دانشگاه پیام نور

کلیات فلسفه

(رشته علوم تربیتی)

دکتر اصغر دادبه

فهرست

سخنی با دانشجویان — هفت

بخش اول: فلسفه چیست؟

فصل اول: فلسفه و فیلسوف — ۱
فصل دوم: تعریف فلسفه — ۵
فصل سوم: سهم متفکران مشرق زمین در ظهور فلسفه یونان — ۱۵
فصل چهارم: موضوع و مسائل فلسفه — ۱۹
فصل پنجم: فلسفه علوم (فلسفه کاربردی) — ۲۵
فصل ششم: هدف فلسفه — ۳۱
فصل هفتم: لزوم فلسفه — ۳۷
فصل هشتم: روشهای تحقیق در فلسفه — ۴۱
فصل نهم: رابطه علم و فلسفه در طول تاریخ تفکر — ۴۹
فصل دهم: فایده فلسفه — ۵۷

بخش دوم: منطق

فصل یازدهم: منطق و اقسام آن — ۶۱
فصل دوازدهم: منطق قیاسی (نظری) — ۶۳
فصل سیزدهم: منطق استقرایی (عملی) — ۸۹

بخش سوم: مابعدالطبیعه

فصل چهاردهم: تعریف و تقسیمات مابعدالطبیعه — ۱۰۱
فصل پانزدهم: شناخت‌شناسی — ۱۰۵
فصل شانزدهم: هستی‌شناسی — ۱۳۵

فصل هفدهم: جهان‌شناسی عقلانی — ۱۳۹
فصل هجدهم: روان‌شناسی عقلانی — ۱۵۷
فصل نوزدهم: خداشناسی عقلانی (الهیات) — ۱۶۷
فصل بیستم: ارزش و حقانیت مابعدالطبیعه — ۱۷۵

بخش چهارم: ارزش‌شناسی

فصل بیست و یکم: ارزش‌شناسی و تقسیمات آن — ۱۷۹
فصل بیست و دوم: اخلاق — ۱۸۹
پیوست فصل بیست و دوم: اخلاق اسلامی — ۲۱۳
فصل بیست و سوم: زیبایی‌شناسی (علم‌الجمال) — ۲۳۵

بخش پنجم: سیر فلسفه

فصل بیست و چهارم: سیر فلسفه در هند — ۲۵۵
فصل بیست و پنجم: سیر فلسفه در چین — ۲۶۱
فصل بیست و ششم: سیر فلسفه در ایران — ۲۶۵
فصل بیست و هفتم: سیر فلسفه در غرب — ۲۷۵

بسم الله الرحمن الرحیم

پیشگفتار ناشر

کتابهای دانشگاه پیام نور حسب مورد و با توجه به شرایط مختلف به‌صورت درسنامه، آزمایشی، قطعی، متون آزمایشگاهی، فرادرسی و کمک‌درسی چاپ می‌شود. کتاب درسنامه (د) نخستین ثمرهٔ کوششهای علمی صاحب اثر است که براساس نیازهای درسی دانشجویان و سرفصلهای مصوب تهیه می‌شود و پس از داوری علمی‌در گروههای آموزشی چاپ می‌شود. با تجدیدنظر صاحب اثر و دریافت بازخوردها و اصلاح کتاب درسنامه به صورت به‌صورت **آزمایشی** (آ) چاپ می‌شود. با دریافت نظرهای اصلاحی ومتناسب با پیشرفت علوم وفناوری، صاحب اثر در کتاب تجدید نظر می‌کند و کتاب به‌صورت **قطعی** (ق) چاپ می‌شود. در صورت ضرورت، در کتابهای چاپ قطعی نیزمی تواندتجدیدنظرهای اساسی به عمل می‌آید.

متون آزمایشگاهی (م) متونی است که دانشجویان با استفاده از آن و راهنمایی مربیان کارهای عملی آزمایشگاهی را انجام می‌دهند. **کتابهای فرادرسی** (ف) و **کمک‌درسی** (ک) به منظور غنی‌تر کردن منابع درسی دانشگاهی تهیه می‌شوند.

کتابهای فرادرسی با تأیید معاونت پژوهشی و کتابهای کمک‌درسی با تأیید شورای انتشارات تهیه می‌شوند.

مدیریت تولید مواد وتجهیزات آموزشی

حافظ، از چشمه حکمت به کف آور جامی
بو که از لوح دلت نقش جهالت برود

سخنی با دانشجویان

می‌خواستم مقدمه‌ای بر این مجموعه بنویسم و در آن، آنگونه که این روزها شیوه نویسندگان کتب درسی است، از هدفهایی سخن بگویم که در طرح کردن مطالب مندرج در این مجموعه داشته‌ام. به یادم آمد که مقدمه‌ای شکوه آمیز، اما با در نظر گرفتن ضمنی همین هدفها، سالها پیش، یعنی آن روزگاران که دانشکده مکاتبه‌ای این مجموعه را برای دانشجویان خود منتشر می‌ساخت، برآن نوشته‌ام. آن مقدمه را خواندم و دیدم که آن مقدمه برای این مجموعه که با افزایش و کاهش در برخی از مطالب آن و با تجدیدنظر کردن کلی در بسیاری از فصول آن، از سویی دانشگاه پیام‌نور انتشار می‌یابد، هنوز هم مقدمه‌ای است مناسب.

آن مقدمه این است:

فلسفه چیست؟ آیا به‌راستی آنگونه که عوام گمان[1] می‌برند، فلسفه چیزی نیست جز هرزه‌درایی و یاوه‌سرایی؟ پرگفتن و روح خستن؟

آیا فلسفه مجموعه مباحث معمولاً ملال‌آوری است که با جمله‌ها و تعبیرهای غالباً نامفهوم در محدودهٔ کتابهای درسی فلسفه می‌یابیم؟ و دیگر هیچ؟

آیا «سقراط‌ها» بیهوده جان بر سر این «هیچ» نهاده‌اند، و نادانسته هستی خود را در راه امری «پوچ» باخته‌اند؟

۱. مردم در مقابل کسی که به نظر خودشان پرگویی می‌کند و سخن بیهوده می‌گوید، می‌گویند: فلسفه نباف، یا فلسفه بافی مکن.

بی‌گمان نه چنین است، که از «هیچ» این همه سخن بر سر زبانها نتواند بود و از «پوچ» این همه گفتگو برنتواند خاست.

«چشمه حکمت» منبع روشنیها، آگاهیها و داناییهاست. هر جایی که «فرشته حکمت» پای نهد، «دیو جهالت» را گزیری جز گریز نماند، که حکمت را با جهالت نسبتی نیست. حکمت و جهالت، چون دو مفهوم متضاد، یا متناقض‌اند که ـ به گفته اهل منطق ـ جمعشان ممکن نیست.

«چشمه حکمت»، نه تنها «نقش جهالت» از «لوح دل» می‌زداید، که چشمه آب حیات است، آب حیاتی که در ظلمت شب جهل به تشنه‌کامان وادی معرفت می‌نوشانند و خضروار به آنان زندگی جاویدان می‌بخشند و از غم تعلقات بیهوده می‌رهانند.

آری، فلسفه آن گوهر ارزنده‌ای است که سقراط‌ها به خاطر آن جام شوکران می‌نوشند و جان در راهش می‌فشانند، و «برونوها»[1] برای وفاداری به آن، زنده به آتش افکنده می‌شوند.

به قول افلاطون «فلسفه، راز و نیازی است که روح در آن مشتعل می‌شود». آیا جز کوردلان تاریک روان از این راز و نیاز بی‌نیاز توانند بود؟

فلسفه به دلستان سیم‌بری می‌ماند که گذشتن از وی بر آنان که شریتی از سرچشمه عشق و زیبایی نوشیده‌اند و بویی از محبت برده‌اند، بسی دشوار است.

اصلاً مگر می‌توان از «فلسفه» چشم پوشید؟ مگر از اندیشیدن و فلسفه ورزیدن گریز و گزیری هم هست؟ هرگز هم مدافعان شیفته فلسفه فیلسوفند و هم مخالفان آن. به قول کارل‌یاسپرس (Karl Jaspers) ــ فیلسوف وجودگرای معاصر آلمانی ـ «آن کوردلی که به نفی فلسفه میان در می‌بندد، نادانسته فلسفه می‌ورزد و بنیاد حکمتی نو دست یازیده وحکمتی می‌نهد».

آن روز فلسفه در تیرگی گور فرومی‌غلتد که خورشید فکر فرومی‌رود و ماهتاب اندیشه به ورطه تاریکیها در اوفتد، و این همه جز با نابودی کامل انسان صورت نمی‌بندد، چرا که انسان تا هست می‌اندیشد، تا هست فکر می‌کند و تا فکر و اندیشه هست فلسفه نیز هست، که فلسفه فرزند راستین تفکر است. مگر برترین امتیاز انسان از

۱. «برونو» فیلسوف ایتالیایی (۱۶۰۰ ـ ۱۵۴۸ م) که به جرم آزاداندیشی و روشنفکری از سوی کشیشان کوته‌نظر به مرگ محکوم شد و در فوریه سال ۱۶۰۰ او را در رم زنده در آتش سوزاندند.

دیگر حیوانات «تفکر» او نیست؟ انسان، بی‌تفکر چه تواند بود و با دیگر جانوران چه تفاوت تواند داشت؟

روی از فلسفه برتافتن به معنی روی از تفکر گرداندن است و بی‌تفکر زیستن و چنین زندگی بی‌گمان، شایسته انسان نیست.

آری، انسان تا هست می‌اندیشد و تا می‌اندیشد فلسفه می‌ورزد، یعنی در جریان تفکر مسائلی برای انسان مطرح می‌گردد که جز نام «فلسفه» بر آنها نمی‌توان نهاد و جز در قلمرو حکمت به طرح و بحث آنها نمی‌توان پرداخت.

می‌گویند جوابهایی که فلسفه به مسائل می‌دهد قاطع نیست. انتقاد می‌کنند که فیلسوف بیشتر از آنکه پاسخ دهد پرسش می‌کند:

هرچند که رنگ و روی زیباست مرا — چون لاله رخ و چو سرو بالاست مرا
معلوم نشد که در طربخانه خاک — نقاش ازل بهر چه آراست مرا[1]؟

از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود؟ — به کجا می‌روم آخر ننمایی و طنم؟
مانده‌ام سخت عجب کزچه سبب ساخت مرا — یا چه بوده است مراد وی از ساختنم[2]؟

آری، چنین است. کار فلسفه طرح پرسشهاست. حسن فلسفه در دور بودن از «این است و جز این نیست»ها است. فیلسوف همواره با قید «ممکن است چنین باشد» به مسائل پاسخ می‌دهد. آخر چگونه می‌توان به این پرسش که: «نقاش ازل بهر چه آراست مرا؟» و نیز به پرسشهایی از این دست، پاسخ قطعی داد[3]؟ و نیز چگونه می‌توان از طرح و تفکر و بحث در بابت این قبیل مسائل خودداری کرد؟

---

۱. رباعی از حکیم عمر خیام است. ۲. ابیات منسوب به مولوی است.

۳. این است و جز این نیست «صفت و خصوصیت جوابهای قطعی و یقینی‌ای است که گوینده آنها کوچکترین تردیدی در صحتشان ندارد و این همه یقین عموماً نشانه سرسختی و تحجر است و از تعقل و تفکر راستین به دور».

۴. ممکن است با خواندن این عبارات دو تصور برایتان پیش آید:

یکی آنکه: جهان‌بینی دینی به این پرسشها پاسخ قطعی می‌دهد و ایمان می‌تواند در این راه مشکل‌گشا باشد. پاسخ آن است که: فیلسوف، بی‌آنکه الزاماً با دین مخالفتی داشته باشد و اهل ایمان نباشد می‌خواهد مسائل مربوط به هستی را خود بکاود و خود بفهمد. نتیجه این امر آن است که فیلسوف وقتی به اعتقاد و ایمان رسید، ایمان و اعتقادی راسخ خواهد داشت.

دوم آنکه: وقتی فلسفه نتواند به مسائل جواب قطعی بدهد، انسان همیشه مرده و حیران است. پاسخ آن است که: حتی اگر هم چنین باشد (که همیشه چنین نیست) و فیلسوف به حیرت برسد و بگوید «نمی‌دانم» باز هم بیش از دیگران می‌داند و با کاوشها و تحلیلهایی که به عمل آورده است در انتخاب یک «نظریه» یا یک «باور» در وضعی مناسب‌تر از دیگران قرار دارد.

اگر روزی بشر توانست تا از طرح کردن و اندیشیدن در باب این‌گونه مسائل چشم بپوشد، یا به آنها پاسخی قطعی و یقینی ـ از نوع پاسخهای علمی ـ بدهد، توان گفت که روز پایان فلسفه فرا رسیده است حتی اگر متفکری ظاهراً به بن بست رسد و همچون خواجه شیراز، «حافظ» چنین فریاد برآورد که:

سخن از مطرب و می گوی و راز دهر کمتر جو
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

یا اندیشمندی بسان «خیام»، به این نتیجه می‌رسد که:

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من — وین حرف معما نه تو خوانی و نه من
هست از پس پرده گفتگوی من و تو — چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من

و یا فیلسوفی هم‌آوا با «خیام»، حیرت‌زده چنین بخروشد که:

این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت — کس نیست که این گوهر تحقیق بسنفت
هرکس سخنی از سر سودا گفتند — زان روی که هست کس نمی‌داند گفت

باز نمی‌توان گفت که فلسفه به بن بست رسیده است، که در این «می‌دانمها» داناییها نهفته است. این «نمی‌دانمها» از نوع دیگری است، از نوع «نمی‌دانمهای سقراطی[1]» است. این «سخن بر سر سودا گفتنها» این حیرت‌زدگیها و این «به مطرب و می پناه بردنها»، همه از ویژگیهای تفکر فلسفی و همه از خصوصیات فلسفه و فیلسوف است. آنکه قانون کلی مبتنی بر تجربه می‌سازد، عالم است، فیلسوف نیست، و آن که جوابهای جزمی به اسرار گیتی و رازهای سر به مهر حیات می‌دهد و می‌پندارد که امکان خطا در آنچه می‌گوید نیست، «متکلم» است. تفکر فلسفی در «قالبها» و در «محدوده‌ها» نمی‌گنجد. آزاد است و متکی به خرد دوراندیش. وقتی تفکر فلسفی در محدوده‌ها قرار گیرد و اندیشه فیلسوف اسیر آنچه «نباید» گردد، فلسفه به ورطه‌هایی خطرناک درمی‌افتد و ذهن زاینده فیلسوف از تفکر راستین زادن، سترون می‌گردد و اندیشه‌های حکیم از راه بیانی چنان دشوار خودنمایی می‌کنند که چیزی جز حیرت و ملال برخواننده نمی‌افزایند.

فیلسوف راستین نه خیال‌پرداز است، نه گوشه‌نشین. او بنده بندپندارهای خویشتن نیست. سرباز جانبازی است که پیوسته رو در روی ناروایی‌ها می‌ایستد. از فقر

---

۱. سقراط می‌گفت: می‌دانم که نمی‌دانم. و این است تفاوت بزرگ سقراط با دیگران که: نمی‌دانند که نمی‌دانند.

و استهزا، از شکنجه و سختی و حتی از مرگ نمی‌هراسد. در سکون و گوشه‌گیری چنین فیلسوفی هم پویایی و مبارزه نهفته است. مگر خم‌نشینی «دیوجانس کلبی» نوعی اعتراض نبود؟ او که به خاطر راستی و درستی، خود را از هر چه رنگ تعلق به او می‌داد آزاد ساخته بود، در مقابل اسکندر که از او پرسید آیا خدمتی از من (اسکندر) برمی‌آید که در حق تو به جای آورم، پاسخ داد: «آری، تنها می‌توانی سایه خود را که میان من و نورخورشید حایل شده است از سرم کم کنی[1]». آیا در پاسخ «دیوجانس» یک جهان استغنا، یک جهان اعتراض و فریاد نهفته نیست؟ مگر از اعتراض ظاهراً آرام و غلامانه «اپیکتتوس[2]» یک جهان فریاد و خروش به گوش نمی‌رسد؟ ماجرا چنین است که روزی ارباب ستم‌پیشه اپیکتتوس او را شکنجه می‌داد. فیلسوف با خونسردی گفت: بهتر است بس کنی چون پایم می‌شکند ارباب ستم‌پیشه به شکنجه کردن ادامه داد و پای اپیکتتوس را شکست. اپیکتتوس با خونسردی و متانت و یا بی آنکه به نشانه عجز شکوه‌ای کند، ادامه داد: «نگفتم پایم را خواهی شکست».

چه چیزی جز آزاد اندیشیدن و به ایمان و اعتقادی ثابت رسیدن و به آزادگی باور داشتن می‌تواند به انسان این همه قدرت و مقاومت ببخشد؟

دریغا که فلسفه، آن خورشیدی که «پرتو رنگارنگ آن می‌تواند تا تاریک‌ترین گوشه‌های روح بتابد و آن را گرمی و روشنی بخشد»، آن دریای شکوه آفرین و آن مربی قهرمان پرور ـ که دیوژنها، اپیکتتوس‌ها و سقراطها در دامان خود پرورده است ـ اینک به نظر اغلب مردم این مرز و بوم، اگر چیزی در ردیف هرزه‌درایی نباشد، دیسوی است وحشتناک و دژی است تسخیرناپذیر که تسخیر آن هم کاری است بیهوده. یعنی که برحسب پندار ما وقت بر سر فلسفه نهادن، عمر تبه کرده است و روح فرسودن. این‌گونه برداشت در مورد فلسفه، شاید معلول دو علت باشد: نخستین علت اینکه: بیشتر کتابهای ـ فلسفی که در دسترس ماست ـ دشوار است و ملال‌انگیز. دومین علت ـ که بسیار هم مهم است ـ آنکه: دیری است تا روح تفکر و تعمق از میان ما رخت

---

۱. ماجرای مذکور قسمتی از گفتگوی اسکندر با دیوژن یا دیوجانس ـ فیلسوف کلبی ـ در حالی که دیوجانس در گوشه‌ای زیر آفتاب لمیده بود. شاعری آزاده این ماجرا را چنین به نظم آورده است.

اسکندر ستاده به پیری نشسته گفت: ای آنکه برگذشته ز خورشید پایه‌ات
چیزی زمن بخواه اگر چند بی‌گمان با شیر بی‌نیازی پرورده دایه‌ات
گفتش: کنار شو، که به من تابد آفتاب یعنی بگیر از سر آزاده سایه‌ات

۲. اپیکتتوس متفکر رواقی رومی که در آغاز امر برده یکی از بزرگان رومی بود.

بربسته است و عادت به اندیشیدن را از دست داده‌ایم. گروهی، مسائل مبهم را ـ به اصطلاح ـ «تعبداً» پذیرفته‌ایم، و هرگز این امکان را نیافته‌ایم، یا نخواسته‌ایم و نکوشیده‌ایم تا «سد تعبد» را بشکنیم و به آزادفکری دست یابیم و جمعی سر بر آستان لاابالی‌گری نهاده‌ایم و «هرچه پیش آید خوش آید» را شعار خود ساخته‌ایم.

من در این مختصر کوشیده‌ام تا با علت نخستین به پیکار برخیزم. یعنی تا حد امکان مطالب را ساده بنویسم. زیرا معتقدم هر قدر فهم مطالب این نوشته برای شما عزیزان آسان‌تر باشد، من به همان نسبت در کار خود موفق‌تر بوده‌ام. اما دشواری پیکار با علت دومین تا بدانجا که گاه پیکارگر را نومید می‌سازد. آرزو دارم که درهم شکستن عامل نخستین مقدمه‌ای برای نابودی عامل دومین باشد.

در پایان، یادآور می‌شوم که به عنوان یک دانشجوی دوستدار فلسفه هرگز مدعی آن نیستم که آنچه در این مجموعه آمده، از هر حیث کامل است و بی‌نقص. چه بسا که راه خطا پوییده‌ام و خود ندانسته‌ام. اما کوشش همه این بوده است تا هرچه کمتر گرفتار لغزش گردم و امیدم همه آن، تا مگر این مختصر راهنما و مشوقی برای شما عزیزان باشد.

اصغر دادبه

شهریور ماه ۱۳۶۷

فصل اول

فلسفه و فیلسوف

در این فصل از ریشهٔ واژه فلسفه و فیلسوف، از نخستین کسی که واژهٔ فیلسوف را به‌کار برده است و سرانجام از رواج دو اصطلاح فلسفه و فیلسوف در میان متفکران سخن در میان می‌آید.

۱. **واژهٔ فلسفه (philosophy)**: واژهٔ فلسفه، مُعرب (عربی شدهٔ) کلمهٔ یونانی «فیلوسوفیا (philosophid)» و به معنی «دوست داشتن حکمت و خرد» است. «philosophia»، خود، مرکب است از دو جزء: یکی فیلو = philo به معنی «دوستداری»، و یا «دوست داشتن». دوم، سوفیا = Sophia به معنی «حکمت، دانش، دانایی و خرد». بنابراین از لحاظ زبانی و صرفی، واژهٔ فلسفه، صیغهٔ مصدر است یا ساخت مصدری دارد و معنی مصدری می‌دهد، یعنی بر انجام گرفتن کاری یا داشتن حالتی دلالت می‌کند: «فلسفه = دوست داشتن حکمت و خرد».

۲. **واژهٔ فیلسوف (philosopher)**: واژهٔ فیلسوف نیز ـ همانند فلسفه ـ ریشه‌ای یونانی دارد و آن واژهٔ «فیلو سوفوس = philosophos» است. به معنی «دوستدار حکمت و خرد». واژهٔ «فیلوسوفوس = philosophos» یونانی، خود مرکب از دو جزء است: یکی، «فیلوس = philos» به معنی «دوستدار یا دوستدارنده»، دوم، «سوفوس = Sophos» به معنی «حکمت و خرد». واژهٔ «سوفوس = Sophos» هم خود، از «سوفیا = Sophia» گرفته شده است. بنابراین واژهٔ «فیلسوف» از دیدگاه زبانی و صرفی، صیغهٔ اسم فاعل، یا ساخت صفت فاعلی است و برکننده کار دلالت دارد: «فیلسوف = دوستدار دانش و خرد و حکمت».

در زبان فارسی و عربی، گاه واژه «حکمت» را ـ که دارای معانی مختلفی از قبیل عدل، علم، بردباری، راستی، پند و علم به حقیقت اشیاست ـ به جای کلمهٔ «فلسفه» و واژهٔ «حکیم» را به جای کلمه «فیلسوف» نیز به کار می‌برند[1].

۳. **کاربرد واژهٔ فیلسوف**: در باب این که واژهٔ «فیلسوف» نخستین بار از سوی چه کسی به‌کار برده شده، سه نظریه مشهور است:

الف) از سوی فیثاغورس: قول مشهور آن است که واژهٔ «فیلسوف» را نخستین بار، فیثاغورس (Pythayoras) ـ فیلسوف و ریاضیدان سده ششم پیش از میلاد ـ به‌کار برده است. گفته‌اند که «فیثاغورس» بر آن بود که صفت «حکمت» ویژهٔ خداست، و تنها خدایان را می‌توان «حکیم» نامید. بر این بنیاد «فیثاغورس» خود را «دوستدار حکمت و دانش» خواند و واژهٔ «فیلسوف» را در مورد دانشمندانی که همّ خود را صرف بررسی اشیا می‌کردند و در راه شناخت حقیقت اشیا می‌کوشیدند، به‌کار برد.

ب) از سوی هرودوت: به نظر برخی از محققان، واژهٔ «فیلسوف» را نخستین بار، «هرودوت (Horodotus)» ـ مورخ یونانی در سدهٔ پنجم پیش از میلاد ـ به‌کار برده است. «هرودوت» در کتاب تاریخ خود نقل می‌کند که: «کرسیوس (Croesus)» ـ پادشاه لیدیا در سدهٔ ششم پیش از میلاد ـ به «سولون (Solon)» ـ قانونگذار و یکی از حکمای هفتگانه[2] یونان ـ گفته است: «شنیده‌ام که فیلسوف‌وار در شهرها به جستجو پرداخته‌ای و هدف تو از این کار، دیدار از آن شهرها و آموختن دانشهای مردم آن دیاران بوده است».

---

۱. حکمت و حکیم در سه معنی به‌کار می‌رود:
الف) مرادف فلسفه و فیلسوف: در تعبیرهایی از نوع «سیر حکمت در اروپا»، یا در کاربردهایی همانند کاربرد خواجه نصیر در مقدمهٔ کتاب «اخلاق ناصری»، این ترادف کاملاً روشن است. خواجه در مقدمهٔ اخلاق ناصری می‌گوید: «حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بود از دانستن چیزها چنانکه باشد و قیام نمودن به کارها چنانکه باید».
ب) در معنی فلسفه عملی و اخلاق: بدین معنا که گاه حکمت در معنی پند و اندرز و دستورالعملهای اخلاقی به‌کار می‌رود و حکیم اندرزدهنده است و کسی است که دستورالعملهای اخلاقی را طرح می‌کند.
ج) در معنی جهان‌بینیهای عرفانی و اشراقی: بدین معنا که گاه مراد از حکمت، فلسفهٔ عقلانی محض نیست، بلکه مراد جهان‌بینیهایی است که رنگ عرفان و اشراق نیز دارد، مثل فلسفه سهروردی و ملاصدرا.
د) در معنی عرفان: بدین معنا که گاه مراد از حکمت جهان‌بینی مبتنی بر شهود و اشراق = عرفان است.

۲. حکمای هفتگانه (شیعه) یونان، به‌درستی، شناخته نشده‌اند، نام آنها هم همه جا یکسان ثبت نشده است. برابر برخی از اسناد، حکمای هفتگانه ایناننـد: بیاس (Bias)، پیتاکوس (Pittacus)، کلئبول (Cleobulo)، میزون (Myson)، خیلون (Chilon)، سولون (Solon)، و تالس (Thales). شهرستانی، در کتاب ملل و نحل، (ج ۶۱/۲)، اینان را حکمای هفتگانه می‌داند: تالس، انکساگوراس، آناکسیمانس، امپدکلس، فیثاغورس، سقراط و افلاطون.

ج) از سوی سقراط: نظریهٔ دیگری حاکی از آن است که «سقراط (Socrates)» ـ حکیم بزرگ یونان در سدهٔ پنجم پیش از میلاد ـ (۳۹۹ ـ ٤٦٩ ق.م)، نخستین بار، واژهٔ فیلسوف را به‌کار برده است. نوشته‌اند که «سقراط»، هم به سبب فروتنی علمی، و هم بدان سبب که در زمرهٔ «سوفیستها (Sophists)»[1] به‌شمار نیاید، خود را «فیلوسوس (= فیلسوف: دوستدار دانش) خواند.

٤. رواج اصطلاح فلسفه: اصطلاح فلسفه، چنانکه گفته شد، در یونان باستان پدید آمد، اما در یونان رواج نیافت. افلاطون (Plato) ـ شاگرد سقراط و فیلسوف بزرگ یونانی سدهٔ پنجم و چهارم پیش از میلاد ـ به جای واژهٔ «فلسفه»، کلمه «دیالک تیک (= Dialectic)» را به‌کار می‌برد. «ارسطو (Aristotle)» ـ شاگرد افلاطون و حکیم بزرگ سدهٔ چهارم پیش از میلاد ـ وقتی می‌خواست دانشی را ـ که بعدها فلسفه خوانده شد ـ تعریف کند، چنین می‌گفت: «باید دانشی یافت که در باب نخستین اصلها و اولین علتها، بحث و گفتگو کند». باری اصطلاح فلسفه، بعدها، در عالم اسلام و در عصر جدید اروپا رواج یافت:

الف) در عالم اسلام: پیش از آنکه اصطلاح فلسفه در اروپا جایی باز کند و رواج یابد، در عالم اسلام رواج یافت. مسلمانان این واژه را از یونان گرفتند، بدان رنگ زبان عربی دادند و در معنی دانشهای عقلی[2] به‌کار بردند. در آثار حکمای بزرگ اسلام، مثل فارابی (۲۵۹ ـ ۳۳۹ ق سدهٔ هشتم و نهم میلادی) و ابن‌سینا (۳۷۰ ـ ٤۲۸ ق سدهٔ دهم و یازدهم میلادی)، می‌توان شاهد کاربرد فلسفه در معنی دانش عقلی و فیلسوف در معنی پژوهنده دانشهای عقلی و جوینده حقیقت بود.

ب) در جهان غرب (اروپا): اصطلاح فلسفه، در اروپا پس از رنسانس یا نوزایی (Renaissance) ودر عصر جدید رواج یافت. این واژه، بویژه از روزگار فرانسیس بیکن (Bacon ،۱۵٦۱ ـ ۱٦۲٦ م) و رنه‌دکارت (R.Descantes ،۱۵۹٦ ـ ۱٦۵۰ م) به این سو،

---

۱. در باب «سوفیستها» رک (یعنی رجوع کنید به) بخش پنجم همین جزوه.

۲. یکی از طبقه‌بندیهایی که در جهان اسلام از علوم شده است، تقسیم علوم به علوم عقلی (معقول) و نقلی (منقول) است:

الف) علوم عقلی (معقول): دانشهایی است که از راه فکر و تعقل بدانها توان رسید و آن همانا دانشهای فلسفی (= علوم حکمی) است.

ب) علوم نقلی (منقول): دانشهایی است که بنیاد آنها خبرهای رسیده از جناب پیامبر (ص) است. علوم نقلی همان علوم شرعی (دینی) است مثل فقه و حدیث یا علومی که مقدمهٔ فهم دانشهای شرعی است مثل صرف و نحو و بدیع.

به صورت اصطلاح درآمد و بیشتر فیلسوفان کوشیدند تا تعریفی از آن به دست دهند. چنانکه «دکارت» در کتاب معروف خود موسوم به «اصول فلسفه»، فلسفه را این‌گونه تعریف می‌کند: «فلسفه، بسان درختی است که ریشهٔ آن متافیزیک است و تنهٔ آن فیزیک. این درخت، سه شاخه دارد و شاخه‌های آن عبارت است از: مکانیک، طب و اخلاق».

خود را بیازمایید

۱. واژهٔ فلسفه معرب کدام کلمه است؟
۲. واژهٔ فلسفه چه صیغه یا کدام ساخت است و معنی آن چیست؟
۳. ریشهٔ واژهٔ فیلسوف چیست؟
٤. واژهٔ فیلسوف چه ساختی دارد و معنی آن چیست؟
۵. رابطه واژهٔ فلسفه و فیلسوف را با حکمت و حکیم بیان کنید.
٦. حکمت و حکیم در چند معنی به‌کار می‌رود؟
۷. واژهٔ فیلسوف نخستین بار از سوی چه کسی به‌کار رفت؟
۸. توجیه فیثاغورس و سقراط از کاربرد فیلسوف چه بود؟
۹. افلاطون به جای واژهٔ فلسفه چه اصطلاحی را به‌کار می‌برد؟
۱۰. ارسطو به جای فلسفه چه اصطلاحی را به‌کار می‌برد؟
۱۱. مسلمانان اصطلاح فلسفه را در چه معنایی به‌کار می‌بردند؟
۱۲. تعریف دکارت از فلسفه را به خاطر بسپارید.

فصل دوم

تعریف فلسفه

معنی لغوی «تعریف»، «شناساندن» است. و در اصطلاح، تعریف آن است که صفات و خصوصیات مختلف چیزی را در جمله‌ای بیان کنند و تا به این وسیله از دیگر چیزها جدا گردد و به دیگران شناسانده شود. مثلاً وقتی در پاسخ دانش‌آموزی که می‌پرسد: مستطیل چیست؟ می‌گوییم: مستطیل، چهار ضلعی است که اضلاع آن دو به دو مساوی و موازیند، اقدام به تعریف مستطیل کرده‌ایم و آن را به این وسیله از دیگر شکلها جدا کرده‌ایم و به دانش‌آموزی شناسانده‌ایم.

نکتهٔ درخور توجه دیگر در اینجا آن است که تعریف مستطیل، همواره در هندسهٔ اقلیدسی همان است که بیان شد، یعنی اختلاف‌نظری در باب تعریف آن وجود ندارد. همچنین این تعریف بیانگر چیستی (ماهیت) مستطیل نیز هست.

اینک جای این پرسش است که آیا می‌توان از فلسفه تعریفی واحد ـ همانند تعریف مربع مستطیل ـ به‌دست داد؟ یعنی تعریفی که هم یگانه باشد و مورد پذیرش همهٔ فلاسفه، و هم بیانگر چیستی (ماهیت) فلسفه؟

پاسخ آن است که به‌دست دادن چنین تعریفی از فلسفه غیرممکن است. در طول تاریخ تفکر، تعریفهای گوناگونی از فلسفه به عمل آمده است. علت ناهمانندی این تعریفها آن است که فیلسوفان با بینشهای مختلفی به تحلیل و بررسی مسائل مربوط به جهان و انسان (= مسائل فلسفی) پرداخته‌اند. بنابراین نظریه‌های آنان در باب معنی فلسفه و هدف و وظیفه آن و در نتیجه در باب تعریف آن یکسان نبوده است. به قول «برتراند راسل» (Bertrand - Russell ۱۹۷۱ ـ ۱۸۷۲ م) ـ فیلسوف انگلیسی ـ «تعریف فلسفه بر حسب مکتبی که برگزیده‌ایم، متفاوت خواهد بود».

با این همه، می‌کوشیم، تا تعریفی کلی از فلسفه به دست دهیم و به مدد آن ـ لااقل ـ به شناخت فلسفه نزدیک شویم.

شناخت (= معرفت و آگاهی) انسان از جهان سه قسم است: شناخت علمی، شناخت هنری و شناخت فلسفی:

۱. شناخت علمی (علم)

انسان به مدد حواس خود با محیط روبه‌رو می‌شود و آگاهی و شناختی از اشیاء پیرامون خود به‌دست می‌آورد. مثلاً عصب شنوایی انسان به‌وسیلهٔ ارتعاشات صوتی تحریک می‌گردد و احساس شنوایی به انسان دست می‌دهد. به دنبال این احساس، شخص، به مدد آگاهیهای قبلی خود، دست به تعبیر و تفسیر احساس خویش می‌زند، یعنی آن را معنی می‌کند و متوجه می‌شود که ـ فی‌المثل ـ ارتعاشات صوتی مذکور، ناشی از شکستن شیشهٔ در اتاق بوده است و بدین ترتیب به مرحله ادراک قدم می‌گذارد. این‌گونه شناختها که به‌وسیله احساس (= تحریک یک عصب) و ادراک (= تفسیر و معنی کردن احساس) برای انسان حاصل می‌گردد، شناخت حسی و سطحی نامیده می‌شود. شناخت «حسی و سطحی»[1] هرچند متکی بر واقعیتهای خارجی و بیانگر این‌گونه واقعیتهاست (مثل شکستن شیشه که یک واقعیت خارجی است)، اما عمومی و کلی و گسترده نیست، بلکه شخصی و جزئی، پراکنده، ساده و سطحی است. یعنی احساسها و ادراکهای هر کس حاکی است از امری مشخص و معین که برای خود او معتبر است و چه بسا که برای همگان معتبر نباشد. شناخت حسی و سطحی اگرچه پراکنده است و چندان مقرون به واقعیت نیست، اما به هر حال نخستین مرحله‌ای است که انسان در دستیابی به شناخت علمی (شناخت واقعیتها) در می‌نوردد. انسان قادر است که از این مرحله فراتر رود و به مدد تجربه‌های وسیع و دقیق واقعیتهای بیرونی را مورد بررسی عمیق قرار دهند و به شناختی ژرف، کلی و عمومی دست یابد.

مثال: اگر پژوهنده‌ای فلزهای مختلفی را در زمانها و مکانهای مختلف حرارت دهد و بر بنیاد نتیجهٔ مشترک در آنها (= انبساط) دریابد که: «هر فلزی در اثر حرارت

---

۱. در فلسفه اسلامی از شناخت حسی و سطحی به ادراک حسی تعبیر می‌شود. حکمای اسلامی ادراک (= شناخت) را به حسی (= شناخت حسی)، خیالی (= یادآوری شناختهای حسی) و عقلی (= شناخت حقیقت چیزها) تقسیم می‌کنند.

منبسط می‌گردد»، چنین کسی دست به یک بررسی علمی زده و به شناختی علمی، (علم = Science) دست یافته است.

شناخت علمی ـ چنانکه در فصلهای آینده خواهیم دید ـ دارای صفات ویژه‌ای است. مهم‌ترین این صفات آن است که:

نخست: منظم و سازمان یافته است، یعنی مجموعه‌ای از اطلاعات پراکنده نیست، بلکه هر علم برای خود سازمان و نظامی مخصوص دارد و هدف آن کشف اطلاعات مخصوص است.

دوم: با روشهای معین و سنجیده، یعنی روشهای تجربی، به دست می‌آید.

سوم: بر واقعیات خارجی استوار است و از عواطف و تمایلات شخصی به دور است. بدین معنی که عالم می‌کوشد تا واقعیات را همان‌گونه که هست مورد بررسی قرار دهد و عواطف و امیال خود را در تحقیق علمی دخالت ندهد. چنین است که می‌گویند علم جنبه شخصی ندارد و قوانین علمی، قوانینی عمومی و کلی است و نسبت به همه افراد و همه زمانها و مکانها یکسان است. مثلاً قانون انبساط فلزات، قانونی است کلی و عمومی که در سراسر عالم و نسبت به همهٔ آدمیان یکسان است، یعنی هر کس در هر جا و در هر زمان که فلزی را حرارت دهد، منبسط خواهد شد.

۲. شناخت هنری (هنر)

دانستیم که شناخت علمی، شناختی است متکی بر واقعیتهای خارجی و کوشش عالم آن است تا این شناخت هرچه بیشتر از واقعیتهای درونی (عواطف، آرزوها، امیال، احساسات) وی به دور باشد. شناخت هنری، از این بابت، نقطهٔ مقابل شناخت علمی است. بدین معنی که هنر (Art) شناختی است متکی بر واقعیتهای درونی (عواطف و احساسات). هنرمند از محیط خود (= واقعیتای بیرونی) متأثر می‌شود و این امر را با عواطف و آرزوها و خواستهای خود می‌آمیزد، و اثری پدید می‌آورد که آن را «هنر» می‌نامند. به بیان دیگر هنرمند، آنچه را که از واقعیتها حس می‌کند وسیله و مایهٔ کار خود قرار می‌دهد و آنگاه واقعیتهای درونی خود را مورد تأکید و توجه قرار می‌دهد و با زبانی کیفی (= عاطفی و احساسی) بیانگر واقعیتها می‌گردد.

در هنر، تأکید بر واقعیتهای درونی است یعنی هنرمند بر عواطف و احساسات و آرزوها تأکید می‌ورزد. در علم، واقعیتهای بیرونی مورد توجه قرار می‌گیرد و سعی بر آن است تا حاصل کار (علم) هرچه بیشتر از عواطف و احساسات شخصی به دور بماند. چنین است که هنر جنبه شخصی و عاطفی دارد و علم دارای جنبهٔ عمومی و کلی و ادراکی است.

مثال: شخصی که از پشت دوربین نجومی (تلسکوپ) خود به ماه می‌نگرد، اگر ماه را آنگونه که هست، به‌عنوان کره‌ای از کرات منظومه شمسی مورد مطالعه قرار دهد و در باب آن به نتایجی برسد، بررسی وی را یک بررسی علمی و نتیجهٔ کار وی را نتیجه‌ای علمی و شناختی علمی می‌نامند. اما اگر شخص با نگریستن به ماه به یاد دلدار ماه رخسار خود افتد و ماه آسمان، تنها وسیله و بهانه‌ای برای بیان سوز و گداز عاشقانه و وصف یار و هجران وی گردد، چنین شخصی هنرمند است و حاصل کار وی «هنر» (= شناخت هنری) نام دارد. چرا که در اینجا، ماه (واقعیت بیرونی) تنها وسیله‌ای بوده است برای بیان عواطف، آرزوها و امیال شخصی، یعنی بیان سوز و گداز عاشقانه و هجران یار. چنین است که شاعران، نویسندگان، نقاشان، موسیقی‌دانان و سایر هنرمندان که خود هنرمندند و کارشان کاری است هنری.

۳. شناخت فلسفی (فلسفه)

دانستیم که شناخت علمی بر جنبهٔ کمّی[1] واقعیت تأکید می‌ورزد و شناخت هنری بر جنبهٔ کیفی (عاطفی). به بیان دیگر شناخت علمی، حاکی از واقعیتهای بیرونی و شناخت هنری حاکی از واقعیتهای درونی است. اگر شناختهایی را که هر کس در جریان زندگی خود کسب کرده است، مورد توجه و تحلیل قرار دهیم، خواهیم دید که بخشی از آنها شناخت علمی و بخشی دیگر شناخت هنری است. از برجسته‌ترین دانشمندان جهان تا عادی‌ترین افراد مردم چنین وضعی دارند، یعنی بخشی از دانسته‌های آنها شناخت علمی و بخشی از دانسته‌هایشان، شناخت هنری است. در جنب مسائل قابل طرح در علم و هنر، و در کنار پرسشهایی که از دیدگاه علمی، یا هنری می‌توان بدانها پاسخ داد، همواره مسائل و پرسشهایی برای انسان مطرح بوده است که طرح و بررسی آنها نه در

---

۱. کمّی: منسوب به کمیت (چندی) یعنی آنچه قابل اندازه‌گیری با ابزارهای مادی است.

قلمرو علم امکان‌پذیر بوده است، نه در قلمرو هنر. بدین معنا که این‌گونه مسائل از قبیل مسائل واقعی قابل بررسی از طریق تجربهٔ حسی نیست تا انسان به مدد تجربه (مشاهد و آزمایش) آنها را بکاورد و به شناخت آنها دست یابد. همچنین این قبیل مسائل، از نوع واقعیتهای درونی و عاطفی هم نیست تا مایهٔ هنر گردد و از دیدگاه هنری بتوان بدانها پرداخت. پرسشها و مسائلی از نوع مسئلهٔ بودن یا نبودن خدا، مسئلهٔ هستی یا نیستی روح، سرنوشت انسان در جهان، آغاز و انجام جهان و سرنوشت آن و صدها مسئله و پرسش دیگر از این دست، مسائلی است که نه قابل طرح در عالم علم است، نه قابل بحث در جهان هنر. اما انسان در طول تاریخ خود، این پرسشها را طرح کرده و بدانها پاسخ داده است. **طرح و بررسی این‌گونه مسائل است که شناخت فلسفی (فلسفه) را به‌وجود می‌آورد** و پاسخهایی را که هر کس به این قبیل مسائل می‌دهد فلسفهٔ وی به شمار می‌آید. این پاسخها ـ بی‌گمان ـ مبتنی بر آگاهیهای (= شناختهای علمی و هنری) شخص پاسخ‌دهنده است. بدین معنا که انسان ـ دانسته یا نادانسته ـ به اتکاء شناختهای علمی و هنری خویش به پاسخگویی پرسشهای فلسفی می‌پردازد و بر حسب اینکه شناختهای علمی و هنری شخص در چه حد و از چه نوع باشد، پاسخهای وی نیز به پرسشهای فلسفی متفاوت می‌گردد. اگر با کسی که دارای شناختهای علمی دقیقی در زمینهٔ فیزیک و سایر علوم تجربی است این پرسش فلسفی مطرح شود که: «جهان چگونه آغاز گشته، یا چگونه پدید آمده است»، بی‌گمان پاسخی خواهد داد که با پاسخ شخصی که ـ مثلاً ـ از علوم تجربی بی‌بهره نیست، ولی اکثر اطلاعاتش رنگ مذهبی دارد، سخت متفاوت خواهد بود. بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که: زیربنای فلسفه (شناخت فلسفی) هر کس آگاهیهای وی، یعنی شناختهای علمی و هنری اوست هر کس در جریان زندگی به مدد شناختهایی که کسب می‌کند، دارای «جهان‌بینی (ولتان شائونگ = Weltanschauung) یا فلسفه‌ای خاص می‌گردد. به بیان دیگر انسان به مدد شناختهای علمی و هنری خود و بر مبنای آنها در باب مسائل فلسفی به تفکر می‌پردازد و در نتیجه با پاسخهایی که به پرسشهای فلسفی می‌دهد، فلسفهٔ خود را پدید می‌آورد. از سوی دیگر عوامل محیطی و اجتماعی هر کس در طرز تفکر و در ظهور فلسفهٔ او نقشی بسزا دارد. به همین سبب، فلسفهٔ آن کس که ـ فی‌المثل ـ در کشور روسیه زندگی می‌کند و عوامل محیطی و اجتماعی خاصی بر وی حاکم است، با فلسفهٔ کسی که در کشور

انگلستان به سر می‌برد و عوامل اجتماعی و محیطی دیگری بر او اثر می‌گذارند، متفاوت خواهد بود. بدین سان شناختهای علمی و هنری هر کس از یک سو، و عوامل محیطی و اجتماعی خاص حاکم بر او از سوی دیگر، شکلی ویژه به «ذهن» و «فکر» وی می‌بخشد، و انسان با تفکری این‌گونه شکل گرفته و ذهنی این سان هدایت شده، به اندیشیدن می‌پردازد، به جهان و مسائل آن می‌نگرد، پرسشهای فلسفی را طرح می‌کند و بدانها پاسخ می‌گوید:

«شناختهای علمی و هنری + عوامل محیطی و اجتماعی ← تفکر ویژه ← جهان‌بینی (فلسفه)»

چنین است که می‌توان گفت: جهان‌بینی یا فلسفهٔ هر کس عبارت است از بینشی کلی که همه شناختهای او را در برمی‌گیرد. یا دقیق‌تر بگوییم: بینشی است کلی که بر بنیاد شناختهای علمی و هنری او نهاده است.

فلسفه را ـ به‌طورکلی ـ در دو معنی به‌کار می‌برند: در معنی عام، و در معنی خاص:

۱. معنی عام فلسفه

فلسفه در معنی عام عبارت است از «جهان‌بینی شخصی هر کس»، و مقصود از جهان‌بینی، بینشی است که هرکس در باب مسائلی فلسفی، یعنی مسائل مربوط به خدا، جهان و انسان می‌تواند داشته باشد. این بینش ـ چنانکه گفته آمد ـ بر شناختهای علمی و هنری هر کس و نیز بر عوامل محیطی و اجتماعی وی مبتنی است. بر این بنیاد و از این دیدگاه است که همهٔ مردم فیلسوفند، یعنی فلسفه در معنای عام، مخصوص زمان و مکان و فرد، یا افرادی خاص نیست، بلکه هم‌زمان با پیدایی انسان، پدید آمده است و نمی‌توان زمانی برای آغاز آن در نظر گرفت. این امر از آن‌روست که تفکر فلسفی حق انسان است، محدود به حدودی خاص نیست، و به کشوری، یا جنس و رنگی معین اختصاص ندارد.

فلسفهٔ در این معنا جهان‌بینهای دینی و غیردینی، فردی، و غیرفردی، و نیز بینش فیلسوفان بزرگ و نگرش مردم عادی و عامی را در برمی‌گیرد.

۲. معنی خاص فلسفه

فلسفه در معنای دقیق و خاص خود عبارت است از بینش ژرف و تأمل سنجیده در باب مسائل فلسفی، یعنی مسائل مربوط به خدا، جهان، و انسان. تأمل و ژرف‌نگری در

هستی (= وجود being) را هم ـ که بسیاری از فیلسوفان و نیز فیلسوفان اسلامی ـ وظیفهٔ بنیادی فلسفه به‌شمار می‌آورند، معنایی مغایر با آنچه گفته شد، ندارد. چرا که خدا، هستی مطلق است و مبدأ ظهور هستی‌های نسبی، یعنی مبدأ و بنیاد هستی جهان و انسان. بنابراین تأمل در هستی، همانا تأمل در خدا، و جهان و انسان و مسائل مربوط بدانهاست. این نکتهٔ بسیار مهم هم گفتنی است که جهان، در اصطلاح فلاسفه، یعنی جز خدا (= ما سوی الله). خدا، هستی مطلق است، یعنی هستی نامحدود بی‌کران لایتغیر جهان، هستی نسبی است، یعنی هستی محدود متغیر. بنابراین انسان هم جزئی است از جهان. اما گاه وقتی می‌گویند «جهان»، مراد جهان طبیعت است، یعنی جهان قطع نظر از انسان، و این به سبب پایگاه والای انسان، در میان دیگر موجودات است. چنین است که سه چهره از هستی رخ می‌نماید: یک چهرهٔ مطلق (= خدا)، و دو چهرهٔ نسبی، یعنی جهان و انسان. این سه چهره، سه ضلع بنیادین مثلث پرسشها و مسائل فلسفی است و هر پرسشی که در فلسفه طرح شود، در باب یکی از این چهره‌ها خواهد بود.

باری، بینش ژرف و تأمل سنجیده در باب مسائل فلسفی دارای دو ویژگی بنیادی است: خردمندانه است و آزادانه:

الف) خردمندانه (عقلانی): تأمل در باب مسائل فلسفی خردمندانه است. بدین معنا که طرح‌کنندهٔ پرسشهای فلسفی، که اصطلاحاً فیلسوف خوانده می‌شود، با ابزار عقل به تجزیه و تحلیل پرسشهای فلسفی می‌پردازد. مقصود از این سخن آن است که چون مسائل مورد بحث در فلسفه، در ادیان نیز طرح می‌شود و ارباب ادیان از راه وحی (revelation) بدین مسائل پاسخ می‌گویند، فیلسوف خردگرا، بی‌آنکه الزاماً با دین و داده‌های وحی مخالفت ورزد، به هنگام تجزیه و تحلیل مسائل فلسفی، با دین کاری ندارد و همه تلاش او آن است تا بر بنیاد خرد و به مدد اندیشه آزاد به حل مسئله دست یابد.

ب) آزادانه: بنیاد اندیشهٔ فلسفی، آزاد فکری است. تاریخ گواهی است صادق بر این مدّعا که روزگار شکوفایی فلسفه، همانا روزگار اندیشه آزاد است. یعنی در زمانی فلسفه شکوفا می‌شود که امکان آزاد اندیشیدن فراهم است. عصر طلایی فرهنگ در یونان و عصر زرین فرهنگ اسلامی ایران ـ یعنی قرن چهارم هجری قمری ـ از جمله اعصار آزادی اندیشه و شکوفایی فلسفه است. گرچه امکان اندیشه آزاد در شرایط خاص تاریخی پدید می‌آید و در اختیار انسان نیست، اما انسان اندیشمند ممکن است دو گونه برخورد با مسائل

فلسفی داشته باشد: یکی آنکه، راه‌حل از پیش تعیین شده‌ای را بپذیرد و بر درستی آن دلیل آورد. دوم آنکه، برای یافتن راه‌حل آزادانه بیندیشد. به‌عنوان مثال «معاد (= رستاخیز)» یکی از مسائل دشوار فلسفی ـ دینی است. در برخورد با این مسئله می‌توان دو راه در پیش گرفت: یکی، پذیرش راه‌حل دینی مسئله است و کوشش برای یافتن برهان و دلیل عقلی بر اثبات درستی آن. دوم، طرح آزادانهٔ مسئله است و تجزیه و تحلیل وجوه مختلف آن و کوشش برای یافتن راه‌حلی که با میزانهای خرد سازگار باشد. بی‌گمان راه فلسفه، راه دوم است و فیلسوف کسی است که برای یافتن راه‌حلها و پاسخها آزادانه بیندیشد، نه آنکه راه‌حلهای از پیش تعیین شده‌ای را بپذیرد و بر درستی آنها دلیل و برهان بجوید[1].

باری، تأمل در مسائل فلسفی و کوشش برای تجزیه و تحلیل پرسشهای فلسفی «خردمندانه» و «آزادانه» صورت می‌گیرد و بر همین بنیاد می‌توان گفت: فلسفه ـ در معنی خاص آن ـ جهان‌بینی عقلانی است، یا بینشی است متکی بر عقل و جدا از دین. سخن برتراند راسل (B. Rasell) ـ فیلسوف معاصر انگلیسی ـ مبنی بر اینکه «فلسفه، بینشی است متمایز از الهیات (= جهان‌بینی دینی)» ناظر بر همین معناست.

آغاز فلسفه و آغازگر آن

اگر برای فلسفه در معنی عام، نه آغازی می‌توان در نظر گرفت، نه آغازگری می‌توان معرفی کرد، هم زمان آغاز فلسفه در معنی خاص را می‌دانیم، هم آغازگر آن را می‌شناسیم. فلسفه در معنی خاص در سدهٔ ششم پیش از میلاد مسیح در سرزمین یونان آغاز شد. راسل در کتاب تاریخ فلسفهٔ غرب در این باب می‌نویسد: «فلسفه به عنوان چیزی متمایز از الهیات، در قرن ششم پیش از میلاد آغاز شد». آغازگر فلسفه «تالس (Thales)» بود. تالس فیلسوفی که سفرها کرده بود و از خرمن دانش ملل مختلف، خوشه‌ها چیده بود. اینک در گوشه‌ای از سرزمین یونان، توانست جهان را با دید تازه‌ای بنگرد. هنر «تالس» این بود: کلمه «چه؟» را به جای واژهٔ «که؟» گذاشت. «تالس»، همچون متفکران پیشین یا دقیق‌تر بگوییم هم چون متدینان گذشته، نپرسید که: جهان از «که» یا به‌وسیلهٔ «چه کسی» ساخته شده است، بلکه سؤال را به شکل کاملاً تازه‌ای مطرح کرد. پرسید: جهان از «چه» (چه چیزی) ساخته شده

---

۱. این شیوهٔ اهل کلام یا متکلمان است، و متکلم ـ چنانکه خواهیم دید ـ اندیشمند مدافع دین است و هدف دانش کلام چیزی نیست جز اثبات اصول دین با براهین فلسفی و عقلی.

است؟ یعنی تالس تفسیر اُسطوره شناختی کهن را در باب پیدایی جهان، رها کرد و کوشید تا با تفکر عقلی به توصیف طبیعت بپردازد و پیدایی جهان را تبیین کند. اگر سؤال را به شکل اول مطرح کنیم، سرانجام در پاسخ خود، خدایانی را می‌یابیم که جهان را آفریده‌اند و این جوابی است دینی بر بنیاد افسانه‌های آفرینش، نه فلسفی. اما جواب این پرسش که: جهان از «چه» ساخته شده است؟ جوابی علمی و فلسفی است و اولین کسی که سؤال را به این شکل مطرح کرد «تالس» ـ متفکر قرن ششم قبل از میلاد ـ یونان بود. بنابراین «زادگاه فلسفه» ـ به معنی خاص و دقیق آن ـ یونان است و فلسفه در معنی خاص، شناختی است که بر عقل و تفکر آزاد تکیه دارد و از اندیشه‌های دینی جداست. به این اعتبار فیلسوف کسی است که با نور عقل راه خود را در تاریکیهای جهل می‌جوید و می‌کوشد تا به مدد تفکر آزاد مسائل را بررسی کند و به حل مشکلات فلسفی نائل آید. فیلسوف، در این تلاش و جستجو از یافته‌های علوم نیز کمک می‌گیرد و کاری ندارد که حاصل و نتیجهٔ جستجو وتحقیق او با موازین دینی سازگار هست یا نیست.

چنین است که دیگر همهٔ مردم را فیلسوف نمی‌توان خواند. حتی جهان‌بینیهای دینی (ادیان) نیز از شمار فلسفه خارج می‌گردند و فیلسوف را در معنی اصطلاحی و خاص خود ـ یعنی در آن معنایی که با تالس از یونان آغاز گشت ـ تنها به کسی می‌توان گفت که جهان‌بینی وی، اولاً: متکی است بر عقل و تفکر و شناختهای علمی و هنری وی، ثانیاً: رنگ دینی ندارد و از بینش مذهبی جداست.

می‌توان گفت تفکر اعم (عمومی‌تر) از فلسفه (فلسفه به معنی خاص) است. تفکر هم فلسفه به معنی عام را شامل می‌شود، هم فلسفه در معنای خاص را در برمی‌گیرد. فلسفه در معنی عام (= تفکر به‌طورکلی) شامل تمام جهان‌بینیها، چه مذهبی و چه غیرمذهبی، می‌گردد. ولی فلسفه در معنی خاص، جهان‌بینیٔ آزاد مبتنی بر عقل و جدا از دین است و تفکرات دینی (= مکاتب دینی)[1] را در برنمی‌گیرد.

فلسفه در معنی خاص خود ـ چنانکه قبلاً هم گفته شد ـ در قرن ششم پیش از میلاد به‌وسیله «تالس» پدید آمد. اما این سخن بدان معنی نیست که فلسفه پدیده‌ای

۱. این همه تأکید بر این معنا که فلسفه تفکر آزاد مستقل از دین است، الزاماً بدان معناست که فکر فلسفی همه جا و همیشه با فکر دینی در تضاد و در ستیز است. بسیاری از فلاسفه با همه آزادفکری دیندار نیز بوده‌اند. شعار معروف فلاسفه اسلامی مبنی بر اینکه: «هر آنچه را خرد بپذیرد دین نیز با آن مخالفت نمی‌ورزد» بدان معناست که دین و فلسفه الزاماً ناسازگار نیستند و طرح آزادانه مسائل با اندیشه دینی مغایرت ندارد.

است کاملاً یونانی و ملل دیگر سهمی در ایجاد آن نداشته‌اند، بلکه سهم متفکران مشرق زمین، خاصه اندیشمندان هند و چین و ایران، در پیدایش فلسفه غربی (یونانی) امری است مسلم که انکار آن به انکار روشنی آفتاب می‌ماند.

خود را بیازمایید

۱. معنی لغوی و اصطلاحی تعریف چیست؟
۲. چرا نمی‌توان از فلسفه تعریفی یگانه به‌دست داد؟
۳. راسل در باب تعریف فلسفه چه می‌گوید؟
۴. فوق احساس و ادراک چیست؟
۵. ویژگیهای شناخت حسی و سطحی را بیان کنید.
۶. ویژگیهای شناخت علمی را بیان کنید.
۷. «علم جنبه شخصی ندارد» یعنی چه؟
۸. چگونه هنرآفرینی صورت می‌گیرد؟
۹. تفاوتهای علم و هنر را برشمارید.
۱۰. «هنر جنبه شخصی دارد» یعنی چه؟
۱۱. به چه علت مسائل فلسفی نه در قلمرو علم قابل طرح‌اند، نه در قلمرو هنر؟
۱۲. چه عواملی در تشکیل شناخت فلسفی مؤثرند؟
۱۳. وجه تشابه و اختلاف معنی عام و خاص فلسفه را بیان کنید.
۱۴. اگر فلسفه را در معنی خاص آن در نظر گیریم آیا همه فیلسوفند؟
۱۵. دو ویژگی بنیادی فلسفه در معنی خاص چیست؟
۱۶. «جهان» دو معنی دارد، آن دو معنی کدام است؟
۱۷. وجوه مشابهت و مغایرت مسائل دینی و فلسفی را بیان کنید.
۱۸. ضمن طرح مثالی بیان کنید که آزاد اندیشی فلسفی یعنی چه؟
۱۹. چرا تالس را نخستین فیلسوف ـ در معنی خاص کلمه ـ می‌شناسند؟
۲۰. «فلسفه بینشی است متمایز از الهیات» یعنی چه؟

فصل سوم

سهم متفکران مشرق زمین در ظهور فلسفه یونان

در باب اینکه آیا پدیده‌ای است یکسره غربی(یونانی)، و یا دارای ریشه‌های شرقی نیز هست و متفکران مشرق زمین هم در ظهور آن سهیم بوده‌اند؟، دو نظریه ابراز شده است:

۱. فلسفه، یکسره یونانی(غربی) است

برمبنای این نظریه، یونانیان فلسفه را از شرق به وام نگرفتند، بلکه فلسفه پدیده‌ای است که به دست تالس در سدهٔ ششم پیش از میلاد پایه‌گذاری شده است. این نظریه که قدیمی‌ترین نماینده آن «ارسطو» ـ فیلسوف یونانی ـ است، تا پایان سدهٔ نوزدهم پذیرفته بود.

۲. مشرق زمین، گاهواره تمدن و تفکر است

این نظریه بیانگر این حقیقت است که سرچشمه‌های فلسفهٔ یونانی نیز از مشرق زمین است و اندیشه متفکران «مصر کلده، سوریه، ایران، چین و هند در پیدایش فلسفه یونانی دخالت داشته است.» نه تنها کاوشهایی که از آغاز قرن بیستم به‌وسیله باستان‌شناسان در تمدنهای کنار دجله و فرات و سواحل رود نیل انجام شده است این حقیقت را نشان می‌دهد «بلکه با توجه به محل جغرافیایی و وضع اقتصادی و اجتماعی زادگاه اصلی فلسفه، یعنی شهر «میلتوس یا ملطیه» در قرن ششم پیش از میلاد نیز این حقیقت روشن می‌شود که خردمندان مشرق زمین در پدید آمدن فلسفه یونان سهمی بزرگ داشته‌اند.

میلتوس یا ملطیه کجا بود؟ میلتوس یکی از شهرهای سرزمین «ایونیا» یا «ایونی» محسوب می‌شد و «ایونیا» بخشی بود در مغرب آسیای صغیر(ترکیهٔ فعلی) که حدود ۷۵۰ سال پیش از میلاد یونانیانی به نام «ایونیان» به آنجا مهاجرت کردند و شهرهای متعددی از جمله همین شهر میلتوس ـ زادگاه اولین فیلسوف یونانی ـ را بنا نهادند. «میلتوس» مرکز تجارت بود و شاهراه بازرگانی. کالاهایی از مصر، ایران، بابل، آشور و حتی از هندوستان به آنجا وارد می‌شد و به «ساردیس» ـ پایتخت کشور قدیم «لیدیا» ـ می‌رفت. بی‌تردید به همراه این کاروانهای تجاری متفکران دنیای قدیم نیز سفر می‌کردند بدین ترتیب «میلتوس»، نه تنها شاهراهی بود که کالاهای بازرگانی از آن می‌گذشت، بلکه مرکزی بود که افکار متفکران دنیای قدیم نیز در آنجا تلاقی می‌کرد. «و چهار راهی بود که هر دانشی سرانجام به آنجا می‌رسید.»

آری، این حقیقتی است غیر قابل انکار که اگر کاروان اندیشه‌های شرقی به «میلتوس» نمی‌رسید، هرگز آن کاخ عظیم تفکر ـ که فلسفه یونانش می‌نامند ـ سر بر آسمان نمی‌سایید.

در پایان این بحث، بدین نکته بسیار مهم نیز باید توجه کرد که از سدهٔ ششم پیش از میلاد مسیح ـ که فلسفه در معنی خاص پدید آمد ـ تا روزگار ما، فلاسفه در هر دوره، بنا به شرایط مقتضیات خاص حاکم بر آن دوره، به مسئله‌ای از جمله مسائل فلسفه توجه کرده‌اند:

ـ در آغاز ظهور فلسفه، فلاسفه به بحثهای مربوط به جهان‌شناسی(Cosmology) پرداختند و در جستجوی کشف مادةالمواد بودند و می‌کوشیدند تا دریابند که مادهٔ اصلی اشیاء چیست؟

ـ پس از عصر جهان‌شناسی(Anthropology) موردی توجه خاص فلاسفه قرار گرفت. سقراط ـ متفکر بزرگ یونان و نخستین شهید راه اندیشه و آزادی فکر ـ فلسفه را از آسمان به زمین آورد و اعلام داشت پرداختن به بحثهای جهان شناسانه، بلند پروازی بی‌فرجام است. باید به انسان پرداخت و «خودشناسی» را بنیاد پژوهشهای فلسفی قرار داد.

ـ پس از عصر انسان‌شناسی، دورهٔ بحث منظم در فلسفه یونانی فرا رسید و متفکرانی چون دمکریتوس(Democnitos)، افلاطون (plato ۴۲۷ ـ ۳۴۷ ق.م) و ارسطو

(Anistotle ۳۸٤ ـ ۳۲۲ ق.م) ظهور کردند و به مباحث فلسفی نظمی خاص بخشیدند. ارسطو ضمن انتظام بخشیدن به بحثهای فلسفی، دامنه این مباحث را گسترش داد و فلسفه را شامل الهیات، ریاضیات، طبیعیات (= فلسفهٔ نظری)، اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن (= فلسفهٔ عملی) دانست. وی در میان مباحث مختلف فلسفی، به بحث وجود یا هستی‌شناسی(Ontology) عنایتی خاص معمول داشت. این بحث تا عصر جدید مهم‌ترین بحث فلسفی به شمار می‌آمد.

ـ پس از ارسطو، فلاسفه غالباً به بحثهای اخلاقی و موضوعات مربوط به حکمت علمی اهمیتی ویژه بخشیدند و فلسفه‌های اخلاقی پدید آوردند.

ـ در قرون وسطی، بویژه در اروپا، فلسفه مسیحی کوشیدند تا فلسفهٔ یونان (خاصه حکمت افلاطون و ارسطو) را با دین مسیح تلفیق کنند و در توجیه آن به‌کار گیرند.

ـ پس از رنسانس، یعنی انقلاب علمی و هنری و فلسفی اروپا ـ که از قرن چهاردهم تا شانزدهم میلادی ادامه یافت ـ متفکران اروپایی علیه اندیشه‌های کهن فلسفی قیام کردند. منطق و فلسفه ارسطو مورد انتقاد آنان قرار گرفت. از روشهای تجربی سخن در میان آوردند و از این معنا که شناخت حقیقت با عقل امکان‌پذیر نیست، بحثها کردند. تردیدهای فلسفی و علمی فلاسفه و بحثهای تازهٔ آنها ـ چنانچه در فصل مربوط به شناخت‌شناسی خواهیم دید ـ باب تازه‌ای در فلسفه گشود که به بحث المعرفه یا شناخت‌شناسی (Epistemology) موسوم گشت.

ـ در روزگار معاصر، فلسفه، با پشت سر نهادن آن همه فراز و نشیب و دیدن آن همه موافقت و مخالف، همچنان از دیدگاه‌های مختلف مورد توجه است. برخی از متفکران، فلسفه را به بحثهای منطقی محدود می‌کنند، گروهی به شیوهٔ کهن ارسطویی فلسفه را علم وجود می‌شمارند، جمعی، به پیروی از طرفداران کانت فلسفه را عبارت از شناخت‌شناسی می‌دانند و بعضی ـ به گمان خود ـ بحثهای فلسفی را بی‌بنیاد می‌شمرند و قضیه‌ها یا گزاره‌های فلسفی را مهمل (= بی‌معنی طبق معیارهای علمی) می‌انگارند[1].

۱. از این معانی در بحثهای مربوط به مابعدالطبیعه و شناخت‌شناسی و نیز در مباحثی که تحت عنوان «نگاهی به سیر فلسفه» در پایان کتاب طرح می‌شود، باز هم سخن خواهیم گفت.

خود را بیازمایید

۱. نظر ارسطو در باب ریشه فلسفه یونانی چه بود؟
۲. ملیتوس (ملطیه) کجا بود؟
۳. آیا اندیشه‌های متفکران مشرق زمین هم در ظهور فلسفه یونان تأثیر داشته است؟ اگر پاسخ مثبت است، چرا؟
٤. مباحث و مسائل مهم و عمده‌ای را که یونانیان قدیم تا روزگار معاصر در فلسفه مورد توجه بوده است به اختصار برشمارید.
۵. «سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد» یعنی چه؟
٦. ارسطو به کدام بحث فلسفی توجه خاص داشت؟
۷. در قرون وسطای مسیحی فلسفه چه وضعی داشت؟
۸. پس از رنسانس نظر متفکران در باب منطق و فلسفه ارسطو چه بود؟
۹. در روزگار معاصر به چه مباحثی در فلسفه توجه می‌شود؟
۱۰. «گزاره‌های فلسفی مهمل است» یعنی چه؟

فصل چهارم

موضوع و مسائل فلسفه

موضوع هر علم، چیزی است که در آن علم، از ویژگیهای اصلی آن، یا به قول حکمای اسلامی، از عوارض ذاتی آن چیز، بحث می‌شود.

مسائل، یا مطالب هر علم، بحث از عوارض ذاتی اجزای علم است. برای روشن شدن آنچه گفته آمد به طرح دو مثال می‌پردازیم:

۱. موضوع دانش پزشکی، «بدن انسان» است. عوارض ذاتی یا ویژگیهای اصلی بدن، عبارت است از: بیماری و سلامت. در دانش پزشکی تمام بحثها سرانجام در باب بیماری و سلامت صورت می‌گیرد و بحث از بیماری و سلامت، مسائل دانش پزشکی خواهد بود.

۲. موضوع دانش حساب، «عدد» است. ویژگیهای اصلی یا عوارض ذاتی «عدد» چهار عمل اصلی (= جمع، تفریق، ضرب، تقسیم) است. در دانش حساب از چهار عمل اصلی بحث می‌شود و چهار عمل اصلی مسائل دانش حساب به‌شمار می‌آید.

موضوع و مسائل فلسفه چیست؟ همچنان که به‌دست دادن تعریفی یگانه از فلسفه یا تعریفی که مورد قبول همه متفکران باشد، کاریست سخت و دشوار و شاید ناممکن. طرح کردن موضوع و مسائلی که مورد پذیرش همه مکتبها قرار گیرد نیز، کار آسانی نخواهد بود. دیدگاه ارسطو و حکمای اسلامی در این باب، هم یکی از دیدگاه‌های مهم در فلسفه به‌شمار می‌آید، هم اگر نیک بدان توجه شود می‌تواند به گونه‌ای همه دیدگاه‌ها را در برگیرد. طبق این دیدگاه، موضوع فلسفه، «وجود» (= هستی = Existence- being) است، آن هم «مطلق وجود»، یعنی وجود آزاد از هر قید، وجودی که می‌توان مقید به هر قیدی شود و به هر صورتی جلوه‌گر گردد. برای آنکه بتوانیم به دریافت آنچه گفته آمد دست یابیم، به هندسه و موضوع آن توجه کنید. در

هندسه از شکلها بحث می‌شود، مثلاً از مربع یا مثلث به‌طورکلی سخن در میان می‌آید و بدین امر توجه نمی‌شود که فی‌المثل مربع یا مثلث از چوب ساخته شده است یا از آهن یا از هر چیز دیگر. فیلسوف هم از وجود ـ قطع نظر که صورتی خاص داشته باشد ـ بحث می‌کند، یعنی از مطلق وجود. در علوم نیز از وجود بحث می‌شود، منتهی از وجود مقید. مثلاً در علوم طبیعی از وجود مادی، یعنی وجود مقید به بعد بحث می‌شود:

(وجود + طول + عرض + عمق = جسم = وجود مادی)

در علوم ریاضی وجود کمیت‌پذیر یعنی وجود به صورت شکل و عدد مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بر بنیاد این دیدگاه، مسائل فلسفه همانا بحث از عوارض ذاتی وجود است. به تعبیر ساده در فلسفه از شکلهای مختلف وجود بحث می‌شود. وجود به‌صورت مطلق و ثابت، به صورت نسبی و متغیر، به صورت علت، به‌صورت معلول، به‌صورت عینی (خارجی)، به صورت ذهنی و ... جلوه‌گر می‌شود. بحث از این صورتها (= وجود مطلق، متغیر، علت، معلول، عینی، ذهنی و ...) مسائل فلسفه را تشکیل می‌دهد. با توجه به سه مسئله بنیادی در فلسفه، یعنی خدا، جهان و انسان می‌توان موضوع را چنین طرح کرد که: مطلق وجود، یا وجود آزاد از هر قید به صورت وجود مطلق (= خدا = مبدأ هستی) و نیز به‌صورت وجودهای مقید (= جهان و انسان) جلوه‌گر می‌شود و بدین‌سان بحث در باب خدا و جهان و انسان مسائل فلسفه را پدید می‌آورد.

در جنب نظریه ارسطو و پیروان وی، کانت (Kant) فیلسوف آلمانی سدهٔ هجدهم، فلسفه را عبارت از بحث از شناخت دانست، یا دست کم با نقد عقل، شناخت را مهم‌ترین مسئله فلسفه به‌شمار آورد. وجودگرایان معاصر (= اگزیستانسیالیستها) وظیفه فلسفه را گونه‌ای انسان‌شناسی می‌دانند و اثبات‌گرایان منطقی، فلسفه را به بحثهای منطقی محدود می‌کنند. گروهی هم برآنند که فلسفه عهده‌دار بحث از ارزشها است و فلسفه چیزی جز ارزش‌شناسی نیست.

از آنجا که در یک کتاب درسی و در بحث از کلیات باید به همهٔ جوانب توجه شود، می‌توان اولاً: با توجه به مسائل بنیادی‌ای که تفکر انسان را به خود مشغول می‌دارد و انسان در چیستی آن می‌اندیشد، ثانیاً: با عنایت به دیدگاه‌های مختلف و جمع

کردن میان آنها، مسائل فلسفه را به پنج دسته تقسیم کرد و هر مسئله را معلول تفکر در زمینه‌ای خاص به‌شمار آورد:

۱. **تفکر در چیستی تعریف، استدلال و استنتاج.** حاصل این تفکر، دانش منطق(Logic) است، یعنی دانشی که در آن روش درست اندیشیدن، درست تعریف کردن، درست استدلال کردن و نیز هنر استفاده از روشهای صحیح در تحقیقات علمی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. منطق، مقدمه علم و فلسفه است و پیش از فراگیری هر دانشی باید منطق آموخت.

۲. **تفکر در چیستی شناخت (معرفت).** نتیجه این تفکر، بحث شناخت‌شناسی (Epistemology) است. در شناخت‌شناسی در باب ارزش و حدود شناخت انسان، متعلق شناخت، ابزار شناخت و نیز از حقیقت خطا بحث می‌شود.

۳. **تفکر در چیستی هستی (وجود).** حاصل این تفکر، دانش هستی‌شناسی یا علم وجود (Thoery of being- ontology) است. در این بخش به گفتهٔ ارسطو، از مطلق وجود و شکلهای مختلفی که هستی ممکن است به خود بگیرد، مثل وجود واجب و ممکن، وجود ثابت و ممکن و متغیر و ... بحث می‌شود.

٤. **تفکر در چیستی امور یا ارزشهای اخلاقی.** نتیجه این تفکر، دانش اخلاق(Ethics) است. این دانش به طرح دو پرسش بنیادی می‌پردازد و می‌کوشد تا بدانها پاسخ گوید: خیر چیست؟ انسان چگونه باید رفتار کند تا به سعادت برسد؟

۵. **تفکر در چیستی زیبایی.** حاصل این تفکر، دانش زیبایی‌شناسی (Aesthetics) است. در این دانش از زیباییهای طبیعی و هنری (= هنر) و مسائل مربوط بدانها بحث می‌شود و کوشش می‌شود تا روشن گردد که چرا زیبا، زیباست.

با توجه به اینکه شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی را می‌توان تحت عنوان کلی مابعدالطبیعه (متافیزیک) قرار داد و نیز با توجه به این امر که اخلاق و زیبایی‌شناسی نیز تحت عنوان کلی ارزش‌شناسی(Axiology) قرار گیرند، می‌توان گفت فلسفه به‌طورکلی از سه مساله بحث می‌کند:

۱. منطق.
۲. مابعدالطبیعه، شامل شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی.
۳. ارزش‌شناسی، شامل اخلاق و زیبایی‌شناسی.

رابطهٔ فلسفه و مابعدالطبیعه: در بحثهای پیشین گفته شد که هدف فلسفه، شناخت ذات و حقیقت اشیاست، یعنی شناخت جنبهٔ تجربه ناپذیر هستی. مابعدالطبیعه نیز به بحث از مسائل تجربه ناپذیر می‌پردازد. بنابراین آیا فلسفه و مابعدالطبیعه یکی است؟ پاسخ آن است که:

اولاً: گاه، چنانچه در طبقه‌بندی مسائل فلسفی دیده می‌شود، فلسفه را در معنای گسترده‌تر از مابعدالطبیعه به کار می‌برد تا شامل منطق، مابعدالطبیعه و ارزش‌شناسی گردد.

ثانیاً: اگر نیک توجه شود، تمام مسائل فلسفی به گونه‌ای رنگ مابعدالطبیعه دارد، یعنی هدف آنها گذشتن از ظواهر و جستجوی حقیقت امری از امور است: در منطق حقیقت استدلال و استنتاج مورد جستجوست، چنانچه در شناخت‌شناسی حقیقت شناخت مورد توجه و کاوش است و در هستی‌شناسی حقیقت هستی طلب می‌شود سرانجام در اخلاق، حقیقت خیر و در زیباشناسی حقیقت زیبایی جستجو می‌گردد. چنین است که برخی از فلاسفه مابعدالطبیعه و فلسفه در معنی خاص را یکی می‌دانند و وقتی که اصطلاح مابعدالطبیعه را به‌کار می‌برند مقصودشان فلسفه است. همچنین از به‌کار بردن فلسفه، مابعدالطبیعه (= متافیزیک) را اراده می‌کنند.

در پایان این بحث، توجه بدین نکته نیز سودمند می‌نماید که مراد از مابعدالطبیعه یک سلسله مسائل فوق طبیعی است که به جهان برین تعلق دارد نیست، بلکه ـ چنانچه مکرر گفته‌ایم ـ هر مسئله‌ای را که نتوان از طریق تجربه حسی مورد مطالعه قرار داد، مسئله‌ای مابعدالطبیعی(= فلسفی) است.

پس از طرح فلسفه علوم، هدف فلسفه، لزوم فلسفه، روشهای تحقیق در فلسفه، رابطه علم وفلسفه، فایده فلسفه در فصول آیندهٔ این بخش، در بخشهای بعد به طرح مسائل اصلی فلسفه یعنی منطق، مابعدالطبیعه و ارزش‌شناسی خواهیم پرداخت.

خود را بیازمایید

۱. مقصود از موضوع و مسائل علم چیست؟ با طرح مثالی آن را روشن کنید.
۲. موضوع فلسفه چیست؟
۳. مسائل فلسفه کدامند؟

٤. دو نمونه وجود مقید ذکر کنید.

٥. سه مسئله بنیادی فلسفه چیست؟

٦. به اختصار دیدگاه‌های مختلف را در باب مسائل فلسفه ذکر کنید.

٧. آیا فلسفه همان متافیزیک (مابعدالطبیعه) است؟

فصل پنجم

فلسفه علوم (فلسفه کاربردی)

از آنجا که می‌توان با دیدی فلسفی به مسائل علمی نگریست، به تعداد علوم، فلسفه‌های مختلف وجود خواهد داشت. می‌توان این فلسفه‌ها را فلسفه‌های علوم مختلف، فلسفه‌های خاص یا فلسفه‌های حوزه‌ای نامید.

فلسفهٔ کاربردی (Applied Philosophy) عنوان دیگری است بر این فلسفه‌ها که شاید مناسب‌ترین عنوان باشد. چرا که در این‌گونه فلسفه‌ها، هدف به‌کار بستن اندیشه‌ها و روشهای فلسفی در دانشهای دیگر است. به‌عنوان مثال «می‌توان از فلسفه آموزش و پرورش سخن گفت که مراد از آن، نظریه روشها و هدفهای آموزشی و پرورشی است، هدفهایی که بر پایه اصول فلسفی گذاشته شده است.» غیر از فلسفه آموزش و پرورش برخی از مهم‌ترین فلسفه‌های کاربردی عبارت است از:

۱. فلسفه دین

کاربرد فلسفه در مسائل دینی است و هدف آن کوششی است برای توضیح دادن مفاهیم دینی با اصطلاحات فلسفی و روشن ساختن آن معنا که کدام یک از مفاهیم دینی خردپذیر و عقلانی است. همچنین بررسی اندیشه وجود خدا، بحث از امکان چنین وجودی، و سرانجام بررسی استدلالهایی که متوجه اثبات وجود خداست و وظیفهٔ فلسفه دین است.

فیلسوفان دین با سه روش به بحث در مسائل دین پرداخته‌اند: با روش اثبات‌گرایانه، با روش انکارگرایانه، و با روش بی‌طرفانه:

الف) روش اثبات‌گرایانه: طبق این روش، هدف، موجه و معقول جلوه دادن اندیشه‌های دینی است. متفکرانی که از این روش پیروی می‌کنند، در واقع متکلمانی[1] هستند که به دفاع عقلانی و استدلالی از نظریات دینی مورد علاقه و قبول خود برخاسته‌اند.

ب) روش انکارگرایانه: بر بنیاد این روش، هدف، رد یا تشکیک در پاره‌ای از آراء دینی است. طرفداران این روش، برخلاف طرفداران روش اثبات‌گرایانه با آراء دینی برخوردی منفی می‌کنند و به‌منظور مردود شمردن این آراء، یا دست کم به قصد اثبات تردیدآمیز بودن آنها می‌کوشند.

ج) روش بی‌طرفانه: در برابر دو روش اثبات‌گرایانه و انکارگرایانه که یکی حکایت از جانبداری خوش‌بینانه از دین و دیگری نشان‌دهندهٔ مخالفت بدبینانه با دین است، برخی از فلاسفه کوشیده‌اند تا با رعایت بی‌طرفی و به دور از هرگونه خوش‌بینی و بدبینی، به مطالعه و بررسی مسائل دینی بپردازند و مفاهیم خردپذیر و خردناپذیر دینی را، بی‌طرفانه نشان دهند و بدین‌سان کاوشی فلسفی در مفاهیم دینی به عمل آورند.

۲. فلسفهٔ تاریخ

علم تاریخ به ثبت رویدادهای گذشته می‌پردازد و می‌کوشد تا علل این رویدادها را بجوید. مثلاً رویدادهای سقوط حکومت صفویه را به دست افغانان ثبت می‌کند و علل این سقوط را معرفی می‌نماید. در ورای این معانی، پرسشهای فلسفی دیگری مطرح است از این دست که: ماهیت تاریخ چیست؟ نیروی محرکه تاریخ کدام است؟ آیا تاریخ تکرار می‌شود؟ می‌توان از گذشته چیزی دربارهٔ آینده آموخت؟ این‌گونه پرسشها در فلسفهٔ تاریخ طرح می‌شود فیلسوف تاریخ می‌کوشد تا بدانها پاسخ گوید.

در پاسخ به مهم‌ترین پرسشی که در فلسفه تاریخ مطرح است، یعنی این پرسش که نیروی محرکهٔ تاریخ، یا به اصطلاح موتور تاریخ. چیست؟ دیدگاه‌های طرح شده که برخی از آنها بدین شرح است:

---

۱. متکلم کسی است که به دانش کلام می‌پردازد و دانش کلام، دانشی است که هدف آن توجیه و اثبات اصول دین و مذهب با برهانهای فلسفی است.

الف) ارادهٔ خدا: دیدگاه بوسوئه: به نظریه بوسوئه (J.B.Bossuel، ۱۶۲۷ ـ ۱۷۰٤ م) مورخ و فیلسوف فرانسوی علت اصلی و بنیادی رویدادهای تاریخی خواست و اراده خداست.

ب) افکار عالی: دیدگاه میشله: بر بنیاد نظریه میشله افکار عالی انسانی، همچون فکر آزادی خواهی و اندیشه عدالت طلبی، موتور محرکه تاریخ است و در رویدادهای تاریخی تأثیر می‌گذارد.

ج) تکامل: دیدگاه کنت واسپنسر: به نظر آگوست کنت (August Comt، ۱۷۹۸ ـ ۱۸۵۷ م) فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی و نیز از دیدگاه هربرت اسپنسر(Herbert Spencer، ۱۸۲۰ ـ ۱۹۰۳ م) فیلسوف انگلیسی جهان در مسیر تکاملی خود سیر معینی را دنبال می‌کند و به سوی کمال می‌رود. بنابراین موتور تاریخ و علت رویدادهای تاریخی، قانون تخلف ناپذیر تکامل است، قانونی که بر سیر حوادث جهان حکومت می‌کند.

د) اقتصاد: دیدگاه مارکس: از دیدگاه کارل مارکس (Karl Marx، ۱۸۱۸ ـ ۱۸۸۳ م) فیلسوف آلمانی و بنیانگزار سوسیالیسم، نیروی محرکهٔ تاریخ اقتصاد است. سراسر تاریخ چیزی جز ستیز میان دو طبقه نیست: طبقه ثروتمند (مالک = فئودال/سرمایه‌دار) و بینوا (برده، زارع، کارگر). جنبشهایی که در تاریخ بشر روی می‌دهد، معلول ناخشنودی، ستم و سرانجام طغیان طبقهٔ رنجبر بینواست.

۳. فلسفه حقوق (قانون)

کاربرد روشهای فلسفه در بررسی حق و قانون فلسفهٔ حقوق یا فلسفه قانون را پدید می‌آورد. در فلسفه قانون به پرسشهایی از این دست پاسخ داده می‌شود: عدالت چیست؟ قانون چه هدفی را باید دنبال کند؟ ماهیت برابر (تساوی) چیست و چه پیوندی با خوبی و بدی دارد؟

٤. فلسفهٔ سیاست (سیاسی)

کاربرد اصول فلسفی در مسائل سیاست و حکومت فلسفهٔ سیاست، یا فلسفهٔ سیاسی را پدید می‌آورد. فلسفهٔ سیاسی دو هدف عمده دارد:

الف) معرفی و توصیف سازمانهای اجتماعی گذشته و کنونی و بررسی انواع حکومتها.

ب) تعیین ارزش یازمانهای اجتماعی.

در فلسفهٔ سیاسی پس از توصیف و معرفی حکومتی خاص این پرسش مطرح می‌شود که این نوع حکومت به چه سبب خوب است، یا بد است.

فلسفهٔ سیاسی را می‌توان (مانند علم اخلاق) به نظریه‌های متعارف (کلاسیک) و نظریه‌های جدید تقسیم کرد:

الف) نظریه‌های متعارف: هدف این نظریه‌ها به دست دادن تصویری از مدینهٔ فاضله و حکومت آرمانی است. در این نظریه‌ها کوشش می‌شود تا ویژگیهای جامعهٔ مطلوب و حکومت خوب توصیف شود و دستورالعملهایی برای حکومت کردن پیشنهاد گردد. در طول تاریخ، برخی از فلاسفه جامعه آرمانی و مطلوب خود را ـ که به گمان آنان جامعه سعادتمند باید این‌گونه باشد ـ در کتابهایی توصیف و معرفی کرده‌اند. جامعه آرمانی را در زبان فارسی و عربی به «مدینه فاضله» تعبیر می‌کنند و در زبانهای اروپایی از آن به یوتوپیا یا اوتوپیا (Utupa) تعبیر می‌شود. از میان فلاسفه یونانی افلاطون (Plato ٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م) در کتاب معروف جمهوری یا جمهوریت بدین بحث پرداخته و از میان فلاسفهٔ اسلامی، ابونصرفارابی (۲۵۹ یا ۲٦۰ ـ ۳۳۹ هـ.ق) در کتاب «آراء اهل مدینه الفاضله» مسائل سیاسی را طرح و بررسی کرده است. در عصر جدید اروپا نیز برخی از فلاسفه اروپایی به فلسفهٔ سیاسی توجهی خاص کرده‌اند، مثل توماس هابز (T.Hobbes، ۱۵۸۸ ـ ۱٦۷۹ م) فیلسوف انگلیسی، جان لاک (J.Locke، ۱٦۳۲ ـ ۱۷۰٤ م) متفکر انگلیسی، جان استوارت میل (J.S.Mill، ۱۸۰٦ ـ ۱۸۷۳ م) فیلسوف انگلیسی، کارل مارکس (K.Marx، ۱۸۱۸ ـ ۱۸۸۳ م) متفکر آلمانی.

ب) نظریه‌های جدید: نظریه‌های جدید در فلسفهٔ سیاسی به منظور دادن تصویری از جامعه آرمانی نمی‌کوشد، بلکه به «تحلیل فلسفی» نظریه‌ها می‌پردازد. هدف از این تحلیل آن است که روشن گردد معنای دستورالعملها صوابدیدهایی که فلاسفه به منظور توصیف یک جامعه آرمانی طرح کرده‌اند چیست. چرا که به نظر فلاسفهٔ معاصر طرفدار «تحلیل فلسفی»، این دستورالعملها و نظریه‌ها سخت و کلی و مبهم است. فی‌المثل در نظریه‌های جدید چنین پرسشهایی مطرح می‌شود:

«منظور از عبارت» حقوق عمومی انسان «چنانکه در منشور ملل متحد آمده است چیست؟» تحلیل صحیح کلمه دولت چیست؟

فلسفه سیاسی جدید، کوششهایی است که به منظور روشن ساختن نظریه‌های غالباً کلی و مبهمی که در فلسفه سیاسی گذشته (قدیم تا روزگار معاصر) ابراز شده است، صورت می‌گیرد.

خود را بیازمایید

۱. مقصود از فلسفه کاربردی چیست؟
۲. کدام روش متداول در فلسفه دین به دیدگاه فلسفی نزدیک است و چرا؟
۳. کدام روش متداول در فلسفه دین به دیدگاه کلامی نزدیک است و چرا؟
٤. مهم‌ترین پرسش در فلسفه تاریخ چیست؟
۵. نظریه‌های مهمی را که در فلسفه تاریخ مطرح است، به اختصار ذکر کنید.
٦. فلسفه حقوق از چه مسائلی بحث می‌کند؟
۷. فرق نظریه‌های متعارف با نظریه‌های جدید در فلسفه سیاسی چیست؟
۸. توصیف و حکومت مطلوب در فلسفه سیاسی متعارف مطرح می‌شود یا در نظریه‌های جدید فلسفه سیاسی؟

فصل ششم

هدف فلسفه

دانستیم که تعریف فلسفه بر حسب مکتبی که برگزیده‌ایم متفاوت می‌گردد. این گزینش موجب خواهد شد تا طرفداران هر مکتب، هدفی خاص نیز برای فلسفه تعیین کنند. مهم‌ترین هدفهایی که برای فلسفه تعیین شده، بدین شرح است:

الف) شناخت حقیقت

در طول تاریخ تفکر، مهم‌ترین هدفی که برای فلسفه تعیین شده، شناخت حقیقت است. برهمین بنیاد، فیلسوف حقیقت‌پژوه خوانده‌اند و فلسفه را حقیقت‌پژوهی دانسته‌اند. اما حقیقت چیست؟ برای پاسخ گفتن بدین پرسش باید بدانیم که اکثر فلاسفه، از دیرباز بر این باور بوده‌اند که هستی دارای دو چهره است و هر موجود (= شیء) دارای دو جنبه: چهره یا جنبه تجربه‌پذیر، و چهره یا جنبه تجربه‌ناپذیر:

۱. جنبهٔ تجربه‌پذیر: آن جنبه از هستی، و آن چهره از موجود است که می‌توان یا تجربهٔ حسی آن را مورد مطالعه و بررسی قرار داد. بدین معنا که می‌توان آن را با حواس پنج‌گانه ظاهری بدون ابزار یا به کمک ابزار حس کرد، ابزارهایی مانند تلسکوپ، دوربین و همانند آن که به حواس، توان و نیروی بیشتری می‌بخشد. جنبهٔ تجربه‌پذیر موجود (= شیء) را اصطلاحاً «ظاهر»، «نمود»، «پدیده» و «پدیدارهٔ می‌نامند.

۲. جنبهٔ تجربه‌ناپذیر: آن جنبه از هستی و آن چهره از موجود است که نمی‌توان آن را با تجربهٔ حسی مورد مطالعه قرار داد، یعنی نمی‌توان آنرا با حواس ظاهری (بدون ابزار یا با کمک ابزار) دریافت.

جنبهٔ تجربه‌ناپذیر موجود (= شیء) را اصطلاحاً «ذات»، «بود»، «باطن» «کنه» و «حقیقت» می‌نامند.

بر بنیاد این طبقه‌بندی:

اولاً: موجودات به دو بخش تقسیم می‌گردند: بخش تجربه‌پذیر، یعنی پدیده‌هایی مادی که عبارت است از جماد، نبات، حیوان و انسان، یعنی پدیده‌هایی که عالم ماده را تشکیل می‌دهند، و بخش تجربه‌ناپذیر، یعنی موجودات غیر مادی (= مجرد) که عبارت است از خدا، عقول و نفوس (به قول فلاسفه) یا فرشتگان (به قول اهل مذهب).

ثانیاً: به نظر گروهی از متفکران که از این دیدگاه به مسائل می‌نگرند، موجودات مادی نیز خود، دارای دو چهرهٔ تجربه‌پذیر، و تجربه‌ناپذیر است. به دیگر سخن هر موجود مادی دارای جنبه‌ای تجربه‌ناپذیر نیز هست. فی‌المثل، جنبهٔ تجربه‌پذیر انسان، پیکر مادی (= بدن) اوست، و جنبه تجربه‌ناپذیرش، روح مجرد یا روان او خواهد بود. طبق این دیدگاه نه تنها حیوان و گیاه که جماد نیز دارای دو چهرهٔ تجربه‌پذیر و تجربه‌ناپذیر است.

هدف علم (= علم تجربه) بررسی و شناخت ظواهر یا نمودها (= جنبهٔ تجربه‌پذیر هستی) است. هدف فلسفه، شناخت حقایق یا ذاتها (= جنبهٔ تجربه‌ناپذیر هستی) است. در طول تاریخ تفکر، بسیاری از فلاسفه، هدف فلسفه را شناخت حقیقت دانسته‌اند. دو فیلسوف بزرگ یونان یعنی افلاطون و ارسطو و خیل پیروان غربی و شرقی آنها، (از جمله حکمای اسلامی) مسئله را از همین دیدگاه نگریسته‌اند و فلسفه را دانشی دانسته‌اند که هدف آن شناخت حقیقت است. نخستین بخش از تعریف خواجه نصیر طوسی از فلسفه (در مقدمهٔ کتاب اخلاق ناصری) مؤید همین دیدگاه است. تعریف خواجه نصیر چنین است: «حکمت (= فلسفه) عبارت بود از دانستن چیزها چنانکه باشد، و قیام نمودن به کارها چنانکه باید به قدر استطاعت.» همچنین تعریفی را که غالب فلاسفهٔ اسلامی از فلسفه به دست می‌دهند و آن را عبارت از «شناخت احوال اعیان موجودات (= هستیهای واقعی) بدان‌سان که هستند، به اندازه توانایی انسان[1]» می‌دانند، از این معنا حکایت می‌کند که هدف فلسفه همانا شناخت حقیقت است. چنانچه ملاصدرا ـ فیلسوف بزرگ ایران در عصر صفویه ـ بدین معنا تصریح می‌کند و در آغاز کتاب معروف و مهم خود، موسوم به اسفار اربعه، فلسفه را «کمال‌جویی نفس از پرتو شناخت حقایق موجودات» می‌داند.

---

۱. الحکمة هی العلم باحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیها، بقدر الطاقة البشریة.

ب) بدل شدن به جهانی عقلی

فلاسفهٔ اسلامی ضمن پذیرش این معنا که هدف فلسفه شناخت حقیقت است، از هدفی دیگر ـ که نتیجهٔ حقیقت‌شناسی است ـ نیز سخن گفته‌اند، و آن اینکه فلسفه کوششی است که هدف و نتیجه آن دگرگونی نفسانی و معنوی انسان است و بدل شدنش به جهانی عقلی که به جهان عینی و واقعی مانند است[1]. «موضوع را با طرح مثالی روشن می‌کنیم: وقتی ـ مثلاً ـ به نمایشگاه نقاشی می‌رویم و تابلوهای نقاشی را تماشا می‌کنیم و در باب آنها توضیحهای راهنمایان نمایشگاه را می‌شنویم، آگاهیهایی از نمایشگاه به‌دست می‌آوریم. پس از این بازدید تصویری از نمایشگاه را در ذهن خود خواهیم داشت. به تعبیر دیگر، ذهن ما به نمایشگاه نقاشی بدل می‌شود. این نمایشگاه ذهنی (درون ـ ذهنی) شبیه است به نمایشگاه عینی (بیرونی ـ ذهنی)، یعنی شبیه نمایشگاهی که از آن بازدید کرده‌ایم.

جهان[2]، نمایشگاه بزرگی است که در آن موجودات گوناگون به نمایش گذاشته شده است. فیلسوف می‌کوشد تا به مدد چشم جهان بین (= تجربهٔ حسی) و نیز به کمک دیدهٔ جهان‌بین (= عقل و اندیشه)، چنانکه گفته آمد، به شناخت حقایق موجودات دست یابد و تصویری کامل از جهان هستی را در ذهن خود نقش کند، تصویری ذهنی و عقلی که سخت به موجودات واقعی و بیرون ـ ذهنی مانند است، و بدین‌سان معنای این سخن روشن می‌گردد که فلسفه آن است که انسان با کوششهای عقلانی و از پرتو شناخت حقایق، به جهان عینی می‌ماند، بدل گردد.

ج) خداگونه شدن

حکمای الهی با تأکید بر جنبهٔ عملی فلسفه، چنین اظهار عقیده می‌کنند که هدف عملی فلسفه، یا غایت حکمت عملی، آن است که انسان خود را از صفات بد و ناپسندیده پاک سازد و به صفات نیک انسانی و اخلاق پسندیدهٔ الهی آراسته کند و به اصطلاح حکما، «متخلق به اخلاق الهی گردد» و «شبه وصفی به الله عالم پیدا کند»، یعنی خداگونه شود. نتیجه این خداگونگی و خوی‌گر شدن به خویهای خدایی آن است که انسان در این جهان به سعادت واقعی می‌رسد و در آن جهان به رستگاری و نیکبختی دست می‌یابد.

---

۱. الحکمة صیرورة الانسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی.
۲. معنای جهان را که پیشتر مورد بحث قرار گرفت به یاد آورید.

حکما و عرفای اسلامی از خوی‌گر شدن انسان به خویهای الهی و نیز از خداگونگی انسان سخنها دارند.

کارل یاسپرس، فیلسوف وجودگرای معاصر آلمان، نیز در کتاب «درآمدی بر فلسفه» از این معنا سخن می‌گوید که: «از نظر غایت (هدف)، فلسفه، دست یافتن به سعادت است از راه تفکر، یا وصول به مرتبه‌ای است که انسان مشابه خدا گردد.»

د) اصلاح زندگی

در عصر جدید یعنی بعد از رنسانس به این سو، «بویژه در روزگار معاصر ـ که جنبه‌های عملی و سودمند امور سخت مورد توجه قرار دارد ـ بسیاری از فلاسفه هدف فلسفه را اصلاح زندگی عملی انسان می‌دانند. اینان به حقیقت اشیا کاری ندارند و از شناخت جهان چنانکه هست سخن نمی‌گویند و از فلسفه انتظار دارند که چگونگی دگرگون ساختن جهان (= جامعه و روابط آن) را به انسان بیاموزد و از این معنا سخن در میان می‌آورد که به قول حافظ ـ «عالمی دیگر بباید ساخت وز نو آدمی.» طرفداران این دیدگاه فلسفه را به‌عنوان دانشی که هدف آن شناخت حقیقت است، نفی می‌کنند. برخی از آنها، مثلاً ماده‌گرایان (ماتریالیستها)، اساساً به جنبهٔ تجربه‌ناپذیر در هستی (= حقیقت) باور ندارند، و برخی دیگر (مانند عمل‌گرایان آمریکایی)، و با آنکه بدین جنبه معتقدند و از اعتقاد به خدا هم سخن می‌گویند[1]، با این همه به شناخت حقیقت به‌عنوان هدف فلسفه معتقد نیستند و وظیفهٔ اصلاح زندگی عملی را به عهده فلسفه می‌نهند.

خود را بیازمایید

۱. مقصود از جنبهٔ تجربه‌پذیر و جنبهٔ تجربه‌ناپذیر هستی چیست؟
۲. اصطلاحاً به جنبه تجربه‌ناپذیر چه نامهایی داده می‌شود؟
۳. اصطلاحاً چه نامهایی به جنبهٔ تجربه‌ناپذیر داده می‌شود؟
٤. آیا موجودات مادی هم دارای جنبهٔ تجربه‌ناپذیر هستند؟

---

۱. ویلیام جیمز (W. Gomes) متفکر عمل‌گرای (Praymatist) معاصر آمریکایی بر آن است که معیار حقیقت «سودمندی» است، یعنی هرآنچه در تجربه و در عمل مفید و سودمند واقع شود حقیقت است. اعتقاد داشتن به خدا هم از آن‌رو حقیقت است که در عمل مفید واقع می‌شود، و بدین‌معنا که این اعتقاد به انسان در زندگی امید و نیرو می‌بخشد و بدین‌سان مفید می‌افتد.

۵. شناخت نمودها هدف علم است یا فلسفه؟

۶. هدفهای فلسفه را با توجه به دیدگاه فلاسفه اسلامی بیان کنید.

۷. «جهان عقلی شدن» یعنی چه؟ با ذکر مثال موضوع را روشن کنید.

۸. «شبه وصف به الله» یعنی چه؟

۹. آیا اعتقاد به وجود جنبهٔ تجربه‌ناپذیر در هستی و عدم شناخت این جنبه با هم سازگار هست؟

۱۰. آیا اعتقاد به این معنا که هدف فلسفه اصلاح زندگی است الزاماً به معنی نفی جنبهٔ تجربه‌ناپذیر هستی است؟

فصل هفتم

لزوم فلسفه

پرداختن به دانشهای تجربی و ستیزه با فلسفه و بی‌بنیاد شمردن مباحث فلسفی، روش عادی و رایج بسیاری از متفکران اروپا پس از رنسانس است. اگوست کنت (Auguste-Conte ۱۷۹۸–۱۸۵۸ م) متفکر فرانسوی و پیشوای مکتب اثبات‌گرایی(Positivism) با تأکید بر نسبیت شناخت و تصریح بدین‌معنا که کوشش برای شناخت حقیقت اشیاء، کوششی است بیهوده و محکوم به شکست، چنین می‌اندیشید که با پیشرفت روزافزون دانشهای تجربی، پرسشی بدون پاسخ برای بشر باقی نخواهد ماند. علم همهٔ نیازهای بشر را برآورده می‌سازد و به تمام پرسشهای انسان پاسخ می‌گوید و بدین‌سان مسئله‌ای برای طرح شدن در فلسفه باقی نمی‌ماند و بشر از فلسفه بی‌نیاز می‌گردد. اما بر خلاف این پندار بی‌بنیاد، اگر امروز، پس از گذشت نزدیک به دو سده از روزگار آگوست کنت، ارزش و اعتبار فلسفه بیشتر از روزگاران گذشته نباشد، کمتر از آن نیست. علم، آشکارا از برآوردن همهٔ نیازهای بشر فرومانده و نتوانسته است تا به تمام پرسشهای انسان پاسخ گوید. این امر، معلول علل گوناگون است که برخی از آنها بدین شرح است:

۱. ویژگی و استقلال مسائل فلسفی

فلسفه همواره به طرح کردن پرسشها و مسائل ویژه‌ای می‌پردازد که امکان طرح شدن آنها در هیچ یک از علوم وجود ندارد. این پرسشها و این مسائل، که همانا پرسشها و مسائل خالص فلسفی است، لزوم فلسفه را سبب می‌شود. برخی از این پرسشها و پاره‌ای از این مسائل بدین شرح است:

خدا کیست، یا چیست؟ جهان چگونه پدید آمده است و سرانجام آن چه خواهد بود؟ انسان از کجا و چگونه پدید آمده و آمدنش بهر چه بوده است و سرانجام به کجا می‌رود و وطن اصلی او کجا خواهد بود؟ در جهان، راه و روش زیستن کدام است و کدامین راه، راه سعادت است؟ آیا انسان آزاد است و خودش انتخاب می‌کند یا مجبور است و طوطی صفت «آنچه استاد ازل گفت بگو، می‌گوید» و «آنچه استاد ازل گفت بکن، می‌کند»؟ و ...، و راستی را کیست که بدین مسائل نیندیشد، و کیست که صدها پرسش از این دست ذهن او را مشغول ندارد؟ و کیست که به هر حال پاسخهایی برای این‌گونه پرسشها نجوید و خود را به گونه‌ای خشنود نسازد؟ و کیست که اگر به پاسخی، از نظر خود قانع‌کننده دست نیافت، دست بردارد و پرسشها را به فراموشی بسپارد و سر به دیوار حیرت نکوبد و پیوسته نجوید و نکوشد؟

آری، همه در باب این‌گونه مسائل می‌اندیشند و همه در جستجوی دست یافتن به پاسخ این‌گونه پرسشها هستند، ارباب ادیان به این پرسشها پاسخ می‌دهند و پیروان آنها باورمندانه پاسخهایشان را می‌پذیرند، و بخردان جستجوگر، بی‌آنکه قصد مخالفت با وحی و نبوت داشته باشند، می‌کوشند تا خود در باب این مسائل بیندیشند و پاسخهای خردپذیر برای آنها بیابند، یا دست کم با طرح کردن مسائل و تجزیه و تحلیل عقلانی پرسشها به روش ساختن آنها کمک کنند. چرا که نمی‌توان انتظار داشت که فلسفه بدین پرسشها، پاسخها قطعی بدهند که به گفتهٔ کارل یاسپرس (Jaspers ۱۸۸۳ ـ ۱۹۶۹ م) فیلسوف وجودگرای آلمانی، «فلسفه دانش قطعی به‌دست نمی‌دهد و در آن اتفاق عقیده و وحدت نظر موجود نیست»، اما دست نیافتن به پاسخهای قطعی هم موجب آن نمی‌تواند بود که انسان از طرح و بررسی این‌گونه مسائل چشم بپوشد. به قول برتراند راسل «اگر جواب دادن به این‌گونه مسائل کار فلسفه نباشد، باری مطالعهٔ آنها کار فلسفه است.»

۲. تفاوت نگرش فلسفی با نگرش علمی

گذشته از آنکه مسائل فلسفی همواره غیر از مسائل علمی بوده است، نگرش فلسفی بر مسائل و نحوهٔ تفکر فیلسوف در باب موضوعات و مسائل، پیوسته با نگرش علمی و نحوهٔ تفکر عالم و دیدگاه وی مغایرت داشته است. حتی در آن روزگاران که تخصص

پدید نیامده بود و فیلسوفان به همه علوم زمان خود احاطه داشتند و به مسائل علمی هم می‌پرداختند، آنگاه که به موضوعی فلسفی می‌نگریستند، با موقعی که نظر علمی بدان می‌افکندند دو کار متمایز انجام می‌دادند، و امروز هم که علوم را به علما واگذاشته‌اند، همچنان دربارهٔ مطالب و مسائلی که متعلق به علوم است با طرز تفکر خاص فلسفی، به بحث می‌پردازند. این بحثها موجب شده است تا با وجود استقلال علوم مختلف در کنار هر علم، فلسفه خاص آن علم مطرح گردد. مثلاً در کنار تاریخ، فلسفهٔ تاریخ پدید آید، و در جنب علم سیاست، فلسفه سیاسی و در کنار علوم مربوطه به طبیعت، فلسفه طبیعت ظهور کند، (از این مسئله در فصل پنجم، تحت عنوان فلسفه علوم، به اختصار سخن گفتیم.)

۳. جدایی ناپذیری فلسفه از زندگی

یعنی چنانکه پیشتر گفتیم، هر کس خواه ناخواه برای خود فلسفه‌ای دارد که چگونگی آن بسته به چگونگی شناختهای او، یا بر روی هم معلول مقتضیات زندگی اوست. بنابر این برخلاف پندار عوام، و نیز علی‌رقم بی‌بنیاد اثبات گرایان (طرفداران مکتب اگوست کنت)، فلسفه نه تنها خیالبافی نیست، بلکه پدیده‌ای است که از زندگی انسان جدایی‌ناپذیر است. ارسطو متفکر بزرگ یونان قدیم گفته است: «اگر فیلسوفی باید کرد، باید فیلسوفی کرد و اگر فیلسوفی نباید کرد، باید نیز فیلسوفی کرد»، یعنی برای فیلسوف نبودن و رد کردن فلسفه هم باید به بحثهای فلسفی پرداخت. این از آنروست که به گفتهٔ کارل یاسپرس، آن کس که فلسفه را طرد می‌کند، بدون آنکه خود بداند، تأکید می‌کند که دارای فلسفهٔ خاصی است و بدین‌سان با کردار خود فلسفهٔ تازه‌ای بنیان می‌نهد.» سخنان اگوست کنت در نفی فلسفه و آراء تازه‌ای که با مردود شمردن و رد کردن آراء دیگران از سوی وی اظهار شده است، خود، گواهی است صادق بر اثبات این مدعا که از فلسفه گریزی نیست و لزوم آن، معلول ناگزیر بودن آن است و راستی را که اگر از این معنا سخن گوییم که «از فلسفه گریزی نیست» دقیق‌تر و درست‌تر از آن است تا از «لزوم فلسفه» سخن در میان آوریم.

خود را بیازمایید

۱. نظر آگوست کنت در باب فلسفه و لزوم آن چیست؟
۲. لزوم فلسفه معلول چه عواملی است؟ به اختصار شرح دهید.
۳. چرا فلسفه دانش قطعی به‌دست نمی‌دهد؟
۴. مقصود از «استدلال مسائل فلسفی» چیست؟
۵. تفاوت نگرش فلسفی با نگرش علمی چیست؟
۶. سخن ارسطو مبنی بر اینکه: «اگر فیلسوفی باید کرد و اگر فیلسوفی نباید کرد، باید نیز فیلسوفی کرد» یعنی چه؟
۷. سخن ارسطو (که در پرسش ۶ مطرح شد) چه رابطه‌ای با جدایی ناپذیری فلسفه از زندگی دارد؟
۸. چه تفاوتی است بین اینکه بگوییم: «فلسفه گریزی نیست» با این سخن که «فلسفه لازم است»؟

فصل هشتم

روشهای تحقیق در فلسفه

چنانکه در منطق عملی (روش‌شناسی) خواهیم دید، «روش» (Method) عبارت است از مجموع وسایل و راههایی که رسیدن به هدفی را امکان‌پذیر می‌سازد و «روش علمی» مجموعه وسایل و راههایی است که به‌کار گرفتن آنها، پژوهنده را به شناخت علمی (علم) می‌رساند. به بیان دیگر برای بررسی و شناخت موضوع و مسائلی که در هر علم مطرح است، شیوه‌هایی به‌کار می‌رود که «روش علمی» نامیده می‌شود. مثلاً برای بررسی و شناخت «مادهٔ بی جان» و خواص مربوط به آن که موضوع علوم فیزیکی است از روشهای تجربی (= مشاهده و آزمایش) استفاده می‌شود. فلسفه نیز از این قاعده مستثنی نیست. بدین معنی که فیلسوف نیز برای بررسی و شناخت مسائل مورد طرح و بحث در فلسفه، یعنی برای شناخت حقیقت و ذات هستی (اشیاء) باید ابزاری را به‌کار گیرد و از «روش» یا روشهایی پیروی کند. بنابراین لازم است تا در باب دو اصطلاح هر چند به اختصار توضیح دهیم و آن دو اصطلاح عبارت است از: ابزار شناخت، و روش شناخت.

برای روشن شدن مطلب از مثالی بهره می‌گیریم: وقتی کشاورز زمینی را می‌کند و می‌کاود، از ابزاری مدد می‌جوید و آن را با روشی به‌کار می‌گیرد. ابزار کشاورز، «بیل» است. او بیل را با شیوه‌ای خاص به‌دست می‌گیرد و در زمین فرو می‌برد و زمین را می‌کند. از این شیوه به روش کندن زمین تعبیر می‌شود. شناختن، به کاویدن و کندن زمین می‌ماند، و موضوع علم ـ که هدف شناختن آن است ـ به زمین شبیه است، مثلاً مادهٔ بی‌جان ـ که موضوع علوم فیزیکی است ـ به منزلهٔ زمینی است که عالم فیزیک به کاویدن آن می‌پردازد تا آن را بشناسد. بیل یا ابزار فیزیکدان در این کاوش، حس است (حواس ظاهری) و روش او، تجربه، یعنی بررسی و مطالع، موضوع از طریق مشاهده و

آزمایش. اکنون می‌توان به این پرسشها پاسخ داد که: بیل (= ابزار) فیلسوف چیست؟ زمین (= موضوع مورد کاوش) او کدام است؟ چگونه فیلسوف بیل (= ابزار) ویژه خود را به‌کار می‌گیرد؟ پاسخ آن است که:

الف) بیل یا ابزار شناخت فیلسوف، «عقل» است، یعنی نیرویی که بنا به باور بسیاری از فلاسفه، می‌تواند فراتر از حواس عمل کند و به شناختهایی فراتر از شناختهای حسی برسد.

ب) زمین یا موضوع مورد کاوش فیلسوف، «مطلق وجود»، یا بخش تجربه‌ناپذیر هستی است، و فیلسوف می‌تواند به مدد بیل عقل یا ابزار عقل، سرزمین تجربه‌ناپذیر هستی را بکاود و در راه شناخت آن، یعنی در راه شناخت حقیقت بکوشد.

ج) در باب چگونگی به‌کار گرفتن بیل عقل یا ابزار عقل از سوی فیلسوف، نظریه‌های مختلف داده شده و با طرح این نظریه‌ها به اصطلاح روشهای مختلف تحقیق در فلسفه پیشنهاد شده است: به نظر سقراط ابزار عقل را باید با روش مباحثه و گفتگو (= دیالکتیک) به‌کار گرفت. به عقیدهٔ ارسطو ابزار عقل را باید با روشی به‌کار برد که در منطق پیشنهاد شده است. بنا به عقیده دکارت روش ریاضی مشکل‌گشاست و بنا به باور فرانسیس بیکن در فلسفه هم باید از روش استقرایی (= بررسی جزئیات برای رسیدن به کلی) بهره گرفت.

۱. روش مناظره یا جَدَل (Dialectic)

این روش، که به نامهای گفتگو، مباحثه و سؤال و جواب نیز نامیده شده است، از سوی «سقراط» ـ متفکر بزرگ یونان ـ پیشنهاد شد. بر مبنای این روش، طرح و بررسی مسائل فلسفی و شناخت حقیقت امور از طریق مناظره و گفتگو امکان‌پذیر می‌گردد. مناظره ممکن است بین دو فرد، یا دو گروه صورت گیرد. گاهی فیلسوف شخصاً پرسشهایی را طرح می‌کند و خود بدانها پاسخ می‌دهد.

سقراط به‌وسیله همین روش برای اثبات خطا و رفع اشتباه از ذهن آنان که با وی بحث و جدل می‌کردند، عمل می‌کرد. «وی پس از آن که خطای مخاطب را ظاهر می‌کرد باز به همان ترتیب، مکالمه و سؤال و جواب را دنبال کرده و در کشف حقیقت می‌کوشید. بخش دوم تعلیمات سقراط را مامایی نامیده‌اند. زیرا که او می‌گفت: دانشی

ندارم و تعلیم نمی‌کنم، من مانند مادرم فن مامایی دارم. او کودکان را در زادن مدد می‌کرد و من نفوس را یاری می‌کنم که زاده شوند، یعنی به خود آیند و راه کسب معرفت را بیابند.

۲. روش قیاس (روش ارسطویی)

روش قیاسی (Deductive Method) روشی است که از سوی «ارسطو» متفکر بزرگ یونان، برای کشف حقیقت و بررسی مسائل علمی و فلسفی پیشنهاد شده است.

ارسطو منطقی تدوین کرد به نام منطق نظری یا منطق صوری (Formal Logic) و در آن شیوه‌های درست فکر کردن و درست استدلال کردن را مورد بررسی قرار داد. به گمان ارسطو منطق مقدمهٔ فلسفه و ابزار شناخت حقیقت است. شکل و شیوهٔ کشف حقیقت در منطق ارسطو، «قیاس» است. قیاس، استدلالی است مرکب از دو قضیه (جمله) که پذیرش آنها موجب پذیرش قضیهٔ سومی ـ به نام نتیجه ـ می‌شود. مثلاً با پذیرش این دو قضیه که: «پرویز انسان است، و هر انسان فناپذیر است» الزاماً به این نتیجه خواهیم رسید که: «پرویز فناپذیر است».

دو قضیه (دو جمله) نخستین را مقدمتین (دو مقدمه) و قضیهٔ سوم را «نتیجه» گویند. در قیاس از قانون کلی و عمومی (= هر انسانی فناپذیر است) به نتیجه‌ای جزئی و محدود (= پرویز فناپذیر است) می‌رسند. به نظر ارسطو و پیروان وی، تنها به مدد قیاس است که می‌توان حقیقت را شناخت.

۳. روش ریاضی (روش دکارت)

دکارت، فیلسوف فرانسوی، عقیده داشت که عقل، سرچشمهٔ شناخت انسان است. به نظر وی برای بررسی مسائل علمی و فلسفی باید از روش علوم ریاضی (هندسه)، یعنی «برهان[1]» (= نوعی قیاس)، استفاده کرد. بدین معنی که برای شناخت حقایق علمی و فلسفی روشی جز روش قیاس (= برهان ریاضی) ـ که گونه‌ای روش عقلانی است ـ وجود ندارد. «دکارت» سرآغاز هر پژوهشی را «شک» می‌دانست و معتقد بود که پژوهنده باید در همهٔ

۱. برهان، گونه‌ای قیاس است که از قضیه‌های بدیهی و یقینی ترکیب یافته است. به عبارت دیگر اگر مقدمه‌های قیاس قضایای بدیهی و یقینی باشد، قیاس را «برهان» می‌نامند.

امور ـ به‌جز امور بدیهی ـ شک کند و شخصاً با پژوهشهای خود به یقین برسد و حقیقت را بشناسد. برمبنای همین اندیشه بود که «دکارت» به‌کار بستن چهار قاعده (دستور) را در هرگونه تحقیق و پژوهشی لازم می‌دانست: این چهار قاعده عبارت است از: بداهت، تحلیل، ترکیب و استقصا:

الف) قاعدهٔ بداهت: برمبنای این قاعده، پژوهنده باید تنها مسائلی را بدون تحقیق و دلیل بپذیرد که کاملاً یقینی و بدیهی باشند. امور غیر بدیهی و مسائلی را که از سوی گذشتگان اثبات شده است باید مورد تردید قرار داد و به مدد تجزیه و تحلیل، درستی یا نادرستی آنها به اثبات رساند. این، همان نظری است که به «شک متُدیک و منطقی» یا «شک دستوری» معروف است.

ب) قاعدهٔ تحلیل: بر طبق قاعدهٔ تحلیل، برای بررسی و شناخت مسائل غیربدیهی باید، آنها را به اجزایشان تحلیل (تجزیه) کرد و اجزای حاصله را یکایک مورد بررسی قرار داد. در جریان این امر باید مسائل را تا حد ممکن به اجزای ساده‌تر و روشن‌تر تحلیل نمود و بدین‌گونه حل و شناخت آنها را آسان‌تر ساخت.

قاعدهٔ تحلیل، به «اتمیسم دکارتی» معروف است.

ج) قاعدهٔ ترکیب: برمبنای قاعدهٔ ترکیب که مکمل قاعدهٔ تحلیل است، پس از بررسی و شناخت اجزای یک مشکل تحلیل شده، باید به ترکیب آن اجزا اقدام کرد و بدین‌گونه به شناخت کل موضوع (مشکل) دست یافت. برای این منظور همچنان که گفته شد، باید از ساده‌ترین اندیشه‌های خویش در زمینهٔ مشکل تحلیل شده، آغاز کرد و به ترتیب خود را به پیچیده‌ترین اندیشه‌ها رساند.

د) قاعدهٔ استقصا (= شمارش امور): طبق این قاعده، محقق باید بکوشد تا در جریان تحقیقات علمی و فلسفی، یعنی در جریان تحلیل و ترکیب امور، کوچک‌ترین امر از نظر وی دور نماند.

۴. روش استقرایی (روش بیکن)

«استقرا» (Induction) عبارت است از بررسی امور مختلف جزئی برای دست یافتن به قانون کلی و عمومی. مثلاً وقتی اجسام مختلف را حرارت می‌دهیم و به این قانون کلی که: «هر جسمی در اثر حرارت منبسط می‌شود» می‌رسیم، عمل ما را «استقرا» گویند.

استقرا، روشی است که عموماً در علوم فیزیکی، زیستی (علوم تجربی) و انسانی به‌کار می‌رود. اما بعضی از فلاسفه عقیده دارند که بعضی از مسائل فلسفی، مثل مباحث مربوط به شناخت‌شناسی و ارزش‌شناسی (Axiology) ـ یعنی اخلاق و زیبایی‌شناسی ـ را می‌توان با روش استقرایی مورد بررسی و مطالعه قرار داد. حتی گروهی از متفکران ـ از جمله فلاسفهٔ مکتب اثبات‌گرایی منطقی ـ روش استقرایی را تنها روش علمی و فلسفی محسوب می‌دارند.»

«فرانسیس بیکن» ـ فیلسوف انگلیسی و از پیشروان مکتب تجربه‌گرایی عصر جدید ـ ضمن انتقاد و مردود شمردن روش قیاسی ارسطویی، «استقرا» را شیوهٔ راستین تحقیق علمی و فلسفی انگاشت و اعلام داشت که برای شناخت حقیقت، ابتدا باید «بتها» را از قلمرو خرد و تفکر خود دور ساخت و آنگاه به مدد روش استقرایی به کشف حقیقت نائل آمد. مقصود «بیکن» از «بت» پیشداوری غلط، تصور نادرست و خلاصه تصور باطل از حقیقت و خیال محال از اشیاء است.

به گمان «بیکن» بتها (= پیش‌داوریها و تصورات نادرست) چهار قسم‌اند:

الف) بتهای شخصی یا فردی (= بتهای غار): اشتباهات ناشی از صفات شخصی، طبیعت، تربیت و ساختمان جسمی و روحی هر فرد است. مثلاً یکی خوش‌بین است و دیگری بدبین. یکی شیفتهٔ گذشتگان و کار آنهاست و یکی مخالف آنها و دلباخته نوگرایی است. همه این امور ـ خوش‌بینی و بدبینی غیرمنطقی، گذشته گرایی و نوآوریی غیرمنطقی، تمایلات، تعصبات و تجربیات شخصی ـ مانع رسیدن به حقیقت می‌گردند.

ب) بتهای قبیله‌ای یا طایفه‌ای: خطاهایی هستند که از طبیعت نوع انسان سرچشمه می‌گیرند، یعنی همه افراد انسان بالطبع بدان گرفتار می‌گردند. مثلاً محدودیت حواس انسان و خصوصیات ذهنی انسان تا حدودی وی را از درک حقیقت ـ آن‌گونه که هست ـ باز می‌دارند. اندیشه‌های ما بیشتر به خود ما شباهت دارند و کمتر به اشیاء خارجی ـ که منشأ آنها هستند ـ می‌مانند. فی‌المثل ذهن انسان همه چیز را منظم می‌پندارد در حالی که چنین نیست. یا مثلاً مردم، نخست مسئله‌ای را طبق دلخواه خود تصدیق می‌کنند، آنگاه برای آن دلیل می‌جویند. این‌گونه عوامل ـ محدودیت حواس،

نظم‌گرایی، تصدیق امور به طور دلخواه و امثال آنها ـ نوع انسان را به خطا می‌اندازند و از شناخت حقیقت باز می‌دارند.

ج) بتهای بازاری: اشتباهات مربوط به زبان و خطاهای ناشی از روابط مردم با یکدیگر است. بدین معنی که به‌کار بردن کلماتی که دارای معانی مبهم هستند، یاحقیقی انگاشتن کلماتی که صرفاً وجود لفظی دارند ـ مثل سیمرغ، دیو و نظایر آنها ـ و همچنین تأثیری که زبان بر افکار و عقاید می‌تواند داشته باشد، اموری هستند که انسان را از کشف حقیقت باز می‌دارند.

د) بتهای نمایشی: تصورات نادرست و اشتباهاتی هستند که از تعالیم و تفکرات نادرست فیلسوفان و دانشمندان پدید می‌آیند، مثلاً اعتقاد به شیوهٔ استدلال ارسطویی (منطق ارسطو) ـ به گمان بیکن ـ و یا اعتقاد به وجود افلاک (آسمانهای) نه‌گانه و مرکزیت زمین و اموری همانند آنها، از جمله بتهای نمایشی هستند و موانعی بس بزرگ در رسیدن به حقیقت به شمار می‌آیند.

با همهٔ اهمیتی که «بیکن» برای استقرا قائل بود و با همه مخالفتی که با «قیاس» داشت در بسیاری از مباحث فلسفی ـ مثل بحث در باب طبیعت و ذات اشیاء و ...» ـ اموری را می‌پذیرفت که اثبات آنها بیشتر جنبه قیاسی داشت.

در برابر روشهایی که مطرح شد می‌توان از دو روش دیگر نیز سخن گفت: یکی روش شهودی (عرفانی)، و دیگر روش اخلاقی (روش کانت). طرفداران این دو روش فلسفه را جهان‌بینی عقلانی به‌شمار نمی‌آورند و مابعدالطبیعه (متافیزیک) عقلانی را مردود می‌شمارند. طرفداران این دو دیدگاه، هر یک به گونه‌ای بر عاطفه و احساس قلبی و دل‌صافی تکیه می‌کنند و آن را ابزار شناخت حقیقت می‌شمارند.

گذشته از روشهای مذکور، روشهای دیگری نیز از سوی فلاسفه برای بررسی مسائل فلسفی مطرح شده است. از جمله این روشها، «روش حل مسئله» است که از سوی «جان دیوئی (J.Dewey، ۱۹۵۲ ـ ۱۸۵۹ م) ـ متفکر معاصر آمریکایی ـ برای بررسی مسائل علمی و فلسفی و حتی مسائل روزمرهٔ زندگی پیشنهاد شده است. به نظر «دیوئی» انسان همواره با مسائل مختلف مبهم و غیرمعین برخورد می‌کند و می‌کوشد تا آن مسائل را روشن سازد و ثابت نماید. روش دیگر، روش «برتراند راسل» مشهور به «روش علمی» است. به نظر «راسل»، قضایای (مسائل) فلسفی، کلی و عمومی

(Genenal) و قبلی (Priori) هستند، یعنی مقدم بر تجربیات جزئی می‌باشند. همین خصوصیات در قضایای ریاضی و منطق (= علوم صوری Formal Sciences) نیز وجود دارد. بنابراین برای بررسی مسائل فلسفی باید از روشهای ریاضی استفاده کرد.

این دو روش در واقع گونه‌ای از روشهای قبلی هستند. مثلاً روش علمی راسل همان «روش قیاسی» است، زیرا روش ریاضی و منطق روش قیاسی می‌باشد. منتهی «راسل» این روش را در شکلی تکامل یافته‌تر و به گونه‌ای تازه‌تر مطرح ساخته است.

خود را بیازمایید

۱. مقصود از روش چیست؟
۲. «روش علمی» چیست؟
۳. مقصود از ابزار شناخت چیست؟
٤. «ابزار» با «روش» چه تفاوتی دارد؟ ضمن طرح مثالی فرق آن دو را بیان کنید.
۵. روش فلسفی یعنی چه؟ و چرا در فلسفه به روش نیاز داریم؟
٦. ابزار شناخت در فلسفه چیست؟
۷. روشهای معروف فلسفی را به اختصار معرفی کنید.
۸. آیا روش مناظره حتماً باید بین دو نفر انجام شود؟
۹. مقصود سقراط از «روش مامایی» چه بود؟
۱۰. تفاوت روش دکارت با روش ارسطو چیست؟
۱۱. به نظر دکارت، محقق باید در چه مسائلی شک کند؟
۱۲. اصول چهارگانه دکارت را به اختصار طرح کنید.
۱۳. مقصود از «ثبت» در فلسفه «بیکن» چیست؟
۱٤. برای بتهای چهارگانه مثالهایی بیابید.
۱۵. آیا می‌توان برای بررسی تمام مسائل فلسفی از روش استقرایی استفاده کرد؟
۱٦. وجه مشترک روشهای فلسفی چیست؟

فصل نهم

رابطه علم و فلسفه در طول تاریخ تفکر

از علم و فلسفه (= شناخت علمی و فلسفی) سخن گفتیم و از تعریف، موضوع و مسائل فلسفه و روشهای فلسفی آگاه شدیم. در این فصل می‌کوشیم تا از ارتباطی که علم و فلسفه در طول تاریخ تفکر با یکدیگر داشته‌اند بحث کنیم. یعنی ابتدا از وضع فلسفه در آن روزگاران، که به قول معروف فلسفه پدر علوم و شامل تمام علوم بوده است، سخن گوییم و آنگاه جدایی علوم از فلسفه، یعنی پیدایش تخصص، سپس وجوه مغایرت علم از فلسفه و سرانجام فایده و زیان تخصص را در مورد بررسی قرار دهیم:

علم کلی یا فلسفه؟ اکثر محققان برآنند که در یونان و نیز در روم باستان، فلسفه شامل تمام علوم بوده است. به بیان دیگر، فلسفه، علمی کلی بوده است که بر مجموع معرفتهای نظری و عملی انسان اطلاق می‌شده است .. و با در نظر گرفتن همین معنای کامل و کلی، فیثاغورس یا یکی از پیروان او، خود را فیلسوف می‌خوانده است. «مقصود از این سخن آن است که فیلسوف در آن روزگاران وظیفهٔ عالم و هنرمند را نیز عهده‌دار بوده و می‌کوشیده است تا به مدد تفکر و تعقل به کشف حقایق تازه دست یابد و قلمرو فلسفه را ـ که شامل تمام علوم بوده است ـ وسعت بخشد.

در مقابل این نظریه، گروهی دیگر را عقیده بر آن است که فلسفه هیچگاه علمی کلی نبوده، بلکه «در قدیم یک «علم کلی» وجود داشته است که هم فلسفه را در برمی‌گرفته و هم شامل علوم مختلف می‌شده است. بر مبنای این نظریه، همواره تفکر فلسفی (فلسفه) غیر از تفکر علمی (علم) بوده است و فیلسوف قدیم را نمی‌توان به عنوان عالمی که محیط بر تمام علوم زمان خود باشد معرفی کرد.»

جدایی علوم از فلسفه: آنان که معتقدند فلسفه در قدیم به عنوان علمی کلی، شامل تمام علوم بوده است، اعتقاد دارند که گسترش دامنهٔ دانش بشری و پیشرفت

علوم، موجب شد که یک نفر نتواند هم بر تمام دانشهای زمان خود احاطه کامل یابد و هم به پیشرفت علوم و کشف مطالب تازه کمک کند، بنابراین نیاز به تخصص احساس شد و علم از صورت وحدت بیرون آمد. به تدریج دانشمندان دامنهٔ فعالیت خود را به یک رشته محدود ساختند و تفحص در یک علم را اختیار کردند.

در مقابل، آنان که فلسفه را به‌عنوان علمی کلی که شامل تمام علوم بوده است به‌شمار نمی‌آورند، عقیده دارند که «علوم در نتیجهٔ انشعاب از فلسفه به‌وجود نیامده است. علم و فلسفه به معنی کنونی خود از ابتدا وجود داشته است. حتی می‌توان گفت علم قبل از فلسفه به ظهور رسیده و منشأ فلسفه بوده است. بدین معنی که کنجکاوی فلسفی به دنبال مشکلاتی پدید آمده است که انسان در تبیین (Scientifical Explanation) امور جهان با آنها مواجه گردیده است. بدین معنی که انسان همواره با مسائلی برخورد کرده است که قابل تجربه و قابل بررسی علمی نبوده است. وجود چنین مسائلی موجب تفر فلسفی گردیده است. به نظر اینان تمایز علم و فلسفه از یکدیگر در طول زمان روشن شده و انجام پذیرفته است. بدین ترتیب که به‌تدریج تفکر فلسفی (فلسفه) از اموری که خارج از موضوع خاص آن بوده است ـ یعنی از علوم ـ تصفیه شده و در اثر این تصفیه، علوم مختلف به‌وجود آمده است.

به‌هرحال، این جدایی علوم از فلسفه، یا انشعاب «علم کلی» به علوم مختلف و فلسفه، از قرن سوم پیش از میلاد آغاز شد، اما ادامه نیافت به طوری که در طول قرون وسطی، فلسفه و علم همچنان تحت علم کلی قرار داشتند، یا به عبارت دیگر فلسفه شامل همه علوم آن زمان بود. نهضت تخصص و استقلال علوم ـ به‌طوری که خواهیم دید ـ از قرن شانزدهم آغاز شد.

در جدول ارائه شده نشان داده شده است که علوم مختلف در چه زمان و به‌وسیلهٔ چه کسی علمیت یافته‌اند، و یا به اصطلاح معروف در چه زمان و به‌وسیله چه کسی از فلسفه جدا شده‌اند.

این جدایی همواره ادامه دارد و علوم، همچون فرزندانی نورسیده که پدر پیر خویش را تنها گذارند، به‌تدریج پدر کهنسال خود، یعنی فلسفه را ترک می‌گویند و به راه خود می‌روند. اما نباید فراموش کرد که شکوه این فرزندان (علوم) حاصل تلاشها و ثمره کوششهای آن پدر پیر (فلسفه) است. این پدر پیر، جستجوگری است خستگی ناپذیر که

نام علم	نام دانشمند		تاریخ علمیت یا جدایی
ریاضیات	اقلیدس	Euclides	حدود قرن سوم ق. م
مکانیک	ارشمیدس	Archimedes	حدود قرن سوم ق. م
ستاره‌شناسی	کپرنیک	Copernic	قرن ۱۶ م
فیزیک	گالیله	Galilee	قرن ۱۷ م
شیمی	لاورازیه	Lavoisier	قرن ۱۸ م
زیست‌شناسی	کلود برنارد و بیشا	Claude Bernard - Bichat	نیمه اول قرن ۱۹ م
جامعه‌شناسی	اگوست کنت	Aaguste comte	نیمه دوم قرن ۱۹ م

«همواره راه خود را به سوی مجهولات و سرزمینهای کشف نشده ادامه می‌دهد و در این کار اشتهای ملکوتی سیری‌ناپذیری دارد.» مقصود از این سخن آن است که فلسفه به طرح و بررسی مسائلی می‌پردازد که لااقل تاکنون قابل طرح و بررسی هیچ‌یک از علوم نبوده است.

وجود مغایرت علم و فلسفه: در ادامه مطلب و نیز با توجه به بحثهای گذشته ضمن بررسی مسائل مختلفی که در علم و فلسفه مطرح است می‌کوشیم تا وجوه مغایرت علم و فلسفه و نیز ارتباط آن دو را روشن سازیم:

۱. علوم، به منزلهٔ دریچه‌هایی هستند که فلسفه از راه آنها به جهان می‌نگرد. یعنی پایه فلسفه به‌شمار می‌آیند و فیلسوف برمبنای آنها جهان‌بینی (فلسفه) خود را تنظیم می‌کند. بدین‌گونه است که علوم باعث رشد فلسفه می‌شود و آن را از افکار مَدرسی یا اسکولاستیکی (یعنی افکار مذهبی قرون وسطی) دور می‌کنند.

۲. علوم بیشتر به تجربه (مشاهده و آزمایش) اتکا دارند، درحالی‌که اتکا فلسفه بیشتر بر تفکر و تعقل است، یعنی عالم به مدد تجربه دست به بررسیهای علمی می‌زند و فیلسوف، همچنانکه گفته شد ـ به‌وسیله روشهای تحقیق در فلسفه ـ روش مناظره، روش استدلالی، روش برهانی، و ... که اکثر مبتنی بُر تفکر و تعقل است، به بررسی مسائل فلسفی می‌پردازد.

۳. علوم به بررسی موضوعات قابل تجربه می‌پردازند، درحالی‌که کوشش فلسفه آن است تا مسائلی را که قابل تجربه و طرح در علوم نیستند مورد بررسی قرار دهد و به این وسیله خلأ معلومات انسان را پُر کند.

۴. هر یک از علوم به بررسی جنبه‌ای از جنبه‌های واقعیت کل عالم می‌پردازد. اما فلسفه، جامعیت دارد و فیلسوف می‌کوشد تا نظریه‌ای کلی و جامع درباره جهان ارائه دهد و انسان را به شناخت کل عالم برساند.

۵. علوم، با حقیقتهای نسبی سروکار دارند، درحالی‌که تلاش فلسفه متوجه دست یافتن به حقیقت قطعی و مطلق است.

۶. علوم جنبهٔ تحلیلی دارند. بدین معنی که امر مجهول را به اجزای آن تحلیل (تجزیه) می‌کنند و با این عمل به شناخت اجزای تحلیل شده می‌رسند و سرانجام به شناخت کل مجهول دست می‌یابند. اما فلسفه جنبهٔ ترکیبی دارد. بدین معنی که از ترکیب و آمیختن مجموع آگاهیهای حاصله از علوم، شناختی کلی و جامع (شناخت فلسفی) ارائه می‌دهد.

۷. وظیفهٔ علم، مشاهدهٔ دقیق و شرح عینی و درست واقعیاتی است که در دسترس است و به نتیجه‌ای که از آن به انسان برمی‌گردد توجه ندارد. فی‌المثل، علم بمب اتمی می‌سازد، اما توجه ندارند که با این بمب چه ویرانی‌ها و چه بی‌خانمانیها می‌توان به بار آورد! چه انسانهایی را که می‌توان به خاک و خون کشید و چه کاخهای هنری را که می‌توان از بیخ و بن برکند! به بیان دیگر، علم با همهٔ سازندگیش صلاح بشر را در نظر نمی‌گیرد و بدین لحاظ ممکن است مخرب و خانمان برانداز نیز باشد. تنها فلسفه است که با توجه به نتیجهٔ کشفیات علوم، خیر و صلاح بشر را در نظر می‌گیریم و می‌کوشد تا از خاصیت تخریبی علم جلوگیری کند. آری، تنها فلسفه است که به ما می‌گوید: **چه وقت باید کشت و چه وقت باید نجات داد.**

۸. علم همچنان که در منطق عملی خواهیم دید ـ ناگزیر است که در آغاز کار از فرضیات کمک بگیرد، زیرا فرضیه پایهٔ علم است. اما به زودی از این فرضیات، معلومات واقعی عینی و قوانین کلی می‌سازد؛ قوانین و معلوماتی که دور از هرگونه منافع و هوی و هوسهای شخص است. کار فلسفه، درست برعکس علم است، بدین معنی که فیلسوف، اطلاعات واقعی را مبدأ کار خود قرار می‌دهد و برمبنای آنها فرضیه‌هایی دربارهٔ مسائل نهایی و مهمی ـ که هنوز قابل بررسی علمی نیستند ـ می‌سازد.

۹. علوم، جهان و اشیاء را قطع‌نظر از انسان مطالعه می‌کنند. به بیان دیگر علوم اشیاء را جدا از انسان و آن‌گونه که هستند، به‌طور عینی و به‌صورت واقعی مورد بررسی قرار می‌دهند. خلاصه اینکه محور تفکر علمی، شئ است از آن حیث که جدا از انسان در نظر گرفته شود. اما فلسفه امور جهان را از حیث ارتباط آنها با انسان و سرنوشت وی می‌نگرد. یعنی محور تفکر فلسفی انسان و سرنوشت اوست. چنین است که می‌توان گفت مسائل فلسفی، مسائل انسانی است و مستقیماً به حیات روحی انسان و سرنوشت و مقام انسان و به رفتار وی ارتباط دارد.

۱۰. امتداد علم از شخص شناساننده (Subject) به سوی شئ شناخته شده، یا موضوع شناخت (Object) می‌باشد. یعنی انسان به هنگام تفکر و بررسی علمی می‌کوشد تا فکر خود را از خویشتن جدا سازد، و صرفاً به جهان خارج، یعنی به موضوع مورد بررسی معطوف دارد. اما برعکس علم، امتداد فلسفه از شئ شناخته شده (Object) به سوی شخص شناسنده (Subject) است. بدین معنی که تفکر فلسفی عبارت از فعالیتی است که در ضمن آن انسان می‌کوشد تا فکر خود را از جهان خارج قطع و به سوی خویشتن برگرداند.

۱۱. علم، از «چگونگی» امور می‌پرسد. مثلاً پرسش عالم این است که: فلان شئ چگونه پدید آمده و در چه اوضاع و احوالی به ظهور رسیده است. اما فلسفه جویای «چرایی» امور است. فی‌المثل فیلسوف می‌پرسد که: چرا فلان شئ به‌وجود آمده و هدف و غایت به وجود آمدن آن چه بوده است؟

۱۲. علوم، دربارهٔ ارزشها (خیر و زیبایی) نمی‌توانند بحث کنند. تنها فلسفه است که می‌تواند ارزشها را مورد بحث و بررسی قرار دهد.

۱۳. علم، جنبه شخصی ندارد، بلکه بحثی است کلی و نسبت به همه یکسان است. مثلاً قانون فیزیکی «انبساط فلزات» در همه جا صادق است و نسبت به افراد مختلف، متفاوت نیست. در حالی که فلسفه تا حدی جنبهٔ شخصی دارد. یعنی هر کس باید شخصاً مسائل فلسفی را در طول زندگی بیازماید و شخصاً هم برای آنها جوابی پیدا کند.

۱۴. گذشته از اینها، علم از شرایط محیطی و اوضاع اجتماعی اثر نمی‌گیرد. قوانین علمی در جامعه‌های مختلف و در محیطهای گوناگون، یکسان و ثابت‌اند، اما فلسفه از شرایط محیط و اوضاع جامعه متأثر می‌شود. بدین معنی که فیلسوف، خواه

ناخواه، تحت تأثیر عقاید و اندیشه‌های رایج در جامعهٔ خویش و نیز تحت شرایط محیطی که در آن زندگی می‌کند، فلسفه خود را به‌وجود می‌آورد.

وجوه مغایرت علوم و فلسفه را می‌توان در جدول ذیل خلاصه کرد:

	علم		فلسفه
۱	علوم پایه‌های فلسفه هستند، باعث رشد فلسفه و دوری آن از افکار اسکولاستیکی می‌شوند.	۱	فلسفه، متکی و مبتنی بر علوم است.
۲	علوم، بیشتر متکی بر تجربه و مشاهده هستند.	۲	فلسفه، بیشتر متکی بر تعقل و تفکر است.
۳	علوم، موضوعات قابل تجربه را مورد بررسی قرار می‌دهند.	۳	فلسفه، موضوعاتی را بررسی می‌کند که قابل طرح و بررسی در علوم نیست.
٤	علوم، جنبه‌هایی از واقعیت کل را بررسی می‌کنند.	٤	فلسفه، می‌کوشد با ارائهٔ نظری جامع انسان را به شناخت کل عالم برساند.
٥	علوم، با حقایق نسبی سروکار دارند.	٥	فلسفه، تلاش می‌کند تا به حقیقت قطعی و مطلق برسد.
٦	علوم، جنبه تحلیلی دارند یعنی با تجزیه «کل» به اجزای آن به شناخت «کل» دست می‌یابند.	٦	فلسفه، جنبه ترکیبی دارد، یعنی با ترکیب آگاهیهای حاصله از علوم، شناختی جامع و کلی از جهان ارائه می‌دهد.
۷	علوم، صلاح بشر را در نظر نمی‌گیرند و ممکن است مخرب نیز واقع شوند.	۷	فلسفه، صلاح بشر را در نظر می‌گیرد و از خاصیت تخریبی علوم جلوگیری می‌کند.
۸	علوم، با فرضیه شروع می‌شوند و به معلومات واقعی و قوانین کلی منجر می‌گردند.	۸	فلسفه، با اطلاعات واقعی و قطعی شروع می‌شوند و برمبنای آنها فرضیه‌هایی دربارهٔ مسائل لاینحل در علوم می‌سازد.
۹	علوم، جهان و اشیاء را قطع‌نظر از انسان مورد مطالعه قرار می‌دهند.	۹	فلسفه، امور جهان را از حیث ارتباط آنها با انسان و سرنوشت او مطالعه می‌کند.
۱۰	امتداد علوم، از شخص شناسنده به سوی شئ شناخته شده است.	۱۰	امتداد فلسفه، از شئ شناخته شده به شخص شناسنده می‌باشد.
۱۱	علوم، از «چگونگی» امور بحث می‌کنند.	۱۱	فلسفه، از «چرایی» امور بحث می‌کند.
۱۲	علوم، درباره ارزشها (خیر و زیبایی) نظر نمی‌دهند.	۱۲	از وظایف و مسائل فلسفه، بحث درباره ارزشهاست.
۱۳ و ۱٤	علوم، جنبه شخصی ندارند، کلی و نسبت به همه یکسانند و از شرایط اجتماعی و محیط متأثر نمی‌شوند.	۱۳ و ۱٤	فلسفه، تا حدی جنبهٔ شخصی دارد و تحت تأثیر شرایط اجتماعی و محیط قرار می‌گیرد.

فایده و زیان تخصص: دانستیم که پیشرفت روزافزون علوم موجب شد که دانشمندان دامنهٔ فعالیتهای خود را به یک رشته محدود سازند و در یک زمینهٔ مخصوص به پژوهش و بررسی بپردازند. تخصص، بی‌گمان فایده‌های زیادی دربرداشته و سبب پیشرفت سریع علوم شده است. تا قبل از پیدایش تخصص، پیشرفت علوم به کُندی انجام می‌گرفت. ترقی شگفت‌آور علوم از آغاز رنسانس (قرن ۱۵ ـ ۱۴ م) تاکنون، به برکت تخصص و مرهون وجود متخصصان بوده است. با این همه نباید پنداشت که تخصص، خالی از هرگونه زیان است. از جمله زیانهای تخصص، غرور نتیجتاً اشتباه و متخصص است. بدین معنی که متخصصی که در رشته خود بسیار کارآزموده است، چه بسا مغرور گردد و چنان پندارد که در زمینه‌های دیگر نیز صاحب‌نظر است و برمبنای این پندار، اظهارنظرهایی کند که موجب گمراهی مردم گردد. «چنانکه ادیسون (Edison، ۱۹۳۱ ـ ۱۸۴۷ م) گاه‌گاهی نیز به بیان نظریه‌های مذهبی و فلسفی برای مردم می‌پرداخت.» یعنی از مسائلی سخن می‌گفت که اصلاً در صلاحیت او نبود.

زیان دیگر تخصص آن است که: انسان را از شناخت کلی و جامع محروم می‌کند. زیرا هر یک از علوم ـ چنانکه گفته شد ـ به موضوعی معین و محدود می‌پردازد و گوشه‌ای از واقعیت کل عالم را به ما می‌نماید. در حالی که انسان خواستار شناخت کل جهان است. برای دست یافتن به شناختی چنین جامع و کلی، ترکیبی دقیق از مجموعه یافته‌های علوم لازم است. ترکیبی که به‌وسیلهٔ فیلسوف انجام می‌پذیرد و حاصل آن چیزی جز «فلسفه» نیست.

خود را بیازمایید

۱. اگر فلسفه «علم کلی» نباشد، ابتدا علم پدید آمده یا فلسفه، و چرا؟
۲. علت پیدایی تخصص چه بود؟
۳. به چه علت نمی‌توان مسائل فلسفی را از طریق تجربه بررسی کرد؟
۴. به چه علت فلسفه از شرایط اجتماعی متأثر می‌شود؟
۵. چرا در بررسیهای علمی نمی‌توان صلاح بشر را هم در نظر گرفت؟
۶. چرا علم نمی‌تواند مسئله «ارزشها» را مورد بررسی قرار دهد؟

۷. مقصود از «چگونگی» و «چرایی» امور چیست؟
۸. حقیقت نسبی و مطلق یعنی چه؟
۹. امتداد علوم از شخص شناسنده به شئ شناخته شده است، یعنی چه؟
۱۰. چرا فلسفه مبتنی بر اطلاعات قطعی است؟
۱۱. فایدهٔ تخصص چیست؟
۱۲. زیانهای تخصص چیست؟

فصل دهم

فایده فلسفه

فلسفه، از دو جهت در زندگی انسان سودمند می‌افتد و به انسان فایده می‌رساند یکی از جهت نظری (= فکری)، دیگری از جهت عملی

۱. از جهت نظری

فلسفه از جهت نظری، شناختی است جامع که ره به حقیقت و کُنه امور می‌برد، حس کنجکاوی انسان را ارضا می‌کند، و به رشد فکر (اندیشه) مدد می‌رساند.

الف) جامعیت: از آنجا که فیلسوف، فلسفه خود را بر مبنای آگاهیهای علمی و هنری خود تنظیم می‌کند، فلسفه، جامعیت دارد، یعنی هم واقعیت بیرونی را در برمی‌گیرد، هم واقعیت درونی را. علم، بر جنبهٔ کمّی و بیرونی واقعیت تأکید می‌ورزد و هنر نیز به جنبهٔ کیفی و درونی توجه دارد. در این میان فلسفه است که با توجه به هر دو جنبهٔ کمّی و کیفی (بیرونی و درونی) واقعیت، شناختی جامع و کلی ارائه می‌دهد.

ب) شناخت حقیقت و ارضای حس کنجکاوی: علم به ما کمک می‌کند تا واقعیتهای پیرامون خود را بشناسیم و به ظواهر امور پی ببریم، اما حس کنجکاوی ما بدین مقدار راضی نمی‌شود و می‌خواهد از ظواهر درگذرد و به ذات و حقیقت هستی پی ببرد. می‌کوشد تا از اسرار عالم خبردار شود و از آنچه در ورای این طبیعت مادی است آگاه گردد و بر بنیاد این علم و آگاهی، تفسیری از جهان هستی به دست دهد. سعی دارد تا از آفریده‌های درون ـ ذهنی خود از جهان شگفتی که در خویشتن خویش می‌یابد نیز خبر گیرد. به این همه بلندپروازی و کنجکاوی، تنها فلسفه می‌تواند پاسخ گوید.

ج) رشد فکر: فلسفه، اندیشه انسان را بارور می‌سازد و به او می‌آموزد که چگونه سنجیده و دقیق بیندیشد و درست تصمیم بگیرد. مقایسهٔ ذهنی که از سرچشمهٔ فلسفه سیراب شده است با ذهنی که بهره‌ای از فلسفه نبرده است، این حقیقت را روشن می‌سازد که ذهن متأثر از فلسفه، ذهنی دقیق و نکته‌یاب و منظم است و در برخورد با مسائل غالباً سنجیده و درست عمل می‌کند.

۲. از جهت عملی

جهان‌بینی انسان و طرز تفکر او در زندگی عملی وی تأثیری مستقیم می‌گذارد. بنابراین فلسفه، انسان را در زندگی، راهنمایی می‌کند. به انسان سعهٔ صدر و روح گذشت و بزرگواری می‌بخشد، و در اصلاح فرد و جامعه و نیز در دگرگونیهای اجتماعی سخت مؤثر می‌افتد.

الف) راهنمایی: فلسفه، هم راهنمای افراد عادی است، و هم به دانشمندان ره می‌نماید. هرکس در هر درجه از فهم و کمال باشد، به هر حال دارای فلسفه‌ای است و موافق فلسفه خود راه و رسم زندگی خود را برمی‌گزیند و به عمل می‌پردازد. پیداست که هرقدر فلسفه عمیق‌تر و درست‌تر باشد، بهتر و بیشتر در عمل به انسان مدد می‌رساند و در مشکلات زندگی و نیز در حل مسائل مهم سیاسی و اجتماعی به انسان مدد می‌رساند و او را در موضوعی خردمندانه‌تر قرار می‌دهد.

ب) روح گذشت: از جمله بخشهای فلسفه به انسان سعهٔ صدر و روح بزرگواری و گذشت است. فلسفه با ایجاد چنین حالتی به ما می‌آموزد که تا سرحد امکان با دیدهٔ اغماض به گناهان و خطاهای دیگران بنگریم و در برابر کردار یا اندیشه‌ای که موافق نظر ما نیست نخروشیم و نپنداریم که تنها عمل و اندیشهٔ ما درست است و بس.

ج) اصلاح فرد و جامعه: فلسفه به انسان کمک می‌کند تا حیات عقلانی خویش را اصلاح کند و روح خود را پاکیزه گرداند. نیز به کمک فلسفه، انسان می‌تواند در دیگران تأثیر بگذارد و در اصلاح جامعه مؤثر واقع شود.

د) انقلابات اجتماعی: بارور شدن افکار فلسفی به مردم بینشی تازه می‌بخشد و موجب دگرگونیها و تحولات اجتماعی می‌شود. به گفتهٔ «ناپلئون» انقلاب کبیر فرانسه

فکری بود مسلح به سرنیزه. هیچ انقلابی نیست که فلسفه‌ای پشتوانه آن نباشد و تا فلسفه‌ای در جامعه رسوخ نیابد، در آن جامعه تحولی روی نخواهد داد.

خود را بیازمایید

۱. فایده نظری و عملی یعنی چه؟
۲. چرا «جامعیت»، «شناخت حقیقت» و «رشد فکر» را فواید نظری فلسفه می‌شمارند؟
۳. چرا «راهنمایی»، «روح گذشت»، «اصلاح فرد و جامعه» و «انقلابات اجتماعی» را در شمار فواید عملی فلسفه قرار می‌دهند؟
۴. چرا علم و هنر جامعیت ندارد و فلسفه جامعیت دارد؟
۵. «فلسفه، خواه ـ ناخواه راهنمای هر انسانی است»، یعنی چه؟
۶. چگونه فلسفه اصلاح جامعه و سبب انقلاب می‌گردد؟

فصل یازدهم

منطق و اقسام آن

بشر قبل از هر چیز فکر می‌کند و فطرتاً قوانین منطقی را مورد استفاده قرار می‌دهد بنابراین می‌توان گفت از وقتی که بشر وجود داشته منطق هم وجود داشته است. اما منطق به‌صورت یک علم مدوّن، حاصل دورانهای بعدی، یعنی دوران فلسفهٔ یونانی است.

تدوین منطق: اولین کسی که قوانین منطق را تنظیم کرد ارسطو فیلسوف یونانی بود. تا زمان ارسطو قوانین منطق پراکنده بود. این فیلسوف با ابتکار خود قوانین منطق را به‌طور منظم جمع‌آوری کرد و نام «آنالوتیکا Analytice (یعنی هنر تجزیه و تحلیل)» بر آن نهاد. چندی بعد شارحین کتب ارسطو نام «ارکانون یا ارغنون Organon[1]» را برای آن نهادند.

دگرگونیهای منطق: بعد از ارسطو منطق او دستخوش دگرگونیهای زیادی شد. بدین ترتیب که منطق‌دانان مسائل تازه‌ای بر آن افزودند و ترتیب ابواب آن را تغییر دادند. مثلاً فرفوریوس سوری (قرن سوم میلادی) که یکی از متفکران برجستهٔ مکتب نو افلاطونی به‌شمار می‌آید، مبحث کلیات پنجگانه را به‌شیوه‌ای تازه تدوین کرد و آن را مقدمهٔ باب معرف قرار داد. همچنین دیگران مبحث الفاظ را به منطق افزودند. فلاسفهٔ اسلامی نیز در تقسیم‌بندی ابواب منطق و نیز در بحثهای منطقی کارهای تازه‌ای کردند. در عصر جدید منطقهای تازه‌ای برای کشف مجهول از سوی متفکران در اروپا پدید آمد.

اقسام منطق: در طول تاریخ تفکر، منطقهای مختلفی پدید آمده است. مهم‌ترین این منطقها، منطق قیاسی (نظری) و منطق استقرایی (عملی) است.

در فصل بعد، این دو منطق را به اختصار مورد بررسی قرار می‌دهیم.

---

۱. ارکانون به معنی آلت نواختن (ساز) است و در اینجا مقصود «آلت» یا «وسیله» است. زیرا منطق آلتی است که ذهن را از خطا مصون می‌دارد.

فصل دوازدهم

منطق قیاسی (نظری)

مجموعهٔ قوانینی را که ارسطو برای درست فکر کردن و درست استدلال کردن تدوین کرد به نامهای «منطق صوری»، «منطق نظری»، «منطق قیاسی» و نیز به نام خود او «منطق ارسطویی» نامیده می‌شود.

این منطق را بدان علت منطق صوری می‌نامند که از «صورت» فکر بحث می‌کند و توجهی به مطابقت فکر با واقع و خارج ندارد. بدین معنی که اگر مواد صحیح در اختیار فکر گذاشته شود، به‌کار بستن قوانین منطق صوری در تفکر موجب می‌گردد که نتیجهٔ صحیح حاصل شود و اگر مواد، نادرست باشند نتیجه نیز نادرست خواهد بود. علت نامیده شدن این منطق به منطق نظری آن است که با «نظر» ـ یعنی با فکر و قوانین آن ـ سروکار دارد. و چون شیوهٔ استدلال در این منطق «قیاس» است، آن را منطق قیاسی نیز نامیده‌اند.

تعریف منطق: منطق دانشی است که به‌کار گرفتن قواعد و دستورات آن، موجب می‌شود تا انسان در فکر اشتباه نکند و به نتیجهٔ درست برسد. به بیان ساده، منطق، راه درست اندیشیدن و شیوهٔ درست نتیجه گرفتن را به ما می‌آموزد.

علم و اقسام آن: منطق‌دانان ـ معمولاً ـ علم را به دو قسم تقسیم می‌کنند: علم حضوری، علم حصولی.

۱. علم حضوری

آن است که معلوم در نزد عالم حاضر بوده و واسطه‌ای به نام صورت ذهنی (تصویر ذهنی) در کار نباشد. مانند علم انسان به حالات و کیفیات روانی خود. به بیان ساده‌تر علم حضوری علم به امری است که ما به ازاء خارجی ندارد و ممکن است بعداً در

خارج هستی یابد. مثل علم مهندسی، به نقشهٔ ساختمان که ابتدا در ذهن اوست و سپس در خارج تحقق می‌یابد.

۲. علم حصولی

آن است که ابتدا چیزی در خارج هستی دارد و سپس تصویری از آن به ذهن آید. بدین لحاظ در تعریف علم حصولی می‌گویند: علم، (علم حصولی) تصویر ذهنی اشیاء خارجی است.

در منطق، علم حصولی مورد توجه است و به دو مرحله تقسیم می‌شود: تصور و تصدیق.

الف) تصور (Conept): تصویر ذهنی یک چیز را تصور می‌گویند. مثل تصویری که از انسان، حیوان، زمین، هوا، گرمی و امثال آن در ذهن منعکس می‌گردد.

ب) تصدیق (Judgement): عبارت است از نسبت دادن تصوری به تصور دیگر. مثلاً اگر پس از تصور «انسان و حیوان» آن دو را این‌گونه به هم نسبت دهیم:

انسان، حیوان است

یا:

انسان حیوان نیست،

عمل ما را «تصدیق» گویند.

هر تصدیق، مستلزم سه تصور است. مثلاً برای اینکه تصدیق کنیم «انسان، حیوان است» ابتدا باید «انسان» و سپس «حیوان» و بالاخره «حیوان بودن انسان» را تصور کنیم تا بتوانیم عمل تصدیق را انجام دهیم.

اقسام تصور و تصدیق

هر یک از تصور و تصدیق به دو قسم تقسیم می‌شود: بدیهی، یا ضروری و نظری، یا کسبی.

۱. بدیهی یا ضروری: تصور و تصدیقی است که نیاز به فکر و تأمل ندارد و خود به خود روشن است. مثلاً «تصور» روشنی و تاریکی تصوری بدیهی است و تصدیق به اینکه «روز روشن است» و یا «شب تاریک است»، تصدیق بدیهی است محسوب می‌شود.

۲. نظری یا کسبی: تصور و تصدیقی است که نیاز به فکر و تأمل دارد و به مدد فکر و اندیشه روشن می‌گردد. مثلاً تصور روح و فرشته و خدا تصور نظری است و تصدیق به اینکه «روح موجودی غیرمادی است»، تصدیق نظری به‌شمار می‌آید. زیرا بدون تفکر، حقیقت روح و غیرمادی بودن آن روشن نمی‌گردد. یا فی‌المثل، تصدیق به اینکه «مجموع زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است» تصدیق نظری است. زیرا فهم آن به تفکر نیاز دارد.

در ادامه مطلب چند نکته مهم در بابت تصور و تصدیق طرح می‌شود:

۱. تصدیق حکمی است مثبت یا منفی که در زمینه‌ای صادر می‌شود. فی‌المثل در باب گرم بودن یا گرم نبودن هوا چنین حکم داده می‌شود. «هوا، گرم است»، «هوا، گرم نیست».

۲. حکم (= تصدیق) امری ذهنی است، اما برای گزارش کردن آن در قالب الفاظ ریخته می‌شود و به صورت جمله‌ای بیان می‌گردد. جمله‌های منطق را «گزاره» یا «قضیه Proposition» نامند.

۳. تصدیق بدون تصور ممکن نیست، همچنانکه تصور هم به شکل یک تصویر ذهنی ساده باقی نمی‌ماند و به هر حال مورد تصدیق قرار می‌گیرد.

۴. تصورات شناخته شده را «معلومات تصوری» و تصدیقات شناخته شده را «معلومات تصدیقی» می‌نامند. همچنانکه به تصورات ناشناخته «مجهولات تصوری» می‌گویند و تصدیقات ناشناخته را «مجهولات تصدیقی» می‌خوانند.

۵. انسان به کمک معلومات تصوری، مجهولات تصوری را کشف می‌کند و به مدد معلومات تصدیقی به شناخت مجهولات تصدیقی نائل می‌آید. معلومات تصوری را اصطلاحاً معرف (شناساننده) و معلومات تصدیقی را حجت می‌نامند.

فکر چیست؟ برای کشف یک مجهول باید معلوماتی (معلومات تصوری یا تصدیقی) را که دربارهٔ آن داریم مرتب کنیم و به کمک آنها به حل مجهول دست یابیم، همین عمل، یعنی **«منظم کردن معلومات برای رسیدن به مجهول»** را «فکر» می‌گویند.

روشن است که برای حل مجهول تصوری باید از معلومات تصوری استفاده کرد و برای حل مجهول تصدیقی باید از معلومات تصدیقی کمک گرفت. فکر را حرکت ذهن به سوی مبادی (= معلومات) و حرکت از مبادی به سوی مراد و مقصود (= کشف

مجهول) نیز نامیده‌اند و این از آنروست که چون انسان به مجهولی برخورد کند، نخست، ذهن وی می‌کوشد تا معلوماتی را بیابد که با مجهول ارتباط دارد، آنگاه به مدد آن معلومات به کشف مجهول دست یابد.

نیاز به منطق: فکر انسان پیوسته در معرض خطاست. بسیار اتفاق می‌افتد که پس از نظم دادن به معلومات، نتیجهٔ مطلوب به‌دست نمی‌آید. بنابراین، انسان برای دست یافتن به حقیقت به قواعدی نیاز دارد تا به کمک آن از اشتباه، مصون ماند و به کشف حقیقت نائل آید. چنین قواعدی را «منطق» نام نهاده‌اند.

فایدهٔ منطق: منطق به ما کمک می‌کند تا در اندیشهٔ خود راه خطا نپوییم و به نتیجهٔ درست برسیم.

موضوع منطق: منطق به‌طورکلی از دو موضوع بحث می‌کند: معرف و حجت (استدلال) اما قبل از بحث درباره معرف از مقدمه‌ای به نام «کلیات خمس» سخن می‌گویند و قبل از گفتگو در باب حجت از قضی و اقسام آن بحث می‌کنند. نیز از آنجا که «لفظ»، بیانگر معنی است و تمام معلومات به‌وسیلهٔ «لفظ» از ذهنی به ذهن دیگر منتقل می‌گردد، در ابتدای منطق دربارهٔ «الفاظ» سخن می‌گویند. بنابراین در اینجا از مباحث الفاظ، کلیات خمس، معرف، قضایا و حجت (استدلال) بحث می‌کنیم.

باب اول: مبحث الفاظ

در بحث الفاظ، لفظ (کلمه و جمله) و اقسام آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. بیشتر مسائل این مبحث، شبیه بحثهای دستور زبان است، بنابراین برای رعایت اختصار از بحث در بیشتر مسائل این باب خودداری می‌کنیم و تنها به بحث از چند مسئلهٔ مهم در این زمینه (در زمینهٔ بحث الفاظ) می‌پردازیم. این مسائل عبارت است از: دلالت الفاظ بر معانی، کلی و جزئی، نسبتهای چهارگانه تناقض و تضاد:

الف) دلالت (راهنمایی)

وقتی از پشت در اطاق کار خود صدایی می‌شنویم و سپس می‌پرسیم که کسی آنجاست؛ «صدا»، ذهن ما را به‌وجود صاحب صدا راهنمایی کرده است. در اصطلاح صدا «را دال (راهنما)»، «صاحب صدا» را «مدلول (راهنمایی شده)» می‌گویند، و رابطهٔ بین دال و

مدلول را «دلالت» می‌نامند. مقصود از رابطهٔ بین دال و مدلول آن است، که آگاهی از دال (= صدا)، موجب آگاهی از وجود مدلول (= صاحب صدا) می‌گردد.

دلالت بر سه قسم است: عقلی، طبیعی و لفظی.

۱. **دلالت عقلی:** چنان است که به کمک عقل از دال پی به مدلول می‌بریم، مثلاً با دیدن «دود» از وجود «آتش»، آگاه می‌شویم. (دود، «دال» است و آتش، «مدلول»).

۲. **دلالت طبیعی:** چنان است که به کمک آثار خارجی بدن کسی به حالات درونی او پی ببریم. مثلاً از «پریدگی رنگ» چهرهٔ کسی متوجه «ترس» او گردیم. (پریدگی رنگ، «دال» است و ترس «مدلول»).

۳. **دلالت وضعی (قراردادی):** چنان است که به کمک وضع (قرارداد) از دال پی به مدلول ببریم. مثلاً «دلالت کلمهٔ «کتاب» بر خود کتاب یا دلالت کلمهٔ «میز» بر خود میز» و یا دلالت علائم راهنمایی و رانندگی بر معانی مخصوص، همه دلالت وضعی محسوب می‌شوند.

دلالت کلمه‌های یک زبان بر معانی آنها، دلالت وضعی است.

تقسیم دلالت به لفظی و غیرلفظی: هر کدام از دلالتهای سه گانه به «لفظی و غیرلفظی» تقسیم می‌شوند. دلالت لفظی دلالتی است که دالهای آن صوتی باشد و با گوش شنیده شوند، مثل دلالت کلمات بر معانی آنها که دلالت وضعی لفظی است و دلالت سرفه بر سینه درد که دلالت طبیعی است، یا دلالت صدا بر صاحب صدا که دلالت عقلی لفظی است. دلالت غیرلفظی دلالتی است که دالهای آن صوتی نباشند و با حسی غیر از شنوایی درک شوند. مثل دلالت علائم راهنمایی بر معانی مخصوص که دلالت وضعی غیرلفظی است و دلالت پریدگی رنگ، بر ترس که دلالت طبیعی غیرلفظی است و دلالت دود بر آتش که عقلی غیرلفظی است. دلالت معتبر در منطق، همان دلالت لفظ بر معنی یا دلالت وضعی لفظی است. دلالت لفظی بر معنی سه قسم است: مطابقه، تضمّن و التزام.

۱. **دلالت مطابقه:** دلالت لفظ بر تمام معنی آن است. مثل اینکه لفظ «خانه» را بگویند و مقصود تمام خانه باشد.

۲. **دلالت تضمّن:** دلالت لفظ بر جزئی از معنای آن است. مثلاً کسی که دیوارخانه‌اش خراب شده است بگوید: «خانه‌ام خراب شد». در اینجا لفظ خانه بر جزئی از معنای آن (دیوار) دلالت کرده است.

۳. **دلالت التزام:** دلالت لفظ بر لازم معنی آن است. مثل اینکه کسی برای نشان دادن میزان بخشندگی دوست خود بگوید: «دوست من حاتم طائی است». در اینجا، حاتم طائی «بر معنی اصلی خود (جوانمرد بخشنده عرب) دلالت نکرده است، بلکه بر لازم معنی خود (بخشندگی) دلالت کرده است.

ب) کلی و جزئی

مفهوم، یا تصور بر دو قسم است: کلی و جزئی.

۱. **کلی:** کلی، یا مفهوم کلی آن است که افراد متعددی را در برمی‌گیرد. به بیان دیگر، کلی آن است که شامل تمام افراد همجنس خود گردد. می‌توان گفت: کلی، مفهومی است دارای مصداقهای (= افراد بیرون ذهنی) نامحدود. مثل «انسان» که شامل تمام افراد بشر می‌گردد. کلی همان است که در دستور زبان «اسم عام» نامیده می‌شود. مثل: انسان، حیوان، جماد، دریا، کوه و امثال آنها.

۲. **جزئی:** جزئی، یا مفهوم جزئی آن است که بر یک فرد یا بر افراد محدود (دو یا چند، و یا چندین فرد) دلالت کند[1]. به عبارت دیگر، جزئی، مفهومی است که دارای مصداقهای (= افراد بیرون ذهنی[2]) محدود باشد. مثل حسن، تهران، آن کتاب، پنج مداد و ...

تمام اسمهای خاص و اسمهایی که قبل از آنها «این و آن» قرار گیرد، جزئی هستند. همچنین اسمهایی که پیش از آنها عدد واقع شود ـ مثل پنج مداد ـ جزئی محسوب می‌شود.

ج) نسبتهای چهارگانه (نسبت اربعه)

هرگاه دو کلی را با هم مقایسه کنیم، یکی از این چهار نسبت را با هم خواهند داشت: تباین کلی، تساوی کلی، عموم و خصوص مطلق، عموم و خصوص من وجه.

---

۱. جزئی اضافی: یک مفهوم کلی، نسبت به مفهوم کلی‌تر از خود جزئی محسوب می‌شود و آن را اصطلاحاً «جزئی اضافی» می‌نامند. مثلاً انسان در مقابل حیوان ـ که کلی‌تر است ـ جزئی اضافی به‌شمار می‌آید.

۲. مفهوم و مصداق: مفهوم و تصور، یا تصویر ذهنی است و مصداق، فرد یا افراد خارجی (خارج از ذهن) هستند که مفهوم از پرتو آنها به‌وجود می‌آید. مثلاً انسان، مفهوم است و افراد انسان در خارج از ذهن مصداقهای مفهوم انسان هستند.

۱. تباین کلی (Coutradicliou): اگر هیچ تناسبی بین دو کلی نباشد، به‌طوری که هیچ یک بر افراد دیگری صدق نکند، آن دو را نسبت به یکدیگر «متباین» خوانند و نسبت بین آن دو را «تباین» گویند. مثل انسان و سنگ، که هیچ سنگی انسان نیست و هیچ انسانی هم سنگ نیست.

۲. تساوی کلی (Indentity): هرگاه دو کلی، برعکس تباین، از جمیع جهان با هم مساوی باشند، به‌طوری که هر یک بر افراد دیگری صدق کند، آن دو را متساوی و نسبت به آنها را تساوی نامند. مثل انسان و بشر، یا انسان و ناطق که می‌توان گفت: هر انسانی ناطق است و هر ناطقی هم انسان است. همچنین می‌توان گفت: هر انسانی بشر و هر بشری انسان است.

۳. عموم و خصوص مطلق: هرگاه دو کلی از یک سنخ باشند و اولی نسبت به دومی عام و دومی نسبت به اولی خاص باشد، نسبت بین آن دو را عموم و خصوص مطلق می‌نامند. مثل حیوان و اسب، زیرا آن کلی که عام است (حیوان) بر افراد آن کلی که خاص است (اسب)، صدق می‌کند، اما برعکس آن صادق نیست. چنانکه می‌توان گفت: هر اسبی حیوان است، اما نمی‌توان گفت: هر حیوانی اسب است.

۴. عموم و خصوص من وَجه: هرگاه دو کلی، متباین باشند، اما در بعضی موارد با هم جمع شوند، نسبت بین آن دو را «عموم و خصوص من وجه» گویند. به بیان دیگر، اگر هر یک از دو کلی متباین، بر بعضی از افراد کلی دیگر صدق کند و بر بعضی صدق نکند، نسبت بین آنها را «عموم و خصوص من وجه» می‌نامند و تباین بین آنها را «تباین جزئی» می‌گویند، (در مقابل تباین کلی) مثل «سفیدی و شیرینی» که می‌توان گفت: بعضی از سفیدها شیرین است و همچنین بعضی از شیرینها سفید می‌باشد. مثل قند که هم سفید است و هم شیرین.

د) تناقض (Contradction)

دو مفهوم یا دو لفظ در صورتی متناقض هستند که یکی از آن دو چیزی را اثبات کند و دیگری آن را نفی نماید. مثل روشنی و تاریکی، روز و شب، انسان و غیرانسان، بود و نبود.

برای آنکه نقیض کلمه‌ای را بسازند، حرف نفی به اول آن می‌آورند. مثلاً نقیض کلمه «مرد» می‌شود: «نامرد»، نقیض کلمه انسان می‌شود، «غیرانسان» کلمه بدون حرف

نفی (مرد و انسان) را «عین» و کلمه دارای حرف نفی (نامرد و غیرانسان) را «نقیض» می‌نامند، (یا برعکس).

هـ) تضاد (Contrary)

هرگاه دو شیئی یا دو مفهوم نتوانند با هم در یک محل جمع شوند، آن دو را متضاد گویند. مثل سیاهی و سپیدی، سرخی و زردی و ...

فرق تناقض و تضاد: دو امر متناقض نه با هم «جمع» می‌شوند و نه «رفع» می‌گردند. مثلاً در آن واحد ممکن نیست یک مکان هم روشن باشد و هم تاریک، پس روشنی و تاریکی با هم جمع نمی‌شوند، و نیز ممکن نیست یک مکان در آن واحد نه روشن باشد و نه تاریک، بلکه به هر حال یا روشن است، یا تاریک. بنابراین روشنی و تاریکی که دو امر متناقض‌اند، رفع هم نمی‌شوند. در حالی که دو امر متضاد فقط با هم جمع نمی‌شوند، اما رفع آنها امکان‌پذیر است. مثلاً یک چیز در آن واحد ممکن نیست تماماً سیاه و سپید باشد، یعنی اجتماع (جمع‌شدن) سیاهی و سپیدی در یک مکان ممکن نیست، ولی ممکن است یک شیئی نه سیاه باشد، نه سپید و فی‌المثل آبی باشد. بنابراین «رفع» سیاه و سپید ـ که دو امر متضادند ـ امکان دارد.

نکته مهم: با توجه به بحثهای گذشته می‌توان گفت: «اجتماع ضدان و نیز اجتماع و ارتفاع نقیضان محال است». یعنی یک چیز فقط آن چیز است و با ضد خود آمیختگی ندارد، مثلاً انسان، انسان است یا به قول مشهور «الف، الف» است و جز آن نیست.

باب دوم: کلیات پنجگانه (خمس)

کلی در نخستین تقسیم بر دو قسم است: ذاتی و عرضی:

الف) کلی ذاتی

صفتی که جزو ذات یک موجود باشد و هرگز از آن جدا نگردد، کلی ذاتی نامیده می‌شود. مثل «فکر» و «جسم» برای انسان، یا «بُعد» (طول، عرض و عمق) برای جسم، زیرا نه انسان بدون جسم و فکر یافت می‌شود و نه جسم بدون بعد وجود دارد.

برزلمهر

ب) کلی عرضی

صفتی که جزو ذاتی یک موجود نباشد و جدایی آن از موجود امکان‌پذیر باشد. کلی عرضی نام دارد. مثل خنده، بیماری و سپیدی پوست نسبت به انسان یا رنگ، نسبت به جسم. زیرا که خنده و بیماری و سپیدی جزو ذات انسان نیست، همچنین رنگ در حقیقت و ذات جسم دخالت ندارد. اگر انسان اصلاً نخندد یا بیمار نباشد و یا رنگ پوستش نباشد باز هم انسان است و نیز اگر جسمی بی‌رنگ باشد به حقیقت آن لطمه‌ای وارد نمی‌شود.

اقسام کلی (کلیات خمس): کلی ذاتی بر سه قسم است: نوع، جنس و فصل. کلی عرضی بر دو قسم است: عرض خاص یا خاصه و عرض عام. این پنج کلی (نوع، جنس، فصل، عرض خاص، و عرض عام) را در منطق کلیات خمس یا کلیات پنجگانه، یا مفردات پنجگانه می‌نامند.

۱. **نوع (Species):** هرگاه کلی ذاتی بر افرادی دلالت کند که در حقیقت هستی متفق‌اند آن را نوع نامند. مانند انسان که افراد زیادی مثل حسن، حسین، علی و ... را در برمی‌گیرد که همگی در حقیقت و ذات یکسانند. یعنی همه جسمند و همه فکر می‌کنند و اختلاف آنها در صفات عرض، مثل رنگ و جوانی و پیری و امثال آن.

۲. **جنس (Genus):** اگر دامنه کلی ذاتی چنان گسترده باشد که چندین نوع مختلف را در برگیرد، آن را «جنس» گویند به بیان دیگر، جنس آن کلی ذاتی است که چند نوع مختلف‌الحقیقه را شامل شود. مثل «حیوان» که شامل انواع گونه‌گون انسان، اسب، شتر، گربه و ... می‌گردد.

اقسام جنس: غیر از حیوان، جنسهای کلی‌تری نیز وجود دارند. مثلاً جسم نموکننده، جنسی است که شامل «حیوان و گیاه» می‌شود و «جسم مطلق» جنسی است که از جسم نموکننده هم کلی‌تر است و «جماد و گیاه و حیوان را در برمی‌گیرد. کلی‌تر از جسم مطلق، جوهر[1] است. جوهر جنسی است که نه تنها شامل جسم مطلق، جماد

۱. جوهر یا گوهر: حقیقتی است قائم به ذات و هستی آن وابسته به موجود دیگر نیست. مثل روح و جسم (جماد، گیاه و حیوان). در مقابل آن، «عرض» است که قائم به ذات نیست و هستی آن وابسته به هستی موجود دیگری است، یا می‌توان گفت هستی آن وابسته به جوهر است مثل رنگ، بو، شکل و ...
عرض نه قسم است: کم (مثل سه متر و دو متر)، کیف (مثل سفید، دانا)، وضع (مثل نشسته، ایستاده)، أین (مثل در دانشگاه، در بازار)، متی (مثل دیروز، امروز)، ملک (مانند مسلح، کفش پوشیده)، اضافه (مانند دو برابر، بزرگتر، برادری)، یفتری)، فعل (مانند می‌سوزد، می‌شکند)، انفعال (مانند سوخته می‌شود، شکسته می‌شود).

گیاه و حیوان می‌گردد، بلکه قلمرو آن تا عالم ارواح نیز گسترده است و «روح» را هم شامل می‌شود. بنابراین جنسها به ترتیب کلیت عبارت است از: جوهر، جسم مطلق، جسم نامی، یا نموکننده و حیوان، هر کدام از جنسها در مقابل جنس کلی‌تر از خود، نوع (نوع اضافی یا نسبی) محسوب می‌شوند. مثلاً حیوان نسبت به جسم نموکننده، نوع است و جسم نموکننده نسبت به جسم مطلق، نوع محسوب می‌شود و به همین ترتیب جسم مطلق در مقابل جوهر، نوع به شمار می‌آید. بدین ترتیب هر «جنس» دارای دو قسم «نوع» است: نوعهای بی‌واسطه و نوعهای باواسطه. مثلاً نوعهای بی‌واسطه جسم مطلق، جمادات هستند و نوعهای باواسطه آن، گیاه و حیوان و انسان. یا نوعهای بی‌واسطه جسم نموکننده، گیاهانند و انواع باواسطه آن حیوان و انسان. حیوان که آخرین جنس است و انسان و اسب و سگ و سایر حیوانات، نوعهای بی‌واسطه آنند، نوع باواسطه ندارد. هر جنسی نسبت به انواع بی‌واسطهٔ خود، «جنس قریب» است و نسبت به انواع باواسطه خود «جنس بعید» می‌باشد. مثلاً جسم نموکننده، نسبت به گیاه، جنس قریب است و نسبت به حیوان و انسان، جنس بعید محسوب می‌شود. اگر این واسطه و فاصله بین جنس و انواع آن بیشتر باشد، جنس را «جنس أبعَد» می‌گویند.

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که جنس سه قسم است: قریب، بعید و ابعد.

الف) جنس قریب: جنسی است که بین آن جنس و انواع آن، جنس دیگری فاصله نشود. مثل «حیوان» نسبت به انسان و اسب و گربه و ... یا «جسم نموکننده» نسبت به گیاهان.

ب) جنس بعید: جنسی است که بین آن جنس و انواع آن، یک جنس فاصله شود. مثل «جسم نموکننده» نسبت به انسان، که بین آن و انسان یک جنس یعنی (حیوان) فاصله شده است.

ج) جنس ابعد: جنسی است که بین آن جنس و انواع آن، بیش از یک جنس فاصله شود. مثل «جسم مطلق» نسبت به انسان که بین آن و انسان دو جنس یعنی (جسم نموکننده و حیوان) فاصله است.

نه قسم عرض و یک قسم جوهر را «مقولات دهگانه» می‌گویند. مقصود از «مقوله» امری است که انسان می‌تواند در باب آن بیندیشد و سخن بگوید. یا می‌توان گفت «مقوله» امری است که انسان می‌تواند از آن تصوری داشته باشد.

در جدول زیر اقسام جنس با انواع آنها نشان داده شده است:

شماره	جنس	انواع
۱	حیوان	انسان، اسب، گربه، سگ و ...
۲	جسم نموکننده	گیاه، حیوان
۳	جسم مطلق	جمادات
٤	جوهر	روح، جسم (جمادات، گیاه، حیوان)

۳. **فصل (Olfference - Differentia - Specific)**: حقیقت یا صفتی ذاتی است که به یک نوع، یا یک جنس اختصاص دارد و آن را از سایر انواع و اجناس جدا می‌سازد، مثل ناطق[1] «که فصل انسان است، یعنی موجب می‌گردد که انسان از سایر حیوانات جدا گردد»، یا حساس[2] (حس‌کننده) که فصل حیوان است و آن را از سایر اجسام نامی (گیاهان) جدا می‌کند. و نامی (نموکننده) که فصل گیاهان و یا فصل موجودات زنده (گیاهان و حیوانات) است و آنها را از موجودات بی‌جان متمایز می‌سازد.

فصل، در لغت به معنی «جدا کردن» است و چنانکه دیدیم کار آن جدا کردن یک حقیقت از سایر حقایق می‌باشد. می‌توان گفت: فصل، سازندهٔ «نوع» و تقسیم‌کنندهٔ «جنس» است.

نوع ⟵ فصل + جنس
انسان ⟵ ناطق + حیوان
حیوان ⟵ حساس + گیاه

اقسام فصل: فصل بر دو قسم است: قریب و بعید:

الف) فصل قریب: فصلی است که یک نوع را از انواعی که تحت جنس قریب خود هستند جدا می‌کند. مثل «ناطق» نسبت به انسان، که انسان را از انواع دیگر حیوان جدا می‌کند و «حساس» نسبت به حیوان که حیوان را از گیاهان ممتاز می‌سازد و «نامی» (نموکننده) نسبت به گیاه که موجب امتیاز آنها از جمادات می‌گردد. می‌توان گفت فصل

۱. مقصود از ناطق در اینجا سخنگو نیست، بلکه «متفکر و عاقل» است.
۲. مقصود از حساس در اینجا موجودی است که دارای حواس پنجگانه (بینایی، شنوایی، چشایی، بساوایی و بویایی) است.

قریب، برجسته‌ترین صفت ذاتی یک نوع است، یعنی صفتی است که انواع پست‌تر فاقد آنند. مثلاً نطق (تفکر) برجسته‌ترین صفت ذاتی انسان است و انواع پست‌تر (حیوان، گیاه و جماد) از آن بی‌بهره‌اند. چنین است حساس نسبت به حیوان و نامی نسبت به گیاه.

ب) فصل بعید: فصلی است که نوع را از انواعی که تحت جنس بعید خود هستند، ممتاز می‌کند، مثل «حساس» نسبت به انسان، یا «نامی» نسبت به حیوان و انسان. فصل بعید را می‌توان صفت ذاتی درجه دوم یا درجه سوم یک نوع به‌شمار آورد. مثلاً «حساسیت» در انسان نسبت به نطق (تفکر) در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارد، یا «نمو» بعد از حساسیت و در درجهٔ سوم اهمیت است. چنانکه «حساسیت» برجسته‌ترین صفت ذاتی حیوان و فصل قریب اوست. زیرا گیاهان و جمادات از آن بی‌بهره‌اند و «نمو» صفت ذاتی درجه دوم حیوان و فصل بعید او محسوب می‌شود.

در جدول زیر اقسام فصل نشان داده شده است:

شماره	فصل	نوع
۱	نطق (تفکر)	انسان
۲	حساسیت (حس)	حیوان
۳	نمو	گیاه
٤	بعد (طول، عرض، عمق)	جسم (جماد، گیاه، حیوان)

۱. **عرض خاص یا خاصه (Accident Modes)**: عرض یا صفتی است غیرذاتی که اختصاص به افراد یک نوع دارد، مثل «خنده» یا «نویسندگی» که مخصوص افراد انسان است.

۲. **عرض عام (Accident Common)**: عرض، یا صفتی است غیرذاتی که اختصاص به افراد یک نوع نداشته باشد مثل «سپیدی» که مشترک بین انسانهای سفید پوست، بسیاری از حیوانات و نیز جمادات (کاغذ، گچ و امثال آنها) می‌باشد.

نکتهٔ مهم: عرض خاص یک جنس، نسبت به اجناس و یا انواع مادون آن، عرض عام محسوب می‌شود. مثلاً صفت «خوردن» که عرض خاص جنس حیوان است، نسبت به انسان، عرض عام است زیرا خوردن، مشترک بین انسان، اسب، گوسفند، و سایر انواع حیوان می‌باشد.

باب سوم: معرّف (Definiens)

معرف (= شناساننده)، مجموع تصورات معلومی است که موجب روشن شدن تصوری مجهول می‌گردد[1]. تصور مجهولی که به‌وسیله «معرف» روشن و شناسانده می‌شود. معرف (= شناخته شده Definiendum) نام دارد. مثلاً اگر کسی نداند که «زرافه» چیست، یعنی تصور معلومی از زرافه نداشته باشد و ما به قصد شناساندن زرافه به وی بگوییم: زرافه حیوانی است علفخوار، سُمدار، که دارای دستهای بلندتر از پا و گردن دراز است، تصوری از زرافه در ذهن او ایجاد کرده‌ایم. در اینجا تصور مجهول یا معرف، «زرافه» است و تصورات معلوم و معرف که باعث شناخته شدن زرافه شده‌اند عبارت است از: تصور حیوان، علفخوار، سُمدار، دست بلندتر از پا و گردن دراز. همچنین عمل کسی که ویژگیهای زرافه را برمی‌شمارد و نیز جمله‌ای که ویژگیهای زرافه در آن برشمرده می‌شود اصطلاحاً تعریف (Difinition) نامیده می‌شود.

اقسام تعریف: تعریف، در اصطلاح اهل منطق عبارت است از برشمردن ویژگیهای (ذاتی و غیرذاتی) شناخته شده یک چیز در یک جمله، به قصد شناساندن آن به دیگران. تعریف دارای اقسام است بدین شرح:

الف) حد (تعریف کامل)

کلامی است که خصوصیات ذاتی مجهول را بیان کند و ماهیت (حقیقت) آن را به‌طورکامل یا به اجمال بشناساند.

حد برد و قسم است: تام و ناقص.

۱. **حد تام:** تعریفی است که از «جنس قریب و فصل قریب» مجهول فراهم می‌آید و مجهول را به‌طورکامل می‌شناساند. مثل «حیوان ناطق» در تعریف انسان که حیوان، جنس قریب و ناطق فصل قریب انسان است.

۲. **حد ناقص:** تعریفی است که از «جنس بعید و فصل قریب» مجهول فراهم می‌آید و مجهول را به‌طوراجمال می‌شناساند. به عبارت دیگر حد ناقص، تعریفی کامل

---

۱. آن کس که دست به عمل شناساندن می‌زند یعنی تصورات معلوم یا ویژگیهای شناخته شده مرتبط با یک مجهول را برمی‌شمارد و در قالب جمله‌ای می‌ریزد و به اصطلاح دست به عمل تعریف (= شناساندن) می‌زند؛ نیز «معرف» است، اما در منطق به همان مجموع تصورات معلوم، معرف گفته می‌شود.

است، اما به اندازه حد تام، کامل نیست. مثل «جسم نامی ناطق» در تعریف انسان، که جسم نامی، جنس بعید، و ناطق فصل قریب انسان است.

ب) رسم (تعریف ناقص)

کلامی است که بعضی از خصوصیات ذاتی و بعضی از خصوصیات عرضی مجهولی را بیان کند و لااقل باعث امتیاز آن از موجودات دیگر گردد. به بیانی ساده‌تر، رسم تعریفی است که شناخت مبهمی از مجهول به ما می‌دهد.

رسم نیز بر دو قسم است: تام و ناقص.

۱. **رسم تام:** تعریفی است که از «جنس قریب و عرض خاص» فراهم می‌آید. مانند «حیوان خندان یا نویسنده» در تعریف انسان. که حیوان، جنس قریب انسان و خندان یا نویسنده، عرض خاص انسان است.

۲. **رسم ناقص:** تعریفی است که از «جنس بعید و عرض خاص» فراهم می‌آید. مانند «جسم نامی خندان یا نویسنده» در تعریف انسان که جسم نامی، جنس بعید انسان و خندان یا نویسنده عرض خاص او است.

تعریف، دارای اقسام دیگری نیز هست که در منطق بدانها توجهی نمی‌شود. اقسام دیگر تعریف عبارت است از: خاصهٔ مرکّبه و شرحُ الاسم:

الف) خاصهٔ مرکبه: تعریفی است که از چند خصوصیت مختلف تشکیل شده است. هر کدام از خصوصیات به‌طور جداگانه به مجهول اختصاص ندارند، اما برروی هم صفت مخصوص مجهول به‌شمار می‌آیند. مثلاً در تعریف «خفاش» می‌گویند: «پرنده‌ای است زاینده». «پرنده بودن» به خفاش اختصاص ندارد، زیرا پرندگان دیگری هم هستند، همچنین «زاییدن» مخصوص خفاش نیست. اما این دو صفت برروی هم یعنی، «پرنده بودن و زاینده بودن» مخصوص خفاش است، زیرا پرندگان دیگر نمی‌زایند. این‌گونه تعریف در علوم طبیعی بسیار اهمیت دارد.

ب) شرح الاسم: عبارت است از تفسیر یک کلمه با کلمه‌ای دیگر که از آن آشناتر و مأنوس‌تر باشد. به بیانی دیگر، شرح الاسم معنی کردن یک کلمه است برای روشن شدن آن. مثل اینکه بگوییم «وجود» یعنی «هستی» و «علم» یعنی «آگاهی» و امثال آن.

اقسام تعریف را در جدول زیر خلاصه می‌کنیم:

اقسام تعریف (معرف)	الف) حد	۱. تام: جنس قریب + فصل قریب حیوان + ناطق ⟵ انسان
		۲. ناقص: جنس بعید + فصل قریب جسم نامی + ناطق ⟵ انسان
	ب) رسم	۱. تام: جنس قریب + عرض خاص حیوان + خندان ⟵ انسان
		۲. ناقص: جنس بعید + عرض خاص جسم نامی + خندان ⟵ انسان
	ج) خاصه مرکبه	مجموع چند صفت که به امری اختصاص دارد (پرندهٔ زاینده در تعریف خفاش).
	د) شرح الاسم	معنی کردن کلمه (مثل معنی کردن وجود به هستی).

نتیجهٔ کلی: سر منزل مقصود تمام مباحث مذکور، مسئلهٔ «مُعرِف یا تعریف» است. با بحث از تصور و تصدیق و بررسی تصور کلی و جزئی و نیز کلی ذاتی و عرضی به منزلگاه «کلیات پنجگانه یا خمس» می‌رسیم. کلیات خمس خود وسیله‌ای است برای هدفی دیگر. یعنی وسیله‌ای است برای معرف. در مبحث کلیات خمس، مواد لازم برای معرف فراهم می‌آید و در مبحث معرف یا تعریف ـ که هدف همه این قیل و قال‌هاست ـ با به هم پیوستن تصورات معلوم ـ که چیزی غیر از همان جنس و فصل و عرض خاص نیست ـ و ساختن تعریف به حل مجهول نائل می‌آییم. «زیرا تعریف، چیزی نیست مگر جمع‌آوری اوصاف مختلف یا موجود، یا یک شیئی، یا یک فکر در یک جمله».

باب چهارم: قضایا (تصدیقات)

با رَد یا قبول تصور، تصدیق به‌وجود می‌آید. به بیانی دیگر: وقتی لااقل سه تصور داشته باشیم و آنگاه بین آنها رابطه برقرار کنیم، عمل ما را تصدیق گویند. مثلاً اگر «هوا» و «گرمی» و نیز «گرمی هوا» را تصور کنیم و سپس بدین‌گونه بین آنها رابطه برقرار سازیم:

هوا گرم است.

یا:

هوا گرم نیست.

مسئله‌ای را تصدیق کرده‌ایم به عبارت دیگر به صدور «حکمی» اقدام نموده‌ایم. با عمل «تصدیق» و با صدور «حکم» جمله‌ای پدید می‌آید که در اصطلاح منطق «قضیه» (Proposition) نامیده می‌شود.

الف) تعریف قضیه

قضیه عبارت از سخن، یا جمله‌ای است که خبری را بیان کند، خبر بیان شده ممکن است صادق (راست) یا کاذب (دروغ) باشد. فی‌المثل وقتی کسی می‌گوید: «دوست من دانشمند است» از دوست خود خبری داده است و این خبر ممکن است راست یا دروغ باشد. می‌توان گفت: هر جمله‌ای که از ثبوت یا نفی امری خبر دهد، آن را قضیه گویند.

ب) اقسام قضیه

قضیه به‌طورکلی بر دو قسم است: حملیه و شرطیه.

۱. قضیهٔ حملیه (Categorical): قضیه‌ای است که خبری را به‌طور قاطع و بدون شک و شرط بیان کند، مثل: «هوا گرم است» یا «هوا گرم نیست» قضیه حملیه، همان جمله خبری یا وجه اخباری دستور زبان است.

اجزای قضیه حملیه: قضیه حملیه مرکب از سه جزء است: موضوع، محمول و رابطه.

الف) موضوع یا محکوم علیه (Subject) جزئی از قضیه است که چیزی را به آن نسبت می‌دهیم یا چیزی را از آن سلب می‌کنیم. مثل «هوا» در مثالهای «هوا گرم است، هوا گرم نیست.»

ب) محمول یا محکوم به (Predicate) آن جزء از قضیه است که به موضوع نسبت داده می‌شود یا از آن سلب می‌گردد. مثل «گرم» در مثالهای «هوا گرم است، هوا گرم نیست.»

ج) رابطه یا نسبت حکمیه (Coqule) فعلی است مثبت یا منفی که بین موضوع و محمول رابطه برقرار می‌سازد. بدین ترتیب که محمول را به موضوع نسبت می‌دهد یا از آن سلب می‌کند. مثل «است» و «نیست» در دو مثال زیر:

هوا گرم است.

یا:

هوا گرم نیست.

موضوع (مسندالیه) ↓ هوا — محمول (مسند) ↓ گرم — نسبت حکمیه (رابطه) ↓ است / نیست

در دستور زبان، موضوع را «مسندالیه» و محمول را «مسند» و نسبت حکمیه را «رابطه» می‌نامند.

۲. قضیه شرطیه: قضیه‌ای است که خبر یا مطلبی را با شرط و یا با شک و تردید بیان کند.

مثال ۱) اگر کسی بکوشد، پیروز می‌شود.

مثال ۲) کتابی که در دست تست، یا گلستان است، یا بوستان است.

در مثال ۱) مطلب، «با شرط بیان شده است و در مثال ۲) با شک و تردید.

اجزای قضیهٔ شرطیه: قضیه‌های شرطیه، دست کم، مرکب از دو جزءاند: مقدم و تالی.

الف) مقدم: اولین جمله یا نخستین قضیه‌ای که در ساختمان قضی، شرطیه به‌کار می‌رود، «مقدم (قضیه مقدم)» نامیده می‌شود. مثل «اگر کسی بکوشد» در مثال (۱) و «کتابی که در دست تست» در مثال (۲).

ب) تالی: قضیه یا قضیه‌هایی که بعد از مقدم قرار گیرند، «تالی» خوانده می‌شوند. مثل «پیروز می‌شود» در مثال (۱) و «گلستان است» و «بوستان است» در مثال (۲).

اگر کسی بکوشد ⟵ مقدم
پیروز می‌شود ⟵ تالی

کتابی که در دست تست، یا گلستان است، یا بوستان است.
مقدم ⟵ کتابی که در دست تست
تالی ⟵ یا گلستان است
تالی ⟵ یا بوستان است

قضیهٔ حملیه و شرطیه دارای اقسام مختلفی هستند که در اینجا به ذکر مهم‌ترین اقسام آنها می‌پردازیم.

ج) اقسام قضیهٔ شرطیه

قضیهٔ شرطیه بر دو قسم است: متصله و منفصله.

۱. شرطیهٔ متصله (Hypothetic): قضیه‌ای است که با حرف شرط آغاز می‌شود و خبری را با «شرط» بیان می‌کند.

مثال: اگر کسی بکوشد، پیروز می‌شود.

۲. شرطیهٔ منفصله (Disjunction): قضیه‌ای است که بین اجزای آن با حرف ربط «یا» فاصله می‌افتد و خبری را با «شک و تردید» بیان می‌کند.

مثال: این کتاب، یا گلستان است، یا بوستان است.

در دستور زبان، شرطیهٔ متصله را «جمله شرطی یا وجه شرطی» می‌نامند و شرطیه منفصله را «وجه التزامی» می‌گویند.

د) اقسام حملیه

قضیهٔ حملیه را از جهات مختلفی می‌توان تقسیم کرد که مهم‌ترین آنها عبارت است از:

۱. اقسام قضیه به اعتبار کیفیت: موجبه (مثبت)، سالبه (منفی).

الف) قضیهٔ موجبه: قضیه‌ای است که رابطهٔ آن یک فعل مثبت باشد و مطلبی را اثبات کند. **مثل:** هوا گرم است.

ب) قضیه سالبه: قضیه‌ای است که رابطه آن یک فعل منفی باشد و مطلبی را نفی کند. **مثل:** هوا گرم نیست.

۲. اقسام قضیه به اعتبار کمیت: شخصیه، جزئیه و کلیه.

الف) قضیه شخصیه: قضیه‌ای است که موضوع آن «اسم خاص» باشد. **مثل:** پرویز، دانشمند است.

پرویز، موضوع قضیه و اسم خاص است.

ب) قضیهٔ جزئیه: قضیه‌ای است که قبل از موضوع آن کلماتی از قبیل «بعضی، برخی و تعدادی» قرار گیرند. مثل: بعضی انسانها نویسنده هستند که «انسانها»، موضوع قضیه است و قبل از آن، کلمهٔ «بعضی» قرار گرفته است.

ج) قضیهٔ کلیه: قضیه‌ای است که قبل از موضوع آن، کلماتی از قبیل «همه، هر، هیچ و تمام» قرار گیرد. مثل: هر انسانی فناپذیر است. که انسان، موضوع قضیه است و قبل از آن «هر» قرار گرفته است.

سورقضیه: کلمات «هر»، «همه»، «هیچ» و نیز کلمات «بعضی»، «برخی» و مانند آن را اصطلاحاً سورقضیه گویند.

نکات مهم: سورقضیه: بیانگر کمیت قضیه (جزئی و کلی بودن و رابطه قضیه)، بیانگر کیفیت (موجبه و سالبه بودن) آن است.

۳. قضایای چهارگانه یا محصورات اربعه: قضایایی هستند که از ترکیب قضایای «موجبه و سالبه» با قضایای «جزئیه و کلیه» به‌وجود می‌آیند.

الف) موجبهٔ کلیه: قضیه‌ای است که «سور» آن، «هر» و رابطه آن فعل مثبت باشد. مثل: هر انسانی فانی است.

ب) موجبهٔ جزئیه: قضیه‌ای است که «سور» آن «بعضی» و رابطه آن فعل مثبت می‌باشد. مثل: بعضی انسانها نویسنده هستند.

ج) سالبهٔ کلیه: قضیه‌ای است که «سور» آن «هیچ» و رابطه آن یک فعل منفی است. مثل: هیچ انسانی سنگ نیست.

د) سالبهٔ جزئیه: قضیه‌ای است که «سور» آن «بعضی» و رابطهٔ آن یک فعل منفی است. مثل: بعضی انسانها نویسنده نیستند.

نکتهٔ مهم: قضایای معتبر و مورد توجه در منطق همین قضایای چهارگانه هستند.

باب پنجم: حجت (استدلال)

بحث از قضایا، مقدمه‌ای است برای حجت، هرکس در زندگی روزمره برای سخن گفتن و استدلال کردن از جمله‌ها (قضیه‌ها) کمک می‌گیرد. آنها را به هم می‌پیوندد و بدین‌وسیله مقصود خود را بیان می‌کند و هدف خود را به اثبات می‌رساند. همین تلاش و کوشش است که در منطق «حجت یا استدلال» نام گرفته است.

از آنجا که پشتوانه سخنها و استدلالهای انسان، ذهن و اندیشه اوست، می‌توان گفت: استدلال، عبارت است از تلاشی که ذهن به مدد آگاهیهای خود انجام می‌دهد تا به‌وسیلهٔ آنها از آنچه آگاه نیست، آگاه گردد.

اقسام حجت (استدلال): استدلال، بر سه گونه است: تمثیل، استقراء و قیاس.

الف) تمثیل (Analogy)

چنان است که به کمک شباهت یا وجه مشترکی که بین یک امر جزئی معلوم با یک امر جزئی مجهول وجود دارد، حکمی را که دربارهٔ امر جزئی معلوم شده است، بر امر جزئی مجهول نیز منطبق سازیم.

مثال ۱): فقیه یا قانونگذار می‌داند که شراب در قانون دین حرام است. زیرا خاصیت مست‌کنندگی دارد. اما آگاه نیست که آیا سایر مشروبهای الکلی جدید چه وضعی دارند. در مقایسه آنها با «شراب» وجه مشترکی (خاصیت مست‌کنندگی) می‌یابد و برمبنای آن حکم بر حرام بودن تمام مشروبات الکلی می‌کند.

مثال ۲): با شخصی آشنا می‌شویم. این شخص از نظر رفتار یا شکل ظاهری به فلان دوست بی‌وفای ما می‌ماند. با اتکاء بر این وجه مشترک (رفتار یا شکل ظاهری) حکم بر بی‌وفایی او می‌کنیم.

چنین است که می‌گویند: «تمثیل رسیدن از یک امر جزئی است به امر جزئی دیگری به مدد همانندی و وجه مشترکی که بین آن دو وجود دارد. تمثیل دوگونه است: قطعی و غیرقطعی.

۱. **تمثیل قطعی:** تمثیلی است که وجه مشترک بین دو امر جزئی، صفتی عمیق و باطنی باشد. مانند حکمی که فقیه در باب حرام بودن مشروبات الکلی جدید می‌دهد.

۲. **تمثیل غیرقطعی:** تمثیلی است که صفت مشترک دو امر جزئی، صفتی ظاهری باشد. مانند: حکمی که ما در باب بی‌وفایی شخصی که تازه با او آشنا شده‌ایم، می‌دهیم.

ب) استقراء (Induction)

چنان است که با بررسی و آزمایش امور جزئی به قانون کلی می‌رسند. مثلاً با حرارت دادن فلزات گونه‌گون این نتیجهٔ کلی را به‌دست می‌آورند که: «هر فلزی در اثر حرارت منبسط می‌شود».

چنین است که می‌گویند «استقراء» رسیدن از بررسیهای جزئی به نتیجه کلی است. استقراء نیز بر دو گونه است: تام و ناقص.

۱. **تام:** چنان است که تمام موارد جزئی بررسی شود و سپس حکم کلی صادر گردد. مثل اینکه تمام انواع فلز را حرارت دهیم و سپس حکم بر انبساط همهٔ فلزات کنیم.

۲. **ناقص:** چنان است که با آزمایش و بررسی چند مورد، حکم کلی صادر گردد. مثل اینکه با حرارت دادن چند نمونه فلز، حکم به انبساط تمام فلزات بدهیم.

نکته: استقراء روش استدلال در علوم فیزیکی، زیستی و انسانی است.

ج) قیاس (Deduction)

قیاس، استدلالی است که به مدد آن از قانون کلی به نتیجه‌ای جزئی می‌رسیم.

مثال: سقراط انسان است = مقدمه
هر انسانی فانی است = مقدمه
سقراط فانی است = نتیجه

در اینجا از این قانون کلی که «هر انسانی فانی است» به این نتیجهٔ جزئی که «سقراط فانی است» رسیده‌ایم. این‌گونه استدلال را قیاس می‌نامند.

به بیان دیگر: قیاس عبارت است از دو قضیه به هم پیوسته که از قبول آنها، قبول قضیه دیگری لازم می‌آید. مثلاً اگر بپذیریم که: «سقراط انسان است و هر انسانی هم فانی است»: باید قبول کنیم که «سقراط فانی است.»

در اصطلاح، هر کدام از قضیهٔ اول و دوم را «مقدمه» می‌گویند و قضیه‌ای را که با پذیرش دو مقدمه پذیرفته می‌شود، «نتیجه» می‌نامند.

مقدمتین (دو مقدمه) ← سقراط، انسان است = مقدمه
مقدمتین (دو مقدمه) ← هر انسانی فانی است = مقدمه
سقراط، فانی است = نتیجه

د) اقسام قیاس

قیاس بر دو قسم است: اقترانی و استثنایی.

۱. **قیاس اقترانی:** قیاسی است که نتیجهٔ آن عیناً در مقدمه نباشد، بلکه موضوع نتیجهٔ آن در یک مقدمه و محمول نتیجهٔ آن در مقدمهٔ دیگر باشد.

قیاسی که در بالا ذکر شد، قیاس اقترانی است. زیرا موضوع نتیجه (سقراط) در مقدمهٔ اول وجود دارد و محمول نتیجه (فانی) در مقدمهٔ دوم.

۲. **قیاس استثنایی:** قیاسی است که نتیجه یا نقیض (= منفی) نتیجه آن در مقدمه ذکر شده باشد.

مثال: هرگاه خورشید برآید، روز موجود است = مقدمه
اکنون خورشید برآمده است = مقدمه

پس روز موجود است = نتیجه

در اینجا نتیجه قیاس یعنی «روز موجود است» در مقدمهٔ اول وجود دارد.

مهم‌ترین نوع استدلال در منطق، قیاس است. به نظر منطق‌دانان تنها از راه قیاس و به مدد استدلال قیاسی، می‌توان به کشف حقیقت نائل آمد. اینکه منطق را «فن استدلال» نامیده‌اند مقصود همین استدلال قیاسی است. قیاس انواع مختلف و شکلهای گونه‌گون دارد و منطق‌دانان به تفصیل در باب آنها بحث کرده‌اند، ولی در اینجا از بحث بیشتر در آن خودداری می‌کنیم.

انتقاد بر منطق صوری: منطق صوری (ارسطویی) قرنها بر فکر متفکران شرق و غرب حکومت می‌کرد و تنها وسیله کشف مجهول به‌شمار می‌رفت. علی‌رغم حمله‌های بنیان کنی که بر این منطق شده است، هنوز هم اندیشمندان زیادی شیفته آنند. شیفتگان منطق صوری، قواعد این منطق را جزو فطرت انسان می‌داند و معتقدند انسان در کاربرد قواعد منطق ناگزیر است. در مقابل، مخالفان منطق صوری، در طول تاریخ، قواعد این منطق را بی‌حاصل، زاید و حتی گمراه‌کننده دانسته‌اند. این انتقادها و مخالفتها از رنسانس شدت گرفت و گوینده‌ترین ضربه‌ها وسیلهٔ «بیکن» و «دکارت» و «استوارت میل» بر پیکر منطق ارسطویی وارد شد.

به نظر انتقادکنندگان مهم‌ترین عیب منطق ارسطویی آن است که: از کشف مجهول ناتوان است. نتیجه قیاس حاصل مقدمات آن است. تا وقتی مقدمات معلوم نباشد، نتیجه‌ای به دست نمی‌آید و اگر مقدمات روشن باشند نتیجه خود به خود روشن و معلوم خواهد بود. ابن تیمیه و شاگرد وی ابن قیّم ـ متفکران مسلمان قرن هفتم و هشتم هجری ـ سخت به منطق صوری تاخته‌اند و بی‌حاصلی و عجز آن را از کشف مجهول نشان داده‌اند. ایراد شیخ ابوسعید ابوالخیر عارف قرن چهارم و پنجم بر ابن سینا در باب منطق و بی‌حاصلی آن نیز در همین زمینه بوده است. در عصر جدید بیکن و دکارت هر دو در این باب که قیاس نمی‌تواند مجهولی را معلوم سازد، همداستان بودند. بیکن منطق نوین یا آلت نو (ارگانون جدید) را جایگزین منطق صوری ارسطو ساخت روش قیاسی را مردود شمرد و روش استقرایی (مشاهده و تجربه) را به عنوان آیین راستین در تحقیق پیشنهاد کرد.

انتقادهایی که بر منطق ارسطویی وارد شده است، تماماً متوجه روش قیاسی یا استدلال قیاسی است. این انتقادها، بویژه، در عصر جدید اروپا، مبتنی بر این اتهام است که ارسطو و پیروان وی به مشاهده و تجربه بی‌توجه بوده‌اند و تنها بر بنیاد یک سلسله امور ذهنی بیگانه با واقعیتهای تجربی، دست به استدلال می‌زده‌اند و در راه کشف حقیقت می‌کوشیده‌اند، به همین سبب هم ره به جایی نمی‌برده‌اند. حقیقت آن است که:

اولاً: انسان از به‌کار بردن قیاس ناگزیر است. از عادی‌ترین سخنان روزمرهٔ مردم تا دقیق‌ترین اندیشه‌ها و سخنان دانشمندان در قالب قیاس (= چیدن ترتیب مقدمات و گرفتن نتیجه) بیان می‌شود.

ثانیاً: اتهام فلاسفه تجربی عصر جدید مبنی بر بی‌توجهی ارسطو و پیروان وی نسبت به حس و تجربه و واقعیات عینی، سخت بی‌بنیاد است. چرا که در منطق ارسطو تنها از «صورت قیاس» بحث نمی‌شود، بلکه از «مادهٔ قیاس» نیز سخن به میان می‌آید. بحث از ماده قیاس، یا بررسی قیاس از لحاظ ارتباط آن با واقعیتهای بیرونی در مبحثی تحت عنوان «صناعات پنجگانه» طرح می‌گردد. در این بخش بر اهمیت مشاهده و تجربه تأکید می‌شود و دقیق‌ترین و منطقی‌ترین قیاس، که اصطلاحاً برهان نامیده می‌شود، قیاسی به‌شمار می‌آید که بر بنیاد «یقینیات» شکل گیرد، فی‌المثل قیاسی که مقدمات آن بدیهی است یا قضیه‌هایی است که از راه حس و تجربه (= محسوسات و محرّمات) به‌دستْ آمده است و حس و تجربه پشتوانهٔ درستی آن است، قیاسی برهانی خواهد بود. مثلاً این قیاس، برهان است:

- برخی از اجسام، فلزند،
- هر فلزی هادی حرارت است،
- برخی از اجسام هادی حرارت‌اند.

سبب برهانی بودن قیاس مذکور آن است که مقدمهٔ نخستین یا صغرای آن (= برخی از اجسام فلزند) حاصل حس است و مقدمهٔ دومین یا کبرای آن (= هر فلزی هادی حرارت است) امری تجربی است.

اهل منطق در بخش «صناعات پنجگانه» ضمن تقسیم انواع قیاس از لحاظ ماده یا ارتباط قیاس با واقعیتهای بیرونی ـ ذهنی به پنج قسم (= صناعات خمسه[1]) به اهمیت برهان یا قیاس برهانی تصریح می‌کنند و در بحث از مقدمه‌های قیاس برهانی اهمیت و ارزش محسوسات و مجرّبات، یعنی دانشهای به بار آمده از حس و تجربه، را باز می‌نمایند. گرچه حکمای طرفدار منطق ارسطو، همواره در کنار حس و تجربه از اهمیت عقل و قیاس سخن می‌گویند و تصریح می‌کنند که در پدید آمدن دانشهای تجربی هم حس در کار است، هم عقل، با این همه ارزشی را که برای حس و تجربه قائلند انکار نمی‌توان کرد و آنان را متهم به بی‌توجهی به واقعیت و بی‌عنایتی به تجربه نمی‌توان ساخت. پایه‌ها و بنیادهای روش تجربی را ـ که طرفداران منطق عملی بر آن تأکید می‌ورزند ـ در منطق ارسطویی، در مباحث مربوط به مقدمات برهان می‌توان باز جست: آنچه سبب پیشرفت بشر پس از رنسانس، در زمینه‌های مادی و صنعتی شده است، نه ابداع روش تجربی است، بلکه تکمیل کردن و به‌کار گرفتن این روش در دانشهایی است که به دانشهای تجربی موسوم است و این امر خود معلول عوامل و شرایطی است که موجب شد تا بشر «طرز نگاه» خود را نسبت به جهان تغییر دهد. یعنی بشر که تا پیش از رنسانس، عقلانی به جهان می‌نگریست، پس از رنسانس با چشم حس و تجربه به دیدن جهان پرداخت. و همین امر موجب پیشرفت مادی گردید.

خود را بیازمایید

۱. اولین بار چه کسی منطق را تدوین کرد؟
۲. تحولات منطق را بعد از ارسطو تا امروز بیان کنید.

---

۱. صناعات خمسه (پنجگانه) عبارت است از:
الف) برهان: قیاسی است که مقدمه‌های آن قضایای یقینی باشد.
ب) جدل: قیاسی است که با مقدمه قرارداد باورهای طرف بحث، به نتیجه‌ای که می‌خواهند برسند و بر طرف بحث غلبه کنند.
ج) خطابه: قیاسی است که در آن با به‌کار گرفتن قضیه‌های مبتنی بر گمان (= مظنونات) و نیز با بهره‌گیری از سخنان بزرگان دین و دانش و حکمت ـ که نزد مردم پذیرفته است (= مقبولات) ـ می‌کوشند تا شنوندگان خود را اقناع کنند.
د) مغالطه (= سفسطه) قیاسی است که مقدمات آن از قضایای نادرستی فراهم می‌آید به قضایای درست و یقینی می‌مانند.
هـ) شعر: قیاسی است که مقدمات آن قضایای خیال‌انگیز (= مخیل) است. (دانشجویان برای آگاهی از صناعات خمسه می‌توانند به کتب منطق مراجعه کنند. مثلاً به کتاب «منطق صوری» تألیف دکتر محمد خوانساری، جلد دوم.)

۳. در منطق علم را چگونه طبقه‌بندی می‌کنند؟

٤. چند مثال برای تصور و تصدیق بدیهی و نظری ذکر کنید.

٥. دلالت کلمه «کتاب» بر «جلد کتاب» و کلمه «رستم» بر «شجاعت» چه نوع دلالت است؟

٦. از میان کلمات زیر جزئی و کلی را از هم جدا کنید:

الف) حسن ب) انسان ج) یکصد تن دانش‌آموز د) دانش

هـ) کتاب و) نوشتن ز) عشق ح) یک میلیون جلد کتاب

۷. نسبت کلمات زیر را با یکدیگر معین کنید:

الف) نویسنده و شاعر ب) سنگ و چوب

ج) سخن و حرف د) کینه و عشق

هـ) صدا و فریاد و) شهر و کشور

۸. چند مثال برای امور متناقض و متضاد ذکر کنید.

۹. در مثالهای زیر نوع، جنس، فصل، عرض عام، عرض خاص را پیدا کنید.

الف) حسن ب) گربه ج) سنگ د) احساس

هـ) ادراک و) انسان ز) رشد ح) خوردن

ط) رنگ ی) گیاه ک) جماد ل) جسم

۱۰. با توجه به مطالبی که در باب معروف مطرح شده، مثالی بزنید و در آن مجهولی را با بر شمردن صفات آن تعریف کنید.

۱۱. برای هر یک از انواع تعریف مثالهایی بزنید.

۱۲. برای هر یک از انواع قضیه مثالهایی ذکر کنید.

۱۳. انواع حجت را تعریف کنید و برای هر یک مثالی بزنید.

۱٤. مهم‌ترین انتقادی که بر منطق صوری شده است چیست؟

۱٥. شیخ ابوسعید ابوالخیر بر منطق چه انتقادی کرده است؟

۱٦. آیا به‌راستی در منطق ارسطویی به واقعیتهای خارجی توجهی نمی‌شود؟

۱۷. معنی محسوسات و مجرّبات چیست؟

۱۸. صناعات خمسه را برشمارید و به اختصار تعریف کنید.

۱۹. برهان چگونه قیاسی است؟

۲۰. ماده و صورت قیاس یعنی چه؟

فصل سیزدهم

منطق استقرایی (عملی)

منطق عملی به نام روش‌شناسی، یا شناخت روشهای علوم نیز نامیده شده است. این منطق را در مقابل منطق قیاسی، منطق استقرایی می‌نامند. زیرا برخلاف منطق صوری، علم مطابقت فکر با موضوعهای خود، یا علم مطابقت فکر با خارج و واقع است و پیروان آن می‌کوشند تا با تجربه و بررسی موارد مختلف جزئی به قوانین کلی دست یابند.

از بنیانگذاران منطق عملی (استقرایی) «فرانسیس بیکن» ــ فیلسوف انگلیسی ــ است. وی در منطق خویش موسوم به «ارگانون جدید» روشهای تحقیق را مورد بحث قرار داد و «جان استوارت میل» ـ فیلسوف دیگر انگلیسی ـ نیز در کتاب منطق خود به بحث دربارهٔ شیوه‌های تحقیق ـ شیوه‌های تجربی ـ پرداخت. بدین ترتیب این دو فیلسوف به منطق عملی رونق بخشیدند و آن را به جای منطق قیاسی ارسطویی، شیوه راستین تحقیق معرفی کردند. متفکران دیگری نیز در عصر جدید در پیشبرد منطق عملی کوشیدند و امروزه هر محققی از رعایت قوانین این منطق در تحقیق عملی ناگزیر است.

تعریف: منطق عملی، یا روش‌شناسی (Methodology) قوانینی را که فکر برای یافتن حقیقت در موارد خاصی باید از آنها پیروی کند، مورد مطالعه قرار می‌دهد. به عبارت دیگر وظیفه منطق عملی، مطالعه روشهای مختلفی است که پژوهندگان باید آنها را در پژوهشهای عملی به‌کار گیرند به همین مناسبت منطق عملی را روش‌شناسی یا شناخت روشهای علوم نیز نامیده‌اند.

روش (Method) چیست؟: مجموع وسایل و راههایی که رسیدن به هدفی را امکان‌پذیر می‌سازد «روش» نامیده می‌شود. و «روش علمی» مجموعه وسایل و راههایی است که به‌کار گرفتن آنها، پژوهنده را به شناخت علمی (علم) می‌رساند.

لزوم روش: تمام دانشمندان داشتن روش را در تحقیق علمی ضروری می‌دانند. «دکارت» در این مورد گفته است: بهتر آن است که بدون «روش» اصلاً کسی به فکر تحقیق عملی و جستجوی حقیقت نیفتد، زیرا تحقیق بدون روش، تلاشی است که به ثمر نمی‌رسد.

فایدهٔ منطق عملی: منطق عملی یا روش‌شناسی، محقق را از گمراهی بازمی‌دارد و او را در رسیدن به حقیقت یاری می‌دهد.

موضوع منطق عملی: در منطق عملی ابتدا از «علم» بحث می‌کنند و تفاوت آن را با شناختهای غیرعلمی، روشن می‌سازند. سپس علوم را طبقه‌بندی می‌کنند و موضوع و روش هر علم را معین می‌سازند. بنابراین مسائل مهم منطق عملی عبارت است از: علم، طبقه‌بندی علوم، بررسی روشهای تحقیق در علوم:

مسئلهٔ اول

علم چیست؟ علم، در لغت به معنی «آگاهی و شناخت» است. اما در معنی اصطلاحی و دقیق، «علم (Science)» عبارت از «شناختی است منظم که با روشهای معین (= روشهای تحقیق علمی) به‌دست می‌آید و هدف آن برقرار کردن رابطهٔ ثابت بین پدیدارها (نمودها) است. بنابراین مراد از علم، در این مبحث، نه علم شناخت حقیقت (= فلسفه) است، نه علم به معنی عام و گسترده آن یعنی هرگونه آگاهی، بلکه صرفاً مراد دانشهایی است که از راه تجربه به‌دست می‌آید. اینک برای آنکه موضوع هرچه بیشتر روشن شود، تعریفی را که از علم به‌دست داده شده مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم:

۱. **علم شناختی است منظم:** مقصود این است که علم، مجموعه‌ای از اطلاعات پراکنده و مختلف از واقعیتهای گونه‌گون نیست. هر علم برای خود سازمان یا نظامی دارد و هدف آن کشف اطلاعات مخصوصی است. مثلاً هدف علم فیزیک آن است که اطلاعات و قوانین مربوط به خواص ظاهری ماده بی‌جان را دریابد. یا روان‌شناسی

می‌کوشد تا حالات روانی انسان را آنچنان که هست مورد بررسی قرار دهد و به کشف علتهای آنها نائل آید. فیزیک وارد قلمرو روان‌شناسی نمی‌شود و روان‌شناسی هم به حریم فیزیک تجاوز نمی‌کند.

۲. علم با روشهای معین به‌دست می‌آید: برای رسیدن به شناخت علمی (علم) از روشهای سنجیده استفاده می‌شود. به همین جهت علم، «امری کلی و عمومی» است. یعنی «هرکس روشهای علمی را بیاموزد می‌تواند به نوبهٔ خود به شناخت علم نائل آید.» علوم مختلف دارای روشهایی مختلف هستند. اما تمام علوم از «تجربه» (Experience) سود می‌جویند. مقصود از تجربه «مجموع اعمال و مداخلاتی است که انسان در واقعیت می‌کند.» به‌عنوان مثال یک قطعه فلز، یک واقعیت است. وقتی پژوهنده‌ای آن را حرارت می‌دهد، یا مقداری اسید بر روی آن می‌ریزد و دگرگونیهای ناشی از اثر حرارت و اسید را در فلز، مطالعه می‌کند، دست به تجربه زده است. شناختهایی را که ما به کمک حواس خود از جهان می‌گیریم، دقیق نیست. تنها به مدد تجربه می‌توانیم شناخت خود را وسعت و عمق بخشیم و به واقعیت نزدیک سازیم. دخالت تجربه در پیدایش علم تا بدانجاست که می‌توان گفت: «علم شناختی است حاصل تجربه.»

۳. علم می‌کوشد که رابطهٔ ثابت بین پدیدارها برقرار سازد: هدف علم، برقرار کردن رابطهٔ ثابت بین پدیدارها یا نمودهاست. مقصود از پدیدار یا نمود (Phenomenon) ـ همچنان که قبلاً نیز گفته شد ـ چیزی است که قابل حس و تجربه باشد. به بیان دیگر، هدف علم، دست یافتن به قانون تجربی (Empirical - law) است. مثلاً وقتی پژوهنده می‌بیند که هرگاه فلزی در مجاورت حرارت قرار گیرد منبسط می‌گردد، درمی‌یابد که میان پدیدار نخستین یعنی «حرارت» و پدیدار دوم یعنی «انبساط فلز»، رابطه تغییرناپذیری وجود دارد، برمبنای این مشاهده نتیجه می‌گیرد که: هر فلزی در اثر حرارت، منبسط می‌شود. «این قانون کلی و سایر قوانین کلی نظیر آن بیانگر رابطه ثابت بین پدیدارها هستند و به نامهای «قانون تجربی، یا قانون علمی» نامیده می‌شوند.

علم، خصوصیات دیگری از قبیل اتکا به فلسفهٔ عالم، نزدیکی به واقعیت نسبت به تکامل، واقع‌بینی، اتکا به جبر علمی، برآوردن نیازهای انسان و امثال آنها نیز دارد. در ادامهٔ مطلب خصوصیات مذکور را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

٤. علم متکی بر فلسفهٔ عالم است: عالم برمبنای مجموع تجربه‌های خود دست به تبیین (explanation) می‌زند و به نتیجه‌گیری می‌پردازد. در جریان این تبیین و نتیجه‌گیری است که جهان‌بینی یا فلسفه او، خواه ناخواه، در تشکیل شناخت علمی دخالت می‌کند. به عبارت دیگر واقعیتها همان‌گونه که در خارج از ذهن جریان دارند به ذهن نمی‌آیند، بلکه از آنجا که ذهن، فعال است هنگام تبیین و تفسیر واقعیتها، چیزهایی هم از خود بر آنها می‌افزاید.

۵. علم به واقعیت نزدیک و واقع‌بین است: «چنانکه قبلاً گفته شد علم شناختی است متکی بر واقعیتهای خارجی، بنابراین معرفتی است که از اتفاق و احتمال و نیز از حدس و آرزو و عواطف دور و به قطعیت و یقین نزدیک است.» عالم می‌کوشد تا سرحد امکان از عواطف و آرزوهای خود برکنار ماند و واقعیتها را آن‌گونه که هست بشناسد. از سوی دیگر علم، واقع‌بین است. بدین معنی که «علم زبان واقعیتهاست و بی‌دریغ انسان را از پیچ و تاب و فراز و نشیب هستی آگاه می‌سازد و راه‌حل مشکلات را به او می‌نماید.» آنان که بینش علمی ندارند، به ورطه خیالبافی می‌افتند و هیچ‌گاه به نتیجه درستی نمی‌رسند و به حل مشکلات خویش نائل نمی‌آیند.

٦. علم نسبی و پیوسته در حال تکامل است: از دیدگاه دانش تجربی حقیقت مطلق و ثابت وجود ندارد و «علم‌شناختی نسبی یا متغیر است» زیرا سراسر هستی درحال تحول است، بنابراین واقعیتها، که موضوع شناخت هستند و انسان، که شناسندهٔ آنهاست نیز پیوسته در تغییرند. در نتیجه، شناخت هم، که رابطهٔ بین واقعیت و انسان است، امری متغیر و نسبی خواهد بود. اما نسبیت و تغییر علم دلیل بر نادرستی آن نیست، بلکه علم پیوسته راه کمال می‌پوید و قوانین آن کامل‌تر می‌گردد. مثلاً روزگاری تصور می‌شد که: هر شیئی مرکب از ذره‌های تجزیه‌ناپذیری است به نام «اتم». امروز اتم هم تجزیه شده است، اما این تجزیه نه تنها دلیل بر نادرستی نظریهٔ پیشین نیست، بلکه نشان‌دهندهٔ تکامل آن نیز هست.

۷. علم متکی بر جبر علمی یا علیت‌گرایی (Determinism) است: مقصود از جبر علمی «آن است که امور تابع قوانین است و هر واقعه یا حادثه (Event) علتی (Gause) دارد. یعنی «هیچ چیز بی‌علت نیست» و بر حسب تصادف و اتفاق (Chance)

به‌وجود نمی‌آید. بدین معنی که هر حقیقت یا واقعیتی[1] (Fact) که در جهان است به‌وسیلهٔ قانون (قانون علیت[2]) رهبری می‌شود. به بیان دیگر تمام حقایق جهان مادی و نیز کلیه وقایع تاریخ بشر بستگی به علتهای آنها دارد[3].

۸. علم نیازهای انسان را برمی‌آورد: امروز آموختن علم به خاطر خود علم نیست، بلکه برای استفاده آن در عمل است. به قول اگوست کنت: «علم موجب پیش‌بینی می‌شود و پیش‌بینی مسبب عمل می‌گردد، عملی که برآورنده نیازهای انسان است.»

مسئلهٔ دوم

طبقه‌بندی علوم: همچنانکه در فصلهای پیشین بحث شد در یونان باستان علم یکی بود و به آن «علم کلی» می‌گفتند. علم کلی تمام دانشهای بشری را دربرمی‌گرفت. با پیشرفت علوم، نیاز به تخصص پیدا شد و علوم، مستقل شدند. در منطق عملی، برای حفظ رابطه و وحدت علوم، علوم را طبقه‌بندی می‌کنند و رابطه آنها را با یکدیگر روشن می‌سازند.

از قدیم‌ترین ایام تاکنون طبقه‌بندیهای گونه‌گونی از علوم شده است. مهم‌ترین طبقه‌بندی در روزگار باستان، طبقه‌بندی «ارسطو» است. در قرن هفدهم «بیکن» طبقه‌بندی تازه‌ای از علوم به عمل آورد. اما کامل‌ترین طبقه‌بندیها در قرن نوزدهم به‌وسیلهٔ «آمپر»، «اگوست کنت» و «هربرت اسپنسر» صورت گرفت.

باتوجه به طبقه‌بندیهای مختلف[4]، مخصوصاً طبقه‌بندی اگوست کنت و نیز باتوجه

---

۱. حقیقت چنانکه گفته‌ایم و در بحث شناخت‌شناسی هم به تفصیل باز خواهیم گفت دارای معانی گوناگونی است. از جمله این معانی «واقعیت» است.

۲. اصطلاح جبر عملی که می‌توان آن را ضرورت عملی، یا موجبیت نیز نامید ـ ابتدا به‌وسیله سروویلیام همیلتون Sir. W. Hamilton (۱۸۵۶ ـ ۱۷۸۸) به‌کار برده شد. هدف همیلتون آن بود تا جبر عملی را از نظریهٔ جبری کهن، یعنی قدرگرایی یا سرنوشت‌گرایی (Fatalism) که همان جبر دینی، یا جبر مطلق است، متمایز سازد. طبق نظریه سرنوشت‌گرایی، کلیه اعمال انسان و نیز آنچه در جهان روی می‌دهد قبلاً از جانب خدا تعیین شده است. بدین معنی که هرچه باید روی دهد، الزاماً و جبراً روی می‌دهد و تکیه بر عمل سودی ندارد که به قول حافظ:

«بر عمل خواجه، مکن تکیه که از روز ازل تو چه دانی قلم صنع به نامت چه نوشت؟»

۳. از یاد نبرید که این معنی به بنیاد دیدگاه‌های تجربی طرح شده است.

۴. برای آگاهی از طبقه‌بندیهای مختلفی که از علوم شده است مراجعه کنید به کتاب شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، تألیف فلیسین شاله، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ دانشگاه تهران.

به اینکه یک طبقه‌بندی خوب و درست باید اولاً: تمام علوم اصلی و حقیقی را در برگیرد و مسائل مربوط به فلسفه و هنر را شامل نشود، ثانیاً: با ترتیبی تاریخی و منطقی صورت گیرد، می‌توان علوم را به ترتیب زیر طبقه‌بندی کرد:

۱. **علوم ریاضی:** شامل جبر، حساب، هندسه و غیره می‌باشد. موضوع علوم ریاضی کمیت و مقدار (خط، سطح، شکل و عدد)، یا اندازه‌گیری کمیات و مقادیر (کمیتها و مقدارها) است.

۲. **علوم فیزیکی:** شامل علم فیزیک، شیمی، زمین‌شناسی، ستاره‌شناسی می‌باشد. موضوع علوم فیزیکی، «مادهٔ بی‌جان» است.

۳. **علوم زیستی:** شامل زیست‌شناسی، فیزیولوژی (علم وظایف الاعضا)، گیاه‌شناسی و جانورشناسی است. موضوع علم زیست «مادهٔ جاندار» می‌باشد.

۴. **علوم‌اجتماعی (انسانی):** شامل علم تاریخ، اقتصاد، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی است. موضوع علوم‌اجتماعی، انسان و مسائل مربوط به او است.

مسئلهٔ سوم

روش تحقیق در علوم: هر علم روشی مخصوص به خود دارد.

مثلاً روش تحقیق در ریاضی یا روش پژوهش در علوم فیزیکی، یا زیستی یکسان نیست. در اینجا ابتدا روش ریاضی و سپس روش سایر علوم را به اختصار، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

الف) روش علوم ریاضی: در علوم ریاضی از «روش قیاسی» استفاده می‌شود. بدین ترتیب که با استفاده از اصول بدیهی و کلی اولیه (علوم متعارفه و اصول موضوعه) قضایای مختلف جزئی را به اثبات می‌رسانند.

ب) روش سایر علوم (علوم فیزیکی، زیستی، انسانی): گفتیم که هر علم روش مخصوص دارد، اما تمام علوم، به غیر از علوم ریاضی که دارای روش قیاسی هستند در جریان تحقیق از آغاز کار تا کشف واقعیت، پنج مرحله می‌پیمایند:

ـ مرحلهٔ اول: تجربهٔ مقدماتی

ـ مرحلهٔ دوم: طرح فرضیه

ـ مرحلهٔ سوم: تجربهٔ وسیع برای وارسی و تحقیق فرضیه

- مرحلهٔ چهارم: کشف قانون
- مرحلهٔ پنجم: تنظیم نظریه یا تئوری

در اینجا هر کدام از مراحل پنجگانه مذکور را به اختصار مورد بررسی قرار می‌دهیم:

مرحلهٔ اول: تجربهٔ مقدماتی

وقتی مسئله‌ای مورد توجه پژوهنده‌ای قرار گرفت، در زمینهٔ آن به مطالعه و پژوهش می‌پردازد و از مطالعات دیگران نیز در باب آن استفاده می‌کند و بدین ترتیب آگاهیهایی در زمینهٔ مسئله مورد نظر خود به‌دست می‌آورد. مجموع مطالعاتی که پژوهنده در آغاز کار انجام می‌دهد، «تجربه مقدماتی» نامیده می‌شود. تجربه مقدماتی منجر به طرح فرضیه می‌گردد.

مرحلهٔ دوم: طرح فرضیه

در این مرحله، پژوهنده برمبنای آگاهیهایی که با تجربهٔ مقدماتی به‌دست آورده است و نیز به مدد نیروی تخیل خود، دست به یک «پیش‌بینی» می‌زند. این پیش‌بینی را «فرضیه» می‌گویند. مثلاً فرانکلین چون بین الکتریسیته و صاعقه، تشابهی یافت پیش‌بینی کرد که: صاعقه حاصل الکتریسیته است، یا نیوتن با مشاهده سقوط سیب به سوی زمین فرض کرد که: سقوط سیب، حاصل نیروی جاذبهٔ زمین است.

فرضیه آغاز پژوهشهای علمی است و آن را پیش‌نویس «قانون» نامیده‌اند. فرضیه ممکن است درست یا نادرست باشد. با تحقیقات بعدی درستی یا نادرستی فرضیه روشن می‌گردد. این تحقیقات همان است که «تجربهٔ وسیع برای وارسی و تحقیق فرضیه» نام گرفته است.

مرحلهٔ سوم: تجربهٔ وسیع برای وارسی و تحقیق فرضیه

به دنبال طرح فرضیه، پژوهنده دست به یک سلسله تجربیات و بررسیهای همه جانبه می‌زند تا درستی یا نادرستی فرضیه را روشن سازد، فرضیه‌ای که تجربه در پی نداشته باشد، بی‌ارزش است.

در همین مرحله است که علوم مختلف از شیوه‌های گونه‌گون بهره می‌گیرند و در تحقیق و بررسی راههای مختلفی می‌پویند. فی‌المثل، علوم فیزیکی و زیستی، سخت بر آزمایش تکیه می‌کنند و علوم‌اجتماعی (انسانی) بیشتر از روشهای مشاهده‌ای سود می‌جویند البته بعضی از علوم‌انسانی مثل روان‌شناسی و مردم‌شناسی از روشهای آزمایشی نیز استفاده می‌کنند.

بنابراین تجربه[1]، شامل مشاهده (observation) و آزمایش (experimentation) می‌باشد.

۱. مشاهده

ادراک دقیق نمودها یا حوادث است که بدون دخل و تصرف در آنها صورت می‌گیرد. بنابراین مقصود از مشاهده، در اینجا تنها دیدن نیست بلکه هرگونه ادراک (دیدن، شنیدن، بوییدن، لمس کردن، چشیدن) در شمار مشاهده است.

برای مشاهدهٔ علمی، حواس سالم و ورزیده، ابزار دقیق علمی و نیز کنجکاوی، صبر و بی‌طرفی کامل لازم است.

اقسام مشاهده: مشاهده خود بر دو قسم است: منفعل (پذیرنده) و فعال.

الف) مشاهدهٔ منفعل: مشاهده‌ای است که بدون تصمیم قبلی و بر حسب تصادف و اتفاق انجام گیرد. مثل اینکه اتفاقاً ستاره‌ای از جلو دوربین ستاره‌شناسی بگذرد و ستاره‌شناس آن را مطالعه کند. یا مثل اینکه یک نفر جامعه‌شناس بر حسب اتفاق به موضوعی اجتماعی برخورد و آن را مورد مطالعه قرار دهد.

ب) مشاهدهٔ فعال: مشاهده‌ای است که با تصمیم و برنامه قبلی صورت گیرد. مثل اینکه ستاره‌شناس، عمداً و با تصمیم و برنامهٔ قبلی ستاره‌ای را مورد مطالعه قرار دهد، یا جامعه‌شناسی با برنامه و قصد قبلی به مطالعه و پژوهش یک موضوع اجتماعی پردازد.

روشهای مشاهده‌ای: روشهای مشاهده‌ای به دو بخش اصلی تقسیم می‌شوند: روشهای تشریحی و روشهای سنجی.

---

۱. تجربه معانی مختلفی دارد. غیر از معانی مذکور بعضی از معانی آن را در اینجا ذکر می‌کنیم:
الف) معلوماتی که کسب می‌شود، در مقابل معلومات فطری، معلومات تجربی (تجربه) نام دارد، مثل معلوماتی که بشر در علم فیزیک یا شیمی به‌دست می‌آورد.
ب) مجموع شناساییهای انسان که در طول زندگی در اثر عمل حاصل می‌شود تجربه نام دارد. مثل اینکه می‌گوییم: فلان کس با تجربه است.
ج) به امر قابل توجهی که به اطلاعات انسان کمک کند، تجربه می‌گویند. مثلاً می‌گویند: فلان سفر یا فلان امر، تجربه خوبی بود.
د) تجربه به معنی آزمایش، یعنی مجموع دگرگونیهایی که انسان در واقعیت ایجاد می‌کند.

الف) روشهای تشریحی (مشاهدهٔ مستقیم) روشهایی هستند که برای مطالعهٔ مستقیم نمودها (حوادث) به‌کار می‌روند. وقتی پژوهنده‌ای از طریق مصاحبه، پرسشنامه و فعالیتهایی نظیر آنها، به تحقیق می‌پردازد، از روشهای تشریحی استفاده می‌کند.

در تحقیقات جامعه‌شناسی بیشتر از روش تشریحی استفاده می‌شود.

ب) روشهای سندی (مشاهدهٔ غیرمستقیم) روشهایی هستند که برای مطالعهٔ غیرمستقیم نمودها (حوادث) به‌کار می‌روند. مثلاً آنگاه که پژوهنده‌ای از کالاهای کهن، ساختمانهای باستانی، از افسانه‌ها و ترانه‌ها، از کتابها و نامه‌ها و نیز از سایر اسناد در تحقیقات خود سود جست از روشهای سندی استفاده کرده است.

علم تاریخ معمولاً با روشهای سندی به مطالعه می‌پردازد.

۲. آزمایش

مشاهده و بررسی نمود یا حادثه‌ای است که پژوهنده شخصاً آن را فراهم آورده، یا در آن دگرگونی ایجاد کرده است. آنگاه که پژوهنده‌ای فلزات را حرارت می‌دهد و انبساط آنها را مطالعه می‌کند، یا برروی قطعه فلزی اسید می‌ریزد و دگرگونی آن را مورد مطالعه قرار می‌دهد، دست به آزمایش زده است. همچنین وقتی یک نفر زیست‌شناس با تزریق ماده‌ای مخصوص به یک موش آزمایشگاهی، تأثیر آن ماده را در موش ملاحظه می‌نماید، عمل او را «آزمایش» می‌نامند. در تحقیقات علمی، باید آزمایش را بارها تکرار کرد و نتایج حاصله را به‌طورمنظم و دقیق در جدولهایی مخصوص یادداشت نمود تا نتیجهٔ قطعی به‌دست آید.

مرحلهٔ چهارم: قانون

اگر مشاهده‌ها و آزمایشها، درستی فرضیه‌ای را به اثبات رساندند، آن فرضیه، «قانون علمی» نام می‌گیرد. قانون علمی، خلاصهٔ همهٔ آزمایشها و بیانگر رابطهٔ ثابت وثابع با یکدیگر است. مثلاً پس از اینکه تجربه‌های مختلف دربارهٔ جاذبهٔ زمین و سقوط اجسام انجام گرفت فرضیهٔ جاذبه به قانون جاذبه تبدیل شد و روشن گردید که: هر جسمی را که در فضا رها کنیم، به طرف زمین سقوط می‌کند. به همین ترتیب، تجربه در مورد انبساط فلزات ثابت کرد که: هر فلزی در اثر حرارت منبسط می‌شود.

مرحلهٔ پنجم: تنظیم نظریه یا تئوری

تئوری دنبالهٔ مرحلهٔ کشف قانون است. بدین ترتیب که پژوهنده به کمک چند قانون علمی، نظریه‌ای وسیع‌تر به نام تئوری (فرضیه بزرگ) فراهم می‌آورد. در واقع نظریه، یا تئوری یک نوع پیش‌بینی گسترده است که برمبنای قوانین علمی انجام می‌گیرد. نظریه، جنبه فلسفی دارد و به همین جهت قابل وارسی و تحقیق از طریق تجربه نیست (برخلاف فرضیه). پژوهنده وقتی اقدام به تنظیم نظریه می‌کند، تلاشی فلسفی انجام می‌دهد و باید او را فیلسوف به‌شمار آورد.

نظریه‌هایی که در علوم فیزیکی وجود دارند عبارت است از: نظریه راجع به تشکیل ماده (اتمیسم)، نظریهٔ جاذبهٔ عمومی و نسبیت و نظریه راجع به تاریخ و تشکیل جهان.

نظریه‌های مطرح در علوم زیستی عبارت است از: نظریهٔ تبیین حمایت و نظریهٔ تطور انواع جانداران که برروی هم نظریه تکامل یا «تحول آلی» نامیده می‌شود. به‌عنوان مثال:

۱) نظریه راجع به تشکیل ماده (= اتمیسم)، بیانگر این معناست که جهان (= اشیا) از برخورد اتفاقی ذره‌هایی که در خلأ در حرکت بوده‌اند، پدید آمده است (در این باب در بخش جهان‌شناسی سخن خواهیم گفت).

۲) نظریه نسبیت در معنی عام و گسترده آن، بیانگر این معناست که تمام احکام و داوریهای ما، اعم از دریافتهای حسی را استدلالی و علمی، همه نسبی است. بدین معنا که نسبت به ما و نسبت به حس‌وعقل ما و نیز نسبت به محیطی که درآنیم، همچنین نسبت به حالات و حرکتی که داریم ادراک و دریافت و قضاوت ویژه‌ای خواهیم داشت. اگر دیگری درمحیطی دیگر متفاوت با محیط ما و درحالتی متفاوت با ما در باب آنچه ما اندیشیده‌ایم بیندیشد و داوری کند، بی‌گمان به‌گونه‌ای متفاوت نسبت به داوری ما داوری خواهد کرد و دریافتی و شناختی متفاوت نسبت به شناخت ما خواهد داشت.

۳) نظریه تکامل یا تحولی آلی، بیانگر این امر است که حیوانات و نباتات با تغییرات و تبدیلات تدریجی و مستمر از صورت اولیه به صورت کنونی درآمده‌اند و حیات از تودهٔ پروتوپلاسمی ساده‌ای، محتملاً از دریا آغاز شده است[۱].

---

۱. در باب این نظریه‌ها کتب مختلفی در زبان فارسی موجود است. برخی از ساده‌ترین و کوتاه‌ترین این کتب بدین شرح است:

الف) *فلسفهٔ علمی*، فیلیپ شاله، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، چاپ دانشگاه تهران (فصول مربوط به علوم فیزیکی و زیستی).

ب) *در فیلسوف شرق و غرب*، صدرالمتألهین و اینشتین، به قلم دانشمند و خطیب شهید حسینعلی راشد، تهران، مؤسسه انتشاراتی فراهانی.

ج) *پیدایش جهان*، فلیکس لف، ترجمهٔ غلامحسین متین، تهران، انتشارات گوتنبرگ.

خود را بیازمایید

۱. پیشروان منطق عملی چه کسانی هستند؟
۲. در باب هر یک از مسائل منطق عملی توضیحات مختصری بدهید.
۳. هدف علم چیست؟
٤. چرا علم را شناخت منظم می‌نامند؟
۵. نقش تجربه را در علم بیان کنید.
٦. چرا واقعیتها همان‌گونه که هستند به ذهن نمی‌آیند؟
۷. چرا علم نزدیک‌ترین شناختها به واقعیت است؟
۸. دلیل نسبیت علم را بیان کنید.
۹. وجوه تشابه و مغایرت جبرعملی را با قدرگرایی بیان کنید.
۱۰. یک طبقه‌بندی خوب دارای چه صفاتی باید باشد؟
۱۱. روش علوم ریاضی چیست؟
۱۲. مراحل پنجگانه مشترک تحقیق علمی را به اختصار بیان کنید.
۱۳. کدامیک از معانی تجربه در علم مورد توجه است؟
۱٤. وجه تشابه و مغایرت مشاهده را با آزمایش بیان کنید.
۱۵. وجه تشابه و مغایرت روش سندی را با روش تشریحی بیان کنید.
۱٦. وجه تشابه و مغایرت مشاهده فعال را با مشاهده منفعل بیان کنید.
۱۷. فرضیه را با تئوری مقایسه کنید و موارد تشابه و مغایرت آن دو را بیان نمایید.

فصل چهاردهم

تعریف و تقسیمات مابعدالطبیعه

دانستیم که مابعدالطبیعه کوششی است برای حل مسائلی که به تجربه درنمی‌آیند و دست مشاهده و آزمایش از دامان آنها کوتاه است. فیلسوف طرفدار مابعدالطبیعه (متافیزیسین) می‌کوشد تا از حدود ظواهر درگذرد و وجود را از لحاظ آنکه وجود است دریابد. سعی می‌کند علتهای نخستین امور را بشناسد و پرده از حقیقت جهان، روح و خدا برگیرد. شوپنهاور فیلسوف آلمانی می‌گوید: «انسان حیوانی است متافیزیکی (مابعدالطبیعی)». مقصود شوپنهاور از این سخن سه چیز است. نخست اینکه: بشر می‌کوشد موضوعهای مخصوصی را مورد توجه و بررسی قرار دهد. دوم آنکه: بشر تنها موجودی است که این قبیل مسائل (مسائل متافیزیکی) را مورد توجه قرار می‌دهد و سوم اینکه: هر جا انسانی زندگی کرده است، لامحاله به این‌گونه مسائل نیز توجه کرده است.

در اینجا ابتدا از کلمه و تعریف مابعدالطبیعه بحث می‌کنیم و سپس به بررسی موضوعات مابعدالطبیعه می‌پردازیم.

کلمهٔ مابعدالطبیعه

مبحثی را که امروز مابعدالطبیعه (متافیزیک) می‌خوانند، همانست که عموماً به نام «فلسفهٔ اولی، یا فلسفهٔ نخستین» و نیز به نامهای فلسفهٔ عالی، علم‌اعلی، فلسفهٔ عمومی و گاه الهیات نامیده می‌شود.

اصطلاح متافیزیک را اولین بار یکی از دوستداران فلسفه ارسطو، به نام آندرونیکوس رود سیائی ـ که در قرن اول پیش از میلاد می‌زیست ـ در نسخه‌ای که از مجموع آثار این فیلسوف برای خود تنظیم و تدوین می‌کرد، به‌کار برد. وی مسائلی را

که مربوط به فلسفهٔ اولی بود «بعد» از مباحثی که از طبیعت، یا فیزیک گفتگو می‌کرد، قرار داد واز این جهت به آن عنوان یونانی «متاتاقوسیکا»، یعنی «بعدالطبیعات» داد. به‌تدریج کلمه به صورت «متافوسیکا» درآمد و چون «متا» به معنی «بعد» و «فوسیکا» به معنی «فیزیک، یا طبیعت» است، متفکران اسلامی آن را به «مابعدالطبیعه» ترجمه کردند.

از آنجا که در این قسمت از آثار ارسطو از امور غیرمادی و غیرمحسوس، مثل مطلق هستی، خدا و روح گفتگو می‌شود، رفته رفته مابعدالطبیعه (متافیزیک) عنوانی برای این قبیل مسائل به‌شمار آمد. به‌طوری‌که امروز مسائلی از قبیل «مثل افلاطونی» را هم که قبل از ارسطو مطرح شده است، در شمار مسائل مابعدالطبیعی محسوب می‌دارند.

تعریف مابعدالطبیعه

از مابعدالطبیعه تعریفهای گونه‌گونی شده است. خود ارسطو آن را «علم به وجود از حیث اینکه وجود است، یا علم به هستی آن‌گونه که هستم» تعریف کرده است. این تعریف، چنانکه خواهیم دید، پس از طرح شدن «شناخت‌شناسی»، به‌عنوان مدخل و مقدمه مابعدالطبیعه، یا به‌عنوان یکی از مسائل مهم این بخش از فلسفه، جامعیت خود را از دست داد.

می‌توان گفت مابعدالطبیعه علم به اموری است که ادراک آنها از قدرت حواس بیرون است و جز با عقل آنها را نمی‌توان شناخت.

پس از رنسانس در اروپا و تأکید ورزیدن بر تجربه، مسئله تازه‌ای از سوی متفکران تجربه‌گرا، بویژه «جان لاک» (J. Locke، ۱۶۳۲ ـ ۱۷۰٤ م) متفکر انگلیسی مطرح گردید و سپس از سوی کانت (Lant، ۱۷۲٤ ـ ۱۸۰٤ م) متفکر آلمانی به‌صورتی دقیق و سنجیده دنبال شد. این مسئله، تشخیص صلاحیت عقل در شناخت حقیقت امور، یا تعیین حدود شناخت انسان بود، مسئله‌ای که تحت عنوان «شناخت‌شناسی» مطرح شد. هرچند خود کانت و بسیاری از متفکران به پیروی از وی، شناخت حقیقت امور و حل مسائل مابعدالطبیعی را از قدرت عقل نظری (نیروی تفکر) خارج دانستند و فلسفهٔ اولی یا متافیزیک عقلانی را تلاش بی‌ثمر انگاشتند، اما از زمان کانت شناخت‌شناسی نیز یکی از مباحث مابعدالطبیعه به‌شمار آمد. با توجه به این مسئله، پل فولکیه (Paul Foulquie) ـ متفکر فرانسوی ـ در کتاب فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه،

مابعدالطبیعه را «علم به شناسایی و هستی» تعریف کرده است. تعریف پل فولکیه هم شناخت‌شناسی را در برمی‌گیرد و هم مسئلهٔ هستی (رجود) را شامل می‌شود.

تقسیمات مابعدالطبیعه

مابعدالطبیعه مشتمل بر مباحث زیر است:

۱. **شناخت‌شناسی:** آن قسمت از مابعدالطبیعه است که در باب حدود و ارزش شناخت متعلق شناخت، ابزار شناخت و بالاخره از حقیقت و خطا بحث می‌کند.

۲. **مابعدالطبیعه عمومی:** این مبحث ـ که آن را هستی‌شناسی نیز می‌توان نامید ـ بحثی است که تعریف ارسطو، یعنی علم به وجود آن‌گونه که هست بر آن صدق می‌کند.

۳. **مابعدالطبیعه خصوصی:** در این قسمت از وجودهای خاص «طبیعی»، «نفسانی» و «الهی» بحث می‌شود.

مابعدالطبیعه خصوصی خود به سه قسمت، یا سه موضوع تقسیم می‌گردد:

الف) جهان‌شناسی عقلانی (Cosmology): در جهان‌شناسی، وجود خاص طبیعی (طبیعت یا جهان) مورد مطالعه قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر جهان‌شناسی شعبه‌ای از فلسفه است که دربارهٔ واقعیت جهان و چگونگی پیدایش جهان بحث می‌کند.

ب) روان‌شناسی عقلانی (Rational psychogy): روان‌شناسی عقلانی «وجود خاص نفسانی» و یا به عبارت دیگر «مسئله روح» را مورد بررسی قرار می‌دهد.

ج) خداشناسی یا الهیات (Theology): در الهیات «وجود خاص الهی» یعنی مسئله «هستی خدا» مورد بحث و مطالعه واقع می‌شود[۱].

در ادامه مطالب پنج فصل ـ از فصل پانزدهم تا نوزدهم ـ مسائل مختلف مابعدالطبیعه ـ یعنی شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی، جهان‌شناسی عقلانی، روان‌شناسی عقلانی و خداشناسی عقلانی ـ را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

---

۱. در فلسفه اسلامی مباحث مختلف الهیات (مابعدالطبیعه) بدین‌سان طبقه‌بندی می‌شود:
الف) امور عامه: یعنی همان مسئله هستی‌شناسی یا مابعدالطبیعه عمومی.
ب) امور خاصه: (= الهیات به معنی اخص): که در آن از وجود خدا، صفات و افعال وی بحث می‌شود. بدین‌سان خداشناسی (مسئله هستی خدا) یکی از مباحث الهیات به معنی اخص است و از آنجا که فعل خدا معنایی جز آفرینش ندارد و آفرینش همانا خلق ما سوی الله (= جهان) است، بنابراین جهان‌شناسی عقلانی نیز بخشی از الهیات به معنی اخص خواهد بود.
مسئله روان‌شناسی عقلانی را حکمای اسلامی تحت عنوان علم‌النفس و ثانیاً در بحث طبیعیات مطرح می‌کنند.

خود را بیازمایید

۱. موضوع مابعدالطبیعه چیست؟
۲. مابعدالطبیعه از چه مسائلی بحث می‌کند؟
۳. «انسان حیوانی است متافیزیکی» یعنی چه؟
۴. واژه متافیزیک را نخستین بار چه کسی به‌کار برد و معنی اصلی آن چیست؟
۵. امروزه «متافیزیک» در چه معنایی به‌کار می‌رود.
۶. دو تعریف مابعدالطبیعه را با هم مقایسه کنید و بگویید چرا تعریف قدیمی مابعدالطبیعه امروزه تعریفی جامع نیست؟
۷. پس از کانت چه مسئله‌ای به مابعدالطبیعه افزوده شد؟
۸. مسائل مابعدالطبیعه را طبقه‌بندی کنید و جایگاه هر یک را در فلسفه اسلامی نشان دهید.

فصل پانزدهم

شناخت‌شناسی

گفتیم شناخت‌شناسی، که آن را نظریه معرفت (Theory of Knowledqe) نیز نامیده‌اند ارزش و حدود معرفت انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهد.

اصطلاح «شناخت‌شناسی» (Epistemology)[1] اولین بار به‌وسیله جی. اف. فریر (J.F.Ferrier در سال ۱۸۵٤ م) به‌کار رفت. وی در کتاب خود به نام «مکاتب مابعدالطبیعه» فلسفه را به دو شعبه تقسیم کرد: شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی (Ontology).

«در فلسفه قدیم شناخت‌شناسی به صورت بحثی مستقل وجود نداشت و آمیخته به منطق و مابعدالطبیعه (متافیزیک) بود. مثلاً افلاطون مسئله معرفت (شناخت) را ضمن جدل یا دیالکتیک مورد بحث قرار می‌داد و ارسطو این مسئله را ضمن مابعدالطبیعه مطرح می‌کرد. چنین بود که خط فاصل روشنی بین آنچه مربوط به شناخت‌شناسی است با آنچه به منطق و مابعدالطبیعه مربوط می‌شود، وجود نداشت. مهم‌ترین مسئله‌ای که در این زمینه در فلسفه پیشینیان دیده می‌شود، مسئله درستی و صحت کلی معرفت (شناخت) است، و شاید کمتر بتوان در آثار آنان از آن دسته از مسائل معرفت در عصر جدید به صراحت مورد بحث و گفتگوست نشانی یافت. بنیانگذار علم معرفت (شناخت‌شناسی) جان لاک (J.Locke، ۱۷۰٤ ـ ۱۶۳۲م) فیلسوف تجربه‌گرای قرن هفدهم انگلیس بود. اثر بزرگ وی تحت عنوان «مقاله‌ای درباره فهم انسان (An Essay Concering Human) ـ که به سال ۱٦٦۰ منتشر شد ـ اولین بحث علمی منظم در اصل معرفت (= شناخت) و ماهیت حدود و درجه یقین آن به‌شمار می‌آید. پس از جان لاک، کانت (Kant) در باب نظریه معرفت (شناخت‌شناسی) به تحقیق و بحث پرداخت و آن را بر پایه علمی استواری متکی ساخت.» این مبحث

۱ـ این واژه از واژه یونانی Episteme ـ که مترادف یا علم است ـ گرفته شده است.

پس از کانت تاکنون به اعتبارهای مختلف مسئله یا مبحث انتقاد «مسئله شناسایی»، «علم المعرفه، یا شناخت‌شناسی» و«علم‌العلم»، یا «شناخت‌دانش»، «علم‌الانتقاد» (= فصل الخطاب فلسفی) و «فلسفهٔ انتقادی» و غیره خوانده شده است.

شناخت‌شناسی، مدخل مابعدالطبیعه

شناخت‌شناسی، مقدمه، یا مدخل مابعدالطبیعه است. هدف مابعدالطبیعه شناخت ذاتها و حقایق اشیاست، یعنی مابعدالطبیعه می‌کوشد تا به شناخت چهرهٔ تجربه‌ناپذیر هستی دست یابد. شناخت‌شناسی یا نقادی و مطالعه حدود ارزش شناخت انسان می‌کوشد تا معلوم دارد که آیا چنین شناختی (شناخت ذاتها و حقایق) میسر هست یا نه؟

مسائل شناخت‌شناسی

در شناخت‌شناسی از چهار مسئله بحث می‌شود این مسائل عبارت است از: حدود و ارزش شناخت، ماهیت شناخت (مسئله متعلق شناخت یا وجود عالم خارج)، منابع و ابزار شناخت، حقیقت و خطا.

الف) حدود و ارزش شناخت

پیشتر گفتیم که زمانهای قدیم متفکران معتقد بوده‌اند که شئ دارای دو جنبه است: جنبهٔ ذات (بود، یا حقیقت و یا کنه) و جنبهٔ ظاهر (نمود، یا پدیدار). هدف از این بحث روشن ساختن این امر است که آیا انسان قادر است از شناخت ظاهر و نمود (Phenomenon)[1] فراتر رود، و

۱. «Phenomenon» فنومن به معنی نمود، ظاهر، آنچه پدیدار است، آنچه از راه تجربه و حس قابل درک می‌باشد، آمده است. فنومن در مقابل نومن (Noumenon) قرار دارد. نومن به معنی ذات و «بود»، یا به معنی ذاتی که به‌وسیله عقل دریافته می‌گردد، آمده است. این واژه را نخستین بار افلاطون به‌کار برد. مقصود افلاطون از، نومن عبارت است از واقعیت چنانکه به خودی خود وجود دارد و موضوع شناسایی عقلی است (یعنی عقل می‌تواند بدان پی ببرد). در فلسفه کانت «نومن» در مقابل «فنومن» قرار دارد. به نظر وی «نومن» ذاتی است آزاد از اندیشهٔ ما و آزاد از زمان و مکان و بنیاد «فنومن» است. فنومنها (نمودها) چون در زمان و مکان واقعند قابل شناخت هستند و عقل نظری می‌تواند آنها را اثبات کند، و نومنها (بودها، ذاتها) چون فارغ از زمان و مکانند به شناسایی درنمی‌آیند و فقط از طریق عقل عملی قابل اثباتند. مفهوم نومن یا بود در نظر کانت، تقریباً نزدیک به معنای «ایده یا مثال» در نظر افلاطون و «رأی یا اراده» در فلسفه شوپنهاور است. بعضی از متفکران همچون نیچه و فلاسفه پدیده‌گرا نمود یا ظاهر را با بود یا ذات یکی می‌دانند. بدین معنا که دو چهره‌ای بودن هستی را نفی می‌کنند و شناخت «نمودها (= ظواهر)» را به معنی شناخت حقایق می‌دانند.

حقیقت و ذات یا بود (Noumenon) اشیا را نیز بشناسد، یا علم وی محدود به شناخت ظواهر و نمودهاست، و یا اینکه اصلاً علم، خواب و خیالی بیش نیست و شناخت هیچ چیز (نه ظاهر و نه ذات) میسر نمی‌گردد؟ «از آنجا که همه متفکران دربارهٔ اهمیت و حدود شناخت انسان اتفاق نظر نداشته‌اند، نظریه‌های مختلف پدید آمده است بدین قرار: جزم، یا یقین‌گرایی، شک‌گرایی، نقد، یا انتقادگرایی، اثبات‌گرایی (مذهب تحققی، یا تحصلی) و عمل‌گرایی.

۱. **جزم‌گرایی (Dogmatim)**: برمبنای نظر جزم‌گرایان (یقین‌گرایان) علم انسان حد و مرزی ندارد. انسان قادر است از نمود و ظاهر اشیا و نیز از باطن و حقیقت (بود و ذات) آنها آگاه شود و نسبت به ذات و کنه امور معرفت حاصل کند. بنابراین، جزم‌گرایان، نه تنها علوم تجربی را که متوجه شناخت نمودها هستند ـ ارزشمند می‌دانند، بلکه مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی را هم که مدعی شناخت حقیقت و ذات اشیا است ـ معتبر می‌شمارند. اغلب فلاسفه، از افلاطون تا دکارت و پیروان بزرگ وی یعنی اسپینوزا (Spinoza، ۱۶۷۷ ـ ۱۶۳۲ م) فیلسوف هلندی و مالبرانش (Malebranch، ۱۷۱۵ ـ ۱۶۳۸ م) فیلسوف فرانسوی و لایپ‌نیتس (Leibniz، ۱۷۱۶ ـ ۱۶۴۶ م) فیلسوف آلمانی پیرو این مذهب بوده‌اند.

مکتب جزم‌گرایی از جهات مختلف موردانتقاد پیروان مذهب شک‌گرایی، نقدگرایی، اثبات‌گرایی و عمل‌گرایی واقع شده است.

۲. **شک‌گرایی (Scepticisim)**: شک‌گرایان، درست برخلاف نظر پیروان مکتب جزم‌گرایی برای جهل انسان حدی نمی‌شناسند. اینان معتقدند که: انسان، پیوسته در معرض خطاهای حواس، حافظه و استدلال است و آن زمان هم که گرفتار اشتباه است، می‌پندارد که راه صواب (راه درست و حقیقت) می‌پوید. و بدین ترتیب نتیجه می‌گیرند که: چه بسا انسان همیشه در اشتباه باشد و خود نداند. از سوی دیگر اگر حقیقتی وجود می‌داشت، این همه تناقض‌گویی معنی نداشت. هرکس عقیده‌ای ابراز نمی‌کرد که ضد نظر دیگران باشد. بنابراین انسان نه تنها ره به حقیقت نمی‌برد و قادر به شناخت ذات و کنه امور نیست بلکه از شناخت نمود و ظاهر اشیا هم ناتوان است.

سوفسطاییان (قرن پنجم ق. م) با تردید در عقل شک را آغاز کردند و پیرن (pyrrhon) در حدود ۳۶۵ ـ ۲۷۵ ق. م آن را عمومیت داد[1] و در کار حس هم شک کرد و رسیدن به هرگونه معرفت را غیرممکن دانست. در عصر جدید «پاسکال» (B. Pascal، ۱۶۲۳ ـ ۱۶۶۲ م) و مونتنی (Montaigne، ۱۵۳۳ ـ ۱۵۹۲ م) فیلسوفان فرانسوی قرن هفدهم و شانزدهم به این مکتب گرویدند. البته شک‌گرایی پاسکال عبارت از این بود که «انسان از راه عقل به کشف غوامض و حل مشکلات و ادراک حقیقت نائل نمی‌آید و یگانه راه صواب برای رسیدن به این مقاصد آن است که انسان به نور ایمان منور گردد.»

انتقاد از مکتب شک‌گرایی: شک‌گرایی به هیچ وجه قابل دفاع نیست و نادرستی آن بدیهی است. به قول پاسکال «پیرهونی (شکاک) واقعی وجود ندارد.» مخالفان شک‌گرایی برآنند که علم حتی اگر آن‌سان که طرفداران اثبات‌گرایی می‌گویند محدود به ظواهر (= نمودها) هم باشد فاقد ارزش نیست. آنان در پاسخ دلایل شکاکان چنین استدلال می‌کنند که:

اولاً، انسان بدان سبب متوجه خطاهای خود می‌شود که آنها را با حقایق می‌سنجد.

ثانیاً، تناقض میان عقاید اظهار شده، واقعاً دلیل بر آن نیست که جمله رفتگان راه در حقیقت، ره افسانه زده‌اند و فسانه‌ای گفته و در خواب شده‌اند، بلکه حقیقتهایی هم وجود داردکه در مورد آنها همگان هم‌داستانند و آن حقایق علمی است که هیچکس به جدّ آنها را انکار نمی‌تواند کرد.

۳. **نقدگرایی یا انتقادگرایی (Criticism)**: این مذهب را به نام مذهب نسبیت (Relativism) نیز نامیده‌اند. در این مذهب، ذهن انسان را مورد نقادی قرار می‌دهند تا

---

۱. شک‌گرایی در معنی عام یعنی باور داشتن این امر که: عقل نمی‌تواند به شناخت حقایق برسد. بدین ترتیب هر کس در توانایی عقل تردید روا دارد و شناخت حقایق را با ابزار عقل منکر شود از دیدگاه فیلسوفان عقل‌گرا، شکاک است. چرا که این فلاسفه برآنند که با عقل می‌توان به شناخت حقایق رسید. از این دیدگاه نه تنها سوفسطاییان و پیرن (پیرهون) شکاکند، بلکه تمام کسانی که شناخت را محدود به ظواهر می‌دانند شکاک به‌شمار می‌آیند. نیز همه کسانی که در شناخت حقایق یا در رسیدن به حقیقت راهی جز راه عقل پیشنهاد می‌کنند (مثل عرفا و طرفداران ایمان) شکاک محسوب می‌شوند. اما وقتی به‌طور مطلق گفته می‌شود «شکاک» منظور شک «سوفسطاییان» و شک «پیرن» است.

معلوم سازند که ذهن تا چه اندازه به حقیقت راه می‌یابد. «نتیجهٔ این نقادی آن است که ذهن می‌تواند فقط امور اضافی و نسبی یا عبارت دیگر «ظواهر و نمودها» را ـ که به حس درمی‌آیند ـ دریابند و از شناخت امور مطلق، مثل روح و خدا و ... و حقیقت موجودات ناتوان است. نقدگرایان علوم را ارج می‌نهند و مابعدالطبیعهٔ عقلانی را بی‌حاصل می‌شمارند.

بنیانگذار نقدگرایی، کانت، فیلسوف آلمانی قرن هیجدهم بود این فیلسوف هستی خدا، جاودانی روح و مسائلی دیگر از این دست را ـ که در شمار حقایق و امور مطلق‌اند ـ اخلاقاً پذیرفت و در یکی از دو کتاب معروف خود موسوم به «نقد عقل عملی»، در زمینه مسائل مابعدالطبیعی طرحی نو درانداخت و متافیزیکی اخلاقی[1] بنیاد نهاد.

٤. اثبات‌گرایی یا مذهب تحققی (Positivism): بنیانگذار این مذهب، اگوست کنت فیلسوف فرانسوی قرن نوزدهم بود. او و پیروانش نظر کانت را پذیرفتند و اعلام داشتند که: انسان، قادر است فقط نمودها و پدیدارها (آنچه به حس درمی‌آید) را بشناسد. دریافت امور مطلق و حقیقت موجودات ناممکن است. باید مسائل فلسفی اولی را همچون مسائل لاینحل به کناری نهاد و از بحث دربارهٔ آنها خودداری کرد.

۵. شهودگرایی (Intuitionism): شهودگرایی ـ چنانکه در بحث از روشهای تحقیق در فلسفه گفته شد ـ مکتبی است که پیروان آن شناخت ذاتها و حقیقتها را از طریق شهود (درک مستقیم) میسر می‌دانند.

شهودگرایی سخت به نظریات عرفانی مشرق زمین می‌ماند. شهودگرایان ـ همانند جزم‌گرایان ـ شناخت نمودها و نیز درک بودها (حقایق) را ممکن می‌دانند، با این تفاوت که به نظر آنها شناخت نمودها با تعقل میسر می‌شود و شناخت حقایق با کشف و شهود و درون‌بینی.

٦. عمل‌گرایی (Pargmatism): مسئله ارزش حدود شناخت را فلسفه عمل‌گرایی، به پیشوایی ویلیام جیمس (W. James، ۱۹۱۰ ـ ۱۸٤۲ م) فیلسوف امریکایی به شیوه‌ای کاملاً تازه بررسی و حل کرده است. به نظر جیمس، فکری درست و نزدیک به حقیقت

۱. در این باب در مباحث بعدی (روان‌شناسی، خداشناسی عقلانی) سخن خواهیم گفت.

است که در عمل مفید افتد و دارای نتیجهٔ نیکو باشد. به نظر جان دیویی (J. Dewey، ۱۹۵۲ ـ ۱۸۵۹) فیلسوف دیگر این مکتب «اندیشه وقتی درست است که وظیفه خود را انجام دهد و به حال زندگی مفید واقع شود. وظیفه اندیشه عبارت است از فهم زندگی و اداره آن.» به نظر عمل‌گرایان، قوانین علمی و بسیاری از معتقدات مذهبی به دلیل اینکه به نفع انسان هستند، حقیقی و درست محسوب می‌شوند. چنین بود که ویلیام جیمس اعلام داشت: واقعهٔ عمده حیات نفسانی عمل است و گوته (Goethe، ۱۸۳۲ ـ ۱۷٤۹ م) ـ شاعر آلمانی ـ حق داشت که از زبان فاوست (Faust) بگوید: در آغاز عمل بود، یا عمل، مقدم بر همه چیز است زیرا به لحاظ ارتباط با عمل است که در هر موردی باید داوری کرد و یک فکر وقتی درست و مقرون به حقیقت است که مورد تحقیق قرار گیرد، یعنی در عمل مفید واقع شود.»

فلسفهٔ عمل‌گرایی نظریهٔ فرانسیس بیکن، فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم را از نو زنده کرد. بیکن می‌گفت: قانونی که اثر عملی آن بیشتر باشد در عالم نظر (فکر) درست‌تر است. «مقصود او آن بود که فکری درست‌تر که بهتر بتوان آن را به مرحلهٔ عمل درآورد و به مدد آن به انسان سود رساند.

ب) متعلق شناخت

متعلق شناخت آن چیزی است که شناخت بدان تعلق می‌گیرد. به تعبیر دیگر متعلق شناخت یعنی «معلوم» و آن امری است که نسبت بدان علم حاصل می‌شود. به عنوان مثال وقتی ساختمانی را که تاکنون ندیده بودیم، می‌بینیم و نسبت بدان علم یا شناخت پیدا می‌کنیم، ما، خود «عالم (شناسنده)» هستیم و ساختمان، «معلوم» یا «متعلق شناخت». هدف از بحث «متعلق شناخت» روشن ساختن این موضوع است که: «آیا در شناخت ما امری است که از خارج به ما افاده گردیده و در نتیجه متعلق شناخت ما (یعنی آنچه شناخت ما به آن تعلق می‌گیرد)، امری خارجی و واقعی یا عینی (Objective) است، یعنی ما می‌توانیم نسبت به واقعیتی که متمایز و مستقل از ادراکات خود ما است علم پیدا کنیم یعنی چیزی را بشناسیم که تجربهٔ ذهنی ما نیست و مستقل

از ذهن ماست؟، یا اینکه ذهن ما در خود محبوس است و شناخت ما تنها به تجربه‌های ذهنی یا ادراکات ما تعلق می‌گیرد و بالنتیجه، شناخت ما امری ذهنی، یا اعتباری (Subjective) است؟ خلاصه اینکه آیا ادراک ما حاکی از امری واقعی و خارجی هست یا نه؟ این پرسش از دیدگاهی دیگر بدین‌سان مطرح می‌گردد که: «آیا وجود عالم خارج (جهان) واقعیتی است متمایز و مستقل از ادراک انسان، یا هستی آن امری ذهنی و اعتباری و زاییدهٔ تصور و فرع ادراک انسان است؟»

مسئله مذکور از دیدگاه دو مکتب مختلف مورد بررسی قرار گرفته است: مکتب واقع‌گرایی (Realiom) و انگارگرایی (Idealism).

۱. **واقع‌گرایی یا اصالت واقع:** پیروان این مکتب معتقدند که وجود عالم (جهان) امری متمایز از ادراک و تصور انسان است. «یعنی جهان در هستی خود مستقل از ادراک ماست و ساختهٔ ذهن ما نیست. اشیا در حقیقت در واقع با تصویرهایی که ما به‌وسیلهٔ قوای مدرکهٔ خود از آنها می‌گیریم و به ذهن می‌آوریم مطابقت دارند، یعنی جهان خارجی در حقیقت همان‌گونه است که ما آن را درک می‌کنیم. برمبنای نظر پیروان این مکتب شناخت (معرفت)، عبارت است از ادراک اشیا به واسطهٔ حواس همچنانکه در واقع وجود دارند. بدین معنی که شناخت ما به منزلهٔ نسخه یا رونوشتی است که اصل آن اشیا خارجی است. «خلاصهٔ سخن آنکه: جهان، خارج از ذهن انسان وجود دارد و انسان از طریق حواس خویش به شناخت آن نائل می‌آید. هستی واقعی و خارجی جهان امری است بدیهی و انکار آن به انکار روشنی آفتاب می‌ماند. به‌نظر واقع‌گرایان اگر جهان در خارج از ذهن انسان وجود نداشت، بی‌گمان ادراک میسر نمی‌گردید.

واقع‌گرایی، خود به مکاتب مختلفی تقسیم می‌گردد مهم‌ترین آنها عبارت است از: واقع‌گرایی ساده و واقع‌گرایی انتقادی.

الف) واقع‌گرایی ساده (Nalve Realism): واقع‌گرایی ساده، عقیده مردم عادی و حتی بسیاری از مردم باسواد است. به نظر واقع‌گرایان ساده، علم و ادراک ما از اشیا خارجی، مطابق آنهاست. به عبارت دیگر ما می‌توانیم اشیا را همان‌گونه که در خارج هستند درک کنیم و بشناسیم.

ب) واقع‌گرایی انتقادی (Critical Realism): واقع‌گرایان انتقادی برآنند که: هستی خارجی اشیا مسلم است، اما درک و شناخت آنها همان‌گونه که هستند امکان‌پذیر نیست. به نظر آنها ما فقط پدیدارها یا نمودهایی را می‌شناسیم که با تأثیر اشیا در حواس ما، در ما پدیدار می‌گردند.

طرفداران علوم تجربی و پیروان مکتب اثبات گرایی را می‌توان از زمره واقع‌گرایان انتقادی به‌شمار آورد.

باتوجه به معنای عام «شک‌گرایی ـ که همانا تردید در امکان شناخت ذاتها (حقایق) است ـ واقع‌گرایان انتقادی نیز شکاک خواهند بود ـ منتهی شک آنها، نه شک مطلق (= نفی هرگونه شناخت) که شک نسبی است، یعنی نفی شناخت اشیا چنانکه هستند، یا نفی شناخت ذاتها و حقیقتها.

۲. انگارگرایی = اصالت تصور(Idealism): مشهور است که اصالت تصور یا انگارگرایی باور داشتن این معناست که وجود عالم خارج امری اعتباری و ذهنی و فرع بر تصور و ادراکی است که ما از آن داریم، یعنی واقعیتی غیر از احساسها و معانی ذهنی و اندیشه‌های انسان وجود ندارد. این تعبیر اگر چه بیانگر اعتقاد برخی از طرفداران این دیدگاه است، اما بی‌گمان، تعریفی دقیق و جامع از انگارگرایی نمی‌تواند بود.

برای روشن شدن موضوع و دست یافتن به تعریفی نسبتاً دقیق، یا دست کم تعریفی دقیق‌تر و جامع‌تر از تعریف مشهور، باید معنای «اصالت» را از این دیدگاه و نیز معنا یا معانی انگاره (= انگار) را روشن ساخت.

«اصالت» ـ در اینجا ـ به معنی اصل بودن و علت بودن است، در برابر فرع بودن و معلول بودن، وقتی گفته می‌شود: از دیدگاه برخی از انگارگرایان، عالم خارج، فرع تصور و ادراک انسان است، مراد آن است که ادراک و تصور انسان، اصل (= علت) است و عالم خارج از ذهن، فرع (= معلول) آن است، یا برعکس، وقتی می‌گوییم: ادراکات و تصورات انسان، فرع وجود واقعیتهای بیرون ـ ذهنی یا خارجی است، مراد آن است که پدیده‌های بیرون ـ ذهنی یا خارجی، اصل (= علت) به‌شمار می‌آید و ادراک یا تصورات، فرع (= معلول) محسوب می‌شود.

«انگاره» یا «انگاره»، واژه‌ای است فارسی از مصدر «انگاشتن» به معنی پنداشتن، تصور کردن و گمان کردن. نیز واژه «انگاره» یا «انگاره» اصطلاحی است فلسفی که در معانی صورت ذهنی، مفهوم و موجود معنوی (مجرد) به کار می‌رود:

الف) **انگاره در معنی صورت ذهنی:** انگار یا انگاره در این معنا، معادل واژه عربی «تصور» است و مراد از آن پدیده‌های درون ـ ذهنی یعنی ادراکات، یا صورت ذهنی پدیده‌ها است. در برابر «انگار» یا «انگاره» در این معنا، پدیده‌های بیرون ـ ذهنی یا واقعیتهای خارجی قرار دارد. فی‌المثل کتابی که روی میز در برابر ماست، ذهنی یا واقعی است و صورت ذهنی آن که ما آن را با حس بینایی خود می‌گیریم، انگاره کتاب خواهد بود.

بر این بنیاد، انگارگرایی، از دو دیدگاه ـ افراطی و معتدل ـ قابل طرح است:

۱. **دیدگاه افراطی:** طبق این دیدگاه، واقعیتی جز «انگاره‌ها» وجود ندارد. تنها احساسها و معانی ذهنی و اندیشه‌های انسان را می‌توان واقعی خواند. اصالت از آن انگاره‌های ذهنی است و جهان خارج ـ چنانکه در آغاز بحث هم عنوان شد ـ فرع (= معلول) ادراکی است که انسان از آن دارد.

«ویل دورانت»، مورخ و متفکر معاصر آمریکایی می‌گوید: دمکریتوس (= ذیمقراطیس حدود ۴۶۰ ـ ۳۷۰ ق.م) ـ متفکر یونانی ـ دوهزار و سیصد سال پیش با بحثی که دربارهٔ چگونگی شناخت کرد، پایهٔ انگارگرایی را نهاد. ولی چنین اظهار عقیده کرد که: محسوسات (= رنگ، مزه، وزن، گرمی، سردی و ...) در عضو احساس است، نه در شئ محسوس. معنای این سخن آن است که چون انسان این امور را احساس می‌کند، وجود دارند. به قول توماس هابز (T.Hobbes، ۱۵۸۸ ـ ۱۶۷۹ م) ـ فیلسوف انگلیسی ـ اگر ما گوش نداشتیم صوت معنی نداشت و اگر چشم نداشتیم، رنگ بی‌معنی بود. همین فیلسوف معتقد است که آنچه بیرون از ماست تاریک و خاموش است و این ادراک ماست که به اشیای خارجی معنی می‌بخشد.

بر بنیاد همین دیدگاه افراطی است که برخی از انگارگرایان می‌گویند مثلاً برخی از مردم برخی از رنگها یا تمام رنگها را نمی‌بینند. اگر همه چنین بودند دیگر رنگ وجود نداشت. یا آنچه را یکی خوشمزه و خوش بوی می‌پندارد از نظر دیگری نامطبوع است، و نیز آنکه از نظر یکی زشت است دیگری او را زیبا می‌داند، و یا فی‌المثل دستی

که قبلاً در آب سرد بوده است، آب نیمه گرم را احساس می‌کند و دستی که در آب گرم بوده همان آب نیمه گرم را سرد درمی‌یابد. اینها دلیل بر آن است که دریافتهای ما به اشیای خارجی هستی و معنی می‌بخشد. به همین قیاس ماده، زمان و مکان همه، ساختهٔ ذهن انسان هستند. «ماده امری است که از راه حواس به ذهن می‌آید و ذهن بدان معنی می‌بخشد. «زمان» آن است که ذهن ما قسمتی از سرگذشت خود را به قبل و قسمتی را به بعد تقسیم می‌کند و «مکان» چیزی جز شش جهت (بالا، پایین، چپ، راست، روبه‌رو، پشت سر) اینجا و آنجا و دور و نزدیک نیست و اینها همه را ذهن در می‌یابد و می‌سازد. با توجه به بحثهای مذکور «تنها عالمی که به یقین موجود است، عالم ذهن است» ذهن و اندیشهٔ ما سازندهٔ اشیا است. عمل سازندگی ذهن چنین است که دریافتهای خود را پهلوی هم می‌گذارد، آنها را به هم می‌آمیزد و سرانجام نامهایی بر ساخته‌های خود می‌نهد. مثلاً رنگ، مزه، شکل، بو و ... را به هم می‌آمیزد و نام «سیب» بدان می‌دهد. پس سیب ـ و به همین ترتیب اشیای دیگر ـ ساختهٔ ذهن ما هستند.»

انگارگرایی روحانی (نظریهٔ برکلی) و انگارگرایی صوری (نظریهٔ هیوم) دو دیدگاه افراطی در انگارگرایی به‌شمار می‌آید:

۱ـ انگارگرایی روحانی یا غیرمادی (Immaterial – I): نظریهٔ برکلی (Berkely) فیلسوف انگلیسی است. این فیلسوف انگارگرایی (ایده آلیسم) را به شکل تازه‌ای مطرح کرد و آن را رونق بخشید. وی بدان‌سان که مشهور است از سخن جان لاک که گفته بود: «آنچه به حس درنیاید، در ذهن موجود نیست.» چنین نتیجه گرفت که: اصلاً ماده‌ای وجود ندارد. و برای اثبات نظر خود چنین استدلال کرد: اشیا، یا قابل ادراکند، یا ادراک شدنی نیستند. آنچه ادراک شدنی نیست، وجود ندارد و آنچه ادراک می‌شود، چیزی غیر از صورتهای ذهنی نیست. بنابراین وجود داشتن، یعنی ادراک شدن و بودن یعنی در ذهن بودن.

برکلی در جواب این سؤال که: اگر فرضاً هیچ موجود مدرکی (ادراک کننده‌ای) در عالم نباشد، آیا اشیا وجود دارند یا نه؟ پاسخ می‌دهد که: اگر فرضاً هیچ ذهنی (موجود مدرکی) در جهان نباشد، مسلماً ذهن خدا هست و اشیا در ذهن خدا تحقق دارند.

به نظر برکلی، موجودات واقعی و اصیل، یعنی موجوداتی که ساختهٔ ذهن نیستند، عبارت است از: ارواح و خدا یعنی موجودات غیر مادی و اشیا مادی ـ همچنانکه گفته شد ـ ساختهٔ ذهن انسان هستند.

۲. *انگارگرایی صوری یا ظاهری (Phenomenism)*: نظریهٔ «دیوید هیوم» و «جان استوارت میل» ـ فیلسوفان انگلیسی ـ است. دیوید هیوم استدلال «برکلی» را در مورد «ارواح» هم صادق دانست. یعنی اصالت موجودات مادی و غیرمادی را مورد انکار قرار داد و تنها هستی تصورات و ادراکات انسان را مسلم دانست و جهان را مجموعه‌ای از تصورات انگاشت.

انتقاد بر انگارگرایی: به قول ویل دورنت ـ متفکر معاصر آمریکایی ـ سخن پیروان انگارگرایی (= انگارگرایی روحانی و صوری) بیشتر شبیه شعبده بازی است. تردستی آنها در این است که موجود خارجی و معنی ذهنی را یک چیز جلوه می‌دهند، حقیقت آن است که عالم ذهن، یعنی جهان تصورات و مفاهیم، هر چه غیر از تصورات و مفاهیم وجود دارد وابسته به جهان بیرونی و عینی است، یعنی واقعیت خارجی دارد. ادراک و ذهن انسان به اشیای خارجی، هستی نمی‌بخشد، بلکه بدانها معنی می‌دهد. اگر ما چیزی را ادراک نکنیم دلیل بر نبودن (وجود نداشتن) آن نیست. مثلاً ستاره‌هایی که هنوز کشف نشده‌اند وقتی با دوربینهای نجومی دیده شدند، نمی‌توان گفت دوربینها آنها را آفریده‌اند.»

۲. **دیدگاه معتدل:** بر بنیاد این دیدگاه، واقعیتهای بیرونی ـ ذهنی و مستقل از «انگارها» یا تصورات انسانی نفی نمی‌شود، بلکه بدین معنا تصریح می‌گردد که بیرون از ذهن ما، بی‌گمان واقعیتهایی موجود است و اصالت، تنها از آن انگاره‌های ذهنی نیست. دیدگاه «کانت»، متفکر برجسته قرن هجدهم آلمان را ـ که به انگارگرایی متعالی (Transcendental.I) و نیز انگارگرایی انتقادی (Critical.I) موسوم است ـ می‌توان دیدگاهی معتدل در انگارگرایی محسوب داشت.

«کانت»، برخلاف انگارگرایان افراطی (= انگارگرایان روحانی و صوری)، بر آن بود که اشیا، خارج از ذهن ما و مستقل از ادراک ما وجود دارند، اما شناخت ذات (= بود = حقیقت) آنها از طریق عقل نظری (= نیروی تفکر و تعقل) ممکن نیست. به نظر «کانت» انسان، می‌تواند فقط از ظواهر (= نمودهای) اشیا یعنی چهرهٔ تجربه‌پذیر هستی آگاه شود و این آگاهی یا شناخت هم بدان‌سان است که ذهن به انسان می‌نماید. مقصود از این سخن آن است که شناخت انسان دقیقاً با واقعیتهای بیرونی مطابقت ندارد، چرا که ذهن فعال انسان چنان بر دریافتها و ادراکات تأثیر می‌گذارد و آنها را دگرگون

می‌سازد و در قالبهای ویژه‌ای می‌ریزد که تو گویی نمودهای دریافت شده از سوی انسان چیزی جز تصورات و ادراکات ذهنی او نیست و به تعبیری انگارگرایانه‌تر می‌توان گفت «قسمت اعظم هر شئ شناخته شده، آفریدهٔ شکل ادراک ما و ساختهٔ ذهن فعال ماست.»

ب) انگاره، در معنی مفهوم: (طرح دیدگاه ارسطوییان): در منطق خواندیم که مفهوم، معنا یا صورتی است از پدیده‌ای بیرونی ـ ذهنی یا شئ خارجی که ذهن آورده می‌شود. پدیده بیرونی ـ ذهنی یا شئ خارجی، اصطلاحاً، «مصداق» نامیده می‌شود. به عنوان مثال: مدادی که در دست ماست و با آن می‌نویسیم؛ پدیده‌ای بیرون ـ ذهنی یا شئ خارجی است. صورت یا معنایی که از آن در ذهن خود داریم «مفهوم» مداد است و خود مداد، یعنی مدادی که در دست ماست، «مصداق» یا مصداق بیرونی مداد خواهد بود. انسان می‌تواند مفاهیم[1] بسیاری از اشیای خارجی در ذهن خود داشته باشد. اگر «مفهوم»، دارای یک یا چند مصداق محدود باشد آن را «جزئی» یا «مفهوم جزئی» می‌گویند. چنانکه مفهوم مدادی که در دست ماست، مفهومی جزئی است. مفهوم ده و بیست و سی مداد هم مفهوم جزئی است. اما اگر محدودیت برای مصداقهای مفهومی که در نظر داریم قائل نشویم و آن مفهوم بر مصداقهای نامحدود صدق کند، آن را «کلی» یا «مفهوم کلی» می‌نامند چنانکه وقتی معنای «مداد» را، قطع نظر از مدادی که در دست من است یا در دست شماست و نیز قطع نظر از هر مداد معین دیگری در نظر می‌گیریم، مفهوم ذهنی ما از «مداد» مفهوم کلی است. چنین مفاهیم «کتاب»، «انسان»، «اسب» و همانند آن همگی مفهوم کلی به‌شمار می‌آیند. شناخت (= ادراک) نیز بر همین بنیاد قابل توجه است، یعنی می‌توان شناخت یا ادراک را نیز به «جزئی» و «کلی» تقسیم کرد. به عنوان مثال: وقتی کتابی را ادراک می‌کنیم که روبه‌روی ماست و یا وقتی پس از ادراک، آنگاه که کتاب در برابر ما نیست، یا همان همان زمان با برداشتن کتاب از برابر خود، آن را به یاد می‌آوریم، ادراک (= شناخت) ما «جزئی» است، چرا که کتابی معین را ادراک کرده‌ایم، یا به یاد آورده‌ایم. اما اگر با تجربه و تحلیل ذهنی، معنای «کتاب بودن» را، قطع نظر از هر کتاب معین، ادراک کنیم، ادراک (= شناخت) ما «کلی» خواهد بود:

---

۱. مفهوم معنایی است که به صورت ذهنی داده می‌شود، اما غالباً در منطق مفهوم و صورت ذهنی را مترادف به‌کار می‌برند. در اینجا ما دو برداشت از «صورت ذهنی» و «مفهوم» کرده‌ایم و تحت هر عنوان جریان فکری جداگانه‌ای را مطرح ساخته‌ایم.

ادراک (= شناخت) کتابی که روبه‌روی ماست، «ادراک حسی» (احساس) نامیده می‌شود. چنانکه کتابی که روبه‌روی ماست، هم جزئی است، هم شکلی معین دارد، هم در برابر حواس ما حاضر است و احساس، شناخت یا دریافت پدیده‌ای جزئی با یکی از حواس ظاهری، یعنی با بینایی، شنوایی، بویایی، بساوایی، و چشایی. در احساس سه شرط لازم است: یکی، جزئی بودن محسوس و دوم، شکل معین داشتن، سوم، حاضر بودن محسوس در برابر حواس.

به یاد آوردن یا در ذهن حاضر ساختن کتابی که اینک در برابر ما نیست «ادراک خیالی» (= تخیل) نام دارد، و تخیل شناخت یا دریافت تصویری است که پیشتر با یکی از حواس از پدیده‌ای جزئی گرفته شده است.

در تخیل سومین شرط احساس، یعنی حاضر بودن محسوس در برابر حواس، حذف می‌شود و دو شرط برای تحقق تخیل کافی است: جزئی بودن، شکل معین داشتن، کتابی را که قبلاً دیده‌ایم و اینک به یاد می‌آوریم، هم جزئی است، هم دارای شکل معینی است.

دریافتن یا به ذهن آوردن معنی «کتاب بودن»، قطع نظر از هر کتاب معین، «ادراک عقلی (= تعقلی)»، نامیده می‌شود.

ادراک عقلی (= تعقل)، کلی است و در آن هیچ یک از سه شرط ضروری در احساس معتبر نیست، یعنی هر سه شرط محذوف است.

عمل حذف یک شرط، یا یک ویژگی از سه ویژگی مذکور در تخیل و حذف هر سه ویژگی در تعقل را «تجرید» (= جدا کردن ویژگیها) می‌نامند.

به نظر ارسطو (Aristotle، ۳۸٤ ـ ۳۲۲ ق.م) متفکر یونانی، و پیروان وی در جهان اسلام (مشائیان[1] = ارسطوییان) هدف نهایی شناخت (= ادراک) کلی‌سازی، یا دست یافتن به انگاره‌ها (= مفاهیم) کلی است و فلسفه چیزی نیست جز شناخت کلیات (= انگاره‌ها = مفاهیم کلی). بر این بنیاد و با توجه به معنای اخیر «انگاره» (انگاره = مفهوم کلی)، «ارسطو» و پیروان وی را نیز «انگارگرا» (= Idealist) توان خواند و هدف

۱. مشاء (بر وزن فعال) صیغهٔ مبالغه است از «مشی = راه رفتن». گفته‌اند «ارسطو» عادت داشت با شاگردان خود راه برود و بحث کند و در راه رفتن به آنها بیاموزد. به همین سبب فلسفه او را فلسفهٔ مشائیان (= راه روندگان) گفته‌اند. اما به‌تدریج معنای ظاهری واژهٔ «مشاء» به فراموشی سپرده شد و آنچه از این واژه استنباط می‌شود همانا فلسفه ارسطویی یا استدلالی است.

انگارگرایی را دست یافتن به شناخت یا ادراک عقلی (= مفاهیم کلی) توان شمرد. در پایان به دو نکته بسیار مهم باید توجه داشت نخست آنکه: ارسطو و پیروان وی، به هیچ روی منکر وجود پدیده‌های بیرون ـ ذهنی نیستند و بر اصالت واقعیتهای مستقل از ادراکات انسان سخت تأکید می‌ورزند، دوم آنکه به نظر ارسطوییان عقل ـ که بنیاد تعقل است ـ این توانایی را دارد که مفاهیم یا معنای کلی را دریابد و در ورای پدیده‌ها (= ظواهر = نمودها) به شناخت چهرهٔ تجربه‌ناپذیر هستی (= حقایق = ذاتها = بودها) برسد.

ج) انگاره، در معنی موجود معنوی یا مجرد (دیدگاه افلاطون): واژهٔ «معنوی» منسوب است به «معنی» در مقابل صورت (= ظاهر) و معنوی یعنی آنچه در برابر صورت یا در برابر «ظاهر» است، یعنی باطن (= حقیقت = بود = ذات). واژهٔ مجرد، در لغت یعنی جدا و تنها و در اصطلاح یعنی موجود جدا از ماده، یا موجود غیرمادی، مثل روح یا به‌طورکلی، همان چهره یا جنبهٔ تجربه‌ناپذیر هستی (= حقیقت = بود = ذات). یکی از معانی «انگاره (= ایده Idea)» موجود مجرد یا موجود معنوی است. به تعبیر دیگر مراد از «انگاره (= ایده)» همان چهرهٔ تجربه‌ناپذیر هستی است. واژهٔ «ایده‌آل (= Idea)»، که جزء اول واژهٔ Idealism = ایده‌آلیسم» است نیز به معنی موجود معنوی، نمونهٔ والا و موجود مجرد است، یعنی همان چهرهٔ تجربه‌ناپذیر هستی. نخستین بار افلاطون (Plato ٤۲۷ ـ ۳٤۷ ق. م)، متفکر بزرگ یونان قدیم، واژهٔ «ایده (= انگاره)» را در معنی «موجود مجرد (= چهرهٔ تجربه‌ناپذیر هستی)» به‌کار برد. «ایده‌ها» را هستیهای واقعی شمرد و بنیاد و اصل هستیهای مادی محسوب داشت. نظریهٔ «افلاطون» ـ که به نظریهٔ «مثل» موسوم است ـ همواره در طول تاریخ تفکر یکی از مهم‌ترین نظریه‌های فلسفی به‌شمار آمده بر متفکران بسیاری تأثیر گذاشته است.

در اینجا نخست، نظریهٔ افلاطون را طرح می‌کنیم و سپس به طرح مختصر نظریه‌هایی می‌پردازیم که هر یک به گونه‌ای رنگ افلاطونی دارد:

۱. انگارگرایی افلاطونی یا مثالی (Plato – Idealism): فلسفهٔ افلاطون در درجهٔ اول متوجه تربیت فردی و اجتماعی، یعنی متوجه اخلاق و سیاست بود و در درجهٔ دوم به جهان‌شناسی و کشف حقیقت عالم توجه داشت. تمام زندگی افلاطون در این تلاش

گذشت تا «عاقل‌ترین مردم را برای امر حکومت آماده سازد» و بر سر آن بود تا کاری کند که: یا فیلسوفان شاه شوند یا شاهان فیلسوف گردند.

در جنب این تلاش اساسی، افلاطون کوشیده است تا با طرح نظریهٔ «مثل» به راز دهر پی ببرد و معمای هستی را حل کند. خلاصهٔ نظریه مثالی با عقیدهٔ انگارگرایانه وی را می‌توان در این عبارت خلاصه کرد «جهان، نه بوده است و نه نبوده است، بلکه نُمود است.» مقصود این است که هر نوع از موجودات این جهان (چه موجودات مادی مثل جماد، گیاه و حیوان، و چه موجودات معنوی مثل بزرگی، کوچکی و شجاعت)، یک نمونهٔ کامل و حقیقی در جهانی دیگر ـ که جهانی حقیقی و اصلی است ـ دارد. نمونه‌های مذکور دارای وجود حقیقی هستند و آنچه در این جهان وجود دارد، اعم از موجودات مادی و معنوی، همه «نمودند»، یعنی در مقابل آن نمونه‌های کامل، یا «بودها» وجودی ضعیف دارند. اگر آن نمونه‌های کامل را «اصل» به حساب آوریم، موجودات این جهانی به منزلهٔ «عکسها» یا «سایه‌های» آنها محسوب می‌شوند.

نمونه‌های کامل را که وجود حقیقی دارند، خود افلاطون «ایده Idea» نامیده است. کلمه ایده را «حکمای اسلامی به «مثال» ترجمه کرده‌اند و به صورت مثل « جمع (جمع مُکَسَّر) بسته‌اند. به نظر افلاطون «مثل (Idea)»، یا مثال موجوداتی هستند جاودانی، ثابت و غیرمادی (مجرد) و جایگاه آنها عالم معقولات یا جهان مثل است. حواس، از شناخت «مثل» عاجزند. فقط عقل می‌تواند آنها را دریابد. علم واقعی نیز علم به «مثل» است. در مقابل جهان مثل، جهان محسوس (مادی) گذرنده و تغییرپذیر قرار دارد و به همین علت (تغییرپذیری) نشناختن است و متعلق علم واقعی قرار نمی‌گیرد، یعنی علم واقعی علم به جهان مادی نیست.

۲. *انگارگرایی ذهنی (Subjective - I)*: نظریه «یوهان گوتلیب فیخته (Fichte، ۱۷۶۲ ـ ۱۸۱٤ م) متفکر آلمانی است. وی در آغاز یک مرید خالص «کانت» بود، همچنان‌که بسان یک روشنگر و روشنفکر آزاداندیش به انقلاب کبیر فرانسه و آزادیهای ناشی از آن عشق می‌ورزید و بر مفهوم عمل و آزادی تأکید می‌کرد. در همین روزگاران بود که خدا را چیزی جز «نظام اخلاقی جهان» نمی‌دانست. اما این طرز تفکر دیری نپایید. اوضاع خاص آن روزگار آلمان، «فیخته» منکر وجود خدا را به عارفی سالک بدل کرد، عارفی که خدا را نه چون نظام اخلاقی جهان، بلکه به عنوان تنها هستی واقعی و «وجود

مطلق» پذیرفت. این امر شگفت‌آور نیست، زیرا به قول هگل «فلسفهٔ هر دورانی، همان دوران است، دریافت شده در اندیشه‌ها.» به بیان دیگر فلسفه هر زمان بیانگر اوضاع و شرایط اجتماعی همان زمان است. به هر صورت، «فیخته» آنچه را که کانت اصطلاحاً «شیء فی‌ذاته، یا بود ذات (نومن)، و یا واقعیت بیرونی نامیده بود پرتوی از هستی مطلق انگاشت و به قول برتراند راسل اعلام داشت که: «هر چیزی فقط نشئه‌ای از نفس است.» به دیگر سخن، «فیخته» معتقد شد که: هستی واقعی یکی است و آن «من مطلق(Absolute - ego)» یا خداست و هر چیزی که «جز من»، یا «نه ـ من» است، یعنی تمام واقعیتهای بیرونی، پرتوی از «من» یا هستی مطلق (خدا) هستند.

نظریهٔ «فیخته» به انگارگرایی ذهنی یا ایده‌آلیسم اویژکتیو معروف است.

۳. *انگارگرایی عینی(Objective - I)*: عقیدهٔ فلسفی «فرید ریش ویلهلم شلینگ (Schelling ، ۱۷۷۵ـ ۱۸۵٤ م)» متفکر آلمانی است. تفکر شلینگ به دو دورهٔ کاملاً متمایز تقسیم می‌شود: دوره تفکر مادی و دوره تفکر عرفانی.

شلینگ، در آغاز، یعنی در دوره تفکر مادی ـ همچون فیخته ـ مفتون انقلاب کبیر فرانسه و کاملاً تحت تأثیر ماده‌گرایان، یا روشنگران مادی مشرب فرانسه بود. وی اندیشه‌های ماده‌گرایانه خود را در شعری چنین بیان می‌کند: «از آن هنگام که من به روشنی راه یافتم ماده، تنها حقیقت برای من است و پندآموز همه ما. آنکه (ماده) پدر راستین همه چیزهاست و آغاز و پایان همه دانشهاست. برای آنچه نادیدنی است (مثل روح خدا و روح ...) اعتباری قائل مشو. مرا در راه و برای آنچه که آشکار است (یعنی امور مادی) نگه‌دار.»

اما شلینگ هر چه پیرتر می‌شد از باورهای تند ماده‌گرایانه دورتر می‌گشت و تحت تأثیر شرایط زمان ـ همانند فیخته ـ بیشتر به عرفان روی می‌آورد. این گرایش به عرفان تا بدانجا ادامه یافت که اندیشه‌های ماده‌گرایانه دوران جوانی وی، جای خود را به نوعی اعتقاد به وحدت وجود داد.

به نظر شلینگ، جهان برون ذات (= طبیعت)، ساختهٔ جهان درون ذات (ذهن یا روح) نیست، بلکه هستی مستقل دارد. طبیعت مرده نیست، هوش و عقل تکامل نایافته است و بزرگ‌ترین خصلت آن زندگی و جنبش است «طبیعت، همان روح دیدنی و اندیشه یا روح همان طبیعت نادیدنی است.»

بر مبنای دیالکتیک[1] شلینگ، طبیعت دارای مراتبی است و همواره در گسترش و رویش است فروترین مرتبه طبیعت، جمادی(ماده) و فراترین مرتبهٔ آن، مرتبهٔ انسانی است. بدین معنی که طبیعت در جریان رویش و گسترش خود از مرتبهٔ جمادی، به نباتی و از مرتبهٔ نباتی به حیوانی و سرانجام به مرتبه انسانی می‌رسد.

شلینگ در واپسین مراحل تکامل گرایش خود به عرفان به این نتیجه می‌رسد که: ذهن و طبیعت، یا جهان درون ذات و برون ذات، پرتوی هستند از هستی مطلق، یا خدا (= ذهن مطلق). در هستی مطلق، ذهن و طبیعت یکی می‌شوند و به وحدت می‌رسند، به بیان دیگر این هستی مطلق است که به صورت جهان درون ذات و برون ذات جلوه‌گر می‌شود.

نظریهٔ شلینگ را ـ در مقابل نظریهٔ فیخته ـ انگارگرایی عینی، یا ایده‌آلیسم اوبژکتیو می‌نامند.

٤. انگارگرایی مطلق(Absolute - I): انگارگرایی مطلق، به فلسفه «گئورگ فریدریش هگل (Hegel) ـ متفکر بزرگ آلمانی ـ اطلاق می‌گردد. هگل وجود اصیل و مطلق را وجودی «معقول (غیرمادی)» می‌داند و موجودات محسوس را هستیهای نسبی می‌شمارد که به منزله سایه‌های وجود معقولند. به نظر «هگل» آنچه واقع و متحقق (Real) است، معقول است و آنچه معقول است، واقع و متحقق نیز هست. مقصود از این سخن آن است که، اولاً: آنچه واقع است، خلاف عقل نیست و آنچه عقل بر آن حکم کند، الزاماً واقعیت دارد، ثانیاً: سراسر هستی و اساس وجود امری معقول یعنی روحانی و غیرمادی است و پدیده‌های

۱. مراد از دیالکتیک در اینجا سیر هستی به سوی کمال یا مراتب بالاتر است.

۲. معنایی متعالی‌تر از دیالکتیک شلینگ را در اندیشهٔ مولوی، عارف و شاعر بزرگ ایران می‌توان بازیافت:

آمده اول به اقلیم جماد — از جمادی در نباتی اوفتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد — وزجمادی یاد نیاورد از نبرد
وزنباتی چون به حیوانی فتاد — نامدش حال نباتی هیچ یاد
باز از حیوان سوی انسانیش — می‌کشد آن خالقی که دانیش
همچنین اقلیم‌ها اقلیم رفت — تاشداکنون عاقل‌ودانا وزلت

(مثنوی، چاپ نیکلسن، دفتر چهارم، ابیات ۳۶۳۷ به بعد)

همچنین مولانا این اندیشه را در ابیات معروف دیگری این‌سان بیان داشته است:

از جمادی مردم و نامی شدم — وز نما مردم به حیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس‌چه ترسم کی زمردن کم شدم؟
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر — تا برآرم از ملایک پر و سر
وزملک هم بایدم جستن زجو — کلُّ شیءٍ هالکٌ الا وجهَهٗ
بار دیگرار ملک قربان شوم — آنچ اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم، عدم چون ارغنون — گویدم که انّاالیه راجعون

(مثنوی، چاپ نیکلسن، دفتر سوم، ابیات ۳۹۰۲ به بعد)

مادی یا لذات (خودبه‌خود) اصالت و واقعیت ندارند، بلکه هستی آنها معلول موجودات روحانی و وابسته به آنهاست. به نظر «هگل» هستی ثابت، معنی ندارد، سراسر هستی پویا و متحرک است. اساس هستی ـ که به نظر هگل «عقل» (موجودی غیرمادی) است ـ نیز پیوسته در حرکت و دگرگونی است. هدف این تحول وحدت است و در جریان این حرکت و تحول، کثرت به صورت وحدت در می‌آید. در اصطلاح فلسفهٔ «هگل» از این سیر حرکت و تحول روحی یا متافیزیکی به «دیالکتیک» تعبیر می‌شود.[1]

برخی از محققان مسئله «متعلق شناخت» را به‌صورت مسئله‌ای مستقل مطرح نمی‌کنند. به نظر آنان شناخت‌شناسی شامل سه مسئله است: حدود شناخت، منشأ یا منبع شناخت، ماهیت حقیقت (= مسئله حقیقت و خطا). بر بنیاد این دیدگاه در بحث «حدود شناخت» دو مسئله یا دو پرسش مطرح است:

پرسش اول: آیا انسان می‌تواند ذاتها (حقیقتها) را هم بشناسد؟ یا نه؟ بدین پرسش دو پاسخ داده شده است:

۱) **پاسخ مثبت:** آری، انسان می‌تواند ذاتها یا حقیقتها را هم بشناسد. بدین پاسخ (= نظریه) عنوان «واقع‌گرایی متعالی» داده شده است.

۲) **پاسخ منفی:** نه، امکان شناخت حقیقتها برای انسان وجود ندارد. انسان تنها ظواهر را می‌تواند بشناسد، یا تنها نسبت به حاصل اندیشه خود و ساخته‌های آن معرفت حاصل کند. به این پاسخ (= نظریه) نام «انگارگرایی متعالی» داده‌اند.

پرسش دوم: آیا انسان می‌تواند به پدیده‌های بیرون ـ ذهنی خود، یعنی به واقعیتها شناخت حاصل کند، یا شناخت وی محدود است به تجربه‌های ذهنی (= ادراکات) خود او؟ بدین پرسش هم دو پاسخ داده شده است:

۱) **پاسخ مثبت:** آری، انسان می‌تواند به شناخت واقعیتهای بیرون ـ ذهنی دست یابد. به این پاسخ، نام «واقع‌گرایی حلولی» داده شده است.

۱. طرفداران «هگل» (= هگلی‌ها) به دو گروه تقسیم شدند: هگلی‌های راست، یعنی آنان که اندیشه‌های متافیزیکی و معنوی «هگل» را ادامه دادند، و هگلی‌های چپ، یعنی آنان که با حذف جنبه‌های معنوی و روحی نظریه هگل و قراردادن «ماده» به جای «مطلق» (= حقیقت مطلق از نظر هگل) نظامی ماده‌گرایانه به‌وجود آوردند. در رأس این گروه «کارل مارکس (K. Marx ۱۸۱۸ ـ ۱۸۳۳ م) که بنیاگذار ماده‌گرایی جدید موسوم به «ماتریالیسم دیالکتیک» است، قرار دارد.

۲) پاسخ منفی: نه، انسان نمی‌تواند به شناخت واقعیتهای بیرون ـ ذهنی دست یابد و شناخت وی محدود است به آنچه در ذهن او می‌گذرد و تجربه او حاصل و ساختهٔ ذهن اوست. به این پاسخ، عنوان «انگارگرایی حلولی» داده شده است.

پرسش اول همان است که ما آن را در بحث «حدود شناخت» در متن جزوه مطرح کردیم و پاسخ آن را از دیدگاه مکاتب مختلف بیان داشتیم.

پرسش دوم، همان مسئله‌ای را مطرح می‌سازد که ما به پیروی از برخی از محققان آنرا تحت عنوان «متعلق شناخت» طرح کردیم.

ج) منابع و ابزارهای شناخت

هدف از این بحث آن است که روشن شود که علم ما به چه وسیله‌ای حاصل می‌شود. به عبارت دیگر شناختهای ما با چه ابزاری به‌دست می‌آیند، یا از چه منبعی سرچشمه می‌گیرند؟ از حس و تجربه یا از عقل، و یا از ایمان[1]؟

۱. حس‌گرایی(Sensualism): بر مبنای این مذهب ـ که می‌توان آن را تجربه‌گرایی Empiricism نیز نامید ـ علم، یا شناخت با حواس حاصل می‌شود و عقل (ذهن) پیش از تجربه همانند صفحه‌ای است سفید و بسان لوحی نانوشته که به قول جان لاک، فیلسوف انگلیسی، هر چه بر آن نوشته شود، تجربه می‌نویسد. عقل نمی‌تواند در ورای محسوسات به جستجوی حقیقت بپردازد و شناختی به‌دست دهد که قبلاً از راه حس و تجربه حاصل نشده است. حس‌گرایی از یونان باستان آغاز شده و در طول تاریخ فراز و نشیبهایی پیموده است:

۱) حس‌گرایی در یونان: در یونان باستان سوفسطاییان به حس توجه کردند. بدین معنی که سرچشمهٔ شناخت و وسیلهٔ درک حقیقت را حواس دانستند. آنها سوفسطاییان ـ که انسان را معیار همه چیز می‌دانستند ـ می‌گفتند: حقیقت همانست که می‌بینیم یا می‌شنویم یا می‌بوییم و یا با حس دیگر آن را درک می‌کنیم. اپیکوریان نیز حس را سرچشمهٔ علم انگاشتند. در طول قرون وسطی، حس‌گرایی به‌دست فراموشی سپرده شد، اما در آستانهٔ عصر جدید دوباره مورد توجه قرار گرفت.

---

۱. پیش از مطالعهٔ این قسمت یا همراه با آن یک بار دیگر بحث روشهای تحقیق در فلسفه (فصل هشتم از بخش اول) را بخوانید.

۲) حس‌گرایی در عصر جدید: در عصر جدید، از رنسانس به بعد دوباره به حس توجه شد و فلاسفه پایهٔ علم را استقراء (مشاهده و تجربهٔ حسی) دانستند. بیکن در کتاب منطق خود به نام «ابزار نو یا ارگانون جدید» چنین نوشت: «انسان به اندازهٔ قدرت حواس و مشاهدات و تجربیات خود می‌تواند طبیعت را بشناسد.» این نظریه «توماس هابز»، «جان لاک»، «استوارت میل» و دیگران دنبال شد. روزگار ما، روزگار پیروزی حس است. فلاسفهٔ امروز معتقدند: آنگاه که حواس انسان با ابزارای دقیق علمی مجهز گردند، می‌توانند به شناختهای دقیق‌تری دست یابند.

اگر یک حس خطا کرد، حواس دیگر خطای آن را اصلاح می‌کنند. بدین نکتهٔ بسیار مهم باید توجه داشت که از دیدگاه متفکرانی که اصطلاحاً حس‌گرا یا تجربه‌گرا نامیده می‌شوند، وضعیت حقیقتها (= ذاتها)، یعنی آنچه در اصطلاح «چهرهٔ تجربه‌ناپذیر هستی» خوانده می‌شود، از دو بیرون نیست:

نخست آنکه: اساساً چنین چهره یا چنین جنبه‌ای در هستی وجود ندارد و هستی مجموعهٔ پدیده‌های مادی است و شناخت هم چیزی نیست جز دریافت همین پدیده‌ها با ابزار حس و از راه تجربه.

دوم آنکه: اگرهم چنین چهره‌ای در هستی وجود داشته باشد، شناخت آن به هیچ روی میسر نیست، چرا که امری است فراتر از حس و دست تجربه به دامان آن نمی‌رسد.

به‌هرحال با در نظر هر یک از دو وضعیت مذکور، متافیزیک (= مابعدالطبیعه) یعنی شناخت حقیقتها (= چهره تجربه‌ناپذیر هستی) ناممکن است و گزاره‌ها یا جمله‌های متافیزیی هیچ‌گونه ارزش علمی نمی‌توانند داشت. (مراد از علم، علم تجربی است).

۲. عقل‌گرایی (Rationalism): عقل‌گرایان برآنند که عقل، سرچشمهٔ علم راستین و شناخت واقعی است، و هر آنچه را که عقل دریابد و صحیح انگارد، همیشه و در همه جا ضرورتاً معتبر و حقیقت خواهد بود. عقل‌گرایی نیز، مانند حس‌گرایی از یونان آغاز شد و از طرف بسیاری از متفکران در طول تاریخ مورد توجه قرار گرفت:

۱) عقل‌گرایی در یونان: افلاطون می‌گفت: اگر حس، معیار حقیقت باشد، فیلسوف و کودک، حقیقت را یکسان درمی‌یابند. تنها عقل می‌تواند تودهٔ درهم

محسوسات را نظم بخشد و به علم صحیح دست یابد. افلاطون بر آن بود که، اولاً: ذهن انسان «لوح نوشته» است. یعنی روح آدمی پیش از آنکه به این جهان آید در آن عالم (= عالم ارواح = عالم مثل) همهٔ حقایق را آموخته و چون به این جهان آمده آنها را فراموش کرده است و باید بکوشد تا به یاد آورد، ثانیاً: علم واقعی نه علم به محسوسات که علم به معقولات (= حقایق = ذاتها = مثل) است و نه از راه حس که از راه عقل و به مدد عقل حاصل می‌شود.

ارسطو نیز به گونه‌ای شناخت حقیقی را معلول عقل دانست و بر آن شد که با قیاس و استدلال عقلی می‌توان به شناخت حقیقت رسید. البته «ارسطو» و به پیروی از وی حکمای مشایی (= ارسطویی) در عالم اسلام، چنانکه پیشتر گفته شد بنیاد شناخت را حس می‌دانند و برآنند که شناخت از مرحلهٔ حسی و خیالی درمی‌گذرد و سرانجام به شناخت عقلی می‌رسد.

۲) عقل‌گرایی در دوره مسیحیت (قرون وسطی): مسیحیت انکار حواس را مقدس شمرد و فلاسفه قرون وسطی به پیروی از افلاطون و ارسطو عقل و قیاس را گرامی داشتند و مفاهیم کلی را ـ که حاصل عقل است ـ از مفاهیم جزئی ـ که حاصل حس است ـ واقعی‌تر شمردند. اما در عالم اسلام فلاسفهٔ مشایی (= ارسطویی) با دقت نظر خاصی ـ که بحثی جداگانه می‌طلبد ـ در آثار خود به طرح بحث ادراک (= شناخت) پرداخته‌اند و ملاصدرا ـ متفکر بزرگ عصر صفویه ـ با دیدگاهی خاص که از جهاتی با دیدگاه مشاییان متفاوت است بحث شناخت را مطرح کرده است[1].

۳) عقل‌گرایی در عصر جدید: «دکارت» در قرن هفدهم دوباره به عقل توجه کرد و «لایب نیتز» و نیز پیروان دیگر دکارت با تردید در حواس، عقل را یگانه قاضی‌ای شمردند که می‌تواند در باب دریافتهای حسی داوری کند و انسان را به علم واقعی یا شناخت حقایق برساند. «دکارت» برخلاف ارسطو و از جهتی مانند افلاطون بر آن بود که انسان دارای آگاهیهایی فطری است و عقل آدمی آگاهیهایی را با خود بدین جهان می‌آورد. همین آگاهیهاست که موجب می‌شود تا عقل بتواند به شناخت حقیقت برسد.

۳. **ایمان‌گرایی (Fideism):** این مکتب را می‌توان عرفان‌گرایی، شهودگرایی، عشق، یا احساس‌گرایی نیز نامید. ایمان و عشق همواره نقطهٔ مقابل عقل و استدلال بوده

۱. در باب شناخت در فلسفه اسلامی می‌توانید رجوع کنید به: *شناخت در فلسفه اسلامی* با تألیف مرحوم استاد مطهری.

است. عشق‌گرایان «پای استدلالیان را چوبین» می‌دانند، و معتقدند در مقام قیاس و سنجش، عقل شبنمی است و عشق دریایی است بیکران. از نظر این گروه، تنها عشق و ایمان است که ره به حقیقت می‌برد و شناخت واقعی به مدد صفای دل فراهم می‌آید. البته ایمان‌گرایی دارای معنای گسترده‌ای است و متفکران مختلف، معانی گوناگون از آن اراده کرده‌اند.

ایمان‌گرایی در طول تاریخ: در یونان باستان «زنون ایلیایی»، با به بازی گرفتن و عقل و استدلال به رشد عشق و ایمان کمک کرد. در طول قرون وسطی، ایمان بر عقل حکومت می‌کرد و عامل درک حقیقت بود. متفکران قرون‌وسطایی معتقد بودند که اگر ایمان (البته ایمان مذهبی) نباشد فهم حقیقت میسر نمی‌گردد. با نهضت رنسانس، عقل بر ایمان پیروز شد، اما این پیروزی دیری نپایید. ژان ژاک روسو (J.J.Rousseau) فیلسوف فرانسوی قرن هیجدهم «انسان متفکر را حیوانی فاسد» شمرد و مردم را به سوی ایمان و احساس خواند. کانت عقل را از درک حقیقت عاجز دانست و اعلام داشت «مردم تا دلشان بخواهد می‌توانند به خدا و روح و ... معتقد باشند.» مقصود کانت از این سخن آن بود که فقط به مدد عشق و ایمان و صفای دل، اثبات چنین مسائلی امکان‌پذیر است و تنها با بال شوق می‌توان تا بیکرانها و تا سرزمین حقیقتهای برتر به پرواز درآمد. فلسفهٔ رومانتیک یا شاعرانه آلمان ـ یعنی فلسفه فیخته، شلینگ، هگل و شوپنهاور ـ واکنشی بود علیه عقل که با «روسو» و «کانت» آغاز شد و از طریق «شوپنهاور» و «نیچه» به «برگسن» رسید.

دفاع از عقل: ویل دورانت در کتاب «لذات فلسفه» با بیانی دلکش به دفاع از عقل برخاسته است. می‌گوید: «راست است که غریزه (احساس، عشق و ...) دوست داشتنی است و عشق لحظه‌ای از اندیشهٔ سالی خوش‌تر است، اما امروز باید از حق عقل دفاع کرد. زیرا عقل همواره یاور انسان بوده است. نه تنها در تمدن بلکه از همان وقتی که امواج عظیم یخ از قطب شمال به جنوب سرازیر شد عقل به فریاد انسان ضعیف رسید تا همچون ماموتهای[1] نیرومند نابود نشود. مقصود این است که عقل از همان اوایل پیدایش انسان بر سطح زمین یاور او بوده است. به هر حال زندگی بدون

۱. ماموت گونه‌ای فیل قبل شده است که در ابتدای دوران چهارم زمین‌شناسی در اروپا و شمال آسیا می‌زیسته و بدنش پوشیده از موهای طویل بوده و عاج پیچیده‌ای داشته است. فسیل این حیوان در نقاشیهای بخبندان ماقبل تاریخ «ابتدای دوران چهارم» شمال آسیا و اروپای مرکزی به وفور یافت می‌شود.

تعقل شایسته انسان نیست. چاره ما آن است که سرنوشت خود را به دست عقل سپاریم و به مدد آن، راه خود را در تاریکیهای زندگی بجوییم.

موافقت و مخالفت با عقل: غالباً مسئله چنین طرح می‌شود که گروهی از متفکران عقل‌گرا هستند و تنها ابزار شناخت و یگانه راهنمای زندگی را عقل می‌دانند و گروهی دیگر برای عقل هیچ‌گونه ارزشی قائل نیستند، «پای استدلالیان را چوبین می‌دانند و پای چوبین را سخت بی‌تمکین» بویژه وقتی این معانی رنگ شاعرانه می‌گیرد و با زبان شعر بیان می‌شود این اندیشه در ذهن شنونده سخت قوت می‌گیرد که به‌راستی گروهی یکسره ضد عقلند.

مسئلهٔ **موافقت و مخالفت با عقل**، به بحثی مفصل نیاز دارد. در اینجا تنها دو نکته را به اختصار طرح می‌کنیم:

۱) موافقت با عقل: هیچ‌کس با عقل به عنوان راهنمای زندگی و به عنوان ابزار شناخت ظواهر (نمودها) مخالفت نکرده است. حس‌گرایان، گرچه ابزار شناخت را حس می‌دانند، اما تردیدی ندارند که عقل دریافتهای حسی را تنظیم می‌کند. کانت از این معنا سخن می‌گوید که: عقل نظری (تفکر) می‌تواند ظواهر (نمودها) را بشناسد. عرفا هم که آن همه به مخالفت با عقل شهره شده‌اند در این عقل در راهنمایی انسان و در شناخت ظواهر تواناست تردیدی ندارند. همه سخنها در این است که آیا عقل توان شناخت حقایق را دارد یا نه؟

۲) مخالفت با عقل: آنان که با عقل مخالفت می‌ورزند سخنشان این است که عقل در شناخت حقایق (= ذاتیا = بودها) ناتوان است. حس‌گرایان می‌گویند اساساً در ورای ظواهر حقایقی نیست، یا اگر هست امکان شناخت آن وجود ندارد و عقل در شناخت حقیقت ره به جایی نمی‌برد. سخن کانت هم در تحلیل عقل نظری همین است و عرفا هم جز این سخن، سخن ندارند. سخن این است که عقل در شناخت حقایق و بویژه در خداشناسی ناتوان است و ره به مقصود نمی‌تواند برد. کانت در شناخت حقایق از گونه‌ای روش اخلاقی و ایمانی سخن می‌گوید و عرفا بر تصفیه باطن (= دل) و تزکیه درون و از طریق مهرورزی و عشق تأکید می‌ورزد. آن همه موافقت با عشق و مخالفت با عقل هم که در سخنان عرفا مطرح شده است حاکی از این معناست که راه خداشناسی راه عقل نیست. به عنوان نمونه به این دوبیت حافظ توجه کنید:

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی — ترسم‌این‌نکته به تحقیق ندانی دانست
بشوی اوراق اگر همدرس مایی — که علم عشق در دفتر نباشد

آری از دیدگاه عرفا آن نکته‌ای که محققاً با تحقیق بعد از طریق کوششها و تلاشهای عقلی و استدلالی نمی‌توان شناخت، کشف حقایق و شناخت حق (= خدا) است. این نکته را از دفتر عشق، یعنی از راه مهرورزی و تصفیه درون می‌توان کشف کرد.

۴. عمل‌گرایی (پراگماتیسم): عمل‌گرایان، چنانکه پیشتر هم گفته شد، بر معیار «مفید بودن در عمل (در زندگی)» تأکید می‌ورزند. به نظر آنان حقیقت یعنی آن چیزی که در عمل و در زندگی مادی مفید واقع شود. عمل‌گرایان، منبع و منشأ شناخت را حس می‌دانند و برآنند که از طریق تجربه حسی می‌توان به شناخت رسید. اما «مفید واقع شدن» محدود به امور حسی نیست. بسا اندیشه‌ها و باورها که با همه ناسازگاری با تجربه و گریز از حس، در عمل و در زندگی سودمند واقع می‌شوند. اعتقاد به‌وجود خدا و رستاخیز از جمله این اندیشه‌ها و باورهاست. نه می‌توان خدا را با حس دریافت، نه می‌توان رستاخیز را با تجربه اثبات کرد، اما اعتقاد بدانها امیدوارکننده است و در زندگی سخت سودمند و با معیار عمل‌گرایان ـ که حقیقت را با سودمندی در عمل می‌سنجند ـ حقیقت به‌شمار می‌آید.

بدین‌سان عمل‌گرایان با آنکه از جهتی حس‌گرا (= تجربه‌گرا) هستند، اما مابعدالطبیعه (= متافیزیک) را تأیید می‌کنند و خود گونه‌ای متافیزیک بنیاد می‌نهند که مسائل آن با معیار «مفید واقع شدن در عمل» سنجیده می‌شود و پذیرفته می‌گردد.

د) ماهیت حقیقت (= مسئله حقیقت و خطا)

حقیقت چیست؟ این پرسش، دشوارترین پرسش است که همواره در طول تاریخ تفکر برای بشر مطرح بوده است. آن همه تلاشها که دانشمندان کرده‌اند. آن همه کوششها که فلاسفه ورزیده‌اند، آن همه حیرتها، آن همه سرگشتگیها، آن همه «ره افسانه زدنها» همه و همه حکایت از این معنا می‌کند که یافتن پاسخ برای این پرسش که: «حقیقت چیست؟»، سخت دشوار است.

در این بحث می‌کوشیم تا با بیانی هرچه ساده‌تر معنای مختلفی را که متفکران از دیدگاههای مختلف از حقیقت به‌دست داده‌اند، روشن سازیم.

۱) **حقیقت = چهره تجربه‌ناپذیر هستی:** پیشتر در بحث هدف فلسفه (فصل ششم) و نیز در بحث حدود شناخت مطرح کردیم که هستی دارای دو چهره یا دو جنبه است: جنبه تجربه‌پذیر (= نمود = ظاهر) و جنبه تجربه‌ناپذیر (= بود = ذات) و گفتیم که آشناترین اصطلاح یا واژه‌ای که در فلسفه و عرفان ایرانی و اسلامی برای بیان جنبه تجربه‌ناپذیر هستی به‌کار می‌رود، واژه یا اصطلاح **حقیقت** است. اطلاق **حقیقت** یا **حقیقت مطلق** بر خدا از همین دیدگاه و برنیاد همین طبقه‌بندی است.

بنابراین یکی از معانی **حقیقت**، هستی یا هستیهای تجربه‌ناپذیر است. به تعبیر دقیق‌تر چهره تجربه‌ناپذیر هستی است.

این نکته را هم دوباره به یاد آوریم که همه قیل و قالها بر سر این است که آیا انسان می‌تواند چنین جنبه‌ای در هستی را بشناسد یا نه؟

۲) **حقیقت = واقعیت:** دانستیم که واقعیت یعنی پدیده‌های بیرون ـ ذهنی، یعنی پدیده‌هایی که جدا از فکر ما و مستقل از ذهن و ادراکات ما وجود دارد.

فی‌المثل میزی که برروی آن می‌نویسیم، یا کتابی که در برابر ماست و آن را می‌خوانیم، پدیده‌های بیرون ـ ذهنی یا **واقعی** است یعنی **میز** و **کتاب** در واقعیت از مجموع واقعیتهاست. به امر **واقعی**، یعنی آنچه از ذهن است «عینی» هم گفته می‌شود (عینی در برابر ذهنی است). بنابراین **میز** و **کتاب** دو امر **عینی** هستند، یا **عینیت** دارند. ماجراها و رویدادهایی که بیرون از ذهن ما روی می‌دهد همه واقعی است و واقعیت دارد، مثلاً یک مسابقه فوتبال، یا یک زد و خورد، امری واقعی است.

گاه «**حقیقت**» دقیقاً در معنی «**واقعیت**» به‌کار می‌رود. وقتی یک بازپرس از متهمی که واقعیت را انکار می‌کند و راست نمی‌گوید و ماجرا را چنانکه اتفاق افتاده است بر زبان نمی‌آورد می‌خواهد که راست بگوید و به او چنین می‌گوید: «**حقیقت** امر را بگو تا در مجازات تخفیف بدهم»، «حقیقت» را در معنی «**واقعیت**» به‌کار برده است زیرا مقصود او آن است که متهم واقعیت را بیان کند، یعنی رویدادی را که بیرون از همه اذهان روی داده است. این‌گونه کاربرد در زبان روزمره کم نیست. همه ما پیوسته از این

جمله استفاده می‌کنیم: «**حقیقت** امر چیست؟» و مقصودمان از «حقیقت» در این پرسش «واقعیت» است.

بر این بنیاد میز و کتابی که پیشتر از آنها سخن گفتیم و همه اشیایی که بیرون از ذهن ما هستند حقیقت (= واقعیت)اند.

حقیقت در معنی واقعیت، شامل حقیقت در معنی ذاتها و بودها هم می‌شود، چرا که ذاتها نیز واقعیتهایی بیرون ـ ذهنی هستند.

۳) **حقیقت = در برابر واقعیت (= امر آرمانی):** گاه حقیقت، در برابر واقعیت و در معنی **امر آرمانی** (= **کمال مطلوب**) به‌کار می‌رود: بر این بنیاد واقعیت، یعنی آنچه هست یا یک چیز چنانکه هست با «**حقیقت**» یعنی آنچه باید باشد، یا یک چیز چنانکه باید باشد. مثلاً در جهانی که زندگی می‌کنیم **گرسنگی**، **جنگ**، **بیدادگری** سه **واقعیت** است، یعنی پدیده‌هایی است که مستقل از همه اذهان و جدا از ادراکات همه آدمیان وجود دارد، اما هیچ یک از آنها حقیقت نیست حقیقت نبودن گرسنگی است، حقیقت صلح دائمی است، حقیقت داد و عدالت همیشگی و همگانی است و این معنانی از جمله آرمانها و آرزوها یا کمال مطلوبها (= ایده‌آلهای) بشر است.

بر همین بنیاد و از همین دیدگاه است که می‌گویند علم (= علم تجربی) از واقعیتها چنانکه هست بحث می‌کند، و هنر از **واقعیتها چنانکه باید** باشد، یعنی از حقیقتها، آرمانها و کمال مطلوبها.

٤. **حقیقت = مطابقت فکر با واقع: ارسطو** تعریفی دقیق از **حقیقت** به‌دست داده است که از روزگار او تاکنون مورد توجه بسیاری از متفکران بوده است. از دیدگاه **ارسطو حقیقت صفت فکر** است. بدین معنا که: وقتی می‌توانیم یک اندیشه یا یک فکر را به صفت حقیقی متصف کنیم و آن را حقیقت بنامیم که آن فکر با عالم واقع (= خارج) انطباق داشته باشد، یعنی با واقعیت موافق و مطابق افتد. مثلاً وقتی ما می‌اندیشیم که اکنون باران می‌بارد، یا اکنون روز است، و یا مثلاً دیوان حافظ در برابر ماست، اگر باران ببارد، و آفتاب بتابد و دیوان حافظ هم در برابر ما باشد، هر سه اندیشه ما حقیقی است، یعنی با واقعیت منطبق است و حقیقت دارد و اگر باران نبارد و آفتاب نتابد و دیوان حافظ هم در برابر ما نباشد، هر سه اندیشه ما غیرمنطبق با واقعیت است و خطا به‌شمار می‌آید. بر این بنیاد دانشهای ما وقتی حقیقت دارد و درست است

که ادراکات ما از واقعیتهای بیرون ـ ذهنی هرچه دقیق‌تر با آنها منطبق باشد. پیوستن به اردوی واقع‌گرایی یا به جناح انکارگرایی هم معلول همین امر است، یعنی معلول این امر که معتقد باشیم اندیشه‌های ما با واقعیتهای بیرونی مطابق است یا نه؟

تعریف ارسطو از حقیقت مبنی بر اینکه: «حقیقت مطابقت فکر است با واقع» به تعریف متعارف (کلاسیک) حقیقت مرسوم است. این تعریف، تعریفی درست و از دیدگاه شناخت شناسانه قابل دفاع است.

۵) حقیقت = مطابقت فکر با متعلق فکر: برخی از متفکران تعریف ارسطو را تعریفی جامع از حقیقت نمی‌دانند، و برآنند که این تعریف در مورد بسیاری از حقایق فلسفی، حقایق ریاضی و روانی صدق نمی‌کند. چرا که حقایق (= مفاهیم) ریاضی و حالات روانی وجودی بیرونی ـ ذهنی ندارد. برخی از حقایق منطقی ـ فلسفی همچنین است. مثلاً «جمع نشدن دو ضد با هم» مفهومی است ذهنی و در خارج، واقعیت و هستی ندارد. بنابراین متعلق فکرگاه[1]، بیرون ـ ذهنی (= واقعی) است، گاه درون ـ ذهنی، وقتی انسان مثلاً در بابت یک کتاب، یا یک انسان، فکر می‌کند متعلق فکر او واقعی است یعنی بیرون از ذهن وجود دارد، اما وقتی مثلاً در باب «غم» یا «شادی» خود فکر می‌کند در باب ضرب عددی در عددی می‌اندیشد، متعلق فکر او بیرون از ذهن او نیست. بنابراین اگر بخواهیم تعریفی جامع از حقیقت به‌دست دهیم باید آن را به «مطابقت فکر با متعلق فکر» تعریف کنیم. از این دیدگاه نیز حقیقت صفت فکر است، فکری که با متعلق خود مطابق است.

از حقیقت تعریفهای دیگری هم به‌دست داده‌اند، اما مهم‌ترین نظریه‌ها در باب حقیقت همانهاست که مطرح شد.

می‌توان حقیقت را از سه دیدگاه در نظر گرفت و از سه دیدگاه طبقه‌بندی کرد:

نخست از دیدگاه هستی‌شناسانه: یعنی نگرش بر حقیقت به عنوان هستی بیرون ـ ذهنی.

از این دیدگاه حقیقت دو معنی دارد:

۱) حقیقت = چهره تجربه‌ناپذیر هستی (= ذات = بود).

۲) حقیقت = واقعیت (= پدیده بیرون ـ ذهنی).

---

۱. متعلق فکر یعنی آنچه فکر بدان تعلق می‌گیرد، یا آنچه انسان در باب آن می‌اندیشد.

دوم. از دیدگاه شناخت‌شناسانه: یعنی نگرش بر حقیقت به عنوان صفت فکر.

از این دیدگاه نیز حقیقت دو معنی دارد:

۱) مطابقت فکر با واقع.

۲) مطابقت فکر با متعلق فکر.

سوم. از دیدگاه آرمان‌گرایانه (هنرمندانه): یعنی نگرش بر حقیقت به عنوان امری آرمانی و کمال مطلوب.

از این دیدگاه چنانکه گفته آمد، حقیقت عبارت است از آنچه باید باشد، نه آنچه هست، یعنی کمال مطلوب.

خود را بیازمایید

۱. آیا در قدیم هم شناخت‌شناسی یک بحث مستقل بوده است؟

۲. چرا شناخت‌شناسی را مدخل مابعدالطبیعه می‌نامند؟

۳. اصطلاح شناخت‌شناسی را نخستین بار چه کسی به‌کار برد؟

٤. کوششهای کدام فیلسوفان سبب شد که شناخت‌شناسی بحثی مستقل گردد؟

۵. مسائل شناخت‌شناسی را برشمارید.

٦. مقصود از حدود چیست؟

۷. مقصود از «نومنون» و «فنومنن» چیست؟

۸. مکاتب معروفی را که در باب حدود شناخت نظر داده‌اند به اختصار معرفی کنید.

۹. معانی مختلف شک‌گرایی را به اختصار ذکر کنید.

۱۰. فرق شک «سوفسطاییان» با شک «پیرن» چیست؟

۱۱. شک «پاسکال» چگونه شکی است و با شک شکاکان چه فرقی دارد؟

۱۲. دلایل شکاکان را بر بی‌اعتباری و بی‌ارزشی شناخت بیان کنید.

۱۳. پاسخهایی که به انتقادهای شکاکان داده شده است، بیان کنید.

۱٤. نقدگرایان معتقدند «بودها» شناخته نمی‌شوند، چرا؟

۱۵. آیا طرفداران اثبات‌گرایی برای مابعدالطبیعه ارزش قائلند؟ اگر نه چرا؟

۱٦. به چه اعتبار شهودگرایی، گونهٔ شک‌گرایی است؟

۱۷. مقصود از متعلق شناخت چیست؟

۱۸. واقع‌گرایی یعنی چه؟
۱۹. وجه اشتراک وجه و اختلاف واقع‌گرایی ساده و انتقادی چیست؟
۲۰. واقع‌گرایی انتقادی را با نقدگرایی بسنجید و همانند آن دو را بنویسید.
۲۱. آیا تعریف معروف انکارگرایی تعریفی دقیق است؟ اگر نیست، چرا؟
۲۲. اصالت در بحث انکارگرایی و واقع‌گرایی به چه معنی است؟ توضیح دهید.
۲۳. انکار (= انگاره) در چه معنی به‌کار می‌رود؟
۲٤. انکارگرایی ارسطویی را به اختصار شرح دهید.
۲۵. مراحل شناخت (= ادراک) را از دیدگاه حکمای اسلامی بیان کنید.
۲٦. طرفداران دیدگاه افراطی انگارگرایی وجود خارجی اشیا را نفی می‌کنند، چگونه؟
۲۷. «برکلی» می‌گوید: «بودن یعنی در ذهن بودن»،مقصود او از این سخن چیست؟
۲۸. چگونه «هیوم» از استدلال «برکلی» برای نفی اصالت هستیهای مادی و غیرمادی استفاده کرد؟
۲۹. انگارگرایی متعالی را به اختصار معرفی کنید.
۳۰. چرا نظریهٔ فیخته و شلینگ و هگل رنگ افلاطونی دارد؟
۳۱. مثل افلاطونی را به‌طور خلاصه معرفی کنید و نتایج حاصله از آن را بنویسید.
۳۲. «جهان نه بود است، نه نبود است، بلکه نمود است» یعنی چه؟ آیا به معنی نفی واقعیتهای خارجی است؟ اگر نه، چرا؟ اگر آری، چرا؟
۳۳. منابع شناخت را به اختصار معرفی کنید.
۳٤. فرق عقل‌گرایی ارسطویی و عقل‌گرایی دکارتی چیست؟
۳۵. حقیقت را از چه دیدگاههایی می‌توان نگریست؟
۳٦. حقیقت از دیدگاه هستی‌شناسانه چند معنی دارد؟
۳۷. معانی حقیقت را از دیدگاه شناخت‌شناسانه بنویسید.
۳۸. معنی حقیقت از دیدگاه آرمان‌گرایانه چیست؟
۳۹. اگر حقیقت را به «مطابقت فکر با متعلق آن» تعریف کنیم تعریف ارسطویی حقیقت را یکسره انکار کرده‌ایم یا نه؟ توضیح دهید.
٤۰. پذیرش حقیقت از یک دیدگاه (مثلاً از دیدگاه هستی‌شناسانه) الزاماً معنی نفی دیدگاههای دیگر (دیدگاه شناخت‌شناسانه و آرمان‌گرایانه) است، یا نه؟ توضیح دهید.

فصل شانزدهم

هستی‌شناسی

مابعدالطبیعه عمومی یا هستی‌شناسی (Ontology) وجود را آن‌گونه که هست مورد مطالعه قرار می‌دهد. یعنی هدف هستی‌شناسی، شناخت «هستی ناب» و «مطلق وجود» است[1].

به نظر ارسطو شریف‌ترین دانشها، فلسفه اولی یا فلسفه نخستین (مابعدالطبیعه) است. فلسفه اولی (نخستین) که همان هستی‌شناسی یا وجودشناسی است عبارت است از: علم به‌وجود از حیث اینکه وجود است. یعنی علم به‌وجود به‌طور مطلق، یا شناخت مطلق وجود و حقیقت هستی. از آنجا که شناخت وجود به شناخت اصلها و علتهای نخستین آن بستگی دارد، می‌توان گفت: «فلسفه اولی دانشی است که به شناخت اصلها و علتهای نخستین وجود توجه دارد. زیرا ما آنگاه به شناخت حقیقت چیزی دست می‌یابیم که به اصلها و علتهای نخستین آن پی ببریم.

بر بنیاد دیدگاه ارسطو علت چهار معنی دارد، یا بر چهار قسم است: علت مادی (Material Cause) علت صوری (Formal Cause) علت فاعلی (Efficient - Cause) و علت غایی (Final Cause) همچنین به نظر این فیلسوف، هستیها، یا موجودات را می‌توان از دو لحاظ یا دو جنبه در نظر گرفت. یکی از لحاظ ماده، یا قوه (Matter - Faculty) و دیگر از لحاظ صورت یا فعل (Form - Actuality).

۱. ماده و صورت (قوه و فعل)

به نظر ارسطو، هیولی[2] یا ماده و یا قوه عبارت از امکان شدن چیزی است. به بیان دیگر ماده، پذیرنده صورت است. مثلاً امکان دارد قطعه چوبی تبدیل به صندلی شود، یعنی

۱. صفحه ۲۰۰ ـ ۱۹ کتاب را درباره بخوانید. ۲. هیولی کلمه‌ای است یونانی به معنی ماده.

چوب (= ماده) پذیرنده صورت صندلی است. بنابراین می‌توان گفت چوب، بالقوه صندلی است، یا ـ به عبارت دیگر ـ چوب، ماده صندلی است. اما صورت یا فعل، عبارت از شدن و صورت پذیرفتن چیزی است. مثلاً وقتی قطعه چوب تبدیل به صندلی شد، می‌توان گفت: چوب، بالفعل صندلی شده است. یا فعلیت یافته است.

۲. حرکت یا شدن چیست؟

«شدن» یعنی تحول یافتن و حرکت کردن. به نظر ارسطو تحول، یا حرکت عبارت از آن است که موجودی از حالت بالقوه (قوه) به حالت بالفعل (فعل) دگرگون شود، مثل قطعه چوب که به صورت صندلی درآید. تحول وحرت در هیولی (موجود بالقوه) صورت می‌گیرد و به سوی صورت (موجود بالفعل) می‌رود. به نظر ارسطو هر شئ مرکب است از هیولی (ماده) و صورت. شئ مرکب از هیولی و صورت در خارج از ذهن قابل تجزیه نیست، یعنی هیولی و صورت را فقط در ذهن می‌توان از هم جدا کرد، نه در خارج از ذهن. ازسطو هیولی (ماده) را دو قسم می‌داند: هیولای اولی یا نخستین (Prima Materia) و هیولای ثانوی یا دوم. هیولای اولی، امکان و قوه محض است و امری ذهنی است. هیولای دوم، هیولایی است که با صورتی ترکیب شده است، اما نسبت به مراتب بالاتر هستی جنبه قوه و ماده دارد. مثل چوب نسبت به صندلی یا میز.

۳. علتهای چهارگانه

علت، چهار معنی دارد. به بیان دیگر، در دگرگونی یا حرکت چهار علت دخالت دارد. علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غایی:

۱) **علت مادی** (= ماده): مادهٔ اولیه یک موجود است. مثل چوب که ماده صندلی است.

۲) **علت صوری** (= صورت): شکل اولیه، یا به عبارت دقیق‌تر حقیقت موجود است، مثل شکل و حقیقت صندلی.

۳) **علت فاعلی** (= فاعل): عامل، یا نیرویی است که به ماده موجود شکل (صورت) می‌بخشد، مثل نجار که چوب را به صورت صندلی در می‌آورد.

٤) علت غایی (= غایت): هدف و مقصودی است که ماده برای آن صورت می‌پذیرد یا می‌توان گفت هدفی است که فاعل از انجام دادن عمل خود دارد، مثل هدفی که نجار از ساختن صندلی دارد.

٤. علـة‌العلل (= خدا)

به نظر ارسطو، هرچه صورت موجودی کامل‌تر باشد، آن موجود کامل‌تر است و در مرتبهٔ بالاتری از هستی قرار دارد. مثلاً چون صورت گیاه از جماد کامل‌تر است، گیاه نسبت به جماد در مرتبهٔ بالاتری از هستی قرار دارد. همین‌طور است حیوان نسبت به گیاه و انسان نسبت به حیوان. برمبنای این عقاید است که ارسطو «هیولای اولی» را پایین‌ترین مرتبهٔ هستی می‌داند، زیرا هیولای اولی ناقص‌ترین موجود است و در واقع چیزی جز امکان محض و قوهٔ صرف نیست. در مقابل هیولای اولی، «فعل محض» قرار دارد که از هرگونه امکان و قوه مبرّاست و از هر جهت کامل است. چنین موجودی همان «علـة‌العلل» یا به تعبیر اهل مذهب خدا» است. خدا علت نخستین تمام هستیها و محرک همه حرکتها است.

فلاسفهٔ مشائی(= حکمای اسلامی پیرو ارسطو) به تبعیت از ارسطو «علم الهی» (= هستی‌شناسی) از اقسام موجود و احکام و عوارض ذاتی موجود بحث می‌کنند. آنان ـ بدان‌سان که غزالی در کتاب مقاصد الفلاسفه مطرح کرده است ـ وجود یا موجود را به جوهر و عرض کلی و جزئی، واحد و کثیر تقسیم می‌کنند و در بابت علت و معلول هستی متناهی و غیرمتناهی موجود بالقوه و بالفعل و سرانجام در باب واجب و ممکن سخن می‌گویند و بحث را با طرح مسائل مربوط به واجب‌الوجود و صفات و افعال وی (یعنی بحث آفرینش) به پایان می‌برند.

ملاصدرا و پیروان وی الهیات (= مابعدالطبیعه = فلسفهٔ اولی) را به دو بخش تقسیم می‌کنند: امور عامه و امور خاصه: در بحث از امورعامه از صفات و ویژگیهایی سخن می‌گویند که مطلق وجود بدانها متصف می‌شود، مثل وحدت و کثرت، امکان و وجوب، حدوث و قدم، علت و معلول و ... همچنین تقسیماتی از وجود به‌دست می‌دهند (مثل وجود ذهنی و عینی) و بر بحث اصالت وجود تأکیدی خاص می‌ورزند.

در بحث امور خاصه (= الهیات به معنی اخص) از وجود مطلق (= خدا)، صفات و افعال وی سخن می‌گویند و بدین‌سان به بحث خداشناسی استقلال می‌بخشند.

خود را بیازمایید

۱. هستی‌شناسی از چه چیزی بحث می‌کند؟
۲. علتهای چهارگانه را از دیدگاه ارسطو شرح دهید.
۳. مقصود از ماده و صورت چیست؟
٤. حرکت چیست و برای تحقق آن به چه عواملی نیاز است؟
۵. علـة‌العلل چیست؟
٦. هستی‌شناسی را از دیدگاه فلاسفه اسلامی شرح دهید.

فصل هفدهم

جهان‌شناسی عقلانی

در جهان‌شناسی عقلانی (Cosmology) از سه موضوع بحث می‌شود:

- واقعیت جهان
- بنیاد یا حقیقت جهان
- چگونگی پیدایش جهان

موضوع اول: **واقعیت جهان**: مقصود از واقعیت جهان آن است که آیا جهان وجودی مستقل و اصیل دارد یا نه؟ طرح واقعیت جهان از جهتی به بحث «**متعلق شناخت**» مربوط می‌شود چرا که جهان، به عنوان متعلق شناخت یا آنچه شناخت بدان تعلق می‌گیرد، بحثی است که در شناخت‌شناسی مطرح می‌گردد و مکاتب واقع‌گرایی و انگارگرایی بدین پرسش پاسخ می‌دهند که آیا جهان وجود مستقل از انسان دارد یا نه؟ (به صفحه ۱۴۸ به بعد مراجعه کنید).

موضوع دوم: **بنیاد جهان**: در بحث از بنیاد، یا حقیقت جهان کوشش می‌شود تا خمیرمایهٔ عالم شناخته گردد، یعنی روشن شود که جهان از چه چیزی ساخته شده است و بنیاد وخمیرمایهٔ عالم چیست؟

مکتب یک‌گرایی، یا وحدت‌گرایی (Monism) و مکتب دوگرایی یا ثنویت (Dualism) مسئله بنیاد جهان را ـ به شرح زیر ـ مورد بحث قرار داده‌اند:

۱. یک‌گرایی

برمبنای این مکتب، بنیاد هستی جهان، یا خمیرمایهٔ عالم «یک چیزه» است. این خمیرمایه از نظر بعضی از متفکران یک‌گرا «ماده» و به نظر گروهی از آنها امری غیرمادی یا مجرد

است[1]. بنابراین مکتب یک‌گرایی، خود به دو مکتب تقسیم می‌گردد. مکتب ماده‌گرایی (Materialism) و مکتب روح‌گرایی (Spiritualism):

الف) ماده‌گرایی (ماتریالیسم): برمبنای نظرپیروان ماده‌گرایی، بنیاد و حقیقت جهان، «ماده» است. در جهان مادی هیچ چیز غیرمادی وجود ندارد. اصل «مکانیسم» و اصل «موجبیت (جبر عملی)» بر امور جهان حکمفرماست. یعنی امور جهان مانند اجزای یک ماشین به‌طور منظم به هم مربوطند و هیچ امری بدون علت، رخ نمی‌دهد. روح و حیات نیز شکلی از ماده‌اند و فکر، حاصل فعالیت تودهٔ مادی مغز است.

ب) روح‌گرایی (اسپیریتوآلیسم): به نظر روح‌گرایان، بنیاد حقیقت جهان، روح (= امر مجرد) است. ماده نه تنها اصالت ندارد، بلکه خود، پرتوی از روح به‌شمار می‌آید. فکر و حیات نیز از روح غیرمادی، سرچشمه می‌گیرند.

۲. دوگرایی

برمبنای نظر پیروان مکتب دوگرایی، نه ماده پرتوی است از روح و نه روح شکلی است از ماده، بلکه «ماده و روح»، یا «جسم و ذهن» هر دو، اصالت دارند و هستی (موجودات) ترکیبی ازآن دو است. به دیگر سخن، دوگرایان، معتقد به اصالت[2] (۱) دو عنصرند: عنصر مادی (ماده) وعنصر روحی (روح).

انکساگوراس (۴۵۰ ق . م) با اعتقاد به‌وجود مبدأ عاقل محرک (خدا روح جهان) در مقابل عنصر مادی غیرمتحرک لاشعور (جهان، ماده) به دوگرایی معتقد بود. همچنین افلاطون را با توجه به اعتقاد وی به دو جهان، یعنی جهان مثال (= جهان ارواح) و عالم حواس (= عالم ماده) و نیز ارسطو را به خاطر عقیدهٔ وی به دو مبدأ، یعنی ماده و صورت می‌توان در شمار دوگرایان محسوب داشت. در عصر جدید، دکارت با قراردادن ماده (= جسم) و عقل (= روح) در برابر یکدیگر، به‌عنوان دو عنصر، یا دو حقیقت مستقل، دوگرایی را از نو زنده کرد.

---

۱. امر غیرمادی را از نظرگاههای مختلف به نامهای «عقل»، «روح»، «نفس»، «ذهن» نامیده‌اند.
۲. مقصود از اصالت در اینجا «اصل بودن» است و «استقلال داشتن» و مراد آن است که هم ماده، موجودی است مستقل، هم روح (= امر مجرد) و هیچ‌یک فرع و تابع دیگری نیست.

با توجه به اینکه تمام متفکران، حقیقت هستی را «ماده» یا «روح» و یا ترکیبی ازاین دو انگاشته‌اند لازم است تا «ماده» و «حیات» را از نظر مکاتب مختلف مورد بررسی قرار دهیم تا حقیقت ماده شناخته گردد و نیز روشن شود که آیا حیات (زندگی) امری است مستقل و از مبدأیی غیرمادی سرچشمه می‌گیرد، یا امری است مادی و چیزی غیر از حرکت ماده نیست؟

ماده (Matter) چیست؟

ماده، یعنی آنچه به حواس درمی‌آید از نظر مکاتب مختلف معانی گونه‌گون دارد:

۱. ماده از نظرگاه ماده‌گرایی: برمبنای فلسفه ماده‌گرایی، ماده عبارت است از واقعیتی عینی (خارجی) که هستی آن مستقل از ذهن روح است و انسان آن را به‌وسیله حواس خود درمی‌یابد. ماده، پیوسته در حال حرکت است، یعنی ماده و حرکت از هم جدایی ناپذیرند و ماده بدون حرکت وجود ندارد به دیگر سخن، ماده امری است فعال و متحرک که منبع حرکت آن در خود آن است تمام موجودات ـ چه بی‌جان و چه جاندار ـ مرتبه‌ای و شکلی از ماده‌اند.

ماده‌گرایی در عصر قدیم: نظریه ماده‌گرایی به شکلی فلسفی و عقلی در یونان باستان از طرف لوکیپوس (Leukippos قرن پنجم ق.م) و شاگرد وی دمکرتیوس (Democritus قرن چهارم ق.م) با عنوان «ذره‌گرایی» (Atomism) مطرح شد. سپس در قرن سوم پیش از میلاد به‌وسیله اپیکور اصلاح گردید و تکامل یافت.

برمبنای ذره‌گرایی (اتمیسم) قدیم، ماده، مرکب از اتمها، یا ذره‌های تجزیه‌ناپذیر (= جزء لایتجزی) است. ذره‌ها (= اتمها) در عین اینکه بسیار خرد و تجزیه‌ناپذیرند، دارای امتداد (بعد) نیز هستند. آنها به حس درنمی‌آیند، دگرگون سخت‌اند و انواع و اشکال گونه‌گون دارند؟

همچنین اتمها، ازلی و ابدی و دارای حرکت ذاتی وجودانی. حرکت اتمها در خلأ (= مکان خالی) صورت می‌گیرد و در ضمن این حرکت، برحسب اتفاق به یکدیگر برخورد می‌کنند و از تلاقی آنها موجودات پدید می‌آیند و چون اتمهای یک موجود از هم جدا شوند آن موجود تغییر می‌کند، یعنی ظواهر نابود می‌گردد و اتمهای آن به هم می‌آمیزند و موجود تازه‌ای پدید می‌آورند.

این امر، پیوسته ادامه دارد. بنابراین نه چیزی از بین می‌رود و نه چیز تازه‌ای به‌وجود می‌آید. فقط اشیا به صورتهای گونه‌گون درمی‌آیند و این تغییر صورت، ظاهراً با زوال شئ دیگر همراه است[۱].

صفات مختلف ومتفاوت موجودات ناشی از چگونگی حرکت، سکون و اجتماع و افتراق اتمهای آنهاست. مثلاً مایعات از اتمهای گرد و لغزنده به‌وجود آمده‌اند، یا آتش و بخار از اتمهای قابل حرکت ترکیب یافته‌اند. ارواح، مرکب از اتمهای بسیار سبک و متحرک هستند، حتی خدایان نیز از نوعی اتم ترکیب یافته‌اند. آنها در آسمان زندگی می‌کنند و کاری با سرنوشت انسان و زندگی زمینی ندارند. نه خالق جهانند، نه ناظم آن و امور جهان به ظهور ماشینی (مکانیسمی) اداره می‌شود.

ـ *ماده‌گرایی در عصر جدید:* در عصر جدید، مخصوصاً از قرن هفدهم به بعد، ماده‌گرایی دوباره مورد توجه قرار گرفت. هابس (Hobbes) و گاساندی (Gassendi) متفکران قرن هفدهم، ماده‌گرایی را احیا کردند. اگرچه این دو متفکر مادی صرف نبودند و حتی هستی خدا را قبول داشتند، اما اندیشه‌های آنها به نهضت ماتریالیسم کمک کرد. روشنگران، قرن هیجدهم فرانسه، مثل لامتری (۱۷۵۱ ـ ۱۷۰۹ م)، هلوسیوس (۱۷۷۱ ـ ۱۷۱۵ م)، هلباخ (۱۷۸۹ ـ ۱۷۲۸ م)، کابانیس (۱۸۰۸ ـ ۱۷۵۷ م) همه ماده‌گرا بودند. در قرن نوزدهم ماده‌گرایی رواج بیشتری یافت و متفکرانی همچون کارل فوکت، مولە شوت، بوشنر، ارنست هگل، کارل مارکس و دیگران آن را رونق بخشیدند.

در روزگار ما دانشمندان با تجزیهٔ اتم قریب دویست نوع ذره ـ مثل الکترون، نوترون، پروتون، مزون، نوترینوها ـ شناخته‌اند و نظراً اثبات کرده‌اند که این ذره‌ها نیز مرکب و قابل

---

۱. این مسئله همان قانون بقای «کارمایه (Energy)» است که از طرف دانشمند آلمانی موسوم به روبرت مایر (Robert Mayer، ۱۸۷۸ ـ ۱۸۱۴ م) مطرح و اثبات شد. برطبق قانون بقای کارمایه (نیرو)، نه چیزی از بین می‌رود و نه چیز تازه‌ای پدید می‌آید. فقط ماده به صورتهای مختلف (جماد، نبات، حیوان) جلوه‌گر می‌شود، یا نیروها به یکدیگر تبدیل می‌گردند، و یا ماده در جریان تجزیه، به صورت نیرو درمی‌آید.

کارمایه (نیرو) چیست؟ اصطلاحاً به آن مقدار از حرکت که در ماده واقع می‌شود، یا مقدار حرکتی را که ماده انجام می‌دهد، «کار» می‌گویند، و کارمایه (مایه کار) عبارت است از: مایه و نیرویی که برای انجام گرفتن «کار» لازم است. منشأ وجود «کارمایه»، قوای طبیعت (قوه ثقل یا جاذبه، قوه حرارت، برق، مغناطیس و قوه نیرو) هستند. کارمایه‌ها به هم تبدیل می‌شوند. می‌توان گفت: منشأ نیرو و یا کارمایه «حرارت» است. مثل برق که در کارخانه تولید می‌شود. ناشی از سوختن زغال (ترکیب زغال با اکسیژن) است. زغال خود از شاخ و برگ درختان فراهم می‌آید و شاخه‌ها و برگها حاصل تجزیه وترکیب مواد خاک آب و هوا هستند و تجزیه آنها در اثر حرارت خورشید ـ که خود آن هم نیرو است ـ انجام می‌شود. حرارت، ناشی از «حرکت» ذرات جسم است. بنابراین اساس و اصل کارمایه‌ها حرکت می‌باشد.

تجزیه‌اند. به هر حال، ماده، امری پایان‌ناپذیر است و تجزیهٔ آن پیوسته ادامه دارد، اما در جریان این تجزیه، ماده به هر شکلی که درآید حتی به شکل انرژی (نیرو) باز هم ماده است.

ـ *مکانیسم یا ماشین‌گرایی (Mechanism)*: تبیین مادی دیگری که از حقیقت ماده شده است، تبیین دکارت است. به نظر این فیلسوف حقیقت ماده (جسم) «بعد» و «حرکت» است. بعد، یا بعد هندسی یعنی طول، عرض و عمق، ویژگی اصلی جسم است. به همین جهت اتم (= جزء لایتجزی) وجود ندارد، زیرا هرچه دارای بعد باشد، قابل تجزیه هم هست. ویژگیهای عرضی اجسام، مثل رنگ، بو و طعم، نتیجه حرکت جسم هستند.

۲. **ماده از نظرگاه روح‌گرایی:** روح‌گرایان، مخالف تفسیر مادی جهان هستند. به نظر آنها هستی واقعی، وجودی غیرمادی (= امر مجرد = روح = ذهن) است و ماده، خود شکلی یا مرتبه‌ای از امرغیرمادی (= روح) است و هستی اصیل مستقل ندارد. می‌توان گفت تمام متفکران انگارگرا (ایده‌آلیست) در مورد ماده، نظری روح‌گرایانه دارند. در اینجا به نظریات برخی از متفکران انگارگرا در مورد ماده اشاره می‌کنیم:

۱) *افلاطون*: ماده، یا جهان محسوس مادی، سایه‌ای است از جهان معقول (مثل) و خودبه‌خود هستی مستقل ندارد.

۲) *برکلی*: ماده، ساخته ذهن است.

۳) *لایب نیتس (موناد‌گرایی Monadism)*: ماهیت جهان «نیرو و حرکت» است وماده (= اشیای جهان) از تعداد بی‌شماری ذره‌های زنده یا موناد (Monad) ساخته شده است. هر یک از این ذره‌ها (مونادها) نیرویی است جاندار که منشأ آثار است. بنابراین جهان، آن‌گونه که ماده‌گرایان می‌پندارند ماشینی عظیم نیست، بلکه موجودی زنده و جاندار است، منتهی در بعضی از موجودات عالم ـ مثل جماد و نبات ـ زندگی، ضعیف است و در بعضی دیگر ـ مثل حیوان و انسان ـ قوی است و تکامل یافته، «مونادها» پیوسته در حال حرکتند و حرکت از درون آنها سرچشمه می‌گیرد. خداوند ـ که خود موناد ازلی و شعور مطلق است ـ از ازل بین مونادها یک هماهنگی و همسازی (همسازی پیشین) برقرار کرده است.

۴) *کانت*: اشیای مادی، واقعیتی بیرون ـ ذهنی دارند، اما حقیقت (= بود) آنها ناشناختنی است. اگرچه «کانت» همانند «افلاطون» تصریح نمی‌کند که «نموده سایه و فوع «بوده» است، اما پذیرش این معنا که در ورای «نمودها»، «بوده‌هایی (= حقیقتهایی) وجود دارد، بدان معناست که «کانت» به گونه‌ای به اصالت هستیهای مجرد (= بودها) باور دارد.

۵) *شوپنهاور*: تنها حقیقتی که به علم حضوری درک می‌شود، «نفس، یا روح» است. ماده، هستی مستقل ندارد و منطق قوی مخالف آن است.

۶) *نیچه*: تنها حقیقت مسلم، «اراده قدرت» یا «اراده معطوف به قدرت» است و ماده وهم و پنداری بیش نیست، یعنی نسبت به «اراده» ـ که وجودی اصیل دارد ـ هستی مستقل و اصیل نمی‌تواند داشت.

۷) *ریاضی‌دانان و فیزیک‌دانان انگارگرا*: از میان ریاضی‌دانان و فیزیک‌دانان برجسته نیز کسانی هستند که می‌کوشند تا «واقعیت ماده» را نفی کنند و برای ماده اصلی غیرمادی اثبات نمایند. برخی از این متفکران می‌گویند. با تجزیهٔ اتم، الکترونها، پروتونها و ذره‌های مختلف دیگر به‌دست می‌آید. اما الکترونها هیچ‌یک از خواص ماده را ندارند. بدین معنی که نه جامدند، نه مایع، نه بخارند و نه جرم و ثقل و شکل دارند. جمعی دیگر برآنند که: اجزای تجزیهٔ شده ماده به کلی از میان می‌روند ودر پهنهٔ اثیر (اتر) گم می‌شوند. اما اثیر خود چیزی ناشناخته است. **ادینگتون** ـ فیزیکدان انگلیسی ـ می‌گوید: «اثیر، از نوع ماده نیست و مادی هم نیست.» معنی این سخن آن است که چیزهای غیرمادی پس از طی مراحلی به ماده بدل می‌گردند. بدین ترتیب که امور بی‌بُعد و بی‌وزن چون گرد هم آیند دارای وزن و بُعد می‌گردند و ماده را به‌وجود می‌آورند.

می‌توان گفت که جوهر تمام نظریه‌هایی که به اختصار نقل شد آن است که «ماده» موجودی اصیل و مستقل نیست و اصالت از آن موجودات غیرمادی (= مجرد) است.

حیات (life)

از حیات تعریفهای گونه‌گونی شده است. به نظر «بیشا»[1] (Bichat) «حیات، مجموع قوایی است که در مقابل مرگ مقاومت می‌کند.» برحسب تعریف «داستر»[2]، حیات عبارت از مجموع حوادث مشترک بین موجودات جاندار است. این حوادث مشترک عبارت است از: نخست: آلی[3] بودن، یعنی داشتن اعضا بدین ترتیب که هر عضو وظیفه‌ای مخصوص دارد

---

۱. بیشا، طبیب و وظایف الاعضاشناس فرانسوی (۱۸۲۱ ـ ۱۷۷۱ م).
۲. داستر، دانشمند فرانسوی (۱۹۱۷ ـ ۱۸۴۴ م).
۳. آلی: هر جسمی که دارای آلات متعدد باشد، جسم آلی نامیده می‌شود. مثل حیوان و نبات. به بیان دیگر، جسم آلی، جسمی است مرکب از آلات که هر یک دارای وظیفه‌ای جداگانه‌اند.

و همه اعضا برای تأمین بقای موجود، تشریک مساعی می‌کنند. دوم: تغذیه، سوم: تولد و تناسل، چهارم: رشد و کمال، پنجم: مرگ.

در این که آیا اساساً حیات، ممتاز از «ماده» است یا نه، نظر تمام متفکران یکسان نیست. ماده‌گرایان حیات را امری مادی می‌دانند و روح‌گرایان حیات را ممتاز از ماده می‌شمارند.

۱. **حیات از نظرگاه ماده‌گرایی:** ماده‌گرایان (ماتریالیستها)، حیات را کیفیتی مادی می‌دانند و آن را شکل عالی حرکت ماده معرفی می‌کنند. به نظر این متفکران، وجود زنده، مرحله بسیار تکامل یافته ماده محسوب می‌شود و ذهن و حیات به‌طور ناگسستنی به ماده وابسته‌اند. اشکال برتر وجود (= موجودات جاندار)، نتیجه تکامل اشکال فروتر وجود (= جانان) هستند. اینان که برای اثبات نظریه خود از «**قانون تکامل**» بهره می‌گیرند عقیده دارند که: پس از جدایی زمین از خورشید و گذشت روزگارانی که زمین برای زندگی مساعد نبود، سرانجام شرایط مناسب برای حیات (زندگی) بر سطح زمین پدید آمد. با پیدایی شرایط زندگی، موجود جاندار از موجود بی‌جان زاده شد. آنان بدین امر استناد می‌کنند که امروزه دانشمندان شیمی با ساختن ماده آلی ثابت کرده‌اند که پیدایش موجود زنده از موجود غیرزنده، محال نیست. وقتی گیاهان در پرتو آفتاب مواد شیمیایی خاک را به شیره و نسوج نبات تبدیل می‌کنند، درواقع مواد بی‌جان را به موجود جاندار بدل کرده‌اند. مسلماً بشر از عهده چنین کاری بهتر برمی‌آید. شیمی ترکیبی، امروز یکصد و سی هزار قسم از ترکیب زغالی، عضوی (یعنی ترکیباتی که در بدن موجود زنده وجود دارد) می‌سازد. فقط یک نفر ظاهربین که پای‌بند «محال و غیرممکن» است می‌تواند مدعی شود که شیمی موفق به ایجاد حیات نخواهند شد. از سوی دیگر می‌دانیم که دانشمندان توانسته‌اند «پروتوپلاسما (Protoplasma)» را که ـ که اساس مادی حیاتی است ـ تجزیه کنند و سرانجام موفق خواهند شد که آن را با ترکیب اجزاء، مصنوعاً بسازند.

گفتیم که ماده‌گرایان برای توجیه منشأ مادی حیات از نظریه تکاملی لامارک (Lamark، ۱۸۲۹ ـ ۱۷۴۴ م) ـ دانشمند فرانسوی ـ و داروین (Darwin، ۱۸۸۲ ـ ۱۸۰۹ م) ـ طبیعی‌دان انگلیسی ـ کمک می‌گیرند. توضیح اینکه: تا نیمه قرن هیجدهم عقیده دانشمندان بر این بود که انواع مختلف موجودات ـ به همین‌گونه که هستند ـ از ازل قالب‌گیری گردیده و آفریده شده‌اند. از اواخر قرن هیجدهم این گمان پدید آمد که ممکن است اصل انواع مختلف موجودات، یک چیز، یا یک موجود بوده و موجودات مختلف در

اثر دگرگونی به یکدیگر تبدیل شده باشند. براساس این گمان، لامارک «تأثیر محیط» را عامل دگرگونی مذکور انگاشت و داروین، نظریه «تنازع بقاء» و «بقای اصلح» را مطرح کرد.

به نظر لامارک، اولاً، محیط با تأثیری که بر موجودات زنده می‌گذارد آنها را به صورتی خاص درمی‌آورد. ثانیاً: چنانکه عضوی مورد نیاز یک موجود باشد، آن عضو رشد می‌کند و چنانکه موجودی بی‌نیاز از عضوی گردد، عضو مذکور از کار می‌افتد و سرانجام از بین می‌رود. ثالثاً: صفات اکتسابیِ فرد از طریق ارث به فرزندان وی می‌رسد.

بنا به عقیده داروین، موجودات زنده، پیوسته در حال تنازع هستند. یعنی برای بقای خود با یکدیگر می‌جنگند. در این نزاع، آنان که اصلح‌اند (شایسته‌ترند) باقی می‌ماند و بقیه نابود می‌شوند. به بیان دیگر، طبیعت از میان موجودات آن گروه را انتخاب می‌کند و به پیروزی می‌رساند که توانسته‌اند بهتر با محیط سازش کنند.

۲. **حیات از نظرگاه روح‌گرایی:** روح‌گرایان، حیات را امری غیرمادی می‌دانند. به نظر آنها خرد از پذیرش این موضوع که موجود زنده در اثر یک دگرگونی و تحت تأثیر محیط، و یا در اثر تنازع بقا و انتخاب طبیعی، از موجود غیرزنده پدید آمده باشد، ابا دارد. روح‌گرایان ادعا می‌کنند که حتی پایین‌ترین درجات حیات هم امری مادی نمی‌تواند باشد. از سوی دیگر انجام گرفتن اعمالی از قبیل احساس و بویژه تفکر و تعقل از ماده برنمی‌آید. ما می‌توانیم مثلاً یک فرسنگ و یا میلیون فرسنگ را تصور کنیم. ما قادریم به «لحظه» و نیز به «روزگاران دراز» بیندیشیم. می‌توانیم تعقل کنیم و مفاهیم کلی را دریابیم. اگر ذهن مادی می‌بود، این‌گونه اندیشه‌ها و آن‌گونه تصورات در آن جای نمی‌گرفت[1]. همچنین اگر مغز مرکز اندیشه و تفکر می‌بود و آن‌گونه که ماده‌گرایان می‌پندارند. فکر از مغز می‌تراوید، می‌بایست با هر اختلالی که در حافظه رخ می‌داد، جراحتی هم در مغز ایجاد می‌گردید. در حالی که چنین نیست. همچنین، روح‌گرایان معتقدند: پروتوپلاسما هم که اساس مادی حیات است، نه تنها تا امروز ترکیب نیافته، بلکه ترکیب آن امری است که سخت بعید می‌نماید. خلاصه اینکه: مغز وسیله فکر است، نه علت فکر، ماده فکر نمی‌کند و شعور ندارد. ماهیت اشیا روح ذی‌شعور است و حقیقت اشیا را عقل مجرد (غیرمادی) درک می‌کند، و اگر به فرض حوادث حیاتی از

---

۱. یکی از براهین تجرد نفس (= ذهن) ادراک مفاهیم کلی است که در بحث تجرد نفس در فصل روان‌شناسی عقلانی مورد بحث قرار گرفته است.

حوادث مکانیکی و فیزیکی و شیمیایی هم باشد، باز حیات اوصافی دارد که ممتاز و مشخص از اوصاف ماده است.

«کانت» فیلسوف شهیر آلمانی گفته است که در حیوانات و نباتات نوعی غایت موجود است و این غایت اگر خارجی نباشد لااقل درونی[1] خواهد بود.

«کلود برنارد» نیز نظری شبیه به نظریه «کانت» دارد. وی معتقد است که اصل جبر علمی که در امور مادی حکمفرماست در حیات نیز حاکم است. به نظر «کلود برنارد» عناصر حیات از عالم ماده بی‌جان است، اما آنچه ویژه حیات است و به عالم ماده تعلق ندارد آن است که تطور حیاتی به سویی متوجه است. این سخن بدان معناست که تمام امور حیاتی متوجه یک «فکر» است و آن همانا فکر نگاهداری حیات عضوی و صیانت نوع است. «کلود برنارد» این فکر را «مبدأ هدایت‌کننده»، یا «فکر مدیره» نام نهاده است.

بعضی از دانشمندان و فلاسفه معاصر نیز نظریاتی شبیه به آنچه در بالا شرح آن گذشت اظهار داشته‌اند و مخصوصاً به این خصیصه حیات که عبارت از «سازگاری با محیط» است، اهمیت می‌دهند.

به هرحال، مقصود از این سخنان آن است که: «غایت درونی» یا مبدأ هدایت‌کننده (= فکر مدیره) و یا سازگاری با محیط، امر غیرمادی و از خصوصیات مخصوص حیات هست و با بینشهای ماده‌گرایانه (ماتریالیستی) قابل توجیه و تبیین نیستند.

مخالفان نظریه ماده‌گرایی (ماتریالیسم) در مورد حیات، یا طرفدار «حیات‌گرایی (Vitaliism)» هستند، یا طرفدار «جان‌گرایی (Animism)» به بیان دیگر دو نظریه روح‌گرایانه در باب حیات مطرح است: جان‌گرایی و حیات‌گرایی:

---

۱. غایت بر دوگونه است: بیرونی و درونی:
الف) غایت بیرونی: مقصود از غایت بیرونی آن است که موجود برای غایتی غیر از خود، هستی یافته است. چنانکه سابقاً فکر می‌کردند که تمام موجودات برای انسان خلق شده‌اند. «برناردن دو سن پیر (Bernardin de saint pierre، ۱۸۱۴ ـ ۱۷۳۷ م) ـ نویسنده و طبیعی‌دان فرانسوی ـ در تأیید این معنا که همه چیز برای انسان و به خاطر انسان آفریده شده است» می‌گوید: حتی خطوط پوست گوسفند برای این است که اعضای خانواده به‌خوبی بتوانند آن را قسمت کنند.
ب) غایت درونی: غایت درونی یا داخلی آن است که غایت موجود در خود او باشد و هر عضوی برای بقای حیات کل زندگی کند. بدین نحو وجود کل باعث وجود اجزا می‌شود. بنابر این دور از خرد نیست اگر گفته شود که «معده» برای هضم کردن و هضم کردن برای نگاهداشتن مجموع اعضا وجود دارد.

الف) جان‌گرایی (آنی‌میسم): برمبنای نظریه پیروان مکتب جان‌گرایی یا اصالت نفس، تفکر و حیات (زندگی) از روح، یا نفس ناطقه، سرچشمه می‌گیرد. به‌عبارت دیگر، جان یا روح (نفس ناطقه) هم منشأ تفکر است و هم اصل و منشأ حیات عضوی.

جان‌گرایی، عقیده بسیاری از متفکران یونان و قرون وسطی (متفکران مسیحی و مسلمان) بوده است. در عصر جدید «جان‌گرایی» به نظریات پزشک و شیمی‌دان آلمان، «اشتاهل» (Stahal، ۱۷۳۷ ـ ۱۶۶۱ م) اطلاق گردیده است. اما جان‌گرایی در بین اقوام ابتدایی عبارت از این است که: تمام موجودات عالم ـ اعم از مرده و زنده و متحرک و ساکن ـ دارای جان یا روح هستند. روح در درون موجودات ـ خاصه انسان ـ نهفته است. هنگامی که انسان به خواب می‌رود، روح، موقتاً از بدن او خارج می‌شود و به هنگام بیداری دوباره به بدن برمی‌گردد و سرانجام به هنگام مرگ، روح، بدن را به یکباره ترک می‌گوید.

ب) حیات‌گرایی (ویتالیسم): حیات‌گرایان معتقدند که: یک «اصل حیاتی» وجود دارد که هم از نفس ناطقه (روح) ممتاز است و هم از صفات مختصه بدنی و پدیده‌های مادی جداست. به عبارت دیگر مبدأ حیات (زندگی) نه ماده است و نه روح، بلکه اصلی است جداگانه که می‌توان آن را، «اصل حیاتی» نامید.

حیات‌گرایی برای اولین بار به نظریات «بارتز (Barthez، ۱۸۰۶ ـ ۱۷۳۴ م) ـ پزشک فرانسوی ـ اطلاق شد. «کلودبرنارد» نیز با تأکیدی که بر «مبدأ هدایت‌کننده تطور حیاتی» می‌ورزد و آن را متمایز از ماده می‌شمارد، متفکری حیات‌گرا محسوب می‌شود. البته هدف «بارتز» و «کلودبرنارد» تنها تبیین موجود زنده بوده است، نه تبیین تمام عالم. در عصر جدید «شوپنهاور» ـ متفکر آلمانی قرن نوزدهم ـ کوشید تا تمام عالم را به‌وسیله یک نیروی حیاتی تبیین کند. به نظر وی، «اراده یا نیروی حیاتی، اصل اساسی همه موجودات است». «برگسن» ـ متفکر فرانسوی قرن نوزدهم ـ اگرچه بیشتر به نظریات شهودی توجه دارد، امّا از جهتی حیات‌گرا به‌شمار می‌آید. وی می‌گوید: نیرویی مافوق همه پدیده‌های فیزیکی و شیمیایی و قانونی ورای قانون مکانیسم بر موجودات زنده حاکم است. این نیرو و این قانون همان حیات یا نشاط حیاتی است.

چگونگی پیدایش جهان

از جمله مسائل دیگری که در جهان‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد، مسئله چگونگی پیدایش جهان، یا کیفیت ظهور و بروز عالم است.

در این زمینه چهار دیدگاه در خور توجه است: دیدگاههای فلسفی، نظریه‌های مذهبی (دینی)، نظریه عقل‌گرایی (= خداگرایی طبیعی) و نظریه عرفانی وحدت وجود:

۱. **نظریه‌های فلسفی:** فلاسفه در طول قرون در مورد چگونگی پیدایش، یا ظهور جهان نظریه‌های گوناگونی ـ به شرح زیر ـ ابراز داشته‌اند:

الف) نظر متفکران قدیم یونان: مکتب طبیعت گرایی: فلاسفه مکتب طبیعت‌گرایی دانشمندان علوم طبیعی بودند و می‌کوشیدند تا جهان را از نظرگاه علوم طبیعی بنگرند. هدف آنها این بود تا «مادة المواد» را کشف کنند، یعنی ماده‌ای که تمام اشیا عالم از آن ساخته شده است. سعی آنها بر این بود تا بدانند که چگونه این ماده المواد به صورت اشیا مختلف جلوه‌گر می‌شود.

اعتقاد به‌وجود چنین ماده‌ای ـ مادة المواد ـ ناشی از آن بود که فلاسفه طبیعت‌گرا، اختلافات اشیا را امری ظاهری می‌پنداشتند و معتقد بودند که اشیا «در اصل هستی یکسانند». برمبنای این عقیده بود که تالس (قرن ششم پیش از میلاد) «آب» را «مادة المواد» انگاشت و اظهار داشت که: «هرچیزی از آب برآمده و به آب هم باز می‌گردد.» شاگرد تالس، «آنکسیمندر» (Anaximander) ـ نویسنده اولین کتاب علمی جهان به نام «کتاب درباره طبیعت» ـ مادة المواد» را «بی‌نهایتی دانست غیرمتعین و غیرمتشکل، که بی‌آغاز و بی‌انجام است (= آپیرون Apiron). این مادة المواد، یا این بی‌نهایت، اضداد (= خشکی و تری، گرمی و سردی) را در خود جمع دارد. زندگی، حاصل جدایی این اضداد است و مرگ، نتیجه پیوند و اجتماع آنهاست.

«آناکسیمنس» (Anaximenes، ۵۶۰ ـ ۵۰۰ ق.م) ـ شاگرد آناکسیمندر ـ «هوا» را اصل همه چیز دانست و قبض و بسط آن را علت پیدایش عناصر دیگر انگاشت.

از زمان «هراکلیتوس» (Heraclitus ۴۸۳ ـ ۵۴۴ ق.م) مسئله تازه‌ای مطرح شد: مسئله تحول و حرکت. این فیلسوف ـ که او را پدر فلسفه تحول می‌نامند ـ حرکت و تحول را اصل و حقیقت عالم شمرد و اعلام داشت که: «هر زمان نو می‌شود دنیا و ما»، یعنی بودن «معنی ندارد، هرچه هست «شدن» است، حرکت و تحول است. وی همچنین اعلام داشت

که: اضداد، پیوسته در حال نزاعند و بی‌قراری و بی‌ثباتی همه جا حکمفرماست. «آتش»، مظهر این بی‌قراری است. بنابراین اصل همه چیز، یا مادة المواد، «آتش» است.

در قرن پنجم پیش از میلاد، سه تن فیلسوف بزرگ ظهور کردند. امپدوکلس (Empedocles)، دمکریتوس (Democritos) و انکساگوراس (Anexagoras) این سه فیلسوف نیز به علوم طبیعی گرایش داشتند و در برابر دیگر فیلسوفان طبیعت‌گرا، دومین گروه طبیعت‌گرا محسوب می‌شوند.

امپدوکلس (۴۳۰ ـ ۴۹۵ ق.م) نظریه‌های طبیعت‌گرایان گذشته را به هم آمیخت و عناصر چهارگانه ـ آب، باد، خاک، آتش ـ را «مادة المواد» دانست و عالم را مرکب از این چهار عنصر پنداشت. امپدوکلس برآن بود که نیروی «مهر» عناصر را به هم می‌آمیزد و اشیا را پدید می‌آورد و نیروی «کین» آنها را از هم می‌پراکند و به دست نابودی می‌سپارد.

ب) نظریه ذره‌گرایی (اتمیسم): در نظریه فلاسفهٔ طبیعت‌گرا مسئلهٔ مهمی مورد توجه قرار نگرفته بود. آن مسئله، این بود که: چگونه «مادهٔ مشوش انتظام نایافته CHOAS (= عمی)، انتظام می‌یابد و به شکل اشیای مختلف درمی‌آید؟ ذره‌گرایان (اتمیستها) اعلام داشتند که: انتظام ماده و پیدایش موجودات، بر حسب اتفاق و در اثر حرکت و برخورد ذره‌ها (اتمها) در خلأ صورت گرفته است و خدایان در این امر دخالتی نداشته‌اند. جهان، قدیم است یعنی همیشه بوده و همیشه خواهد بود.

ج) نظریهٔ طبیعی ـ عقلی: در جنب نظریه‌های مادی طبیعت‌گرایان، «انگساگوراس» (۴۲۸ ـ ۵۰۰ ق. م) با تمایل طبیعت‌گرایانه از یک سو و تمایل عقل‌گرایانه از سوی دیگر نظریه‌ای در باب آفرینش مطرح می‌کند که می‌توان آن را نظریه‌های طبیعی ـ عقلی نامید. نظریه «انگساگوراس» از دو جهت با نظریه‌های طبیعت‌گرایان متفاوت است، چرا که به نظر وی:

۱) شئ از عدم به‌وجود نمی‌آید. پدید آمدن همه چیز هم از یک ماده (= مادة المواد) هم ممکن نیست. حقیقت آن است که مادهٔ هر چیز در چیزهای دیگر نهفته است، منتهی در هر جنس مادهٔ مخصوص آن جنس غلبه دارد و به همین علت است که اشیا به یکدیگر تبدیل می‌شوند (= جنبهٔ طبیعت‌گرایانه نظریه انگساگوراس).

۲) جهان دارای گرداننده‌ای خردمند است و این گرداننده همانا «عقل کل» نام دارد. (= جنبه عقل‌گرایانه یا الهی نظریه انگساگوراس).

د) نظریه‌های الهی (= مابعدالطبیعی): حکمای الهی با پذیرش وجود مطلق متعالی (= خدا) به عنوان مبدأ هستی و با تکیه بر دو اصل مهم فلسفی، به تبیین آفرینش جهان می‌پردازند. این دو اصل عبارت است از:

۱) قاعدهٔ الواحد: الواحدُ لایَصْدُرُ عَنْهُ الاالواحدُ، یعنی از موجود یگانه (بی‌واسطه) جز یک چیز در وجود نمی‌آید. طبق این قاعده، بدان سبب که مبدأ هستی (= خدا) موجودی است یگانه و بسیط مستقیماً یک موجود را در وجود آورده است. پذیرش این امر که چنین موجودی مستقیماً بیش از یک موجود در وجود آید به معنی قبول ترکیب[1] در ذات آن است. بدین معنا که می‌توانیم بگوییم خدا با یک جهت و یک ویژگی خاص مثلاً عالم ماده را آفرید و با یک جهت و ویژگی دیگر، عالم غیر ماده را و همین امر به معنی پذیرش گونه‌ای ترکیب در ذات خداست.

۲) *اصل سنخیت:* سنخیت به معنی همگونی و هم‌جنسی است و مراد از جنسیت در اینجا مادی بودن یا مادی نبودن است. برطبق اصل سنخیت ـ که همانا سنخیت در علت و معلول است ـ از علت مادی، معلول مادی در وجود می‌آید و از علت غیرمادی (= مجرد) معلول غیرمادی. نیز پدیده‌های مادی حیات از این می‌کنند که دارای علتی مادی هستند و موجودات مجرد هم بیانگر این حقیقت‌اند که دارای عللی مجردند. طبق اصل سنخیت اگر جهان مادی را مستقیماً آفریده خدا بدانیم باید بپذیریم که خداوند دارای وجود مادی است.

حکمای الهی با تکیه کردن بر این دو اصل برآنند که:

۱) خدا، بی‌واسطه یک موجود را آفریده است و موجودات دیگر با واسطه آن موجود آفریده شده‌اند.

۲) آن یک موجود (= آفریده بی‌واسطه) بی‌گمان، موجودی است مجرد. با واسطه این موجود، موجودات دیگر آفریده شده‌اند و سرانجام زمینه برای ظهور پدیده‌های مادی فراهم آمده است.

---

۱. ترکیب دوگونه است: خارجی و ذهنی:
الف) ترکیب خارجی: آن است که موجود از اجزای مختلف ترکی شود، مانند پدیده‌های مادی که می‌توان آنها را تجزیه کرد.
ب) ترکیب ذهنی: آن است که موجود دارای صفات و ویژگیایی باشد، صفات و ویژگیهایی که در آزمایشگاه ذهن می‌توان آنها را از هم جدا کرد و به اصطلاح مورد تحلیل ذهنی قرار داد. فی‌المثل وقتی در ذهن خود صفات مختلف شخصی را جدا جدا در نظر می‌گیریم، به تحلیل ذهنی می‌پردازیم.

در فلسفه از موجوداتی که به‌عنوان واسطه آفرینش، میان خدا و جهان مادی قرار می‌گیرند به «وسایط» یا «وسایط در آفرینش» تعبیر می‌شود.

اگر بخواهیم به زبان «رمز» و «تمثیل» سخن گوییم می‌توانیم «مبدأ هستی» یا «خدا» را به جریان برق شدیدی مانند کنیم که مستقیماً نمی‌توان آن را به «لامپ» منتقل کرد و عالم ماده و پدیده‌های مادی را به «لامپ» تشبیه کنیم، و سرانجام «وسایط» را مانند «پستها» یا «مرکزهایی» در نظر گیریم که جریان شدید برق را تضعیف می‌کنند تا به میزانی برسد که بتوان آن را به «لامپ» منتقل کرد.

از **وجود مطلق** (= مبدأ هستی = خدا) نیز مستقیماً پدیده‌های مادی در وجود نمی‌آید، بلکه «وجود» از مراتب و مراحل مختلفی می‌گذرد تا سرانجام به مرتبه ماده برسد. «وسایط» همان مراتب مختلف وجودند که «هستی مطلق» در سیر نزولی خود تا مرتبه ماده از آنها می‌گذرد.

حکما بر «وسایط» یا «مراتب هستی» نامهای مختلفی نهاده‌اند: «مثل» نامی است که «افلاطون» بدین وسایط داده و آنها را واسطه‌های آفرینش خوانده است. «عقول عشره (= خردهای دهگانه)» و «افلاک تسعه (= آسمانهای نه گانه)»، واسطه‌های آفرینش از دیدگاه «ارسطو» و پیروان او (= حکمای مشائی) است. «عقل کل» و «نفس کل» واسطه‌ای آفرینشی از دیدگاه «افلوطین» است، و «عالم جبروت» و «عالم ملکوت» مراتب هستی یا واسطه‌ای آفرینشی از دیدگاه عرفاست.

بر بنیاد نظریه **ارسطویی، آفرینش، معلول تعقل** یا اندیشیدن است. بدین ترتیب ک حق تعالی در ازل، ذات بسیط یگانه و بی‌مانند خود را تعقل کرده و چون از وجود یگان، بی‌واسط تنها یک موجود در وجود می‌آید (= قاعده الواحد) یک موجود مجرد ازلی در وجود آمده است (به تعبیر دیگر با این تعقل نخستین مرتب هستی تحقق یافته است). «ارسطو» این موجود یا این مرتبه را «**عقل اول**» می‌نامد. **عقل اول** دو اندیشه یا دو تعقل کرده است: یکی ذات خود را، یکی ذات خدا را. با تعقل ذات خدا از سوی عقل اول، **عقل دوم** در وجود آمده و با تعقل ذات عقل اول از سوی وی، **فلک**[1] **اول**[2] و نفس فلک اول هستی یافته است. از عقل دوم نیز با دو تعقل (تعقل خدا و تعقل ذات

---

۱. قدما مدار حرکت سیارات را فلک می‌نامیدند و بر آن بودند که افلاک دارای جرمی لطیف‌اند و دارای حرکتی دورانی و دائمی و به سبب داشتن حرکت دائمی، زنده‌اند و دارای نفس (= روح) ویژه‌ای هستند.
۲. فلک اول را، فلک اعظم، فلک اعلی، فلک الافلاک و فلک اطلس نیز می‌نامیدند.

خود) عقل سوم، فلک دوم و نفس ویژ آن پدیدار شد و بدین سان و با ادامه تعقل دوگان از سوی عقول، ده عقل و نه فلک در وجود آمده است. از عقل دهم یا عقل فعال، نفوس ارضی (= نفوس نباتی، حیوانی و انسانی) و نیز عناصر (= آتش، هوا، آب، خاک) هستی یافته و از ترکیب عناصر و با بخشش (= افاضه) صورت (= حقیقت) ویژ هر مرکب از سوی عقل فعال بدان، مرکبات یا به اصطلاح موالید ثلاث (= جماد، نبات، حیوان) پدید آمده است[1].

هـ) مکانیسم: نظریه دکارت: طبق نظریه مکانیسم، حقیقت ماده (= جسم) «بعد» و «حرکت» است. اولین حرکت را خدا به ماده داده و آن حرکتی مستقیم بوده است. در اثر حرکت مستقیم اولیه، اجسام به یکدیگر برخورد کرده‌اند و به علت اینکه «خلأ» (= مکان خالی) در عالم وجود ندارد، حرکت مستقیم اولیه به حرکت دوری بدل شده است. در اثر حرکت دوری در نقاط مختلف عالم، مراکزی پدید آمده هاست و مقداری از مواد جسمانی همچون «گردباد» گرد هر یک از آن مرکزها به گردش درآمده‌اند و بدین‌گونه جهانهای مختلف پدیدار شده‌اند. به نظر دکارت، «کره زمین ما جزء گردبادی (منظومه‌ای) است که خورشید مرکز آن است. بنابراین، عالم، سراسر، همانند کارخانه‌ای است عظیم و موجودات جهان به منزلهٔ ماشینهای آن هستند. انسان نیز ماشینی است منظم و فوق‌العاده دقیق، با این تفاوت که دارای روح یا نفسی است که کاملاً با جسم ماشینی و مادی او فرق دارد.»

و) موناد‌گرایی: برطبق نظریه مونادگرایی (نظریه لایب نیتس) ـ که می‌توان آن را نیروگرایی (Dynamism) نیز نامید ـ ماهیت جهان، نیرو و حرکت است و تمام موجودات از ذره‌های روحی، یا زنده (موناد) تشکیل شده‌اند.

۲. **نظریه‌های دینی:** برطبق نظریه‌های دینی (خداگرایی Theism)، جهان به‌وسیله خدای یکتا، یا خدایان گونه‌گون، آفریده شده و از نیستی به هستی آمده است. خدا، یا خدایان با قدرت کامل بر جهان حکم می‌رانند و سرنوشت بندگان به‌دست آنهاست. خداگرایی، خود به دو شعبه، یا دو مذهب تقسیم می‌شود: مذهب شرک و مذهب توحید.

---

۱. دانش نجوم، وجود افلاک را مزدود اعلام کرده است. وجود عقول ده‌گان هم بدان‌سان که ارسطو مطرح می‌کند امری مسلم نیست. اما بنیاد این اندیشه که هستی مطلق در سیر نزولی خود مراتبی را طی می‌کند و وجود دارای مراحل و مراتبی است، مسئله‌ای است نخست تأمل برانگیز و در خور توجه.

الف) مذهب شرک (Polytheism): به عقیده پیروان مذهب شرک (مشرکان)، دو خدا، یا خدایان متعدد وجود دارد. آنها جهان را آفریده‌اند و به میل خود آن را اداره می‌کنند. مذاهب قدیم شرقی عموماً از جمله مذاهب شرک محسوب می‌شوند.

ب) مذهب توحید (Monotheism): برطبق نظریه پیروان مذهب توحید (موحدان) جهان به‌وسیله خدایی یگانه ـ که ضد و مثل و مانند و شریک ندارد ـ آفریده شده و بنا به میل و اراده او اداره می‌شود. موحدان (توحیدگرایان) برآنند که عقل، به تنهایی قادر نیست تا خدا را آن‌گونه که باید، بشناسد. به نظر آنها «وحی (Revelation)» در شناخت ذات خدای یگانه به انسان کمک می‌کند. مقصود از این سخن آن است که با «عقل» و به کمک «وحی» می‌توان خدا را شناخت و به او ایمان آورد.

توحید، اساس مذاهب یهودیت، نصرانیت و اسلام است.

۳. **خداگرایی طبیعی (Deism):** برطبق مذهب خداگرایی طبیعی ـ که می‌توان آن را عقل‌گرایی نیز نامید ـ خدا نیرویی است برتر، اما جهان را از نیستی به هستی نیاورده است. ماده، قدیم (ازلی و ابدی) است و فقط خدا آن را از حالت نابسامانی و بی‌نظمی خارج کرده و نظم بخشیده است. به نظر این متفکران، خدا حکمران مطلق عالم نیست و در سرنوشت بندگان دخالتی ندارد. برای شناخت او عقل کافی است و به وحی و الهام نیازی نیست. همچنین خدا به نماز و عبادت بندگان نیازی ندارد. تمام ادیان در مقابل دریای الوهیت حق، همانند امواج کوتاه زودگذری هستند که به زودی خاصیت خود را از دست می‌دهند، و رو به انقراض می‌نهند.

در قدیم انکسوگوراس ـ متفکر یونانی قرن پنجم قبل از میلاد ـ و در عصر جدید تولاند (Toland)، تندال (Tindal) و شافتسبری (Shaftesbury) ـ فیلسوفان قرن هیجدهم انگلستان ـ از این مذهب دفاع کرده‌اند.

۴. **نظریه عرفانی وحدت وجود (pantheism):** دانستیم که خداگرایان و عقل‌گرایان (خداگرایان طبیعی) متفقاً به هستی خدایی جدا از جهان باور دارند. خدایی که به نظر عقل‌گرایان فقط نظم دهندهٔ ماده انتظام نایافته (عمی) است و به نظر خداگرایان، حاکم مطلق‌العنانی است که سرونوشت جهان و مردمان به دست اوست. اما برطبق آیین وحدت وجود (همه خداگرایی) دوگانگی بی‌معنا است. چیزی جز خدا

هستی اصیل و واقعی ندارد. وجود حقیقی اوست و تمام هستیهای دیگر به منزلهٔ سایه‌های هستی او هستند، یعنی وجودهایی ضعیف و وابسته‌اند.

ریشهٔ این طرز تفکر را در افکار متفکران و عارفان قدیم هند می‌توان یافت. در یونان قدیم، افلوطین ـ متفکر بزرگ مکتب نوافلاطونی ـ وحدت وجودی بود. بسیاری از عرفای اسلام پیرو این آیین بوده‌اند. آیین وحدت وجود به‌وسیله محیی‌الدین عربی (ابن‌عربی) عارف بزرگ اسلامی قرن هفتم هجری، در کتب مختلف، مخصوصاً در کتاب معروف وی به نام «فصوص الحکم» مورد شرح و بررسی قرار گرفته است. بسیاری از شاعران عارف مشرب فارسی زبان، مثل عراقی، مولوی و حافظ و جامی نظریه وحدت وجود را به زیباترین وجهی به زبان شعر بیان کرده‌اند. در عصر جدید اروپا، باروخ اسپی‌نوزا (B. Spinoza) فیلسوف هلندی قرن هفدهم ـ وحدت وجودی بود. اندیشهٔ وحدت، در فلسفه کانت نیز وجود داشت. این فکر به‌وسیله فلاسفه مکتب رمانتیک یا فیلسوفان مکتب انگارگرایی آلمان ـ یعنی فیخته، شلینگ، هگل، و شوپنهاور ـ رنگی تازه گرفت.

خود را بیازمایید

۱. مقصود از واقعیت جهان چیست؟
۲. مقصود از حقیقت (بنیاد) جهان چیست (از دیدگاه مکاتب مختلف)؟
۳. تفاوت دوگرایی با ماده‌گرایی و روح‌گرایی چیست؟
٤. ماده را از نظر ماده‌گرایان قدیم و جدید تعریف کنید.
۵. قانون بقای انرژی چه موضوعی را اثبات می‌کند؟
٦. نظر روح‌گرایان در باب ماده چیست؟
۷. صفات حیات از نظر «داستر» کدامند؟
۸. دلایل ماده‌گرایان را بر مادی بودن حیات و نیز انتقادهای آن را بیان کنید.
۹. وجه تشابه و وجه مغایت جان‌گرایی را با حیات‌گرایی بیان کنید.
۱۰. طبیعت‌گرایان در باب پیدایش جهان به چه نکته‌ای توجه نکرده بودند؟
۱۱. چرا به عقیدهٔ دکارت اتم نمی‌تواند وجود داشته باشد؟
۱۲. به نظر دکارت جهان چگونه پدید آمده است؟

۱۳. رابطه خدا را با جهان از نظر طرفداران خداگرایی طبیعی بیان کنید.
۱٤. مکاتب دینی در باب رابطه خدا و جهان چه می‌گویند؟
۱۵. نظریه وحدت وجود با سایر نظریه‌ها (نظریه‌های فلسفی و دینی) در باب ارتباط خدا و جهان چه تفاوتی دارد؟

فصل هجدهم

روان‌شناسی عقلانی

روان‌شناسی عقلانی چهار مسئله را مورد بحث قرار می‌دهد[1]: مسئله استقلال روح، مسئلهٔ بقای روح بعد از مرگ تن، مسئلهٔ رابطهٔ روان و تن و مسئلهٔ حدوث یا قِدَم روح.

مسئلهٔ اول: **مسئلهٔ استقلال روح**: در مورد استقلال یا عدم استقلال روح به‌طور کلی دو نوع بینش وجود دارد: نخست بینشی که روح را به عنوان پدیده‌ای مابعدالطبیعی و مستقل از بدن، بدان‌گونه که بعد از مرگ و نابودی بدن باقی بماند، قبول ندارد. دوم بینشی که روح را پدیده‌ای غیرمادی و مستقل از بدن می‌داند و بقای آن را بعد از مرگ تن نمی‌پذیرد.

می‌توان مکاتبی را که مبتنی بر نخستین بینش هستند تحت عنوان «مکاتب مخالف روح مستقل» و مکاتبی را که به دومین بینش گرایش دارند تحت عنوان «مکاتب طرفدار روح مستقل» مور بررسی قرار داد.

۱. مکاتب مخالف روح مستقل

تمام مکاتب مخالف روح مستقل در این عقیده هم‌داستانند که: روح، هستی مستقل از بدن ندارد و پس از مرگ تن باقی نمی‌ماند. مهم‌ترین مکاتب مخالف روح مستقل عبارت است از:

الف) ماده‌گرایی (ماتریالیسم): پیروان مکتب ماده‌گرایی عقیده دارند که: روح، مستقل از بدن وجود ندارد. زندگی و تفکر نیز پدیده‌های ماده و خاصیت بدن مادی هستند.

۱. پیشتر گفتیم که حکمای اسلامی مسئلهٔ روان‌شناسی عقلانی یا «علم‌النفس» را در «حکمت طبیعی» مورد بحث قرار می‌دهند و این از آن روست که نفس با بدن ارتباط دارد و کردارهای خود را با ابزار بدن انجام می‌دهد و بدن هم، پدیده‌ای طبیعی است و مربوط است به حکمت طبیعی.

ماده‌گرایی معمولاً متکی بر حس‌گرایی است برمبنای حس‌گرایی شناخت انسان حاصل حواس است و حواس چیزی به نام روح درنمی‌یابند و به ما نمی‌شناسانند. برمبنای همین اعتقاد بود که بروسه (Broussais) ـ دانشمند وظایف‌الاعضا و متفکر ماده‌گرای قرن نوزدهم فرانسه ـ می‌گفت تا زمانی که روح را بر نوک کارد تشریح خود نبینم هستی آن را باور نخواهم کرد. کابانیس (Cabanis، ۱۸۰۸ ـ ۱۷۵۷ م) پزشک و متفکر فرانسوی می‌گفت امر روحانی وارونه و عکس امر جسمانی است. مغز از خود فکر ترشح می‌کند، همچنانکه از کبد صفرا ترشح می‌شود. روح مفهومی انتزاعی و پنداری متافیزیکی است.

در یونان باستان ذره‌گرایان (Atomists) ـ مثل دمکریتوس و اپیکور ـ بدین عقیده معتقد بودند. در قرن هیجدهم متفکرانی مانند لامتری (Lamettric)، هلوسیوس (Helvetius) ـ بدین عقیده گرائیدند. در قرن نوزدهم و بیستم نیز متفکران زیادی به این نظریه گرایش داشتند.

ب) نمودگرایی (Phenomenalism): نمودگرایان مثل هیوم (Hume) و جان اشتوارت میل (J. Stvart Mill، ۱۸۰۶ ـ ۱۸۷۳ م) و دیگران ـ نیز وجود روح را به عنوان جوهری مستقل انکار می‌کنند. به عقیده آنها آنچه وجود دارد نمودهای نفسانی یا حالات روانی است.

ج) اثبات‌گرایی یا فلسفه تحققی (Positivism): اگوست کنت پیشوای اثبات‌گرایی و پیروان وی وجود روح غیرمادی و جاویدان را غیرممکن می‌دانند. به نظر آنها تنها «باد» است که می‌ماند. بدین معنی که پس از انسان «یاد» او در خاطر آنان که او را می‌شناسند و دوستش دارند همواره باقی خواهد ماند. بقای بعد از مرگ برای افراد عادی چیزی جز این نیست، و بقای بعد از مرگ برای دانشمندان و بزرگان، باقی ماندن جاودانه یاد آنها در خاطره جلمعه انسانی خواهد بود.

۲. مکاتب طرفدار روح مستقل

عقیده تمام متفکرانی که روح را مستقل از بدن می‌دانند آن است که: روح امری مادی و بدنی نیست و با نابودی بدن نابود نخواهد شد.

این مسئله به‌وسیله مکتبهای روح‌گرایی، نقدگرایی و شهودگرایی با بیانهای مختلف مورد بررسی و اثبات قرار گرفته است.

الف) روح‌گرایی (Spiritualism): برمبنای نظریه روح‌گرایی، انسان دارای روحی است مستقل از بدن. این روح مجرد (غیرمادی) و جاویدان نیز هست و با نابودی تن نابود نمی‌گردد. این عقیده به صورتهای مختلف مورد قبول سقراط، افلاطون، ارسطو، فلاسفه مسیحی و مسلمان قرون وسطی قرار گرفت.

در عصر جدید، دکارت، مالبرانش، لایپ نیتز و بسیاری دیگر از متفکران این عقیده را پذیرفتند.

ب) نقدگرایی (Criticism): کانت ـ پیشوای مکتب نقدگرایی ـ و پیروان وی نه شیوه تفکر ماده‌گرایان را می‌پذیرند و روش روح‌گرایان را. اینان جاودانگی روح و زندگی بعد از مرگ را همانند فرضی می‌دانند که وجدان اخلاقی آن را مسلم می‌دارد و عقل عملی آن را همچون یک اصل موضوعی، بدیهی و قابل قبول می‌شمارد.

بدیهی است که پذیرش روح به عنوان وجودی جاودان، مستلزم پذیرش روح به عنوان وجودی مستقل نیز هست.

ج) شهودگرایی (Intuitionism): به نظر برگسن پیشوای شهودگرایی و پیروان وی، حیات امری عادی نیست. جاودانگی روح بعد از مرگ تن ممکن است و اینکه بدن بعد از مرگ از هم می‌پاشد و متلاشی می‌شود و متلاشی می‌شود، دلیل قاطعی بر نابودی روح بعد از مرگ نمی‌تواند بود و همین امر دلیل استقلال روح نیز هست.

مسئلهٔ دوم: مسئلهٔ استقلال، تجرد و بقای روح: گفتیم که هدف روان‌شناسی عقلانی مطالعه مسئلهٔ روح، و اثبات هستی، و جاودانگی آن است. متفکران طرفدار روح مستقل، خاصه فلاسفه روح‌گرا، در اثبات استقلال، تجرد (غیرمادی بودن) و بقای روح دلایلی ارائه داده‌اند. در اینجا ابتدا نمونه‌هایی از دلایل استقلال و تجرد روح را مورد بررسی قرار می‌دهیم و آنگاه به دلایل بقای روح می‌پردازیم:

۱. دلایل استقلال روح: چنانکه گفته شد برمبنای نظریه پیروان مکاتب روح مستقل روح، زاییده بدن نیست، بلکه پدیده‌ای است مستقل از بدن، زیرا:

الف) روح پیوند دهندهٔ مواد متضاد بدن است: چون بدن مرکب از اخلاط یا مواد متضاد[1] (سودا، صفرا، بلغم و خون) است و مواد متضاد یکدیگر را دفع می‌کنند، بنابراین نیرویی لازم است تا آنها را پیوند دهند. نیروی مذکور همان «روح» است.

ب) انسان هیچگاه از من (روح) خود غافل نیست: به نظر متفکران الهی، انسان همواره در هر حال که باشد از «من» و یا «خود» که نام دیگر نفس (= روح) است، غافل نیست. ابن‌سینا متفکر ایرانی قرن چهارم هجری در کتاب معروف خود موسوم به «**التنبیهات و الاشارات**» می‌کوشد تا خواننده را به تأمل در خود برانگیزد و از راه ادراک، وجود مستقل نفس را اثبات کند. خلاصهٔ نظر او آن است که: انسان در حالت بیداری، خواب، و نیز در حالت مستی، به هیچ روی از «خود (= من)» غافل نیست و همواره، در هر سه حالت «خود (= من)» را در می‌یابد و این «من» یا «خود» همان «روان» یا «نفس» است که وجودی مستقل از بدن و حواس ظاهری و باطنی دارد.

همچنین ابن‌سینا با طرح یک فرضیه موسوم به «فرضیهٔ انسان معلق در فضا» می‌گوید اگر فی‌المثل انسانی ناگهانی آفریده شود و در شرایطی قرار گیرد که هیچ چیز را احساس نکند و حتی از اعضای ظاهری و باطنی خویش غافل بماند و به هیچ‌وجه از خود یا از من خود غافل نیست. این من یا خود همان «روح» است.

دکارت نیز در همین زمینه عقیده دارد که: «روح را آسان‌تر از بدن می‌توان شناخت» این فیلسوف می‌گوید: من می‌توانم دربارهٔ بدنم و دربارهٔ جهان شک کنم. می‌توانم گمان برم که حواسم ـ که جهان و بدن خود را به‌وسیلهٔ آنها می‌شناسم ـ مرا می‌فریبند، اما در اینکه شک می‌کنم نمی‌توانم شک داشته باشم، یعنی دربارهٔ «فکر خود» نمی‌توانم شک کنم و به اعتبار اینکه موجودی متفکر هستم دربارهٔ وجود «خود» تردید نمی‌توانم کرد. بنابراین: من شک می‌کنم پس من هستم.

۲. دلایل تجرد (غیرمادی بودن) روح: با دلایل مذکور این موضوع به اثبات رسید که: هستی روح، مستقل و جدا از هستی بدن است، اما اینکه روح مستقل از بدن، موجودی مادی است یا غیرمادی (مجرد) مسئله‌ای است که اثبات آن به دلایل جداگانه‌ای نیاز دارد. برخی از این دلایل عبارت است از:

---

۱. البته این نظریه در طب و فلسفه قدیم رایج بود و دلیل مذکور مبتنی بر آن است.

الف) روح، درک‌کنندهٔ کلیات است: به نظر متفکران قدیم، مدرک (ادراک‌کننده) و مدرک (شیئ درک شده) باید از یک سنخ و از یک نوع باشند. بدین معنی که اگر مدرک (شیئ درک شده) مادی بود مُدرِک (ادراک‌کننده) آن نیز باید مادی باشد و اگر مُدرَک غیرمادی بود مدرک نیز باید غیرمادی باشد. مثلاً ما یک قطعه سنگ، یا یک گیاه و نظایر آنها را ـ که اشیای مادی هستند ـ با حس بینایی خود ـ که حس مادی است ـ درک می‌کنیم. در این ادراک، مدرک (چشم) و مدرک (سنگ و گیاه) هر دو از یک سنخند، یعنی هر دو مادی هستند. انسان می‌تواند مفاهیم کلی یا کلیات (مثل انسان، حیوان و ...) را درک کند. این مفاهیم، اموری هستند غیرمادی و به‌وسیله حواس ـ که مادی هستند ـ درک نمی‌شوند. بنابراین باید مدرک، یا در یابنده‌ای غیرمادی در انسان باشد تا بتواند مفاهیم کلی غیرمادی را درک کند این مدرک غیرمادی، همان است که به نام «روح» (= نفس) خوانده می‌شود.

ب) روح، در سنین پیری نیرومندتر می‌شود: متفکران روح‌گرا ـ برخلاف ماده‌گرایان ـ معتقدند که: فکر از مغز می‌تراود، بلکه از روح سرچشمه می‌گیرد. با توجه به این اعتقاد اگر فکر و در نتیجه روح، امری جسمانی و زاییده بدن بود، می‌بایست همچون بدن در سنین پیری ضعیف و فرسوده گردد. درحالی‌که، هرچه انسان پیرتر می‌شود و بدن وی فرسوده‌تر می‌گردد فکر و روح وی نیرومندتر و بارورتر می‌شود. بنابراین فکر و روح امری مادی نخواهد بود.

۳. دلایل بقای روح بعد از مرگ

اثبات استقلال و تجرد (غیرمادی بودن) روح به منزلهٔ مقدمه‌ای است بر اثبات جاودانگی یا بقای روح بعد از مرگ.

معروف‌ترین دلایلی که بر اثبات بقای روح ارائه شده است عبارت است از:

الف) دلیل مابعدالطبیعی (متافیزیکی): این دلیل در واقع به منزلهٔ نتیجه‌ای است که دلایل استقلال و مخصوصاً دلیل تجرد روح به منزلهٔ مقدمات آنند. دلیل مذکور را می‌توان چنین خلاصه کرد: «بدن چون مرکب از اجزای مختلف است تجزیه می‌گردد و نابود می‌شود اما روح چون موجودی است واحد و بسیط، تجزیه نمی‌گردد و با مرگ تن نابود نمی‌شود و جاودان بقای می‌ماند. دلیل بساطت (بسیط بودن) روح آن است که

روح، موجودی مجرد است و هرچه مجرد باشد لاجرم بسیط نیز هست. این دلیل مورد قبول اکثر فلاسفه روح‌گرا ـ از جمله سقراط و افلاطون ـ می‌باشد. چنانکه سقراط در همین زمینه گفته است: پس از شکست ارغنون، نوازنده باقی می‌ماند[۱]. (ارغنون نماد تن است و نوازنده نماد روح).

ب) دلیل اخلاقی: این دلیل ـ چنانکه گفته شد ـ از سوی کانت برای اثبات جاودانگی روح، آزادی انسان، معاد و اثبات هستی خدا مطرح شده است. کانت می‌گوید: چون عدالت به‌طورکامل در این جهان اجرا نمی‌شود دل من گواهی می‌دهد که جهانی دیگر خواهد بود (معاد) با داوری دادگر (خدا) که از روی عدالت حکم می‌راند و روح انسان برای آنکه عدالت در مورد آن اجرا شود و جاویدان خواهد ماند.

مسئلهٔ سوم: رابطه روان و تن: با اثبات و پذیرش هستی مستقل روح در مقابل هستی مستقل بدن، مسئلهٔ تازه‌ای مطرح می‌گردد: **مسئلهٔ تأثیر متقابل «روح» و «بدن»** (جسم)، یا مسئلهٔ رابطه روان و تن. دشواری حل این مسئله ناشی از آن است که روح امری غیرمادی است و بدن امری مادی است. یعنی از دو سنخ و دو نوع مختلف‌اند و تأثیر متقابل آنها در یکدیگر دشوار می‌نماید. اما بدون تردید حیات نفسانی به‌طور عمیقی با حیات بدنی مربوط است، و هر کدام از این دو در دیگری تأثیر می‌گذارد و از آن متأثر می‌شود.

برای تبیین این تأثیر دوگانه، نظریه‌های مختلفی از طرف مکاتب مختلف ابراز شده است. مهم‌ترین این نظریه‌ها عبارت است از: دوگرایی، یک‌گرایی روحی، نظریهٔ پیروان انگارگرایی و نظریهٔ پیروان مکتب ماده‌گرایی:

۱. مکتب ثنویت یا دوگرایی (Dualism): دوگرایان، یا پیروان مکتب ثنویت (Dualists) به دو جوهر مستقل معتقدند: جوهر متفکر یا روح، جوهر دارای بعد، یا جسم (بدن)، بدین معنی که عقیده دارند بین روح و جسم «تسوازی» (Parallelism) برقرار است. استدلال آنها این است که چون ذهن و مغز (روح و جسم) دو امر جداگانه‌اند، یعنی یکی مجرد و دیگری مادی است. هیچ یک بر دیگری نمی‌توانند اثر کند. بنابراین دو رشته متمایز از یکدیگر به موازات هم وجود دارند: رشته مادی، که

---

۱. دلایل دیگری نیز در مابعدالطبیعه در اثبات بقای روح ارائه شده است. از جمله این دلایل، دلایل اسپی‌نوزا ـ فیلسوف هلندی ـ است. اسپی‌نوزا می‌گوید: روح، صورت یا حقیقت موجودات است. صورتهای موجودات در علم خدا وجود دارند. علم خدا جاویدان است. پس صورتهای موجودات (ارواح) نیز جاویدان هستند.

همان جسم است و رشته معنوی یا مجرد، که همان روح (ذهن) می‌باشد[1]. دکارت و بیشتر پیروان وی (Cartesians) به توازی روح و جسم معتقدند و نظریه کنش متقابل را رد می‌کنند. به نظر آنها تن و جان (روح و جسم) متمایز از یکدیگرند. نه علتهای روانی می‌توانند معلولهای بدنی به بار آورند و نه علتهای مادی قادر به ایجاد معلولهای روانی هستند.» برمبنای همین اعتقاد است که مالبرانش فیلسوف فرانسوی (۱۷۱۵ ـ ۱۶۳۸) و شاگرد دکارت معتقد می‌شود که: علت همه امور خداست». تنها خداست که می‌تواند مقارن با آنچه در بدن می‌گذرد احساساتی در روح برانگیزد و همچنین مقارن با امری که در روح اتفاق می‌افتد حرکاتی در بدن پدید آورد. «فی‌المثل ـ به نظر مالبرانش ـ وقتی کسی تصور می‌کنند تا از جای خود برخیزد (امر روانی) و همین کار را هم انجام می‌دهد (امر بدنی)، این تصور آن شخص نیست که سبب برخاستنش شده است. بلکه این خداست که متقارن با آنچه در روح او گذشته است (تصور برخاستن) حرکتی مناسب (عمل برخاستن) در بدن وی پدید آورده است. خلاصه اینکه: به نظر مالبرانش، علت اصلی و مؤثر، خداست و علتهای دیگر، علل اتفاقی هستند.

۲. *یک‌گرایی روحی (Spiritualmonism)*: یک‌گرایی روحی یا مذهب وحدت روحی نظریه‌ای است که لایپ نیتس برای حل مشکل رابطه روح و جسم پیشنهاد کرده است. به نظر لایپ نیتس ـ چنانکه گفته شد ـ «جسم نیز مرکب از مونادها یا ذره‌های روحی (زنده) است. خداوند از ازل بین مونادهای جسم و موناد روح چنان توافق و هماهنگی‌ای برقرار ساخته است و بدان‌گونه تمام حرکات بدن را با کلیه حالات روانی مقابل هم قرار داده است. «لایپ نیتس هماهنگی یا همسازی پیشین (Pre - Established Harmony) می‌نامد.»

نظر مالبرانش و لایپ نیتس ـ با توجه به تأکیدی که هر دو فیلسوف بر دخالت خدا در امور عالم دارند ـ الزاماً مستلزم جبر مطلق یا قدرگرایی (Fatalism) است. منتهی با این تفاوت که به نظر مالبرانش این دخالت دائمی است. در حالی که به نظر لایپ نیتس دخالت مذکور یکبار و آن هم در آغاز آفرینش صورت گرفته است.

۳. *انگارگرایی (Idealism)*: به نظر انگارگرایان، جسم، هستی مستقل ندارند بلکه به گفته انگارگرایان تندرو (افراطی) جسم مفهومی ذهنی است و بدین‌سان مشکلی

۱. این مسئله از سوی دکارت ـ متفکر فرانسوی ـ مطرح شده است.

که عنوان رابطه یا تأثیر متقابل روح و جسم مطرح نیست انگارگرایان چنین استدلال می‌کنند که: چون هستی ما ـ به قول دکارت[1] ـ فقط با اندیشه ما مسلم است، اشیا دیگر نیز موجود خود را مدیون اندیشه ما هستند، و وقتی موجود می‌شوند که با حواس ما درک شوند و وجود ذهنی پیدا کنند و پس جسم مفهومی بیش نیست و ماده فقط مجموعه‌ای از تصورات است.»

۴. *ماده‌گرایی (Materialism)*: ماده‌گرایان ـ چنانکه قبلاً سخن رفت ـ روح را به عنوان موجودی مستقل نمی‌پذیرند. به نظر آنان «چون عمل ذهن (روح) بریدن انکارناپذیر است، به ناچار ذهن نیز چیزی است از نوع تن، یعنی امری است جسمانی، و چون ذهن (روح) ـ جسمانی باشد دیگر مشکل تأثیر و تأثر دو موجود مادی و مجرد (جسم و روح) مطرح نخواهد بود.

مسئلهٔ چهارم: حدوث و قدم روح پیش از آنکه به بحث اصلی بپردازیم لازم است مقدمتاً معنی «حدوث» و «قدم» را روشن سازیم:

حدوث: حدوث در لغت به معنی پدید آمدن و حادث شدن است. در اصطلاح فلسفه، «حدوث عبارت است از مسبوق بودن هستی موجودی است به نیستی خویش. بنابراین حادث موجودی است که در زمان معین به‌وجود آمد و پیش از آن زمان، وجود داشته است. مثل انسان، گیاه[2] و ...

قدم: قدم در لغت به معنی قدیم بوده است و در اصطلاح فلسفه «موجودی است که نیستی مقدم بر هستی برای آن فرض نمی‌شود. به بیان دیگر قدم، «موجودی است ازلی که همیشه وجود داشته و همیشه وجود خواهد داشت. مثل خدا[3]»

پس از بیان مقدمه مذکور و توضیح معنای «حدوث و قدم» می‌توان اصل مسئله را مطرح کرد.

۱. اشاره است به جمله معروف دکارت: «من می‌اندیشم پس هستم.»

۲. این بیان، معنای حدوث زمانی است. در برابر حدوث زمانی، حدوث ذاتی قرار دارد و مراد از آن نیازمندی یک موجود است به علت.

۳. قدم نیز مانند حدوث دو گونه است: قدم ذاتی و قدم زمانی. مراد از قدم ذاتی، بی‌نیازی از علت هستی بخش است و تنها خداست که متصف به قدم ذاتی می‌گردد، و مراد از قدم زمانی همانا فراتر از زمان بودن، یا در زمان نبودن و به اصطلاح فلسفه ازلی بودن است چنانکه حکمای الهی پیرو ارسطو عقول دهگانه را قدیم زمانی می‌دانند.

اصل مسئله این است آیا روح قدیم است یا حادث؟ جواب این است که گروهی از فلاسفه روح را قدیم و جمعی دیگر آن را حادث دانسته‌اند:

۱. **نظریهٔ طرفداران قدم نفس:** افلاطون و پیروان وی عقیده دارند که نفوس (ارواح) آدمیان قدیم هستند و از ازل وجود داشته‌اند. و چون بدنی پدید آید روحی ـ که مخصوص به آن بدن است ـ بدان تعلق می‌گیرد و یا نابودی بدن، روح دوباره به عالم ارواح برمی‌گردد. عرفای اسلامی نیز بدین نظریه باور دارند.

۲. **نظریهٔ طرفداران حدوث نفس:** بعضی از متفکران، نفس (روح) را حادث می‌دانند بدین معنی که معتقدند نفس با حدوث بدن، حادث می‌گردد، یعنی روح، پیش از پیدایی بدن وجود ندارد و هم‌زمان با پیدایش بدن پدید می‌آید. ارسطو، ابن‌سینا، ملاصدرا و پیروان آنها بدین عقیده معتقدند.

بعضی از طرفداران حدوث نفس عقیده دارند که نفس **«روحانیة الحدوث و روحانیة البقا»** است، یعنی روح به هنگام ظهور و پیدایش موجودی است روحانی و به صورت یک موجود روحانی (مجرد) پس از مرگ نیز باقی می‌ماند. جمعی دیگر ـ مثل ملاصدرا ـ روح را **«جسمانیة الحدوث و روحانیةالبقا»** می‌دانند. عقیدهٔ آنها این است که: روح در آغاز پیدایش خود، موجودی است صرفاً مادی و بدنی و در طول زندگی تن، پیوسته دگرگون می‌شود و راه کمال می‌پوید تا سرانجام به مرتبهٔ روحانیت (تجرد) می‌رسد و پس از نابودی بدن به صورت موجودی روحانی باقی می‌ماند.

خود را بیازمایید

۱. مقصود از استقلال روح چیست؟
۲. اثبات‌گرایان چه چیزی را بعد از مرگ انسان جاویدان می‌دانند و چرا؟
۳. نظر روح‌گرایان، نقدگرایان و شهودگرایان در باب روح چیست؟
٤. تشابه نظر دکارت با ابن‌سینا در اثبات استدلال روح چیست؟
۵. بین ادراک کلیات از طرف روح و تجرد روح چه رابطه‌ای است؟
٦. دلیل مابعدالطبیعی بقای روح را به‌صورت یک قیاس خلاصه کنید.
۷. به نظر کدامیک از مکاتب تأثیر و تأثر روح و بدن غیرممکن است، چرا، و مشکل چگونه قابل حل است؟

۸. مقصود از حدوث و قدم روح چیست؟
۹. اتفاق نظر و اختلاف نظر گروهی مختلف طرفدار حدوث روح را بیان کنید.

فصل نوزدهم

خداشناسی عقلانی (الهیات)

خداشناسی عقلانی بخشی است از مابعدالطبیعه که هدف آن اثبات هستی موجودی کامل، برتر و جاویدان است، موجودی که به نظر بعضی از متفکران آفریننده جهان و گرداننده آن است و به نظر گروهی از اندیشمندان تنها قدرتی است برتر، نه آفریننده است و نه گرداننده و بالاخره به نظر دسته‌ای دیگر موجودی است زاییده و پندار وهم انسانهای جاهل.

در این قسمت دو مسئله را مورد بررسی قرار می‌دهیم: نخست مسئله هستی یا نیستی (بودن یا نبودن) خدا از نظرگاه مکاتب مختلف، و دوم دلایل هستی خدا.

مسئلهٔ اول: **بودن یا نبودن خدا:** خداناگرایان، منکر هستی خدایند و خداگرایان هستی او را اثبات می‌کنند:

۱. خداناگرایی یا الحاد (Atheism)

خداناگرایان (ملحدان) موجودی برتر و آفریننده (خدا) را قبول ندارند.

خداناگرایی به سه مکتب تقسیم می‌شود:

الف) ماده‌گرایی (Materialism): چنانکه در مبحث «روح» دیدیم. ماده‌گرایان سراسر هستی را جلوه‌های «ماده» می‌دانند و هستی موجودات غیرمادی ـ همچون روح و خدا ـ را مورد انکار قرار می‌دهند. به نظر آنها «روح و حیات» پدیده‌هایی مادی هستند و از ماده سرچشمه می‌گیرند. بنابرعقیده ماده‌گرایان، اعتقاد به خدا، نتیجه ترس و تنهایی و نادانی بشر اولیه بوده است. این عقیده به تدریج در جامعه‌های متمدن نیز رسوخ کرده است و شکلهایی گوناگون یافته است. مثل اعتقاد به خدایان متعدد، اعتقاد به دو خدا و سرانجام اعتقاد به یک خدا یا اعتقاد به خدای واحد (توحید).

ب) اثبات‌گرایی یا مذهب تحققی (Positivism): اگوست کنت پیشوای اثبات‌گرایی معتقد است که: مسئله خدا همانند دیگر مسائل متافیزیکی لاینحل است. وی انسانیت را جایگزین «خدا» می‌سازد. بدین ترتیب که دینی به نام «دین انسانیت» پیشنهاد می‌کند و خود را پیامبر این دین می‌خواند. در این دین، «انسانیت» به عنوان «وجود اکبر» و «هستی یگانه و جاوید» معرفی می‌شود. عبادت در دین «انسانیت»، تفکر در باب کمال مطلوب «انسانیت» و رساندن «انسانیت» تا سرحد این کمال مطلوب است. با این معیار خدمتگزاران «انسانیت» و نوع‌دوستان در شمار پرهیزگارترین مردمانند.

ج) دهرگرایی: دهرگرایان یا دهریون معتقدند: «زمان» ازلی و ابدی است و تمام پدیده‌ها و جریانهای عالم از «زمان» سرچشمه می‌گیرند. بنابراین خدایی آفریننده و گرداننده وجود ندارد.

۲. خداگرایی (Theism)

خداگرایان هستی خدا را به عنوان موجودی برتر می‌پذیرند و برآنند که خرد آدمی، یا دل پاک و ایمان او به وجود حق (خدا) گواهی می‌دهد.

مسئله هستی خدا از نظر سه مکتب، یا به عبارت دیگر با سه بینش مورد بررسی قرار گرفته است. این سه بینش عبارت است از: **بینش فلسفی، بینش عرفانی و بینش دینی.**

الف) مکتب فلسفی: به‌طورکلی سه مکتب یا سه بینش فلسفی در باب هستی خدا وجود دارد:

۱) الهگرایی (مکتب الهیون = Theologians): الهیون معتقدند که خدا آفریننده و نگهدارنده جهان است. او موجودی است دارای تمام صفات کمالیه (مثل علم و عدل و ...) ومبری از تمام نقایص و عیبها (مثل جهل و ظلم و ...) فی‌المثل افلاطون خدارا عالی‌ترین و بالاترین «مثالها» می‌دانست و او را «مثال مطلق» یا «حقیقت محض» می‌نامید. به‌هرحال هر کدام از فلاسفه الهی به زبان «صفت حمد» خدا گفته‌اند و او را ستوده‌اند.

۲) نقدگرایی: به نظر نقدگرایان (کانت و پیروان وی) وجود خدا به منزلهٔ «اصل موضوعی» دانش اخلاق است و دل انسان به‌وجود او گواهی می‌دهد، اما وجود او را با دلایل عقلی و متافیزیکی نمی‌توان اثبات کرد.

۳) عمل‌گرایی: عمل‌گرایان (ویلیام جیمس و پیروان او) با دید خاص مسئله خدا را مورد بررسی قرار می‌دهند. معتقدند چون ایمان به هستی خدا به انسان امید می‌بخشد و او را به کوشش وامی‌دارد، مفید است و حقیقت دارد. چرا که برطبق قانون ومعروف و بنیادی مذهب اصالت عمل (عمل‌گرایی) مبنی بر اینکه «آنچه در عمل مفید افتد حقیقت است»، خدا، حقیقت خواهد داشت.

ب) مکتبهای عرفانی: آنانکه بینشی عرفانی دارند، حقیقت (خدا) را بیرون از خود و جدا از خویش نمی‌دانند. «یار را بی‌پرده از در و دیوار در تجلی» می‌بینند و برآنند که: «یکی هست و هیچ نیست جز او». آنچه هست جلوه‌ای است از آن ذات، یا از آن حقیقت یگانه و در واقع هستی مستقل ندارد.

اکثر متفکرانی که بینش عرفانی دارند به وحدت وجود معتقدند. برمبنای مکتب وحدت وجود (همه خداگرایی) هستی «ما سویَ الله» (یعنی آنچه غیر از خدا هست) مردود و باطل است. به عقیده طرفداران این مکتب هستی حقیقی «یکی» است و این همه عکس می و نقش نگارین[1] (یعنی موجودات گوناگون) همه سایه‌های هستی آن حقیقت یگانه‌اند.

بنابراین جز خدا چیزی وجود ندارد و اثبات هرگونه هستی در جنب هستی خدا کفر است و شرک. توضیح آنکه: مراد از «سایه» یا «هستی سایه مانند» موجود وابسته و غیرمستقل است و نیک پیداست که هرچه جز خداست، وجودی مستقل ندارد، بلکه هستی آن وابسته به هستی خداست و مقصود از این سخن که اثبات هرگونه هستی در جنب هستی خدا شرک است، آن است که اگر کسی معتقد گردد که جز خدا موجودی اصیل و حقیقی است، شرک ورزیده است.

ج) مکتبهای دینی: آنجا که در باب «چگونگی پیدایش جهان» سخن می‌رفت گفتیم که: ادیان مختلف همه به نوعی به هستی خدا ایمان دارند و او را آفریدگار و گردانندهٔ جهان و حاکم مطلق عالم می‌دانند. بنیاد این نظریه که «وحی» و «مکتب مقدسهٔ مذهبی» است می‌توان آن را در مقابل خداشناسی فلسفی که مبتنی بر «عقل» است، «خداشناسی مذهبی یا دینی» نامید.

---

۱. اشاره است به بیتی از حافظ که بیانگر وحدت وجود است.
این‌همه عکس می و نقش نگارین که نمود — یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

مسئلهٔ دوم: دلیلهای اثبات هستی خدا: دلیلهای مختلفی از سوی متفکران در طول تاریخ تفکر برای اثبات هستی خدا مطرح شده است که در این قسمت مهم‌ترین و مشهورترین آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

شاید بتوان گفت که «ارسطو» نخستین فیلسوفی بود که صریحاً بر اثبات وجود خدا دلیل آورد. دلیل ارسطو به نام برهان «محرک اول» معروف است. در قرون وسطی فلاسفه اسلامی و نیز فلاسفه مسیحی دلیلهای گونه‌گونی بر اثبات هستی خدا آوردند.

معروفترین دلیلها (= برهانهای) اثبات هستی خدا عبارت است از:

۱. دلیل وجودی
۲. دلیل جهان‌شناسی
۳. دلیل غایی
٤. دلیل اخلاقی

در اینجا دلیلهای مذکور را به اختصار مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. دلیل وجودی: سنت آنسلم (S. Anselm، ۱۱۰۹ ـ ۱۰۳۳ م) فیلسوف قرون وسطی اولین کسی بود که دلیل وجودی را مطرح کرد. سپس دکارت، لایب نیتس و هگل نیز آن را پذیرفتند. دلیل وجودی را به‌طور خلاصه می‌توان چنین بیان کرد: «ما موجودی را که از هر حیث کامل است و کامل‌تر از آن ممکن نیست می‌توانیم تصور کنیم. این موجود فقط در ذهن نیست و مسلماً در خارج از ذهن هم وجود دارد، چنین موجودی خداست.

«دکارت» ـ متفکر فرانسوی، چنانکه قبلاً هم گفته آمد ـ شک را سرآغاز هر پژوهشی علمی می‌دانست. او در همه چیز ـ حتی در هستی خویش ـ شک کرد و از رهگذر رشک به یقین رسید. می‌گفت: «در همه چیز شک دارم، اما در این که شک می‌کنم شکی نمی‌توانم داشت. چون شک می‌کنم به‌ناچار می‌اندیشم و چون اندیشم پس هستم (Cogito ergo – sum)».

دکارت به دنبال اثبات هستی خویش در پی اثبات ذات یا موجود کامل (خدا) برآمد. وی در این زمینه می‌گوید: «من تصوری از کمال (موجود کامل) دارم. این تصور از خود من و نیز از طبیعت مادی سرچشمه نگرفته است. زیرا من و طبیعت هر

دو ناقصیم. بنابراین حتماً موجودی کامل (خدا) این تصورات در من ایجاد کرده است[1].

«کانت» ـ فیلسوف بزرگ آلمانی ـ که دلیل وجودی را مورد نقادی قرار داده است، آن را به شکل زیر خلاصه و بیان کرده است:

«خدا، موجودی کامل است.

وجود یکی از صفات کمال است.

پس خدا وجوددارد.»

۲. دلایل جهان‌شناسی[2]: جهان‌شناسی مشتمل بر سه دلیل است، یا می‌توان گفت دلیل جهان‌شناسی به سه صورت و با سه عنوان بیان شده است:

الف) دلیل حرکت ومحرک اول: این دلیل، منسوب به ارسطوست و ابن‌رشد فیلسوف بزرگ اسلامی آندلسی قرن ششم هجری و نیز توماس آکوین فیلسوف قرون وسطایی (۱۲۷٤ ـ ۱۲۲۵ م) آن را بررسی و تفسیر کرده‌اند. خلاصه دلیل حرکت و محرک اول چنین است: «هر متحرکی نیازمند محرکی است. محرک مذکور نیز به محرکی دیگر نیاز دارد، و آن محرک نیز به محرکی دیگر. بنابراین عقلاً باید در ورای همه متحرکها و محرکها، محرکی غیرمتحرک وجود داشته باشد. این محرک همان خداست. اگر چنین محرکی وجود نداشته باشد، «دور» یا «تسلسل» ـ که هر دو باطل‌اند ـ لازم می‌آید. بدین ترتیب که اگر: فی‌المثل «الف» یک موجود متحرک باشد و به محرکی مانند «ب» نیاز دارد. «ب» به نوبه خود نیازمند محرکی دیگر است. در اینجا سه حالت ممکن است وجود داشته باشد: حالت اول آنکه محرک «ب» همان «الف» باشد که در این صورت «دور» است و نادرست. حالت دوم آن است که محرک «ب»، «ج» باشند و محرک «ج»، «د» و به همین ترتیب سلسله متحرکها و محرکها تا بی‌نهایت ادامه یابد. این وضع را تسلسل می‌گویند که

۱. دکارت پس از اثبات هستی خود و هستی خدا به اثبات هستی اشیا مادی می‌پردازد و به نظر او ادراکات انسان دلیل هستی اشیا مادی در خارج از ذهن می‌باشد. البته ممکن است تصور شود که این ادراکات مخلوق ذهن هستند. اما با توجه به اینکه خالق همه چیز خداست وخدا فریبکار و بخیل نیست، بناچار هرچه را که ذهن به روشنی و صراحت درک می‌کند، راست و حق و محل اعتماد باشد.

۲. دلایل جهان‌شناسی مبتنی است بر نادرستی دور و تسلسل. «دور» آن است که هستی دو موجود از یکدیگر پدید آید؛ و «تسلسل»، ترتیب امور غیرمتناهی است. بدین ترتیب که پدیده‌ها (علت و معلولها) تا بی‌نهایت ادامه یابند و به علتی غیرمعلول منتهی نگردند.

همچون دور نادرست است. حالت سوم آن است که سلسله متحرکها و محرکها سرانجام به محرکی که خود متحرک نیست (یعنی خدا) ختم گردند.

ب) دلیل ممکن و واجب[1]: ابتدا فارابی فیلسوف اسلامی ایرانی این دلیل را مطرح کرد و سپس ابن‌سینا آن را مورد بحث قرار داد. برمبنای این دلیل «هر» موجود ممکنی به علت نیاز دارد. بنابراین به حکم نادرستی دور تسلسل، خرد ما حکم می‌کند که علت تمام موجودات ممکن، «موجودی است واجب و بی‌نیاز از علت. چنین موجودی خداست.

ج) دلیل علیت و علت نخستین: این دلیل ـ که منسوب به ارسطوست ـ همچون دلیل دیگر وی، یعنی دلیل حرکت و محرک اول و نیز همانند دلیل ممکن و واجب مبتنی بر نادرستی تسلسل و دور است و همانندی زیادی با دلیل «ممکن و واجب» دارد، به حکم نادرستی تسلسل و دورعقلا بایدموجودی که علت همه علتهاست (علة‌العلل = خدا) و خود معلول علتی نیست، وجود داشته باشد.

۳. دلیل غایی یا برهان نظم: این دلیل که از قدیمی‌ترین دلایل است، به‌وسیله پیامبران و بسیاری از فلاسفه الهی مطرح شده است. برمبنای دلیل غایی: در جهان همه چیز دارای نظم و هدف است. این نظم به علتی عاقل و مدبر نیازمند است و این علت همان ناظم عالم، یا خداست، زیرا ماده از چنین تدبیری ناتوان است.

٤. دلیل اخلاقی: دلیل اخلاقی ـ چنانکه قبلاً هم مورد بحث و بررسی قرار گرفت دلیلی است که از طرف کانت یعنی از طرف کسی که تمام دلایل اثبات خدا را نقد و رد کرده است، مورد طرح و پذیرش قرار گرفته است.

دلیل اخلاقی بر لزوم اجرای کامل «عدالت» مبتنی است و خلاصه آن چنین است: «به حکم عدالت باید به نیکان پاداش مناسب و به بدان کیف مقتضی داده شود. اما در این جهان پاداش و کیفر مناسب داده نمی‌شود. بنابراین اخلاقاً در ورای جهان طبیعت موجودی عادل (خدا) وجود داشته باشد تا به نیکان پاداشی مناسب و به بدان کیفی در خور بدهد.

۱. ممکن، یا ممکن‌الوجود، موجودی است که برای پدید آمدن به علت، نیاز دارد، مثل انسان. واجب، یا واجب‌الوجود، موجودی است ازلی و ابدی و بی‌نیاز از علت چنین موجودی «خدا» یا مبدأ هستی» نام دارد.

«کانت» تصریح می‌کند که دل او بدین‌معنا گواهی می‌دهد. وی بر آن است که پذیرش وجود خدا با برهان عقلی امکان‌پذیر نیست. و هر یک از براهین اثبات خدا را می‌توان رد و ابطال کرد. این فیلسوف در عین حال تأکید می‌کند که مخالفان هم نمی‌توانند دلیلی قاطع بر نفی وجود خدا اقامه کنند. دلیلی که خرد بتواند بپذیرد و قانع شود.

خود را بیازمایید

۱. خداناگرایان و خداگرایان در باب «خدا» چه عقیده‌ای دارند؟
۲. ماده‌گرایان خدا را معلول چه عاملی می‌دانند؟
۳. «انسانیت» با «خدا» در مکتب اثبات‌گرایی چه رابطه‌ای دارد؟
٤. رابطه «زمان» و «خدا» در مکتب دهرگرایی چیست؟
۵. خدا در مکتب «نقدگرایی» چگونه اثبات می‌شود؟
٦. به نظر عمل‌گرایان چرا خدا حقیقت دارد؟
۷. رابطه خدا با جهان در مکتب عرفانی وحدت وجود چیست؟
۸ تفاوت مکتبهای دینی با مکاتب فلسفی در زمینه شناخت و اثبات خدا چیست؟
۹. دلایل اثبات خدا را خلاصه کنید و بگویید که هر کدام از دلایل اثبات خدا بر چه اصلی متکی هستند؟

فصل بیستم

ارزش و حقانیت مابعدالطبیعه

دانستیم که شناخت‌شناسی مدخلی است بر مابعدالطبیعه و هدف آن تعیین صلاحیت خرد انسانی در زمینه حدود شناخت است. از مجموع آنچه در شناخت‌شناسی در باب حدود شناخت مطرح است می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر از عقیده افراطی شکاکان بگذریم، در ارزش والای علم تردیدی نمی‌توانیم کرد. اما در این نکته هم که علم حدی دارد، شکی نمی‌توان داشت. همه سخنها بر سر این است که آیا به سرزمین حقایق می‌توان راه برد و کُنه و ذات امور را می‌توان شناخت یا نه؟

بسیاری از متفکران تجربه‌گرا ـ مثل دیوید هیوم ـ در عصر جدید، ارزش مابعدالطبیعه و امکان شناخت حقایق را مورد تردید قرار داده‌اند. امروزه نیز بسیاری از متفکران تحت تأثیر «کانت» و فیلسوفان اثبات‌گرا ـ خاصه اگوست کنت ـ مابعدالطبیعه (مخصوصاً مابعدالطبیعه عقلانی) را قلمرو تحقیق‌ناپذیر می‌دانند و برآنند که عقل آدمی را یارای آن نیست تا از چهرهٔ حقایق پرده برگیرد و به کنه و ذات امور پی ببرد. تنها ظواهر (نمودها) قابل شناخت است و معرفت انسان نیز محدود به همین نمودها است.

دیوید هیوم برای اثبات بی‌ارزش بودن مابعدالطبیعه چنین استدلال کرده است می‌گوید: قضیه‌ها بر دو گونه‌اند: قضیه‌های واقعی و قضیه‌های صوری.

۱. قضیه‌های واقعی (ترکیبی و بعدی)

قضیه‌هایی هستند حاصل تجربه. این قضیه‌ها دربارهٔ وقایعی که در جهان رخ می‌دهد بحث می‌کنند و ما را با جهان خارج و واقعیتهای آن آشنا می‌سازند. مثال: آب از اکسیژن و نیدروژن ترکیب شده است. «مثال دیگر: قسطنطنیه با حمله ترکان عثمانی سقوط کرد». در این‌گونه قضایا، «هستی محمول از هستی موضوع جداست. مثلاً هستی

اکسیژن یا نیدروژن (محمول قضیه) با هستی آب (موضوع قضیه) یکی نیست، بلکه محمول و موضوع دو امر مستقل‌اند که در این‌گونه قضایا باهم ترکیب می‌گردند. به همین جهت به آنها قضیه «ترکیبی» گفته می‌شود، و چون این قضایا بعد از تجربه حاصل می‌گردند به آنها قضیه‌های «بعدی» نیز گفته‌اند.

قضیه‌های علوم تجربی (قوانین علوم تجربی) از جمله قضایای واقعی هستند.

۲. قضیه‌های صوری (تحلیلی و قبلی)

این قضیه‌ها قبل از تجربه بر انسان معلومند. حقایقی هستند عقلانی که ارتباط مفاهیم و معانی را روشن می‌سازند و برخلاف قضیه‌های واقعی دربارهٔ عالم خارج بحث نمی‌کنند. مثال: «۱۲=۸+۴» مثال دیگر: «انسان، حیوان متفکر است.» در این‌گونه قضایا موضوع و محمول قضیه یک چیز هستند که به دو تعبیر یا به دو نام بیان می‌شوند. مثلاً انسان (موضوع قضیه) همان حیوان متفکر (محمول قضیه) است، یا عدد «۱۲» همان «۸+۴» است. محمول قضایای تحلیلی، از تحلیل موضوع به‌دست می‌آید. چنانکه «حیوان متفکر» با تحلیل «انسان» حاصل می‌شود و «۸+۴» از تحلیل «۱۲» به‌دست می‌آید.

قضیه‌های علوم ریاضی و منطقی از نوع قضایای صوری هستند.

به نظر هیوم، از آنجا که قضایای متافیزیکی، مثل این قضیه که: «روح موجودی مجرد است» و قضایای نظیر آن، نه از جمله قضایای واقعی هستند و نه در زمره قضایای صوری، بنابراین ارزش علمی ندارد و پنداری بیش نیستند.

پیروان مکتب اثبات‌گرایی منطقی (اصالت کلام و لفظ) ـ که یکی از مکاتب فلسفی معاصر است ـ در باب مابعدالطبیعه عقیده‌ای شبیه نظر، «دیوید هیوم» دارند.

مکتب اثبات‌گرایی منطقی با تأسیس حوزه فلسفی و علمی وین در سال ۱۹۲٤ به‌وسیله موریس اشلیک (M. Schlik) به‌وجود آمد و با مرگ اشلیک و ظهور نازیسم در اروپا در سال ۱۹۳٦ از هم پاشید. اعضای اصلی حوزه وین دانشمندانی بودند که به فلسفه علاقه داشتند و نامدارترین فیلسوفان این مکتب «رودلف کارناپ (R. Carnap، ۱۹۷۰ ـ ۱۸۹۱ م) و «موریس شلیک» هستند. «ویتگن اشتاین (Witgenstein، ۱۹۵۱ ـ ۱۸۸۹ م) ـ فیلسوف بزرگ اطریشی ـ نیز به این مکتب وابستگی داشت و در حوزهٔ وین چندین

سخنرانی ایراد کرد. «فلسفه برتراند راسل نیز بر فکر و اندیشندگان این مکتب تأثیر[1] زیاد گذاشت.

اثبات‌گرایان منطقی، متفقاً علوم تجربی، منطق و ریاضیات را ارج می‌نهند و فلسفهٔ مابعدالطبیعه را بی‌معنی و بی‌ارزش می‌شمارند و برآنند که: فیلسوف نباید دربارهٔ تمام مسائل عالم نظر بدهد و دستگاهی بسازد که علم، هنر، اخلاقیات، مذهب و سیاست را در برگیرد بلکه کار فلسفه باید در تجزیه و تحلیل منطقی معانی جمله‌هایی که در یک زبان به‌کار می‌رود خلاصه شود.

در مورد تجزیه و تحلیل مذکور جمعی از متفکران این مکتب برآنند که برای رفع مشکلات و حل ابهامات باید «زبان معمولی روزمره» را تجزیه و تحلیل کرده و گروهی عقیده دارند که بسیاری از ابهامات و مشکلات بستگی به «زبان علم» دارد اینان که «زبان منطق و ریاضی» را بر زبان معمولی رجحان می‌نهند عقیده دارند که با تجزیه و تحلیل و اصلاح زبان علم می‌توان به حل مشکلات و رفع ابهامها نائل آمد.

اثبات‌گرایان منطقی به پیروی از هیوم، قضیه‌ها را دو قسم می‌دانند. قضیه‌های تحلیلی و قضیه‌های ترکیبی. به نظر آنها، چون قضایای مابعدالطبیعی و ارزشی (قضیه‌های اخلاقی و زیبایی‌شناسی)، نه ترکیبی هستند و نه تحلیلی، بنابراین غیرقابل بررسی علمی و فاقد ارزش علمی خواهند بود[2].

در مقابل نظریات مذکور و سایر نظریه‌هایی که بر بی‌ارزشی مابعدالطبیعه پافشاری می‌کنند، طرفداران مابعدالطبیعه را عقیده بر آن است که: اگر بتوان در زمینهٔ علمی و تجربی مابعدالطبیعه و مسائل آن را مورد انکار قرار داد، بی‌گمان نمی‌توان یکسره از آن چشم پوشید و این امر ـ همان‌گونه که در بحث لزوم و فایده فلسفه (فصل هفتم) گفته شد ـ اولاً، بشر کنجکاو است و همواره برای وی مسائلی مطرح بوده است که طرح و بررسی آنها در هیچ دانشی به جز دانش مابعدالطبیعه امکان‌پذیر نیست. ثانیاً، سخن از لزوم فلسفه نیست، سخن از ناگزیر بودن انسان از فلسفه است[3]. ثالثاً،

۱. راسل فلسفه خود را «اتم‌گرایی منطقی» (Logical - Atomism) می‌نامد. این فلسفه، فلسفه‌ای است تحلیلی که هدف آن جستجوی عناصر ساده در مسائل پیچیده است و می‌کوشد با تحلیل مسائل به عناصر ساده آنها، به شناخت امور دست یابد.

۲. به نظر اثبات‌گرایان منطقی، قضیه‌های مابعدالطبیعی و ارزشی (قضیه‌های اخلاقی و زیبایی‌شناسی) از نوع جمله‌های انشایی هستند و احتمال صدق و کذب در آنها وجود ندارد.

۳. دوباره فصل سوم را بخوانید.

چنانکه در بحث از روش تحقیق و فلسفه (فصل هشتم) گفته آمد هرچند که حل مسائل مابعدالطبیعی از راه تجربه میسر نمی‌گردد، اما برای طرح و بررسی این‌گونه مسائل می‌توان از روش عقلانی و استدلالی و سایر روشهای فلسفی مخصوصاً از شیوه درون‌بینی و شهود بهره جست.

خود را بیازمایید

۱. به چه دلیل «دیوید هیوم» قضیه‌های مابعدالطبیعی را بی‌ارزش می‌شمرد؟

۲. تفاوت قضیه‌های واقعی و صوری چیست؟

۳. اثبات‌گرایان منطقی در باب بی‌ارزشی مابعدالطبیعه چه نظری دارند؟ شرح دهید.

۴. دلیل طرفداران مابعدالطبیعه بر حقانیت مابعدالطبیعه چیست؟

فصل بیست و یکم

ارزش‌شناسی و تقسیمات آن

ارزش‌شناسی (Axiology) مسئلهٔ «ارزشها» (Values) را مورد بررسی قرار می‌دهد. بسیاری از متفکران معاصر، وظیفهٔ فیلسوف و کار فلسفه رابه بررسی ارزشها محدود می‌کنند. مثلاً «فریدریش نیچه» (Nietzsche ۱۹۰۰ ـ ۱۸٤٤ م) ـ متفکر آلمانی ـ عقیده دارد که فلسفه چیزی جز ارزش‌آفرینی نیست و فیلسوف راستین کسی است که ارزشهای تازه بیافریند و با ارزشهای کهن به پیکار برخیزد[1].

اگر در این نظریه که کار فلسفه محدود به بررسی ارزشهاست، تردید کنیم، در اینکه یکی از مسائل مهم فلسفه بحث از ارزشهاست، تردیدی نمی‌توانیم داشت. چرا که فلسفه، امور را باتوجه به انسان می‌نگرد و چنانکه پیشتر گفته آمد محور تفکر فلسفی انسان و سرنوشت اوست و از آنجا که در جهان هستی، انسان تنها موجودی است که به ارزشها توجه دارد و ارزش می‌آفریند، لاجرم یکی از مسائل فلسفه بحث از ارزشها خواهد بود. به دیگر سخن، علوم، هستی را قطع نظر از انسان و سرنوشت او مورد مطالعه قرار می‌دهند و به این امر که چه چیز به صلاح و مصلحت انسان است و برای زندگی او خیر و خوب است و چه چیز به صلاح انسان نیست و برای زندگی وی شر و بد است کاری ندارد. تنها فلسفه است که امور را با توجه به خیر و صلاح انسان مورد توجه قرار می‌دهد و مصلحت بشر را در نظر می‌گیرد.

---

۱. «نیچه» در کتاب «چنین گفت زردشت» می‌گوید: جان انسان از دو مرحله می‌گذرد تا به مرحلهٔ ارزش‌آفرینی برسد:
الف) مرحلهٔ شتری: در این مرحله، جان، همچون شتر بردبار است و ارزشهای کهن را می‌پذیرد.
ب) مرحلهٔ شیری: در این مرحله، جان، شیرآسا با ارزشهای کهن به پیکار برمی‌خیزد.
ج) مرحلهٔ کودکی: در این مرحله، جان، تولدی دوباره می‌یابد و ارزشهای تازه می‌آفریند.

ارزش چیست؟

ارزش، نظری است که هر کس در باب خیر و شر بودن و زیبا یا زشت بودن اشیا و امور دارد. بدین معنی که هر یک از ما اشیا و امور را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم و برای هر شئ یا هر امر بها و ارج و قیمتی قائل می‌شویم، امری را ـ به نظر خود ـ خیر و خوب وامری راشر و بد می‌دانیم. همچنین چیزی را زیبا و چیزی را زشت می‌انگاریم. هر امری را که خیر و زیبا بدانیم به نظر ما دارای «ارزش مثبت» است و هرآنچه را که شر و زشت به‌شماریم به نظر ما دارای «ارزش منفی» است. بنابراین می‌توان گفت ارزش یعنی: خیر و شر (خوبی و بدی)، و زشتی و زیبایی.

مسئلهٔ ارزشها از قدیم مورد توجه متفکران بوده است و چنانکه در فصلهای بعد خواهیم دید، فلاسفه، از یونان باستان تاکنون، بدان توجهی خاص معطوف داشته‌اند، اما طرح مسئله به عنوان موضوعی مستقل، مربوط به قرن گذشته است.

مسائل ارزش‌شناسی

در ارزش‌شناسی **طبقه‌بندی ارزشها، ماهیت ارزشها، و سرانجام نظریه‌هایی را که در باب ارزش علمی «ارزشها» داده شده است**، مورد بررسی قرار می‌دهند.

۱. طبقه‌بندی ارزشها

ارزشها را از سه لحاظ می‌توان طبقه‌بندی کرد:

الف) ارزشهای مورد تمایل انسان: ارزش بدین معنی عبارت است از آنچه برای انسان اهمیت دارد، یا مورد تمایل اوست.

ارزشهای مورد تمایل انسان عبارت است از:

۱) *ارزشهای زیستی:* مثل تمایل جنسی، تمایل به حفظ بدن، تمایل به آسایش و ..

۲) *ارزشهای اجتماعی:* مثل جاه‌طلبی، شهرت‌طلبی، سلطه‌جویی و ...

۳) *ارزشهای اقتصادی:* مثل میل به مالکیت، میل به جمع‌آوری مال و ...

٤) *ارزشهای عاطفی:* مثل محبت نسبت به فرزند، زن، پدر، مادر، دوست و ...

۵) *ارزشهای عقلانی:* مثل دوستداری حقیقت، علاقه به کسب علم و ...

۶) *ارزشهای هنری:* یعنی دوستداری ادبیات و هنرها (نقاشی، موسیقی و ...) و قدردانی از آنها.

۷) *ارزشهای اخلاقی:* مثل میل به امانت‌داری، تمایل خدمت به مردم و ...

۸) *ارزشهای دینی:* مثل احترام به رهبران مذهبی، علاقه به اجرای مراسم دینی و ...

ب) ارزشهای ذاتی و خارجی: بعضی از امور ذاتاً ارزش دارند به خاطر خودشان مورد توجه‌اند. بعضی دیگر ذاتاً ارزش ندارند، بلکه به علت آنکه وسیلهٔ رسیدن به امری با ارزش‌اند، ارزشمند انگاشته می‌شوند.

۱) *ارزشهای درونی یا ذاتی (Intrinsic - Values):* اموری هستند که خود به خود (یا لذات) دارای ارزش‌اند، مثل ارزش زیبایی یک گل یا یک منظره، ارزش فراغت و آسایش و ...

۲) *ارزشهای خارجی (Extrinsic - Values):* این ارزشها ـ که می‌توان آنها را «ارزشهای ابزاری (Instrumental - Values)» نیز نامید ـ اموری هستند که با لذات (خودبه‌خود) ارزش ندارند ولی وسیلهٔ وصول به امور با ارزش‌اند، مثل پول، لباس، کفش، خانه و امثال آنها که خودبه‌خود ارزش ندارند ولی چون موجب آسایش زندگی می‌گردند و وسیلهٔ فراغت هستند دارای ارزش خواهند بود.

ج) ارزشهای مطلق و نسبی: ارزشها را از لحاظ تغییرپذیری و تغییرناپذیری به دو گونه تقسیم کرده‌اند: مطلق (Absolute)، نسبی (Relative):

۱) *ارزشهای مطلق:* مطلق، یعنی امری که تغییر نپذیرد و دگرگون نشود و همواره در زمانها و مکانهای مختلف و نسبت به افراد مختلف، یکسان و ثابت باشد.

آیا ارزشها دارای چنین ثبات و اطلاقی هستند؟ به نظر بعضی از متفکران پاره‌ای از ارزشها که با طبیعت و حقوق اصلی انسان سروکار دارند به طور مطلق با ارزش‌اند، یعنی عوامل مختلف زمانی و مکانی و فرهنگی و اجتماعی آنها را دگرگون نمی‌سازد. مثل خوب بودن آزادی، دمکراسی، صلح، عدالت و بد بودن دیکتاتوری و اسارت و جنگ و ظلم.

بعضی از متفکران قدیم به خیر و زیبایی مطلق عقیده داشتند. مثلاً افلاطون چنانکه خواهیم دید ـ برترین مثال را خیر و زیبایی مطلق می‌انگاشت و خیرها و زیباییهای این جهانی را پرتوی از آن می‌دانست. یکی از طرفداران افلاطون به نام «ویکتورگوزن (V. Gousin)» ـ متفکر قرن نوزدهم فرانسه ـ می‌گوید: اگر زیبایی مطلق را نپذیریم، باید به زیباییهای نسبی ـ مثل زیبایی قدیم، زیبایی قرون وسطی و زیبایی جدید ـ معتقد شویم و این امر، نادرست می‌نماید.

نقد نظریهٔ مطلق بودن ارزشها: نظریهٔ افلاطون، گرچه از دیدگاه فلسفی و عرفانی قابل توجه است و شایسته تأمل، اما از دیدگاه علمی مردود است و با معیارهای تجربی سازگار نیست. از دیدگاه علمی و تجربی، علی‌رغم نظریه «ویکتورگوزن» ارزشها در عمل نسبی است و نسبیت ارزشها به هیچ روی شگفت‌انگیز نیست. حتی متفکرانی که در روزگار ما بحث از مطلق بودن بعضی از ارزشها می‌کنند، عقیده دارند که این‌گونه ارزشها فقط در عالم نظر (فکر) مطلق است. در عالم عمل و تجربه همه چیز نسبی است و ارزشها نیز نسبی خواهند بود.

۲) *ارزشهای نسبی یا نسبیت ارزشها:* تمام ارزشها (خیر و شرها و زیبا و زشتها) ـ حتی ارزشهای مطلق ـ چنانکه گفته آمد ـ در عالم عمل، نسبی می‌شوند و تحت شرایط مختلف، دگرگون می‌گردند.

نسبیت خیر و شر: خیر و شرها نسبی هستند. امری که در زمان، یا مکانی، و یا به نظر گروهی، خیر است، در زمان یا مکانی دیگر و به نظر گروهی دیگر شر محسوب می‌شود. «ویل دورانت» می‌نویسد: «ساکنان ملانزی[1] بیماران و پیران خود را زنده در خاک می‌کنند و این امر را وسیله‌ای مناسب و نیک برای رهایی از بقایای آنان می‌دانند. در چین، اهدای تابوت به خویشاوندان پیر، امری شایسته به‌شمار می‌رود، مخصوصاً «اگر خویشاوندان در بستر بیماری باشند.» در حالی که این‌گونه کردارها از نظر مردم ما ناپسند و شر است. ما پیران خود را برکت خانواده می‌شماریم و احترام و خدمت کردن به آنهارا تا واپسین لحظه‌های حیاتشان بر خود فرض می‌دانیم. ما نه تنها اهدای تابوت را به خویشاوندان پیر شایسته نمی‌دانیم، بلکه می‌کوشیم تا نام تابوت هم در مقابل آنها نبریم و با یاد مرگ، افسرده و آزرده‌شان نکنیم.

مبانی و اصول اخلاقی با تغییر مبانی اقتصادی دگرگون می‌شوند. در تاریخ بشری دو بار مبانی اقتصادی دگرگون گردیده، و در نتیجه دو بارهم بنیاد خیرها و شرها زیر و

---

۱. مجموعهٔ جزایر سیاه‌پوست نشین در اقیانوسیه.

رو شده است: یک بار هم هنگام انتقال بشر از زندگی صیادی به زندگی کشاورزی و بار دیگر هنگام تحول زندگی کشاورزی به زندگی صنعتی:

۱. *خیر و شر در زندگی کشاورزی:* در زندگی کشاورزی صلح و کوشش خیر محسوب شدند و جنگ و تهور ـ که از اصول پسندیده زندگی صیادی بودند ـ شر به‌شمار آمدند. مادری امری مقدس شد، زیرا در نظام کشاورزی، واحد تولید، خانواده است و هزینه زندگی زن و فرزندان ـ که مزرعه را اداره می‌کنند ـ بسیار ارزان‌تر از مزد کارگران تمام می‌شود. اخلاق مسیحیت نمونه‌ای از اخلاق کشاورزی است. زود زن گرفتن، تحریم طلاق و افزونی شمار فرزندان، از جمله اموری است که در زندگی کشاورزی سودمند واقع می‌شود، و در نتیجه خیر به‌شمار می‌آید.

۲. *خیر و شر در زندگی صنعتی:* ظهور صنعت خانواده‌ها را تجزیه کرد و اعضای آن را به‌صورت کارگران به کارخانه‌ها کشید. در زندگی صنعتی، مردان از کمک زنان محروم شدند. زن در خانه ماند و به عروسکی زینتی بدل شد و اگر به کار کردن در بیرون خانه پرداخت بیشتر ـ به اصطلاح ـ برای کسب استقلال بود. و کمتر برای کمک کردن به همسر خود.

فرزندان نه تنها باری از دوش پدر برنمی‌دارند، بلکه میان بار سردوش او نیز هستند. پدر است و همه گرفتاریهای زندگی، و فرزندان وقتی کارآمد شدند، سرخویش می‌گیرند و عملاً کاری با مشکلات پدر ندارند. چنین است که جای ازدواجها را عشق‌بازیها می‌گیرد. مردان عزت، رنج متأهلان را می‌بینند و ترجیح می‌دهند که تنها زندگی کنند. آنان هم که به ورطهٔ ازدواج می‌افتند، می‌کوشند تا حد امکان بچه نداشته باشند. زندگی شهری، هم ازدواج را دشوار می‌سازد، هم غریزه جنسی را تحریک می‌کند و موجب لجام گسیختگی و نشر فحشا می‌گردد[1].

نسبیت زیبایی و زشتی: زشتیها و زیباییها نیز ـ همانند خیرها و شرها ـ ثابت و مطلق نیستند و در زمانها و مکانهای مختلف و نسبت به افراد و اجتماعات مختلف تغییر می‌کنند. چنانکه وحشیان، زیبایی را در لب کلفت و خالکوبی سبز می‌دانند. یونانیان آن را در جوانان و یا در تقارن و آرامش پیکرهای تراشیده و رومیان آن را در

۱. اینها عوارض زندگی صنعتی است که جهان غرب آن را تجربه کرده و در حال تجربه کردن است. ملتهایی همچون ملت ما می‌توانند از تجربه‌های غرب درسهای عبرت بیاموزند و بسیاری از آزموده‌ها را ـ که به یقین می‌انجامد ـ دوباره نیازمایند.

نظم و شکوه و قدرت می‌جستند. رنسانس آن را در رنگ می‌جست و روح عصر ما آن را در موسیقی و رقص می‌جوید.

خلاصه اینکه: آنچه را که ملتی یا شخصی زشت می‌داند ممکن است از نظر ملتی یا شخصی دیگر زیبا باشد. «ای بسا زشت که در دیده عاشق زیباست.» «لیلی» از نظر «مجنون» زیبا بود، نه از نظر عیب‌جویان[1]. چه بسا «آن پیرایه‌ها که مردم جامعه‌ای خویشتن را بدانها بیارایند، برای مردم جامعهٔ دیگر اسباب خنده شود. یا آهنگهای موسیقی که قومی را به نشاط می‌آورد و به جنب و جوش می‌اندازد، ممکن است برای قومی دیگر، گوش خراش و ملال‌انگیز باشد.»

۲. ماهیت ارزشها

در بحث از ماهیت ارزشها، این پرسشها مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرند:

ـ آیا ارزشها درونی و ذهنی (Subective) هستند؟ = نظریه ذهن‌گرایی.

ـ آیا ارزشها بیرونی و عینی (Objective) هستند؟ = نظریه عین‌گرایی.

ـ آیا ارزشها محصول برخورد ذهن (انسان) و عین (واقعیتها) هستند؟ = رابطه‌گرایی.

ـ آیا امری ارزشمند است که در عمل مفید واقع شود؟ = عمل‌گرایی.

۱) ذهن‌گرایی (Subjectivism): به نظر پیروان مکتب ذهن‌گرایی، ارزشها ذهنی هستند. بدین معنی که خیر و شرها و زشتی و زیباییها مستقل و جدا از اشیا هستی ندارند، این ذهن انسان است که آنها را می‌آفریند یعنی بدون وجود انسان ارزشها معنی نخواهند داشت. تنوع آرا در باب ارزشها ـ اینکه کسی چیزی را زیبا می‌داند و دیگری همان چیز را زشت می‌پندارد، یا همان امری که به نظر کسی خیر است به نظر دیگری شر ـ دلیل بر ذهنی بودن ارزشهاست.

فیلسوفان مکتب اثبات‌گرایی منطقی و طرفداران فلسفهٔ تحلیلی بدین عقیده معتقدند و ارزشها را دارای هستی واقعی و خارجی نمی‌دانند.

۱. به مجنون گفت روزی عیبجویی
که لیلی گرچه در چشم تو حوری است
ز حرف عیبجو مجنون برآشفت
«اگر در دیدهٔ مجنون نشینی
که پیدا کمن به از لیلی نکویی
به‌هرجزوی زکمن ارقصوری است
در آن آشفتگی خندان شد و گفت:
به غیر از خوبی لیلی نبینی»
(وحشی بافقی، *مثنوی فرهاد و شیرین*)

۲) **عین‌گرایی (Objectivism)**: به نظر عین‌گرایان، ارزشها ساختهٔ ذهن انسان نیستند، بلکه وابسته به خصوصیاتی هستند که در اشیا یا اعمال وجود دارد و این خصوصیات، هستی واقعی و خارجی دارند دلیل این امر (اینکه ارزشها عینی هستند) آن است که بسیاری از مردم در باب ارزش یک چیز همداستانی دارند.

۳) **رابطه‌گرایی، یا نسبیت (Relativism)**: این نظریه، تلفیقی از دو نظریهٔ ذهن‌گرایی و عین‌گرایی است. برمبنای نظریهٔ رابطه‌ای یا نسبیت، شیء خارجی و انسان در ارتباط با یکدیگر ارزش (= خیر و شر، زیبایی و زشتی) می‌آفرینند. بدین معنی که وقتی کسی با واقعیتی روبه‌رو شد، آن را زیبا یا زشت می‌دانند و همچنین آن را خیر یا شر به شمار می‌آورد. به نظر طرفداران این مکتب، اتفاق نظرهایی که در باب ارزش یک امر وجود دارد مربوط به جنبهٔ عینی (واقعی و خارجی) آن است و اختلاف نظرهایی که در زمینهٔ آن موجود است، به جنبهٔ ذهنی آن مربوط می‌شود.

۴) **عمل‌گرایی**: عمل‌گرایان معیار معروف خود را ـ که عبارت است از اینکه هر چیز در عمل مفید افتد حقیقت دارد و ارزشمند است ـ در مورد ارزشها نیز به کار می‌گیرند. «جان دیویی» فیلسوف عمل‌گرای معاصر آمریکا ـ می‌گوید: به جای بحث از ذهنی بودن، یا عینی بودن ارزشها و یا رابطه‌ای بودن آنها، باید از «ارزش داشتن» یا «ارزش بودن» امور سخن گفت. به نظر این فیلسوف امری «ارزش» دارد که در زندگی عملی انسان مفید افتد و آدمی را در حل مشکلات زندگی یاری دهد.

د) ارزش علمی ارزشها

قضیه‌های ارزشی، قضیه‌هایی هستند که حکایت از خیر یا شر بودن و نیز زشت یا زیبا بودن امری می‌کنند. در باب اینکه آیا این قضیه‌ها ـ همانند قضیه‌های علوم ـ قابل بررسی علمی و دارای ارزش هستند یا نه، دو نظریه داده شده است: نظریهٔ مثبت و نظریهٔ منفی:

۱) **نظریهٔ منفی**: بعضی از متفکران ـ خاصه فیلسوفان طرفدار مکتب تحلیلی و مکتب اثبات‌گرایی منطقی ـ عقیده دارند که قضایای ارزشی فاقد ارزش علمی هستند. به نظر این متفکران این‌گونه قضایا صرفاً بیانگر احساسات و تمایلات گویندگان آنهاست و برخلاف قضایای علمی، شناخت تازه‌ای به انسان نمی‌دهد. اثبات‌گرایان منطقی قضیه‌های ارزشی را

از نوع جمله‌های انشایی[1] می‌دانند و به همین جهت معتقدند که این قبیل قضایا را ـ همانند جمله‌های انشایی ـ نمی‌توان صادق (راست) یا کاذب (دروغ) تلقی کرد و هر قضیه‌ای را که نتوان صادق یا کاذب تلقی کرد قابل بررسی علمی نیست و ارزش علمی ندارد.

۲) **نظریهٔ مثبت**: در مقابل نظریهٔ منفی در باب ارزشها، بعضی از متفکران عقیده دارند که قضایای ارزشی دارای ارزش علمی هستند و به انسان شناخت تازه می‌دهند. به نظر این گروه، علم، در باب «آنچه که هست» بحث می‌کند. مثلاً علوم فیزیکی مادهٔ بی‌جان را همان‌گونه که هست مورد بررسی قرار می‌دهند و روان‌شناسی به رفتار انسان چنانکه هست توجه می‌کند. درحالی‌که ارزش‌شناسی، جزء «علوم دستوری[2]» است و مانند سایر علوم دستوری در باب «آنچه باید باشد» به بحث و گفتگو می‌پردازد، مثلاً اخلاق که یکی از علوم دستوری است بحث می‌کند از این که: «انسان چگونه باید رفتار کند» تا در زندگی خوشبخت و سعادتمند گردد.

به‌هرحال، همان‌گونه که قضایای علمی، انسان را تا حدودی با واقعیتها آشنا می‌سازند و شناخت تازه‌ای از امور به وی می‌دهند، قضایای ارزشی نیز ما را با واقعیتها آشنا می‌سازند و شناختهای تازه به ما می‌بخشند. بدین ترتیب که درک ارزش آزادی و عدالت و راستی همان اندازه ارزش و اهمیت و معنا دارد که آگاه شدن از قانون علمی انبساط فلزات یا هر قانون علمی دیگر. حاصل سخن اینکه به نظر طرفداران نظریهٔ مثبت، قضایای ارزشی نیز مانند قضایای علمی، واقعی و قابل بررسی هستند و می‌توان با شیوه‌ای عقلانی و انتقادی به بررسی آنها پرداخت.

خیر و شر (خوب و بد) را «ارزشهای اخلاقی و زیبا و زشت را ارزشهای زیبایی‌شناسی می‌نامند. خیر و شر موضوع بحث «علم اخلاق» است و زیبایی و زشتی موضوع در بحث در «زیباشناسی».

در دو فصل آینده دانش اخلاق و زیبایی‌شناسی مورد بررسی و بحث قرار می‌گیرد.

---

۱. علمای علم معانی جمله‌ها را به دو قسم تقسیم می‌کنند: خبری و انشایی.
الف) خبری: جمله‌هایی است که از رویدادی بیرونی (بیرون ـ ذهن) خبر می‌دهد و محتمل صدق و کذب است. یعنی ممکن است راست یا دروغ باشد. مثل پرویز از سفر آمد، هوا گرم است.
ب) انشایی: جمله‌ای است که از رویدادی بیرونی خبر نمی‌دهد و محتمل صدق و کذب نیست. جمله‌هایی که بر امر و نهی (= برو، مرو) استفهام (= آیا می‌روی؟) تمنی (= کاشکی می‌رفتی) ندا، دعا و ... دلالت می‌کند، انشایی است.

۲. علوم دستوری عبارت است از: اخلاق، زیبایی‌شناسی و منطق.

برزگمهر

خود را بیازمایید

۱. ارزش چیست؟
۲. چرا علوم نمی‌توانند به بحث ارزشها بپردازند؟
۳. ارزشها را از چند لحاظ می‌توان طبقه‌بندی کرد؟
٤. چند چیز را که دارای ارزش ذاتی هستند و چند چیز را که دارای ارزش خارجی هستند مثال بزنید.
۵. چرا ارزشها نسبی هستند؟
٦. نظر «ویکتورکوزن» در باب ارزشها چیست؟
۷. خیر و شرها برچه اساسی دگرگون شده‌اند؟
۸. به چه دلیل زیبایی نسبی است؟
۹. دلیل ذهن‌گرایان و عین‌گرایان در مورد ذهنی بودن و عینی بودن ارزشها چیست؟
۱۰. رابطه‌گرایان چگونه ذهن‌گرایی و عین‌گرایی را تلفیق کرده‌اند؟
۱۱. تفاوت عمل‌گرایی با سایر مکاتب در زمینهٔ ماهیت ارزشهاست چیست؟
۱۲. مقصود از نظریهٔ «مثبت» و «منفی» در باب ارزش علمی «ارزشها» چیست؟

فصل بیست و دوم

اخلاق

تعریف: اخلاق شعبه‌ای است از فلسفه که در ماهیت خوبی و حق، یا به قول فلاسفه، در باب خوبیها و حقها به بحث و گفتگو و کاوش و پژوهش می‌پردازد و می‌کوشد تا روشن سازد که: انسان چگونه باید باشد یا در زندگی چگونه باید رفتار کند تا به خوشی و سعادت دست یابد. درست برخلاف روان‌شناسی که حالات و رفتار انسان را چنانکه هست مورد بررسی قرار می‌دهد. به بیان دیگر، هدف اخلاق آن است که دستورالعملهایی برای رفتار انسان در زندگی معین کند و بدین‌وسیله هنر زندگی کردن را به انسان بیاموزد. به همین جهت آن را «علمی دستوری» نامیده‌اند.

در اخلاق، نظریه‌های مختلف اخلاقی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. هدف از این مطالعه، جستجوی پاسخهای مناسبی است برای این‌گونه پرسشها: انسان چگونه باید رفتار کند؟ زندگی خوب، یعنی زندگی خوش و سعادتمندانه برای انسان چگونه زندگی‌ای است؟

فلاسفه در طول تاریخ کوشیده‌اند تا به پرسشهای مذکور پاسخهای رضایت بخش بدهند. همین پاسخهاست که «نظریه‌های اخلاقی» نام گرفته‌اند. فی‌المثل لذت‌گرایی یکی از این نظریه‌هاست که برمبنای آن، زندگی خوب برای انسان، زندگی لذت جویانه است و سعادت آدمی در کسب لذات جسمانی است.

تقسیمات اخلاق

اخلاق به نظری و عملی تقسیم می‌شود:

۱. **نظری:** در اخلاق نظری تکلیف به‌طور عمومی مطالعه می‌شود. به عبارت دیگر، در اخلاق نظری تکلیف مطلق را مورد مطالعه قرار می‌دهند تا روشن سازند که محرک اساسی

اعمال انسان چه باید باشد و چه چیزی باید هدف زندگی انسان قرار گیرد. مثلاً بحث می‌کند از اینکه آیا انسان باید به فرمان عقل گوش فرا دهد، یا به دستورات عاطفه؟

۲. **عملی:** در اخلاق عملی، وظایف یا تکالیف مختلف تعریف و مطالعه می‌شود. مانند وظایف انسان نسبت به خود، نسبت به خانواده، دولت و ...

در اینجا ابتدا از مفاهیم و اصطلاحات اخلاقی، سپس از مسائل اخلاق و آنگاه از نظریه‌های اخلاقی سخن خواهیم گفت:

مفاهیم و اصطلاحات اخلاقی

در هر علم، مفاهیم و اصطلاحاتی وجود دارد که آشنایی با آنها برای مطالعه و آگاهی از آن علم لازم است. اصطلاحات و مفاهیم متداول در اخلاق عبارت است از: وجدان اخلاقی، احکام اخلاقی، وظیفه (تکلیف)، خیر، حق، مسئولیت، مجازات (مکافات)، عدالت و احسان:

۱. **وجدان اخلاقی:** «وجدان اخلاقی (عقل عملی) نیرویی است درونی که خیر را از شر و نیک را از بد باز می‌شناسد. میان حق و باطل و اخلاقی و غیراخلاقی فرق می‌نهد و برای انسان تکلیف معین می‌کند. یعنی به انسان می‌گوید که شایسته است چه کاری انجام دهد و چه کاری انجام ندهد.» این امور، مربوط به پیش از عمل است بعد از عمل نیز وجدان، بر حسب اینکه انسان به انجام امر خیر روی آورده باشد، یا به انجام عمل شر پرداخته باشد، نظر می‌دهد که: انسان در خور پاداش است یا مستحق کیفر. همچنین وجدان نسبت به خیر احساس احترام و نسبت به شر، احساس نفرت می‌کند و بالاخره وجدان انسان را به سوی خیر رهنمون می‌شود. بنابراین وجدان دارای سه عنصر است، یا سه جنبه دارد: عنصر عقلانی (تشخیص خیر و شر و صدور حکم پاداش یا کیفر)، عنصر عاطفی (احساس احترام و نفرت نسبت به خیر و شر) و عنصر ارادی (برانگیختن و رهنمونی انسان به سوی خیر).

۲. **احکام اخلاقی و تکلیف:** پس از اینکه وجدان خیر را از شر باز شناخت، حکم یا دستوری بدون قید و شرط صادر می‌کند (حکم اخلاقی). برمبنای این دستور انسان به انجام امر خیر و پرهیز از امر شر مکلف (موظف) می‌شود. فی‌المثل پس از اینکه وجدان تشخیص

داد مردم‌آزاری شر و کمک به هم نوع خیر است، چنین حکمی صادر می‌کند: «مردم آزاری شر است و باید از آن اجتناب کرد. کمک به هم نوع خیر است، پس باید بدان روی آورد.»

۳. خیر: خیر هر موجود عبارت است از هدف و قصدی که بر آن مترتب است. یعنی هدفی که آن موجود دنبال می‌کند. خیر انسان در اتمام و کمال ماهیت و حقیقت انسانی است از آنجا که انسان موجودی است اجتماعی می‌توان گفت که خیر او عبارت است از:

الف) هماهنگی قوای فردی او تحت نظارت عقل.

ب) توافق و سازگاری او با سایر افراد.

ج) روابط و مناسبات او با جهان به‌طورکلی.

د) ارتباط وی با نظم‌دهنده جهان (خدا).

البته خیر در نظر علمای اخلاق معانی مختلفی داشته و به همین جهت است که مکاتب مختلف در اخلاق پدید آمده است: خیر یعنی لذت، خیر یعنی نفع شخص، خیر یعنی نفع عمومی و ...

٤. حق: حق، یعنی توانایی اخلاقی، بدین معنی که هر کس می‌تواند آنچه را که وجداناً متعلق به اوست بخواهد: حق بر دو قسم است: طبیعی و اجتماعی.

الف) حق طبیعی (تکوینی): حقی است که طبیعت به افراد انسان داده است مثل حق حیات، حق تعلیم و تربیت، حق آزادی بیان و ...

ب) حق اجتماعی (تشریعی = قانونی): حقی است که قوانین اجتماعی برای انسان در نظر می‌گیرند. مثل حق انتخاب کردن و انتخاب شدن، حق خرید و فروش و ...

۵. مجازات (مکافات): پاداش یا کیفری است که از سوی طبیعت، قانون، وجدان و خداوند به نیکوکاران و بدکاران داده می‌شود. مثلاً:

الف) افراط در باده‌گساری موجب به بیماریهای گوناگون می‌گردد (مکافات طبیعی یا بدنی).

ب) اعمال خلاف قانون موجب مجازاتهایی مثل زندانی شدن می‌گردد (مکافات قانونی)، یا تنفر مردم را بر می‌انگیزد (مکافات ناشی از افکار عمومی).

ج) وجدان تبه‌کاران آنها را آرام نمی‌گذارد (مکافات وجدانی یا اخلاقی).

د) از آنجا که مکافاتهای مذکور کافی نیست و ممکن است اشتباهاتی نیز در آنها رخ دهد، بسیاری از متفکران به وجود مکافاتی (کیفر و پاداش) کامل در جهانی دیگر معتقد شده‌اند که از سوی خداوندگار عالم داده می‌شود (مکافات اخروی).

٦. عدالت (عدل): عبارت است از رعایت حقوق دیگران.

عدالت بر دو گونه است:

الف) اخلاقی: یعنی رعایت حقوق طبیعی انسانها.

ب) قانونی یا قضایی: یعنی رعایت حقوق قانونی انسانها.

۷. احسان: دوستداری دیگران و محبت و نیکی کردن به آنها بدون هیچ قید و شرط را احسان می‌گویند.

مسائل اخلاقی

مسائل مهمی که در اخلاق مورد بحث قرار می‌گیرد عبارت است از: اصل و مبدأ شعور اخلاقی، مبدأ احکام اخلاقی، هدف اعمال اخلاقی، موضوعات اخلاقی و مسئله آزادی اراده.

۱. اصل و مبدأ شعور اخلاقی (وجدان)

مسئله این است که آیا نیرویی که خیر را از شر باز می‌شناسد و انسان را ملزم به انجام عمل اخلاقی (خیر) می‌کند و از انجام عمل غیراخلاقی (شر) باز می‌دارد، منشأ درونی دارد یا سرچشمه بیرونی؟ به این پرسش دو مذهب پاسخ گفته‌اند:

الف) مذهب سلطهٔ ذاتی (Autonomous): پیروان این مذهب برآنند که دریابندهٔ خیر و شر (وجدان)، منشأیی درونی دارد و امری فطری و غریزی است مذهب سلطهٔ ذاتی، خود به دو شعبه تقسیم می‌شود:

۱) عقل‌گرایی(Rationalism): عقل‌گرایان برآنند که نیرویی بازشناسندهٔ خیر از شر، عقل است. افلاطون، ارسطو و مخصوصاً کانت از شمار این گروهند.

۲) عاطفه‌گرایی(Emotionalism): به نظر عاطفه‌گرایان، این عاطفه است که مهر اخلاقی (خیر) و غیراخلاقی (شر) بر امور می‌زند و ما را به اطاعت از قانون اخلاقی وا می‌دارد. دیوید هیوم و آدام اسمیت ـ فیلسوفان انگلیسی قرن هیجدهم ـ ژان ژاک روسو

ـ فیلسوف فرانسوی و شوپهناور ـ فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم ـ از جملهٔ عاطفه گراییانند[1].

ب) مذهب سلطهٔ خارجی (Heteronomous): اندیشندگانی که پیرو مذهب سلطهٔ خارجی هستند برآنند که نیروی دریابندهٔ خیر و شر (وجدان) منشأ درونی ندارد و امری فطری نیست، بلکه منشأ بیرونی دارد، یعنی حاصل شرایطی محیطی و اجتماعی است. به بیان دیگر، شناخت خیر و شر ـ همانند آگاهیهای دیگر ـ حاصل تجربه است. برای مثال، کودکی که در خانواده‌ای مذهبی پرورش یافت، تحت تأثیر پدر و مادر خویش و امر و نهی‌های آنها به‌گونه‌ای پرورده می‌شود که امری بخصوص را خیر یا شر می‌پندارد. در حالی که اگر همین کودک در خانواده‌ای غیرمذهبی تربیت می‌یافت، تجربه‌های دیگری می‌اندوخت و بی‌تردید امور دیگری را خیر یا شر می‌انگاشت.

۲. مبدأ احکام اخلاقی

مقصود از احکام، حکمهایی است که انسان پس از تشخیص خیر و شر صادر می‌کند. بدین معنی که چون انسان امری را خیر یا شر انگاشت، حکمی بدین مضمون صادر می‌کند: فلان امر خیر است و باید بدان عمل شود، یا فلان امر شر است و پرهیز از آن واجب می‌باشد. فی‌المثل این یک حکم اخلاقی است: دروغگویی شر است و راستگویی خیر، باید به راستگویی روی آورد و از دروغگویی روی برتافت.

دربارهٔ مبدأ احکام اخلاقی دو نظر مختلف داده شده است:

الف) شهودگرایی (Intuitionism): برمبنای این مذهب ـ که مذهب فطری و ذوقی نیز نامیده می‌شود ـ احکام اخلاقی از فطرت و ذوق انسان سرچشمه می‌گیرد. به عبارت دیگر احکام اخلاقی، از طرف آن نیروی غریزی ـ که وجدانش می‌نامند ـ صادر می‌گردد. فلاسفهٔ قدیم (افلاطون و ارسطو) و نیز توماس کارلیل (Katlyle، ۱۸۸۱ ـ ۱۷۹۵) و ژوزف باتلر (J.Butler، ۱۷۵۲ـ۱۶۹۲) در انگلیس، و همچنین فیخته و کانت در آلمان، از این نظریه دفاع کرده‌اند.

۱. مسئله عاطفه‌گرایی و عقل‌گرایی را می‌توان تحت عنوان «انگیزه‌های اخلاقی یا دواعی اخلاقی» هم مورد بحث قرار داد.

ب) تجربه‌گرایی (Empiricism): برمبنای این مذهب ـ که تکامل‌گرایی (Evolutionism) نیز نامیده شده است ـ احکام اخلاقی، اکتسابی است و نتیجهٔ تکامل حیات فرد و جامعه است. همچنان‌که بازشناختن خیر از شر را تجربه به انسان می‌آموزد، صدور احکام اخلاقی نیز به مدد تجربه انجام می‌پذیرد. یعنی این تجربه است که به انسان می‌آموزد که چه چیز خیر است و چه چیز شر، و نیز این تجربه است که به انسان یاری می‌دهد تا احکام اخلاقی صادر کند. تکامل‌گرایان همچون داروین Darwin عالم و فیلسوف قرن نوزدهم انگلیس، و والاس Wallace، طبیعی‌دان قرن هجدهم و نوزدهم آن کشور، و نیز جان استوارت میل، فیلسوف انگلیسی قرن نوزدهم، از طرفداران این مکتب بوده‌اند.

۳. هدف اعمال اخلاقی[1]

در این قسمت بحث می‌شود از اینکه آیا هدف اعمال اخلاقی ایجاد حالتی درونی ـ مثل لذت و سعادت است، یا پدید آوردن وضعی بیرونی و خارج از ذات ـ مثل تأمین منافع مردم ـ می‌باشد؟

مذهب ذهن‌گرایی و عین‌گرایی به این پاسخ گفته‌اند:

الف) ذهن‌گرایی (Subjectivism): برمبنای مذهب ذهن‌گرایی ـ که می‌توان آن را «درون‌گرایی» یا «مذهب غایت ذاتی» نیز نامید ـ هدف اعمال اخلاقی، ایجاد حالتی درونی از قبیل لذت و سعادت است. بنابراین ذهن‌گرایی شامل لذت‌گرایی و سعادت‌گرایی خواهد بود:

۱) لذت‌گرایی (Hedonism): به نظر لذت‌گرایان، هدف تمام تلاشهای آدمی آنست که به«لذات جسمانی» دست یابد و شاد و خوش زندگی کند. برمبنای این مکتب «خیر» آنست که از او لذتی زاید و شر آنست که موجب درد و رنج گردد. آریستیپوس Aristippus (قرن چهارم پیش از میلاد) شاگرد سقراط و پیروان طرفدار این نظریه بودند.

۱. ممکن است مسئله را به شکل ساده‌تری مطرح کرد و بدان پاسخ گفت: چرا باید نیکی کرد و به خیر روی آورد و از شر و بدی روی برتافت؟
به پرسش مذکور دوگونه پاسخ داده شده است: پاسخ فلسفی و پاسخ مذهبی:
الف) پاسخ فلسفی: خوشی، سعادت و نفع بشر در گرو نیکی است و روح انسانی، با گرایش به خیر و نیکی به کمال می‌رسد. بنابراین باید نیک بود و نیکی کرد.
ب) پاسخ مذهبی: چون خداوند نیکی را بر انسان واجب کرده است و در سرای باقی تنها نیکوکاران رستگار می‌گردند، باید نیک بود و از شر اجتناب کرد.

۲) سعادت‌گرایی (Eudaemonism): به نظر سعادت‌گرایان آرامش و نیکبختی را باید در لذات روحانی جست. فی‌المثل لذت ناشی از یک عمل بزرگ فکری، یا لذت حاصل از وفاداری و خدمت به همنوع بسی گرانبهاتر و آرامش بخش‌تر از لذات جسمانی زودگذر است. بنابراین، میزان ارزش یک عمل اخلاقی بستگی به مقدار سعادتی دارد که از آن حاصل می‌گردد. از فلاسفهٔ قدیم سقراط، افلاطون، اپیکورو پیروان آنها سعادت‌گرا بودند. در فلسفهٔ جدید «شافتسبری» (Shaflesbury ، ۱۷۱۳ ـ ۱۶۷۱ م) فیلسوف انگلیسی و لوتزه (Lotze ۱۸۸۱ ـ ۱۸۱۷ م) فیلسوف آلمانی از این مذهب دفاع کرده‌اند.

باید توجه داشت که سعادت‌گرایی چنان جامعیتی دارد که بسیاری از مذاهب دیگر را در برمی‌گیرد.

سعادت‌گرایی، خود به دو شعبه تقسیم می‌شود: سعادت شخصی و سعادت عمومی.

برمبنای مکتب سعادت شخصی هدف عمل اخلاقی، تأمین سعادت شخصی (شخص که عمل اخلاقی را انجام می‌دهد) است و برطبق مکتب سعادت عمومی، هدف عمل اخلاقی، تأمین سعادت برای حداکثر مردم است.

ب) عین‌گرایی (Objectivism): بر مبنای نظر پیروان مکتب عین‌گرایی ـ که آنرا «برون‌گرایی»، یا «مذهب خارجی» نیز نامیده‌اند ـ عمل اخلاقی باید حالت یا وضعی را خارج از ذات انسان (شخص عمل‌کننده) به‌وجود آورد. مثلاً آن‌گونه که سودگرایان می‌گویند، سود همگانی را تأمین کند.

٤. موضوعات اخلاقی

مسئله این است که: موضوع عمل اخلاقی کیست؟ به بیان دیگر فعل اخلاقی باید به حال انجام دهنده آن مفید افتد، یا به حال دیگران؟

مذهب خودگرایی و دیگرگرایی به سؤال مذکور جواب داده‌اند:

الف) خودگرایی یا خودپرستی(Egoism): به نظر خودگرایان اعمال اخلاقی باید به حال انجام دهنده آن مفید افتد. در فلسفهٔ قدیم سقراط، رواقیان، اپیکوریان و لذت‌گرایان (پیروان اریستیپوس) خودگرا بودند. در عصر جدید، هابز (Hobbes ، ۱۶۷۹ ـ ۱۵۸۸ م) ـ فیلسوف انگلیسی، اسپی‌نوزا ـ فیلسوف هلندی ـ و دکارت فرانسوی به این مذهب گرایش داشتند.

ب) دیگرگرایی یا غیرپرستی(Altruism): دیگرگرایان معتقدند موضوع اعمال اخلاقی دیگرانند. بدین معنی که هرکس باید بکوشد تا به حال دیگران مفید افتد. به نظر دیگرگرایان، عاطفه‌ای به نام «عاطفهٔ مردم دوستی» در هر کس نهفته است و این عاطفه موجب می‌گردد که انسان، خیرخواه دیگران باشد.

غیرپرستان یا دیگرگرایان از این هم فراتر می‌روند و می‌گویند: انسان باید سعادت خود را فدای سعادت دیگران کند. تنها با این فداکاری است که می‌توان به آرامش رسید.

هیوم کانت، فیخته، آدام اسمیت، شوپنهاور و استوارت میل از جمله دیگرگرایانند.

۵. آزادی اراده

سخن این است که آیا انسان در زندگی آزاد است، یا مجبور است و اسیر دست سرنوشت و نمی‌داند که «قلم صنع به نامش چه نوشته است[1] و باید کارهای معینی را انجام دهد؟ برمبنای مذهب اختیار انسان آزاد است و برطبق مذهب جبر، مجبور.

الف) مذهب اختیار یا علت‌ناگرایی (Indeterminism): به نظر پیروان این مذهب، ارادهٔ آدمی آزادی کامل دارد و تحت تأثیر همین علتی نیست. انسان آزاد است و می‌تواند هر راهی را که می‌خواهد برگزیند. و به قول مولوی عارف و شاعر بزرگ قرن هفتم:

«اینکه گویی این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است، ای صنم»

بیشتر فلاسفهٔ اخلاقی، راهی برای اختیار گشوده‌اند و هر کدام انسان را به نوعی آزاد دانسته‌اند، زیرا اگر انسان آزاد نباشد مسئول نخواهد بود.

ب) مذهب جبر یا علت‌گرایی (Determinism): برمبنای مذهب جبر، انسان اسیر دست سرنوشت است و ارادهٔ او تحت تأثیر علل و عوامل اجبارکننده قرار دارد، و تلاشهای آدمی برای رهایی از سلطهٔ سرنوشت است و «نسبتی به غیر ندارد»[2]. حتی به قول خیام می خوردن او را حق (خدا) از ازل می‌دانسته است و اگر او می نخورد علم خدا جهل[3] بود.

---

۱. اشاره است به بیتی از حافظ:

برعمل خواجه، مکن نکته که از روز ازل تو چه دانی قلم صنع به نامت چه نوشت؟!

۲. «گر رنج پیش آید و گر راحت، ای حکیم نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند» «حافظ»

۳. اشاره است به این بیت خیام:

«می خوردن من، حق ز ازل می‌دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود»

در باب این بیت و پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی بدان رک: انسان و سرنوشت، مرحوم استاد مرتضی مطهری، چاپ شرکت انتشار، ص ۱۲۵ ـ ۱۳٤.

البته از سرنوشت‌گرایان که بگذریم، هستند کسانی که انسان را بازیچهٔ عواملی دیگر(چون عوامل اجتماعی، روانی، جغرافیایی و امثال آن) می‌دانند و بدین‌گونه اسارت او را اثبات می‌کنند و به هر حال نوعی جبر را به اثبات می‌رسانند.

سیر تاریخی نظریه‌های اخلاقی

پیش از آنکه فلاسفه به بحث دربارهٔ اخلاق و مسائل آن پردازند، انسان ـ از زمان پیدایش خود ـ خیر را از شر باز می‌شناخت و حکم اخلاقی ـ اینکه خیر چیست و وظیفهٔ انسان کدامست؟ ـ صادر می‌کرد. همچنان‌که قبل از تدوین دستور زبان، به‌وسیله دستورنویسان، مردم سخن می‌گفتند و در سخن خود، فعل و فاعل و مفعول، یا سایر ارکان جمله را به‌کار می‌بردند.

آغاز علم اخلاق

در قرن پنجم پیش از میلاد سوفسطائیان از اخلاق سخن می‌گفتند، اما نه در تأیید آن. آنها می‌گفتند «اخلاق، زنجیری است که ضعفا برایی به بند کشیدن اقویا ساخته‌اند.» «حق یعنی قدرت، و عدالت یعنی آنچه به سود قوی است. ظالم بر مردم سادهٔ عادل و درستکار سرور است و عادل، همیشه در مقایسه با او بازنده.»

اخلاق سوفسطائیان مربوط به زمانی است که بنای اخلاق کهن مذهبی یونانی ویران گردیده بود و اخلاقی نوین هم جایگزین آن نشده بود.

نخستین کسی که در تأیید اخلاق سخن گفت و به انسان و مسائل انسانی توجه کرد «سقراط» بود. پیش از او اندیشه‌های اخلاقی جز در شعر شاعران، آن هم به شکل امثال و حکم، دیده نمی‌شد. «به نظر سقراط فلسفه می‌بایست، اخلاق نوین، براساس طبیعی (نه براساس‌ترین) جایگزین اخلاق مذهبی و از اعتبار افتاده گذشته سازد[1].» در

۱ـ در روزگار ما نیز وضع بدین‌گونه است و نیاز به یک تحول در اخلاق، احساس می‌شود. از یک سو، طرفداران اخلاق مذهبی (مذهبیون) علت نابسامانیها و آشفتگیها را در لامذهبی مردم می‌دانند و درمان همه دردهای اجتماعی را در نوشداروی دین می‌بینند و برآنند که باید در مردم ـ خاصه در جوانان ـ اعتقاد مذهبی ایجاد کند. و از سوی دیگر طرفداران اخلاق فلسفی معتقدند «انقلابی سقراطی» در اخلاق لازم است و انسان امروز به اخلاقیاتی نوین نیازمند است و تمام دردها ناشی از یک بحران است، بحرانی که از ضعف اخلاق گذشته و نبودن اخلاقی نوین ـ که جوابگوی نیازهای مردم این روزگار باشد ـ سرچشمه گرفته است.

ادامه مطلب نظریه‌های مهم اخلاقی را ـ که در طول تاریخ تفکر پیشنهاد شده است ـ مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف) نظریه‌های اخلاقی در یونان و روم باستان

برجسته‌ترین نظریه‌های اخلاقی در این دوره عبارت است از: نظریه اخلاقی سقراط، افلاطون، ارسطو، نظریه‌های لذت‌گرایی و ریاضت‌گرایی:

۱. **نظریه اخلاقی سقراط:** به نظر سقراط، تیره‌بختی انسان حاصل نادانی اوست. بزرگ‌ترین فضیلت **دانایی** است و اشتباهات آدمی از نادانی او سرچشمه می‌گیرد. اگر کسی واقعاً بداند که چیزی بد است هرگز گرد آن نمی‌گردد. چنین است که «باید در شناخت خیر کوشید و تعریف درستی از امور خیریه به‌دست آورد.» چون نیکوکاری به بازشناختن خیر از شر بستگی دارد، یعنی بسته به دانایی (علم) است و می‌توان گفت فضیلت، به‌طورکلی، چیزی غیر از دانش و حکمت و خردمندی نیست و فضایل عبارت است از: شجاعت، عفت، عدالت و خداپرستی.

۱) شجاعت: دانستن آن است که از چه چیز باید ترسید و از چه چیز نباید ترسید.

۲) عفت: دانستن آن است که چگونه باید مقتضیات نفسانی را رعایت کرد و از آنچه شایسته نیست دوری جست.

۳) عدالت: علم به قواعدی است که بر روابط درست بین مردم حکومت می‌کند.

۴) خداپرستی: آگاهی از وظایف خود نسبت به خدای عالم است.

سقراط معتقد است که برای آراستگی به این فضایل و رسیدن به سعادت باید گوش به فرمان خرد داشت و از دستورات عقل پیروی کرد.

۲. **نظریهٔ اخلاقی افلاطون:** افلاطون نیز همانند استاد خود سقراط، «عمل نیک را نتیجهٔ علم به نیکی می‌داند و بر آن است که اگر مردمان نیکی (خیر) را بشناسند به بدی (شر) نمی‌گرایند.»

این فیلسوف مسائل اخلاقی را مبتنی بر مابعدالطبیعه می‌کند و می‌کوشد تا مشکلات اخلاقی را هم به مدد نظریهٔ «مثل» حل کند. به نظر او خیر و عدالت معانی الهی هستند و هستی حقیقی و مستقل دارند. روح انسانی قبل از حلول در بدن در عالم مثل از «خیر مطلق» بهره برده است و اینک که در «سراچهٔ ترکیب» تخته بند تن شده

است و قادر نیست تا در فضای عالم قدس به گردش آید[1]، یعنی از خیر و سعادت دور شده است. چارهٔ کار او آن است که دل و اندیشه خود را از آلودگیها پاک کند و بدین منظور باید به فضایلی آراسته گردد. این فضایل عبارت است از: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت. افلاطون می‌گوید هر کدام از قسمتهای بدن را فضیلتی است: فضیلت سر (جنبه عقلی) حکمت است، فضیلت دل یا قلب (جنبه اراده) «شجاعت» است و فضیلت شکم (قوه شهوانی) «عفت» و پرهیزگاری است. چون فضایل مذکور (حکمت، شجاعت، عفت) را جمعاً مورد توجه قرار دهیم، «عدالت[2]» است. بدین معنی که چون آدمی به کمک ریاضت به حکمت، شجاعت و عفت آراسته گردد عدالت بر زندگی او حکومت می‌کند و چنین انسانی خردمند و سعادتمند خواهد بود.

۳. نظریه اخلاقی ارسطو: به نظر ارسطو انسان دو جنبه دارد: جنبه حیوانی، جنبه خدایی، جنبه حیوانی انسان، جنبهٔ احساسی اوست که هوسها و شهوتها از آن برمی‌خیزند و جنبهٔ خدایی آدمی همانا جنبهٔ عقلی اوست. از جهت تعقل، انسان به خدا می‌ماند. به نظر ارسطو فضیلت انسان آن است که این دو جنبه (جنبه عقلی و شهوانی، یا جنبه حیوانی و خدایی) را متحد کند، تمام نیروهای خود را فرمانبردار عقل سازد و در زندگی دستورات خرد را به‌کار بندد و بیاموزد که در موقعیتهای مختلف چه باید انجام دهد و چه نباید انجام دهد. این فضیلتی است بزرگ که رسیدن به آن برخلاف نظر سقراط، تنها با عقل و اندیشه میسر نمی‌گردد، بلکه تمرین و تربیت هم لازم است. ارسطو رمز موفقیت و راز نیکبختی را در **میانه‌روی** (رعایت حد وسط) می‌داند. او که از سویی افراط اسکندر را در تجاوز و آدمکشی دیده بود و از سویی دیگر تفریط مردم را در تسلیم شدن به این متجاوز بیدادگر، به این عقیده رسید که افراط و تفریط پسندیده نیست و باور داشت که فضیلت در رعایت حد وسط است و عدالت در معنی وسیع آن - چیزی نیست جز **میانه‌روی**. فی‌المثل نه «بی‌باکی» را می‌توان فضیلت خواند، نه «ترسویی» را، فضیلت حد وسط این دو است و آن «**شجاعت**» است. به همین ترتیب

---

۱. اشاره است به این بیت حافظ که:

«چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس — که در سراچهٔ ترکیب تخته بند تنم»

این بیت بیانگر گرفتاری روح آسمانی انسان در تن خاکی و زمینی است و بیان این معنا که آزادی واقعی انسان پس از رهایی روح از قفس تن امکان‌پذیر می‌گردد.

۲. البته معنی عدالت در جامعه و سیاست فرق دارد. به نظر افلاطون، معنی عدالت در اجتماع عبارت است از: «هر کس دنبال کار خویش باشد و در کار دیگران مداخله نکند.»

«**اعتدال مزاج**» - که میانهٔ بی‌حسی و شهوت‌رانی است - فضیلت محسوب می‌شود، یا «**حقیقت‌گویی**» - که میانهٔ لاف‌زنی و فروتنی است - فضیلت به‌شمار می‌آید. چنین است «**شرافت‌خواهی**» که حد وسط جاه‌طلبی و پست همتی است و ...

کوتاه سخن آنکه: سعادت نه در فراوانی مال است، نه در خوشیهای زودگذر و نه در شهرت و مقام. تنها با میانه‌روی است که می‌توان به کیمیای سعادت[1] دست یافت.

٤. نظریه لذت‌گرایی (Hedonism): پیروان نظریهٔ لذت‌گرایی معتقدند که پیروی از لذات می‌تواند انسان را به سعادت برساند.

مکتب لذت‌گرایی به دو شعبه تقسیم می‌شود: لذت‌گرایی جسمانی و لذت‌گرایی روحانی.

۱) لذت‌گرایی جسمانی: پیشوای این مکتب آریستیپوس شاگرد سقراط بود. «آریستیپوس» اهل شهر سیرن (Cyren) - شهری در آفریقا - بود و به همین جهت پیروان وی را «سیرنائیکها (Syremaics)» می‌نامند. او از این سخن استاد خود، سقراط، که گفته بود «**سعادت و خوشی هدف زندگی انسان است**»، چنین نتیجه گرفت که: **باید به لذات جسمانی روی آورد و خوشبختی را در لذایذ مادی جست.** به نظر وی انسان باید بداند که «خوش‌تر ز عیش و صحبت و باغ و بهار نیست» و «عشرت امروز را به فردا فکندن» از بی‌خردی است.

۲) لذت‌گرایی روحانی: پیشوای این مکتب اپیکور (Epicurus، ۳٤۱ تا ۲۷۰ ق.م) - فیلسوف یونانی - بود به نظر پیکور و پیروان وی خوشبختی و آرامش، حاصل لذایذ معنوی است و لذایذ مادی حاصلی جز اندوه و حرمان ندارد. بنابراین برای رسیدن به سعادت باید از لذات مادی روی برتافت و از میان لذات آن را برگزید که بادوام‌تر و کم زیان‌تر است. باید بدگویی مردم را به چیزی نگرفت و ترس از خدایان و بیم[2] مرگ را از لوح دل زد و باور داشت که انسان، خود چاره‌ساز خویش است و از دست آسمان و خدایان کاری ساخته نیست.

---

۱. معمولاً نظریه‌های اخلاقی سقراط، افلاطون و ارسطو را تحت عنوان «سعادت‌گرایی» مورد بررسی قرار می‌دهند. اما حقیقت آن است که تلاش علم اخلاق و تمام فلاسفهٔ اخلاقی متوجه چگونه راهی است که انسان را به سعادت برساند. بنابراین همه سعادت‌گرا هستند.

۲. اپیکور می‌گفت: «تا من هستم مرگ نیست و چون مرگ آمد من نیستم.» بنابراین ترس از مرگ بی‌معنی است.

۵. **نظریه ریاضت‌گرایی (Asceticism)**: برمبنای این مکتب که می‌توان آن را زهدگرایی نیز نامید ـ آرامش و سعادت با سرکوب خواهشهای نفسانی و به مدد وارستگی و آزادی از تعلق فراهم می‌آید. ریاضت‌گرایان ـ که «مرد میدان رضایند و تسلیم تیر قضا[1]» ـ در نفی نفس و هواهای آن و نیز در گرایش به لذات روحانی به اپیکوریان[2] می‌مانند.

ریاضت‌گرایی خود به دو مکتب تقسیم می‌شود: مکتب کلبیان و مکتب رواقیان:

۱) *مکتب کلبیان[3] (Cynicism)*: کلبیان سعادت را در اعراض از علایق دنیوی می‌دانستند. اینان «باور داشتند که اساس جهان شر است. بنابراین آنکس که بخواهد آرام زندگی کند باید رابطه خود را یکسره با جهان بگسلد ...، از متاع ناپایدار دنیوی دل برکند و شیفته مادیات نگردد. از درون خود مدد خواهد و آرامش خود را در پشت کردن به امور مادی و روی آوردن به زهد و تقوی بجوید. «مکتب کلبیان را می‌توان مکتب ریاضت‌گرایان افراطی خواند.

۲) *مکتب رواقیان (Stoicism)*: رواقیان ـ که سخت از کلبیان متأثر بودند ـ نظریهٔ افراطی کلبیان را تعدیل کردند و فلسفه را یاور زندگی انسان دانستند و اعلام کردند که باید «شهوات را تحت سلطه عقل در آورد»، و به ندای درون و فرمان خرد گوش فرا داد.

چنین بود که فیلسوفان رواقی «سعادت و خوشی را امری درونی می‌انگاشتند و امور مادی و خارجی را در تحقق سعادت انسانی بی‌اثر می‌دانستند، و چنان می‌پنداشتند که فضیلت در بی‌نیازی از دنیاست و به راستی باور کرده بودند که: «در این دنیا اگر سودی است با درویش خرسند[4] است» و اعتقاد داشتند که آرامش خاطر در پناه «درویشی و خرسندی» فراهم می‌آید. برهمین مبنا بود که هرگز یک فیلسوف رواقی (Stoic) همچون نادانان نمی‌کوشد تا با روزگار و سرنوشت به پیکار برخیزد و با این

---

۱. عبارت داخل گیومه از گلستان سعدی (جدال سعدی با مدعی) است و مقصود آن است که آنان به آنچه دارند و به آنچه خدا به آنها داده راضی و خرسندند و تسلیم سرنوشت و اراده خدا می‌باشند.

۲. می‌توان مکتب اپیکوریان را هم، مکتبی از مکاتب ریاضت‌گرایی به‌شمار آورد، زیرا اپیکور نیز به ریاضت توجه داشت و می‌کوشید از این طریق به لذات معنوی و روحانی برسد.

۳. همچنانکه «سیرنائیکها» واسطه بین سقراط و اپیکوریان بودند، کلبیان هم واسطه بین آن مرد بزرگ و رواقیان هستند. همچنین همان‌گونه اپیکوریان نظریه افراطی سیرنائیکها (افراط در کسب لذات جسمانی) را تعدیل کردند، رواقیان هم عقیدهٔ افراطی کلبیان را در زهد و ترک کردن دنیا تعدیل نمودند.

۴. اشاره است به بیتی از حافظ:

«در این دنیا اگر سودی است یا درویش خرسند است خدایا، منعمم گردان به درویشی و خرسندی»

پیکار بی‌سرانجام، نیروی خود را بیهوده هدر دهد و از پای درافتد. زیرا او به یقین می‌دانست «که گر ستیزه کند روزگار بستیزد بنابراین برآستانه تسلیم سر می‌نهاد» و «به داده رضا می‌داد[1]».

خلاصه آنکه: به نظر رواقیان، با تسلیم و رضا و با قناعت و بی‌نیازی از دنیا می‌توان درهای سعادت و خوشی را به روی خود گشود.

ب) نظریه‌های اخلاقی در قرون وسطی

نظریه‌های اخلاقی در قرون وسطی عبارت است از: نظریهٔ اخلاقی مسیحیت، و نظریهٔ اخلاقی اسلامی.

۱. **نظریه اخلاقی مسیحیت**: اخلاق مسیحیت ریشه الهی دارد و مبادی اساسی آن دینی است. بدین معنی که «خیر» را عملی می‌داند که خداوند بندگان را به انجام آن امر فرموده است و رضای حق در آن است و «شر» را عملی می‌پندارد که خدا بندگان را از انجام آن نهی کرده است.

اخلاق مسیحیت بر دو اصل استوار است: تهذیب نفس و آمرزش:

۱) *تهذیب نفس*: برمبنای این اصل، انسان باید نفس (روح) خود را پاکیزه گرداند و بدین منظور لازم است تا بدن را خوار دارد و بر توسن شهوات لگام زند، یعنی از هوی و هوس بپرهیزد. براساس همین عقیده بود که بسیاری از مسیحیان متدین در لباس «راهب دیرنشین» از تمام علایق دنیوی می‌بریدند و زندگی توأم با زهد، گوشه‌گیری و فقر را برمی‌گزیدند.

۲) *آمرزش*: برمبنای اصل «آمرزش (غفران)» انسان ذاتاً گناهکار است و تنها راه رهایی و رستگاری او آن است که لطف و بخشایش الهی شامل حالش گردد. اما از آنجا که بندهٔ روسیاه گناهکار نمی‌تواند شخصاً با خدای خود رابطه برقرار سازد و وسیلهٔ آمرزش خود را فراهم آورد باید از «کلیسا» مدد خواهد، زیرا واسطهٔ بین خق (خدا) و خلق (بنده) کلیساست! مقصود از این سخن آن است که رستگاری با راهنمایی ارباب

---

۱. اشاره است به دو بیت از حافظ:

«بر آستانهٔ تسلیم سر بنه، حافظ که گر ستیزه کنی روزگار بستیزد»

***

«رضا به داده بده، ز جبین گره بگشای که بر من و تو در اختیار نگشاده است»

دین و یا پیروی از دستورات کلیسا حاصل می‌شود. گذشته از اینها یک مسیحی خوب باید به خدا عشق بورزد و از دستورات او فرمانبرداری کند. مردم را دوست بدارد و جایی برای کینه و تنفر در دل خویش باقی نگذارد.

۲. *نظریه اخلاقی اسلامی:* همچون اخلاق مسیحیت اساس دین دارد و عملی را «خیر» می‌داند که رضای حق در آن است و خداوند بندگان را به انجام آن امر فرموده است. اسلام به پاکیزه گردانیدن روح اهمیت می‌دهد، اما تن را بی‌مقدار نمی‌کند و زندگی دنیوی را خوار نمی‌دارد، بلکه هم به زندگی مادی و دنیوی توجه دارد-و هم به زندگی معنوی و اخروی، و سعادت را معلول توجه به هر دو جهان می‌داند.

پس از طرح و بررسی مکاتب اخلاقی در عصر جدید و نگاهی کوتاه به اخلاق نوین، در پایان این فصل اخلاق اسلامی و نیز اخلاق در فرهنگ اسلامی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

ج) نظریه‌های اخلاقی در عصر جدید

اخلاق فلسفی در عصر جدید از رنسانس به بعد با تلاشهای مارتین ـ لوتر (M. Luther ۱۵٤٦ ـ ۱٤۸۳ م) راهب آلمانی پایه‌گذاری شد. به‌دنبال تلاشهای لوتر بود که اخلاق به‌تدریج از مذهب جدا شد و به‌صورت دانشی فلسفی درآمد.

لوتر معتقد بود که تقلید کورکورانه از ارباب کلیسا (کشیشان) مردود است. انسان حق دارد آنچه را که ارباب کلیسا می‌گویند مورد انتقاد قرار دهد. رستگاری در انحصار کلیسا نیست. هرکس در مقابل خدای خویش مسئول اعمال خویشتن است. هدف کوششهای لوتر اصلاح مذهب بود و از میان برداشتن قدرت مطلقهٔ کلیسا. او می‌کوشید تا حجابی را که کلیسای مسیحیت بین حق و خلق ایجاد کرده بود از میان بردارد[۱].

بعد از لوتر بسیاری از فلاسفه به بحث دربارهٔ اخلاق پرداختند. بزرگ‌ترین این متفکران عبارت بودند از: باروخ اسپی‌نوزا فیلسوف هلندی قرن هفدهم، کانت فیلسوف آلمانی قرن هیجدهم، جرمی بنتام و جان استوارت میل دو فیلسوف انگلیسی قرن نوزدهم، و نیچه فیلسوف قرن نوزدهم آلمانی:

۱. کوششهای لوتر در ایجاد نهضت رنسانس تأثیر زیادی داشت.

۱. اسپی‌نوزا (Spinoza، ۱٦۷۷ ـ ۱٦۳۲ م): نظریهٔ اخلاقی[۱] و فلسفی اسپی‌نوزا بر دو اصل استوار است: جبر و نسبیت.

۱) جبر: اسپی‌نوزا ـ همچون فیلسوفان رواقی ـ بر آن بود که: جریان امور برطبق قوانین لایتغیر طبیعت صورت می‌گیرد. انسان در اعمال خود آزاد نیست و هیچکس نمی‌تواند برطبق میل و اراده خود و یا بر حسب تصادف و اتفاق کاری انجام دهد. آنگاه که شخص آهنگ انجام کاری می‌کند، تجارب گذشته و وضع جسمی و روحی وی و نیز قوانین طبیعت در آن لحظه (در لحظهٔ انجام عمل) او را بدان کار برانگیخته‌اند. «به نظر اسپی‌نوزا انسان می‌تواند با سرکوبی خواهشهای نفسانی، نوعی آزادی به‌دست آورد: آزادی از هوی و هوس. و آن کس که فرمانروای هواهای خویشتن گردد، آزادترین افراد است. معنی آزادی همین است. آزادی انسان آزادی اراده نیست، آزادی از قوانین علیت نیست. زیرا اراده آزاد نیست و شاید بتوان گفت که اصلاً اراده‌ای وجود ندارد.

۲) نسبیت: اسپی‌نوزا معتقد بود که امور خودبه‌خود خیر یا شر و نیک یابد نیستند خیر یا شر بودن امور بستگی به افراد دارد. ممکن است چیزی برای کسی نیک و خیر باشد و همان چیز برای شخص دیگر شر و بد محسوب شود، خاصه اینکه اگر چیزی برای شخص معینی سودمند باشد، آن چیز نسبت به او خیر است و اگر زیانمند باشد شر است. **«این سخن می‌رساند که ملاک خوبی و بدی سود و زیان شخصی است.»**

نظریهٔ نسبیت خوبی و بدی، اسپی‌نوزا را تا بدانجا می‌کشد که معتقد می‌شود لذات حسی و ثروت و شهرت ذاتاً بی‌ارزشند و وسیله‌ای هستند که می‌توانند انسان را به زندگی سعادتمندانه نزدیک سازند. بنابراین می‌توان گفت به نظر این فیلسوف ترک دنیا و روی گرداندن از مادیات، شرط رسیدن به سعادت نیست، بلکه باید در حد اعتدال و لزوم از لذایذ و نعمتها نیز بهره برد.

اسپی‌نوزا می‌گفت: از آنجا که انسان در خود «کمالی» می‌یابد و سعادت خود را در رسیدن به آن می‌بیند، می‌توان گفت: آنچه انسان را بدان کمال نزدیک سازد «خیر» محسوب می‌شود و آنچه آدمی را از آن دور کند، «شر» به‌شمار می‌آید.

۱. اسپی‌نوزا کتابی دارد به نام «علم اخلاق» که به شیوه هندسی نوشته شده است. این کتاب مهم‌ترین اثر این فیلسوف و حاوی نظریه‌های فلسفی اوست. کتاب علم اخلاق اخیراً به‌وسیله دکتر محسن جهانگیری به فارسی ترجمه گردیده و از سوی مرکز نشر دانشگاهی چاپ و منتشر شده است.

بنابرآنچه گفته شد، کسی به «کمال» دست می‌یابد و به زندگی «سعادتمندانه» می‌رسد که: **نخست:** این حقیقت را دریابد که جریان حوادث قبلاً تعیین شده است (یعنی همه چیز جبری است). **دوم:** این مسئله را به عنوان یک واقعیت بپذیرد و باور دارد که آنچه «باید» و لازم است روی دهد، روی می‌دهد:

«هر چیز که هست آنچنان می‌باید هر چیز که آنچنان نمی‌باید نیست»

نیروی انسان محدود است و ستیز در مقابل طبیعت و روزگار، کاری است بیهوده. فی‌المثل دوستی عزیز «دامن کفن زیر پای خاک کشید» یا سرمایه‌ای بزرگ به ورطهٔ نابودی در افتاد و یا خانمانی برباد رفت، نباید شیون کرد، زیرا همهٔ این جریانات جزئی از نظام عظیم طبیعت است و لزوماً باید روی دهد، بنابراین خیر است و قبول و تسلیم در برابر آن ضروری[1] است. **سوم:** خود را از سلطه هواها و خواهشهای نفس برهاند و تسلیم خرد خویش شود که «فضیلت همانا زندگانی با راهنمایی خرد و مطابق با اصول خرد است». **چهارم:** نیروی تفکر خود را تقویت کند تا به بالاترین مرتبه معرفت ـ یعنی معرفت شهودی و علم حضوری ـ برسد. زیرا در این مرحله است که انسان به هرچه بنگرد، آن را مظهر ذات حق (خدا) می‌داند، خود را با خدا یکی می‌بیند، همواره شاد است و همه را دوست دارد. آنکس که به چنین مرتبه‌ای رسید، زندگی او «حکیمانه» است. چنین شخصی به مرحله «کمال» رسیده و «کیمیای سعادت» را یافته است.

۲. نظریه سودگرایی (Utilitarianism): سودگرایی به عنوان یک نظریهٔ اخلاقی در تاریخ تفکر، سابقه‌ای طولانی دارد و هنوز هم مورد قبول بسیاری از فلاسفه آمریکایی و انگلیسی است. مشهورترین فیلسوفانی که از نظر سودگرایی دفاع کرده‌اند، جرمی بنتام (J. Bentham ۱۸۳۲ ـ ۱۷۴۸ م) و جان استوارت میل (J.S.Mill ۱۸۷۳ ـ ۱۸۰۸ م) ـ فیلسوفان انگلیسی هستند.

به نظر سودگرایان معیار بازشناختن عمل خیر (نیک) از شر (بد)، اصل سودمندی (Principle of utility) است. برمبنای اصل سودمندی، **هر عملی که بیشترین سعادت و شادی را برای بیشترین افراد ایجاد کند، خیر و نیک است.**

---

۱. این مسئله که جهان بهترین جهان موجود است و شر، امری عدمی است و هرچه روی می‌دهد با توجه به «نظام کل»، خیر است، از مسائل مهم در فلاسفه الهی و عرفانی است. نگارنده این معنا را در مقالتی که در تحلیل مقدمهٔ رستم و سهراب نوشته، بازنموده است. رک: اگر مرگ دادست بیداد چیست؟، چاپ شده در: کیهان فرهنگی، شهریور ماه ۱۳۶۵ هـ. ش.

نظریهٔ سودگرایی، صواب (خیر) یا خطا (شر) بودن یک عمل را از خوب یا بد بودن عامل آن جدا می‌سازد و تأکید می‌کند که انگیزه و نیت عامل عمل مهم نیست[1]. موارد زیادی دیده شده است که در آن، انسانها برمبنای بهترین انگیزه و نیت عمل می‌کنند، معذالک نتایج عمل آنها ویرانگر و موحش است. فی‌المثل هیتلر با انگیزه‌ای خیر و با آرزوی سروری آلمان و ملت آن، جنگ را آغاز کرد و پنداشت با کشتن یهودیان می‌تواند به هدف خود برسد، اما نتیجهٔ آن ویرانی و تباهی آلمان بود. **بنابراین آنچه مهم است نتیجهٔ عمل است** و چنانچه اثرات سودمند یک عمل بیش از آثار زیانمند آن باشد آن عمل، صواب (خیر) است، در غیر این صورت خطا (شر) است.

در ادامهٔ مطلب خلاصهٔ نظریهٔ اخلاقی جرمی بنتام و جان استوارت میل را طرح می‌کنیم:

۱) نظریهٔ اخلاقی بنتام: به نظر بنتام، هدف انسان، سودخواهی و جلب خوشی است. بنابراین نیک (خیر) عملی است که از او سود و خوشی زاید و بد (شر) عملی است که رنج و زیان به بار آورد. بدین ترتیب ابد عملی را برگزید که خوشی و سود ناشی از آن با دوام‌تر باشد و افراد بیشتری را شامل گردد و از اعمالی که نتیجهٔ آنها رنج است دوری گزید.

۲) جان استوارت میل: میل معتقد بود که انگیزهٔ نیکوکاری، اکتسابی است. ابتدا حس همدردی ـ که شاید فطری باشد ـ انسان را از خوشی دیگران شاد می‌کند. به‌تدریج در اثر تجربه، ملکهٔ[2] نیکوکاری در انسان به‌وجود می‌آید و آدمی درمی‌یابد از آنجا که مجبور است در اجتماع زندگی کند، خیر و خوشی او در خیر و خوشی دیگران است. بدین ترتیب انسان به غیرخواهی روی می‌آورد و خواهان خوشی همگان می‌شود و سرانجام این حس غیرخواهی به جایی می‌رسد که شخص به خاطر سود دیگران از سود خویش نیز می‌گذرد و باور می‌دارد که باید «انسان بود».

از میان متفکران معاصر آمریکا ویل دورانت W. Durant طرفدار سودگرایی است. وی به صراحت اعلام می‌دارد که «معیار اخلاق همان صلاح جامعه است.» یعنی خیر آن است که به صلاح جامعه باشد و شر آن است که با سود جامعه مغایرت داشته باشد. هر

---

۱. «انما الاعمال بالنیات» در مکتب سودگرایی معنی ندارد.

۲. مقصود از «ملکه» در اخلاق، صفت راسخ نفسانی است که قابل زوال و تغییر نباشد و مقابل (نقیض) آن را «حال» می‌گویند که ثابت و همیشگی نیست و تغییرناپذیر است.

عملی ـ حتی خودکشی ـ اگر به جامعه زیانی نرساند، شر نیست. به نظر «ویل دورانت» اخلاق عبارت است از «همکاری جزء با کل» که جزء همان فرد است و کل جامعه.

۳. **نظریهٔ اخلاقی کانت:** کانت فیلسوف بزرگ آلمانی قرن هیجدهم مسائل اخلاقی را در یکی از دو کتاب معروف خود، یعنی کتاب «نقد عقل مطلق عملی»، مورد بحث و بررسی قرار داده‌است.

خلاصه نظریات اخلاقی کانت به شرح زیر است:

۱) *عقل مطلق عملی:* آن جنبه از عقل است که خیر را از شر باز می‌شناسد و اراده انسان را بر عمل نیک (خیر) می‌انگیزد و از عمل بد (شر) باز می‌دارد.

۲) *قانون اخلاقی:* فرمانی که از طرف عقل عملی صادر می‌گردد «قانون اخلاقی» نامیده می‌شود. برمبنای این قانون، انسان به انجام دادن عمل خیر و پرهیز کردن از عمل شر ملزم می‌گردد.

۳) *خیر مطلق:* آنچه را که مردم «خیر» می‌پندارد، خیر مطلق نیست، بلکه خیر نسبی و مشروط است. مثلاً مال خیر است اگر به مصرف خیر برسد و شر است اگر در راه شر مصرف گردد. اما «خیر مطلق» عبارت است از: «حُسن نیت و ارادهٔ خیر» و آن چیزی جز «پیروی کردن از تکلیف یا عزم بر انجام دادن تکلیف» نیست.

۴) *تکلیف:* تکلیف یا وظیفهٔ اخلاقی، عملی است که برطبق قانون اخلاقی انجام می‌شود. به بیان دیگر، تکلیف، عملی است که برمبنای دستورات عقل (عقل عملی) و به قصد پیروی از فرماندهای آن صورت می‌گیرد. به نظر کانت، ـ **تکلیف را فقط باید به خاطر خود تکلیف انجام داد.** تکلیف اخلاقی امری مطلق و غیرمشروط است. بنابراین عملی که به خاطر جلب سود یا دفع زیان صورت گیرد و نیز عملی که از بیم کیفر و یا به امید مزد انجام شود، عملی اخلاقی نیست. فی‌المثل وقتی خرد به کسی فرمان می‌دهد «**از افتادگان دستگیری کن**» شخص نباید به امید آنکه در روزگار افتادگی از او دستگیری شود، به دستگیری افتادگان کمر بندد، بلکه باید بدان علت از افتادگان دستگیری کند که فرمان خرد است و تکلیف محسوب می‌شود. چنین است که به نظر کانت حتی نیکوکاری اشخاص نیکوکار هم، اگر به امید مزد و ثواب باشد، عملی اخلاقی و نیک به‌شمار نمی‌آید.

خلاصه اینکه: عملی اخلاقی و خیر است که فقط به خاطر انجام وظیفه (تکلیف) صورت گیرد. کانت در تأیید این مسئله می‌گوید: «**خواب می‌دیدم و می‌پنداشتم که زندگی زندگی تمتع است چون بیدار شدم، دیدم که تکلیف است.**»

۵) *قواعد اخلاقی:* کانت برای عمل اخلاقی قواعدی ـ به شرح زیر ـ به دست داده است:

قاعده اول: «چنان عمل کن که بتوانی قبول کنی که همه کس در همه وقت و همه جا بدان‌گونه عمل کنند.» یعنی عملی اخلاقی است که انجام دهندهٔ آن بپذیرد همهٔ مردم به شیوه او عمل کنند. مثلاً «**وفای به وعده**» عملی است اخلاقی زیرا آن کس که به عهد و وعدهٔ خود وفا می‌کند، آرزو دارد همه چنان کنند، یعنی همه به وعدهٔ خود وفا کنند، اما، «**وعده خلافی**» عملی غیراخلاقی است، زیرا کسی که به وعده و پیمان خود وفا نمی‌کند، نمی‌تواند قبول کند که همه مثل او رفتار کنند و به وعدهٔ خود وفا نکنند.

قاعده دوم: «چنان عمل کن که انسانها (خودت و اشخاص دیگر) هدف باشند، نه وسیله. «زیرا انسان وسیله نیست، بلکه غایت و هدف است. بدیهی است که انسان را هدف انگاشتن و بر این مبنا عمل کردن، عین نیکی و خیر است.

۶) *مسئولیت و آزادی اراده:* انسان خود را ملزم به انجام دادن تکلیف اخلاقی می‌بیند، و آن کس که سر از فرمان خرد باز پیچد و تکلیف را انجام ندهد، در مقابل وجدان خود مسئول است و مورد سرزنش وجدان قرار می‌گیرد. بنابراین به حکم مسئولیتی که انسان دارد باید آزاد باشد تا بتواند آزادانه به نیکی روی آورد و از بدی بپرهیزد (= تلازم اختیار و آزادی با اخلاق و نیکی).

به نظر کانت انسان نه یکسره آزاد است و نه کاملاً مجبور. آدمی تا آنجا که به فرمان خرد گردن می‌نهد آزاد است و آنگاه که تحت تأثیر طبیعت خویش قرار می‌گیرد، اسیر خوی حیوانی خود می‌گردد و بندهٔ هوای نفسانی خویش می‌شود. خلاصه آنکه هر قدر انسان بیشتر از دستورات عقل پیروی کند و بر هوسها و شهوات خود غلبهٔ بیشتری یابد، آزادتر خواهد بود.

۴. **نظریهٔ اخلاقی نیچه:** نظریهٔ اخلاقی نیچه (Nietzsche) فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم، یادآور سخنان سوفسطائیان است، به نظر وی سعادت در «قدرت» است و

حقیقتی غیر از «زور و قدرت» وجود ندارد. حق از آن کسی است که قدرتمند است و پیروز!

«نیچه» برمبنای این بینش، اخلاق را دو قسم می‌داند: اخلاق بردگان و اخلاق آزادگان.

۱) اخلاق بردگان: اخلاقی است که نیک‌بختی را در صبر و شکیبایی و عشق و محبت و سعادت را در برابری و برادری می‌داند و انسان را دعوت می‌کند تا خود را بدین‌گونه صفات (صبر، عشق، محبت و ...) آراسته گرداند. به نظر «نیچه» اخلاق یهودیت و مسیحیت نمونه‌ای از اخلاق بردگان است.

۲) اخلاق آزادگان: اخلاقی است که سعادت را حاصل نیرومندی و پیروزی می‌داند، ناتوانی و فروتنی را محکوم می‌کند و عشق ومحبت و برادری و برابری را الفاظی بی‌معنی می‌شمارد.

به نظر «نیچه» اخلاق بردگان، مدافع ارزشهای کهنه است، از این‌رو باید نابود گردد. سعادت واقعی انسان در گرایش به اخلاق آزادگان است، اخلاقی که ارزشهای نو می‌آفریند و با ارزشهای کهن به پیکار برمی‌خیزد.

از قرن بیستم، اخلاق نیز مانند سایر مباحث فلسفی رنگی تازه گرفت و راهی تازه پیمود. فیلسوفان اخلاقی این قرن، دیگر در پی آن نیستند تا قانونی کلی بجویند که انسان در هر جا و در هر زمان که باشد، با پیروی کردن از آن به سعادت برسد. آنها به جای جستجوی چنین قانونی ـ که کشف آن غیرممکن است ـ می‌کوشند تا «نظریه‌های اخلاقی» را مورد تجزیه و تحلیل فلسفی قرار دهند، و این تجزیه و تحلیل فلسفی، ره آورد اخلاق نوین است:

اخلاق نوین (Modern Ethics)

تعریف اخلاق نوین: اخلاق نوین، شعبه‌ای است از فلسفه که نظریه‌های اخلاقی را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد.

چنانکه در بحثهای گذشته خاطرنشان گردید، خصوصیت تمام نظریه‌های اخلاقی کلاسیک (یعنی نظریه‌های اخلاقی از قدیم تا قرن بیستم) همانا تلاش در پاسخ دادن به

دو پرسش است: پرسش اول این است که: «**زندگی نیک و یا خوب برای انسان چیست؟**» و پرسش دوم آن است که: «**انسان چگونه می‌باید رفتار کند؟**»

پرسشهای مذکور در واقع به منزلهٔ تقاضای پند و نصیحت است و پاسخهای آنها ـ که همان نظریه‌های اخلاقی است ـ به منزلهٔ «پند و نصیحت» به‌شمار می‌آید. مثلاً نظریهٔ لذت‌گرایی به پرسشهای مورد بحث چنین پاسخ می‌دهد: «زندگی خوب همانا زندگی توأم با لذت است» و «انسان باید آن‌گونه رفتار کند که به لذت دست یابد.» فیلسوفان امروز ـ برخلاف تصور فلاسفه قدیم ـ معتقدند که این پرسشها و پاسخها مبهم است، بنابراین باید ابهام آنها را به مدد تجزیه و تحلیل از میان برد و در راه روشن ساختن آنها کوشید.

عمل روشن ساختن این‌گونه پرسشها و پاسخها (یعنی روشن ساختن نظریه‌های اخلاقی) را «**تجزیه و تحلیل فلسفی**» می‌نامند.

از سوی دیگر بسیاری از فلاسفهٔ این روزگار برآنند که نصایح (نظریه‌های اخلاقی) فلاسفهٔ قدیم، اشتباه است و چندان اعتبار ندارد. به نظر آنها، متفکران قدیم، اصولاً در پی انجام دادن کار «غیرممکن» بوده‌اند و به عبث کوشیده‌اند تا قوانین کلی و دستورالعملهای قطعی برای زندگی وضع کنند.

چنین است که فیلسوفان طرفدار اخلاق نوین دست از پند دادن و نصیحت کردن برداشته‌اند. آنها فقط به **تحلیل فلسفی می‌پردازند** و می‌کوشند تا مفاهیمی را که هنگام قضاوتهای اخلاقی به‌کار می‌رود، روشن سازند. البته تحلیل فلسفی «خود هدف نیست، بلکه پس از تحلیل «نظریه‌های اخلاقی» و روشن گردانیدن اصطلاحات و مفاهیم آنها، شخص برای اینکه تصمیم بگیرد تا به کدام نظریه گرایش یابد، در وضع بهتری است. فی‌المثل پس از اینکه کسی سودگرایی و لذت‌گرایی و نیز سایر نظریه‌های اخلاقی را مورد تحلیل فلسفی قرار داد، بهتر می‌تواند تصمیم بگیرد که کدامین راه را برگزیند.»

خود را بیازمایید

۱. تفاوت اخلاق با روان‌شناسی چیست؟
۲. هدف نظریه‌های اخلاقی را بیان کنید.
۳. وجدان دارای چه عناصری است؟

برزلمهر

٤. حکم اخلاقی چیست و از چه منشأی صادر می‌شود؟
٥. برای انواع حق و مجازات چند مثال بزنید.
٦. مسائل اخلاق را در جدولی طبقه‌بندی کنید.
۷. تفاوت اخلاق مذهبی با اخلاق فلسفی چیست؟
۸. آیا نظریهٔ اخلاقی سقراط با نظریه اخلاقی افلاطون اختلاف بنیادی دارد؟
۹. چرا سقراط و افلاطون «فضیلت» را «دانش و حکمت» می‌دانند؟
۱۰. چرا ارسطو فضیلت را در رعایت «حد وسط» دانست؟
۱۱. وجه تشابه و اختلاف نظر آریستیپوس را با اپیکور بیان کنید.
۱۲. وجه تشابه و اختلاف نظر کلبیان با رواقیان را بیان کنید.
۱۳. وجوه تشابه و موارد اختلاف نظریه اخلاقی مسیحیت را با اخلاق اسلامی نشان دهید.
۱٤. اسپی‌نوزا چه شرایطی را برای رسیدن به سعادت لازم و کافی می‌دانست؟
۱٥. معیار تشخیص خیر از شر در مکتب سودگرایی چیست؟
۱٦. چه مکانیی نیت فاعل را در خیر یا شر بودن عمل مؤثر می‌دانند و چه مکانیی نتیجه عمل را معیار تشخیص خیر از شر می‌دانند؟
۱۷. تکلیف اخلاقی از نظر کانت چیست و چرا باید بدان عمل کرد؟
۱۸. کانت چه عملی را اخلاقی می‌داند؟
۱۹. نظریهٔ «کانت» و «اسپی‌نوزا» را در باب آزادی و اختیار مقایسه کنید.
۲۰. به نظر «نیچه» معیار تشخیص خیر از شر چیست؟
۲۱. هدف اخلاق نوین چیست و چه تفاوتی با اخلاق کلاسیک دارد؟

پیوست فصل بیست و دوم

اخلاق اسلامی[1]

اخلاق، در لغت هموازهٔ خُلق (به ضم خ و سکون ل). و خُلق (بـه ضـم خ و ل) و بـه معنی خوی‌هاست. اخلاق در اصطلاح به دانشی اطلاق می‌شود که از بد و نیک خویها بحث می‌کند، و به گفته خواجه نصیر «کردن کارها (کارهـای فـردی) را چنانکـه بایـد» مورد بررسی قرار می‌دهد، بدین‌معنا که از «چه باید کردها» گفتگو می‌کنـد. عـالم علـم اخلاق در پی دست یافتن به اصول و قواعدی است که به‌کار بستن آنها موجب خیـر و سعادت می‌شود. اخلاق تنها یک سلسله دستورالعملها و احکامی که باید در عمل به‌کار بسته شود (= اخلاق عملی) نیست، بلکه گونه‌ای مطالعه نظری و فلسفی نیز هسـت (= اخلاق نظری) مطالعه‌ای که هدف آن کشف یـک اصـل بنیـادی اسـت کـه بایـد همـه کردارهای انسان براساس آن انجام پذیرد. چنانکـه پیـشتر هـم گفتـه‌ایـم تمـام مکاتـب اخلاقی کوشیده‌اند تا به این دو پرسش پاسخ دهند:

۱) نیک (= خیر) چیـست و بد (= شر) کدام است؟

۲) انسان باید چگونه رفتار کند تا رفتاری شایسته و نیک داشته باشد و به خیر و سعادت برسد؟

هم آیین اسلام به این پرسشها پاسـخ داده اسـت. هـم اندیـشمندان اسـلامی بـه پاسخگویی بدانها پرداخته‌اند.

به‌منظور طرح پاسخها این مقاله به دو بخـش تقـسیم مـی‌گـردد: بخش اول بـه بررسـی اخلاق در آیین اسلام اختصاص می‌یابـد و در بخـش دوم، اخـلاق در فرهنـگ اسلامی مورد بحث قرار می‌گیرد.

---

۱. آنچه در این قسمت می‌خوانید انتخاب و تخلیصی است از مقاله اخلاق که نگارنده، جهت درج در دایرة المعارف تشیع نوشته و در جلد دوم این دایرة المعارف به چاپ رسیده است.

بخش اول: اخلاق در آیین اسلام

تعالیم اخلاقی اسلام از سرچشمه وحی و الهام الهی مایه می‌گیرد. قرآن کریم و روایات پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) آکنده از اصول و دستورات اخلاقی اسـت، اصـول و دستوراتی که می‌توان بر بنیاد آنها سعادت بخـش‌تـرین و دقیـق‌تـرین نظـام اخلاقـی را پی‌افکند. در طول تاریخ اسلامی ایران، بزرگان دانش و اخلاق کتابهای اخلاقی با الهـام گرفتن از قـرآن و روایـات تـألیف کـرده‌انـد، مثـل اخـلاق محتـشمی تـألیف خواجـه نصیرطوسی و معراج‌السعادة تألیف ملااحمد نراقی این‌گونـه کتابهـا را، در واقـع بایـد گونه‌ای تفسیر اخلاقی از آیات و روایات به‌شمار آورد. در روزگار معاصـر کوشـشهایی به منظور تنظیم و طرح نظامی اخلاقی بر بنیاد قرآن و روایات صورت گرفته، نظامی که در باطن بیانگر تعالیم اخلاقی نهفته در قرآن و روایات اسـت، و در ظـاهر و سـاختمان صوری متأثر از نظامهای اخلاقی فلسفی است.

مسائلی را می‌توان در زمینه اخلاق اسلامی مطرح کرد، ذیل شـش عنـوان، بـدین شرح، قابل طرح اسـت:

۱) اخلاق چیست؟ یا فعل اخلاقی کدام است؟

۲) پایگاه انسان در اسلام (بررسی جنبه افلاکی و خاکی در انسان).

۳) فضایل اخلاقی در اسلام.

٤) نیاز انسان به اخلاق.

۵) خداشناسی، بنیاد اخلاق (نظریهٔ پرستش)

٦) ایمان مذهبی، درمان دردهای بشر

۱. اخلاق چیست؟

در پاسخ این پرسش که اخلاق چیست، یا فعل اخلاقـی کـدام اسـت؟ مـی‌تـوان فعـل (کردار) را به طبیعی و اخلاقی تقـسیم کرد:

الف) فعل طبیعی: کردارهای عادی و روزمره‌ای است که مقتضی طبیعت انـسان است و به‌منظور جلب نفع و دفع ضرر انجام می‌پـذیرد. ایـن کردارهـا ـ کـه بـا افعـال حیوانات مشترک است ـ نه تحسین‌برانگیز اسـت، نه سـتایش‌آمیز. خـوردن، آشـامیدن، خفتن و کردارهایی همانند آنها فعل طبیعی است.

ب) **فعل اخلاقی:** کردارهایی است مافوق کردارهای طبیعی که ویژهٔ انسان است و برخلاف فعل طبیعی، تحسین‌برانگیز و ستایش‌آفرین، دارای ارزش والای معنوی نیز هست. عفو و گذشت، حق‌شناسی و وفا، نیکی در برابر بدی، خدمت به نوع بشر بدون هرگونه چشمداشت. و کردارهای انسانی دیگری از این دست، در شمار افعال اخلاقی است.

از آنجا که فعل اخلاقی، ویژه انسان است و اخلاق به عالم انسانی اختصاص دارد شایسته است تا پایگاه انسان را از دیدگاه اسلام باز نماییم و جنبه‌های مثبت و منفی انسان را بکاویم.

۲. پایگاه انسان

انسان «در قرآن و نیز در روایات، هم ستایش شده» هم به سختی مورد نکوهش قرار گرفته است. از سویی **خلیفه‌الله** در زمین شمرده شده و **امانت‌دار امانت** حق، و از سوی دیگر **خون‌ریز و تباهی‌آفرین، سخت نادان و بیدادگر** (= ظلم و جهول) (البقره، ۳۰، الاحزاب، ۷۲). این وصف متضاد، یعنی اتصاف انسان به نیکی و بدی یا به فرشته خویی و دیوسیرتی، معلول وجود دو جنبه متضاد در هستی انسان است: جنبه افلاکی و جنبه خاکی:

الف) جنبه افلاکی انسان: این جنبه از انسان ـ که همان جنبه الهی انسان است ـ به نامهای مختلف نامیده شده است. از آن جمله است: **خود، من ملکوتی، من اصیل** (= **واقعی**)، **خودکفایی، اراده اخلاقی، نفحه یا روح الهی** خداوند در قرآن از جنبه افلاکی انسان چنین تعبیر کرده است: «... و نفخت فیه من روحی (الحجر، ۲۹)». این جنبه از انسان است که در قرآن و روایات سخت مورد تجلیل و احترام واقع شده و خداوند پیامبر (ص) و امامان (ع) از کرامت و عزت آن سخنها در میان آورده‌اند و فراموش‌کنندگان آن را زیانکار و بی‌راه شمرده‌اند. (الزمر، ۱۵، الحشر، ۱۰) در سخنان پیامبر (ص) و نیز در کلمات مولی علی (ع) بر اهمیت نفس تأکید شده و از گرامی داشتن خود سخنها در میان آمده است.

ب) **جنبه خاکی انسان:** در برابر جنبه افلاکی انسان، جنبه خاکی (= حیوانی) وی قرار دارد. این جنبه را به نامهای مختلفی همچون: خود، یا من خاکی (= زمینی = حیوانی)، **من یا خود غیراصیل** (= غیرواقعی)، **خود جزئی، ناخود و نفس اماره** نامیده‌اند. از این جنبه انسان است که خداوند در قرآن به **صلصال** (= گل خشک) و **حماء مسنون** (= گل بوگرفته) تعبیر کرده است: «وَ اذْقالَ رَبُّکَ لِلْملائِکَه اِنّی خالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَماءٍ مَسنونٍ (الحجر، ۲۸).»

جنبهٔ خاکی انسان، سرچشمهٔ رذایل و تباهیهاست و در قرآن و روایات، سخت مورد تحقیر و نکوهش قرار گرفته و به نفی آن امر شده است. در سخنان بزرگان اسلام، بویژه در کلام صوفیه، جنبهٔ حیوانی انسان (= نفس اماره)، دشمن‌ترین دشمنان به‌شمار آمده و از آن به **سگ، طاغوت، اژدها** و همانند آن تعبیر شده است. در قرآن کریم بارها نفس مورد نکوهش قرار گرفته و اَمّارَةٌ بالسُّوء خوانده شده است (یوسف، ۵۳ نیز **النازعات**، ۴۰ ـ ۴۱). همین تعبیر را در **نهج‌البلاغه** می‌بینیم و می‌بینیم که مولی علی (ع) نفس اماره را در ردیف **شیطان** قرار داده و آن را همانند شیطان، فریبنده و گمراه‌کننده به‌شمار آورده است. نیز مولی به مؤمنان توصیه می‌کند تا همواره از نفس بدگمان باشند و در او به چشم یک خائن بنگرند در سخنان پیامبر (ص) نیز بر سرکوبی نفس و تحقیر آن و نیز بر میراندن هواهای نفسانی (= نفس اماره) تأکید شده است، حدیث معروف «مُوتُوا قَبْلَ اَنْ تَمُوتُوا» که در میان صوفیه به‌صورت یک شعار درآمده است، از جمله سخنان آن حضرت در نکوهش و تحقیر نفس است.

۳. فضایل اخلاقی

فضایل اخلاقی از دیدگاه اسلام با برکشیدن و اثبات جنبهٔ افلاکی انسان و نفس جنبهٔ خاکی وی تحقق می‌یابد. فضیلت بنیادی یا اصلی **کرامت** است، دیگر فضایل ـ که از آنجا به تقوی، استقامت و اعتدال تعبیر می‌شود ـ **مقدمهٔ حصول کرامت** و اسباب تحقق این فضیلت هستند و به همین سبب می‌توان آنها را ـ در برابر کرامت ـ فضایل فرعی به‌شمار آورد.

الف) فضیلت اصلی: کرامت: بنیاد فضایل اخلاقی در اسلام، **کرامت** است این فضیلت با نفی جنبهٔ خاکی در انسان و اثبات جنبهٔ افلاکی در وی به حاصل می‌آید. **کرامت:**

۱) امری نظری است یعنی در سرشت انسان و معنی «وَلَقَدْ کَرَّمْنا بَنی آدَمَ (الاسراء، ۷۰) نیز همین است.

۲) معلول مبارزه‌ای مثبت و معتدل با هواهای نفسانی است، نه سرکوب افراطی نفس به شیوهٔ اهل ملامت و قلندران.

۳) خودیابی یا بازیافتن خود گمشده یا من افلاکی فراموش شده است و آن کس که خود را بازیابد به کرامت می‌رسد.

٤) بازیافتن تمام ارزشهای اخلاقی است، چرا که خود افلاکی سرچشمهٔ تمام فضایل است و بازیافتن آن به معنی بازیافتن تمام ارزشهای اخلاقی است.

۵) مقدمه خداشناسی است. از آن‌رو که کرامت، همانا خودیابی یا خودشناسی است و خودشناسی، خداشناسی است که: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ.

٦) تَخَلّق به اخلاق الهی است. چرا که خودیابی که همانا حصول ارزشهای اخلاقی است ـ زمینه را برای تحقق «هدف غایی و حقیقی انسان ـ که طبق تعالیم قرآن همانا تشبیه به صفات خدا و تخلق به اخلاق اوست ـ» فراهم می‌آورد. «اخص صفات الهی، عبارت است از: حیات، قدم، وحدت، قدرت، حقیقت و علم به حقایق، جمال، عدل، رحمت، رأفت و خیر.»

انسان می‌توان با عمل کردن بر طبق دستورات قرآن، بدین صفات متّصف گردد و متخلق به اخلاق الهی شود. فی‌المثل بکوشد تا حیات طیبه ابدی و جاویدان را برای خود متحقق سازد، یا با تأمل در آیات الهی و پیروی از وحی به حقیقت علم دست یابد.

ب) فضیلتهای فرعی: تقوی و استقامت و اعتدال

۱) **تقوی:** به معنی خودنگهداری، یا خویشتن‌بانی است. برای رسیدن به هدفی معین باید از آنچه مانع این وصول است پرهیز کرد. کردارهای اخلاقی ـ چنانکه گفته آمد ـ متوجه بازیافتن خود است و رسیدن به کرامت. **تقوی**، یعنی پیشه کردن فضایل و پرهیز از رذایل، قدرتی معنوی و روحی به‌بار می‌آورد. قدرتی که از پرتو آن انسان می‌تواند نفس اماره (= خود حیوانی) و احساسات سرکش را مطیع و رام سازد و در راه رسیدن به کرامت منحرف نشود.

۲) **استقامت و اعتدال:** استقامت، یعنی بر راه راست بودن و راه راست همانا راه میانه یا حد وسط (= اعتدال) است. در قرآن، اسلام، آیین میانه (معتدل) به‌شمار آمده و مسلمانان، امت وسط (= میانه‌رو) معرفی شده‌اند (البقره، ۱٤۲)، نیز در قرآن از اسراف و افراط، نهی شده و بر پیروی از اعتدال و میانه‌روی تأکید شده است (الانعام، ۱٤۲). در حدیثی هم از پیامبر (ص) و نیز از امام صادق (ع) نقل گردیده «بهترین کارها میانه‌روی به‌شمار آمده است»: خَیرُالاُمُورِ اَوسَطُها. نیز راه راست و راستی که بندگان باید پیوسته از خدا بخواهند تا آنان را بدان راه بنماید، صراط مستقیم است (فاتحه الکتاب، ٦). انسان با انتخاب صراط مستقیم و تکیه بر اعتدال (= میانه روی) می‌تواند بدان قدرت معنوی (= تقوی) دست یابد که لازمهٔ رسیدن به کرامت است.

رذایل: در برابر فضایلی که برشمرده شد، رذایل قرار دارد. فراموشی خود و پرداختن به هواهای نفسانی، انحراف از استقامت، روی آوردن به افراط و تفریط، جمله رذیلت محسوب می‌شود. نیز در برابر اتصاف به اخص صفات الهی ـ که همانا رسیدن به برترین فضایل است ـ اتصاف به صفات ناپسندیده‌ای که در برابر آنها قرار دارد و در قرآن شیطان یا ابلیس مظهر آنهاست، در افتادن به ورطهٔ خطرناک‌ترین رذایل خواهد بود. از جمله رذایلی که در برابر فضایل به بار آمده از اخص صفات الهی قرار دارد، این رذیلتهاست: **تبهکاری و قتل نفس، کفر و شرک، گمان باطل، ظلم، گناه و کینه و نامهربانی.**

٤. نیاز انسان به اخلاق

از دیدگاه اسلام، هدف از برانگیخته شدن پیامبران، تکمیل مکارم اخلاق، نیک گردانیدن کردارهای بشری و سرانجام نمودن راه سعادت به انسان است. تصریح پیامبر (ص) بدین معنا که «من برای تمام ساختن مکارم اخلاق برانگیخته شدم «بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَکارِمَ الْاَخْلاقِ،» تأییدی است آشکار بر این معنا که هدف از بعثت پیامبران نیکو گردانیدن خویهای بشری و رفع ضعف و کاستی آنها در این زمینه است. در قرآن کریم آمده است که: «خُلِقَ الْاِنْسانُ ضَعیفا (نساء، ۲۸).» این ضعف همانا «گرایش انسان به هواهای نفسانی» است، گرایشی که از ضعف انسان در زمینهٔ خوبهای نیک و فضایل اخلاقی سعادت آفرین، خبر می‌دهد.

۵. خداشناسی، بنیاد اخلاق (نظریهٔ پرستش)

این پرسش که: چرا باید نیک بود؟ از پرسشهای بنیادی در اخلاق است. حکما کوشیده‌اند تا اثبات کنند که کمال انسان در نیک بودن و به خیر روی آوردن است. باید نیک بود چون کمال انسان در نیک بودن است. از دیدگاه دینی و بر بنیاد آیین اسلام، بدون پذیرش وجود خدا، نه انسانیت معنی دارد، نه نیک بودن و اخلاقی بودن. حس اخلاقی چیزی جز حس خداشناسی نیست. این حس در سرشت انسان نهفته است و در وجدان انسان ریشه دارد. اما این وجدان ـ آن‌سان که فلاسفه می‌انگارند ـ حسی مستقل و جدا از حس خداشناسی نیست، بلکه وجدان و الهامهای وجدانی، از فطرت خداشناسانهٔ انسان مایه می‌گیرد و نیکیها ـ آن‌سان که در قرآن بدان تصریح شده است ـ غالباً با واسطهٔ پیامبران و گاه بی‌واسطه آنان، به انسان الهام می‌گردد. آیاتی از این‌گونه که: «وَ أَوْحَيْنا إِلَيْهِم فِعْلَ الْخَيْراتِ (الانبیاء، ۷۳)»، «فَأَلْهَمَهافُجُورَها وَ تَقْوِيها (الشمس، ۸)» گواه درستی این ادعاست. بدین‌سان و بربنیاد دیدگاه اسلامی انسان فطرتاً دیندار و خداشناس است و با انجام دادن کردارهای نیک، ناخودآگاه به پرستش حق تعالی می‌پردازد (= نظریه پرستش). معنای این سخن آن است که: اولاً، اخلاقی بودن، یعنی خداشناس بودن و کار اخلاقی، پرستش ناآگاهانه (یا آگاهانه) خداست، ثانیاً: انسان، تنها به خاطر خدا و از پرتو ایمان و اعتقاد به‌وجود خدا نیک می‌شود و نیکی می‌کند و الا به گفته داستایوفسکی، نویسنده روسی در کتاب تسخیرشدگان «اگر خدا نباشد هر کاری مُجاز خواهد بود.»

۶. ایمان مذهبی، درمان دردها

در اخلاق فلسفی ـ چنانکه خواهد آمد ـ پس از معرفی فضایل و رذایل ـ که می‌توان از آنها به بیماریهای نفس یا امراض روحی تعبیر کرد. حکما به گشودن بابی تحت عنوان طبّ روحانی از معالجه بیماریهای نفسانی سخن می‌گویند. از دیدگاه اسلام (و به طورکلی از دیدگاه ادیان) بیماریهای روحی و پریشانیهای بشر معلول بی‌ایمانی اوست و ایمان ـ که همانا شناخت «حق» همراه با تسلیم و خضوع در پیشگاه اوست یگانه درمان دردهای روحی بشر و پریشانیهای اوست. ایمان برای انسان یک نیاز جدی و معنوی است. اگر علم برآورنده نیازهای مادی بشر است، نیازهای معنوی انسان را تنها ایمان

می‌تواند برآورده سازد. اگر دشمن بیرونی را ـ به تعبیر مولانا ـ با سلاح علم (= کار عقل و هوش) بتوان از میان برد. دشمن درونی (= دشمن نفس) را جز با سلاح ایمان نمی‌توان نابود ساخت، از آن‌رو که نفس، شیری است که سخره خرگوش علم نمی‌گردد، و شیر واقعی آن کس است که «خود را بشکند» و دشمن درونی را به زانو درآورد[1]. چنین است که در قرآن کریم غالباً علم و ایمان در کنار هم ذکر شده است، مثل «وَ قالَ الَّذينَ اوتُوالْعِلْمَ وَ الْايمانَ (الروم، ۵۶)». در روایات مذهبی هم از تلازم علم و ایمان سخنها در میان آمده است. هم پیامبر (ص) و هم مولی علی (ع) «حکمت (= دانش و حقیقت) را گمشده مؤمن» شمرده‌اند و بر «جستجوی حکمت از سوی مؤمن، هر جا که باشد، حتی نزد اهل نفاق»؛ تأکید کرده‌اند. این سخنان بیانگر این معناست که علم با ایمان نیکوست و شایسته است تا حکمت نزد مؤمن باشد و دانش با ایمان جمع آید.

بخش دوم: اخلاق در فرهنگ اسلامی

در اثر ارتباط فرهنگی جهان اسلام با فرهنگهای غیراسلامی، بویژه فرهنگ ایرانی، یونانی و هندی، و نیز در اثر ترجمهٔ کتب فلسفی و اخلاقی پدید آمده در آن فرهنگها به زبان عربی و پدید آمدن فلسفه و کلام عرفان اسلامی، سه مکتب اخلاقی در فرهنگ اسلامی ظهور کرد که می‌توان از آن به اخلاق فلسفی، اخلاق کلامی و اخلاق عرفانی تعبیر کرد.

۱. اخلاق فلسفی

دیدگاهی اخلاقی است که با ترجمهٔ کتب فلسفی یونانی به زبان عربی و تحت تأثیر اندیشه‌های طرح شده در این کتب، بویژه کتب افلاطون و ارسطو در فرهنگ اسلامی ظهور کرد. در طبقه‌بندی‌ای که ارسطو از حکمت (= فلسفه) به‌دست می‌دهد و حکمت را به نظری و عملی تقسیم می‌کند، اخلاق، یا علم تهذیب اخلاق، نخستین بخش از حکمت عملی است که به مطالعهٔ کردارهای نیک و شایستهٔ فردی می‌پردازد و راه رسیدن به فضایل اخلاقی را ـ که مقدمهٔ وصول به سعادت است ـ به انسان می‌نماید.

---

۱. مثنوی، چاپ نیکلسن، دفتر اول، بیت ۱۳۷۳ به بعد.

فلاسفهٔ مسلمان این دیدگاه را پذیرفتند و در بحثهای اخلاقی که در کتب فلسفی خود مطرح کردند، یا در آثار مستقلی که در زمینهٔ اخلاق تألیف کردند، تقریباً همان مباحث افلاطونی و ارسطویی را در اخلاق مطرح ساختند و کوشیدند تا با استشهاد به آیات و روایات به مسائل اخلاقی فلسفی، رنگ اسلامی بدهند و این مسائل را با دیدگاههای اسلامی هماهنگ سازند.

با توجه به مباحث اخلاق در کتب فلسفه اسلامی و نیز با عنایت به کتب مستقل اخلاقی بویژه کتاب «**اخلاق ناصری**»، می‌توان مطالب طرح شده در اخلاق فلسفی را تحت شش عنوان بدین شرح، طبقه‌بندی کرد:

۱) تعریف اخلاق.
۲) موضوع اخلاق.
۳) غایت اخلاق.
٤) مسائل اخلاق (= طرح فضایل و رذایل).
٥) طب روحانی (= معالجه امراض نفس).
٦) سعادت.

۱. **تعریف اخلاق:** علم اخلاق ـ که آن را علم تهذیب اخلاق نیز نامیده‌اند ـ دانشی است که در آن کوشش می‌شود تا هیأت مُرتَسمه در نفس، منشأ فضایل گردد و نفس از رذایل پاک شود. توضیح آنکه از دیدگاه حکمای الهی حقیقت و اصل انسان، نفس اوست و منشأ فضایل و رذایل، یا خوبیهای نیک و بد نیز نفس انسانی است. در اثر تجربه و تمرین، هیأتی در جوهر نفس رسوخ می‌یابد که منشأ پدید آمدن فضایل (= خوبیهای نیکو) و رذایل (= خوبیهای بد) است. **خُلق یا خُلُق** ـ که مفرد واژهٔ اخلاق است ـ در لغت به معنی خوی و سَجیّه است و در اصطلاح فلسفی، حالت نفسانی و صورت باطن انسانی است و آن ملکه‌ای است نفسانی که چون در نفس رسوخ یابد، افعال، به آسانی و بدون فکر، از نفس در ظهور می‌آید.

۲. **موضوع اخلاق:** موضوع دانش اخلاق، نفس ناطقهٔ انسانی است. چرا که حقیقت انسان، نفس است و با رسوخ خُلقی خاص در نفس انسانی، نفس، سبب انجام گرفتن کردارهای ارادی نیک یا بد خواهد شد. بنابراین ـ به گفتهٔ خواجه نصیر ـ «موضوع این علم، نفس انسانی بود از آن جهت که از افعالی جمیل و محمود، یا قبیح و

مذموم صادر تواند شد به حسب ارادت او» به همین سبب، در کتب اخلاق، نخست از ماهیت نفس انسانی، از این که غایت و کمال نفس در چیست، از نیروهای نفس که منشأ فضایل و رذایل است، از کاربُرد این نیروها بدان‌سان که نفس به کمال مطلوب برسد، از موانع وصول نفس به کمال، و سرانجام از تزکیه و تصفیهٔ نفس بحث می‌کنند.

۳. **غایت اخلاق:** حکما برآنند که تهذیب اخلاق با دو هدف صورت می‌گیرد، یا به اصطلاح، غایت اخلاق دو چیز است: یکی چیرگی خرد بر کردار که نتیجهٔ آن عاقلانه رفتار کردن است، دوم کمال یافتن نفس و تکامل نیروی اندیشه.

٤. **مسائل اخلاق:** مسائل هر علم، اثبات، یا نفی عوارض ذاتی موضوع علم برای اجزای موضوع آن علم است. موضوع دانش اخلاق ـ چنانکه گفته آمد ـ **نفس ناطقه** انسانی است و مسائل آن طرح و اثبات این معناست که صفاتی که در نفس رسوخ یافته و برای آن ملکه شده است، در زُمرهٔ فضایل به‌شمار می‌آید، یا از جملهٔ رذایل محسوب می‌شود.

فضیلت و طبقه‌بندی فضایل: فضیلت، در اصطلاح اخلاق، صفتی است نیک و پسندیده که معلول اعتدال قوای نفس و دوری آنها از افراط و تفریط است. چنانکه ـ فی‌المثل ـ حکمت، معلول اعتدال قوهٔ نظری و شجاعت، حاصل اعتدال قوهٔ شهوی است. روش طبقه‌بندی فضایل اخلاقی همان روش طبقه‌بندی مفاهیم کلی در منطق است. یعنی چنانکه مفاهیم را نخست به اجناس و سپس به انواع تقسیم می‌کنند. فضایل را نیز به اجناس و انواع تقسیم می‌نمایند. مبنای طبقه‌بندی اجناس فضایل هم قوای نفس انسانی است. از آنجا که نفس انسانی دارای دو قوهٔ مدرکه یا ادراک به ذاتی (= نیروی نظری + نیروی عملی)، و قوهٔ محرکه یا تحریک به آلات (= نیروی غضبی + نیروی شهوی) است و هر یک مشتمل بر دو نیروست و از تصرف هر یک در موضوع خود بر وجه اعتدال، فضیلتی به‌بار می‌آید، اجناس فضایل چهار خواهد بود:

الف) **نیروی نظری** = نفس ناطقه = **نفس ملکی** = مبدأ تمیز و شوق اندیشیدن در حقایق امور. آلت این نیرو در بدن، دماغ است. از اعتدال (حد وسط) این نیرو، فضیلت علم و به تبع آن، فضیلت حکمت پدید می‌آید.

ب) **نیروی عملی** = عقل عملی: از تهذیب قوهٔ عملی، یا از اعتدال آن، فضیلت عدالت به‌بار می‌آید.

ج) **نیروی غضبی = قوه سَبُعیّه** = مبدأ خشم و دلیری و اقدام کردن بر کردارهای ترسناک و نیز منشأ شوق سلطه‌جویی بر دیگران و بالا رفتن مقام و افزایش جاه. آلت این نیرو در بدن، قلب است. از اعتدال و تهذیب این نیرو، و در اثر متابعت آن از نفس ناطقه (= خرد) فضیلت حلم و به تبع آن، فضیلت شجاعت در وجود می‌آید.

د) **نیروی شهوی = قوی بهیمیّه** = مبدأ شهوت و طلب غذا و نیز منشأ شوق لذت‌جویی از خوردنیها، آشامیدنیها و هم‌آغوشیهاست. آلت این نیرو در بدن، کبد است. از اعتدال نیروی شهوی و در اثر گردن نهادن آن به فرمان خرد (= نفس ناطقه)، فضیلت عفت و به تبع آن، فضیلت **ستخابه** بار می‌آید.

غالباً نفس را مشتمل بر سه قوه می‌دانند، یعنی قوهٔ ملکی، شهوی و بهیمی که از اعتدال آنها سه فضیلت حکمت، عفت و شجاعت به‌بار می‌آید. بربنیاد این دیدگاه، فضیلت **عدالت** و حاصل اعتدال در سه فضیلت حکمت، عفت و شجاعت خواهد بود.

اجناس و انواع فضایل: چهار فضیلت به‌بار آمده از اعتدال نیروهای نفس، یعنی حکمت، شجاعت، عفت و عدالت، اجناس فضایل به‌شمار می‌آید هر یک از اجناس فضایل، انواع مختلفی از فضایل را دربرمی‌گیرد. چنانکه حکمت شامل هفت نوع فضیلت است و شجاعت شامل یازده نوع و عفت و عدالت هر یک دوازده نوع.

رذیلت و طبقه‌بندی رذایل: رذیلت، در اصطلاح دانش اخلاق، صفتی است بد و ناپسندیده که معلول عدم اعتدال قوای نفس و میل هر یک از این قوا به سوی افراط، یا به جانب تفریط است. چنانکه ـ فی‌المثل ـ سفه معلول پریشانی و عدم اعتدال قوه نظری و انحراف آن از حکمت به سوی افراط است و جبن، حاصل انحراف قوه شهوی از شجاعت به سوی تفریط. شمار رذایل، از جهتی نامحدود است و از جهتی محدود به چهار یا هشت خواهد بود:

الف) رذایل نامحدود: فضیلت، معلول رعایت حد وسط (اعتدال) است و در مقام تشبیه به حرکت کردن بر خطی مستقیم می‌ماند که همانا امری است محدود، اما رذیلت، از عدم رعایت حد وسط به‌بار می‌آید و در مقام تشبیه به انحراف از خط مستقیم مانند است که امری است نامحدود. خواجه می‌گوید: «هر قید که تحدید فضیلتی معتبر بود، اهمال کنند، یا هر قدر که معتبر نبود رعایت کنند، آن فضیلت رذیلت شود.»

ب) رذایل محدود: از آنجا که رذایل در برابر فضایل قرار دارند. می‌توان در برابر چهار جنس فضیلت به چهار جنس رذیلت قائل شد:

۱) جهل، در برابر حکمت

۲) جبن، در برابر شجاعت

۳) شره، در برابر عفت

٤) جور، در برابر عدالت

نیز از آن‌رو که انحراف از خط مستقیم (= عدول از حد وسط) به‌طورکلی، متوجه دو سوی افراط و تفریط است، در برابر فضیلت، دو رذیلت قرار می‌گیرد:

۱) در برابر حکمت: سفه (= انحراف به سوی افراط) + بله (= انحراف به سوی تفریط).

۲) در برابر شجاعت: تهور (انحراف به سوی افراط) + جبن (= انحراف به سوی تفریط).

۳) در برابر عفت: شره (= انحراف به سوی افراط) + خمود (= انحراف به سوی تفریط).

٤) در برابر عدالت: ظلم (= انحراف به سوی افراط) + انظلام (= انحراف به سوی تفریط).

۵. **طب روحانی:** دانش اخلاق را به دانش طب مانند می‌کنند و بدان نام طب روحانی می‌دهند و برآنند که همان‌سان که طبیب، نخست، بیماری را می‌شناسد، دوم علت و اسباب و نشانه هر بیماری را تشخیص می‌دهد، و سوم، به درمان بیماری می‌پردازد، در دانش اخلاق هم این سه مرحله باید رعایت شود:

الف) مرحله شناخت بیماریها: نفس انسان دارای سه قوه است: تمیز (= قوه نظری)، جذب (= قوه شهوی)، و دفع (= قوه غضبی). بیماری روحی، معلول اختلال کمی (= افراط و تفریط) و کیفی (= تاهی) در این قواست.

ب) مرحله کشف علل بیماریها: نفس بابدن ارتباطی نزدیک دارد و این دو در یکدیگر تأثیر متقابل می‌گذارند، چنانکه تأثیر نفس از شدت خشم، موجب برافروختگی رنگ چهره و لرزش اندام می‌گردد (= تأثیر نفس در بدن) و تأثر بدن از بیماریها، سبب دگرگونی حال نفس می‌شود و کسالت روحی به‌بار می‌آورد (= تأثیر بدن در نفس).

بنابراین با توجه به تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر، علل بیماریهای روحی (نفسانی) دوگونه است: ۱) علل جسمانی و ۲) علل نفسانی. طبیب (روان‌شناس) باید نخست، تشخیص دهد که سبب بیماری، جسمانی است، یا نفسانی، و آنگاه به درمانی مناسب بپردازد.

ج) *مرحله درمان بیماری*: بیماریهای روحی ناشی از عقل جسمانی را برابر دستورالعملهای طبی درمان باید کرد و بیماریهای ناشی از علل نفسانی را با روشهای ویژه‌ای ـ که شامل دو شیوه عام و خاص است ـ مورد معالجه قرار باید داد:

نخست، شیوه عام: این شیوه برای همه بیماریها، یکسان به‌کار گرفته می‌شود و در مقام سنجش و تشبیه با چهار روش درمان متداول در طب، یعنی غذا دادن، دارو دادن، سم دادن به بیمار و داغ کردن و بریدن عضو بیمار، قابل مقایسه است.

۱) *آگاهی دادن* (شبیه معالجات غذایی): آگاه ساختن بیمار است از زشتی رذیلتی که بدان گرفتار است و بیان زیانهای معنوی ناشی از آن. هدف از این کار آن است که خرد خفته در بیمار را بیدار کنند و او را از بدی بازدارند.

۲) *سرزنش کردن* (شبیه معالجات دارویی): اگر آگاهی دادن مؤثر نیفتاد، بیمار را مورد سرزنش و ملامت قرار می‌دهند و زشتی کردارش را با زبان ملامت برایش بیان می‌کنند.

۳) *معامله به مثل کردن* (شبیه معالجه با دادن سم): اگر سرزنش کردن هم سود نبخشید، برای از میان بردن خوی یا کردار زشت بیمار، از رذیلتی دیگر ـ که ضد رذیلت مورد درمان است ـ مدد می‌جویند و با اعمال آن در حق بیمار، می‌کوشند تا او را متنبه سازند.

۴) *کیفر دادن* (شبیه داغ کردن و بریدن عضو): از آنجا که گفته‌اند: اخرالدو الکی، روان‌شناس هم در آخرین مرحله، با شیوه‌ای خاص، به آزار و شکنجه بیمار می‌پردازد و می‌کوشد با این روش او را بیدار سازد و درمان کند.

دوم، شیوه خاص: راه اختصاصی درمان هر یک از بیماریهای روحی است. بدین‌معنا که علمای دانش اخلاق، پس از برشمردن بیماریهای قوای نفس ـ که پیشتر

مذکور افتاد ـ و تعریف کردن هر یک از آنها و بیان چگونگی پدید آمدنشان، داروی خاص برای هر یک از بیماریها تجویز می‌کنند. این داروی خاص همانا برگزیدن شیوه‌ای خاص برای درمان کردن هر یک از رذایل است.

۶. **سعادت**: سعادت، ضد شقاوت، به معنی نیکبختی، و شقاوت به معنی تیره بختی و بدبختی است. مراد از سعادت در دانش اخلاق، به‌دست آوردن همه جانبه بهره‌ها و لذتها و برکناری از دردها و رنجهاست. هدف این دانش آن است که با تهذیب نفس از صفات ناپسندیده (= رذایل) و آراسته ساختن آن به صفات پسندیده (= فضایل) انسان را به کمال و سعادت برساند. **خواجه نصیر**، همانند **سقراط** ـ که فضیلت را دانایی می‌شمرد ـ در کتاب اخلاق ناصری تصریح می‌کند که سعادت چیزی جز دانش و دانایی نیست و حکیم با فضیلت به سبب دانایی، سعادتمند است. خواجه، سعادت را به سه قسم (سه جنس) تقسیم می‌کند: نفسانی (= روحی)، بدنی (= جسمی)، مدنی (= اجتماعی).

الف) سعادت نفسانی: رسیدن به کمال دانش و معرفت است و به اصطلاح حکما جهانی عقلی شدن، شبیه جهان عینی. برای رسیدن به کمال معرفت ـ به گفته خواجه ـ باید معارف را بدین ترتیب آموخت:

۱) علم تهذیب اخلاق،
۲) علم منطق،
۳) علم طبیعی،
۴) علم ریاضی،
۵) علم الهی.

یعنی «تعلیم بر این سیاقت باید تا نفع آن در هر دو جهان، به زودی حاصل آید.»

ب) سعادت بدنی: رسیدن به کمال جسمی است و آن با آگاهی و بهره‌گیری علمی از دانشهایی که «به نظام حال بدن باز گردد»، میسر می‌شود. آگاهی از دانش طب و بهره‌گیری از دستورالعملهای طبی به منظور حفظ صحت خود معالجه بیماریهای خویش، نیز ورزیده ساختن بدن با روشهای گوناگون، از جمله علمیا و عملیایی است که در تحقق سعادت بدنی، سخت سودمند است.

ج) *سعادت مدنی:* رسیدن به کمال سعادت در زندگی اجتماعی است و آن از پرتو دانشهایی به‌بار می‌آید که مقید و نظام بخش حال ملت و دولت و جامعه و معاش است مانند دانشهایی دینی (= فقه، کلام، حدیث و ...) و دانشهای ظاهری (= ادب، بلاغت، نحو، کتابت، حساب، مساحت و ...)

۲. اخلاق کلامی

در میان آراء کلامی مباحثی که دست کم در زمینه یکی از معانی حسن و قبح طرح شده است، مباحثی است که ارزش اخلاقی دارد، و می‌توان از نظام دادن به دیدگاه اخلاقی متکلمان از این مباحث بهره گرفت. علاوه بر آن، متکلمان امامیه و نیز معتزله به مسئله عدل الهی به عنوان مسئله‌ای اخلاقی نگریسته‌اند و از عدل تفسیری اخلاقی به دست داده‌اند. در این مقاله می‌کوشیم تا برپنیاد نظریه متکلمان امامیه در زمینه «حسن، قبح و عدل» نظریه اخلاقی آنها را تنظیم کنیم.

تقسیم و طبقه‌بندی افعال

نخستین پرسش بنیادی در دانش اخلاق این پرسش است که نیک (خیر) چیست؟ برای پاسخ دادن بدین پرسش لازم است تا به طبقه‌بندی افعال از دیدگاه کلامی بپردازیم. فقهای مسلمان افعال را به **واجب، مستحب، مباح، حرام و مکروه** تقسیم می‌کنند. تقسیم فعل به خیر و شر یا نیک و بد، تقسیم اخلاقی است. متکلمان به جای خیر و شر، اصطلاح **حسن و قبیح (= زیبا و زشت)** به‌کار می‌برند و به جای نیکی و بدی از زیبایی و زشتی یعنی از **حسن و قبح** سخن می‌گویند، و با بهره‌گیری از تقسیم فقها، به طبقه‌بندی افعال می‌پردازند.

۱. **حسن (= خیر):** کرداری است که انجام دادن در این جهان ستایش خردمندان را برمی‌انگیزد و در آن جهان سبب ستایش و بزرگداشت خداوند می‌گردد و ثواب و مزد به‌بار می‌آورد فعل حسن را به واجب، مستحب (= مندوب)، و مباح تقسیم می‌کنند و برای آنکه فعل مباح در این طبقه‌بندی جای گیرد، تصریح می‌کنند که «هر فعلی که مذمت و تندیم (= پشیمانی) بر فعلش (= انجام دادنش) مترتب نشود، حسن» است.

الف) واجب: فعل حسن، یا کردار نیکی است که انجام دادن آن ستایش و مزد (ثواب) به‌بار می‌آورد و ترک کردن آن موجب نکوهش و کیفر (عقاب) می‌گردد، مثل نماز گزاردن و روزه گرفتن.

ب) مستحب (مندوب): فعل حسن، یا کردار نیکی است، که انجام دادن آن ستایش و مزد (ثواب) به‌بار می‌آورد، اما ترک کردن آن کیفر (عقاب) در پی ندارد، مثل احسان کردن به مستمندان، یا نمازشب گزاردن.

۲. **قبیح (شر):** کرداری است که انجام دادن آن در این جهان نکوهش خردمندان را برمی‌انگیزد و در آن جهان موجب نکوهش و اهانت خداوند می‌گردد و عقاب و کیفر به‌بار می‌آورد.

فعل قبیح را به **حرام** و **مکروه** تقسیم می‌کنند و برای آنکه فعل مکروه در این طبقه‌بندی قرار گیرد، تصریح می‌کنند که «هر فعلی را که مدحی بر ترکش مترتب شود، قبیح گویند.»

الف) حرام: فعل قبیح یا کردار بدی است که انجام دادن آن در این جهان نکوهش خردمندان را برمی‌انگیزد و در آن جهان کیفر (عقاب) به‌بار می‌آورد. مثل قمار کردن، شراب خوردن.

ب) مکروه: فعل قبیح، یا کردار بدی است که نه انجام دادن آن ستایش و ثواب به‌بار می‌آورد، نه ترک کردن آن نکوهش و عقاب در پی دارد. اما انجام ندادن آن از انجام دادنش شایسته‌تر است و به همین سبب ترک کردن آن ستایش‌انگیز خواهد بود، مثل خوردن گوشت اسب و خر که عاده نمی‌خوردند.

- فعل
  - ۱. حسن (= خیر)
    - ۱) واجب
    - ۲) مستحب
    - ۳) مباح
  - ۲. قبیح (= شر)
    - ۱) حرام
    - ۲) مکروه

از فعل حسن خیریه **فعل اخلاقی** و **فضیلت**، و از فعل قبیح (شر) به فعل **غیراخلاقی** و رذیلت هم تعبیر می‌شود. بدین‌سان متکلمان امامیه و نیز معتزله بدین پرسش که **خیر** (نیک) یا **فعل اخلاقی** چیست؟ چنین پاسخ می‌دهند که: خیر (= حسن)

کردار ستایش برانگیز و مزدآفرین است، یا دست‌کم، کرداری است که انجام دادن آن نکوهش برانگیز و کیفرآفرین نیست.

عدل، بنیاد فعل اخلاقی (خیر)

امامیه عدل الهی را یکی از دو اصل آیین (مذهب) خود می‌دانند (اصل دیگر، امامت است) و همانند معتزله صفت عدل خدا را بر دیگر صفات وی مقدم می‌شمارند و بر آن تأکیدی خاص می‌ورزند. عدل ـ از دیدگاه امامیه ـ صفت فعل حق تعالی به‌شمار می‌آید و کمال خداوند در افعال او محسوب می‌شود و مراد از آن، آن است که، ذات حق، اولاً، متصف به فعل زیبا (= حسن) است، ثانیاً، منزّه از کردار زشت (= قبیح) و ظلم است. این سخن بدان معناست که کردارهای حق، جمله نیک (= خیر) است و بدی و زشتی را بدان راه نیست. این تعریف با تعریفی که معتزله از عدل به‌دست می‌دهند یکی است. به نظر معتزله مراد از عدل آن است که «تمام کارهای خدا نیکوست، یعنی طبق مصلحت و صواب انجام می‌شود. خدا کردار زشت انجام نمی‌دهد و در کاری که بر او واجب است اخلاق نمی‌کند. «بدین‌سان می‌توان گفت»، اساساً، تفسیر امامیه و معتزله از عدل، تفسیری اخلاقی است. آنان حق را به مثابهٔ موجودی که جز فعل اخلاقی انجام نمی‌دهد و به اصطلاح نیکی و خیر مطلق است، در نظر می‌گیرند.

انتخاب صفت عدل، به عنوان یکی از اصول مذهب و به منزلهٔ بنیاد اخلاق و فعل اخلاقی، از میان انبوه اسماء و صفات حق تعالی، از سوی امامیه (و نیز معتزله) اهمیت این صفت را در نظر آنان، نشان می‌دهد. اهمیتی که در قرآن کریم بدین صفت داده شده از یک سو، و پایگاهی که عدل در بسیاری از مکاتب اخلاقی دارد از سوی دیگر، می‌تواند تأییدی استوار بر دیدگاه امامیه و معتزله در باب عدل به‌شمار آید.

الف) قرآن کریم: «قرآن کریم تصریح و تأکید دارد که باید عدل را چون فضیلتی اخلاقی شمرد و در عمل آورد: خداوند مردم را به دادگری امر می‌کند (اعراف، ۲۹، نحل، ۹۰، شوری، ۱۵) تا در داوری بین خود به عدالت رفتار کنند (نساء، ۵۸) چه او دادگران را ـ که به انصاف حکم می‌کنند ـ دوست دارد (مائده، ۴۲)، بر همهٔ مؤمنان است که در اقامه عدل کوشید، حتی اگر بر ضرر خود یا والدین یا خویشان و فرزندانشان باشد، و بین غنی و فقیر فرق نگذارند (نساء، ۱۳۵). وحی (کلمهٔ) الهی خود

مظهر صدق و عدل است (انعام، ۱۱۵) و با میزان حق و باطل نازل شده تا مردم به داد و درستی بگرایند و برخیزند (حدید، ۲۵). ارزش عدالت نامحدود و مطلق است و اخلاقاً الزامی است، و به مؤمنان هشدار داده می‌شود که مبادا کینه‌ای که با بعضی از مردم دارند به تعدی و تجاوز وادارشان کند (مائده، ۲). یا از طریق عدالت بیرون برد، چه عدل همانا قرین تقوی است (مائده، ۸).»

ب) مکاتب اخلاقی: در بسیاری از مکاتب برجسته اخلاقی، عدل، برترین فضیلت به‌شمار آمده است. چنانکه افلاطون، عدل را برترین فضیلت می‌شمارد و ارسطو بر آن است که عدل، فضیلت کامل است و همهٔ فضایل در عدل نهفته است. عدل، بربنیاد بسیاری از مکاتب، «محتوای کل فضیلت است.» چنانکه ظلم هم نه جزئی از رذیلت که همه رذیلت است.

بدین‌سان هدف امامیه و معتزله با انتخاب عدل به عنوان بنیاد فعل اخلاقی است که نیکی همانا روی آوردن به عدالت است و رفتار عادلانه، با چنین رفتاری است که انسان ـ به گفتهٔ ارسطو ـ به «کل فضیلت» دست می‌یابد.

نظریهٔ عقلی بودن حُسن و قُبح

اشاعره برآنند که نیک و خیر (= حَسَن) آن است که خدا به انجام دادن آن فرمان داده و بد و شر (= قبیح) آن است که خداوند از انجام دادن آن نهی فرموده و از طریقی پیامبر به مردم ابلاغ کرده است. بدین‌سان حُسن و قُبح افعال، معلول امر و نهی شارع است و تشخیص آن در صلاحیت عقل نیست. از این دیدگاه به نظریهٔ شرعی بودن حُسن و قُبح تعبیر می‌شود. در برابر این نظریه «دیدگاه حُسن و قُبح عقلی قرار دارد که امامیه و معتزله از آن دفاع می‌کنند طبق این دیدگاه، افعال، فی‌نفسه و در ذات خود، نیک (= حَسَن) یا بد (= قبیح) هستند و عقل می‌تواند حتی پیش از ورود شرع، این نیکی و بدی (حُسن و قُبح)، یا دست‌کم پاره‌ای از افعال نیک و بد را بشناسد و انسان را به نیکی رهنمایند و آدمی را به انجام دادن آن فرمان دهد و او را از بدی بازدارد بربنیاد این دیدگاه، انسان به سبب داشتن نیروی عقل و توان تشخیص نیک از بد، پیش از ورود شرع هم دارای مسئولیت اخلاقی است. بدین‌سان از دیدگاه متکلمان امامیه (نیز معتزله):

اولاً، اخلاق از مقولهٔ زیبایی است و معیار اخلاقی بودن، زیبایی (= حُسن) افعال است.

ثانیاً، این زیبایی همانا، زیبایی عقلی است و عقل، مستقلاً ـ بدون نیاز به شرع ـ آن را درمی‌یابد.

ثالثاً، راهبر و راهنمای انسان در زندگی عملی، عقل اوست. بدین‌معنا که عقل حسن و قبح (نیکی و بدی) افعال را باز می‌شناسد و درمی‌یابد که کردار نیک، ستایش‌انگیز و ثواب‌آفرین است و کردار بد، موجب برانگیخته شدن نکوهش و به‌بار آمدن عقاب می‌گردد. این شناخت و دریافت سبب می‌شود تا انسان، نیکی (= طاعت) را برگزیند و گرد بدی (= معصیت) نگردد و بدین ترتیب به فعل اخلاقی (= خیر = نیکی = طاعت) روی آورد و از بدی بپرهیزد.

رابطه عقل و شرع: طرح این نظریه که عقل، شناسنده نیک و بد است و ره نماینده انسان در زندگی، این پرسش را مطرح می‌کند که: آیا اطاعت از شرع منتفی است؟ و چه رابطه‌ای بین تشخیص عقل و احکام شرع وجود دارد؟ متکلمان امامیه برآنند که:

اولاً، پیروی از فرمانهای عقل، دقیقاً به معنی اطاعت از دستورات الهی است. چرا که کلما حکم به العقل، حکم به الشرع و هرآنچه در نظر خود ستوده و ناستوده (نیک و بد) باشد، در نفس‌الامر و نیز باتوجه به دانش بی‌کران حق، در نظر خداوند نیز ستوده و ناستوده خواهد بود. بدین‌سان هم تبعیت اوامر و مناهی شرع از حسن و قبح ذاتی اشیا معلوم می‌گردد، هم این معنا روشن می‌شود که پیروی از عقل، همانا پیروی از شرع است.

ثانیاً، در مورد برخی از مسائل پس از آنکه شرع آنها را بیان داشت و نیک و بدشان را باز نمود، عقل، تنها به تشخیص جهت و سبب نیکی و بدی آنها می‌پردازد و بدین ترتیب لزوم شریعت از این دیدگاه نیز مسلم می‌گردد.

۳. اخلاق عرفانی

اگر عرفان نظری را ـ که تفسیر هستی با به‌کارگیری روش شهودی است ـ گونه‌ای فلسفه یا متافیزیک شهودی بنامیم، می‌توانیم عرفان عملی را هم گونه‌ای نظام اخلاقی

به‌شمار آوریم. چرا که عرفان عملی نیز ـ همچون دانش اخلاق ـ از «چه باید کرد»ها بحث می‌کند و در پی دگرگون ساختن انسان و حتی دگرگون ساختن جهان است و برآن است که «عالمی دیگر بباید ساخت، وز نو آدمی.» یعنی عرفان با طرح کردن دستورالعملهایی رفتار درست و راه زندگی سعادتمندانه را به انسان می‌نماید.

فرق عرفان و اخلاق: مهم‌ترین تفاوت عرفان عملی با اخلاق ـ قطع نظر از اختلاف در روش ـ آن است که در عرفان، تنها از رفتار انسان با خود (= رفتار نیک فردی) ـ چنانکه در نظامهای اخلاقی مطرح است ـ سخن در میان نمی‌آید، بلکه رابطهٔ انسان با جهان و بویژه رابطهٔ انسان با خدا سخت مورد توجه و بحث است.

خیر و سعادت: اخلاق، هنر درست زیستن و سعادتمند شدن است. عرفان نیز می‌کوشد تا شیوهٔ درست زندگی و راه رسیدن به سعادت را به انسان نشان دهد. از دیدگاه عرفانی، تیره‌بختی انسان، معلول دوری او از اصل خویش است. بنابراین راه سعادت، چیزی جز بازجستن روزگار وصل و پیوستن به اصل نخواهد بود. انسان مهجور به سبب اتصاف به صفات منفی و دوری از صفات مثبت الهی، گرفتار زندان نقص و تیره روزی است. برای رهایی از این زندان، نخست باید بیدار گردد (= تیقّظ)، آنگاه از کردارهای بد خود پشیمان گردد، و سپس با سیری روحی و معنوی ـ که سخت دقیق و دشوار است ـ از گناه حقیقی که همانا احساس بودن (احساس خودی) و احساس وجود داشتن در جنب وجود حق است، توبه کند، یعنی «خود» در میان نبیند، همه «او» بیند. و بدین‌سان به فنای در حق که سعادت واقعی و ابدی است ـ برسد. اما آن سیر روحی و معنوی که فاصلهٔ میان بیدار شدن از خواب غفلت (= تیقظ) و فناست، همان مقامات و مراحلی است که سالک راه حق باید پشت سرنهد. در باب این مقامات و منازل سخن بسیار است و عارفان برحسب ذوق و دیدگاه خود از این مقامات و شمار آنها سخن گفته‌اند. سیر در این مقامات با دو هدف انجام می‌گیرد: با هدف تخلیه (= تزکیه)، تَحلیَه. بنابراین سیر معنوی به سوی حق آن‌سان که ابن‌سینا در نمط نهم اشارات مطرح کرده است مشتمل بر دو حرکت است: سلبی و ایجابی:

الف) حرکت *سلبی*: تخلیه (= تزکیه): این حرکت ـ که همانا سیر الی الحق است ـ به منظور سلب صفات منفی از نفس صورت می‌گیرد. در جریان این حرکت، سالک الی الله، از شواغل و حجابها جدا می‌شود (= تفریق)، آثار اشتغال به غیر حق را، یکسره

از خود دور می‌کند (= نفض)، بترک ماسوا می‌گوید (= ترک) و خود، در میان نمی‌بیند، با بی‌اعتنایی به نفس می‌نگرد (= رَفض) و به گفتهٔ مولانا اژدهای نفس را ـ که اگر آلت فرعون بیاید راه صد موسی و صد هارون زند ـ می‌کشد و به قول شیخ ابوسعید ابوالخیر به طاغوت نفس کفر می‌ورزد تا به خدای مؤمن شود.

ب) حرکت ایجابی: تخلیه: این حرکت ـ که همانا سیر فی الحق است ـ به منظور کسب صفات مثبت و آراستن نفس بدین صفات صورت می‌پذیرد و آن «به اصطلاح **تخلّق به اخلاق الهی** است. بدین‌معنا که چون سالک ـ به گفته هجویری ـ از اشتغال مانعه مربنده را از خداوند «اعراض کرد و در مراتب تخلیه ارتقا یافت و خود را در میان ندید هر قدرتی را مستغرق در قدرت او (= حق) می‌بیند، هر علمی را مستهلک در علم «او» می‌یاد و هر اراده‌ای را تحت اراده «او» می‌نگردد و با همه موجود باور می‌دارد که هر وجود صادر از اوست و به‌راستی همه اوست و این معانی، یعنی به نیک‌ترین خویها آراسته شدن و به اخلاق الهی تخلق یافتن، در آستانه فنا قرار گرفتن، آماده وصل و وصال گشتن، و سرانجام به حق پیوستن»، در وحدت فانی شدن و به سعادت واقعی و ابدی رسیدن.

فصل بیست و سوم

زیبایی‌شناسی (علم‌الجمال)

زیبایی‌شناسی یا علم‌الجمال، شاخه‌ای است از فلسفه که از «زیباییها» بحث می‌کند.

اقسام زیبایی

زیبایی بر دو قسم است: زیبایی طبیعی و زیبایی هنری (هنر):

۱. **زیبایی طبیعی:** آن زیبایی که در طبیعت وجود دارد و ساخته دست انسان نیست، زیبایی طبیعی نامیده می‌شود. مثل زیبایی کوه و دشت و دریا، یا زیبایی مرغان سبک بال و پری‌رویان زیباتر از خیال، پری‌رویانی که به گفتهٔ سعدی «زیورها بیارایند[۱]».

۲. **زیبایی هنری:** آن زیبایی که عیناً در طبیعت وجود ندارد و ساختهٔ دست هنرمندان و زاییده خیال آنهاست، زیبایی هنری (هنر) نام دارد. این زیبایی تحت تأثیر طبیعت و به‌وسیله انسان به‌وجود می‌آید بدین ترتیب که انسان از زیباییهای طبیعت لذت می‌برد و گاه چنان متأثر می‌شود که می‌کوشد تا آنها را بازآفرینی کند و سعی می‌کند تا بر شدت و کمال آنها بیفزاید. فی‌المثل، اگر یک تن نقاش از منظرهٔ زیبایی یک دریاچه متأثر شد و خواست آن را بر صفحه‌ای بنگارد سعی می‌کند تا تصویر آن دریاچه را بسیار زیباتر و کامل‌تر از آنچه هست نقاشی کند. این سخن بدان معنا است که چون انسان زیبایی را بشناسد، صورت آن را به حافظه می‌سپارد آنگاه بر بنیاد آگاهیهای زیبایی‌شناسانه خود و با تکیه کردن بر آرمان‌گرایی و کمال‌طلبی زیبایی عالی و مطلوبی ـ که همان اثر هنری است ـ پدید می‌آورد.

---

۱. به زیورها بیارایند وقتی خوبرویان را تو سیمین تن چنان خوبی که زیورها بیارایی

طبقه‌بندی هنرها

هنرها به‌طورکلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: هنرهای صنعتی، و هنرهای زیبا:

الف) هنرهای صنعتی

هنرهایی هستند که هدف آنها پدید آوردن چیزهایی زیبا و در عین حال مفید است، مثل قالی‌بافی و زرگری.

ب) هنرهای زیبا

هنرهایی هستند که هدف آنها نمایش زیبایی و ارضا تمایل زیبایی دوستی انسان است.

با توجه به این نکته که به نظر اکثر محققان انسان به‌وسیلهٔ حس بینایی و شنوایی خود، زیباییها را می‌شناسد، بنابراین هنرهای زیبا را با توجه به این دو حس به هنرهای تجسمی، تلفظی، و ترکیبی تقسیم می‌کنند:

۱. **هنرهای تجسمی یا شکل‌پذیر (Plastic):** هنرهایی هستند که از راه بینایی (چشم) اثر می‌گذارند. یعنی انسان از طریق دیدن از آنها لذت می‌برد. زیبایی این هنرها، جنبهٔ خارجی و عینی دارد. هنرهای تجسمی عبارت است از:

۱) ساختمان‌سازی (آرشی‌تکتر): هنر ایجاد ساختمانهای زیبا و تزئین آنهاست.

۲) پیکرتراشی (مجسمه‌سازی): هنر تراشیدن ماده جامد برای ایجاد اشکال زیباست.

۳) نقاشی: هنر نمایاندن اشیا و صور و تخیلات است به‌وسیله رنگها.

٤) رسم: هنر نمایاندن اشیا و صور است با خطوط.

۲. **هنرهای تلفظی یا سمعی(Phonetic):** هنرهایی هستند که از راه شنوایی (گوش) بر انسان اثر می‌گذارد و زیبایی آنها بیشتر جنبه معنوی و ذهنی دارد.

هنرهای سمعی عبارت است از:

۱) **موسیقی:** هنر ایجاد زیبایی است به‌وسیله صداها.

۲) **ادبیات:** هنر ایجاد زیبایی با واژه‌ها (کلمات) است و خود به دو قسم شعر و نثر تقسیم می‌شود:

شعر: هنر ایجاد زیبایی است به‌وسیله کلمات موزون[1].

نثر: هنر ایجاد زیبایی است به‌وسیله کلمات غیرموزون[2].

ممکن است به نظر برسد که چون شعر و نثر را با چشم می‌خوانند، تأثیر آن از راه بینایی است و باید آن را از جمله هنرهای تجسمی، یا پلاستیک محسوب داشت.

جواب این سخن آن است که آثار ادبی معمولاً برای شنیدن هستند و تأثیر آنها از راه شنوایی بیشتر است.

۳. هنرهای ترکیبی: غیر از هنرهای مذکور (تجسمی و تلفظی)، هنرهای دیگری هم هستند که در طبقه‌بندی مذکور نمی‌گنجند. این هنرها ـ که می‌توان آنها را هنرهای ترکیبی خواند ـ عبارت است از:

۱) **رقص:** که هدف آن ایجاد زیبایی به‌وسیله حرکات موزون اندام است.

۲) **هنرهای ژستی:** هدف این هنرها ایجاد زیبایی به‌وسیله حرکات غیرموزون اندام است، مثل حرکات یک هنرپیشه تأتر یا سینما.

۳) **سینما:** هدف آن ایجاد زیبایی به‌وسیله توالی و تعاقب (پشت سر هم آمدن) صور بصری است که بر روی پرده منعکس می‌شود.

سابقه تاریخی زیبایی‌شناسی

زیبایی همیشه مورد توجه انسان بوده است. پیش از آنکه فلاسفه از زیبایی بحث کنند، انسان از آنچه خود، آن را زیبا می‌انگاشته لذت می‌برده است. اما گفتگو از زیبایی به صورت بحثی مستقل مربوط به عصر جدید است. مؤسس حقیقی علم‌الجمال (زیبایی‌شناسی) ـ به معنی صحیح کلمه ـ کانت ـ فیلسوف آلمانی در قرن هجدهم میلادی ـ بود. وی در تحقیقات خود کوشید تا بین نظریه‌های مختلف پیشینیان توافقی ایجاد کند و زیبایی‌شناسی را به صورت دانشی مستقل درآورد. معذالک علم‌الجمال (زیبایی‌شناسی) تا سالهای «۵۸ ـ ۱۷۵۰» که «الکساندر گوتلیب بارمگارتن (A.Gottlieb Baumgarten،

---

۱. از دیدگاه ادبی (به نظر ادبای سنت‌گرا) «شعر» سخنی است که علاوه بر وزن باید قافیه هم داشته باشد (= کلام موزون و مقفی)، اما از دیدگاه فلسفی، «شعر» سخن خیال‌انگیز و عاطفی است، سخنی که بر شنونده تأثیر گذارد و او را به هیجان آورد. از این دیدگاه سخن موزون و مقفی اگر خیال‌انگیز و عاطفی نباشد، «نظم» است و شایسته آن نیست که «شعر» نامیده شود.

۲. مراد نثر ادبی است. یعنی نثر که با تخیلات شاعرانه نوشته شود و با هنرهای بیانی و بدیعی آراسته گردد مثل کلیله و دمنه و گلستان سعدی.

۱۷۶۲ ـ ۱۷۱۴ م)» کتاب دو جلدی خود را تحت عنوان Aesthetics (=زیبایی‌شناسی)» منتشر کرد، هنوز صورت علم کاملی پیدا نکرده بود.

ویل دورانت می‌گوید: «بارمگارتن نخستین صاحب نظری بود که ماهیت زیبایی را موضوع بحث جداگانه‌ای دانست و نام ترس‌آور Esthetics را بر آن نهاد.»

تعریف زیبایی

تعریف زیبایی دشوار و شناخت آن بسی دشوارتر است. بسیاری از متفکران معتقدند که: به راز زیبایی یک موجود پی بردن نه تنها دشوار است بلکه، غیرممکن می‌نماید. مثلاً آناتول فرانس (Anatol France، ۱۹۲۴ ـ ۱۸۴۴ م) ـ نویسنده و متفکر فرانسوی ـ می‌گفت: «ما هرگز به درستی نخواهیم دانست که چرا یک شئی زیباست.» برای پی بردن به راز زیبایی تلاشهای زیادی از سوی متفکران در طول تاریخ، صورت گرفته است. در یونان باستان با آنکه زیبایی سخت گرامی بود، فیلسوفان نتوانستند پرده از راز دل‌انگیزی آن برگیرند. به قول «ویل دورانت» همهٔ دلها به ندای زیبایی گوش فرا می‌دهند، ولی کمتر مغزی از علت آن می‌پرسد. «با این همه شاید بتوان تعریفی لفظی، و نه چندان دقیق از زیبایی به دست داد: **«زیبایی صفتی است دلپسند که ممکن است در بسیاری از موجودات جهان جلوه‌گر گردد، و زیبا موجودی است که دارای صفتی دلپسند باشد.»**

به نظر علمای زیبایی‌شناسی، اگر یک یا چند صفت بخصوص در موجودی باشد آن موجود زیبا می‌نماید. صفات مذکور عبارت است از: «روشنی و صراحت، پاکی و صافی، سادگی، عظمت و شکوه، تنوع یا گوناگونی وزن، نظم و ترتیب، تناسب اجزاء، هماهنگی و قرینه (= تکرار اجزاء همانند)...» مثلاً ما کوه و دریا را به خاطر «سادگی و پاکی» او، و یا به علت «تناسب اندامش» خوشمان می‌آید و به نظرمان زیبا جلوه می‌کند. بنابراین «عظمت و شکوه» در کوه و دریا و «سادگی و پاکی» یا، تناسب اندام در زن، همان صفات دلپسندی هستند که موجب زیبایی کوه و دریا و زن شده‌اند.

نظر فلاسفه در باب زیبایی

در طول تاریخ فلسفه، نظریه‌های گوناگونی از سوی فیلسوفان در باب زیبایی ابراز شده است. در اینجا، به عنوان نمونه، به اختصار به چند نظریهٔ معروف فلسفی در باب زیبایی اشاره می‌کنیم:

۱. نظریه فیثاغورس: بحث از زیبایی با فیثاغورس آغاز شد. این فیلسوف موسیقی را به روابط ریاضی برگرداند و نغمات لطیف را از افلاک دانست[1]. بدین معنا که فیثاغورس در باب موسیقی نظریه‌ای متافیزیکی داشت و بر آن بود که افلاک در گردش خود نغمه‌های خوش می‌سرایند و نغمه‌های خوش این جهانی ـ که پرتو آن نغمه‌هاست ـ از ترکیب و تنظیم آواها به نسبتهای خاص پدید می‌آید.

۲. نظریه فلاسفهٔ طبیعت‌گرا: فیلسوفان طبیعت‌گرا پیش از سقراط معتقد بودند که: موسیقی نظم اصوات است و زیبایی پیکری، نظم نسبتها. یعنی چون اصوات به گونه‌ای خاص انتظام یابند، آهنگ خوش پدید می‌آید و چون اجزای یک پیکر نسبت به هم نظمی و تناسبی داشته باشد، آن پیکر زیباست. (این نظریه در فلسفه ارسطو به کمال می‌رسد).

۳. نظریه افلاطون: به نظر افلاطون زیبایی در مرحله عالی آن با خیر و نیکی یکی است. هنر باید جزء اخلاق باشد. میزان زیبایی هر موجود بستگی به تام و تمام با میزان بهره‌ای دارد که آن موجود از زیبایی مطلق برده است.

در مدینه[2] فاضله افلاطون بجز موسیقی که به سبب تأثیر آن در امر تربیت مطلوب بود، برای هنرهای دیگر جای کوچکی باز بود. «افلاطون» می‌گفت: روح انسان از راه موسیقی، تناسب و هماهنگی می‌آموزد و حتی استعداد پذیرایی عدالت را نیز پیدا می‌کند. شخصی که روحاً منظم است درستکار نیز هست. موسیقی، نه تنها خلق و احساسات را تلطیف می‌کند. بلکه در حفظ سلامت و درمان پاره‌ای از بیماریهای روحی نیز مؤثر است. موسیقی به جسم و روح سلامت و لطافت می‌بخشد. این فیلسوف موسیقی را تابدانجا مؤثر می‌دانست که معتقد بود: اگر شکل و وضع موسیقی عوض شود، قوانین اساسی حکومت نیز با آن عوض خواهد شد.

---

۱. فیثاغورس (Phythagoras ، ۴۹۷ ـ ۵۸۲ ق.م) ـ فیلسوف یونانی ـ معتقد بود که اصل همه اشیا یا مادهٔ الموادّ، «عدد» است و تمام موجودات نتیجه ترکیب اعداد و نسبتهای مختلف آنها هستند.

۲. مدینه فاضله (Utopia) «شهری است که ساکنان آن می‌کوشند تا سعادت حقیقی به دست آورند. اداره چنین شهری به دست حکیمان و فاضلان است.» مدینه فاضله تاکنون وجود خارجی پیدا نکرده است و بیشتر جنبه خیالی و آرمانی دارد. به همین جهت متفکران آن را به نامهای «ناکجا آباد» و «هیچ‌کجا آباد» نیز نامیده‌اند. آرزوی طراحان مدینه فاضله همواره آن بوده است، تا در آن شهر تمام اصول سیاسی و اجتماعی به درجه کامل اجرا شود. افلاطون یکی از کسانی بود که آرزوی ایجاد چنین حکومت و چنین مدینه‌ای را داشت و به همین منظور، کتاب «جمهوریت» را نوشت.
نظریه‌های سیاسی و نیز سایر نظریه‌های فلسفی افلاطون در کتاب جمهوریت وی آمده است.

افلاطون نه تنها اصل زیبایی را ملکوتی می‌دانست که همانند فیثاغورس بر آن بود که آواهای خوش نیز بر بنیادی ملکوتی و آسمانی دارند و روح انسان پیش از آنکه بدین جهان آید و اسیر تن شود هم با زیباییهای اصیل و زیبایی مطلق، نیک، آشنا شده، هم از نغمه‌های خوش ملکوتی سرمست گردیده است و اینک در این جهان با دیدن زیباییها و شنیدن آواهای خوش به یاد آن زیباییها و آن نغمه‌ها می‌افتد و به سوی آن پر می‌کشد.

٤. نظریه ارسطو: به نظر ارسطو «زیبایی عبارت است از هماهنگی و تناسب و نظم آلی اجزا در کل به هم پیوسته.» بدین معنی که یک کل یا یک چیز وقتی زیباست که اجزای آن متناسب و هماهنگ باشد.

ارسطو می‌کوشید تا نظریه‌ای دربارهٔ ماهیت هنر (Art) ارائه دهد. «بنابراین معتقد شد که:» ابداع هنری نتیجه رغبت شدید به ایجاد اشکال و صور و شوق وافر به بیان تعبیر احساسات است، و نیز به این نتیجه رسید که انسان از تقلید لذت می‌برد و هنر، تقلید طبیعت و به منزله آیینه‌ای است در مقابل آن. هدف هنر، غیر از نمایش ظاهر اشیا بیان معانی باطنی آنها نیز است. برترین هنرها، هنری است که متکی به عقل و احساسات باشد. همچنان‌که برترین لذات، لذت عقلانی است و آن لذتی است که از ادراک یک اثر هنری (هنر) حاصل می‌شود. گذشته از اینها، ارسطو اعتقاد داشت که: هنر احساسات زیان‌آور انسان را تصفیه می‌کند. مثلاً تراژدی[1] (Tragedy) با بیدار کردن احساس شفقت (دلسوزی) و ترس، موجب جلا و تصفیه احساسات انسان می‌گردد.

---

۱. تراژدی، نوعی نمایش یا نوشته که موضوعی غم‌انگیز دارد و غالباً بدبختیها، شکنجه‌های جسمی و روحی و خیانت را نشان می‌دهد. مثل نمایشنامه هملت اثر شکسپیر.
توضیح آنکه: اروپاییان (از یونان باستان تاکنون) شعر و به‌طورکلی ادبیات را با توجه به محتوای آن به انواع مختلفی بدین شرح تقسیم می‌کنند:
الف) نوع حماسی یا حماسه (epic): وصف پهلوانی و مردانگیها و افتخارات افسانه‌ای و تاریخی قومی و نژادی است. شاهنامه فردوسی بزرگ‌ترین اثر حماسی در ادبیات فارسی و نیز در ادبیات جهان است.
ب) نوع غنایی (Lyrlic): بیان احساسات و عواطف انسانی است. شعر غنایی به عام و خاص تقسیم می‌شود:
غنایی عام: شامل شعرهای عاشقانه، بزمی و حتی مرثیه‌هاست مثل خسرو و شیرین نظامی، غزلهای سعدی و حافظ و مولانا و .../ غنایی خاص: تنها به شعر عاشقانه اطلاق می‌شود، مثل غزلهای عاشقانه سعدی.
ج) نوع نمایشی (Deramatic): تجسم یا نمایش حادثه‌ای خیالی یا تاریخی و واقعی است از زندگی انسان. هنرهای دراماتیک (= هنرهای نمایشی) به تراژدی، درام و کمدی تقسیم می‌شود.
د) نوع تعلیمی یا حکمی (Didactic): بیان هنرمندانهٔ نیکیها و زیباییها به قصد تعلیم و آموزش آنهاست. در ادبیات فارسی بسیاری نویسندگان و شاعران کوشیده‌اند تا با بیان هنرمندانه خود پند و اندرز دهند و نیکیها و زیباییها را توصیف کنند.

۵. نظریهٔ کانت و شوپنهاور: به نظر این دو فیلسوف «زیبایی صفتی است که موجب می‌شود که دارندهٔ آن قطع نظر از فواید و منافعش خوشایند گردد و در انسان سیر شهودی غیرارادی و حالتی خوش، دور از نفع و سود برانگیزد.»

کانت زیبایی را از چهار لحاظ مورد مطالعه قرار داده است: از لحاظ کیفیت، از لحاظ کمیت، از لحاظ نسبت (رابطه)، و از لحاظ جهت:

۱) از لحاظ کیفیت (Quality): زیبا، از لحاظ کیفیت، چیزی است که موجب خرسندی انسان می‌گردد و هیچ نفع مادی هم در آن نیست، مثل زیبایی گل.

۲) از لحاظ کمیت (Quantity): از لحاظ کمیت، زیبا چیزی است که موجب خرسندی همگان می‌گردد. بدین معنی که وقتی کسی چیزی را زیبا دانست انتظار دارد تا دیگران نیز آن را زیبا بدانند.

۳) از لحاظ نسبت (Relation): از لحاظ نسبت یا رابطه، زیبا چیزی است که در اجزای آن تناسب و هماهنگی وجود داشته باشد. (این قسمت از نظریه کانت همان نظریهٔ ارسطو در باب زیبایی است.)

۴) از لحاظ جهت (Modality): از لحاظ جهت، زیبا چیزی است که موجب خرسندی ضروری است. یعنی کسی که چیزی را زیبا دانست دیگران را هم ملزم می‌داند که آن را زیبا بدانند.

فرق زیبا با مطبوع، مفید، خیر و حقیقت

«زیبا» با آنچه مطبوع، یا مفید است و نیز با آنچه خیر است، یا حقیقت محسوب می‌شود یکی نیست.

۱. زیبا و مطبوع: یک چیز ممکن است مطبوع (خوش آیند) باشد، ولی زیبا نباشد. مثلاً غذا خوردن به هنگام گرسنگی مطبوع است ولی زیبا نیست. مطبوع آن است که یکی از تمایلات انسان را ارضا کند. در حالی که «زیبا» چیزی است که چشم یا گوش را راضی می‌نماید[1]. می‌توان گفت هر چیز «زیبا» مطبوع هم هست ولی هر شیئی مطبوع الزاماً زیبا نیست.

۱. اکثر محققان برآنند که فقط دو حس بینایی و شنوایی درک‌کننده زیبایی هستند.

۲. زیبا و مفید(سودمند): حس سودمندی از نفع شخصی سرچشمه می‌گیرد، در حالی که حس زیبایی بی‌غرضانه است. معمولاً مفید (سودمند) به چیزی گفته می‌شود که نگهدارندهٔ زندگی باشد. بعضی چیزهای سودمند زیبا هم هستند، مثل قالی، یا بناهای تاریخی و امثال آنها، اما تمام اشیا زیبا سودمند نخواهند بود.

۳. زیبا و خیر: به نظر بعضی از متفکران «هر چه نیک (خیر) است بالضّروره زیباست «یا» هر چیز زیباست به‌ناگزیر نیک هم هست. افلاطون چنین عقیده‌ای داشت و عالی‌ترین مثال را «خیر مطلق یا زیبایی مطلق» می‌دانست. حقیقت آن است که خیر و زیبایی بسیار به هم نزدیک‌اند، ولی یک چیز نیستند. خیر اخلاقی را وجدان تشخیص می‌دهد و آن الزامی اخلاقی نهفته است یعنی انسان اخلاقاً ملزم است که آن را انجام دهد. ولی زیبایی را وجدان درنمی‌یابد، و امری نیست که انسان ملزم به انجام دادن آن باشد.

۴. زیبا و حقیقت: زیبایی و حقیقت نیز یکی نیستند. منشأ حقیقت، عقل است و سرچشمه زیبایی و هنر، تخیل. فی‌المثل ۴=۲×۲، «یا» دو چیز مساوی با یک چیز با هم مساویند»، حقیقت محسوب می‌شوند. اما «زیبا» نیستند. حس زیبایی دوستی، «هنر» می‌آفریند و حس حقیقت‌جویی، «علم» به‌بار می‌آورد. البته بعضی از حقایق ـ مثل آن دسته از آثار ادبی که بیانگر واقعیتها هستند ـ زیبا نیز[1] هستند.

روشهای شناخت زیبایی

دانستیم که برای تحقیقهای علمی، روشهای مختلفی لازم است. مثلاً برای تحقیق در علوم فیزیکی از روشهای آزمایشی مدد می‌گیرند و در علوم انسانی از روشهای مشاهده‌ای بهره‌مند می‌گردند.

برای مطالعه «زیبایی» روشهای مختلفی از سوی متفکران در طول تاریخ تفکر، پیشنهاد شد است. این روشها عبارت است از:

۱. **روش مابعدالطبیعی، یا عقلی:** این روش منسوب به «افلاطون» است. وی اولین فیلسوفی بود که زیبایی را با دیدی مابعدالطبیعی مورد بررسی قرار داد. «افلاطون» جهان مادی را مجازی و گذرند می‌دانست و عالم حقایق ثابت را همان عالم معقولات،

۱. متفکرانی که زیبایی و حقیقت را یکی می‌دانند (مثل افلاطون و عرفا) یا موضوع، برخوردی فلسفی و الهی دارند و حقیقت (= زیبایی) را امری فراتر از حس و تجربه می‌دانند. درحالی‌که علمای زیبایی‌شناسی یا برخوردی علمی به مسئله می‌نگرند و میان زیبایی و حقیقت فرق می‌نهند.

یا مثل (Ideas) می‌شمرد. به نظر وی برترین و عالی‌ترین «مثال (Ideas)»، همانا «خیر مطلق» یا «زیبایی مطلق» است. زیباییهای این جهانی، به منزله سایه‌های زیبایی مطلق‌اند و هر چه بهرهٔ آنها از آن زیبایی بیشتر باشد، زیباتر خواهند بود. روح انسان ـ چنانکه پیشتر هم گفته شد ـ پیش از آنکه به این جهان آید و اسیر تن شود در جهان مثل به‌سر می‌برده است. در آنجا روح با «زیبایی مطلق» آشنا شده و اینک که در بدن گرفتار آمده است و همه چیز را به دست فراموشی سپرده است «یادی» از آن زیبایی (زیبایی مطلق) برای وی بر جای مانده است. این «یاد»، معیاری است، برای شناخت زیباییهای این عالم. ما اشیای زیبا را با آن «یاد» می‌سنجیم و به مدد این سنجش میزان زیبایی آنها را تعیین می‌کنیم.

بسیاری از فلاسفه عصر جدید ـ از جمله «هگل» و «شوپنهاور» ـ از نظریه «افلاطون» متأثر شده‌اند. فلیسین شاله می‌گوید: هیچ نظریه‌ای همچون نظریه افلاطون زیبایی و هنر را ارج ننهاده است. اما اشکال کار در آن است که اصل مابعدالطبیعه محل تردید است و قابل اثبات علمی نیست.

۲. **روش تجربی (روش فخنر)**: برمبنای روش تجربی که از طرف «گوستاوتئودر فخنر (G.T.Fechner) ـ فیزیکدان و روان‌شناس آلمانی قرن نوزدهم ـ پیشنهاد شد، زیبایی را نباید از راه نوعی تجربه شناخت. تجربه مورد بحث «فخنر» در واقع گونه‌ای نظرخواهی از بیننده است. مثلاً چهارضلعیهایی با ابعاد مختلف رسم می‌کنیم و نظر گروهی را در باب زشتی و زیبایی آنها می‌پرسیم. آن چهار ضلعی را که اکثریت زیبا دانستند، «زیباترین» می‌دانیم و آن را که به نظر اکثریت زشت بود، «زشت‌ترین» چهارضلعی محسوب می‌داریم. همین آزمایش را مثلاً می‌توان با رنگها انجام داد و به میزان زیبایی هر یک از رنگها پی برد. وقتی عده‌ای صاحب نظر به عنوان هیأت داوران درباره زیباترین دختر یک شهر یا یک کشور نظر می‌دهند و به اصطلاح از میان زیبارویان، ملکه زیبایی را برمی‌گزینند، در واقع از همین روش (= روش تجربی) استفاده می‌کنند.

۳. **روش عقلی ـ تجربی (نمونه‌ای)**: این روش تلفیقی است از روشهای عقلی و تجربی. بر مبنای روش عقلی ـ تجربی باید برای هر یک از هنرهای زیبا، نمونه و مثالی تعیین کنیم و آثار هنری مورد نظر را با آن بسنجیم و هر اثر را که با نمونه کامل مطابقه بیشتری داشت، زیباتر و آن را که مطابقتش کمتر بود کمتر زیبا بدانیم. فی‌المثل اگر نمونه

کامل غزل عاشقانه را غزل «سعدی» بدانیم طبق این روش باید غزلهای عاشقانه را با آن قیاس کنیم و میزان زیبایی و ارزش هنری آنها را معلوم داریم. البته نمونه‌های کامل، تغییر پذیرند و برحسب اوضاع و احوال و زمان و مکان تغییر می‌کنند.

۴. **روش روان‌شناسی**: می‌دانیم که روان‌شناسی از کیفیات و حالات روانی و نیز از حیات باطنی انسان گفتگو می‌کند[1]. از آنجا که لذت و «حظ» ناشی از تماشای یک اثر زیبا و نیز تمایلی که در هنرمند نسبت به خلق یک اثر هنری ایجاد می‌شود، امری روانی است، بنابراین بسیاری از علمای زیبایی‌شناسی معتقدند که زیبایی‌شناسی بخشی است از روان‌شناسی و هدف آن، مطالعهٔ حالات روانی مربوط به زیبایی است. ویل دورانت ـ متفکر معاصر آمریکایی ـ می‌گوید: «مسئلهٔ زیبایی‌شناسی مربوط به روان‌شناسی است، ولی روان‌شناسان آن را به گردن فلسفه نهاده‌اند و هر علمی را از حل مسئله‌ای ناتوان شد چنین می‌کند.»

۵. **روش فیزیولوژی**: گروهی از علمای زیبایی‌شناسی برآنند که: هر چیز زیبا در عضوی از اعضای بدن انسان (مثل چشم، گوش و ...) اثر می‌گذارد و یک نوع لذت یا حظ جسمانی و عضوی ایجاد می‌کند. بنابراین باید با مطالعهٔ دقیق اعصاب و اعضا به چگونگی حظ ایجاد شده پی‌برد و چون مطالعهٔ اعضا، وظیفهٔ فیزیولوژی (علم وظایف‌الأعضا) است، به ناچار باید پذیرفت که زیبایی‌شناسی شاخه‌ای از دانش فیزیولوژی است.

۶. **روش جامعه‌شناسی**: جامعه‌شناسان معتقدند: از آنجا که هر اثر هنری محصول جامعه‌ای است که هنرمند در آن زندگی می‌کند، زیبایی‌شناسی را باید از لحاظ جامعه‌شناسی مطالعه کرد و آن را یکی از شاخه‌های علم‌الاجتماع به‌شمار آورد. به نظر جامعه‌شناسان این جامعه است که ذوق هنری را می‌پرورد، «زیرا اگر داشتن ذوق و قریحه و قوهٔ امتیاز زشت از زیبا هم طبیعی (فطری) بشر باشد، چگونگی این استعداد و به‌کار بردن آن، با توجه آن به سویی و طریق ابراز این ذوق و قریحه، تابع خارجی، یعنی تابع امور اجتماعی است. «این که اولین آثار ادبی و صنعتی هر قوم جنبهٔ دینی دارد، دلیل برآنست که هنر، محصول جامعه است، زیرا اندیشهٔ دینی بر تمام جوامع کهن بشری حاکم بوده است.

---

۱. امروزه روان‌شناسی به رفتارشناسی یا رفتارگرایی بدل شده و آن دانشی است که در آن رفتار انسان را ـ چنانکه هست ـ مورد مطالعه قرار می‌دهد.

خلاصه با آنکه در هر یک از آثار هنری، نقش خاصی که نمایندهٔ قوه ابتکار پدید آورندهٔ آنست مشاهده می‌شود، تمام آثاری که متعلق به یک عهد و یک جامعه است، با تمام اختلافات، بیان حقیقت مشترکی می‌کند که کمال مطلوب آن عهد یا آن جامعه است. اینها همه دلیل بر آن است که هنر پیوندی ناگسستنی با جامعه دارد.

روشهای تلفیقی

دیدیم که روشهای مختلفی از سوی متفکران برای شناخت زیبایی پیشنهاد شده است. برخی از محققان برآنند که هر یک از این روشها به تنهایی نارساست. باید از میان روشهای پیشنهاد شده روشهایی را برگزید و با بهره‌گیری از آنها مشکل زیبایی‌شناسی را حل کرد و به شناخت زیبایی رسید.

الف) از دیدگاه روان‌شناسی و زیست‌شناسی: «ویل دورانت» زیبایی‌شناسی را مسئله‌ای روان‌شناسانه می‌داند و بر آن است که باید زیست‌شناسی و روان‌شناسی به هم آمیزند و مشکل زیبایی‌شناسی را حل کنند.

ب) از دیدگاه روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و تاریخ: فلیسین شاله، (Felicien Challaye) ـ محقق و معلم معاصر فرانسوی ـ چنین اظهار عقیده می‌کند که: روش افلاطون، روش مابعدالطبیعی و فاقد ارزش علمی است. با روش تجربی هم نمی‌توان ماهیت و ارزش واقعی عواطف زیبایی دوستی را تعیین کرد و این از آنروست که بسا اکثریت راه خطا پویند، چنانکه ارزش بسیاری از آثار گرانبهای هنری را ابتدا جز تنی چند نشناخته‌اند.

به نظر «فلیسین شاله» راه چاره آن است که زیبایی را از دیدگاه روان‌شناسی، از دیدگاه جامعه‌شناسی، و نیز از دیدگاه دانش تاریخ مورد مطالعه قرار دهیم. و در جریان این مطالعه بکوشیم تا حد امکان از دانش وظایف‌الاعضا (= فیزیولوژی) نیز از روش تجربی هم بهره گیریم. با به‌کار گرفتن چنین شیوه‌ای است که روش جامع به‌دست می‌آید و شکل زیبایی‌شناسی حل می‌شود.

عشق، مادر زیبایی: روشهایی که مورد بررسی قرار گرفت جمله بر این بنیاد استوار است که: «عشق، فرزند (= معلول) زیبایی است» یعنی موجوداتی وجود دارند زیبا و عشق‌آفرین، از این دیدگاه شناخت زیبایی با به‌کار گرفتن روشی خاص ممکن است و می‌توان فهمید که چرا یک زیبا، زیباست. اما به قول «اسپی‌نوزا» اگر عشق، مادر

(= علت) زیبایی به‌شمار آید و یک چیز بدان علت در نظر ما زیبا نماید که آن را می‌خواهیم، دیگر سخن از روش شناخت زیبایی در میان آوردن، سخنی است بی‌بنیاد، چرا که درست داشتن دلیل و برهان نمی‌خواهد و چون چیزی در نظر کسی مطلوب و دلپذیر افتاد و مورد بحث او قرار گرفت زیبا می‌نماید. براین بنیاد نمی‌توان روشی برای تشخیص و شناخت زیبایی تعیین کرد.

در روزگار ما گرایش شدیدی بدین عقیده هست که: زیبایی، معلول خواستن است یا «عشق، مادر زیبایی است، نه فرزند آن.» بربنیاد این گرایش ـ به گفته «ویل دورانت» ـ در پاسخ این پرسش که: چرا یک چیز زیباست؟ باید گفت: زیبایی یک چیز علت مطلوب بودن آن است.

چنین است که برخلاف سده‌های پیشین (سده‌های هفدهم تا نوزدهم)، زیبایی‌شناسی در روزگار ما از رشته‌های فعال فلسفه به‌شمار نمی‌آید و در تحقق بخشیدن به هدف محدود خود که همانا پاسخ دادن بدین پرسش است که: «چرا زیبا زیباست» نیز فرومی‌ماند و از دانشهای مختلف (فیزیولوژی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و ...) کمک می‌گیرد.

آنچه هست، آنچه باید باشد (مکاتب هنری): آیا هنر باید از «آنچه هست» سخن گوید یا از آنچه باید باشد؟

۱. آنچه هست

به نظر برخی از متفکران هنر باید واقعیت و چنانکه هست را بیان کند، یا از، «آنچه هست» سخن گوید: ارسطو متفکر بزرگ یونان باستان هنر را تقلید از طبیعت می‌دانست و بر آن بود که هنر، به منزله آیینه‌ای است که در برابر طبیعت قرار می‌گیرد و واقعیت را آن‌گونه که هست می‌نماید.

در میان مکاتب هنری دو مکتب ـ رآلیسم و ناتورالیسم ـ ازاین دیدگاه دفاع می‌کنند.

الف) رآلیسم (Realism =) واقع‌گرایی: طبق نظریه طرفداران این مکتب هنر باید واقعیت را با همه زشتیها و زیباییهایش بنماید و هنرمند نباید دیده بر زشتیها یا زیباییها فرو بندد و عواطف و احساسات خود را جانشین واقعیت کند. هنرمند واقع‌گرا

به تجزیه و تحلیل دقیق یک «تیپ» می‌پردازد و آن را چنانکه هست، با همه خوبیها و بدیها و زشتی و زیباییهایش معرفی می‌کند.

بنیانگذار این سبک بالزاک (Balzac)، نویسنده فرانسوی در قرن نوزدهم میلادی است. در انگلستان چارلز دیکنس (Dickens)، در روسیه داستایوسکی (Dostoievsky) و تولستوی (Tolstoi) و در ایران صادق هدایت ـ دست‌کم در برخی از آثارش ـ از واقع‌گرایی پیروی کرده‌اند.

ب) ناتورالیسم (= Naturalism =) طبیعت‌گرایی یا فطرت نمایی: طبق نظریه طرفداران این مکتب هنر نیز باید مانند علوم تجربی طبیعت و واقعیت را نشان دهد و هنرمند نباید چشم بر زشتیها فرو بندد و تنها به توصیف زیباییها بپردازد. تأکید ناتورالیسم بر بیان زشتیها این مکتب را از رئالیسم جدا می‌سازد. بدین معنا که هنرمند ناتورالیست تمام تلاش خود را در راه توجه به زشتیها و نمودن چهره زشت واقعیت به‌کار می‌گیرد و در این راه تا بدانجا پیش می‌رود که چشم زیباییها فرو می‌بندد[1] و «تیپی» غیرواقعی می‌سازد که جز جنبه منفی ندارد. تو گویی هنرمند ناتورالیست معتقد است که طبیعت و سرشت و فطرت انسان بد است و از آن جز بدی و زشتی به ظهور نمی‌رسد.

مکتب ناتورالیسم در اواخر قرن نوزدهم میلادی در اروپا پدید آمد. از پایه‌گذاران و از برجسته‌ترین نویسندگان این مکتب «امیل زولا (E. Zola، ۱۹۰۲ م) ـ نویسنده فرانسوی ـ درگذشته بود. گوستاو فلوبر (G. Flaubert)، ویلیام فالکنر (W. Faulkner)، گی دو موپاسان (G. de Maupssant) از نویسندگان طرفدار این مکتب‌اند. در ایران صادق چوبک در شمار ناتورالیستهاست.

۲. آنچه باید باشد = انگارگرایی = Idealism

به نظر طرفداران انگارگرای هنرمند باید از «آنچه هست» چشم پوشید و از «آنچه باید باشد» سخن بگوید. «آنچه هست» واقعیت نامطلوب و غیرآرمانی است و «آنچه باید باشد» همانا حقیقت مطلوب و آرمانی (= ایده‌آل Ideal) است و هنر باید حقیقت[2] را

۱. به همین سبب برخی، ناتورالیسم را پلشت‌گرایی ترجمه کرده‌اند. (پلشت یعنی: پلید و ناپاک و آلوده و پلشت‌گرایی یعنی تمایل به نمودن پلیدیها و ناپاکیها).

۲. یکی از معانی «حقیقت»، آرمان یا کمال مطلوب است. در این باب پیشتر بحث کرده‌ایم (صفحه ۱۳۰ ـ ۱۲۹ را بخوانید).

بیان کند. به‌عنوان مثال ـ «بیداد» و «فقر» در یک جامعه تحت ستم، واقعیت است و «داد» و بی‌نیازی، حقیقت و کمال مطلوب و هنرمند باید از «داد» و «بی‌نیازی» سخن گوید، نه از «بیداد» و «فقر».

باری «آنچه باید باشد» یعنی «حقیقت» و کار هنرمند از «حقیقت» سخن گفتن است و از «حقیقت» الهام گرفتن.

الف) حقیقت افلاطونی: حقیقت افلاطونی، حقیقت در معنی هستی‌شناسانه است، یعنی بود و ذات (= مثال) و حقیقت مطلق ـ که هنر و زیبایی مطلق نیز هست ـ بالاترین مرتبهٔ بودها یا مثالهاست. هستیهای مادی پرتو مثالها یا بودها و نهایت پرتو حقیقت یا زیبایی مطلق است. بدین‌سان ـ از دیدگاه افلاطون ـ تنها با توجه به زیبایی مطلق و الهام گرفتن از آن می‌توان اثری زیبا پدید آورد. توجه به زیبایی مطلق هم جز با مهرورزی و عشق ممکن نیست. انسان به مدد عشق می‌تواند به شهود زیبایی برسد و از آن الهام گیرد.

ب) شخصیت هنرمند: گروهی از طرفداران مکتب انگارگرایی برآنند که کمال مطلوب (= Ideal) همانا شخصیت هنرمند است و هنرمند در آفرینش اثر هنری باید از شخصیت خود الهام بگیرد. فی‌المثل تأکیدی را که طرفداران مکتب رمانتیسم (Romantism) بر تخیل و احساسات هنرمند می‌کنند و آن را بر خود مقدم می‌دارند برپایه همین نظریه است. نیز بر همین بنیاد است که هنرمند رمانتیست (Romantist) می‌کوشد تا واقعیات را چنانکه خود می‌خواهد بنماید، نه چنانکه هست و بر آن است که تحولات فکری و اخلاقی علت تحولات اجتماعی است.

۳. راه میانه

هر دو مکتب[1] راه مبالغه پوییده‌اند و از حقیقت دور شده‌اند. نمودن صورت کاملی که عین طبیعت باشد، امکان‌پذیر نیست. همچنین به آرزوها پناه بردن و پیوسته از کمال مطلوب سخن گفتن هم نوعی واقع‌گریزی است. هنر باید ضمن توجه به واقعیت کمال

۱. غیر از واقع‌گرایی (= رآلیسم)، طبیعت‌گرایی یا فطرت‌گرایی (= ناتورالیسم) و رمانتی‌سیسم مکاتب دیگری، همچون کلاسی‌سیسم، سمبولیسم، سوررآلیسم، امپرسیونیسم، اکسپرسیونیسم، کوبیسم و غیره نیز وجود دارد که برای رعایت اختصار از بحث در آنها خودداری می‌کنیم. (برای اطلاع از این مکاتب می‌توانید به کتاب *مکتبهای ادبی* تألیف رضا سیدحسینی، و نیز به کتاب *رآلیسم و ضد رآلیسم* نوشتهٔ دکتر میترا مراجعه کنید.)

مطلوب را بنماید و از «آنچه باید باشد» سخن گوید. از این دیدگاه هنر، متضمن دو عنصر است. عنصر خارجی و عنصر داخلی (ذهنی)، عنصر خارجی هنر همان واقعیت است و عنصر داخلی آن، شخصیت هنرمند، به قول پیکن هنر، ترکیبی است از طبیعت و انسان. می‌توان گفت: «هنرمند عالم خارجی را مبدل به عالم درونی می‌کند و سپس عالم درونی خود را هستی خارجی می‌بخشد.» (مراد از هست خارجی بخشیدن به عالم درونی، پدید آوردن اثر هنری است).

منشأ هنر

در باب منشأ هنر، نظریه‌های گوناگونی ابراز شده است. برای سهولت کار، می‌توان تمام نظریه‌ها را به دو دسته تقسیم کرد: نظریه‌های مبتنی بر فطرت (نظریه‌های فطری) و نظریهٔ مبتنی بر نیاز (نظریه تجربی):

۱. نظریهٔ مبتنی بر فطرت

برمبنای این عقیده، هنر از فطرت بشر می‌تراود، یعنی منشأ هنر، فطرت انسان است و انسان به مقضای نظام دنیای درونی خود، دست به هنرآفرینی می‌زند. بنابراین هنرآفرینی، دارای محرکی درونی، یا غریزی است و مانند خور و خواب و تولید مثل دیگر فعالیتهای حیاتی برای حفظ زندگی انسانی ضرورتی طبیعی دارد.

نظریهٔ مبتنی بر فطرت به سه شعبه (نظریه) تقسیم می‌شود:

الف) نظریهٔ بازی: طرفداران این نظریه، هنر را ناشی از غریزه «بازی» می‌دانند بدین معنی که معتقدند انسان مقداری از نیروی خود را در راههای لازم زندگی صرف می‌کند و برای صرف نیروی باقیمانده خود، به حرکاتی بی‌هدف دست می‌زند. هنرآفرینی یکی از این «حرکات یا بازیهای بی‌هدف» است و مانند بازیهای دیگر، هدفی بیرون از خود ندارد و نقشی مثبت ایفا نمی‌کند، بلکه فقط باعث دفع نیروی زاید بدن می‌گردد و بدن را سبکبار، آرام و متلذذ می‌سازد.

اسپنسر (Spencer) ـ فیلسوف انگلیسی ـ و شیلر (Schiller) پیرو این نظریه بوده‌اند.

ب) نظریهٔ تناسلی (جنسی): پیروان این نظریه برآنند که هنر زادهٔ غریزهٔ تناسلی است. بدین معنی که حیوانات، خاصه نرها، ذاتاً تدابیر و وسایلی برای جلب جفت و تسهیل عمل تناسل و تولیدمثل به‌کار می‌برند. مثلاً بلبل برای جلب نظر جفت می‌خواند، یا طاووس نر برای این منظور چتر می‌زند. انسان نیز به همین منظور (جلب جفت) خود را می‌آراید و محیط خود را تزئین می‌کند و بدین‌گونه هنر پدید می‌آید. داروین ـ عالم انگلیسی ـ و فروید ـ روان‌کاو اطریشی ـ پیرو این نظریه بودند. فروید معتقد بود: هنرها از عقده‌های جنسی سرچشمه می‌گیرند. بدین ترتیب که وقتی میل جنسی انسان (هنرمند) ارضا نشد، به عقده جنسی بدل می‌گردد و عقده جنسی انسان را به هنرآفرینی وامی‌دارد.

ج) نظریه تزئین: به نظر طرفداران این نظریه هنر محصول غریزه تزئین است. انسان دارای مواهب و کرامتی است ملکوتی و به حکم فطرت خود، برخلاف جانوران دیگر جمال‌پرست است و پایبند اشکال و الوان (رنگها) می‌شود و بدون چشمداشت هرگونه سود و نتیجه‌ای، به خودی خود، از «زیبایی»، لذت می‌برد. این لذت بردن از زیبایی (جمال‌پرستی) است که او را به ایجاد زیبایی و هنرآفرینی برمی‌انگیزد.

کانت ـ فیلسوف آلمانی ـ و پیروان وی پیرو نظریه تزئین بوده‌اند.

انتقاد بر نظریه‌های مبتنی بر فطرت

مخالفان نظریه‌های مبتنی بر فطرت عقیده دارند که: هنر، محصول غریزه نیست. اینان برای اثبات نظر خود دلایلی به شرح زیر ارائه داده‌اند.

۱) هنر نمی‌تواند ناشی از غریزه بازی باشد، زیرا: هنر دارای چنان نظمی است که بازیهای دیگر از آن بی‌بهره‌اند. گذشته از این، نظریه بازی از تبیین منشأ هنر ابتدایی ناتوان است. زیرا ـ چنانکه خواهیم دید ـ انسان ابتدایی از بام تا شام در پی غذا بود و تمام نیروی خود را در این راه صرف می‌کرد و دیگر نیروی اضافی برای او نمی‌ماند تا خالق هنر گردد. در حالی که بی‌گمان انسان ابتدایی، هنرمند بود و آثار هنری زیادی به‌وجود آورده است.

۲) هنر از غریزه تناسبی سرچشمه نمی‌گیرد، زیرا: به شهادت زیست‌شناسی برای جانوران، زیبایی مطرح نیست، مثلاً گلهای بودار پرندگان و حشرات را جلب

می‌کنند، نه گلهای زیبا. گذشته از آن اگر هنر ـ آنچنان‌که پیروان نظریه تناسلی می‌گویند ـ نتیجه جلب نظر جفت و آرایش محیط بود، انسان ابتدایی بر دیوارهای دور افتاده غارها نقاشی نمی‌کرد، یا بر روی نقاشیهای قبلی، نقاشی دیگری نمی‌کشید. همچنین برمبنای نظر پیروان نظریه تناسلی می‌بایست هنرهای تزئینی قبل از هنر پیکرسازی و نقاشی به‌وجود می‌آمدند، نه بعد از آن.

۳) **هنر محصول غریزه تزئین نیست، زیرا:** برخلاف پندار طرفداران نظریه تزئین، غریزه‌ای به نام «جمال‌پرستی» وجود ندارد. دلیل این امر آن است که این غریزه ـ برخلاف تمام غرایز دیگر ـ برای صیانت ذات ضرورتی ندارد. همچنین اگر چنین غریزه‌ای وجود داشت، می‌بایست در انسان ابتدایی هم وجود داشته باشد و وجود آن در انسان ابتدایی موجب می‌شد که تصویرها را برروی تصویرهای دیگر نکشد، یا چنانکه گفته شد، قسمتهای دور افتادهٔ غار را برای نقاشی انتخاب نکند.

۲. نظریهٔ مبتنی بر نیاز

برمبنای این نظریه، هنرها در آغاز برای رفع نیازهای زندگی عملی لزوم یافتند. هیرن (Hirn) ـ هنرشناس قرن نوزدهم ـ بدین عقیده معتقد بود.

برای آن که به‌درستی منشأ هنرها را دریابیم و از قضاوت سطحی ایمن مانیم، و بدانیم که هنر از فطرت نمی‌تراود، بلکه از نیازهای زندگی عملی سرچشمه می‌گیرد، باید بدون توسل به وهم و گمان، حیات اجتماعی ابتدایی (زندگی انسان ابتدایی) را مورد پژوهش قرار دهیم و در این راه بر واقعیات عینی تکیه کنیم.

انسان ابتدایی اعتقاد به «همزاد» یا «جان» داشت و می‌پنداشت برای به‌دست آوردن چیزی، جلب «همزاد» آن لازم است. فی‌المثل اگر به‌وجود حیوانی نیازمند بود، از او تصویری می‌کشید و مجسمه‌ای می‌ساخت و دل خوشی می‌داشت که با این عمل، آن را تسخیر کرده است، یا با رنگ‌آمیزی و خال‌کوبی بدن خود، و یا با پوشیدن پوست حیوان، خویشتن را به هیأت آن حیوان درمی‌آورد و حرکات او را تقلید می‌کرد و با این شیوه باور می‌داشت که حیوان را اسیر خود ساخته است. همچنین تصویر دشمن را می‌کشید و با نیزه قلب او را سوراخ می‌کرد، یا مجسمه دشمن را می‌ساخت و درهم می‌شکست، چنانکه هنوز هم جادوگران چنین می‌کنند. در همه این اعمال، فرض

انسان ابتدایی این بود که با کشیدن تصویر یا ساختن مجسمه، یا تقلید حرکات موجودات، «همزاد، یا جان و یا قدرت» آنها به دست او می‌افتد و از این‌رو، موفقیت عملی او تأمین می‌شود.

چنین بود که در آغاز، هنرها جزء لاینفک زندگی انسانی بودند و انسان ابتدایی همچنان‌که ابزار و سلاح می‌ساخت و خوراک و پناهگاه می‌جست به کارهای هنری نیز دست می‌زد و از این کار لذت یا سود می‌برد. اگر آثار هنری به نحوی از انحاء سودرسان یا لذت‌بخش نمی‌بود، قطعاً هیچ‌گاه به‌وجود نمی‌آمد.

با پیدایش جامعه‌های متمدن، هنری متناسب با آن جوامع به نام هنر تمدنی به‌وجود آمد. این هنر در مقابل هنر ابتدایی قرار دارد. هنر ابتدایی جریانی یگانه بود و یکی از عوامل تولید محسوب می‌شد و چون انسانهای ابتدایی همه با هم کار می‌کردند، و طبقه (اکثریت و اقلیت) در بین آنها معنی نداشت. بنابراین هنر آنها بیانگر واقعیت و خواستهای تمام جامعه بود، یعنی از «ما» سخن می‌گفت نه از «من». اما در زندگی متمدن که آن یکپارچگی و تجانس و برابری جامعه‌های ابتدایی از بین رفت و مردم به دو طبقه «اکثریت (عوام) و اقلیت (خواص) تقسیم شدند»، هنر آنها (هنر تمدنی) نیز به دو بخش تقسیم گردید: هنر واقع‌گرای (هنر عوام و اکثریت) و هنر واقع‌گریز (هنر خواص و اقلیت). بدیهی است که هنر هر طبقه نمایش غیرمستقیم مقتضیات زندگی آن طبقه است و وسیله‌ای است برای تأمین مصالح آن طبقه. چنانکه هنر واقع‌گرای، هنر عوام است، یعنی هنر مردم رنجبر، و هنر واقع‌گریز، هنر خواص یا هنر طبقات ممتاز جامعه است.

دفاع از فطرت

نظریهٔ مبتنی بر نیاز، منشأ هنر را از دیدگاه تجربی و مادی تبیین می‌کند و در این کار چشم بر جنبه‌های معنوی فرو می‌بندد. این نظریه، گرچه در پاره‌ای موارد موجه می‌نماید، اما یکسره موجه نیست. نظریهٔ مبتنی بر نیاز به پرسشهایی از این قسم که: آیا می‌توان شاعر شد، یا باید شاعر بود؟ پاسخ قانع‌کننده نمی‌دهد. بسیارند کسانی که صدها و هزارها بیت شعر در حفظ دارند، عروض و قافیه نیک می‌دانند و صنایع بدیعی و بیانی را نیز به‌خوبی آموخته‌اند، اما از سرودن شعر عاجزند. در مقابل بوده‌اند (و هستند)

کسانی که نه عروض خوانده‌اند و نه قافیه، و نه از هنرهای بدیعی و بیانی آگاهند، اما شعر نیکو می‌سروده‌اند. آیا این امر در خور تأمل نیست؟ اگر نتوان یکباره شعر را گونه‌ای الهام به‌شمار آورد و کار شاعر را کاری پیامبرگونه، و با «نظامی» هم صدا شد که:

پیش و پسی داشت صف اولیا　　پس شعرا آمد و پیش انبیا

در این امر هم یکسره نمی‌توان تردید کرد که: استعدادهای فطری و ذاتی در کار است، استعدادی که در شاعر (هنرمند) هست و در غیر شاعر نیست. این استعداد هرچه هست اکتسابی نیست. با فراگیری دانشهای ادبی می‌توان این استعداد را شکوفا ساخت، اما نمی‌توان آن را کسب کرد. این معانی اگر انسان را قطعاً به این نتیجه نرساند که: باید هنرمند بود، نمی‌توان هنرمند شد، دست‌کم او را به تأمل وامی‌دارد و مانع می‌شود تا مانند طرفداران نظریهٔ مبتنی بر نیاز به صدور احکامی چنان قطعی در باب منشأ هنر بپردازد.

خود را بیازمایید

۱. اقسام زیبایی را تعریف کنید.
۲. چرا هنرهای زیبا را به دو دسته ـ تجسمی و لفظی ـ تقسیم می‌کنند؟
۳. چه کسانی در راه استقلال زیبایی‌شناسی به صورت یک علم کوشیده‌اند؟
۴. آیا می‌توان از زیبایی تعریفی دقیق به عمل آورد؟
۵. «عشق، مادر زیبایی است نه فرزند آن» یعنی چه؟
۶. نظر افلاطون در باب موسیقی چه بود؟
۷. نظر ارسطو و کانت در باب زیبایی چه بود؟
۸. تفاوتهای «زیبایی» را با «خیر» بیان کنید.
۹. روشهای شناخت زیبایی را به‌طور خلاصه شرح دهید.
۱۰. «ایده‌آل» افلاطون با «ایده‌آل» هنرمندان انگارگرای امروز چه فرقی دارد؟
۱۱. تفاوت طبیعت‌گرایی و واقع‌گرایی چیست؟
۱۲. هنر، متضمن چه عناصری است؟
۱۳. وجه اشتراک و افتراق نظریه‌های «بازی»، «تناسلی» و «تزئین» را بیان کنید.

۱۴. به چه دلیل نظریه «بازی»، «تناسلی» و «تزئین» نادرست است؟
۱۵. نظریه مبتنی بر نیاز هنر را فطری می‌داند یا تجربی؟ و چرا؟
۱۶. آیا می‌توان شاعر شد، یا باید شاعر بود؟
۱۷. مقصود از این بیت چیست؟

پیش و بسی داشت صف اولیا　　پس شعرا آمد و پیش انبیا

۱۸. کسی که به مفاد بیت مذکور باور داشته باشد، می‌تواند منشأ هنر را نیاز (در معنی گسترده کلمه) بداند یا نه؟

فصل بیست و چهارم

سیر فلسفه در هند

هند کشوری است باستانی با تاریخ کهن. سرزمین افسانه‌ها و شگفتیهاست. زادگاه اندیشه‌های بلند انسانی است. کشور مرتاضان و سرزمین تفکرات عرفانی است. در هند مکتبهای فلسفی و ادیان بسیاری ظهور کرده است. در اینجا فلسفه‌های بزرگ هندی را به اختصار مورد بررسی قرار می‌دهیم:

دین ودا (ودیزم)

دین ودا پانزده قرن پیش از میلاد در هند ظهور کرد و آن به متون مقدسی مربوط است که آنها را «ودا یعنی دانایی» می‌نامند.

«وداها» یا مکتب ودا مشتمل بر چهار بخش یا چهار جلد است:

۱. ریگ ودا (Rig Veda): مشتمل بر سرودهای ستایش است و در فاصله یک‌هزار سال پیش از میلاد تألیف شده است و قدیمی‌ترین کتاب مقدس بشر به‌شمار می‌رود. در این کتاب از خدایان متعددی چون «ایندرا» (Indra) خدای طبیعت و طوفان و باران «ویرا» (Vaya) خدای باد و حامل عطر و بوی خوش، که ابتدا خدای آسمان بود و کم‌کم خدای جهان و اخلاق و گرداننده طبیعت و راهنمای انسان به‌شمار آمد، «آگنی Agni» خدای آتش و نیز از خدایان دیگر نام برده شده است.

۲. ساما ودا (Sama Veda): دا[illegible] آهنگهاست و متضمن سرودهایی است که اکثر آنها در ریگ ودا نیز وجود دارد.

۳. یاجور ودا (Yajur Veda): که مشتمل بر آداب و مراسم قربانی است.

٤. آتاروا ودا (Atharva Veda): که دانش سحر و جادوست محتوی طلسمات سحری و اوراد و دعاهایی که انسان [illegible] و از بلیات محفوظ می‌دارد

ظهور اندیشه‌های فلسفی در هند

در پایان عصر ودیزم (ودایی) برهمنان (پیشوایان مذهبی) دارای اندیشه‌های فلسفی منظمی شده بودند و تلاش آنها همه این بود تا اصل عالم (مبدأ عالم) را بشناسند و بدانند که اشیا از کجا آمده‌اند. سرانجام به دنبال تلاشهای خود معتقد شدند که: قبل از پیدایش این کوه‌های سر به فلک کشیده و پیش از پیدایش خدایان و جهان محسوس، موجودی که از نام و نشان برتر است و مبدأ عالم محسوب می‌شود وجود داشته است.

دین برهمن (برهمنیزم)

در قرن نهم یا هشتم[1] پیش از میلاد، برهمنان برای تثبیت موقعیت خود از دین ودا آیین برهمنی (Brahmanism) را پدید آوردند. اندیشه‌های فلسفی برهمنیزم، همچنین آداب این مکتب در ضمن دو کتاب مقدس مندرج است. این دو کتاب عبارت است از: «برهمناها» و «اوپانیشادها».

۱. برهمناها Brahmanas: شامل دعاها، آداب و تشریفات قربانی، اعمال دین، افسانه‌های خدایان است و بین هشتصد تا ششصد پیش از میلاد تألیف شده است.

۲. اوپانیشادها (Upanishads): نوشته‌هایی است که بین سالهای ششصد تا سیصد پیش از میلاد به‌وسیله برهمنان و دیگر متفکران هندی تألیف شده است.

«اوپانیشاد» در زبان سانسکریت ـ زبان قدیم هند ـ به معنی «حضور در مجلس معلم» است. در اوپانیشادها مسائل مهم فلسفی و عرفانی مورد بحث قرار گرفته است که مهم‌تر از همه «اندیشه وحدت وجود» است. برمبنای این اندیشه، هستی واقعی یکی است و تمام هستیها (کثرت) پرتوی از آن هستی یگانه‌اند. آن هستی یگانه و مطلق همانست که «برهمایا ـ برهمن (Brahman - Brahma)» نامیده می‌شود. برهما، عالم کبیر و روح جهان است. هر چیز جز او وجود دارد، همه سایه‌های هستی اوست. آتمان

---

۱. بعضی از محققان ظهور برهمنیزم را در قرن هفتم پیش از میلاد می‌دانند یعنی زمانی که آریاییها سراسر دره کنگ را تصرف کردند. در همین زمان تشکیلات اجتماعی مختلفی پدید آمد که در رأس آن «مهاراجه‌ها»، یا نوراث، سلطنت می‌کردند و آریاییها در تمام شؤن برتری داشتند. به‌تدریج چهار طبقه اجتماعی (Cast) پدید آمد: طبقه امرا (کاشاتریاها) (Kashatriyas) طبقه برهمنها یا روحانیان، طبقه عامه یعنی کشاورزان و صنعتگران (ویساها Visiyas) و طبقه کارگران و غلامان و پیشه‌وران (سودراها Shudrahas) سه طبقه اول آریایی نژاد بودند و برتر از طبقه چهارم محسوب می‌شدند. خارج از تمام این طبقات، طبقه نجسها «پاریا Parias یا شاندالا Shandalas» قرار داشت که از همان عهد تا زمان گاندی رهبر بزرگ هند، از حقوق اجتماعی محروم بود. گاندی این طبقه را «بنده خدا (Hurigan)» نامید و از محرومیتهای اجتماعی رهایی داد.

(Atman) روح انسانی یا عالم صغیر است که خود نیز پرتوی است از روح جهان یا برهما. رستگاری انسان در رهایی روح وی از تولد دوباره، یا تناسخ[1] (Metempsychosis) و پیوند آن با وحدت (برهما) است. برمبنای اصل تناسخ یا انتقال ارواح ـ که در زبان هندی سمسارا (Samsara) نامیده می‌شود ـ روح انسانی تا قبل از تزکیه (پاک شدن) و رهایی بارها در بدنهای مختلف وارد می‌شود و به این جهان می‌آید کیفیت زندگیهای بعدی هر کس ـ بستگی به رفتار نیک یا بد او در زندگیهای پیشین وی دارد. راه نجات آن است که به مدد شهود و درون‌گرایی و توجه به حقیقت، روح خود را پاکیزه گرداند تا از تولد دوباره (تناسخ) رهایی یابد و به حقیقت مطلق (برهما) بپیوندد.

«اوپانیشادها»، از کتابهای مهم و زیبای جهان است. شوپنهاور فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم دربارهٔ آنها گفته است: «در جهان هیچ نوع مطالعه به اندازه اوپانیشادها سودمند و متعالی دهنده نیست. اوپانیشادها در حیات، مایهٔ تسلی خاطر من بود و پس از مرگ هم تسلی بخش من خواهد بود.»

مکتب مرتاضان یا آیین یوگا (جوکی)، از جمله مکتبهای آیین برهمنی است که رهایی انسان را در مهار کردن نفس از طریق ریاضت می‌داند و این آیین برای سالکان وادی حقیقت دستوراتی معین کرده است.

دین جاین یا جینیزم (مذهب ریاضت)

این مذهب واکنشی بود علیه قدرت برهمنان و آیین برهمنی که در قرن ششم پیش از میلاد ظهور کرد. پیشوای این مذهب «مهاویرا» (Mahavira) نام داشت و از طبقه امرا (کاشاتریا) بود. «مهاویرا» نه به وحدت وجود صرف معتقد بود، نه همچون برهمنان، طی مراحل تکامل روحانی و رسیدن به مرحله نجات را خاص روحانیان می‌دانست[2]. او در برابر نظام طبقاتی (کاست) ایستادگی کرد و اعلام داشت: همه یکسانند و نجات

۱. تناسخ یعنی انتقال روح انسان، هنگام مرگ به موجودی دیگر. تناسخ چهار قسم است:
الف) نسخ: انتقال روح انسان است به انسان دیگر.
ب) مسخ: انتقال روح انسان است به حیوان.
ج) فسخ: انتقال روح انسان است به گیاه.
د) رسخ: انتقال روح انسان است به جماد.

۲. برهمنان وقتی به قدرت رسیدند معتقد شدند از همه طبقات برترند و فقط آنها می‌توانند به مرحله نجات و رستگاری برسند.

برای همه میسر است به نظر وی، نجات روح، یا «مکشا (Molsha)»، از شر و آلام، تنها با ریاضتهای سخت و تحمل رنج امکان‌پذیر است، و پاکی روح و دل تنها با پیروی از قاعدهٔ «اهمسا (Ahimsa)» میسر می‌گردد. مقصود از این قاعده آن است که: نباید هیچ ذی‌حیاتی را آزار داد و نباید هیچ جانداری را بی‌جان کرد.

دین بودا (Buddhism)

آیین بودا نیز همانند آیین جاین، واکنشی بود علیه سلطه برهمنان و آن نیز در قرن ششم قبل از میلاد ظهور کرد. رهبر این دین یعنی «سید دارتاگوتاما (Siddharta Gautama)» یا «بودا» مانند مهاویرا، شاهزاده‌ای بود از طبقه امرا که فلسفه برهمنان را قبول نداشت و رستگاری را در انحصار آنها نمی‌دانست. همچنین مانند رهبر آیین جاین (مهاویرا) معتقد به ترک دنیا بود و می‌کوشید تا روح را از آلام نجات بخشد. البته بودا ـ برخلاف مهاویرا ـ به ریاضتهای سخت اعتقاد نداشت و راه نجات را در اعتدال می‌دانست.

فلسفه اخلاقی بودا: در فلسفه بودا اندیشه‌های پیچیده متافیزکی وجود ندارد فلسفه او، فلسفه‌ای است اخلاقی و بر «چهار حقیقت اصلی» متکی است. این چهار حقیقت عبارت است از:

الف) درد و رنج: سراسر زندگی از تولد تا مرگ همه درد است و رنج، حتی خود تولد و مرگ هم رنج است.

ب) منشأ درد و رنج: خواستن و آرزوها یا به عبارت دیگر هوی و هوسها، علت درد و رنج است.

ج) دفع درد و رنج: با ترک شهوات و دوری از هوی و هوسها می‌توان از درد و رنج رهایی یافت.

د) طریق دفع درد و رنج: برای اینکه انسان بتواند از درد و رنج رهایی یابد، باید هشت روش مقدس را دنبال کند. این هشت روش عبارت است از:

۱) ایمان درست: یعنی نسبت به چهار حقیقت اصلی بودایی مؤمن باشد و عزم خود را بر انجام آنها جزم کند.

۲) نیت درست: به ترک شهوات کمر بندد. همه را دوست بدارد و هیچ جنبده‌ای را نیازارد.

۳) گفتار درست: به نیکی سخن گوید و زبان به لغو و بیهوده نگرداند.

برزلمهر

٤) رفتار درست: به اعمال نیک روی آورد و از کارهای ناپسند بپرهیزد.

٥) معاش درست: شغلی برگزیند که مخالف اصول بودایی نباشد.

٦) سعی درست: قوای جسمانی و عقلانی خود را به قصد تشخیص حق از باطل به‌کار گیرد.

٧) توجه درست: با تفکر در باب مقاصد و مسائل عالی، فکر خود را ورزیده سازد.

٨) مراقبت درست: پیوسته در اندیشه فنای جسم و در فکر مرگ باشد و آن امر ازلی و حقیقت مطلق را جستجو کند.

با به‌کار بستن این هشت روش مقدس است که سالک به مقام «آراهات» یعنی به مقام «قدوسیت» می‌رسد و از شهوت و جهالت و آز می‌رهد و به سعادت مطلق (نیروانا) نزدیک می‌شود.

نیروانا (Niruana) چیست؟

در زبان سانسکریت «نیروانا» به معنی «خاموش شده» است، همچون شمعی فروزان که فرو می‌رود و خاموش شود. در کتابهای بودایی معنای مختلفی برای آن ذکر شده است. این معانی عبارت‌اند از:

١) حالت سعادت در زندگی این جهانی که به‌وسیله نابودی کامل هوی و هوسها حاصل می‌شود.

٢) نجات انسان از نوزادگی یا تناسخ.

٣) اتصال خلق به حق، یا اتصال فرد به خدا.

٤) دست یافتن به سعادت بعد از مرگ تن.

خلاصه این‌که: با درنوردیدن مراحل مختلف سلوک و طی روشهای مقدس هشتگانه، انسان به سعادت مطلق (نیروانا) می‌رسد.

مذهب هندو (دین ودایی)

که آیین برهمنی و همچنین آیین بودا و جاین از آن زاده شد، در قرون اخیر، تحولات زیادی پیدا کرد و به‌عنوان دین رسمی بیش از سیصد میلیون نفر هندی، حیات خود را تا این روزگار ادامه داد.

غیر از دین «هندو» و ادیان برهمنی و بودایی در طول قرون، مخصوصاً بعد از ظهور اسلام و انتشار آن در هند، ادیان و مکاتب زیادی در هند ظهور کرد که بحث از آنها در این مختصر نمی‌گنجد. مهم‌ترین آنها «سیکهیزم» است که از ناحیه پنجاب (شمال غربی هندوستان) برخاست و پیشوای آن شخصی بود به نام نانک (Nanak، ١٥٣٨ـ ١٤٦٩ م) این مذهب تلفیقی است از عقاید اسلام و هندو. هدف «نانک» اتحاد بین مسلمانان و هندوها بود. او خدای یکتای مسلمانان را به عنوان برترین قدرت پذیرفت و آن را «حق» نامید. بر آن شد که هستی واقعی از آن «حق» است و جز او هرچه هست فریبی و سایه‌ای بیش نیست. سعادت واقعی فنا در یاد «حق» است و آن کس که بخواهد روحش آزاد گردد باید از یاد حق غافل نماند. خدا در دل همه هست. رستگار کسی است که عقیده‌ای خالص و پاک داشته باشد از جنگ و ستیز بپرهیزد و حق دیگران را رعایت کند[1].

خود را بیازمایید

١. تفکرات فلسفی هند در آغاز ظهور خود متوجه چه مسئله‌ای بود؟

٢. «اوپانیشادها» و «برهمناها» از چه مطالبی بحث می‌کنند؟

٣. مقصود از «برهما» و «آتمان» چیست؟

٤. راه رستگاری در مکتب برهمنیزم چیست؟

٥. نظر پیروان دین جاین در باب نظام طبقاتی چیست؟

٦. قاعده «اهمسا» چیست؟

٧. وجه تشابه و مغایرت «بودا» را با «مهاویرا» بیان کنید.

٨. حقایق چهارگانه را در فلسفه بودا بررسی کنید.

٩. «نیروانا» چیست؟

١٠. دستورات مذهب «سیکهیزم» را طبقه‌بندی کنید.

---

١. متأسفانه علی‌رغم صفاتی که در این مذهب بود، پیروان آن آلت دست استعمارگران انگلیس شدند و در جنگ جهانی در لباس سربازان استعمار و به نفع دولت استعمارگر انگلیس به کوشش پرداختند.

فصل بیست و پنجم

سیر فلسفه در چین

چین دارای فرهنگ و تمدنی است بس کهنسال با سابقه‌ای در حدود چهار یا پنج هزار سال، بحث از این تمدن کهنسال در این مختصر نمی‌گنجد. در اینجا از دو مکتب بزرگ فلسفه چینی سخن می‌گوییم: مکتب تائوئیزم یا فلسفه لائوتز (Lao - Tzu) و مکتب کنفوسیانیزم یا فلسفه کنفوسیوس (Confucius).

تائوئیزم

مکتبی است که به‌وسیله «لائوتزه» بنیانگذاری شد. درحالی‌که محققان «لائوتزه» را وجودی افسانه‌ای می‌دانند، افسانه‌ها حاکی از آنند که وی در سال ۶۰۴ پیش از میلاد متولد شده است. ابتدا شغل درباری داشته و سپس از کار کناره‌گیری کرده است و به ریاضت و تزکیه نفس پرداخته است.

جنبه‌های مختلف تائوئیزم

تائوئیزم دو جنبه دارد: جنبه فلسفی: که «تائو» را به عنوان مرکز کلیه افکار عقلانی معرفی می‌کند و جنبه دینی: که مجموعه‌ای است از اوهام و خرافات و سحر و جادو.

در اینجا مختصراً جنبه فلسفی تائوئیزم را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. **تائو (Tao) چیست؟** «تائو» در لغت به معنی **«راه و طریق»** است و در اصطلاح فلسفه چینی عبارت است از قانون ثابتی که اشیا برطبق آن جریان می‌یابند و همچنین روش مقرری است که موجودات برطبق آن روش حرکت می‌کنند. «تائو»،

نیرویی است آسمانی که نظم عالم از اوست[1] همه موجودات مظاهر گونه‌گون تائو هستند و پیروی از قوانین ازلی آن درهای سعادت را به روی بشر می‌گشاید. انتخاب راه و روشی که مغایر با روش و قانون «تائو» باشد موجب تیره روزی انسان خواهد شد.

۲. **جبر تائوئیزم:** همه موجودات اسیر «تائو» هستند و سرانجام باید روش تائو را برگزینند و برمبنای قانون آن عمل کنند. مرد حکیم آن کس است که خود را به تائو تسلیم کند.

۳. **اخلاق تائوئیزم:** اخلاق تائوئیزم مشتمل بر دو قاعده است: قاعده مثبت و قاعده منفی. **مقصود از قاعده مثبت آن است که** آدمی باید طبیعت تائو را در درون خود متجلی سازد و برطبق قانون تائو رفتار کند، مقصود از قاعده منفی آن است که انسان نباید علیه سیر آرام طبیعت رفتار کند و با آن مخالفت ورزد، زیرا این سیر آرام مطابق قانون تائو صورت می‌گیرد.

کنفوسیانیزم

مکتبی است که به‌وسیله کنفوسیوس (احتمالاً ۵۵۱ ـ ۴۷۹ ق. م) یا به قول چینیان، «استاد کونگ»، بنیانگذاری شد. وی مردی حکیم و انسان‌دوست بود و تعالیم او همواره از قدیم مورد توجه چینیان بوده است. سخنان کنفوسیوس و مختصری از شرح حال وی در کتابی موسوم به «آنالکت (Analects)» ــ که به‌وسیله شاگردان آن حکیم جمع‌آوری شده ـ آمده است.

کنفوسیوس معتقد بود زمانی امور اجتماعی چین اصلاح خواهد شد که شاگردان تربیت شده وی مصدر مشاغل دولتی گردند. همچنان‌که خود وی نیز شغل دیوانی داشت.

فلسفه کنفوسیوس نیز مانند بیشتر فلسفه‌های مشرق زمین فلسفه‌ای است اخلاقی و خلاصه نظرات وی به شرح زیر است:

۱. **اصول اخلاقی کنفوسیوس:** در زمان کنفوسیوس اصول اخلاقی به انحطاط گرایده بود. وی مردم را به اخلاق، انسانیت، پاکی و طهارت دعوت کرد. وی اعلام

---

۱. در باب آفرینش، چینیان نظری خاص دارند. معتقدند هرچه هست، زاده پیوند «بین Yin (نیروی مذکر و جنبه مثبت)» و «یانگ Yang (نیروی مؤنث و جنبه منفی)» است. یانگ و یین به اصل بالاتری به نام تای‌کیه Taikit تحول می‌یابند.

داشت که سعادت مردم یک کشور بستگی به حسن روابط آنها با یکدیگر دارد. به نظر او روابط اصلی انسانی پنج قسم است:

۱) رابطه سلطان با رعیت (ملت).

۲) رابطه پدر با فرزند.

۳) رابطه شوهر با زن.

٤) رابطه برادران بزرگتر با برادران کوچکتر.

۵) رابطه دوستان با دوستان.

در هر سرزمینی که «انسانیت» بر روابط پنجگانهٔ مذکور حکمفرما گردد، مردم آن سرزمین نیکبخت خواهند بود. انسان کامل کسی است که روابط وی با دیگران انسانی باشد.

تمام دستورات اخلاقی کنفوسیوس را می‌توان در این دستور خلاصه کرد: «آنچه **بر خود روا نمی‌داری بر دیگران روا مدار**» و این دستور انسانی، شعار تمام متفکران انسان‌دوست جهان بوده است. با این همه کنفوسیوس معتقد بود که: پاداش نیکی را به نیکی باید داد و بدی را با بدی پاسخ باید گفت.

۲. نظریهٔ سیاسی: کنفوسیوس در مورد حکومت معتقد بود که حکام باید نیازهای مردم را برآورند و در خدمت مردم باشند. می‌گفت حکومت سرمشق مردم است. اگر دولت نیکی کند مردم نیز به نیکی می‌گرایند، زیرا مردم فطرتاً بد نیستند، و اگر دولت به فساد و تباهی درافتد مردم نیز فاسد و تباه خواهند شد.

کنفوسیوس به آداب و رسوم گذشتگان ارج می‌نهاد و می‌کوشید تا آنها را تعلیم دهد و خود نیز به‌کار گیرد.

بعد از کنفوسیوس مکاتب مختلفی در چین ظهور کرد که پیشوایان آنها اکثر اندیشه‌های ضد کنفوسیوسی داشتند و فلسفهٔ وی را مورد انتقاد قرار می‌دادند. از جمله این مکاتب می‌توان مکتب قانون‌گرایان Legalists و مکتب «مهیزم» به پیشوایی موتزو[1] احتمالاً (Mo - Tzu. ۳۹۰ ـ ٤٦٨ ق. م) را نام برد.

۱. موتزو می‌کوشید جامعه‌ای از کارگران بنیان نهد. وی کنفوسیوس را خدمتگزار فئودالها می‌دانست. مکتب مهیزم را می‌توان پیشاهنگ کمونیسم در چین به‌شمار آورد.

از سوی دیگر شاگردان کنفوسیوس در سراسر چین پراکنده شدند و به خدمت حکام فئودال درآمدند و علی‌رغم تمام اندیشه‌های ضد کنفوسیوسی، نظریه‌های وی را به‌کار گرفتند و کنفوسیانیزم را به پیروزی رساندند.

اندیشه‌های کنفوسیوس در طول تاریخ تا به امروز فراز و نشیبها پیموده است. اما در مجموع روشنگر اندیشه‌های مردم چین و راهنمای آنها و حکام چینی بوده است. از سال ۱۹۱۱ میلادی که در چین انقلاب جمهوری صورت گرفت و آزادی مذهب اعلام شد دوران سیه‌روزی مذهب کنفوسیوس فرا رسید. هرچند که در جنبش چیانگ کایشک (۱۹۳٤) ـ که به نام «جنبش زندگانی جدید» معروف است ـ به فرهنگ و مذهب کنفوسیوس توجه شد، اما این توجه دیری نپایید. انقلاب توده‌ای (کمونیستی) مردم چین وضع را دگرگون کرد.

فرهنگی تازه با اندیشه‌هایی نو در چین پدید آمد و آیین مارکسیستی[1] و مائوئی جای آیین کنفوسیوسی را گرفت. این آیین، کنفوسیوس را طرفدار فئودالیزم و بورژوازی و در نتیجه کهنه‌پرست و مرتجع خواند.

خود را بیازمایید

۱. جنبه‌های تائوئیزم را شرح دهید.

۲. معانی تائو را بیان کنید.

۳. مقصود از جبر و اخلاق تائوئیزم چیست؟

٤. اصول اخلاقی مکتب کنفوسیوس را شرح دهید.

۵. به نظر کنفوسیوس نیکی مردم چه ارتباطی با نیکی یا بدی دولت دارد؟

٦. مکاتب مخالف مکتب کنفوسیوس را در چین معرفی کنید.

۱. مقصود از آیین مارکسیستی، آیین و فلسفه مارکس، فیلسوف آلمانی است و مقصود از آیین مائوئی، فلسفه مائوتسه تونگ رهبر درگذشتهٔ چین است.

فصل بیست و ششم

سیر فلسفه در ایران

«از قدیمی‌ترین ادوار تاریخی، در ایران، فلسفه به معنی دیدی دربارهٔ جهان هستی و آغاز و انجام موجودات، وجود داشته است. هر چند که در دورهٔ قبل از اسلام نظرات فلسفی از تفکرات دینی جدا نبوده است.»

تاریخ فلسفه ایران شامل دو دوره است: دوره قبل از اسلام و دورهٔ اسلامی.

دورهٔ اول: فلسفهٔ ایران دورهٔ قبل از اسلام

فلسفه‌های این دوره عبارت است از: فلسفهٔ زردشت یا آیین مَزدیَسنا، آیین مِهر و فلسفهٔ مانی و مَزدک.

۱. آیین مَزدیَسنا یا فلسفهٔ زردشت

نامدارترین متفکر ایران باستان زردشت، یا زرتشت است. برخی از محققان وی را موجودی افسانه‌ای انگاشته‌اند و بعضی او را تا مرتبهٔ خدایی بالا برده‌اند. قول مشهور آن است که وی حدود اواسط قرن هفتم یا ششم پیش از میلاد دیده به جهان گشود. کتاب مقدس زردشت «اوستا» نام دارد که کتاب دینی زردشتیان است.

مقارن ظهور زردشت ایرانیان به دو گروه متخاصم و یا دو جهان‌بینی مخالف در مقابل یکدیگر قرار گرفته بودند. «اقبال لاهوری» متفکر و شاعر پاکستانی در این‌باره نوشته است: در پرتو ناچیز خاورشناسی کنونی، ایرانیان باستان را می‌بینیم که به هنگام

ظهور زردشت به دو جناح بخش شده‌اند[1]: پیروان نیروهای خوب خودی و هواداران نیروهای بد بیگانه، زردشت نیز پا در میدان این پیکار می‌نهد و با شور اخلاقی خود، پرستش دیوان بیگانه را منسوخ می‌کند و شعائر دشوار کاهنان مغ[2] را از رواج می‌اندازد.

فلسفه زردشت: اصول فلسفه زردشت به قرار زیر است:

۱) **اهورا مزدا و اهریمن (نور و ظلمت):** زردشت، ارواح نیک مورد پرستش گذشتگان را وحدت بخشید و آن را «اهورا مزدا (خدای نور و نیکیها)» نام نهاد. همچنین ارواح بد را یگانه شمرد و «اهریمن» (خدای ظلمت و بدیها) نامید.

۲) **یکتاپرستی:** برخی از محققان زردشت را دوگانه‌پرست خوانده‌اند که وی در اصل بنیادی، یعنی اهورا مزدا و اهریمن را وجود دوگانه یک وجود ازلی(خدای یکتا) می‌داند. بنابراین زردشت از نظر دینی یکتاپرست است و از نظر فلسفی دوگرا.

۳) **جهان‌شناسی و اخلاق:** به نظر زردشت واقعیتها دو بخش‌اند: هستی (نور) و نیستی (ظلمت). هستیها یا مجموع آفریده‌های خوب از خدای خوبیها، یعنی اهورا مزدا سرچشمه گرفته‌اند و نیستیها یا مجموع آفریده‌های بد از روح بد پسند اهریمن بدکنش زاده شده‌اند. جهان میدان نزاع و کشاکش نیروهای خوب و بد (نیروهای اهورایی و اهریمنی) است. سرانجام این ستیزه شکست نیروهای بد از نیروهای خوب و پیروزی اهورا مزدا بر اهریمن خیره‌سر خواهد بود. وظیفه انسان در این نزاع آن است که جانب نیکی را بگیرد و علیه بدی به پیکار برخیزد. به نظر زردشت راه راستین زیستن و برترین قانون اخلاقی همین است: گرایش به نیکی و احتراز از بدی.

۴) **سرنوشت انسان:** روح و نهاد انسان آفریده خداست. اگر آدمی با پلیدیها به پیکار برخیزد و با سپاه اهریمن بجنگد به زندگی جاویدان دست می‌یابد و به «اصل روشنایی» می‌پیوندد و اگر به بدیها روی آورد اسیر ظلمت ابدی و تیره‌بختی همیشگی خواهد شد.

---

۱. در این زمان آریاییان ایران، دست از خانه به دوشی برداشته و زندگی کشاورزی آغاز کرده بودند. اقوامی که هنوز خانه به دوش بودند به آنها حمله می‌کردند و دست به چپاول می‌زدند. از جمله نتیجه‌های این ستیزه تقسیم خدایان به دو بخش ـ دواها (دیوها) و اهوراها ـ بود. دیوها خدای متجاوزان به‌شمار آمدند و اهوراها خدای آریاییان ایرانی.

۲. مغ: مغان در اصل قبیله‌ای از قوم ماد بودند که مقام روحانیت منحصراً به آنها تعلق داشت آنگاه که آیین زردشت بر نواحی غرب و جنوب ایران، یعنی ماد و پارسیان مستولی شد، مغان پیشوایان دیانت جدید شدند. در کتاب «اوستا» نام طبقه روحانی را به همان عنوان قدیمی که داشته‌اند یعنی آثرون (Athravan) می‌بینیم اما در عهد اشکانیان و ساسانیان معمولاً این طایفه را «مغان» می‌خوانده‌اند.

۵) کشاورزی و تقدس عناصر چهارگانه : چون کشاورزی اساس زندگی مادی آریاییان بود، زردشت، کشاورزی و آب و زمین (خاک) را مقدس شمرد و بهترین جای زمین را آنجا دانست که سبز و خرم باشد و اعلام داشت: آن کس که دانه می‌افشاند راستی می‌پراکند. برای جلوگیری از آلودگی خاک بود که زردشت به پیروان خود دستور داد جسد مرده را در خاک ننهند و آن را در بنایی استوانه‌ای شکل بدون سقف (دخمه) قرار دهند تا طعمه لاشخوران گردد. همچنین زردشت آتش را به عنوان مقدس‌ترین عناصر گرامی شمرد. به نظر وی آتش، نشان هستی نورانی اهورا مزدا (خدای متعال) است بنابراین باید آن را پیوسته در «آتشکده‌ها» فروزان نگه داشت و از آلودگی آن جلوگیری کرد.

۲. آیین مهر (میترائیزم)

مهرپرستی وجهی از آیین زردشت به‌شمار می‌آید. مهرپرستان، مهر (خورشید) را خدای «نور» می‌دانستند و مورد پرستش قرار می‌دادند. آنها روح انسانی را بخشی از وجود خدا می‌پنداشتند و برای پیوستن روح به خدا آداب و عباداتی خاص انجام می‌دادند از جمله آداب مذهبی آنها قربانی کردن گاو بود.

آیین مهرپرستی از قرن اول یا دوم میلادی در امپراطوری روم شرقی رواج یافت کلیسای مسیحی با آن به مبارزه برخاست و در قرن پنجم آن را نابود کرد[1].

۳. آیین مانی

مانی اوایل قرن سوم میلادی (۲۱۵ یا ۲۱۶ م) در سرزمین قدیمی بابل متولد شد و به سال ۲۷۶ میلادی به دستور شاپور ساسانی مصلوب گردید. پدر و مادر وی ایرانی بودند. مانی ابتدا مسیحی بود سپس عقاید زردشت را مطالعه کرد و تصمیم به اصلاح آن گرفت. به هند رفت و با فلسفهٔ بودا آشنا شد و سرانجام آیین، یا فلسفه‌ای عرضه کرد که آمیخته‌ای از اندیشه‌های زردشتی، بابلی بود. او یودایی و مسیحی بود. کتاب مذهبی مانی «ارتنگ یا ارژنگ» نام داشت که پیامبر خوش ذوق ایرانی آن را با نقاشیهای زیبا آراسته بود.

۱. آیین مهر هم بر آیین مسیح تأثیر گذاشت هم بر فرهنگ ایران. آگاهی ما از این آیین ـ به علت از میان رفتن اسناد مربوط به آن ـ اندک است. برای مطالعه در باب آیین مهر غیر از کتب تاریخ ادیان، خواندن کتاب *جستار درباره مهر و ناهید*» تألیف محمد مقدم، چاپ مرکز مطالعه فرهنگها، سودمند است.

فلسفهٔ مانی : اصول فلسفهٔ مانی را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

۱) نور و ظلمت: اشیا مرکب از دو اصل جاویدانند: نور و ظلمت. نور، اصل «نرینه یا مذکر» طبیعت است و ظلمت، اصل «مادینه یا مؤنث»[1] آن به نظر مانی «قضاء» و «زمین» جاویدانند و همیشه بوده‌اند.

۲) شیطان، منشأ فعایت عالم: شیطان، نخستین زادهٔ ظلمت است و منشأ فعالیت عالم به‌شمار می‌رود. این موجود پلید از لحظه‌ای که زاده شد و به خطهٔ شکوهمند پادشاه «نور» حمله‌ور گردید. پادشاه نور برای مقابلهٔ با او «انسان نخستین» را آفرید. انسان نخستین پس از ستیزه‌ای فرساینده شکست خورد و شیطان، عناصر نور را به ظلمت آمیخت. پادشاه نور به قصد نجات ذرات نور، جان را پدید آورد. بدین‌گونه مانی نخستین حکیمی بود که جهان را معلول فعالیت شیطان و اساساً بد دانست.

۳) راه رستگاری: برای رستگاری باید روشنی را از تاریکی جدا کرد. بدین معنی که فساد و بدی راه مربوط به تاریکی هستند، از خود دور کرد و از لذات دنیوی مانند خوردن گوشت و شراب و جمع مال و مخصوصاً ازدواج و تولید مثل، خودداری ورزید.

پیروان مانی دو گروه بودند: برگزیدگان و شنوندگان. برگزیدگان مردمی نیکوکار بودند که تن به ازدواج نمی‌دادند و گوشت (به جز گوشت ماهی) و شراب نمی‌خوردند و شنوندگان کسانی بودند که زندگی معمولی داشتند ولی می‌بایست از مال‌پرستی و دروغگویی بپرهیزند.

٤) مزدک و فلسفهٔ او: مزدک، فیلسوف جامعه‌گرای و مردم‌گرای ایران باستان در عصر انوشیروان ساسانی (قرن ششم میلادی) زاده شده. مزدک همانند مانی، اشیا را معلول آمیزش دو اصل مستقل و جاویدان می‌دانست: اصل شید (روشنایی) و اصل تار (تاریکی). اما برخلاف مانی او معتقد بود که آمیزش و جدایی نهایی این دو، امری تصادفی است و از اختیار انسان بیرون است و قطع نسل در این جدایی دخالتی نمی‌تواند داشته باشد.

«ممتازترین جنبهٔ فلسفهٔ مزدک، مردم‌گرایی اوست. مزدک می‌گفت که همهٔ افراد انسان برابرند، ولی دیوان بدخواه که می‌خواهند جهان خدایی را صحنهٔ بی‌نوایی بی‌پایان

۱. این نظر شبیه عقیدهٔ چینیان است در باب آفرینش.

گردانند، با جعل مفهوم مالکیت انفرادی، مردم را با یکدیگر بیگانه و دشمن می‌سازند. «با این اندیشه بود که مزدک مرام اشتراکی را پیشنهاد می‌کرد و سرمایه‌داری را محکوم می‌ساخت.» مزدک و پیروان وی به تحریک موبدان زردشتی و به امر انوشیروان نابود شدند.

دورهٔ دوم: دورهٔ اسلامی فلسفهٔ ایران

بعد از آن که مردم ایران به آیین اسلام گرویدند و فرهنگ اسلامی در این دیار مستقر شد، در پرتو قرآن و احادیث نبوی و روایات و تعالیم امامان، استعداد نبوغ ایرانیان در فلسفه به کمال رسید و اندیشه‌های فلسفی متفکران این مرز و بوم عالم‌گیر شد. بزرگان فلسفهٔ اسلامی بیشتر ایرانی بودند و آنچه امروزه در عالم به‌نام «فلسفه اسلامی» شهرت دارد، در واقع ثمرهٔ رنج فیلسوفان مسلمان ایران زمین است.

به‌طورکلی در فلسفهٔ اسلامی دو دوره دیده می‌شود: **دورهٔ ترجمه و دورهٔ تفکر فلسفی**

۱. دورهٔ ترجمه

نهضت ترجمه متون فلسفی و علمی در پایان خلافت بنی‌امیه (۱۳۲ ـ ۴۰ هـ . ق) آغاز شد و با استقرار عباسیان (۶۵۶-۱۳۲ هجری یعنی از قرن هشتم تا سیزدهم میلادی) در بغداد و بالاخره تأسیس «بیت‌ُ الحمکه» ـ که به ترجمهٔ کتب علمی و فلسفی اختصاص داشت ـ توسط مأمون عباسی (قرن سوم هجری) به اوج فعالیت رسید.

بین نیمهٔ دوم قرن دوم و نیمهٔ دوم قرن چهارم هجری اکثر مأخذ مهم علمی قدیم از یونانی و سُریانی و پهلوی و سانسکریت به عربی برگردانده شد و شاهکارهای فلسفی یونان همچون آثار افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان در دسترس مسلمانان قرار گرفت... مترجمان آثار یونانی اکثر نسطوری بودند و مترجمان آثار پهلوی و سانسکریت زردشتیان مسلمان شدهٔ ایرانی.

۲. دوره تفکر فلسفی

این دوره از زمانی آغاز شد که از میان مسلمین، نخستین مسلمان به تفکر فلسفی نشست، به مسائل فلسفی پاسخ گفت و دستگاهی تازه در فلسفه ایجاد کرد. به بیان دیگر، آغاز دوره

تفکر فلسفی هم‌زمان با پیدایش اولین فیلسوف اسلامی است. برخی از محققان «ایرانشهری» را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته‌اند. لکن آثاری از او در دست نیست. اکثر پژوهندگان فلسفه اسلامی اولین فیلسوف اسلامی را «ابویعقوب کندی» می‌دانند. وی از نژاد عرب و از قبیله کنده بود و در نیمه دوم قرن دوم (سال ۱۸۵ هـ . ق) هجری در کوفه متولد شد و در حدود سال ۲۶۰ هجری درگذشت. نوشته‌اند که کندی ۲۶۰ اثر فلسفی داشته است. اما متأسفانه امروز بیش از ۵۰ ـ ۴۰ رساله از او در دست نیست. این خردمند بزرگ آغازگر راهی بود که به‌وسیله ملاصدرا، فیلسوف بزرگ ایرانی عصر صفوی ـ به کمال نهایی خود رسید. در فاصله زمانی این دو خردمند بزرگ (کندی و ملاصدرا) متفکرانی همچون «فارابی»، «ابن‌سینا»، «زکریای رازی»، «امام محمد غزالی»، «شیخ شهاب‌الدین سهروردی»، «میرداماد» و صدها متفکر دیگر ظهور کردند و فلسفه و تمدن اسلامی را شکوهمند ساختند.

هر کدام از این متفکران، دارای نظریه‌های درخشانی در فلسفه بوده است بحث از تمام این نظریه‌ها در این مختصر امکان‌پذیر نیست. در اینجا فقط روشهای فکری فلسفه اسلامی را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱) **روش فلسفی مشائی (مکتب مشا Peripateticism)**: بر مبنای این روش، حقیقت، تنها به‌وسیله استدلال منطقی و برهان عقلی کشف می‌گردد. فیلسوف باید خرد خویش و قیاس منطقی برای حل دشواریها کمک گیرد. فیلسوفان مشائی[1] یا «مشائیان» پیرو ارسطو بودند و به شرح و تفسیر نظرات فلسفی وی همت گماشتند. البته جز آنها نیز نظریات خاصی در زمینه‌های مختلف فلسفه اظهار کرده‌اند.

اکثر فیلسوفان اسلامی روش مشائی داشته‌اند. نامدارترین فیلسوف اسلامی این مکتب ابن‌سینا (۴۲۸ ـ ۳۷۰ هـ . ق) است. ابونصرفارابی، کندی، خواجه‌نصیرطوسی (قرن ۷ هـ . ق)، میرداماد فیلسوف عهد صفوی (قرن ۱۱ هـ . ق) از جمله پیروان این مکتب به‌شمار می‌آیند.

۲) **روش فلسفی اشراقی (مکتب اشراق Illuminism)**: به نظر پیروان مکتب اشراق، تنها به مدد برهان عقلی و شیوه استدلالی نمی‌توان به حقیقت دست یافت، بلکه برای حل مشکلات جهان گذشته از استدلال و تعقل، ریاضت و تزکیه نفس و صفای باطن نیز لازم است.

---

۱. مشاء به معنی «راه رونده» است و علت آن که فلسفه ارسطو را فلسفهٔ «مشاء» گفته‌اند آن است که این فیلسوف ضمن راه رفتن با شاگردان خود مباحثه می‌کرده و به آنها تعلیم می‌داد.

فیلسوفان اشراقی پیرو افلاطون بودند و از نظرات وی و نیز از تفکرات فلاسفه باستانی ایران الهام می‌گرفتند. متفکر بزرگ مکتب اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹ ـ ۵۸۷ هـ . ق) معروف به شیخ اشراق بود. قطب‌الدین شیرازی (قرن ۸ هـ . ق) و علامه شهرزوری (قرن ۶و۷ هـ . ق) دیگر فیلسوفانی هستند که به روش اشراقی گرایش داشتند.

۳) **روش کلامی (مکتب متکلمان)**: متکلمان همانند فلاسفه مشاء بر استدلال منطقی و برهان عقلی تکیه دارند، اما برخلاف[۱] فلاسفه می‌کوشند تا نتایج اندیشه‌هایشان با مسائل دینی مغایر نباشد. همچنین پایه استدلالشان بر «حسن و قبح» است. بدین معنی که همه چیز را با معیار «بدی» (زشتی) و «خوبی» می‌سنجند. مثلاً چنین استدلال می‌کنند که فلان چیز زشت است و فلان چیز نیک. درحالی‌که فلاسفه معتقدند «حسن و قبح» مربوط به دایره زندگی انسان است و در مورد مسائل مربوط به خدا و جهان و هستی با این‌گونه معیارها نمی‌توان داوری کرد.

مکتب کلامی مشتمل بر دو شعبه است: کلام اهل تسنّن (کلام معتزلی و اشعری) و کلام شیعه. بزرگ‌ترین متکلم شیعی، خواجه‌نصیرطوسی است. کتاب «تجرید العقاید» وی از معروف‌ترین کتب کلام است. بعد از خواجه‌نصیر، کلام، شیوه‌ای تازه یافت و رنگی فلسفی به خود گرفت. از میان متکلمان اشعری، «ابوالحسن اشعری» (۳۲٤ ـ ۳٦۰ هـ . ق) را می‌توان نام برد. وی پیشوای مکتب اشعری نیز بود. از جمله کتابهای کلامی وی «مقامات الاسلامیین» نام دارد. پیشوای مکتب معتزلی واصل‌بن‌عطا (حدود ۸۰ تا ۱۳۱ هـ . ق) است و از میان متکلمان معتزلی، نظام (قرن ۲ و متوفی ۲۰۰ هـ . ق) ابویل‌الهذ علّاف، قاضی عبدالجبار صاحب کتاب «مغنی» و «زمخشری» صاحب «تفسیر کشاف» را می‌توان به عنوان نمونه نام برد.

---

۱ به نظر متفکران اسلامی چهارگونه جوینده حقیقت هستند:

الف) فیلسوف (حکیم): کسی است که می‌کوشد تا از راه برهان عقلی و استدلال به حقیقت دست یابد، خواه نتیجه کوشش او مطابق با دین باشد، خواه نباشد.

ب) متکلم: کسی که همچون فیلسوف متکی به عقل و استدلال است. منتهی می‌کوشد تا حاصل اندیشه‌هایش با دین مغایر نباشد.

ج) صوفی: کسی که می‌کوشد تا به‌وسیله ریاضت و صفای باطن به کشف حقیقت دست یابد و همچون متکلم سعی دارد تا حاصل کارش با دین موافق آید.

د) عارف: کسی است که همچون صوفی به قصد رسیدن به حقیقت ریاضت می‌کشد و دل خود را پاکیزه می‌گرداند. اما مقید نیست که حتماً نتیجهٔ کارش با دین موافق باشد. و از این بابت با فیلسوف هم‌داستان است.

۴) **روش شهودی (مکتب عرفان و تصوّف)**: برمبنای این مکتب رسیدن به حقیقت تنها با عشق و صفای باطن و تصفیهٔ نفس میسر است، زیرا عقل و استدلال ره به مقصود نمی‌برد. عارفان برآنند که هدف، تنها کشف حقیقت نیست، بلکه رسیدن به حقیقت نیز هست.

عرفان در جهان اسلام با زهد آغاز شد. از اواخر قرن دوم و از اوایل قرن سوم عنصر عشق وارد عرفان گردید. از این زمان عرفان در دو جریان سیر کرد: جریان زاهدانه و جریان عاشقانه: جریان زاهدانه ـ که آن را تصوف عابدانه نیز می‌نامند ـ بر زهد تأکید ورزید و از جهت نظری به کلامی صوفیانه بدل گشت. آثاری از قبیل «رسالهٔ قشیریه»، «کشف المحجوب»، «عوارف المعارف» و «مصباح الهدایه» منعکس‌کنندهٔ اندیشه‌های جریان زاهدانه است.

جریان عاشقانه ـ که آن را عرفان عاشقانه هم می‌نامند ـ بر عشق تأکید کرد و از جهت نظری به فلسفه نزدیک شد و رنگ فلسفی گرفت. طرفداران این جریان شعر یا نثر شاعرانه را برای بیان اندیشه‌های عاشقانه خود برگزیدند. از میان آثار منظوم، حدیقهٔ سنایی (تا حد زیادی)، منطق‌الطیر عطار، از همه مهم‌تر مثنوی مولوی و از جهات بسیاری از غزلهای حافظ منعکس‌کنندهٔ اندیشه‌های عرفان عاشقانه است. در میان آثار منثور می‌توان به «سوانح العشاق» احمد غزالی، «تمهیدات» عین القضاه همدانی، «اسرار التوحید» محمدبن‌منوّر و «مرصاد العباد» نجم‌الدین رازی را (تا حد زیادی) در شمار آثاری دانست که بیان‌کنندهٔ اندیشه‌های عرفان عاشقانه است. این نکته هم گفتنی است که در جریان گسترش فلسفه و عرفان دو تلاش هم در نزدیک ساختن این دو جهان‌بینی صورت گرفت، یکی تلاش شیخ شهاب‌الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق با هدف عرفانی کردن فلسفه، دوم تلاش محیی‌الدین ابن عربی با هدف فلسفی کردن عرفان، حاصل تلاشهای سهروردی را در کتاب «حکمة‌الاشراق» و حاصل تلاشهای ابن‌عربی را در آثار وی بویژه در «فصوص الحکم» می‌توان باز یافت.

۵) **روش فلسفی ملاصدرا (حکمت متعالیه)**: ملاصدرا فیلسوف بزرگ عصر صفوی (قرن یازدهم هجری) جریانهای فکری مختلف (مشائی، اشراقی، کلامی، عرفانی) اسلامی را به هم پیوست و مکتبی تازه بنیان نهاد. روش تفکر ملاصدرا شبیه روش اشراقی است ولی در اصول و نیز در نتیجه‌گیری با فیلسوفان اشراقی هم‌داستان نیست.

در مکتب صدرالمتألهین (ملاصدرا) بسیاری از مسائل مورد اختلاف مکاتب چهارگانه حل شده است. بزرگ‌ترین اثر ملاصدرا که دربرگیرندهٔ حکمت متعالیه اوست «اسفار» نام دارد.

بعد از ملاصدرا تا به امروز متفکّران برجسته‌ای در تاریخ فلسفه اسلامی ایران ظهور کرده‌اند بزرگترین این متفکّران حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۹۷ ـ ۱۲۱۲ هـ . ق) است که پیروان فلسفهٔ ملاصدرا است. وی اندیشه‌های فلسفی متفکّران اسلامی ـ خاصه ملاصدرا ـ را در کتاب معروف خود به نام «منظومه و شرح منظومه» بیان داشته است.

خود را بیازمایید

۱. وضع ایرانیان هنگام ظهور زردشت چگونه بود؟
۲. مقصود از دوگرایی فلسفی زردشت چیست؟
۳. اخلاق زردشتی را شرح دهید.
٤. علت تقدس عناصر در مذهب زردشت چیست؟
۵. فلسفه «مهر» چیست؟
٦. چرا «مانی»، شیطان را منشأ فعالیت عالم می‌داند؟
۷. راه رستگاری را از نظر مانی و مزدک مقایسه کنید.
۸. مقصود از جامعه‌گرایی مزدک چیست؟
۹. وجه تشابه و وجه مغایرت کار فیلسوف را با متکلم و عارف را با صوفی بیان کنید.
۱۰. جریان زاهدانه و عاشقانه را در عرفان معرفی کنید.
۱۱. وجه تشابه و مغایرت روش فلسفی ملاصدرا را با فلسفه اشراق بیان کنید.

فصل بیست و هفتم

سیر فلسفه در غرب

فلسفه از زمان پیدایش در یونان (قرن ششم قبل از میلاد) تاکنون چهار دوره بزرگ طی کرده است[1]:

۱) دوره فلسفه یونان
۲) دوره فلسفه رومی ـ یونانی
۳) دوره فلسفه قرون وسطی
٤) دوره جدید

دوره اول: فلسفه یونان

این دوره که با «تالس» قرن ششم پیش از میلاد آغاز می‌شود تا حدود اواخر قرن چهارم پیش از میلاد ادامه می‌یابد. دوره فلسفه یونان خود به سه عصر تقسیم می‌شود: عصر جهان‌شناسی، عصر انسان‌شناسی، (توجه انسان به خویشتن)، و عصر بحث منظم.

۱. **عصر جهان‌شناسی:** در این عصر فلسفه عبارت بود از جهان‌شناسی (cosmology) و فیلسوفان این عصر، یعنی تالس و شاگردان وی ـ که طبیعت‌گرایان مشهورند ـ می‌کوشید تا اصل هستی و ماده همه اشیا جهان (= مادة المواد) را بشناسند و بدانند که اصل و ماده اشیاء جهان چیست. بر همین مبنا بود که «تالس» اصل همه چیز (= مادة المواد) را «آب» دانست و سایر فیلسوفان به پیروی هر کدام عنصری از عناصر را «مادة المواد» انگاشتند.

---

۱. گزارش کوتاهی از مطالب این فصل در پایان فصل سوم ذکر شده است.

۲. **عصر انسان‌گرایی (خودشناسی):** در قرن پنجم پیش از میلاد با ظهور سوفسطائیان (Sophists) ـ که گروهی از فیلسوفان بودند ـ و نیز با ظهور سقراط (soorates ۳۹۹ ـ ٤٦۹ ق.م) فلسفه به انسان مسائل انسانی توجه کرد و خویشتن‌شناسی جای جهان‌شناسی را گرفت و فلاسفه به بحث از علوم و مسائل مربوط به انسان مثل اخلاق، روان‌شناسی و سیاست، پرداختند. «سیسرون» ـ خطیب و متفکر رومی می‌گوید: «سقراط»، فلسفه را از آسمان به زمین آورد و در دل شهرها و خانه‌ها منزل داد. مقصود «سیسرون» آن است که «سقراط» از توجه به مسائل جهان‌شناسی روی برتافت و به مسائل مربوط به انسان پرداخت.

در این زمان مسئله دیگری نیز مطرح شد و آن این که آیا حقایق، ثابت و تغییر ناپذیرند (مطلق هستند) و آیا در جهان حقیقتی قائم به ذات خود که هستی آن وابسته به اشیا دیگر و نیز وابسته به اندیشه‌های ما نباشد وجود دارد یا نه؟ سوفسطائیان حقایق را نسبی و متغیر می‌دانستند و عقیده داشتند، تنها شناخت حقایق نسبی امکان‌پذیر است و ادراکات هر کس به اندازه ادراکات دیگران معتبر می‌باشد. انسان با طبیعت فردی خویش مقیاس و معیار همه چیزها است. این نظریه به «شک نسبی» موسوم است. زیرا طرفداران آن منکر حقایق مطلق و شناخت مطلق هستند و حقایق نسبی و شناخت نسبی را معتبر می‌دانند.

سقراط، برخلاف سوفسطائیان به حقایق ثابت و مطلق ایمان داشت و به همین دلیل می‌کوشید تا از راه بحث علمی مبادی و اصول ثابت و استواری وضع کند تا مردمان را در زندگی فردی و اجتماعی سودمند افتد و به‌کار آید. برمبنای نظریه سقراط بود که مکاتب مختلفی مثل مکتب «میگاریان (Megaris) به پیشوایی اقلیدس میغاری، مکتب کلبیان به پیشوایی آنتیس تنس و مکتب سیرنائیکها (Syrenaic) به پیشوایی آریستیپوس پدید آمد.» پیروان این مکاتب می‌کوشیدند تا اصول و دستورالعملهای ثابتی برای زندگی وضع کنند.

۳. **عصر بحث منظم:** بحثهای گذشته ـ بحثهای جهان‌شناس و انسان‌شناسی ـ به‌هم آمیخت و نظریه‌های گسترده و منظمی به وسیله «دمکریتوس (Democritos) و «افلاطون»(Plato ۳٤۷ ـ ٤۲۷ ق.م) و «ارسطو (Aristotle ۳۲۲ ـ ۳۸٤ ق.م) پدید آمد. دمکریتوس بحثهای پراکنده‌ای را که فیلسوفان گذشته در باب جهان‌شناسی مطرح کرده بودند با طرح علمی‌ترین نظریه، یعنی نظریه «ذره‌گرایی (Atomism)» انتظام و تکامل بخشید. برمبنای ذره‌گرایی تمام موجودات، مرکب از ذره‌های تجزیه‌ناپذیر (اتمها) هستند.

ذره‌ها (اتمها) دارای هستی و حرکت جاودانی‌اند و در اثر جمع و ترکیب آنها جهان و موجودات پدید آمده است.

«افلاطون» ضمن توجه به همه مباحث نظریهٔ حقایق ثابت را که سقراط مطرح کرده بودند، نظم و تکامل بخشید و فلسفه را علمی دانست که موضوع آن «وجود حقیقی و ثابت و ضروری» (= مثل) است، نه اشیا محسوسی که پیوسته در تغییرند.

به نظر افلاطون شناخت حقیقی (= فلسفه) همانا شناسایی ذات اشیا یعنی شناخت ماهیات تغییرناپذیر (= مثل) است. زیرا شناخت اصیل و راستین باید دارای موضوعی ثابت و اصیل (حقیقت تغییرناپذیر) باشد. بر همین مبنا فیلسوف کسی است که هدف وی رسیدن به معرفت امور ازلی و حقایق اشیا (مثل) باشد.

«ارسطو» شاگرد افلاطون و بزرگترین فیلسوف یونانی ـ اولین فیلسوفی بود که علوم را طبقه‌بندی کرد و برای هر علمی موضوع و هدف خاصی تعیین نمود. ارسطو را واضع طبقه‌بندی علوم و پایان‌گر ترقی و شکوه فلسفهٔ یونان می‌شناسد.

وی فلسفه را به نظری (علوم ریاضی و طبیعی و الهی)، علمی (علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست) و هنری (هنرهای مختلف: خطابه، شعر و ...) تقسیم کرد و بدین ترتیب به فلسفه چنان معنای گسترده‌ای بخشید که تمام معارف بشری را در برمی‌گرفت، معنایی که تقریباً تا آغاز دورهٔ جدید برای فلسفه باقی ماند. اما خود ارسطو برترین قسمت فلسفه را «مابعدالطبیعه» یا فلسفهٔ اولی (نخستین) می‌دانست و آن را هستی‌شناسی یا علم وجود می‌انگاشت و معتقد بود که مابعد الطبیعه (= فلسفه اولی) علم به مبادی و علتهای اصلی و نخستین موجودات است.

دوره دوم: فلسفه رومی ـ یونانی

این دوره از اوایل قرن چهارم پیش از میلاد آغاز می‌شود و تا قرون اولیه میلادی ـ زمان ظهور فلسفه قرون وسطی ـ ادامه می‌یابد در این دوره، ابتدا با حمله اسکندر مقدونی، (متوفی۳۲۳ متولد ۳۳۵ ق.م) یونانیان زیر سلطه مقدونیان قرار می‌گیرند و سپس امپراطوری روم بر یونان استیلا می‌یابد (۱٤٦ ق.م) و فلسفه یونانی به روم منتقل می‌گردد و با تفکرات رومی ـ که بیشتر به جنبه علمی توجه داشت ـ و اندیشه‌هایی صوفیانه شرقی ـ که در اثر کشورگشایی اسکندر به عالم غرب یعنی یونان و روم

سرازیر شده بود ـ می‌آمیزد. فشاری که حکومت نظامی اسکندر و به دنبال آن حکومت نظامی رومیان بر مردم وارد می‌گردد از سویی، و آمیزش عقاید صوفیا نه شرقی با تفکرات غربی نیز از سوی دیگر، زمینه را برای رشد اندیشه‌های[1] اخلاقی و صوفیانه و تفکرات شکاکانه فراهم ساخت.

چنین بود که مکتبهای «کلبیان»، «رواقیان» و «اپیکوریان» که همه رنگ اخلاقی داشتند ـ پدید آمد. «کلبیان» سعادت را در بی‌اعتنایی به دنیا می‌دانستند و رواقیان با تعدیل نظریه افراطی آنان، سعادت را معلول استعفا و احساس بی‌نیازی ـ نسبت به نیازهای کاذب شمردند.

اپیکور (Epicure ۲۷۰ ـ ۳٤۱ ق.م) ـ پیشوای مکتب اپیکوریان ـ «فلسفه را کوششی دانست که انسان را از راه دلایل عقلی و برهانهای استدلالی به زندگی سعادتمندانه رهنمون می‌شود.» و «سیرون» ـ فیلسوف رواقی روم ـ اعلام کرد که «فلسفه علم پیدا کردن است به شریف‌ترین امور و قدرت استفاده از آن به هر وسیله‌ای که ممکن شود.» همین فیلسوف در خطابه‌ای فلسفه را گردانندهٔ زندگی، دوست فضیلت و دشمن رذیلت معرفی می‌کند.» روشن است که این فیلسوفان بیشتر به جنبه علمی فلسفه توجه کرده‌اند و کوشیده‌اند تا دستورالعملهایی بیابند که به‌کار بستن آنها سعادت و آرامش به بار آورد.

در جنب این نظریه‌ها «پیرهون» (Pyrrho قرن چهارم پیش از میلاد)، آرامش انسان را تنها در سایه اجتناب از هرگونه قضاوت (اثبات یا نفی چیزی) میسر می‌دید. وی فلسفه را به «شک مطلق» کشاند و معتقد شد که «هیچ چیز قطعی نیست» و در باب هیچ امری نباید حکم قطعی صادر کرد. «حس خطا می‌کند و عقل هم از اصلاح خطای حس عاجز است.» بنابراین نه به عقل اعتمادی است نه به حس و انسان به هیچ علمی (نه علم به امور نسبی، نه علم به امور مطلق) نمی‌تواند رسید. «تیمون» (Timon) ـ شاگرد پیرهون ـ با برهانی منطقی امکان رسیدن به هرگونه علم را مردود شمرد. او چنین

---

۱. چنانکه پیشتر گفته‌ایم اخلاق، علمی است که می‌کوشد تا قوانینی برای زندگی انسان وضع کند که رفتار بر طبق آن قوانین انسان را سعادتمند سازد. در هر دوره‌ای از تاریخ که ملتی تحت فشار قرار گرفته است، روشنفکران آن ملت کوشیده‌اند تا راههایی برای رهایی از فشار بیابند. این راهها، همواره عبارت بوده است از: مبارزه مسلحانه، یا پناه بردن به زهد و ریاضت، و یا گرایش به لذات جسمانی و بی‌تفاوتی و شک. مردم یونان و روم در دوره مذکور تحت فشار بودند و روشنفکران و متفکران آنها یا گرایش به زهد و لذت و شک دستورالعملهایی برای رهای انسانها و سعادتمند شدن آنها وضع کردند.

استدلال کرد: هر چیزی باید به‌وسیله چیز دیگر اثبات شود. در نتیجه در هر استدلال یا دور لازم می‌آید یا تسلسل و در هر دو صورت هیچ چیزی قابل‌اثبات نیست.»

در اواخر دوره رومی ـ یونانی، فلسفه با اندیشه‌های دینی (ادیان یهودی، مصری و کلدانی) و نیز با مکاتب صوفیانه مشرق زمین آمیختگی بیشتری یافت. از پرتو این آمیزش حکمتهای الهی صوفیانه، یا جریانهای دینی ـ فلسفی پدید آمد.

مهم‌ترین این مکاتب، مکتب نوافلاطونی بود. به نظر بزرگترین فیلسوف این مکتب یعنی افلاطون (۲۷۰ ـ ۲۵۰ ق.م) هستی واقعی یکی است و آن خداست و هستیهای دیگر سایهٔ هستی او هستند. هدف فلسفه چیزی جز رسیدن به حق (خدا) نیست و راه سعادت آن است که انسان از امور مادی روی برگرداند و به مدد صفای باطن و جذبه و شوق به حقیقت و سعادت برسد.

دوره سوم: فلسفه قرون وسطی

این دوره از قرون اولیه میلادی شروع می‌شود و تا رنسانس قرن (۱۵ـ ۱۴ م) ادامه می‌یابد. فلسفه این دوره عبارت است از فلسفه فیلسوفان مسیحی در غرب و فلسفه فیلسوفان اسلامی در شرق. هدف فیلسوفان قرون وسطی چه در غرب و چه در شرق آشتی دادن دین و فلسفه یا تلفیق میان عقل[1] و نقل بود. فیلسوفان این دوره باور داشتند که فلسفه حقیقی با دین واقعی مخالف نیست. حق فیلسوفان اسلامی با همه اتکایی که در حل مشکلات بر تعقل و استدلال داشتند، معتقد بودند که: «هر آنچه را که عقل می‌پذیرد یا مردود می‌شمارد، دین نیز آن را می‌پذیرد یا مردود می‌شمارد. (= کلما حکم به العقل حکم به الشرع).

فیلسوفان مسیحی و مسلمان همه تحت تأثیر فلسفه افلاطون و ارسطو بودند. مثلاً «توماس اکویناس» (Thomas-Aquinas، ۱۲۲۵ ـ ۱۲۷٤ م) فیلسوف مسیحی می‌گفت: «حکمت (فلسفه) صحیح، همان فلسفه ارسطو است، یعنی علم به وجود از حیث این که وجود است» یعنی شناخت حقیقت وجود (هستی) و علتهای نخستین آن. همچنین به نظر فیلسوفان اسلامی، «فلسفه عبارت است از آگاهی از احوال و حقیقت موجودات خارجی، به اندازه توانایی انسان.» برمبنای این تعریف نیز فیلسوف کسی است که به

۱. مقصود از نقل، محتویات کتب مقدس مذهبی و نیز اخبار و احادیثی است که از پیامبران نقل شده است.

اندازه توانایی خویش در شناخت ذات و حقیقت اشیا بکوشد و از حقیقت هستی پرده گیرد و این درست همان معنی و هدفی است که افلاطون و ارسطو از فلسفه اراده کرده‌اند.

دوره چهارم: فلسفه در عصر جدید

به دنبال نهضتی که در تاریخ علم و هنر و فلسفه اروپا به «نوزایی (Renaissance)، و یا تجدید حیات علمی و هنری و فلسفی معروف است عصر جدید، در فلسفه اروپا آغاز می‌گردد و تا قرن بیستم ـ عصر معاصر ـ ادامه می‌یابد در پیدایی این نهضت علمی عوامل گونه‌گونی دخالت داشته است که مهم‌ترین آنها زنده کردن علم و فلسفه یونان و روم و اصلاح دینی است که از اواسط قرن پانزدهم میلادی آغاز گشت. در دوره‌های قبل ـ یعنی دوره فلسفه یونان فلسفه رومی ـ یونانی و دوره فلسفه قرون وسطی ـ و مخصوصاً بعد از ارسطو توجه فلاسفه به هستی‌شناسی یا وجودشناسی (Ontology) بود و کوشش می‌شد تا حقیقت و ذات هستی موجودات شناخته شود. در عصر جدید ـ برخلاف قرون وسطی ـ فلسفه از دین جدا شد و پایگاه عقلی خود را باز یافت و نیز انسان به عنوان یک فرد که برای خود احساس شخصیت می‌کند و همچنین طبیعت و جهان مادی و مقام دنیوی انسان مورد توجه قرار گرفت. در جنب این «انسان‌گرایی» و «طبیعت‌گرایی» (توجه به انسان طبیعت مادی) مسئله تازه‌ای به جای هستی‌شناسی مطرح شد و آن مسئله شناخت یا بحث شناخت‌شناسی (Epistemology) بود. به عبارت دیگر فلسفه عصر جدید به مسئله «شناخت» بیش از مسئله «وجود (هستی)» توجه کرد (مسئله شناخت یا شناخت‌شناسی بیشتر مورد بحث قرار گرفت).

باری تا عصر جدید ـ چنان که گفته شد ـ فیلسوفان متوجه شناخت حقیقت و ذات هستی بودند. از عصر جدید این شناخت مورد تردید قرار گرفت و متفکران به بحث از امکان و حدود و ارزش شناخت و نیز به بحث از ابزار رسیدن به شناخت مسائلی از این دست ـ که مورد بحث شناخت‌شناسی است ـ پرداختند. به بیان دیگر فلاسفه عصر جدید کوشیده‌اند تا روشن سازند که شناخت انسان محدود به ظواهر و پدیده‌هاست یا امکان شناخت ذاتها و حقیقتها نیز هست؟ و نیز به بحث از این مطالب پرداخته‌اند که: آیا وسیله و ابزار شناخت حس و تجربه است، یا عقل و استدلال و یا

«پای استدلالیان چوبین است» و ابزار دیگری غیر از حس و عقل لازم است تا شناخت حاصل گردد؟

چنین بود که با توجه به مسائل تازه‌ای در فلسفه ـ یعنی مسئله انسان، طبیعت و مخصوصاً مسئله شناخت ـ مکتبهای نوینی در عصر جدید پدید آمد: مکتب تجربه‌گرایی (Empiricism) به پیشوایی فرانسیس بیکن (F.Bacon، ۱۵۶۱ ـ ۱۶۲۶ م) در انگلستان مکتب عمل‌گرایی (Rationalism) به پیشوایی دکارت (Descartes، ۱۵۹۶ ـ ۱۶۵۰ م) در فرانسه، مکتب نقدگرایی (Criticism) کانت (Kant، ۱۷۲۴ ـ ۱۸۰۴ م) در آلمان، مکتب اثبات‌گرایی (Positivism) اگوست کنت (Auguste comte، ۱۸۵۸ ـ ۱۷۹۸ م) در فرانسه، مکتب تکامل (Evolutionism) یعنی فلسفه هربرت، اس، پن، سپنسر (H.B.Spencer، ۱۹۰۳ ـ ۱۸۲۰ م) در انگلستان.

۱. تجربه‌گرایی، فرانسیس بیکن

برمبنای این مکتب، شناخت (معرفت) انسان حاصل حس و تجربه است. به همین جهت روش قیاسی ارسطویی مردود است و روش استقرایی (روش تجربی). روشی است که برای کسب معرفت باید به‌کار گرفته شود. «به نظر بیکن فلسفه واقعی، فلسفه‌ای است تجربی که به قصد تفسیر طبیعت می‌کوشد و هدف آن تحصیل قدرت برای دگرگون ساختن طبیعت به نفع انسان است.»

۲. عقل‌گرایی، دکارت

مکتب عقل‌گرایی، شناخت انسان را حاصل عقل می‌داند. برمبنای این مکتب هر آنچه را که عقل دریابد همیشه و همه جا ضروره معتبر خواهد بود و حقیقت خواهد داشت به عقیده دکارت روش ریاضی، یعنی برهان (نوعی روش عقلانی) را باید در تمام علوم به‌کار برد و به شناخت حقیقت دست یافت. دکارت «فلسفه را عبارت از خردمندی می‌داند و عقیده دارد که خردمندی گذشته از حزم و عقل، عبارت است از معرفت (شناخت) کل آنچه را که انسان می‌تواند بداند، خواه این شناخت برای پیشرفت کار

زندگی مفید باشد، خواه برای حفظ تندرستی و با اختراع فنون[1]». همچنین دکارت فلسفه را همانند درختی می‌داند که ریشه آن «متافیزیک» (مابعدالطبیعه) است، تنه‌اش «فیزیک (علوم طبیعی) و شاخه‌هایش سه علم مختلف است» طب، اخلاق و مکانیک.

اندیشهٔ دکارت و بیکن بر بسیاری از معاصرانشان و فلاسفهٔ زمانهای بعد اثر گذاشت و مکتب آنها یعنی تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی به‌وسیله فیلسوفان دیگر ادامه و تکامل یافت.

۳. نقدگرایی، کانت

در عصر جدید همه چیز محک نقد عقل[2] و تجربه آزموده شد سرانجام کار این نقادی به خود «عقل» کشید. آن کس که عقل را به محک نقد درآورد «کانت» ــ فیلسوف آلمانی قرن هیجدهم ـ بود. به نظر وی فلسفه عبارت است از نقد قوانین عقل و اراده. به بیان دیگر وظیفه فلسفه ـ به عقیدهٔ کانت ـ منحصر به نقد و بررسی عقل نظری (= نیروی تفکر) و عقل عملی(= نیروی ایمان وجدان) می‌گردد. حاصل نقادی کانت از «عقل» ـ که در دو کتاب بزرگ وی به نام نقد عقل محض (نظری) و نقد عقل عملی صورت گرفته به شرح زیر است:

عقل نظری می‌تواند فقط به شناخت ظواهر (نمودها و پدیده‌های) اشیا برسد. یعنی تفکر و تجربه، تنها قادرند که ظواهر را بشناسند و یارای آن را ندارند تا به شناخت ذات و حقیقت هستی(اشیا) برسند. به همین جهت مابعدالطبیعهٔ عقلانی دانشی است بی‌حاصل زیرا هدف آن شناخت حقیقت مطلق و ذات اشیا و نیز اثبات خدا، آزادی انسان و جاودانگی روح به مدد عقل نظری (نیروی تفکر) است. به عقیدهٔ کانت

---

۱. باتوجه به تعریفی که دکارت از فلسفه به دست می‌دهد، می‌توان گفت: وی همانند گذشتگان مخصوصاً ارسطو، فلسفه را عملی کلی و شامل می‌داند که هم جنبه نظری («فکری و چیزی که با فکر وتأمل حاصل شود) دارد، هم جنبهٔ عملی. اما دکارت برخلاف ارسطو نظر را مقدمه عمل می‌شمارد و عقیده دارد که: نظر (فکر) باید در عمل مفید واقع شود. درحالی‌که ارسطو به فکر و نظر محض ارج می‌نهاد و علم را به خاطر نفس علم ارزشمند می‌شمرد. چنان که برترین علوم را علمی می‌دانست که دور از هرگونه نفع مادی باشد. «یعنی دانش مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی».

۲. نقد، یا انتقاد عبارت از بررسی یک امر و بیان جنبه‌های مثبت و منفی آن، یا نشان دادن نقطه‌های قوت و ضعف آن. مثلاً وقتی با مطالعهٔ یک داستان، یا یک قطعه شعر جنبه‌های مثبت و قوت آن و نیز نقطه‌های منفی و ضعف آن را نشان دهیم به «نقد» آن داستان یا شعر پرداخته‌ایم. «کانت» عقل را «نقد» کرد و نشان داد که نیروی عقل (= تفکر) قادر به شناخت «نمودها» است (= نقطهٔ قوت عقل) ولی قادر به شناخت «بودها» (= حقیقتها) نیست (= نقطه ضعف عقل).

این‌گونه مسائل از جمله مسلمات عقل عملی (نیروی ایمان و وجدان) هستند و بررسی آنها در قلمرو اخلاق صورت می‌گیرد. به نظر کانت:

الف) عقل عملی (وجدان اخلاقی) خیر را از شر باز می‌شناسد و انسان را ملزم و مکلّف به انجام عمل خیر و اجتناب از عمل شر می‌کند یعنی برای انسان تکلیف معین می‌کند.

ب) لازمهٔ تکلیف اخلاقی و اجرای آن (= انجام عمل نیک و اجتناب از عمل بد) اختیار و آزادی است. اما از آنجا که اگر تکلیف انجام نگیرد، وجدان، انسان را مسئول می‌شناسد و مسئولیت نیز وقتی معنی دارد که انسان «آزاده و «مختار» باشد، بنابر این اختیار و آزادی انسان مسلم است (= اثبات اختیار).

همچنین وجود تکلیف مستلزم آن است که عدالت اجرا گردد. به بیان دیگر انجام دادن تکلیف (= انجام دادن عمل نیک و اجتناب از عمل بد) وقتی معنی دارد که عدالت به طور کامل اجرا شود، یعنی هر کس جزای عمل نیک، یا کردار بد خود را عادلانه و به طور کامل ببیند. اما می‌بینیم که در این عالم، عدالت بدان‌گونه که باید اجرا نمی‌شود. این‌جاست که ایمان قلبی و احساس دل ما ـ که به قول ژان ژاک روسو از منطق سر بالاتر است ـ به ما می‌گوید که: بی‌گمان جهانی دیگر (= معاد و آخرت) وجود خواهد داشت یادآوری دادگر (= خدا) که از روی عدالت حکم می‌راند. نیکی را سزای نیک می‌بخشد و بدی را کیفر می‌دهد و آنچه جاودان می‌ماند نا آن مزد و کیفر راستین را بگیرد «روح» است (= اثبات جاودانگی روح).

بدین‌گونه «کانت» که نه تجربه‌گرایی را یکسره درست می‌دانست و نه «عقل‌گرایی» را کاملاً تأیید می‌کرد و عقیده داشت که عقل و تجربه از حل مسائل متافیزیکی ناتوانند، مابعدالطبیعه‌ای اخلاقی بنیان می‌نهد و آنچه را که عقل و تفکر از حل آن عاجزند به مدد تکلیف و اخلاق حل می‌کند و به قول «ویل دورانت» ـ تفکر معاصر آمریکایی ـ «در واقع، کانت مانند تردستان از کلاه تکلیف، مفاهیم خدا، اختیار انسان در کردار خود و بقای روح را بیرون می‌آورد.»

روش کانت در حل مسائل متافیزیکی (= مابعدالطبیعه) را ـ «روش اخلاقی یا دلیل[1] اخلاقی» نامیده‌اند.

فلسفه کانت تأثیر بزرگی در جهان فلسفه برجای گذاشت. فلاسفه مکتب انگارگرایی ـ (Idealism) آلمان تحت تأثیر «کانت» بودند. اینان «فلسفه را در معنای عام و کلی به‌کار بردند» و کوشیدند تا اثبات کنند که تنها هستی واقعی، جهان تصویری یا عالم برتر از حس یعنی جهان جان یا روح (= عقل) است. «این طرز تفکر، یعنی تنها جهان روح (عقل) را واقعی انگاشتن، مبدأیی شد برای پیدایش مکاتب مختلف انگارگرایانه (= ایده آلیستی) «کانت» معتقد بود که ذات و ظاهر (بود و نمود) دو چیزند. متفکران مکاتب انگارگرایی آلمان ـ مخصوصاً هگل (Hegel، ۱۸۳۰ ـ ۱۷۷۰ م) ـ این دوگانگی را مردود شمردند. مثلاً هگل می‌گفت: واقع و عقل یا ذات و ظاهر هردو چیز نیستند و کل هستی عبارت است از مطلق فکر، یا مطلق روح، و یا به تعبیر خود او «مطلق» (= خدا) و هر چه هست (= همه موجودات) پرتوی است از «مطلق و فلسفه» هم چیزی نیست جز «شناخت مطلق».

٤. اثبات‌گرایی: اگوست کنت

برمبنای فلسفه اثبات‌گرایی ـ فلسفه اگوست کنت ـ «فقط موضوعهای تجربه حسی ـ یعنی آنچه قابل حس و تجربه است ـ شناختی است و شناخت امور فلسفی و مابعدالطبیعی ـ یعنی امور غیرقابل تجربه ـ ناممکن است.» بنابراین ـ به عقیده اگوست کنت ـ «پرداخت به امور مطلق (= ثابت و تغیرناپذیر) و تلاش برای شناخت ذات و حقیقت اشیا، تلاشی است بیهوده، زیرا شناخت انسان نسبی (Relative) است و گواه نسبیت شناخت انسان ـ به نظر کانت ـ قانون مراحل سه‌گانه است.

---

۱. کانت تجربه‌گرایی «بیکن» و نیز عقل‌گرایی «دکارت» را مورد انتقاد قرار می‌داد. زیرا به نظر وی تمام شناختهای انسان حاصل تجربه نیستند. بسیاری از احکام بدیهی مثل «کل بزرگتر از جزء است» را انسان پیش از هرگونه تجربه می‌دادند. اعتراض کانت به شیوه دکارتی نیز ناشی از آن بود که وی ریاضیات و فلسفه را متمایز از یکدیگر می‌دانست و کاربرد و روش ریاضی (برهان) را در تحقیق و تفکر فلسفی غیرممکن می‌دید و می‌گفت: «عمل ریاضیدان بدانگاه که می‌کوشد تا روش ریاضی را در فلسفه به‌کار برد، بدان می‌ماند که بکوشد تا قصرهایی از کاغذ برافرازد.

مراحل سه‌گانه تفکر بشری

«اگوست کنت»، همواره کوشیده است تا برای آنچه در جهان روی می‌دهد علتی بجوید. در این جستجو، فکرانسان ـ در طول تاریخ ـ سه مرحله پیموده است: مرحلهٔ ربانی (تخیلی)، مرحلهٔ فلسفی(عقلی)، و مرحلهٔ علمی (اثباتی).

۱) **مرحله ربّانی (تخیلی)**: در این مرحله، انسان می‌پنداشته است که علت تمام رویدادها اراده خدایان یا اراده خدای یگانه است. در تاریخ تفکر غربی، این مرحله را آغاز پیدایش انسان شروع می‌شود و تا ظهور فلسفه در قرن ششم پیش از میلاد ادامه می‌یابد در مرحلهٔ ربانی افسانه‌ها و مذهبها ظهور کرده‌اند.

۲) **مرحله فلسفی (عقلی)**: در این مرحله «طبیعت» جایگزین «خدایان» یا «خدا» می‌گردد و نیروهای طبیعی جای ارادهٔ خدایان را می‌گیرند و انسان معتقد می‌شود که: علت آنچه در جهان روی می‌دهد، همان نیروهای نهفته در طبیعت‌اند. در مرحلهٔ فلسفی فلسفهٔ مابعدالطبیعی به‌ظهور می‌رسد و تعقل و استدلال رایج می‌گردد و تلاشها در جهت رسیدن به حقیقت و ذات و کنه امور به‌کار می‌افتد. این مرحله از قرن ششم پیش از میلاد با ظهور فلسفه آغاز می‌گردد و تا قرن هفدهم ـ ظهور فلسفهٔ تجربی فرانسیس بیکن ـ ادامه می‌یابد.

۳) **مرحلهٔ اثباتی (علمی)**: در این مرحله انسان علت رویدادهای طبیعی را در رویدادهای طبیعی دیگر می‌جوید. در مرحلهٔ اثباتی، علوم تجربی پدید می‌آیند. مشاهده و آزمایش جانشین تعقل و استدلال می‌گردد و انسان درمی‌یابد که نمی‌تواند به شناخت حقیقت و ذات هستی (اشیا) برسد. بنابراین مابعدالطبیعه (= بحث از امور غیرقابل تجربه = حقایق) را مردود می‌شمارد و علوم را ارج می‌نهد. به عقیده «کنت» مرحلهٔ اثباتی از زمان فرانسیس بیکن آغاز شده و همچنان به پیشرفت خود ادامه می‌دهد.

بدین ترتیب اگوست کنت، شناخت را محدود به ظواهر (نمودها و پدیده‌ها) می‌کند و فلسفهٔ اثباتی را فلسفه‌ای راستین می‌شمارد. به نظر وی، «فلسفه اثباتی» **نظریه‌ای است عمومی درباره علوم**. در این فلسفه اصول و روشهای تحقیق در علوم مورد مطالعه قرار می‌گیرد و به‌وسیلهٔ جامعه‌شناسی که در سلسله مراتب علوم آخر از همه قرار دارد، اصول اخلاق و سیاست مدرن (سیاست اداره شهرها و کشورها) و

دیانت کشف می‌کند. «هدف» اگوست کنت «اصلاح جامعه بود و می‌کوشید تا به یک جامعه‌شناسی اثباتی برسد و به مدد آن به اصلاح جامعه کمر بندد.

فلسفه اثباتی به لحاظ این‌که رنگ علمی داشت مورد توجه بسیاری از متفکران اروپا قرار گرفت.

۵) فلسفه تکامل: اس، پن، سر

در قرن نوزدهم فلسفه تازه‌ای در انگلستان به همت «اس، پن، سر» پدید آمد. «اس، پن، سر» معتقد بود که جدالی بیهوده بین دانشمندان و پیروان ادیان و طرفداران فلسفه مابعدالطبیعه، در مورد امکان شناخت یا عدم امکان شناخت ذات مطلق (= خدا) و حقیقت اشیا در جریان است. **به گمان اس، پن، سر تنها امور نسبی و نمودها (پدیده‌ها) قابل شناخت‌اند. ذات مطلق نه قابل شناخت است و نه دلیلی برنفی آن وجود دارد.**

«اس، پن، سر» شناخت (معرفت) را دارای سه درجه (مرحله) می‌دانست:

الف) شناخت توحید نیافته (شناخت حسی و سطحی): این شناخت، عبارت است از معلومات جزئی و پراکنده‌ای که مردم عامی دارند. مثل شناخت شیرینی قند و شوری نمک.

ب) شناخت نیمه توحید یافته (علم): این شناخت عبارت است از قوانین کلی علمی که به مدد تجربه در علوم مختلف به اثبات می‌رسد. مثل این قانون علمی که: «هر جسمی در اثر حرارت منبسط می‌شود.»

ج) شناخت توحید یافته (فلسفه): فلسفه یا شناخت توحید یافته، «عبارت است از اصول کلی که قوانین علمی را در برمی‌گیرد». هر چه این اصول کلی‌تر و گسترده‌تر باشد فلسفه ناشی از آن نیز کلی‌تر است. چنان که وقتی می‌توان فلسفه را کامل انگاشت که همه امور جهان را بتوان از یک اصل کلی بیرون آورد. «اس، پن، سر» تحت تأثیر نظریه «لامارک» (Lamark، ۱۸۲۹ ـ ۱۷۴۴ م) و مخصوصاً «داروین» (Darvin، ۱۸۰۹ ـ ۱۷۴۴ م) به این نتیجه رسید که اصل کلی مورد بحث، همان «قانون تکامل» است. تکامل بر سراسر هستی حکمفرماست تمام موجودات ـ چه جاندار و چه بی‌جان ـ و نیز جامعه‌ها، حالات روانی و اخلاقی انسان همه و همه بر طبق قانون تکامل از

ساده‌ترین وضع به پیچیده‌ترین شکل رسیده‌اند. یعنی تکامل یافته‌اند. عامل این تکامل ـ به گمان اس، پن، سر ـ نیروهای حاکم بر جهان است و اساس این نیروها «قانون بقای نیرو و یا انرژی[1]» است.

به نظر «اس، پن، سر» تکامل در سه مرحله انجام گرفته است: مرحله تراکم، مرحله تحول درونی، و مرحله انتظام:

۱) **مرحله تراکم**: در این مرحله، اجزای پراکنده گرد هم آمده‌اند و متراکم شده‌اند و از این تراکم جهان و موجودات پدید آمده‌اند.

۲) **مرحله تحوّل درونی**: در این مرحله اجزای مذکور دگرگون گردیده است و در اثر این دگرگونی درونی، همانندی و سادگی اولیه اجزاء، به ناهمانندی و پیچیدگی و تنوع تبدیل شده است. همچنان‌که در اثر تحول درونی، یک دانه ساده به گیاهی پیچیده تبدیل می‌یابد.

۳) **مرحله انتظام**: در این مرحله، نابسامانی اجزای پراکنده رو به سامان نهاده‌اند و بدین ترتیب در آنها نظمی به‌وجود[2] آمده است.

فلسفه معاصر (قرن بیستم): اثبات‌گرایان عقیده داشتند که قرن نوزدهم، قرن نزاع فلسفه مابعدالطبیعی و علم اثباتی (تجربی) است و این نزاع منجر به پیروزی کامل علم اثباتی و شکست نهایی فلسفه مابعدالطبیعی خواهد شد. همچنین اثبات‌گرایان در قرن نوزدهم مدعی بودند که نیازی را که انسان به یک «علم کلی و جامع و گسترده» دارد از سوی فلسفه اثباتی برآورده می‌شود و دیگر نیازی به فلسفه مابعدالطبیعی نخواهد بود. اما علیرغم (برخلاف) پندار اثبات‌گرایان، قرن بیستم با تأکید هر چه بیشتر بر نیاز عقل بشری به فلسفه، فرا رسید. در قرن بیستم، مکاتب مختلف فلسفی ظهور کرد. بعضی از این مکاتب، رنگ تخصص به فلسفه داده‌اند و آن را در چنان معنای خاص و تازه‌ای به‌کار می‌برند که ـ فی‌المثل ـ هیچ تشابهی با آنچه «افلاطون» یا «دکارت» از فلسفه اراده می‌کردند ندارد. مثل معنی فلسفه در مکتب اثبات‌گرایی منطقی. گروهی دیگر گرایش ضد تخصص دارند. بدین معنی که می‌کوشند تا مسائل فلسفی را بدان‌گونه طرح کنند

۱. برطبق قانون بقای ماده چیزی نابود نمی‌شود و چیز تازه‌ای هم پدید نمی‌آید. فقط موجودات تغییر شکل می‌دهند.

۲. مکاتبی که مورد بحث قرار گرفت نمونه‌هایی از مکاتب بسیار گونه‌گونی که در عصر جدید فلسفه در اروپا آمده است.

که در خور فهم همگان باشد. اینان تفکران فلسفی خود را ضمن نمایشنامه‌ها، فیلمنامه‌ها، داستانها و نقاله‌ها به زبان ساده منتشر می‌سازند. مثل آثار «ژان پل سارتر» فیلسوف وجودگرای (اگزیستانسیالیست) فرانسوی.

بر روی هم می‌توان گفت عصری که ما در آن زندگی می‌کنیم از بارورترین اعصار فلسفه به‌شمار می‌آید.

«فرانسیس بیکن» گفته است برای تسلط بر طبیعت راهی جز کشف اسرار آن نیست سخن بیکن انسان را به یاد اصل مشهور «کارل مارکس» (K.Marx، ۱۸۸۳ ـ ۱۸۱۸ م) می‌اندازد که گفت: **«فلسفه این نیست که جهان را چنانکه هست بشناسیم، بلکه آن است که جهان را چگونه تغییر دهیم.»** در قرن بیستم این سخنان مورد توجه خاص فلاسفه قرار گرفته است. به طوری که می‌توان گفت برجسته‌ترین صفت فلسفه در قرن بیستم همین توجه به عمل و اصلاح زندگی انسان و خلاصه کوشش برای «از همین خاک جهان دگری ساختن[1] است». فیلسوف امروز عزلت‌گزین نیست. با مردم است و آشنا به مسائل مردم. او خود را با اندیشه‌های مجرد و مطلق مابعدالطبیعی سرگرم نمی‌کند. بلکه می‌کوشد تا «به یاری علوم و هنرهای گوناگون بینش کلی و درستی فراهم آورد و مردم را به تصحیح جهان‌بینیهایشان برانگیزد و بدین‌وسیله موجب بهبود زندگی مردم گردد. فلسفه امروز در خدمت انسان است و به حل مشکلات انسان و سرنوشت بشری توجه دارد.»

امروز در دنیای مغرب، پنج مکتب عمده فلسفی رواج دارد:

۱. **فلسفه تومایی**: منسوب به بانی آن یعنی فیلسوف قرون وسطایی ایتالیا «توماس آکویناس (T.Aquinas، ۱۲۲۵ ـ ۱۲۷٤ م)» که فلسفه رسمی کلیسای کاتولیک محسوب می‌شود.

۲. **فلسفه مارکسیسم**: که فلسفه متفکران طرفدار «مارکس» در روزگار معاصر است.

۱. مصراعی است از یک غزل «اقبال لاهوری» که در آن خودسازی، مبارزه و مقاومت و سرانجام ایجاد دگرگونی و تغییر (جهان‌دگری ساختن)» را مطرح کرده است:

«زندگی در صدف خویش گهر ساختن است — در دل شعله فرو رفتن و نگداختن است
خواب ما زنده دلان خواب پریشانی نیست — ازهمین‌خاک جهان دگری ساختن است»

(دیوان اقبال لاهوری)

۳. **فلسفه عمل‌گرایی:** که فلسفه‌ای است آمریکایی و در آن قاره رواج دارد.

٤. **فلسفه وجودگرایی:** (اگزیستانسیالیسم =Existentiqlism) جدید که در قاره اروپا مخصوصاً فرانسه رایج است.

٥. **فلسفه اثبات‌گرایی منطقی** (Logical - Positivism) یا اصالت لفظ و کلام که در انگلستان رواج بیشتری دارد.

چهار مکتب مذکور ـ به استثنای اثبات‌گرایی منطقی ـ با همه اختلافاتی که با هم دارند، در این عقیده که فلسفه باید رنگ عملی داشته باشد، و در «تغییر جهان» بکوشد هم‌داستانند. **فلسفه تومایی** به واسطه آنکه مبانی عقاید دین کاتولیک است طبعاً جنبه «عملی» دارد. از این فلسفه همانند فلسفه‌های قرون وسطی ـ برای اثبات عقاید دینی بهره می‌گیرند.» «فلسفه مارکسیسم» و «فلسفه عمل‌گرای» آمریکایی هم با همه اختلافات اساسی، در این نکته شریک‌اند که فلسفه باید «جهان را تغییر دهد»، باید در عمل مفید واقع گردد و اصلاحات و ترقیات عملی و اجتماعی را سبب شود. و بالاخره **فلسفه وجودگرایی** (اگزیستانسیالیسم) هم هدفی جز اثبات حریت (آزادی) انسان و سعی و مجاهدت و عمل ندارد. چنانکه سارتر ـ مشهورترین متفکر اگزیستانسیالیست ـ می‌گوید: «انسان آزاد آفریده شده و بر سرنوشت خویش حاکم و مسلط است». و این انسان آزاد حاکم بر سرنوشت خویش است که باید برای اصلاح و تغییر جهان بکوشد.

«اثبات‌گرایی منطقی» مکتبی است بی‌طرف و استثنایی در میان مکاتب قرن بیستم. طرفداران این مکتب عقیده دارند که مسائل قابل تجربه مربوط به علم است و بررسی مسائل غیرقابل تجربه (مسائل مابعدالطبیعی) و نیز مسائل اخلاقی، زیبایی‌شناسی در فلسفه میسر نیست. فیلسوف نباید دربارهٔ مسائلی که از راه تجربه قابل اثبات نیستند نظر بدهد. قلمرو فلسفه محدود به «منطق» است و منطق وسیله فهم علم می‌باشد و فلسفه فعالیتی است که هدف آن تحلیل زبان و بررسی منطقی مفاهیم علمی است.

باتوجه به اندیشه‌های مکتب اثبات‌گرایی منطقی و اعتقاد به حقانیت آن است که بعضی از متفکران امروز در باب سیر فلسفه از آغاز تا امروز چنین اظهار عقیده کرده‌اند: «فلسفه در آغاز آنتولوژیک (Ontologic) بوده و سپس از این مرحله گذر کرده و در نوع طبیعی اپیستیمولوژیک (Epistemologic) وارد شده، و از آن هم تجاوز کرده و به صورت لوژیک (Logic) محض بیرون آمده، و از لوژیک محض هم تغییر مکان داده و

به گوشه عزلت مباحث الفاظ منطق پناه آورده است.» مقصودشان این است که فلسفه از آغاز ـ مخصوصاً از زمان ارسطو ـ تا دوره جدید به هستی‌شناسی توجه کرده، در دوره جدید بحث شناخت‌شناسی را مورد توجه قرار داده، سپس در قرن نوزدهم و بیستم به مباحث منطقی روی آورده و سرانجام ـ آن‌گونه که اثبات‌گرایان منطقی معتقدند ـ صرفاً به مباحث الفاظ و تحلیل زبان پرداخته است. البته این نظریه‌ای است که طرفداران مکتب اثبات‌گرایی، عمل‌گرایی، وجودگرایی و فلسفه تومایی بدان اعتقاد ندارند.

خوانندهٔ محترم

این پرسشنامه به منظور ارتقای کیفیت کتابهای درسی و رفع نواقص آنها تهیه شده است. دقت شما در پاسخگویی به این پرسشنامه در پایان هر نیمسال ما را در تحقق این هدف یاری خواهد کرد.

نام کتاب .....نام مؤلف/ مترجم .....سال انتشار .....

وضعیت پاسخگو: عضو علمی پیام نور □ عضو علمی سایر دانشگاهها □ رشتهٔ تخصصی ..... سابقهٔ تدریس.....

دانشجوی پیام نور □ دانشجوی سایر دانشگاهها رشتهٔ تحصیلی ..... ورودی سال .....

سؤال	خیلی زیاد	زیاد	کم	بسیار کم
۱. آیا از زمان تحویل و نحوهٔ دسترس به کتاب راضی بودید؟				
۲. آیا حجم کتاب با توجه به تعداد واحد مناسب است؟				
۳. آیا راهنماییهای لازم برای مطالعهٔ کتاب منظور شده است؟				
۴. آیا در ترتیب مطالب کتاب سلسله مراتب شناختی (آسان به مشکل) رعایت شده است؟				
۵. آیا تقسیم‌بندی مطالب در فصلها و یا بخشها مناسب و بجاست؟				
۶. آیا متن کتاب روان و ساده و جمله‌ها قابل فهم است؟				
۷. آیا مطالب و آمارها به روز است؟				
۸. آیا مطالب تکراری دارد؟				
۹. آیا پیوستگی مطالب یا درسهای پیش نیاز رعایت شده است؟				
۱۰. آیا مثالها، شکلها، نمودارها، جدولها و ... گویا بودند و در فهم مطلب مؤثرند؟				
۱۱. مطالعهٔ هدفهای کلی، آموزشی/ رفتاری تا چه اندازه به درک بهتر شما کمک می‌کند.				
۱۲. آیا خودآزماییها کتاب تمام مطالب درسی را شامل می‌شود؟				
۱۳. آیا پاسخ خودآزماییها و تمرینها کامل و گویاست؟				
۱۴. چقدر با غلطهای املایی و اشکالهای چاپی مواجه شدید؟				
۱۵. کیفیت چاپ و صحافی کتاب چگونه است؟				
۱۶. آیا طرح روی جلد کتاب مناسب است؟				
۱۷. چنانچه از وسایل کمک آموزشی از قبیل نوار، فیلم، لوح فشرده و .... استفاده کرده‌اید، آیا به درک بهتر شما کمک کرده است؟				
۱۸. تا چه اندازه این کتاب شما را از حضور در کلاس بی‌نیاز کرده است؟				

لطفاً چنانچه با اشکالهای تایپی یا محتوایی و مطالب تکراری مواجه شده‌اید، فهرستی از آنها را با ذکر شمارهٔ صفحه ضمیمه کنید.

در مجموع کتاب را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ عالی □ خوب □ متوسط □ ضعیف □

در صورت تمایل سایر پیشنهادهای خود را نیز بنویسید.

این پرسشنامه را پس از تکمیل از کتاب جدا کنید و به قسمت آموزش مرکز تحویل دهید یا مستقیماً به نشانی تهران ۱۹۵۶۹ ـ صندوق پستی ۱۹۳۹۵-۴۶۹۷، مدیریت تدوین ارسال فرمایید.

با تشکر

مدیریت تدوین