باید جستجوی مستمر آن در فرآوندی پایان ناپذیر باشد.

کارل پوپر، شناخت را جستجوی حقیقت می‌داند، جستجویی پر وسواس برای یافتن نظریه‌هایی عینی، واقعی و توضیح دهنده. از دید وی، جستجوی حقیقت را نباید با جستجو برای رسیدن به یقین و قطعیت یکی گرفت و باید میان آن دو تفاوتی دقیق قائل شد. انسان جائر الخطاست و

لذا تمام شناخت بشری خطاپذیر و نامطمئن است. این امر بدین معناست که ما باید همواره علیه خطاهای خود پیکار کنیم و علیرغم تمام مراقبتها و تدابیر، هرگز نمی‌توانیم یقین حاصل کنیم که مرتکب خطا نشده ایم.

خطا و اشتباه زمانی صورت می‌پذیرد که ما نظریه‌ای علمی را درست می‌پنداریم، در حالی که این نظریه نادرست است. لذا مبارزه با این خطا یا اشتباه، به این معناست که ما در جستجوی خود به دنبال حقیقت عینی، نادرستی و کذب را از راه آزمون و سنجش بیابیم و از میان برداریم. وظیفه و هدف فعالیت علمی چنین است: نزدیکتر شدن به حقیقت عینی، حقیقت بیشتر، حقیقت جالب تر، حقیقت قابل فهم تر. در این راستا، هر آینه بپذیریم که شناخت بشری خطاپذیر است، هرگز نمی‌توانیم یقین و قطعیت را هدف علم قلمداد کنیم.

برای پوپر، حقیقتهای نامطمئن و یا گزاره‌های حقیقی که ما آنها را غیرحقیقی می‌انگاریم وجود دارد، اما یقین و قطعیت نامطمئن وجود ندارد. درست به همین دلیل ما باید در پی نزدیکتر شدن به حقیقت عینی باشیم و تلاش برای دستیابی به یقین را رها کنیم. بنابراین شناخت علمی و دانش ما همواره فرضیه‌سان است؛ چیزی نیست جز دانش حدسی. حتا شناخت ما در گستره‌ی پر صلابت‌ترین دانشها مانند علوم طبیعی، فرضیات و حدسیاتی است که با نظریه‌های تازه‌تر و درست‌تر ابطال پذیر می‌باشد. از همین رو باید درهای آن همواره به روی نقد و تجدیدنظر گشوده باشد و از بوت‌های سخت آزمایش و در تضارب با حدسیات مخالف و رقیب، سر بلند بیرون آید. به عبارت دیگر می‌توان تصریح کرد که قوانین شناخته شده‌ی طبیعی از نظر پوپر، چیزی جز توصیفات با بالاترین درجه‌ی احتمالات نیست. وی یادآور می‌شود که نظریه‌های علمی ما صرفاً "حدسها و فرضیه‌هایی موفق ولی موقت‌اند و بنابراین استقرا نیز نیازمندیم اما اگر بپذیریم که علیرغم میل به یقین و قطعیت، راهی برای رسیدن به آن نداریم، قطعیت باشیم، به اثبات نظریه و بنابراین استقرا نیز نیازمندیم اما اگر بپذیریم که علیرغم میل به یقین و قطعیت، راهی برای رسیدن به آن نداریم، می‌توانیم از استقرا و تلاش برای اثبات صرفنظر کنیم. لذا روش ما در شناخت علمی نمی‌تواند چیزی جز روش سنجشگرانه و نقدی باشد: روش کشف و از میان بردن خطا، در خدمت جستجوی حقیقت و در خدمت خود حقیقت. پوپر در رد استقرا همچنین برهان می‌آورد که ما از طریق مشاهده نیست که به نظریه‌ی علمی می‌رسیم، بلکه عکس این روند صادق است: یعنی اینکه ما اول صاحب فرضیه‌ای می‌شویم و سپس از طریق مشاهده تلاش می‌کنیم آنرا ارزیابی کرده، به سطح نظریه‌ای علمی ارتقا بخشیم. اما خصلت این نظریه‌ی علمی، نه در اثبات پذیری که در ابطال پذیری آن باقی می‌ماند. پوپر تصریح می‌کند که نظریه‌ی ابطال پذیری او در علم، تفاوت وی را با علمگرایان آشکار می‌کند، چرا که آنان به مرجعیت و اقتدار علم گردن می‌نهند، در حالی که وی هیچگونه مرجعیت و اقتداری را نمی‌پذیرد. پوپر در عین حال در فرق میان خود با شک گرایان توضیح می‌دهد که اگر چه شاید بتوان او را به معنای کلاسیک کلمه یک شک گرا نامید، چرا که برای حقیقت سنجیداری قائل نیست، اما باید در نظر داشت که وی نیز مانند متفکرانی چون کانت و ویتگنشتاین، منطقی کلاسیک را چونان ارغنون نقد و سنجش می‌پذیرد؛ یعنی نه ارغنون برای برهان، بلکه ارغنون برای ابطال. پوپر می‌افزاید که او بر خلاف شک گرایان امروز، فیلسوفی نیست که به تردید و عدم اطمینان علاقه داشته باشد، چرا که او این دو را وضعیتهای ذهنی می‌داند و جستجو به دنبال اطمینان ذهنی را مدتهاست به کنار نهاده است و برای او مبانی عقلی سنجشگر و عینی، که ما را در جستجویمان به دنبال حقیقت، در ارجحیت بخشیدن به نظریه‌ای نسبت به نظریه‌ی دیگر یاری می‌رساند، جالب‌تر است.

پوپر در پاسخ به این پرسش که حقیقت چیست، ضمن تأیید تعبیر کانتی از حقیقت، یعنی «انطباق شناخت بر برابریستا» می‌افزاید: «نظریه یا گزاره‌ای حقیقی است که توصیف آن از چگونگی امر، با واقعیت منطبق باشد». از نظر وی، هر اظهارنظر صریحا "فرمولبندی شده، یا حقیقی است یا کاذب و اگر کاذب باشد، عکس آن حقیقی است. بنابراین درست به اندازه اظهارنظرهای درست و حقیقی، اظهارنظرهای نادرست و غیرحقیقی وجود دارد. از آنجا که هر اظهارنظری می‌تواند درست و حقیقی و یا عکس آن درست و حقیقی باشد (چیزی که آگاهی مطمئن از آن برای ما محرز نیست)، می‌توان نتیجه گرفت که ما اجازه نداریم حقیقت را با یقین و قطعیت یکی بگیریم. کارل پوپر در عین حال، نسبییت گرایی در حقیقت را یکی از بزرگترین گناهان فیلسوفان نسبییت گرا و آن را خیانت به عقل می‌داند، چرا که نسبییت گرایی در حقیقت، در بر روی ریا و تزویر می‌گشاید. وی نسبییت گرایی را یکی از نتایج اختلاط ایده‌ی حقیقت با یقین و قطعیت می‌داند.

پوپر تأکید می‌ورزد که ممکن است برخی از نظریه‌های ما حقیقی باشد، اما اگر هم چنین باشد، ما هرگز آن را با اطمینان نخواهیم دانست. از نظر پوپر، سنجیداری برای حقیقت وجود ندارد و حتا اگر ما به حقیقت دست یابیم نمی‌توانیم از آن مطمئن باشیم، اما سنجیداری خردگرایانه نسبت به پیشرفت در گستره‌ی جستجوی حقیقت وجود دارد و لذا سنجیداری برای پیشرفت علمی. اما چنین سنجیداری به چه معناست؟ آیا به

معنی پیشرفت در فرضیات و حدسیات ماست؟ چه موقع می‌توان گفت که یک فرضیه‌ی علمی از فرضیه‌ی دیگر بهتر است؟ پاسخ پوپر چنین است: از آنجا که علم فعالیتی سنجشگر است، ما فرضیه‌های خود را معروض نقد و پرسش قرار می‌دهیم تا خطاهای آن‌ها را کشف کنیم. بنابراین فرضیه‌ای از فرضیه‌ی پیشین بهتر است که اولاً "قادر باشد تمام مسائلی را که آن فرضیه توضیح داده از نو توضیح دهد، ثانیاً" برخی خطاهای فرضیه‌ی پیشین را آشکار کند و ثالثاً "در مقابل آزمایشها و سنجشهایی که فرضیه‌ی پیشین مقاومت و صلابت لازم را نشان نداده، مقاوم‌تر و پرصلابت‌تر باشد. پوپر روش خود را روش آزمون و خطا می‌نامد و یادآور می‌شود که هدف چنین روشی چیزی نیست جز یافتن خطاها و حذف نظریه‌های نادرست و غیرعلمی. طبعاً" هر فرضیه‌ای که در مقابل ابطال خود مقاومت طولانی تری نشان دهد و پایدارتر بماند، از صلابت علمی بیشتری برخوردار و به حقیقت نزدیکتر است، مانند بسیاری از نظریه‌های علوم طبیعی. به نظر پوپر چنین روش و نگرشی، مبارزه علیه جزمیت گرای را ممکن می‌سازد و از نخوت و تکبر روشنفکری می‌کاهد. پوپر، تواضع عقلی را یکی از بزرگترین فضیلت‌های روشنفکری می‌داند و یادآوری می‌کند که بزرگترین اندیشمندان همواره فروتن بوده‌اند. پوپر تصریح می‌کند که متفکران و دانشمندان اگر چه در زمینه‌ی چیزهای کمی که می‌دانند با انسانهای عادی تفاوت‌های کوچکی دارند، اما در زمینه‌ی نادانی بی‌پایان خود، با بقیه یکسانند.

پوپر پرسش کلاسیک در مورد سرچشمه‌ی شناخت را به این صورت که «این را از کجا می‌دانی و بر کدام منبع متکی هستی؟» یکسره نادرست می‌داند. به عقیده‌ی وی، پرسشی بدینگونه، پاسخی مرجعیت گرایانه می‌طلبد. پرسش از سرچشمه‌ی شناخت با این نیت انجام می‌گیرد که بتواند از طریق مرجعیتی معین، معرفت خود را مشروعیت بخشد. ایده‌ی متافیزیکی ناظر بر اینگونه پرسش، به نتایجی چون «شناخت خالص نزدی»، «شناخت خطاناپذیر»، «شناخت متکی بر اقتداری معین» و در صورت لزوم حتا «شناخت مشتق از اقتدار الهی» منجر می‌گردد. پوپر متقابلاً" پیشنهاد می‌کند که باید پرسش کلاسیک از سرچشمه‌ی شناخت را کنار نهاد و پرسشی بدینگونه را جانشین آن ساخت که: «چکار می‌توانیم بکنیم تا خطاهای خود را کشف کنیم؟». طرح پرسش بدینسان، مبتنی بر این اعتقاد است که ما صاحب هیچگونه منبع معرفتی خالص و خطاناپذیر نیستیم و پرسش از سرچشمه‌ی شناخت را نباید با پرسش مربوط به اعتبار و حقیقت یکی گرفت.

بنابراین پاسخ پوپر به پرسش کلاسیک سرچشمه‌ی شناخت مبنی بر اینکه «این را از کجا می‌دانی و بر چه منبعی متکی هستی» چنین فرمولبندی می‌شود: «من هرگز نمی‌گویم که چیزی می‌دانم. ادعای من صرفاً" بر پایه حدس و فرضیه است. این موضوع هم اهمیتی ندارد که این حدس و فرضیه را از کدام منبع به دست آورده‌ام. منابع گوناگونی وجود دارد که همه‌ی آنها برایم روشن نیست. اصولاً" سرچشمه و اصل شناخت، با حقیقت ارتباط چندانی ندارد. اما اگر مسأله‌ای که من تلاش می‌کنم آنرا از طریق فرضیه‌ی خود توضیح دهم برایم جالب است، می‌توانی به من لطف بزرگی بکنی و آن اینکه تلاش ورزی فرضیه‌ی مرا بطور اصولی و واقعگرایانه و تا آنجا که برایم امکان پذیر است واضح و روشن، معروض نقد و سنجش قراردهی! و اگر فکر می‌کنی می‌توانی آزمونی بیندیشی که در پایان ادعای مرا ابطال خواهد کرد، من حاضرم تو را در ابطال فرضیه ام با تمام نیرو یاری دهم».

پوپر با چنین پاسخی نتیجه می‌گیرد که هیچگونه «سرچشمه‌ی نهایی شناخت» وجود ندارد. هر منبع و یا محرک شناخت قابل استفاده است؛ ولی هر منبع و محرکی نیز باید بتواند مورد نقد و سنجش قرار گیرد. به عقیده‌ی پوپر، منابع سنتی معرفت، جزو مهمترین سرچشمه‌های ما به حساب می‌آید و شناخت نمی‌تواند با هیچ آغاز گردد، اما بویژه همین منابع سنتی معرفت که به ما به ارث رسیده است، باید قابل نقد و سنجش باشد. مهمترین کارکرد مشاهده، تفکر منطقی و نیروی انگارش در آن است که به ما در آزمون سنجشگرانه‌ی نظریه‌هایمان یاری می‌رساند. به نظر پوپر، روشنی و شفافیت، یک ارزش عقلی است، اما دقت چنین نیست. دقت مطلق قابل دستیابی نیست و نتیجه‌ای ندارد که به دنبال دقتی بیش از آن باشیم که وضعیت کنونی ما اجازه می‌دهد. پوپر تصریح می‌کند که حل هر مسأله‌ای، به مسائل جدیدی منجر می‌گردد. هر چقدر مسأله نخستین دشوارتر باشد، مسائل جدید حاصل از حل آن، جالب‌تر و تلاش برای حل آنها جسورانه‌تر خواهد بود و از ما شهامت بیشتری می‌طلبد. ما هر چقدر بیشتر راجع به جهان بدانیم و دانش خود را ژرفا بخشیم، آگاهیمان از جهل خود روشن‌تر و قاطع‌تر می‌گردد. سرچشمه‌ی اصلی نادانی ما در دانشی است که فقط می‌تواند محدود باشد، در حالی که نادانی ما ضرورتاً" نامحدود است.

واقعیت و آموزه سه جهان

کارل پوپر، واقعیت را به بخشهای سه گانه تقسیم می‌کند و نام هر بخش را جهان (به معنای کوچکتر آن و نه به معنای کیهان یا کائنات) می‌گذارد. جهان یک، دربرگیرنده‌ی واقعیت‌های مادی است. سیاره‌ی ما و همه‌ی موجودات زنده و غیرزنده و نیز اجرام سماوی و در واقع کل جهان مادیات، جهان ۱ را می‌سازند.

جهان ۲، جهان تجربه‌های زنده و بی‌میانجی و بویژه تجربه‌های مستقیم و ذهنی انسانی است. پوپر تأکید می‌کند که تفاوت گزارشی میان جهان ۱ و جهان ۲ با مخالفت‌های بسیاری در میان متفکران معاصر روبرو شده است، اما قصد او از این تفاوت گذاری، تأکید بر روی این واقعیت است که این دو جهان لااقل در نگاه اول متفاوت به نظر می‌رسند و بررسی رابطه میان آنها و تبیین هویتشان، وظیفه‌ای است که باید تلاش کرد از طریق ارائه‌ی فرضیه‌هایی بر آن چیره شد. لذا این تفکیک در خدمت ایجاد امکانی برای فرمولبندی کردن روشن مسائل مربوطه است. پوپر می‌افزاید که هیچ بعید نیست علاوه بر انسان، موجودات زنده‌ی دیگر نیز دارای تجربه‌هایی از این دست باشند. چرا که ما از خواب دیدن و یا از طریق بیمارانی که تب بالایی دارند و یا در وضعیت‌های مشابهی به سر می‌برند می‌دانیم که تجربه‌های زنده‌ی ذهنی متکی بر سطح آگاهی‌های کاملاً متفاوتی وجود دارد. در وضعیت‌هایی چون بیهوشی عمیق و یا خواب بدون رؤیا، آگاهی و به طریق اولی تجربه‌ی زنده از بین می‌رود. اما می‌توان پذیرفت که وضعیت‌های غیرآگاهانه‌ی هم وجود دارد که به جهان ۲ تعلق می‌گیرد.

بنابراین ما از طرفی دارای جهان ۱ هستیم، یعنی جهان فیزیکی که دربرگیرنده‌ی موجودات زنده و غیرزنده و نیز دربرگیرنده‌ی وضعیت‌ها و جریان‌هایی چون تنشها، حرکتها، نیروها و میدانها می‌باشد. از طرف دیگر دارای جهان ۲ هستیم، یعنی جهان همه‌ی تجربه‌های زنده‌ی آگاهانه و احتمالاً ناآگاهانه.

اما آنچه که پوپر جهان ۳ می‌نامد، جهان محصولات و فرآورده‌های عینی روح انسانی و لذا جهان فرآورده‌های بخش انسانی جهان ۲ است. این جهان، دربرگیرنده‌ی چیزهایی مانند کتابها، سمفونی‌ها، آثار نقاشی و مجسمه‌سازی، و اما در عین حال محصولاتی چون کامپیوتر و هواپیما و سایر اشیاء مادی نیز هست که در عین حال به جهان ۱ هم تعلق دارد.

بنابر این اصطلاح گذاری پوپر، جهان واقعیات ما از سه بخش یعنی جهان فیزیکی اجسام، جهان روانی تجربه‌های زنده و جهان محصولات روحی انسان متشکل شده است که با هم در رابطه هستند و به نوعی بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. به عقیده‌ی پوپر، فیلسوفان مادیگرا (ماتریالیست) و یا فیزیکیالیستی وجود داشته‌اند و وجود دارند که فقط جهان ۱ را واقعی می‌دانند و کسانی هم بوده‌اند که فقط جهان ۲ را واقعی می‌دانند. علاوه بر آنان دوگرایانی (دوآلیست‌هایی) وجود داشته‌اند که هم جهان ۱ و هم جهان ۲ را واقعی می‌دانند. اما خود پوپر گامی فراتر می‌نهد و ادعا می‌کند که به نظر او نه تنها جهان ۱ و ۲ هر دو واقعی هستند، بلکه همچنین در جهان ۳ یعنی جهان فرآورده‌های روحی انسان نیز این فقط محصولات مادی مانند اتومبیل و مسواک و صندلی نیستند که واقعی‌اند، بلکه همچنین بخش غیرمادی آن نیز واقعی است؛ بخش‌هایی غیرمادی مانند: مسائل و مشکلات.

پوپر، ترتیب سه جهان را برپایه‌ی قدمت آنها می‌داند. به عقیده او، بر اساس اطلاعات موجود دانش حدسی ما، بخش غیرزنده جهان ۱ قدیمی‌ترین بخش است و سپس بخش زنده‌ی آن و بطور همزمان یا کمی دیرتر جهان تجربیات زنده به وجود آمده‌اند و با پیدایش انسان، جهان ۳ پدیدار شده است که مردم شناسان آن را «فرهنگ» می‌نامند.

بر پایه‌ی آموزه‌ی سه جهان پوپر، ما نمی‌دانیم که جهان ۱ چگونه پدید آمده است و آیا اصولاً پدید آمده است یا نه. اگر فرضیه‌ی «انفجار بزرگ» یا «ترکش آغازین» واقعیت داشته باشد، نخستین چیزی که پدیدار شده است، نور می‌باشد و در واقع نوری با موج کوتاه. سپس به گفته‌ی فیزیکدانان، الکترون‌ها و نوترینوها و هسته‌های اتم هیدروژن و هلیوم به وجود آمده، چرا که جهان هنوز برای اتم‌ها خیلی داغ بوده است. بنابراین می‌توان حدس زد که پیش از پیدایش جهان ۱، جهانی غیرمادی و یا پیش مادی وجود داشته است. به نظر پوپر اگر نظریه‌ی تردیدآمیز جهان گسترش‌یابنده‌ی پس از ترکش آغازین را بپذیریم و اینکه جهان به برکت گسترش خود تدریجاً رو به سردی رفته و به معنای ماتریالیستی کلمه، ماده‌ی آن افزایش یافته است، می‌توان دوره‌های گوناگون برای پیدایش جهان ۱ در نظر گرفت. تنها پس از طی این دوره‌های مختلف است که ما به مرحله‌ی پیدایش موجود زنده می‌رسیم.

در گستره‌ی جهان موجودات زنده، فعالیت اصلی متوجه حل مسائل است. این حل مسأله، در همه‌ی موجودات زنده، از طریق آزمایش مداوم صورت می‌پذیرد: از طریق آزمودن و یافتن و منهدم کردن خطا. و این به معنی تأثیر متقابل موجود زنده با زیستجهان پیرامون آن می‌باشد. در این

تأثیر متقابل، گاهی اوقات آگاهی شروع به فعالیت می‌کند. آگاهی مربوط به جهان ۲ احتمالاً از آغاز یک آگاهی ارزشیاب و شناسنده و به عبارت دیگر آگاهی حل‌کننده‌ی مسأله بوده است. بنابر حدس پوپر، این فعالیت مربوط به حل مسأله در بخش زنده‌ی جهان ۱ بوده است که به جهان ۲ یعنی جهان آگاهی ارتقاء یافته است. اما این به آن معنا نیست که آگاهی به طور دائم مانند موجود زنده در حال حل مسأله است، اگر چه این امر یکی از کارکردهای اصلی بیولوژیک آن است. به عقیده‌ی پوپر، کارکرد اولیه‌ی آگاهی این بوده است که موفقیت و عدم موفقیت را برآورد و در اشکال شادی و درد به موجود زنده منتقل کند و بدینسان به او نشان دهد که در حل مسأله، در راه درستی گام نهاده است یا خیر.

بنابراین می‌توان حدس زد که هم پیدایش حیات و هم پیدایش آگاهی دارای برآمدی با خصلت ارتقاء به کیفیتی عالی‌تر بوده است و لذا موضوعی که در آموزه‌ی سه جهان پوپر در بخش جهان ۳ مورد ژرف اندیشی قرار می‌گیرد، بررسی چنین خصلتی است. به عقیده‌ی پوپر، بزرگترین جهش ارتقایی که در گستره‌ی پیدایش حیات و آگاهی صورت پذیرفته است، اختراع زبان انسانی است. فرآیندی که پوپر از آن به عنوان «انسان شدن» یاد می‌کند. وی برای زبان انسانی خصائلی چهارگانه قائل است: زبان انسان فقط دارای دو خصلت بیان و ارتباط نیست، چرا که این دو در حیوانات نیز موجود است. این زبان صرفاً جنبه‌ی نمادگذاری (سمبولیک) هم ندارد، چرا که در حیوانات هم علاوه بر سمبولیک، حتا شاهد نوعی مراسم هستیم. بزرگترین گام که پیامد آن انکشاف و تکامل آگاهی را به همراه داشته است، خصلت سوم زبان انسانی یعنی اختراع گزاره‌های توصیفی است. کارکرد نموداری گزاره‌هایی که امری را به طور عینی تبیین و توصیف می‌کند، امری که می‌تواند بر واقعیت منطبق یا غیرمنطبق باشد؛ به عبارت دیگر گزاره‌ای که می‌تواند واقعی یا کذب باشد. عنصر بدیع و پیشرونده در زبان بشری، در این امر نهفته است. در اینجاست که تفاوت میان زبان حیوانات و زبان انسانی آشکار می‌گردد. پوپر می‌افزاید: شاید بتوان گفت که فرضاً در زبان زنبورها، اطلاع رسانی‌ها مادامی که زنبوری توسط دانشمندی جانورشناس گمراه نشده باشد، به صورت واقعی صورت می‌گیرد؛ چرا که سمبولهای گمراه‌کننده در زبان حیوانات نیز وجود دارد. اما تنها انسانها این گام را به جلو برداشته‌اند که می‌توانند نظریه‌های خود را از طریق استدلالهای سنجشگرانه در رابطه با حقیقت عینی مورد آزمون قرار دهند. پوپر کارکرد استدلالی را چهارمین خصلت زبان انسانی می‌داند.

اختراع زبان توصیفی انسان، گام دیگری را نیز ممکن ساخته است و آن اختراع نقد و سنجش است. و این به معنی گزینش آگاهانه‌ی نظریه‌ها به جای گزینش طبیعی آنهاست. بنابراین، زبان در فرآروند تناوردگی خود به زبانی فرامی‌روید که دارای گزاره‌های واقعی و کاذب است. سپس چنین زبانی است که به اختراع نقد و سنجش نائل می‌گردد و به عبارت دیگر به زبان سنجشگر جهش می‌کند، به زبانی که گزینش می‌کند. گزینش طبیعی در زبان، از طریق گزینش سنجشگرانه و فرهنگی تکمیل و تصحیح می‌گردد. چنین امریست که برای ما ممکن می‌سازد تا خطاهای خود را نقدانه و آگاهانه تعقیب کنیم، آنها را بیابیم و از بین ببریم و یا اینکه بتوانیم به طور آگاهانه درباره‌ی نظریه‌ای داوری کنیم و آن را نسبت به نظریه‌ی دیگر برتر بدانیم. این امر، نکته‌ای تعیین‌کننده است. در اینجاست که «شناخت» آغاز می‌گردد؛ شناخت انسانی. بنابراین از نظر پوپر چیزی به نام شناخت بدون نقد و سنجش عقلی وجود ندارد؛ نقد و سنجشی در خدمت جستجوی حقیقت. حیوانات از شناخت با چنین مفهومی بی‌بهره‌اند. البته آنها نسبت به خیلی چیزها شناخت دارند. مثلاً "سگ صاحب خود را بازمی‌شناسد. اما چیزی که ما از شناخت و به عبارت دیگر شناخت علمی مستفاد می‌کنیم، فقط می‌تواند با نقد خردگرایانه موضوعیت یابد. گام تعیین‌کننده در اینجا نهفته است، گامی که وابسته به اختراع گزاره‌های واقعی و کاذب است و جهان ۳ و به عبارتی بنیاد فرهنگ بشری را می‌سازد.

از نظر پوپر، جهان ۱ یعنی جهان اشیاء فیزیکی، با جهان ۳ یعنی جهان فرآورده‌های روحی انسان تقاطع پیدا می‌کند. جهان ۳ متشکل از مثلاً کتابهاست که می‌توان آنها را پرونده‌های زبان انسانی نیز نامید. کتاب در عین حال شئی ای فیزیکی است که به جهان ۱ تعلق دارد. اما در جهان ۳ چیزی غیرمادی از آن نیز وجود دارد، مانند محتوای گزاره‌ها و استدلال‌ها که با شکل مکانیکی و فیزیکی فرمولبندی آن در کتاب و نوشته متفاوت است. موضوع بر سر همین محتوا و عیار گزاره‌هاست و هنگامی که از زبان انسانی صحبت می‌کنیم، منظور ما پیش از هر چیز محتوای یک کتاب است و نه تجسم فیزیکی آن.

به طور خلاصه می‌توان گفت که جهان ۳ و بویژه آن بخش که از طریق زبان انسانی ایجاد شده، محصول آگاهی و روح انسان است. این جهان مانند زبان انسانی، نتیجه‌ی اختراع بشری است. اما این اختراع چیزی در بیرون از ماست؛ چیزی عینی مانند همه‌ی اختراعات دیگر. این اختراع مانند همه چیزهای اختراع شده، مسائلی خودمختار و مستقل از ما را ایجاد می‌کند. این مسائل ناخواسته و غیرقبل انتظارند. آنها پیامد غیرهدفمند کنش ما هستند که سپس متقابلاً بر روی ما تأثیر می‌گذارند. بدینگونه است که جهان ۳ یعنی جهان فرآورده‌های روحی انسان، به

صورتی عینی، انتزاعی و مستقل و در عین حال واقعی و تأثیرگذار به وجود می‌آید. جهان ۳ در زیستجهان انسانی نقشی مرکزی ایفا می‌کند. روح انسان، آفریننده ی جهان ۳ است، ولی انسان ناگزیر است خود را با آن وفق دهد. به عبارت دیگر جهان ۳ هم آفریده‌ی انسان و هم شکل دهنده‌ی اوست. کارل پوپر در فلسفه‌ی سیاسی خود، طرح پرسش کلاسیک افلاطونی در مورد دولت را مبنی بر اینکه «چه کسی باید حکومت کند؟»، طرح پرسشی نادرست می‌داند. به عقیده‌ی او چنین پرسشی نیز مانند پرسش کلاسیک در مورد سرچشمه‌ی شناخت و معرفت، مبتنی بر دیدی اقتدارگرایانه است و پاسخی مرجعیت گونه می‌طلبد. از همین رو چنین پرسشی، پاسخهای کلاسیکی نیز به همراه آورده است مانند: «بهترین‌ها باید حکومت کنند» یا «فرزانگان» یا در بهترین حالت «اکثریت باید حکومت کند». پوپر معتقد است که جای شگفتی نیست که بعدها پاسخهایی از این دست نه تنها با خود تناقضاتی به همراه می‌آورد، بلکه به بدیل‌های مهملی چون «حکومت کارگران و یا سرمایه داران» و غیره تغییر شکل می‌دهد. پوپر متقابلاً "پیشنهاد می‌کند که بهتر است طرح پرسشی متواضعانه‌تر را جانشین طرح پرسش کلاسیک افلاطونی در مورد دولت کنیم و آن اینکه بپرسیم: «چکار می‌توانیم بکنیم تا نهادهای سیاسی خود را به صورتی سازمان دهیم که امکان زیان وارد کردن حکمرانان بد و نالایق را که فراوانند به حداقل برسانند». پوپر معتقد است که بدون تغییر در طرح پرسش یادشده، هرگز نمی‌توانیم به نظریه‌ای عقلانی در مورد دولت و مؤسسات آن نائل گردیم. بنابراین باید به عوض پرسش افلاطونی در این مورد که «چه کسی باید حکومت کند؟»، این پرسش فروتنانه را مطرح کنیم که: «کدام شکل حکومتی اجازه می‌دهد بتوانیم یک حکومت زورگو و یا هر حکومت بد دیگری را بدون خونریزی برکنار کنیم؟». به این ترتیب می‌توان پی برد که «دمکراسی» در آتن ۲۵۰۰ سال پیش، تلاشی بود برای یافتن پاسخ به پرسش در مورد آنچه‌ان شکل حکومتی که باید مانع عروج جباریت شود. اما به عقیده‌ی پوپر، دمکراسی به معنای حکومت مردم، نام فریبنده‌ای است، چرا که در هیچ جا مردم حکومت نمی‌کنند و نباید هم حکومت کنند. زیرا حکومت اکثریت به سادگی می‌تواند به بدترین نوع جباریت تبدیل شود و حقوق اقلیت را یکسره از میان ببرد. اما دمکراسی تنها شکل حکومتی است که علیرغم نام فریبنده‌ی خود و تحت فشار مشکلات و دشواریهای عملی، توانسته این هدف را در مقابل خود قرار دهد که با وضع قوانین مشروط، ایده‌های عدالت، انسانیت و بیش از هر چیز آزادی را در چارچوب قانونیت، تا آنجا که مقدور است متحقق سازد. در هر صورت دمکراسی‌ها در تلاشند که با قوانین مشروط و تأسیسات ساختاری مانع شوند تا جباریت سربرآورد، اگر چه این تلاشها همواره قرین موفقیت نبوده است.

پوپر، عشق به آزادی را تمایلی ابتدایی می‌داند که آن را حتی می‌توان در کودکان و نیز حیوانات و از جمله حیوانات خانگی تشخیص داد. اما آزادی در گستره‌ی سیاست با مشکلاتی همراه است، چرا که آزادی بی‌قید و شرط فردی، در همزیستی با انسانهای دیگر ناممکن است. کانت تلاش کرد این مشکل را از طریق این مطالبه حل کند که دولت باید آزادیهای فردی را فقط تا آنجا محدود سازد که همزیستی انسانها ایجاد می‌کند و همگان حتی المقدور به یک اندازه از محدودیت آزادی خود متضرر شوند. از نظر پوپر، این راه حل و اصل کانتی نشان داد که مشکل آزادی سیاسی لااقل از نظر مفهومی قابل حل است، اما سنجیداری برای آزادی سیاسی در اختیار ما نمی‌گذارد. چرا که ما اغلب نمی‌توانیم تعیین کنیم که آیا فلان اقدام محدود کننده‌ی آزادی ضروری است و آیا همگان را به یک اندازه شامل می‌شود یا خیر. بدین منظور باید به دنبال سنجیدار دیگری با کاربردی ساده‌تر بود.

سنجیداری که پوپر در این زمینه به دست می‌دهد، چنین است: نظامی از نظر سیاسی آزاد است که نهادهای سیاسی آن به شهروندان این امکان عملی را بدهد که در صورت اراده‌ی اکثریت بتوان حاکمان را بدون خونریزی برکنار کرد. به عبارت دیگر ما هنگامی از نظر سیاسی آزادیم که بتوانیم حاکمان خود را بدون خونریزی برکنار کنیم. پوپر نام چنین نظامی را که در دمکراسی‌های غربی وجود دارد «جامعه‌ی باز» می‌گذارد. مهمترین ویژگی جامعه‌ی باز، علاوه بر سنجیدار یادشده، رقابت آزاد بر سر نظریات علمی و شفافیت در آن است. جوامع باز نقطه‌ی مقابل جوامع بسته و توتالیتریستی است که در آنها به جای رقابت آزاد بر سر نظریه‌های علمی، منظومه‌ی کاملی از عقاید ایدئولوژیک و فلسفی حاکم است که ادعای انحصار حقیقت را دارد. در جوامع باز، روش نقد خردگرایانه، به نابودی منتقد نمی‌انجامد و خشونت در حذف نظریات و فرضیه‌های مخالف و نادرست، نقشی ندارد. نقد عاری از خشونت، راه را برای انکشاف خرد می‌گشاید.

پوپر در مورد دمکراسی غربی تصریح می‌کند که باید از خود بپرسیم بیلان نیکی و بدی که این نظام تا کنون دربر داشته چگونه است؟ آیا نیکی‌های چنین نظامی بر بدیهای آن می‌چربد؟ او می‌افزاید: اگر چه دمکراسی غربی بهترین نظام قابل تصور و از نظر منطقی بهترین نظام ممکن نیست و در بسیاری از زمینه‌ها می‌توان و باید به آن انتقاد کرد، اما این نظام از نظر تاریخی بهترین نظام سیاسی است که ما سراغ داریم. این امر به

آن معنا نیست که ما نباید این نظام را مورد انتقاد قرار دهیم. دموکراسی غربی به نقد زنده است و دستاوردهای آن را نمی‌توان همیشه و بازگشت ناپذیر دانست. این خطر همواره وجود خواهد داشت که این نظام به سرعت آنچه را که به دست آورده از دست بدهد.

پوپر هشدار می‌دهد که ما اجازه نداریم دموکراسی و آزادی را با رفاه و معجزه‌ی اقتصادی یکی بگیریم. خطای بزرگی است اگر برای مردم چنین تبلیغ کنیم که آزادی برای همگان رفاه و دموکراسی برای جامعه‌ی اعتلای اقتصادی به همراه خواهد آورد. آزادی هرگز به معنای رفاه و خوشبختی تک‌تک انسانها نیست. این امر تا حدود زیادی به شانس و اقبال و شاید به طور نسبی به لیاقت و تلاش و فضیلت‌های دیگر وابسته است. آنچه که می‌توان درباره‌ی دموکراسی و آزادی گفت، در بهترین حالت این است که آنها تأثیر لیاقت شخصی فرد را بر روی رفاه او تا حدودی نیرومندتر می‌سازند. لذا ما نباید آزادی را به این دلیل برگزینیم که از آن انتظار زندگی راحتی داریم، بلکه به این دلیل که خود آزادی نمودار ارزشی است که آن را هرگز نمی‌توان به ارزشهای مادی تقلیل داد. پوپر این سخن دمکریست فیلسوف یونان باستان را یادآور می‌شود که: «زندگی تنگدستانه در دموکراسی، به زندگی متمولانه در یک حکومت جبار برتری دارد، چرا که آزادی از بندگی برتر است». پوپر تأکید می‌کند که ما آزادی سیاسی را برای این بر نمی‌گزینیم که این یا آن چیز را به ما وعده می‌دهد، ما آن را بر می‌گزینیم زیرا که تنها شکل انسانی همزیستی میان افراد بشر را ممکن می‌سازد؛ تنها شکلی که در آن ما می‌توانیم مسئولیت کامل خود را عهده دار شویم. اما اینکه آیا ما قادر خواهیم شد امکاناتی را که آزادی در اختیارمان می‌گذارد متحقق سازیم، به عوامل بسیاری و پیش از همه به خود ما بستگی دارد.

کارل پوپر را بی‌تردید می‌توان بزرگترین منتقد مکاتب فلسفی تاریخ‌نگرا نامید. خود او تاریخ‌گرایی را آن نحله‌ی فکری معرفی می‌کند که دارای فلسفه‌ی خاصی از تاریخ و بر این باور است که تکامل جامعه، طبق قوانین جهانشمول و ضرورتمند صورت می‌پذیرد و کفایت انسان این قوانین را بشناسد تا بتواند مسیر تاریخ و روند تکاملی آن را پیش بینی کند. اما پوپر پیشگویی جریان تاریخ بشری را از راه‌های علمی یا هر روش استدلالی دیگر ناممکن و اعتقاد به سرنوشت تاریخی را خرافه‌ی مطلق می‌داند.

پوپر، از جمله روش مارکس و دیگران را در پیشگویی آینده‌ی تاریخ سترون می‌شمرد و خاطر نشان می‌سازد که ادعای قانونمند بودن حرکت تکاملی جامعه بشری به سوی کمونیسم، غیرعلمی است، چرا که در حوزه‌ی پندار و ابهام قرار دارد و در گستره‌ی آزمون و سنجش، هیچ حاصلی از آن به دست نمی‌آید. پوپر استدلال می‌کند که جریان تاریخ بشری به شدت از پیشرفت شناخت انسانی متأثر است و ما قادر نیستیم با روشهای علمی و استدلالی، پیشرفت آتی معرفت علمی خویش را پیش بینی کنیم. به عبارت دیگر اگر چیزی به نام پیشرفت و رشد شناخت بشری وجود داشته باشد، پس ما امروز نمی‌توانیم پیش بینی کنیم که فردا چه چیز خواهیم دانست. پوپر، تاریخ‌گرایی را اندیشه‌ی کهن می‌داند و یادآور می‌شود که رؤیای خبر دادن از آینده، از زمانهای دور همراه بشر بوده و این باور وجود داشته است که در پشت فرامین ظاهراً "کور سرنوشت، غایباتی نهفته است. به عقیده‌ی وی، تاریخ‌گرایان تلاش می‌ورزند که با تفسیر گذشته، آینده را پیشگویی کنند. آنان در عین حال که خود خواستار جهانی بهترند، بر این باورند که روند تکاملی تاریخ، به شکلی مقدر بشریت را به سوی جامعه‌ی آرمانی سوق می‌دهد. اما به عقیده‌ی پوپر چنین نظری به معنی باور داشتن به معجزات سیاسی و اجتماعی است و منکر آن می‌شود که خرد انسان توان آن را دارد تا جهان بهتری بسازد. تاریخ‌گرایان چنین تبلیغ می‌کنند که انتقال از وضع کنونی به جهانی بهتر، از طریق قوانین کور و اجتناب ناپذیر توسعه‌ی اجتماعی امکان پذیر است و به این ترتیب باید این قوانین را شناخت و در مقابل آنها سر تعظیم فرود آورد و این از نظر پوپر چیزی جز اعتراف به شکست عقل نیست. تاریخ از نظر پوپر، چیزی نیست جز مجموعه‌ی رویدادهای گذشته، به صورتی که واقعا "اتفاق افتاده است. لذا ما در رابطه با بررسی تاریخ، با مشکل برابریها و رویکردهای بینهایت روبرو هستیم و ناگزیریم تاریخ را همواره به تاریخ چیزی معین محدود کنیم؛ برای مثال تاریخ قدرت سیاسی، تاریخ روابط اقتصادی، تاریخ فناوری، تاریخ هنر، تاریخ ریاضیات و غیره. لذا ما در بررسی‌های تاریخی خود، همواره ناگزیر از تن دادن به اصول گزینشی و رویکردهای معین بر پایه‌ی علایق مشخص هستیم. به این مفهوم هرگز نمی‌توان از تاریخ رویدادهای گذشته در کل آن سخنی به میان آورد. فقط می‌توان از تفسیرهای تاریخی صحبت کرد که هیچگاه نهایی نیست و هر نسلی حق دارد تفسیرهای معین خود را از رویدادهای تاریخی ارائه دهد. به عقیده‌ی پوپر، تاریخ‌نگرا نمی‌تواند ببیند که این ما هستیم که بر پایه‌ی علایق و رویکردهای خود، رویدادهای تاریخی را گزینش و منظم می‌کنیم و آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم. تاریخ‌نگرا می‌پندارد که این خود تاریخ یا تاریخ بشریت است که با قوانین درونی خود، مشکلات و رویکردها و آینده ما را متعین می‌سازد. پوپر تصریح می‌کند که آنچه به عنوان تاریخ جهان یا تاریخ بشر شناخته می‌شود، چیزی نیست جز تاریخ قدرت سیاسی و این تاریخ نیز چیزی نیست مگر تاریخ جنایات و کشتارهای جمعی، که در مدارس آن را به سطح تاریخ بشریت ارتقاء داده‌اند.

پوپر در توضیح این مسأله که چرا تاریخهای دیگری مانند تاریخ هنر یا ادبیات از چنین جایگاهی برخوردار نیست، تصریح می‌کند که علت این امر، همانا در اینست که قدرت سیاسی همگان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، در حالی که در مورد هنر و ادبیات چنین نیست. دیگر اینکه بسیاری از انسانها پرستندهی قدرتند و آن را به جایگاه بت ارتقاء می‌بخشند، اما این بت پرستی نشانگر یکی از بدترین غرایز و حقیرانه‌ترین اشکال بندگی انسانهاست. پرستش قدرت، زبیده‌ی ترس و تجلی احساسی است که به حق باید آن را خوار شمرد. دلیل سومی نیز برای این امر وجود دارد و آن اینکه قدرت سیاسی همواره در مرکز توجه تاریخ نویسان بوده است و قدرتمداران همواره آرزو داشته‌اند که مورد تحسین و ستایش واقع شوند. آنان در این زمینه ابزار لازم را نیز در اختیار داشته‌اند و لذا بسیاری از تاریخ نویسان در خدمت و زیر نظر سلاطین و حکام مستبد و دیکتاتورها، به این امر گردن نهاده‌اند. به نظر پوپر، تاریخ ناظر بر هیچ هدف و غایتی نیست و به این مفهوم هیچ معنایی ندارد. در تاریخ سیاسی جهان نیز هیچ معنا و گرایش درونی پنهان وجود ندارد و لذا کلیه‌ی نظریه‌های مبتنی بر پیشرفت و پسرفت و زوال تاریخی، کاملاً "بر خطا هستند. اما ما می‌توانیم با درس آموزی از معضلات پیکار قدرت، تاریخ را از دیدگاه تلاش خود در راه استقرار جامعه‌ی باز و حاکمیت خرد و در راه دفع جنایات بین‌المللی تفسیر کنیم. ما می‌توانیم مطالعه‌ی تاریخ را با این پرسش همراه سازیم که در گذر تاریخ چه بر سر ایده‌های ما و بویژه ایده‌های اخلاقی ما، یعنی ایده‌های آزادی و رهایی خویش از طریق دانش آمده است؟ ما می‌توانیم از حدیث تاریخ بدینسان معنایی مستفاد کنیم که از خود پرسیم کدامین پیشرفت‌ها را کرده ایم و این پیشرفت‌ها را با چه قیمتی به دست آورده ایم؟ از این طریق است که ما می‌توانیم به تاریخ معنایی ببخشیم و برای آن هدفی تعیین کنیم، آنهم معنایی و هدفی شایسته‌ی انسان. از نظر پوپر، چنین امری ناممکن نیست، مشروط بر آنکه ما در هدفگذاری خود تکثر را بپذیریم و به آزادی و عقیده‌ی انسانهای دیگر احترام بگذاریم. پوپر تصریح می‌کند: اینکه آینده با خود چه خواهد آورد را نمی‌دانیم و به آنانی که فکر می‌کنند آن را می‌دانند نباید باور کرد. اما می‌توان از گذشته و حال آموخت و دلیلی در دست نداریم که امید و تلاش برای دنیایی بهتر را فروگذاریم.

کواپن (۱۹۰۸ - ۲۰۰۰ م)

ویلارد ون اورمن کواپن در سال ۱۹۰۸ در شهر آرکون، ایالت اوهایوی آمریکا به دنیا آمد. پدرش کلوید رابرت کواپن کارمند و مادرش هریت الیس ون اورمان کواپن معلم بودند. او دوران کودکی شاد و سرزنده‌ای در آرکون گذراند که در خودزندگی‌نامه اش «دوران زندگی من» به توصیف آن پرداخته است. او تحصیلات دانشگاهی اش را با رشته ریاضی در دانشگاه اویرلین آغاز کرد و در سال ۱۹۳۰ لیسانسش را دریافت کرد. استعدادها و علائق متنوع او از یک طرف در ریاضیات، علوم و روانشناسی و از جانب دیگر در زبان، ادبیات و شعر نهایتاً او را به جانب فلسفه کشاند.

خود او به تأثیر کتاب مجموعه نوشته‌های ادگار آلن پو و نوشته «اورکا» در آن برخورد اشاره می‌کند که علاقه فلسفی اش را به ماهیت چیزها برانگیخت. علت انتخاب ریاضیات برای دوره لیسانسش این بود که از دانشجویی با اطلاع در مورد «فلسفه ریاضی» راسل شنید و به نظرش آمد که راهی برای ترکیب علائقش به فلسفه و نیز ریاضیات یافته است.

در سال پایانی دوره لیسانس در اوپرلین مادرش کتاب سه جلدی برتراند راسل و آلفرد نورث وایتهد اصول ریاضیات را برای او خرید و او برای دوره دکترا زیر نظر وایتهد به دانشگاه هاروارد رفت. او ۲۳ ساله بود که دکترای فلسفه اش را در ۱۹۳۲ تنها پس از دو سال دریافت کرد. تز او متشکل از جنبه‌های گوناگون ساده شده و وضوح یافته کار راسل و وایتهد بود. این تز بسیاری از شاخص‌های کار کواپن به عنوان یک فیلسوف را در بردارند.

تیزبینی او در مورد ابهام و آشفتگی، توانایی سازنده او در یافتن دیدگاه‌های جدید که مسائل را در جای مناسب خود قرار می‌دهند و توجه او به موضوعات هستی‌شناختی. عده زیادی از این فیلسوفان از جمله فیلیپ فرانک و کارناپ که هر دو از حلقه وین به ایالات متحده آمدند و به هربرت فایگل عضو جوان حلقه پیوستند که از پیش در آنجا بود. در سال ۱۹۴۰ که سال بزرگی برای کواپن محسوب می‌شد کارناپ و تارسکی در هاروارد بودند و راسل هم برای ایراد رشته‌ای سخنرانی به نام «جست‌وجویی درباره معنا و صدق» به هاروارد آمده بود.

کواپن پس از بازگشت به هاروارد به تدریس در آنجا پرداخت و در سال ۱۹۴۰ به مقام استادیاری رسید. او سال‌های ۱۹۴۲ تا ۱۹۴۶ را پس از ورود ایالات متحده به جنگ جهانی دوم در اطلاعات نیروی دریایی گذراند. او پس از جنگ در سال ۱۹۴۸ به درجه استادی کامل و در سال ۱۹۵۶ به کرسی استادی ادگار پیرس در فلسفه را در دانشگاه هاروارد دریافت کرد و تا زمان بازنشستگی در سال ۱۹۷۸ در این مقام ماند. گرچه در

ابتدا کواین را منطق دان به شمار می آوردند اما به زودی او به عنوان فیلسوفی عمومی مورد توجه قرار گرفت: در ابتدا به عنوان فیلسوف منطق و زبان، اما نهایتاً به عنوان یک متافیزیسیست که افکار رادیکالش درباره هستی شناسی، معرفت شناسی و ارتباط در همه حوزه های عمده فلسفه تأثیر گذاشت.

کواین پس از اخذ درجه دکترای فلسفه، با بورس «شلدون ترادلینگ» از دانشگاه هاروارد به وین، پراگ و ورشو سفر کرد و در همین سفرها بود که با موریتز شلیک و حلقه وین، رودولف کارناب در پراگ، و یان لوکاسیوتیز، استانیسلاو لسنیفسکی و آلفرد تارسکی در ورشو ملاقات کرد، کواین بعدها در خودزندگینامه اش ملاقاتش با کارناب را در اول مارس ۱۹۳۳ این گونه توصیف کرد: «اولین تجربه درگیری مداوم عقلانی با شخصی از نسلی قدیمی تر، بدیهی است که او مردی بزرگ بود و برجسته ترین تجربه من در مورد هجوم عقلانی قرار گرفتن از سوی یک آموزگار زنده و نه یک کتاب» بود.

کار اولیه کواین از زمان تز دکترایش تا جنگ جهانی دوم عمدتاً در منطق بود و مقاله او تحت عنوان «بنیاد های منطق ریاضی» (۱۹۳۷) مهمترین مشارکت او در این زمینه محسوب می شود. این رساله درباره نظام نوینی از نظریه مجموعه ها، الهام بخش بسیاری از افراد دیگر شد. و هنوز مورد بحث منطق دانایی است که خواص این نظام را مطالعه می کنند و تلاش می کنند که دریابند آیا دارای سازگاری هست یا نه. کواین پس از جنگ جهانی دوم به موضعی که محور اصلی ترش بود بازگشت. به قول خودش: «دانستن یا تصمیم گرفتن درباره آنچه که وجود دارد.» او تأکید می کرد که روشن کردن موجودیت ها (ENTITIES) که فرد درباره آنها سخن می گوید ضروری است: «هیچ موجودیتی (ENTITIEY) بدون هویت (identity) نیست.» او همچنین به وضوح در رابطه موجودیت هایی که در یک تئوری به آنها پرداخته می شود نظر داشت. او استدلال می کرد که یک تئوری به همه آن موجودیت هایی ملزم است که به جهان گفتار آن نظریه تعلق دارند: «بودن یعنی بودن مقدار یک متغیر» این رئالیسم در کار بعدی کواین چرخش مهمی به حساب می آید. مشارکت عمده کواین در نظریه معنا بوده است، او در مقاله معروف «دو حکم جزمی تجربی گرایی» (Two Dogms of Empricism) در سال ۱۹۵۱، دیدگاه سنتی در مورد «معنا» و مفاهیم مربوط مانند هم معنایی (Synonymy) و تحلیل پذیری را (analyticity) مورد انتقاد قرار داد.

او دیدگاه جایگزینی در مورد معنا را طرح کرد که در کتاب «کلمه و شی» (Word and Object) مورد بررسی قرار گرفته است. این شک انگاری به جرح و تعدیل دیدگاه های فلسفی در مورد ارتباط و رابطه زبان و جهان منجر شد، ایده اصلی که کواین در آن با اکثر فیلسوفان و زبانشناسان دیگر شریک است، ماهیت همگانی زبان است، نقش اصلی کواین این بود که این ایده را به پیامد های نهایی می رساند که برای بسیاری از فیلسوفان مسئله آفرین است. یکی از این پیامد ها، عدم تعیین ترجمه است، که بسیار مورد بحث قرار گرفته است. بر اساس این نظر ممکن است کتاب های راهنمای متعددی (دستور زبان و فرهنگ) برای ترجمه بین دو زبان موجود باشد.

ترجمه هایی که با کمک یکی از این کتاب های راهنما انجام می شود می تواند با ترجمه انجام شده بر اساس کتاب راهنمای دیگر مطابقت نکند. با این حال هر کتاب راهنما با همه شواهد برای مترجم مطابقت دارد. منظور از شواهد همه شواهد در دسترس همگان است که با استفاده از زبان، در گفتار و نیز در نوشتار مرتبط هستند. این امر تنها موضوعی معرفتی نیست، که ما قادر نباشیم بگوییم کدام کتاب راهنما درست است، موضوع بر سر درست یا غلط بودن نیست، ترجمه صرفاً به خاطر شواهد [متناقض] نیست که قطعی نیست، ترجمه [اصولاً] غیرمتعین است.

نظریه عدم تعین کواین پیامد اندیشه های بنیادی تری راجع به ماهیت عمومی زبان بود که کواین در نوشته های بعدی اش آن را تدقیق کرد. این کارهای بعدی شامل گستره بزرگی از بینش های فلسفی کواین است: دیدگاه های او درباره معرفت شناسی، هستی شناسی، علیت، انواع طبیعی، زمان، فضا و فردیت. کواین عضو تعداد فراوانی از آکادمی ها بود. جوایز بسیاری را دریافت کرد از جمله اولین جایزه رالف شوک (Rolf Schock) در استکهلم در سال ۱۹۹۳ و «جایزه کیوتو» در کیوتو در سال ۱۹۹۶. کواین به همراه ویتگنشتاین، مارتین هایدگر و جان رالز، از مورد استنادترین فیلسوفان قرن بیستم است.

آرای کواین در فلسفه علم کواین

احمدرضا همتی مقدم: «ویلارد ون ارمان کواین» (W.V.Quine) که می توان او را، با نفوذترین فیلسوف تحلیلی نیمه دوم قرن بیستم نامید، چنان تأثیری در استعلای فلسفه تحلیلی داشت که «فیلسوف فیلسوفان» لقبش دادند. کواین منطق را نزد «آلفرد نورث وایتهد» (A.N.Whitehead)، فرا گرفت، اما سفر به اروپا، او را تحت تأثیر منطق دان های لهستانی و «حلقه وین»، خصوصاً «کارناب» (عضو

برجسته مکتب «پوزیتیویسم منطقی» قرار داد. او سال ها، شاگرد «کارناپ» بود، اما بخش اعظم آثاری که در دوران پختگی فکری منتشر ساخت، در نوعی گفت و گوی نقادانه با «کارناپ»، در صد گذر از او بود. گرچه در آثار بیست سال آخر عمرش، گرایش به تأیید دیدگاه های «کارناپ» و بازگشت به آرای او مشهود است.

جوهر بنیانی فلسفه علم «کواین»، عقیده اش در باب «معرفت شناسی ناتورالیستی» یا معرفت شناسی طبیعت گرا است. طبیعت گرایی، دیدگاهی است که ادعا دارد، علم، تنها وسیله یافتن حقیقت درباره جهان است. هدف معرفت شناسی سنتی، دفاع از علم در برابر تردیدهای شک گرایانه بود، که از طریق عقاید متمایز و مشخص (عقل گرایی) یا شواهد حسی بی واسطه (تجربه گرایی)، در پی انجام آن بود.

اما «کواین» بر این باور بود که «معرفت شناسی» تاکنون ناموفق بوده است و احتمالاً نمی تواند موفقیت آمیز باشد. از نظر او، علم نمی تواند توسط هیچ چیز در خارج علم، توجیه شود و هیچ منظر استعلایی برای به چالش خواندن نظام جهانی وجود ندارد. نظام جهانی ما، تنها از درون خودش می تواند تحت سؤال قرار گیرد، بنابراین معرفت شناسی، بخشی از کل نظریه طبیعت ما است.

هدف اولیه معرفت شناسی طبیعت گرا، تبیین چگونگی ارتباط نظریه های علمی از لحاظ علی و استنتاجی با داده های حسی است. «کواین» چون یک تجربه گرا بود، اعتقاد داشت، هر شاهدهی برای علم، یک شاهد حسی است. علم حاضر، نشان داده است که اطلاعات ما درباره جهان خارج، از طریق حواس و گیرنده های حسی به دست می آید.

اما این آموزه، براساس «طبیعت گرایی»، خودش یک فرضیه علمی است و می تواند محل چالش باشد. اما پیامد دیگر «طبیعت گرایی» کواین، «فیزیکیالیسم» است، «فیزیکیالیسم»، بدین معناست که هر رویداد یا حالتی در جهان، توسط حالت ها یا رویدادهای فیزیکی تعیین می شود. «کواین» به عنوان یک طبیعت گرا، بر این اعتقاد است که چالش های حقیقت در خود علم جای دارند و این نظریه او را به یک «واقع گرای علمی» بدل می کند. اما در نوشته هایش، عباراتی وجود دارد که نشان دهنده یک نگرش «ابزارگرایی» نسبت به علم است.

براساس «تجربه گرایی»، شواهد برای نظریه های علمی از مشاهدات اخذ می شود. «کواین»، برای بررسی ارتباط بین علم و مشاهده، بر متناظر بودن صورت بندی های زبان شناسی تکیه می کند. وی برای حل مسائل فلسفی بر «عروج معناشناسانه» (Semantic ascent)، که در کتاب معروف خود «کلمه و شی» آن را بسط داده است، تأکید دارد. یعنی به جای پرداختن به اشیا و امور در عالم واقع، به بررسی مفاهیم متناظر آنها در ساختارهای زبانی تکیه کنیم.

او معتقد بود، استفاده از «عروج معناشناسانه»، سبب می شود که بتوانیم از مشکلاتی که در هنگام سخن گفتن از ماهیت برخی موجودیت ها، فرآیندها یا رویدادها، پدید می آید، احتراز کنیم. در نتیجه او «نظریه» را یک مجموعه یا تلفیقی از گزاره ها می داند و یک «گزاره مشاهده ای» را برای جامعه ای با زبان معین، گزاره ای می داند که مستقیماً با تحریکات حسی هر عضوی از این جامعه مرتبط است، در نتیجه کل اعضا وقتی که نظاره گر موقعیت یکسانی باشند، داوری یکسانی نیز دارند. از «گزاره های مشاهده ای» می توان موارد زیر را مثال زد: «هوا سرد است» یا «این یک گل است».

بیشتر گزاره های مشاهده ای یک حالت یا رویداد فیزیکی را نشان می دهند اما برخی گزاره ها مانند «حسن هواپیمایی را در ذهنش مجسم کرد»، یک حالت روانی است. از دیدگاه «کواین»، گزاره های مشاهده ای، گاهی صادق و گاهی کاذبند، بنابراین نمی توانند توسط نظریه های علمی مورد دلالت واقع شوند، چون نظریه ها یا صادقند یا کاذب.

او اعتقاد دارد دو گزاره مشاهده ای می تواند در یک جمله کلی ترکیب شوند مانند قالب «هرچه این است، آن است» که می توان آن را به صورت «هرچه کلاغ سیاه وجود دارد، سیاه است» مثال زد. این قبیل جملات، «مطلق های مشاهده ای» نامیده می شوند که یا درستند یا کاذب، که می تواند توسط نظریه های علمی مورد استناد قرار بگیرد. «گزاره های مشاهده ای» در فلسفه علم «کواین» بسیار مهم اند. آنها به طور علی، با تحریکات حسی ارتباط دارند و شامل واژه هایی هستند که در جملات نظری وجود دارد. بنابراین آنها، ارتباطی را بین مشاهده و نظریه برقرار می کنند.

«کواین»، معتقد بود هیچ قضاوت علمی ای، حتی قضاوت های مشاهده ای نمی تواند ادعای حقیقت اثبات شده کند. او استدلال می کند زمانی که دانشمندان، نظریه ای را در موضوع مورد مطالعه خویش پذیرفتند. (مانند مکانیک نیوتنی)، تمام قضاوت های مشاهده ای را در پرتو آن نظریه تفسیر خواهند کرد، بنابراین مجبور نیستند شواهد منفی ای را که نمایانگر خطا بودن نظریه ای است، بپذیرند.

البته «فایربراند»، دیگر فیلسوف علم نیز همانند «کواین»، چنین نظری دارد، هر دو برای این منظور از واژه «قیاس ناپذیری» یا «سنجش ناپذیری» (incomensurability)، استفاده می کنند. یعنی هیچ معیار مشترکی به صورت قضاوت های مشاهده ای مستقل از نظریه وجود ندارد که بتوان براساس آن، حکمی عینی در باب برتر بودن یک نظریه بر نظریه دیگر ارائه داد. «کواین» همچون «فایربراند»، معتقد است که تصمیم دانشمندان همیشه به پیش فرض ها و محیط اجتماعی شان متکی است.

این «نسبیت گرایی» در بین فیلسوفان علم، بحث و جدل های بسیاری را برانگیخت اما غالب فیلسوفان علم، از قبول عدم حجیت مستقل مشاهدات برای نظریه ها، اکراه دارند. «کواین» بر این باور بود، اگر گزاره های مشاهده ای به صورت تحلیل «کل گرایانه» بررسی شوند، نظریه بار نیستند و مستلزم تفسیر هم نمی باشند.

او معتقد بود که نظریه باید در ارتباط با کلیتی از فرضیه ها و پیش زمینه های معرفتی در نظر گرفته شود. او در مقاله معروفش با نام «دو حکم جزمی تجربه گرایی» که محل بحث و ارجاع فراوان بوده است می گوید «سخن گفتن از محتوای تجربی هر قضیه مفردی، گمراه کننده است»، «کواین» در نقد پوزیتیویست های منطقی، نشان داد که روش های مربوط به تأیید پذیری درباره جملات منفرد کاربرد ندارد و ادعا می کند که یک جمله را صرفاً در ارتباط با دیگر جملات و در چارچوب نظریه ها، می توان مورد تأیید یا تکذیب قرار داد. این آموزه «کواین» که «کل گرایی» نام دارد، استدلال عمده او برای «طبیعت گرایی» نیز است.

اصل «کل گرایی» تردیدهایی برچند عقیده که در فلسفه علم رایج بودند، ایجاد کرد مانند اصل اثبات پذیری پوزیتیویسم منطقی، معیار ابطال پذیری پوپر و تمایز میان گزاره های تحلیلی و ترکیبی. براساس نظر «کل گرایی» هیچ قضیه نظری از بازبینی و تجدیدنظر مصون نیست. بنابراین ممکن است هر گزاره را در کل نظام جهانی به وسیله منفی آن، جایگزین کنیم و این کار تا جایی امکان دارد که «ما در جای دیگر در کل دستگاه تعدیل های به شدت کافی بدهیم.» (نقل قول از مقاله دو حکم جزمی تجربه گرایی). نتایج این قبیل تعدیل ها، نظام دیگری از جهان با همان محتوای تجربی خواهد بود.

البته دو نظام از لحاظ منطقی ناسازگارند چون یکی شامل نفی دیگری است. این احتمال دقیقاً آن چیزی است که تعیین پذیری ناقص نظریه به واسطه شواهد گفته می شود. استدلال مبتنی بر «تعیین پذیری ناقص» بیان می کند، اگر هر نظریه ای درباره مشاهده ناپذیرها را که با واقعیات مشاهده ای سازگار باشد در نظر بگیریم، می توان نظریات متباین دیگری در نظر گرفت که آنها هم با همان واقعیت سازگار باشد. در نتیجه ما هیچ گاه نمی توانیم به درستی یکی از نظریات پی ببریم. «دوهم» فیلسوف و تاریخ نگار فرانسوی، نظری را مطرح کرد که «کواین» آن را احیا کرد و به نام تز «دوهم- کواین» در فلسفه علم معروف است.

این دیدگاه بیان می کند که می توان با افزودن فرضیه های کمکی از هر نظریه ای در مقابل مشاهدات مبطل، دفاع کرد. «کواین» معتقد بود، اگر شواهد ابطال کننده ای بر یک «نظریه» وجود داشته باشد، می توانیم بدون ارتکاب تناقض آن نظریه را حفظ کنیم، به این شکل که در جای دیگری از نظام اعتقادی خویش، اصلاحاتی کنیم. استدلال «دوهم- کواین» فلسفه پوپر را در باب «ابطال پذیری» و «ملاک تحدید» (Demarcation)، به شدت به چالش می خواند. «پوپر» با نظریه ابطال پذیری اش، سرانجام مسئله تحدید را مطرح کرد، مسئله تحدید به دنبال تمایز میان علم و غیر علم بود.

پوپر بر این ادعا بود که علم برخلاف مارکسیسم و روانکاوی، ابطال پذیر است، اما استدلال «دوهم- کواین» نشان می دهد که حتی نظریات برجسته ای چون مکانیک نیوتنی به راستی ابطال پذیر نیستند زیرا همیشه می شود پیش بینی های نادرست آنها را با فرضیات کمکی رفع و رجوع کرد. در این حالت، استدلال «کواین»، کل مسئله تحدید را سست می کند. تز «تعیین پذیری ناقص» بیان می کند، که نظریه های علمی کاملاً متفاوت ممکن است توسط شواهد یکسانی، حمایت شوند. البته ممکن است تصور شود این دیدگاه ما را به سمت «شک گرایی» هدایت می کند اما هیچ نشانه ای از آرای «کواین» در این باب نمی توان یافت.

معرفت شناسی طبیعت گرای «کواین» صرفاً یک انتظام توصیفی نیست. بلکه او به یک «معرفت شناسی هنجاری» نیز معتقد است. «معرفت شناسی هنجاری»، توصیه هایی درباره ساختار فرضیه ها پیشنهاد می کند که برای اولویت دادن یک نظریه بر نظریه دیگر، باید آنها را ملاک قرار داد. «کواین» شش فضیلت را برای مشخص ساختن یک فرضیه خوب، یعنی «محافظه کاری»، «بلندپروازانه نبودن»، «سادگی»، «عمومیت داشتن

«ابطال پذیری» و «دقت» معرفی می کند. البته او تنها مدعی است که این شش فضیلت، پیش بینی های قابل اثبات قوی تری برای فرضیه ها ایجاد می کنند اما اذعان دارد که پیش بینی هدف عمده علم نیست.

هدف اولیه علم از نظر او، «تکنولوژی» و فهم و ادراک است. البته پیش بینی ها را بسیار مهم می داند چون برای آزمون پذیری یک فرضیه ضروری اند. او اعتقاد داشت که علم برای ما ارزشمند است چون ما را در فهم جهان قادر می سازد و ابزارهای مفیدی برای اهداف عملی به وجود می آورد. بدین دلیل بیان می کند که یک نظریه علمی باید بتواند در یک زبان گسترده صورتبندی شود که متغیرهای منفرد و ثابت های کلی را دربرگیرد و شامل «محمول»، «کمیت» و «توابع ارزشی» باشد.

او در مقاله «دو حکم جزمی تجربه گرایی تاکید می کند که هر ثابت مفردی باید نامی برای چیزی اعم از انتزاعی یا انضمامی باشد اما ثابت کلی یا باید درباره یک فرد از چیزهای کثیر صدق کند یا درباره هیچ چیز صدق نکند. در نتیجه هیچ قید و بندی برای آنکه «ثابت های کلی» را محدود کند، قائل نمی شود و اگرچه یک «فیزیکالیست» بود، با این حال استفاده از اصطلاحات روانشناسانه را در علم می پذیرفت. او معتقد بود که حالت های روانی، حالت های مادی (عصبی) هستند. اما اعتقاد ندارد که حالت های روانی، می تواند به حالت های فیزیکی تحویل شود یا حالت های روانی ای که نمی تواند به حالت های فیزیکی تحویل شوند، در علم نباید به کار رود.

«کواین» معتقد بود که نظریه ها در علوم اجتماعی و انسان شناسی که شامل محمولات روانی هستند، می توانند از نظر علمی قابل احترام باشند، حتی اگر آنها، قابل تحویل به علوم تجربی نباشند. فلسفه علم کواین، بی تردید تاثیر عظیمی بر دیدگاه های فلسفی در علم داشته است و همواره مورد بحث و بررسی فیلسوفان بوده است. نقد «کواین» بر برخی از مکاتب فلسفه علم چون پوزیتیویسم منطقی، پایانی بر آنها بود. کواین، سال های زیادی استاد ممتاز فلسفه در دانشگاه هاروارد بود و حدود بیست کتاب و تعداد زیادی مقالات از وی منتشر شده است. «کواین» در ۲۵ دسامبر در سال ۲۰۰۰ درگذشت.

آلبر کامو (۱۹۱۳ - ۱۹۷۰ م)

روز چهارم ژانویه ۱۹۶۰ اتومبیلی که رهسپار پاریس بود با درختی تصادف کرد و «آلبر کامو» در این حادثه جان سپرد. خبر در تمام دنیا پیچید و خیلی ها را به یاد روزی شیرین در اکتبر ۱۹۵۷ انداخت، روزی که مطبوعات با عناوین درشت خبر دادند که جایزه نوبل در ادبیات به «آلبر کامو» جوان ترین برنده نوبل اهدا شده است. «تمام کارهایم را برای سال ۱۹۶۰ گذاشتم». کامو، این را به یکی از دوستانش نوشته بود. «۱۹۶۰ سال نوبل من خواهد بود. طرحش را ریخته و کارش را شروع کرده ام. وقت زیادی می خواهد، اما تمامش خواهم کرد.» از او پیش نویس «نخستین مرد» به جای ماند، نوولی که می باید مرحله تازه ای در سیر تکاملی «کامو» بگشاید. در آغاز راه، ماجرای تازه ای بود. می بایستی ریاست یک تئاتر تجربی را که با کمک دولت اداره می شد، برعهده بگیرد. «کامو» در چهل و شش سالگی به توانایی خود آگاهی کامل داشت و احساس می کرد می تواند به آنچه به مسخره «نیروی نهیب» می نامید، نزدیک شود. در آن زمان پیش از همه نویسندگان هم نسل اروپایی خود حتی «ژان پل سارتر» مورد توجه و اقبال مردم قرار داشت البته نه اینکه بگویم در حوزه صلح جهانی مورد تحسین بود. او خود را یک روزنامه نگار حرفه ای کاملاً جا افتاده می دانست که از سال های اشغال فرانسه، توسط نازی ها و مبارزات پنهانی، در مرکز مباحثات ایدئولوژیکی و سیاسی قرار گرفته بود که مملکت را در اوج حوادث نیمه اول قرن بیستم می لرزاند. او، به زحمت می توانست مانع سقوط خود در دام مجادلات تلخ سیاسی گردد.

بعد از ۱۹۴۲ سالی که «بیگانه» در پاریس منتشر شد تصور نمی رفت شهرت برق آسای او اینچنین در قلوب کسانی که پشت سر نهاده بود، رسوخ کند. با مرگش موقتا از او انتقادی نمی شد ولی ترسی را به صورت یک ضایعه دوجانبه به جای نهاده بود. خودش و اوری که از او به جای ماند. «سارتر» نوشت: «او هر چه می کرد یا می خواست در آینده بکند، هرگز نمی توانست جلوی خود را بگیرد که در زمینه فرهنگی، یکی از قدرت های بزرگ نباشد یا حتی در راه خود جلوی نمود تاریخ فرانسه قرن خود را بگیرد.» ستاینندگان «کامو» می خواستند از او حالتی احساساتی و ایده آل ارایه دهند. در حالی که مخالفانش بیشتر مایل بودند شخصیت انسانی او را پوشیده و مخفی نگه دارند. معاصرینش سعی داشتند وی را در قالب یک «نماینده» بگنجانند و اغلب به کنایه او را سرزنش کنند. «کامو» در این قالب نمی گنجید. هرگز! «معرفی فرانسه یا تاریخ قرن» از هدف های او نبود بلکه فقط ارایه اوری ارزشمند و بومی که برآستی منعکس کننده تجربیات شخصی اش باشد را در نظر داشت و همین امر به او اجازه می داد احساسات خشن و متضادی را که شخصیت اساسا سرکش و پرجوش و خروشش به وجود آورده بود در آوارش وارد سازد. نوشته هایش، احساسات، تلاش ها، سرگشتگی ها و نمودهایی از نظام و دیسپلین سختی بودند که در مورد خودش روا می داشت، ولی در آثار ادبی

ظاهراً عینی خود آنها را دگرگون می‌کرد. شاید به همین دلیل است که آوار «آلبر کامو» با برگردانی چنین وسیع و سریع از مرزهای فرانسه به دورترین نقاط دنیا برده شده است. کتابنامه کاملی شامل سه هزار مطلب توسط «رابرت رومینگ» تهیه شده است. این کتابنامه حاوی مقالاتی است که در سراسر دنیا درباره «کامو» نوشته‌اند. در این کتاب نام کشورهای اروپای غربی، اسکانندیناوی، لهستان، مجارستان، ترکیه، اسرائیل، ایالات متحده آمریکا، پورتوریکو، مکزیکو، ملل امریکای جنوبی، آفریقا، ژاپن و هند دیده می‌شود. بنابر یکی از آخرین آمارهای «یونسکو»، آوار «کامو» به سی و دو زبان ترجمه شده است. آوار کامو دست کم در زمان خود او، شهرتی را که می‌بایست، بار آورده است. گرچه دوره شهرت آوار ادبی قابل پیش‌بینی نیست ولی به نظر می‌رسد شهرتی که او کسب کرده یکی از باؤبات‌ترین و استوارترین معروفیت‌ها باشد.

خاستگاه «آلبر کامو» روز هفتم نوامبر ۱۹۱۳ در خانواده‌ی فقیر و سخت‌کوش که مقیم دهکده «موندای» نزدیک شهر «قسطنطنیه» بودند، در الجزایر به دنیا آمد. بعد از جنگ «فرانسه و پروس» خانواده پدری «کامو» از آلزاس و خانواده مادری‌اش از اسپانیا به آنجا آمده بودند. «لوسی‌ین کامو» به زحمت می‌توانست بخواند و بنویسد. زنش همین را هم نمی‌توانست. سال ۱۹۱۴ «لوسی‌ین» در جنگ «مارن» کشته شد. «کاترین کامو» به یک ساختمان دو اتاقه محله کارگرنشین شهر الجزیره نقل مکان کرد و به عنوان رختشوی به کار پرداخت. «کامو» در بی‌پولی و فقر بزرگ شد. پنج نفری توی دو تا اتاق جمع شده بودند. یک مادر بزرگ سخت‌گیر، یک دایی علیل، مادر تقریباً کر و کم‌حرف و دو پسرش. «کامو»‌ی جوان وابستگی عمیقی به مادر خود داشت و این وابستگی در آوارش بسیار نمایان است. «کامو» با سپاس از گذشته یاد می‌کند. «خانواده‌ی که تقریباً هیچ چیز نداشت و به هیچ چیز رشک نمی‌ورزید، صرفاً بخاطر آرامش ویژه‌اش، بخاطر غرور و فخر طبیعی و منحصر به فردش به من عالی‌ترین درسها را دادند.»

پسرک در حالی که از آزادی طبقه بی‌بضاعت، نهایت استفاده را می‌برد در سواحل گردش کرد و از زیبایی‌های آن سرزمین مدیترانه‌یسی که جبران درنده‌خویی و پستی اطراف او را می‌کرد، لذت می‌برد. درباره دوران کودکی‌اش نوشت: «فقر هرگز برای من بدبختی نبود. زیرا غرق در نور و روشنی بود.» در آوارش دو یا سه انعکاس بزرگ ولی ساده، هست که موجب افزایش حساسیت و آگاهی‌اش گردید. گنگی بدون شکوه و شکایت مادر، روشنی و زیبایی زمین. نه اینکه بگویم این جوان، درونگرا بار آمده بود. نه، او حتی متمایل به لذات خشونت‌آمیز و فعالیت‌های خارج از خانه مانند شنا و ورزشهای معمولی مثل فوتبال و بوکس بود. معلم مدرسه ابتدایی‌اش وقتی فهمید که کودک از استعدادی غیرمعمول و ذاتی برخوردار است با او بیشتر کار کرد و آماده‌اش ساخت تا به دبیرستان و از آنجا به دانشگاه برود. کامو اشتیاق و حرص زیادی به خواندن داشت. ابتدا آوار نویسندگان معاصر فرانسه «ژید»، «مونتران»، «پرومت»، «مالرو» و سپس روسی یعنی «تولستوی» و «داستایوفسکی» که آنها را پیوسته استاد خود می‌دانست، خواند. آنگاه با راهنمایی استادش «ژان گرنیه» که یک فیلسوف و یک نویسنده بود، یونانی‌ها را کشف کرد و پس از آن رشته فلسفه را برگزید. اصالت او در وابستگی به طبقه کارگر کامو را از سایر دانشجویان متمایز می‌کرد. بیماری سل که در هفده سالگی به آن مبتلا شده بود تفاوت او را بیشتر نمایان می‌کرد. او روزگاری خانه را ترک گفت و کارهای گوناگونی که اغلب مربوط به امور دفتری و منشی‌گری بود انجام داد. همچنین به مطالعاتش در فلسفه ادامه می‌داد تا سرانجام با «تزی» که در مورد متافیزیک مسیحی و اصول جدید حکمت افلاطون نوشت تحصیلاتش را تکمیل کرد. در بیست سالگی برای اولین بار ازدواج کرد که یک سال بعد به ناکامی و طلاق انجامید. در بیست و یک سالگی عضو حزب کمونیست شد، در عرض یک سال نظریات و عقاید انتقادی شدیدی را ابراز کرد. پس از سه سال از حزب کناره‌گیری کرد. در ۱۹۳۵ به یک گروه آماتور تئاتر پیوست که چهار سال آن را اداره می‌کرد. طی این مدت دنبال مکتب خاصی نبود مثلاً هم «پرومته در زنجیر»، «آشیل» را به روی صحنه برد و هم یکی از آخرین نوشته‌های «آندره مالرو» را به نام «روزهای خشم» و آواری از «مسینگ»، «ژید»، «گورکی»، «پوشکین» و «روخاس» و... کامو کارگردان، تنظیم‌کننده برنامه‌ها، بازیگر، مدیر انتشارات و تبلیغات بود و بالاخره در مرکز کلیه فعالیت‌های تئاتر قرار داشت. او استعدادی بالاتر از ایفای نقش و خلق شخصیت داشت و این امر در تمایل او برای خلق تکنیک‌های ویژه ادبی کاملاً نمایان است. در «کالیگولا امپراتور دیوانه» و «ژان باتیست کلمانس» ضد قهرمان در «سقوط». در هر یک از سه رمان کامو انعطاف، ریتم و تحریر صدای یک شخصیت واحد از وسایل مهم بیان ماجرا است. کامو در حدود ۱۹۳۲ شروع به نوشتن کرده بود و از ۱۹۳۵ به بعد آن طور که از یادداشت‌هایش برمی‌آید، مصمم شد که یک نویسنده شود. در آن سالهای اول او، هم روی نمایشنامه‌ی که نام «کالیگولا» را برایش انتخاب کرده بود و هم روی یک مقاله در یک زمان واحد کار می‌کرد. بالاخره دو کتاب کم حجم حاوی مجموعه مقالات به نام‌های «دوروی سکه»، «پشت و رو» ۱۹۳۷، و «عروسی» ۱۹۳۸ در الجزایر به چاپ رسید. در بیست و پنج سالگی «کامو» به گروه برجسته‌ی از الجزایری‌ها وابسته بود که به میراث مدیترانه‌ی خود افتخار می‌کردند

و مصمم بودند که نام آفریقای شمالی را وارد نقشه دنیا سازند، اما شهرت کامو هنوز مطلقاً محلی بود. ۱۹۳۸، سالی بحرانی بود. او تصمیم داشت استاد دانشگاه بشود، اما نتوانست آزمایشات مورد توجه دولت را با موفقیت بگذراند. سپس به روزنامه‌نگاری روی آورد و برای یک روزنامه لیبرال دست چپی به نام «الجرربابلیکان» مطلب می‌نوشت. کامو با پشت گرمی و نیروی فوق‌العاده‌ی بی‌عدالتی‌های شرم‌آوری را که در حق کشاورزان قبیله، روا می‌داشتند در روزنامه منعکس ساخت. تا سال ۱۹۳۸ خطوط اصلی فعالیت‌های کامو که از روی میل و علاقه آنها را انجام می‌داد ادبیات، فلسفه، تئاتر، روزنامه‌نگاری و نگرشی عمیق به عدالت اجتماعی کاملاً معلوم و تثبیت شده بود. با وقوع جنگ جهانی دوم دیگر نتوانست خودداری کند، الجزایر را رها کرد و پس از آن در صحنه اروپا ظاهر شد. روزنامه‌اش بخاطر طرفداری علنی از اعراب توسط مقامات الجزایری توقیف و خودش تقاضای خروج کرد. کامو در ماه مارس ۱۹۴۰ به پاریس نقل مکان کرد و در اداره روزنامه «پاریس سویر» مشغول به کار شد. برای بار دوم در ماه دسامبر ۱۹۴۰ در لیون ازدواج کرد و در ژانویه ۱۹۴۱ به اوران برگشت. از آن وقت تا پاییز ۱۹۴۳، یعنی زمانی که شواهدی بر فعالیت‌های مخفی‌اش در شبکه زیرزمینی «کومبا» پیدا شد، زندگانی کامو را به زحمت می‌توان تعقیب کرد. در بهار ۱۹۴۲ در فرانسه بود. به نظر می‌رسد در همان زمان هم فعالیت‌های مخفی می‌کرد که او را به «سن اتین» و «لیون» کشانده بود. در همین ایام چاپ دو اثر «بیگانه» ۱۹۴۱ و «افسانه سی‌زیف» ۱۹۴۳ در پاریس برای «کامو» تشخا و شهرتی به بار آورد. او در بهار ۱۹۴۳ به پاریس رفت، تا به عنوان مصحح در چاپخانه توسعه انتشارات «گالیمار» به کار پردازد. در پاییز همان سال با نام مستعار «بوشار» مسوولیت چاپ و انتشار ورق پاره‌های «کومبا» ارگان شبکه زیرزمینی «کومبا» را برعهده گرفت. وظیفه بسیار خطرناکی بود، او حتی نام «آبرماهه» را نیز برای خودش انتخاب کرد. یک بار در حالی که طرح یک شماره روزنامه «کومبا» را با خود حمل می‌کرد گرفتار «گشتاپو» شد ولی جان سالم به در برد. بعد از آزادی پاریس (۲۴ اوت ۱۹۴۴) که روزنامه «کومبا» بطور آزاد منتشر شد کامو که سی‌ویک سال داشت شهرتی دو برابر یافت و به او «مدال آزادی» را که افتخار دریافت آن به ندرت نصیب کسی می‌شود اهدا کردند. از ۱۹۴۴ به بعد زندگانی کامو انعکاسی از آشفتگی‌ها و اغلب ناامیدی‌هایی است که به دنبال آزادی در فرانسه وجود داشت. بعد از ۱۹۴۵ جنگ وحشتناک الجزایر که او پیش‌بینی‌اش را کرده بود قلبش را بشدت جریحه‌دار کرد. تنها معدودی از صدها سرمقاله و مقالاتی که او نوشته به انگلیسی ترجمه شده است. این مقالات رویدادهای تکان دهنده سال‌هایی را شرح می‌دهند که بسرعت در حال دگرگونی بود. این مقالات بطور ضمنی سیر تکاملی یک فکر را که می‌بایستی در ۱۹۵۱ به چاپ «انسان طاغی» منتهی شود نشان می‌دهد. «انسان طاغی» بحث‌های تند و تلخی را برانگیخت و سبب ایجاد شکافی مقدس بین «کامو» و «سارتر» شد. چهار نمایشنامه، «سوء تفاهم» ۱۹۴۴، «کالیگولا» ۱۹۴۵، «حکومت نظامی» ۱۹۴۸ و «عادل‌ها» ۱۹۴۹ همراه با یک نوول طولانی «طاعون» ۱۹۴۷ هر یک با موفقیتی دگرگونه منتشر شد. «انسان طاغی» نقطه عطفی بود که «سقوط» آن را تکمیل می‌کرد. زمینه‌های فکری تازه و تکنیک جدید از مشخصات مجموعه چند داستان کوتاه بود که با نام «تبعید و ملکوت» چاپ شد. یک بار دیگر «کامو» وارد کار تئاتر شد. در حدود شش نمایشنامه تنظیم و کارگردانی کرد که دوتای آن بسیار موفق بود «در سوگ یک راهبه» ۱۹۵۶ اثر ویلیام فالکنر و «تسخیرشدگان» ۱۹۵۸ اثر «داستایوفسکی»، سری جدیدی از آوارش در حال آماده شدن بود «دون ژوان»، یک نمایشنامه، یک مقاله و «اولین مرد».

اگر یک‌یک حقایق زندگی «کامو» را مورد نظر قرار دهیم باز هم آنچه ضروری است گفته نخواهد شد. کامو به نسلی تعلق داشت که عمیقاً تحت تأثیر شرایط تاریخی بود. او از این تأثیرات در سخنرانی دانشگاه استکهلم به عنوان «ناامیدانه مثل همه مردم هم عصر در تشنجات زمان خود گم شدن...» یاد کرد. او بیست سال داشت وقتی که «هیتلر» در آشفته بازار سیاسی سال‌های سی (۱۹۳۰ به بعد) به قدرت رسید. او ظهور چندین دولت توتالیتار، اضمحلال جنبش‌های سوسیالیست و لیبرال را در اروپا، تصفیه روسیه، تروریسم و شکنجه‌هایی را که پلیس در اروپا به راه انداخت، تمامی جنگ‌ها و اردوگاه‌های زندانیان را دید. جنگ الجزایر در اوج بود که «کامو» درگذشت. عصر الهام و آرامش و صلح نبود. غیر از عوامل متغیر در زمان (مانند انرژی و سلامت) کامو احساس می‌کرد که زمان در آوارش نیز نفوذ کرده و سبب ایجاد جهت ویژه‌ی در آن شده است که نمی‌بایستی بشود. مثل همه روشنفکران جوان حتی شاید بیشتر از اغلب آنها، چراکه او از دسته پرولتر غیر مشخصی بود احساس می‌کرد که می‌بایستی درباره دنیا باز هم فکر کند تا آنچه را که با میلیون‌ها نفر دیگر به رای العین می‌بیند و تجربه می‌کند، بخوبی درک کند. افکاری که در مقالاتش موج می‌زد، زمینه‌هایی که در آوارش مطرح می‌ساخت، تمرین‌های انتزاعی در منطق تئوری یا بازی‌های ادبی نبود. او عادت داشت که واقعیت را خشن‌تر بنمایاند و روشنفکرانه با اینها گلاویز شده، متقاعدشان می‌کرد که فکر بایستی با عمل جوش بخورد. می‌گفت عوامل اساسی زیادی هستند که در راهبری انسان بیش از موشکافی‌ها و دقت‌های تئوریک و مباحثات لفظی اثر دارند. سال‌های بین دو جنگ جهانی در عین

ظالمانه بودنش، در فرانسه از نظر هنری و بیدار کردن روشنفکران سال‌هایی غنی و شکوفا محسوب می‌شود. این حقیقت‌ناقص «دو روی سکه» بود. یک روی آن احساس نابودی و روی دیگرش هیجانی آرامش‌ناپذیر که از به وجود آمدن دنیای تازه ریشه گرفت. هر دوی اینها هم در هنرها و در خشونت جنگ‌های ایدئولوژیکی که فرانسه را از «توتالیتراریسم» دور نگه می‌داشت انعکاس می‌پذیرفت ولی در عوض آن را به لبه جنگ داخلی می‌کشاند. الجزایر در سطح بیرونی این آشوب بود که ظاهراً استوارتر، بشاش‌تر و نسبت به آینده مطمئن‌تر به نظر می‌رسید. کامو در اولین مقالاتش با چشمی تیزبین تصور هم‌وطنان خود و با لحن طنزآمیز کوتاهی همه مردم آزاده جهان را توصیف و آنها را به سوی خود جلب کرد. کامو اوضاع آفریقای شمالی را حاصل تلفیق اخلاق بدوی، اتکا به رضایت سطحی، مادی، مبهم و سریع مردم از سرزمینی دانست که با دست و دل بازی و ولنگاری به آنان پوچی مذهبی و متافیزیکی، هماهنگی گنگ با عوامل طبیعی و زیبایی سرزمین مدیترانه‌یی را به همراه وحشتی خاموش از مرگ تقدیم می‌کرد. آنها مردمی بشاش و تن به قضا و قدر سپرده، بدون سنت و آداب و رسوم، (بی‌مساله و مشکل) می‌نامید. به نظر می‌رسد بیماری «کامو» سبب بیداری هرچه بیشتر ذهن او و معطوف گرداندن آن به مشکلاتی شده بود که در غیر این صورت ممکن بود آنها را ندیده بگیرد. او کوچه‌های بی‌شمار فلسفه را زیر پا نهاد. از یونان گرفته تا فلاسفه تاریخ «هگل»، «مارکس»، «اشپنگلر»، پیروان اگزیستانسیالیست و متفکران «حوادث عرضی» که بسرعت جای «کانت» را با افکار جوان خود گرفتند:

«کی یرکه گارد»، «نیچه»، «شستوف»، «هوسرل»، «یاسپرس»، «هایدگر».

اما برخلاف بعضی از اسلاف فرانسوی و معاصرین خود، «گابریل مارسل»، «مرلو بونتی»، «ژان پل سارتر» و «سیمون دوبوآر»، کامو، خود را یک فیلسوف حرفه‌یی نمی‌دانست، او علاقه‌یی نداشت از موقعیت انسان در دنیا توضیحی فلسفی و مرتبط به دست بدهد. در واقع او تفری معقول نسبت به همه سیستم‌هایی که این کار را می‌کنند در دل داشت. شاید بخاطر گذشته‌اش او بیشتر علاقه‌مند بود به مفهوم سقراطی، مردی با اخلاقی ویژه باقی بماند. او به علل و جهات اخلاقی، ایدئولوژی مارکسیستی را در سال‌های تسلط «استالین» نپذیرفت، چون که احساس می‌کرد صرفاً یک ماسک با نمای بشر دوستانه به روی مکانیسم حکومت پلیسی و فرصت طلبی سیاسی کشیده شده است. آنچه او به عنوان بزرگترین رویداد نوظهور عصر خود تشخیص داد وجود گسترده هیچ‌گرایی بنیادی بود خواه به صورت پنهان یا به حالت آشکار. شک روشنفکرانه زاینده تجربه سیاسی و انتخاب فلسفی، حمله شدید علیه شکل‌های مختلف مسلک عقل‌گرایی موروثی از روشنفکری، حملات «نیچه» به ارزش‌های غربی، پیش‌بینی‌های «اشپنگلر» از تقدیر، عقاید متداول در مسیر از پیش معلوم شده تاریخ، اینها صرفاً زاینده هیچ‌گرایی مورد بحث بودند. هر چند پیوستگی سیستماتیکی در سری کارهای اولیه مقالات تغزلی مجموعه «تابستان» و داستان‌های کوتاه «تبعید و حکومت» وجود ندارد ولی طرح آن آوار به وسیله خود «کامو» تهیه شده است. در سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم یک نوول به نام «طاعون» دو نمایشنامه «عادل‌ها» و «حکومت نظامی» و مقاله «انسان طاعی» را خلق کرد. یادداشت‌هایش نشان می‌دهد که او فکر دوره انتقام یا دوره قیاس را نیز در سر داشته است. به پرسشی که در مورد ارتباط مقالاتش با نوول‌هایش شده بود چنین پاسخ داد: «من در سطوح متفاوتی می‌نویسم تا دقیقاً از اختلاط چهره‌ها خودداری کنم. به این دلیل من نمایشنامه‌ها را به زبان عملی، مقالات را به صورتی عقلایی، نوول‌ها را درباره تیرگی قلب‌ها نوشتم. درست است که این سه نوع کتاب یک چیز واحد را بیان می‌کند اما، هر چه باشد، توسط نویسنده واحد نیز نوشته شده‌اند و با همدیگر تشکیل اثر واحدی را می‌دهند.

اوری واحد، نویسنده‌یی واحد، اما در مقابل «دوره‌ها» ی «کامو» بازتابنده فضاهای جداگانه‌یی است: الجزیره قبل از جنگ، با کارهای عادی و سرگرمی‌های قابل پیش‌بینی‌اش، با روزهای دلتنگ‌کننده اشغال، با گروه‌ها و دسته‌بندی‌ها و وحشت‌های عمیقش، با اغتشاشات روشنفکرانه و ایده‌آلیسم بی‌نتیجه سال‌های پنجاه، سال‌های رجعت به ریتم علایق و زندگانی خصوصی. به نظر می‌آید «کامو» نسبت به تمامی جریان‌های احساساتی، سیاسی، و روشنفکرانه عصر خود حساسیت فوق‌العاده و استثنایی داشته باشد.

بیگانه

خوانندگان «بیگانه» پیوسته دچار این وسوسه می‌شوند که «کامو» را به قالب «مورسو» قهرمان کتاب «بیگانه» در آورند. غلط بودن این همانندی در دو کتاب اول «کامو» مشخا شده است. پنج مقاله کتاب «پشت و رو» «طنز»، «میان آری و نه»، «مرگ در روح»، «عشق زندگی» و «پشت و رو» تشکیل خط واحدی از پدیده‌های زندگانی طبقه کارگری الجزایر می‌دهد. سپس دو تم اساسی و متناقض را آماده می‌کند: «بیهودگی» مستقر در قلب زندگانی انسان و افتخاری که خود آن زندگانی دارد. «عروس» با فصاحت تغزلی خود سخن از دو موضوع به پیش می‌کشد: از زندگی و از مرگ برخلاف گذشته مناظر مدیترانه، افتخار زندگی در آفتاب صبحگاهی «تیپاسا» و «لذت فوق‌العاده»‌یی که فضای وسیع آسمان و دیار را پر می‌کرد.

حالا حتمی بودن نیستی و مرگ در صدای «پرشکوه و جلال» شهر مرده «حمیله» بود و زندگانی در قلب تابستان در سواحل سوزان الجزایر. موقتا با مرگ روی تپه‌های ایتالیا توافق شد. به هیچ مفهوم صریحی «کامو» در میان دیگران یا برای خودش یک «بیگانه» نبود. «من روی این زمین خوشبختم» این جمله‌ی بود که در یادداشت‌هایش نوشت، «زیرا که ملکوت من از این خاک است.» و از زبان «پاتریس» اولین قهرمان افسانه‌ی او همان حرف این چنین تکرار می‌شود: «از هیچ چیز مگر از عشق خود به زندگی سخن نخواهم گفت.»

مرسوم شده است که هنگام گفت‌وگو از «بیگانه» داستان را به صورت یک افسانه مورد نظر قرار ندهند. بلکه آن را از یک دید صرفا تجربی فلسفه پوچی بنگرند. شاید کامو با داخل کردن خود به موضوع، تا حدی مسوول این سوء تفاهم باشد. اما مقدمه «اسطوره سی زیف» ذکر می‌کند که بطور دقیق فلسفه پوچی چیزی است که ما فاقد آنیم. و «کامو» قصد نداشت این فلسفه را بیاراید. از طریق «یادداشت‌ها» می‌توانیم سیر ماجراهایی را که در نوول می‌خوانیم بین ۱۹۳۵ و ماه مه ۱۹۴۰ (یعنی زمان ختم داستان) تعقیب نماییم.

«کامو» با کتابی کاملا متفاوت روبرو شده بود. او ابتدا نسخه اول و سپس نسخه دومی از این کتاب را نوشت. به طریقی که عنوان کتاب تبدیل شد به «مرگ باشکوه». همانطور که مشغول نوشتن بود، زمینه‌های مختلف «بیگانه» در ذهن او ظاهر شد. گاهی مجزا، گاهی مرتبط با داستان، اما بطور کلی صورتی مبهم داشت. در نتیجه به آرامی، بطور آزمایشی و شاید هم سهوا و در نتیجه یک کاوش غیرمستقیم «بیگانه» شکل گرفت. کتابی که منتشر شد مطلقا با آنچه در مدنظر کامو بود تفاوت داشت. داستان «بیگانه» دست‌کم از نظر سطحی پیچیده نیست. «مورسو» منشی اداری در الجزیره، تلگرافی دریافت می‌کند که خبر مرگ مادرش را در یکی از آسایشگاه‌های پیران به او می‌دهد. وی تقاضای دو روز مرخصی کرده و پس از شرکت در مراسم تدفین به الجزیره بر می‌گردد. به کنار دریا می‌رود و دختری زیبا به نام «ماری» را به تور می‌زند. او را به سینما و بعدا به آپارتمان خود می‌برد. برحسب اتفاق گرفتار ماجرای نفرت‌انگیز یک مرد عوضی به نام «رایمون» می‌شود که در همسایگی او زندگی می‌کند. رایمون دچار گرفتاری خطرناکی با چند عرب شده است. چاقویی در زیر نور آفتاب برق می‌زند، «مورسو» ماشه را می‌کشد... بازداشت، محاکمه و محکوم به مرگ می‌گردد. گرچه اولین نوول «کامو» موارد مشترک اندکی با «بیگانه» دارد ولی در دو موضوع با هم انطباق دارند: «بیگانگی فرزند و مادر و محکوم شدن یک مرد به مرگ».

البته بتدریج پسر بیگانه شده به مرد محکوم به مرگ تبدیل می‌شود. نباید فراموش کرد، آنطور که «کامو» گفته: این نوول از تیرگی قلب بشر سخن می‌گوید. رمان «بیگانه» این چنین شروع می‌شود: «امروز مادرم مرد. یا شاید هم دیروز...» کامو بعد از تجربیات فراوان برای «بیگانه» بیان پرمصرف اول شخا مفرد را انتخاب کرد. «مورسو» ماجرای خود را همانطور که رخ داده شرح می‌دهد. کوشش‌های فراوانی شده که زمان اصلی ماجراهایی را که «مورسو» شرح می‌دهد، کشف کنند ولی هیچ‌کس موفق نشده است. اگر در زمینه‌های رئالیستی بحث شود، ظاهرا انتخاب طرح داستان به دلایل زیبایی‌شناسی بوده و آنچنان که از اصل داستان بر می‌آید نقش خود را بسیار خوب انجام داده است. مورسو از انشعابات بعدی اعمال خود بی‌اطلاع است و کورکورانه به سوی دامی که با دقت برایش چیده‌اند نزدیک می‌شود. وضع او بطرز غریبی شباهت به یک رویا دارد. آنجا که بیننده رویا هم در آن ظاهر می‌شود و در آن رویا زندگی می‌کند. برخلاف دنیای کابوس مانند «کافکا» دنیای «مورسو» دنیایی روشن، واضح و در واقع دنیای روزمره الجزیره است. بیانی که توسط «کامو» انتخاب شده (اول شخا مفرد) فوایدی دارد: موقعیت‌های توصیف شده، با فوریتی متقاعد کننده، حتمی، سوءظن و اجتناب‌ناپذیری همراه است و برای خود «کامو» نیز آزادی خلق زیر و بم‌های سریع در واکنش‌های احساسی خواننده است. «مورسو» باقی مانده است. اولین صفحات کتاب گره‌های زیادی ندارد. ساده و صریح است. خواننده مراسم تدفین و آسایشگاه پیران و ساکنین آن را از طریق «مورسو» می‌بیند. اما همینکه «مورسو» شروع به شرح مراجعت و گرفتاری‌های خود با «ماری» و سپس با «رایمون» می‌کند، خواننده از خطر آگاهی می‌یابد و خود را مجبور می‌بیند که از خارج نظاره و قضاوت کند. با اینکه خواننده تمام و کمال در اختیار «مورسو» قرار دارد که چگونه داستان و فضای آن را بازگو می‌نماید، اولین فاصله‌گیری خلق می‌شود، در داخل و حدود. دنیایی که فقط خود «مورسو» در آن وجود دارد. نوول تا آنجا که سرنوشت فوری «مورسو» مورد نظر است به وضعی که حتمیت ندارد به پایان می‌رسد. به تقاضای پژوهشی که وکیلش می‌کند، ترتیب آور نمی‌دهند و راه گریز بسته می‌شود. بدین جهت صدای «مورسو» صدای یک انسان زنده است. انسانی که محکوم به مرگ حتمی شده اما در چارچوب داستان برخلاف ما نخواهد مرد. بخاطر اینکه مثل اغلب حکایات معمولی، زندگی مردی کاملا غیرمشخا در نظر است، نوول به سوی اسطوره گامی برداشته است. «مورسو» به علت اینکه مردی را کشته، محاکمه و محکوم به مرگ شده، از سایر مردم مجزا شده

و برای ما مثل «یک محکوم به اعدام» سخن می‌گوید. او وضع عمومی موجود و مشترک بشر را تمثیل می‌آورد. بی‌شک این کیفیت معمایی شخصیت داستان است

آیزایا برلین (۱۹۱۷ - ۱۹۹۷ م)

آیزایا برلین فیلسوف سیاسی و مورخ تاریخ اندیشه‌ها در ۵ نوامبر ۱۹۹۷ در سن ۸۸ سالگی در شهر آکسفورد انگلستان درگذشت. وی در زمره برجسته‌ترین نظریه پردازان سیاسی معاصر در باب مفهوم «آزادی» به شمار می‌آمد.

والدین برلین که در شهر ریکا در لاتویا می‌زیستند یهودیانی سکولار بودند، اما پدر بزرگ و مادر بزرگش بر اجرای آداب سنتی مذهب اصرار می‌ورزیدند. پدر آیزایا تاجر الوار بود و واگن‌های چوبی تخت خوابدار به راه آهن تزاری می‌فروخت. در جریان نخستین جنگ جهانی و به دنبال پیشروی آلمان‌ها به سمت ریکا در ۱۹۱۵، خانواده برلین ابتدا به آندرناپل و سپس در ۱۹۱۷ به پتروگراد رفتند و سپس از بروز انقلاب بلشویکی در روسیه، چون اوضاع را نامساعد تشخیص دادند، به انگلستان کوچ کردند. آیزایای ۱۲ ساله پس از طی دوران مقدماتی تحصیل، به سال ۱۹۲۸ به دانشگاه آکسفورد رفت و لیسانس خود را در رشته ادبیات کلاسیک، فلسفه و علوم سیاسی اخذ کرد و آن‌گاه به قصد روزنامه نگار شدن درخواستی به روزنامه «گاردین» نوشت، اما در مصاحبه ورودی توفیق نیافت و به صرافت ادامه تحصیل در رشته حقوق افتاد.

در این هنگام یکی از اساتید نیوکالج (New College) آکسفورد که با وی دوست بود او را به عنوان مدرس فلسفه به این کالج دعوت کرد. مقارن با همین زمان کالج آل سولز (All Souls) نیز یک بورس تحقیقاتی به او اعطا کرد. به این ترتیب برلین تا سال ۱۹۲۸ که رسماً به عضویت کادر علمی نیوکالج درآمد، از مزایای هر دو مسئولیت خود بهره می‌برد. کتاب کوچک «زندگی و محیط اجتماعی کارل مارکس» که به سال ۱۹۲۹ انتشار یافت، محصول پژوهش او برای کالج آل سولز بود.

آیزایا برلین در دوران دومین جنگ جهانی و به سال ۱۹۴۱ از طرف وزارت اطلاعات انگلستان به آمریکا اعزام شد تا گزارش‌های مرتبی در خصوص روحیات آمریکاییان و عکس‌العمل‌های آنان در قبال جنگ به لندن ارسال کند. گزارش‌های پر محتوای برلین به زودی توجه وزارت امور خارجه و شخص چرچیل را به خود جلب کرد و سبب شد تا سال بعد او را به عضویت وزارت امور خارجه درآورند و مسئولیت ارسال تحلیل‌های سیاسی در سفارت انگلیس در واشنگتن را به او بسپارند. مجموعه گزارش‌های برلین از آمریکا به سال ۱۹۸۱ تحت عنوان «گزارش‌های واشنگتن ۱۹۴۵-۱۹۴۱» انتشار یافت.

برلین مدتی کوتاه نیز در سفارت انگلستان در مسکو خدمت کرد و در این مدت ملاقات‌هایی با روشنفکران سرشناس شوروی مانند «بوریس پاسترناک» و «آنا آخمتاوا» انجام داد که تاثیر تعیین‌کننده‌ای بر جهت‌گیری فکری او در آینده باقی‌گذارد و او را بیش از پیش به بررسی اندیشه‌های متفکران روس و ترجمه آثار آنان به زبان انگلیسی علاقه‌مند کرد. در پایان جنگ برلین تصمیم گرفت فلسفه را رها کند و به پژوهش در تاریخ اندیشه‌ها مشغول شود. او در سال ۱۹۵۷ به استادی کرسی نظریه اجتماعی و سیاسی در کالج آل سولز منصوب شد و رساله مشهور خود با نام «دو مفهوم آزادی» را در هنگام تصدی این کرسی قرائت کرد.

در این رساله که از زمان انتشار تاکنون تاثیر بسیار زیادی بر بحث‌های نظری در باب آزادی باقی‌گذارد، برلین از یک سو بر این نکته تاکید کرد که آزادی یک مفهوم اساسی و غیرقابل تحویل به دیگر مفاهیم است و آن را نمی‌توان با تکیه به مفاهیم دیگر مانند عدالت، مساوات، سعادت، آسودگی وجدان و نظایر آن تبیین کرد و از سوی دیگر میان دو نوع آزادی «منفی» و «مثبت» تمایز قائل شد. آزادی منفی به معنای آزاد بودن از قیودی است که توسط دیگران بر شخص تحمیل می‌شود. آزادی مثبت به معنای آزادی برای دستیابی به خواست‌ها و علایقی است که شخص بدان‌ها تمایل دارد. برلین استدلال می‌کند در حالی که آزادی منفی ارزشمند و ضروری است، آزادی مثبت می‌تواند به استبداد و اعمال محدودیت بر آزادی افراد از سوی کسانی منجر شود که می‌پندارند حقیقت مطلق و ارزش‌های متعالی تنها در اختیار آنان است و تنها آنان شایستگی داوری در خصوص این امور را دارند.

دیدگاه‌های برلین درباره آزادی به عنوان تفسیر تازه‌ای از لیبرالیسم مورد استقبال قرار گرفت، اما نکته مهمی که می‌باید از باب رهیافت لیبرالیستی او در نظر داشت این است که برلین به عوض آنکه از لیبرالیسم خوش‌بینانه «جان استوارت میل» متأثر باشد، کاملاً تحت تاثیر لیبرالیسم بدبینانه متفکران روس است. برلین در جبین بشریت نور رستگاری نمی‌بیند و به آینده خوش بین نیست و بر این باور است که ابنای بشر به دست خود موجبات نابودی خویش را فراهم می‌کنند. او موافق با این رهیافت برای یکی از آخرین آثار خود نام «الوار خمیده انسانیت» را برگزید که آن

را از عبارتی از کانت وام گرفته بود: «از الوار خمیده انسانیت هیچ چیز راستی تاکنون ساخته نشده.» برلین که به زبان های روسی، آلمانی، انگلیسی و فرانسه تسلط داشت، سخنوری توانا و مدرسی خوش محضر بود.

اما در کار نویسندگی بیشتر به مقاله نویسی گرایش داشت تا تحریر کتاب های جامع و تقریباً همگی آثارش در قالب مقالات متنوعی است که در مجموعه های مختلف جمع آوری شده است و احیاناً در آنها موارد تکراری نیز به چشم می خورد. او در یکی از مقالات مشهورش با نام «خارپشت و روباه» که در آن به بررسی دیدگاه تولستوی درباره پرداخته، متفکران را به دو گروه خارپشت ها و روباه ها تقسیم می کند. خارپشت ها آنانی هستند که در طول زندگی یک ایده عمیق و بزرگ عرضه می کنند و همه آثار قلمی شان در بسط و تکمیل همان ایده اصلی است. روباه ها به عکس کسانی هستند که به حوزه های گوناگون سر می کشند و از هر یک از گشت و گذارهای خود ارمغان کوچکی به همراه می آورند.

برلین روباهی بود که دو ایده اصلی را همچون خارپشت ها مطرح ساخته بود: آزادی و کثرت گرایی (پلورالیسم). برلین در عین اعتقاد به پلورالیسم و تاکید بلیغ بر این نکته که در جوامع بشری احیاناً ارزش ها، اصول و آرمان هایی یافت می شوند که به یکدیگر قابل تحویل نیستند و افراد باید بیاموزند که در کنار هم و با رعایت احترام متقابل برای آرا و اندیشه های یکدیگر زندگی کنند به نسبی گرایی قائل نبود و بر عام بودن برخی ارزش ها نظیر آزادی و معرفت علمی تاکید می ورزید.

ریچارد مروین هر (۱۹۱۹ - ۲۰۰۲ م)

نظریه «عواطفگرایی» بطور عام معتقد است که تمامی گزاره های اخلاقی چیزی جز بیان احساسات و یا گرایشات گوینده نیستند و لاجرم نمی توان بدین وسیله به صالح و یا ناصالح بودن عملی دست یافت. ضرورتاً «خوب» و «بد» وجود خارجی نداشته، نمی توان بیانی را خوب و یا بد دانست .

نظریه «اصالت منفعت طلبی» بطور عام معتقد است: خوبی و یا بدی مقوله ای وابسته به درجه ضرردهی یا سودمندی آن در میان تمامی اجزای بشریت است. این گرایش بگونه مختصر ابتدا از «اومانیسم» یونان باستان زاده می شود و نهایتاً تفکر باستان نوعی «خوشی پرستی» از خود بجای میگذارد. در قرن هجدهم توسط جرمی بنتهام دوباره با بیانی بسیار متفاوت مطرح شده توسط فرزند دوستش جیمز میل بنام جان استوارت میل تناقض زدایی، بسط و گسترش یافته و با معیارهای اخلاقی که به ادعای میل جاودانه اند ترکیب می شود و چنین نامی میابد. تاکنون فلاسفه بیشماری در جهت رد و یا اثبات آن فعالیت کرده اند که نگرشهای متفاوتی از این نظریه ازایه گردیده و این داستان همچنان ادامه دارد. جی.ای. مور، ژان پل سارتر و ریچارد مروین هر از جمله ابرفلاسفه قرن بیستم هستند که، اگرچه هر کدام با نگرش خاص خود، در بسط و گسترش این نظریه تلاش کرده اند. در این مورد منابع گوناگونی یافت می شوند .

ریچارد مروین هر استاد برجسته فلسفه اخلاق، مدافع جهانی بودن یافته ها و گزاره های اخلاقی بود که به "تجویزگرایی جهانی" معروف است. در دو زمینه اخلاقیات کاربردی و روابط عمومی اجتماعی مقالات با ارزشی نوشته است. سالیان دراز کرسی استادی دانشگاه های آکسفورد و فلوریدا را در اختیار داشته است. در آکسفورد فلسفه اخلاق و در فلوریدا فلسفه جامع تدریس کرده است. اولین کتابش "زبان اخلاقیات" (۱۹۵۲) تلاشی است برای اثبات آنکه تصورات اخلاقی از منطقی فرمان میبرند که اجازه میدهد استدلال اخلاقی ذاتاً عقلانی باشد، اگرچه عبارات خبری اخلاق مثل "نیک بودن" بصورت بنیادی از جنس توصیفی نیستند. یافته های هر درباره عقلانی بودن استدلال اخلاقی و حتمی بودن یک تیوری جامع، هسته مرکزی فلسفه او را تشکیل میدهند.

راه های مختلفی که بدان وسیله استیونسون و آیر از تیوری "عواطفگرایی" دفاع کرده بودند، پیش زمینه های تلاشهای مقدماتی هر را تشکیل دادند و او مصمم بود که ناکارآمدیهای تیوری را برطرف کرده همزمان درونبینی آن را نیز بیان دارد. بعنوان مثال، آیر جوان در کتاب "زبان، حقیقت و منطق"، که به نوعی تلاش عجولانه ای بحساب می آمد، به دنبال تضعیف آنچه چیزی که از آن دعاوی گفتمان اخلاقی نام میبرد ادعا میکند که اظهارات اخلاقی هیچ محتوای حقیقی نداشته چیزی فراتر از بیان احساسات و یا گرایشات نیستند. نتیجه آنکه هر آنچه که بیان احساسات و یا گرایشات باشد فقط تصادفی میتواند در خدمت عمل قرار گیرد. اظهارات اخلاقی، در باور آیر، فاقد محتوای راستین یا دروغین هستند بخاطر آنکه نه قابل تحلیل اند و نه تجربی قابل اثبات. این ادعا اظهارات اخلاقی را به تبلیغات خام بدون هیچ تحمیل عقلانی تبدیل کرد. هر "عواطفگرایی" را بطور کامل رد نکرد اما عنصر راهنمای عمل و یا تجویزی را به زبان اخلاقی افزود و مدعی اصالت آن در هسته مرکزی گفتمان اخلاقی شد. او

همواره مخالف نگرشی از "وصف کننده گی" بود که مفاهیم گزاره های خبری اخلاق - نیک، بد، درست، غلط، بایست و امثالهم - را تضعیف کننده اشکال اخلاقی نشانگر واقعیت میدانست. استدلالش این بود که ادبیات وصف کننده - در دستورها، توصیه ها و تشویق ها بکار می روند - ساختار منطقی داشته و قادر به دنبال کردن هنجار عقلانی استدلالها می باشند. بعنوان نمونه، همانقدر که استنباط حقیقی ممکن است، استنباط دستوری نیز رواست. نسخه های اخلاقی حاوی دستورها هستند، اما ارزش فراتری را در خود حمل میکنند؛ بیان "شما نمی باست سیگار بکشید" فراتر از "سیگار نکشید" است، که قضاوت الزام «نبایست» قادر به جهانی بودن می باشد. به بیان دیگر، کسی که به واسطه شرایطی قضاوت الزام «باید» بکار می برد، در حال تجویز قضاوتش برای تمامی شرایط مشابه است - در حال جهانی کردن قضاوتش میباشد. بدین نظر، گفتمان اخلاقی به هیچ عنوان برابر با تلاشهای غیر عقلانی در متقاعد کردن نیست. او در کتاب "آزادی و عقل" (۱۹۶۳) با منشی ریزین و منظم برخی موارد را روشن میکند و مطالب جدیدی می افزاید. استدلالش این بود که گزاره های خبری اخلاق میتوانند مفهوم ثانوی توصیفی داشته باشند اما مفهوم اصیل و ابتدایی آنان غیر توصیفی است. همچنین معتقد به یک تقسیم بندی منطقی مابین حقایق و ارزشها بود، که مانع هرگونه استنباط منطقی قضاوت اخلاقی از ظواهر توصیفی جهان می شود. تا مدتها هم این نظریه حتی از جانب مخالفان اصولی و درست بحساب می آمد. اولین استدلال مخالف آنگاه توسط فیلیپا فوت ارایه می گردد و زمانی که "واقعگرایی اخلاقی" مورد محبوبیت واقع می شود، به نوعی نظریه هر را از هسته مرکزی تفکرات اخلاقی بکنار می راند.

در تحلیل هر، تمامی تجویزات منوط بر "تصمیمات اصول" می باشند که آنها نیز فقط مطیع پیشنهادها منطقی جهانی شدن ارزشها هستند. البته این نظر در آنجا که به متعصبان بر میگشت مشکل ساز شد. بعنوان نمونه، چگونه میتوان به یک نازیست متعصب، که تجویز میکند تمامی یهودیان باید کشته شوند، حتی اگر مشخص شود که او هم یک یهودی است باید کشته شود، نشان داد که او اشتباه فکر میکند؟

تجویزگرایی قضاوت اخلاقی نیز هر را از موقعیت بررسی مقوله ضعف اراده دور گرداند. اگر کسی مشوقانه خود را مورد قضاوت الزامی قرار دهد (مثلاً: "من مرتباً باید به فقرا خیرات کنم.") طبق نظریه هر آن فرد قصد انجام آن عمل را دارد. در عمل اما، اگر قصد نیت غایب باشد (مقوله ای که اکثراً آن را ضعف اراده میخوانند) از دو حال خارج نیست؛ یا اینکه هیچ نسخه جهانی ترویج نشده است و یا از نظر ساختار روان انجام چنین عملی غیر ممکن است. فلاسفه ای که کمتر دچار جبرگرایی تیوریک بوده اند نتیجه گرفتند مادامی که ضعف اراده بطور عینی مشهود است، هر نظریه ای که وجود آنرا منکر شود می بایست غلط پنداشته شود.

علاوه بر اینها، از تجویزگرایی جهانی او به فلسفه "اصالت منفعت طلبی" می رسد. این ادعا را که دیگران می بایست اولویتهای ما را مورد پذیرش قرار دهند و ما نیز اولیتهای دیگران را قبول داشته باشیم؛ از آنجا ناشی می شود که یک عمل عمدی اخلاقی می بایست منطقیاً تمامی اولویتهای ما را ولو آنها که متعلق به او نیستند را به رسمیت بشناسد. وجه اصالت منفعت طلبی نظریه هر همراه با مدل بحث برانگیز "تیوری دو سطحی قضاوت اخلاقی" در کتابش "تفکر اخلاقی" (۱۹۸۱) بسط و توسعه می یابد: تلاشی در جهت دوری جستن از نظریات کلاسیک «اصالت عمل در منفعت طلبی» و «اصالت اصول در منفعت طلبی» با ترکیب بهترین عناصر تشکیل دهنده هر کدام و دست یافتن به یک نگرش کارآمد واحد. در سطح «ادراکی» - تعهدات ثابتی نسبت به حقیقت مانند سیر ماندن، نیکوکاری و امثالهم وجود دارند - که قابل تشخیص بوده و انسانها اکثر اوقات در تلاش موفقیت آمیزی برای دور نشدن از اینگونه تعهداتشان هستند. اما شرایطی نیز وجود دارند که تضاد و بحران آفرینند و فرد دیگر قادر به سنجش تفکرش با معیار تراز «ادراکی» نیست و نمی تواند در سطح ادراکی محض قدم بردارد، ضرورتاً تفکر فرد وارد سطح «بحرانی» میگردد که معیارهای تراز «بحران» را در مقابل تفکر او قرار داده فرد را به تعهدات جدیدی فرا میخواند. مخالفان، این فرضیه را به دو دلیل رد میکنند: یکی آنچیزی که به آن بی ثباتی درونی گفته اند و دیگری اینکه نظریه قادر به پیشگویی دقیق زمانی که می بایست معیارهای تفکر تغییر یابند نیست.

انتخاب فلسفه اخلاق توسط هر در جهت یافتن پاسخ به سوالات واقعی بود که او دنبال میکرد. تلاش ویژه او در جهت همساز کردن یافته های نظریش با اخلاقیات کاربردی است. مقوله ای که در قرن بیستم بیشتر از هر زمان دیگری بدان رو آورده شد اما کمتر فیلسوفی مانند او موفق از این عرصه بیرون آمد. فلسفه نیازمند توجه و تمرکز فراوانی است و فقدان این تلاش ما را از ارایه تیوریهای بنیادین دور میکند. تلاش نتیجه بخش هر این بود.

در ۱۶ نوامبر ۱۹۳۸ از والدین مهاجر روس در بروکلین دیده به جهان گشود. در همان سالهای کودکی و هنگامی که دوران تحصیل ابتدایی را سپری میکرد، به فلسفه علاقمند شد. او دوران آغازین تجربه برای آموختن را در کتابش "زندگی آزموده شده" ۱۹۸۹ چنین توصیف میکند: "وقتی که من بیشتر از پانزده یا شانزده سال نداشتم، در کوچه های بروکلین یک مجلد ساده از جمهور افلاطون دست می‌گرفتم بطوری که روی جلد مشخص باشد. آن وقت تعدادی از صفحات کتاب را مطالعه کرده بودم و حتی بسیار کمتر از صفحات خوانده شده را درک کرده بودم. بوسیله آن کتاب بود که به شور و شغف بسیاری دست یافته بودم و همان موقع هم میدانستم این کتاب چیز باارزشی است." به کالج کلمبیا می‌رود و تصمیم می‌گیرد در کلاسهای فلسفه شرکت کند. اولین معلمش سیدنی مورگنبرسر دلگرمی برایش بود که تا چاپ کتاب "معماهای سقراطی" ۱۹۹۷ هم این دلگرمی وجود داشت. سیدنی در کلاسهایش بحث را به جایی میکشاند که رابرت شروع به مخالفت کند. او را به چالش میکشید که افکارش را واضح بیان کند و ارتباط منطقی بین آنها بیاید. در دوران ادامه تحصیل در پرینستون شاگرد کارل همپل بود و در همان دوران به نظریه تصمیمگیری علاقمند شد. اندکی بعد "تیوری هنجاری انتخاب فردی" را ارائه داد که نتیجه مطالعات سالهای پرینستون است. در ۳۰ سالگی به کرسی استادی دانشگاه هاروارد دست یافت. این والاترین مقام دانشگاه هاروارد افتخاری بود که قبل از او فقط نصیب هفده نفر دیگر شده بود. قبل از کسب مقام استادی در هاروارد، استادیار دانشگاه های پرینستون، راکفلر و هاروارد بود. در سال ۱۹۹۴ بود که متوجه شد مبتلا به سرطان گشته و تصور اطرافیان، آن موقع، این بود که او بیشتر از شش ماه دیگر زنده نمی‌ماند. اما او با قدرت به جنگ با بیماری شتافت. حتی تا چند روز قبل از آنکه مرگ بسراغش آید به تدریس ادامه داد، با همکاران به بحث و مناظره نشست و نوشتن را از یاد نبرد.

نوزیک با موارد مورد علاقه گسترده در فلسفه، از اینکه او را فقط فیلسوف سیاسی می‌دانند ناراضی بود. او تالیف کتاب "آنارشی، حکومت و مدینه فاضله" ۱۹۷۴ را به نوعی "یک پیشامد" میدانست. در این کتاب نوزیک به شرح و دفاع از نگرش آزادیخواهانه رادیکالش می‌پردازد. باوری که به آرامی از دوران جوانی در او شکل گرفت و دوره ای نیز عضو گروه دانشجویان چپ‌گرای افراطی محسوب می‌شد. او از یک حکومت اقلیتی دفاع میکند. بطور مثال، حکومتی که فقط در مقابل زور، دزدی و فریب از حقوق شهروندان دفاع میکند و نیرویی است ضامن اجرای قراردادهای اجتماعی. در باور نوزیک حقوق آزادیخواهانه افراد شامل حق قربانی نکردن خود برای دیگران و حق زیر فشار نرفتن حتی برای خود می‌باشد. او تیوریهایی «هدف - حکومت» و الگوهای «باز-توزیع مالیات» را از آنجایی که دخالت‌های ناخواسته در اجتماع را حاصل می‌شوند، رد کرده است. اینان در باور رابرت نوزیک به مثابه کار اجباریست. به گمان او جز طی کردن مراحل عدالت راهی برای دست یابی به حکومت عادل وجود ندارد. در اینباره مثال مشهوری می‌زند. ویلت چیمبرلین بازیکن پرطرفدار بیسبال که علاوه بر دریافت حق الزحمه رایج از باشگاه ورزشی اش در هر بازی از تماشاگران طرفدارش نیز پول نقد دریافت می‌کرده است، برای نوزیک نشان دهنده ایده ای است که مراحل عادلانه در قراردادهای داوطلبانه اجتماعی (و حتی فردی) نتایج عادلانه ای را به دنبال می‌آورند. "آنارشی، حکومت و مدینه فاضله" در میان پر اثرترین کتابهای قرن بیستم قرار گرفت. گرچه حس کنجکاوی هوشمندانه او را به مابقی زمینه های فلسفه نیز کشاند. "من نمی‌خواهم مابقی زندگیم را صرف نوشتن «فرزند آنارشی، حکومت و مدینه فاضله» کنم و یا پس از آن به «بازگشت فرزند آنارشی...» و از این قبیل پردازم. سوالات دیگری نیز در مغز من شکل گرفته که مرا مدام به تفکر و میدارد: آگاهی، شخص، چرا عدم بجای موجودیت نیست؟ و البته مقوله اراده آزاد از موضوعات مورد علاقه من هستند."

در کتاب "توضیحات فلسفی" ۱۹۸۱ ایده «پیگردی» را ارائه می‌دهد. پیگردی حقیقت نیازمند اهمیت معرفت شناسانه بویژه با نگاه به شک‌گرایی است. کتاب دیگرش "طبیعت عقلانیت" ۱۹۹۳ به یک بررسی در عملکرد اصول در زندگی‌مان اختصاص دارد. آخرین کتابش "نامتغیرها: ساختار عینی جهان" ۲۰۰۱ موقعیت حقیقت و عینیت را مورد آزمایش قرار میدهد و اینکه چگونه به مقوله هوشیاری ارتباط پیدا میکنند. رابرت نوزیک جوایز و افتخارات بسیاری را در دوران زندگی کسب نمود. از او شاعره ای بنام گرتورد شناکنبرگ همسر دومش و دو فرزند بنامهای امیلی و دیوید بجا مانده اند. رابرت نوزیک در سن ۶۳ سالگی بعلت ابتلاء به بیماری سرطان معده در تاریخ ۲۳ ژانویه ۲۰۰۲ درگذشت.

اندیشه گاه ۱۵. ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی

۱. مقدمه

در اوایل دهه شصت، نهضت فکری ساختارگرایی در آگاهی مردم فرانسه به گونه‌ای پدیدار شد که از جهتی، به دلیل شهرت فرهنگی‌اش، یادآور جنبش وجودگرایی دهه چهل و در عین حال، از جهاتی دیگر، یعنی در داشتن موضعی خصمانه در برابر موضوع فردی و تاریخ، در تقابل

کامل با وجودگرایی بود. در اواخر دهه شصت کسانی که ساختارگرا شناخته شده بودند، بسیاری از اصول اساسی ساختارگرایی را به چالش کشیدند و یک نهضت پساساختارگرایانه را آغاز کردند. نهضت ساختارگرایی در ایالات متحده آمریکا در دهه هفتاد، تأثیر بسیاری بر فهم کتاب مقدس بر جای نهاد که به دنبال آن، دل‌مشغولی به پساساختارگرایی در دهه‌های هشتاد و نود به وجود آمد.

۲. ساختارگرایی

در اواسط دهه شصت، برجسته‌ترین متفکران فرانسه که ساختارگرا شناخته می‌شدند، کلود لوی - استروس، ژاک لاکان، رونالد بارثس، و میشل فوکوبودند. لکن در این خصوص اتفاق نظر وجود دارد که عامل واقعی حرکت ساختارگرایی بسی زودتر، اثر زبان‌شناختی فردینان دِسوسور در دوره زبان‌شناسی عمومی در دهه بیستم بوده است. تأکیدهای متعدد او در این کتاب، محور جنبش ساختارگرایی متأخر در فرانسه شد.

۱-۲. تأثیر دِسوسور بر ساختارگرایی

یکی از نکات مورد تأکید دِسوسور، تفکیک اولیه میان «زبان» و «گفتار» بود. د سوسور بر تفاوت میان «زبان» به عنوان ساختار و شبکه‌ای از روابط متقابل و زبان به عنوان چیزی که در فعالیت «گفتار» واقعیت می‌یابد، تأکید می‌کند؛ بنابراین زبان نظامی از ارتباطات است که با اندکی دقت قابل تحلیل است، درحالی که گفتار امری فرعی است که ممکن است از قوانین زبان پیروی نکند یا نکند.

در پرتو این تفکیک، زبان بیشتر از گفتار مورد تأکید قرار گرفت؛ با وجود اینکه خود دِسوسور به هر دو علاقه داشت (و اگر قرار وی بر تأکید بر یکی بود بر گفتار تأکید می‌کرد). ساختارگرایان این تفکیک را به مثابه روش گریز از دگرگون‌پذیری گفتار و تمرکز بر ساختار غیرشخصی‌تر زبان، به خود اختصاص دادند؛ بنابراین، آنها زبان را به مثابه نظامی مشاهده کردند که به طور علمی قابل تحلیل است. از این پس، آنچنان به زبان اهمیت داده شد که عنصر شخصی موجود در گفتار می‌توانست به حداقل برسد و در واقع امری ثانوی تلقی شود. [آنچه در ساختارگرایی اهمیت داشت نظام بود نه فرد؛ نظامی که سیلاهی ایدئولوژیکی در برابر وجودگرایی حاکم، که برای بسیاری از افراد داشت ملال‌آور می‌شد، فراهم می‌کرد. تفاوت میان زبان و گفتار را به طرز زمانی نیز می‌توان در نظر گرفت. زبان امری جز مقطعی خاص در هر زمان واحدی نیست. ما برای زبان‌پژوهی، باید وضعیت زبان را در یک زمان خاص، به اصطلاح، منجمد سازیم [ثابت نگه داریم] [بدین ترتیب، این بعد «هم‌زمانی» خود غیرزمانی است و تاریخ با این بعد بی‌ارتباط است. از طرف دیگر، گفتار بیشتر یک موضوع تاریخی و دارای بعد «ناهم‌زمانی» است و با چگونگی تغییر زبان در بستر زمان سروکار دارد. از نظر سنتی، بعد هم‌زمانی در زبان‌شناسی اهمیت داشته است. این مطلب در فلسفه نیز در باره بسیاری از نواحی تحت تأثیر هگل، صادق است. در مطالعه کتاب مقدس، متد تاریخی-انتقادی تحت سلطه و حاکمیت علایق تاریخی، مانند تعیین منابع تاریخی موجود در پس اسفار خمسه یا عیسای «تاریخی»، بوده است. لکن ساختارگرایی این اشتغال فکری به تاریخ در مطالعه کتاب مقدس را با تمرکز هم‌زمانی بر متون، به شدت مورد انتقاد قرار داد. به یک معنا، ما تنها نیاز به متن در دسترس داریم و نیازی به علاقه‌های تاریخی به «جهان ورای متن» برای بررسی موضوعات مورد نظر ساختارگرایی نداریم. ما در ذیل به کاوش در باره این سؤال می‌پردازیم که آیا این دو جهت‌گیری در تحقیقات کتاب مقدس می‌توانند به طرز مفیدی تلفیق شوند، یا اینکه ذاتاً در تقابل هستند.

اقدام کلیدی دیگر درباره زبان این است که عنصر موجود درون یک نظام را نمی‌توان بر اساس خودش تعریف کرد، بلکه تنها بر اساس رابطه و تفاوتش با سایر عناصر در کل ساختار تعریف می‌شود؛ یعنی معنای یک واژه تنها در سایه تفکیک آن از سایر واژه‌ها قابل درک است؛ بنابراین معنا یک امر ساختاری است، نه از نوع تعریف بالاشاره؛ به عنوان مثال، کلمه «توپ» به عنوان یک اسباب‌بازی، توسط تمایز آن از سایر اسباب‌بازیها، مانند چوگان، عروسکها، ماشینهای کوچک اسباب‌بازی و غیره، توصیف می‌شود. کلمه «توپ» به عنوان جزئی از یک بازی، از عناصر سایر بازیها و همچنین از سایر فعالیتها، مانند کار، مطالعه، قدم‌زنی و غیره تمیز داده می‌شود؛ بنابراین به یک معنا، محتوای کلمه «هیچ» است، یعنی جدای از رابطه‌اش با سایر واژه‌ها هیچ است؛ بنابراین معنای کلمه، قطع نظر از رابطه آن با سایر علایم، معنایی من‌درآوردی است. ساختارگرایان بدین‌وسیله توانستند با سنت ذره‌گرایانه دوران مدرن و همچنین با گرایش منسوب به ویتگنشتاین برای تعریف معنا به عنوان اشاره صرف به موضوع مورد تعریف، مقابله کنند. نهضت ساختارگرایی از نظر فلسفی جریانی کاملاً ممتاز بود.

ما تا کنون شناخت تفاوت کامل میان کلمات را، که دِسوسور ممکن ساخت، ملاحظه نکرده‌ایم. تفکیک میان معانی تنها نوعی تفکیک است، تفکیکی که گاهی ساختارگرایان و پساساختارگرایان متأخر، به نفع تفکیک دیگری، ارزش آن را ناچیز می‌شمرند. سوسور تفکیک معنایی را که از آن سخن می‌گوییم با واژه «مدلول»، که تمایز ذهنی است، نام می‌برد؛ از طرف دیگر، یک واژه را می‌توان از طریق شکل لفظی یا کتبی اش از سایر واژه‌ها متمایز ساخت. کلمه «توپ» به دلیل تفاوت در صدا و شکل نوشتار با سایر کلمات، مانند «گاو نر»، «قبض»، «صدا» و غیره، از آنها

تفکیک می‌شود. مادامی که ما بتوانیم میان این گزینه‌ها تمایز قایل شویم، جا برای لهجه و تنوع در تلفظ وجود دارد. دسوسور این بعدِ واژه‌ها را «دال»، [یعنی] بعد مادی یک علامت، نامید؛ لکن این دو بُعد فقط از نظر مفهومی قابل تمایز هستند و در عالم واقع، هیچ مدلولی نمی‌تواند بدون دال پدید آید.

افزون بر این، علامتها می‌توانند دو نوع رابطه داشته باشند. یکی رابطه «الگویی» با سایر کلمات مشابه یا مغایر است؛ مثلاً در آیه «در آغاز کلمه بود» (انجیل یوحنا ۱:۱)، «کلمه» سرگذشتی طولانی از تداعی معانی مختلف داشته است (مانند: «عقل»، «حکمت» یا در این زمینه خاص «عیسی مسیح»); از طرف دیگر، روابط طولی (زنجیری) نیز بین کلمات وجود دارند که ابزاری برای مرتبط ساختن موضوعات، افعال، محمولات و غیره با یکدیگرند. به تبع تمثیل رونالد بارث در باره «لباس» به مثابه نوعی «زبان»، می‌توان گفت یک «دست لباس کامل» مانند «جمله‌ای» است که ما در باره آن می‌توانیم «تعداد متنوعی بلوز» (روابط الگویی) انتخاب کنیم که با «دامن خاصی» (روابط طولی زنجیری) مناسب باشند.

۲-۲. متفکران ساختارگرا

دسوسور حقیقتاً بنیان‌گذار است؛ متفکران ساختارگرا، فقط تأکیدهای ویژه‌ای را از خود افزودند. گویا مهم‌ترین آنها، این بینش بود که در واقع هر حوزه فرهنگی را می‌توان به این سبک ساختاری ترسیم کرد؛ بر اساس عبارتی که ژاک لاکان درباره ناخودآگاه به کار برده است، همه چیز ساختاری مانند زبان دارند. ساختارگرایی را لاکان در حوزه روان‌تحلیلی فرویدی خود به کار برد؛ لوی-استروس در خصوص قوم‌شناسی، ولادیمیر پروپ آن را در باره داستانهای ساختگی و باورنکردنی، رونالد بارث نسبت به سبک فرهنگی و ای. جی. گرامس در باب روایت‌ها به کار گرفتند و میشل فوکو از آن در دوره‌های مختلف تاریخ در خصوص درمان دیوانه، جنایتکار و بیمار بهره جست. جست‌وجوی غربی برای علمی واحد که در نگرش پوزیتیویستها دیدیم، در اینجا به شکل رؤیای علم فراگیری به نام ساختارگرایی یا «نشانه‌شناسی» (علم نشانه‌ها)، کاملاً آشکار است. ساختارگرایی در برابر تجربه‌گرایی که بر علوم اجتماعی حاکم بود، قاطعانه در جهت عقلانی‌تر تحمیل‌منظم و درونی ذهن بشری بر واقعیت خارجی حرکت کرد. رویکرد کل‌گرایانه ساختارگرایی را در برابر رفتارگرایی در حوزه روان‌شناسی و تأکید بر فرهنگهای کثرت‌گرایانه و نامتناسب در حوزه انسان‌شناسی مقایسه کنید.

ساختارگرایی، همچون وجودگرایی، در یکی دو دهه قبل، تبدیل به یک رویداد فرهنگی در فرانسه شد. این واقعیت تا حدی تعجب‌آور است؛ زیرا ساختارگرایی در واقع ردّ موبه‌موی وجودگرایی است، اما رد نسل فلسفی پیشین، یقیناً امری تصادفی نیست. ساختارگرایان غالباً آگاهانه وجودگرایی را رد کردند. اشاره به برخی از تقابلها می‌تواند در تعیین موقعیت فلسفی ساختارگرایی مفید باشد:

وجودگرایی بر فاعل فردی متمرکز می‌شود، ولی ساختارگرایی فاعل را با ساختارهای بی‌نام و نشان جای‌گزین می‌کند؛ وجودگرایی به قصدی بودن فاعل [نیت دار بودن وی] می‌نگرد، ولی ساختارگرایی به خود فعل و الگویی که این فعل از آن سرمشق گرفته است می‌نگرد؛ وجودگرایی بر خودآگاهی و آزادی تأکید دارد، ولی ساختارگرایی به ساختارهای عمیق ناخودآگاهی که به اصطلاح «در پس عقبه نویسنده» تعیین‌کننده عمل هستند، می‌نگرد؛ وجودگرایی «غوطه‌وری» یا «پرتاب‌شدگی» شخص در تاریخ و در برنامه زندگی وی را که علاقه‌ای «ناهم‌زمانی» [و تاریخی] است ملاحظه می‌کند، ولی ساختارگرایی به صورت جسورانه‌ای «هم‌زمان» و «غیرتاریخی» است (که این نکته دلیل کشمکش ساختارگرایی با مارکسیسم به حساب می‌آید، فلسفه‌ای که به صورت جسورانه‌ای تاریخ‌گراست)؛ وجودگرایی بر ماهیت انفسی و از هم گسسته معرفت ما تأکید دارد، ولی ساختارگرایی نمایانگر کاوشی مجدد برای مبانی علمی عینی است. به سختی می‌توان مخالفتی بیش از این را تصور کرد.

به عنوان مثال، لوی - استروس خویشاوندی را بر اساس تأثیر روی افراد بررسی نمی‌کند، بلکه بر اساس الگوهایی تعیین شده به وسیله‌ی علایم ساخته شده بر اساس تقابل‌های دوگانه، مانند افراد خویشاوند و غیرخویشاوند، بررسی می‌کند. از منظر او، مردم بین گروه‌ها می‌چرخند، درست همان گونه که کلمات در زبان در گردش‌اند. او می‌گوید: «خطای انسان‌شناسی سنتی، همچون خطای زبان‌شناسی سنتی، این بود که به جای روابط میان واژه‌ها به [خود] واژه‌ها توجه می‌کرد». روح رویکرد استروس، در این تلخیص کار اولیه او، تحت عنوان ساختارهای ابتدایی خویشاوندی، درک می‌شود: «من در [کتاب] ساختارها در وراي آنچه رویداد سطحی و تنوع غیرمنسجم قوانین حاکم بر ازدواج به نظر می‌رسید، به تعداد اندکی از اصول ساده پی‌بردم که با آن، مجموعه بسیار پیچیده‌ای از عادات و اعمال را که در نگرش اول بی‌معنا به نظر می‌رسند (و اغلب ادعا می‌شود که چنین هستند)، می‌توان به صورت نظامی معنادار تقلیل داد».

بررسی استروس در باره مسائل آشپزی بر اساس تقابلهایی از قبیل «خام و پخته، تازه و فاسد، مرطوب و سوخته»، مثال دیگری است. چنین روابطی چندان انعکاس واقعیتی که خود را بر ذهن تحمیل می‌کند نیستند، بلکه انعکاس ساختارهایی هستند که ذهن انسان را به صورت بنیادی وادار به رده‌بندی جهان خود می‌سازد. ساختار و معنا وجود دارند، اما ضرورتاً مطابقتی وجود ندارد. لوی-استروس تصور می‌کرد که ما می‌توانیم در پس تمام اعمال فرهنگی، «ساختار عمیقی» از تقابلهای دوگانه را که منعکس‌کننده ساختار کلی ذهن انسان است بیابیم.

لوی - استروس کوشید تا محاسبه پیچیده‌تری را که مقبولیت گسترده‌ای نداشته است توسعه دهد، اما چنانکه در ذیل مشاهده خواهیم کرد، دیگرانی همچون پروپ، گرماس، و تسوتان تودورف ساختار عمیقی از روایت‌هایی را فراهم آوردند که به پژوهش‌های مربوط به کتاب مقدس اختصاص داده شده بود. در این توصیف، هر روایتی ساختار مشترکی را پیش‌فرض می‌گیرد. یک حکایت ممکن است تمام این عناصر را به کار نگیرد، اما این عناصر همیشه در زمینه وجود دارند تا از آنها بهره گرفته شود. تحلیل پروپ از افسانه‌های پریان نشان داد که نه تنها هریک از این داستانهای جعلی فردی بر اساس ساختار عمیق زنجیری مشترکی ساخته شده‌اند، بلکه در حالت ترکیبی با شیوه‌الگویی از یکدیگر بهره می‌جویند. به دیگر سخن، یک داستان، کل داستان را بازگو نمی‌کند. گرماس «تحلیل الگوی کنشی» تعیین‌کننده‌ای را مطرح کرد که به موجب آن هر روایتی حاوی الگوی مشابهی از شش کارکرد مرتبط با هم (الگوهای کنشی) است. به بیان ساده، شیء از دهنده خود پیشی می‌گیرد و موضوع تمایل دارد که یا شیء را داشته باشد یا آن را به گیرنده ای منتقل سازد. ممکن است کمک‌کننده‌ای موضوع را یاری کند یا مخالفی از آن ممانعت نماید. شبکه حاصله مکرراً در مطالعات ساختارگرایانه مشاهده می‌شود:

دهنده > شیء > گیرنده
 یاری‌کننده > موضوع > مخالف

برای تبیین مطلب، می‌توانیم کاربرد آن را در مطالعات مربوط به حکایت عیسی درباره سامری نیکوکار ترسیم کنیم. در این حکایت، بر اساس یک تفسیر، فرد سامری هم دهنده و هم موضوع است، که به مسافر (دریافت‌کننده) کمک و شفا (شیء) می‌دهد. روغن، شراب، الاغ و غیره آن فرد سامری را مساعدت، و کاهن و لاوی با او مخالفت می‌کنند. پس این نمودار بدین شکل می‌شود:

سامری > کمک و شفا > مسافر
 روغن، شراب و غیره > سامری > کاهن و لاوی

میشل فوکو در اثر اولیه خود در جهت متفاوتی حرکت کرد تا باستان‌شناسی ساختارهای عمیق یا، طبق نام‌گذاری خود وی، معرفتهایی را کشف یا تهیه کند که زیربنای اعصار فرهنگی مختلف بوده‌اند. این ساختارهای عمیق، قوانین فرهنگی خودگردانی هستند که گفته‌ها و اعمال خاص یک دوره معین تاریخی را ممکن می‌سازند. در اینجا تأکیدهای نوعی ساختارگرایان واضح هستند. فوکو به کل ساختار زبان به شیوه هم‌زمانی نگریست. وی تلاش نکرد تا از نظر تکوینی تحلیل کند که چگونه دوران کلاسیک یا مدرن توسعه یافتند، بلکه تحلیل او در خصوص چیستی آنها بود. در حقیقت، او به جای تأکید بر پیوستگی میان دوره‌ها، بر گسستگی‌ها و ناپیوستگی‌های آنها تأکید داشت؛ به علاوه، او در جست‌وجوی تأثیرگذاری‌های اشخاصی همچون دکارت یا کانت نبود، بلکه به دنبال ساختاری بود که آنها درون این ساختار نقش‌آفرینی کرده‌اند. بنابراین او به «نظام استدلالی» بنیادینی علاقه داشت که به طور ناخودآگاه پارامترهایی برای آنچه قابل بیان است وضع می‌کند، چیزی که وی آن را «باستان‌شناسی معرفت» نامید؛ همچنین تأکید فوکو نه بر خود عبارات، بلکه بر روابط میان آنها بود؛ برای مثال، او در نخستین کتاب خود، دیوانگی و تمدن، این مطلب را مورد بررسی قرار داد که با چیزی غیر از جنون نمی‌توان به سلامتی عقل پی برد؛ دیوانگی عقل را تعریف می‌کند و عقل دیوانگی را. فوکو در [کتاب] تولد کلینیک، که «باستان‌شناسی درک پزشکی» است، این مطلب را مورد بررسی قرار داد که چگونه، به اصطلاح، تحولات رشته‌های پزشکی برای سلامتی، منعکس‌کننده طرز پیکربندی‌های متغیر مرگ و فنا است. فن‌آوری درمان، جایگزین راز مرگ می‌شود. در اعصار مختلف، هر دو طرف معادله، یعنی مرگ و سلامتی، حول یکدیگر می‌چرخند. او در [کتاب] نظم اشیا، معرفتهایی را که شکل‌دهنده حوزه‌های زبان، زیست‌شناسی و اقتصاد هستند، بررسی می‌کند. وی در مقدمه این کتاب، به اختصار «تاریخ» ساختارگرایانه غیرعادی خود را چنین توضیح می‌دهد: «کاملاً بدیهی است که چنین تحلیلی، متعلق به تاریخ نظریات یا تاریخ علوم نیست؛ بلکه پژوهشی است که هدف آن فهم مجدد این مطلب است که معرفت و نظریه بر چه اساسی ممکن گشته‌اند؛ در چه فضایی از نظم، معرفت بنا شده است؛ بر اساس کدام امر پیشاتجربیی تاریخی و بر اساس چه نوع تحصّلی نظریات می‌توانند ظاهر شوند، علوم می‌توانند تأسیس گردند، تجربه می‌تواند در فلسفه‌ها منعکس شود و

عقلانیتها شکل بگیرند؟ فقط، شاید، برای آنکه به زودی پس از آن، منحل و ناپدید شوند؛ بنابراین، من علاقه ای ندارم به توضیح پیشرفت معرفت به سمت عینیتی که علوم امروزه می‌توانند نهایتاً در آن فهم شوند؛ آنچه من در صدد تبیین آن هستم، حوزه معرفت‌شناختی است، معرفتی که دانش... پوزیتیویستی [یقین] خود را در آن بنا می‌کند و به موجب آن تاریخی را آشکار می‌سازد که تاریخ رشد فزاینده معرفت نیست، بلکه تاریخ شرایط امکان تحقق آن است... چنین اقدامی در معنای سنتی کلمه، بیش از آنکه تاریخ باشد، نوعی باستان‌شناسی است».

وجوه تشابه روشنی میان رویکرد کانتی و طرح ساختارگرایان وجود دارد. ساختارگرایی، مجموعه ای از شرایط متعالی امکان را فراهم می‌آورد که تحقق معرفت را ممکن می‌سازند و ماهیت مطابقت معرفت با «شیء فی نفسه» را مورد تردید قرار می‌دهند؛ لکن فوکو در باره ساختارهای کلی کم سخن می‌گوید. او بیشتر به پیکربندی خاصی در تاریخ اروپا علاقه دارد. از طرف دیگر، او به وضوح فرض می‌کند که این پیکربندی‌ها، بر اساس الگوی اساسی ساختارگرایی کدگذاری شده اند. او توانمندی تفکر ساختارگرایی را به عنوان نوعی «هرمنوتیک بدگمانی» یا نقد ایدئولوژی مورد تأکید قرار می‌دهد، به رغم انزجاری که از مارکسیسم دارد؛ و به موجب آن، عینیت ظاهری علوم انسانی در حال رشد امری نسبتاً اختیاری تلقی می‌شود و در واقع تمایلات به محدودیت و کنترل را، که به جای «روشن» بودن، ابهام‌زا هستند، کتمان می‌کند؛ تأکیدی که در اثر اخیر او در اوج است.

او در کتاب نظم اشیا نیز، که در لیست پرفروش‌ترین کتب قرار گرفت و شاید فوکو را مشهورترین فیلسوف فرانسوی پس از ژان-پل سارتر ساخت، نقد ساختارگرایانه از «انسان مدرن» را به بالاترین سطح خود رساند. فوکو استدلال می‌کند که انسان مدرن، «ابداعی جدید» در فرهنگ اروپایی از قرن شانزدهم تاکنون است «و شاید به پایان خود نزدیک می‌شود»؛ بنابراین «انسان مدرن» آفرینش رمز ساختاری خاص، بدون هیچ ضرورتی در خصوصیات آن، است. او در ادامه می‌گوید: «اگر قرار باشد آن آرایشها به همان صورت که ظاهر شدند ناپدید شوند، و اگر برخی از پدیده‌هایی که ما فعلاً نمی‌توانیم کاری جز درک احتمال [وقوع] آنها انجام دهیم... سبب فروپاشی آن آرایشها شوند... در این صورت، آدمی مطمئناً می‌تواند شرط ببندد که انسان از بین خواهد رفت، همچون زوال صورتی که روی شنزار ساحل دریا ترسیم شده باشد».

۳-۲ . نقد

بی تردید، ساختارگرایی نتایج فلسفی فراوانی دارد، اما وقتی این امر به حیطه معنای کلمات یا سایر نمادها وارد می‌شود، چه ارزشی دارد؟ عموم ساختارگرایان معتقد بودند که آنچه ساختارگرایی کشف می‌کند ذاتاً مهم است؛ زیرا الگوی زیربنایی تمام آنچه را ما انجام می‌دهیم آشکار می‌سازد؛ به دیگر سخن، معنا در ساختار نهفته است. لوی - استروس درباره الگوهای خویشاوندی می‌گوید: «البته، خویشاوندی زیست‌شناختی در جامعه انسانی همه جا به چشم می‌خورد. اما آنچه خصیصه اجتماعی-فرهنگی را به خویشاوندی می‌دهد، چیزی نیست که خویشاوندی از طبیعت می‌گیرد، بلکه این ویژگی راه اصلی جدایی آن از طبیعت است. نظام خویشاوندی شامل پیوند های عینی نسبی یا قوم و خویشی میان افراد نیست. این نظام تنها در آگاهی انسان وجود دارد و نظامی اختیاری از بازنمودهاست، نه اینکه توسعه خودبه‌خودی موقعیتی واقعی باشد».

گاهی به نظر می‌رسد که تنها ارزش، همان خود ساختار است؛ ساختار چیزی بیش از این بیان نمی‌کند و راهی برای ارزیابی اعمال ارائه نمی‌دهد. حتی در اینجا، تحلیل ساختارگرایان می‌تواند چیزی را معنادار کند که جز به روش ساختاری، عناصر نامناسب و بی‌ارتباط افسانه‌ها و آداب مذهبی به نظر می‌رسند. در حرکتی دیگر، لوی - استروس جریان تقابلهای دوگانه را بر اساس سازش میان تنش‌ها تحلیل می‌کند، که رنگ و بوی عملی آگریستانسیالیستی بیشتری بدان می‌بخشد؛ مثلاً ممکن است چنین باشد که زندگی و مرگ در تقابل باشند، اما مفهوم نوعی حیات پس از مرگ می‌تواند میان این دو امر متقابل واسطه شود (که ممکن است به تقابل دیگری منجر شود، و به همین صورت ادامه می‌یابد). به این ترتیب، این تحلیل می‌تواند کلید حل تعارضات واقعی زندگی را فراهم سازد. در عین حال، اگر بخواهیم نظر تودوروف را پیروی کنیم، [باید گفت که] گام دیگر این است که ببینیم ذهن انسان چگونه به طور کلی جهان خود را به منزله انعکاسی از خود واقعیت ساختاردهی می‌کند.

به طور کلی، ساختارگرایان تأکید دارند که انسانها معنا را بر جهان تحمیل می‌کنند، نه به گونه‌ای که سنت مدعی شده است که جهان معانی را بر انسانها تحمیل می‌کند. شاید بهتر باشد بگوییم که ساختار ذهن، که همچون زبان تکوین می‌یابد، معانی را بر انسانها تحمیل می‌کند، انسانهایی که به طور جمعی جهان را بر اساس ساختار عمیق مشترک شکل می‌دهند، اما ساختارهای سطحی فراوانی را [نیز] می‌پروراندند. چنانکه در باره فوکو مشاهده کردیم، شخص مرکزی مدرنیته، یعنی مُبدع آگاه معانی، شاید به صورت بنیادینی محوریت خود را از دست داده باشد؛ یعنی حداکثر فقط کانون پیوند روابط دال شود. چنانکه جناتان کولر در باره علوم مختلف نشانه‌شناختی می‌گوید: «گرچه این علوم با تبدیل آدمی به متعلق معرفت

آغاز می‌شوند، اما این رشته‌های علمی به موازات پیشرفت کار خود، درمی‌یابند که وقتی کارکردهای متعدد نفس به نظامهای غیرشخصی‌ای نسبت داده می‌شوند که از طریق آن نفس عمل می‌کنند، خود نفس از بین می‌رود».

بی‌تردید، ساختارگرایی مطالب فراوانی را در باره کارهای خود زبان و محدودیت‌هایی که «کنشهای گفتاری» خاص درون آنها ایجاد می‌کنند، آشکار می‌سازد. مانند بسیاری از جریان‌های فکری دیگری که ملاحظه کرده ایم، ساختارگرایی نیز به ما یادآور می‌شود که جهان ما یک جهان زبان‌شناختی است. معرفت و حقیقت، از منشور زبان، که از طریق آن و درون آن پدید می‌آیند، تفکیک‌ناپذیرند. در زمینه افسانه‌ها، جایی که وسیله از جهات مختلفی همان پیام است، ساختارگرایی به طور خاص مفید واقع می‌شود. روش فوکو در خصوص توضیح پیش‌فرضهای زمینه‌ای یک دوران نیز مفید است و می‌تواند هم به عنوان [روش] تبیینی و هم نقد ایدئولوژی به کار رود.

از طرف دیگر، ساختارگرایی دچار دو مشکل است: نخست آنکه هنگام ورود به حوزه پیام روایت، حکایت اخلاقی، یا گفتمان خاص، ساختارگرایی چندان نمی‌تواند نقش یک شبکه جامع تفسیری را ایفا نماید. متدهای ساختارگرایان ممکن است برخی از پویاهایی را که پیام خاص به وسیله آن شکل می‌گیرد، آشکار سازند، اما این روشها نمی‌توانند به راحتی یگانگی یک پیام خاص را منتقل سازند، تا حدی به دلیل آنکه متناسب با ساختارهای ثابت و کلی‌ای هستند که برای بیان پیامهای خاصی به کار می‌روند. کولر بر این حقیقت تأکید می‌کند: «دقیقاً چنانکه وظیفه زبان‌شناسی بیان معنای جملات منفرد برای ما نیست بلکه وظیفه آن توضیح این امر است که اجزای جملات بر اساس چه قواعدی ترکیب می‌شوند و در برابر هم قرار می‌گیرند تا معانی‌ای را پدید آورند که جملات برای گویندگان زبان دارند. به همین صورت تلاشهای نشانه‌شناختی برای کشف ماهیت رمزهایی است که ارتباط [و مفاهمه] ادبی را ممکن می‌سازند». چنانکه دوسور معتقد است، میان زبان و گفتار یک دیالکتیک وجود دارد، هر دو مهم هستند. یک عبارت خاص ساختار زبان را به کار می‌گیرد؛ اما خود ساختار زبان کل پیام نیست. وقتی ما پیام کتب مقدس یا الهیات را ملاحظه می‌کنیم، ممکن است آگاهی از ساختارهای عمیق در روشن‌ساختن مطلب بیان شده مفید باشد، اما کاملاً آن را مشخص یا تفسیر نمی‌کند. ساختارگرایی نشان داده است که رمزهای صور مختلف ارتباطات ما قابل چشم‌پوشی نیستند و ساختارگرایی از این طریق تأکید غیرمتعادل [و غیرمنصفانه] بر رویکردهایی در زمانی در گذشته را اصلاح کرده است. مع‌الوصف، ساختارگرایی که روش تمامیت‌گرایی است که تنها به خود اشاره می‌کند، برای تحلیل عادلانه گفتار دینی و اسناد دینی کافی نیست.

دوم آنکه ساختارگرایی کمک اندکی در خصوص مسئله صدق می‌کند. ساختارگرایی در پیشبرد فهم و ایجاد تردید در مدعیات ایدئولوژی سهمیم است. درست همان‌طور که فهم دستور زبان در فهم جمله خاصی حایز اهمیت است، مطمئناً درک شرایط طرح ادعای صدق نیز مهم است؛ لکن دستور زبان به خودی خود، میان جملات متعدد درست شکل یافته، که برخی از آنها شاید صادق و برخی کاذب تلقی شوند، موردی را بر نمی‌گزیند؛ برای مثال، جملات «خداوند وجود دارد» و «خداوند وجود ندارد»، هر دو از نظر دستور زبانی صحیح و تابع «قواعد» هستند، اما این مطلب کمک چندان به ما نمی‌کند؛ بنابراین در حوزه مسئله صدق، ساختارگرایان گاهی احتمال صدق را مورد تردید قرار می‌دهند (تمایلی که در مرحله پس‌اساختارگرایی به اوج رسید) یا به دلیل تمرکزشان بر شرایط بیان چنین ادعای صدقی، از این موضوع غفلت می‌ورزند؛ به علاوه، ساختارگرایی به مثابه رویکردی تمامیت‌خواه، سؤالات مهمی را بدون پاسخ باقی می‌گذارد. پل ریکور که نسبتاً سپاس‌گزار ساختارگرایی است، اشاره به تحلیل متعادل‌تری در فلسفه هرمنوتیکی خود می‌کند و محققان دینی روی هم‌رفته از این رویکرد معتدل‌تر پیروی کرده‌اند.

۴. ساختارگرایی در پژوهشهای دینی

در قرن هفده و اوایل قرن هجده، ساختارگرایی در حوزه‌های خاصی از مطالعات دینی به جوشش درآمد. پل ریکور نیز در بسیاری از آثار خود در دهه هفتاد، مستقیماً نسبت به ساختارگرایی فرانسوی واکنش نشان داد. وی در عین حال که آن را در طرح زبان‌شناختی خود گنجانید، با دقت به نقاط قوت و ضعف آن اشاره کرد. او پاسخی فلسفی فراهم آورد. ما پس از بررسی کار او، که با تحلیل ما از کار وی در سایر فصلها پیوند دارد، خواهیم دید که چگونه برخی از محققان کتاب مقدس، ساختارگرایی را مناسب دانسته‌اند.

۱-۳. ریکور

ریکور اثر خود را بین تأکید بر مؤلف، که هرمنوتیک رمانتیکی و وجودگرایی آن را مطرح می‌کند، و تکیه بر متن، که ساختارگرایی انجام می‌دهد، جای داده است. او گرایش رمانتیکی به بازآفرینی تجربه نبوغ را در مقابل گمنامی مطرح در ساختارگرایی قرار می‌دهد؛ بنابراین ریکور می‌گوید: «وظیفه اصلی هرمنوتیک فرار از گزینه امر نبوغ یا ساختار است». ریکور به جای آن، تأکید بر گفتمان را پیشنهاد می‌کند که هم از زبان و هم از گفتار بهره می‌جوید. او تصدیق می‌کند که «زبان در معنای ساختارگرایی» هیچ ارتباطی با واقعیت ندارد، کلمات زبان به سایر کلمات موجود

در دور بی‌پایان واژه‌نامه بازمی‌گردند. این نیروی مرکزگرای زبان در مقابل طبیعت مرکزگرای گفتار که کلمات را در قالب جهان می‌ریزد قرار دارد. در عین حال، ریکور استدلال می‌کند که [در اینجا] دیالکتیکی روی می‌دهد که در آن زبان و گفتار بیش از آنکه متناقض باشند مکمل یکدیگرند. به گفته او: «دقیقاً چنانکه زبان با واقعیت یافتن در گفتمان، از خود، به مثابه یک نظام، فراتر می‌رود و خود را به عنوان پدیده واقعیت می‌بخشد، گفتمان نیز با ورود به فرایند فهم، از حالت پدیده بودن فراتر می‌رود و [تبدیل به] معنا می‌شود». در هر پدیده زبانی که بخشی از نظام ثابتی است که مورد مطالعه مکتب ساختارگرایی است، «معنای پایداری» وجود دارد. نتیجه این امر وجود حوزه ثابتی از علایم است که نه به جهان، بلکه به یکدیگر دلالت دارند؛ در عین حال، این حوزه «شرط تفهیم و تفاهم» را فراهم می‌سازد و برای آن رمزهایی را تدارک می‌بیند. خود رویداد زبان حاوی بعد فاصله‌گیری است؛ جایی که اثر از نیت مؤلف فراتر می‌رود و نیز در برابر افق هر خواننده خاصی قرار می‌گیرد. این فاصله‌گیری از واقعیت تفهیم و تفاهم، هم عمومیت زبان را ممکن می‌سازد و هم عینیت آن را؛ اموری که برای معنای لغوی کلمه و همچنین برای جهان متن که ضرورتاً با جهان در ورای متن، مطابق نیست، ضرورت دارند.

در دیالکتیک فهم (تبیین) ریکور، که تقریباً در چنین دورانی تکوین یافت، این ثبات پایدار بدین معناست که ساختارگرایی رویکردی عالی است که تحلیل منضبط و علمی را در مقطع دوم تبیین مجاز می‌شمارد. در عین حال، به نظر ریکور، تفسیر نمی‌تواند در این نقطه توقف کند. او با اشاره به اثر لوی استروس می‌گوید: «حقیقتاً می‌توانیم بگوییم که افسانه را توضیح داده‌ایم، نه اینکه آن را تفسیر کرده‌ایم.» او مبرهن می‌سازد که در حقیقت چنین «جبر» ساختاری «واحد های تشکیل دهنده»، جدای از فعلیت گفتمان، غیر ممکن است؛ جایی که تقابلهایی از قبیل تولد و مرگ، کوری و بینایی، روابط جنسی و حقیقت، که افسانه واسطه آنهاست، واقعتهای وجودی هستند. او [چنین] نتیجه می‌گیرد: «من واقعاً معتقدم که اگر کارکرد تحلیل ساختاری چنین نبود، این امر به بازی بی‌حاصل، و جبری تفرقه‌انگیز تقلیل می‌یافت و حتی افسانه از عملکرد... آگاه ساختن انسان نسبت به تقابلهای خاص و تمایل به میانجی‌گریهای فزاینده آنها محروم می‌شد». به عبارت دیگر، توضیح متن که در سطح معنای متن انجام می‌گیرد، باید به سوی مَحْکَمِ متن حرکت کند؛ روشی که جهان ممکن را می‌گشاید که خواننده می‌تواند در آن زندگی کند؛ بنابراین به نظر ریکور، ساختارگرایی یک هم‌پیمان لازم برای وصول به این پایان است؛ چیزی که عمق ساختاری را فراروی ما می‌گشاید که در غیر این صورت شاید از آن بی‌خبر بمانیم؛ اما ساختارگرایی اشاره به «تملک» پسانتقادی توسط خواننده دارد که از ساختارگرایی فی نفسه فراتر می‌رود.

۳-۲. تیسلتون

آنتونی تیسلتون تأکید خاصی بر زبان‌شناسی ساختاری از حیث تأثیر ویژه آن بر مطالعه کتاب مقدس دارد. او اشاره می‌کند که در آغاز این قرن، فرضیات غلط ذیل، معناشناسی را به طور کلی مشکل ساخته بودند:

- ۱) کلمه، نه جمله یا کنش، گفتاری است که سازنده واحد اساسی معنایی است که باید بررسی شود؛
- ۲) سؤالات مربوط به علم ریشه‌شناسی به گونه‌ای به معنای واقعی یا «اصلی» کلمه مرتبط‌اند؛
- ۳) زبان با جهانی رابطه دارد که غیرقراردادی است و، در نتیجه، زبانی است که «قوانین» آن ممکن است به جای آنکه صرفاً توصیفی باشند، تجویزی باشند؛

۴) ساختار منطقی و دستور زبانی، اساساً مشابه و یا حتی هم‌شکل هستند؛

۵) معنا همیشه حول رابطه میان کلمه و موضوعی که کلمه حاکی از آن است در گردش است؛

۶) اساسی‌ترین نوع زبان-کاربردی که باید مورد بررسی واقع شود، (غیر از خود کلمات)، گزاره یا جمله اخباری است؛

۷) زبان یک برون‌هشت، و گاهی یک برون‌هشت تقریبی و تقلیدی، از مفاهیم یا باورهای درونی است.

تعدادی از این فرضیات مورد نقد نظریات طرح شده در فلسفه زبان است که در فصل‌های قبل ملاحظه کردیم؛ اما ساختارگرایی، به طور خاص، این فرضیات را مورد تردید قرار می‌دهد. ساختارگرایی مسلماً به فراتر از تمرکز بر واژه‌های جزءنگرانه، صرف نظر از بافت هم‌زمانی آنها، اشاره دارد؛ کلمات حاکی از مبنایی یک‌به‌یک، جدای از ساختارهای وسیع‌تر زبان‌شناختی نیستند.

به علاوه تیسلتون اشاره می‌کند که واژه‌نامه‌های سنتی یونانی و عبری، رویکرد جزء‌نگرانه «ناهم‌زمانی» را پیش می‌گیرند که به ریشه‌شناسی یا تاریخ کلمه می‌نگرد؛ به عنوان مثال، کلمه یونانی **leitourgia** قبلاً به معنای کاری بود که مردم انجام می‌دادند؛ اما چنانکه تیسلتون خاطر نشان می‌سازد، حتی در زمان ارسطو این واژه به معنای چیزی بیش از «خدمت» تعمیم یافته بود؛ مع الوصف، گاهی در فهم عهد جدید، معنای قبلی واژه به آن نسبت داده می‌شد. چنانکه وی می‌گوید، ما ممکن است چنان گمراه شویم که گاهی دچار «نابهنجاری تاریخی محض شویم، مانند وقتی که به ما گفته شود شهادت دادن به شهید شدن است؛ یا حتی بدتر از آن، اینکه گفته شود **dunamis** در عهد جدید دقیقاً به معنای دینامیت است! بهتر آن است که به شبکه جانشینی معاصر کلمات نگاهی داشته باشیم؛ شبکه‌ای که کلمات با آن مغایرت یا تفاوت دارد، به همراه نگاهی به ساختارهای وسیع‌تر زنجیری و روایی که کلمات در آن جای گرفته‌اند.

به علاوه، چنانکه مشاهده کرده ایم، ممکن است ساختار سطحی یا دستورزبانی ساختارهای عمیق‌تر را منعکس نکند. تیسلتون می‌گوید: «با این حال، محققان کتاب مقدس زیرکانه نتایج ژرفی را درباره تفکر یهودی یا یونانی، بر اساس مطالب موجود در واژه‌نامه استنتاج کرده‌اند.» به بیان دیگر، اگر واژه‌نامه فاقد کلمه‌ای باشد، ایده آن ظاهراً غایب است. در واقع، برای بیان امری مشابه بسیاری ساختارهای بدیل وجود دارند. مسلماً تفاوت‌هایی میان فرهنگها وجود دارند که در زبان و ساختارهای بزرگ‌تر روایی منعکس می‌شوند، اما این مسئله بسیار پیچیده‌تر از واژگان یا شکل دستور زبانی صرفاً مشابه است؛ به علاوه، چنانکه نظریه کنش-گفتاری نیز نشان داد، نقش حاکوی یا توصیفی زبان نقش اصلی آن نیست و وقتی توصیفی است، معمولاً چیزی بیش از توصیف صرف در جریان است. در نهایت، هیچ رابطه ذره‌ای [جزء‌نگرانه‌ی] ساده‌ای میان واژه و محکی وجود ندارد؛ محکی ای که کاملاً قطع نظر از وساطت زبان «در آنجا» [در جهان عین]

۳-۳. پت

دانیل پت نیز در حالی که از اهمیت روشهای ساختارگرایان برای پژوهشهای مربوط به عهد جدید به شدت حمایت می‌کند، رویکرد معتدلی اختیار می‌کند. او مبرهن می‌سازد که ساختارگرایی صرفاً روش دیگری نیست که به نقد متن، نقد ادبی، نقد صورت و نقد تحریر افزوده شده باشد؛ بلکه مسئله اخیر متعلق به رویکرد تاریخی و «ناهم‌زمانی» است؛ درحالیکه ساختارگرایی نمایانگر رویکرد زبان‌شناختی و هم‌زمانی است؛ گرچه همه آنها مهم هستند. او درحین سخن از متدهای قبلی می‌گوید: «آنها فرض را بر این قرار می‌دهند که متون کتب مقدس باید در درجه اول منابعی برای بازسازی نوعی فرایند تاریخی به حساب آیند. در مقابل، روشهای ساختاری، الگوی زبان‌شناختی را فرض می‌گیرند، یعنی آن بیان باید مقوله‌ای اساسی در زبان شمرده شود، نه راه رسیدن به چیز دیگری، مثلاً تاریخ».

بنابراین، چنانکه در اثر ریکور مشاهده می‌شود، تمرکز بر جهان متن است، نه بر ماقبل تاریخ نهفته در ورای متن. چنانکه تیسلتون اشاره داشت، این مطلب بدین معناست که معنای واژه‌ها و الگوها، نه بر اساس ریشه‌شناسی واژه‌ها، بلکه در قالب آن زمان جست‌وجو می‌شود. پت سپس می‌افزاید که ساختارگرایی بر کالای مورد مبادله مورخ، [یعنی] معانی آگاهانه و قصد شده عاملها در تاریخ، متمرکز نمی‌شود، بلکه بر ساختارهای ناخودآگاهی تمرکز می‌یابد که افعال آنها را شکل می‌دهند؛ به دیگر سخن، روشهای ناهم‌زمانی، به معنای ای که مؤلف تحمیل کرده است می‌نگرند؛ اما ساختارگرایی به معنای ای می‌نگرد که بر مؤلف تحمیل شده است.

پت با بهره‌جویی از انواع مختلف پژوهشهای ساختارگرایانه می‌گوید: مفسر ساختارگرا به دنبال کشف ساختارهای زبان‌شناختی، روایی و افسانه‌ای است. در زیر تمام این ساختارها، ساختارهای ژرف عام قرار دارند. آنها متفقاً سطوح مختلف ساختارگرایانه معنا را بنا می‌نهند؛ گرچه بیشترین علاقه ساختارگرایان به ساختارهای ژرف عام است.

۳-۴. کروسان و ویا

چنانکه در بحث استعاره و حکایت‌های عیسی (فصل ۶) به طور ضمنی دریافتیم، جان دومینیک کروسان نظریات لوی-استروس را به طور موفقیت‌آمیزی در خصوص حکایتها به کار می‌گیرد. ما در آن فصل مشاهده کردیم که حکایتها انتظارات معمولی از جهان را مورد مناقشه قرار می‌دهند و یا تخریب می‌کنند. کروسان استدلال می‌کند که این امر را نه در سطح محتوای ظاهری، بلکه در سطح ساختاری عمیق، به آسان‌ترین شکل ممکن می‌توان مشاهده کرد. او کار خود را با نظر به ساختارهای افسانه‌ای فیلمهای سینمای غربی آغاز می‌کند؛ فیلمهایی که نزاع میان خیر و شر را در قالب گاوچرانها و سرخ‌پوستها به تصویر می‌کشد، که این قالب را می‌تواند بعداً به وسیله سرخ‌پوست خوب یا سفیدپوستی که حامی سرخ‌پوستهاست مورد چالش قرار دهد. در چنین چالشی ممکن است کل یک الگو یا «ساختار تحقیر» ویران شود. عیسی مسیح در حکایتها دائماً

با تقابلهای فرهنگی مواجه می‌شود و آنها را در هم می‌شکنند، تا شاید دری به سوی رویکرد جدیدی بگشاید. در حکایت سامری نیکو، تقابل دوگانه میان خیر و شر در قالب یهودیان و سامری ها (و همچنین تقابل میان روحانی و عوام) معکوس می‌شود؛ اما نه به گونه‌ای که این کار به آسانی در قالب تقابل جدیدی میان سامری های نیکوی فعلی و یهودیان بد واقع شود. در حقیقت کروسان استدلال می‌کند که افسانه ها، بر اساس تحلیل ساختارگرایانه، احتمال وساطت اصولیِ واقعیتی کاملاً کنترل شدنی را فراهم می‌سازند؛ به دیگر سخن، آنها «جهان را بنا می‌نهند». از طرف دیگر، حکایتها چنین وساطتهای آسانی را مورد تردید قرار می‌دهند؛ اگر وساطت را کاملاً مورد تردید قرار ندهند؛ [یعنی] آنها «جهان را ویران می‌کنند». به بیان انتقادی کروسان، «افسانه به ما اطمینان می‌بخشد که شما خانه‌ای زیبا ساخته اید؛ اما حکایت نجوا می‌کند که شما دقیقاً روی گسله زمین لرزه قرار گرفته‌اید».

مثال کروسان همچنین نشان می‌دهد که الگوی زیربنایی ممکن است در هر حکایتی کاملاً آشکار نشود؛ بلکه حکایت‌های عیسی نیز، تا حدودی شبیه تأکید پروپ بر این که افسانه های پریان تنها به صورت کلی قابل فهم هستند، در مجموع سازنده پیام بزرگ‌تری هستند. او به الگوهای در حکایتها می‌نگرد که درون‌مایه‌های انتظار، واژگونی و کنش را آشکار می‌کند. چنانکه در فصل ۶ مشاهده کردیم، احتمالاً کروسان ماهیت «ویرانگری جهان» به واسطه ی حکایت را بیش از حد وانمود می‌کند؛ در عین حال بینشهای او روشن‌گر هستند. با این وجود، فهم و تعبیر کروسان از ساختار عمیق، احتمالاً برای بیشتر ساختارگرایان عمق کافی را ندارد. شاید آنچه لوی-استروس می‌خواست، صرفاً ساختار تقابلی بنیادین و مجرد از هر محتوای خاص بود، درحالی که برای کروسان محتوا فوق‌العاده حایز اهمیت است. در عین حال، کروسان هم محدودیتهای تملکِ دقیق لوی - استروس و هم احتمالات تملکِ محدودتری را نشان می‌دهد.

کروسان و دان و یا، هر دو حکایت سامری نیکو را بر اساس تحلیل الگوی کنشی گرماس (مطلب پیشین را ببینید) تحلیل می‌کنند. دان و یا، همان معکوس‌سازی انتظاراتی را توضیح می‌دهد که کروسان بر آن تأکید داشت؛ در عین حال، به جای استفاده از گفتار ساده‌تر، بازسازی شده و اصیل‌تر، کل بافت را به کار می‌گیرد. این مطلب نمایانگر طرق مختلف قابلیت کاربرد این روش‌شناسی‌هاست. کروسان از تحلیلهای استعاری و ساختارگرا برای بازسازی گفته‌های عیسی تاریخی و برای تبیین عمل «ویرانگری جهان» توسط حکایتها استفاده می‌کند. ویا از همین روش‌ها برای فهم شکل کنونی متن استفاده و به برخی از لوازم «سازندگی جهان» اذعان می‌کند.

لکن نقد مشترک از روشهای ساختارگرا در پژوهشهای مربوط به کتاب مقدس این است که ابزارهای [مورد نیاز] نقد و پژوهش، آنقدر پیچیده است که ثمره مزایای استفاده از آن [فقط] کمی بیش از آن چیزی است که تفسیر سنتی آشکار می‌سازد؛ به عنوان مثال، و یا و کروسان با استفاده از تحلیل استعاری روشن‌تر، توأم با ابهام کمتر، اساساً به همان نتایجی رسیدند که آنها با استفاده از تحلیل ساختاری دست یافتند. به علاوه، غالباً چنین به نظر می‌رسد که ساختار بنیادین مبهم، مجبور می‌شود با روایتهای متناسب شود و لازمه‌ی آن این است که هیچ راهی برای اثبات یا ابطال نظریه ساختار بنیادین وجود نداشته باشد. داشتن کیفیت متلون المزاج، ساختار بنیادین را قادر می‌سازد تا با همه چیز متناسب درآید، بدین معنا که ممکن است در واقع هیچ چیزی نگوید. ارزش ساختار بنیادین، در بافت وسیع‌تر فلسفی توسط فوکو و بارثس، در زبان‌شناسی [توسط کسانی] چون د سوسور و تیسلتون، و در کاربسته‌های آن در قوم‌شناسی و قصه‌های عامیانه که کار لوی-استروس و پروپ، نشان داده‌اند، با وضوح بیشتری دیده می‌شود.

به علاوه، ادعای کلیت یا فرافرہنگی بودن، چه در ساختارهای ذهن انسانی و چه در ساختارهای خود واقعیت، بسیار سؤال برانگیز است. نتایج روشن‌گر بسیاری از مطالعات، بر چنین فرضیه‌ای کلی مبتنی نیستند. دعاوی دیگری در باب کلیت بر اساس بنیان تمام علوم، همراه با دعاوی در باب دقت علمی و اجتناب از تاریخ و موضوع، بسیار مشکل‌آفرین بوده و عمدتاً تحقق نیافته است؛ مثلاً ریکور نشان داده است که خود عناصر دوتایی، ریشه در جهان زندگی وجودی دارند و معنای خود را از آن کسب می‌کنند؛ درحالی‌که این کار، ساختارگرایی را حداکثر به مقطعی در یک قوس هرمنوتیکی تبدیل می‌کند؛ اما مسلماً ساختارگرایی را خودکفا نمی‌کند. اگر ساختارگرایی در پژوهشهای تفسیر متون ارزشمند است، این ارزش در قالب هماهنگی تأکیدهای یک طرفه بر اهمیت خود، تاریخ و واقعیت‌های ذره ای است. در هر صورت، نافذترین نقدها به ساختارگرایی از درون خود این جریان فکری ناشی گردید، که به جریان پسا-ساختارگرایی منجر شد؛ جریانی که بیشتر معروف به شالوده‌شکنی است.

۴. پسا-ساختارگرایی

موثرترین نقد بر ساختارگرایی را ژاک دریدا وارد کرد؛ کسی که خود زمانی ساختارگرا تلقی می‌شد. تفکر دریدا مسلماً ریشه در برخی نظریات ساختارگرایی دارد و این مطلب توصیف پسا-ساختارگرایانه را به جا می‌سازد؛ اما محل تردید است که آیا او هرگز وجه اشتراک کافی با

ساختارگرایان داشته است تا یکی از آنها تلقی شود یا خیر. بر خلاف مثلاً فوکو که از مرحله ساختارگرایی عبور کرد و به پساساختارگرایی رسید. دریدا در سلسله مقالات تفسیری، که زمانی به دلیل تنوع و تأثیرشان درخشان و شگفت آور بودند، با استفاده از زبان، اقدام به تجزیه و تحلیل بی وقفه مبانی فلسفه غرب کرده است. کار دریدا و فوکو متأخر، به صورت‌های متفاوتی، «پساساختارگرایی»، «پست‌مدرنیسم» و «شالوده‌شکنی» نامیده شده است. اصطلاح پست‌مدرنیسم از نقد قاطع این متفکران از عقل‌گرایی دوران مدرن ناشی شده است و به الگوی متفاوتی از عقل اشاره دارد. شالوده‌شکنی اصطلاح خاص دریدا است؛ معنای شالوده‌شکنی به همراه معنای «پساساختارگرایی» باید در سیر بحث ما روشن شود.

۱-۴. دریدا

دریدا موضوع ساختارگرایی معنا را به مثابه امری متشکل از تفاوت‌های شدیداً گزاف دانست و کاربردهایی را از آن درآورد که در جهت دیگر و بسیار اساسی‌تری حرکت می‌کند. او مبرهن ساخت که چون هر کلمه به واسطه تفاوتش با سایر کلمات ساخته می‌شود، معنا هرگز به طور کامل در خود آن کلمه موجود نیست؛ معنا «به تعویق انداخته شده» است، [و] به همان اندازه ای که وجود آن ناشی از حضور است، ناشی از غیبت نیز هست. او با استفاده از ابهام فعل فرانسوی **différer** که می‌تواند به معنای «تفاوت داشتن» یا «به تعویق انداختن» باشد، واژه جدید **différance** را از خود ابداع کرد (شکل اسمی این کلمه که به معنای «تفاوت» است، به صورت **différence** نوشته می‌شود). تفاوت **differ** و **defer** تنها در املا کلمه نهفته است، نه در تلفظ؛ این امر مؤکد نکته مهم دیگری است، [و آن] اینکه اهمیت نوشتار حداقل به اندازه گفتار است، اگر بیشتر از آن نباشد. بدین ترتیب، دریدا تأکیدهای سستی بر آنچه نوعی «مابعدالطبیعه حضور» و تعصب گفتاری نامید را مورد تردید قرار داد. متفکران غربی به دنبال فهم کامل معنا بوده‌اند، هدفی که به بهترین روش در معیار «وضوح و تمایز» دکارت بیان شده است. چنانکه در فصل اول دیدیم، فلاسفه با بازگشت به نظریه افلاطون [و الهام از وی]، تمایل داشته‌اند تا گفت‌وگو را بر نوشتن ترجیح دهند؛ زیرا احساس می‌کردند که بشر به وسیله گفت‌وگو بهتر می‌تواند به معنا اطمینان یابد و گفتار برخلاف غیبت موجود در نوشتار، حضوری بی‌واسطه را فراهم می‌سازد. دریدا درباره هدف سستی زبان تک معنا، به نحو ملامت‌آمیزی می‌گوید: «اسم زمانی مناسب است که تنها معنای واحدی داشته باشد... هیچ فلسفه‌ای تاکنون این آرمان ارسطویی را انکار نکرده است».

دریدا در برخی از ماهرانه‌ترین آثار خود استدلال می‌کند که این هدف تک‌معنا و متافیزیک حضور، خیال باطلی است. دریدا در مجموعه مقالات استادانه‌ای نشان می‌دهد که چگونه تلاش‌های افلاطون، روسو، هوسرل، و ساختارگرایان پیشیناز همچون لوی-استروئس و دوسور برای رجحان گفتار بر نوشتار و حضور بر غیبت، در تناقض‌های خود غرق شده و (البته) خودشان نوشتار را متحمل شده و به غیبت تن داده‌اند. تک‌معنایی نه تنها به‌ناچار درگیر ابهام و عدم‌دقت، بلکه درگیر استعاره نیز هست. راهکار «شالوده‌شکنانه» دریدا، که به تدریج چنین نامی به خود گرفته است، از هر اثری علیه خود آن استفاده می‌کند، تا نشان دهد که چگونه [خود آن اثر] ریشه‌های تخریب خود را فراهم می‌سازد؛ به عنوان مثال، او نشان می‌دهد که چگونه افلاطون از نوشتار استفاده کرد تا علیه نوشتار استدلال کند، و از افسانه شاعرانه استفاده کرد تا افسانه را غیرقانونی شمارد. افلاطون نوشتار را «زهر» تلقی می‌کرد؛ اما اشاره دارد که سقراط، قهرمان بزرگ [داستان] او، خود یک چنین زهری است، یا با استفاده از ابهام کلمه **pharmakon** گفت که آن [در عین حال، یک «راه علاج» است. دریدا در نهایت نشان می‌دهد که چگونه حتی افلاطون در رهاسازی گفتار از خطرهای نوشتار ناکام ماند. بنابر نکته‌ای که در برابر هوسرل می‌گوید، کلمات همیشه مستلزم تکرار هستند، آنها مبدأ بازنیافتنی خود را رها کرده‌اند و، در نتیجه، شکاف اجتناب‌ناپذیری میان کلمه و حضور شفاف به وجود آورده‌اند. دریدا نتیجه می‌گیرد که نوشتار در واقع نوعی برتری دارد؛ زیرا نشان می‌دهد که گفتار نیز همچون نوشتار و شامل همان عدم ثبات و ابهام [موجود در] نوشتار است. او در سخن مشهوری ادعا می‌کند که «هیچ چیزی خارج از متن وجود ندارد».

دریدا به روشی مشابه ریکور، بر تمایز نوشتار تأکید می‌کند، اما در ادامه نشان می‌دهد که حتی در گفتار نیز شکاف مشابهی به وجود می‌آید، و ضرورت مشابهی برای تفسیر ایجاد می‌گردد. دریدا با هجوم مشابهی به آثار کثیری از سایر متفکران، در حمایت از «نوشتارشناسی» به آنچه وی «کلام محوری» می‌نامد حمله می‌کند تا نشان دهد که چقدر مشکل است که بتوان درباره هر چیز بیانی واضح و متمایز داشت. او با کاربست زبان ویتگنشتاین، دست کم می‌گوید که همیشه حدود ناهمواری برای کلمات وجود دارند. روش دیگر دریدا در بیان این مطلب این است که آنچه در اختیار ماست، تنها اثر و نشانه‌ای از معنا است، نه کشف کامل آن. کریستوفر نوریس می‌نویسد: «شالوده‌شکنی بیش از هر چیزی، این نظریه را خنثا

می‌سازد که عقل می‌تواند به نحوی از زبان صرف نظر کند و به حقیقت یا شیوه خالص و خود-معتبری دست یازد؛ نظریه‌ای که به نظر دریدا، پندار باطل حاکم بر مابعدالطبیعه غربی است. هرچند فلسفه می‌کوشد تا خصوصیت "نوشتاری" یا متنی خود را محور سازد، علایم آن کشمکش در آنجا موجود است و در نقاط کور استعاره و سایر تدابیر بلاغی قابل مطالعه است».

به‌سان آنچه در ساختارگرایی گذشت، دریدا شخص را نیز کم اهمیت جلوه می‌دهد و مدعی است که شخص امر مستقلی نیست، بلکه مدلول ضمنی متون یا نوعی آفرینش متون است. اگر متونی وجود داشته باشند، خوانندگان و نویسندگانی نیز، صرفاً به طور ضمنی، وجود خواهند داشت. نقد فاعل جوهری که از هیوم آغاز شد، به روش متنی سوق داده شد.

دریدا با استفاده از ساختارگرایی علیه خود ساختارگرایی، تقابلهای دوگانه غرب (گفتار، نفس، زندگی، پدر، و نور در برابر نوشتار، بدن، مرگ، مادر و تاریکی) را می‌گیرد و آنها را بدون یافتن ترکیب [یا سنتز] بالاتری در هم می‌شکند. او نشان می‌دهد که چگونه این تقابلهای دوگانه به بن‌بست‌ها یا معماهایی می‌انجامند که به جای غلبه بر آنها، باید آنها را در «تجربه‌ای پایان‌ناپذیر» تحمل کرد. ماحصل آن، بازی دایمی تفسیر، بدون نقطه توقف ثابت، [یعنی] انتشار بیهوده نظریات است.

دریدا با برگرفتن نظریه خواننده - پاسخ مبنی بر اینکه ناگفته‌ها، یعنی جاهای خالی، به اندازه گفته‌ها، برای نتیجه اساسی‌تر حایز اهمیت هستند، بر اهمیت غیبت و حواشی آنچه نوشته می‌شود تأکید دارد. در حقیقت، معنا چنان معوق است که ما می‌توانیم دال را به مهمی مدلول، یا مهم‌تر از آن سازیم؛ بنابراین، آنچه ما، به ویژه در کار اخیر دریدا می‌یابیم، بازیهای بی‌پایان کلمات هستند که بیش از آنکه با مدلول سروکار داشته باشند، با دال سروکار دارند. دریدا برعکس، کلام محوری را به منزله جست‌وجوی «مدلول متعالی»، ایستگاه نهایی، [و] ضامن معنای قطعی توصیف می‌کند. نظریه بازی، چنانکه در دیدگاه ویتگنشتاین و گادامر مطرح است، [در تفکر دریدا نیز] حایز اهمیت است. در عین حال، به نظر دریدا، بازی بیشتر بی‌قانون است. او قصد دارد با این‌گونه بازیها با متون، این دیدگاه را تحلیل کند که متون معنای ثابتی دارند و ما می‌توانیم تفاسیر خاصی را ترجیح دهیم و اینکه برای تفسیر محدودیت وجود دارد. او در حقیقت نقد یک متن را به مثابه آفرینشی مستقل، به منزله متن «شاعرانه»ی دیگری تلقی می‌کند. در حقیقت، کار خود وی به همان اندازه که فلسفه بوده، نقد ادبی نیز بوده، و به همان اندازه که نقد محصولات ادبی بوده، تولید ادبی نیز بوده است؛ لذا تمایز دقیق میان این فعالیتها را از بین می‌برد.

میراث یهودی دریدا از این جهت نقل شده است که دیدگاه او در باره تفسیر مکتوب بی‌پایان متون مورد تأکید قرار گیرد؛ تفاسیری که خود تغذیه‌کننده تفاسیر بعدی هستند. دریدا نتیجتاً بر «درون‌متنی»، یعنی رابطه درونی میان همه متون در افق ما تأکید دارد. گاهی ارتباطاتی که او می‌یابد، که تمرکز آنها بر دال به اندازه تمرکز بر مدلول است، به نظر متوسط انسانها ارتباطاتی من‌درآوردی و تحمیلی است؛ اما این مطلب اصرار ساختارگرایی بر درهم‌آمیختگی کل جهان علایم را برجسته می‌سازد. تأکید گادامر بر فهم به عنوان تولید خلاق، بیشتر توسعه یافته است؛ لکن همان‌طور که اقدام مشهور دریدا برای گفت‌وگو با گادامر نشان داد، او همواره از تلاش برای گیرانداختن طرف و تثبیت معنای موردنظر خویش سرباز می‌زند، بلکه همواره مبهم باقی می‌ماند. او درنهایت تنها رد پای باقی می‌گذارد. وی تمام خوانندگان را تقریباً در همان جایی رها می‌سازد که زمانی نیچه در آن نقطه رها کرد: «اندکی گمشدگی در بافت متن خویش؛ مانند عنکبوتی که خود را در برابر تارهای تنیده شده خویش ناتوان می‌یابد». سؤالاتی مطرح است درباره اینکه آیا اساساً معیار هرمنوتیکی در دیدگاه دریدا وجود دارد یا نه.

در عین حال، ما باید با توجه به اینکه دریدا تا چه اندازه نسبت به خواندن دقیق و تحلیل محتاطانه متون مشتاق است، با این مسئله مواجه شویم. با این وجود، قصد او چندان آشکارسازی معنا نیست، بلکه پرده‌برداری از «بی‌معنایی» متون است. او همچون ویتگنشتاین، قصد ندارد مابعدالطبیعه‌ای از خود ارائه دهد، بلکه می‌خواهد به اصطلاح، طفیلی باشد. او نوعی درمان پیشنهاد می‌کند که فرد را از پندار غیرممکن تسلط مطلق خارج سازد.

۱۴-۲. فوکو

فوکو به موازات آنکه از مرحله بیشتر ساختارگرایانه انجام باستان‌شناسی ادوار یا شناختهای تاریخی روی گرداند، بیش از دریدا بر تحلیل تاریخی (تبارشناسی) راههای خاصی متمرکز شد که در آن، زبان، معرفت و قدرت در هم آمیخته شده‌اند. او درحالی که در این نقطه تحت تأثیر شدید فریدریش نیچه بود، تأکید داشت که معرفت ضرورتاً قدرت است و نهایتاً خود را در بدن، زندانها، معالجه پزشکی، درمان فرد دیوانه، و در رسیدگی به موضوع جنسیت ارائه می‌دهد. واژه مورد استفاده فوکو برای این امر، «زیست - قدرت» است. او همچون دریدا، از هر نظریه مقیاس

بزرگ اجتناب کرد، که این کار نقد ضمنی تحلیل اولیه وی از معرفت بود و به نفع ترسیم «اعمال - خُرد» یا «فیزیک - خُرد قدرت» بود. مثلاً، او به جای نقد گسترده مارکسیستی، پیشنهاد کرد که اگر نقدهای جزئی متعددی وجود می‌داشتند، بهتر بود. او به جای حمایت از عقلانیت «کلی» جهان‌شمول، از «عقلانیت خاص» حمایت کرد. او همچون ویتگنشتاین متأخر، از تمایل شدید به کلیت پرهیز کرد و بر کثرت‌گرایی تأکید ورزید. اثر اخیر فوکو به جای جهت‌گیری به سمت خود نظام‌های استدلالی، بیشتر به اعمال متضمن گفتار روی آورد، چیزی که بیشتر شبیه ویتگنشتاین متأخر بود که «صورت حیات» را نه تنها شامل زبان فی نفسه می‌دانست، بلکه اعمال را نیز در جریان حیات، که زبان در آنها جای می‌گیرد، مشاهده می‌کرد. اثر اولیه فوکو که باز هم به سان اثر ویتگنشتاین مرموز بود، اکنون بیش از حد کلی، دقیق، و بیش از حد متمرکز بر استقلال نظام استدلالی جدای از جایگاه آن در زندگی به نظر می‌رسید. تأثیر کار اخیر او بیش از همیشه از نوع نقد ایدئولوژی است، گرچه او هنوز هم هیچ راهی برای سخن گفتن از حقیقت یا داوریهایی بهتر یا بدتر نمی‌پذیرد؛ بنابراین، زبان و اعمال را می‌توان تحلیل کرد، اما آنها ما را در محاصره گریزناپذیری رها می‌سازند؛ جایی که بازی قدرت هر گونه ادعایی در خصوص معرفت عینی سستی را مورد نقد قرار می‌دهد.

فوکو در ادامه رویکرد ساختاری وسیعی را برمی‌گیرد که در آن چندان نباید شخص را عامل تولید دانست، بلکه این شخص کسی است که توسط شبکه روابط قدرت به وجود آمده است. در عین حال چرخش تعجب‌آور در دیدگاه وی در باب تاریخ جنسیت عبارت از علاقه مورد اذعان وی به شخص است و اینکه چگونه شخص خود را - حتی در خود ادراکی خویش - به وجود می‌آورد. او، به عنوان مثال، «فن‌آوری‌های نفس» مثل تکنیک‌های رواقیون و مسیحیان برای خودآزمایی را مورد بررسی قرار داد. کسی که مرگ «انسان» را اعلام کرد، به نظر می‌رسید که نگران تبدیل شدن به خویشی اصیل است.

۳-۴. نقد

بر اساس یک قرائت، نتیجه کار فوکو، همچون کار دریدا، بی‌قاعدگی است. او به طور ضمنی می‌گوید: هرچه انسان انجام می‌دهد، خود، ایدئولوژیکی خواهد بود. او هرگز راه‌گیزی ارائه نمی‌دهد. دریدا هیچ راه‌گیزی برای بازی بی‌پایان اختلاف در متون پیشنهاد نمی‌کند. فوکو نیز، هیچ‌گیزی از بازی بی‌پایان قدرت خشن ارائه نمی‌کند؛ در عین حال هر دو [فیلسوف] به دلیل آنکه به نحو تناقض‌آمیزی اثر خود را، به عنوان مؤلف، از نقدی که به سایر مولفان وارد می‌سازند مستثنا می‌کنند، مورد انتقاد قرار گرفته‌اند.

لکن طبق قرائتی دیگر، اثر آنها چندان بی‌قاعده نیست. کار فوکو را می‌توان همچون کار دریدا، به منزله شالوده‌شکنی از درون تلقی کرد، که نه منکر قدرت، بلکه منکر سوءاستفاده از قدرت است؛ نه منکر علوم، بلکه منکر دعای ایدئولوژیکی آنهاست. فوکو به جای ایستادن بر بالای این نزاع، خود به طور فزاینده‌ای در کشمکش‌های سیاسی، در «مقاومت خُرد» درگیر شد. اثر فوکو هم‌ردیف آثار کسانی است که عموماً نفوذ ناچیزی دارند: دیوانه، مجرم، بیمار، مظلومان سیاسی. او هرگز بیش از دریدا، برنامه مثبتی ارائه نمی‌کند، اما اثر او این وظیفه را انجام می‌دهد که بر پایان‌پذیری و محدودیت تمام معرفت‌های ما تأکید می‌ورزد.

بیشترین ارزش کار این فلاسفه در نقش آنها به مثابه «نقد ایدئولوژی» نهفته است. دریدا و فوکو هر دو در آشکارسازی صاحبان منافع ماهر هستند و شاید ما بتوانیم طبق راه و رسم خود آنها، اشاراتی به روشی مثبت‌تر استنباط کنیم؛ در عین حال، اکثراً فقدان گزینه سازنده را به مثابه ضعف آنها تلقی می‌کنند و برخی آن را نقطه قوت (یعنی بیان حقیقتی درباره اشیا) تلقی می‌کنند. مشکل اینجاست که هیچ‌یک از این دو متفکر هیچ اشاره‌ای نمی‌کنند که چیزی به عنوان حقیقت یا انعکاس واقعیت وجود دارد. به نظر می‌رسد که آنها، هم از نگرش‌های مطابقتی در باب صدق و هم از نسبی‌گرایی فراتر می‌روند و هیچ جایی برای ما باقی نمی‌گذارند که در آن قرار بگیریم. علی‌رغم لازمه اثر دریدا و فوکو مبنی بر اینکه ما در دام نظام یا متن گرفتار آمده ایم، هر دو اغلب این تصور را برجای می‌گذارند که آنها به نحوی خارج از نظام هستند. آنها از صدق دیدگاه خود حمایت می‌کنند، درحالی که هرگونه تلاش برای ادعای صدق را غلط می‌شمارند. لکن طبق قرائت مثبت‌تری، فوکو و دریدا از گزینه‌های عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی فراتر رفته و رویکرد بیشتر تنبیه شده و وابسته به نگرش خاصی را در خصوص صدق ارائه می‌کنند، چیزی که شباهت بسیاری به دیدگاه ویتگنشتاین متأخر و فلسفه هرمنوتیکی گادامر و ریکور دارد.

تصویر روشنگرانه‌ای از این نگرش‌های متفاوت، در تملک آنها توسط فلاسفه فمینیست نهفته است. پساساختارگرایی موضوع مورد توجه متفکران فمینیست بوده است. از یک طرف، چارچوب ساختارگرایی - پساساختارگرایی برای تبیین مشکلات نظام مردسالاری مفید است. تقابل دوگانه مرد - زن منجر به سلطه یک طرف بر دیگری شده است. نظام‌های وسیع‌تر زبان و اعمال، این یک‌جانبگی را آشکار می‌سازند؛ آن جایی که

زنان نازل تر از «مرد»، در حکم داراییِ [مرد]، فاقد حق رأی، دورتر از روح القدس و، بنابراین، دورتر از خداوند، و اموری از این قبیل مشاهده شده اند (زنان در تقسیم دوگانه روح - جسم، نفس - بدن، در طرف منفی قرار می‌گیرند). به ویژه به نظر می‌رسد که پسا ساختارگرایی حامی نقد ایدئولوژی مردسالاری است. از طرف دیگر، چنانکه برخی از فمینیستها گفته اند، درست زمانی که زنان احساس هویت مستقلی را به دست می‌آورند، پسا ساختارگرایی آن هویت را منحل می‌سازد؛ چیزی که به نظر می‌رسد حیلۀ تاریخی ظالمانه دیگری است که زنان را به بازی می‌گیرد. ارزیابی نهایی فمینیست درباره جدابیت پسا ساختارگرایی، بسته به آن است که آیا تفسیر افراطی تر یا معتدل تری از پسا ساختارگرایی ارائه می‌شود؟ کسانی که این تفسیرها را پوچ گرا می‌دانند، معمولاً آنها را رد می‌کنند. کسانی که نقد ساختارگرایی را هماهنگ با نقد معتدل تری از مدرنیته، مانند نقد گادامر، می‌بینند، شاید پسا ساختارگرایی را ارائه کننده بهترین پیشنهاد تلقی می‌کنند. این مکتب مجالی برای نقد ضروری ایدئولوژی نظام مردسالاری، یا چنانکه فمینیستها اکثراً توصیف می‌کنند، نقد ضروری ایدئولوژی از نفسِ دکارتی خودمختار مجرد و عقلانی، فراهم می‌سازد؛ بدون آنکه دچار خطای گفتمانیِ تمامیت خواهِ مطابقِ سبکِ عصر روشنگری شود که غیریت را سرکوب می‌کند. به گفته سوزان هکمن، «شکافها، سکوتها، و ابهامهای گفتمان، امکان مقاومت را فراهم می‌سازد». به علاوه، فمینیستها هویت [انسان] را چیزی می‌انگارند که عمدتاً به واسطه سنت و اعمال اجتماعی - زبان شناختی ساخته می‌شود. برخی پسا ساختارگرایی را کمکی برای اجتناب از ارتکاب به این اشتباه برخی فمینیستها می‌دانند؛ چیزی که آنها اشتباه می‌شمارند، که صرفاً نظام مردسالاری را معکوس کرده و ویژگیهای مربوط به زنان را برتر و ویژگیهای «مردانه» را پست تر ساخته یا نظام مردسالاری را پذیرفته و می‌کوشند زنان را در ردیف مردان قرار دهند. این امر نهایتاً طرح خلاق دیدگاهی نسبت به هویت را ممکن می‌سازد که روابط زن - مرد را بر پایه صحیح تری قرار می‌دهد.

پسا ساختارگرایان فمینیستی، همچون ژولیا کریستوا، لیوس اریگاری، و هلن سیکوس، در این جهت حرکت می‌کنند. کار اولیه آنها، که شدیداً تحت تأثیر روانکاوی ساختارگرا، ژاک لاکان بود، گرایش به استمرار نگرش دوگانگی سنتی [زن - مرد] گرایش داشت، حتی زمانی که آن را مورد انتقاد قرار می‌داد؛ به عنوان مثال، کریستوا به پیروی از لاکان، امر «نمادین» را به مثابه طرف «مردانه»ی زبان، که بنیان گذار نظم است، تلقی کرد؛ لکن «نشانه شناختی» را طرف «زنانه» و مبدأ خلاقیت و تحول اساسی شمرد. او از دیالکتیک مستمر میان آنها سخن گفت. کریستوا در عین تغییر جایگاه مردسالاری سنتی، این تقابل دوقطبی را به طور کامل ابطال نکرد. وی، با این حال، در کارهای جدیدتر خود، باز هم از این مقولات استفاده می‌کند، اما مشکل همسان سازی یک طرف یا طرف دیگر، با مردانه یا زنانه را مشاهده می‌کند. سوزان هکمن درباره رویکرد وی، به طرز مثبت [و تحسین آمیزی] سخن می‌گوید: «سازماندهی مجدد "من"، که مورد پیشنهاد کریستوا است، موجب انحراف بنیانی از "من" دکارتی است؛ زیرا وی نقش قوام بخش "من" دکارتی را مورد تردید قرار می‌دهد. کریستوا "من"ی را که به واسطه گفتمان به وجود می‌آید و به هیچ روی انفعالی نیست، جایگزین "من" قوام بخش دکارتی می‌کند. او بر خلاف جوهر ثابتی که "من" آگاه دکارت است، "من" در حال جریان را ارائه می‌کند، "من"ی که توسط اشکال گوناگون گفتمان، به صورت متفاوتی ساخته می‌شود... کریستوا، همچون فوکو، دوگانگی میان "من" قوام بخش دکارتی و "من" قوام یافته منفعل را رد می‌کند. او در عوض با توصیف "من"ی که هم قوام یافته و هم انقلابی است، این مقولات را ابطال می‌کند».

پویایی مشابهی مبتنی بر تضاد میان تفاسیر پسا ساختارگرایان، در کاربرد آنها در پژوهشهای دینی منعکس شده است.

۵. پسا ساختارگرایی در پژوهشهای دینی

سه نوع رویکرد ممکن از جانب پسا ساختارگرایان نسبت به دین پدیدار شده است. یکی از آنها انکار صریح دین است. این رویکرد بر قرائت بی قاعدگی و حتی هیچ انگارانه تأکید دارد و، بنابراین، مطالب اندکی برای ارائه عناصر مثبتی برای ایمان می‌یابد. رویکرد دیگر در واقع همان قرائت را می‌پذیرد؛ اما در بنیادگرایی آن، منابعی برای رویکردی دینی می‌یابد که مشابه روش سلبی است که در فصل اول ملاحظه شد. رویکرد سوم قرائت بسیار معتدل تری ارائه می‌کند و ارزش هرمنوتیکی بسیاری در آن می‌بیند.

نمونه‌ای از [هوادران] رویکرد اول، آنتونی سی. تیسلتون است. چنانکه متذکر شدیم، او ارزش فراوانی در ساختارگرایی می‌بیند و پسا ساختارگرایان را، تا آنجا که درون آن چارچوب زبان شناختی باقی بمانند، می‌پذیرد. با این حال، تیسلتون به طور کلی، پسا ساختارگرایان را کسانی می‌بیند که جهان بینی‌ای را «در لباس نشانه شناختی»، که نسبی گرا و پوچ گراست، عرضه می‌کنند. تفسیر معتدل تری مضمون دیدگاه پسا ساختارگرایان را بیانگر موضوعات مشابه متفکرانی می‌داند که مورد تأیید تیسلتون هستند؛ مانند ویتگنشتاین، و سنت هرمنوتیکی که در باره گادامر و ریکور مشاهده کردیم. در عین حال، تیسلتون پسا ساختارگرایان (کسانی که او پست مدرنیست می‌خواند) را بسیار فراتر از آن که برای

هرمنوتیک مسیحی مفید نباشند، تلقی می‌کند. وی می‌گوید: «حمله پست‌مدرنیست به امور ثابت و بی‌حرکت، مطابق بینشهای هرمنوتیکی مابعد هگلی و مابعد دیلتای نسبت به ماهیت تاریخی، بافتی، و محدود فهم انسان و زبان است؛ اما این بینش باید از عقاید پست‌مدرنیست متمایز شود، عقایدی که بر اساس آن، کل صدق و کذب و تمام انتقادات وارد به بت‌پرستی، چنان از نظر بافتی مشروط باقی می‌مانند که غیرثابت و از ریشه و بنیاد کثرت‌گرایانه می‌گردند».

به نظر می‌رسد که چنین رویکرد بنیادگرایی، تملک خود از سوی دین را محدود می‌سازد، اما باید شیوه سلبی مورد تأکید در فصل اول را به خاطر داشته باشیم. در بسیاری از ادیان، پیوسته تمایل به استفاده از نقد سلبی از زبان وجود داشته است تا از «غیریت» خداوند و حتی راز خود ایمان حمایت کند. شاید مشهورترین تملک دریدا در آمریکا، تملک مارک سی. تیلور بوده است؛ کسی که در تلقی شالوده‌شکنی به عنوان هرمنوتیک مناسب نهضت مرگ خدا، به این نوع طرد زبان تک معنا در قلمرو دین تمایل دارد. تیلور می‌گوید: «مرگ خدا، ناپدید شدن نویسنده ای بود که حقیقت مطلق و معنای روشن را در تاریخ جهان و تجربه انسانی ثبت کرده بود... از آنجا که متن جهان، دیگر مؤلف مقتدری نداشت که قابلیت فهم ذاتی آن را تثبیت کند، ضرورتاً تفسیر به جای آنکه تقلیدی باشد، خلاقانه شد؛ به بیان دیگر، تولید جای‌گزین تقلید و وانمایی گشت». چه چیزی برای دین باقی می‌ماند؟ دقیقاً همانند جریان فکری مرگ خدا. منظور از این عقیده آن است که خدای سنت مرده است، تنها به این دلیل که در جهان تجسد یافته باشد. «مرگ خدا، ناپدید شدن پدر، همان تولد پسر، ظهور کلمه، یعنی ظهور زبان به عنوان حاکم و فرمانرواست». تیلور اغلب با استعاره و بیانی توأم با شوخی می‌گوید: ظاهراً خداوند نوعی واقعیت مرموز است که اکنون در متون، میان خطوط آن، در حواشی، در تفاوت مجسم شده است، هرگز حضور ندارد ولیکن هیچ‌وقت به‌طور کامل غایب هم نیست...؛ به علاوه، «خود» هم گم و هم یافت می‌شود. چنانکه در اندیشه فوکو نیز چنین است. «در مرکز قرار دادن زبانی که نفس را انکار می‌کند، از منظر زبان‌شناختی، نفس را در همان نقطه‌ای که مدعی عدم اهمیت آن و تهی بودن آن صرفاً به عنوان یک شکل گفتار است، نجات می‌دهد. خود، به عنوان خود، تنها در صورتی می‌تواند استمرار یابد که درون متنی که منکر آن است، جای داده شود». تیلور با توجه به شباهت میان این رویکرد و سنتهای عرفانی چنین نتیجه می‌گیرد: «اگر قرار باشد الهیات آینده‌ای داشته باشد، باید بیاموزیم که در باره خدا با نگرش بی‌دینی و در باره خود با نگرش فارغ از نفس سخن بگوییم».

جان دی. کاپوتو با اینکه ارتباط دیدگاه دریدا با الهیات سلبی را درک می‌کند، مدعی مطالعه کمتر متنی و بیشتر اخلاقی در مورد دریدا شده است. وی چنین اظهار تأسف می‌کند: «متأسفانه اهمیت کار دریدا به واسطه سوء فهم نابهنجاری از شالوده‌شکنی، مبهم گشته است. این امر، برای کسی که زحمت لازم و فراوانی برای آشنایی با متون دریدا را متحمل شده است، کاملاً عجیب به نظر می‌رسد (اگر خنده‌آور نباشد)؛ زیرا این تصور رواج یافته است که شالوده‌شکنی ما را درون "زنجیره‌ای از دالها"، و در نوعی ایده‌آلیسم زبان‌شناختی ذهنی گرفتار می‌سازد که قادر به انجام هیچ کاری جز بازی بیهوده با رشته‌های زبانی نیست. در صورت صحت این مطلب، نتیجه عجیبی برای فلسفه دیگربودگی، و سرنوشتی بسیار ناخوشایند برای مواجهه با فلسفه‌ای خواهد بود که تمام تلاش آن متوجه چرخش به سوی غیراست».

چنانکه این نقل‌قول نشان می‌دهد، کاپوتو اندیشه دریدا و سایر پسا‌ساختارگرایان را بیشتر نقد پیامبرانه از قدرت ظالمانه زبان و زندگی می‌بیند، تا نسبی‌گرایی یا بازی نامحدود با متون. کاپوتو در تغییر عقیده عجیب در خصوص فیلسوفی همچون دریدا که به اندازه دیگران ارزش قصد مؤلف به منزله کلیدی برای کشف معنای متون را تضعیف کرده است، برای حمایت از این علاقه کمتر افراطی و بیشتر پیامبرانه به دریدا متوسل شده است. او از مصاحبه‌ای با دریدا که شایان بازگویی است، نقل‌قول می‌کند: «سوءفهم‌های متعددی از آنچه من و سایر شالوده‌شکنان قصد انجام آن را داریم انجام شده است. گفتن این که شالوده‌شکنی همان تعلیق دلالت است کاملاً اشتباه است. شالوده‌شکنی همیشه به طور عمیقی با "غیر" زبان کار دارد. من همواره از منتقدانی تعجب می‌کنم که کار مرا اعلام این مطلب می‌پندارند که هیچ چیزی فراتر از زبان نیست و اینکه ما در زبان محبوس شده ایم؛ در حقیقت شالوده‌شکنی دقیقاً عکس این مطلب را بیان می‌کند. نقد کلام‌محوری بیش از هر چیز دیگری، جست‌وجوی برای "غیر" و "غیر زبان" است. من هر هفته شرح‌ها و مطالعات انتقادی درباره شالوده‌شکنی دریافت می‌کنم که بر این فرضیه استوارند که آنچه آنها "پسا‌ساختارگرایی" می‌نامند، به گفتن این مطلب منجر می‌شود که چیزی فراتر از زبان وجود ندارد، اینکه ما در کلمات غوطه‌ور شده‌ایم و حماقت‌های دیگری از این نوع... این سوء تفسیر صرفاً یک ساده‌سازی نیست؛ نشانه‌ای از برخی علایق سیاسی و نهادی است. علایقی که باید به نوبه خود شالوده‌شکنی شوند. من برچسب پوچ‌گرایی را که به من و همکاران آمریکایی من نسبت داده شده است کاملاً رد می‌کنم. شالوده‌شکنی حصر شدن در پوچی نیست، بلکه گشودگی به غیر است».

سپس کاپوتو می‌گوید: این توجه به عدالت و فرد در برابر امر صرفاً مدرسی و همگانی، الگوی متفاوتی را منعکس می‌سازد، الگویی که نه یونانی بلکه یهودی است.

کاپوتو در برابر تقلیل تفاوت به «همان»، که شباهت دریدا به سنت عرفانی است، بر تأکید بر «غیر» (دیگربودگی) می‌افزاید. گرچه دریدا صرفاً پذیرای روش سلبی نیست، روشی که در نهایت به شناخت مثبت، گرچه ماورای کلمات، علاقه‌مند می‌شود، کاپوتو ملاحظه می‌کند که توجه دریدا به مسیر غلط نهفته در کل زبان، چیزی است که متکلم نیز می‌خواهد درباره زبان خدا بگوید. ما نمی‌توانیم صرفاً سکوت اختیار کنیم، چنانکه خود متکلمان سلبی‌نگر نشان داده‌اند. در عین حال، وقتی ما درباره خداوند سخن می‌گوییم، تفاوت زبان بدین معناست که زبان ما ممکن است به صورت غیرمجاز در جهت ستمگری به کار رود؛ اما در معنای الهیات سلبی برای اشاره به خداوند به کار رفته است.

همانند کاپوتو که اشاره به این معنای مثبت «شالوده‌شکنی مسیحی» در الهیات دارد، استیفن دی. مور نیز به دنبال ارزش مثبت هرمنوتیک پساساختارگرا در حوزه مطالعه کتاب مقدس در کتابی با نام تحریک‌آمیز پساساختارگرایی و عهد جدید: دریدا و فوکو در پای صلیب، است. او ارتباط با الهیات سلبی را نیز مورد توجه قرار می‌دهد و آن را در گشودن قرائت‌های جدید متون به روشهایی که ایدئولوژی خواننده و متن را به چالش بکشد، بسیار راه‌گشا می‌یابد. مور قرائت معتدل‌تری را اختیار می‌کند که به آن و هرمنوتیک فمینیستی اجازه می‌دهد، نه اینکه متن را نادیده بگیرند، بلکه معانی آزادی‌بخش متن کتاب مقدس را بگشایند.

به رغم توسل کاپوتو و مور به قصد مؤلف دریدایی، واضح است که هر سه قرائت دریدا (و فوکو) ممکن هستند. آثار آنها به قدر کافی وسیع، نامنظم و بلاغی است که ما را قادر می‌سازد در جهات متعددی حرکت کنیم. با این حال، به مثبت‌ترین معنا، شاید علاقه وسیع به پساساختارگرایی در آکادمی آمریکایی دین در دهه هشتاد، نتیجه طنین آثار دریدا با موضوعی مانند آنچه پولس رسول می‌گوید، یعنی «ما تا حدی می‌بینیم»، باشد. این نکته یادآور جدی این مطلب است که کل زبان ما درباره خداوند محدود است. ارزش دوم پساساختارگرایی، تأثیر آن به منزله نقد ایدئولوژی است. پساساختارگرایی ابزار ماهرانه‌ای برای آشکارسازی ساختارهای قدرتی است که مردم را از خود بیگانه و استثمار می‌کند. در زبان سنتی‌تر دینی، ساختارگرایان به ارائه نقد پیامبرانه از اعمال غیراخلاقی و استثمارگرانه کمک می‌کنند. اینکه پرسیده شود، بعد چه می‌شود، چیز دیگری است؛ درحالی‌که الهیات سلبی جریانی قوی در دین غربی بوده است، اکثر متکلمان، به ضرورت زبان دینی برای حکایت از خداوند، به معنای تمثیلی یا تک‌معنا پی‌برده‌اند. شاید فلسفه شالوده‌شکنی، به طور مناسبی، مفیدترین امر در روش سلبی باشد. اینکه آیا دیدگاه مثبتی نسبت به خدا و دین، هماهنگ با چنین فلسفه‌ای، قابل ارائه است یا نه، مطلبی است که باید بدان پرداخته شود.

ژاک دریدا (۱۹۳۰ - ۲۰۱۴ م)

پانزدهم ژوئیه ۱۹۳۰ (۱۳۰۹) در شهر البیار الجزایر (نزدیک الجزیره) از یک خانواده ی متوسط یهودی به دنیا می‌آید. نو جوانی خود را در این استان - مستعمره ی فرانسه، در فضای تقابل میان سه فرهنگ فرانسوی - مسیحی، یهودی و عربی - اسلامی، می‌گذراند. در سال ۱۹۴۲ (۱۳۲۱)، هنگامی که دوازده ساله بود، حکومت فاشیستی ویشی (Vichy) ملیت فرانسوی را از خانواده ی او سلب می‌کند. از مدرسه ی دولتی، به خاطر یهودی بودن، اخراجش می‌کنند. ناگزیر، تحصیلات متوسطه ی خود را نزد معلم هایی که فرهنگ یهودی داشتند و پشت کلیسای الجزیره کلاس خصوصی دایر کرده بودند، ادامه می‌دهد.

"تصادف من را یک یهودی فرانسوی الجزیره ای کرد که به نسل قبل از «جنگ استقلال طلبانه» تعلق می‌گرفتم، با ویژگی‌ها و غرابت‌هایی که نه تنها نزد یهودیان به طور کلی بلکه حتا در میان یهودیان الجزایر نیز کمتر یافت می‌شد.

اجداد بزرگ من از لحاظ زبان، آداب و رسوم... بسیار نزدیک به عرب‌ها بودند. نسل بعدی ما متمول و بورژوا می‌شود. مادر بزرگ من، با این که به علت یهودی‌کشی‌های آن زمان (در اوج قضیه ی دریفوس Affaire Dreyfus) در حیاط خلوت شهرداری الجزیره ازدواج می‌کند، اما دخترانش را به شیوه ی زنان بورژوازی پاریسی تربیت می‌کرد...

سپس نوبت به نسل پدر و مادرم می‌رسد. اینان بیشتر تاجر بودند تا روشنفکر... سرانجام، نسل خود من که اکثریت شان مشاغل آزاد داشتند. روشنفکر، معلم، پزشک، حقوق دان... بودند. به تقریب، همه ی این افراد، پس از استقلال الجزایر در سال ۱۹۶۲، به فرانسه مهاجرت می‌کنند.

خود من کمی زود تر یعنی در سال ۱۹۴۹ (در سن ۱۹ سالگی) برای اولین بار پا به این کشور می‌گذارم"

از این پس، «بی‌قراری» دوگانه ی دریدا، طی نیمه ی دوم سده ی بیستم، آغاز می‌شود. نشانه‌های اصلی آن را باز گو می‌کنیم.

– ۱۹۴۹ (۱۳۲۸): دانش آموز (شبانہ روز) دبیرستان **Louis-Le-Grand** در پاریس. مطالعه ی برگشن (**Bergson**) و سارتر، پیش از این، در نوجوانی و در الجزیره با آثار کامو، نیچه و والری (**Valéry**) آشنا شده بود. اما در این سال های دبیرستانی، بیش از همه، خوانش کیرکگارد (**Kierkegaard**) و هایدگر، «بر او تاثیر گذار بود»

– ۱۹۵۲ تا ۱۹۵۷ (۱۳۳۱–۱۳۳۶): ورود به **Ecole normale supérieure**. کنکور دبیری در فلسفه (**Agrégation de philosophie**). آشنایی و دوستی با میشل سِر (**Michel Serres**) و پی ار بوردیو. همکاری و دوستی نزدیک با لویی آلتوسر. فعالیت سیاسی متناوب در گروه های "چپ افراطی غیر کمونیست". شرکت در کلاس های درس میشل فوکو و پیوند دوستی نزدیک با او. کار روی تز دکترای: «مساله پیدایش در فلسفه ی هوسرل». سفر به آمریکا و تدریس فلسفه در دانشگاه های این کشور.

– ۱۹۵۷ (۱۳۳۶): ازدواج با مارگریت اوکوتوریه (**Marguerite Aucouturier**) در بوسطن آمریکا.

– ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۴ (۱۳۳۹–۱۳۴۳): تدریس فلسفه در دانشگاه سترن پاریس به عنوان استادیار در رشته ی «فلسفه ی عمومی و منطق» زیر نظر سوزان باشولار (**Susanne Bachelard**)، پُل ریکور (**Paul Ricoeur**)، ژرژ کانگیلهم (**Georges Canguilhem**) و ژان وال (**Jean Wahl**).

نخستین تالیف او: «مقدمه ای بر سرچشمه ی هندسه ی هوسرل» در سال ۱۹۶۲ (۱۳۴۱) منتشر می شود.

– ۱۹۶۶ (۱۳۴۵): شرکت در سمینار معروف بالتیمور در آمریکا که توسط دانشگاه **Johns Hopkins** برگزار می گردد و جمعی از فلاسفه ی فرانسوی **French philosophers** را گرد هم می آورد: رولان بارت (**Roland Barthes**)، ژان پی ار ورنان (**Jean Pierre Vernant**)، لوسین گلدمن (**Lucien Goldman**)، ژاک لاکان (**Jacques Lacan**) و فیلسوف جوان الجزیره تباری به نام ژاک دریدا. در آنجاست که برای نخستین بار دریدا «نظریه» ی **Déconstruction** خود را در رابطه با خوانش و تفسیر متن مطرح می سازد. اصطلاحی که هم چون «صدای تم از دانشگاهی به دانشگاه دیگر می رسد و در پی آن بحث و جدل پرشوری در عرصه ی روشنفکری اروپا و آمریکا ... صورت می گیرد»

– ۱۹۶۸ (۱۳۴۷): شرکت در تظاهرات و راه پیمایی های جنبش ماه مه ۱۹۶۸ فرانسه. بر گذاری اولین مجمع عمومی اکول نورمال (واقع در کوچه اولم **Ulm** در پاریس و معروف به این نام). آشنایی و دوستی با موریس بلانشو (**Maurice Blanchot**).

– ۱۹۷۲ (۱۳۵۱): شرکت و سخن رانی در «سمینار نیچه» هم راه با ژیل دولوز، کلسوسکی (**Klosowski**)، سارا کوفمان (**Sarah Kofma**)، لاکو لاباتر (**Lacoue-Labarthe**) و ژان لوک نانسی (**Jean Luc Nancy**). کتاب «نیچه امروز» دست مایه کار این گردهمایی فلسفی است.

– ۱۹۷۳ (۱۳۵۲): از این سال به بعد زندگی دریدا بین فرانسه و ایالات متحده آمریکا تقسیم می شود. تدریس در اکل نورمال فرانسه و دانشگاه های آمریکا. تدریس در دانشگاه یل (**Yale**) در نیو هاون آمریکا (۱۹۷۵) به عنوان: **Visiting Professor in the Humanities** و تاسیس آن چه که بعد ها به «مکتب یل» معروف می شود. (مکتب ساختار شکنی در آمریکا متفکرانی چون پُل دو مان (**Paul de Man**)، ژوفری هارتمن (**Geoffrey Hartman**) رمانتیک و نیچه ای، هارولد بلوم (**Harold Bloom**) ... را در برمی گرفت).

– ۱۹۷۹ (۱۳۵۸): همکاری در تشکیل «مجمع عمومی فلسفه» (**Etats généraux de la philosophie**) در دانشگاه سترن، در کنار ولادیمیر یانکیویچ (**Vladimir Jankelevitch**)، فرانسوا شاتله (**Francois Châtelet**)، ژیل دولوز، الیزابت دو فنتنی (**Elizabeth de Fontenay**)، ژان لوک نانسی، پُل ریکور و...

– ۱۹۸۱ (۱۳۶۰): تاسیس انجمن **Jan Hus** با ژان پی ار ورنان به منظور پشتیبانی از مقاومت روشنفکران معترض چکسلواکی که تحت پیگرد رژیم قرار می گرفتند. در همان سال شرکت در گردهمایی بین المللی علیه سرکوب روان شناسان آمریکای لاتینی توسط رژیم های دیکتاتوری کشورشان و سخن رانی در زمینه ی ضرورت بازگشت به «انقلاب فرویدی».

۱۹۸۲ (۱۳۶۱): دستگیری در فرودگاه پراگ در بازگشت از سمیناری که مخفیانه در این شهر در دفاع از معترضین برگزار شده بود. دریدا چند روزی را در زندان می گذراند و سپس در اثر اعتراضات بین المللی از چکسلواکی اخراج می گردد. در همین سال، بازی در فیلمی به کارگردانی کِن ماک مولن (Ken McMullen) و به نام رقص اشباح. در این فیلم، دریدا نقش خودش را بازی می کند.

۱۹۸۳ (۱۳۶۲): ایجاد کالج بین المللی فلسفه **Collège international de philosophie** و احراز پست اولین ریاست منتخب آن.

۱۹۸۴ (۱۳۶۳): مدیر پژوهش در علوم اجتماعی در مؤسسه ی آموزشی مطالعات عالی **Ecole des hautes études** - ۱۹۸۷ تا ۲۰۰۳ (۱۳۶۶-۱۳۸۲): شرکت در کنفرانس ها و سمینار های بین المللی و دانشگاهی در کشور های مختلف: آفریقای جنوبی (ملاقات با نلسون ماندلا و دِسْمون توتو در سال ۱۹۸۸)، اسرائیل (ملاقات با روشنفکران فلسطینی در مناطق اشغالی، در همان سال)، شرکت در سمینارهای آکادمی علوم شوروی و دانشگاه مسکو (۱۹۹۰). همبستگی با مبارزات آزادی خواهانه، دفاع از آزادی بیان در کشور های بلوک شرق، حمایت از سلمان رشدی در برابر فاناتیسم بنیادگرا، دفاع از خارجی های بدون برگه ی اقامت در فرانسه. پشتیبانی از جنبش دگرجهانی شدن (**Altermondialiste**)...

گفتیم دریدا فیلسوف «نا آرام» یا «بی قرار» ی (**In-quiet**) بود. «نا آرامشی» (**in-quiétude**) او (هم چون «نا آرامی» نیچه ای، هایدگری و یا به گونه ای نیز مارکسی) همواره مسلمات و جزئیاتِ نظام های فکری را به زیر سوال می کشد. و این نظم افکنی حتا (و بویژه) در مورد سیستم فکری کسانی انجام می گیرد که دریدا می خواهد ادامه دهنده ی خلاق میراث آن ها باشد. چه او بود که می گفت: "بهترین شیوه ی وفاداری به متن، بی وفایی است".

پس اندیشه ی دریدایی، اطمینان بخش نیست بلکه اضطراب بر انگیز است، چون همواره ایقان شکن و دغدغه آفرین است. اما این اندیشه، در عین حال، با «اوراق کردن» ساخت ها و سیستم ها (**Déconstruction**)، شرط و زمینه ی تفکر انتقادی و استقبال پر شور از «روی داد» ی که گوهرآ نابهنگام، نامنتظره و پیش بینی نشده است را فراهم می آورد. نزد دریدا، هیچ اثری خاتمه یافته تلقی نمی شود. کارگاه اندیشمند همواره میدان کارهای ناتمام، ناقص، در حال انجام و یا از سر گرفتنی است.

«ساختار شکنی» متافیزیکِ غربی، کارگاه اصلی دریدا ست. نقدِ «کلام - خِرَدِ محوری» **Logocentrisme** و ساختارگرایی **Structuralisme** با استفاده از ابزار های مفهومی ای چون: «تمایز» **Différence**، «حاشیه ها» **Marges**، دگربودگی **Altérité** «مرکز» **Centre**، ساختار شکنی **Déconstruction** و بسیاری دیگر، محور های اصلی سهمیه ی فلسفی دریدا می باشند. توضیح و تشریح آن ها، بدون تردید از حوصله ی این گرامی داشت و توان نگارنده ی آن خارج است. در این مختصر، تنها به ذکر سر فصل هایی، با رجوع به گفته های دریدا، بسنده می کنیم.

« درست در زمانی که ساختارگرایی مسلط شده بود، من تلاش هایم را آغاز کردم و اصطلاح **Déconstruction** را که در عین حال موضع گیری نسبت به ساختار گرایی بود، به کار بردم. از سوی دیگر، در همان زمان پدیده ی دیگری نیز مسلط شده بود: علم کلام، ارجاع به زبان شناسی و این عقیده که « زبان، همه چیز است».

در آن هنگام، یعنی سال های ۱۹۶۰، **Déconstruction** تازه شکل می گیرد. نمی گویم بر ضد ساختارگرایی اما، به هر حال، در تمایز با آن و نافی اتوریته ی کلام... من با اعتراض به اتوریته ی زبان شناسی، کلام و کلام- خِرَدِ محوری، اصطلاحی که مکرر مورد تاکید قرار داده ام، آغاز کردم...

من خیلی زود تفاوت میان بسته شدن (**clôture**) و پایان (**Fin**) متافیزیک را تشخیص دادم. بحث بر سر نشان دادن بسته شدن تاریخ متافیزیک است و آن هم نه متافیزیک در کلیتش، زیرا من هیچ گاه بر این باور نبودم که تنها یک متافیزیک وجود دارد، این عقیده که فقط یک متافیزیک وجود دارد، یک پیش داوری رایج و متافیزیکی است. پس یک تاریخ متافیزیک وجود دارد و گسست هایی در آن. منظور از بسته شدنِ متافیزیک، اختتام یا پایان کارِ آن نیست.»

در ساختار شکنی متافیزیکِ غربی و بطور مشخص در نقدِ کلام - خرد محوری و ساختارگرایی، دریدا از میراث پیش گامانی چون نیچه و هایدگر، بهره می گیرد. دریدا نقدِ متافیزیکِ غربی توسط آن ها را رادیکال تر («رادیکالیزه») می کند. بسان آن ها، دریدا نیز، در ایدئالیسم اروپایی، یک «ابزار سلطه» می بیند. مقابله با آن، از جمله از طریق مقابله با یکی از تبلورات اصلی متافیزیک یعنی «کلام-خرد محوری» میسر است. «دریدا بر این عقیده است که در کادر نظام کلام - خرد محوری، در چهارچوب شکل های گفتمانی و ارتباطی داده شده، امکان بیان اندیشه ی انتقادی موجود نیست. پس بی درنگ باید در جهت رشد و توسعه ی آن شکل های گفتمانی ای کوشید که از چهارچوب های نهادینه شده ی کلامی خارج می شوند.»

کلام - خرد محوری چونان اصلِ بنیادینِ متافیزیکِ غربی، به معنای سلطه کلامِ گفتاری است. کلامِ گفتاری در این جا برتری دارد زیرا کلام "ضامن حضور معناست". معنا در گفتار حضور دارد - گفت و شنود بر اساس حضور گوینده و شنونده انجام می پذیرد- اما در نوشتار غایب یا پنهان است. از این روست که اغلب فیلسوف ها، از افلاطون تا هایدگر، گفتار را برتر شمرده اند و نسبت به نوشتار بدگمانند (نوشتار، در فایدروس **Phédre** افلاطون هم داروست و هم زهر).

اما بر خلاف بد فهمی های رایج، دریدا با نفی «کلام محوری» نمی خواهد «نوشتار محوری» را جای آن نشانند. او همواره تاکید کرده است که معنا در متن نوشتاری نیز غایب است. به گمان او، هم گفتار و هم نوشتار، هر دو بر اساس «تمایز» و «فاصله» ساخته شده اند و از این نظر تفاوتی میان آن دو نیست.

به گمان فیلسوفان کلاسیک، نوشتار قابل اعتماد نیست، زیرا تفسیر بردار است و در نتیجه نمی تواند معنای واحدی به دست دهد. پس آن را باید تحت نظارت و مراقبت لوگوس (**Logos** هم به مفهوم کلام و هم خرد) قرار داد. کلام محوری را دریدا با «اتوریتته ی فیلسوف متافیزیک» و «اتوریتته پدر» مرتبط می سازد: «پدر همیشه با بد گمانی به نوشتار می نگرند و آن را تحت نظر دارد.»

یک نمونه ی دیگر ساختار شکنی متافیزیکِ غربی، نقدِ مفهوم مرکزی دیالکتیکِ هگلی یعنی **Aufhebung** توسط دریدا است که اشاره ی کوتاهی به آن بی مورد نخواهد بود. دریدا این مفهوم هگلی را کمال گرایی (ایدئالیزاسیون) متافیزیکی می نامد که در نهایت به «اصل یگانگی» و «ستنز» و در نتیجه سلطه می انجامد. به باور دریدا، کاملاً امکان پذیر است که «وحدت ضدین» را بدون «ستنز» و در نتیجه بدون **Aufhebung** تصور کرد، بسان «چند گانگی» یا «چندانی» رادیکال، هم چون **Aporie** یا پرش انگیزی که راه حل ندارد. در این رابطه، دریدا تعریف دیگری از ساختار شکنی به دست می دهد: «این **Aporie** ویژه ای که ساختار شکنی نام دارد.»

اما نزد دریدا، ساختار شکنی ساختارگرایی که وجه دیگر نقدِ متافیزیک است، به معنای ضد-ساختارگراییست. دریدا با «اوراق کردن» ساختارها، در حقیقت، می خواهد «کشف حجاب» کند (به مفهوم **Alétheia** یونانی - هایدگری) و در این مسیر، خاستگاه و نقش «مرکز» مقتدر، مسلط و متعالی را در ساختارمندی خودِ ساختار آشکار سازد.

«ساختار، یا بهتر بگوییم ساختارمندی ساختار، با این که همواره کارکردی داشته است اما همواره نیز ختنی گردیده یا تقلیل رفته است. تقلیل توسط آن حرکتی که به ساختار، مرکزی می دهد یعنی ساختار را به یک نقطه ی حضور، به یک خاستگاه ثابت مرتبط می سازد. نقش این مرکز، تنها هدایت ساختار، متعادل کردن و سازمان دادن آن نیست - چه در واقع نمی توان ساختاری بدون سازمان دهی تصور کرد - بلکه و به ویژه این است که کاری کند تا اصل سازماندهی ساختار، آنچه که ما بازی ساختار (یا فضای باز برای حرکت کردن) می نامیم را محدود سازد. «بدون تردید، مرکز یک ساختار، با هدایت و سازماندهی منسجم ساختار، امکان بازی عناصر در درون سیستم را می دهد و امروز تصور ساختاری بدون مرکز میسر نیست.»

«اما با این همه، مرکز مانع بازی ای می گردد که خود از سوی دیگر می گشاید و ممکن می سازد. مرکز، به مثابه مرکز، نقطه ای است که در آن مکان، جا به جایی محتوی ها، عنصر ها و طرف ها دیگر امکان پذیر نیست. در مرکز، جا به جایی یا تغییر جایگاه عنصر ها (که در ضمن می توانند ساختاری در درون ساختار باشند)، ممنوع است. بدین ترتیب، مرکز، مرکزی که بنا به تعریف آن یکتاست، در درون ساختار چیزی را تشکیل می دهد که با فرمان راندن بر آن، خود را از ساختارمندی ساختار خلاص می کند. از این روست که نزد اندیشه ی کلاسیک ساختارگرا، مرکز در مرکز سیستم است و در عین حال چون به ساختار تعلق ندارد، می تواند در جای دیگری، خارج از سیستم قرار گیرد. پس مرکز، مرکز نیست...»

« تمام تاریخ مفهوم ساختار باید به مثابه یک سلسله جا به جایی های مرکز با مرکز و توالی شاخص های مرکز مورد تأمل قرار گیرد. مرکز، به ترتیب و به صورت منظم، شکل ها و نام های مختلفی گرفته است. تاریخ متافیزیکی، همسان تاریخ غرب، تاریخ این استعاره ها و مجاز هاست. » به جای افسوس نبودن مرکز را خوردن، آیا نمی توان بر نا مرجعیت مرکز تاکید کرد؟ چرا باید از مرکز دل کند؟ مرکز، چونان نبود بازی و تمایز، آیا نام دیگر مرگ نیست؟ مرکزی که اطمینان بخش است، تسکین می دهد اما از درون گودالش تشویش بر انگیز است...؟ » .

آن چیست که *Déconstruction* می نامند؟ از زبان دریدا

پرسش فوق مشکل و معمای بزرگی است. با توسعه ی جهان شمول استعمال این واژه در عرصه های گوناگون - از زندگی روزمره تا ادبیات و هنر، از جامعه شناسی تا سیاست و اقتصاد، از روانشناسی تا فلسفه و هرمنوتیک - تعریف آن هر چه بیشتر بغرنج می گردد. این اصطلاح، بنا بر کارکردی که در هر یک از زمینه های نام برده دارد، معنای ویژه ای کسب می کند. بدین سان، نمی توان تعریف واحدی از آن ارایه داد، بلکه باید از «ساختار شکنی» های گوناگون، از چندانی ساختار شکنی سخن راند.

در ادبیات دریدایی، معنا های *Déconstruction* را می توان در بسی جا ها پیدا کرد. این پدیده تنها نفی کننده و منتقد نیست بلکه در عین حال می خواهد ایجابی و اثباتی باشد. حتا می توان گفت که « هرگز بدون عشق و علاقه عمل نمی کند ». به صورت بنیادی با « هر گونه دیالکتیکی بیگانه است ». روی به بازی معصومانه ی جهان دارد، با همه ی نشان ها و رد پا ها در تنوع و گونه گونی شان، و آن ها را به صورت مثبت و شادمانه ای به رسمیت می شناسد. مرجعیت مرکز را رد می کند و نگران نبود آن نیست. نمی خواهد به جای حاکمیت و سلطه، حاکمیت و سلطه ی دیگری را بنشانند. نمی خواهد به جای نظم ورشکسته ی اربابی، « ارباب یا سرکارگر دیگری بگذارد، بلکه چیز دیگری می خواهد، چیزی کاملاً دگر ». *Déconstruction*، « نشان دادن نا نشان دادنی ست » .

ابتدا باید تصریح کنیم که دریدا کاشف و ابداع کننده ی این واژه نبوده است.

« این کلمه پیشتر در زبان فرانسه وجود داشته اما استعمالش بسیار نادر بوده است. ابتدا من از این اصطلاح برای ترجمه ی کلماتی استفاده کردم. یکی از آن ها متعلق به هایدگر بود که از *destruktion* صحبت می کرد و دیگری از فروید بود که کلمه ی *dissociation* را به کار می برد. اما خیلی زود، من سعی کردم نشان دهم که آن چه که *Déconstruction* می نامم برگردان ساده ی مفهوم هایدگری و فرویدی نیست » .

همان طور که دریدا خود اشاره می کند، هم واژه ی *Déconstruction* و هم مضمونی نزدیک به آن چه که او بسط و توسعه خواهد داد، پیش از او وجود داشته است. مضمون کم و بیش مشابه (تأکید می کنیم کم و بیش مشابه) «ساختار شکنی» را می توان نزد نیچه، هایدگر و حتی (به نظر من) در روحی از مارکس نیز پیدا کرد.

اما در حوزه ی فلسفه، این واژه برای نخستین بار در سال ۱۹۵۵ (۱۳۳۴)، زیر قلم ژرار گرانل *Gérard Granel*، مترجم متنی از هایدگر تحت عنوان « ادای سهمی در باره ی مساله ی هستی»، ظاهر می شود. در آن جا، هایدگر، برای پایان دادن به بد فهمی های رایج از کلمه ی *destruktion* در نوشته هایش، واژه ی *Abbau* را به کار می گیرد و گرانل آن را با کلمه ی فرانسوی *Dé-construction* برابر می نهد.

« حال، کوه فکری از همان سال ۱۹۲۷ با بد فهمی سطحی از *destruktion* در *Sein und Zeit* آغاز می شود که به معنای ساختار شکنی (*Abbau* در متن آلمانی و *Dé-construction* در ترجمه ی فرانسوی) باز نمود های مبتذل و پوچ، خواست دیگری جز باز یافتن آزمون های هستی که خاستگاه آزمون های متافیزیکی هستند، ندارد » .

Déconstruction را در زبان فارسی «شالوده شکنی» یا «ساختار شکنی» ترجمه کرده اند. این برابر سازی اما، به نظر من، چندان رضایت بخش نیست. زیرا همان طور که در متن هایدگر مشاهده می کنیم و دریدا نیز بار ها تاکید کرده و از زبان خود او نیز خواهیم شنید، این اصطلاح معنای «تخریب» را نمی دهد. در حالی که از «شالوده شکنی» یا «ساختار شکنی» ایده ی «شکستن» و «خراب کردن» متبادر می شود. در کلمه ی مرکب *Déconstruction* واژه ی *construction* وجود دارد که به معنای ساختن و ساختمان است. در حالی که «شالوده» در زبان فارسی پایه ی طبیعی یا مصنوعی زیربنای ساختمان است و نه خود آن. از سوی دیگر *construction* در زبان فرانسه به معنای فرایند و عمل ساختن و بنا کردن نیز هست در حالی که «شالوده» به لحاظ مضمونی تهی از چنین مضمونی است. بدین سان، «شالوده

شکنی» از هر لحاظ (چه در نام «شالوده» و چه در فعل «شکستن») ترجمه فارسی دقیق و صحیحی نیست. با این همه، از آن جا که در ادبیات فلسفی و سیاسی ایران، «ساختار شکنی» یا «شالوده شکنی» متداول شده اند، ما نیز در این جا، البته با حفظ تمام ایراد های خود، این عبارات را به کار می بریم.

واژه **Déconstruction** ترکیبی است از پیشوند (**De**) با کلمه اصلی ساختمان به زبان فرانسه. این پیشوند، از عنصر لاتینی **Dis** برآمده و در اصل به معنای «دوری»، «فاصله گرفتن» و «جدایی» است. زمانی که این پیشوند به کلمه ی اصلی افزوده گردد، از جمع آن دو، مفهوم جدیدی حاصل می شود که «خلافِ مضمون» کلمه ی اصلی را خواهد رساند. به عبارت دیگر، از نظر ریشه شناختی، **Déconstruction** به معنای ساختمان و ساختن در جهت عکس است. یعنی «پایه کردن» یک ساختمان یا یک بنا، گسستن عناصر و اجزای به هم پیوسته ی آن، جدا کردن قطعات یک ساختار منسجم و واحد از یکدیگر.

از این رو، به نظر من، شاید برابر فارسی مناسب تر برای این واژه «اوراق کردن» ساختمان یا «ساخت اوراق گری» باشد. توجه کنیم، «اوراق» را به مفهومی که در فرهنگ فارسی آمده است، به کار می بریم یعنی چیزی «که دارای ورق ها یا قطعه های جدا، کنده یا باز شده از یک دیگر است» و «اوراق گری» یا «اوراق چینی»، به معنای «کسی است که اجزای دستگاه یا ماشینی معمولاً فرسوده را از هم باز می کند». و جالب این جاست که «ساخت اوراق گری» دریدایی نیز دقیقاً معطوف به «ساختار های فرسوده» یا به قول او «رسوب کرده» است. اما در همین جا باید بلافاصله اضافه کنیم که «اوراق»، خراب کردن و نابود ساختن نیست چه هدف «اوراق چینی» دستگاه یا ماشین، «فروش جداگانه ی قطعه های کارآمد آن ها ست». اوراق کردن دریدایی نیز به منظور ایجاد «ریخت دیگر و نوینی» است با ترکیب دیگری از عناصر جدا شده (و بنا بر این دگر گشته) و یا با عناصر جدید خارجی. بنا بر این، می توان گفت که **Déconstruction** فرایند «اوراق گری - نوسازی» است، با این شرط که چنین فرایندی پایان ناپذیر است و همواره تکرار می شود.

«ساختار شکنی»، به گفته ی دریدا، همان طور که گفتیم، تکرار ساده ی مضامین پیش از او نیست. پس بهتر است معنا را از زبان نظریه پرداز اصلی اش بشنویم:

«**Déconstruction** را نباید عمل فسخ یا تخریب تصور کرد، بلکه به معنای تجزیه و تحلیل ساختارهای رسوب کرده ای دانست که عنصر کلامی، کلامی بودن فلسفه و اندیشه ی ما را می سازند. و این ساختارها در زبان، در فرهنگ غربی، در هنر و در هر چیزی که ما را به این تاریخ فلسفه وابسته می کنند، وجود دارند ...»

ساختار شکنی، نه صرفاً فلسفی است، نه مجموعه ای از ترها و نه حتی مساله انگیز هستی به معنای هایدگری. به گونه ای، هیچ است. ساختار شکنی نمی تواند یک دیسیپلین یا روش باشد. غالباً آن را روش کار (مُتَد) می نامند، با مجموعه ای از قواعد و راه رسم قابل تدریس ...»

ساختار شکنی فن یا تکنیکی با قواعد و هنجارهای خود نیست. البته، در شیوه های طرح پرسش هایی از نوع ساختار شکنی قواعدی می توانند وجود داشته باشند. از این نظر، فکر می کنم که این گونه موارد می توانند جنبه ی رشته ای و آموزشی پیدا کنند. اما در اصل خود، ساختار شکنی روش نیست. من سعی کرده ام از خود سوال کنم که چه چیزی می تواند روش به معنای یونانی یا دکارتی و یا هگلی باشد. لیکن ساختار شکنی روش شناسی به معنای اجرای قواعدی نیست.

اگر من به خواهم تصویر مقتصد و فشرده ای از ساختار شکنی ارائه دهم، خواهم گفت که اندیشه ای ست در باره ی خاستگاه و محدودیت های پرمسما

ساختار شکنی «سیاست» در چشم انداز «سیاست دگر»

ساختار شکنی دریدایی صرفاً تاملی نظری یا فلسفی نیست بلکه هم زمان می خواهد، به صورت تفکیک ناپذیری، «تاثیر گذار»، «کارآمد» و «مشخص» باشد. ساختار شکنی، در عین حال، «سیاسی» است یعنی دخالت گری می نماید: «مداخله» در «سیاست واقعاً موجود» در جهت دگرگونی بنیادین آن و تدارک عملی - نظری برآمدن «سیاست دگر».

دریدا ساختار شکنی سیاسی خود را در تالیفات مختلفی انجام داده است. مهمترین و مشهورترین آن ها کتاب «اشباح مارکس» است که ترجمه ی فصلی از آن حاوی تز های اصلی او را به پیوست این یاد نامه آورده ایم. از دیگر کارهای سیاسی او، می توان به «مارکس و پسران» (**Marx**

Le "concept" du 11 (۱۱ سپتامبر) و کتاب مشترک با یورگن هابرماس: « " مفهوم " ۱۱ سپتامبر» (**Voyous & Sons**)، «اشرار» (**septembre**) اشاره کرد.

آن چه در این مختصر می توان و باید گفت این است که مناسبات دریدا با «سیاستِ واقعاً موجود» همواره تنازعی، انتقادی و ساختار شکنانه بوده است. تلاش او در جهتی است که سیستم های سنتی سیاسی و مفهوم های کلیدی «گفتمان» رایج آن ها را که عموماً «مسلم» و «جاودانه» تجلی می کنند، همواره به زیر سوال برد. از آن جمله اند، مفهوم های جهان شمولی چون: «سوژه»، «آزادی»، «عدالت»، «حقوق»، «دموکراسی»، «انقلاب»، «بین الملل»، «حاکمیت»، «حزب و سازماندهی»، «دولت - ملت»، «لیبرالیسم»، «مارکسیسم» و...

نمونه ی «حقوق بشر» را در نظر گیریم که از یکسو سلاح مبارزه و مقاومت جنبش ها در برابر رژیم های رنگارنگ استبدادی و توتالیتر است و از سوی دیگر با « سنت اروپایی که بر تمام مفهوم جهانی سیاست مسلط است »، پیوندی ناگسستنی دارد. وظیفه ی ساختار شکنی، تمیز دادن انتقادی این دو وجه به هم پیوسته و در هم تنیده است که یکی (اولی) بر دیگری (دومی) پرده ی استتار می کشد.

دریدا می گفت که « **Déconstruction** آنی ست که فرا می رسد». چیزی ست که «رخ» می دهد، «اتفاق» می افتد و «حادث» می شود. روی داد است و روی داد همواره «نابهنگام»، «نا منتظره» و «پیش بینی نشده» است. حال، «پیش آمد» و «واقعه»، همواره ساختار شکنانه اند بدین معنا که آن چه که تا کنون بوده و هست را، ارزش های حاکم و «رسوب کرده» را، ساختارهای سنتی و موجود را، برنامه ها و پروژه های سیاسی و... را بر هم می زنند و بحرانی می کنند. از آن جمله اند بحران های ژرف و بی نهایتِ امروزی جهان ما چون بحران «حاکمیت ملی» و به طور کلی همه ی «حاکمیت» ها و «سلطه» ها و «محوریت» ها از نوع «کلام محوری»، «مرد محوری»، «مرکز محوری»، «دولت محوری»، «حزب محوری» «اقتصاد محوری»، «اروپا محوری»...

«سیاست» دریدایی (اگر چنین بیانی صحیح باشد زیرا همان طور که گفتیم، اندیشه ی دریدا همواره «سیاست» شکن بود) به پیشواز رویداد یا نابهنگامی (نام دیگر رویداد) می رود. دریدا گشایش به آینده را فرا می خواند. گشایش به نا معلوم ساختار شکنی که فرا می رسد و برای فرا آمدنش باید اقدام کرد، تدارک دید و خود را آماده ی استقبال از آن کرد. گشایش به دگربردی رویداد ایقان شکنی که در درجه اول بلکه ایقان های خود ما را در هم شکنند.

با این حال، «سیاست» دریدایی از فرایندهای تعمیق دموکراسی («دموکراتیزاسون») تفکیک ناپیر است. داو سیاسی ساختار شکنی او، در عین حال، برآمدن و فرا رسیدن «دموکراسی» بر پایه نقد و ساختار شکنی همانا «دموکراسی» تاریخی و موجود است. و این را او همراه با دیگر مساله انگیز های امروزی در مهمترین اثر سیاسی اش اشباح مارکس به بحث و جدل می گذارد.

در واپسین ماه های حیات و در پی حوادث اخیر جهان (۱۱ سپتامبر، جنگ افغانستان، جنگ عراق، گسترش اتحادیه اروپا، بنیادگرایی، جهانی شدن، جنبش جهانی دگر شدن...)، دریدا «نگرانی» های سیاسی خود را در مصاحبه ای مطرح می کند. در زیر، نکته های اصلی این «وصیت نامه» ی سیاسی او را جهت آشنایی با عقاید سیاسی این اندیشمند بزرگ فرانسوی، می آوریم:

«من هم چنان یک منتقد دایمی اروپا محوری و الری، هوسرل و یا هایدگر هستم. ساختار شکنی، به طور کلی، حرکت بی اعتمادی نسبت به هر گونه اروپا محوری است. اما هر چه بتوان سنت اروپایی را ساختار شکنی کرد و دقیقاً به خاطر آن چه که در اروپا گذشته است، یعنی به علت منوران و به دلیل تقصیر بزرگی که تمام فرهنگ اروپا را در بر می گیرد (یعنی توتالیتریسم ها، نازیسم، نسل کشی ها، تبعید و قتل عام یهودیان توسط نازی ها **Shoah**، استعمار و نو استعمار...)، این مهم، یعنی ساختار شکنی اروپا محوری، نمی تواند مانع آن شود که امروزه، در وضعیت ژئوپولیتیک ما، اروپای دیگری نتواند شکل گیرد.

اروپای دیگری که من آرزویش را دارم، اروپایی ست که حافظ یادمان آن وقایع باشد، که هم در برابر سیادت طلبی ایالات متحده آمریکا (نگاه کنید به گزارش ولفوویتز، رامسفلد و شینی) و هم در مقابل دین سالاری عرب و مسلمان که فاقد منوران و آینده ی سیاسی ست، قرار گیرد. اروپایی ست که در عین حال، نا متجانس این مجموعه را نادیده نمی گیرد و با همه ی کسانی که از درون علیه این دو بلوک مبارزه و مقاومت می کنند، متحد می شود.

بحث بر سر تشکیل اروپایی نیست که به یک ابر قدرت نظامی دیگر تبدیل شود، که پاسدار بازار اقتصادی خود و عامل توازنی در رقابت بلوک ها باشد. بحث بر سر ایجاد اروپایی است که بذریع سیاست جدید دگر جهانی شدن را بی افشاند. سیاستی که به نظر من تنها چاره ی ممکن است.

هنگامی که من از اروپا حرف می زنم، منظورم اروپایی دگر جهان گراست که مفهوم ها و عمل کرد های اعمال حاکمیت و حقوق بین المللی را دگرگون سازد، که یک نیروی نظامی حقیقی، مستقل از ناتو و ایالات متحده آمریکا، در اختیار داشته باشد. نیروی نظامی ای که نه تهاجمی باشد، نه تدافعی و نه پیش گیرانه، که بدون فوت وقت در خدمت قطعنامه های سازمان ملل جدید عمل نماید (مثلاً با فوریت در اسرائیل و دیگر جا ها). و سرانجام، اروپا، به مثابه مکانی که از آن جا، به عنوان مثال، برخی شکل های لائیسسته و یا عدالت اجتماعی را بتوان اندیشید یا بهتر اندیشید، یعنی همه ی آن چیز هایی که جزو میراث اروپا به حساب می آیند...» .

پل ریکور (۱۹۱۳ - ۲۰۰۵ م)

واقعیت متأسفانه حکایت از وجود یک تناقض می کند: در فلسفه ، که هدف نهایی اش از زمان سقراط تا به امروز، اندیشیدن به وسیله ی خویش است، بدور ماندن طولانی از جزم های غالب، اندیشه های روشنفکرانه ی مسیحی و جریان های فکری حاکم بر دوران ، خوشایند به نظر نمی رسد. کسی که در طبقه بندی معمول جای نگیرد، ممکن است به حاشیه رانده شود. به ویژه هنگامی که - چنان که در مورد پل ریکور مشاهده می شود - این عدم پذیرش، از اراده ی خشتی سازی فریب های آسان اندیشه هایی نشأت گرفته باشد که خود را "رادیکال" می دانند؛ اراده خشتی سازی به منظور برتری دادن به تجزیه و تحلیل هایی دقیق و مبتنی بر گفتمان با بزرگترین نظریه های گذشته و حال.

خط سیر ریکور با گذار از پدیدارشناسی اراده به سوی اندیشه ی نمادین "شر" ، سپس آزمون برداشت فروید، حرکتی انحرافی به سوی مسائل مربوط به نقد و تفسیر کتاب های مقدس (هرمنوتیک) و بازگشت به اخلاق به واسطه ی مشاهداتی بر روی "زمان" و "روایت"، مدت ها، خط سیری فاقد جهت هدایت کننده تلقی می شد. وانگهی خود او نیز در گفتگوهایش اذعان دارد که آثارش، در معنای اصلی کلمه، "فلسفه" به شمار نمی آیند، از نوشتاری تا نوشتار دیگر پیش می رانند، اما مسائلی هدفمند را مد نظر دارند که چونان "تفاله" از مسائلی دیگر حاصل می شوند - مسئله ی "اراده" او را به طرح مسئله ی "اراده ی بد" یا "شر" و سپس "ناخود آگاه" می کشاند. آنگاه مسئله اخیر طرح مسئله ی کلی تر "معنا" و برداشت را پی می آورد و الی آخر...

نتیجه آن که طبقه ی روشنفکر فرانسه، تا همین چند ی پیش، ارزش ریکور را مانند دوستش "امانوئل لویناس" ، چنان که باید و شاید نمی شناخت. تنها پس از انتشار اثر مهم او "زمان و روایت" در سه جلد، در دهه ۸۰، انعکاس گسترده و شهرت آن در خارج از فرانسه به ویژه در ایالت متحده بود که سرانجام نظرهای لطف به سوی او کشیده شدند! اندیشه ی ریکور را "جان رالز" نویسنده ی کتاب "نظریه ی عدالت" در امریکا اشاعه داد.

پل ریکور در ۱۹۱۳ در خانواده ای پروتستان چشم به جهان گشود و کودکی بسیار دشوار و اندوه باری داشت: ۶ ماه پس از تولد، مادرش را از دست داد و پدرش نیز در سال ۱۹۱۵ در نبرد "مارن" کشته شد. مراقبت از او و خواهر بزرگترش را نخست پدر بزرگ و مادر بزرگ و سپس خاله شان عهده دار شدند اما خواهرش نیز در ۲۳ سالگی در پی ابتلا به بیماری سل درگذشت. پل ریکور برای تحصیل فلسفه در شهر "رن" اقامت گزید و رساله ی لیسانسش را زیر عنوان "مسئله ی خدا نزد" لاشلیه " و "لانیو" ارائه کرد. او سپس در پاریس ساکن شد و از شرکت کنندگان پروپا قرص جلسات "جمعه ها" ی اندیشمند اگزستانسیالیست - کاتولیک "گابریل مارسل" به شمار می آمد. - "گابریل مارسل" متأثر از اندیشه های "ژاسپرز" و "کیرکگارد" بود. باید افزود که ریکور، ضمن ادامه ی تحصیل، مسیحی متعهدی نیز بود. رابطه ی اعتقاد مذهبی با آثارش اما، جندان که افرادی چون سارتر عنوان می کردند، یک بُعدی نبود؛ سارتر در ۱۹۶۰ او را، با تحقیر، کشیشی که به پدیدارشناسی می پردازد نامید.

در سال ۱۹۳۹ ریکور به اسارت آلمان ها درآمد و تنها در آن زمان بود که واقعاً با افکار "ژاسپرز" و "هوسرل" آشنایی یافت. همین امر سبب شد که بعدها کتاب "اندیشه های هدایت کننده" را به فرانسه ترجمه کند. باید افزود که ریکور یکی از ناقلان پدیدارشناسی و اندیشه ی اگزستانسیالیست "ژاسپرز" به فرانسه بود. او در دهه ۸۰، با الهام از "ویتگنشتاین" ، همین نقش انتقال دهنده را در مورد فلسفه ی تحلیل گرای انگلیسی (آنگلوساکسون) ایفا کرد. ریکور در سال ۱۹۶۶ مجموعه ی "ترتیب فلسفی" را با همکاری "ژان وال" در انتشارات "سوی" به

وجود آورد. او در این مجموعه ی انتشاراتی، فرانسویان ربا آثار " جان آستین "، مکتب هرمنوتیک آلمان به سرپرستی " هانس جرج گادامر " و همچنین آثار " یورگن هابرماس " این واپسین نماینده ی مکتب فرانکفورت آشنا کرد.

با توجه به این آثار به مسیر اندیشه ی خود او پی می بریم: در تقاطع " فلسفه ی بازتابی فرانسوی، پدیدارشناسی آلمانی و سنت تحلیل گرای امریکایی "، ریکور می کوشد فکری باز درباره ی اندیشه ی " مدرن " به ویژه در زمینه ی علوم انسانی ارائه کند بی آن که ذره ای از سنت فلسفی شک و موشکافی بکاهد. به همین دلیل نیز آثارش - که مطالعه شان نیز گاه پیچیده و دشوار می نماید - در طول دهه های متمادی " برگرفته از گذشته "، تلقی شدند. علت این برداشت شاید هم این باشد که اندیشه نوینش در لابلای ترکیب های نهادی، از دیده پنهان شده است. به این ترتیب است که جستارهای در باره ی فریود، در نظر " لاکان " بیانگر دیدگاهی ایده آلیست و ذهن گرا به شمار آمده و از سوی او به شدت رد می شود. واقعیت آن است که ریکور، تمام عمر، در مواجهه با تمایل همزمان به " لاکانیسم " و " ساختارگرایی " علوم انکار ناپذیر، در ژرفنای وجود خویش، اومانیزم باقی می ماند.

اراده به سازش و مصالحه سبب می شود که همواره فردی میانه رویه شمار آید (اورا " ولرم " توصیف کرده اند). با این حال نباید فراموش کرد که او در فرانسه، از نخستین کسانی است که - پس از وقایع ۱۹۵۶ بوداپست - به افشای خطای های استبدادی مارکسیسم می پردازد. او همچنین نقش فعالی در افشای شکنجه در الجزایر داشت تا حدی که مورد تهدید " سازمان ارتش سری " قرار گرفته و در ۱۹۶۱ مدت کوتاهی در بازداشت به سربرد. علاوه بر این، او در سال های آینده، یکی از پشتیبانان مسلم روشنفکران دگراندیش چکسلواکی تلقی شد.

هرچند ارائه ی تصویری منسجم از آثارش دشوار به نظر می رسد، اما می توان گفت که " اومانیزم " به مفهوم گسترده و " رنسانسی " آن، به منزله ی اراده ای در جهت ایجاد اندیشه ای متمدن و متعادل، می تواند خط سیر اصلی اندیشه ی ریکور را نمودار کند. به این ترتیب، او در دهه ی ۱۹۸۰، یکی از بنیان " چپ دوم " ی به شمار می آید که مورد گرمی داشت " روکار " است.

به رغم موضعگیری میانه روی ریکور، ما دیدگاهی بسیار روشنگر را، چه در تجزیه و تحلیل تاریخ، چه در روند " خودسازی " و - به قول خودش - رسیدن به یک " هویت روایتگر " مدیون او هستیم. به باور او، جوامع، مانند انسان ها، پیش از هر چیز، به واسطه ی حکایت هایی که بین خود نقل می کنند، تعریف می شوند. در کتاب " زمان و روایت " می گوید: " زندگی تنها زمانی مبدل به هستی می شود و به این هستی ادامه می دهد که در حال جستجو و گردآوری روایت باشد. " افزون بر این نکته هایی که پل ریکور در باره ی نقش استعاره به منزله ی " انحرافی آفرینشگر در زبان "، وسیله ای برای نمودار ساختن یک حقیقت جدید از نهانگاه ساخت های بسته ی زبانی و شرکتی اساسی در اندیشه ی عنصر خیال، بیان می کند، او را به تکمیل اندیشه ی " باشلار " می کشاند. او در آخرین اثر مهمش " حافظه، تاریخ، فراموشی " که در سپتامبر سال ۲۰۰۰ منتشر شد به لزوم وفاداری به گذشته، " وظیفه ی حافظه "، مصالحه با آن ضمن پذیرش " عفو " و البته تقسیم بندی درست این موارد توجه دارد.

به این ترتیب است که به علت ماندگاری ریکور پی می بریم: وجود نوعی خرد عملی که زندگی و آثارش بازتاب کامل آن هستند. در جهان بیانیه های پر هیاهو و خودنمایی های افراطی و بدعت جو، او - بنا به گفته ی خودش - نقش " ادامه دهنده ای مقروض " (در رابطه با سنت فلسفی) را ایفا می کند. به بیان دیگر، شاید حسن بزرگ او اخلاقی باشد: به گفته ی درست " ژان استاروینسکی " آثار او، پیش از آثار بسیاری از اندیشمندان، از " یک سویه گی " بری هستند؛ او عقلی گسترده را بر مبنای ایمانی توصیه می کند که از مجموعه ای از قطعیت ها حاصل نشده بلکه از اخلاق مبادله ی فرهنگ ها و افراد و نمادگرایی تقسیم پذیری بر می آید که برای زندگی اجتماعات ضروری است. فلسفه برای او گفتمان حقیقت نبود بلکه تدارک " پیشنهاد هایی موجه " به شمار می آمد که باید به وسیله ی گفتگو به برقراری - بنا بر عنوان کتابی که در سال ۲۰۰۱ منتشر شد - " درست " بینجامد. پیامی که گر چه چشمگیر به نظر نمی رسد اما بالفعل است و می تواند در آینده، قدری را که در طول حیات از این اندیشمند سخت گیر و منصف، که یگانه عیبش پردازش زیاد به دیگران بود، سلب شد، به او تفویض کند. پل ریکور در ۲۰ مه ۲۰۰۵، در سن ۹۲ سالگی درگذشت.

اندیشه گاه ۱۶. پلورالیسم

پلورالیسم یا تكثر ادیان از مباحث «فلسفه دین» است که در قرن حاضر به صورت جدی متفکران غرب آن را مطرح کرده اند.

در مواجهه با تعدد ادیان در طول تاریخ علما و دانشمندان درباره رابطه ادیان و نسبتشان با یکدیگر عقاید متفاوتی ابراز کرده اند که در مجموع عقاید آنها را می توان به پنج دسته تقسیم کرد :

۱. طبیعت گرایان ؛ که با تکیه بر اختلافات ادیان ، همه آنها را محصول ذهن و زبان و قوای دماغی بشر دانسته و حکم به باطل و خیالی و وهمی بودن آنها کرده اند .
۲. وحدت گرایان ؛ که معتقدند گوهر ادیان یکی است ؛ همه در جستجوی حقیقت غایی و کمال مطلقند ؛ در مظاهر اختلاف است و در حقیقت ، وحدت . همه ادیان می خواهند انسان را از خود پرستی و خود خواهی به حقیقت جویی و خدا پرستی برسانند .
۳. حصر گرایان ؛ که معتقدند از بین ادیان جهان تنها یک دین ، حق مطلق و بقیه باطل است .
۴. شمول گرایان ؛ که مانند حصر گرایان بر حقانیت یک دین تأکید می کنند اما دیگران را نیز در آن حقیقت سهیم می دانند و معتقدند که ادیان دیگر نیز در باطن و به نحوی ضمنی در حقانیت آن دین شریکند .
۵. کثرت گرایان ؛ که همه ادیان را بر حق می دانند و می گویند ادیان راههای متفاوتی هستند که به مقصد واحد منتهی می شوند .

معنای لغوی و اصطلاحی پلورالیزم

پلورالیزم معنای لغوی و اصطلاحی متفاوتی دارد :

الف (معنای لغوی : در فرهنگ آکسفورد ، پلورالیزم این گونه تفسیر شده است ؛

۱. زندگی در جامعه ای که از گروهها نژادی مختلف تشکیل یافته و این گروهها دارای زندگی سیاسی و دینی مختلف می باشند . این تعریف بیانگر یک پدیدار اجتماعی است .

۲. پذیرش این اصل که گروههای نژادی مختلف می توانند در یک جامعه به صورت صلح آمیز زندگی کنند . این تعریف متضمن یک ایده و مکتب فکری است .

معادلهای (Pluralism) در زبان فارسی عبارتند از : تکثر و چندگانگی ؛ تعدد مقام و شغل و دارا بودن بیش از یک منصب در کلیسا .

ب) معنای اصطلاحی پلورالیزم :

پلورالیزم حداقل چهار کاربرد مختلف دارد :

۱. پلورالیزم مترادف و منطبق با (Tolerance) (تسامح) می باشد که به معنی مدارا و همزیستی مسالمت آمیز برای جلوگیری از جنگها و تخاصمات است .

۲. حقایق کثیرند و ما حقیقت واحد نداریم . عقاید متناقض صرف نظر از اختلاف فهم های ما ، همه حقیقت هستند .

۳. حقیقت ، مجموعه ای از اجزاء و عناصری است که هر کدام از این عناصر و اجزاء ، در هر یک از ادیان یافت می شوند ؛

اکنون پس از فهمیدن معنای پلورالیزم به معنی پلورالیزم دینی می پردازیم :

پلورالیزم دینی بدین معناست که حقیقت و رستگاری منحصر در دین ویژه ای نبوده و همه ادیان بهره ای از حقیقت مطلق و غایت قصوی دارند ؛ در نتیجه پیروی از برنامه های هر یک از ادیان می تواند مایه نجات و رستگاری انسان باشد بر این اساس نزاع حق و باطل از میان ادیان رخت بر بسته ، و خصوصیت ها و نزاع ها و مجادلات دینی نیز جای خود را به همدلی و همسویی می دهند .

پلورالیزم ، دین واحدی است که از طرف خداوند آمده و چهره های مختلفی دارد . اختلاف در جوهر ادیان نیست بلکه در فهم دین است . کسانی به گونه ای آن امر الهی را فهمیدند و یهودی شدند ، عده ای دیگر ، به شکل دیگری فهمیدند و مسیحی شدند و کسانی به شکل دیگری فهم و ادراک نمودند و مسلمان شدند .

هر پیامبری به گونه ای حقیقت را درک و بیان نموده ، به همین جهت یکی قائل به توحید و دیگری تثلیث را مطرح ساخته است . هرکس طبق ذهنیت و فهم خود ، چهره ای از این حقیقت را درک می کند و فهم هیچ کس بر فهم دیگری ترجیح ندارد . ما صراط نداریم بلکه صراطهای مستقیم داریم و همه آنها درست محسوب می شوند . در این تعریف از پلورالیزم به یک حقیقت واحد و ثابت اعتراف می شود اما حقیقتی که به طور خالص در دسترس هیچ انسانی حتی پیغمبر قرار نمی گیرد .

پلورالیزم دینی در جهان مسیحی، در دهه های اخیر، توسط جان هیک طرح و ترویج شده است. وی در این باره چنین گفته است:

"از نظر پدیدار شناسی، اصطلاح تعدد ادیان به طور ساده عبارت است از این واقعیت که تاریخ نمایانگر تعدد سنن و کثرتی از متفرعات هر یک از آنهاست. از نظر فلسفی، این اصطلاح ناظر به یک نظریه خاص از روابط بین سنتهاست، با دعاوی بزرگ و رقیب آنها. این اصطلاح به معنای این نظریه است که ادیان بزرگ جهان تشکیل دهنده برداشت های متفاوت از یک حقیقت غایی و مرموز الهی هستند." در جای دیگری می گوید:

"ادیان مختلف، جریان های متفاوت تجربه دینی هستند که هر یک در مقطع متفاوتی در تاریخ بشر آغاز گردیده و خود آگاهی عقلی خود را درون یک فضای فرهنگی باز یافته است." و در جای دیگر نیز گفته است:

"تجربه دینی مسیحی یک فرا فکنی صرف تخیلی نیست، بلکه لیکی به حق متعال است. از آنجا که ادیان بزرگ دیگر جهان صوری از تجربه حق متعال را گزارش می کنند، و نوع یکسانی از ثمرات اخلاقی و معنوی را در زندگی بشر نشان می دهند، ناگزیرم باور کنم که آنها نیز لیکی گوی ذات متعالند، و لذا من به یک حقیقت الهی غائی که ورای شبکه مفاهیم انسانی است و به نحوی متفاوت به تجربه در می آید و بنابراین، در زندگی، در چار چوب سنتهای دینی بزرگ نسبت به آن واکنش متفاوتی نشان داده می شود، اذعان دارم. ادیان کلیتهایی هستند که اشکالی چند بعدی در زمینه تجربه دینی، اعتقادات، متون مقدس، مناسک، شیوه های زندگی و غیره دارند، اما همه آنها متناسب با تأثیری که ذات غائی بر حیات انسانی دارد، شکل می گیرد."

طبق مطالب فوق و سایر آثار جان هیک یکی از راه حل ها یا تفسیر هایی که وی برای پلورالیزم دینی ارائه کرده، تفکیک میان گوهر و صدف دین است. وی بر آن است گوهر دین، متحول کردن شخصیت انسان هاست و گزاره های دینی، حکم صدف دین را دارند. بدین جهت هشدار می دهد که آموزه های دینی مانند تجسد را نباید بیش از حد مورد تأکید قرار داد و نباید آنها را همچون نظریه های علمی، صادق یا کاذب دانست. این آموزه ها مادامی که بتواند دیدگاهها و الگوهای ما را برای زیستن متحول سازند، صادقند. از این رو اگر آموزه های ظاهراً متناقض ادیان گوناگون را، حقایقی حاکی از تجربه زیستن بدانیم، این آموزه ها، غالباً به نظر سازگار خواهد آمد.

جان هیک (۱۹۲۲ - در قید حیات است)

"جان هاروود هیک" در سال ۱۹۲۲ در اسکاربودوی یورکشایر به دنیا آمد و در ۱۹۴۰ به کلیسای پروتستان در انگلیس پیوست. او نخست در دانشگاه هال به تحصیل حقوق پرداخت و پس از گذراندن مدتی از خدمت سربازی اش در یک واحد آمبولانس طی جنگ جهانی دوم برای تحصیل و مطالعه فلسفه به دانشگاه ادینبورگ رفت و سپس در دانشگاه آکسفورد با راهنمایی اچ.اچ. پرایس موفق به اخذ دکترای فلسفه گردید. بعداً به سلک روحانی درآمد و مدت سه سال به عنوان کشیش خدمت نمود. قبل از این که به استادی دانشکده الهیات در کمبریج منصوب شود، به ترتیب در دانشگاه کرنل و پس از آن در مدرسه علوم دینی پرینستون در ایالات متحده به تدریس پرداخت. در ۱۹۶۷ به استادی دانشگاه بیرمنگام انتخاب گردید و سپس به طور همزمان در **Claremont Graduate school** در کالیفرنیا نیز تدریس کرد و در ۱۹۸۲ به مقام استادی تمام وقت همین مدرسه نایل شد."

مطالعات ابتدایی هیک در جوانی از او - به قول خودش - مسیحی دو آتشه ای ساخته بود، تا جایی که لیست اعتقادات خالصانه و از روی تعبد وی در آن دوران گویای این مدعاست: "پذیرش وحیانی بودن کتاب مقدس، داستان آفرینش و هبوط انسان [آدم ابوالبشر] عیسی به عنوان ابن الله [پسر ناسوتی خدا] - که از مادری باکره زاده شد، فدیة کردن خود [عیسی] برای تطهیر گناهان و معاصی انسان، رستاخیز جسمانی او و عروج به آسمان و رجعت پر جلال او در آینده، بهشت و دوزخ و ..."

آنچه سبب رویگردانی هیک از نظریات فوق شد - به شکلی که آنها را با عنوان ایمانی ساده بیان کرد - مطالعه دقیق و عمیق کانت - که بعدها به همین خاطر و متأثر بودن از نظریات کانت مورد انتقاد قرار گرفت - و سنت فلسفی انگلوساکسون بود.

امالازم است بیان شود "آنچه که هیچگاه برای هیک تغییر نکرد اعتقاد او به مواجهه با وجود متعالی [خداوند] بود" این نکته شاید برای بسیاری مخصوصاً ما ایرانیان مقداری عجیب باشد اما با قدری آشنایی نسبت به شیوه مرسوم ادبیات کلامی الهیات انگلیسی و همچنین مرکزیت

داشتن عیسی در این نگاه کلامی پی می‌بریم که برای هیک خدا مفهوم مرکزی پیدا می‌کند هر چند که در ابتدا دیدگاه وی درباره مواجهه با وجود متعالی در چارچوب اصول الهیات آیینی مسیحی قرار دارد، بعدها این نگاه دستخوش تغییر می‌شود.

وی در مقاله‌ای با عنوان آیا مسیحیت تنها دین راستین است یا دینی است همچون دیگر ادیان که اخیراً به رشته تحریر درآورده نسبت به دیدگاه ابتدایی خود و اعتقاد نسبت به حقانیت مسیح و تنها منجی و دین برتر بودن مسیحیت اینگونه می‌نویسد: "اما همه اینها به شصت سال قبل باز می‌گردد در آن روزها همانند بیشتر هم نسل‌های خودم هیچ فردی از پیروان دیگر ادیان را ملاقات نکرده بودم و تقریباً چیزی درباره دیگر ادیان جهان نمی‌دانستم و آن مقدار بسیار کمی هم که فکر می‌کردم، می‌دانم، جز تصویر مضحکی بیش نبود".

سرانجام وی نتوانست با تلویحات الهیات مسیحی در قبال سایر ادیان کنار بیاید چرا که بر اساس آن نوع نگاه اگر آنچه او اعتقاد داشت حقیقت بود، پس سایر ادیان [تا حدودی] می‌بایست کاذب باشد.

"با فرض وجود یک دین واقعی در کل عالم باید گفت: اکثر مردم دنیا از رستگاری و فلاح به دورند اما آیا این طور است؟ اگر گفته شود گروه من و پیروان دین من دارای حقیقت نهایی‌اند تفکری غلط است، زیرا افرادی دیگر در جایی دیگر ادعا دارند حقیقت نهایی نزد آنان است". هیک در ۱۹۶۷ عازم بیرمنگام شد تا در دانشگاه آن شهر به تدریس فلسفه بپردازد. در آن زمان شهر بیرمنگام دارای اجتماعات بزرگ مسلمانان، سیک‌ها و هندوها بود. آشنایی هیک با این اجتماعات و شرکت وی در آیین‌های عبادی آن‌ها، همانا و تغییر رویکرد فکری وی همانا. او بعدها نوشت: "حضور من در مسجد و معبد به من فهماند که آنچه در این فضاها اتفاق می‌افتد همان است که در کلیسا اتفاق می‌افتد. یعنی آدم‌ها تلاش دارند، دریچه‌های ذهن و وجود خود را به سوی واقعیت الوهی متعالی‌تری بکشایند. واقعیتی که به همان اندازه خوب و شخصی است که مستلزم درستکار بودن و مهریزی میان آدم‌هاست".

آنچه در سخنرانی اخیر ایشان در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی آمده نیز بر همین نکته تاکید می‌کند: "با نگاهی به عمل مردم در زندگی روزانه‌شان که برای رسیدن به تعالی کوشش می‌کنند آیا نمی‌توان گفت، عمل آنها در همه ادیان به یک صورت است؟ تجربه من هم که البته بسیار کم است نشان می‌دهد، حرکت از خود محوری به سوی چیزی که الله یا برهمن گفته می‌شود در همه ادیان وجود دارد. با فرض وجود یک دین واقعی در عالم باید گفت که اکثر مردم دنیا از نعمت رستگاری و فلاح بودن بدون این که مقصر باشند، محرومند".

سؤال جدی مطرح شده برای هیک عبارت از این بود که آیا این طور است؟ اگر یک دین را برتر بدانیم - مسیحیت - و بقیه ادیان هم اندکی از حقیقت نزدشان موجود باشد، پس نتیجه می‌شود که بقیه مردم - اکثر مردم - پست‌تر و دون‌تر هستند. آیا این طور است؟ نتیجه این پرسش‌های وی آن شد که وی در ۱۹۷۳ در کتابش "خدا و عالم مذاهب" خواستار تغییر این گونه انگاره‌ها شد و پیشنهاد داد که هر کدام از ادیان را عکس‌العملی متفاوت از سوی انسانها در برابر واقعیت الهی واحد بدانیم.

شق تکامل یافته آرای هیک را می‌توان در کتاب وی "تعبیر دین" که پانزده سال بعد از این می‌نماید، مشاهده نمود. هیک در تعبیر من نظریه‌ای را ارائه می‌نماید که سعی دارد تمامی پدیده‌های دینی را تبیین نماید، او نام این نظریه را "نظریه کثرت‌گرا" [پلورالستیکی] می‌نهد. فرضیه هیک آن است که تمامی مذاهب عکس‌العمل‌هایی هستند که اصلاً در بستر فرهنگ شکل می‌گیرند. هیک در سخنرانی خود آورده است: "به جرأت می‌توان گفت ۹۹ درصد آدمیان که به دین خاصی معتقدند، دینشان به محل تولدشان وابسته است و مشخص است که دین به مانند زبان و فرهنگ به ارث می‌رسد."

کیت جانسون نظر هیک را به سه دلیل واجد ارزش پژوهش می‌داند؛ "نخست اینکه گفتگوها و مباحثاتی که در طول پانزده سال اخیر با صدها دانشجو داشته‌ام من را متقاعد ساخته که هیک آنچه را مردم به طور شهودی و باطنی باور دارند را در قالب عبارات محققانه بیان کرده است. این باور باطنی آن است که تمامی طرح‌های دینی سرانجام به مقصدی واحد رهنمون می‌شوند. دوم اینکه هیک یکی از سرشناس‌ترین و اقتناع‌کننده‌ترین پلورالیست‌ها در عالم انگلیسی زبان است و بالاخره اینکه فرضیه او یکی از غامض‌ترین ترکیب‌بندی‌های نگاه کثرت‌گرا است".

نظریه کثرت‌گرایانه هیک واجد ۴ مولفه است؛

۱. این واقعیت که آدمیان سرشتی دین‌مدار دارند.

۲. این مشاهده که تنوع چشمگیری در محتوای بالفعل باور دینی وجود دارد.

۳. این فرض که باور دینی یک باور موهوم نیست.

۴. این تشخیص و شناسایی که تقریباً همه سنت‌های مذهبی اعم از اسلام، مسیحیت، هندو و غیره به گونه‌ای مثبت در زندگی پیروان خود تغییراتی را به وجود می‌آورند.

البته وی معیار واقعی ایمان دینی را در سخنرانی اخیرش بیان داشته که عبارتند از: زندگی خوب و سازنده و در خدمت دیگران بودن، به این باید با نگاه سودمندی نگاه کرد نه گستردگی آن.

اکثر افراد مولفه‌های اول و دوم را می‌شناسند. هیک از مولفه سوم شروع می‌کند و آن اینکه باور دینی برخاسته از وهم نیست. برای تبیین و شرح دیدگاه خود وی، دو دیدگاه طبیعت‌گرایی و مطلق‌گرایی را رد می‌کند.

"در طبیعت‌گرایی باور بر این است که تمامی گزاره‌های مذهبی راجع به واقعیت غایی کاذبند. طبیعت همه آن چیزی است که وجود دارد و جز آن دیگر هیچ نیست. گر چه هیک می‌پذیرد که می‌توان از عامل تعبیری طبیعت‌گرایانه داشت لیکن این سخن را که تمامی باور داشت‌های دینی وهم آلودند را بر نمی‌تابد.

هیک نه تنها نافی طبیعت‌گرایی است بلکه مخالف نارتالیسم دینی نیز هست. به زعم نارتالیست‌ها گرچه باور داشت‌های دینی ممکن است مفید باشد لیکن به چیزهایی [بژه‌ها یا اعیانی] - Object - اشاره ندارد که مستقل از ادراک شخص وجود دارند. به تعبیر دیگر هنگامی که مسلمانان پنج وعده در شبانه‌روز رو به الله نماز می‌گذارند آنها چیزی یا کسی را که فی‌الواقع مستقل از ادراکشان وجود داشته باشد، نمی‌پرستند. در مقابل رتالیست‌ها معتقدند که اعیان مادی خارج از ما و مستقل از آنچه در نظر ما درک ما از آنها تلقی می‌شود وجود دارند.

نگاه هیک به پدیده‌های دینی نگاه رتالیسم نقادانه است؛ او اعتقاد دارد که اعیان [مصدق‌های] باور دینی با پاره‌ای کم و کیف‌ها حقیقتاً مستقل از ادراک ما وجود دارند.

دومین رهیافت مورد مطالعه هیک مطلق‌گرایی است. مطلق‌گرایی، در تقابل با طبیعت‌گرایی، علی‌الاصول از نگاهی رتالیستی به پدیده‌های دینی استقبال می‌کند. به علاوه در مطلق‌گرایی اصل بر این است که تنها یک نظام باور دینی به بیان دقیق حق است و سایر نظام‌های دینی که با آن موافق نیستند کاذبند. گر چه هیک زمانی خود نیز به قسمی از مطلق‌گرایی ایمان داشت ولی اکنون دیگر این رهیافت را نفی می‌کند. هیک می‌گوید گر چه مطلق‌گرایی ممکن است برای کسی که تنها بر سنت خاص خود متمرکز شده است، قابل قبول باشد، اما تجربه حیات ثابت کرده که این نگرش دیگر قابل قبول نیست".

اما دیدگاه هیک چیست؟

"هیک ضمن طرد طبیعت‌گرایی و مطلق‌گرایی دیدگاه خود را عرضه می‌دارد، بر اساس این دیدگاه، ادیان بزرگ مبدع طرق مختلفی از تجربه، فهم و زیست در قبال واقعیت الهی غایی‌اند که فراتر از تمامی تصورات گوناگون ما از آن است.

بن‌مایه فرضیه پلورالیستیک هیک این عقیده است که واقعیت غایی - که او آن را (The Real) [امر واقع] - می‌نامد، خاستگاه و محل ابتناء تجربه دینی است".

جان هیک فیلسوف پلورالیست انگلیسی معتقد است که واقعیت غایی که وی آن را امر واقع (The Real) می‌نامد خاستگاه و محل ابتناء تجربه دینی است.

وی با رد نگاه طبیعت‌گرایی در دین - که معتقد است تمامی گزاره‌های مذهبی راجع به واقعیت غایی کاذبند و طبیعت همه آن چیزی است که وجود دارد و جز آن چیز دیگری نیست - همچنین با رد نارتالیسم - که معتقد است باورداشت‌های دینی به اعیانی اشاره ندارد که مستقل از ادراک شخصی وجود داشته باشند - معتقد به دیدگاه رتالیسم نقادانه می‌باشد.

در واقع او معتقد است که باورهای دینی به صورت بژه‌های قابل اشاره، حقیقتاً مستقل از ادراک ما وجود دارند. اما وی با نقد نگاه مطلق‌گرا در دین که اعتقاد دارد تنها یک نظام باور دینی به بیان دقیق حق است و سایر نظام‌های دینی که با آن موافق نیستند کاذبند - دیدگاه کثرت‌گرا یا پلورال را در عرصه دین ارائه می‌دهد و بیان می‌دارد که سنت‌های دینی بزرگ، هر یک با توجه به بستر فرهنگی خود به امر واقع دست پیدا می‌کند و در واقع واجد بخشی از حقیقت می‌گردد.

با این نگاه در واقع اولاً پذیرفته‌ایم که امر واقع واقعا به صورت بژه وجود دارد و محصول باورهای موهوم نیز نمی‌باشد اما هیچ سنت دینی به تنهایی و به تمامی حقیقت الهی دست پیدا نمی‌کند، بلکه هر یک در زمینه فرهنگی خاص خود واجد جنبه‌هایی از حقیقت می‌شوند.

هیک راجع به خدا و ارتباط آن با واقع‌گرایی نقادانه در سخنرانی خود در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی می‌گوید: "در فهم ما از خدا و خود خدا به سه گزینه اصلی باید اشاره کرد اولین گزینه واقع‌گرایی خام [ساده] است. یعنی بین خود واقعیت و فهم ما از واقعیت فاصله‌ای نیست. تحلیل و تفسیر واقع‌گرایی خام اگر در دین شناسی منعکس شود به بنیادگرایی یا فاندامتالیسم می‌انجامد.

گزینه دوم در مقابل آن ضد واقع‌گرایی نام دارد. فویرباخ در قرن ۱۹ به رشد آن کمک بسیاری نمود. ولی من هر دو گزینه را نفی می‌کنم. راه میانه‌ای باید برگزید که واقع‌گرایی نقادانه است. این دیدگاه حقیقتی مستقل و خارج از اذهان ماست البته می‌توانیم با استعداد خودمان به این حقیقت دست یابیم. چیزی که آکوبیناس درباره آن گفت: چیزهایی که دانسته می‌شوند، بر طبق یا حال و مزاج و فاعل شناسا دانسته می‌شوند." هیک آگاهی انسان از خدا را با استفاده از فلسفه کانت و ارتباط آن با فاعل شناسا بدین صورت بیان می‌دارد. "در بحث از ادراکات حسی می‌توان گفت این حال روحی شناسنده همه جا یکسان است اما به فهم دین که می‌رسد تنوع فهم انسان وسعت و عمق بیشتری پیدا می‌کند. پس آگاهی انسان از خدا، مع‌الواسطه و از طریق فهم ذهن و زبان و پیش فرض‌های انسانی صورت می‌گیرد".

ادله جان هیک بر پلورالیسم

جان هیک چند دلیل برای اثبات پلورالیسم دینی ذکر می‌کند:

یک دلیل او همین تجربه دینی است. می‌گوید گوهر ادیان و حقیقت ادیان، همین تجربه دینی است. تجربه دین همه ادیان، یکسان است؛ پس بگوییم همه ادیان حقتند.

این را جواب دادیم که اولاً: ادیان اگر هم بپذیریم تجربه دینی دارند، عقاید هم دارند، احکام و مناسک هم دارند، اخلاق هم دارند و اینها حقیقت دین است که اگر اینها را از دین جدا کنیم دیگر دین نیست. ثانیاً: چه کسی می‌گوید تجربه دینی همه ادیان، یکسان است. تجربه دینی، متعلق می‌خواهد و با توجه به تعدد متعلق‌ها یعنی یهوه، تثلیث، الله، یزدان و اهریمن، تجربه‌های دینی متفاوت خواهند شد. پس نمی‌توانید بگویید همه ادیان از حقایق برابر برخوردارند.

دلیل دیگر بر اثبات پلورالیسم دینی اینست که به عنوان یک مورخ وقتی دلایل طرفداران ادیان مختلف را نگاه می‌کنید، می‌بینید علیرغم این دلایل مختلف، متدینان نتوانسته‌اند دین‌های رقیب را ابطال کنند. الان هم مسیحیت هست هم یهود هست، و هکذا. آقای سروش از این استدلال به تکافو ادله تعبیر می‌کند، یعنی دلایل مسیحیان و یهودیان برابر هستند، اگر برابری نمی‌کردند که یکی از آنها بر دیگری غالب می‌شد پس معلوم است که برابری را جان هیک هم دارد.

این استدلال چهار اشکال دارد. اول اینکه فرض کنید ادله برابرند. آیا از برابری ادله می‌توان نتیجه گرفت که مدعای این دوتا حق هستند؟ کدام منطق این حرف را می‌زند منطق سمبلیک، منطق فازی. مثلاً دین یهود و دین مسیح دو دلیل با هم می‌آورند. از قضا این دو دلیل بر همدیگر غالب نیستند، بگوییم پس حتماً مدعایشان حق است. اصلاً هیچ منطقی چنین استدلال و استنتاجی را نمی‌پذیرد.

ثانیاً آیا دینداری فقط زائیده دلیل است یا زائیده علت هم هست. دین‌داری هم زائیده علت هست و هم زائیده دلیل. چه بسا دلیل یک دینی بر دین دیگر غالب شود، مثلاً دلیل مسیحیان بر یهودیان غالب بشود اما باز هم یهودیان بر دین خودشان باقی بمانند.

اگر بر دین خودشان باقی ماندند دلیل نمی‌شود که آن دین، ضعیف است، یک علت دیگری منشا پایداری آنان است. ما خودمان بارها با اهل سنت بحث داشته‌ایم، عرض کردیم خدمت آنها که آیا قبول دارید بر اساس روایات ما که از پیامبر (ص) رسیده کسی که علی (ع) را سب و لعن کند، کافر است گفتند: بله، گفتیم: قبول دارید که معاویه علی (ع) را سب کرده. گفتند: بله. گفتیم: پس نتیجه این صغری و کبری این است که معاویه کافر است. می‌گفتند: نه، این را نمی‌پذیریم. صغری و کبری را می‌پذیرفتند ولی نتیجه را نمی‌پذیرفتند. دلیل را می‌پذیرفتند اما مدعا را نمی‌پذیرفتند. چون این مدعا زائیده یک فرهنگی است که آنها با آن فرهنگ بزرگ شده‌اند. علت فرهنگی روی آن تاثیر دارد و لذا نمی‌تواند از آن فضا بیرون بیاید. دلیل را می‌پذیرد ولی مدعا را نمی‌پذیرد، معلوم است که مدعای او فقط زائیده دلیل نیست.

ما دو تا سه جلسه با اینها بحث کردیم که حتی بعد از وفات عمر اصحاب پیامبر (ص) عقد موقت داشته‌اند. اول که اینها می‌گفتند: عقد موقت را پیامبر (ص) تحریم کرده. دلیل آوردیم که پیامبر (ص) تحریم نکرده بلکه عمر تحریم کرده که "المتعتان محللتان فی زمن رسول الله و انا احرمهما" متعتان یعنی عقد موقت و حج تمتع را پیامبر (ص) حلال کرد و عمر حرام کرد. البته یک اشکال بر عمر این است که چرا اجتهاد در مقابل نص کرده حال به این اشکال کار نداریم ولی به هر حال بعد از عمر، اصحاب پیامبر به حرف عمر گوش ندادند و عقد موقت داشتند. مگر شما

نمی‌گویید: عمل اصحاب پیامبر(ص) حجت است. گفتند: بله، عمل اصحاب پیامبر حجت است، گفتیم: قبول دارید که بعد از عمر اصحاب پیامبر(ص) متعه داشته‌اند؟ اول نپذیرفتند و ما انواع و اقسام اسناد تاریخی با کتابهای خودشان آوردیم، قبول کردند. و در آخر هم پذیرفتند که عقد متعه جایز است و عمر به خاطر حکم حکومتی تحریم کرده است. گفتیم: این مشترکاتی که دیدیم، امضا کنیم. گفتند نه از مردم می‌ترسیم، امضاء نکردند، دلیل را پذیرفتند، مدعا را هم پذیرفتند اما حاضر نشدند مطالب را امضا کنند، گفتند: اینجا، ما می‌گوییم بله ولی از اینجا وقتی بیرون رفتیم، هر کدام از مردم از ما سؤال کنند عقد موقت جایز است یا نه می‌گوییم جایز نیست. ما در اینجا در جلسه علمی می‌گوییم جایز است اما به مردم می‌گوییم جایز نیست.

آیا این دلیل بر این است که دلایل تکافو دارند؟ بله اگر ما همه اندیشه‌هایمان زائیده دلیل بود، می‌توانستید از ثبات دین و دینداری تکافو ادله را نتیجه بگیرید چون آقای سروش و جان هیگ می‌گویند از اینکه می‌بینید دینداران هنوز دینداری خود را دارند، مسیحیان، یهودیان و بوداییان هنوز هم هستند، معلوم می‌شود ادله‌شان برابر است. اگر برابر نبود که رقیب از بین می‌رفت.

می‌گوئیم: خیر، بسیاری از دینداری دینداران، زائیده دلیل نیست، زائیده علت است. تا آن علت هست ولو دلایل شما هم حاکم بشود، دینداری اینها از بین نمی‌رود. علاوه بر اینکه نمونه‌های فراوانی داشتیم که برخی از سنی‌ها، شیعه شدند. آقای دکتر تیجانی چند وقت پیش به قم آمدند و خدمتشان رسیدیم، همانجا از ایشان سؤال کردم که چه دلیلی داشت که به شیعه گرایش پیدا کردید؟ شما که الازهر بود. گفت: به ما توصیه می‌کردند تاریخ و علم کلام نخوانید. من برایم سؤال شد که چرا اینقدر توصیه می‌کنند؟ چون حفظ قرآن و ادبیات عرب را توصیه می‌کردند، کنجکاو شدم و سراغ یک سری کتابهای تاریخی رفتم و مطالعه کردم. دیدم این همه اسناد تاریخ در کتب خود اهل سنت است که بر حقانیت شیعه دلالت دارد. او می‌خواست دینداری اش مدلل باشد، سراغ دلیل رفت و شیعه شد. آقای لگن هاوزن، مسیحی پروتستانی نیز با دلایل مسلمان شد. در آن جوی که خود ایشان می‌گفت: وقتی مسلمان شدم مسخره ام می‌کردند و می‌گفتند همه بی‌دین می‌شوند و تو مسلمان می‌شوی. چه شده که مسلمان بشود، شیعه بشود و شیعه اثنی عشری هم بشود.

اگر دینداری افراد مدلل باشد برمی‌گردند کما اینکه در تاریخ نمونه‌های زیادی داریم، کم نبوده‌اند. کتاب انیس الاعلام را که ده جلد است یک مسیحی نوشت، کسی که مسیحی بود، مسلمان شد و کتابی نوشت به نام انیس الاعلام در نقد یهود و مسیح.

دینداری اگر مدلل بود، مشکل نداشتیم. اما اینها می‌خواهند بگویند چون هنوز مسیحی وجود دارد و چون هنوز یهودی وجود دارد و چون هنوز مسلمان وجود دارد، پس باید بگوییم ادله‌شان برابر است. می‌گوییم مگر دینداری فقط زائیده دلیل است؟ یک وقت زائیده علت است. دینداری افراد خیلی وقتها معلل است و از ثبوت دینداری نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که دلایل تکافو دارند. یک استدلال سومی هم جناب جان هیگ دارد. استدلالی است که از معرفت شناسی کانت آن را گرفته. کانت می‌گوید: ما هیچ وقت واقعیت، فی‌نفسه را نمی‌یابیم بلکه پدیدار و نموداری از این واقعیت را می‌یابیم. شناختهای ما فنومن‌ها هستند مثلاً همه ما که نسبت به این پنجره شناخت داریم، هیچوقت واقعیت این پنجره برای ما به دست نمی‌آید، نمودارهایی از این پنجره به دست می‌آید، شناختهایی از این پنجره به دست می‌آید.

جان هیگ می‌گوید: متدینان به ادیان مختلف که شناختی نسبت به خدا دارند، واقعیت خدا را که نیافته‌اند، هرکسی پدیداری و نمودار و شناختی از خدا پیدا کرده و لذا ممکن است کسی از زاویه‌ای شناختی نسبت به خدا پیدا کند. مثال فیل را هم که مولوی در مثنوی دارد ذکر می‌کند، البته با یک تغییراتی. می‌گوید یک عده نابینایان که مادرزادی نابینا بودند و از ابتدا فیل ندیده بودند به یک فیلی برخورد کردند. یکی، دست به پای فیل زد و گفت این ستون است، یکی دست به خرطوم فیل زد و گفت: مار عظیم الجثه‌ای است. یکی دست به گوش فیل زد و گفت: بادبز است.

مولوی می‌گوید یک عده مردانی در تاریکستانی با فیلی برخورد کردند اما جان هیگ می‌گوید نابینایان مادرزاد حالا آن کورمادرزاد از کجا فهمید این ستون یا مار عظیم الجثه و یا بادبز است، حرف دیگری است. به هر حال مثال مولوی مثال دقیق‌تری است می‌خواهیم از این نتیجه بگیریم که هرکدام یک شناختی از فیل پیدا کردند. هر کسی از بهر خودش این معرفت و شناخت را پیدا کرد.

پس اگر یک کسی گفت خدا یکی است و کس دیگری گفت خدا دو تاست و یکی هم گفت خدا سه تاست، مثل اینکه یکی گفته این ستون است و یکی گفته مار عظیم الجثه‌ای است و یکی گفته این بادبز است، هر کدام به اندازه ظرفیت خودشان حرف زده‌اند. واقع فی‌نفسه را نمی‌توان شناخت.

جواب این اشکال این است که اولاً: این یعنی نسبی‌گرایی و شکاکیت، شما که می‌گویید واقع را نمی‌توانیم بیابیم و هرکسی فنومن و نموداری از واقع را می‌تواند بیابد یعنی ما نسبت به واقع شکاک هستیم و معیاری نداریم که واقع را بشناسیم و می‌دانیم نسبی‌گرا و شکاک اولین آسیبی که وارد می‌کند به خودش وارد می‌کند. چون اگر هیچ معیاری را قبول ندارد و شکاک شد پس خود این ادعا را که می‌گوید ما به واقع دسترسی نداریم، به فنومن‌ها و نمودارها دسترسی داریم، که معرفت هست از کجا ثابت می‌کنید.

ما ملزم نیستیم حرف ایشان را بپذیریم. باید به حرف خودش هم شک کنیم. چطور فقط باید به دینداران شک کنیم. به ادعای خود شما هم شک می‌کنیم، چون شما معیاری را قبول ندارید. به قول یکی از نویسندگان مثل این افراد نسبی‌گرا، مثل کسی است که روی شاخه درخت است و می‌گوید من شاخه درخت را قطع می‌کنم، خودش هم سقوط می‌کند. لذا نسبی‌گرا و شکاک هیچ ادعایی را نمی‌تواند اثبات کند، حتی ادعای خودش را، حتی نمی‌تواند بگوید من پلورالیزم دینی را اثبات کردم. از نظر یک کسی که معرفت شناسی‌اش این است نباید فرقی بین کثرت‌گرایی و شمول‌گرایی و انحصارگرایی بگذارد. برای اینکه شمول‌گرا به پای فیل اصابت کرده، کثرت‌گرا به خرطوم فیل اصابت کرده، انحصارگرا هم به گوش فیل اصابت کرده و شما نمی‌توانید بگویید این درست است و بقیه غلطند. باید بگویید همه اینها درست است. هم شمول‌گرایی درست است، هم کثرت‌گرایی درست است و هرکدام از اینها یک نموداری از واقع را به دست آورده‌اند، حتی آقای جان هیک نمی‌تواند بگوید خدا هست. چون مثال را روی این می‌زند که یکی می‌گوید خدا یکی است، یکی می‌گوید دوتا است، یکی می‌گوید سه تا است. من می‌گویم حتی یک کسی بگوید خدا هست و یکی بگوید خدا نیست. چرا بحث را روی یک و دو و سه می‌برد؟ بحث را باید روی ایجاب و سلب برد. یکی بگوید خدا هست و یکی می‌گوید خدا نیست. برای آقای جان هیک نباید فرقی کند. همه اینها درست است. آقای جان هیک نباید فرقی بین ملحد و موحد، بین دیندار و ضددین بگذارد. یعنی اصلاً لازمه معرفت‌شناسی ایشان این است.

اشکال چهارم این است که با این معرفت‌شناسی که جان هیک مطرح کرد و مثالی که از دین زد، باید بگوید همه ادیان باطلند. نباید بگوید همه ادیان حقدند. زیرا او که می‌گفت این ستون است، غلط می‌گفت. آن که می‌گفت، مار عظیم الجثه است، غلط می‌گفت، آنکه می‌گفت. این بادبز است او هم غلط می‌گوید. باید بگوید همه اینها اشتباه می‌کنند نباید بگوید همه اینها درست می‌گویند. کما اینکه برخی از متفکران غربی با همین مبنای معرفت‌شناسی نتیجه گرفتند، همه ادیان باطلند و نتیجه آنها درست است. یعنی اگر که این نظام معرفت‌شناسی را بپذیرد این نتیجه‌اش درست است. البته ما به این نظام معرفت‌شناسی اشکال داریم ولی کسی نمی‌تواند با این نظام معرفت‌شناسی نتیجه بگیرد که همه ادیان حقدند، باید بگوید همه ادیان باطلند.

اشکال پنجم این است که اصولاً خود این ادعا پارادوکسیکال است. این ادعا که بگوید ما به واقعیت فی‌نفسه پی نمی‌بریم به نمودارها و فنومن‌ها و شعاعهای این واقعیت پی می‌بریم، خود این، پارادوکسیکال است. یعنی تناقض است. چون اگر کسی به هیچ واقعیتی احاطه ندارد، چطور می‌گوید این نمودار آن واقعیت است. تابه فیل کسی تسلط نداشته باشد نمی‌تواند بگوید این پای فیل است. باید احاطه داشته باشد تا بتواند تشخیص بدهد.

لذا اشکالی که بر معرفت‌شناسی ایشان است، این است که وقتی ایشان می‌گوید ما به واقعیت فی‌نفسه پی نمی‌بریم اما به نمودارها و پدیدارهای آن واقعیت فی‌نفسه پی می‌بریم، خود این تناقض است. یعنی گویا احاطه به واقعیت فی‌نفسه دارد.

س: احاطه یعنی چه؟

ج: یعنی این واقعیت را شناخته. اگر نسبت به واقعیت جهل مطلق دارد، اصلاً واقعیت را شناخته. چطور می‌گوید اینها نمودارهای واقعیتند؟ باید یک فیلی بشناسد تا بعد بگوید این پای فیل است. در اینجا ممکن است کسی بگوید نسبت به فیل یا هر واقعیت دیگر این درست است اما خدا که نامحدود است، به خدای نامحدود که نمی‌توان احاطه داشت. ما موجودات ممکن هستیم. فقیر و ضعیفیم. چطور می‌توانیم به موجود نامحدود غنی احاطه داشته باشیم؟ پس ما شناختمان نسبت به خدا شناخت ناقصی است. چون ما به خدا احاطه نداریم، پس شناخت ما نسبت به خدا ناقص است. اینجا دقت کنید این یکی از مغالطه‌هایی است که تشخیص آن به فهم منطقی دقیق نیازمند است. خداوند یک حقیقتی است که دارای یک سری اوصاف و کمالات است. ممکن است کسی بگوید من علم دارم خدا عالم است و قادر است و واحد است اما با این وجود من به خدا احاطه ندارم. آیا می‌شود کسی این حرف را بزند؟

س: خیلی وقتها ما به چیزی اصلاً شناخت نداریم، نمی‌شود بگوییم شناخت ناقص است.

ج: بله ما می‌گوییم خدا قادر است، عالم است و واحد است ولی به خدا احاطه نداریم اشکالی ندارد کسی این حرف را بزند. چون خدا یک واقعیتی است که نامحدود است. ما ممکن است به اندازه خودمان یک شناختی داشته باشیم، آن هم شناختی است یک مقدار از آن را با عقل به دست آورده‌ایم و یک مقدار را هم خود خداوند به ما یاد داده است. اما نمی‌توانیم بگوییم که به خدا احاطه داریم. نه، به خدا احاطه نداریم. اما از اینکه احاطه نداریم آیا می‌توانیم بگوییم ما شناختمان نسبت به خدا ناقص است؟ این جمله در واقع گویا به این معناست که ما شناختمان نسبت به علم خدا ناقص است، نسبت به قدرت خدا ناقص است، در حالیکه ما گفتیم او عالم است.

این جمله که می‌گوید «من به خدا شناخت ندارم» این در واقع یک جمله نیست، اصطلاح عربی آن مغالطه "جمع المسائل فی مسئله واحده": "یا دو قضیه را یک قضیه گرفتن است و ممکن است اگر خدا صد ویژگی دارد، صد علم دارد مابه ۵۰ تا از این علمها علم داریم و به ۵۰ تا از این علمها، علم نداریم. من نمی‌توانم بگویم من به خدا، شناخت دارم و من به خدا شناخت ندارم هرکدام از اینها که بگویم گرفتار "جمع المسائل فی مسئله واحده" شده‌ام. بله ما به خدا احاطه نداریم به این معنا که تمام ویژگی‌های خدا را نمی‌دانیم. مثال انسان: ممکن است یک عالم علوم انسانی بیاید و بگوید من علم کامل به انسان ندارم آیا می‌خواهد بگوید هیچ شناختی به انسان ندارم. می‌خواهد بگوید لایه‌ها، ساختها و ابعادی از ابعاد انسان را می‌دانم اما کاملاً شناخت ندارم.

س: می‌گوید ناقص است.

ج: همین که ناقص است به قول بعضی دوستان گرفتار مغالطه ایهام در لفظ شده است. این تعبیر اصلاً غلط است باید بگوییم که ما بعضی از اوصاف خدا را می‌دانیم و بعضی از ویژگیهای خدا را نمی‌دانیم. ولی آقای جان هیک از جمله «احاطه به خدا نداریم» می‌خواهد این نتیجه را بگیرد که پس کل شناختهای ما نسبت به خدا بی‌اعتبار است.

این نتیجه را نمی‌توان گرفت. البته یک نکته‌ای را عرض کنم اینکه کانت اصلاً نمی‌خواسته چنین حرفی بزند وقتی آقای کانت معرفت‌شناسی خودش را ذکر کرد، یکی از مخالفان جدی نسبی‌گرایی و شکاکیت بود. اصلاً آقای کانت در مقابل شکاکیت هیوم، قد علم کرد، ولی اگر کانت بیچاره زنده بود، می‌فهمید که این افراد از فلسفه او چه سوءاستفاده‌هایی کرده‌اند.

کانت که معرفت‌شناسی جدید خودش را ارائه کرد برای مقابله با شکاکیت و نسبییت بود، حالا جان هیک از این معرفت‌شناسی برای شکاکیت استفاده می‌کند. اصلاً حرف کانت این نبوده است.

ولی برای اینکه ما گرفتار شکاکیت نشویم، باید سراغ معیار حقیقت یا به عبارتی معیار شناخت برویم. معیار شناخت ما مبنای گروهی بود در مقابل انسجام گروهی. مبنای گروهی ما همان بدیهیات و اولیات بود.

گزاره‌های ما یا بدیهی‌اند یا نظری. برای اینکه نظریات معلوم بشوند باید به بدیهیات مستند بشوند. مثلاً چرا ما می‌گوییم پلورالیزم دینی باطل است؟ می‌گوییم چون به استحاله اجتماعی نقیضین، منتهی می‌شود. یعنی به بدیهیات منتهی شده. چرا می‌گوییم تثلیث محال است؟ چون لازمه‌اش اجتماع نقیضین است و چون اجتماع نقیضین محال است، تثلیث هم محال است. پس ما نظریات را به بدیهیات منتهی می‌کنیم، بعد می‌توانیم بفهمیم یک گزاره درست است یا یک گزاره غلط است.

جناب جان هیک وقتی گرفتار اشکالات نسبی‌گرایی می‌شود، خیلی از غریبه‌ها اشکال نسبی‌گرایی به جان هیک وارد می‌کنند. پترسون یکی از محققان معاصر است و می‌گوید لازمه حرف جان هیک این است که نسبی‌گرا و شکاک بشویم.

جان هیک وقتی دید این اشکال را بر او گرفتند، گفت: من قائل به معیار هستم. نسبی‌گرایی است که قائل به معیار نباشد، یک معیار، معیار تجربه دینی است، یعنی هر دینی که تجربه دینی داشت معلوم است که درست است، اشکالاتی که بر تجربه دینی عرض کردم اینجا هم تکرار می‌شود. درست است؟ که ادیان تجربه دینی دارند ولی متعلق تجربه دینی ادیان فرق دارد پس کدام یک از آنها درست است علاوه بر اینکه خیلی از ادیان مثل شیطان‌پرستی، گاو پرستی، و... هم تجربه دینی دارند.

یا می‌گوید من یک معیار دیگر هم قبول دارم و آن معیار اخلاقی است. اگر یک دینی اخلاق داشت معلوم است که درست است. من وقتی می‌گوییم پلورالیزم دینی، فقط ادبانی را می‌گویم که اخلاق دارند.

می‌گوییم چه نوع اخلاق باید باشد؟ آیا اخلاق سکولار یا اخلاق دینی باشد؟ اخلاق لیبرالیسم یا اخلاق سوسیالیسم یا...؟ خود اخلاق هم مبتنی بر معیارهای عقلی است اگر جان هیک معیارهای عقلی مبنای خود را قبول نداشته باشد، این اخلاق را هم نمی‌تواند بپذیرد. چون اخلاق هم گرفتار نسبی‌گرایی می‌شود.

یا مثلاً معیار دیگری را ذکر کرده و آن معیار انسجام‌گرایی است. می‌گوید اگر دین از یک انسجام درونی برخوردار بود، معلوم است که حق است. اما ادیانی که انسجام و سازگاری درونی ندارند حق نیستند.

می‌گوییم آقای جان هیک! همه ادیان انسجام درونی دارند. حتی دین گاوپرستی هم مجموعه گزاره‌هایی که در درون خودش است با هم منسجمند. مارکسیست هم، دین نیست ولی انسجام درونی دارد. لذا هیچ‌کدام از سه معیار جان هیک، وی را از نسبی‌گرایی بیرون نمی‌برد. تنها چیزی که می‌تواند انسان را از نسبی‌گرایی و شکاکیت بیرون ببرد. همین مبنای خود است که معیار شناخت است.

انتقادات وارد بر پلورالیسم

دیدگاه هیک از جهات مختلف مورد واکاوی و نقد قرار گرفته است. اگر از دیدگاه‌های غیردینی - کسانی که قائل به پیش فرضهای ۴ گانه فرضیه کثرت‌گرایی هیک در دین نیستند و به صورت عام‌تر قائل به حقیقی بودن گزاره‌های دین نیستند و امر واقع و حقیقت برتر الهی را نمی‌پذیرند - و انتقادات آنان بگذریم، کسانی که با ادبیات درون دینی و ادبیات خود هیک به دستگاه مفهومی نظریه‌پردازی وی نگریسته‌اند، انتقادات چندی به دیدگاه وی وارد کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود. البته هیک بعضی از انتقادات مطرح شده به نظریه پلورالیسم معرفتی‌اش را وارد نمی‌داند و معتقد است که دین نیز مانند زبان و فرهنگ به ارث می‌رسد.

مسئله جدی که دیدگاه هیک با آن مواجه می‌باشد این است که چگونه می‌شود که ادیان مختلف، حقیقت‌های متناقض را طرح می‌نمایند، یعنی چگونه ادیان که هر یک مظاهری از واقعیت واحد غایی هستند نقیض یکدیگرند و گزاره‌های مخالف یکدیگر عرضه می‌دارند.

جان هیک برای پاسخ دادن به این انتقاد با استفاده از اندیشه کانت سعی در گشایش این قفل بسته دارد.

" کانت به وضوح میان یک هستی فی نفسه و هستی آنگونه که در ادراک ما حضور می‌یابد تمیز قائل شده است. هیک این تفارق کانتی را در زمینه پدیده‌های دینی به کار می‌گیرد و میان " امر واقع " [آنگونه که فی الواقع وجود دارد] و " امر واقع " [آنگونه که از سوی آدمیان درستی خاص مورد فهم و تجربه در می‌آید] تمیز قائل می‌شود. فلذا دلیل آنکه مفاهیم سنت‌های دینی از " امر واقع " متناقضند آن است که هیچ‌کدام دستیابی مستقیم بدان ندارند. بلکه فهم آن به تمامه از مسیر سنت دینی خاصی عبور می‌کند که به مثابه یک " اینک مفهومی " عمل می‌کند "

این پاسخ انتقادی دیگر را در پی دارد و آن اینکه پلورالیسم دینی با مدل معرفتی کانت و تفکیک نومن و فنومن گره خورده است و همه نقدهای وارد بر دیدگاه کانت بر این دیدگاه نیز وارد است.

" نظریه معرفتی کانت راه را برای تماس با حقیقت می‌بندد و هیچ گزاره‌ای را واقع نما نمی‌داند. گزاره‌هایی که بر مبنای فلسفی متکی باشند مثل همه ادیان دارای ارزش یکسانند و همه تجربه‌های دینی هم حاکی از آن حقیقت واحدی هستند. شکی نیست که معرفت‌ها متفاوت و متعارضند آیا این امر حکایت نمی‌کند که پاره‌ای از معرفت‌ها باطل‌اند و بعضی صاحبان دیدگاه به خطا رفته‌اند؟ "

انتقاد دیگر این است که " ایشان از سنت‌های بزرگ دینی سخن می‌گویند در حالی که ملاک سنت‌های بزرگ دینی مشخص نیست، وحی است، کثرت پیروان دین است و یا ... "

هیک در پاسخ به این انتقاد بیان می‌دارد که " معیار واقعی ایمان دینی، زندگی خوب و سازنده و در خدمت دیگران بودن است. به دین باید با نگاه سودمندی نگاه کرد نه گستردگی آن زیرا با مشکلی فلسفی روبرو خواهیم شد. "

عده ای نیز ایده پلورالیسم دینی را حاصل اندیشه عصر روشنگری می‌دانند و هیک به این انتقاد اینگونه پاسخ می‌دهد " هنگامی که سخن از پلورالیسم گفته می‌شود که آن محصول عصر روشنگری است و یا محصول اندیشه کانت است. اما اینگونه نیست. در قرن ۱۵ میلادی و حتی قرن دوم قبل از میلاد ریشه‌های آن در غرب دیده می‌شود. غرب جدید سعی می‌کند به میراث پیشینیان خود در این زمینه دست یابد. "

این نوشتار را با خلاصه‌ای از نظریات هیک به قلم کیت جانسون به پایان می‌بریم: " کوتاه سخن آنکه فرضیه کثرت‌گرایی هیک قائل به آن است که:

- ۱- یک واقعیت الهی - امر واقع - هست که آبشخور غایی تمام تجربیات دینی است.
 - ۲- هیچ سنت دینی درک مستقیمی از "امر واقع" ندارد.
 - ۳- هر سنت دینی معرفت‌طریقی است از فهم و تجربه "امر واقع".
 - ۴- "امر واقع" فوق‌تمامی توصیفات - اعم از مثبت یا منفی - است.
- هیچ معتقد است نظریه وی حاصل قابل قبول‌ترین تبیین برای پدیده‌های دینی می‌باشد که تاکنون مطرح گردیده است.

یورگن هابرماس (۱۹۲۹ - در قید حیات است)

به نظر هابرماس، قابل انکار نیست که ما همواره شاهد بروز و تجلی قهر و خشونت هستیم، اما قهر جلوه‌ای کاذب از مناسبات انسانی است و نه ماهیت و سرشت واقعی آن. شناخت ژرف اندیشه‌های بشر قادر است این جلوه‌ی کاذب را تمیز دهد و لاقط زمینی‌ی مساعد را برای حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات اجتماعی فراهم آورد، تا بدینسان حل قهرآمیز منازعات زائد گردد .

بدون تردید، یورگن هابرماس در حال حاضر مطرح‌ترین و پرآوازه‌ترین فیلسوف اجتماعی آلمان است. وی که به نسل دوم متفکران «مکتب فرانکفورت» تعلق دارد، از نادر بازماندگانی است که سنت اندیشه‌ی فلسفی این مکتب را پس از بزرگان نسل اول و در رابطه با «نظریه‌ی نقدی» ادامه داده است .

هابرماس در سال ۱۹۲۹ در شهر دوسلدورف متولد شد. در بیست سالگی آغاز به تحصیل در رشته‌های فلسفه، روانشناسی و ادبیات آلمانی در دانشگاه‌های گوتینگن، زوریخ و بن نمود. از سال ۱۹۵۴ با سمت استادی در دانشگاه هایدلبرگ به تدریس فلسفه پرداخت. بین سالهای ۱۹۷۱ تا ۱۹۸۲ با سمت ریاست انستیتوی ماکس پلانک به کار پژوهشی در زمینه‌ی تأثیر دانش و فن بر زندگی اجتماعی مشغول بود. از سال ۱۹۸۳ مجدداً به تدریس فلسفه و این بار در دانشگاه فرانکفورت پرداخت .

هابرماس تا کنون موفق به دریافت جایزه‌های علمی و فلسفی متعددی چون جایزه‌ی هگل، جایزه‌ی فروید و جایزه‌ی آدورنو شده است. آوازه‌ی جهانی او نتیجه‌ی سالها استادی افتخاری در دانشگاه‌های معتبر آمریکا چون هاروارد است. بسیاری از آثار و نوشته‌های او به زبانهای انگلیسی، فرانسه و سایر زبانهای مهم دنیا ترجمه شده است و تأثیر اندیشه‌های او بر فلسفه‌ی معاصر و ویژه‌ی درایالات متحده‌ی آمریکا، طی سالهای گذشته انکارناپذیر و در حال گسترش بوده است . زبان فلسفی هابرماس، طبق سنت فیلسوفان آلمان پیچیده است. با این حال در معرفی اندیشه‌های او کتابها و رساله‌های متعددی به چاپ رسیده که دستیابی به جوهر اندیشه‌ی او را آسان تر می‌سازد. از آن میان می‌توان به آثار «آکسل هونت» و «توماس مک کارتی» اشاره کرد. مهم‌ترین کتابها و رساله‌های یورگن هابرماس عبارتند از: «تحول ساختاری گسترده‌ی عمومی»، «شناخت و علاقه»، «درباره‌ی منطق دانشهای اجتماعی»، «سیاست، هنر، دین»، «نظریه‌ی کنش ارتباطی» و «آینده‌ی طبیعت انسانی». در جستار زیر، علاوه بر افکندن نگاهی به فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی یورگن هابرماس، درنگی نیز بر نظریه‌های کنش ارتباطی و تکامل او خواهد شد .

فلسفه سیاسی

یورگن هابرماس پس از رساله‌ی دکترایش درباره‌ی فلسفه‌ی «شلینگ»، دست به نگارش مقاله‌های فرهنگی - اجتماعی و فلسفی - سیاسی و یکسری نوشته‌ها در معرفی فیلسوفانی چون، «یاسپرس»، «هایدگر» و «بلوخ» زد. اما پس از انتشار رساله‌ی استادی او تحت عنوان «تحول ساختاری گسترده‌ی عمومی» بود که سنگ بنای شهرت علمی او گذاشته شد. هابرماس در این رساله، کارکرد سیاسی و شکل‌گیری افکار عمومی را از نخستین مراحل دموکراسی بورژوازی تا تشکیل دولتهای مدرن امروزی به دقت مورد بررسی قرار داده است. ارزیابی او در این زمینه، در مجموع نسبتاً بدبینانه است. او نشان می‌دهد که به چه آسانی و سرعتی می‌توان افکار عمومی را در زمینه‌ی اداره‌ی جامعه و مدیریت سیاسی، تحت الشعاع سم‌تگیری خاصی قرار داد و مضمون معنوی آن را میان تهی ساخت. پیوند متقابل میان دولت و شهروندان جامعه، از مسائل محوری مورد نظر هابرماس در این رساله است. به عقیده‌ی وی، در آغاز، نیاز به گسترش تجارت، با رشد شتابان بورژوازی و تحکیم مناسبات شهروندی همراه است. چنین فرآیندی، نیاز تاجران را به اطلاعات دم به دم افزون می‌کند. این امر، خصلت خصوصی اطلاعات را از میان می‌برد و آن را در مقیاسی وسیع به گسترده‌ی عمومی می‌کشاند. بدینسان اطلاعات جاری در جامعه، به واسطه‌ی رشد تجارت و صنعت، خصلتی عمومی به خود می‌بخشد.

گیرد. این گرایش با دخالت فزاینده‌ی دولت در امور تجاری تقویت می‌شود، چرا که دولت ناگزیر است برای تنظیم مناسبات اجتماعی و اقتصادی، نه تنها همواره قواعد مالیاتی بلکه قوانین جدیدتر و پیچیده‌تری وضع کند. به عقیده‌ی هابرماس، همین روند است که به خردگرایی شهروندان منجر می‌گردد و آنان را به «تماشاگران صالح و عاقلی» تبدیل می‌کند که مشروعیت قوانین وضع شده را به بحث و تبادل نظر می‌گذارند و در صورت لزوم با آنها به مخالفت برمی‌خیزند. مردم از دولت انتظار دارند که قوانین و اقدامات خود را توجیه کند. آنان از راههای عقلانی حقوق خود را پی‌گیری می‌کنند و این به این معناست که حاکمان نیز دیگر نمی‌توانند صرفاً "دست به اقدامات تضحیقی و تحدیدی با بهانه‌ی «حفظ نظم» بزنند، بلکه باید با استدلال، شهروندان را قانع سازند. آنان تنها از این راه است که موفق خواهند شد، مشروعیت قدرت و انحصار قهر خود را تضمین کنند. به نظر هابرماس، در دموکراسی‌های بورژوازی، چنین وظیفه‌ای بطور مستمر از طرف حکومتگران مسخ و میان تهی می‌گردد. چرا که سیستم سیاسی آنطور که باید و شاید، همایشی برای مباحث عقلانی برای حل مشکلات سیاسی نیست، بلکه فقط به سازمانگری در کسوت احزاب تبدیل می‌گردد که سیاست را به نوعی «سیرک انتخاباتی» فرومی‌کاهد؛ سیرکی که مهمترین وظیفه‌ی آن اینست که مردم بر اساس برنامه‌های حتی الامکان ناروشن و قابل تأویل، حزبی را گزینش کنند. اما گرایش مردم به این یا آن حزب، مدتهاست خصلت احساسی به خود گرفته و بیشتر تأیید هویت شخصی است تا یک گزینش خردگرایانه‌ی سیاسی. البته هابرماس تأکید می‌کند که چنین سیستمی مادامی عمل می‌کند و پایدار است که دولت بتواند از طریق بهبود شرایط مادی زندگی مردم موجودیت خود را مشروعیت بخشد و در واقع در کسوت «دولت تأمین» ظاهر شود. بدینسان روحیه‌ی مصرفی در نزد شهروندان، جای مشارکت سیاسی را می‌گیرد. اما چنانچه دولت به نقش تأمین‌کننده‌ی مایحتاج جامعه بسنده کند، این امکان را نیز از دست می‌دهد که تصمیمات خود را بطور عقلانی به بحث گذارد. در ادوار بحرانهای اقتصادی، وضعیت وخیم دولت کاملاً آشکار می‌شود و این وخامت دامنگیر احزاب متنفذ سیاسی نیز می‌گردد. اصولاً "بحران اقتصادی اکثراً" با بحران مشروعیت احزاب سیاسی و بطریق اولی دولت همراه است. دولتی که همواره خود را در نظر شهروندان به مثابه مرکز هماهنگی تصمیمات عقلانی وانمود ساخته بود، چنانچه قادر به مهار بحران نگردد، موجودیتش به مخاطره می‌افتد. در میان شهروندان روحیه‌ی سیاست‌گریزی و بی‌اعتمادی پرخاشجویانه نسبت به دولت و احزاب سیاسی شکل می‌گیرد. خطرات ناشی از چنین فضایی بطور کامل قابل پیش‌بینی نیست، اما روحیه‌ی سیاست‌گریزانه‌ی مردم، راه را برای چیرگی اندیشه‌های غیرعقلانی در جامعه می‌گشاید و هیولای دیکتاتوری و تام‌گرایی، در افق سیاسی ظاهر می‌گردد. در نوشته‌های آغازین هابرماس، علت اصلی چنین مشکلی در چارچوب بازتولید اقتصادی قابل فهم است، اما در آثار بعدی او، تحلیل وی از چنین مشکلی به مراتب بغرنج‌تر می‌گردد. با این حال یک نکته همچنان در تحلیلهای هابرماس به عنوان نکته‌ی قانونی باقی می‌ماند و آن بحران وفاداری شهروندان نسبت به دولت است که خود به بحران انگیزه برای مشارکت سیاسی شهروندان فرامی‌رویند. از همین رو مشروعیت یا عدم مشروعیت دولت، بطور مستمر در رابطه با پشتیبانی یا عدم پشتیبانی شهروندان است که به محک زده می‌شود. دولت باید برای ابرام مشروعیت خود، تصمیم‌گیریها و قوانین را در معرض سنجش افکار عمومی بگذارد.

یورگن هابرماس در فلسفه‌ی سیاسی خود، خواهان حفظ دستاوردهای فلسفه‌ی روشنگری است. او سیاسی کردن مناسبات اجتماعی، یعنی آنچه را که کارل مارکس بدون تشدید پیکارهای طبقاتی توهم می‌دانست، با اتکاء بر نو کردن گفتمان عقلانی در جامعه امکان‌پذیر می‌داند. اما وی در عین حال تصریح می‌کند که چنین روندی خصلتی آرمانی دارد و هیچگاه بطور کامل متحقق نخواهد شد، بلکه می‌بایست آن را در فرآیندی مستمر، غنی‌تر، ژرف‌تر و گسترده‌تر ساخت. بنابراین، چنین امری به منزله‌ی تصویری ایده‌آل است که می‌باید کنش و اندیشه‌ی سیاسی ما را متعین سازد. فراتر از آن می‌توان واقعیت موجود را در مقایسه با این ایده‌آل سنجید و در این زمینه داوری کرد که وضعیت امروز ما از ایده‌آل‌های نظام دموکراتیک تا چه اندازه فاصله دارد.

فلسفه‌ی اجتماعی

یورگن هابرماس پس از انتشار رساله‌ی «تحول ساختاری گسترده‌ی عمومی»، دست به نگارش یکسری مقاله‌های فلسفی زد که بعدها تحت عنوان «نظریه و عمل» منتشر شد. وی در این مقاله‌ها سعی بر اثبات این موضوع دارد که وضعیت سیاسی و کارکرد اجتماعی علوم در جوامع امروزی، تا حد زیادی متأثر از سنت‌های بزرگ فلسفی است. این تلاش در عین حال شامل آن نیز می‌شود تا نشان دهد که دعاوی سیاسی و فلسفی تا چه اندازه متحقق شده‌اند و یا باید جامعه‌ی تحقق‌یافته‌ی آنها را بررسی تأثیر هگل و مارکس بر روی سیاست و اقتصاد می‌پردازد، بلکه همچنین سنن پوزیتیویست‌ها و پراگماتیست‌ها و نیز فلسفه‌ی دیلتی را که پس از جنگ جهانی دوم تقریباً

به فراموشی سپرده شده بود، مورد توجه ویژه قرار می دهد. طرح اولیه‌ی این یادداشتها، بعدها بطور مبسوط در کتاب «شناخت و علاقه» بازتاب یافت که در آن هابرماس تزی را با این مضمون ارائه داده است که نقد شناخت تنها به مثابه نظریه‌ی ای اجتماعی می تواند ممکن باشد. در نوشته های متأخر او مانند «درباره‌ی منطق دانشهای اجتماعی» نیز هابرماس دیگر بار تصویری از تأثیر متقابل نظریه های کلاسیک تکامل سیاسی و کارکرد دانشهای مدرن اجتماعی و فنی و فلسفه ارائه می دهد .

مضمون اصلی این نوشته ها که بازتاب دهنده‌ی هدفگیری نظری هابرماس است، فلسفه‌ی تاریخ از نگرگاه عملی می باشد. پیش شرط چنین امری، بازسازی تاریخ فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و علمی است. چنین امری باید نشان دهد که راه حل مسالمت آمیز و عاری از خشونت در منازعات سیاسی و اقتصادی، چه دستاورد معنوی عظیمی برای بشریت است. در کانون این بازسازی، مفهوم کلیدی «خردگرایی» قرار دارد. این مفهوم نزد هابرماس، از بارمعنایی چندگانه ای برخوردار است و از بازبینی داوری انسان در مورد بوده ها، تا بررسی مشروعیت کنشها و هنجارها، و نیز امکان آزمون رعایت هنجارها تا درک تجربیات زنده را در بر می گیرد .

در یکی از فرازهای مهم کتاب «شناخت و علاقه» است که یورگن هابرماس انتقاد اساسی خود را نسبت به کارل مارکس و فلسفه‌ی اجتماعی او فرمولبندی می کند. ایراد او به مارکس در این است که مارکس میان شیوه ای که انسانها مناسبات میان خود با طبیعت را تنظیم می کنند و شیوه ای که انسانها مناسبات اجتماعی میان خود را تنظیم می کنند، تفاوتی قائل نشده است. به عبارت دیگر، مارکس از این اصل حرکت می کند که شناخت انسان از روندهای طبیعی با شناخت انسان از روندهای اجتماعی تفاوت چندانی ندارد و این از نظر هابرماس خطایی سنگین است؛ چرا که به عقیده‌ی وی، نوع رفتار انسانها در رابطه با طبیعت، با نوع رفتار آنان نسبت به یکدیگر، از اساس متفاوت است. هابرماس معتقد است که انسانها در صورت تکیه بر نیروی خرد قادرند اختلافات خود را با پرهیز از کاربرد قهر و خشونت و برپایه‌ی استدلال و منطق حل و فصل کنند، زیرا در مناسبات میان آنان نیاز مبرمی برای توجیه اهداف مورد نظر وجود دارد و این بطور کیفی با مناسبات میان انسان و طبیعت فرق دارد. به عقیده‌ی وی، این واقعیت که مارکس تفاوتی میان کار (به مثابه روند چیرگی بر طبیعت) و مناسبات بین انسانی قائل نیست، باعث می شود که او (مارکس) حل و فصل معضلات مربوط به هدایت و تقسیم ثروت در جامعه را بر اساس خردگرایی امری ناممکن بداند. مارکس تضاد منافع را پیش شرط می انگارد، تا از آن هر نوع تنظیم نهادین برای حل منازعات را استتار مناسبات ناعادلانه‌ی موجود به نفع سرمایه داران نتیجه گیری کند. وی به این ترتیب، «هاله ای مقدس» به دور پیکار طبقاتی و نابودی قهرآمیز طبقه‌ی سرمایه دار می کشد. البته خود مارکس پیش شرط چنین امری را تکامل بی وقفه‌ی ابزار تولید یعنی فن و فن آوری و رشد مهارت و دانش کارگران می داند. در واقع همین تکامل نیروهای مولده است که تنش میان آن را با مناسبات تولیدی تشدید می کند و به تضاد میان آن دو می کشاند. هابرماس درستی این تز مارکسیستی را رد می کند. او معتقد است که تکامل فرآیندهای اجتماعی ما نباید صرفاً "به مثابه پیامد تکامل تسلط تکنیکی ما بر طبیعت فهم شود. افزایش غایتمندی کنش ابزاری ما از راه علمی کردن وسایل تولید، به خودی خود نمی تواند بر ستم اجتماعی انسان بر انسان نقطه‌ی پایان گذارد. به نظر هابرماس، مارکس حتا در اندیشه‌ی خود نیز به گونه ای ناپیگیر است، چرا که روندهای آگاهی را که برای انجام پیکار طبقاتی ضروری است، از خردگرایی تسلط بر طبیعت مشتق نمی کند. هابرماس با الهام از هگل، تشکیل آگاهی اجتماعی سنجشگرانه را مسأله ای مربوط به شناخت ژرف اندیشانه می داند. چنین شناختی آشکار می کند که مناسبات انسانی نمی تواند و نباید بر پایه‌ی اعمال قهر استوار شود. البته به نظر هابرماس قابل انکار نیست که ما همواره شاهد بروز و تجلی قهر و خشونت هستیم، اما قهر جلوه ای کاذب از مناسبات انسانی است و نه ماهیت و سرشت واقعی آن. شناخت ژرف اندیشانه‌ی بشر قادر است این جلوه‌ی کاذب را تمیز دهد و لااقل زمینه‌ی مساعد را برای حل و فصل مسالمت آمیز اختلافات اجتماعی فراهم آورد، تا بدینسان حل قهرآمیز منازعات زائد گردد. چنین امری به نظر هابرماس تنها زمانی میسر است که نظریه پردازی اجتماعی به مثابه نظریه‌ی شناخت صورت گیرد و نشان دهد که شناخت طبیعت و شناخت مناسبات انسانی از دو سنخ متفاوت هستند. فقط از منظر مناسبات اجتماعی است که موضوع یا برابر ایستای شناخت، بطور همزمان فاعل شناسا را نیز شامل می شود و سوژه‌ی شناخته شده از فاعل شناسنده قابل تفکیک نیست. انسان در شناخت همونوع خود، خود را می شناسد و برعکس. مادامی که این شناخت کامل نشده است - و می توان انتظار داشت که چنین شناختی هرگز کامل نشود - نظریه یا تئوری، چیزی جز نقد و سنجش نخواهد بود .

نظریه های کنش ارتباطی و تکامل

نظریه‌ی کنش ارتباطی هابرماس، قلب فلسفه‌ی اجتماعی اوست. همانگونه که ذکر آن رفت، هابرماس می‌کوشد ثابت کند که منازعات اجتماعی بطور ایده آل می‌بایست بدون کاربرد قهر و خشونت حل و فصل شود. و این به آن معناست که باید نظامی اجتماعی متحقق گردد که در آن تصمیمات و به اجرا در آوردن آنها، از طریق استدلالی صورت گیرد. چنین ایده آلی در مورد ارتباط بدون جبر، از طرف هابرماس در نوشته‌های مختلفی و هر بار از منظری جدید مطرح شده است.

به عقیده‌ی هابرماس، تکامل تاریخی - سیاسی واقعی که شکل‌گیری سیاسی افکار عمومی را نیز در بر می‌گیرد، بطور مداوم و از جهات گوناگون، ایده آل ارتباط مسالمت آمیز و عاری از خشونت میان انسانها را خدشه دار کرده و می‌کند. لذا باید به دنبال یافتن پاسخی برای این پرسش بود که چگونه ممکن بوده و هست که تحقق علایق ذهنی و جمعی همیشه دوباره باعث می‌شود تا انسانها فراموش کنند که درست حفظ همین علایق مشترک است که می‌تواند در دراز مدت به نهادی شدن اقداماتی منجر گردد که بتواند اختلافات ناشی از تقسیم نعمات مادی را بدون خشونت حل و فصل کند.

به نظر هابرماس این تصادفی نیست که ابزاری کردن اندیشه‌ی سیاسی ما، یا به عبارت دیگر، این واقعیت که ما مناسبات انسانی را هم در چارچوب خردگرایی محصور در موضوع «وسیله و هدف» می‌اندیشیم، بصورت الگو در نظریه‌ی شناخت نیز متجلی می‌گردد. چرا که دانش نیز امروزه به ابزار قدرت تبدیل شده است و می‌تواند از نیروی تحریف و تحمیق زیادی برخوردار باشد. هابرماس به بررسی مسأله‌ی عینیت و بیطرفی در علوم اجتماعی نیز می‌پردازد. به عقیده‌ی او دانشها را کلاً "می‌توان از سه دیدگاه تفکیک کرد:

- ۱ - دانشهای تجربی و تحلیلی، که در چارچوب بازتولید طبیعی ما تکامل یافته اند.
- ۲ - دانشهای فرهنگی و هرمنوتیکی، که سنن انسانی را تضمین و شکوفا می‌کنند.
- ۳ - دانشهای انتقادی، که سهمی در تحقق آزادی، برابری و عدالت بر عهده دارند.

به عقیده‌ی هابرماس، دانشهای نوع اول به موضوع کار می‌پردازند و دانشهای نوع دوم و سوم به موضوع ارتباط میان انسانها. بدینسان می‌توان دریافت که در همین دو گروه آخر دانشهاست که نظریه‌ی ارتباطی، نقشی مرکزی ایفا می‌کند. کنش انسانها فقط در رابطه با طبیعت نیست، بلکه آنان در رابطه با یکدیگر و خویشتن نیز دارای کنش هستند. اما موفقیت کنش اجتماعی تحت شرایط دیگری قرار می‌گیرد، تا موفقیت کنش در رابطه با طبیعت و موضوعات آن. در حالیکه موفقیت کنش در رابطه با طبیعت، فقط در مؤثر بودن چنین کنشی دآوری می‌شود، در رابطه با کنش اجتماعی (به شرطی که عاری از خشونت باشد)، چهار شرط و داعیه اعتبار می‌یابد: قابل فهم بودن اظهار نظرها، حقیقت گفتارها، پذیرفتن راستی طرفین گفتگو و سرانجام درستی گفته‌های هنجاری. البته برای هابرماس روشن است که این شرطها هرگز بطور کامل برآورده نمی‌شوند، اما اگر بپذیریم که این شرطها فاقد اعتبارند و نباید در جریان ارتباط میان انسانها مد نظر قرار گیرند، اساس ارتباط فرو می‌ریزد. از آنجا که همین نکته نیز در جریان ارتباط زبانی می‌تواند و باید به آگاهی تبدیل گردد، وضعیت گفتگو که در برگیرنده‌ی شرایط امکان و عقلانی بودن آن نیز هست، از بُعدی بیشتر از کنش ابزاری برخوردار می‌گردد، که شرط موفقیت آن در چارچوب پراتیک خود آن قابل توضیح نیست. در واقع همین تأمل و ژرف اندیشی در زبان انسانی و کنش ارتباطی اوست که هابرماس را به این اعتقاد رهنمون می‌شود که کنش ارتباطی، الگویی برای همه‌ی کنشهای دیگر است.

هابرماس در کتاب دو جلدی «نظریه‌ی کنش ارتباطی» خود، همچنین به تحلیل علل بحران‌های اجتماعی جوامع امروزی و برد و توان نظریه‌ها و فلسفه‌ی اجتماعی می‌پردازد. وی با الهام از نظریه‌ی ماکس وبر مبنی بر تکامل خردگرایی در جوامع غربی خاطر نشان می‌سازد که در زمینه‌ی اجتماعی، یک تحول بنیادین در رابطه با سازوکارهای مهم هدایت و مشروعیت نظام‌های سیاسی پدیدار شده است. این نظامها دیگر مانند گذشته از طریق تعبیرهای اسطوره‌ای و یا مشروعیت‌های فردی و خانوادگی برقرار نیستند، بلکه بر پایه‌ی تفاهم در مورد اهداف سیاسی و نظر و اراده‌ی آزاد شهروندان استوار می‌باشند. چنین تفاهمی، صرفاً "مشمول بر میثاق‌های اجتماعی نیست، بلکه کنشهای اخلاقی و سنجدارهای دآوری در مورد آنها را نیز در بر می‌گیرد.

یکی دیگر از بخشهای ساختمان فکری هابرماس، نظریه‌ی تکامل (Evolutionstheorie) اوست. وی در این نظریه به دنبال یافتن پاسخی برای این پرسش است که کدام عوامل برای پیشرفت و تکامل فنی و فرهنگی ما تعیین کننده هستند؟ پرسش از چنین امری نیز از منظر امکان بهبود مناسبات سیاسی و اجتماعی صورت می‌گیرد. هابرماس در فلسفه‌ی تاریخ خود از نگرگاه عملی، از این نقطه حرکت می‌کند که

تکامل ما باید به مثابه بازگشایی اشکال آگاهی اخلاقی، یعنی فرمولبندی مطالبات ما برای راه حل عاری از خشونت در راستای کسب عدالت، آزادی و برابری مورد نظر قرار گیرد. البته این مطالبات در کوتاه مدت می توانند سرکوب شوند، اما در دراز مدت نه می توان آنها را از اعتبار انداخت و نه از بین برد. تز هابرماس را در این زمینه می توان چنین خلاصه کرد: حل مشکلات فنی ما یعنی مشکلات ناشی از کنش ما در رابطه با طبیعت و در چارچوب بازتولید طبیعی ما، قابلیت هایی می طلبد که صرفاً از طریق درگیری با مشکلات فنی، یعنی کنش ابزاری ما قابل ارتقاء نیست. چنین امری مستلزم عیار بالایی از خردگرایی است. هابرماس، سرچشمه‌ی یک چنین خردگرایی را در تکامل و ارتقاء ارتباط متقابل هنجاری (normativ) می داند. تنها از طریق مفهوم و پیدایش ارتباط متقابل هنجاری است که می توان کارکرد و تکامل جوامع را فهمید و نه از طریق خردگرایی ابزاری کار. اما هر دو بُعد این کنشها، در سطح تکامل واقعی اجتماعی، در ارتباط متقابل و تنگاتنگ قرار دارند. در سطح بازتولید اجتماعی، می تواند مسائل و مشکلات سیستمی بروز کند که باید در سطح صورتهای همپوندی اجتماعی حل و فصل شوند. حل اینگونه مشکلات که سیستم را به مخاطره می اندازند، به تکامل روندهای آموزش اجتماعی وابسته است. به عقیده‌ی هابرماس، جوامع می توانند در ابعاد سه گانه ای بیاموزند:

۱- در قلمرو چیرگی بر طبیعت یا تکامل نیروهای مولده‌ی فن و فناوری.

۲- در قلمرو نظام سیاسی - اجتماعی.

۳- در حوزه‌ی ارتباط گویا (expressiv) میان انسانها.

وی می کوشد نشان دهد که روندهای آموزشی در ابعاد ذکر شده، از منطق تکاملی خودویژه ای پیروی می کنند. البته باید روی این مسأله حساب کرد که روندهای پویای تکامل می توانند کند و یا متوقف و حتا فراتر از آن به بن بست رانده شوند. این روندها حتا می توانند دچار سیر قهقرایی گردند. اما به نظر هابرماس این امکان وجود دارد که چیزی مانند هدف یک مجموعه‌ی تکاملی را در نظر گرفت.

هابرماس برای تعیین چنین هدفی، دیگر بار به نظریه‌ی کنش ارتباطی متوسل می شود. تحلیل شرایطی که باید فراهم باشد تا ارتباط انسانی موفق گردد، در وضعیت زبانی ایده آل، نه تنها معیاری برای داوری در مورد ارتباطی مشخص به دست می دهد، بلکه همچنین این ایده آل را به مثابه هدف تکامل نیز نشان می دهد. آزادی، برابری و عدالت تنها هنگامی می توانند اندیشیده و متحقق شوند که هنجارها خصلتی جهانشمول داشته باشند و به عبارت دیگر برای هر کس در هر زمانی معتبر باشند. بطوریکه هر کس در هر زمان بخواهد که مطابق این هنجارها با او رفتار شود. هابرماس در تدقیق این نظر نشان می دهد که شرطهای موفقیت ارتباط زبانی، در تحلیل نهایی شرطهای اخلاقی هستند. در ارتباط زبانی میان انسانها، موضوع فقط بر سر تبادل اطلاعات و حل مشکلات مشخص نیست، بلکه برای دستیابی به توافقاتی بر سر اعتبار قواعد و هنجارها در زمینه‌ی گفتار و کردار است. هابرماس از همین پایه‌ی اعتبار هنجاری زبانی است که سنجیدارهای تکامل اجتماعی را بیرون می کشد.

یکی از عوامل نگرورزانه در نظریه‌ی تکامل هابرماس، وجه تشابهی است که او میان تکامل آگاهی اخلاقی فردی و تکامل اجتماعی قائل می شود. به نظر او، خصلت نمای تکامل فردی این است که می تواند خود را از کاربرد عین به عین هنجارها رها سازد و بطور فزاینده قادر است کنشها را نه صرفاً از منظر پیامدهای آن، بلکه با در نظر گرفتن قصد و مقصود انسانهای دیگر مورد داوری قرار دهد. انسان بالغ قادر است بر پایه‌ی اصلهای اخلاقی جهانشمول، بطور خودآیین داوری کند که کدام هنجارهای مشروع، اجازه دارند در شرایطی معین از درجه‌ی اعتبار ساقط گردند. تکامل اجتماعی نیز نزد هابرماس به مثابه روندهای تکامل منطقی آگاهی اخلاقی فهمیده می شود. وی خطی موازی میان وابستگی تام فرد به هنجارهای تحمیل شده‌ی بیرونی تا خودآیینی فردی و تکامل اجتماعی فرهنگهای گذشته تا عصر ما ترسیم می کند.

مسئله‌ی مرکزی در اندیشه‌ی فلسفی هابرماس، شیوه‌ی عملکرد دمکراسی های مدرن و دغدغه برای تعمیق آن است. در بررسی های او، توجه به عوامل بازدارنده و تهدید کننده‌ی دمکراسی جای ویژه ای را اشغال می کند. هابرماس هوادار پیگیر شرکت فزاینده‌ی مردم در تصمیم گیریها از طریق مشارکت سیاسی است و افکار عمومی آگاه را مطمئن ترین وثیقه‌ی جلوگیری از سوء استفاده از قدرت سیاسی می داند. او معتقد است که می باید با استفاده از همه‌ی امکانات و ابزارهای موجود، از بروز قهر و خشونت در جوامع امروزین جلوگیری کرد، چرا که قهر و خشونت، همواره به تقویت نیروهای غیردمکرات و ارتجاعی در جامعه منجر می گردد. در جهان بینی هابرماس، نظریه های فلسفی از اهمیت زیادی برخوردارند، زیرا این نظریه ها نه فقط قادرند پیامدهای تکامل جوامع انسانی را آشکارتر سازند و نیز ذهنیت اجتماعی برای دستیابی به جهانی بهتر را شاداب و زنده نگاه دارند، بلکه همچنین می توانند نقش تشویق کننده ای برای شرکت فعال تر مردم در زندگی سیاسی ایفا نمایند. هابرماس بر

این نظر است که با تکامل دموکراسی های مدرن، انسانها بطور فزاینده از آموزش و تحصیلات بالاتری برخوردار می شوند و با توجه به گسترش شتابان ارتباطات و نقش فراگیر وسائل ارتباط جمعی، دستیابی آنان به اخبار و اطلاعات سهل تر می گردد و این امر به نوبه خود در تعمیق شناخت آنان نسبت به پدیده های پیرامون تأثیر مثبت می گذارد. وی تصریح می کند که اصولاً "در عصر اطلاعات و ارتباطات ماهواره ای، نمی توان انسانها را در زمینه اشتغال و غیره بطور فزاینده از آموزشهای عالی تر بهره مند ساخت و بطور همزمان در جهت تحمیق سیاسی آنان کوشید. وی چنین امری را متناقض (پارادوکسال) می داند.

فهرست منابع و مآخذ

کتابها و نشریات ؛

- ۱ - دنیای سوفی ، داستانی درباره تاریخ فلسفه ، یوستین گدر ، ترجمه حسن کامشاد
- ۲ - ۵۰ فیلسوف بزرگ ، دایانه کالینسون ، ترجمه محمد رفیعی مهر آبادی
- ۳ - تاریخ فلسفه سیاسی غرب ، عبدالرحمن عالم
- ۴ - علم هرمنوتیک ، ریچارد پالمر ، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی
- ۵ - فصلنامه قیسات ، شماره ۱۷
- ۶ - فصلنامه علوم سیاسی ، شماره ۲
- ۷ - دانشنامه سیاسی ، داریوش آشوری
- ۸ - فصلنامه حوزه و دانشگاه ، شماره ۳۹

سایتهای اینترنتی ؛

۱ - سایت میهن

<http://www.mihan.net>

۲ - سایت نسرین پور همراگ

<http://www.Poorhamrang.com>

۳ - سایت تاریخ فلسفه

<http://philosophers.atspace.com>

۴ - روزنامه شرق

<http://www.sharghnewspaper.com>

۵ - روزنامه همشهری

<http://www.hamshahri.org>

۶ - روزنامه اعتماد

<http://www.etemad.com>

۷ - سایت اندیشه

<http://www.andishe.de>

۸ - سایت فیدوس

<http://www.feydoos.com>

۹ - سایت افشاء

<http://www.efsha.co.uk>

۱۰ - حزب مشروطه ایران

<http://www.iranmpi.net>

۱۱ - اتحاد جمهوری خواهان ایران

<http://www.jomhuri.org>

<http://daneshnameh.roshd.ir>

۱۲ - دانشنامه رشد

<http://www.bashgah.net>

۱۳ - سایت باشگاه



در کانال تلگرام کارنیل هر روز انگیزه خود را شارژ کنید 😊

<https://telegram.me/karnil>

