

در سخاکی اساسی سفر بزرگ فلا

S. E. FROST

اس. ای. فراسٹ

ترجمہ: منوچہر شادان

- ماضیت جہان
- جانیکا انسان فر جہان
- خیر و شر
- ماضیت خداوند
- تقسیم و ارادہ آزاد
- روح و جانورانی
- انسان و حکومت
- انسان و آموزش
- زمین و مادہ
- تصور زمین و مفسر

بسم الله الرحمن الرحيم

درس‌های اساسی فلسفه‌ی بزرگ

اس. ای. فراست

برگردان منوچهر شادان

تهران، انتشارات بهجت ، ۱۳۸۵



۲	مقدمه
۵	فصل اول - ماهیت جهان
۴۳	فصل دوم - جایگاه انسان در جهان
۶۴	فصل سوم - خیر و شر
۸۰	فصل چهارم - ماهیت خداوند
۱۰۱	فصل پنجم - تقدیر یا اراده‌ی آزاد
۱۲۲	فصل ششم - روح و جاودانگی
۱۳۸	فصل هفتم - انسان و حکومت
۱۶۲	فصل هشتم - انسان و آموزش
۱۷۶	فصل نهم - ذهن و ماده
۱۹۱	فصل دهم - صور ذهنی و تفکر
۲۰۴	فصل یازدهم - رویکرد امروزی به فلسفه
۲۱۱	نتیجه‌گیری
۲۱۳	زندگی‌نامه‌ی فلاسفه

مقدمه

هر کس، چه کشاورز باشد چه بانک‌دار، چه کارمند ساده باشد چه ناخدای کشتی، چه شهروند باشد چه حاکم، به معنی واقعی کلمه، یک فیلسوف است. انسان بودن و داشتن مغز و سلسله اعصابی توسعه‌یافته، او را در موقعیتی قرار می‌دهد که چاره‌ای جز فکر کردن ندارد. تفکر نیز جواز ورود به فلسفه است...

جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، ما را راحت نخواهد گذاشت. این جهان، مدام ما را تهییج می‌کند، با مسائل خود به مبارزه می‌خواند، و از ما می‌خواهد که یا عاقلانه رفتار کنیم و یا آماده باشیم که توسط نیروهای موجود در آن منهدم شویم. در چنین مقطعی است که تجربه‌ی انسان‌ها متولد می‌شود؛ اشتیاق‌ها و خوشنودی‌ها، دردها و لذت‌ها، حسرت‌ها، احساسات، صداها، و نظایر آن.

ما طبیعتاً نمی‌توانیم با مشتی تجربه‌های نامربوط، که به طور اتفاقی در سراسر زندگی پراکنده‌اند، احساس رضایت کنیم. بایستی تجربه‌های خود را برداریم و آنها را در الگویی به هم پیوند بزنیم و از مجموعه‌شان «کلیتی» بسازیم که کم و بیش، راضی‌کننده باشد. این الگو و این کل است که فلسفه‌ی ما را تشکیل می‌دهد.

بنابراین، فلسفه‌ی شما، در واقع معنایی است که شما برای جهان قائلید. این فلسفه، در حقیقت پاسخی است که به سؤال «چرا» می‌دهید. بعد از این که تجربه‌های خود را در یک کل، به هم پیوند دادید، و پس از این که آنها را به طرز مناسبی به هم مربوط ساختید، نظرتان را راجع به دنیا این‌چنین بیان خواهید کرد: «این طریقه‌ای است که حوادث اتفاق می‌افتد و به هم می‌پیوندد. این جهانی است که من می‌فهمم. و این همان چیزی است که من فلسفه‌ی خود می‌خوانم.»

تفاوت فلسفه‌ی شما با فلسفه‌ی کسانی که اسامی آنها در کتاب‌های فلسفه ظاهر می‌شود، در این است که آنها برای الگوی فکری خود تجربه‌های بیش‌تری را در نظر می‌گیرند؛ تجربه‌هایی که برایشان رضایت‌بخش بوده است و ضمناً، دقت بیش‌تری را در پیوند آنها به هم اعمال می‌کنند و این‌ها جملگی باعث می‌شود که فلسفه‌ی آنها کامل‌تر، جامع‌تر، منطقی‌تر، هماهنگ‌تر، و بالأخره، دقیق‌تر به نظر آید.

مسائل فلسفی بزرگ که ذهن همه‌ی ما را چون معمایی به خود مشغول می‌دارد، کدامند؟ و کدامیک از این مسائل را فلاسفه‌ی بزرگ، در صد حل و پاسخ‌گویی‌شان برآمده‌اند؟ بررسی اجمالی نشان می‌دهد که مجموعاً، ده مسأله‌ی مهم وجود دارد که مردان و زنان متفکر را به مبارزه طلبیده است.

نخستین مسأله این است که: ماهیت جهان چیست؟ آیا جهان از طریق خلق الهی به وجود آمده، یا نتیجه‌ی فرآیند تدریجی رشد است؟ جهان از کدام ماده یا مواد ساخته شده است؟ تغییرات در جهان چگونه اتفاق می‌افتد؟

دومین مسأله این است که: جای‌گاه انسان در جهان کجاست؟ آیا انسان توفیق مخترانه‌ی جهان در حال رشد و خلقت است، یا این که فقط ذره‌ی غباری است در بی‌کران فضا؟ آیا جهان برای من و شما دل می‌سوزاند یا این که ارزش ما برای او بیشتر از شن‌ریزه‌ی ساحل دریا نیست؟ آیا ما می‌توانیم جهان را مطابق میل خود درآوریم، یا این که این جهان است که نهایتاً ما را ضایع خواهد ساخت؟

سومین مسأله‌ی بزرگ این است که: خیر چیست و شرّ کدام است؟ ما چگونه می‌توانیم خیر و شرّ را از هم تشخیص دهیم؟ آیا یک قدرت الهی معیارهایی برای خیر و شرّ وضع کرده است، یا این که این دو بستگی به فرهنگ محلی دارند؟ آیا خیر در طبیعت اشیاء است یا این که چیزی است که ما می‌توانیم تصمیم به وجودش بگیریم؟ ما چگونه می‌توانیم خیر را از شرّ باز بشناسیم؟

مسأله‌ی چهارم این است که: ماهیت خداوند چیست؟ آیا خداوند موجودی شبیه انسان است که بر جهان حکومت می‌کند، یا روحی است که در همه‌چیز جریان دارد؟ آیا خداوند تمام توانا، همه خوب، و همه عدل است، یا این که او نیز فرد دیگری است که فقط کمی از من و شما قدرت‌مندتر و بصیرتر می‌باشد؟

پنجمین مسأله، به سرنوشت در برابر اراده‌ی آزاد مربوط می‌شود. آیا ما افراد آزادی هستیم که می‌توانیم خود انتخاب کنیم و بدون مانع و رادع، درباره‌ی اعمال خود تصمیم بگیریم، یا این که دست‌خوش سرنوشت هستیم؛ سرنوشتی که بر آن هیچ‌گونه کنترلی نداریم؟ آیا ما می‌توانیم فردای خود را، تحت هر عنوان، تعیین کنیم یا این که تکلیف آن از بدو زمان معلوم شده است؟

ششمین مسأله مربوط به روح و بی‌مرگی است. وحی که این‌همه درباره‌اش شنیده‌ایم چیست؟ آیا روح چنان طبیعتی دارد که آن را توانا می‌سازد تا بعد از مرگ، به حیات خود ادامه دهد؟ یا این که آن هم با بدن می‌میرد؟ آیا زندگی آینده‌ای وجود دارد که در آن برای خوبی پاداش، و برای بدی تنبیه قائل شوند؟ یا این که مرگ به همه‌چیز پایان می‌دهد؟

هفتمین مسأله، از سؤالاتی که در ارتباط دولت و انسان است تشکیل می‌شود. آیا حکومت مخلوق انسان است که برای خدمت به انسان به وجود آمده است؟ یا این که چیزی است که ریشه‌ی الهی دارد؟ آیا حکام حکومت‌ها قدرت خود را از کسانی که تحت امر خود دارند اخذ می‌کنند، یا از خداوند؟ آیا انسان حق دارد علیه حکام خود قیام کند و حکومت جدیدی به وجود آورد؟ به‌ترین و بدترین شکل حکومت کدام است؟

مسأله‌ی هشتم، درباره‌ی انسان و تعلیم و تربیت است. آموزش چیست؟ چرا ما نظام آموزشی داریم و چرا کودکانمان را به مدرسه می‌فرستیم؟ چه کسی بر آموزش کنترل دارد؛ مردم یا حکومت؟ آیا آموزش طراحی شده است که مردان آزاده تربیت کند، یا مردانی تحویل دهد که کورکورانه از حکومت و قدرت مطلقه تبعیت کنند؟

نهمین مسأله، به ذهن و ماده مربوط می‌شود. کدام برترند؛ ذهن یا ماده؟ آیا ماده مخلوق ذهن است یا این که ذهن نوع دیگری از ماده است؟ آیا ذهن می‌تواند از ماده برتر و از قید آن آزاد باشد، یا این که چنان به ماده گره خورده که جز محکومیت بلاشروط چاره‌ای ندارد؟ آیا ماده منبع پلیدی در جهان است؟ چگونه ذهن می‌تواند خالص باشد و در عین حال، در بدن اقامت داشته باشد؟

دهمین مسأله، با تصورات و تفکر مرتبط است. ما تصورات خود را از کجا می‌آوریم؟ آیا تصورات ذاتی ذهن ما هستند یا از خارج از ذهن بر ما وارد می‌شوند؟ قوانین تفکر کدامند؟ ما چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم که تفکرمان درست است؟ آیا تفکر در جهان، دارای اهمیت است یا این که صرفاً یک فریب و خدعه می‌باشد؟

این کتاب، پاسخ‌هایی را که فلاسفه‌ی بزرگ اعصار به سؤالاتی که من و شما امروز به آن فکر می‌کنیم داده‌اند، در خود جمع کرده است. آن‌ها برای این که بتوانند جواب قانع‌کننده‌ای برای این سؤالات آماده کنند، رنج‌ها بر خود هموار کرده‌اند. ما در این کتاب، پاسخ‌های آن‌ها را از نظر شما می‌گذرانیم.

روش ما این است که خلاصه و فشرده، آنچه را که هر یک از فلاسفه درباره‌ی موضوع‌های فوق نوشته‌اند، به نظر شما برسانیم. این کار را از آن جهت کرده‌ایم که شما به خاطر مشغله‌ی زیاد، مجبور نباشید نوشته‌های طولانی فلسفی را بخوانید تا بدانید کدام‌یک می‌تواند در تفکر به شما کمک کند. با خواندن هر یک از فصول این کتاب، شما خواهید توانست تصویری از آنچه فلاسفه در اعصار گذشته تا به امروز، راجع به هر یک از مسائل واقعی شما گفته‌اند، به دست آورید.

گرچه هر فصل برای خود مستقل است و می‌تواند به تنهایی خوانده شود، بدون این که به فصل‌های دیگر ارجاعاتی داشته باشد، با این وجود توصیه می‌شود که خواننده از فصل اول شروع کند و فصول را بر حسب توالی مراعات‌شده در کتاب دنبال نماید. این شیوه، در ارتباط با فلاسفه‌ی بزرگ، چشم‌انداز وسیعی را در اختیار شما می‌گذارد و به شما کمک می‌کند که هر مسأله یا گروهی از مسائل را در رابطه با سایر مسائل و یا گروهی از مسائل مطروحه در این کتاب ببینید.

بعد از این ده فصل که بر اساس مسائل فلسفی ترتیب داده شده است، ما فصل جدیدی را به کتاب افزوده‌ایم که موضوعش رویکردهای اخیر به فلسفه است.

نظریات مردانی که در یازده فصل کتاب بحث شده، در مورد خیلی از مسائلی که موضوع فصل‌های پیشین است، قابل اعمال می‌باشد و می‌بایست در ارتباط با آن‌ها مورد ملاحظه قرار بگیرد. ولی خیلی از خوانندگان ترجیح می‌دهند که رویکردهای جدیدتر با هم تحت این عنوان گروه‌بندی شود تا خود، بررسی مستقلی را درباره‌ی جنبه‌های مهم افکار اخیر فلسفی تشکیل دهد.

در پایان کتاب، شما یادداشت‌هایی درباره‌ی شرح احوال فلاسفه می‌یابید که نام و کارشان در صفحات این کتاب آمده است. این قسمت برای آن است که هر وقت خواستید درباره‌ی تاریخ زندگی فیلسوف و یا پرسش‌های دیگری از این دست کسب اطلاع کنید، این کار با مراجعه‌ی سریع و در زمانی کوتاه، میسر باشد.

فصل اول - ماهیت جهان

تالس - فیثاغورث - هراکلیتوس - پارمنیدس - آکویناس

بیکن - هابز - دکارت - اسپینوزا - لاک - کانت

هگل - میل - دیویی - برگسون - سانتابانا

جهانی که من و شما در آن زندگی می‌کنیم، خیلی پیش‌تر از ما وجود داشته است. این امر، سؤالات زیادی را در ذهن برمی‌انگیزد، از این قرار: این جهان چگونه به وجود آمده؟ آیا آن را خالق خلق کرده یا این که همیشه وجود داشته است؟ چگونه ساخته شده است؟ آیا این همه درخت و گیاه و ستاره و مرد و زن، واقعاً وجود دارند یا این که محصول ذهن ما و یا ذهن خداوندند؟ این عالم چگونه هستی یافته و هستی آن از چه چیز یا چیزهایی تشکیل شده است؟

هیچ‌کسی نیست که از چگونگی پیدایش جهان، دچار بهت و حیرت نشده باشد. این عالم، با گل‌ها، رودخانه‌ها، صخره‌ها، آسمان‌ها، ستاره‌ها، و خورشید و ماهش، بر حسب اتفاق به وجود نیامده است.⁺ تمام چیزهایی که در اطراف خود می‌بینیم و هر آنچه را که می‌شناسیم، صورت امروزی خود را بر اثر فرآیندهایی به دست آورده‌اند. اگر ما موفق به فهمیدن فرآیندهای یادشده شویم، البته به ماهیت جهان نیز پی خواهیم برد.

نخستین مردمانی که تاریخ مکتوب آن‌ها در دست‌رس ما قرار گرفته است، در ارتباط با آغاز و ماهیت اشیاء، نظریه‌هایی را ابراز داشته‌اند. آن‌ها این نظریه‌ها را با مذهب خود می‌آمیختند و توسط کشیشان و مردان روحانی، ماحصل آن‌ها را برای جوانان خود تبیین می‌نمودند و آنگاه نوبت گروه اخیر بود که آموخته‌های خویش را به فرزندانشان منتقل کنند. در کتاب مقدس، در فصل سفر پیدایش، یکی از این نظریه‌ها آمده است. در این فصل ذکر شده که خداوند عالم، جهان را ظرف شش روز، از هیچ آفریده است. او در این مدت، روشنایی و تاریکی، خورشید، ماه، و اشیای جان‌دار من جمله انسان را به وجود آورده است. آنگاه وقتی که همه‌چیز کامل شد و مرد و زن در باغ زیبایی اسکان داده شدند، خداوند به جهان می‌آید و در حالی که از باغ آفریده‌ی خود خشنود است، در آن به قدم زدن می‌پردازد.

نظریات فلاسفه‌ی نخستین یونان

فلاسفه‌ی نخستین یونان، نسبت به مسأله‌ی ماهیت جهان از خود اشتیاق زیادی نشان می‌دادند. در حقیقت، این نخستین مسأله‌ای بود که آن‌ها بدان پرداختند. همان‌طور که کودکان اسباب‌بازی‌های خود را

* به قول قدمای ما، قدیم است یا حادث؟

⁺ در جایی خوانده‌ام که اینشتین در این باره گفته بوده که خداوند، مسلماً با خلق جهان قصد شیر یا خط بازی کردن با طاس را نداشته است. م.

قطعه قطعه می‌کنند تا ببینند چگونه ساخته شده‌اند، فلاسفه‌ی یونان نیز که در دوره‌ی طفولیت نژاد بشر به سر می‌بردند، جهان را در ذهن خود به قطعاتی تقسیم کردند تا بتوانند به راز آفرینش آن‌ها پی ببرند. آن‌ها در جست‌وجوی این بودند که بدانند «چیزی» که جهان از آن ساخته شده، چیست. آن‌ها از خود سؤال می‌کردند که چه رازی وجود داشته که این‌همه اشیاء مختلف در جهان به وجود بیاید.

تالس، که در حدود ۶۰۰ ق م در شهر ملتوس یونان قدیم زندگی می‌کرد، نخستین فیلسوفی بود که در این باره، راه‌حلی را پیشنهاد کرد. او معتقد بود که «آب» همان شیئی است که جهان از آن تشکیل شده است. او می‌دید که آب وقتی به نقطه‌ی انجماد می‌رسد به یخ و جماد، و وقتی به نقطه‌ی جوش می‌رسد به بخار و هوا تبدیل می‌گردد. لذا، استدلال می‌کرد که اشیاء از سخت‌ترین آن‌ها که صخره و سنگ باشد تا رقیق‌ترینشان، هوا، در اصل از آب تشکیل شده‌اند و به آب نیز برمی‌گردند.

کمی بعد، شهروند دیگری از ملتوس، به نام آناکسیماندر، نوشت «چیزی» که اشیاء از آن ساخته شده‌اند، برخلاف نظر تالس، آب نیست. بل که توده‌ی جان‌داری است که تمامی فضا را اشغال کرده است. او این ماده را «بی‌نهایت» می‌خواند و در آغاز به دوستانش می‌گفت که این ماده، یعنی «بی‌نهایت»، یک تکه است و به اجزاء تقسیم نمی‌شود. وی همچنین معتقد بود که این توده «متحرک» است و تحرک آن باعث می‌گردد که توده‌ی یادشده، به اطراف و بالا و پایین و عقب و جلو حرکت کند و در نتیجه، به تدریج قطعاتی از آن جدا شود و اشیای بی‌شماری را که ما امروزه در جهان مشاهده می‌کنیم، بسازد. او معتقد بود در حالی که این حرکت ادامه دارد، قطعات بی‌شماری که قبلاً ساخته شده بودند، به هم می‌پیوندند و توده‌ی «بی‌نهایت» را به وحدت نخستینش بازمی‌گردانند.

آناکسیماندر راجع به نظریه‌ی خود درباره‌ی خلقت جهان، شرح مشبعی داده و چگونگی تکوین ستاره‌ها، هوا، حیوانات، ماهیان، و انسان را از توده‌ی «بی‌نهایت» به تفصیل برشمرده است.

سومین شهروند ملتوس، آناکسیمنس، توجیهی را که دو متفکر قبلی در خصوص تکوین جهان کرده بودند، قانع نمی‌کرد. او معتقد بود «چیز» اصلی که عالم از آن ساخته شده، «هوا» است. وی دریافته بود که انسان‌ها و حیوانات، با تنفس هوا قادر به زندگی هستند. لذا، استدلال می‌کرد که هوا به گوشت، استخوان، و خون تبدیل می‌شود و همین باعث حیات و ادامه‌ی آن می‌گردد. او در ادامه‌ی تعلیل خود، به این که هوا قابل تبدیل به باد، ابر، آب، خاک، و سنگ است استناد می‌کرد.

این سه اندیش‌مند اهل ملتوس، علاقه‌ی وافری داشتند به این که «چیزی» را که جهان از آن ساخته شده کشف کنند. مبانی فکری آن‌ها را گروهی از متفکران تعقیب می‌کردند که گرچه مشغله‌ی اصلی فکری آن‌ها، مانند اسلافشان بر کشف چیستی جهان متمرکز بود، تأکید کاوش عقلی خود را بر چگونگی وابستگی اشیای جهان به یکدیگر گذاشته بودند. اینان فیثاغورثیان بودند؛ مکتبی که فیثاغورث بنیان گذاشته بود.

فیثاغورث و پیروان مکتب او، تحت تأثیر این فکر بودند که خیلی چیزها در جهان، طوری با هم در ارتباطند که می‌توان آن‌ها را از طریق اعداد تبیین کرد. برای مثال، می‌گفتند که صدای یک تکه سیم یا زه با طول آن دارای نسبتی است که با عدد، قابل تبیین است. بر اساس این تفکر بود که آن‌ها معتقد بودند چیزی که فلاسفه به دنبال آن، به عنوان اصل تشکیل‌دهنده‌ی جهان می‌گردند، عدد است. از نظر فیثاغورثیان، عدد حکم «انیت» (تحقق وجود) و وجود را پیدا می‌کند. آن‌ها می‌آموختند که جهان از عدد تشکیل شده است و

معتقد بودند که چون در موسیقی، هماهنگی نت‌ها بر روی نت هشتم حاصل می‌شود، عدد هشت دال بر دوستی و مودت است. فیثاغورثیان همچنین، نقطه را عدد یک و خط را عدد دو تلقی می‌کردند. اصحاب این فرقه، در کوشش خود برای نشان دادن این که همه‌چیز در عالم از عدد تشکیل شده است، تا بدان‌جا پیش رفتند که ماحصل آن، پیچیده‌ترین نظام رقومی را به وجود آورد.

تمام فلاسفه‌ای که ما تاکنون از آن‌ها نام بردیم، این را یک اصل مسلم می‌دانستند که همه‌چیز در عالم دست‌خوش تغییر است. آن‌ها همه‌جا در اطراف خود، تغییر را می‌دیدند. ولی آن را یک مسأله تلقی نمی‌کردند. آب به یخ یا بخار تبدیل می‌شد، هوا به باد و اعداد به اشیاء تبدیل می‌گردید، و در همه‌ی آن‌ها حرکت به صورت یک امر ثابت وجود داشت. از نظرگاه آن‌ها، چون حرکت در همه‌چیز وجود داشت، توجیه فلسفی آن یک فوریت تلقی نمی‌شد.

فلاسفه در حالی که «تغییر» را همچنین در مد نظر داشتند و به طریقی با آن کنار می‌آمدند، کم‌کم شروع کردند به این که آن را در شناخت ماهیت جهان، به صورت یک معضل به حساب آورند. برای آن‌ها این مسائل مطرح بود که تغییر اساساً چیست و چگونه واقع می‌شود. آیا اصولاً تغییر وجود دارد، یا این که خیال ما آن را این‌چنین می‌یابد؟ این سؤال‌ها مرتباً در ذهن فلاسفه به وجود می‌آمد و پاسخ مقتضی را می‌طلبید.

واقعیت تغییر، آن‌چنان در هراکلیتوس، فرزند خانواده‌ی «اشرافی» اثر کرده بود که او تردیدی نداشت که آتش همان «چیز»ی است که جهان از آن تشکیل شده است. او معتقد بود آتش همیشه در حال تغییر است و هرگز از تکاپو و حرکت باز نمی‌ایستد و سکون نمی‌پذیرد. از آن‌جا که همه‌چیز دائماً در حال تغییر است و تغییر، مشخصه‌ی اصلی جهان می‌باشد، قبول آتش همیشه در تغییر به عنوان شیء اصلی متشکله‌ی جهان، به خوبی در این چهارچوب قرار می‌گیرد. هراکلیتوس می‌گفت که شما نمی‌توانید در رودخانه دو بار قدم بگذاریم. چون آب آن دائم در حال حرکت است و هر بار قدم شما با آب‌های تازه‌ای که مرتباً در حال تغییر است برخورد می‌کند. هیچ‌چیزی در جهان دائمی و ساکن نیست. هر چه هست، تغییر است و بس.

هراکلیتوس می‌گفت ممکن است ما فکر کنیم که در جهان اشیایی وجود دارند که تغییر نمی‌کنند. ولی چنین فکری فریب محض است. اگر ما واقعاً می‌توانستیم آنچه را که اتفاق می‌افتد ببینیم، اگر ما چشمانی می‌داشتیم که به اندازه‌ی کافی قوی بود که دقیقاً تغییرات را ببیند، آن‌گاه متوجه می‌شدیم که حتی ثابت‌ترین چیزها در جهان، عملاً در تمام مدت در حال تغییر می‌باشد. در حقیقت «ستیز و رویارویی» بر تمامی جهان حکومت می‌کند. لحظه‌ای که چیزی ساخته می‌شود، «ستیز و برخورد» بی‌درنگ شروع به انحلال آن می‌کند. همه‌ی چیزها در تمام اوقات، در حال تغییر هستند. در عالم هیچ‌چیزی پایدار نیست.

درست زمانی که هراکلیتوس مجموعه‌ی عقاید خود را درباره‌ی تغییر، به عنوان جوهر و عنصر اصلی متشکله‌ی جهان تبلیغ می‌کرد، فیلسوفان یونانی که در «الئا» زندگی می‌کردند، عقیده داشتند که تغییر محال است و هرگز اتفاق نمی‌افتد. اگر ما فکر می‌کنیم که تغییر را می‌بینیم، باید بدانیم که دچار فریب شده‌ایم. چون چنین چیزی وجود ندارد. گزنفون، قدیمی‌ترین فیلسوف الئایی، باور داشت که جهان یک توده‌ی سختی است که برای همیشه غیر قابل تغییر و حرکت باقی می‌ماند. او معتقد بود که اعضا و بخش‌های آن ممکن است تغییر کند، ولی کلیت آن همیشه لایتغیر خواهد بود. پارمنیدس، فیلسوف دیگری

از مکتب‌النایی می‌آموخت که تغییر، اساساً غیر قابل تصور است. اگر تغییری وجود می‌داشت، لازمه‌ی آن این بود که چیزی از هیچ به وجود آید و این غیرممکن است. آنچه ما با چشمان خود می‌بینیم، حقیقت نیست؛ توهم است. جهان تغییرناپذیر و غیر قابل حرکت است. زنون، سومین فیلسوف این مکتب، می‌کوشید تا ثابت کند کسانی که در تلاشند تغییر را اثبات کنند، با خود به تناقض می‌افتند*.

مباحثه‌ی هراکلیتوس با فیلسوفان‌النایی، آنچنان گرم و جالب بود که بعضی از فلاسفه بر آن شدند تا نظریه‌ی این دو طرف را به طریقی با هم نزدیک و سازگار سازند. آن‌ها احساس می‌کردند که معمای «ثبات و تغییر»، می‌بایست به نحوی حل شود و لذا، بر این کار همت گماشتند.

امپدوکلس، زمانی که مدعی شد به معنای دقیق کلمه، تغییر نمی‌تواند وجود داشته باشد، در واقع با نظریه‌ی‌الناییان موافقت می‌کرد و هنگامی که در ارتباط با اشیاء، به اختلاط و جدایی قائل شد، موافقت خود را با هراکلیتوس اعلام می‌نمود. او معتقد بود که جهان از چهار عنصر تشکیل شده است: خاک، هوا، آتش، و آب. از هر یک از این عناصر، میلیاردها ذرات خرد و کوچک در جهان یافت می‌شود. این ذرات، به طرق مختلف با هم ترکیب می‌گردند و اشیای مختلف جهان را تشکیل می‌دهند. موقعی که این چیزها زوال می‌یابند و یا تغییر می‌کنند، عناصری که به هم پیوسته بودند، از هم جدا می‌شوند. بعدها آن‌ها ممکن است مجدداً به شکل دیگری با هم جمع و مخلوط شوند و شیء متفاوتی را بسازند.

از نظر امپدوکلس، علت این آمیزش و افتراق، عشق و نفرت است. عشق عناصر را با هم جمع می‌کند تا اشیایی را بسازد و در حالی که نفرت عناصر را از یکدیگر جمع می‌کند تا موجب زوال شیء گردد.

راه‌حل امپدوکلس برای مسأله‌ی ثبات و تغییر، مورد توجه‌اناکساگوراس قرار گرفت، ولی او را قانع نکرد. این فیلسوف، پس از مطالعات زیاد به این نتیجه رسید که در جهان، بیش از چهار عنصر وجود دارد. در حقیقت او متقاعد شده بود که در جهان میلیون‌ها عنصر و یا جوهر پیدا می‌شود که عنوان نشده‌اند. به نظر امپدوکلس، گوشت نتیجه‌ی تجمع میلیون‌ها ذرات خرد گوشتی است که در یک جا متمرکز شده است. استخوان نیز حاصل ترکیب میلیون‌ها عنصر استخوانی می‌باشد. اشیای دیگر جهان نیز همه به همین ترتیب تکوین یافته‌اند. تعدادی از عناصر متحدالشکل با هم جمع می‌شوند و چیزی را می‌سازند. هیچ عنصری به عنصر دیگر قابل تبدیل نیست، لذا در تغییر هیچ‌گونه واقعیتی وجود ندارد. ولی چون این عناصر مستمراً در فراشد ترکیب، تفریق، و ترکیب مجدد هستند، تصور تغییر را در ذهن تداعی می‌کنند. در حالی که در ماهیت آن‌ها تغییری به وجود نمی‌آید. ترکیب و تفریق عناصر با یکدیگر، به دلیل آن نیست که در آن‌ها چیزی وجود دارد. بل که به خاطر حرکت وضعی است که در اجرام آسمانی پدید می‌آید. زمانی که حرکت چرخشی توده‌ی اصلی عناصر، که در سکون قرار داشت، آغاز شد، آن‌ها فراگرد ترکیب را آغاز کردند و بسیاری از موجودات جهان را به وجود آوردند.

این کنکاش‌های فکری، جاده را برای گروه دیگری از متفکران اولیه‌ی یونان، اتمیست‌ها، باز کرد. مشهورترین این افراد، لئوسیپوس و دموکریتوس بودند. آن‌ها با پیشینیان خود موافقت کردند که تغییر، نتیجه‌ی اختلاف و تفریق واحدهای خرد است. ولی این که ماهیت این عناصر چیست، با آن‌ها از در مخالفت برخاستند. تمامی متفکران پیش از اتمیست‌ها، معتقد بودند که عناصر در کیفیت با هم متفاوتند.

* اشاره به احتجاجات و اقوال خارج اجماع زنون است که در کتب تاریخ فلسفه ذکر تفصیلی آن آمده است. مشهورترین آن‌ها، شبهه‌ایست در مورد مسأله‌ی آشیل و لاک‌پشت. م.

آن‌ها بر این باور بودند که عناصر گوشتی با عناصر استخوانی یا مویی، اختلاف دارند. ولی اتمیست‌ها بر خلاف پیشینیان، اعتقاد داشتند که تمامی ذرات یا اتم‌ها، تا آن‌جا که به کیفیتشان مربوط است، با هم یکسان می‌باشند. بعضی از این اتم‌ها چنگک دارند و بعضی دیگرشان چشم و پاره‌ای نیز دارای برآمدگی یا فرورفتگی می‌باشند. وقتی این اتم‌ها در تعداد و طرق مختلف به هم ملحق می‌شوند، اشیاء شکل می‌گیرند. هر اتمی در درون خود حرکت می‌کند و به دل‌خواه می‌چرخد و خود را به دیگر اتم‌ها متصل می‌سازد.

بدین ترتیب، می‌بینیم که از نظرگاه اتمیست‌ها، تغییر همان اختلاط و افتراق اتم‌ها می‌باشد. آن‌ها معتقد بودند که اتم‌ها هرگز تغییر نمی‌پذیرند و ابدی هستند، جثه‌شان ریز و شکلشان یکسان است. تغییر واقعی در آن‌ها ممکن نیست. تنها تغییری که امکان وقوع آن می‌رود، موقعی است که اتم‌ها به هم متصل و یا از هم جدا و متفرق می‌شوند. در شق نخست، به شیئی صورت (و یا شکل) می‌بخشند و در شق دوم، آماده‌ی تکوین شیئی دیگر می‌شوند.

بنابراین، مشاهده می‌کنیم که یونانیان اولیه، که به مدت ۲۵۰ سال روی مسأله‌ی ماهیت جهان کار کرده بودند، به این نتیجه رسیدند که تمامی موجودات عالم، از ترکیب اتم‌های ریز که همه با هم شبیهند تشکیل می‌شود. از نظر آن‌ها، این اتم‌ها به طرق مختلف و به تعداد متفاوت با هم می‌آمیزند و شیء را به وجود می‌آورند.

نظریه‌ی افلاطون

هیچ‌یک از نظریاتی که اشاره شد، به مذاق افلاطون، یکی از بزرگ‌ترین متفکران طول تاریخ، خوش نیامد. از نظر افلاطون، جهانی را که ما از طریق حواس خود مشاهده، لمس، و تجربه می‌کنیم، واقعی نیست. بل که روگرفت جهان حقیقی است. در روگرفت جهان، ما به وفور می‌بینیم که اشیاء به طور دائم در حال تغییر، آمدن، و رفتن هستند. این جهان مملو است از اشتباه، نقص، و شر. چنین جهانی وجود دارد و ما نیز دائماً آن را تجربه می‌کنیم. ولی حقیقت ندارد.

از نظر افلاطون، جهان دیگری وجود دارد که حقیقی است و مأمّن حقایقی است که تمامی تجربه‌های مرتبط به این دنیای ما از آن‌ها تقلید و رونوشت شده است. او آن جهان را «جهان مثل» نامید و معتقد بود که در جهان مثل (مثلاً) درختی وجود دارد که تمامی درختان این دنیا (دنیای غیرواقعی) رونوشت آنند. خانه‌ای هست که کلیه‌ی خانه‌های دنیای روزمره‌ی ما از روی آن ساخته شده است. و بالأخره، نتیجه‌گیری می‌کرد که هر آنچه در دنیای غیرواقعی که مورد مشاهده‌ی ما است وجود دارد، روگرفت مثالی است که در جهان مثل قرار گرفته است. مثل از نظر افلاطون از هر حیث کامل و لایتغیر بودند و مرگ و نابودی در آن‌ها راه نداشت.

«مثل» یا «صور» در جهان مختص مثل (به صورت هرم) به طور منظم ترتیب یافته‌اند و در رأس آن‌ها، بالاترین مثال که مثال کامل خوبی و خیر باشد قرار دارد.

گذشته از مثل، اصل دیگری نیز در جهان وجود دارد. این اصل، «ماده» می‌باشد.

بین ماده و مثل تفاوت عمیقی هست. ماده را می‌توان ماده‌ی خامی دانست که مثل بر روی آن نقش می‌بندد. بگذارید این‌جا کار مجسمه‌ساز را مثال بزنیم. فرض کنیم که مجسمه‌سازی می‌خواهد از تصویری

که در ذهن دارد، مجسمه‌ای بسازد. در حال حاضر، این تصویر مستقل از تمامی سنگ‌های مرمر جهان، در ذهن مجسمه‌ساز وجود دارد. ولی برای این که مجسمه ساخته شود، به یک قطعه سنگ مرمر احتیاج هست تا دیگران بتوانند توسط حواسشان، مجسمه را ببینند. لذا، مجسمه‌ساز یک قطعه سنگ مرمر را برمی‌دارد و تصویری که در ذهن دارد، روی آن پیاده می‌کند و مجسمه‌ای را خلق می‌نماید. مرمر به عنوان ماده‌ی خام، تجسم‌بخش تصویر ذهنی مجسمه‌ساز می‌شود. مجسمه‌ساز ممکن است مجسمه‌های متعددی بسازد، بدون این که کوچک‌ترین اثری در ذهنیت او داشته باشد.

افلاطون تصور می‌کرد که جهان نیز به همین منوال ساخته شده است. تمام آنچه را که در طبیعت توسط حواسمان تجربه می‌کنیم، وجود خود را مدیون نفوذ جهان مثل بر روی ماده هستند. جهان محسوس، جهان واقعی نیست. بل که ترسیم جهان واقعی بر روی ماده است. بدین‌سان، تمامی اشتباهات، تمامی تغییرات، و تمامی نقایص، معلول ماده است؛ نه مثل.

در *تیمائوس*، یکی از گفت‌وگوهای مشهور افلاطون، او چگونگی جهان مخلوق حواس را برایمان تشریح می‌کند. به نظر او، در عالم مثل معماری هست به نام «دمیورژ»، که جهان مثل را با ماده می‌آمیزد؛ درست همان‌طور که مجسمه‌ساز برای ساختن مجسمه، تصویر ذهنی خود را روی سنگ مرمر پیاده می‌کند. دمیورژ از همه‌ی چیزها تصور کاملی دارد و توده‌ی عظیمی از ماده نیز در اختیار او است. افلاطون هرگز به ما نمی‌گوید که دمیورژ، مثل، و ماده، در اصل از کجا آمده‌اند. موقعی که فراگرد خلق شروع می‌شود، همه‌ی این مصالح آماده‌ی کار می‌باشند. هر وقت دمیورژ مثالی را در تماس با یک ماده قرار می‌دهد، موجودی خلق می‌گردد. در حقیقت از یک مثال، تعداد کثیری شیء به وجود می‌آید. مثلاً از درخت بلوط، فقط یک مثال کامل در عالم مثل وجود دارد. در صورتی که در «جهان شناخته‌شونده با حواس»، از درخت بلوط میلیون‌ها درخت وجود دارد. این قاعده، در مورد تمام موجودات عالم صادق است. جهان حواس، ترکیبی از مثال کامل و ماده است. مثال از این ترکیب هیچ‌گونه تأثیری نمی‌پذیرد و همچنان کامل و لایتغیر، به بقای همیشگی خود ادامه می‌دهد.

افلاطون را فیلسوف ایدئالیست (معتقد به اصالت معنی و روح) می‌شناسند، زیرا او معتقد بود که جهان واقعی مثل (و یا تصورات) است. بعضی از شاگردان فلسفه می‌گویند که درست‌تر بود افلاطون را به جای فیلسوف ایدئالیست، فیلسوف ایدئالیست می‌خواندند. چه، مرکزیت علایق فلسفی او در «ایده‌ها»^{*} خلاصه می‌شد.

ولی ما چه او را ایدئالیست بخوانیم و چه ایدئالیست، در اعتقادمان به این اصل که افلاطون باور استواری داشت که جهان قلمرو مثل کامل و لایتغیر و نیز ماده می‌باشد، خللی وارد نمی‌کند. برای افلاطون، جهان مثل، جهان واقعی و راستین بود و جهانی را که با حواس خود می‌شناسیم، جهان غیرواقعی و روگرفت جهان واقعی تلقی می‌گردید. با ترسیم مثل بر روی ماده، جهان عظیمی از اشیای بی‌شمار تولید می‌شود. افلاطون معتقد بود که تمامی نقایص جهان محسوس، ناشی از این واقعیت است که انطباق مثل، که از صفت کامل سود می‌برد، بر ماده غیرممکن است. ماده ناقص است و از این رو است که مثل را تا حدی تیره می‌سازد و از شکل اصلی‌اش خارج می‌کند.

^{*} «ایده»، در فلسفه‌ی عمومی، به معنای «تصور» و «صورت ذهنی»، و در فلسفه‌ی افلاطون به معنی «مثال» است.

نظریه‌ی ارسطو

به طوری که دیدیم، دموکریتس و اتمیست‌ها، جهان را بر حسب اتم‌های متحدالشکل و متحرک تفسیر می‌کردند. افلاطون نیز جهان را بر حسب مثل کامل، که تا حدی بر روی ماده اثر می‌گذاشتند، تعریف می‌نمود. ارسطو، فیلسوفی که از میان بزرگ‌ترین فلاسفه‌ی جهان، در کنار افلاطون قرار می‌گرفت، می‌کوشید درباره‌ی تکوین جهان به تبیینی دست یابد که حد فاصل میان افلاطون و اتمیست‌ها باشد.

ارسطو مایل بود که وجود ماده را تأیید کند. او به عنوان شاگرد افلاطون، همچنین باور داشت که مثل وجود دارند و سعی می‌کرد این دو تفکر را به طریقی به هم پیامیزد که از راه‌حل پیشنهادی افلاطون قانع‌کننده‌تر باشد. مسأله‌ی او در این‌جا این بود که چگونه مثل لایتغیر، کامل، و ازلی را بر روی ماده‌ای بی‌جان مرتسم سازد. در پاسخ این معضل، او به این تصور دست یافت که مثل (بنا به اصطلاح افلاطون)، یا صور (بنا به اصطلاح خود ارسطو)، در خارج و فوق اشیاء، به صورت امری مابعدطبیعی قرار ندارد. بل که هر چه هست، در درون و در ذات موجودات می‌باشد. او می‌آموخت که اقتران صورت و ماده، جنبه‌ی همیشگی و جاودانی دارد. لذا، معتقد بود که جهانی که به وساطت حواس ما تجربه می‌شود، بنا به قول افلاطون، روگرفت محض جهان واقعی نیست. بل که خود، جهان واقعی است. در این‌جا صورت و ماده یکی است و هیچ‌یک را جدای از دیگری نمی‌توان تجربه کرد. تنها از طریق تفکر است که ما می‌توانیم این دو را سوای از هم به تصور درآوریم. در غیر این صورت، این دو همیشه با هم هستند.

بگذارید برای مثال، تخم درخت بلوط را در نظر بگیریم. تخم بلوط، ترکیبی است از صورت و ماده. ما صورت تخم بلوط را که مشخصه‌ی تمامی تخم‌های بلوط است، به خوبی تشخیص می‌دهیم و هر وقت که چشممان به تخم بلوط بیافتد، آن را فوراً بازمی‌شناسیم. مورد مثال ما، تخم بلوط به‌خصوصی است. ما هرگز در تجربه‌ی خود، صورت تخم بلوطی را که جدای از تخم بلوط مخصوص باشد، مشاهده نمی‌کنیم. تخم بلوط مورد مثال، علاوه بر صورت، دارای ماده نیز می‌باشد. صورت تخم بلوط، سعی می‌کند که خود را در ماده بیابد و نتیجه‌ی این کنکاش، تخم بلوطی است که ما در معرض تجربه‌ی خود داریم.

هر چه این تخم بلوط کامل‌تر باشد، صورت آن به‌تر تحقق و ترسیم یافته است.

تخم بلوط، ممکن است به درخت بلوط تبدیل شود. لذا، تخم بلوطی که ما در دست خود داریم، ماده است و صورتی که تخم مزبور می‌کوشد بدان تحقق بخشد، درخت بلوط می‌باشد. وقتی که تخم بلوط کاشته شد و رشد یافت، به تکاپو می‌افتد تا به درخت بلوط تبدیل گردد و صورت آن را در خود بیابد. به همین منوال، ممکن است که درخت بلوط به تخته‌چوب‌هایی تبدیل شود که برای ساختن میز، صندلی، و سایر لوازم از این قبیل به کار می‌رود. در این‌جا درخت بلوط حکم ماده را دارد و اثاثه و میلمانی که از آن ساخته می‌شود، حکم صورتی که درخت بلوط در صدد تحقق بخشیدن به آن‌ها است.

در هر یک از این موارد - از تخم بلوط گرفته تا درخت بلوط و میل و اثاثه - وجود دو چیز محقق است: ماده و صورت. در کلیه‌ی مراحل، هدفی که وجود دارد هم تحقق صورت است و هم ماده، به منظور متحقق ساختن صورت بعدی. بدین ترتیب، ملاحظه می‌کنیم که صورت هرگز تغییر نمی‌یابد و همیشه به یک شکل باقی می‌ماند. صورت تخم بلوط، پیوسته تخم بلوط است و هرگز صورت درخت بلوط را به خود نمی‌گیرد. اما ماده چنین نیست. ماده در حین تغییر، صور مختلفی پیدا نمی‌کند. ماده‌ی بلوط نخست صورت تخم بلوط، و

بعد صورت درخت بلوط، و بالأخره صورت یک قطعه از مبلمان را می‌پذیرد. این فرآیند تا بی‌نهایت، تا زمانی که تغییر متحقق می‌شود، ادامه می‌یابد. ماده همیشه تحقق و تجلی‌گاه صورت است.

ارسطو معتقد بود هر وقت که ما به جهان و طبیعت می‌نگریم، هم ماده را می‌بینیم و هم صورت را. از نظر او هیچ ماده‌ای جدای از صورت و هیچ صورتی فارغ از ماده وجود ندارد. ماده و صورت، هر دو سرمدی و جاویدانند. آن‌ها نه مخلوقند و نه زوال‌پذیر. ارسطو اعتقاد داشت که جهان را می‌توان به عنوان فراشدی تبیین کرد که در آن ماده، دائماً می‌کوشد خود را در صور مختلف، که برایش امکان‌پذیر است، متحقق سازد. اگر ما بخواهیم جهان را به‌درستی بفهمیم، می‌توانیم آن را به مجسمه‌سازی تشبیه کنیم که دست‌اندرکار ساخت و تولید مجسمه است. در حالی که این مجسمه‌ساز در فلسفه‌ی افلاطون مستقل از ماده (در این‌جا سنگ مرمر) است، در فلسفه‌ی ارسطو، بالعکس، متکی و مبتنی بر ماده (سنگ مرمر) می‌باشد. تصور ارسطو از یک مجسمه‌ی کامل، صورتی که سنگ مرمر در صدد متحقق ساختن آن است - عملاً در خود سنگ قرار دارد (نه مانند فلسفه‌ی افلاطون در خارج از آن).

بر اساس این تفکر، ارسطو معتقد بود که هر شیء در عالم، متشکل از چهار علت است. نخستین علت با تصور مجسمه، که صورتی است در ذهن مجسمه‌ساز قبل از شروع کار، تطبیق می‌کند (صورتی که قرار است روی سنگ تحقق یابد و ارسطو آن را علت صوری می‌نامد). دومین علت، علت مادی است و این علت، همان سنگ یا ماده‌ای است که مجسمه‌ساز قرار است روی آن کار کند. سومین علت، علتی است که با آن مجسمه ساخته می‌شود و این اشاره به سازنده و وسایل ساخت دارد و آن را علت فاعلی می‌نامند. و بالأخره علت چهارم، علتی است که قصد و منظور نهایی ساختن مجسمه را، که نشستن روی آن باشد، می‌رساند و ارسطو آن را تحت نام علت غایی معرفی می‌کند.*

از نظر ارسطو، علل چهارگانه در تمام مراحل تکوین، تغییر، رشد، و شدن در کارند. او می‌گوید ما نبایستی هنرمند (در این‌جا مجسمه‌ساز) را جدای از ماده‌ی کارش (در این‌جا تخته سنگ مرمر) بدانیم. بلکه بایستی او را بخشی از آن تلقی کنیم. فرض کنید شخصی خیال دارد مثلاً پزشک شود. لذا، می‌کوشد خودش را به چیزی دیگر تغییر دهد. تصور او از پزشک شدن «علت صوری»، بدنش با تمام خصوصیات آن «علت مادی»، آنچه را که برای تحقق این هدف به کار می‌بندد «علت فاعلی»، و بالأخره دلیلی که به موجب آن شخص مورد مثال خیال دارد از چیزی که بوده به پزشک تغییر یابد «دلیل غایی» دانسته می‌شود. در این مثال، شخص مزبور در درون چیزی است که تغییر می‌یابد و چیزی می‌شود که به وجود می‌آید.

از دیدگاه ارسطو، حرکت را می‌بایست از طریق اتحاد صورت و ماده تبیین کرد. زمانی که ماده در مقابل صورت مقاومت به خرج می‌دهد، نتیجه چیزی می‌شود که از شکل عادی خارج، و با اشتباه و شرّ مقرون است. با این حال، باید دانست که ماده، علی‌رغم این نقیصه - که گاهی اتفاق می‌افتد - به صورت کمک می‌کند تا به آنچه می‌خواهد، تحقق بخشد.

* فیلسوفان اسلامی، علل چهارگانه‌ی فوق را از ارسطو اتخاذ کرده‌اند. ولی علت غایی را مقدم بر علل دیگر دانستند و این، برگرفته از نظر ابن‌سینا بود که می‌گفت: «غایت در حصول وجود، بعد از معلول قرار دارد. اما در شئییت، علاوه بر این که مقدم بر معلول است، مقدم بر تمام علت‌ها است.» م. (فرهنگ فلسفه)

از آنچه پیش‌تر گفتیم، روشن می‌شود که جهان ارسطو، جهانی صرفاً مکانیکی نیست. جهان او، مانند جهان اتمیست‌ها، توده‌ای از اتم نیست که دائم در حرکت باشد و اشیاء را تولید کند. جهان او جهانی است که وجه مشخصه‌اش یاری رساندن به مقاصد است که ماده، در تکاپوی تحقق آن است. در این جهان، برای باشندگی گونه‌ای جد و جهد و کشمکش برقرار است. ما به چنین جهانی، جهان هدف‌مند و غایت‌دار teleogical می‌گوییم؛ به جهانی که صرفاً بر حسب تصادف بنا نشده باشد.

اگر قرار باشد تخم بلوط مرتباً بکوشد تا به درخت بلوط تبدیل شود و درخت بلوط نیز دائماً در صدد این باشد که به قطعات تحته تغییر صورت دهد و نیز اگر بنا باشد این جریان ادامه یابد و دائماً تکرار شود، عاقبت کار به کجا خواهد کشید؟ آیا این فراشد، بالأخره در جایی متوقف خواهد شد؟ آیا همه‌ی اشیای جهان در قید این هستند که به چیز دیگری تبدیل شوند؟ انتهای این زنجیره را در کجا باید جست‌وجو کرد؟ ارسطو برای این تسلسل، قائل به پایان بود. او این پایانه را علت نخستین یا محرک بی‌حرکت می‌نامید و آن را صورت خالص می‌دانست؛ بدون هر گونه ماده و تعیین.

ما قادر نیستیم این پایانه را درک و تجربه کنیم. ولی می‌توانیم درباره‌ی آن بیاندیشیم.

بدین ترتیب، ما می‌توانیم در انتهای نهایی یک سو، به ماده‌ی خالص و بدون صورت بیاندیشیم و در انتهای نهایی سوی دیگر، صورت خالص و بدون هر گونه ماده را مورد تفکر قرار دهیم. ولی در هیچ حالتی، قادر نیستیم هیچ‌یک از این دو حالت را تجربه کنیم.

جهانی که ما مشاهده و تجربه می‌کنیم، جهان صندلی‌ها، ستاره‌ها، زمین، انسان‌ها، و سایر چیزها، جهانی است که در آن ماده و صورت با هم آمیخته‌اند. هر شیء در این جهان، تحقق بالفعل صورتی است و ماده‌ای بالقوه برای تحقق صورتی دیگر می‌باشد. بدین طریق بود که ارسطو می‌کوشید مسأله‌ی مربوط به چیستی جهان را حل کند.

نظریه‌ی اپیکوریان، رواقیان، و شکاکان

با آمدن اپیکو و اپیکوریان، خیلی از متفکران قسمت اعظم توجه خود را معطوف به این مسأله کردند که راز چگونگی زندگی سعادت‌مندان را بیابند. این متفکران دریافته بودند که برای زندگی سعادت‌مندان، شناخت جهان لازم است. لذا، کوشش خود را متوجه ماهیت جهان کردند.

اپیکور قسمت اعظم راه‌حل پیشنهادی خود را بر پایه‌ی نظریات دموکریتوس و اتمیست‌ها، که قبلاً شرح داده‌ایم، بنا کرد. او می‌آموخت که اشیای واقعی جهان، اجسامی هستند که ما به وساطت حواسمان درکشان می‌کنیم. این اجسام، از واحدها یا اتم‌های ریزی که در اندازه، وزن، و شکل با هم متفاوتند، تشکیل شده‌اند. وقتی این اتم‌ها، به طرق مختلف، به هم می‌پیوندند، اجسامی را که ما در معرض دید خود داریم به وجود می‌آورند و آن‌گاه که این ذرات ریز و اتم‌های به‌هم‌پیوسته از یکدیگر جدا می‌شوند، اجسامی که آن‌ها ساخته بودند، از میان می‌روند و ما دیگر قادر به تجربه کردن آن‌ها نیستیم.

اپیکور معتقد بود که جهان از روی تصادف محض به وجود آمده است. اتم‌ها قدرت آن را دارند که به هنگام سقوط از خط مستقیم منحرف شوند. ابتدا همه‌ی اتم‌ها در فضا به خط مستقیم سقوط می‌کردند.

ولی بعدها، بعضی به یک سو و بعضی دیگر به سوی دیگر متوجه شدند. بدین‌گونه از خط مستقیم خارج شدند. از تجمع و برخورد اتم‌ها با هم، اجسام و اشیای عالم تکوین یافت و پذیرای صورت شد.

اتم‌ها را نمی‌توان از میان بر دو یا به قسمت‌های کوچک‌تر تقسیم کرد. آن‌ها از ابتدا، درست مانند آنچه اکنون هستند، وجود داشته‌اند و تا ابد نیز به همین صورت باقی خواهند ماند.

رواقیان، از دیگر مکاتب فکری یونانی در قرن چهارم قم، توسط زنون تأسیس شد.^{*} فیلسوفان این مکتب، مانند اپیکوریان، به مسأله‌ی مربوط به زندگی مطلوب و منطبق بر قواعد اخلاقی[†] مناسب، که متضمن شادکامی باشد، علاقه‌مند بودند. آن‌ها نیز به نوبه‌ی خود، برای ماهیت جهان تفسیری قائل بودند که واجد اهمیت می‌باشد.

فیلسوفان رواقی، با ارسطو موافق بودند که جهان از دو اصل، یکی صورت یا نیرو و دیگری ماده، تشکیل شده است. آن‌ها نیز مانند ارسطو، معتقد بودند که نیرو موجب حرکت و عمل می‌شود، در حالی که ماده از نیرو انفعال می‌یابد و در معرض حرکت قرار می‌گیرد. طبق آموزه‌های ارسطو، این دو اصل از یکدیگر جدا نمی‌شوند و همیشه به صورت پیوسته در اشیاء باقی می‌مانند. از نقطه‌نظر رواقیان، نیرو و ماده هر دو از اجسامند.

ذرات متشکله‌ی نیرو بسیار ظریف و ذرات متشکله‌ی ماده زیر و ضمیم و بی‌شکلند. بدین‌سان، نتیجه می‌گیریم که همه‌ی اشیای جهان جسمانی هستند.

تمامی نیروهای جهان، نیرویی را تشکیل می‌دهند که به صورت شعله‌ی آتش و روح فعال، در تمامی اشیاء وجود دارد. رواقیان فکر می‌کردند که روح جهان آتش است، چون معتقد بودند که گرما مولد کائنات است و باعث حرکت آن‌ها می‌شود. از نظر آن‌ها، گرما و حرارت، زندگی‌بخش است و لذا، آتش اس و اساس و اصل اصیل جهان به شمار می‌رود.

این آتش و یا روح عالم - درست مانند روح انسان که با بدن او مرتبط است - با تمامی اشیای جهان در ارتباط می‌باشد. به عبارت دیگر، جهان را می‌توان جسم روح او دانست.

رواقیان معتقد بودند که از آتش اصلی، هوا، آب، خاک، و همه‌ی اشیای دیگر جهان ساخته می‌شود. این چهار عنصر، آتش، هوا، آب، و خاک (که همچنین عناصر چهارگانه‌ی مورد نظر امپدوکلس نیز بود)، به طرق مختلف به هم می‌آمیزند و اشیای جهان را تشکیل می‌دهند. از درون هر یک از اشیای جهان، اصل الهی در جریان است و آن را زنده نگه می‌دارد.

رواقیان، بر خلاف اپیکوریان، مایل نبودند که فکر کنند عالم بر حسب تصادف به وجود آمده است. آن‌ها همچنین نمی‌خواستند با اپیکوریان تا بدان‌جا هم‌سفر شوند که جهان را صرفاً پدیده‌ای مکانیکی بدانند. اصل اعتقادی آن‌ها در ارتباط با نیرو در جهان اصلی زنده و جاندار بود و به تبع آن، عالم را نیز عالمی زنده و جاندار می‌دانستند. از نظر رواقیان، جهان جسم کروی یا توپ کاملی بود که در فضای تهی شناور بود. آن‌ها جهان را توپی می‌دانستند که به وسیله‌ی روحی که در آن وجود داشت، جان می‌یافت.

^{*} این زنون، و زنون متعلق به مکتب معتقدان به سکون و از هواداران پارمنیدیس، دو فرد مختلفند که تصادفاً تشابه اسمی یافته‌اند. م

[†] این همان حکمت عملی است که به دو قسمت کلی و جزئی تقسیم می‌شوند. در کلی، مبادی و در جزئی، انطباق مبادی با جنبه‌های مختلف زندگی بحث می‌شود. م

از زمان تالس تا عهد رواقیان، متفکران سرگرم آن بودند که شرحی برای جهان ارائه دهند و چگونگی ساختن آن را معلوم سازند و در مجموع، به نظریه‌ای دست یابند که بتوانند عقلاً ماهیت جهان را توجیه کنند. در این راستا، هر یک از این متفکران نظریه‌ای را پروراندند و در اثبات آن، شواهد و دلایلی را اقامه نمودند.

تنوع نظریات و توضیحات، باعث شد که بعضی از متفکران یونانی، این را دلیلی بدانند بر این که انسان قادر نیست جهان را بشناسد و از چگونگی آن سر در آورد. این گروه از متفکران را «شکاگان»^{*} می‌نامند. مؤسس این مکتب، فیلسوفی بود به نام «پیرهو». اعضای این مکتب، احساس می‌کردند که کوشش برای تبیین ماهیت جهان، امر عبثی است و موجب اتلاف وقت می‌شود. آن‌ها معتقد بودند که انسان قادر نیست به ماهیت اشیاء پی ببرد. آنچه ما می‌بینیم، جهان دور و بر ما است. حواس ما شواهد متناقضی را به ما مخابره می‌کنند. افراد مختلف، گزارشات مختلفی را در این زمینه به ما می‌دهند. ما نیز هیچ راهی نداریم که بگوییم کدامیک از این گزارشات درست است و با ماهیت جهان تطبیق دارد، و کدامیک چنین نیست. از این رو بود که متفکران مکتب شک، ترجیح دادند از جست‌وجو در این میدان دست بردارند و بگویند: «نه ما و نه هیچ‌کس دیگری قادر نیست به ماهیت جهان پی ببرد.» آن‌ها توصیه می‌کردند که انسان باید عملی فکر کند و فقط آن چیزی را قبول نماید که توسط حواس تجربه می‌شود. پاسخ آن‌ها به مسأله‌ی ماهیت جهان، از سر یأس و نومیدی بود و از هر کوششی در این زمینه ناامید بودند.

نظریه‌ی متألهان یونان

در اواخر دوره‌ی قبل از میلاد مسیح، مردم به مذهب روی آورده بودند و آسودگی فکری را در آن جست‌وجو می‌کردند. آن‌ها از نظر ذهنی و فکری، دچار آشفتگی شده بودند و در میان نظریات متناقضی که در گذشته عنوان شده بود، احساس گم‌گشتگی می‌کردند. زمان آن رسیده بود که عقاید و باورهای مذهبی عبده‌ی موجود، با یکی دو فلسفه‌ی یونانی که به شکل کم‌وبیش ناقص تا به آن زمان دوام آورده بود، ممزوج شود.

فیلو، یهودی مقیم اسکندریه‌ی مصر، رهبری این اهتمام را بر عهده داشت. او سعی می‌کرد که جودائیسیم (مذهب یهودیان باستان) را با فلسفه‌های یونانی ادغام کند.

از دیدگاه فیلو، خداوند آن‌قدر پاک و منزّه و خالص و ناب بود و آن‌چنان در رفعت و تعالی قرار داشت که امکان تماس او با جهان وجود نداشت. به اعتقاد فیلو، نیروها و ارواح بسیاری در جهان وجود دارد که مانند نوری که از چراغ افشان شده باشند، در جهان ساطع و پراکنده‌اند. یکی از این نیروها که او آن را «لوگوس» می‌نامید، خالق جهان می‌باشد. به نظر فیلو، جهان و تمامی کائنات، نتیجه‌ی اثری است که «لوگوس» روی ماده می‌گذارد. بدین‌گونه، فیلو معتقد بود که خداوند توسط لوگوس جهان را آفرید.

علاوه بر این، او می‌گفت تمامی اشیای موجود در جهان، روگرفت تصورات عالم تصور می‌باشند. در حقیقت، فیلو در صدد این بود که فلسفه‌ی افلاطون را با دین یهود سازگار سازد.

^{*} «شک عبارت است از حالت تردید بین دو امر متناقض، که عقل نتواند یکی از آن دو امر را بر دیگری ترجیح دهد. این حالت، یا معلول وجود شرایطی مساوی در هر دو طرف است، یا معلول عدم دلیل در هر دو طرف. نتیجه‌ی این حالت تردید و دودلی این است که عقل نمی‌تواند مسأله را تحلیل کند و به جهل و نادانی قانع می‌شود.» (فرهنگ فلسفی، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی)

متفکران دینی‌اندیش دیگر نیز کوشیدند همین رویه را ادامه دهند و اصول دینی خود را با فلسفه‌ی یونان دمساز کنند. از مشاهیر آنان، باید از پلوتینوس نام برد.

پلوتینوس (فلوطين)، در قرن سوم دوره‌ی مسیح، در مصر متولد شد و در رم به تدریس پرداخت. نظریه‌ی او درباره‌ی چیستی جهان، با نظریه‌ی فیلو بسیار نزدیک بود. به اعتقاد پلوتینوس، عالم و موجودات آن، مانند نهری که از منبع لایزال جاری شود و یا نوری که از خورشید بتراود - بدون این که اثری بر خورشید بگذارد - به وجود آمده‌اند.

هر چقدر نور از منبع خود دورتر شود، به همان اندازه شفافیت و قدرت آن نیز کاهش می‌یابد. در انتهای نهایی، فقط تاریکی یا ماده باقی می‌ماند.

پلوتینوس می‌آمोخت که بین خداوند و ماده، ذهن و یا روح واقع است. روح یا ذهن، روی ماده اثر می‌گذارد و جهان و موجودات آن را به وجود می‌آورد. بدین ترتیب، ملاحظه می‌کنیم که ماده جوهر*، و روح صورت اشیای جهان می‌باشد.

هر گاه در بحر افکار این فلاسفه فرو رویم، در آنها به وضوح تأثیر نظریه‌های افلاطون، ارسطو، و دیگران را مشاهده می‌کنیم. جهان از دیدگاه این متألهان، ترکیبی از تصور (و یا صورت) و ماده بود. وقتی این دو، به طرق مختلف، به هم می‌پیوندند، اشیای گوناگون جهان را می‌سازند.

دیدگاه متفکران اولیه‌ی مسیحی

کوششی که در تبیین جهان صورت می‌گیرد - جهانی که صحنه‌ی تغییر و نقص است و در عین حال به ما می‌آموزد که خداوند کامل و لایتغیر است - به وسیله‌ی مسیحیان ادامه می‌یابد. کسانی که در صد برآمدند مسیحیت را با فلسفه‌ی یونان سازگار سازند، به «آپولوژیست‌ها» مشهورند. آنها معتقد بودند که در جهان، نشانه‌ها و علائمی هست که به خداوند اشاره دارد؛ خداوندی که ازلی، لایتغیر، و خیر و نیک است. خدا علت نخستین و به وجود آورنده و خالق همه‌ی موجودات عالم است.

از نظر آنها، «مثل» افلاطون و «صور» ارسطو، به خدا منجر می‌شوند. خداوند اصل سرمدی تغییر است. ولی خود هرگز تغییر نمی‌یابد. تمام صور و مثل، در آن وحدت می‌یابند. او با ظهورات و تجلیات خود جهان را خلق کرده است. همه‌ی چیزهای عالم، تا آن‌جا که بخشی از خداوند هستند، می‌کوشند که هرچه بیشتر به او شباهت یابند و به او بازگردند. خداوند عالم جهان را از ماده‌ای که از هیچ ساخته بود، به وجود آورد.

الگوی این جهان، در ذهن اوست.

یکی از بزرگ‌ترین متفکران در میان فلاسفه‌ی مسیحی، که تئوری آپولوژیست‌ها را تکمیل کرد، آگوستین است. وی بعدها به مرتبه‌ی قدیسی رسید. او می‌گفت خداوند ماده را از هیچ آفرید و بعد به خلق عالم پرداخت. صورتی که خداوند نقش آن را بر ماده نگاشت، از آغاز زمان و حتی پیش از آن، در ذهن

* «از جمله معانی و مصادیق جور، یکی موجودات قائم به ذات، چه حادث و چه قدیم، در مقابل عرض دیگر، ذات پذیرای صفات پی در پی که متضاد با آن باشند؛ و دیگر ماهیتی که وقتی در موجودات خارجی یافت می‌شود در موضوع نباشد؛ و دیگر موجود بی‌نیاز از محلی که در آن فرود آید.» (فرهنگ فلسفی، نوشته‌ی جمیل صلیبا، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی)

او بود. زیرا او قبل از این که اساساً زمانی وجود داشته باشد، وجود داشته است. در واقع، این خداوند بود که زمان و مکان را نیز آفرید. لذا، هر چیزی که وجود دارد و یا به وجود خواهد آمد، مخلوق خدا است و باید قوانین و اراده‌ی او را اطاعت کند. این‌جا باز تأثیر نفوذ یونانیان را در اعتقاد به این که جهان نتیجه‌ی به هم پیوستن ماده و وستر است، می‌بینیم.

ولی اندک تمایز میان متفکران مسیحی با متفکران یونانی، در این بود که متفکران مسیحی در تبیین وجود ماده، بیش‌تر از متفکران یونانی پیش رفته بودند. شما به خاطر دارید که یونانیان، از ابتدا به سادگی پذیرفته بودند که ماده و مثل یک صور، همیشه وجود داشته است. اما مسیحیان این‌طور نمی‌اندیشیدند. آن‌ها مثل و صور را در ذهن خداوند گذاشتند و بعد گفتند که خداوند ماده را از هیچ آفریده است و اضافه کردند که خدا بعد از آفریدن ماده، آن را به مثل یا صور منقش ساخت.

فیلسوفان مسیحی، علاوه بر این، معتقد بودند که مثل یا صور، که در ذهن خداوند وجود دارند، هر دو از الوهیت برخوردار می‌باشند. لذا، مادام که اشیای موجودات جهان نقش مثل و صور منقوش بر روی ماده هستند، در جست‌وجوی خدایند و سعی می‌کنند به نزد او بازگردند. ولی ماده، آن‌ها را از این کار باز می‌دارد. ماده که خداوند آن را خلق کرده است، اصلی است که اشیاء و موجودات را مجبور می‌کند برای نیل به الوهیت و پیوستن به خدا، تقلا و تلاش کنند.

آگوستین در قرن چهارم عهد مسیح زندگی می‌کرد. او دوران امپراتوری بزرگ رم را که به وسیله‌ی سزار برقرار شده بود و بعد قطعه قطعه شد، درک کرده بود. او همچنین شاهد نفوذ تدریجی بربرها از شمال به امپراتوری و حتی رم بود. آگوستین نزدیک دوره‌ای که در تاریخ به قرون تاریخ مشهور است زندگی می‌کرد. این دوره‌ای بود که بربرهای جاهل و خام‌اندیش، به امپراتوری رم سرازیر شدند و تمدنی را که سابقه‌اش به روزهای نخست یونان برمی‌گشت، ویران کردند.

مواضع متفکران مسیحی دوره‌ی قرون وسطی

بعد از آگوستین، برای قرون متمادی اشخاص کمی پیدا می‌شدند که درباره‌ی جهان و ماهیت آن فکر کنند. فلسفه، به تدریج مورد غفلت قرار گرفت. آن‌هایی که می‌کوشیدند و به تفکر و تعقل می‌پرداختند، صرفاً فلسفه‌های اسلاف خود، مانند افلاطون، ارسطو، اپیکوریان، رواقیان، و جز آن‌ها را تکرار می‌کردند. بسیاری از کتبی که در این دوره نوشته می‌شد، «تنها از لحاظ فقدان اندیشه‌ی اصیل قابل توجه بودند». در حقیقت، در قرن هفتم، ابرهای جهالت آن‌چنان آسمان اروپای غربی را پوشانده بود که از قرن مزبور و قرن بعد آن، قرن هشتم، به درستی به عنوان «شاید تیره‌ترین دوران تمدن اروپای غربی» یاد می‌شود.

در میانه‌ی قرن نهم، بعضی‌ها مجدداً تفکر و تعمق در امور را آغاز کردند. در این زمان، کلیسای مسیحی کنترل کامل اروپای غربی را به دست داشت و سلطه‌ی خود را بر همه‌ی امور، از حکومت و زندگی خصوصی مردم گرفته تا تعلیم و تربیت و تفکر، برقرار و مستحکم ساخته بود. کسانی که سعی به تفکر داشتند، می‌بایست تفکراتشان با اعتقادات ارباب کلیسا تعارض پیدا نمی‌کرد. بدین ترتیب، تمام تفکرات به چهارچوب مجموع اعتقادات کلیسا محدود می‌شد. در بسیاری از موارد، متفکران سعی‌شان بر این بود که نشان دهند اعتقادات اصحاب کلیسا، درست و معقول است.

بنابراین، وقتی که «جان اسکاتوس اریگنا» در قرن نهم، دست به قلم برد، سعی کرد نشان دهد که نظریه‌ی ارتدکس مربوط به خلقت موجودات عالم، قرین صحت است. او می‌آموخت که خداوند، عالم را از هیچ و یا از خود، که علت بی‌علت نخستین است، به وجود آورده است. خداوند قبل از این که به خلق عالم پردازد، الگوی کامل آن را در ذهن خود داشته است. بعد - همان‌طور که نور از منبع خود شعاع‌افکن می‌شود - جهان نیز از منبع لایزال الهی ساطع می‌گردد. بنابراین، جهان و خدا یکی هستند. ولی خدا پیش‌تر از جهان می‌باشد. خدا در خلقت خود و خلقت در خدا است.

اریگنا معتقد بود که چون خدا واحد است و تقسیم‌پذیر نیست، پس جهان هم واحد و غیر قابل تقسیم می‌باشد. ما ممکن است اختلاف‌های زیادی در عالم وجود ببینیم. ولی باید بدانیم که این اختلافات صوری است و جهان در واقع امر، واحد است. کائنات عالم همه آیات الهی‌اند. ما در فلسفه به این تفکر و اعتقاد، «همه‌خدایی» می‌گوییم.

این جهان، «تجلی‌بخش تفکر خداوند است». بنابراین، نمی‌تواند جدای از او باشد. چون چنین است، تمامی عالم در تقلا است تا به خدا و واحد بپیوندد (و در وحدانیت او ادغام شود).

به طوری که ملاحظه می‌شود، از افلاطون تا اریگنا، فلاسفه‌ی جهان کوشیده‌اند تا جهان را به صورت اتحاد مثل (یا صور) با ماده تعیین کنند. در تمامی موارد، مثال یا صورت، به عنوان شیء حقیقی تلقی شده که قبل از این که روی ماده منقش شود، وجود داشته است. افلاطون معتقد بود که مثل از ازل، قبل از هر چیز، در جهان مثالی بوده است. ارسطو می‌آموخت که صور اشیاء وجود دارند، ولی از ماده متمایزند.

متفکران مسیحی معتقد بودند که مثل یا صور در ذهن خداوند وجود داشته و این اوست که به ماده شکل می‌دهد و بدین طریق، موجودات عالم را هستی می‌بخشد.

به این فلاسفه رئالیست (قائلان به اصالت واقع) می‌گویند. چون آن‌ها می‌آموختند که مثل یا صور اشیاء واقعی هستند که به طور مستقل وجود دارند، اعم از این که با ماده در تماس واقع شوند و یا نشوند. در تمامی این موارد، مثال یا صورت، بدون ماده وجود دارد.

در این گیر و دار، متفکری قیام کرد که حسارت و جرأت به خرج داد و خود را به چنگ و دندان سنتت موجود و مورد اعتقاد سپرد و اعلام داشت که این مثل و صور، یا «کلی‌ها»، جز مشتکی اسم، واقعیت دیگری ندارند. نام این شخص، روسلین یا روسلینوس بود. او می‌آموخت که تنها اشیاء واقعی، اشیاء و موجودات جهان هستند که هر یک به تنهایی وجود دارند. انسان‌ها یک‌به‌یک وجود دارند. ولی انسانیت که کلی است، وجود ندارد.

این واژه، تنها اسمی است که به مجموعه‌ای از انسان‌ها اطلاق می‌گردد.

به آسانی شما می‌توانید متوجه شوید که روسلین و سنن بزرگ فلسفی، مستقیماً رو در روی یکدیگر قرار گرفته بودند. نتیجه‌ی این رویارویی، مناقشه‌ی تلخ و بلندمدتی بود که بین «واقع‌گرایان» (رئالیست‌ها) - کسانی که معتقد بودند کلی حقیقت است - و اصحاب «اصالت تسمیه»، که معتقد بودند «کلی‌ها» اسم محضند و هیچ‌گونه وجود خارجی ندارند، در گرفته بود. این مناقشه خیلی مهم بود، چون جنگی بود بر سر این که اشیاء و موجودات طبیعت و جهان، حقیقی‌اند و یا صرفاً روگرفت چیزهای حقیقی می‌باشند، به پا

شده بود. این درگیری، کوششی بود که برای پاسخ به این سؤال که کدامیک واقعی است (آیا دنیایی که ما با حواسمان درک می‌کنیم، یا دنیایی که با ذهنمان به وجود آن پی می‌بریم) مطرح گردیده بود.

آنسلم، اسقف کانتربری، در دوره‌ی خوبی از قرن یازدهم، جانب رئالیست‌ها را گرفت. او معتقد بود که «حقایق» - یعنی مثل و صور - مستقل از هر شیء وجود دارد. از نظر او، انسانیت، واقعیتی بوده که مقدم از هر انسان واقعی وجود داشته است. او همراه پیتر آبلارد، برنارد، و سایر اعضای مکتب چارترز، معتقد بودند که «کلی»ها تصوراتی هستند که زندگی جداگانه دارند و به طریقی، بر ماده اثر می‌گذارند و آنها را به اشیایی تبدیل می‌کنند که ما به واسطه‌ی حواسمان بر آنها وقوف پیدا می‌کنیم. اینان همه در جرگه‌ی معتقدان رئالیست (اصحاب اصالت واقع) قرار داشتند.

این فیلسوفان که می‌کوشیدند میان اعتقادات کلیسای مسیحی با نظریاتی که از جانب فلاسفه‌ی یونان - افلاطون، ارسطو، و دیگران - به آنها عنوان شده بود سازگاری ایجاد کنند، به فلاسفه‌ی اهل مدرسه (مدرسی) مشهور بودند و فلسفه‌شان را «فلسفه‌ی مدرسیان Scholasticism» می‌خواندند. اصحاب فلسفه‌ی مدرسی، در تمام موارد، حضور وفادار کلیسای مسیحی بودند و به معتقدات این مکتب، هیچ‌گونه شکلی روا نمی‌داشتند. اکثر آنها می‌خواستند نشان دهند که این مجموعه از اعتقادات، موافق عقل بوده و با عقل نیز قابل توجیه است.

نام‌دارترین این فلاسفه و کسی که ارتباط میان اعتقادات مسیحی با صور یا مثل فلسفه‌ی یونانی برقرار نمود، توماس آکویناس بود. آکویناس که بعدها به نام قدیس آکوئین شهره شد، در نزدیکی ناپل به دنیا آمده بود و در قرن سیزدهم زندگی می‌کرد.

بزرگ‌ترین توانایی او این بود که نشان دهد دنیا را توسط عقل می‌توان فهمید. او که فیلسوفی رئالیست بود، سعی کرد ثابت کند که «کلی‌ها» حقیقی و واقعی‌اند. آکویناس معتقد بود (مانند هر رئالیست دیگر) که کلی‌ها به طریقی در اشیای عالم وجود دارند و آنها را به همان صورتی که هستند در می‌آورند. مثلاً عنصر واقعی در یک درخت، پوست، برگ، بلندی، و چیزهای دیگر از این قبیل نیست. این‌ها صفاتی هستند که موجب افتراق درخت‌ها از یکدیگر می‌شوند. ولی آنچه که درخت را درخت می‌کند، درختیت آن است که امری «کلی» است. این وجه «کلی»، در همه‌ی درختان عالم وجود دارد.

بدین‌گونه، می‌بینیم که آکویناس با موافقت با دیانت مسیح، بر این عقیده بود که کلی‌ها همه در ذهن خداوند وجود دارند.

توماس آکویناس قدیس، برای تبیین جهانی که ما از طریق حواس خود تجربه می‌کنیم، به ارسطو تأسی جست که می‌گفت عالم نتیجه‌ی عمل‌کرد کلی بر روی ماده است. از نظر او، طبیعت اتحاد کلی با ماده می‌باشد. این ماده است که موجب اختلاف درخت‌ها با هم می‌شود. تمام درختان عالم، واجد کلی صفات «درختیت» هستند. ولی با هم نیز تفاوت‌هایی دارند. یکی درخت نارون است، دیگری درخت بلوط یا صنوبر. یکی بلند است و دیگری کوتاه. یکی سبز است و دیگری قرمز. و این تنوع، همچنان می‌تواند ادامه داشته باشد.

آنچه این افتراق را در درخت‌ها، با سایر موجودات عالم به وجود می‌آورد، مقدار ماده‌ای بود که در آنها به کار رفته بود. بدین‌ترتیب، ملاحظه می‌کنیم که جهان حاصل پیوند ماده و کلی است و تنوع و اختلاف اشیای عالم با هم نیز ناشی از مقدار ماده‌ای است که در آنها به کار رفته است.

توماس آکویناس اعتقاد داشت که خداوند، جهان را از هیچ به وجود آورده است. او مسبب هم ماده است و هم کلی. از این گذشته، خداوند مدام در حال خلق عالم است. او با به هم آوردن ماده و کلی، اشیاء و موجودات جدیدی را خلق می‌کند. از این روست که تمامی خلقت در یک زمان اتفاق نیافتاده است. آفرینش در تمام مدت و در تمام جاها ادامه دارد.

همان‌طور که دیدیم، مدرسیون می‌کوشیدند نشان دهند اعتقادات کلیسا و افکار به‌ترین فلاسفه، با هم در توافقند. ایشان با این اهتمام، عملاً راه را برای کسانی که موضع متفاوتی در این زمینه داشتند، هموار کردند. گروه اخیر، بر خلاف مدرسیون، معتقد بودند که میان کلیسا و افکار فلاسفه، هیچ‌گونه هماهنگی وجود ندارد. بعضی‌ها حتی در جیان این مقایسه، به تناقض‌هایی نیز برخوردند. همین که عده‌ای شروع به مطالعه‌ی معتقدات مسیحی و مثلاً فلسفه‌ی ارسطو کردند و آن‌ها را در کنار هم قرار دادند، ملاحظه کردند که هیچ‌گونه توافق و تشابهی میان آن‌ها وجود ندارد. بعضی‌ها حتی در جیان این مقایسه، به تناقض‌هایی نیز برخوردند. این امر باعث شد که منتقدین، مواضع دیگری را برای خود برگزینند. در چنین اوضاع و احوالی بود که بیش‌ترین مسیحیان وفادار، جانب کلیسا را گرفتند. در میان اینان، کسانی بودند که به حقانیت کلیسا اعتقاد چندانی نداشتند. گروه اخیر، به تدریج شروع کردند که اعتقادات کلیسا را مورد سؤال قرار دهند و برای پیش‌برد نظریاتشان از سایر منابع نیز استفاده کنند. و اگر به مواردی برمی‌خورند که با عقل قابل توجیه نبود، آن را به عنوان اظهار غلط، رد می‌کردند. با آمدن این اشخاص به صحنه، عهد مدرسیون به غروب و نزول خود نزدیک شد و عصر جدیدی جای آن را گرفت.

جان دانز اسکاتوس، راهب فرقه‌ی سنت فرانسیس، کوشید تا جلوی این موج را بگیرد و به هر قیمتی شکه شده، اعتقادات کلیسا را بر مسند بنشانند. او به همراهی توماس قدیس و دیگر هم‌فکران، می‌آموخت که «کلی‌ها» به صورت صور یا مثل، قبل از هر چیز دیگر، در ذهن خداوند وجود داشته است. زمانی که اشیاء به وجود آمده‌اند، صور یا کلی‌ها در آن‌ها وجود داشته‌اند و باعث شده‌اند آن‌ها به صورت چیزی که هم‌اکنون هستند درآیند. هنگامی که اشیاء حضور ندارند، کلی‌ها به صورت مفاهیم یا تصورات ذهنی که در مورد تمام اشیاء و موجودات متعلق به یک نوع مثل درخت و نظایر آن قابل اعمال است، در ذهن ما وجود دارند.

از نظر اسکاتوس، یک شیء مثل درختی که می‌بینید، به خاطر فردیتش و نه به قول توماس به خاطر ماده‌ای که در آن به کار رفته، با درختان دیگر متفاوت است. اسکاتوس معتقد بود که انسان، به دلیل خصوصیت ویژه‌ی انسانیت، با حیوانات متفاوت است. انسان و حیوان، هر دو حیات دارند. وقتی که انسانیت به حیات اضافه می‌شود، ما با انسان روبه‌رو هستیم. سقراط از خیلی جهان، مثل تمام انسان‌های دیگر، یک انسان است. او زنده است و به علت داشتن انسانیت، با حیوانات متمایل می‌باشد.

ولی می‌دانیم که سقراط با خیلی انسان‌های دیگر هم فرق داشت. در این‌جا بود که اسکاتوس اعتقاد داشت این تفاوت، از خصوصیت شخص و متفاوت سقراط سرچشمه می‌گرفت. بنابراین، اشیاء به خاطر فردیتشان با هم فرق دارند. و این اصل، در مورد تمام موجودات عالم صادق است.

هر چیزی در جهان، نتیجه‌ی اتحاد صورت است با ماده. ماده وجه مشترک تمام موجودات است. تنها خداوند است که روح خالص است، بدون ماده. صورت است بدون این که با ماده پیوندی داشته باشد. بقیه‌ی کائنات، همه ماده هستند که با صورت ترکیب شده‌اند.

گرچه با رئالیست‌ها در پاره‌ای موارد مخالفت می‌شد، آن‌ها موفق شده بودند در قسمت اعظم دوره‌ی مدرسیان، فلسفه را زیر یوغ خود داشته باشند. نزدیک شروع نهضت اهل مدرسه بود که روسلین نظریه‌ی مبنی بر این که «کلی»ها موجودات واقعی هستند را زیر سؤال برد. اکنون، بعد از سال‌ها، حرکت هماهنگی برای انکار و تکذیب واقعیت کلی‌ها آغاز گردیده بود. رهبر این نهضت، ویلیام، متفکر انگلیسی از اهالی آکام بود که به قرن سیزدهم تعلق داشت.

ویلیام معتقد بود که چیزها و موجودات عالم، تنها واقعیت‌ها جهانند. حقیقت همین دنیایی است که ما تجربه می‌کنیم. تصورات، مفاهیم، و کلی‌ها، افکار محضی هستند که در اذهان وجود دارند. این‌ها افکاری انتزاعی و تجربیدی‌اند که ساخته پرداخته‌ی ذهن می‌باشند و هیچ واقعیتی از خود ندارند. این موضوع فلسفی بود که به فلسفه‌ی «اصالت تسمیه» مشهور شد.

برای یاران فلسفه‌ی اصالت تسمیه، جهان از اشیای منفرد که هر یک به خودی خود چیزی هستند تشکیل شده است. ما می‌توانیم وجوه تشابه و اختلاف اشیای موجود در عالم را ببینیم و در ارتباط با آن‌ها، به نتیجه‌گیری بپردازیم. ولی باید بدانیم که نتیجه‌گیری ما در این مورد، صرفاً تصوراتی هستند که در ذهن ما وجود دارند.

بدین ترتیب، دو نظریه‌ی مهم درباره‌ی ماهیت جهان به وجود آمد. یکی نظریه‌ای بود که سنت فکری افلاطون و ارسطو را دنبال می‌کرد و مبتنی بر این فکر بود که تصورات و مثل، اشیای واقعی هستند که جدای از اشیاء و یا درون آن‌ها وجود دارند و به نحوی چپستی آن‌ها را رقم می‌زنند. این نظریه، هم‌چنین می‌آموخت که اشیای منفرد مورد توجه ما، اشیای واقعی جهان نیستند. اشیای واقعی جهان را مثل و کلی‌هایی تشکیل می‌دهند که بازتاب‌دهنده‌ی شباهت‌ها هستند. درختی که شما می‌بینید، واقعی نیست. بل که درخت کلی واقعی است و درخت‌های جهان، همه روگرفت‌های آن کلی واقعی‌اند.

تئوری دیگر در ارتباط با ماهیت جهان، می‌آموخت که اشیای واقعی در جهان، اشیای منفردی هستند که ما به طور روزمره، در معرض تجربه و احساس خود داریم. ولی کلی‌ها چنین نیستند. آن‌ها افکاری هستند که فقط در ذهن وجود دارند.

نظریه‌ی نخست، نظریه‌ای بود که در آن، مذاهب زمینه‌ای مساعد برای رشد و شکوفایی می‌یافتند. در حالی که نظریه‌ی دوم، نظریه‌ای بود که توانست پایه و اساس محکمی برای علم جدید فراهم کند.

میستر اکهارت، عارف آلمانی قرن سیزدهم، معتقد بود که خداوند مأمّن سرمدی تصورات است (همان‌طور که اذهان هنرمندان منزل‌گاه صورت‌های ذهنی است که ممکن است بعدها به شکل کارهای هنری عرضه شود). از نظر اکهارت، این جهان را خداوند از هیچ ساخته است. البته وی، با تأکید بر عرفان (که خداوند را در همه‌چیز می‌بیند و رستگاری را در فنا فی‌الله می‌جوید) پای‌بند رسم و سنت فلاسفه‌ی رئالیست بود.

زمانی که کلیسای مسیح در صدد برآمد تا به اعتقادات خود معقولیت بخشد، به فلسفه‌ی افلاطون روی آورد.

این عقیده در فلسفه‌ی افلاطون که جهان مثل از جهان اشیاء متمایز است، به خوبی در چهارچوب اعتقادات مسیحی که خداوند جهان را از هیچ آفرید، جا می‌افتاد. تمایز مثل از ماده، هم در فلسفه‌ی

افلاطون وجود داشت و هم در سلسله عقاید کلیسای مسیحی. مدرسین بزرگ که در جست‌وجوی معقولیت دین بودند، از افلاطون استفاده‌های زیادی کردند.

ولی همان‌طور که دیدیم، هنوز متفکرانی بودند که متقاعد نشده بودند. این‌ها به ارسطو متمایل شدند و مانند او اعتقاد داشتند که صورت شیء، به گونه‌ای در خود شیء وجود دارد و از آن متمایز نیست. به عقیده‌ی آنان، ماده و صورت به هم می‌آمیزند تا اشیای مورد تجربه‌ی ما را به وجود آورند. هر چند این دسته نیز نهایت کوشش خود را به کار بردند تا خدا را در این تصویر بگنجانند، هرگز در این مورد موفقیت کامل به دست نیاوردند. آن‌ها بر این عقیده بودند که صورت‌ها هم در اشیاء هستند و هم در ذهن خداوند. ولی هیچ‌گاه نتوانستند به این سؤال که چگونه می‌شود صور در هر دو باشند، پاسخ روشنی بدهند.

بدین ترتیب، ملاحظه می‌کنیم که زمان برای پیدا شدن فیلسوفانی که علاقه‌مند به مطالعه‌ی اشیاء بودند فراهم شده بود. بعضی از این فلاسفه، منکر آن بودند که نظریات کلیسا بتواند از معقولیت لازم برخوردار شود. آن‌ها معتقد بودند که دو نوع حقیقت وجود دارد؛ یکی عقاید مربوط به کلیسا و دیگری نظریات فلسفی. ممکن است که یکی دیگری را منکر شود. ولی ما بایستی هر دو را باور کنیم. ما باید عقاید اصحاب کلیسا را با ایمان و عقاید فلاسفه را با قوه‌ی خرد بپذیریم. البته این نظریه، عملاً نافه نظریه‌ی مدرسیون بود که سعی داشتند میان عقاید کلیسا و فیلسوفان گونه‌ای سازگاری ایجاد کنند.

با برجسته‌تر شدن دیدگاه ارسطو در نزد مدرسین، کار بدعت‌گذاران بالا گرفت. فیلسوفان پیش آمدند و پیشنهاد کردند که مثل یا صور، وجود ندارند. تنها چیزهایی که به نظر آنان وجود داشتند، اشیای منفرد و اشخاص بودند. در نتیجه، تعداد اصحاب تسمیه، از قبل از افزایش علاقه به ارسطو، رو به فزونی گذاشت. ولی با وجود این، این گروه از فلاسفه، نظریه‌ی ارسطو را در مورد صور نپذیرفت. این امر منجر به انشعاب در مکتب مدرسیون گردید و افزایش علاقه به جهان تجربه را باعث شد. در این دوره از زمان بود که جهان برای اتخاذ رویکرد کاملاً جدیدی نسبت به مسأله‌ی ماهیت عالم، آماده می‌شد.

نظریه‌های پیش‌گامان رنسانس (تجدید حیات علمی و هنری)

متفکرانی که به رویکرد جدید تمایل داشتند، با کندی عمل می‌کردند. هر چه باشد، آن‌ها کودکان زمانه خود بودند و نفوذ کلیسا بر آن‌ها خیلی زیاد بود. از این رو بود که افکار و اعمال فیلسوفان این نهضت، مخلوط غریبی از عقاید کهنه و نو بود.

نیکلا از اهالی کوسا، معتقد بود که جهان همان خداوند است که به قطعات کوچک تقسیم شده سات. او می‌گفت اگر ما عالم را یک واحد بدیم و همه‌ی قطعات آن را با هم جمع کنیم، در خواهیم یافت که او خداوند است. هر قطعه از جهان، بخشی از خداوند است و خداوند در همه‌ی موجودات عالم وجود دارد.

لودوویکو وایوز، اسپانیایی این دوره - قرن شانزدهم - می‌آموخت که ما می‌باید از شناخت دنیا از طریق مطالعه‌ی مطالبی که گذشتگان درباره‌ی آن نوشته‌اند دست برداریم. برای شناخت جهان بایستی به طبیعت رفت و دنیای اطراف را از نزدیک مطالعه نمود و چیستی آن را کشف کرد. وایوز معتقد بود که بدین طریق می‌توان ماهیت جهان را شناخت.

با علاقه‌مندتر شدن فلاسفه به مطالعه‌ی طبیعت، کنج‌کاوی آنان برای فهمیدن اسرار طبیعت و کسب قدرت جهت غلبه بر آن، بیش‌تر شد. لذا، در صد برآمدند که برای رسیدن به این هدف، از راه‌های میان‌بر

استفاده کنند. نتیجه‌ی این اهتمام، ظهور نوجی جادوگری بود. جادوگران معتقد بودند که اگر کسی بتواند کلمه‌ی اسرارآمیز و صحیحی را که در این رابطه وجود دارد به‌درستی ادا کند و یا یک سلسله اعمال رازآمیز را با حرکات درست انجام دهد، قادر خواهد بود به فهم جهان نائل شود. از این طرز تفکر بود که کیمیاگری - علمی که در آن کوشش می‌شد از فلزات ارزان طلا بسازند - و طالع‌بینی، که در آن با مشاهده‌ی حرکات ستارگان سعی می‌کردند زندگی انسان و رویدادهای طبیعت را پیش‌بینی کنند - سر برآورد.

برای مثال، پاراسلسوس معتقد بود که انسان دو بدن و یک روح است؛ بدن رؤیت‌پذیر از خاک، و بدن غیر قابل رؤیت از ستارگان. روح از جانب خدا به انسان داده شده است. او عقیده داشت که سه جوهر اصلی وجود دارد: «سال» (اصل مربوط به جمادات)، مرکوری (اصل مایعات)، و سولفور (اصل مربوط به اجسام قابل اشتعال). به نظر پاراسلسوس، هر یک از این عناصر، تحت سلطه‌ی روح خاصی است که باید با اعمال و کلمات سحرآمیز و جادویی با آنها وارد عمل شد.

دیگر فلاسفه نیز این خط را پی گرفتند و جهان را وطن ارواح انگاشتند. این رویه ادامه داشت تا این که به تدریج متفکرانی پیدا شدند که تمام این خرافات را به دور ریختند و شروع کردند به جهان، همچون مکانی بنگرند که نیروها در مقابل یکدیگر در تعامل و تضادند. برناردینو تلسیو، جهان را ساخته شده از ماده و نیرو می‌دانست. از نظر او، ماده مخلوق خداوند است و همیشه ثابت باقی می‌ماند. حرارت باعث انبساط ماده و سرما موجب انقباض آن می‌گردد. بدین‌ترتیب، از دیدگاه تلسیو، تمامی اشیای جهان یا نتیجه‌ی انبساط ماده‌اند، یا انقباض آن.

در نهایت، انسان توانست آن سوی نظریات جادویی و غیرعلمی پیشینیان گام بگذارد و طبیعت را به صورت نتیجه‌ی حرکت اجسام مورد مطالعه قرار دهد. موقعی که او چنین کرد، متوجه شد اجسام و اجرام، به طرق معین و باقاعده‌ای حرکت می‌کنند. این مشاهده، منجر به تبیین قوانینی شد که بر طبیعت حاکم است.

گالیله، تحت نفوذ نظریات دموکریتوس قرار داشت و معتقد بود که تمام تغییرات عالم، معلول حرکت اتم‌ها است. او در صد برآمد که به کمک ریاضیات، افکار خود را بسط دهد و نیز کوشید تا نشان دهد که تمامی جهان، مبتنی بر ریاضیات است. نتیجه‌ی تحقیقات گالیله و کپلر، باعث استقرار این اعتقاد شد که خورشید، و نه کره‌ی زمین، مرکز عالم می‌باشد. این نظریه، به تئوری مرکزیت خورشید یا تئوری کوپرنیکی مشهور گردید. با آمدن «سر ایزاک نیوتن»، این تئوری از هر گونه شائبه و شک و تردید عاری شد، به طوری که امروز ما با اطمینان، خورشید را مرکز جهان خود می‌دانیم و معتقدیم که سیارات در مدارهای مشخص دور خورشید، در حال چرخیدن می‌باشند.

جوردانو برونو، که در حال و هوای قرن نوبین فلسفه‌ی خود را می‌نوشت، معتقد بود که جهان از عناصر فسادناپذیر و فارغ از هر گونه علت به وجود آمده است. او این عناصر را «مونا» می‌خواند. به نظر برونو، موناها با هم متحد و در هم ادغام می‌شوند و اشیاء و اجسام را می‌سازند. در حقیقت، جهان نتیجه‌ی اتحاد صورت و ماده است. این درست همان نظری است که ارسطو در این رابطه داشت. تغییر حاصل شکل‌گیری ماده در «صورت» جدید می‌باشد. بنابراین، اشیاء در معرض تغییر قرار دارند. تغییراتی از این قبیل، تغییر اجزاء است. جهان در کلیتش، همچنان ثابت و لایتغیر باقی می‌ماند.

توماسو کامپانلا، فیلسوف دیگری از این عهد (جدید)، معتقد بود که جهان، مکاشفه‌ی خداوند است. به نظر او، جهان فیض الهی است. خداوند فرشتگان، صور، ارواح، ارواح فناپذیر انسان، فضا، و اجسام را آفرید. در واقع جهان، نتیجه‌ی فعالیت خلاقه‌ی خداوند است.

نظریه‌ی فلاسفه‌ی دوره‌ی رنسانس

فرانسیس بیکن، در اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم زندگی می‌کرد. گرچه او درباره‌ی جهان، مشخصاً نظریه‌ای را مطرح نکرد، به عنوان منادی زمان خود، تئوری نوین را پایه‌گذاری کرد. بیکن فلسفه را از مذهب به طور کامل جدا کرد. او می‌گفت که عقاید مذهبی با تفکر قابل اثبات نیست. لذا، متفکران می‌بایست در این خصوص تلاش نکنند. به نظر او، کوشش در این راه، اتلاف وقت و انرژی بود.

بیکن پس از این که مذهب را در جای مناسب خود قرار داد، تفکر درباره‌ی روشی را که او فکر می‌کرد در ارتباط با جهان، دانش واقعی را به آدمی می‌دهد، شروع نمود.

روش مورد نظر بیکن، همان روشی بود که اصطلاحاً به آن «استقراء» می‌گویند. او بر این عقیده بود که با مشاهده‌ی دقیق شباهت‌ها و اختلافات اشیاء و موجودات، آدمی می‌تواند قوانین، علل، یا «صور» جهان را کشف کند و به فهم آن نائل گردد.

از نظر بیکن، هیچ‌چیز جز اجسام منفرد در جهان وجود ندارد. او همچنین معتقد بود که این اشیاء و موجودات، بر طبق قوانین معینی کار می‌کنند که اگر کشف شوند، کلید و اهرم‌هایی در دسترس آدمی قرار می‌دهند که با آن‌ها، اسرار جهان فهمیدنی و کنترل آن امکان‌پذیر خواهد بود. با این نظریه، بیکن موفق شد که چرخش کاملی به سوی علم نوین داشته باشد و فیلسوفان قدیمی و فلاسفه‌ی مدرسی را پشت سر بگذارد.

بیکن با قدم‌هایی استوار، به سوی جهانی حرکت کرد که ما امروزه با آن سر و کار داریم؛ جهان اشیاء و قوانین. گرچه او در ارتباط با ماهیت جهان تئوری کاملی پیشنهاد نکرد، راهی را نشان داد که دیگران می‌توانستند با رفتن آن، به چنین نظریه‌ای دست‌رسی پیدا کنند.

با ظهور توماس هابز، فلسفه وارد عصر جدید و نوینی شد. هابز به طور کامل با گذشته - با فیلسوفان یونانی و مدرسیون - قطع رابطه کرد. او که خود دانشجوی رشته‌ی ریاضیات بود، جهان را از زاویه‌ای که با ریاضی قابل مقایسه باشد، مورد تفکر قرار داد. در نتیجه، فلسفه‌ی هابز در ارتباط با ماده، بالکل رنگ و بوی مادی‌گرایانه به خود گرفت.

هابز به جزم و بدون این که اثبات کند، فرض را بر این می‌گذارد که جهان، جهان جسمانی و حرکت است. این اجسام در فضا هستند و از خصوصیات معینی چون حرکت، سکون، رنگ، سختی، و نظایر آن برخوردار می‌باشند. حرکت، در واقع تخلیه‌ی مداوم یک فضا و اشغال فضای دیگر است. وقتی یک جسم به جسم دیگر برخورد می‌کند، در جسم دیگر یا ایجاد «حالت» می‌کند و یا «حالت موجود» آن را بر هم می‌زند.

مثلاً بگذارید فرض کنیم جسمی در حالت سکون است. حالا اگر جسم دیگری به جسم ساکن ما برخورد بکند، باعث می‌شود که جسم مورد برخورد، از حالت سکونی که داشته، درآید و حالت جدیدی - که

حرکت باشد - به خود بگیرد. این استحاله را قانون علت و معلول می‌نامند که در آن، یک «حالت» از میان می‌رود و حالت دیگر جانشین آن می‌شود.

بر طبق نظر هابز، همه‌ی اشیای عالم در حرکتند. خداوند به هنگام خلقت، این حرکت را در آن‌ها ایجاد کرده است. وقتی که این اجسام به اطراف حرکت می‌کنند، بر یکدیگر اثر می‌گذارند، به طوری که «حالات» موجود آن‌ها مبدل به حالات جدید می‌گردد.

از دیدگاه هابز، همه‌کس در این جهان - حتی خداوند - جسمانی است و در حال حرکت. لذا، می‌بینیم که هابز با جسم و حرکت، دنیا را متصور می‌سازد. از این لحاظ است که فلسفه‌ی او را یک فلسفه‌ی ماتریالیستی (ماده‌انگارانه) می‌دانند.

نظریه‌ی دکارت

رنه دکارت نیز ریاضی‌دان بود. مطالعه‌ی او در این رشته و احترام و منزلتی که برای یقینی بودن آن قائل بود، دکارت را بر آن داشت که فلسفه‌ای را بنا کند که به یقینی ریاضیات باشد. او در دوره‌ی تحقیقاتی خود، خیلی زود تصمیم گرفت که همه‌چیز در عالم می‌بایست از طریق اصول مکانیکی تبیین گردد، بدون این که از صور، مثل، و کلی کمک گرفته شود. از این رو بود که فلسفه‌ی او، به تمامی، مکانیکی و ماشین‌وار بود.

او در فلسفه‌ی خود تصریح کرد که کنه همه‌چیز در جهان، جوهر است. جوهر چیزی است که به خودی خود و مستقل از هر چیز دیگر، وجود دارد. به نظر دکارت، دو نوع جوهر وجود دارد: ذهن و جسم (روح و بدن). این دو جوهر مستقل از یکدیگرند. ولی هر دو از خدا نشأت می‌گیرند که جوهر مطلق است.

جوهری که جسمانی است، صفت بعد را دارد. یعنی این که دارای طول و عرض و ضخامت می‌باشد. این جوهر جسمانی، خودش را در جهان ارائه می‌نماید. بنابراین، هر چیزی در عالم حالت جسمانیت جوهر است و باز همه‌چیز در عالم، از خدا ریشه می‌گیرد که جوهر مطلق است.

به‌علاوه، در جهان هیچ فضای خالی وجود ندارد. اجسام تمامی جهان را پر می‌کنند. آن‌ها را می‌توان تا بی‌نهایت، به خرده‌های کوچک‌تر و ریزتر تقسیم کرد.

طبق نظر دکارت، هر آنچه در جهان وجود دارد، به گونه‌ای مظهر بعد است. بعد را می‌توان به ذرات بی‌نهایت تقسیم کرد که ممکن است در صور دیگری از ماده، مجدداً ظاهر شوند.

حرکت باعث می‌شود که جسم از مکانی به مکان دیگر منتقل شود. پس حرکت را می‌توان حالت اشیای قابل حرکت دانست. تمام آنچه در جهان اتفاق می‌افتد، انتقال و حرکت از مکانی به مکان دیگر است. حرکت در جهان، امری ثابت و همیشگی است. در آغاز، خداوند مقدار معینی حرکت بر جهان وارد کرد. این حرکت همچنان باقی است و زوال نمی‌پذیرد. اگر از حرکت شیء کاسته شود، شیء دیگر باید سریع‌تر حرکت کند.

علاوه بر آنچه گذشت، دکارت معتقد بود که تمام تغییرات در جهان، می‌بایست بر اساس قوانینی صورت بگیرد. در حقیقت، در فلسفه‌ی دکارت، کلیه‌ی قوانین طبیعت در حرکت خلاصه می‌شود.

بنابراین، جهان متشکل از بدنه‌هایی است که توسط خداوند به وجود آمده و حرکت در آن تعبیه شده است. این اجرام (یا بدنه‌ها) بر اساس قوانین خالص و ثابت مکانیکی، در حرکت می‌باشند. وقتی که ما این

قوانین را بشناسیم، قادر خواهیم بود جهان را بفهمیم و آن را کنترل کنیم. این نظریه، صرفاً نظریه‌ای است مکانیکی درباره‌ی طبیعت سازمند. در این نظریه، نه صورت و مثال وجود دارد و نه کلی (و یا هر فکر تجربیدی دیگر).

از نظر دکارت، ذهن که ما در فصل بعدی درباره‌ی آن با تفصیل بیشتری بحث خواهیم کرد، نیز جوهر می‌باشد. صفت ذهن، تفکر است و در حالات بسیاری خود را ابراز می‌دارد. گرچه جسم و ذهن، هر دو جوهرند و هر دو از خدا ریشه می‌گیرند، اما مستقل از همدند.

دکارت با مستقل دانستن این دو از یکدیگر، در نشان دادن این که چگونه ذهن بر بدن و بدن بر ذهن اثر می‌گذارد، خود را با مشکل بزرگی روبه‌رو کرد. درباره‌ی راه‌حل او در این زمینه، بعدها - زمانی که ذهن و ماده را بحث می‌کنیم - سخن خواهیم گفت.

از ویژگی‌های مهم فلسفه‌ی دکارت، جدایی بدن و ذهن می‌باشد. ما می‌توانیم از فلسفه‌ی دکارت، به عنوان تفکری که بر دوگانه‌انگاری ذهن و ماده تأکید می‌گذارد یاد کنیم.

در این فلسفه، تکیه بر «دولایی» بودن ماهیت جهان است. دکارت با مجزا دانستن کامل این دو جوهر از یکدیگر، طبیعت را به خود و انهاد تا فارغ از هر دغدغه‌ای، به تبیین مکانیکی خود پردازد. در چنین محیط فکری، دانشمندان، بدون این که درباره‌ی ذهن دچار وسوسه بشوند، به تتبع در طبیعت ادامه دادند. علوم در این شرایط می‌توانستند صرفاً در رشته‌های متأثر از اصول مکانیک توسعه پیدا کنند، بدون این که در این کنکاش محلی برای گنجاندن مقاصد، هدف‌ها، و سایر خصوصیات ذهنی یا روحی باقی بگذارند.

علم در این مقطع زمانی، خود را بیش‌تر با کشف قوانینی که به وسیله‌ی آن‌ها اجسام عمل و حرکت می‌کنند، مشغول می‌داشت. در حقیقت، بدین طریق بود که علوم نوین، امکان ظهور یافتند.

نظریه‌ی دوگانه‌انگاری (دوالیسم) دکارت، این مسأله را که چگونه می‌توان راجع به جهان مادی کسب دانش کرد، به پیش آورد. چگونه ذهن، که مطلقاً از ماده مجزاست، می‌تواند از جهان مادی سر در آورد؟ چگونه ما می‌توانیم به سؤالات راجع به ماهیت جهان پاسخ بگوییم؟ آرنولد گولینکس، از اخلاف دکارت، معتقد بود که تنها خداوند واجد این قدرت است که از اشیاء اطلاع داشته باشد. ما انسان‌ها فقط می‌توانیم خود را بشناسیم. نیکلا مالبرانیش، متفکر دیگر بعد از دکارت، با گولینکس موافقت داشت که ما قادر نیستیم درباره‌ی جهان چیزی بدانیم. ولی تصوراتی از جهان داریم که فکر می‌کنیم آن را می‌بینیم و به طرق مختلف، تجربه‌هایی می‌کنیم. او می‌نویسد: «اگر خداوند عالم این جهان را ویران کرده بود، ولی به اثرگذاری بر من - به همان قسمی که اکنون مشغول است - ادامه می‌داد، من باز جهان را همان‌طور می‌دیدم که اکنون می‌بینم.» جهانی که من تجربه می‌کنم، جهان تصورات و صور است. من قادر نیستم مادی بودن یا نبودن آن را بدانم.

دکارت با قائل شدن به وجود تمایز کامل بین ماده و ذهن، باب شک و تردید را نسبت به وجود جهان در خارج از ذهن باز کرد. خیلی از متفکران از این در وارد شدند و وجود چنین جهانی را منکر شدند. اگر ذهن و ماده از هم جدا هستند، هیچ‌یک از آن‌ها بر دیگری نفوذ نتواند داشت و ذهن قادر نخواهد بود که ماده و جهان اشیاء را بشناسد.

نظریه‌ی اسپینوزا

همان‌طور که قبلاً دیدیم، دکارت می‌آموزد که جهان از دو جوهر ذهن و بدن (یا جسم و روح) تشکیل شده است. این دوگانه‌انگاری اسپینوزا را خوش نمی‌آمد. اسپینوزا عقیده داشت که در عالم، فقط یک جوهر وجود دارد که تمامی جهان از اوست. این جوهر را او، خدا می‌نامید. از نظر اسپینوزا، همه‌چیز در عالم مظهر خدا است و تمام اشیای منفرد، عملاً یک کل را تشکیل می‌دهند.

ممکن است این‌طور فرض کرد که جوهر اصلی، مثلاً یک صفحه‌ی فلزی بزرگ است که در هر روی آن، طرح‌های مختلفی نقش بسته است. اگر ما به یک روی این صفحه نگاه کنیم، به طرح‌های کاملاً متفاوتی برمی‌خوریم. در ارتباط با جوهر نیز قضیه چنین است. اگر از یک سو به جوهر بنگریم، جنبه‌ی جسمانی جهان را می‌بینیم و هر گاه به سوی دیگر آن نگاه کنیم، ذهن را خواهیم دید. اسپینوزا یک سوی آن را بعد، و سوی دیگر را ذهن (روح) نامید.

بدین ترتیب، هر شیء در جهان، اعم از ستاره، درخت، انسان، حیوان، آب، باد، سنگ، و نظایر آن، بخشی از خداوندند. در حقیقت، همه‌ی اشیای جهان نیز چنینند. یعنی هم دارای بعدند و هم دارای ذهن (یا روح). در دنیا هیچ جسمی بدون روح و هیچ روحی بدون جسم وجود ندارد.

جوهر، زیرساخت جهان، مطلقاً از هر چیز دیگر موجود در جهان مستقل است.

چون او خود «همه‌چیز» است. جوهر هم بی‌نهایت، هم قائم به ذات، و هم خودسامان است.^{*} او هیچ حد و حصری را نمی‌شناسد. خود علت خود است و جز با خود، با چیز دیگری قابل تعین نیست.[†] چنین خدایی با چنین طبیعتی، همان خداوند جهان است.

این مفهوم وحدت‌بخش را در فلسفه، همه‌خدایی می‌گویند. اسپینوزا بر این موضع خود آن‌چنان استوار بود که به او، با عبارت «مست خداوند» خطاب می‌کردند.

این جوهر، یعنی خداوند، خود را در صفات بی‌شماری آشکار می‌کند. ولی انسان فقط قادر است دو صفت از این خیل صفات را دریابد. این دو صفت، عبارتند از بعد و فکر. خداوند یا طبیعت، هم جسم است و هم روح. صفات خداوند مطلقاً مستقل از یکدیگرند. نه بدن بر ذهن اثر می‌گذارد و نه ذهن بر بدن. ولی هر دوی آن‌ها ظهورات یک حقیقت کلی‌اند که همان خداوند باشد.

صفات الهی، به طرق یا حالات[‡] مخصوصی بر انسان ظاهر می‌شوند. تعداد موجودات و تصورات بی‌شمار است. یک شیء مخصوص، مانند درخت، ظهور حالت بعد است که یکی از صفات خداوندگار می‌باشد. فکر به‌خصوص من هم در این لحظه که این سطور را می‌نویسم، حالتی از ذهن است که آن هم به نوبه‌ی خود، صفتی الهی به شمار می‌رود.

^{*} «مقصد من از جوهر، شیء است که در خودش است و به نفس خودش، به تصور در می‌آید. یعنی تصویرش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد، متوقف نیست.» (اخلاق، باروخ اسپینوزا، ترجمه‌ی دکتر محسن جهانگیری)

[†] «مقصد من از "علت خود"، شیء است که ذاتش مستلزم وجودش است و ممکن نیست طبیعتش ناموجود تصور شود.» (اخلاق، باروخ اسپینوزا، ترجمه‌ی دکتر محسن جهانگیری)

[‡] «مقصد من از حالت، احوال جوهر یا شیء است که در شیء دیگر است و به واسطه‌ی آن به تصور می‌آید.» (اخلاق، باروخ اسپینوزا، ترجمه‌ی دکتر محسن جهانگیری)

تمامی اشیای جهان و کلیه‌ی صور (و یا تصورات)، وقتی با هم جمع می‌شوند، کلیتی را تشکیل می‌دهند که خدا یا جوهر نامیده می‌شود. این کلیت است که چهره‌ی جهان را تشکیل می‌دهد. اشیاء یا صور، به تنهایی ممکن است تغییر کنند. ولی کل یا چهره‌ی جهان، هرگز تغییر نمی‌پذیرد.

مضافاً به این که اشیای جهان، کلاً در مسیر زنجیره‌ای از علل قرار دارند. درختی که شما می‌بینید، توسط چیز دیگری به وجود آمده است که آن نیز به نوبه‌ی خود، معلول چیز دیگری است و الی آخر. بدین منوال، نتیجه می‌گیریم که این درخت به‌خصوص، وجود خود را مدیون شیء جسمانی دیگری است. لازم نیست که خدا این درخت را خلق کرده باشد. اگر برای مثال، ما یک مثلث داشته باشیم، بلادرنگ می‌دانیم که چیزهای معینی در مورد آن صدق می‌کند. این مثلث خواص معینی دارد و تمام مثلث‌های دیگر نیز همین خواص را خواهند داشت. اما باید توجه داشته باشیم که ما نمی‌توانیم از مفهوم یک مثلث، به تعداد، اندازه، و شکل مثلث‌های مختلف پی ببریم. در ارتباط با جوهر نیز همین مسأله صادق است. در مورد جوهر، ما می‌توانیم خواص اجسام را بیان کنیم. ولی نمی‌توانیم خواص اشیای مختلف و گوناگون جهان را برشماریم.

از نظر اسپینوزا، جهان در مجموع یک جوهر است که او به آن خدا یا طبیعت می‌گوید. این جوهر، دست‌کم دارای دو صفت است - بعد و فکر. در هر صفتی نیز حالات زیادی وجود دارد. بدین ترتیب، خدا عالم و عالم خداست. ولی بدن از ذهن (و یا جسم از روح) مستقل است. هر گاه اتفاقی برای بدن می‌افتد، برای ذهن هم همان اتفاق، عیناً حادث می‌شود. به این «توازی روحی - جسمی» می‌گویند، به این معنا که بدن و جسم همیشه موازی هم حرکت می‌کنند، چون آن‌ها دو جنبه‌ی مختلف یک جوهرند.

موضع لاک، برکلی، و هیوم

جان لاک، تحسین‌کننده‌ی دکارت، ولی کسی که به جهان نوین تعبیر جدیدی را از انسان ارائه کرد، تفکر فلسفی‌اش را با این سؤال شروع نمود: انسان دانش و شناخت خود را چگونه به دست می‌آورد؟ نتیجه‌گیری او، بعد از تحقیقات طولانی و طاقت‌فرسا، این بود که تمامی دانش و علم انسان، از طریق تأثرات حسی حاصل می‌شود. این نقطه‌نظر، او را ملزم ساخت که عالم را به عنوان منبع این تأثرات حسی، شرح و تبیین کند.

آیا جهان واقعی که با تصورات ما انطباق داشته باشد، وجود دارد؟ اگر چنین جهانی وجود دارد، چگونه ما که فقط دارای صور هستیم، می‌توانیم وجود آن را اثبات کنیم؟ پاسخ لاک به این سؤال، این مضمون را داشت که آری، چنین جهانی وجود دارد.

او می‌گفت حواس ماست که ما را از این جهان آگاه می‌سازد. ما این جهان را با حواس خود تجربه می‌کنیم و حق داریم که از وجود آن خبر بدهیم. گرچه ممکن است ما نتوانیم از منبع احساسمان سخن بسیار بگوییم، ولی می‌توانیم احساسمان را معلول تماس حواس با منبع خارجی بدانی و به ضرس قاطع، بگوییم که این جهان واقعی است که احساس‌های ما را به وجود می‌آورد. برای مثال، ما تصویری از رنگ سفید داریم.

این تصور در ما متولد نشده است. بل که معلول چیز دیگری است. از این‌جا ما می‌توانیم استدلال کنیم که جهان واقعی، واجد چیزی است که در ما تصور سفید را به وجود می‌آورد.

ولی حتی از این احساس نیز نمی‌توانیم اطمینان مطلق داشته باشیم. دانش ما از این جهان، امری احتمالی است. ما می‌توانیم از وجود خودمان و خداوند در این جهان اطمینان بیشتری داشته باشیم و بقیه‌ی دانش‌هایمان را امری احتمالی تلقی کنیم.

لذا، لاک استدلال می‌کرد که ما هرگز نخواهیم توانست یک علم طبیعی کامل داشته باشیم.

در این‌جا لاک، به طور کامل، راه دکارت را که قبلاً شرح داده‌ایم دنبال می‌کند. او معتقد است که جهان از جواهر، که پایه‌ها و مبانی تمامی کیفیاتند، تشکیل شده است. مثلاً ما سفید را تجربه می‌کنیم. این کیفیت دور و بر ما، در فضا شناور نیست. بل که کیفیت (سفیدی) چیزی است. این چیزها، همان است که من جوهر می‌نامم.

ضمناً، این که در عالم دو نوع جوهر بیشتر وجود ندارد، یکی جسم و دیگری روح. اجسام دارای صفات بعد، سختی، و نفوذناپذیری هستند. آن‌ها فضا را اشغال می‌کنند، سختند، و غیر قابل نفوذ می‌باشند. در صورتی که ارواح دارای جوهر روحی بوده و غیرمادی‌اند.

ارواح، اذهان، و ابدان، بر یکدیگر اثر متقابل دارند. بدن می‌تواند در روح اتفاقاتی را به وجود آورد. و بالعکس، هر آنچه در روح اتفاق می‌افتد، بر بدن نیز اثر می‌گذارد.

مثلاً می‌بینیم که بدنمان بر روی ذهن عمل می‌کند و بلافاصله، ما رنگ، صدا، لمس، و نظایر آن را احساس و تجربه می‌کنیم. بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود لاک، علی‌رغم اعتقادش به تأثیرات متقابل، تئوری که درباره‌ی جهان دارد دوگانه‌انگار است. او می‌گوید هم ذهن وجود دارد و هم بدن. با وجود این که هر دو جوهرند، فاقد هر گونه هم‌سانی می‌باشند.

در این‌جا روشن می‌شود که لاک، با تغییرات اندکی، در این عقیده که بدن و ذهن دو نوع جوهر (یا حامل کیفیات) متفاوت هستند، پایش را درست جای پای دکارت قرار می‌دهد. لاک معتقد بود جهان از این جواهر تشکیل شده است، ولی ما فقط می‌توانیم به صورت‌هایی که این جواهر از طریق احساس‌ها در ما ایجاد می‌کنند واقف شویم.

ولی اگر پایه‌ی شناسایی، احساس و تفکر (و وجدان) آن است، در آن صورت چگونه می‌توان بدانیم که جهان جسمانی سوای صور ذهنی وجود دارد؟ جرج برکلی این سؤال را پیش آورد. او به جهانی می‌اندیشید که موجب احساس‌های ما می‌شود. برکلی فوراً متوجه شد که او قادر نیست با فلسفه‌ی خود، وجود چنین جهانی را اثبات کند.

از این گذشته، چون برکلی مردی عمیقاً مذهبی بود و می‌دید که در جهان این‌همه کفر و بی‌اعتقادی به خداوند وجود دارد، به این نتیجه رسید که اگر کسی می‌توانست باور به ماده را از میان بردارد، الحاد و انکار خدا نیز از میان برداشته می‌شد.

لذا، برکلی فلسفه‌ی لاک را تا به نتیجه‌گیری منطقی آن، که مورد نظرش بود، ادامه داد و این نظریه را آموخت که جهان متشکل از اشیای مادی وجود ندارد. او می‌گفت آنچه را که ما می‌توانیم اثبات کنیم، تنها این است که دارای صور ذهنی هستیم.

منبع این تصورات ذهنی چیست؟ و آیا ما تصورات ذهنی را خود به وجود می‌آوریم، سؤالات دیگری بود که برای برکلی مطرح می‌شد. برکلی در پاسخ به این سؤال می‌گفت که منبع صور ذهنی، خود ما

نیستیم. به اعتقاد او، این خداوند بود که احساس‌ها و صور ذهنی را در ما به وجود می‌آورد. ما قادر به درک خداوند نیستیم. ولی می‌توانیم آثار عمل او را که خلق صور ذهنی ما باشد، مشاهده کنیم.

برکلی به این موضع خود که هیچ‌چیز در جهان وجود ندارد، مگر این که ادراک شود، سخت پای‌بند بود.* او می‌گفت: من در اتاقم نشسته‌ام و به اطرافم نگاه می‌کنم. در اطراف خود چند صندلی، یک میز، چند جلد کتاب، و چیزهای دیگر را می‌بینم. این اشیاء که مورد مشاهده‌ی من هستند، واقعیتشان را به خاطر این که مادی هستند، به دست نمی‌آورند. بل که بدان دلیل به دست می‌آورند که تصورات ذهنی مرا موجب شده‌اند.

حالا اگر من اتاق را ترک کنم، آیا آن‌ها همراه ذهن من از اتاق خارج می‌شوند؟ برکلی فکر می‌کرد که این اشیاء هنوز وجود خواهند داشت؛ منتها در ذهن دیگری. اگر کسان دیگری در اتاق بوده باشند، این اشیاء در ذهن آن‌ها خواهند بود. و اگر کس دیگری در اتاق نباشد، در آن صورت اشیاء مورد بحث در ذهن خداوند وجود خواهند داشت. آنچه در همه‌ی حالات صادق است، این است که این اشیاء صور ذهنی‌اند و نه اشیاء مادی.[†] جهان مادی که دکارت، اسپینوزا، و لاک معتقد بودند وجود دارد، مورد انکار برکلی بود. از نظر برکلی، آنچه وجود دارد، تصورات ذهنی است. اگر این تصورات در ذهن من نیستند، در ذهن شما و یا در ذهن خداوند قرار دارند. البته این اشیاء همه مادی به نظر می‌رسند. ولی عملاً این‌طور نیستند.

در واقع برکلی عقاید لاک را در این زمینه، تا به سرحد منطقی خود - که انکار وجود جهان مادی است - دنبال می‌کند.

دیوید هیوم، اسکاتلندی قرن هیجدهم، احساس می‌کرد که برکلی هنوز به اندازه‌ی کافی ادای مقصود نکرده است. او معتقد بود که نه تنها می‌بایست تصور جوهر را از ذهن خود بیرون کنیم، بل که می‌بایست تصور خداوند را نیز که در ذهن او تمامی صور عالم موجود است، از اندیشه‌ی خود خارج سازیم. هیوم دلیل کافی برای وجود خداوند نمی‌دید. لذا، از نظر او، آنچه ما در ذهن داریم، توالی ظهور تصورات است که از طریق تأثرات به وجود می‌آید. هیوم با برکلی موافق بود که تنها چیزهایی وجود دارند که ادراک می‌شوند. این مهم نیست که چه کسی آن‌ها را درک می‌کند؛ من یا دوستم و یا خداوند. بدین لحاظ، می‌توانیم بگوییم که بودن، مترادف است با درک شدن. اما ما نمی‌توانیم ثابت کنیم که خداوند وجود دارد. اگر من تنها در اتاقی هستم و میزی را درک می‌کنم، این استدراک، سند وجود آن میز است. وقتی که اتاق را ترک می‌کنیم، دیگر میزی وجود ندارد.

بدین ترتیب، از نظر هیوم جوهر وجود ندارد. آنچه را که ما داریم، توالی تصورات است که به دنبال یکدیگر می‌آیند. ما نمی‌توانیم علت توالی را درک کنیم.

احمقانه است که بگوییم آن‌جا در فضا چیزی است که تصورات ما را به وجود می‌آورد. هیچ‌کس نمی‌تواند چنین نظریه‌ای را اثبات کند. هر وقت به ذهن خود نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که تصورات پشت سر

* «برکلی اصرار داشت که همه‌ی آنچه ما می‌توانیم درباره‌ی اشیاء بشناسیم، صرفاً تصوراتی است که از آن‌ها داریم. او اعتقاد داشت که پدیدارهایی که ما تجربه می‌کنیم، همان اشیاء هستند و پدیدارها، احساسات یا ادراکات یک موجود متفکرند.» کلیات فلسفه، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتوی

† «تمامی عالم عظیم طبیعت، با نظم و هماهنگی شگفت‌آور علمی‌اش، چیزی جز یک ظهور و تجلی در روح (علم) الهی نیست. عالم طبیعی، همچون نوعی علامت لفظی زبانی برای تعبیر و تفسیر روح (علم) خدا به ما نشان داده شده است.» کلیات فلسفه، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتوی.

هم می‌آیند؛ تصورات میز، صندلی، مردم، درخت، ستاره، و نظایر آن. لذا، ما هیچ نشانه‌ای از وجود جهان طبیعت و یا خدا نداریم*.

هیوم، تئوری لاک را تا به نتیجه‌ی نهایی شکاکانه‌ی آن پی می‌گیرد. لاک می‌گفت که ما تصوراتی داریم که توسط جهان خارجی به وجود آمده‌اند. هیوم وجود تصورات را در انسان پذیرفت، ولی بلادرنگ اضافه می‌نمود که اگر تمام آنچه را که ما داریم همین است، پس ما زندانی اذهان خود هستیم و لذا، قادر نیستیم وجود جهان را اثبات کنیم. او بر این عقیده بود که آنچه را که آدمی می‌تواند نسبت به آن اطمینان داشته باشد، تصورات متوالی و ناپیوسته است و علت این تصورات، ارتباط آن‌ها و حتی محل حضورشان از نظر ما، ناشناخته است. در واقع در فلسفه‌ی هیوم، ما به یک خیابان بن‌بست می‌رسیم.

طبیعی است که آدمی نمی‌توانست با شکاکیت هیوم موافقت کند. توماس رید، اسکاتلندی دیگر، سردسته‌ی مخالفان هیوم شد. او معتقد بود که هیوم به نقطه‌ی غیرممکنی رسیده است. شعور متعارف به ما می‌گوید که جهان واقعی، دلیل احساس‌ها و تصورات ما است. ما می‌توانیم هر طور که بخواهیم فکر خودمان را به جولان درآوریم. ولی نمی‌توانیم آنچه را که شعور عمومی و متعارف به ما می‌آموزد، انکار کنیم. بنابراین، آنچه را که ما با حواسمان به طور مشخص حس می‌کنیم، وجود دارد و وجود آن‌ها هم به همان شکلی است که احساس می‌کنیم.

آری؛ آن بیرون جهانی وجود دارد که با تصورات ذهنی ما منطبق است. میز و صندلی و نظایر آن، مستقل از تصوراتشان وجود دارند. این حکم شعور عمومی متعارف است. حاشا که بتوان منکر آن شد. تفکر آلمانی، در ارتباط با تفکر انگلیسی و اسکاتلندی، راه دیگری را پیش گرفت. این تفکر با توسعه‌ی علوم طبیعی زمان مرتبط بود. ولی نهایتاً به ارزش‌های اعتقادی مسیحی منجر گردید. تفکر آلمانی، در نتیجه‌ی این گرایش، کوشید که علوم را با عناصر ارزشی تفکر مسیحی سازگار سازد.

نظریه‌ی لایب‌نیتس

گوتفرید ویلهلم لایب‌نیتس، یکی از رهبران فکر آلمانی در قرن هفدهم، بعد از مطالعات و تحقیقات دقیق، به این نتیجه رسید که صفت اصلی اجسام در جهان، «نیرو» است.

منظور او از نیرو، «تمایل جسم بود به حرکت یا ادامه‌ی حرکت». از نظر او، همه‌ی طبیعت از واحدهای نیروزا تشکیل شده است. هر بدنی از تعدادی از این واحدها، و طبیعت نیز از تعداد بی‌نهایت از آن‌ها تشکیل شده است. لایب‌نیتس این واحدهای نیرو را «مونا» یا «اتم‌های نیروزا» می‌خواند. موناها ابدی و سرمدی بودند و قابل تغییر یا تزییع نبودند.

ولی نکته‌ی جالب توجه این بود که موناها از نظر شفافیت و وضوح، به درجات مختلف تقسیم می‌شدند. مونا‌هایی که تیرگی و مه‌آلودگی‌شان کمتر بود، حیوانات را تشکیل می‌دادند. مونا‌هایی که انسان را تشکیل می‌دادند، شفافیتشان از مونا‌های حیوانات بیشتر بود و بالأخره، شفاف‌ترین موناها به خداوند تعلق داشت. بدین ترتیب، نتیجه می‌گیریم که جهان از تعداد بی‌شماری مونا تشکیل شده است که در طیفی وسیع از مه‌آلوده‌ترین آن‌ها تا شفاف‌ترینشان که خداوند باشد، طبقه‌بندی می‌شوند. در این

* برای اطلاع از رد نظریه‌ی هیوم در این زمینه، توجه خواننده‌ی محترم را به توضیحات مبسوط سید جلال‌الدین مینوی، مترجم محترم کتاب *کلیات فلسفه* (در ذیل اصل مربوط) جلب می‌کنم. م.

ردیف ظهورات مونا، هیچ‌گونه توقف و مکثی وجود ندارد. در انتهای نهایی یک یو، ماده، سنگ، و صخره، و در انتهای نهایی سوی دیگر، خداوند قرار دارد.

هر مونا، در داخل خود، تمامی جهان را شامل است. بدین ترتیب، چون مونا فاقد هر گونه «پنجره و دریچه» است، هر آنچه می‌شود از ابتدا در داخل آن وجود داشته است. هر مونا، ماهیت خود را با ضرورتی اندرونی تحقق می‌بخشد. هیچ چیزی در مونا وجود ندارد، جز آنچه از آغاز در آن تعبیه شده باشد.

در بدن‌های سازمند، یا موجودات زنده، یک «مونا، ملکه» یا روح وجود دارد که اصل راهنمای تمام مونا، هپایی است که بدن را ساخته‌اند. هیچ مونا، نمی‌تواند مونا، دیگری را تحت تأثیر قرار دهد. خداوند مونا را در آغاز، چنان خلق کرده است که در ارتباط با یکدیگر، در هماهنگی کامل باشند. وقتی مونا، کاری را انجام می‌دهد، مونا، دیگر را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. ولی ساختمان این مونا، دیگر طوری است که نشان می‌دهد چنین نفوذی بر آن وارد شده است. بدین منوال، ملاحظه می‌کنیم که تمام مونا،ها، مانند اعضای مختلف یک سازمند، با هم عمل می‌کنند.

جهان لایب‌نیتس، مکانیکی نیست؛ بل که دینامیکی (پویا) و زنده است. جهان او از تعداد بی‌شماری مونا، - در درجات مختلف و وضوح و شفافیت - تشکیل شده است. در این جاست که ما، تئوری قدیمی دموکریتوس - نظریه‌ی اتمی - را احساس می‌کنیم. ولی اتم‌های لایب‌نیتس همه با هم شبیه نیستند. آن‌ها علاوه بر نداشتن شباهت، واحدهای صرفاً مکانیکی نیز نمی‌باشند. اتم‌های لایب‌نیتس، واحدهای نیرو و انرژی هستند و از نظر شفافیت با هم مختلفند و خداوند، شفاف‌ترین آن‌هاست.

لایب‌نیتس معتقد بود که با وضع این تئوری (تئوری مونا،ها)، او موفق شده است علم زمان خود را با ارزش‌های مجموعه‌ی عقاید مسیحیت سازگار سازد. او جهانی علمی ساخته بود که در آن، خداوند موجود یا مونا، عالی آن بود.

نظریه‌ی کانت در ارتباط با ماهیت جهان

فلسفه‌ی آلمان با اثر امانوئل کانت، یکی از سازندگان بزرگ‌ترین نظام فلسفی در جهان، به اوج خود رسید. مسأله‌ی اصلی او در این سؤال بود که شناسایی چیست و چگونه حاصل می‌شود. ما در واقع امر، چه چیزهایی را می‌توانیم بشناسیم و این علم چگونه به دست می‌آید. نتیجه‌گیری که کانت از این بررسی‌ها می‌کرد، این بود که آدمی می‌تواند دانش و شناسایی خود را از روی تجربه‌هایی که می‌کند، تحصیل نماید. ما واجد احساس هستیم. میز را می‌بینیم، چون اذهان‌مان چنین عمل می‌کنند. ما احساس را به طریق معینی دریافت می‌کنیم. ولی قادر نیستیم علت آن را دریابیم.

بر اساس این نظریه، ما نمی‌توانیم جهان را که در خارج از حیطه‌ی تفکرمان است بشناسیم. اذهان ما احساس‌ها را دریافت می‌کنند و آن‌ها را به صورت تصورات ذهنی در می‌آورند. دنیا بدون ذهن ما چگونه دنیایی خواهد بود؟ پاسخ به این سؤال را هرگز نخواهیم دانست.

به وسیله‌ی تعقل، ما می‌توانیم به تصویری از این جهان شکل بدهیم. وقتی که ما جهان را در ذهن خود تجربه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که این دنیا، آغاز زمانی ندارد. اجسام آن را تا بی‌نهایت نمی‌توان تقسیم نمود و همه‌ی رویدادهایش مطابق قوانین طبیعت رخ می‌دهد و وجود واجب‌الوجودی هم در میان نیست که

هستی آن را به او نسبت دهیم. ما مجبوریم تئوری تجربی بودن جهان را بپذیریم، چون غیر از آن راهی برای شناختن آن نداریم.

از طرفی، عقل می‌تواند جهانی از تصورات را بنا کند که آغازی در زمان نداشته باشد؛ اجسام در آن تا بی‌نهایت قابل تقسیم باشند، اختیار و آزادی در آنجا وجود داشته باشد، و موجود واجب‌الوجودی مانند خدا نیز که علت همه‌چیز است، در آن مأوی کند.

گرچه ما نمی‌توانیم چنین جهانی را از روی تجربه بشناسیم، می‌توانیم وجود آن را مدلل سازیم و طوری عمل کنیم که انگار چنین جهانی حقیقت دارد. کانت معتقد بود که آدمی اگر می‌خواهد از نظر اخلاقی، قرب و شأنی داشته باشد، بایست طوری عمل کند که جهان با مشخصاتی که برشمردیم، وجود دارد. در حقیقت، بر اساس این جهان‌تصوری بود که کانت وجود خدا، اختیار، و آزادی و جاودانگی را استدلال می‌کرد. او همچنین نشان داد که نیکی و خیر و اخلاق، متکی بر عملی است که از حقیقی‌شمردن چنین جهانی ناشی می‌شود. تصور جهانی با مشخصات فوق، رفتار را در چهارچوب مطلوبی قرار می‌دهد و آدمی را به سوی هدف‌های معینی هدایت می‌کند. اعتقاد به چنین جهانی، باعث می‌شود که انسان در راه خیر و نیک گام بردارد.

بنابراین، ملاحظه می‌کنیم که از نظر کانت، دو جهان وجود دارد: یکی تجربی و پدیداری، دیگری تعقلی و نفس‌الامری. اولی علمی و دومی عملی است.

کانت معتقد بود که اصل اساسی جهان عملی، قانون اخلاقی است که بتوان آن را با این عبارت بیان کرد: «همیشه طوری رفتار کنید که بخواهید اصل و قاعده‌ی کلی که رفتار شما بر آن متکی است، به صورت یک قانون جهانی درآید. طوری عمل کنید که بخواهید همه‌ی اهل جهان رفتار شما را سرمشق خود قرار دهند.» کانت این دستور اخلاقی را «امر مطلق و غیرمشروط Categorical Imperative» خوانده است.

اگر قرار است کسی طوری عمل کند که اصل رعایت‌شده در عمل او برای تمام جهانیان یک قانون لازم‌الرعایه شمرده شود، می‌باید برای انجام کاری با این کیفیت، از اختیار و آزادی برخوردار باشد. از این رو بود که کانت آزادی را در مرکز جهان عملی قرار می‌دهد. ما درباره‌ی نظر کانت در ارتباط با جهان عملی، در فصل مربوط به «خیر و شر»، به تفصیل بحث خواهیم کرد.

فیخته، شلینگ، و هگل

یوهان گتلیب فیخته، اصل آزادی را از کانت پذیرفت و آن را محور فلسفه‌ی خود قرار داد. او بر این موضع که «من» و یا «خود» فعالیت آزاد و خودسامان است، پا فشرد.

نقطه‌ی آغاز تفکر فیخته، «من»، یا اصل آزاد و خلاق بود. از نظر فیخته، این اصل خدا بود؛ خدایی که خالق هر آن چیزی است که وجود دارد. او خالق یکایک من و شما و تمامی موجودات عالم است.

ولی ما و نیز تمام اشیای جهان، مادی و از جنس ماده نمی‌باشیم. در دنیا، بر خلاف آنچه متقدمان ما می‌گفتند، هیچ‌چیزی که به صورت ماده‌ی بی‌جان باشد، وجود ندارد. همه‌چیز در این عالم روح است. درخت و ذهن شما، هر دو «من» مطلق و کلی، یا خدا می‌باشند. بنابراین، از نظر فیخته، جهان واقعی، جهانی است ذهنی یا روحی، و نه جهانی خاموش و مرده. همه‌چیز در این عالم، «من» یا خداست. ولی

«من» برای خودش قائل به حد و مرزی است که او را وا می‌دارد علیه آن به جد و جهد و کوشش و تقلا بپردازد و از این طریق، به فرآیند رشد خود، تا به حد کمال ادامه دهد.

بدین ترتیب، جهان اشیاء، جهان به اصطلاح مادی، مولود من است تا میدانی را فراهم آورد که در آن بتواند آزادی خود را به منصفی ظهور بگذارد.

اگر چیزی وجود نمی‌داشت که مانع اعمال آزادی شود، آزادی از معنی ساقط می‌شد. بنابراین، «من» سرمدی و جاودان، خداوند، جهان را که «غیر من» است، آفریده است تا برای خود حد و حصری قائل شود و از مقابله و تعارض با آن، بتواند از وجود خویش آگاهی یابد. به این، جهان قانون می‌گویند؛ جهانی که هر چه در آن اتفاق می‌افتد، متکی و مبتنی بر قانون و قاعده است.

فهم من، فهم شما، یا اذهان ما نیز همه مخلوقات این «من» است که جهان را آفریده است. از آنجا که «من کلی» (خداوند)، عقل فعال کلی است و در همه یکسان وجود دارد، ما همه، جهان را به یک شکل می‌بینیم.

این نقطه نظر را در فلسفه، ایدئالیسم (مذهب اصالت معانی یا روح) می‌نامند. نظریه‌ی مذکور، بر اعتقادی تکیه دارد که جهان را فاقد هر گونه ماده می‌داند. از نظر این فلسفه، جهان و تمامی اشیایی که در آن وجود دارند، ذهنند، یا روح یا تصور.

دکارت، لاک، و حتی کانت، می‌آموختند که جهان از دو اصل تشکیل شده: ذهن و ماده. فیخته این معنی را انکار می‌کرد. او ماده را از صحنه‌ی جهان حذف کرد و بر این عقیده مصرّاً ایستاد که جهان و تمامی موجودات و اشیای آن، ذهن یا روح هستند. از نظر او، جهان فقط به نظر مادی می‌رسد، در صورتی که واقعاً چنین نیست. اگر درست بیاندیشیم، متوجه خواهیم شد که حتی همین ماده‌ی ظاهری نیز روح است. خلاصه این که جهان یعنی روح، ذهن، من، و خدا. بدین ترتیب، گرچه جهان واقعیتی است خارج از اذهان شخصی هر یک از ما، ولی از جنس متفاوتی ساخته شده است و مظهر اشیای مرده نیست. بل که این جهان «مکاشفه‌ای است در آگاهی بشر از اصل مطلق». طبیعت تماماً روح است و ذهن؛ و نه هیچ چیز دیگر.

بنابراین، ملاحظه می‌کنیم که قانون اخلاقی کانت، متضمن آزادی بود و آزادی نیز در بر دارنده‌ی رهایی از موانع. پس بایستی به وجود «مانع» اعتراف کرد. از این رو بود که خود کلی یا من، از خود جهان اشیای حس‌شدنی را خلق کرد تا به عنوان معارض و مانع و مخالف با آن، به مقابله بپردازد. جهان تجربه از قانون اخلاق استنتاج می‌شود. چون این مفهومی که کانت بنیان گذاشت، بر فیخته و بسیاری از متفکران دیگر نفوذ کرد، ما محقیم که از کانت، به عنوان پدر ایدئالیسم نوین، نام می‌بریم.

در همین سنت ایدئالیستی، ما با فیلسوف هوش‌مند آلمانی و طلبه‌ی دینی، به نام ویلهلم ژوزف شلینگ برمی‌خوریم. او نیز مانند فیخته، تمامی عالم را در فراگیر یک روح یا من جهانی می‌داند. ولی او می‌آموخت که این روح جهان‌شمول که در طبیعت وجود دارد، فاقد آگاهی از خود است و تنها در انسان است که به مرحله‌ی خودآگاهی می‌رسد.

در این‌جا ما می‌بینیم که چگونه آگاهی از طبیعت، تا به انسان بسط می‌یابد. طبیعت و تفکر گام‌ها یا صحنه‌هایی هستند که در توسعه‌ی ذهن مطلق، ایفای نقش می‌کنند. خداوند طبیعت و ذهن است. اولی

خدای خوابیده است و دومی خدای کاملاً بیدار. ولی در هر دو حالت، و یا در سراسر طول فرآیند توسعه، خداوند یکسان باقی می‌ماند.

تمامی جهان، شامل انسان، یک کل واحد را تشکیل می‌دهد. اشیاء و افراد، همه اجزای یک کلند. بنابراین، طبیعت را پدیده‌ای جاندار، پویا، و خلاق می‌شناسیم. هر گاه کسی بخواهد طبیعت را مورد تحقیق قرار دهد، روحی را خواهد دید که در تلاش است تا به خودآگاهی کامل برسد و خود را متحقق سازد. طبیعت غیرارگانیک یا ناسازمند، درختان، صخره‌ها، زمین، و نظایر آن، از همان جنسی هستند که ذهن انسان هست. منتها با این تفاوت که ذهنیت دسته‌ی اخیر کور، نارس، و ناآگاهانه است.

این مجموعه‌ی فکری را همه‌خدایی می‌نامند. جهان به صورت نظامی متحرک، رو به رشد، و جاندار تصور می‌شود. خدا عالم است و عالم خدا. در گیاهان و صخره‌ها، خدا کور و ناآگاه است. ولی در انسان، آگاه و بینا است. در این سیر صعودی است که خداوند به مرحله‌ی خودآگاهی می‌رسد.

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل، کوشید تا مواضع فلسفی کانت، فیخته، و شلینگ را در یک کل ادغام کند و آن‌ها را به صورت کامل‌تر و قانع‌کننده‌تر تبیین نماید. او معتقد بود که تمامی جهان، تکامل تدریجی ذهن است از طبیعت تا خداوند.

در همه‌جا، چه در جهان طبیعی و چه در ذهن انسان، ما به یک فرآیند گشاینده *unfolding process* برخورد می‌کنیم. هگل این فرآیند را فرآیند عقلی - جدلی (دیالکتیک) یا اصل تضاد نامید. هر چیزی تمایل دارد که از ضد خود عبور کند. مثلاً بذر می‌خواهد به یک گل تبدیل شود. طبیعت در جریان این رودرویی‌ها (و تضادها) نقطه‌ی توافقی ندارد و می‌کوشد که بر آن‌ها غالب شود و تضاد را در اتحاد و تمامیت جدیدی حل نماید.

طبیعت به تمام، یک کل است. در طبیعت، این اصل کار می‌کند؛ اصلی که عقلانی است. ذهن در همه‌جا هست. در این کل، فراگردهای منجر به توسعه و بسط وجود دارد. این استحاله‌ها، با حداقل عقلی (دیالکتیکی) به پیش می‌رود. مثلاً ابتدا ما یک چیز را کشف می‌کنیم و به آن «برابرنهاد» می‌گوییم. این دو ضد (ضدین) بالأخره در پدیده‌ی دیگری که به آن «هم‌نهاد» اطلاق می‌کنیم، با هم به سازگاری می‌رسند. آن‌گاه «برنهاد» جدیدی می‌شود که در مقابلش، ضد او که برابرنهاد است، پیدا می‌شود و این فراگرد همین‌طور ادامه می‌یابد.

جهان کلاً ادامه‌ی این فرآیند است که در داخل کل صورت می‌پذیرد. بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که واقعیت فراگرد تحول تدریجی است که هر بار از اشیای کمتر شفاف شروع می‌شود و به اشیای شفاف‌تر ختم می‌گردد.

این جریان، فعل و انفعالی فکری است. لذا، جهان فکر است و تابع قوانین تفکر. همان‌طور که ما فکر می‌کنیم، جهان نیز توسعه پیدا می‌کند. ولی همه‌ی این جریان فراگرد، یک کل متفکر می‌باشد. طبیعت و انسان، هر دو به صورت یک واحد در این کل وجود دارند. همان جریاناتی که در ذهن انسان واقع می‌شود، در طبیعت نیز اتفاق می‌افتد. منها در طبیعت، این حرکت ناهوشیارانه صورت می‌گیرد. مثلاً تخم یا بذر، ابتدا به گیاه و بعد به گل تبدیل می‌شود. ولی خود از این استحاله و رشد خبر ندارد. در صورتی که در انسان این‌طور نیست. او از تغییر و استحاله‌ای که صورت می‌گیرد باخبر است و درمی‌یابد که در حال توسعه است. همین پروسه را می‌توان در همه‌جا مشاهده کرد.

از نظر هگل، جهان یک تمامیت یا کلیت است. این کل فراگردی متفکر است که مانند هر فرد دیگری، توسعه و بسط می‌یابد. یعنی مراحل برنهاد و برابرنهاد را در یک سیر صعودی طی می‌کند. این بیان، بیان ایدئالیستی است که به طور کامل و تا درجه‌ی نهایی، به پیش رفته است.

نظریات فلاسفه‌ی متأخر آلمان

فلاسفه‌ی ایدئالیستی هگل، محققاً بی‌معارض نمی‌ماند. این فلسفه، آن‌چنان با شعور شفاف مردم در تضاد بود که قیام متفکر و یا متفکرانی را که روی دیگر تصویر را به جهانیان نشان دهند، اجتناب‌ناپذیر می‌نمود.

یوهان فریدریش هربارت، چنین کسی بود. او وسایل مطروحه در فلسفه‌ی هگل را یک به یک پیش کشید و کوشید که نشان دهد فلسفه‌ی ایدئالیستی، مملو از تئوری‌های محال است.

از نظر هربارت، جهان از شمار بسیاری از اصول (مبادی) یا جوهر لایتغیر تشکیل شده است. او آن‌ها را «حقایق»^{*} نامید. هر دو واحد حقیقت شیئی ساده، لایتغیر، و مطلق است که نادیدنی و ناگشودنی در فضا است. در جهان «حقیقت‌ها»، تغییر و رشدی دیده نمی‌شود. این جهان، کاملاً ساکن و ناپویا است.

بدن‌های ما، مجموعه‌ای از این «حقایق» است و هر روح برای خودش یک «حقیقت» است. حقیقت می‌کوشد که خود را در مقابل هر چیزی که بر او اثرگذار باشد حفظ کند. در این تلاش برای صیانت خود، هر یک از این حقایق در حضور حقایق دیگر، رفتار متفاوتی را نشان می‌دهد.

ما حقایق را با یکدیگر، در قالب مجموعه‌ها مرتبط می‌سازیم و بدین طریق، جهانی را خلق می‌کنیم که مشغول تجربه‌ی آن هستیم. مثلاً من با حقایق بسیاری در ارتباط می‌شوم و آن‌ها را در یک سیب قرمز مجتمع می‌بینم. بعد با جمع آوردن حقایق جدید در موقعیت حاضر و حذف حقایق پیشین، سیب به یک سیب پوست‌کنده تبدیل می‌شود. از این رو است که می‌گوییم جهان واقعی، جهانی مطلقاً ساکن است. هیچ‌چیزی در این جهان اتفاق نمی‌افتد. تمام رویدادها، پدیده‌هایی هستند که در آگاهی (وجدان) ما به وجود می‌آیند. با ترتیب دادن حقایق و مکرر کردن آن با حقایق جدید، اشیاء پدیدار می‌شوند، تغییر می‌کنند، و بالآخره ناپدید می‌گردند.

از دیدگاه هربارت، تمامی جهان از این واحدهای عاری از بعد (فضا) و زمان تشکیل می‌شود. این واحدها هیچ‌گاه تغییر نمی‌یابند. ولی از خود فعلی صادر می‌کنند که آن‌ها را در مقابل حقایق دیگر مصون نگه می‌دارد. به نظر هربارت، ما با مرتب‌سازی حقایق و مکرر کردن آن با واحدهای جدید، جهان تجربی خود را ایجاد می‌کنیم.

این نظریه درباره‌ی جهان را «رنالیسم» می‌گویند. نکته‌ی اصلی در این عنوان، این است که جهان واقعی است و مخلوق ذهن نیست. اگرچه تجربه فقط پدیده‌ها را معلوم می‌دارد، ظاهر یک شیء می‌بایست همیشه ظاهر آن باقی بماند. در به وجود آمدن ظواهر اشیاء، همیشه حقیقتی وجود دارد. این حقیقت را کانت، «شیء در ذات خود *things in itself*» نامید. هگل معتقد بود که چنین چیزی وجود ندارد. ولی

^{*} «حقایق» در این مبحث، مرادف با «وقایع» به کار رفته و نه به معنای متعارف آن.

هربارت (بر خلاف هگل)، با کانت در این باره موافق بود و لذا، در صدد برآمد که علت واقعی ظهورات را شرح کند.

آرتور شوپنهاور به این مسأله از زاویه‌ی دیگری حمله کرد. او با کانت موافق بود که جهان، ظهورات جهان پدیدارها است. ولی با او در این که ما می‌توانیم از این جهان «شیء در نفس خود» آگاه شویم، از در مخالفت برآمد. او متوجه این نکته شده بود که وقتی کسی چیزی را بخواهد، لاجرم به ساختن یا خلق آن اقدام می‌کند. من خواهان یک میز هستم، لذا تخته، ابزار و آلات مربوطه، میخ، و نظایر آن را فراهم می‌کنم و به ساختن آن مشغول می‌شوم. یا کار می‌کنم، پول در می‌آورم، و بعد یک میز را می‌خرم.

بر این مبنا بود که شوپنهاور معتقد شد اراده و خواست، علت همه‌ی چیزهای جهان است. از نظر او، جهان نتیجه‌ی اراده است.

این واقعیت هم در زندگی ارگانیک (سازمند) و هم در زندگی غیرارگانیک، به یک اندازه وجود دارد. در یک صخره، اراده کور است. ولی همان اراده‌ی کور، اصل خلاقه‌ای است که صخره را به وجود می‌آورد. به همین قیاس، وقتی به طبقات بالاتر و بالأخره به انسان می‌رسیم، ملاحظه می‌کنیم که اراده در حیطه‌ی آگاهی ما قرار می‌گیرد. آدمی ممکن است اراده‌ی خود را با استمداد از هوش، برای رسیدن به آنچه مورد خواست اوست راهنمایی کند. شوپنهاور از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که جهان مولود اراده است؛ اراده‌ی قاهری که - صرف‌نظر از آموشد افراد - به کار خود ادامه می‌دهد.

رودولف هرمان لوتز، کوشید تا «شیء در ذات خود» کانت را بر حسب ذهن تفسیر کند. او معتقد بود که جهان جسمانی (فیزیکی) می‌بایست مانند قوانین شیمیایی و فیزیکی، صرفاً تابع قوانین مکانیکی باشد. ولی جهان ما، جهان ادراک است و لذا، لازم می‌آید که بتوان علت آن را با روح یا ذهن قیاس کرد.

بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که در این مورد نیز حقیقت یا واقعیت وجود دارد، منتها به درجات. در ارتباط با ماده، این زندگی روحی مه‌آلود و تار است. در صورتی که در انسان روشن و آگاهانه می‌باشد. لذا، نتیجه می‌گیریم که جهان زنده است و دارای روح. این‌جاست که مجدداً ما با ایدئالیسم روبه‌رو می‌شویم.

کار لوتز و سایر ایدئالیست‌ها بر تفکر معاصرینشان تأثیر عمیقی گذاشت. گوستاور تئودور فخر، جهان را شبیه افراد انسانی می‌دانست. او معتقد بود که دنیای ساخته شده از ماده، بدنه‌ی جهان شمرده می‌شود. این بدنه دارای روح یا زندگی ذهنی است. این زندگی ذهنی در درجات متنازل، در حیوانات، گیاهان، و ماده‌ی ارگانیک یافته می‌شود. خداوند روح جهان است. درست همان‌طور که جسم آدمی دارای روح می‌باشد. فریدریش پالسن و ویلهلم وانت، همین سنت فکری را دنبال کردند. وانت اعتقاد داشت که جهان خارجی، پیوسته بیرونی چیزی است که در درون آن خلاقیت روحی پنهان شده است و خلاقیت روحی واقعیتی است که با آنچه ما در خودمان احساس می‌کنیم، شباهت دارد.

با قبول وجود جهان مادی، آن‌ها توانستند به ایرادهای کسانی که احساس می‌کردند ایدئالیست‌ها منکر شعور متعارف هستند، پاسخ دهند. ولی با عقیده به این که ذهن یا روح، روح خلاق این جهان است و نیز این که جهان موجود زنده‌ای است، آن‌ها توانسته بودند این اطمینان را در خود ایجاد کنند که از ارزش‌های ایدئالیسم به خوبی محافظت نموده‌اند. فلسفه‌های این گروه از متفکران، کوشش‌هایی بود که در تأمین انتظارات علوم طبیعی رو به رشد آن زمان به عمل می‌آمد. آنان در عین حال، سعی می‌کردند از مادی‌گرایی (ماتریالیست) خشن که با قوی‌تر شدن علوم، فلسفه را مورد تهدید قرار می‌داد، بگریزند. آن‌ها

معتقد بودند که ارزش‌های ذهن، روح، یا نفس، ناپیوستگی در خفا نگه‌داری شوند و در هیاهوی ناشی از هجوم علوم نوین، از نظرها دور بمانند.

مواضع جان استوارت میل و هربرت اسپنسر

جان استوارت میل، معتقد بود که تصورات ما، عملاً تمام چیزی است که ما می‌توانیم بدانیم. ما این تصورات ذهنی را چنان به تداوم و به دفعات به دنبال یکدیگر می‌بینیم که عقلاً می‌توانیم متقاعد شویم که آن‌ها همچنان به این شیوه ادامه خواهند داد. مثلاً تصور سوختن، همیشه به دنبال تصور داخل آتش بردن دست می‌آید.

میل می‌گفت قانون و نظم در جهان حکمرانی می‌کنند. او همچنین عقیده داشت که توالی حوادث به کیفیتی است که می‌توان بر تکرار آن متکی بود. به‌علاوه، او می‌آموزد که قانون علیت، قانونی کلی و مطلق است. ما می‌بینیم که یک رشته تصورات معین در هر مورد با همان تصور تعقیب می‌شود. این امر ما را هدایت می‌کند به این که تشخیص دهیم معلول به وسیله‌ی یک رشته تصورات قبلی به وجود می‌آید.

همان‌طور که به وضوح مشاهده می‌کنید، میل تا این‌جا پدیده‌ها، تجربه‌ها، و صور را مورد بحث قرار داده است. ولی به این که علل این‌ها چیست، هنوز پاسخی نداده است. آیا جهانی خارجی وجود دارد؟ میل معتقد بود که چنین جهانی وجود دارد. علت وجود آن، احساس‌های ما است. من یک تکه کاغذ سفید در اتاق می‌بینم. بعد اتاق را ترک می‌کنم و به یاد می‌آورم که کاغذ را تحت شرایط معینی تجربه کرده (دیده) بودم. به اتاق برمی‌گردم و دوباره کاغذ را مشاهده می‌کنم. بعد از این که چندین دفعه این کار را با همان نتیجه تکرار کردم، این تصور را که کاغذ در جهان خارجی وجود دارد و تجربه‌ی مرا باعث می‌شود، تعمیم می‌دهم. بدین ترتیب من به گمان امری دائمی، در ذهن خود تشکل می‌بخشم. در نتیجه، «جهان به اصطلاح خارجی، به سادگی مترادف می‌شود با این فکر که در آن امکان وقوع احساس‌های معینی با همان نظم پیشین وجود دارد».

واضح است که میل، گرچه به شیوه‌ی ایدئالیست‌ها فکر می‌کند، با این وجود معتقد است که برای احساس‌ها و تجارب ما دلیلی وجود دارد. او این دلیل را همان «شیء در ذات خود» کانت می‌داند که به زعم او، جهانی است جدا و منفک از احساس‌ها و تصوراتی که در ذهن پدید می‌آورد. جهان از احساس‌ها و تجارب ما مجزا است و علت تصورات و صور ذهنی است که در ما ایجاد می‌شود.

ولی ما نمی‌توانیم به یقین چیزی درباره‌ی این دنیا بدانیم. از تجربه‌هایی که می‌کنیم، می‌توانیم درباره‌ی بعضی چیزها اطمینان موجهی داشته باشیم. در ارتباط با خیلی چیزهای دیگر، این درجه از اطمینان نیز وجود ندارد. مختصر آن که آنچه ما راجع به دنیا می‌دانیم، مبتنی بر تجربه‌هایی است که داریم و هیچ‌کس نیست که تجربه‌اش تا به آن حد باشد که بتواند - بدون استثنا - آن را تعمیم دهد و شامل موارد دیگر نیز بنماید. هنوز این امکان وجود دارد که استثنا و تجربه‌ی جدیدی پیدا شود که بتواند تعمیمی را که فقط در مورد بعضی شرایط مصداق دارد و نه تمامی آن، ایجاد کند.

هربرت اسپنسر، فیلسوف بزرگ «تحول تدریجی طبیعت»، می‌کوشید تا نظریه‌ی فلسفی را که بر یافته‌های داروین و سایر زیست‌شناسان متکی باشد به وجود آورد. او موفق شد نظام فکری را بنیان گذارد که در بر گیرنده‌ی عقاید مهم نهضت تحول تدریجی باشد.

اسپنسر، فلسفه‌ی خود را با شناسایی این که پدیده‌ها، یعنی اشیایی که در معرض شناسایی ما قرار می‌گیرد، تمام آن چیزی است که ما قادریم در ساحت جهان بشناسیم آغاز کرد. او معتقد بود که دلیل و علت این پدیده‌ها را نمی‌توان شناخت. ولی علتی که به آن هستی مطلق می‌گویند، پشت تمامی این پدیده‌ها قرار دارد. البته ما می‌توانیم درباره‌ی آن به نحوی قضاوت کنیم و آن را مسبب تمام آنچه که می‌دانیم بشناسیم. این نیرو هم ذهنی است و هم جسمانی. جهان و تفکرات ما، هر دو معلول این نیرو هستند.

ولی باید یادآور شویم که کلیه‌ی این تصورات ذهنی ما، صرفاً نمادها و طرقی است که برای تعمق درباره‌ی مطلق ابتکار شده‌اند. عملاً ما درباره‌ی مطلق هیچ نمی‌دانیم و نتوانیم دانست. مطلق، امری نشناختنی است. تمام آنچه که ما می‌توانیم بدانیم، تجلیات درونی و بیرونی مطلق است.

این تجلیات و ظهورات، بلااستثناء، از قانون تحول تدریجی پیروی می‌کنند. ما این تجلیات را می‌بینیم که گروه‌ها را تشکیل می‌دهند و گروه‌ها را مشاهده می‌کنیم که به کلی‌ها مبدل می‌گردند و از سامان‌یابی گروه‌ها، اشکال مختلف حیات تطور و تحول پیدا می‌کنند. انسان‌ها نتیجه‌ی شکل گروه‌های اتم هستند که اعضای مختلف بدن، مثل دست، بازو، قلب، ریه، پا، و نظایر آن را تشکیل می‌دهند و بعد این اعضا که هر یک وظیفه‌ی خود را به عنوان بخشی از کل بدن انجام می‌دهند، در کل بدن سازمان می‌یابند. بدین ترتیب که پاها گام برمی‌دارند، دست‌ها می‌گیرند، و قلب می‌تپد، الی آخر.

بنا بر آنچه گذشت، نتیجه می‌گیریم که اسپنسر به وجود جهانی در خارج از نظام آگاهی ما اعتقاد داشت. به نظر او، ما فقط قادریم که از این جها تعبیر و تفسیری داشته باشیم. چون در ارتباط با جهان، شناختی غیر از آن برای ما مقدور نیست. ما متأثراتی (تأثرات حسی) داریم که بر مبنای آن‌ها استدلال می‌کنیم که می‌باید منبعی برای این تأثرات حسی، که همان جهان خارج باشد، وجود داشته باشد. ولی این متأثرات را نمی‌توانیم تصویر یا روگرفت جهان بیرون بدانیم. تا آنجا که ما می‌توانیم بدانیم، این است که روگرفت‌های ما از جهان خارج، هما نقدر با جهان مزبور ناشبیه است که حروف یک واژه با معنای آن اختلاف دارد. مثلاً کلمه‌ی اسب، که از سه حرف ا - س - ب تشکیل شده، هیچ ارتباطی با معنای آن که تمام کلمه بر آن دلالت می‌کند، ندارد. همین‌طور است تأثرات حسی ما در ارتباط با مدلول عینی آن. اسپنسر معتقد بود آنچه را که ما می‌توانیم با یقین بگویم، این است که چیزی آن سوی آگاهی ما (که علت تأثرات حسی ما است) وجود دارد که ناشناختنی و مطلق است.

یوسیا رویس، ویلیام جیمز، و جان دیویی

یوسیا رویس، سر مکتب تفکر ایدئالیستی در ایالات متحده، تفکر فلسفی خود را از ماهیت انسان شروع کرد. او می‌گفت ما موجوداتی هستیم با آگاهی، وقادیریم که تجربه‌های خود را نظام‌مند کنیم و یا در قالب کلیات، به آن‌ها سازمان بدهیم. او هم‌چنین می‌آموزد که جهان هم موجودی است کلی و با آگاهی. تفکر من، تفکر شما، و تفکر همه‌کس، بخش‌هایی از جهان متفکر را تشکیل می‌دهد.

من تصویری از میز دارم. این تصور و یا میز را من به وجود نیاورده‌ام. میز در آنجا وجود دارد. این میز ماده نیست. بل که علت تصور من از میز، تصور میزی است که در ذهن مطلق وجود دارد. بنابراین، میز تصویری است که علت تصور من است و اصل آن از خداوند ناشی می‌شود. بدین ترتیب نتیجه می‌گیریم که تمامی

جهان، شبیه تصورات خود من می‌باشد. این جهان سازمند خودآگاهی است که «صورت‌مند» شده است. به عبارت دیگر، جهان تصورات کل بشر و علت این تصورات می‌باشد. جهان خارجی، مانند جهان درونی تجربی من، جهانی است ذهنی.

متفکران ایدئالیست، کوشیده‌اند که جهان را بر حسب تفکر فردی تعبیر و تفسیر نمایند تا از این ره‌گذر، بتوانند ارزش‌های زندگی روحانی را حفظ نمایند. آن‌ها علوم را به سطح پایین‌تر ساقط کردند و آن را در درجه‌ی دوم قرار دادند، بدون این که نگرش به آن‌ها را به تمامی از میدان دید خود خارج نمایند. از نقطه‌نظر ایدئالیست‌ها، قوانین علوم، عملاً قوانین تفکر می‌باشند. ولی جهان واقعی قرار نیست به قوانین لایتغیر اشیای مادی محدود باشد. از این رو است که بالای این قوانین، قوانین روح آدمی موضع می‌گیرد. با این اعتقاد، ایدئالیست‌ها توانستند از جبریت مطلق بگریزند و برای آزادی و اخلاق، فضای لازم را ذخیره کنند. اگر انسان تابع قوانین گریزناپذیر علوم باشد، نمی‌تواند از آزادی برخوردار گردد و لذا، جواب‌گو دانستن او در مقابل اعمالی که انجام می‌دهد، امری عبث خواهد بود. ملامت او برای انجام کارهای ناشایستش، محملی نخواهد داشت. بدین‌ترتیب ملاحظه می‌کنیم که مسؤولیت آزادی و اخلاق اجل بر آن است که در گیر و دار لوث شود.

نتیجه‌ی این تفکر این بود که ایدئالیست‌ها موفق شدند با استدلال به این که جهان عملاً روحانی است تا جسمانی، آزادی و اخلاق را از سقوط حتمی نجات دادند. از منظر این‌ها، علوم نوین آنچه را که زندگی انسان را انسان‌مندانه می‌کند، ضایع می‌سازد.

فلسفه‌ی اخیر واجد این خصوصیت است که سعی دارد قلمرو کامل علوم نوین را با تمامی قوانین و شئون‌اتش بپذیرد و در عین حال، بکوشد تا از آنچه انسان واجد ارزش دانسته، صیانت به عمل آورد. ایدئالیست‌ها بر این ارزش‌ها تأکید می‌گذارند و به جهانی فکر می‌کنند که ارزش‌های مزبور بر آن فائق است.

وليام جيمز، یکی از نخستین اندیش‌مندان پراگماتیست (قائل به اصالت عمل)، دریافت که جهانی که در آن همه‌ی چیزها تابع قوانین علمی است، ارضاکنده نخواهد بود. او در رساله‌ی خود نوشت اگر همه‌چیز از جمله انسان، اثر محض کهکشان اولیه یا جوهر بی‌نهایت باشد، تکلیف مسؤولیت اخلاقی، آزادی عمل، کوشش‌های فردی و آمالی و آرزوها چه می‌شود؟ او عقیده داشت که نتیجه‌ی آزمایش هر تئوری یا نظریه، می‌بایست بر اساس نتایج عملی ناشی از اجرای آن‌ها ارزیابی گردد. این آزمایش را او آزمایش پراگماتیک (مبتنی بر نتیجه‌ی عمل) خواند. او مطمئن بود که تنها نظریه‌ای درباره‌ی جهان که مسؤولیت اخلاقی، آزادی عمل، و نظایر آن را مد نظر داشته باشد و برای آن‌ها فضای کافی قائل شود، به نتایجی ختم خواهد شد که خیر همگان در آن مستتر است.

از نظر جیمز، جهان واقعی، جهان تجربه‌ی انسان است. در این تعریف، هیچ‌یک از ارزش‌های انسانی و علمی از نظر دور نمانده است. او معتقد بود که محال است متفکری بتواند آن‌سوی این نظریه، اظهار نظر کند. گرچه او تردید نداشت که خارج از عرصه‌ی تجربه‌ی ما جهانی وجود دارد که تجربه‌های ما را باعث می‌شود، ولی معتقد بود که ما قادر به تجربه‌ی آن نیستیم و لذا، چیزی درباره‌ی آن نتوانیم دانست.

جان دیویی، یکی از سران پراگماتیسم امروزی، معتقد بود که جهان شیئی است در حال تغییر، رشد، و توسعه. او توجه خود را بر تجربه، که مستمراً در حال شدن، تغییر، و غنی کردن خویش است متمرکز نمود.

به نظر دیویی، فیلسوف می‌بایست از صرف وقت برای یافت پاسخ‌هایی به سؤالات مربوط به آغاز جهان و این که جهانی که آن سوی تجربه قرار دارد چگونه جهانی است، دست بردارد. برای ما هیچ فرقی نمی‌کند که چنین جهانی وجود دارد یا خیر. آنچه از نقطه‌نظر ما اهمیت دارد، تجربه‌ی ما است و نیز این که بدانیم این تجربه‌ها چگونه به وجود آمده، چگونه تغییر یافته، و چگونه بر سایر تجربه‌های ما اثر گذاشته است. جهان تجربه‌ی ما نامعلوم، مشکوک، و مملو از شگفتی است. ولی در ضمن، جهانی است که یکنواختی در افعال، از خصوصیات آن است و ما می‌توانیم بر آن تکیه کنیم. این تنها جهانی بود که دیویی به آن علاقه‌مند بود.

نظریات هانری برگسون و جرج سانتایانا

هانری برگسون که رهبر کوشش‌های دیگری بود که برای حفظ ارزش‌های جهان علوم به عمل می‌آمد، معتقد بود جهانی که توسط علوم تبیین شده، از کفایت لازم برخوردار نیست. در این جهان، خیلی چیزها از قلم افتاده است. برای شناختن جهان، به طور کامل، آدمی باید در آن زندگی کند و آن را با «شهود و مکاشفه» دریابد. نمی‌توان در کنار رود نشست و آن را از این راه شناخت. باید به داخل رودخانه پرید و با امواج آن شنا کرد، تا تصور درستی از روانه در ذهن ما ایجاد شود. شناخت جهان نیز همین را می‌طلبد. باید در جهان بود و در آن فرو رفت تا به درک آن توفیق یافت.

برای برگسون، جهان موجودی زنده، در حال رشد و باشندگی (صیوروت) است. علوم یک برش از جهان را می‌گیرد و بعد به ما آن را به عنوان جهان معرفی می‌کند. از دید برگسون، این برش از جهان، به خودی خود، مرده و غیرواقعی است. جهان راستین، جهانی است پویا، زنده، غنی، که از بیش از یک برش تشکیل شده است. او جهان را مولود «تحول خلاق» می‌داند که در آن چیزهای جدید، دم به دم ظاهر می‌شود. علت این زاینده‌گی، طبع خلاق جهان است. تمامی تحول تدریجی حیات در سیاره‌ی ما کوششی است که از جانب نیروی خلاقه‌ی عالم بر چیزی که فقط در انسان - آن هم به طور ناقص - متحقق می‌شود، وارد می‌گردد. «این نیروی زاینده در جست‌وجوی سامان‌بخشی به ماده، به دام (ماده) می‌افتد. در انسان، خلاقیت یا زاینده‌گی، از ماده دل می‌کند و به آزادی دست می‌یابد.»

فیلسوف دیگر دوره‌ی نوین، که او نیز با مسأله‌ی علم و ارزش‌ها سر و کار دارد، جرج سانتایانا می‌باشد. جهان واقعی این فیلسوف، جهانی است متشکل از تجربه‌ی انسان در اوج کفایت و غنای آن. او در این باره که جوهری وجود دارد که چنین تجربه‌ای را موجب می‌شود، تردید نداشت. دغدغه‌ی خاطرش چگونگی توجیه چنین جوهری بود.

سانتایانا در رساله‌ی خود می‌نویسد که هربرت اسپنسر در ارتباط با وجود این جوهر، محق بود. ولی نظر او قابل شناسایی بودن این جوهر از راه تجربه، محل بحث است. ما در جوهر، علاوه بر قوانین علم، زیبایی، راستی، و نیکویی را می‌یابیم. این جهان، یک جهان واقعی به تمام معنا است.

بدین منوال، ما متوجه می‌شویم که علم نوین به ما اجازه نمی‌دهد که جهان واقعی را آن‌چنان جهانی بدانیم که دانش‌مندان می‌گویند؛ جهانی که بر آن بتوان متکی بود و قوانینش را کشف کرد و با اطمینان کامل طبق آن‌ها عمل نمود. ما می‌توانیم به جهانی که دانش‌مندان معرفی می‌کنند اعتماد کنیم. ولی فلاسفه، زیرکانه به این آگاهی رسیده‌اند که جهان علما، تمام جهان نیست. آن‌ها در این جهان ذهن

انسان، امیدها و ترس‌های او و نیز رؤیاهای و ناکامی‌هایش را می‌بینند. در این جهان، فیلسوفان، انسان‌هایی را می‌بینند که طوری عمل می‌کنند انگار که آزاداند و دیگران نیز آنها را در مقابل اعمالشان مسؤول می‌شناسند. برای این فیلسوفان، دنیا هم‌چنین مکانی است برای تلاش، برنامه‌ریزی و تحقق خود، اراده، میل، خلق، و آفرینش. این‌جاست که فلاسفه حاضر به سازش نیستند.

در جمع‌آوری نهایی باید گفت که جهان برای فلسفه‌ی نوین، جهانی است که در آن، علم و ارزش‌های انسانی، هر دو یکسان مد نظرند. امروزه هیچ متفکری نمی‌تواند عرض اندام کند، مگر این که به طریقی برای کشفیات، آزمایش‌گاه‌ها، و مکاشفات روحی ارزش برابر قائل شود. این جهان در تمامیت خود، واقعی است. بخش‌های دیگر، هر یک جزئی از آنند. هیچ فیلسوفی ناپستی فکر کند که جز کل است و بقیه غیرواقعی‌اند. جهان در کلیت خود، چه جهان خارجی و چه جهان درونی، واقعی است و فیلسوف می‌بایست در نظام فکری خود، برای هر دو جهان جا بگذارد. مسأله‌ی فلسفه‌ی نوین در این است که فیلسوف نوین را وا می‌دارد جهان را با این ملاحظه ببیند و راجع به آن بنویسد.

فصل دوم - جای‌گاه انسان در جهان

پروناگوراس - سقراط - افلاطون - ارسطو - آگوستین - آبلارد

آکویناس - اسپینوزا - لاک - لایب‌نیتس - روسو - کانت

نیچه - کنت - اسپنسر - هیمز - دیویی - راسل

آیا انسان خلیفه‌ی مقدر جهان است، و یا این که او کرم‌خاکی است؟ میان انسان و جهان چه رابطه‌ای وجود دارد؟ آیا انسان مرکز جهان و هدف خلقت است، یا این که حادثه‌ی محضی است که اهمیتش برای جهان، از یک ذره‌ی خاک بیشتر نیست؟ آیا رابطه‌ی جهان با انسان دوستانه است یا غیردوستانه، یا این که جهان اساساً نسبت به او بی‌تفاوت است؟

«وقتی که من آسمان‌ها، این کار عظیم سرانگشتان تو را می‌بینم و به ماه و اختران خیره می‌شوم، پیش خود می‌گویم انسان در مقابل این‌همه عظمت چه می‌تواند باشد که تو به آن گوشه‌ی نظری داشته باشی؟» نقل از مزامیر* داود.

پاسخی که این زبورنویس عبرانی، خود به این سؤال می‌دهد، مقام شامخ و بسیار متعالی انسان را در عالم خلقت وصف می‌کند. «تو او را فقط کمی پایین‌تر از خداوند آفریدی و تاج ملامال از شکوه و جلال را بر سرش نهادی. تو او را توانا کردی تا بر مخلوقات جهان سیطره داشته باشد و بر همه‌ی آفریده‌های مستولی شود. تو همه‌چیز را به زیر پای او افشاندی.»

آنچه گذشت، یک نوع از رویکردهایی است که در ارتباط با جهان وجود دارد. بر اساس این اعتقاد، بشر اشرف مخلوقات و فرمان‌روای بلامنازع کل عالم است. «انسان فقط کمی از خدا پایین‌تر است.»

اعتقاد دیگری که درباره‌ی موقع انسان در طبیعت، که به وسیله‌ی نویسنده‌ی شکاک فصل خردورزی ادبیات مشترک کیش یهود و مسیح ارائه شده، چنین می‌گوید: «به همان ترتیبی که انبای بشر پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارند، حیوانات نیز خلق می‌گردند... همان‌طور که حیوان می‌میرد انسان نیز دار فانی را وداع می‌گوید... انسان هیچ توفیقی بر حیوان ندارد... همه راهی یک مکانند... همه از خاک برخاسته‌اند و به خاک نیز بازمی‌گردند.»

در این فراز، ما شاهد بدبینی مغرطی هستیم که تاکنون درباره‌ی خلقت انسان ابراز شده است. انسان هیچ‌چیزی نیست، جز خاک. آدمی کرم بداقبالی است که فاقد هر گونه قدرت و اهمیت است. او

* «مزامیر»، جمع «مزمو»، به معنی سرود و ترانه. مزامیر/داود، دعاها و سرودهایی که داند پیغمبر به آنها ترنم می‌کرده و مجموع آنها در زبور آمده است. (مأخذ: فرهنگ عمید)

رنج می‌کشد، تقلا و کوشش می‌کند، و لاجرم مغلوب نیروهای جهان می‌شود که هم عظیمند و هم قدرت‌مند. حیات او سراسر «رنج» است. زندگی او سیلی است از اشک و کوهی است از غم*.

همان طور که خردمندان جودائیسیم (یهودگرا) درباره‌ی این مسأله می‌اندیشیدند، سایر نژادها و مردمان نیز در این خصوص، به غور و بررسی می‌پرداختند. مصریان، بابلی‌ها، آسوری‌ها، فنیقی‌ها، و مردمان اولیای دیگر، سعی بسیار نمودند که موقع انسان را در ارتباط با جهان دریابند. در میان این‌ها، خوش‌بینانی بودند که انسان را مافوق همه‌ی موجودات می‌دیدند و بدبینانی نیز پیدا می‌شدند که انسان را هیچ‌چیز جز لحظه‌ای بی‌اهمیت در زمان نمی‌دانستند.

اهمیت انسان در اندیشه‌ی فیلسوفان اولیای یونان

گرچه یونانیان اولیای، مستقیماً با مسأله‌ی موقعیت انسان در جهان کاری نداشتند، تئوری‌های آن‌ها درباره‌ی ماهیت جهان، به طور ضمنی، انسان را بخشی از جهان معرفی می‌کرد. مثلاً از دیدگاه تالس، انسان مانند هر چیز دیگر در جهان، از آب ساخته شده است. او مانند هر چیز دیگری در طبیعت، بر اثر فراشدی طبیعی به جهان آمده و به موقع نیز به آن‌چه در ازل بوده بازمی‌گردد.

در تفکر همه‌ی یونانیان عهد باستان، طبیعت نقش اول را ایفا می‌کند و انسان نیز بخشی از آن را تشکیل می‌دهد. هراکلیتوس بر این عقیده بود که انسان بخشی از آتش فروزان جهان است و در تمام احوال از آن تبعیت می‌کند. او در رساله‌ی خود چنین می‌نویسد: «این بخش از اشیاء را نه کسی از خدایان و نه کسی از مردمان به وجود آورده است. او بوده، هست، و همیشه خواهد بود. آدمی آتش همیشه زنده‌ای است که طبق پاره‌ای اقدامات معین مشتعل می‌شود و تحت همان شرایط نیز به خاموشی می‌گراید.» در این قطعه، ما می‌بینیم که جهان و طبیعت نقش اولویت مطلق خود را بر انسان حفظ کرده است. بشر، مانند هر چیز دیگر از جمله خدایان، تابع این جهان است و قادر به تغییر یا فرار از آن نیست.

طبق نظریه‌ی امپدوکس، انسان نیز مانند هر چیز دیگر در جهان، متشکل از عناصری است که در جهان یافته می‌شود؛ مانند خاک، هوا، آتش، و آب. همه‌ی چیزهای جهان زنده‌اند و قدرت تفکر دارند. تفاوت انسان با چیزهای دیگر طبیعت در این است که او بیش از آن‌ها دارای قدرت تفکر است.

اصحاب اصالت ذره (اتم‌یست‌ها)، معتقد بودند که انسان نیز درست مانند درخت، ستاره، یا هر چیز دیگر، نتیجه‌ی اختلاط است. انسان مقدار زیادی «اتم‌های روحی» دارد که در سراسر عمر، آن را به صورت دم و بازدم، به ریه‌ی خود داخل و از آن خارج می‌کند. زمانی که این فراگرد قطع می‌شود، او می‌میرد و اتم‌های روحی نیز پراکنده می‌شوند.

* این گفته‌ها، بی‌اختیار آدمی را به یاد گفته‌های بودا (قرن ششم قم) و ابوالحسن شهید بلخی، شاعر قرن چهارم هجری می‌اندازد. اولی می‌گفت: «اساساً رنج با هستی ممزوج است. هستی بدون رنج و ← رنج بدون هستی، وجود ندارد. بیماری، پیری، مرگ، تولد، فراغ، درد، لذت، همه و همه رنج‌آورند.» (نقل از بودیسم، راهی برای زندگی و اندیشه، ویلسون راس، ترجمه‌ی همین مترجم) و دومی نیز چنین می‌سرود:

اگر غم را جو آتش دود بودی	جهان تاریک گشتی جاودانه
جهان را سراسر گر بگردی	خردمندی نبینی شادمانه

همه‌ی متفکران یونانی قبل از زمان سوفیست‌ها، فکر می‌کردند که انسان همچون بخشی از جهان، از همان عناصری تشکیل شده است که چیزهای دیگر جهان تشکیل شده است و تابع همان قوانین طبیعی است که بر دیگر اشیا جهان حاکم است. با این تفاوت جزئی که در انسان، بعضی از عناصر کمی لطیف‌تر از اجسام دیگر است. لذا، مجبور است یا مستلزمات عالم را برآورده سازد و یا تزییع گردد و بمیرد.

سوفیست‌ها در ارتباط با ماهیت انسان، جبهه‌ی مخالفت فلاسفه‌ی مذکور را تشکیل می‌دادند. آن‌ها انسان را مرکز جهان می‌دانستند. پروتاگوراس، سرشناس‌ترین سوفیست‌ها، می‌گفت: «انسان میزان همه‌چیز است.» پروتاگوراس، همراه سایر سوفیست‌ها، از مطالعه‌ی طبیعت به مطالعه‌ی انسان و روابط آن روی آورد. از نقطه‌نظر آن‌ها، انسان دیگر به جهان گره نخورده است و تابع قوانین محتوم آن نیست. سوفیست‌ها معتقد بودند که انسان موجود آزادی است و قادر است سرنوشت خود را تعیین کند و بر جهان - دست‌کم تا اندازه‌ای که برای او اهمیت بیشتری دارد - اثر بگذارد و آن را به شکلی که دل‌خواهش است درآورد. سوفیست‌ها انسان را از قانون طبیعی رهانیدند و کوشیدند او را فرمان‌روای سرنوشت خود کنند.

بدین‌ترتیب این سوفیست‌ها بودند که در ارتباط با مسأله‌ی جای‌گاه انسان در طبیعت، فتح باب کردند. آن‌ها تردید داشتند که انسان قادر باشد جهان را بشناسد. لذا، نیروی خود را بر مطالعه‌ی انسان و رابطه‌ی او با سایر انسان‌ها متمرکز کردند.

موضع سقراط، افلاطون، و ارسطو

سقراط با سوفیست‌ها موافق بود که افکار خود را از مسائل مربوط به جهان دور سازد. او از مباحثه درباره‌ی مطلب شامخی مانند ماهیت جهان، چگونگی به وجود آمدن جهان هستی، و نیز چیستی نیرویی که پدیده‌های آسمانی را برمی‌انگیزد، احتراز می‌جست. او می‌گفت زحمت دادن به مغز برای تفکر درباره‌ی مسائلی از این دست، حماقت است. علاقه‌ی سقراط به انسان و مسائل او بود. او معتقد بود که دانستن این که چه چیزی درست است و عمل کردن به آن، مهم‌تر از دانستن این است که جهان چگونه به وجود آمده است. به نظر سقراط، انسان مرکز و محور اصلی تمامی آن چیزی است که ارزش فکر کردن را دارد.

افلاطون احساس می‌کرد که سوفیست‌ها در این که انسان را مرکز جهان دانسته‌اند، افراط کرده‌اند. او در این نقطه‌نظر، ارزشی را احساس می‌کرد، ولی در ضمن متوجه شده بود که این تفکر، به خودی خود کامل نیست. افلاطون در این رابطه، برای نظریه‌های یونانیان قدیم نیز جای‌گاهی قائل بود. لذا، کوشید تا راه‌حلی مناسب برای مسأله‌ی جای‌گاه انسان در جهان بیابد که بتواند بهترین اندیشه‌های یونانیان قدیم و نیز سوفیست‌ها را راضی کند. افلاطون معتقد بود که آدمی به واقع، میزان همه‌ی چیزها در جهان است. زیرا در او اصول کلی، صور ذهنی، مفاهیم و مثل تعبیه شده که برای دست‌رسی به هر گونه علم و دانشی لازم است. این تصورات با حقیقت - یعنی همان جهان واقعی - انطباق دارد. از نظر سقراط، انسان در تفکر خود قادر است ماهیت واقعی اشیا را درک کند.

همان‌طور که در فصل قبل دیدیم، برای افلاطون، جهان واقعی جهانی است عاری از تغییر، خالص، و مشتمل بر مثل. انسان می‌تواند به سطحی برسد که در آن قادر است به غور و بررسی بپردازد و این تصورات را بشناسد. انسان می‌تواند «کلی‌ها» را شناسایی کند.

علاوه بر آنچه گذشت، انسان به نظر افلاطون، مخلوق طبیعت است. مثل بر روی ماده اثر می‌گذارند و جهان تجربه‌ی ما را به وجود می‌آورند. ما افراد دیگر را نیز به همین سان تجربه می‌کنیم. بدن‌هایمان نیز در حیطه‌ی تجربه‌ی ما قرار دارند. تمامی این‌ها، پس از آن که مثل بر روی ماده منطبق شد، پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارند. بدین‌گونه، افلاطون بر جای‌گاه منحصر به فرد انسان در جهان تأکید می‌گذارد. گرچه خلقت انسان تا حدی مانند خلقت حیوانات است، انسان شباهتی به حیوانات ندارد. «روح» او بخشی از روح الهی است که به بدن وارد شده و انسان را قادر ساخته از حقایق سرمدی جهان آگاه شود.

زمانی که این بخش عقلی در انسان به وجود می‌آید، توسط بدن او که مادی است، مه‌آلود و تیره و تاریک می‌شود و در مراتب نازل وجود نگه‌داری می‌گردد. در این‌جا، وظیفه‌ی روح است که بر این وضع نامطلوب غلبه کند و خود را به مرتبه‌ی بالاتری از بدن سوق دهد. به نظر افلاطون، این فیلسوف است که خود را به درجاتی فوق بدن تعالی می‌بخشد و در قلمر ذهن - که در آن می‌تواند مثل و حقایق را از نزدیک نظاره کند - سکنا می‌نماید.

از نظر ارسطو نیز انسان به سان بقیه‌ی موجودات نیست. آدمی نیز مانند صور پست‌تر حیات، مثل گیاه، دارای یک رشته وظایف حیاتی است. او نیز مانند حیوانات دارای قدرت تخیل، یادآوری، آرزو کردن، درد کشیدن، و لذت بردن و نظایر آن می‌باشد. خاصیت عمده‌ای که انسان دارد و حیوانات فاقد آن هستند، توانایی تفکر است. خلاقیت در عقل انسان به ودیعه گذاشته شده است. عقل جرقه‌ای است الهی که در انسان پدید می‌آید.

بدین‌ترتیب گرچه سوفیست‌ها و افلاطون و ارسطو، به طور اصولی به مسأله‌ی انسان علاقه‌مند بودند، هر کدام مجبور بودند انسان را به عنوان موجودی زنده که در محیط نشو و نما می‌کند، مد نظر قرار دهند. سوفیست‌ها بر محیط اجتماعی انسان و مسائل ذی‌ربط آن فکر خود را متمرکز می‌کردند، در حالی که افلاطون و ارسطو، نه تنها انسان را به عنوان عضوی از محیط در نظر می‌گرفتند، بل که او را فردی از این جهان نیز می‌دانستند. در مورد هر دوی این فیلسوفان، انسان والاترین مخلوق است و هم او موجودی است که به طریقی از آنچه در جهان الهی است، سهمی برده است. گرچه انسان از طبیعت است و موجودی است که در او ماده به کار رفته، از الوهیت نیز برخوردار می‌باشد و قادر است به درجات عالی در نردبان الوهیت صعود کند. زیرا او دارای طبیعت الهی است؛ یعنی از همان جنسی است که خداوند هست. در درون آن، چیزی وجود دارد که او را به ورای ماده سیر می‌دهد و به عالم تجریدی‌ترین متصورات نزدیک می‌کند.

بنابراین، ملاحظه می‌کنیم که انسان، در لابه‌لای ماده، فاقد حس گم نشده است. بل که او می‌تواند بر ماده غلبه کند و به الوهیت واصل گردد.

نظریه‌ی متفکران متأخر یونان

از نظر رواقیان، انسان بخشی از نظام جهانی است. در حقیقت، انسان به طور مینیاتوری واجد تمامی عالم است. ماهیت او همان است که در کل عالم هست. در انسان نیز مانند آنچه در جهان مجری است، عقل می‌بایست حکومت کند و آدمی لازم است خود را محکوم قوانین جهان بداند. هر انسانی در جهان،

دارای مکانی تجویز شده در نظام الهی است. بر انسان است که این مکان را کشف کند و خود را با آن وفق دهد. این وظیفه ایجاب می‌کند که انسان، طبق خواست طبیعت زندگی کند و راهنمایی الهی را بپذیرد. از آنچه گذشت، برمی‌آید که فلسفه‌ی رواقی، انسان را تابع عقل کلی می‌داند. انسان از این شاد است که واحدی از کل است و تابع مقتضیات آن.

اهمیت انسان از نظر متفکران مسیحیت اولیه

اگرچه فلاسفه‌ی یونانی این حقیقت را که انسان از ماده و روح تشکیل شده است، به رسمیت شناختند، اما بر روحی بودن انسان تأکید گذاشتند و معتقد بودند که انسان می‌تواند بر معایب مادی خود غلبه کند. در مسیحیت، چنین خوش‌بینی وجود نداشت. از دید مسیحیت، ماده آن‌چنان بزرگ و بدشگون است که زندگی، به تمامی، مبارزه‌ای است برای فرار از بلیات ناشی از آن. در حقیقت، برای مسیحیت، خداوند یا موجود الهی، به قدری خالص و منزه است و ماده به حدی از خداوند دور است که بدبینی، تنها نتیجه‌ی محتمل آن تواند بود.

ماده، از نظر متفکران مسیحی، اصل مطبوع شیطان بود. تا زمانی که انسان بعضاً ماده بود، از جمله‌ی شریبان به شمار می‌رفت و رهایی‌اش از این بند، احتیاج به فدیة داشت. و روح نیز از وقتی که به ماده ملحق شد، از مقام الهی خود ساقط گردید و برگشت آن به منزلت قبلی، تنها توسط عمل ویژه‌ای که از طرف الوهیت انجام می‌شد، امکان‌پذیر بود. این اقدام، باعث می‌شد که ماده نفی شود و روح از اسارت آن خارج گردد.

آپولوژیست‌ها معتقد بودند که کل جهان توسط خداوند برای انسان ساخته شده بود تا انسان‌ها بتوانند در این میدان، با اعمال خود به رستگاری برسند. گذشته از این، خداوند مقام و منزلتی والا برای انسان قائل شده و او را حکمران عالمیان کرده است.

ولی بعضی از آدمیان نافرمانی از خداوند را پیشه کردند و به گرداب گناه درغلتیدند. آن‌ها از خداوند رو گردانیدند و به ماده تمسک جستند. این گناه‌کاران، می‌توانند الوهیت گم‌شده‌ی خود را بازابند و تا ابد در جوار حق باشند.

اصل خلاقه‌ی جهان، خداوند، انسان را شاه‌کار خلقت دانست. ولی در عین حال، برای این شاه‌کار میسر ساخت که بتواند خود را تزیین کند. تصور بر این است که خداوند خواستار بازگشت انسان به مقام اولیه‌ی خود است و این خواست را با فدیة‌ای همچون عیسی مسیح، متحقق ساخته است.

این نقطه‌نظر را قدیس آگوستین پرورانده و شرح و بسط داده است. از نظر آگوستین، خداوند علت همه‌چیز است؛ هم جهان و هم انسان. ولی این انسان است که بالاترین درجه‌ی خلقت الهی می‌باشد. او اتحاد روح است با بدن. زندگی انسان روی زمین، زیارت بارگاه الهی است. در مقایسه با آنچه بعد از مرگ منتظر انسان است، زندگی این‌جهانی او زندگی نیست، بلکه مرگ است. در این‌جا است که ما به نوعی تحقیر مسیحیت را در ارتباط با این جهان و امید او به جهان آن سوی مرگ ملاحظه می‌کنیم.

آگوستین معتقد بود که نخستین انسان، آدم، الگوی زندگی آینده‌ی بشر را به دست داده است. آگوستین می‌گفت که آدم مرتکب گناه شده و آثار این گناه را دست به دست، به ابنای بشر منتقل نموده

است. او نژاد بشر را فاسد کرد و باعث شد که آدمی، در تمام اعصار، محکوم به گناه باشد. لذا، می‌بینیم که گناه آدم موروثی است. ولی خداوند عالم با منبع لایزال فیاض خود، می‌تواند انسان فاسد و منحرف‌شده را به راه مستقیم بازگرداند. خداوند مردان معینی را برای رستگاری و عده‌ای دیگر را برای تنبیه ابدی برگزیده است. این مجموعه‌ی قوانینی است که با نام تقدیر، یا عبارت «مقدر از پیش»، معرفی می‌شود.

بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که انسان، مخلوق نیرومند جهان، که از هیچ خلق شده، ضعف و گناهان انسان نخست را به ارث می‌برد. او می‌بایست هزینه‌ی گناه او را بپردازد. ولی این قادر مطلق، می‌تواند کسانی را برای بخشش انتخاب کند و عملاً نیز این کار را انجام می‌دهد و بقیه را وا می‌گذارد که تاوان گناه آدم را بپردازند. انسان برای همیشه گم‌شده و سرگردان است، مگر این که خالق مطلق جهان او را نیز برای رهایی از زیر بار گناهان «آدم» انتخاب کند.

موضع متفکران مسیحی قرون وسطی

نظریه‌ای که بیان شد، تا دوره‌ی پیدایش تفکر مسیحی با نام مکتب اهل مدرسه، که از قرن نهم تا سیزدهم میلادی را در بر می‌گرفت، ادامه داشت. نخستین و بزرگ‌ترین فلاسفه‌ی این دوره، جان اسکاتوس اریگنا نام داشت. به عقیده‌ی او، انسان مکاشفه‌ای است از اصل الهی، که تمامی جهان را آفریده است و خود نیز نمایش‌دهنده‌ی همین جهان می‌باشد. ولی انسان نیز روح زنده‌ای است که مسؤولیت دورافتادگی خداوند را به عهده دارد. انسان آفریده‌ی پروردگار است، اما در عین حال قادر است خود را از خداوند دور کند و مرتکب گناه بشود.

این کوشش که خداوند را تا حد خالق جهان اعتلا می‌دهد و در همین حال، به انسان نیز شأن و منزلت ویژه‌ای می‌بخشد، در مناقشه‌ی عظیمی که درباره‌ی ارتباط بین «کلی‌ها» و «فردها» پدید می‌آید، به اوج خود می‌رسد. اگر کلی‌ها همه در نهایت تعالی قرار دارند، در آن صورت افراد آدمی در جهان وزنه‌ای به حساب نخواهند آمد. آن‌ها حاصل وقایع جزئی و فاقد اهمیت خواهند بود. آنچه واقعاً مهم است، همان کلی‌هایند. بشریت مهم است، ولی انسان‌های فردی مهم نیستند.

خداوند مهم‌ترین است. ولی بقیه‌ی چیزها در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارند. به این نقطه که می‌رسیم، پرسش‌های فلاسفه شروع می‌شود. آیا افراد آدمی به تنهایی نقشی در ارتباط با اشیاء دارند؟ آیا افراد عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی هستند که خداوند با ریسمان‌هایی که به آن‌ها متصل کرده، آن‌ها را به این‌سو و آن‌سو می‌کشد؟ آیا افعال، امیال، و تقلاهای افراد، در واقع امر در طرح اشیای جهان محلی از اعراب و مداخلت دارند؟

ویلیام، از مردم شامپو، بر این اعتقاد بود که «کلی» به نحو اکملدر هر فردی حضور دارد و از این رو است که تفاوت افراد با هم، منحصر به صفات و خواص (اعراض) است.

پیتر آبلارد، باوری دیگر داشت. او فکر می‌کرد که کلی‌ها نمی‌توانند موجودیتی (انیت) جدای از اشیاء داشته باشند. آن‌ها به نحوی در اشیاء وجود دارند. خداوند در مخلوقات خودش تجلی می‌کند.

این رشته استدلال‌ات از جانب بعضی از فلاسفه‌ی این عصر، به گونه‌ای همه‌خدایی مشخص منجر شد. آن‌ها احتجاجاتشان تا به این‌جا کشید که می‌گفتند کلی‌ها واقعی‌اند و خداوند نیز متعالی‌ترین آن‌ها است و

از آن نتیجه گرفتند که خداوند واقعی‌ترین چیز در جهان است و بقیه، همه تجلیات این ذات الهی هستند. پس انسان از خدا است و نهایتاً به کلیت خود، که از آن آمده است، باز خواهد گشت.

نهضت مدرسیون، با تمامی مسائل و مشکلاتش، در توماس آکویناس به اوج خود رسید. این متفکر، خود را موظف کرد تا نشان دهد که جهان، همچون مکاشفه و تجلی خداوند، عقلی است. او می‌آموخت که کلی‌ها به مثابه‌ی ذات اشیاء در اشیاء وجود دارند و ماده چیزی است که در آن «کلی‌ها» انطباق یافته‌اند. لذا، انسان کلی انسانیت است که با ماده در آمیخته است.

طبق نظر آکویناس، خداوند، جهان (شامل انسان) را از هیچ آفرید. انسان مجموعه‌ی ماده و روح است. به عبارت دیگر، انسان موجودی است که در آن، ذهن و جسم جمع است.

ماده انسان را به زیر می‌کشد و برای رهایی از این فرودست رفتن، می‌بایست تاوان گناه «آدم» که در نسل اندر نسل بشر موروثی شده است، پرداخته شود.

در طول این دوره‌ی به اصطلاح قرون وسطایی تفکر بشر، انسان مخلوق الهی دانسته می‌شد و موجودی بود که در او جرقه‌ی نور الهی وجود داشت. ولی انسان خاک هم هست. او ماده است و به واسطه‌ی بخش مادی خود، گناه انسان نخست، آدم، را به دوش می‌کشد. بدین لحاظ، انسان از الوهیت خود ساقط شده است. لذا باید از درگاه پروردگار طلب بخشش کند. جهان هم ماده است و هم روح. انسان نیز از هر دو نصیب برده است. از این رو است که قسمتی از جهان، انسان را به سوی تعالی الهی می‌خواند و بخش دیگر جهان، که مادی است، او را به قعر مادی‌گری می‌کشاند.

این طرز تفکر، در نهایت به دکترین «تحقیر جهان» راه می‌برد. در یک سوی افراطی طرز تفکر مزبور، این اعتقاد نهفته است که همه‌چیز در دنیا شرارت‌آمیز و مذلت‌بخش است و انسان می‌بایست از آن بگریزد. زندگی، سفری زیارتی، دوره‌ای آزمایشی، و بالأخره مکانی برای سنجش و محنت است. در این وادی، انسان می‌تواند با انجام اعمال خوب، دعا و نیایش و روزه گرفتن، و نیز با بهره‌جویی از فیض الهی، از عواقب مربوط به بخش مادی جهان بگریزد و نهایتاً به قلمرو روح خالص وارد شود.

بدین ترتیب برای بسیاری از متفکران دوره‌ی مورد بحث، دو جهان وجود داشت. یکی جهان ساخته شده از ماده، و دیگری جهان برآمده از روح. جهان مادی، علت و سبب گناهان بشر است و او را به تباهی ابدی می‌کشاند. این بخش از جهان، دشمن نوع بشر است. ولی جهان روحی، بر خلاف جهان مادی، رستگاری انسان و سعادت سرمدی او را خواهان است. این جهان، جای‌گاه تمامی خوبی‌ها و منزل‌گاه الهی می‌باشد.

در کوششی بی‌امان برای دستیابی به ارزش‌های روحی عالم، فیلسوفان مسیحی به شدت به سمت تحقیر کامل جهان مادی و جسمانی روی آوردند. (هرچند در میان آن‌ها بودند کسانی که مایل نبودند تا به این در این مسیر پیش بروند.) گروه اخیر متوجه شده بودند کسانی که افراط در تحقیر این جهان، راه‌حل مناسبی نمی‌باشد. برای آنان تا اندازه‌ای روشن شده بود که بایستی راهی بینابین پیدا کرد تا میان بخش جسمانی و روحانی جهان و انسان، آشتی و سازگاری برقرار کند.

در طول قرون وسطی، کلیسای مسیحی عامل غالبی بود که به شیوه‌ی تفکر و زندگی انسان شکل می‌داد. عقاید کلیسا در ارتباط با رابطه‌ی انسان با خالق و نیروی حاکم جهان، در درجه‌ی بسیار عالی قرار

داشت. صرف‌نظر از این که فیلسوفان چگونه فکر می‌کردند، مجاز نبودند که به طور جدی، قدرت عالی‌هی خالق و نیز مخلوق بودن انسان و ضرورت تبعیت او از قوانین و اراده‌ی پروردگار را مورد پرسش قرار دهند.

ولی ذهن جست‌وجوگر انسان، هرگز با این طرز تفکر موافقت نداشت. فلاسفه‌ی بسیاری بودند که علیه تفوق کامل کلیسا قیام کردند. اگرچه آن‌ها مستقیماً نمی‌گفتند که شأن انسان اجل بر آن است که بتوان آن را تحت چنین محدودیت‌هایی قرار داد، اما تفکرشان سمت و سوی را نشانه گرفته بود که به تأکید قدرت انسان ختم می‌شد. تمامی مکتب فکری که با عنوان «اصالت تسمیه» مشهور بود، بر این اعتقاد پای می‌فشرد که فرد انسانی، واجد بیش‌ترین اهمیت است و تصورات ذهنی، صور کلی و حقایق تجربی، همه محصول ذهن او است.

مثلاً ویلیام از مردم آکام، فکر می‌کرد که کلی‌ها فقط در اذهان و افکار ذهن انسان وجود دارد و جز آن، فاقد هر گونه حقیقت دیگری است.

پیشروان نهضت رنسانس (تجدید حیات علمی و هنری)

فشار فزاینده بر قدرت و شأن انسان، گرایشی نمادین بر تفکر او داشت. این فشار، نیروی یک گول را داشت که تاکنون خواب بود و در طول خواب، او را با غل و زنجیر، چنان بسته بودند که قادر به هیچ نوع حرکتی نبود. گول به آهستگی زنجیر خود را پاره کرد. به پا خاست و قدرت خود را به دنیا اعلام کرد. انسان جرأت به خرج داد و توانایی خود را در کنترل جهان، و پی بردن به اسرار آن، برملا کرد و نشان داد که قادر است با استمداد از فکر خود، بر عملکردهای عالم وقوف یابد و آن‌ها را به میل خود درآورد. روحیه‌ی رنسانس بر چنین تصوراتی استوار بود. این روحیه، بر قدرت انسان در جهان تأکید می‌گذاشت و از این رو بود که آن را «انسان‌مدار» یا معتقد به «اصالت انسان» می‌خواندند.

در فلسفه‌های لودوویگو ویوز، پطروس راموس، پراسلوس، و برناردینو تلیسیو، قدرت بشر در وادار کردن جهان به این که به میل او رفتار کند، آشکار است. آنان، از جمله‌ی پیش‌آهنگانی بودند که قیام علیه نیروهای را آغاز کردند که سعی می‌کردند انسان را تضعیف و او را تابع جهان بنمایند؛ گرچه عقاید آن‌ها خام، جادوگرانه، و مملو از خرافات بود که ما امروزه به هیچ‌یک از آن‌ها اعتقاد نداریم. هدفشان این بود که انسان را از زنجیرهای اسارت فکری رها کنند و ابزار لازم را برای تفوق بر جهان، در دست‌های او قرار دهند. آنچه که علمای نوین برای ما انجام داده‌اند، این مردان می‌کوشیدند برای عهد خود چنین کنند. آن‌ها سعی کردند با دانش و فهمی که در روزگار خود داشتند، طبیعت را مطالعه و کنترل کنند و از این روست که آن‌ها را پیش‌آهنگان علم جدید می‌گویند.

با افزایش تحقیقات در باب ماهیت جهان، میزان دانش مرتبط به طبیعت و کنترل آن فزونی گرفت. کوپرنیک، گالیله، کپلر، و نیوتن، جهان را مطالعه کردند و به هم‌سلکان خود گفتند که این جهان چگونه عمل می‌کند. البته کلیسا می‌دید که چه چیزی در حال وقوع است و با تمام نیرو می‌کوشید تا این نیروهای جدید را ریشه‌کن کند. ولی چه باک که انسان، بارقه‌ای از آینده‌ی درخشان را دیده بود و چنان مجذوب آن شده بود که کسی توانایی نداشت او را از ورود به این سرزمین موعود باز دارد. دیگر انسان هرگز حاضر نبود که با اطاعت تمام در مقابل نیروهای طبیعت سر فرود آورد. او مستقیم ایستاده بود و شجاعانه، حق مبارزه با

جهان و تفوق بر رموز آن را مطالبه می‌کرد. این در حقیقت، روز جدیدی بود برای انسان و تولدی بود برای مفهوم جدید از جایگاه انسان در طبیعت.

موضع بیکن و هابز

تفنگ‌های گشاینده‌ی این عصر نوین، عصر افکار فلسفی نو، توسط فلاسفه‌ای شلیک شد که لزوم مطالعه‌ی دقیق جهان را سرلوحه‌ی کارهای خود قرار داده بودند. این فرانسویس بیکن بود که برای نخستین بار، از این روحیه‌ی علم‌یجدید، تبیین آگاهانه‌ی به دست داد.

او از پژوهندگان می‌خواست که ذهن خود را از عقاید نادرست و قدیمی گذشته بزایند و جهان را به شیوه‌ای خالی از هر گونه تعصب و جزم‌گرایی، مورد مطالعه قرار دهند. موقعی که انسان به مشاهده می‌پردازد و ثمرات مشاهدات خود را با هم جمع می‌کند، موفق می‌شود که اختلافات میان حوادث و اشیای جهان را کشف کند. بدین شیوه، او قوانین یا مداومت‌هایی را در میان رویدادها برقرار می‌کند که در کارهای علمی بعدی می‌توانند راهنمای او باشند.

بیکن بر ارزش فهم دقیق جهان اهمیت زیادی قائل بود. ولی در ضمن، مایل نبود که عقاید مذهبی گذشته را بالکل فراموش کند. او متوجه بود (و از آن پرهیز نتوانست کرد) که گاهی عقاید دینی و کشفیات ناشی از مشاهده‌ی دقیق، با هم در تناقض قرار می‌گیرند. در این موارد، او توصیه می‌کرد که به هر دو باید باور داشت. او می‌گفت: «همان‌طور که مجبوریم از قانون الهی پیروی کنیم، گرچه عقل ما با آن هم‌خوانی ندارد، مجبوریم به کلام خداوند نیز اعتقاد داشته باشیم، هرچند عقل ما از شنیدن آن استنکاف ورزد.»

بیکن بر روی مرز این دو حالت قرار گرفته بود. او ضرورت مطالعه‌ی جهان و تفوق بر اسرار آن را عمیقاً درک می‌کرد. ولی نمی‌توانست در شرایط موجود، به طور کامل به این خواست خود عمل کند. با تمام این اوصاف، باز این او بود که پایه‌های چرخش تدریجی به علم و دوری از مذهب را بنا نهاد و استوار ساخت.

توماس هابز، نگران این تقسیم‌بندی نبود. او به تمامی جانب علم را گرفت و فلسفه‌ای کاملاً مبتنی بر اصول ریاضی را پایه‌گذاری کرد. از نظر هابز، همه‌چیز در جهان، شامل انسان، ماده‌ی در حال حرکت بود. از این رو بود که او وظیفه‌ی انسان را فهمیدن قوانین حرکت می‌دانست و معتقد بود که از آن طریق، می‌توان به فهم عالم نائل آمد. پس از درک قوانین جاودانی و تغییرناپذیر طبیعت، انسان قادر خواهد شد که آن‌ها را طبق میل خود، تعدیل کند.

نظریات دکارت و اسپینوزا

رنه دکارت، معتقد بود که همه‌ی چیزها در طبیعت، بایستی به طور مکانیکی تبیین شود و آن چیزهایی هم که روحی است، می‌بایست با این ترتیب سازگار باشد. تئوری او با خداوند، جوهر مطلق و جواهر مرتبط به آن، ذهن و ماده، آغاز می‌گردد. در انسا، ما هر دو - ماده و ذهن - را داریم. اگرچه این دو به هم بستگی دارند، بر یکدیگر نفوذ نتوانند کرد. بدن کاملاً بر اساس اصول مکانیک عمل می‌کند و ذهن نیز پدیده‌ای صرفاً روحی است.

بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که انسان از دو جوهری که تمام جهان از آن ساخته شده، تشکیل گردیده است. از نظر دکارت، انسان از طبیعت برآمده است، لذا به صورت بخشی از طبیعت، عمل‌مرد او تا

نهایی‌ترین درجه، مکانیکی است. انسان ماشینی است که به دقت ساعت، با قوانین طبیعت کار می‌کند. ذهن آدمی از بدن او جداست و در نتیجه، با آن کاری ندارد. ولی انسان از هر دو - ذهن و بدن - تشکیل شده است.

از نقطه‌نظر اسپینوزا، هر چیزی در جهان، عملاً جوهر یا خدا است. دو صفت خدا، بُعد و فکر، در انسان یافته می‌شود. انسان صورتی از خدا یا جوهر کلی یا حقیقت است. هر چیزی در جهان، در عین حال که حالتی از بعد است، حالتی از فکر هم هست. در حالی که در همه‌ی اشیاء، به استثنای انسان، این دو حالت در سادگی کاملند، در انسان پیچیده و متشکل از قسمت‌های مختلف می‌باشند. به‌علاوه، در انسان، ذهن از اعمال خودش آگاه است. به همین دلیل است که او را موجودی خودآگاه می‌خوانند.

ولی بین بدن انسان و ذهن او، هیچ‌گونه ارتباطی وجود ندارد و هیچ مدام از این دو جوهر، بر یکدیگر نمی‌توانند اثر بگذارند. با وجود این، ذهن و بدن طوری ساخته شده‌اند که آنچه در یکی اثر می‌گذارد، رد دیگری نیز نظیر آن اتفاق می‌افتد. بدین ترتیب ما تحت تأثیر آنچه در بدن اتفاق می‌افتد، قرار می‌گیریم. بدین قرار برای اسپینوزا، تمام جهان خدا یا جوهر است که در شکل ذهن و ماده ظاهر می‌شود. انسان نیز واحدی در این کل است. او مرکب از ماده و ذهن می‌باشد.

جای‌گاه انسان از دیدگاه لاک، برکلی، و هیوم

مفهوم تا حدی متفاوت درباره‌ی جای‌گاه انسان در جهان، متعلق به جان لاک است. برای او، انسان بخشی از جهان است؛ ولی بخشی که نسبت به دنیای پیرامون خود حساس است.

به علت این حساسیت، انسان درباره‌ی جهان تصویری پیدا می‌کند که از طریق اندام‌های حسی و تجربه حاصل می‌شود. گرچه انسان از ترکیب ذهن و بدن، به طور مستقل از هم به وجود آمده است، بخش ذهنی تحت نفوذ بخش بدن و بخش بدن تحت تأثیر بخش ذهنی می‌باشد. به عبارت دیگر، تأثیر متقابل بین این دو بخش است که انسان را می‌سازد.

از نظر لاک، علاوه بر این دو جوهر ذهن و بدن، یک جوهر روحی دیگر که خداوند باشد نیز وجود دارد. خداوند جهان را از هیچ ساخته است و آن را به نحوی ترتیب داده که همان‌طور که شاهدیم، از طریق تجربه عمل می‌کند.

لاک معتقد است که عقل انسان، معیار نهایی آزمایش همه‌ی چیزهای جهان است. لاک با این که جهان بیرونی وجود دارد و خداوندی نیز هست و نیز اوست که جهان را آفریده، موافقت دارد. کوشش همه در این است که این نقطه‌نظرها را به قسمی اثبات کند که به عقل جور بیاید و ذهن آدمی را راضی کند. از دیدگاه عقل، انسان آزمون نهایی مکاشفات روح است. پیروان لاک سعی کردند که این خط فکری را بیش‌تر ادامه دهند و مکاشفات راستین الهی را در قوانین طبیعت بیابند. از منظر این متفکران، مسیحیت دینی است مبتنی بر موازین علقی و فاقد هر گونه رازناکی که به آن پیش‌ترها منتسب می‌داشتند.

بدین ترتیب انسان فردی جای‌گاه واقعی خود را می‌یابد. او قرار است داور جهان بشود. عقل او محکمه‌ی نهایی استیناف است. بایستی قبل از این که چیزی را به عنوان حقیقت بپذیرد، آن را عقلاً قبول داشته باشد.

جرج برکلی، با حذف جهان ماده و مرکزیت دادن به انسان، این عقیده را بیش‌تر به پیش برد. از نظر او، جهانی خارج از ذهن، که تصورات ذهن ما معلول آن باشد، می‌بایستی به عنوان امری بی‌معنی، بالکل طرد گردد. احساس‌های ما نه از اشیای مادی، که از ذهن خداوند در ما ایجاد می‌گردد.

نتیجه‌ی کامل منطقی این نظریه، توسط دیوید هیوم عنوان گردید و بسط و توسعه یافت. او انسان و منحصراً انسان را مرکز همه‌ی عالم می‌داند. به زعم او، کلیه‌ی آنچه را که ما می‌شناسیم، تصورات ذهنی خودمان است. هیچ جوهر روحی یا مادی آن‌ها را به وجود نیاورده است. تمامی جهانی که ما می‌توانیم گواهی دهیم، تصورات متولی ذهن ما است. منشأ این تصورات نامعلوم است و فرض ما بر معلولیت آن‌ها درست نیست. ما ممکن است برای تصورات خود دلیلی قائل شویم و یا ممکن است به وجود خدا و نیز جهانی خارجی معتقد باشیم. ولی قادر نخواهیم بود این اعتقادات را با هیچ روشی عقلی که برای بشر شناخته شده است، ثابت کنیم.

هیوم انسان را تا به نقطه‌ای می‌کشانند که باید از خود سلب اطمینان می‌کرد. نظریه‌ی هیوم آب سردی بود که بر اندیشه‌ی پراشتیاق بشر برای تفوق بر جهان ریخته می‌شد. انسان اهتمام کرده بود که جهان را بشناسد و بدین طریق، بر آن سلطه جوید. فیلسوفان کم‌کم عقیده‌ی مربوط به مکاشفه‌ی الهی را ترک کرده بودند و ذهن انسان را منبع همه‌ی دانش‌ها می‌دانستند. آن‌ها تا زمانی که لاک هنوز عقیده‌ی مصرانه‌ی خود را در ارتباط با نیروهای ذهن آشکار نساخته بود و لزوم دست برداشتن از ادامه‌ی اتکا به آن را یادآور نشده بود، موفق شده بودند به نتایج چشم‌گیری در این زمینه دست یابند. برکلی و هیوم از جایی شروع کردند که لاک متوقف شده بود. آن‌ها به این جست‌وجوی ذهنی ادامه دادند تا به آنچه به اعتقاد آن‌ها نتیجه‌ی نهایی و منطقی مواضع اتخاذشده‌ی لاک بود برسند. هیوم انسان را به خود و نهاد و دنیای خارج را محصول ذهن او دانست و از اثبات وجود جهان به وسیله‌ی روشی که سالیان دراز در این راه به کار می‌رفت و جهان را علت تصورات، یا حتی وجود خود انسان می‌دانست، امتناع ورزید. آیا واقعاً انسان تنها و منزوی از هر چیز، روی پای خود ایستاده است؟ آیا لازم است که ما به توالی صرف تصورات که تا به انتها در فضا به سر می‌برند بیاندیشیم؟ این‌ها از جمله مسائلی بود که هیوم برای متفکران بعدی پیرو خود باقی گذاشت.

نظریه‌های لایب‌نیتس

در حالی که نهضت انزواگرای هیوم در انگلستان به پیش می‌تاخت، نهضتی که تا حدی با آن متفاوت بود، در آلمان سر برآورد. این جنبش که از اسپینوزا ریشه می‌گرفت، توسط متفکر آلمانی، گوتفرید ویلهلم لایب‌نیتس توسعه یافت. به یاد داریم که اسپینوزا همه‌ی چیزهای عالم، من جمله انسان را ترکیبی از ماده و روح می‌دانست و این دو را نیز از صفات جوهر دیگری که خدا بود تلقی می‌کرد. لایب‌نیتس جوهر را به ذرات بسیار ریز یا مونادهای بی‌شماری تقسیم کرد. جهان او از این واحدهای «در خود تمام» که سنگ بناهای آن را تشکیل می‌داد، ساخته شده بود.

برای لایب‌نیتس، انسان از موناد ساخته شده بود. تفاوت مونادهای متشکله‌ی آدمی با مونادهای موجودات ناسازمند این بود که در انسان، مونادهای کنترل‌کننده یا روح نیز وجود داشت. در صورتی که موجودات ناسازمند (غیرارگانیک) فاقد این نوع موناد بودند.

خداوند عالم را طوری ساخته است که هر یک از موناها، با هماهنگی موناها‌ی دیگر عمل می‌کنند. بدین‌ترتیب گرچه خداوند در آغاز به حرکت درآوردن جهان حضور داشت، پس از به حرکت درآمدن آن، همراه آن نبود. او می‌توانست کنار بکشد و بگذارد که موناها به اقتضای طبیعتشان با هم متحد و یا از هم جدا شوند. بدین‌ترتیب ملاحظه می‌کنیم که جهان لایب‌نیتس جهانی کامل مکانیکی بود. انسان و تمام طبیعت، تابع قانون و نظم یکنواختی هستند.

در این‌جا ما جهانی مکانیکی داریم که تحت قوانین بی‌رحمی که از فطرت جهان است، به سوی آفرینش و انحلال پیش می‌رود. انسان نیز همچون بخشی از این فرآیند، همراه بقیه‌ی عالم ره می‌سپرد. اگرچه انسان به طریقی هدف اراده‌ی خلاق الهی بوده و هست و به خاطر این منزل نیز از آغاز در جهان وجود داشته، با این‌همه بخشی از تمامیت طبیعی به شمار می‌رود و ضرورتاً تابع قوانین از پیش تنظیم شده‌ی آن می‌باشد.

گرچه این نقطه‌نظر از خیلی جهات با نظریه‌ی لاک و اخلافش فرق می‌کرد، هر دو به سمتی که تعبیر مکانیکی جهان و انسان را در بر داشت، حرکت می‌نمودند. لایب‌نیتس ماده را به نیرو فرو کاست. بدین‌ترتیب به تدریج نظریه‌ی مکانیکی جهان در سراسر جهان فلسفه منتشر شد. نتیجه این شد که نقطه‌نظر فائق در بسیاری از نقاط عالم، به این مضمون بود که طبیعت به وسیله‌ی قانون اداره می‌شود و هر چیزی هم که در عالم وجود دارد، فرآورده‌ی طبیعت است. این تفکر، طبیعتاً باعث گردید که به علوم و مطالعه‌ی آن علاقه‌ی شدیدی پیدا شود. در این حال و هوا بود که علم برای بشر امید بزرگی شد.

دیدگاه روسو

این ژان ژاک روسو بود که جهان فلسفه را تکان داد و ایمان آن را به نظریه‌ی مکانیکی جهان متزلزل ساخت. از نظر روسو، انسان ماشین و بخشی از جهان مکانیکی نبود. بل که او موجودی بود دارای احساس و احساسات. روسو فکر می‌کرد که علم و فرهنگ انسان را زنجیر، و انسانیت او را مخدوش کرده است. روسو پیشنهاد می‌کرد که این پوسته‌ی تمدن را از انسان جدا کنیم و به دور بیافکنیم و انسان را برای تحقق کامل استعدادها و ظرفیت‌هایش آزاد و از این قید و بند رها سازیم. روسو معتقد بود که علم انسان در این است که از بندهای علم خلاص شود و به طبیعت بازگردد.

نظریه‌ی کانت درباره‌ی اهمیت انسان

این مبارزه‌طلبی جسورانه‌ی عصر، و این خواست مصرانه به بازگشت انسان به طبیعت، با تمام غنا و سرشاری‌اش، امانوئل کانت، یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه‌ی نوین را تحت نفوذ خود قرار داد.

کانت وظیفه‌ی بازگرداندن انسان به جای‌گاه فائق او در جهان، بر عهده گرفت. این کار، پاسخ‌گویی به سؤالاتی که فلاسفه‌ی خلفش عنوان کرده بودند، ضروری می‌داشت. در این مهم، وظیفه‌ی کانت این بود که از یک سو شکاکیت هیوم را تعدیل کند و از سوی دیگر، از جزم‌گرایی قدیم بکاهد و ماده‌انگاری (ماتریالیسم)، تقدیرگرایی sentimentalism، الحاد atheism، و نیز احساس‌گرایی fatalism و خرافه‌پرستی sunerstition را نفی و مردود بشمارد. این وظیفه‌ی کوچکی نبود. گویی این کار خطیر، منتظر بود که ذهنی به بزرگی و نیرومندی ذهن کانت پدیدار گردد تا بتواند آن را به سرانجام برساند.

کانت فکر می‌کرد که انسان بخشی از جهان اشیاء است. انسان گرچه می‌تواند سوای خودش از وجود جهان نیز یقین داشته باشد، قادر به شناختن آن نیست. تمام چیزی را که انسان می‌تواند بداند، این است که ذهن او، به خاطر ماهیتش، از احساس‌هایی تشکیل شده که از تماس با جهان خارجی حاصل می‌شود. تا این‌جا، کانت با مواضع اساسی لاک، برکلی، و هیوم، مبنی بر این که دانش محدود به تصورات ذهنی است، موافقت دارد.

ولی این پایان کار نیست. انسان قادر به تفکر است و بر این اساس، او می‌تواند از جهان خارج، خداوند، آزادی، و بی‌مرگی، تصوراتی ذهنی داشته باشد. انسان به خاطر داشتن قدرت تعقل و تفکر، می‌تواند طوری عمل کند که گویا این دنیا و خود او، به وسیله‌ی خالق آفریده شده‌اند و دیگر این که او آزاد است و صاحب روحی که منهدم‌نشده‌ی است.

بدین‌ترتیب این که کانت قبول دارد که از نقطه‌نظر علم و شناخت، انسان در چنگ تصورات ذهنی خود قرار دارد، یک طرف قضیه را تشکیل می‌دهد. طرف دیگر قضیه این است که در انسان عواملی وجود دارد که فرض وجود همه‌ی آنچه را که روسو به خاطرش مبارزه می‌کرد و حتی بیش از آن را نیز توجیه می‌نمود. این‌جا آن نقطه‌ای است که شأن انسان در جهان به او بازگردانده می‌شود. کانت معتقد بود که او مسائلی را که از پیشینیان به ارث برده بود، به وجه مطلوب حل کرده است. او بر این باور بود که انسان اکنون می‌تواند راست بایستد و با اطمینان به قدرت خود، برای فهم و شناخت جهان و کنترل آن، با جهان روبه‌رو شود. او یقین داشت که موفق شده است به انسان شأنی را که شکاکانی مانند هیوم تقریباً تباه کرده بودند، بازگرداند.

کانت به دنیای فلسفه علامتی را داد که با آن می‌توانست به چیزهایی که برای انسان ارزش‌مند بود پی ببرد. او با قدرت و دلایل متین، استدلال کرده بود که حقیقتی بالاتر از آنچه به وسیله‌ی فهم انسان پیشنهاد می‌شود، وجود دارد و این حقیقت والاتر، چیزی نیست جز قانون اخلاقی درون انسان‌ها که جهان ارزش‌ها را تضمین می‌کند. این پیام از طرف پیروان بلافصل کانت، مورد استقبال واقع شد. لذا، آن‌ها به بسط و تکمیل آن پرداختند و با این عمل، به نوع انسان اطمینان دادند که او در این جهان، هم قدرت دارد و هم شأنی والا.

فیخته، شلینگ، شلایر ماخر، و هگل

یوهان گوتلیب فیخته، اصل آزادی را مرکز فلسفه‌ی خود قرار داد. از نظر او، انسان اساساً عنصری است آزاد و نباید به او به صورت حلقه‌ای که در اتصال زنجیره‌ی حوادث قرار دارد نگاه کرد. عملکرد خودمختارانه‌ی انسان، وجه مشخصه و متمایز او است. فیخته سعی کرد این فکر را به روشی شبیه روش کانت اثبات کند. او می‌گفت ما باید علی‌رغم ناتوانی استدلال نظری به نشان دادن برتری آزادی، اصل مزبور را همچون اصل نهایی بپذیریم. چون تنها در این صورت است که قادر خواهیم بود انتظارات طبیعت اخلاقی خود را برآورده کنیم و به زندگی ارزش و معنا بدهیم.

مضافاً به این که برای فیخته، اصل اساسی جهان فعالیت‌ی بود کلی، آزاد، و خودمختار. فیخته این اصل را «من مطلق» می‌نامید. «من مطلق» حقیقتی است که فوق کلیه‌ی موجودات قرار دارد. در عین حال، این «من مطلق»، عقل فعال کلی است که در هر فردی نیز پیدا می‌شود. بدین‌ترتیب انسان بخشی از «من

کلی» به حساب می‌آید و با جهان ارتباط ماهوی دارد. انسان همچنین، تحت سلطه‌ی فرآیند کلی زندگی می‌باشد.

این «من»، یا «فعالیت کلی»، خود را در انسان و طبیعت بیان می‌کند. درخت، میز، حیوان، و انسان، همه تبیینات این اصل اساسی هستند. انسان بالاترین مظهر من خلاق جهان به شمار می‌رود.

فیخته و کانت، از ایجاد اصل خلاق و آزاد (روح یا ذهن، عامل بنیادی جهان)، و نیز از رها ساختن انسان از مکانیزم بی‌جان و سوق دادن او به حوزه‌ای که مورد محکومیت فلاسفه‌ی قدیم بود، تنها یک هدف را دنبال می‌کردند. هدف آن‌ها این بود که به آرزوی دیرینه‌ی بشر برای یافتن توجیهی در ارتباط با عمیق‌ترین آرزوها و بلندترین امیدهایش، جامه‌ی عمل بپوشانند و پاسخی مناسب عرضه کنند. فریدریش ویلهلم ژوزف شلینگ، مجذوب امکانات این تئوری شد. شلینگ به خاطر داشتن ذوق شاعری و هنری، مفهوم فیخته را بیش‌تر به جلو برد و معتقد بود که جهان یک اثر هنری است که به وسیله‌ی هنرمند بزرگ جهان آفریده شده است. جهان شامل انسان، از نقطه‌نظر شلینگ، نظامی زنده و تکامل‌جو دارد. جهان و انسان، سازمانی (ارگانیزم) است که در آن هر قسمت جای خود را دارد؛ درست مانند یک تابلوی نقاشی که در آن هر رنگی در مکان مناسب قرار می‌گیرد و مجموعه‌ی تابلو را به یک شاه‌کار تبدیل می‌کند.

طبیعتاً نقطه‌نظر شلینگ به مذاق شعرا، هنرمندان، و نوایغ خلاق، سازگار بود. لذا لیستینگ، هردر، گوته، و بسیاری دیگر از هنرمندان، احساس می‌کردند که نظریه‌ی شلینگ تبیین فلسفی آن چیزی است که در اعماق وجود آن‌ها به ودیعه گذاشته شده است. به زعم آن‌ها، دنیا دنیای هنرمندان و نیز جایی است که هنرمند می‌تواند در آن آسوده باشد و احساس رضایت کند.

فریدریش ارنست دانیل شلاپر ماهر، خداوند را اصل خلاق کلی جهان و لایزال تمامی زندگی می‌شناخت. او معتقد بود که خداوند در جهان هست و چیزی بیش‌تر از جهان است. از نظر این فیلسوف، انسان‌ها، یا «من‌های فردی»، مبادی خودمختاری هستند که هر یک در طرح کلی جهان، واجد استعداد و ویژگی‌های خاص خودند. وجود یکایک این افراد برای کل لازم است. اگر قرار است که جهان در وجه اکمل، خود را متحقق سازد، لازم است تا حداکثر توان به خلاقیت بپردازند. این خلاقیت در هر واحد و در هر «من» باید در حداکثر ظرفیت وجود داشته باشد. وجود انسان برای خودآگاهی جهان ضروری است.

نهضت ایدئالیستی فلسفه، که فیخته و شلینگ هر دو از نمایندگان آن به شمار می‌روند، جهان را تماماً از دیدگاه انسان تفسیر می‌کرد. فریدریش هگل نیز همین روش را به کار بست. از نظر این فلاسفه، مطالعه‌ی انسان حقایق و عوامل معینی را آشکار می‌کند. در مورد جهان نیز که انسان بخشی از آن است، همین ترتیب اعمال می‌شود. فلسفه‌ی ایدئالیست‌ها عمدتاً بر پایه‌ی این طرز تفکر قرار دارد.

هگل در انسان فراگردهای منطقی معینی را فعال یافت. او متوجه شد که ذهن آدمی، به طور طبیعی، از بیان یک واقعیت به بیان واقعیت ضد آن حرکت می‌کند. برای مثال، همه می‌دانیم که جنگ عملی مذموم است. ولی در ضمن به این امر نیز وقوف داریم که جنگ می‌تواند منشأ خیر هم باشد. پس جنگ هم بد است و هم خوب. ذهن آدم، بعد از این که به این ضدین توجه کرد، به سمت کشف پایه‌ای برای سازگار کردن آن‌ها متمایل می‌گردد.

به زعم هگل، این طریقی بود که تمام فرآیند تفکر در چهارچوب آن انجام می‌گیرد. نخست ما یک «برنهاد» را پیشنهاد می‌کنیم؛ مثلاً این که جنگ بد است. بعد «برابرنهاد» آن را می‌آوریم که در این مثال

این است که بگوییم جنگ خوب است. بعد از این دو حرکت، که ضدین را در آن‌ها می‌یابیم، به سوی «هم‌نهاد» که در آن جنگ هم خوب است و هم بد، روانه می‌شویم. لذا، می‌گوییم علی‌رغم این که از جنگ شرارت و عداوت برمی‌خیزد، ارزش‌های ویژه‌ای نیز در آن متصور می‌باشد.

هگل می‌گفت ذهن جهانی نیز مانند ذهن آدمی عمل می‌کند. جهان هم مانند انسان است و فرآیندهای آن مانند فرآیندهای انسان می‌باشد؛ منتها در مقیاسی وسیع‌تر. به عقیده‌ی هگل، واقعیت جهان یک فرآیند منطقی تحولی و تطوری است. در جهان نیز مانند ذهن انسان، تز یا برنهاد، آنتی‌تز یا برابرنهاد، و سنتز یا هم‌نهاد، وجود دارد. انسان الگویی است که وجه کامل آن را در جهان می‌بینیم. انسان شکل مینیاتوری جهان است. انسان عالم صغیر است و جهان عالم کبیر.

برای هگل فرق نمی‌کند که مطالعه‌ی خود را از کجا شروع کند. چون نتیجه، در هر حال یکسان خواهد بود. اگر ما از انسان آغاز کنیم و بعد به طبیعت بپردازیم، فرآیندهایی را در کار می‌بینیم. اگر برعکس، از طبیعت شروع کنیم و بعد به انسان برسیم، باز همان‌گونه فرآیند را مشاهده می‌کنیم.

در رویکرد ایدئالیست‌ها به مسأله‌ی جهان، ما دست سوفیست‌ها، سقراط، افلاطون را می‌بینیم. علاقه‌ی این متفکرین یونانی، همان‌طور که قبلاً مطالعه کرده‌ایم، ابتدا در انسان خلاصه می‌شد. آن‌ها به جهان علاقه‌ی چندانی نشان نمی‌دادند، مگر در مواردی که جهان بر انسان و روابط او با سایر انسان‌ها اثر می‌گذاشت. آن‌ها با مطالعه‌ی انسان کار خود را شروع کرده و به طور چاره‌ناپذیری، به تئوری جهان رسیده بودند. ولی در هر مورد، جهان را بر اساس انسان تفسیر می‌کردند. مثلاً افلاطون را در نظر بگیرید. او مثل را در انسان، بالاترین می‌دانست. او می‌دید که مردم می‌کوشند جهان را طوری قالب‌ریزی کنند که با تصورات ذهنی‌شان (در مورد افلاطون، مثل) جور در بیاید. درست مانند هنرمندی که گل کوزه‌گری را طوری قالب‌ریزی می‌کند که تجسم‌بخش تصویری ذهنی (ایده) باشد. بر این اساس، هگل استدلال می‌کرد که متعالی‌ترین چیز در جهان، «ایده» یا «صورت ذهنی» است که به طور خالص و بدون آمیختگی با ماده باشد. ولی همان‌طور که انسان صور ذهنی را در شکل‌دهی به ماده سرمشق قرار می‌دهد، اصل خلاق الهی نیز از مثل برای قالب‌گیری و ساختن جهان بهره می‌گیرد.

این رویکرد به جهان، رویکردی به وساطت انسان و طبیعت او، قرون متمادی ادامه یافت. متفکران مزبور رویکرد به انسان را الگوی رویکرد به جهان کرده بودند.

نظریات متفکران متأخر آلمانی

علاوه بر روش مذکور، سنت فلسفی دیگری نیز با همان نیرومندی وجود داشته‌است. رهبران این سنت فلسفی، همان‌طور که دیده‌ایم، ابتدا جهان مادی را مطالعه می‌کردند. آنان بعد از این که قوانین و طبیعت این جهان را کشف کردند، انسان را در زنجیر علل و معلول‌ها قرار می‌دادند. اگر جهان ماشینی است که با قوانین غیر قابل تغییر کار می‌کند، پس انسان هم یک ماشین است.

یوهان فریدریش هربارت، نماینده‌ی رویکرد دومی است که در فصل اول کتاب به شرح آن پرداخته‌ایم. او معتقد بود که هم طبیعت و هم انسان، توسط آمد و رفت، اختلاط و افتراق واحدها، که او آن‌ها را «واقعیت‌ها - حقایق» می‌نامید، ساخته شده است. جهان واقعیت‌ها مطلق است. در آن هیچ تغییر، رشد،

فساد، و نظایر آن وجود نداشت. تنها تغییر در عادات خود ما است که واقعیت‌ها را طوری به هم مرتبط می‌سازیم که اشیاء و یا الگوهای مختلف از آن‌ها پدید می‌آید.

بی‌شک شما نقاشی‌هایی دیده‌اید که اگر به آن‌ها برای مدتی خیره شوید، به نظر می‌رسد که تصاویر در مقابل چشمان شما در حال تغییر است. در حالی که ما می‌دانیم در عمل، تصاویر تغییر نمی‌کنند. این چشمان ما است که بخش‌هایی از تصویر را به نحو دیگری به هم متصل می‌کند که به نظر می‌آید کل تصویر دستخوش تغییراتی شده است. بر اساس این تجربه، هربارت فکر می‌کرد که موقعیت ما با جهان نیز چنین وضعی را دارد. جهان هرگز تغییر نمی‌کند و این ما هستیم که «حقایق» جهان را به شکلی متفاوت به هم متصل می‌کنیم و می‌پنداریم که تغییراتی در جهان صورت گرفته است.

انسان نیز به همین منوال، ترکیبی است که «حقایق» در آن سازمان یافته‌اند. حیات ذهنی انسان، سازمانی مرکب از صور ذهنی است که بر اثر فعل و انفعال متقابل «حقایق» به وجود می‌آید. هربارت معتقد بود که تمام این جریان را می‌توان با زبان مکانیک تبیین نمود. از نظرگاه او، روان‌شناسی چیزی نبود جز مکانیک ذهن.

آن‌طور که هربارت جهان را می‌دید که بر اساس قوانین متقن عمل می‌کند، بر این استدلال پای می‌فشرد که انسان نیز در تمامیت خود، با همین زبان (زبان قوانین طبیعی) قابل تبیین است. همه‌چیز در ذهن از قوانین ثابتی نشأت می‌گیرد. انسان بخشی از دنیای طبیعی است و با همان قوانین اداره می‌شود و با استمداد از همان قوانین، قابل کنترل و فهم است.

آرتور شوپنهاور نیز از معتقدان سنت فلسفی ایدئالیستی بود. او جهان و عالم را بر اساس انسان تفسیر می‌کرد. شوپنهاور در انسان اراده را دارای بالاترین منزلت می‌دانست. او می‌گوید که اراده‌ی انسان به صورت خواستی برای انجام کاری یا ساختن چیزی یا داشتن آن ظاهر می‌شود. این خواست او را به عمل وا می‌دارد و موجب تغییر محیط می‌شود. عین این وضعیت، در مورد جهان نیز صادق است. اراده، اصل اساسی جهان خلاق است. تمامی طبیعت جلوه‌گاه اراده است. در سنگ، اراده کور است. ولی در انسان، اراده از خودآگاهی ناشی می‌شود.

از آنچه گذشت، نتیجه می‌گیریم که انسان الگوی جهان است؛ الگویی در اندازه‌های مینیاتوری آن. انسان جهانی است که بسیار کوچک شده باشد.

ردولف هرمان لوتز نیز در همین سنت فلسفی قرار دارد. از نظر او نیز جهان بایستی بر اساس ذهن آدمی فهمیده شود. چون این ذهن است که تنها حقیقت راستینی است که ما می‌توانیم بشناسیم. در طبیعت، حتی در سنگ و کثافت نیز زندگی ذهنی (روحی) وجود دارد.

ذهن انسان، بالاترین مرحله‌ی ذهنیت است که بر اساس آن، ذهن از خودش آگاه می‌شود. انسان نماینده‌ی راستین جهان است. او اشرف مخلوقات ذهن خلاق بزرگ و یا جهان است.

انسان که نمونه‌ی برگزیده‌ی عالم است، توسط نیچه مجدداً کشف شد. نیچه در انسان، اراده به داشتن قدرت را اصل اساسی می‌داند و معتقد است که اراده‌ی یاد شده، عامل مهم و بنیادی جهان را تشکیل می‌دهد. ولی این قدرت جهانی از نظرگاه نیچه، ظاهر منحوسی دارد. به اعتقاد او، جهان به انسان، خواب‌ها، و آرزوهایش، واقعی نمی‌گذارد.

همان‌طور که اراده‌ی انسان او را - صرف‌نظر از عواقب کار برای دیگران - با خود به هر سو که بخواهد می‌کشاند، اراده‌ی جهان نیز به پیش می‌راند، بدون این که اثر نتایج کار را مبر ما مورد توجه قرار دهد. او انسان را در طوفان‌های سهم‌گین در هم می‌شکند و در سیل‌های مهیب نابود می‌سازد. او اعتنایی به هستی انسان ندارد. هیچ‌چیزی درباره‌ی نقشه‌ها و تلاش‌های او نمی‌داند. دنیا با انسان سر موافقت ندارد. زندگی صحنه‌ی وحشت‌ناکی است. ما می‌کوشیم که خواست‌های خود را متحقق سازیم تا در انتخاب در هم کوبیده شود و در دهان بزرگ مرگ فرو رود.

نیچه خوش‌بینی ایدئالیست‌ها را به آن‌ها باز می‌گرداند. آن‌ها معتقد بودند که اگر قرار باشد ارزش‌های آدمی حفظ شود، بایستی جهان بر اساس نظریات انسان تفسیر گردد. بدین منوال، ایدئالیست‌های خوش‌بین، ذهن را هم جوهر انسان می‌دانستند و هم جوهر جهان. لذا معتقد بودند که چنین ذهنی نمی‌تواند با ارزش‌های انسانی، رفتاری غیردوستانه داشته باشد.

نیچه همان شیوه‌ی ایدئالیست‌ها را اتخاذ می‌کند. ولی اراده برای قدرت را جوهر می‌داند. وقتی او این مفهوم را با کلمات کلی ادا می‌کند و اراده برای قدرت را جوهر جهان معرفی می‌نماید، به نتیجه‌ی بدبینانه‌ای می‌رسد که گویا جهان مطلقاً اعتنایی به انسان و ارزش‌های او ندارد.

نظریه‌ی کنت درباره‌ی جای‌گاه انسان

افراطی‌ترین کوشش برای تفسیر جهان در ارتباط با انسان، توسط نهضت فلسفی معروف «مذهب تحصیلی» (پوزیتیویسم) به عمل آمده است. سرآمد این نهضت، آگوست کنت بود. او معتقد بود که تنها منبع دانش و شناخت، مشاهده و تجربه است. از این دیدگاه، ما فقط قادریم که ارتباطات یکنواخت میان پدیده‌ها را متوجه شویم. تا آن‌جا که به ذات‌های درونی مربوط است، ما نمی‌توانیم چیزی را به واقع بشناسیم.

از سوی دیگر، ما نمی‌توانیم ذات درونی جهان یا انسان را بشناسیم. وقتی انسان به جهان می‌نگرد، آن را در حال عمل کردن به طرق خاصی می‌بیند. این تمام چیزی است که قادر به شناسایی‌اش هستیم. و نیز تمام چیزی است که انسان احتیاج به دانستن آن دارد. بدین‌ترتیب ملاحظه می‌شود که جهان و جای‌گاه انسان در آن، توسط آنچه آدمی می‌تواند ببیند و تجربه کند، تفسیر می‌شود.

انسان هم‌نوعان خود را می‌بیند که در کوران قرار می‌گیرند، سرما می‌خورند، و دچار رنج و ناراحتی می‌شوند. تا این‌جا کوران دشمن انسان است. ولی اگر کوران تنظیم و کنترل شود، می‌تواند از خاموش شدن آتشی که برای گرم کردن خانه و یا پختن غذا مورد استفاده بوده، جلوگیری به عمل آورد. در این‌جا رفتار کوران، دوستانه می‌باشد. آنچه را که انسان نیاز به دانستن آن دارد، و در واقع آنچه می‌تواند بداند، همین ارتباط است و بس. آیا این که بین این پدیده‌ها ارتباط پایه‌ای وجود دارد یا خیر، از حیطه‌ی دانستن انسان خارج است. در حقیقت، او نیازی هم به دانستن آن ندارد. برای این که دانستن یا ندانستنش، کوچک‌ترین تغییری در زندگی او ایجاد نمی‌کند. وی همچنان می‌تواند از کوران‌های مضر خود را کنار بکشد و از کوران‌های کنترل‌شده استفاده کند و آتشش را روشن نگه دارد.

از نظر کنت، انسان در جهان واقع شده و به طرق مختلف تحت تأثیر آن می‌باشد و متقابلاً، جهان نیز، به انحاء گوناگون، از انسان تأثیر می‌پذیرد. از آن‌جا که انسان در ارتباطات مابین بخش‌های مختلف جهان و

نیز در ارتباطات بین خودش و این بخش‌ها، نظامات قاعده‌مندی را می‌بیند، قادر است نتایج اعمال خود و اتفاقات میان بخش‌ها را پیش‌بینی کند و در پرتوی که از این ارتباطات ساطع می‌شود، بر آن‌ها اعمال کنترل نماید.

نظریات میل و اسپنسر

جان استوارت میل، با نشان دادن این که انسان چگونه می‌تواند نظم و قاعده‌مدی را در داخل جهان کشف کند، به موضعی که ذکر شد، ملحق می‌شود. روش منطقی استقرایی او، به نظریه‌اش در این باره اعتبار بیش‌تری می‌بخشد. ما حوادث بسیاری را می‌بینیم که در آن‌ها شباهت زیادی وجود دارد. این حوادث را مطالعه و بررسی می‌کنیم و پایداری و تداومشان را کشف می‌نماییم. در نتیجه‌ی این فرآیند، به این موضوع فکری راه می‌یابیم که پیوسته وضعیت و موقعیت خاصی، به دنبال پدیده‌ی معینی به وجود می‌آید. میل معتقد بود که ما می‌توانیم با اطمینان کامل (که اشتباهی در کار نخواهد بود) بر روی این نتیجه حساب و کار کنیم.

میل وقتی در جهان تجربه‌ی نظم، یکنواختی، و توالی تغییرناپذیر رویدادها را مشاهده کرد، به این نتیجه ره‌نمون شد که این عوامل در انسان نیز وجود دارد. زیرا انسان بخشی از جهان می‌باشد. ولی در انسان، ما متوجه می‌شویم که تعداد عوامل مورد نظر آن‌چنان زیاد است که امکان ندارد بتوانیم با هر ضربی از اطمینان، آن را پیش‌بینی کنیم. انسان موجود بسیار پیچیده‌ای است. هر عملی که از او سر می‌زند، نتیجه‌ی عوامل بسیاری می‌باشد. بدین لحاظ، گرچه یک نوع اصول پایه‌ای در مورد جهان و انسان به کار می‌رود، تشخیص آن‌ها در جهان آسان‌تر است. چون عوامل ذی‌مدخل آن ساده‌تر می‌باشد.

برای مثال، بر اساس مشاهده و تجربه، منجم می‌تواند با دقت مطلق، ظهور شهابی را که چندین صد سال بعد اتفاق خواهد افتاد، پیش‌بینی کند. ولی پیش‌بینی این که آیا کودک تازه متولد شده در آینده پزشک، قانون‌دان، فقیر، یا دزد خواهد شد، عملاً غیرممکن است. در مورد اول، عوامل ذی‌مدخل به اندازه‌ی کافی ساده است. در صورتی که در مورد دوم، این عوامل بسیار پیچیده می‌باشد. این مسأله در مطالعه‌ی کنونی ما امر مهمی است. میل معتقد بود که اگر امکان می‌داشت که کسی کلیه‌ی عوامل ذی‌مدخل و اهمیت نسبی آن‌ها را بداند، او نیز می‌توانست با همان دقت، قاطعیت، حتمیت، و یکنواختی، در هر دو مورد پیش‌بینی لازم را به عمل آورد. در حقیقت، میل در ارتباط با مسائل اجتماعی و سیاسی کوشید نشان دهد که هم‌سانی‌های معینی وجود دارد که قابل تجربه است.

گرچه هربرت اسپنسر این موضع را اتخاذ کرده بود که انسان می‌تواند تنها تجارب خود را بداند، مطمئن بود که تجربه‌های انجام‌شده باید علتی داشته باشند. و نیز به یقین می‌دانست که بایستی جهانی در خارج از تجربه وجود داشته باشد که باعث تجربه‌های ما - به قسمی که انجام می‌شوند - بشود. هرچند او این جهان را «ندانستنی» می‌خواند، با این وجود آن را بر حساب آنچه که در انسان یافته بود تعبیر می‌کرد.

او استدلال می‌کرد که چون انسان در ارتباط با فعالیت، فشار عضلانی و نیرو و احساس ذهنی دارد، پس «ندانستنی» ما نیز باید همین خصوصیات را داشته باشد. او این ندانستنی را نوعی کنش و نیرو می‌دانست. بدین ترتیب نتیجه می‌گرفت که اصل اساسی جهان، هم‌چنین اصل اساسی انسان نیز می‌باشد. انسان از جهان است.

چون این نیرو بر طبق قوانین معین بسط و توسعه یافته، خلاق و فعال است. پس انسان هم می‌تواند نتیجه‌ی این توسعه‌ی خلاق بوده باشد. انسان نتیجه‌ی فراگردهای تحول تدریجی است که در جهان نیز وجود دارد. به‌علاوه، او در توسعه‌ی خود همین فرآیندهای تحول تکاملی را دنبال می‌کند. بدین ترتیب نتیجه می‌گیریم که قانون تحول تکاملی قانون جهانی اشیاء است. این قانون توسعه‌ی جهان است. قانونی است که آمدن انسان را تبیین می‌کند. قانونی است که در انسان هست و به وسیله‌ی آن، توسعه و بسط می‌یابد.

اسپینسر معتقد بود درست همان‌طور که کلیه‌ی اشیای جهان نتیجه‌ی سازگاری واحد آن با محیط است، تمامی آنچه در انسان هست نیز نتیجه‌ی سازگاری مشابه می‌باشد.

مثلاً آگاهی نتیجه‌ی ضرورت سازگاری با محیط است. انسان همان است که باید باشد، زیرا جهان و محیط او، سازگاری معینی را می‌طلبد و مطالبات مشخصی را اقتضا می‌کند.

قانون که برای جهان پایه و اساس تلقی می‌شود، در ارتباط با انسان نیز همین نقش را دارد. انسان بخش و صحنه‌ای از فراگرد مستمری است که تحول تکاملی نام دارد.

نظریات جیمز، دیویی، و راسل

نقطه‌نظر پوزیتیویست‌ها (اصحاب مذهب تحصلی یا تحقیقی*)، که توسط کنت بسط و توسعه یافت، در افکار ویلیام جیمز به وضوح خود را نشان می‌دهد. جیمز نیز انسان را در مرکز جهان قرار می‌دهد. از نظر او، هر آنچه تجربه می‌شود واقعی است. جیمز واقعیت را در تجربه می‌بیند. بنابراین، بر اساس تجربه، ما نظریه‌ای درباره‌ی جهان می‌پرورانیم. ولی این نظریه با تجربه، مشخص و نهایی می‌شود. نظریه‌ی ارائه شده خودمحور است. یعنی این که در «خود» انسان تمرکز می‌یابد.

از نظر جیمز، هر آنچه انسان را راضی کند، حقیقت است و آنچه این کار را نکند، از حقیقت بی‌بهره بوده، نادرست است. انسان سازگاری‌های معینی را در تجربه‌های خود می‌بیند. جیمز معتقد است که این سازگاری‌ها و موافقت‌ها، در ارتباط با جهان، از صحت لازم برخوردار است. ما بر اساس آن‌ها عمل می‌کنیم و نتایج مورد انتظار را نیز به دست می‌آوریم. آن‌ها را بر اساس تجارب خود تفسیر می‌کنیم و تمامی تصورات ذهنی ما نیز از تجارب ما اخذ شده است.

جان دیویی نیز انسان را «میزان» جهان می‌داند. جهان همان چیزی است که آدمی تجربه می‌کند. کوشش برای رفتن به آن سوی این جهان و دریافتن مبادی مطلق و علل غایی آن عملی است احمقانه. انسان قادر نیست به آن سوی تجربه‌ی خود گام بگذارد.

واقعیت، از نظر دیویی، دائماً در حال رشد و تغییر است و بر طبق قوانینی که قوانین تجربه‌ی آدمی است، بسط و توسعه می‌یابد. انسان بخشی از جهان است. او در جهان وجود دارد و آفریده‌ی فرآیند تحول تکاملی است که در همه‌جا مشاهده می‌شود. در انسان است که جهان به خودآگاهی می‌رسد.

همان‌طور که در انسان نایقینی، تردید، و درجه‌ی پایینی از یقین مشاهده می‌کنیم، در جهان نیز همین نشانه‌ها را می‌بینیم. تجربه‌ی انسان، «میزان» سنجش جهان است. این تنها میزان ممکن است که ما

* مأخوذ از کتاب کلیات فلسفه، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتوی، م.

می‌توانیم داشته باشیم. چون هیچ‌کسی نمی‌تواند از تجربه‌ی خود فراتر برود. برتراند راسل نیز در کتاب کوچک خود، «نیایش آزادمرد»، همین موضوع کلی را تبیین می‌کند. گرچه نتیجه‌گیری او در این کتاب شبیه نتایجی است که نیچه از کتاب خود گرفته بود، ولی روشی که راسل اتخاذ کرده با روش نیچه متفاوت است. راسل دنیا را یک ماشین عظیم ریاضی می‌بیند. این جهان تحت حکومت قوانین علمی است که از شفقت عاری و از هر گونه تغییر نیز بر حذر است. انسان نیز بخشی از این نظام است؛ بخشی به غایت کوچک و بی‌اهمیت. بدین‌ترتیب از نظر راسل، انسان در حین جریان پیش‌رونده و مستمر ماشین عظیم کلی به وجود آمده است. قوانین این ماشین، گریزناپذیر است و آسیاهای آن، هر چیزی را که داخل آن بیاندازند - بدون توجه به این که آن چیست - به آرد کردنش مشغول می‌شود. انسان برای یک لحظه ظاهر می‌شود و فکر می‌کند که کسی است. ولی مدت سرفرازی‌اش کوتاه است. بعد از عمری کوتاه، او نیز از جرگه‌ی اشیاء خارج می‌شود و در جهان، بدون اطلاع از این امر و اعتنا به آن، همچنان به راه خود ادامه می‌دهد. در عرصه‌ی بی‌انتهای جهان ماشینی، فرد با ارزش‌هایی که برای خود قائل است، به چیزی گرفته نمی‌شود.

راسل می‌گوید بشر به ملوانان کشتی شکسته‌ای می‌ماند که در بی‌کران دریا و در تنگهای شب، روی تخته‌چوبی پناه گرفته‌اند. تمام اطراف از سیاهی غلیظی پوشیده شده است.

بدین‌ترتیب ملاحظه می‌کنید که در طول تاریخ تفکر بشر، انسان کوشیده است که جهان را در ارتباط با خود بفهمد. بعضی از فلاسفه به او می‌گویند که جهان مانند خود او است و دوست او می‌باشد. و نیز گفته‌اند که در جهان نیروهایی هست که نسبت به رفاه و آسایش او حساس و بدان علاقه‌مندند. در حقیقت، خدای فلسفی اغلب اوقات موجودی است که فکر و ذکرش انسان است. ولی در مقابل این فیلسوفان، فیلسوفان دیگری نیز هستند که معتقدند که جهان شامل انسان، نظام پهناوری از قوانین است که در آن ارزش‌های انسان جایی ندارد. انسان محکوم است که روزهای اندک عمر خود را بگذارند و بعد نیز فراموش شود.

در نهایت، بعد از همه‌ی این بحث و فحوصها، ما در طرح شناخت جهان برای هر دو دین و علم، جای‌گاه ویژه‌ای قائلیم. فلاسفه‌ی دینی، تا آن‌جا که توانسته‌اند، کوشیده‌اند که جهانی بسازند که نسبت به انسان و ارزش‌های او رفتار دوستانه‌ای داشته باشد. ولی عواملی را که آن‌ها عنوان می‌کنند، مانند مرگ، گناه، رنج، امیدهای تحقق‌نیافته، و نظایر آن، به نظر می‌رسد که خلاف موضع اتخاذ شده را اثبات می‌نماید. با این‌همه، آن فیلسوفان جهدی بلیغ به کار می‌برند که این مجموعه را طوری در کل فرآیند جا دهند که زهرش گرفته شده باشد. [یا مانند مار زهرآگینی که دندانش را بکشند.] این فلاسفه خداوند و بهشت را اغلب به عنوان آخرین راه‌حل مسأله مطرح می‌کنند.

از سوی دیگر، فیلسوفانی که به علم توجه دارند، جهان را آن‌طور که در آزمایش‌گاه یا در تحقیقات کاملاً علمی ملاحظه می‌نمایند، معرفی می‌کنند. آن‌ها در جهانی این‌چنین، فقط قانون و روابط پایدار را می‌بینند و آن را همچون ماشین بزرگی تصور می‌کنند که به پیش می‌راند؛ ماشینی که می‌توان به آن متکی بود و از آن انتظار داشت که به طرق معینی کار کند. ولی چیزی که در این میانه باقی می‌ماند، این است که بین این ماشین و ارزش‌های بشر، هیچ‌گونه ارتباطی وجود ندارد.

در میان این دو گروه فیلسوف، فلاسفه دیگری نیز هستند که می‌کوشند این دو جبهه‌ی فکری را با هم آشتی دهند. پراگماتیست‌ها و خیلی از مکاتب فلسفی دیگر، از این گروهند. ولی چیزی که در این میان اتفاق می‌افتد، این است که فلاسفه‌ی میانجی، اغلب این دو جناح را به طریقی ناپایدار و کیفیتی نامربوط به هم می‌پیوندند. هنوز این مسأله اشتغال فکری فلسفه است که آیا بالأخره جهان دوست انسان است یا دشمن او.

فصل سوم - خیر و شرّ

هراکلیتوس - دموکریتوس - سقراط - افلاطون - ارسطو

آکویناس - آبلارد - هابز - اسپینوزا - لاک

لایب‌نیتس - کانت - فیخته - شوپنهاور

میل - بنتام - اسپنسر - دیویی

میزان سنجش خوب یا بد (خیر یا شرّ) در جهان چیست؟ ما چگونه می‌توانیم بدانیم که آیا در جهان چیزی خوب است یا بد؟ آیا در طبیعت جهان مجموعه‌ی قوانینی هست که میان خوب و بد تمیز قائل شود؟ یا آیا خوبی و بدی موضوعی است که در ارتباط یک عمل با اعمال دیگر پیش می‌آید؟

کتاب داستان زندگی بشر را از هر جایش که بگشایید، ملاحظه خواهید کرد که در آن، این سؤال به کرات مطرح شده است: خیر چیست و شرّ کدام است؟

بی‌شک این مسأله، مهم‌ترین مسأله‌ای است که فیلسوفان را در طول تاریخ به خود مشغول کرده است. پاسخ‌های فراوانی به این سؤال داده شده است؛ پاسخ‌هایی که از دید فیلسوف پاسخی است، ویژه که این مسأله را برای همیشه حل می‌کند. ولی هنوز مدت زیادی نگذشته که می‌بینیم این سؤال مجدداً، توسط سایر متفکران مطرح می‌گردد.

آیا واقعاً میزان و معیاری مطلق، نهایی، و بدون هیچ شکی وجود دارد که خوب و بد را از هم بازشناسند، میزانی که از ازل وضع شده باشد و تا ابد پایدار بماند؟ خیلی‌ها به وجود چنین معیاری معتقدند. ضمناً، متفکرانی نیز بوده‌اند که کوشیده‌اند این معیار را به وسیله‌ی مجموعه‌ای از فرامین یا اصول رفتاری، برای تمامی زمان‌ها تبیین کنند. ده فرمان عبرانیان باستان، نمونه‌ای است از این گرایش فکری بشر. این مجموعه دستورات اخلاقی، به عقیده‌ی خیلی از کسان، از قدرت الهی صادر شده و در تمامی زمان‌ها و کلیه مکان‌ها معتبر و برجا می‌باشد.

در سوی افراطی دیگر، متفکرانی هستند که معتقدند خوب و بد اموری نسبی هستند و بستگی به زمان و مکان دارند. چه‌بسا که چیزی که در یک مکان و زمان خیر است، در مکان و زمان دیگر شرّ باشد. مثلاً فرض کنید که دیوانه‌ای در حال تعقیب مردی است تا او را به قتل برساند. مرد فراری از کنار من عبور می‌کند و بعد به راست می‌پیچد و ناپدید می‌شود. در همین اثنا، مرد دیوانه سر می‌رسد و از من سؤال می‌کند که فرد مورد تعقیب او از کدام سو رفته است. من به او می‌گویم به سمت چپ، و بدین طریق، جان آدم بی‌گناهی را از مرگ نجات می‌دهم. این پاسخ نادرست منشأ خیر است. از این روست که عده‌ای بر آنند که حقیقت همیشه خوب نیست و متضمن خیر نمی‌باشد.

بین این دو راه افراطی، تئوری‌های بسیاری در ارتباط با خیر و شرّ یا خوب و بد وجود دارد. فلاسفه‌ای که مایلند خوبی مطلق خدا را ثابت کنند، گاهی اوقات در توجیه وجود مرگ، رنج، و شرّ در جهان، به اشکال برمی‌خورند. آن‌ها می‌پرسند چگونه ممکن است که خدای خوب و مهربان، جهانی را بیافریند که در آن این شرور واضح وجود داشته باشند. در رد این شبهه، این فلاسفه دلایل زیادی در سازگار کردن خدای خوب و دنیای شرّآلود اقامه می‌کنند.

از این رو است که ما می‌بینیم در سراسر تاریخ فکر بشر، مسأله‌ی خوب و بد (که تحت عنوان «اخلاق» یا «مسأله‌ی اخلاقی» درباره‌ی آن صحبت می‌کنیم) فلاسفه را به مبارزه می‌طلبند.

خیر و شرّ از نظر فیلسوفان اولیه‌ی یونان

هراکلیتوس، فیلسوف یونانی که معتقد به تغییر مستمر بود، اعتقاد داشت که خیر و شرّ، مانند دو صورت در یک قطعه‌ی هماهنگ موسیقی هستند. او متوجه شده بود که همه‌چیز به ضد خود تغییر می‌یابد. یخ که سخت است، به آب تبدیل می‌شود که مایع است. این طرز تفکر او را به سمتی هدایت کرد که معتقد شد ترکیب دو ضد، به تمامیت واحدی منجر می‌شود که دارای هماهنگی لازم می‌باشد. همان‌طور که در موسیقی، هماهنگی نتیجه‌ی ترکیب زیر و بم است، در جهان نیز هماهنگی از ترکیب اضداد خوب و بد به وجود می‌آید.

او فکر می‌کرد که ما فقط اضداد را می‌بینیم؛ خیر و شرّ. ولی خداوند هماهنگی را می‌بیند، به طوری که برای او تمام چیزها در ارتباط با هماهنگی کلی در جای درست خود قرار گرفته‌اند و همه بخش‌هایی از یک کلی هستند. بدین ترتیب زندگی خوب برای انسان، زندگی است که با دلایل کلی - قانونی که در همه‌ی چیزها موجود است - هماهنگی داشته باشد. انسان می‌باید سعی کند که هماهنگی در جهان را بفهمد و در این دایره طوری قرار گیرد که اعمال و رفتارش با اصل حاکم بر تمامی جهان هماهنگ باشد.

فیلسوفان اولیه‌ی یونان، همان‌طور که قبلاً مشاهده کردیم، در مرحله‌ی اول به مسأله‌ی طبیعت علاقه‌مند بودند. آن‌ها معتقد بودند که قوانینی وجود دارد که تمامی جهان را کنترل می‌کند. لذا از نظر این فیلسوفان، خوبی یا خیر را می‌بایست در هماهنگی با این قوانین جست‌وجو کرد. به‌علاوه، این متفکران آن‌چنان مسحور عقیده‌ی مربوط به قانون جهانی بودند که حتی شرّ را نیز خیلی بد نمی‌دانستند. از نظر آن‌ها، شرّ فقط یک منظر متفاوتی بود؛ صوتی بود که در هماهنگی کلی وجود داشت و بدین ترتیب واقعاً شرّ نبود، بل که نوع دیگری از خیر و بخش لازمی در اندام «کل» به حساب می‌آمد.

زمانی که فلاسفه علایق خود را از جهان به انسان منتقل کردند، در نهایت جدیت به طرح این سؤال پرداختند که برای ابنای بشر، چه نوع زندگی خوب است؟ آدمی چگونه می‌تواند زندگی‌اش را طوری ترتیب دهد که در میان اقران، خوب دانسته شود؟

دموکریتوس، سرآمد اتم‌باوران (اتم‌یست‌ها)، معتقد بود که هدف زندگی، شادمانگی است. انسان می‌بایست در تمام اوقات دنبال شادمانگی (سعادت) باشد. از نظر او، سعادت و شادمانگی، شرط درونی یا حالت سکون و آرامشی است که بر هماهنگی روح تکیه دارد. او می‌آموزد که آدمی نباید برای خوش‌بختی، بر حطام دنیوی تکیه کند. چون این‌ها می‌آیند و می‌روند و فقدان احتمالی‌شان باعث

ناشادمانگی می‌شود. شادمانگی در حقیقت، بایستی به حالت درونی انسان، تعادل در زندگی، و رویکردی که تفکر و تعقل را با هم می‌آمیز بستگی داشته باشد.

از نظر دموکریتوس، خیر مسأله‌ای نبود که تنها به عمل مربوط شود. بلکه به خواست درونی انسان نیز ارتباط پیدا می‌کرد. آدم خوب کسی نیست که کار خوب انجام دهد، بلکه کسی است که می‌خواهد همیشه منشأ خیر باشد. دموکریتوس می‌گفت: شما می‌توانید آدم راست‌گو و آدم دروغ‌گو را از یکدیگر تشخیص دهید. این تشخیص تنها از روی اعمال آن‌ها میسر نیست، بلکه علاوه بر آن به خواست‌های درونی آدمیان نیز بستگی دارد. خیری این‌چنین بانی سعادت است که هدف زندگی می‌باشد.

با آمدن سوفیست‌ها و پرداختن آن‌ها به مسأله‌ی خیر و شرّ، دوره‌ای که وجه مشخصه‌ی آن سردرگمی در این خصوص بود، شروع شد. اگر همان‌طور که پروتاگوراس معتقد بود «انسان میزان همه‌چیز است» باشد، پس انسان می‌توانست از نظر سوفیست‌ها معیار خیر و شرّ نیز باشد. سوفیست‌ها از انسان، ردی مانند من، شما، و همسایه‌ی شما را اراده می‌کردند. بنابراین، به زعم آنان، هر فردی از افراد بشر، حق دارد برای خودش خیر را از شرّ و شرّ را از خیر بازشناسد. عاقبت این تفکر، البته اغتشاش است. چون آن چیزی را که من شرّ می‌دانم، شما ممکن است خیر بدانید و آن چیزی را که من خیر می‌دانم، شما ممکن است شرّ تلقی کنید. سوفیست‌ها در همین موضع باقی ماندند.

در نتیجه‌ی این تفکر سوفیست‌ها، هر کسی دارای مجموعه‌ای اختصاصی از خوبی‌ها و بدی‌ها شد. اشخاص از همدیگر می‌خواستند که غلط را هم ثابت کنند یا نظر خود را مدلل سازند. بسیاری از نمایندگان سوفیست‌ها مانند اوتیدموس، تراسیماچوس، و کالیکلس، اعلام داشتند که اخلاق فقط یک قرارداد و عادت است. عملاً هیچ‌گونه قانون اخلاقی وجود ندارد. هیچ اصولی در ارتباط با درست یا غلط بودن در میان نیست. سوفیست‌ها می‌کوشیدند این اصل را توجیه کنند که هر کس بایستی مطابق دل‌خواه خود زندگی کند و به هر وسیله‌ای که ممکن است، آنچه را که می‌خواهد به دست آورد و صورتی اختصاصی از خیر و شرّ‌های خود داشته باشد.

نتیجه‌ی موضعی که سوفیست‌ها در مورد خیر و شرّ اتخاذ کردند، هرچومرج، فردپرستی، و خودخواهی مغرط بود. با وجود این، مطالعه‌ی دقیق این موضع، تمایلی را آشکار می‌کند که در امکانات بالقوه، از عنای خاصی برخوردار است. سوفیست‌ها با این طرز تفکر، استقلال ذهن آدمی را طرف توجه قرار می‌دهند. آن‌ها بر علیه قدرت تحکمی در موضوعات اخلاقی قیام کرده بودند و معتقد بودند که ذهن انسان بایستی استقلال تفکر داشته باشد و خود، غلط را از درست بازشناسد. در حقیقت سوفیست‌ها را می‌توان قهرمان اعتبار و استقلال‌بخشی به فردیت افراد دانست. درست است که آن‌ها به افراط گراییدند و جنگل را به خاطر تمرکز توجه بر درخت‌ها از دست دادند، ولی در ضمن بر چیزی تأکید می‌گذاشتند که برای انسان نوین خیلی باارزش است. آن‌ها آزادی تفکر و میزان تشخیص خیر و شرّ را به صلاح‌دید شخصی تعلیم می‌دادند و تبلیغ می‌کردند. سوفیست‌ها تئوری اخلاقی را به مبارزه می‌طلبیدند تا خود را در برابر قوه‌ی فاهمه‌ی انسان توجیه کنند.

نظریات اخلاقی سقراط، افلاطون، و ارسطو

سقراط تا حدی تحت تأثیر سوفیست‌ها قرار گرفته بود. ولی مایل نبود که تا انتها با آنها ادامه دهد. او نیز به مسائل مربوط به زندگی خوب علاقه‌ی وافری داشت. بدین جهت بود که قسمت اعظم آموزش‌های خود را به مسأله‌ی خیر و شر اختصاص داده بود.

سقراط اعتقاد راسخ داشت که می‌بایست اصل بنیادینی در ارتباط با خیر و شر وجود داشته باشد؛ میزان و معیاری که ورای اعتقادات فردی قرار گیرد. بر اساس این تفکر بود که او به دفعات، این سؤال را مطرح می‌کرد: خیر یا نیک یا خوب چیست؟ بالامرته‌ترین خیر و یا نیکی که مابقی اشیای جهان با آن سنجیده می‌شود کدام است؟ پاسخ او به این سؤالات، همیشه این بود که بالاترین خوبی و خیر، دانش است.

سقراط معتقد بود که اگر کسی بداند که خیر چیست و یا کدام است، بی‌شک به آن عمل خواهد کرد. او می‌گفت: «هیچ‌کس داوطلبانه بد نمی‌شود.» وقتی شخص بداند که چیزی خوب است، مسلماً آن را انتخاب خواهد کرد. بنابراین، مهم‌ترین کوشش انسان این سات که خیر را تشخیص دهد. سقراط عمر خود را وقف این کرد که به مردم کمک کند تا خیر را بشناسند. از نظر او، زندگی که همیشه دنیال یافتن پاسخ این سؤال باشد که چه چیزی خوب است، به‌ترین نوع زندگی است؛ زندگی‌ای که ارزش زندگی کردن دارد.

افلاطون بررسی پیرامون مسأله‌ی خیر و شر را از نقطه‌ای شروع کرد که سقراط تا بدان‌جا بسنده کرده بود. از نظر افلاطون، مسأله‌ی خیر و خوبی، با تئوری او در ارتباط با ماهیت جهان، گره خورده است. افلاطون معتقد بود که جهان حواس، جهانی است دائم‌التغییر، زودگذر، و غیرواقعی. این‌ها همه نشانه‌های شرند. پس جهان حواس، منبع شر است.

از دید او، جهان خالص و لایتغیر، مثل جهان آکنده از خیر و نیکویی است. انسان این جهان را توسط قوه‌ی قاهره‌اش می‌تواند بشناسد. بنابراین، عقل و قوه‌ی قاهره برای انسان، وسیله‌ی دست‌یابی به خیر است و داشتن آن نیز خود بالاترین خیر می‌باشد. پایان یا هدف زندگی این است که روح را از بدن خلاص کنیم تا بتواند جهان واقعی مثل را مورد مطالعه قرار دهد.

گرچه انسان ممکن است به واسطه‌ی وجود خواست‌های فیزیکی در سطح اقتضانات زندگی روزانه ننگه داشته شود و در دنیایی که سایه‌ای از دنیای واقعی است به سر برد، با این‌همه این فرصت را دارد که از زندگی مطلوبی نیز برخوردار شود. افلاطون معتقد بود تا زمانی که بخش عقلانی انسان بر افعال و رفتار او حکومت کند، تحقق این امر، یعنی داشتن زندگی معقول، میسر خواهد بود. افلاطون فکر می‌کرد که انسان از سه قسمت تشکیل شده است. شهوات از هر نوع آن، و نیز امیال نغسانی، به بخش جسمانی او تعلق دارد. بخش اراده و روحانی او با عمل، شهامت، و شهادت همراه است. عقل یا قوه‌ی فاهمه نیز متعالی‌ترین بخش وجود انسان به شمار می‌رود. از این‌جا افلاطون نتیجه می‌گرفت که عقل یا قوه‌ی فاهمه، عالی‌ترین و بالاترین بخش متشکله‌ی انسان می‌باشد. انسان موقعی زندگی خوبی خواهد داشت که عقل بر اراده و شهوات او سلطه داشته باشد. در چنین شرایطی است که او از زندگی مقرون به عقل، شهامت، و میانه‌روی و اعتدال، برخوردار خواهد بود.

بدین ترتیب زندگی عقلانی برای انسان، به‌ترین نوع زندگی است. زیرا این‌چنین زندگی در او خرد، شهامت، و تسلط بر نفس را به وجود می‌آورد. به نظر افلاطون، این نوع زندگی توأم با سعادت خواهد بود.

سعادت و نیکویی هم‌زاد همنند. انسان نباید لذت را هدف غایی زندگی بداند. سعادت موقعی نصیب آدمی می‌شود که او به زندگی خوب، یعنی زندگی که در آن عقل و قوه‌ی فاهمه بر اراده و امیال نفسانی حکومت کند، دست یافته باشد.

ارسطو در باب این مسأله خاطر نشان می‌سازد که هر فعل انسان هدفی در پی دارد و این هدف‌ها زنجیروار به هم متصلند و تا بی‌نهایت ادامه دارند. مثلاً کسی عملی را برای به دست آوردن چیزی انجام می‌دهد. به دست آوردن این چیز، مقدمه‌ای می‌شود برای تحصیل چیز دیگر و آن چیز دیگر نیز برای دست‌رسی به هدفی ثالث وسیله قرار می‌گیرد و این قافله تا همیشه ادامه می‌یابد. آنچه ارسطو به دنبال آن است، این است که بداند متعالی‌ترین خیر - خیری که بقیه‌ی کارها به خاطر تحقق آن انجام می‌شود - چیست. او با خاطر نشان ساختن این که هدف هر چیز در جهان تحقق خود آن چیز، به وجه اتمل است، به پاسخ سؤال خویش می‌رسد. اشیاء با هم فرق دارند. در هر چیزی استعدادها و قابلیت‌های معینی وجود دارد. وقتی که چیزی قابلیت‌های خود را در حد کمال متحقق می‌سازد، به خیر عمل می‌کند. از این رو است که ارسطو، «خودتحقق *self-realization*» را بالاترین خیرها می‌داند. خودتحقق در واقع هدف همه‌ی کارهای دیگری است که در این راستا انجام می‌شود.

همان‌طور که افلاطون نیز می‌آموزد، عقل تنها بخشی از زندگی انسان است. آدمی علاوه بر عقل، دارای خصوصیات دیگری نیز هست؛ مانند احساسات، امیال نفسانی، و شهوات.

بنابراین، زندگی خوب، زندگی است که در آن همه‌ی عوامل در هماهنگی کامل متحقق شود و در این مسیر، عقل حاکم و شهوات و امیال نفسانی مطیع و محکوم باشند.

رویکرد عقلانی به مسائل چگونه رویکردی است؟ از نظر ارسطو، این رویکرد از «میانگین - زرین» تشکیل می‌شود. مثلاً شهامت، میانگین یا حد وسط جبن و تهور بی‌اندیشه است. سعادت‌مند کسی است که طبق قانون طلایی میانگین زندگی می‌کند. چنین کسی در هیچ مورد افراط نمی‌کند و همیشه حد وسط افراط و تفریط را اتخاذ می‌نماید.

بدین ترتیب زندگی سعادت‌مند برای ارسطو، زندگی است که در آن انسان بخش عالی طبیعت خود را که عقل و خرد باشد، در حد کمال، متحقق می‌سازد. چنین کسی آیتی خواهد بود از شرافت، عدالت، درست‌ی، و ملاحظه‌گری. در او می‌توان نشانه‌های فضایل دیگر را نیز یافت. چنین شخصی این فضایل را از آن رو که آرزوی قلبی اوست و از اعماق وجودش برمی‌خیزد، شعار و دثار خود قرار می‌دهد. او برای انجام این فضایل، تحت فشار قدرت خارجی نیست. بل که این طبیعت خود انسان است که او را به اعمال نیکو ره‌نمون می‌شود؛ همان‌طور که ارسطو در رساله‌ی خود می‌نویسد: «پرهیزگاری یک عادت یا تمایل است که بر اثر قصد عمدی یا انتخاب حاصل می‌شود. این قصد ارادی شامل میانگینی است که در ارتباط با ما، حالت نسبی دارد؛ میانگینی که با اعمال عقل و خرد و یا بر سبیل احتیاط اتخاذ می‌گردد.»

خیر و شر از نظر اپیکور و رواقیون

آنچه برای افلاطون و ارسطو، بخشی از نظام فلسفی بود، برای فلاسفه‌ی دوران بعد، به صورت مسأله‌ای مهم درآمد. افلاطون و ارسطو هر دو فکر می‌کردند که زندگی خوب، نتیجه‌ی طبیعی و منطقی تئوری‌های فلسفی آنها است. ولی اپیکوریان (اپیکوریان)، این مسأله را در مرکز نظام فکری خود قرار داده

بودند. اپیکور معتقد بود که هدف تمامی فعالیت‌های بشر، کسب لذت است و سعادت برای ابنای بشر خیر اعلی می‌باشد. ولی او در ضمن، به هم‌نوعان خود هشدار می‌داد که در انتخاب لذایذ، هوشیار و محتاط باشند. بعضی از لذایذ فوری زندگی، نهایتاً به درد و رنج منجر می‌شود. فرض کنید که اکنون یک خوراکی بسیار لذیذی در مقابل ما قرار دارد و خوردن آن کلی لذت خواهد داشت. من شروع به خوردن می‌کنم و در خوردن مرتکب افراط می‌شوم که دور از عقل است. از این کار در همان موقع، خیلی لذت می‌برم. ولی طولی نمی‌کشد که دچار سوءهاضمه، نقرس، و خیلی ناراحتی‌های دیگری می‌شوم. بنابراین، ما نیاز داریم که قادر باشیم خیلی جلوتر را ببینیم و از عواقب لذت‌هایی که می‌بریم آگاه شویم. این عمل، معنایش این است که ما از لذایذ فوری صرف‌نظر می‌کنیم، به خاطر این که متوجهیم عواقب بعدی ناشی از آن زیان‌آور خواهد بود.

علاوه بر این، از دیدگاه اپیکور، لذایذ ذهنی و روحی، به‌تر از لذایذ جسمی است و لذا، عاقلانه است که آدمی لذایذ روحی و ذهنی را انتخاب کند.

اپیکور معتقد بود که تجربه نشان می‌دهد که ما لذت را از طریق ارضای آرزوها و خواسته‌هایمان به دست می‌آوریم. لذا، نتیجه می‌گرفت که بایستی سعی کنیم با ارضای کامل امیالمان، خود را از قید آنها رها کنیم. این عمل باعث رهایی از درد، درد آرزو می‌شود و لذا، خوب و خیر است.

روایان اعتقاد داشتند که بالاترین خیر از هماهنگی با جهان کسب می‌شود. از نظر آنها، انسان بخشی از جهان است و در ارتباط با بسط کامل جهان، عهده‌دار انجام وظایف مشخصی است. از آنجا که قدرت حاکم بر جهان عقل و خرد است، لذا بخردانه است که عقل بر اعمال اشخاص حکومت کند.

علاوه بر این، انسان می‌بایست در مقابل قانون جهان تسلیم باشد. او می‌بایستی مطابق قانون طبیعت زندگی کند. انسان خوب کسی است که طوری زندگی کند که در طرح کلی طبیعت جا بیفتد. از قوانین آن تبعیت داشته باشد و در تمام افعالش از خردی پیروی نماید که بخشی از خرد جهانی است.

بدین‌ترتیب انسان بایستی از قوانین جهانی اطلاع داشته باشد. اگر او از خیر باخبر است، از جای‌گاه خود در طرح جهانی نیز مطلع است و می‌داند که طبیعت از او چه انتظاری دارد. نتیجه‌ی چنین زندگی، سعادت و شادمانگی است. سعادت چیزی نیست که به دنبال آن بگردیم. و نیز چیزی نیست که خودش به دست بیاید. ما خوب عمل می‌کنیم و زندگی پرهیزگاران‌ای داریم و سعادت متعاقب این دو، خود به خود نصیب ما می‌شود.

متفکران اولیه‌ی یونان، نیکی و خیر را ناشی از هماهنگی می‌دانستند که در جهان برقرار است. «شر» برای آنها فقط جنبه‌ی تخیلی داشت و نتیجه‌ی ناکامی بود که در دیدن شر، همچون بخشی از تمامیت خیر عارضشان می‌شد. شر در حقیقت، صدای ناموزونی بود که هر گاه در ارتباط با بقیه‌ی سازهای موسیقی شنیده می‌شد، در کل به هماهنگی کمک می‌کرد. یونانیان متأخر، اصولاً به ارتباط با هم‌نوعان خود علاقه‌مند بودند. لذا خیر از نظر آنها، داشتن زندگی خوب بود. رواقیون سعی می‌کردند این دو وضع را با هم سازگار کنند. ولی در این میان، بیش‌تر به سمت و سوی یونانیان اولیه گرایش نشان می‌دادند.

دیدگاه متفکران مذهبی یونان

با پیدا شدن نهضت مذهبی در فلسفه، تمایز بارزی میان اصول خیر و شرّ به وجود آمد. این خط فکری، تا به دوره‌ی بابلی‌ها، آسوری‌ها، و سایر سنن مذهبی که مذهب دنیای غرب به مقیاس وسیعی وام‌دار آنها است، ادامه می‌یابد. مذاهب اولیه، خط روشنی بین روشنایی و تاریکی، مرگ و زندگی، خیر و شرّ ترسیم می‌نمود. آنها در بسیاری از موارد، خدایان ویژه‌ای را تصور می‌کردند که هر یک بر قلمرویی حکومت می‌کرد. اگرچه بعضی از متفکران یونانی شرّ را به ماده نسبت می‌دادند، در مورد تمایز آنها از یکدیگر، بسان متفکران دینی مطمئن نبودند.

فیلو، برای مثال، خداوند را خلوص کاملی می‌دانست که تحت هیچ شرایطی با ماده در تماس نبود. پروردگار منبع همه‌ی خیریت‌ها بود و ماده، برعکس، منشأ شرّ و مصائب. به همین منوال، بخش روحی انسان، ذهن یا روح او، جای‌گاه نیکی و خیر را تشکیل می‌داد و بدن او، به عنوان ماده، جای‌گاه شرّ را. در نتیجه، روح در بدن ادغام می‌شود و با آن می‌آمیزد. از این‌که از کمال الهی به دور می‌افتد و مستعد پذیرش شرّ می‌شود، دچار یأس و حرمان می‌گردد. از این رو است که هدف انسان آزادی از بدن است و تمامی گناهان منتسب به آن و بازگشت به خدا و خیر کامل. موضع پلوتونیوس خیلی به این تبیین نزدیک می‌باشد. ماده منبع شرّ و خدا منبع خیر است.

نظریات اخلاقی متفکران اولیه‌ی مسیحی

بدین ترتیب دوگانه‌انگاری بارزی در سراسر سنت مذهبی غرب به چشم می‌خورد. دوگانه‌انگاری که خوراک اولیه‌ی خود را از مذاهب نخستین خاورزمین به وام گرفته است.

مسیحیت این دوگانه‌انگاری را می‌پذیرد و آن را پایه‌ی برخورد با گناه و تیرای از آن قرار می‌دهد.

آپولوژیست‌ها معتقد بودند که خداوند انسان را منزّه و خوب آفریده است. ولی این آدم است که از خدا روی برمی‌گرداند و به بدن و ارضای تمنیات آن متمایل می‌شود. با این عمل، گناه وارد جهان می‌گردد. تفسیر مسیحیت از داستان آدم، نخستین انسان، تصویری است نمادین که از آمدن گناه خیر می‌دهد؛ گناهی که از آن پس، به تمامی ابنای بشر به صورت گناه اصلی منتقل می‌شود. از آن‌جا که انسان، انسان است و از اعقاب نخستین انسان، آدم، لذا تحت آزار و اذیت شرّ و وسوسه‌های ناشی از آن قرار می‌گیرد. او بایستی با توسل به فیض الهی، در صدد دست‌یابی به رستگاری برآید.

سنت آگوستین به فراست دریافت که نشانی از پایان یافتن شرّ در جهان وجود ندارد. از نظر او، خداوند به تمامی خیر و کمال است و این خداوند است که جهان را از هیچ به وجود آورد. اگر چنین است، پس چگونه خداوند خیر و توانای مطلق، جهانی را می‌آفریند که در آن شرّ و مصائب گوناگون موج می‌زند؟ چگونه می‌توان توجیه کرد که از مبدأ نیکو و خیر، شرّ و مصیبت به بار آید؟

برای حل این مسأله، آگوستین می‌آموزد که در جهان همه‌چیز خوب و خیر است؛ حتی آن چیزی که از نظر ما بد و شرّ است، در کلیت جهان خوب و خیر می‌باشد. برای زیباسازی تابلوی نقاشی، ایجاد سایه و لکه‌های تیره لازم است. اگر با این سایه‌ها و لکه‌ها خارج از متن تابلو، به تنهایی نگاه کنیم، البته زشت و ناهنجار به نظر خواهند رسید. ولی وقتی در کل تابلو به آن می‌نگریم، ملاحظه می‌کنیم که وجود آنها زیبایی کلی تابلو را میسر ساخته است.

بنابراین، از نظر آگوستین، شرّ نسبی است و در حقیقت، غیبت خیر است. درست همان‌طور که تاریکی، نبود نور است. شرّ و شوری که ما در جهان می‌بینیم، توسط خدا به وجود آمده تا به کل جهان خیر و زیبایی ببخشد.

علاوه بر آنچه گذشت، به عقیده‌ی آگوستین، هدف بشریت اتحاد کامل با پروردگار است و فرار از جهان. انسان می‌بایست به لذت‌های جهان که اندک، رنگ‌پریده، و کم‌جان است پشت کند و تمام توجه خود را به خداوند معطوف دارد که خیر محض و کمال مطلق است. اتحاد با پروردگار، به وسیله‌ی عشق به خدا، در مقابل عشق به جهان به دست می‌آید.

نظریات متفکران مسیحی قرون وسطی

فلاسفه‌ی مکتب مدرسی نیز به موضع آگوستین در ارتباط با خیر و شرّ اعتقاد داشتند. اعتقاد به خداوند «همه‌خیر» که آفریدگار همه‌ی چیزها است، متفکران مدرسی را وا می‌داشت تا «شرّ» آشکار را به عنوان بخشی از تمامیت خیر تبیین کنند و بدین طریق، شرّ را نیز نیک و خیر جلوه دهند.

آبلارد، وقتی می‌آموخت که درستی یا نادرستی یک عمل در خود آن فعل قرار ندارد، بل که به نیت کننده و فاعل آن منوط است، در حقیقت نکته‌ی جدید را به مسأله‌ی تشخیص خیر و شرّ اضافه می‌کرد. اگر کسی از دیگری چیزی را می‌دزدد، خود عمل، فی‌نفسه، نه مثبت است و نه منفی. ولی اگر سارق آن را یک عمل خوب بداند، پس دزدی از نظر او عمل پسندیده‌ای است. آبلارد در رساله‌ی خود می‌نویسد: «خداوند به آنچه انجام شده التفاتی ندارد. بل که به نیتی که آن کار به خاطر آن انجام گردیده است اهمیت می‌دهد. لذا شایستگی و یا ستایش و تشویق فاعل فعل، نه در عمل، که در قصد و نیت او نهفته است.»

اگر کسی بر اساس فکر خود، که عملی صحیح است کاری را انجام دهد، و اگر آن شخص معتقد باشد که کار خوبی را انجام میدهد و لذا قصد او انجام عملی نیک است، هرچند ممکن است در قضاوت خود دچار اشتباه شده باشد، با این وجود مرتکب گناه نشده است. بنابراین، ملاحظه می‌کنیم که نیکی، اخلاق، و نظایر آن، مسأله‌ای است که به وجدان آدمی بستگی دارد. شخص واقعاً گناه‌کار کسی است که با نیت بد به فعلی می‌پردازد. چنین آدمی گناه‌کار است، برای این که او با این عمل، عمداً پروردگار را تحقیر می‌نماید.

بزرگ‌ترین فلاسفه‌ی مکتب مدرسی، توماس آکویناس است. در تئوری او نسبت به شرّ و خیر، ما به فلسفه‌ی ارسطو برمی‌خوریم که با اصول پایه‌ای مسیحیت درآمیخته باشد. خداوند همه‌چیز، از جمله انسان را به قصد و نیتی آفریده است و بزرگ‌ترین خیر در این است که این نیت را بشناسیم. اگر کسی بداند که نیت پروردگار از آفریدن او چه بوده، خیریت الهی را آشکار کرده است. بنابراین، بالاترین نیکویی، تحقق بخشیدن به خود است؛ آن‌گونه که خداوند مقرر داشته است.

به‌علاوه، بالاترین شکل عمل یا فعل، تفکر به خداوندی خداوند است. این کار را می‌توان از طریق ایمان یا عقل انجام داد. ولی اوج آن، بنا به قول توماس آکویناس، در حالتی است که او آن را «شهود و مکاشفه» نامید. شهود، تقرب به درگاه الهی است که فقط در آن دنیا، در بهشت به کمال خود می‌رسد.

آکویناس در اعتقاد به این که خیر یا شرّ مرتبط به عمل خاصی، بستگی به هدف یا نیت کننده‌ی کار دارد، از آگوستین پیروی می‌کند. عمل ممکن است متضمن نتایج خوب باشد، ولی هنوز خیر و نیک نیست،

مگر این که فاعل آن منظورش تحصیل همان نتایجی باشد که از آن صادر شده است. ولی آکویناس با آگوستین در این موافق نیست که عمل در بر دارنده‌ی شرّ، خوب خواهد بود، اگر عامل به آن نیتش خیر بوده باشد. به عبارت دیگر، به زعم او قصد و نیت، کار بد را به کار خوب تبدیل نیم‌کند. بل که تنها کاری که می‌کند این است که بد را فی‌الواقع خوب می‌نمایاند.

مجموعه‌ی عقاید مسیحیان در ارتباط با «تحقیر جهان»، در تعالیم آکویناس نقش اول را ایفا می‌کند. به‌ترین راه برای دست‌یابی به خیر این است که حطام دنیوی را ترک گوئیم و به دنبال زندگی خداگونه باشیم. اگر این تفکر را بسط دهیم، می‌بایست نتیجه بگیریم که زندگی قدیسین در صومعه‌ها، که خود را کاملاً وقف خداوند می‌کنند، کمال مطلوب است.

«شرّ» از دیدگاه آکویناس، فقدان خیر است. همه‌ی چیزها به وسیله‌ی خداوند خوب خلق شده و هدف از خلق آن‌ها خیریت بوده است. وقتی که این کار ناموفق می‌ماند، شرّ از آن زاده می‌شود.

آموزش‌های عارفانه‌ی میستر اکهارت، اتحاد خدا را با فردیت انسان مورد تأکید قرار می‌دهد. چون خدا وحدت محض جهان است، هر فردیتی را می‌بایست عنصر جداشده‌ای از او و از جنبه‌ای مقرون به شرّ دانست. لذا زندگی خوب، زندگی‌ای است که بکوشد به وحدت الهی بازگردد و با خدا یکی شود. او در رساله‌ی خود می‌نویسد: «هر آن کس که خدا را می‌بیند، بایستی در خود بمیرد و در مدفن ناآشکار الهی دفن شود تا بتواند همان کسی شود که قبل از این بوده است.»

بنابراین، زندگی خوب برای اکهارت، زندگی نیست که از اعمال برخاسته باشد. بل که زندگی‌ای است که از بودن نشأت بگیرد. ما خیریت را نه از تلاش برای انجام کار خوب، که با فنای خود در وحدت الهی به دست می‌آوریم.

مسیحیت، و نیز تمامی نهضت مذهبی غرب، بر شکاف بزرگی که میان خداوند و ماسوای آن وجود دارد، تأکید می‌گذارد. خیریت و نیکی آفریده‌ی خداوند است و دست‌رسی به آن از طریق تعدیل آن با طرح و قصد الهی میسر می‌باشد. شرّ، به طری به ماده، که همان جسم یا جهان باشد، منضم است. ولی پروردگار که تنها آفریننده‌ی جهان است، شرّ را به وجود نمی‌آورد. بنابراین، شرّ نبایستی عملاً شرّ باشد. بل که بایست بخشی از خیر عظیم تلقی گردد. البته باید دانست که این تفکر، تفکر همه‌ی فلاسفه‌ی مسیحی نبود. آن‌ها با واقعیت نزول شأن انسانی نیز روبه‌رو بودند. اعمالی که عواقب ناشی از آن‌ها قرین شرّ بود، عمداً از جانب بسیاری اشخاص انجام می‌شد. در نتیجه، فلاسفه مجبور بودند که شرّ را با بدن مربوط بدانند و آن را خواست گناه‌آلود انسان یا تباهی ماده تلقی کنند که از آدم به آن‌ها به ارث رسیده بود.

مسیحیت هرگز نتوانست مسأله‌ی شرّ و گناه را حل کند. مذاهب شرقی در این مورد واقع‌بین‌تر بودند. آن‌ها خداوندشان را خالق تمام جهان نمی‌دانستند. شرقی‌ها دست‌کم به دو خدا قائل بودند؛ یکی خدای خوبی و خیر، و دیگری خدای شرّ و تباهی. در مسیحیت سنتی ما هر دوی این موجودات را فعال می‌بینیم. خداوند منبع تمامی خوبی‌ها و شیطان اصل کلیه‌ی شرور و تباهی‌ها است. ولی به این سؤال مهم که آیا خداوند شیطان را آفرید، کسی پاسخی نمی‌دهد. دوگانه‌انگاری خیر و شرّ، تا زمانی که اهتمامی در ارتباط با شرح چگونگی خلقت جهان در کار نباشد، اندیشه‌ای است مؤثر. ولی وقتی قرار به تبیین کیفیت آفرینش می‌شود، مشکلات عدیده‌ای از آن پدید می‌آید که تاکنون لاینحل باقی مانده است.

هابز و اسپینوزا، لاک و لایب‌نیتس

فلسفه‌ی نوین نیز با مسأله‌ی خیر و شرّ دست به گریبان است و اندیشه‌های جدیدی در این خصوص مطرح کرده است. پاره‌ای از این افکار، مشکل اصلی را هدف می‌گیرد و پاره‌ای دیگر با کل مسأله، به طریق دیگری برخورد می‌کند.

توماس هابز، همان‌طور که قبلاً دیده‌ایم، تمامی جهان را بر اساس دیدگاه مادی‌انگاران (ماتریالیستی) تفسیر می‌نمود. از نظر او، حرکت عامل بنیادینی بود که در جهان وجود داشت. لذا به عقیده‌ی هابز، شرّ و خیر موضوعات وابسته به حرکت بودند. هر وقت حرکت موفقیت‌آمیز است، تولید لذت می‌کند و وقتی که موفقیت‌آمیز نیست، منتج به رنج و تعب می‌شود.

آنچه انسان را نیک می‌آید، خیر و خوب است و آنچه موجب درد و رنج می‌شود، شرّ و تباهی است. بدین منوال، خیر و شرّ - آن‌طور که هابز آنان را می‌بیند - با شخص تجربه‌کننده مرتبط می‌شود. زیرا آن چیزی که برای یکی خوب است، ممکن است برای دیگری خوب نباشد. در نتیجه، ما نمی‌توانیم خوب یا خیر و شرّ یا تباهی مطلق داشته باشیم.

ارتباط میان نظر کلی فیلسوف با رویکرد او به این سؤال خیر و شرّ، توسط دکارت به بهترین وجهی تصویر شده است. از نظر دکارت، خداوند کامل است و به خطا انداختن ما از شأن او به دور است. ولی با وجود این، ما مرتکب اشتباه می‌شویم و از عواقب آن نیز رنج می‌بریم. این نقیصه را می‌توان این‌طور توجیه کرد که قدرتی را که خداوند به ما ارزانی داشته تا خوب را از بد تشخیص دهیم، کامل نیست. بنابراین، انسان اغلب خود مسؤول قضاوت‌های نادرستی است که از سر بی‌اطلاعی به عمل می‌آورد. در این قبیل موارد، او ممکن است چیزی را که غلط و آلوده به شرّ است، به جای آنچه خوب و درست است، انتخاب کند. دکارت معتقد است که اشتباه و خطا نه تقصیر خدا، که تقصیر خود ما است. زیرا ما قبل از این که دلایل کافی برای اتخاذ تصمیم در مورد کاری را داشته باشیم، به انجام آن می‌پردازیم.

تئوری اسپینوزا نیز در این زمینه از خیلی جهان با نظریه‌ی دکارت موافق است. از نظر او هم اشتباه و خطا از نبود شناخت ناشی می‌شود. عمل بدون شناخت و دانش لازم، نتایجی را به بار می‌آورد که مطلوب نیست و متضمن درد و رنج است.

اسپینوزا پس از مطالعه‌ی فرد به این نتیجه رسید که تلاش نهایی افراد برای صیانت ذات است. البته چنین کوششی خوب است. پس هر آنچه باعث می‌شود که این تلاش متوقف شود، بد است و بالعکس، هر آنچه کمک کند که این هدف برآورده گردد خوب است.

ولی تلاش آدمی می‌بایست با موازین عقلی بخواند. صرف تلاش کردن کافی نیست. تلاش بایست هوش‌مندانه باشد و آدمی به آنچه می‌کند وقوف کامل داشته باشد.

بالاترین سعادت آدمی در فهم کامل آن کاری است که در دست انجام دارد و به خاطر تحققش تلاش می‌کند. وقتی که ما تلاش‌های خود را بررسی می‌کنیم، آنها را تشخیص می‌دهیم. چون ما خود حالاتی از پروردگاریم و در حقیقت، تلاش ما تلاش خداوند است. چون ما خود خداییم. رفیع‌ترین خیر آدمی در تحقق کامل این حالت است. با این کنش، او می‌بیند که با دوست داشتن خود عملاً به خدا عشق می‌ورزد. اسپینوزا این عشق را «عشق معنوی الهی» می‌خواند.

تنوری عمده و اصلی جان لاک، قوام‌بخش نظریه‌ی او درباره‌ی خیر و شرّ می‌باشد. او معتقد است همان‌طور که تصورات ذهنی ما از خارج حاصل می‌شود و بر روی ذهن ما ترسیم می‌یابد (درست مثل این که روی ورقه‌ی سفید کاغذ بنویسم)، همان‌طور نیز مفاهیم ما از خوب و بد (خیر و شرّ) شکل می‌گیرد. واقع امر این است که خیلی از مردم تجربه‌های یکسانی دارند و به نتایج واحدی می‌رسند. آن‌ها با هم موافقت دارند که بعضی چیزها خوب و بعضی دیگر بد است. علاوه بر آن، والدین ما نیز از بدو تولد، تصوراتی را از درست و غلط و یا خوب و بد، در ذهن ما کاشته‌اند. بعدها در بزرگی ما به این اعتقاد می‌رسیم که گویا این مفاهیم از ابتدا در ذات ما مندرج بوده است. از نظر لاک، وجدان (آگاهی) انسان چیزی نیست جز تصوراتی که در طول عمر خود حاصل می‌کنیم و خیال می‌کنیم که موجودی الهی آن‌ها را در ضمیرمان نهاده و لذا، ذاتی ما است.

علاوه بر این، لاک به ما می‌آموزد که لذت و درد نسبت به ما نهادین است. طبیعت آن را در ما نهاده است که بتوانیم از شادی لذت ببریم و از درد ورن اجتناب کنیم. لذا، آن چیزهایی که شادی‌بخش است، خوب و خیر، و آن چیزهایی که دردآور است، شرّ و تباهی است.

ولی می‌دانیم که این قاعده همیشه درست از آب در نمی‌آید که عمل و فعل واحدی برای همه شادی‌بخش باشد. در نتیجه، قواعدی هست که ما بایستی از آن‌ها تبعیت کنیم. زیرا عدم اطاعت از آن‌ها باعث می‌شود که ما جریمه‌اش را که ناشادمانی است، بپردازیم. لاک معتقد بود که در این زمینه، سه مجموعه قانون داریم. یکی از قوانین الهی است که وظایف انسان و گناهان را برمی‌شمرد. چنانچه ما این وظایف را انجام ندهیم، گناه بزرگی مرتکب شده‌ایم.

بعد قوانین مدنی است که توسط گروه ویژه‌ای که تخصص در امور مدنی دارند تدوین شده است. در قانون مدنی جنایت و بی‌گناهی از هم تمیز داده می‌شود. عدم اطاعت از این قانون، مستوجب تنبیهاتی است که توسط قانون‌گذار تعیین شده است. و بالأخره، مجموعه‌ی سوم قوانین، قوانینی است که به حیثیت و شخصیت اشخاص مربوط است. این دسته از قوانین، پرشمارترین مواد قانونی را در بر دارد و ضمانت اجرایی آن این واقعیت است که اشخاص حیثیت خود را گرامی می‌دارند و محکومیت یاران و همراهان خود را تاب نمی‌آورند.

ما به واسطه‌ی تجربه‌مان می‌توانیم خوب و بد را از هم تشخیص دهیم؛ با تجربه‌ی درد، اگر مرتکب کار ناشایستی شده باشیم، و با تجربه‌ی لذت، اگر کار خوبی را انجام داده باشیم. بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که لاک پیرو سنت اخلاقی هابز و دیگر کسانی بود که اخلاق را عمدتاً موضوعی می‌دانستند که به صلاح‌دید شخصی مربوط است. به عبارت دیگر، در این طرز تفکر، عملی خوب انگاشته می‌شود که بیش‌ترین سهم را در لذت شخصی داشته باشد.

متفکرانی که لاک را پیرویمی کردند، می‌کوشیدند که این موضوع فلسفی را توسعه دهند تا شعاع عملی وسیع‌تری پیدا کند و این‌طور نباشد که اخلاق تنها وابسته به شادی و سعادت فردی بشود، بل که سعادت گروه بیش‌تری را نیز در کنف حمایت خود بگیرد.

ریچارد کامبرلند، مؤسس مکتب سودانگاری (قائل به اصالت نفع*) - یوتیلیتارین Utilitarian - عقیده داشت که انسان فطرتاً خودخواه نیست، بلکه خوی دلسوزی و همدردی نیز در او وجود دارد. لذا در قضاوت او برای تشخیص خوب و بد، رفاه گروهی و اجتماعی نیزمداخلیت پیدا می‌کند. لرد شافتسبوری معتقد بود که انسان هم به رفاه و سعادت خود علاقه دارد و هم به رفاه و سعادت جامعه. در نتیجه، از نظرگاه او، آدمی موقعی اعمال خود را نیک می‌داند که رفاه هر دو و تعادل لازم میان آنها در آن منظور شده باشد. فرانسیس هاچیسون، در این زمینه عباراتی را متداول ساخت که در آن «بیش‌ترین خیر برای بیش‌ترین تعداد» خواسته شده بود. این عبارات میزانی شد که از آن پس، برای تشخیص کار خوب به کار می‌رفت.

لایبنیتس هنگامی که خواست مسأله‌ی خیر و شر را به نحوی حل کند، با همان مشکلی روبه‌رو شد که پیشینیانش مواجه شده بودند. در جهان مونادها (وحدت یا جوهر فرد) چگونه وجود شر و پلیدی امکان‌پذیر است؟ پاسخ او به این سؤال، شبیه همان پاسخی بود که فلاسفه‌ی پیشین داده بودند. او می‌آموزد که این جهان «به‌ترین جهان موجود است»، ولی کامل نیست. خداوند وقتی می‌خواست خود را در موجودات فانی ظاهر سازد، به محدود کردن خود تن داد. نتیجه‌ی قائل شدن به محدودیت، رنج و گناهی بود که متعاقب آن پیش می‌آمد. از این گذشته، فایده‌ی شر و پلیدی این است که انسان قدر خوبی و خیر را بیش‌تر بداند. شر و پلیدی به سایه‌های تصویری می‌ماند که باعث می‌شود رنگ‌های تابلو زیباتر و مشخص‌تر نمایان شوند.

لایبنیتس هم‌چنین معتقد بود که در روح آدمی اصول ذاتی وجود دارد که اگر به طور منطقی پیروی شوند، می‌توانند او را با اراده‌ی موازینی مشخص، به تشخیص خوب و بد راهنمایی کنند. یکی از این اصول این است که ما باید در جست‌وجوی لذت و اجتناب از رنج باشیم. هر گاه این اصول را پایه‌ی تشخیص و قضاوت خود قرار دهیم، قادر خواهیم بود ثابت کنیم کدام اعمال خوب و کدام بد است.

لایبنیتس بر این باور بود که بعضی اشخاص از این اصول ذاتی و باطنی پیروی نمی‌کنند، زیرا در آنها انگیزه‌ها و محرکاتی وجود دارد که مانع این کار می‌شود. ولی این امر دلیل آن نیست که آن اصول وجود ندارند. آنچه چنین وضعی به اثبات می‌رساند، این است که این اشخاص از وجود اصول مذکور بی‌اطلاعند.

فلسفه‌ی اخلاق کانت

مسأله‌ی مهم برای کانت این بود که معنای درست و نادرست، خوب یا بد، را کشف کند. او سؤال می‌کرد وظیفه چگونه تعریف می‌شود؟ و معنای تلویحی تعریف چه چیزهایی است؟ کانت در رویارویی با این مسأله، نخست اصلی را که روسو در این ارتباط قائل شده بود، به عنوان پایه و اساس کار می‌پذیرد.

روسو عقیده داشت که چیز مطلقاً خوب در جهان، خواست درونی شخص است که نسبت به قانون حاکم بر اخلاقیات احترام قائل شود و از وظیفه‌ی خود در جامعه نیز آگاه و مستحضر باشد. عمل اخلاقی، عمل یا فعلی است که از روی احترام به قانون انجام شود، نه برای دست‌آوردهای خودخواهانه و یا دلسوزی برای دیگران.

بدین ترتیب به نظر کانت، نتایج عمل را نایستی ملاک تشخیص درستی یا نادرستی قرار داد. اساساً این که نتایج یک فعل شادی‌بخش است یا دردآور، مسأله‌ای نیست که واجد بیش‌ترین اهمیت باشد.

* اصطلاحی است که آقای سید جلال‌الدین مجتوی در ترجمه‌ی خود در کتاب کلیات فلسفه به کار برده‌اند.

همین که فاعل فعل، عملی را با نیت خوب و از روی احترام به قوانین اخلاقی انجام دهد، برای خوب دانستن آن فعل کافی است.

قانون اخلاق، در تفکر کانت، ذاتی خرد انسان است. به عبارت دیگر، این قانون «قبلی یا ماتقدم» می‌باشد که قبل از تجربه، در طبیعت تفکر بشر، نهادینه شده است. اگر این قانون را بخواهیم در یک جمله بیان کنیم، آن جمله چنین خواهد بود: «همیشه طوری رفتار کن که قاعده‌ی حاکم بر رفتار تو، بتواند سرمشق و قانونی جهانی برای رفتار تمامی جهانیان قرار گیرد.» در هر مورد، کانت معتقد بود که این قاعده، یعنی «امر مطلق و غیرمشروط»^{*}، معیار مطمئنی است که می‌توان آن را در تشخیص درست یا نادرست به کار برد. این معیاری است که شما معتقد خواهید بود که هر کس طبق آن عمل کند، عملی منطبق با موازین اخلاقی انجام داده است.

این قانون، اگر به درستی فهمیده شود، در وجود همه‌کس هست. البته ممکن است آن را نتوان دقیقاً با عباراتی که آورده شد تشخیص داد. ولی هر کس که کمی مکث کند و فکر خود را به کار اندازد، متوجه خواهد شد که زندگی انسان، تنها در صورتی میسر است که مطابق قانون فوق عمل شود. اگر اعضای جامعه سعی کنند مطابق عکس این اصل اخلاقی رفتار کنند، جامعه‌ی انسانی جولان‌گاه هرجومرج و تشنت خواهد شد.

کانت قانون دیگری را که آن نیز از مفاهیم تلویحی «امر مطلق و نامشروط» می‌باشد، به این شرط تبیین می‌کند: «چنان رفتار کن که گویی انسانیت (نوع انسان) را خواه در شخص خود، خواه در دیگری، در هر مورد، همچون غایت می‌انگاری و نه به عنوان وسیله⁺». در این عبارت، بر ارزش واقعی هر فرد تأکید گذاشته می‌شود. اعمال ما ناپستی طوری باشد که اشخاص را به عنوان وسیله برای هدف‌هایمان به کار بریم. بل که باید آن‌ها را به خودی خود، هدف بیانگاریم و به خدمتشان کمر همت ببندیم.

بدین ترتیب از نظر کانت، در عقل بشر قانونی به ودیعه گذاشته شده است که آن‌چنان بنیادی و پایه‌ای است که هدایت کامل عمل‌کردهای اخلاقی را به عهده دارد. این قانون، از هر کسی می‌خواهد در تمام اوقات طوری عمل کند که گویی او پادشاه جهان است و اصلی که به آن عمل می‌کند، خودبه‌خود سرمشق همه قرار می‌گیرد. اگر اشخاص اعمال خود را با معیار «امر مطلق و نامشروط» بسنجند، به آسانی قادر خواهند بود که بدون چون و چرا، درستی و نادرستی آن را تشخیص دهند.

نظریات فیخته و شوپنهاور

فیخته، تئوری فلسفی خود را درباره‌ی خیر و شر، کلاً بر نظریات کانت متکی کرد. کانت معتقد بود که در انسان طبیعی، اخلاقی وجود دارد که حق دارد خواست‌های مشخصی را عنوان کند. فیخته نیز بر اساس این خصلت، فلسفه‌ای را بنا کرد که بتواند مطالبات آن را برآورد.

^{*} اخذ شده از صورت ضمیمه‌ی کتاب کلیات فلسفه، ترجمه‌ی آقای سید جلال‌الدین مجتبیوی، م.

⁺ این تعریف، عیناً از کتاب کلیات فلسفه، ترجمه‌ی آقای سید جلال‌الدین مجتبیوی، استاد محترم دانشگاه نقل شده است. نویسندگان کتاب، آقایان پوپکین و استرول، استادان فلسفه‌ی دانشگاه‌های آمریکا می‌باشند. خواندن ترجمه‌ی این کتاب و به‌خصوص افزوده‌های فاضلان‌هی آن را به قلم جناب آقای مجتبیوی، به علاقه‌مندان توصیه می‌کنم. م.

فیخته، همچنین می‌آموزد که قانون اخلاقی، به طور تلویحی، بر وجود جهان مبتنی بر اخلاق نیز دلالت دارد و این همان جهانی است که آدمی می‌تواند به آن اطمینان نماید. از آنجا که قانون اخلاق در نهاد انسان است، او حق دارد که فرض کند جهان واجد چنان وضعی است که آدمی می‌تواند به مطالبات این قانون در آن تحقق بخشد.

بنابراین، انسان باید هوشمند باشد و بداند که چه چیزی درست است و به درست، چون درست است، جامعه‌ی عمل پیوشاند. آدم جاهل نمی‌تواند خوب باشد. چون انسان آزاد است و تحت فشار عوامل قدرت‌مندی از خارج از خود نیست، بر او واجب است که قانون اخلاقی و مصادیق ضمنی آن را بداند و بکوشد که در تمامی اوقات، بر طبق آن عمل کند. صرف احترام قائل شدن برای قانون اخلاقی کافی نیست. باید بدان عمل کرد. لذا، اخلاق و نیکویی، حالتی نیست که بشود آن را یک بار برای همیشه به دست آورد و به برکت جاودانی دست یافت. بلکه تلاشی است دائمی که به اقتضای آن، خرد و عقل قادر خواهد بود در هر مورد به درستی عمل کند. از نظر فیخته، شناسایی بخش لازم اخلاق به شمار می‌رود.

شوینهاور فلسفه‌ی خود را در مورد خیر و شر، با استقرار اراده به عنوان اصل اساسی جهان شروع کرد. شوینهاور «شیء فی‌نفسه» کانت را که منبع کلیه مطبوعات ذهنی است، همان اراده و خواست می‌داند. اراده به بودن، اراده به زندگی کردن، مسبب تمامی تلاش‌های آدمی در این عالم است و به همین جهت نیز سرچشمه‌ی کلیه رنج‌ها و دردهای او است.

جهانی که در آن اراده‌های کور برای زیستن با یکدیگر در تنازعند، جهانی که قوی‌تر ضعیف‌تر را می‌کشد و او را می‌بلعد تا بتواند به حیات خود ادامه دهد، جهان شرّ و مصیبت و پلیدی و ادبار است. اراده به زیستن، موجود خودخواهی است. همه می‌کوشند که خود را حفظ کنند و به این که بر سر بقیه چه می‌آید، وقعی نمی‌گذارند.

بدین ترتیب برای شوینهاور دلسوزی و ترحم، پایه و اساس اخلاق را تشکیل می‌دهد. تا آنجا که کسی برای دیگران دلسوزی می‌کند، او برای خود که به دیگران عمل می‌کند و لذا، عمل‌کردش فعلی اخلاقی است. راهی که به این زندگی مطلوب ختم می‌شود، از طریق انکار اراده‌ی شخصی میسر است. فداکاری ضامن سعادت و آرامش است و این زمانی حاصل می‌شود که ما از این فکر که هر کس عملاً بخشی از کل است و اراده‌ی او نیز جزئی از اراده‌ی کل را تشکیل می‌دهد، دست برداریم. آن که ما علیه او مبارزه می‌کنیم، عملاً بخشی از کل است که ما نیز از اعضای دیگر آن هستیم. وقتی که ما به این تفاهم می‌رسیم، به مبارزه‌ی خود خاتمه می‌دهیم و به بسط بخش مربوط به دلسوزی فهم خود مشغول می‌شویم.

نظریات میل، بنام، و اسپنسر

تفکر فلسفی زمان‌های اخیر راجع به مسأله‌ی خیر و شرّ، به روابط اجتماعی انسان بستگی دارد. برای فیلسوفان دوره‌های متأخر، اخلاق بیش‌تر عملی گروهی است تا قوانین الهی. لذا، تکیه‌ی چنین اخلاقی بر نسبیت امور است و در آن خوبی یا خیر و بدی یا شرّ، به موقعیتی بستگی پیدا می‌کند که در محدوده‌ی آن قرار است اخلاق اعمال شود.

جان استوارت میل، نماینده‌ی خوبی است از مکتب اصالت نفع، که در آن معیار خیر و نیکویی بر حسب «بیش‌ترین خوبی برای بیش‌ترین تعداد» تعیین می‌شود. شخص به هنگام انجام عمل، باید از خود بپرسد که آیا این عمل او نفع کاملی برای بیش‌ترین تعداد را دارد یا خیر. داشتن تفکری این‌چنین، باعث حذف خودخواهی می‌شود و نتایج اجتماعی عمل مورد نظر، معیار سنجش قرار می‌گیرد.

علاوه بر این، میل معتقد است که «خوب‌ها» در کیفیت با هم فرق می‌کنند. خیری که منشأ ذهنی و عقلی داشته باشد، از خوب‌هایی که از حواس برخاسته‌اند به‌تر است.

بدین‌ترتیب ملاحظه می‌شود که در این سنخ تفکر، نه‌تنها عامل اجتماعی بیش از هر چیز دیگری مورد تأکید قرار می‌گیرد، ماهیت عمل نیز از این تأکید محروم نمی‌ماند.

جرمی بنتام در تفکرش راجع به خیر و شرّ، خیلی به میل شباهت دارد. او نیز خیر را با اصل اصالت نفع، که «بیش‌ترین خیر را برای بیش‌ترین افراد» می‌خواهد، مرتبط می‌کند. ولی قبول ندارد که «خیرها» نیز در کیفیت با هم فرق می‌کنند. تنها معیار و میزان او، شماره‌ی افرادی است که تحت تأثیر فعل انجام شده قرار می‌گیرند. بنتام این موقعیت را بر اساس نفع شخصی توجیه می‌کند و معتقد است که چنین عملی، عملاً بیش‌ترین خیر را نصیب آن کسی می‌کند که عامل به فعل است.

در این برخورد نوین با موضوع، خیر و شرّ در طبیعت جهان ترسیم نشده است. بل‌که از روی عوامل اجتماعی تعیین می‌گردد. در برخورد جدید با خیر و شرّ، تأکید بر نتایج فعل شخص در تجربه‌های دیگران گذاشته می‌شود. در این‌جا دیگر این عقیده که خداوند قوانین اخلاقی معینی را در اذهان بشر نهاده است، مطرح نیست. هم‌چنین این فکر که عمل شرّآمیز خداوند را عصبانی می‌کند و عمل خیر او را به وجد می‌آورد، وجود ندارد.

در این‌جا اخلاق نسبی در کار است و خیر و شرّ فعل را اثر آن بر زندگی اشخاصی که هم‌اکنون زندگی می‌کنند و یا در آینده زندگی خواهند کرد، تعیین می‌نماید.

هربرت اسپنسر به مسأله‌ی خیر و شرّ از دیدگاه علمی آن می‌نگرد و می‌کوشد که کلاً برای تشخیص خوب و بد در رفتار، اساسی علمی کشف کند. از لحاظ تحول تکاملی، رفتار کنشی است توسعه‌پذیر و متحول، و نیز فعلی است که اعمال را با اهداف مترتب بر آنها تعدیل می‌کند. از نقطه‌نظر اسپنسر، بالامرته‌ترین رفتار و در نتیجه به‌ترین رفتار، فعلی است که زندگی را برای افراد بشر و نیز کسانی که او در میان آنها در حال حاضر زندگی می‌کند و یا بعد از او خواهند آمد، غنی‌تر و پربارتر سازد.

برای اسپنسر گروه اجتماعی هدف نهایی اخلاق است. خیر باید بر حسب آنها تعیین شود. اسپنسر بین رفتاری که مطلقاً خیر و یا نسبتاً خیر است، فرق می‌گذارد. رفتار مطلقاً درست رفتاری است که لذت فوری عاید شخص می‌کند و در عین حال، برای آینده‌ی او و یا گروه نیز شادمانی و سعادت می‌آفریند. در صورتی که خیر نسبی برای فرد و گروه، فاقد شادمانی و لذت فوری است، ولی برای آینده‌ی آنها متضمن سعادت می‌باشد. البته هدف غایی در این مقوله، خیر مطلق است، نه نسبی.

نظریات اخلاقی جیمز و دیویی

فلاسفه‌ی مکتب پراگماتیست (معتقدان به اصالت عمل)، نتایج اجتماعی یا فردی فعالیت را معیار تشخیص خیر و شرّ می‌دانند. ویلیام جیمز و جان دیویی، به‌خصوص دیویی، روی این مسأله خیلی تأکید می‌گذارند. خیر آن است که اهداف گروه و فرد در گروه را تأمین کند. عمل خوب عملی است که فرد را به خودی خودش هدف بیانگارد، نه وسیله. وقتی فرد را در گروه مد نظر داشتیم، در واقع به رفاه گروهی توجه کرده‌ایم. آدمی، به عنوان واحد اجتماعی، معیار نهایی تشخیص خوب و بد است. آنچه باعث غناک زندگی او می‌شود، لزوماً زندگی همگانی را نیز غنا می‌بخشد. در این‌جا فرد و گروه یکی هستند. دیویی معتقد بود فردانگاری فراورده‌ی یک اجتماع است و هیچ‌کس فردیت راستین ندارد، مگر به صورت عضوی از گروه.

بدین‌ترتیب بررسی تفکر آدمیان در طی قرون در ارتباط با خیر و شرّ، دو موقعیت اساسی و تعداد زیادی موقعیت‌های فرعی را بر ما آشکار می‌سازد. از یک سو تصور می‌شود که اندازه‌های خیر و شرّ ذاتی طبیعت جهان است و انسان قرار است آن‌ها را از طریق فهم جهان و طبیعتش به جا آورد. چه جهان با انسان با صدای خودش صحبت کند و چه با ندای خالق، موقعیت خیر و شرّ در هر صورت ثابت است. خوب و بد مطلق است و از آغاز زمان بوده است و در تمام موقعیت‌ها نیز به کار می‌رود. زمانی که معیارهای تشخیص آن‌ها شناخته شد - اعم از این که شناسایی عقلایی بوده باشد یا وحیانی - نتیجه برای همیشه یکی است و هرگز تغییر نمی‌کند.

موقعیت دیگر در این زمینه، این است که خیر و شرّ نسبی باشد و معیار تشخیص آن‌ها با بررسی وضعیت خاص مورد، کشف گردد. در این‌گونه موارد، زمان و مکان عوامل تعیین‌کننده خواهند بود. برای آدم مریض، غذاهای معینی بد و مضر است. در صورتی که برای شخص سالم آن غذاها جزو غذاهای خوب شمرده می‌شود. در جوامع نوین، نگهداری سالمندان و ضعفا عمل پسندیده‌ای است. ولی در جوامع اولیه که در معرض خطر حمله‌ی دشمنان می‌باشند و باید پیوسته در حال جنگ و گریز باشند، نگهداری افراد بیمار و پیران کار معقولی نیست. چون این امر باعث می‌شود که از قدرت تحرک آن‌ها کاسته شود و به عواقب وخیم‌تری گرفتار آیند. این طرز تفکر به نتایج عمل بر حسب زندگی اجتماعی نگاه می‌کند و کیفیت اخلاقی عمل را بر حسب خوب بودن آن برای کل در نظر می‌گیرد.

تفکر انسان در ارتباط با اخلاقیات، این دو سنت فکری - یعنی مطلق و نسبی بودن - را در طول تاریخ دنبال می‌کند. در میان متفکران امروز، هر دو موضوع قابل فهم است، گرچه نقطه‌نظر مبتنی بر نسبی بودن خیر و شرّ طرفداران بیش‌تری دارد. برای انسان امروزی که احترام زیادی برای علم قائل است، یافتن زمینه‌ی کافی برای نظریه‌ای مطلق در ارتباط با درست و نادرست، کاری بس دشوار است. کلیه‌ی شواهدی که احترام او را به خود جلب می‌کند، به نظر می‌رسد که به نظریه‌ی نسبی بیش‌تر از نظریه‌ی مطلق گرایش دارد.

فصل چهارم - ماهیت خداوند

هسیود - گزنفون - افلاطون - ارسطو - پلوتینوس (فلوطين)

آگوستین - آکویناس - اکهارت - برونو - بوهم - بیکن

اسپینوزا - لاک - برکلی - هیوم - کانت - شلینگ

شلایرماخر - اسپنسر - برادلی - جیمز - دیویی

ماهیت خدا چیست و بستگی او به عالم چگونه است؟ آیا خداوند شخص است، مانند انسان، ولی آرمانی‌تر؟ یا او فقط یک اسم است که به نیرو یا نیروهایی اطلاق می‌شود که جهان را به وجود آورده و نگه‌داری می‌کنند؟ آیا ذهن آدمی می‌تواند خدا را بشناسد یا این که خداوند آن‌قدر بالاتر از ما قرار دارد که هیچ‌چیزی راجع به او نمی‌توان دانست؟ ارتباط خداوند با ما چیست؟

تصور چندین خدا، قبل از تصور یک خدا به وجود آمد. نخستین مردمان شناخته‌شده در تاریخ، فکر نمی‌کردند که فقط یک خدا وجود دارد. آن‌ها معتقد به چندین خدا بودند؛ خداوند درختان، رودخانه‌ها، بادها، آسمان، زمین، و صدها خدای دیگر. در بعضی موارد، خدایی پیدا می‌شد که از خدایان دیگر نیرومندتر بود، ولی او یکی از چند خدا بود.

با پیشرفت بشریت، اعتقادات پیرامون چند خدای مقتدر متمرکز شد که به آن‌ها همچون فرمانروایان جنبه‌های مهم‌تر زندگی نگریسته می‌شد. بقیه‌ی خدایان به سطح ارواح کماهمیت، جن و پری، و یا موجوداتی که خیلی شبیه انسان بودند ولی قدرتشان بیش‌تر از آن‌ها بود، تنزل رتبه پیدا کردند.

عبریان اولیه از اولین کسانی بودند که تصور می‌کردند فقط یک خدا وجود دارد و با این کار، سایر خدایان را از صحنه حذف کردند. ولی این تصور به آسانی جا نیافتاد و ما در تورات می‌خوانیم که موسی - هنگامی که ده فرمان را در کوه‌های سینا به مردم عرضه کرد - آن‌ها را به این خدای احد و واحد معرفی نمود. مردم کم‌کم به این خدا اعتقاد پیدا کردند و او را بپوه خواندند و تمامی قدرت و نفوذی که به خدایان متعدد تاریخ اولیه‌ی خود منسوب می‌داشتند، به او منتقل کردند.

زمانی که ما برای نخستین‌بار یونانیان را در تاریخ می‌خوانیم، متوجه می‌شویم که آن‌ها نیز به چندین خدا اعتقاد داشتند. با متمدن‌تر شدن یونانیان، بعضی از خدایان پدران و اجدادشان فراموش شدند و تصور می‌شد آن چند خدایی هم که باقی مانده بودند، مانند جوامع انسانی تشکیل یک جامعه را می‌دادند، با این تفاوت که جامعه‌ی آن‌ها نسبت به جامعه‌ی انسانی آرمانی‌تر بود.

در رأس جامعه‌ی خدایان، زئوس که همچون پادشاه بزرگی حکم می‌راند، قرار داشت. روی تخت شاهی زئوس، همسرش که هرا نام داشت، در کنار او جلوس می‌کرد. زئوس مرد شکوه‌مندی بود که همه‌ی ضعف‌ها، شهوات، و عیب‌های مردمان عادی را داشت، ولی در ضمن خیلی از خصلت‌های نیک

آنها را نیز در خود جمع کرده بود. در میان سایر خدایان، خدایانی بودند که وظایف ویژه و قلمروهای معینی داشتند. این‌ها عبارت بودند از آپولو، هرمس، آفرودیت، و بسیاری دیگر، که از همه مهم‌تر فرزندان زئوس بود. جامعه‌ی الهی که متشکل از این خدایان بود، جامعه‌ای بود مملو از حسادت، پرخاش‌گری، توطئه، و سایر ضعف‌های انسانی. با تمام این اوصاف، یونانیان نخستین از این موجودات الهی می‌ترسیدند و آنها را می‌پرستیدند.

این دوره را در تاریخ یونان، دوره‌ی اساطیری می‌نامند. در پشت آن، تاریخی تار و نامعین ملاحظه می‌گردد. هیچ‌کس نمی‌داند که این تصورات درباره‌ی خدایان از کجا آمده است. ولی اعتقاد عمومی بر این است که این داستان‌ها در اصل مربوط می‌شود که نیروها و یا ارواحی که با مراحل مختلف زندگی یونانیان قدیم و اجداد آنها همراه بوده‌اند.

هیود، نویسنده‌ی یونانی که درباره‌ی او خیلی کم می‌دانیم، شجره‌نامه‌ای درباره‌ی خدایان نوشت که در آن سعی کرده بود پیدایش آنها را شرح کند. او به ما می‌آموزد که در آغاز «کائوس» بود که به «گائیا»، «زمین»، و «اروس»، عشق تولد بخشید. سپس کائوس، «اریوس»، تاریکی، و «نیکس»، شب را به وجود آوردند. این دو خدا با هم متحد شدند و به روشنایی و «هرمرا»، روز، حیات بخشیدند. زمین «پونتوس»، دریا، و با اتحاد با آسمان، «اورانوس» را به وجود آورد که آن نیز به نوبه‌ی خود، به «کرونوس»، زمان، زندگی داد.

اگر قرار باشد که ما هیود را باور کنیم، خدایان اولیه‌ی یونان موجوداتی از جهان بودند که تصور می‌شد زنده‌اند و با انسان هم شباهت‌های بسیاری دارند. در زمان فیلسوفان اولیه‌ی یونان بود که این تصورات - که اکثریت یونانیان به آن اعتقاد داشتند - در مذهب یونان سازمان‌دهی شد. متعاقب آن معابد متعدد برای اقامت خدایان بنا گردید و به تدریج، طبقه‌ای از مردم پیدا شدند که اوقات خود را - در مقابل محراب‌ها - وقف ستایش و پرستش خدایان می‌کردند و در این کار به گونه‌ای تخصص نیز دست یافته بودند. این گروه مدعی بودند که خدایان را به‌تر از مردمان عادی می‌فهمند و به دیگران اندرز می‌دادند که چگونه خدایان را خشنود نگه دارند و از حمایت آنها در انجام امور برخوردار شوند.

نظریات متفکران اولیه‌ی یونان

موقعی که فیلسوفان یونانی شروع به نوشتن و تعلیم کردند، قصد آن را نداشتند که خدایان را واژگون کنند و یا آنها را مستقیماً مورد سؤال قرار دهند. بیش‌تر فیلسوفان نخستین یونان به خداوند - به همان شکل و شمایلی که افکار عمومی و سنت مذهبی تصور می‌کرد - اعتقاد داشتند. ولی در ضمن، سعی می‌کردند که وجود اشیاء را به طریقی غیر از آنچه خدایان عمل می‌کردند، توجیه نمایند. مثلاً تالس، کوشید تا پیدایی جهان و سایر اشیاء را به طرق طبیعی و بدون توسل به موجودات الهی تبیین کند. آناکسیماندر نیز گرچه می‌آموزد که جوهر اصلی، که همه‌چیز از آن ساخته می‌شود - «بی‌نهایت» است، با این وجود قائل نبود که این نظریه با نظریه‌ی شایع و متداول خدایان در ارتباط است.

با تمام این اوصاف، در ورای ذهن فیلسوفان اولیه‌ی یونان، این اعتقاد وجود داشت که خلقت و نظم حاکم بر جهان، نتایج اقدامات خداوند است. ما ملاحظه می‌کنیم که این فلاسفه، اغلب به خداوند همچون منبع اصلی عنصر سازنده‌ی جهان اشاره می‌کنند و آن را نیرویی می‌دانند که نظم را در عالم برقرار کرده

است. هرچند فیلسوفان مزبور هرگز در این باره به وضوح سخن نمی‌گویند. ظن غالب این است که اکثریت این فیلسوفان عمیقاً مذهبی بوده‌اند و اهتمام می‌کرده‌اند که دین خود را در یک سبب و فلسفه‌شان را در سبب دیگر نگه دارند و محتویات این دو سبب را فقط در ذهن و فکر خود با هم مخلوط کنند و بیامیزند.

ولی از میان فلاسفه، این هراکلیتوس بود که مذهب توده‌ها را به شدت تحقیر می‌کرد و تردیدی به خود راه نمی‌داد که با صراحت کامل بنویسد: «این تصویرها دعا می‌کنند مثل کسی که با خانه‌های اشخص صحبت کند. به خاطر این که خدایان و قهرمانان را نمی‌شناسند.» شک نیست که هراکلیتوس، خود نیز معتقد بود که نمی‌داند خدایان و قهرمانان کیستند.

گزنفون، چکامه‌سرا و فیلسوف شاعر قرن ششم قم، اعتقادات مذهبی متداول زمان خود را مورد انتقاد قرار می‌داد و با اعلام این نظریه که خدا یکی است و لایتغیر، مخالفت خود را با آن‌ها ابراز می‌داشت. او در محکوم کردن عقیده‌ی شایع که خدایان فانی‌اند، سخت جسور بود. او در رساله‌ی خود نوشت: «بله؛ اگر گاوها و شیران دست می‌داشتند و می‌توانستند مانند آدمیان با دست‌های خود نقاشی کنند و اثر هنری به وجود آورند، مطمئن باشید که آن‌ها هر یک خدایان را به شکل خود می‌کشیدند. به این معنی که اسب، خدای خود را به شکل اسب و گاو نیز خدای خود را به شکل گاو ترسیم می‌نمود.» گزنفون در جای دیگری می‌گوید: «بنابراین، اهالی اتیوپی (حبشه) خدای خود را سیاه با بینی‌های پهن می‌کشیدند و تراکیایی‌ها نیز چشمان آبی و موهای قرمز خود را به خدایانشان می‌دادند.»

گزنفون به جای اعتقادات رایج درباره‌ی خدایان، که به نظر او خام و نیخته می‌آمد، معتقد بود که خداوند به هیچ‌وجه شباهت به انسان ندارد. خداوند کسی است که دنیا را بدون هر گونه تقلا اداره می‌کند. او در یک جا، بدون حرکت زندگی می‌کند.

او تمامیت مطلق است، بدون آغاز و انتها. او واحدی است جاودانه، همچون تمامیتی یگانه. او حرکت نمی‌کند، ولی بخش‌هایش متحرکند.

از نظر گزنفون، خداوند اصل اساسی جهان است. او خود جهان است؛ طبیعتی یگانه و زنده. بدین ترتیب به وضوح ملاحظه می‌شود که گزنفون معتقد به همه‌خدایی است. همه‌خدایی عقیده‌ای است که در آن همه‌چیز در جهان خداست و خدا نیز همه‌چیز جهان می‌باشد. «خدا یکی می‌باشد و بس.» برای او فقط یک خدا وجود دارد و این خدا همان جهان است. به صورت جهان، خدا یک تمامیت، یک اتحاد همه‌شمول، و بالأخره یک واحد بی‌همتا می‌باشد. ولی در درون جهان، در درون خدا، بخش‌های بسیاری هست که در میان خود تعویض جا می‌کنند، در حالی که کل جهان و یا خدا در همه وقت ثابت و لایتغیر است. گزنفون همه‌خدایی متداول و یا اعتقاد به وجود خدایان متعدد را رد می‌کند و به جای آن، تک‌خدایی یا اعتقاد به خدای واحد را می‌نشانند.

بدین ترتیب روشن می‌شود که در دوره‌ی قبل از پیدایش سوفیست‌های فلسفه‌ی یونان، دین متداول وقت که به خدایان متعدد معتقد بود، مورد انتقاد قرار گرفت. این انتقاد از سوی کسانی بود که به تک‌خدایی باور داشتند. آن‌ها تک‌خدایی را منبع لایزال می‌دانستند که از آن، جهان و آنچه در او است، به وجود می‌آید. از این گذشته، عقیده‌ی عموم درباره‌ی جهان و شباهت زیاد آن‌ها با انسان نیز با عقیده به تک‌خدایی و عدم شباهت خدا با انسان، به مبارزه خوانده شد.

این نزاع و روحیه‌ی غالب بر آن، در دوره‌ای که سوفیست‌ها ظهور کردند، به اوج خود رسید. سوفیست‌ها آموزگاران بی‌اعتنا به علوم نظری بودند و جوانان را تعلیم می‌دادند. آن‌ها زبان به انتقاد گشودند و همه‌چیز را به مبارزه طلبیدند؛ از جمله اعتقاد به خدایان را.

آن‌ها با استمداد از عقل، دائماً استدلال می‌کردند که عقیده‌ی عامه به چندخدایی، با عقل موافق نیست. گرچه کار سوفیست‌ها اعتقادات عامه را تخریب می‌کرد، ولی از جهاتی بسیار مفید بود. زیرا باعث می‌شد که مردم درباره‌ی اعتقادات خود خوب فکر کنند تا بتوانند در برابر ایرادات سوفیست‌ها ایستادگی کنند. برای اهل تفکر لازم شد که از خود سؤال کنند که مفهوم راستین خداوند چیست. از بطن این سؤالات بود که مفهوم خالص‌تر و پایدارتری در ارتباط با طبیعت خداوند ظاهر می‌شد.

تصور خدا در اندیشه‌ی سقراط، افلاطون، و ارسطو

یکی از کسانی که می‌کوشید تا مفهوم دقیق‌تر و پایدارتری برای خداوند بیابد، سقراط بود. او تاوان پیشوا و بدن در این زمینه را که موجب سوء تفاهم توده‌های مردم شده بود، با جان خود پرداخت. مردم فکر می‌کردند که او اعتقاد به خدایان را در میان جوانان سست می‌کند. بنابراین، سقراط را به خاطر گناهی که از دید عامه در این زمینه مرتکب شده بود، محکوم به مرگ کردند.

شاگرد او افلاطون، کلمه‌ی خدا را به کار می‌برد، ولی کاربردش از این کلمه خیلی گیج‌کننده است. اغلب انسان احساس می‌کند که او درست مانند عامه‌ی مردم، معتقد به چند خدا است که بر قسمت‌های مختلف جهان حکومت می‌کنند. در حقیقت، مفاهیم رایج از خدا در کارهای او به وفور یافت می‌شود. در سایر موارد، به نظر می‌رسد افلاطون وجود یک خدا را که فرمانده و فرمانروای کل جهان است تبلیغ می‌کند. افلاطون در کتابش تحت عنوان *تیمائوس* شرح می‌دهد که چگونه دمیورژ، معمار عالم، با ترسیم مثل که از پیش آماده‌اند، بر ماده که آن نیز از قبل وجود داشته، جهان و موجودات آن را می‌سازد یا می‌آفریند.

در جای دیگر، ما می‌بینیم که افلاطون از خالق جهان به عنوان منبع ارواح سخن می‌گوید.

این امر ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که افلاطون معتقد به خدایان متعدد بوده که هر یک از آن‌ها، به زعم او، شباهت زیادی به روح آدمی داشته‌اند. در میان خدایان، مثل خیر، کل جهان مثل، دمیورژ، روح جهان، ارواح سیارات، و تمامی خدایان مذهب رایج قرار دارند. ولی در مورد خدایان، افلاطون هرگز به صراحت سخن نگفته است. شاید افلاطون می‌کوشیده که از اعتقادات مردم برای تعلیم حقایق عمیق‌تر استفاده کند. در بعضی از فرازهای نوشته‌های او، می‌بینیم که افلاطون سعی نکرده درباره‌ی به وجود آمدن جهان مثل یا ماده، شرحی عرضه کند. او ظاهراً فرضش بر این است که این‌ها از ابتدا بوده‌اند. او هرگز نکوشید منبعی را که دمیورژ از آنجا آمده است تشریح کند. گویا دمیورژ نیز از ازل وجود داشته است. افلاطون با دادن مثل و ماده به دمیورژ، او را و می‌دارد تا تمام خدایانی را که عامه‌ی مردم به آن اعتقاد داشتند، خلق نماید.

ولی در بقیه‌ی رسالات افلاطون می‌بینیم که او از خدا، به عنوان خالق همه‌چیز در جهان نام می‌برد و او را هدف همه‌ی موجودات عالم (اعم از انسان و غیر آن) می‌داند. افلاطون با عقیده به این که روح انسان مانند خداوند است و بدن زندان روح می‌باشد، می‌نویسد: «ما بایستی هر چه سریع‌تر خود را از زمین

برهانیم و به خدا وصل شویم.» این‌جا است که ملاحظه می‌کنیم تفکر افلاطون حال و هوای عرفانی به خود می‌گیرد.

تفکر ارسطو در این باره، به مراتب از تفکر افلاطون روشن‌تر است. شما از مباحثات قبلی ما به خاطر می‌آورد که ارسطو معتقد بود که در جهان دو علت وجود دارد: صورت و ماده. از نظر او صورت نیرویی است که خود را در ماده متحقق می‌سازد؛ درست همان‌طور که تصویر مجسمه‌ساز در سنگ مرمر تجسم می‌یابد. از این‌جا است که صورت علت حرکت واقع می‌شود و ماده به خاطر صورت است که به حرکت درمی‌آید.

در واقع امر، ارسطو در این‌جا رد پاهایی از عقیده‌ی یونانیان قدیم نشان می‌دهد که معتقد بودند ماده جان‌دار است. به تنها صورت، که در داخل ماده است و ماده را به حرکت در می‌آورد، ماده نیز به نوبه‌ی خود در جست‌وجوی این است که صورت بشود؛ یعنی آن را تحقق بخشد. برای مثال درخت بلوط، صورت، و تخم بلوط ماده است. بلوط به درخت بلوط تبدیل می‌شود و صورت «درخت بلوط» را متحقق می‌سازد؛ درخت بلوطی که از آغاز در تخم بلوط وجود داشته، ولی به مرحله‌ی تحقق نرسیده بوده است. طبق نظر ارسطو، رشد تخم بلوط در واقع تقلای تخم بلوط است برای تبدیل شدن به درخت بلوط. این همان چیزی است که به حرکت تخم بلوط تعبیر می‌کنیم.

ولی قبل از این که تخم بلوط تخم بلوط بشود، از ماده تشکیل شده بود که تصور یا صورت «تخم بلوط» در آن تبلور یافته بود. این صورت در ماده وجود داشت و ماده نیز می‌کوشید که به درخت بلوط تبدیل شود و این کوشش ماده به خاطر آن صورت می‌گرفت که تصور درخت بلوط در آن حضور داشت. این رشته حوادث متوالی را اگر به دقت زیر نظر بگیریم، می‌بینیم که از خام‌ترین ماده شروع می‌شود و در هر مرحله که به جلو و به سوی درخت بلوط شدن پیش می‌رود، شکلی از ماده و صورتی جدید را به نمایش می‌گذارد و در هر مورد، ماده می‌کوشد که صورت شود و توسط صورت است که به حرکت در می‌آید. اینک این سؤال مطرح است که آیا این رشته فعل و انفعالات، تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد؟

پاسخ ارسطو به این سؤال، منفی است. در انتهای این سلسله حوادث، صورت خالص، صورت بدون ماده قرار دارد. او این صورت نام را «محرک بی‌حرکت» می‌نامد. صورت خالص، علت نهایی تمام متحرکات و باشندگی‌های جهان است. «خداوند» دلیل و انگیزه‌ی حرکت است، ولی خودش حرکت نمی‌کند. آیا چنین چیزی ممکن است؟ اگر هست، چگونه؟ ما همه تجربه‌ی این را داشته‌ایم که شخصی که از نظر ما قهرمان است بشناسیم و بخواهیم مانند او، ما نیز قهرمان شویم. برای این کار، شیوه‌ی زندگی شخص مورد نظر را تقلید می‌کنیم و بعد از مدتی بالأخره موفق می‌شویم که ما نیز مانند او به مقام قهرمانی برسیم. داستان جاودانی هاتورن، تحت عنوان «صورت سنگی بزرگ»، این تجربه را به زیبایی هر چه بیشتر ترسیم می‌نماید. در این داستان، پسر بچه‌ی کوچک آن‌قدر به صورت مجسمه‌ی سنگی نگاه می‌کند که خودش نیز مانند او می‌شود. ولی صورت سنگی هرگز حرکتی از خود نشان نداد و تغییری نکرد. «محرک بدون حرکت» ارسطو نیز همین حال را دارد. او انسان را به حرکت در می‌آورد. در ماده تغییر ایجاد می‌کند، ولی خودش حرکت نمی‌کند و تحت تأثیر قرار نمی‌گیرد.

تمامی جهان، و کلیه‌ی موجودات و اشیای آن، آرزو دارند که به خاطر خدا، خود را متحقق سازند. وجود خداوند، دلیل غایی تلاش آن‌ها است. در حقیقت، خداوند مرکزیتی را تشکیل می‌دهد که همه‌چیز به

سوی آن در حرکت است و از این رو است که او اصل اتحادبخش جهان می‌باشد. هر گونه امکان و صورت در خداوند تحقق می‌یابد.

خداوند ارسطو، آرمان فیلسوف است. چون او تمام آن چیزی است که فیلسوف برای رسیدن به آن تلاش می‌کند. آن چیزی نیست، جز عقل خالص و ناب.

نظریه‌های متفکرین متأخر یونان

در حالی که ارسطو «یکتاباور» بود و به خدای واحد اعتقاد داشت، اپیکوری‌ها چندخدایی، یعنی معتقد به چندین خدا بودند. آن‌ها معتقد بودند که خدایان نیز مانند آدمیان، وجود دارند و شکل و شمایلشان نیز مانند آن‌ها است، با این تفاوت که خیلی زیباترند. اپیکوری‌ها بر این باور بودند که بدن خدایان از نور ظریفی تشکیل شده و در جنسیت نیز با هم مختلف بودند. آن‌ها مانند آدمیان به غذا احتیاج داشتند و به زبان یونانی نیز تکلم می‌کردند. ولی خدایان اپیکوری‌ها با آنچه عامه فکر می‌کردند، خیلی متفاوت بودند. این خدایان خالق جهان نبودند. به انسان‌ها نیز علاقه‌ای نشان نمی‌دادند. کامل و بی‌عیب بودند و کلاً به کار دنیا دخالتی نمی‌کردند. آن‌ها زندگی آرام، شاد، و دلپذیر داشتند و از هر گونه نگرانی و دغدغه‌ی خاطری که معمولاً گریبان‌گیر انسان‌ها است، بر حذر بودند.

برای رواقیان، فقط یک خدا وجود دارد که درست مانند روح که به بدن انسان مربوط است، با جهان ارتباط دارد. خداوند جسم است و دارای بدن می‌باشد؛ بدنی که در نهایت ظرافت و زیبایی است. رواقیون معتقد بودند که همه‌ی نیروها در جهان، در یک نیرو متمرکز هستند و در همه‌چیز انتشار دارند و روح جهان را تشکیل می‌دهند. زندگی و حرکت به تمامی از روح نشأت می‌گیرند. این روح همان روح خداوند است. البته این مجموعه عقاید را همه‌خدایی می‌گویند. در همه‌خدایی، همه‌چیز مظهر الهی است. در خداوند است که تمامی جهان در آن دیده می‌شود و درست مانند گل که قبل از شکوفایی در تخم گل وجود دارد.

خدای رواقیان با خدای اپیکوریان خیلی فرق دارد. او پدر همه‌ی چیزهاست. او یکی است و تقسیم‌ناشدنی. او به انسان عشق می‌ورزد و از اتفاقات آینده خبر دارد. این خدا شر را مکافات و خیر را پاداش می‌دهد. خداوند رواقیان به جهان انسانی خیلی علاقه‌مند است. او در دورترین فلک و مدار جهان (فلک‌الافلاک) زندگی می‌کند و از همان‌جا بر تمامی جهان نفوذ خود را منتشر می‌سازد؛ درست همان‌طور که روح در جای به‌خصوصی در بدن انسان جایی دارد و از آن‌جا روی تمامی بدن اثر می‌گذارد.

کارنیدس، یکی از فلاسفه‌ی شکاک، به نظریه‌ی رواقیان در باب خداوند خرده گرفت و تناقضات چندخدایی را بر آن‌ها آشکار ساخت. او منکر آن بود که عقل انسان، علی‌الاصول، قدر باشد خدا را شناسایی کند. به نظر کارنیدس، آدمی حتی نمی‌تواند بداند که خدا وجود دارد. او معتقد بود که ما بایستی درباره‌ی این موضوع تردید داشته باشیم.

نظریه‌های یونانیان مذهبی درباره‌ی خدا

وقتی فیلو و یونانیان یهودی معاصر او در صحنه ظاهر شدند، مفهوم خدا اهمیت بیشتری پیدا کرد. فیلو، برای مثال، متعلق به سنت مذهبی بزرگ عبرانی بود که در مرکز آن، تصور خدای یکتای «همه‌نیک» و

«همه‌توانا» وجود داشت. او این سنت را با فلسفه‌ی یونان مرتبط ساخت و کوشید نشان دهد که سنت مزبور، با بهترین افکار یونانی منطبق است.

از نظر فیلو، خدا در عظمت، خوبی، قدرت، و کمال، آن‌چنان بالاتر از انسان قرار دارد که شناخت ماهیت او از توان ما خارج است. با این حال، می‌توانیم مطمئن باشیم که او وجود دارد. فیلو می‌آموزد که خداوند منبع همه‌چیز و نیز خوبی مطلق است. او کامل و مبارک می‌باشد. خدا چون در این درجه از تعالی قرار دارد، نمی‌تواند با ماده در تماس باشد. ولی از او مانند شمع، موجودات و نیروهایی ساطع می‌شود که در قدرت واحدی که فیلو آن را لوگوس یا خرد الهی می‌نامید، متمرکز هستند. این لوگوس بود که جهان را آفرید و اکنون میان خدا و جهان نقش واسطه و میانجی را به عهده دارد. در این تفکر، بین خداوند که موجودی خالص و منزه است و جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، که موجودی ناخالص و نامنزه است، خط تمایز پررنگی کشیده شده است.

از نظر پلوتینوس (فلوطين)، که مساعی او خیلی نزدیک به کوشش‌هایی بود که از جانب فیلو انجام می‌شد، خداوند منبع همه‌چیز در جهان است. او آن‌قدر کامل است که ما قادر نیستیم چیزی را به جزم، درباره‌اش بر زبان بیاوریم. ما حداکثر می‌توانیم بگوییم که او چه چیزهایی نیست. ولی نمی‌توانیم هرگز بگوییم که او چه چیزهایی هست. هر چیزی را که ما درباره‌ی پروردگار فکر می‌کنیم، در مقابل عظمت او آن‌قدر فقیر است که صحت آن محل تردید می‌باشد. خداوند خیلی بالاتر از آن است که در مخیله‌ی ما بگنجد.

از این گذشته، همان‌طور که فیلو معتقد است، خداوند جهان را خود، مستقیماً خلق نکرده است. جهان، در واقع، از فیض الهی نشأت می‌گیرد. جهان از دیدگاه فیلو، از خدا است و نه از خود خدا. از نظرگاه پلوتینوس، خداوند نه‌ری بی‌پایانی است که از سرچشمه‌ی الهی به طور دائم جاری است و هرگز نیز پایان نمی‌پذیرد. جهان به خداوند متکی است، ولی خدا هرگز به جهان نیازی ندارد.

برای پلوتینوس (فلوطين)، خلقت از خداوند زاده می‌شود. در بین خلقت، ماده‌ی خالص وجود دارد؛ چیزی که در دورترین فاصله با خدا است. این‌جا یک بار دیگر تمایز آشکار میان خدا و جهان، خدای خالص و جهان ناخالص را مشاهده می‌کنیم.

مفهوم خدا در قرون نخستین مسیحیت و قرون وسطی

مسیحیت - همان‌طور که قبلاً نیز مشاهده کردیم - خیلی زود شروع کرد به این که آثار فلسفه‌ی یونان را در تاریخ خود احساس کند. انجیلی که جان در حدود سال ۱۰۰ میلادی نوشت، این نفوذ را به‌درستی نشان می‌دهد. کتاب مورد اشاره، به طور مشخص، با مجموعه‌ی عقاید یونانیان - یعنی دکتترین لوگوس یا روح جهان - که از خداوند نشأت می‌گیرد و جهان را می‌آفریند، آغاز می‌کند.

در حالی که مسیحیت رشد می‌کرد و روز به روز نفوذش در جهان یونانی و رومی زیادتر می‌شد، ضرورت این که مقدار زیادی از فلسفه‌ی یونان را در خود ادغام کند، بیش‌تر احساس می‌نمود. بدین جهت بود که «آپولوژیست‌ها» بر پا خاستند تا مسیحیت را با تفکر یونانی بیامیزند. آن‌ها اعتقاد داشتند که نظم و عقل جهان، به «علت نخست»، یعنی موجودی که منبع همه‌ی چیزها است، خیر است و پایدار، دلالت دارد؛ علت نخستین یا خداوند، که اصل سرمدی تمام چیزهای متغیر جهان است. او به همان ترتیبی که

خورشید نورافشانی می‌کند، «لوگوس» را منتشر می‌سازد. از طریق لوگوس است که خداوند جهان را آفرید.

برای آپولوژیست‌ها، خداوند عقل خالص است که تشخیص پیدا کرده است و از او، همچون یک شخص، یاد می‌کنند. بدین جهت است که برای آپولوژیست‌ها، عقل اصل زیرین و بستر جهان را تشکیل می‌دهد. عقل همچنین دلیل وجودی جهان و نیروی راهنما و کنترل‌کننده‌ی آن نیز می‌باشد.

در تعالیم سنت آگوستین، اختلاف فاحش بین خدا و جهان، مورد تأکید قرار می‌گیرد. از نظر او، خداوند موجودی است سرمدی، متعالی، خیر محض، دانای کل، و مطلق از جمیع جهات. او علت همه‌چیز می‌باشد و جهان را از هیچ خلق کرده است. به‌علاوه، آگوستین معتقد بود که خداوند، در ابتدای کار، همه‌چیز را از پیش تعیین کرده است. او از ابتدا می‌دانست در راستای ابدیت چه بر سر آفریدگانش خواهد آمد.

برای قرون متمادی، تصور کلیسای مسیحی از خداوند، خیلی شبیه تصویری بود که سنت آگوستین از خداوند داشت. جان اسکاتوس اریگنا، می‌آموخت که خداوند عالم منبع همه‌چیز است. ولی وقتی اظهار داشت که موضع خدا و مخلوق او یکی است، از آگوستین فاصله‌ی زیادی گرفت و از او در این مسابقه جلو افتاد. از نظر اریگنا، خداوندی در جهان هست و جهان همان خداست، ولی خداوند همچنین برتر و چیزی بیش‌تر از جهان است. او در حقیقت جهان است، به‌علاوه‌ی چیزی دیگر. اریگنا معتقد بود جهان جلوه‌ی مختصری است از خداوند که با جهان فاصله‌ی بسیاری دارد.

با اعلام این نظر، اریگنا می‌توانست با کلیسا هم‌عقیده شود که خداوند خیر کامل، توانای مطلق، و خرد خالص است و انسان نیز هرگز موفق به شناخت او نخواهد شد. آدمی ممکن است با نگاه به جهان، آشنایی مختصری از خداوند عالم پیدا کند. ولی بایست بداند که این آگاهی فقط بخش کوچک و غیرمهمی از خداوند را شامل می‌شود و در حقیقت، برای این تفکر قدیمی، خدا موجودی ناشناختنی و غیر قابل تعریف است. انسان با فکر کوچکش، نمی‌تواند انتظار داشته باشد که خدا را بفهمد و شیوه‌های او را درک کند.

مسیحیت، که در طول قرون نخست دوره‌ی مسیحیت توسعه پیدا کرد، با مسأله‌ای بسیار دشوار روبه‌رو شد. همان‌طور که قبلاً دیدیم، خداوند همچون موجودی خالص، مقدس، و کامل تصور می‌شد. بنابراین، لازم می‌آمد که موجودی مثل لوگوس معرفی شود تا بتوان خلقت جهان را به او نسبت داد. بسیاری از متفکران، مسیح را چنین موجودی می‌دانستند. متفکران مسیحی، علاوه بر مسیح، به عنوان میانجی خدا و جهان، قائل به روح یا نیروی دیگری نیز بودند به نام «روح‌القدس»، که با داشتن ریشه‌ی الهی، در سراسر گیتی انتشار داشت. در این مرحله، ضرورت اقتضا می‌کرد که نظریه‌ای در باب ارتباط این سه نیرو با یکدیگر، و نیز خدا، ابراز شود و بسط و توسعه یابد. مفهوم اقانیم سه‌گانه، نتیجه‌ی فکری بود که در این باره به عمل آمد. خداوند را موجودی می‌دانستند که یکتا، واحد، و کامل است. ولی در عین حال، او را مرکب از اقانیم سه‌گانه می‌پنداشتند. اقانیم سه‌گانه عبارت بودند از خدا، مسیح یا لوگوس، و روح‌القدس.

آپولوژیست‌ها معتقد بودند که هم لوگوس و هم روح‌القدس، از خداوند نشأت می‌گیرد و عیسی مسیح نیز خود همان لوگوس بوده که در کالبد آدمی ظاهر شده است.

در نتیجه، آن‌ها به این عقیده دست یافتند که گرچه خداوند یکتا است، در عین حال، مرکب از سه شخصیت می‌باشد. الوهیت در اصل یکی است که خود را در جهان به عنوان لوگوس یا مسیح (اقنوم دوم)، و نیز عقل الهی (اقنوم سوم) که در همه چیز نفوذ و انتشار دارد، ظاهر می‌سازد.

کمی بعد، گروهی از متفکران به نام «مدائیس‌ها» پیدا شدند که عقیده داشتند «سه شخص» یا اقانیم سه‌گانه، عملاً همان خدای واحد است که در سه صورت یا حالت ظاهر می‌شود؛ لوگوس به صورت خدای خالق، روح‌القدس به صورت خدای تعقل، و بالأخره الوهیت مطلق به صورت خدای باشندگی. این ترتیب به بحث‌های طولانی منجر شد که در آن یکسانی ماهوی یا جوهری لوگوس با خدا، مورد جست‌وجو قرار گرفت. به عبارت دیگر، بحث بر سر این بود که آیا لوگوس از خداوند نشأت می‌گیرد و یا این که اساساً او همان خداوند است، در کسوت و صورتی دیگر.

آگوستین با نظریه‌ی رسمی و سنتی اقانیم سه‌گانه موافق بود. او اعتقاد داشت که خداوند یکی است که خود را در جهان، به صورت سه شخصیت ظاهر می‌سازد. این موضع را موضع آتاناسیان می‌دانند، چون او بود که رهبری گروهی از متفکران مسیحی را که نقطه‌نظر مزبور را باور داشتند، عهده‌دار بود. بر طبق نشر آتاناسیوس، مسیح اصل رستگاری است و توسط «پدر»، یعنی خداوند به وجود آمده است. او همراه پدر عمری ابدی و جاودانه دارد و با او از یک جوهر می‌باشد. از این گذشته، مسیح با تمامی طبیعت پدر سهیم است. در عیسی، لوگوس یا مسیح در بدن انسان ادغام شده است.

آتاناسیوس، همچنین معتقد بود که روح‌القدس، موجود یا اقنوم سوم است. بدین ترتیب در کل این تصویر به وجود آمد که الوهیتی واحد، در اقانیم سه‌گانه که هر سه از یک جوهرند، در کسوت سه شخصیت که دارای طبیعتی مشترکند، ظاهر می‌شود. این اقانیم عبارتند از خدا، فرزند (ذکور)، و روح‌القدس.

روسلین، یکی از نخستین اصحاب اصالت تسمیه، دکترین اصالت تسمیه را در مورد اقانیم سه‌گانه به کار برد. او معتقد بود که اشیای منفرد تنها واقعیات موجودند و کلی‌ها (با مفاهیم کلی) اسامی و واژه‌های صرف می‌باشند. در نتیجه، به این باور رسیده بود که در جهان هیچ واقعیتهایی که با نام خداوند منطبق باشد، وجود ندارد. ولی در عوض، سه جوهر یا شخص مختلف با قدرت برابر وجود دارد. بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که از نظر روسلین، اقانیم سه‌گانه به این معنا نیست که یک واحد در سه کالبد ظاهر شود. بل که به این معناست که سه موجود مشخص و متمایز از هم وجود دارند.

این عقیده، انکار آشکار اصول عقیدتی رسم و متداول بود و مخالفت شدید کلیسا را برانگیخت. برای مقامات کلیسا، واضح شد که نگرانی اقانیم سه‌گانه به عنوان اصول عقیدتی کلیسا، در گرو قبول موضع واقع‌انگاران است که معتقدند تنها کلی‌ها واقعیات دارند و جزءها (یا فردها) جز صور کلی‌ها، چیز دیگری نیستند. از این‌جا بود که این موضوع در میان فیلسوفان مدرسی نقش برتر را یافت و پایه‌ای شد که قسمت اعظم ساختار معنوی و کلیسایی قرون وسطی بر روی آن بنا گردید.

کار فلسفی آنسلم به طور وسیعی بر این عقیده بنا شده بود که کلی‌ها مستقل از اشیای جزئی به‌خصوص، وجود دارند. بر اساس این نظریه، آنسلم وجود خدا را استدلال می‌کرد. او می‌آموخت که تصور خداوند همچون یک موجود که وجود دارد، تلویحاً این معنا را می‌رساند که خداوند بایستی وجود داشته باشد. اگر خداوند وجود نمی‌داشت، تصور او، تصور بزرگ‌ترین چیز قابل تفکر نمی‌بود. انسان می‌توانست

هنوز راجع به چیزی بزرگ‌تر، چیزی که وجود داشت، فکر کند. بدین‌ترتیب کمال در خدا، تصور چیز کامل، به نظر آنسلم، متضمن وجود خدا است. زیرا کمال می‌باید شامل وجود و هستی نیز باشد.

البته همان‌طور که خیلی از متفکران نشان داده‌اند، این استدلال فاقد استحکام و صحت لازم است. صرف داشتن تصور چیزی، تصویری که شامل مفهوم هستی است، تضمین نمی‌کند که آن شیء وجود دارد.

گانیلو، یزدان‌شناس (متأله) معروف، نشان داد که کسی ممکن است تصور کاملی راجع به یک جزیره داشته باشد، بدون اقامه‌ی هیچ‌گونه دلیلی که چنین جزیره‌ای وجود خارجی دارد.

«آبلارد» در الهیات خود می‌آموزد که اقانیم سه‌گانه، از پدر که واحد مطلق و خیر محض است، روح‌القدس که روح جهان می‌باشد، و لوگوس که ذهن خدا به شمار می‌رود، تشکیل شده است. او همچنین می‌آموزد که «سه شخصیت» (یا سه شخص) اقانیم سه‌گانه، به ترتیب عبارتند از: توانایی، حسن نیت (خیر)، و خرد الهی.

در حالی که این متفکران می‌کوشیدند که مذهب را با نظامی عقلی منطبق سازند و خدا را، دست‌کم بعضاً، قابل فهم بنمایند، نهضت دیگری وجود داشت که فهم خداوند را به کل منکر می‌شد. این نهضت، تحت عنوان عرفان شناخته شده بود. برای عارف، خداوند به آن اندازه‌ای که تجربه می‌شود، شناخته نمی‌شود. ما او را با ذهنمان درک نمی‌کنیم، ولی از طریق تجربه‌های عرفانی قادریم با او تماس برقرار کنیم. به خداوند می‌توان از طریق تفکر دست یافت. ریچارد اهل سنت ویکتور، معتقد بود که تماس عرفانی با خدا، از او شناختی را برای ما میسر می‌سازد که هیچ‌گونه استدلالی قادر به جانشینی آن نیست. هدف عارف، «صعود رازناک روح است به آسمان، بازگشت شیرین روح است از سرزمین ابدان و اجسام به وادی ارواح، و نیز تسلیم بلاشروط خود است به ذات الهی». ولی بایست توجه داشت که این جذب به خدا شدن، چیزی نیست که آدمی بتواند به اراده‌ی خود به دست آورد. آنچه انسان می‌تواند در این راستا انجام دهد، این است که خود را با تمرینات معین برای پیوستن به بی‌نهایت اقیانوس حقیقت، آماده سازد. سالک وقتی به ساحل این اقیانوس رسید، می‌بایست منتظر بماند. اگر خداوند اجازه دهد، او قادر خواهد بود خود را به آب اقیانوس فرو برد.

توماس آکویناس، به شدت تحت تأثیر ارسطو بود. او سعی می‌کرد که افکار ارسطو را با الهیات مسیحی نزدیک و تعدیل کند، بدون این که اصول اساسی عقیدتی کلیسا را تباه سازد. و معتقد بود که تعالیم ارسطو می‌تواند عقاید کلیسا را مورد حمایت قرار دهد.

آکویناس می‌گفت که خداوند صورت محض و خالص است. ما وجود او را از واقعیات مربوط به خلقتش استنتاج می‌کنیم. مثلاً هر چیزی که حرکت می‌کند، باید محرکی داشته باشد. ما در جهان شاهد حرکت هستیم. پس نتیجه می‌گیریم که منبع نهایی این حرکت، می‌باید در اصل غیرمحرکی وجود داشته باشد که ارسطو آن را محرک غیرمحرک، یا خدا می‌نامید. علاوه بر این، جهان نشان می‌دهد که اشیاء در ساحت هستی، با تبعیت از جدل درجه‌بندی‌شده‌ای به هم مربوطند و در این ارتباط، طیف وسیعی را تشکیل می‌دهند که از صورت پست‌تر صور هستی شروع می‌شود و به بالا، به سمت اشیاء کم و بیش کامل صعود می‌نماید. این حالت آدمی را به این نتیجه سوق می‌دهد که می‌باید در اوج این مسیر، در قله‌ی آن، چیزی قرار گرفته باشد که کمال محض است و آن، همان خدا است.

برای آکویناس، خدا نخستین و آخرین علت صورت خالص یا انرژی جهان است. او کمال مطلق است. او منبع و خالق همه‌چیز از هیچ است. در این خلقت، خداوند خود را آشکار می‌سازد. از این‌ها گذشته، خداوند از طریق اراده‌ی کامل خود بر جهان حکم می‌راند.

آکویناس با توسعه‌ی این تئوری در ارتباط با طبیعت خداوند، برای اعتقادات کاتولیک‌ها به خداوند، الگویی را ارائه کرد که در همه‌ی زمان‌ها مورد استفاده و استناد قرار می‌گرفت. حتی در زمان حاضر نیز کلیسای کاتولیک، این موضع را عملاً همان‌طور که آکویناس طراحی کرده بود، حفظ کرده است.

تعالیم جان دانز اسکاتوس، با آموزش‌های آکویناس خیلی نزدیک است. از دیدگاه هر دوی این‌ها، خدا صورت خالص یا انرژی خالص می‌باشد. او علت جهان است؛ علتی که آگاه است و از خلق جهان و حکم‌روایی بر آن، مقصودی را تعقیب می‌کند. او اراده‌ای است نامتناهی، که کاملاً آزاد است. اراده‌ی او تا به آن حد زیاد است که می‌تواند به دل‌خواه خود اراده کند یا نکند. اسکوتوس می‌گوید که همه‌ی این‌ها بایستی از تجربه‌ای که ما از دنیای اطرافمان داریم پدید آید.

میستر اکهارت، عارف قرن سیزدهم و چهاردهم، معتقد بود که خداوند غیر قابل تصور است. او جوهری است غیر قابل تعریف و موجودی است که تمام اشیای عالم در او مدغم (ادغام شده) است. بدین ترتیب، خداوند نمی‌تواند خودش را آشکار سازد و از این رو است که فقط از طریق اقامیم سه‌گانه به این کار مبادرت می‌ورزد. «سه شخصیت» اقامیم سه‌گانه بو‌طور دائم از خدا به بیرون جاری می‌شوند و مجدداً به او بازمی‌گردند. او زمینه‌ی تمامی عالم است. همه‌ی چیزها در خداوندند و خداوند نیز در همه‌چیز حضور دارد. من خدایم که مشغول تبلیغ خود هستیم. من در ذات الهی باقی‌ام و ماندگار. او از طریق من عمل می‌کند. وقتی من از طریق تجربه‌ی عرفانی به خدا بازمی‌گردم، من دوباره با خدا یکی می‌شوم.

نظریه‌های برونو، بوهم، و سایر متفکران پیش‌ناز رنسانس

زمانی که رنسانس شروع به طلوع کرد و مردم خود را از سلطه‌ی دیرپای کلیسا و اصول عقاید آن رها کردند، متوجه ناهماهنگی‌های عدیده‌ای شدند که در عقاید متفکران مدرسی وجود داشت. آن‌ها دیدند که بعضی از نظریات مربوط به خدای این فیلسوفان، تاب مقابله با عقل جست‌وجوگر را ندارد. با وجود این، گرچه فیلسوفان رنسانس استدلال‌ات عقلی مدرسیون را قبول نداشتند، اما مایل نبودند که نظریه و اعتقاد به خدا را ترک کنند.

برای مثال، می‌توان مورد نیکلا از اهالی کوسا را ذکر کرد. او معتقد بود که انسان می‌تواند شهود سریعی از خدا - چیزی شبیه تجربه‌ی عرفانی - داشته باشد. این تجربه تناقضات و ناهماهنگی‌های بسیاری را که در اقوال مربوط به خداوند وجود دارد، حل می‌کند. ما قادر نیستیم از طریق عقل خداوند را بشناسیم، ولی از آن سوی عقل و از طریق «جهل آموخته»، که تجربه‌ای است فوق حسی، به این کار تواناییم.

جوردانو برونو، که مجذوب عظمتی بود که علم نجوم وقت برای جهان قائل بود، معتقد بود که خداوند در این جهان نامتناهی که اصل کنش است، باقی و جاودان می‌باشد. او معتقد بود که خداوندگار وحدتی است از تمامی اضداد این جهان، و نیز وحدتی است عاری از اضداد که در هر دو وجه، ذهن آدمی قادر به فهم آن نیست.

موضع بیکن، هابز، دکارت، و پاسکال

یأس از عقل، از سوی خیلی کسان، به عنوان وسیله‌ای برای فهمیدن خداوند، بخشی از گرایش‌های تشکیلی می‌داد که به رهایی بشر از قیدوبندهای کلیسا منجر شد و به او اعتماد به نفس بخشید که قادر است به شیوه‌ای علمی خود را وقف مطالعه و بررسی جهان نماید. از این رو بود که الهیات و علم، به تدریج از هم جدا شدند و هر یک موضع خاص خود را اتخاذ کردند. با وجود این، سعی برای فهمیدن خداوند ادامه یافت؛ گرچه تعبیر و تفسیر خداوند، در بسیاری از موارد، با تعبیری که در قرون وسطی از او می‌شد تفاوت بسیار داشت. آنچه واضح بود این بود که خداوند عقل با خداوند ایمان خیلی فرق می‌کرد و این امر باعث شده بود که در خیلی موارد، خداوند فیلسوف، خداوند یزدان‌شناس یا مثاله نباشد.

موضع فرانسیس بیکن، تصویر روشنی است از این تفاوت و بسط و توسعه‌ی آن. او الهیات را به الهیات طبیعی و وحیانی تقسیم کرد. از نظر او، الهیات طبیعی دانشی است از خداوند که ما می‌توانیم از مطالعه‌ی طبیعت و مخلوقات خدا به دست آوریم. این قسم مطالعه، دلیل قانع‌کننده‌ای و نه چیزی بیش‌تر از وجود خدا به دست می‌دهد. هر چیز دیگری در این زمینه، می‌بایست توسط الهیات وحیانی حاصل شود. این‌جا است که ما بایستی «از فایق کوچک انسانی پیاده شویم و سوار کشتی کلیسا شویم که به تنهایی سوزن تنظیم دقیق راه رستگاری را در اختیار خود دارد». در این مسیر، دیگر ستارگان فلسفه قادر نیستند خدمت بیش‌تری به ما بکنند. همان‌طور که ما مجبوریم از قانون الهی تبعیت کنیم، ولو این که به میلمان نباشد و با خواستمان تطبیق نکند، مجبوریم به همان ترتیب، به واژه‌ی خدا باور بیاوریم، گرچه عقلمان از این باور دچار ضربه می‌شود.

توماس هابز که خداوند را بر حسب فلسفه‌ی ماتریالیستی (مادی‌انگارانه) خود تفسیر می‌کند، به ما می‌گوید که خداوند به هنگام خلقت و آفرینش جهان، نیرویی بر تمامی جهان و موجودات داخل آن وارد می‌کند. هابز همچنین معتقد است که خداوند موجودی جسمانی است، ولی بعد اضافه می‌کند که از این امر نمی‌تواند مطمئن باشد چون مردد است که ما بتوانیم از چیستی خداوند به‌درستی سر در بیاوریم، لذا توصیه می‌کند که مابایستی خودمان را با اطمینان به وجود خدا، محدود سازیم. به‌علاوه، هابز از خدا به عنوان به حرکت درآورنده‌ی عالم یاد می‌کند و حکومت او را از طریق حکومت‌های شاهان روی زمین تبیین می‌کند.

دکارت، از طریق روش استدلالی خود، می‌کوشد که وجود خدا را ثابت کند و راجع به او مطالب زیادی را بیان می‌کند. او تصور خدا را در میان تصورات خودش، به صورت تصویری مطلقاً واقعی، کامل، و نامتناهی می‌یابد. او استدلال می‌کند که علت این تصور، می‌بایست به واقعیت خود تصور باشد. بعد نتیجه می‌گرفت که خداوند وجود دارد. این خدا، خدایی است قائم به ذات، سرمدی، همه‌دانا، همه‌توانا، خیر و حقیقت کامل و خالق و آفریننده‌ی همه‌چیز. البته که خدا قصدش فریب انسان نیست. لذا، هر آنچه او در ذهن من گذاشته است، واقعی و درست است.

به‌علاوه، از نظر دکارت، خداوند جوهر اصلی جهان و دو جوهر دیگر است. این دو جوهر یکی ذهن است و دیگری جسم (یا بدن) که هر دو به جوهر اصلی متکی‌اند. این خداوند است که به جسم حرکت می‌دهد. دکارت همچنین در رساله‌ی خود می‌نویسد که: «خدا در اصل ماده را همراه حرکت و سکون خلق کرد و

اکنون همان حرکت را که به ماده داده بود، حفظ کرده، ادامه می‌دهد.» از نظرگاه دکارت، خداوند به حرکت درآورنده‌ی نخست جهان است.

مفهومی که دکارت از خدا تصویر می‌کند، به شدت گیج‌کننده و مغشوش است. او خدا را از طبیعت مستقل می‌بیند و این امر باعث می‌شود که این سؤال پیش بیاید که چگونه خدای مستقل و جدای از طبیعت، می‌تواند بر طبیعت منطبق شود و موجب شناسایی خود از این ره‌گذر گردد و ماده را به حرکت درآورد؟ این مسأله، در میان مسائل عدیده‌ی دیگر، به پیروان دکارت محول شد. مسأله این بود که چگونه می‌توان تئوری مکانیکی علم جدید وقت را با یزدان‌شناسی مسیحی هماهنگ نمود؟

بلز پاسکال، به این مسأله متعرض شد و اظهار داشت که غیرممکن است آدمی بتواند وجود خداوند را به نمایش بگذارد. لذا، دلایل فلسفی در ارتباط با خدا، فاقد ارزش می‌باشد. او معتقد بود که ما خداوند را تنها از طریق تجربه‌ی روحی می‌شناسیم.

ماهیت خداوند از نظر اسپینوزا

این اسپینوزا بود که برای حل مسأله‌ای که از دکارت به ارث رسیده بود، راه‌حل استادانه‌ای را پیشنهاد نمود. از نظر او، خداوند تنها جوهر مستقل جهان بود. او معتقد بود که خارج از خدا، هیچ جوهری وجود ندارد. فکر و بدن، فکر و بعد، صفات الهی هستند و از او مستقل نمی‌باشند. خداوند علت همه‌ی چیزهای عالم است. او هم جوهر فکر است و هم جوهر بعد. خداوند فکری است در ذهن آدمی و درختی است در میانه‌ی جنگل. لذا، خدا همه‌چیز است و همه‌ی چیزها نیز خدایند. هیچ‌چیزی خارج یا مستقل از خدا وجود ندارد. خداوند اصل «علت خود»، نامتناهی، جاودانی، و واحد جهان و موجودات آن است. خداوند و جهان یکی هستند. این‌جاست که می‌بینیم که همه‌خدایی در فلسفه‌ی اسپینوزا به وضوح خودنمایی می‌کند.

ما می‌توانیم فقط دو صفت خداوند را ادراک کنیم و این دو صفت عبارتند از فکر و بعد. بنابراین، خدا را از طریق صور ذهنی و اجسام و ابدان می‌شناسیم. ولی خدا به همین‌ها تمام نمی‌شود. او به مراتب بیش از این‌ها است و ما هرگز نمی‌توانیم او را به وجه اکمل بشناسیم.

خداوند از دیدگاه اسپینوزا، نه شخص است و نه آگاهی. او از طریق فهم و هوش، احساس، یا ارده و خواست، مشخص نمی‌شود. اعمال او هدفی را دنبال نمی‌کند، ولی همه‌ی چیزها بر اساس قوانین استوار، از طبیعت او ناشی می‌شود. تمام تصورات در جهان را اگر در جهان با هم جمع کنیم، فکر خداوند را تشکیل می‌دهند. افکار من و شما و نیز افکار هر کس دیگر در جهان، سازنده‌ی افکار خداوندی است.

اسپینوزا می‌کوشید که مسأله‌ی دکارت را با تبدیل خدا به هر چیز و بیش از هر چیز، حل کند. ذهن و بدن دو چیز کاملاً متفاوتی نیستند بل که آن‌ها خداوندند که در دو صفت ظاهر شده‌اند. بدین‌ترتیب خداوند می‌تواند هم به جهان افکار و هم به جهان اشیاء نفوذ کند. زیرا او عملاً هر دوی این‌هاست و از این طریق است که خود را نیز نمایان می‌سازد.

نظریه‌های لاک، برکلی، هیوم، و لایبنیتس

با ظهور جان لاک، ضربه‌ی دیگری بر پیکر مسأله‌ی طبیعت خداوند وارد شد. او با اعتقاد به این که ما نمی‌توانیم هیچ‌گونه تصور ذاتی داشته باشیم، موضعی را اتخاذ کرد که در آن تصور ذاتی خداوند نفی

می‌شد. با این‌همه، او بر این باور بود که هر گاه ما توانایی‌های طبیعی خود را به‌درستی به کار بریم، قادر خواهیم بود خداوند را بشناسیم. او فکر می‌کرد که ما می‌توانیم از طریق سایر تصوراتی که داریم، به شناخت خدا نائل شویم. مثلاً اگر ما تصورات هستی، زمان، قدرت، لذت، شادی، و نظایر آن را مآخذ قرار دهیم و آن‌ها را تا به ابدیت امتداد دهیم و بر هم اضافه کنیم و تجمعی را به وجود آوریم، به تصور خدا دست می‌یابیم. لذا، نتیجه می‌گیریم که خداوند تصورات معینی است که از تجربه به دست آمده و تا بی‌نهایت بسط داده شده است.

لاک معتقد بود که خداوند محققاً وجود دارد. آدمی خود را مورد مطالعه قرار می‌دهد و متوجه می‌شود که می‌بایست چیزی کامل‌تر از او وجود داشته باشد که توانسته او را به وجود بیاورد. بنابراین، نتیجه می‌گیرد که خدا «موجودی واقعی» است. فکر می‌کند قدرت‌مند است و عادل. از نظر لاک، خدا جوهری است روحی و سومین جوهر بعد از ذهن و بدن می‌باشد.

خداوند، به عنوان خالق جهان و انسان، قوانین معینی را برقرار ساخته است که انسان از طریق مطالعه‌ی طبیعت و یا مکاشفه و الهام به آن‌ها واقف می‌شود. از این گذشته، خدا می‌تواند با تنبیه و پاداش و تشویق، چه در این دنیا و چه در دنیای دیگر، این قوانین را به اجرا درآورد. اخلاق مبتنی بر اراده و قوانین الهی است و تنها با دانستن اراده و قوانین الهی است که می‌توان خوب و بد را از هم تشخیص داد.

جرج برکلی، اسقف شهر کلونین، نزدیک اواسط قرن هیجدهم، این موضع را اتخاذ کرد که خداوند روح متعالی و منبع نامتناهی همه‌چیز در جهان می‌باشد. او معتقد بود که بر اساس تئوری لاک، اشیاء تنها زمانی وجود دارند که درک می‌شوند. ولی این که می‌توان به وجود یک میز، تنها موقعی اذعان کرد که درک شده باشد، مطلبی نبود که برکلی را قانع کند. از این جهت بود که او استدلال می‌کرد که گرچه ممکن است وی در آن لحظه مشغول درک میز نبوده باشد، ولی باز میز وجود دارد. چون خداوند آن را درک می‌کند. بنابراین، میز در ذهن خداوند به وجود خود ادامه می‌دهد، ولو این که او قبلاً اتاق را ترک کرده باشد.

لاک معتقد بود که دنیای طبیعی آفریده‌ی ذهن خداوند است. عالم ذهنی (عقلی) است و بر حواس ما اثر می‌گذارد و صور ذهنی را در ما به وجود می‌آورد. پس می‌توان نتیجه گرفت که خداوند علت جهان طبیعی است، ولو این که جهان صرفاً روحی و ذهنی باشد و نه مادی.

بدین طریق، برکلی معتقد بود که مسأله‌ی دکارت و اسپینوزا را حل کرده است. هر دوی این فیلسوفان با دو چیز در جدال بودند؛ ذهن و ماده. دکارت فکر می‌کرد که ذهن و ماده دو جوهر درجه‌ی دو هستند که به طریقی از جوهر اصلی، یعنی خداوند، برآمده‌اند. اسپینوزا بر این باور بود که ذهن و ماده، دو جنبه و یا دو نگاه متفاوتند از جوهری واحد؛ خدا. برکلی با اعتقاد به این که خداوند، این جوهر روحی، تمام چیزی است که وجود دارد، توانست ماده را از دور خارج کند. آن چیزی را که ما فکر می‌کردیم ماده است، عملاً تصویری است در ذهن خداوند.

بدین ترتیب خداوند روحانی است و اوست که تمامی موجودات جهان را از ذهن خود آفریده است، دوگانه‌انگاری ماده و روح، که از آغاز تاکنون فلاسفه را دلمشغول کرده بود، از میان برداشته می‌شود. ماده از میدان خارج شده و تنها ذهن است که باقی می‌ماند. این امر به ما اجازه می‌دهد که بر این اساس فکر خود را متمرکز کنیم که مؤلف طبیعت، بنا به خصلت عقلانی‌اش، همیشه یکسان عمل خواهد کرد. ولی

این را نیز نمی‌توانیم ثابت کنیم. چون خدا آزاد است شیوه‌ی عمل خود را در هر لحظه، به دلخواه تغییر دهد.

دیوید هیوم، فیلسوفی شکاک بود. او می‌کوشید که نشان دهد فکر آدمی نمی‌تواند طبیعت خدا را مدلل سازد. کلیه‌ی دلایلی که فلاسفه‌ی گذشته برای اثبات وجود خداوند و صفات او ابراز داشته بودند، توسط هیوم مورد بررسی قرار گرفت و بطلانشان از دید هیوم تبیین شد. هیوم معتقد بود که عقل بشر ضعیف‌تر، ناپیوسته‌تر، و محدودتر از آن است که بتواند برای خداوند مفهومی کلی و وافی ادا کند.

با این اوصاف، هیوم احساس می‌کرد که آدمی می‌بایست به وجود خدا اعتقاد داشته باشد، چون چنین اعتقادی، اساسی را ایجاد می‌کند که همه‌ی امیدها و اخلاقیات انسان و جامعه‌اش بر آن متکی است. هیوم معتقد بود که چون ما هیچ‌چیزی را در جهان، بدون علت نمی‌بینیم، لذا می‌توانیم تا به موضعی پیش برویم که علت جهان را لزوماً خدا بدانیم؛ موجودی که از کمال مطلق بهره برده است. ولی این را نمی‌توان با عقل ثابت کرد. همچنین ما قادر نیستیم که راجع به ماهیت و یا خصوصیات خداوند چیزی بگوییم.

با این‌همه، هیوم راهی را برای تفکر درباره‌ی خدا محتمل می‌داند. او عقیده داشت که خداوند تا حدی - مانند روح که به بدن ارتباط دارد - به جهان مربوط است و این اوست که اصل فعال جهان می‌باشد. ولی بلافاصله اضافه می‌کند که این فقط و فقط یک احتمال است. هیچ دلیلی وجود ندارد که انسان بتواند به استناد آن، این مطلب را بپذیرد.

اعتقاد به خدا، از نظر هیوم، از استدلال عقلی انسان برنمی‌آید. این اعتقاد از آرزوی انسان برای دست‌یابی به سعادت، ترس از مرگ، و بدبختی‌ی آبی و عطش فراوان بعضی برای انتقام‌جویی برمی‌خیزد. از آن‌جا که ما به عنوان بشر، واجد این ویژگی‌های احساسی و برانگیزنده هستیم، اعتقاد به وجود خدا را در خودمان می‌پرورانیم و آن‌گاه در صدد برمی‌آییم که ثابت کنیم این اعتقاد با موازین عقلی منطبق است. هیوم در رساله‌ی خود به تفصیل شرح می‌دهد که اگرچه از نقطه‌نظر عقل ما می‌بایستی درباره‌ی خدا شکاک باشیم، ولی با ملاحظه‌ی طبیعت احساسی و برانگیزنده‌مان، می‌باید به خدا معتقد باشیم و تئوری‌ای را درباره‌ی خدا پرورانیم که برای ما لازم است. این رویکرد به مسأله‌ی ماهیت خدا - همان‌طور که بعد خواهیم دید - بخشی از فلسفه‌ی هیوم بود که امانوئل کانت را وا داشت مابین عقل عملی و عقل خالص، قائل به تمایز شود.

لایبنیتس در بسط تئوری مونادها به این اعتقاد دست یافت که این واحدهای خودکفای جهان، در ردیف‌های متوالی و شفاف ترتیب یافته‌اند که در یک سوی آن تارترین مونا و در سوی دیگر آن خداوند، کامل‌ترین و متعالی‌ترین مناد قرار دارد که فعالیت خالص و «مونا موناها» است.

علاوه بر این، خداوند برای لایبنیتس علت نهایی همه‌ی چیزها است. اگرچه موناها به هم راهی ندارند و هر یک در خود محبوس هستند، خداوند جهان را طوری ساخته است که هر مونا به کیفیتی عمل می‌کند که انگار بر آن نیرویی وارد شده و یا از آن نیرویی صادر شده است.

انسان ناتوان است از این که تصویر روشنی از خدا داشته باشد. زیرا خدا بلندپایه‌ترین و کامل‌ترین مونا است. در صورتی که انسان مونا‌ی است پست و فرومایه. تنها مونا کامل دیگری می‌تواند خدا را بشناسد. ولی با وجود این، انسان می‌تواند تصویری از خدا داشته باشد و این تصور از این راه به دست

می‌آید که او صفاتی که در خود سراغ دارد - مانند خوبی، قدرت، دانش - تعالی بخشند و آنها را تا بی‌نهایت توسعه دهد.

نتیجه، تصویری است که خدا را واجد صفات خوبی، توانایی، علم، و نظایر آن می‌داند که تا بی‌نهایت امتداد یافته است.

از آن‌جا که خداوند موجودی است کامل و عالی، نمی‌تواند مانند سایر موناها تاب تغییر و بسط و توسعه را داشته باشد. او تمامی اشیاء و تمامی زمان را در طرفه‌العینی، به حد اکمل، درمی‌یابد. او جهان را آفرید که «به‌ترین جهان‌های ممکن است».

مفهوم خدا از نظر کانت

خداوند از نظر امانوئل کانت، بالاترین تصویری است که انسان می‌تواند داشته باشد. این تصور، تصور بالاترین حد وحدت و مطلق‌ترین کمال است که همه‌چیز را در شمول و احاطه‌ی خود دارد. این تصور، ورا‌ی تجربه است و از طریق تجربه کسب‌شدنی نیست. این یکی از نتایج عقل است که همه‌ی رویدادها را تحت یک عنوان جمع می‌کند.

کانت اصرار می‌کند که ما نباید هیچ‌گاه فراموش کنیم که آن ما بودیم که تصور تجربه را شکل دادیم. از نظر کانت، موقعی که یکی از تصورات ما توسط تجربه تحقق می‌یابد، ما کار چندانی در ارتباط با آن نمی‌توانیم انجام دهیم. چون تجربه‌ی تمامی جهان از توان ما خارج است. بعد از این که این تصور را شکل دادیم، از کل آن اقدام به ساختن تمامیت می‌کنیم و به آن تشخیص می‌بخشیم. بدین‌گونه است که تصور مزبور، خدای ما می‌شود.

کانت به کوشش‌هایی که به وسیله‌ی فیلسوفان قبل از او، در ارتباط با وجود خدا به عمل آمده بود، حمله می‌کند و در صدد برمی‌آید که ثابت کند اقوال آنان همه ناهماهنگ و مملو از سفسطه‌های منطقی‌نما است. او معتقد بود که گرچه محال است وجود خدا را با عقل اثبات کرد، ولی از نظر زندگی اخلاقی، وجود او ضروری است. ما به تصور تمامیت و کمال و یزدان‌شناسی ماورایی به منزله‌ی پایه و اساس اصول اخلاقی، نیازمندیم.

گرچه کانت دلایل دیگران را در اثبات وجود خدا مورد انتقاد قرار می‌دهد، دلایل خود را مطرح می‌کند و معتقد است که از دلایل دیگران، مبنای فلسفی درست‌تری دارد. او معتقد بود که ذاتی هر فردی است که مدلل ساختن خود را «امری مطلق و غیرمشروط» بداند: «همیشه طوری عمل کن که بتوانی بخواهی که قاعده و اصل تعیین‌کننده‌ی عمل تو، قانون جهانی شود. طوری عمل کن که بخواهی همه، قاعده و اصل رفتاری تو را دنبال کنند.» این دستوری است که کاربرد آن موجب می‌شود آدمی بر اساس حسن نیت مطلق زندگی کند. کسی که این‌گونه زندگی می‌کند، سزاوار سعادت است. بدین‌ترتیب ملاحظه می‌کنیم

* کانت عبارت «امر مطلق و غیرمشروط» را ابداع کرده است. وی «امر مطلق» را از اوامر موسوم به «اوامر مشروط» باز می‌شناسد. یک امر مشروط، متضمن این نتیجه است که اگر می‌خواهی به فلان غایت و مقصود برسی، باید به فلان نحو عمل کنی. اوامر شرطی بدین‌سان با عمل مصلحت‌آمیز مربوط است. برعکس، امر مطلق و غیرمشروط عمل را بدون هیچ شرط یا بدون توجه به اثر و نتیجه‌ای که چنین عملی ممکن است داشته باشد، مقرر می‌دارد. امر مطلق به تو دستور می‌دهد که بدون قید و شرط، چنین و چنان کن. بدین‌گونه، قاعده‌ای وضع می‌کند که اگر پیروی شود، مطمئناً شخصی که بر طبق آن رفتار کند، رفتار اخلاقی است. (مأخوذ از کتاب کلیات فلسفه، ترجمه‌ی آقای سید جلال‌الدین مجتوی)

که در جهان سعادت و زندگی خوب، می‌بایست دوش به دوش هم پیش بروند. ولی اغلب چنین نیست. ما مردمان خوبی را می‌بینیم که خیلی ناشادند و در مقابل، مردمان شریری را مشاهده می‌کنیم که خیلی شاد و سعادت‌مندند.

در نتیجه، می‌بایست خدایی باشد که به حد اکمل، عاقل، نیک، و قدرت‌مند است و قادر است سعادت را با خوبی درآمیزد. از نظر کانت، خداوند می‌تواند همه را بشناسد، او موجودی است که صاحب آرمان‌های اخلاقی ما است و قدرت مطلق را در اختیار دارد.

همان‌طور که تشخیص داده‌اید، نظریه‌ی کانت از موضع هیوم بسط بیش‌تری دارد. ما نمی‌توانیم توسط عقل به وجود خدا پی ببریم و یا این که بدانیم که خدا، در صورت وجود، چگونه می‌بود. هیچ‌کس نمی‌تواند با دلیل و برهان، چیزی را درباره‌ی خدا اثبات کند. ولی ما می‌توانیم بر اساس تجارب اندک خود، تصویری از تمامیت جهان داشته باشیم و به آن تشخص بخشیم. از این گذشته، ما به تصور خدا نیازمندیم تا قادر به راه‌بری زندگی اخلاقی خود باشیم. کانت این تصور از خدا را «تصویری استعلایی» می‌نامد، چون از مرز تجربه فراتر می‌رود. تصور خدا بدین‌سان، تصویری لازم است، زیرا زندگی خوب و اخلاقی، منطوب به آن است.

این نقطه‌نظر، پاسخی است که کانت به شکاکیت می‌دهد. فیلسوفانی که لاک رهبری آن‌ها را داشت، بار حرارت اظهار می‌داشتند که انسان تنها می‌تواند آن چیزی را که تجربه می‌کند، بازبشناسد. آدمی قادر به تجربه‌ی خداوند نیست. حداکثر کاری که او می‌تواند بکند، این است که تصورات محدود و کوچک خود را تا بی‌نهایت بسط و گسترش دهد و حاصل آن را خدا بداند. کانت با آن‌هایی که معتقد بودند خدا را نمی‌شود با عقل شناخت، موافق بود. ولی همان‌جا اضافه می‌کرد که ما به خدا نیازمندیم. لذا، عقل می‌تواند خدا را به عنوان نادانسته‌ای لازم، به جای‌گاه خود برگرداند.

نظریه‌های متفکران متأخر آلمانی: فیخته، شلینگ، شلاپرماخر، و هگل

افکار کانت؛ تا اعماق تفکر پیروانش نفوذ کرد. فیخته به این نتیجه رسید که منبع جهان، عقل کلی، فهم تنها، و «من» ناب است. «من» از «خود» افراد انسانی جدا است. آن، عقل کلی فعالی است که جهان آفریده است و همچنان به آفرینش خود ادامه می‌دهد. این‌چنین عقلی را فیخته خدا نامید. به این خدا، همچون «جریان زندگی کلی» فکر می‌شود که بر آگاهی هر یک از افراد مستولی است.

علاوه بر این، این خود کلی یا خدا، از نظر فیخته، هدف کلی جهان است و وجودش می‌بایست مانند آنچه کانت کرد، به وسیله‌ی قانون اخلاقی اثبات شود. رعایت اخلاقیات بر چنین موجودی حکومت می‌کند و لذا، خدا وجود دارد.

مفهوم خدایی که شلینگ قائل بود، خیلی شبیه مفهوم خدای فیخته است. شلینگ می‌آموزد که خدا را بایستی همچون انرژی خلاق دانست که زمینه‌ی مطلق و نهایی همه‌ی چیزها است. این نیرو یا اصل، روح جهان است و از طریق جهان شناخته می‌شود. در حقیقت، نظریه‌ای که شلینگ ابراز می‌دارد، همه‌خدایی خالص است. جهان زنده است و زنده بودن آن به خاطر این است که او خدا است و البته خدا موجودی زنده می‌باشد.

فردریک ارنست دانیل شلایرماخر، معتقد بود که خداوند یا مطلق و جهان، یکی هستند. از نظر او خداوند هرگز بدون جهان نبوده است. هر وقت خدا بوده است، جهان نیز بوده است. با این‌همه، تفاوت مهمی میان خدا و جهان وجود دارد.

در حالی که خداوند، از دیدگاه شلایرماخر، بایستی به صورت یک واحد و بدون مکان و زمان تصور شود، جهان، به تصور ما، از اشیای بسیار که در فضا و زمان پراکنده‌اند تشکیل می‌شود. بدین‌ترتیب ضمن این که این فیلسوف در مکتب فکری که ما همه‌خدایی نامیدیم قرار دارد، با این وجود، میان خدا و جهان قائل به تمایز است.

علاوه بر این، شلایرماخر بر این باور بوده است که محال است که بتوان صفات معمولی شخصیت، فکر، اراده، و نظایر آن را به خدا منسوب داشت. برای او، خدا را بایست به مثابه‌ی نیروی خلاق کلی جهان و منبع و منشأ آن دانست. خدا چنان است که آدمی می‌تواند او را تنها از طریق احساس مذهبی، احساس انکای مطلق بشناسد. ماخر معتقد بود که آدمی، لاجرم، به این احساس تعلق و اتکا می‌رسد و تشخیص می‌دهد که چیزی که او در مورد همه‌چیز به آن اتکا رده است، می‌بایست «زمینه‌ی جهانی» داشته باشد که از دید شلایرماخر، او - یعنی زمینه‌ی جهانی - خداست.

نظریه‌ی مربوط به هستی خدا، که هگل نماینده‌ی آن بود، بعضاً بخشی از تئوری کلی او را در ارتباط با تحول تکاملی - که ما قبلاً به آن پرداختیم - تشکیل می‌دهد. هگل به ما می‌آموزد که خداوند یک تصور است. منظور هگل از این جمله، این است که به خداوند، بایستی به مثابه‌ی جریان کامل تحول تکاملی در بستر زمان - زمان گذشته، حال، و آینده - نگاه کرد. فراگرد جدلی (دیالکتیکی) که در تحول تکاملی آشکار می‌شود، در درون خداوند است. (مراد ما از دیالکتیک، و یا فرآیند دیالکتیکی، جریان استدلال می‌باشد.)

بدین‌ترتیب خدا عقل خلاق جهان است و خود را در جهان آشکار می‌کند و این آشکارسازی، هماهنگ و هم‌زمان با توسعه‌ی جهان، در راستای تحول تکاملی صورت می‌گیرد و در این مسیر است که خداوند، به روشن‌ترین درجه‌ی خودآگاهی می‌رسد. واضح است که خدای هگل، خدای کاملی نیست. ولی خدایی است که همراه جهان بسط می‌یابد. در واقع، او خدای در حال تکوین و تشکیل است.

جهانی که رودلف هرمان لوتز به آن اعتقاد داشت، جهانی با واقعیات روحی، نمی‌توانست مطمح نظر باشد، مگر این که آدمی وجود جوهر کلی را که در آن، تمامی آحاد روحی حالات و با تجلیات به شمار می‌روند، پذیرفته باشد. در این دنیا، که متشکل از آحاد از درون به هم مرتبط بسیار است، او تجلی اراده‌ی مطلق را می‌بیند که این آحاد را به هم متحد ساخته و از اغتشاش و تشتت بی‌پایان آن‌ها جلوگیری به عمل آورده است. بدین‌ترتیب کل طبیعت، به طریقی به وسیله‌ی «مطلق»، جوهری که از آن تمامی فرآیندهای طبیعی در کسوت حالات مختلف ظاهر می‌شوند، کنترل می‌گردد. البته این سنخ فکر هم همه‌خدایی است.

بدیهی است ما این مطلق را بر حسب آنچه بالاترین و به‌ترین امکان می‌دانیم تعبیر می‌کنیم. از این رو است که او همچون خدای عشق، از نظر ما شخصیتی است به غایت نیک و خیر.

گوستاو تئودور فخر، معتقد بود که می‌باید به خداوند، همچون متعالی‌ترین روح نگاه کرد. او روح جهانی است و با جهان همان ارتباط را دارد که روح آدمی با بدن او دارد. برای فخر، طبیعت بدن خداوند است. فخر تفکر خود را در مورد خدا، از واقعیت مربوط به فرآیندهای ذهنی شروع کرد که در انسان سراغ کرده

بود. از نظر فخر، آدمی وقتی فکر می‌کند، به کاری مشغول می‌شود که به آن فراگرد روحی می‌گویند. فخر همچنین معتقد بود که در جهان، در مقایسه با انسان، فرآیندهای روحی اشکال بالاتری دارند. همه‌ی این‌ها را که با هم پیوند بزنیم، جهان‌روح، یا خدا پدید می‌آید.

این گروه از فیلسوفان فکر می‌کردند که خدا منبع زیرین یا علت جهان می‌باشد و این اوست که به گونه‌ای، ورای جهان ایستاده است. بعضی به ما می‌گویند که خدا را می‌توانیم از طریق عقل بشناسیم. در حالی که بعضی دیگر معتقدند که عقل قادر به این نیست که به ورای جهان رسوخ کند و خدا را در آنجا ببیند. تعداد محدودی هم هستند که فکر می‌کنند ما می‌توانیم خدا را بشناسیم، منتها فقط از راه احساس.

نظریه‌های کنت، اسپنسر، و برادلی

فیلسوفان بعدی، مایل بودند که کوشش برای شناسایی خدا را ترک گویند و موضع را به یزدان‌شناسان (متألّهین) و مذهب‌یون محول نمایند. آگوست کنت، نماینده‌ی پوزیتیوسیت‌ها، «پاران مذهب تحصلی»، بر این بارو شد که تمامی کوشش‌هایی که برای رسیدن به ذات اشیاء می‌شد، به علت ناپختگی ذهنی آدمی بود. وقتی کسی به مرحله‌ی پوزیتیوسیت‌ها می‌رسد، سعی به کشف خدا را رها می‌کند و خود را مشغول کشف ارتباط میان اشیاء - پدیده‌ها - می‌نماید.

سر ویلیام هامیلتون اعتقاد داشت که انسان اگر بخواهد، می‌تواند به خدا معتقد باشد. ولی غیرممکن است که کسی چیزی درباره‌ی خدا بداند. چون برای این که انسان بتواند چیزی را بشناسد، لازم است آن چیز با غایت محدود و مشروط باشد. در صورتی که خداوند نه مشروط است و نه محدود.

هربرت اسپنسر باورش بر این بود که تمام آنچه را که ما می‌توانیم بشناسیم، چیزهایی است که متناهی و محدود است. البته ما می‌توانیم اشیاء را به مطلق یا شیء غیرمرتبط تمامی چیزها است، شناسایی نماییم. بنابراین، مطلق، طبق نظر اسپنسر، ناشناختنی است. اما وجود دارد. اسپنسر منکر این نیست. ولی او معتقد بود که هیچ‌کس قادر نیست از چیستی این ناشناختنی سر در آورد.

اف. اچ. برادلی، با اسپنسر موافق نیست و معتقد است که مطلق دانستنی است. او همچنین می‌گوید که مطلق نظامی هماهنگ است و تمامیتی است که در هر بخش از جهان حضور دارد.

نظریه‌های ویلیام جیمز و جان دیویی

ویلیام جیمز، بر اساس اصول پراگماتیستی خود، معتقد است که اعتقاد به خدا برای ارضای طبیعت بشر لازم است. ما نمی‌توانیم ثابت کنیم که خداوند وجود دارد و نیز قادر نیستیم چیزی را درباره‌ی آن به اثبات برسانیم. ولی خواستی در ما هست که به خدا اعتقاد داشته باشیم و ما الزام داریم که این خواست را برآورده سازیم.

خدایی که جیمز معتقد است، انسان باید باور داشته باشد بخشی از جهان است، نه جدای از آن. این خدا با انسان همکاری می‌کند تا آرمان‌های او را تحقق بخشد. جیمز این خدا را همراه بزرگ بشر و ناجی او می‌داند. اغلب او از خدا، مانند یک موجودی که خیلی شبیه به انسان است، یاد می‌کند. خدا از دید جیمز، آگاه، شخصی و نیک - ولی قوی‌تر - از انسان است.

جان دیویی واژه‌ی خدا را به کار نمی‌برد، مگر با تعریفی چنان مشبع که باعث می‌شود واژه‌ی خدا، معنای واقعی خود را از دست بدهد. او وجود جهان را تأیید می‌کند و این را که انسان تجارب معینی دارد، که لغو آن را به خدا تفسیر می‌کند، می‌پذیرد. دیویی باورش بر این است که چنین تفسیری خیلی بیش‌تر از آن است که بتوان اثباتش کرد و لذا، به‌تر است که گفته نشود.

بدین‌ترتیب انسان در تفکر دیویی، خود را درون جهانی یافته است که آن را نمی‌فهمد و با او رفتاری دارد که از خیلی جهات خصمانه است. آدمی سخت اهتمام به خرج داده که این جهان را شرح کند و در ضمن، خود را از شر آن نجات دهد. نتیجه‌ی این کوشش، تئوری‌های مختلفی است که درباره‌ی وجود خدا، منبع و منشأ جهان، و نیز رستگاری انسان در جهان به وجود آورده است.

از نخستین انسان تا به امروز، ما نظریه‌هایی را کشف می‌کنیم که درباره‌ی چیستی جهان و چگونگی به وجود آمدن آن و نیز دلیل ادامه‌ی موجودیتش بحث می‌کند.

بسیاری از این تئوری‌ها درباره‌ی خدا یا موجودی قدرتمند، که خیلی شبیه انسان است ولی به مراتب بزرگ‌تر از او است، کسی که جهان را از هیچ آفریده و آن را بر نظامی استوار نگه داشته است، سخن می‌گوید. از این خدا، غالباً به عنوان نیرو، اصل، یا قدرتی یاد می‌شود که در درون جهان در کار است و باعث تداوم آن می‌گردد.

همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، در خیلی از فلسفه‌ها نیز این خدا، کم‌وبیش متوجه انسان است. این خداست که رستگاری آدمی را در این جهان موجب می‌شود و او را از شر آن مصون می‌دارد. وی به انسان توجه مخصوص دارد.

سنت مذهبی، با کمی استثنا، معتقد به خدایی کم‌وبیش شخصی است که دوست‌دار انسان است و در عین حال، آفریننده‌ی جهان نیز می‌باشد. سنت دیگری که علمی است، چندان مطمئن نیست که در جهان چیزی وجود داشته باشد که دوست‌دار آدمی باشد و یا این که نیروی خلاقه‌ی جهان را چیزی شخص‌وار تشکیل داده باشد. علم وجود نیرو، حرکت، انرژی را در جهان تشخیص می‌دهد که مدام در حال کار کردن و آفرینش و انهدام هستند. علم انسان و ارزش‌ها و امیدهایش را می‌بیند که با عملیات این نیروها به وجود می‌آیند و باز با عملیات آنها منهدم می‌شوند و مجدداً این علم است که اعتراضی ندارد اگر کسی بخواهد به نیروهای مزبور نامی اطلاق کند و آنها را مثلاً با نام خدا مشخص سازد. ولی این افراد موظفند که بلادرنگ، اعتراف کنند که واژه‌ی خدا، با تمامی معانی سنتی ضمنی‌اش، حقاً نمی‌بایستی در این‌جا به کار می‌رفت.

فلسفه‌ی نوین در مسیر دانش‌مندان در حرکت است؛ اعم از این که علم مستقیماً منکر وجود خدا شود و اصرار داشته باشد که نام خدا، برای اطلاق به پدیده‌های تاریخ که از ابتدا با این نام خوانده می‌شده‌اند ذخیره شود و یا این که واژه‌ی خدا را دوباره‌ی تعریف نمایند، به طوری که معانی اصلی و سنتی آن از میان برداشته شود و صرفاً عنوانی برای تسمیه‌ی نیروهایی گردد که مورد بحث و فحص دانش‌مندان است. اگرچه تعداد زیادی از مردم هستند که به خدایی که توسط سنت آگوستین و توماس آکویناس معرفی شده معتقدند و گرچه بعضی فلاسفه نیز بر همین باورند و همین موضع را دارند، قسمت اعظم فلسفه‌ی نوین و امروزی، مفهوم سنت مسیحی را از خدا ترک گفته‌اند و به جای آن، نظریه‌ی آفرینش را به عنوان زمینه‌ی

جهان یا وحدت آن و نیز به صورت جوهری که از آن همه‌ی موجودات دیگر آفریده شده‌اند، قرار داده است و یا این که فقط بر جهان، با تمام شباهت‌ها و تداوم‌هایش، به صورت تمامیتی واحد، تأکید کرده است. من و شما مانده‌ایم که از میان این‌همه تئوری و گفت‌ووشنید، نظر خود را انتخاب کنیم. ما ممکن است سنتی عمل کنیم و یا این که رو به دانش‌مندان بیاوریم و از آنها پیروی نماییم.

فصل پنجم - تقدیر یا اراده‌ی آزاد

فیثاغورث - سقراط - افلاطون - ارسطو - بیکن - دکارت

اسپینوزا - لاک - هیوم - ولتر - روسو - کانت - شلینگ

هربارت - شوپنهاور - میل - جیمز دیویی

آیا آدمی آزاد است که تقدیر خود را رقم بزند و یا او برگ کاهی است در مسیر کوران حوادث؟ آیا آرمان‌ها، امیدها، اعمال، و خواست‌های ما در ساحت جهان، به معنایی گرفته می‌شود؟ آیا این که بعضی‌ها می‌گویند که ما از منبعی ناشناخته آمده‌ایم و اطرافمان را نیروهایی احاطه کرده‌اند که هیچ‌گونه کنترلی بر آن‌ها نداریم و لاجرم به همان منبع ناشناخته بازخواهیم گشت، درست است؟

اعتقاد عمومی مبنی بر این که زندگی انسان اولیه آزاد و شادمانه و سعادت‌آمیز بوده است، مورد تأیید آن‌چه که درباره‌ی تصورات و افکار انسان‌های نخستین می‌دانیم، نمی‌باشد.

عمیق‌ترین اعتقادی را که در میان قدیمی‌ترین مردمان وجود دارد، اصطلاحاً «اصالت روح» یا «انیمیزم» می‌گویند. این اعتقادی است که در آن، هر چیزی در جهان عملاً شخصی است و بسیار شبیه به انسان، ولی به مراتب نیرومندتر. علاوه بر این، انسان نخستین یقین داشت که خیلی از این اشیای جاندار و ذی‌روح، با او سر دوستی ندارند.

انسان اولیه معتقد بود که رودخانه، کوه، درخت، خورشید، ماه و ستاره، و یا هر چیز دیگری که در جهان وجود دارد، یا موجودی است جاندار و یا موطنی است برای ارواح. تصور می‌شد که هر یک از این موجودات یا ارواح موجوداتی هستند بسیار قوی، حسود نسبت به قدرت یکدیگر، زودرنج و آتشین در خشم و غضب. لذا انسان اولیه مدام در ترس و وحشت به سر می‌برد که مبادا نادانسته، یکی از موجودات یا ارواح را خشم‌گین و آزرده سازد و از ناحیه‌ی آن‌ها، دچار وحشت‌ناک‌ترین تنبیهات شود.

این موجودات و ارواح متعدد دیگری (که ممکن بود بدون تعلق به مکان به‌خصوصی در جهان پراکنده باشند و در هر زمان که اراده کنند وارد بدن آدمیان اولیه شوند)، بر انسان‌های اولیه حکومت می‌کردند. بیماری، جنون، و تمامی مصیبت‌های دیگری که بر سر انسان اولیه نازل می‌شد، کار این ارواح تلقی می‌گردید که تصور می‌شد در درون او خانه کرده بودند. بدین ترتیب جهان انسان اولیه، چه درونی و چه بیرونی، مملو از موجودات و ارواحی بود که همه‌ی کارهای او را تعیین می‌کردند و نیز مسؤول اتفاقاتی بودند که بر سر او می‌آمد.

در جهانی این‌چنین آکنده از «قدرت‌ها و قلمروهای حکومتی آن‌ها»، انسان هرگز آزاد نبود. این که او ممکن بود اراده‌ی آزاد می‌داشت و به اراده‌ی خود عمل می‌کرد، هیچ‌گاه به ذهنش خطور نمی‌کرد. موجودات و ارواح جهان، تمام اعمال و افکار انسان را در کنترل خود داشتند.

چندی بعد، بشر از اعتقاد به «اصالت روح» یا «انیمیزم» فراتر رفت، ولی نه تا به سطح اعتقاد به اراده‌ی آزاد. اگر قدرت‌هایی که بر تمامی اعمال انسان حکومت می‌کردند، اشیای زنده در طبیعت نمی‌بودند و یا ارواحی که اشیای طبیعی و خود انسان را در اشغال داشتند از شمول آنها خارج بود، در آن صورت می‌شد آنها را «الهی‌های سه‌گانه‌ی تقدیر» تعبیر کرد. این الهه‌ها موجوداتی بودند که از قدرت و نفوذی فراوان برخوردار بودند و می‌توانستند سرنوشت بشر را تعیین کنند. در اسطوره‌شناسی نخستین یونان، ما مفهوم الهه‌های سه‌گانه را که تعیین‌کننده‌ی سرنوشت بشر هستند، مشاهده می‌کنیم. این‌ها الهه‌هایی هستند که تور سرنوشت را در عالم می‌گسترانند و با قرار دادن انسان‌ها در جای جای آن، سرنوشت او را رقم می‌زنند.

نظریه‌ی مربوط به وجود ارواح، و نیز نظریه‌ی مربوط به «الهی‌های سه‌گانه‌ی تقدیر»، هر دو تبیین احساس بنیادینی است که در میان مردمان اولیه رایج بود. آنها معتقد بودند که سرنوشت هر یک از آدمیان، به وسیله‌ی نیروهایی تعیین می‌شود که از کنترل خود او خارج هستند. در این طرز تفکر، تمامی زندگی الگوی استواری است که به وسیله‌ی قدرت‌های خارج انسان تعیین می‌گردد و انسان مطلقاً محکوم به آن است. در این‌جا دیگر محلی برای چیزی نظیر اراده‌ی آزاد از جانب انسان باقی نمی‌ماند. در دنیایی این‌چنین، آدمی به عروسک خیمه‌شب‌بازی می‌ماند که همه‌ی حرکاتش توسط نخ، که به او بسته شده و در دست قدرتی است و رای او، کنترل می‌شود. او می‌بایست حرکات دل‌خواه آنها را تعقیب کند و هیچ چاره‌ای نیز ندارد.

سرنوشت از دید متفکران نخستین یونان

در سراسر تفکر یونانی، ما به اعتقاد به قدرت مطلق نیروهای جهان برمی‌خوریم. تقدیر انسان توسط این نیروها تعیین می‌شود و گرچه او ممکن است از آن خشنود نباشد، با این وجود، عملی در قبال آنها از دستش ساخته نیست و محکوم به اطاعت است.

فیثاغورثیان متقاعد شده بودند که جهان، از جمله انسان، یک نظام بسته است. به نظر آنها، این نظام را می‌شود فهمید، به شرطی که نخست ارتباط بخش‌های آن را با هم بفهمیم. مزید بر این، ارتباطات میان بخش‌های جهان را می‌شود بر حسب ارقام تبیین کرد. در نتیجه، اگر کسی می‌توانست به اسرار ارقام پی ببرد، قادر می‌شد که اسرار جهان را نیز بداند و مآلاً به سرنوشت انسان دست یابد. این خط فکری به مطالعه‌ی دقیق ارقام با هدف پیش‌بینی سرنوشت آینده منجر شد.

در تفکر فیثاغورث و پیروان او، طبیعت جهان چنان است که می‌تواند سرنوشت انسان را تعیین کند. راز سرنوشت در ارقام نهفته است و کسی می‌تواند به این راز پی ببرد که معنای ارقام را بداند. در نتیجه، راه دانستن این که چه اتفاقی برای آدمی پیش خواهد آمد، این است که هر کس زبان ارقام را به طور کامل بشناسد. فیثاغورث مقدار قابل توجهی از نیروی خود را وقف این شناسایی کرد.

هراکلیتوس، این موضع را اتخاذ کرد که فرآیند مربوط به عالم هستی قانون‌مند است. او در رساله‌ی خود می‌نویسد: «نظم در اشیاء را نه کسی از خدایان برقرار کرده است و نه کسی از آدمیان. ولی این نظم همیشه بوده، هست، و خواهد بود. نظام عالم را آتشی همیشه فروزان برقرار می‌کند که بر اساس اقدامات ثابتی افروخته و نیز بر اساس اقدامات ثابت دیگری خاموش می‌گردد.» او عقیده داشت که کلیه‌ی

تغییرات مطابق قانون ثابت و غیر قابل تغییر - قانونی که اصل پایه‌ای جهان را تشکیل می‌دهد - صورت می‌گیرد. انسان کاملاً محکوم به این قانون است. گاهی اوقات هراکلیتوس از این قانون یا اصل، به عنوان «تقدیر» نام می‌برد و گاهی اوقات نیز آن را «عدالت» می‌خواند. صرف‌نظر از این که قانون مزبور را چه بنامیم، معنایش به سادگی قابل درک است. در بنیان جهان، قانون چاره‌ناپذیری وجود دارد که همه‌ی چیزها، از جمله آدمیان، محکومند که از آن اطاعت کنند. آدمی هیچ راه انتخابی ندارد، جز آن که آنچه قانون مورد اشاره دیکته می‌کند، اجرا نماید. هراکلیتوس آن‌گاه می‌گوید که این، «عملی است عاقلانه که آدمی عقلی را که به وسیله‌ی آن همه‌ی چیزها در ساحت جهان از لابه‌لای هم در گذرند، بفهمد».

وقتی انسان به سرنوشت خود پی برد، دیگر برآشفته نمی‌شود. بل که آن را همچون امری لایتنغیر و گریزناپذیر، قبول می‌کند.

همه‌ی فیلسوفان قبل از سقراط نیز نقطه‌نظری شبیه نظریات هراکلیتوس داشتند. آن‌ها نیز نیرو یا قدرتی را در کار ساختن جهان می‌دیدند که با تحمیل الگوی خود بر آن، باعث شده بودند اجزای آن عمل‌کرده‌های محتوم و غیر قابل تغییری داشته باشند. انسان به عنوان بخشی از این جهان، بر اساس همین قانون اداره می‌شد. اگرچه این فلاسفه در فلسفه‌ی خود، این حکم قانونی غیر قابل برگشت را با دادن عنوان «تقدیر» به شخص تبدیل نکردند، با این وجود، معتقد بودند که سرنوشت انسان نه به وسیله‌ی عمل‌کرده‌های او، که به واسطه‌ی واقعیت خلقتش تعیین می‌شود. لذا می‌بینیم که «اله‌های سه‌گانه‌ی تقدیر» مربوط به مذهب یونان قدیم، و نیز اعتقاد به چاره‌ناپذیری احکام طبیعت، هر دو در اصل یکی هستند. نخستین وقفه‌ای که در این سنت به وجود آمد، توسط سوفیست‌ها بود. آن‌ها انسان را مرکز توجه خود قرار دادند و در او امکاناتی یافتند که تا آن زمان، مورد توجه قرار نگرفته بود. آدمی به عنوان «میزان همه‌چیز»، نمی‌توانست به طور کامل در جریان یا قانونی مدار بسته و غیر قابل فرار محصور بماند. اگرچه سوفیست‌ها درباره‌ی این مطلب چندان روشن نبودند، با این‌همه از نظر آن‌ها غیرممکن بود که آدمی نتواند بر سرنوشت خود، تا حدی اثرگذار باشد. آن‌ها مطمئن بودند که انسان می‌تواند به سرنوشت خود، تا حدی اثرگذار باشد. حداقل آن‌ها مطمئن بودند که انسان می‌تواند به سرنوشت خود، در میان اقران، شکل ببخشد. او در مکتب سوفیست‌ها می‌آموخت که چگونه می‌تواند به عنوان عضوی از جامعه موفق باشد و یا از خود در دادگاه دفاع کند و یا این که در دستگاه دولتی، به جاه و مقامی برسد. صرف‌نظر از این که سرنوشتش نهایتاً چه بود، انسان دست‌کم می‌توانست وجود این‌جهانی خود را طوری شکل بدهد که مناسب آرزوهایش باشد. در کیش سوفیست‌ها، انسان، حداقل به طور کامل، برده‌ی سرنوشت یا «اله‌های سه‌گانه‌ی سرنوشت‌ساز» به حساب نمی‌آمد.

تقدیر یا اراده‌ی آزاد از نظرگاه سقراط، افلاطون، و ارسطو

رویکرد سوفیست‌ها، فیلسوفان را وا داشت که درباره‌ی مسأله‌ی ارتباط انسان با جهان، و نیز نیروهایی که مسؤول وجود و فعالیت هستند، مجدداً به تفکر بپردازند. آدمی دیگر راضی نبود که چاره‌ناپذیری جهان را بپذیرد، بدون این که آن را به مبارزه بخواند یا با او به جنگ بایستد و یا کوششی شجاعانه برای دفاع از تمامیت خود به کار نبندد.

سقراط در ارتباط خود با انسان، عامل قدرت را اضافه کرد. او معتقد بود که شاه‌کار انسان، دانش او است. آدمی پس از این که کسب دانش کرد، منشأ کارهای درست‌ی خواهد بود و به صفت نیک بودن

شناخته خواهد شد. در صورتی که بدون دانش، انسان در معرض خطر انجام کارهای نادرست قرار می‌گیرد. از این گذشته، او باور داشت که آدمی می‌تواند از طریق دانش بر سرنوشت خود در جهان و نیز بعد از این جهان، مؤثر باشد. اگر نگوییم به طور کامل، ولی تا حدی انسان قادر خواهد بود با مسلح بودن به سلاح دانش، بر سرنوشت خود نفوذ پیدا کند. در اینجا ما آغاز اعتقادی را می‌بینیم که گرچه عاری از ابهام نیست، با این وجود انسان را صاحب درجاتی از آزادی انتخاب می‌داند. این آزادی، شائبه‌ای از فریب در خود نداشت و هر گاه به درستی مورد استفاده قرار می‌گرفت، می‌توانست آینده‌ی بشر را مستحکم کند.

در تفکر سقراط، خیلی آدم‌ها بودند که انتخاب‌های غلط کردند و متعاقباً از عواقب آن‌ها نیز در رنج شدند. آن‌ها از آزادی خود برای رسیدن به هدف‌های شرورانه استفاده می‌کردند. با سقراط و سوفیست‌ها، ما می‌بینیم که «اله‌های سه‌گانه‌ی سرنوشت»، پایگاه خود را از دست می‌دهند. انسان به پا می‌ایستد و اعتقاد خود را به توانایی‌هایش، بر زبان می‌آورد و از آن‌ها حتی علیه نیروهای جهان، استفاده می‌کند.

اعتقاد به آزادی انسان، به وضوح در نوشته‌های افلاطون مشهود است. انسان می‌تواند مقاصد طبیعت را در هم شکند و به این توانایی نیز عمل می‌کند. اگرچه او مخلوق خالق الهی است، ممکن است زندگی خود را طوری ترتیب دهد که قرین خرد و درستی و عدالت نباشد. همچنین، امکان دارد که نفسیات و شهوات بر او مسلط شود و مانع آن گردد که وی به فرامینی که از بخش متعالی‌اش - عقل و ذهن - صادر می‌شود، وقعی بگذارد. کمال مطلوب این است که آدمی طوری عمل کند که هر یک از بخش‌های طبیعتش امکان این را پیدا کنند که به طریق شایسته‌ی خود، مورد استفاده قرار گیرند.

ولی باز این انسان است که می‌تواند خلاف آن عمل کند و این هماهنگی را ضایع سازد. در واقع، در نوشته‌ی بعدی افلاطون با عنوان «قوانین» است که می‌بینیم او بر آزادی، به منزله‌ی لازمه‌ی زندگی خوب، تأکید می‌گذارد. او انسان را آزاد می‌بیند که زندگی برای خود بسازد که ارزش زیستن داشته باشد. نیکی و خیر عاید کسی می‌شود که بر شرّ و پلیدی غلبه کرده و در مرحله‌ای قرار گرفته است که توانسته انتخاب خود را انجام دهد و خیر را برگزیند. معنای ضمنی این طرز تفکر، این است که جهان تعیین‌کننده‌ی سرنوشت انسان نیست. آدمی خود قادر است انتخاب کند و آزاد است که در تحلیل نهایی سرنوشت خود را تعیین کند.

نقطه‌ی مرکزی در تفکر ارسطو، اعتقاد به آزادی انسان است. از نظر او، اخلاق موضوعی است که به انتخاب شخص بستگی دارد، نه به قانون محتوم و غیر قابل گریز. او در رساله‌ی خود می‌نویسد: «فضیلت و شرارت در حیطة قدرت ما است.» ما آزادیم که کار خوب یا بد انجام دهیم. در جهان قدرتی وجود ندارد که ما را به یکی از این دو وادار سازد. ارسطو در جای دیگر می‌گوید: «فضیلت خلق و خو یا عادت است که قصد یا انتخابی عمدی را شامل می‌شود.»

علاوه بر این، ارسطو معتقد بود که هدف نهایی انسان این است که آن چیزی را که در او، به عنوان یک انسان، از همه بالاتر و والاتر می‌باشد، یعنی به عقل، تحقق بخشد. آدمی هم می‌تواند عقل را کم‌بها کند و هم این که او را در جای‌گاه واقعی خود قرار دهد و به وجه اکمل، از آن استفاده کند. او آزاد است که بکوشد و به تمامی آنچه در او هست و یا فقط به بخشی از آن (که در درجه‌ی پایین‌تری واقع است)، تحقق بخشد. در هر صورت، انتخاب نهایی از درون انسان برمی‌خیزد.

بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که افلاطون و ارسطو، هر دو به یقین می‌دانستند جهانی که در آن سرنوشت به طور کامل حکومت کند، نمی‌تواند جهان خوبی باشد. در چنین جهانی، انسان را نمی‌توان مسؤول اعمال خود دانست. چون آنچه از جانب جهان تعیین می‌شود - چه خوب، چه بد - خارج از کنترل او است و لذا انسان را نمی‌توان به خاطر آن ملامت کرد. از نظر هر دوی این متفکران، لازمه‌ی اخلاق داشتن آزادی است. این آزادی است که زمینه‌ی انتخاب را - به حقیقت و نه به فریب - فراهم می‌سازد.

انسان خوب کسی است که انتخاب درست انجام می‌دهد و توسط قدرت اراده‌اش به‌ترین را متحقق می‌سازد و انسان بد کسی است که انتخابش نادرست بوده است.

گرچه هر دوی این فیلسوفان، وجود قوانین معین و پایداری را در جهان تصدیق می‌کردند، مایل نبودند جهان را چنان محدود کنند که اعمال انسان در کلیه‌ی چیزها عامل اصلی تلقی شود. آن‌ها مجبور بودند که جایی برای اراده‌ی آزاد قائل شوند که مبادا به بهانه‌ی فقدان آن، وجود زندگی خوب انکار شود.

نظریه‌های متفکران متأخر یونان

ارزش آزادی را اپیکو و اپیکوریان می‌شناختند. اما کسانی که از تئوری اتمی دموکریتوس پیروی می‌کردند، خطر آن را داشتند که وجود چنین آزادی را غیرممکن سازند. اگر قرار شود که انسان، مانند تمامی طبیعت، نتیجه‌ی به هم آمدن اتم‌ها باشد و اگر باز قرار شود با جدا شدن اتم‌ها، آدمی و یا هر جلوه‌ی دیگری از طبیعت، ناپدید شوند، در آن صورت شکی نخواهد بود که آدمی محکوم است از طبیعت اتم‌ها تبعیت کند. برای گریز از این محذور، اپیکور معتقد بود که اتم‌ها در حرکت خود، گونه‌ای استدلال دارند.

این‌طور نیست که آن‌ها را قوای طبیعت به این‌سو و آن‌سو بکشد. بل که اتم‌ها، خود دارای نیرویی هستند که بر وفق آن حرکت می‌کنند. بدین ترتیب اگر آدمی ترکیبی از اتم‌ها است، پس او هم واجد نیرویی است که به واسطه‌ی آن، می‌تواند به اراده‌ی خود حرکت کند.

اپیکور که باور داشت جهان را نمی‌توان به عنوان تقدیری کور تبیین کرد، مایل نبود انسان را همچون پیاده‌ی شطرنج، در صحنه‌ی نیروهای بی‌رحم طبیعت رها کند. برای اپیکور، داشتن اراده‌ی آزاد مهم بود. به این دلیل بود که او به اتم‌ها آزادی داد که آن‌ها نیز به نوبه‌ی خود، به انسان آزادی بدهند.

بدین ترتیب انسان قادر به انتخاب است و می‌تواند سرنوشت خود را تعیین کند. او ممکن است برای رسیدن به حزم و تدبیر تلاش کند و یا از طریق تسکین آرزوها و یا تعطیل آن‌ها، به لذت دست یابد.

زنون و رواقیان در مورد آزادی انسان جهت افراطی دیگر را پیش گرفتند. برای آن‌ها، جهان نتیجه‌ی قانون ثابت و غیرمتغیر است. همه‌چیز در دنیا، با چنان قاطعیت و مطلقیت کاملی تعیین می‌شود که هیچ‌گونه تغییر را در آن راه نیست. حتی اراده‌ی آدمی نیز از اختیار خودش خارج است. در سراسر جهان، هیچ چیزی وجود ندارد که وقوعش جنبه‌ی اتفاقی داشته باشد. از نخستین شروع تا واپسین پایان، زنجیره‌ی ناگسستنی علل به وسیله‌ی طبیعت جهان تعیین گردیده است.

رواقیان معتقد بودند که انسان، به معنی واقعی کلمه، فاقد هر گونه آزادی است. آدمی بخشی از زنجیره‌ی علی است و کلیه‌ی اعمالش نتیجه‌ی عواملی است که او بر آن‌ها هیچ کنترلی ندارد.

زنون اعتقاد داشت که انسان ممکن است با میل و یا از روی اکراه، از قونین طبیعت اطاعت کند. ولی در هر صورت، او مجبور به تبعیت است. تنها آزادی آدمی در این است که سرنوشتش را قبول کند و به آنچه تقدیر برایش تعیین کرده است، رضایت بدهد.

طبق نظر رواقیان، منبع و شروع اصلی هر چیزی در جهان، در اراده‌ی خداوند است. خدا هم حاکم است و هم سرنوشت‌ساز. هر چیزی که بسط یافته، خواست خدا بوده. لذا تقدیر و اراده‌ی الهی، هر دو یک چیزند.

ولی وقتی که رواقیان به مسأله‌ی اخلاق یا زندگی خوب می‌رسند، جبریت نظریه‌ی مابعدطبیعی خود را به کلی فراموش می‌کنند. (مراد ما از مابعدطبیعی - متافیزیک - تصور فیلسوف از جهان و واقعیت است.) رواقیان در اخلاق خود می‌آموزند که آدمی ممکن است خود تصمیم بگیرد که آیا از قوانین اخلاقی تبعیت می‌کند یا خیر، و آیا او عقل را پیروی خواهد کرد و در جست‌وجوی یافتن خیر اعلیٰ برخوردار آمد یا خیر. انسان ممکن است تسلیم شهوات و آرزوهای نفسانی بشود و حلقه‌ی بردگی آنها را به گوش بیاویزد و یا اطاعت آنها سرپیچی کند و زندگی اخلاقی ماورایی آنها را برای خود برگزیند.

وقتی انسان بر نفسیات خود غلبه می‌کند، به آزادی دست می‌یابد. برای رواقیان، این نشانه‌ی آزادی راستین است.

بدین‌ترتیب مادام که رواقیان در کوشش خود برای اعتقاد به جهانی که در آن علت و معلول مقدر و معین است مصرند، منطقاً می‌بایست منکر آزادی در متافیزیک خود باشند. زیرا قادر نتوانند بود که این تئوری را تا به نتیجه‌ی منطقی آن ادامه دهند. رواقیون وقتی به مسأله‌ی اخلاق می‌رسند، متوجه می‌شوند که انسان می‌بایست آزاد باشد تا خوب و بد معنایی در واقعیت امر پیدا کند. در این‌جا است که ما می‌بینیم رواقیون در سنت سقراط، افلاطون، و ارسطو گام برمی‌دارند.

موضع متفکران مذهبی یونان

فیلو در کوششی که برای سازگار ساختن مذهب یهود و فلسفه‌ی یونان انجام می‌داد، بدن را منشأ پلیدی و شر تصور می‌کرد. زمانی که روح وارد بدن می‌شود، با پلیدی بدن که از ابتدا با بدن بوده است، شریک می‌گردد. بدین‌ترتیب از نظر فیلو، حلول روح در بدن، برای روح سقوط به حساب می‌آید.

ولی فیلو قائل بود به این که روح واجد عقل خالص است و این آن چیزی است که روح از منبع الهی خداوند دریافت می‌کند و باز این روح است که انسان را به خدا نزدیک می‌کند. با این‌همه، گرچه روح آدمی با منشأ الهی در ارتباط است و به اعتباری، بخشی از خدا محسوب می‌شود، با این وجود، قدرتی در او وجود دارد که او را قادر می‌سازد از حکومت خدا سرپیچی کند و یا این که آن را آزادانه بپذیرد.

خداوند کنترل خود را به طور کامل بر انسان اعمال نمی‌کند. او انسان را آزاد می‌گذارد که تسلیم نفسانیات و شهوات بشود و یا این که بر امیال نفسانی غالب آمده و به درگاه الهی تقرب جوید. بدین‌ترتیب ملاحظه می‌کنیم که آدمی آزادی واقعی دارد و می‌تواند آن را به معنای واقعی کلمه، در تعیین سرنوشت خود به کار برد.

پلوتینوس نیز به همین منوال، تصور می‌کرد که روح انسان، به عنوان بخشی از روح جهانی، در آزادی روح جهان شریک است. ولی از آنجا که روح انسان اشتیاق داشت که در جسم حلول کند و به آن شکل دهد، با ماده بیامیخت و از موضع الهی خود سقوط کرد. در این سقوط است که ارواح آزادی اصلی خود را از دست می‌دهند. زمانی که روح از زندگی حسی در بدن روی برمی‌گرداند، مجدداً به آزادی دست می‌یابد. هر چه قرابت روح به درگاه الهی بیشتر شود، آزادی بیشتری را به دست می‌آورد.

از نظر پلوتینوس، روح از آزادی اولیه برخوردار است؛ درست همان آزادی که زندانی خارج از زندان احساس می‌کند. وقتی که روح با ماده می‌آمیزد، وارد زندان ماده می‌شود و آزادی خود را از دست می‌دهد. ولی در عین حال، او قادر است که از بدن مفارقت جوید و آزادی را مجدداً به دست آورد. روح می‌تواند از زندان بدن و از حسیات بگریزد و به خدا، که آزادی کامل است، بپیوندد.

پلوتینوس معتقد بود که این دیگر با خود روح است که این کار را بکند یا نکند. در این خصوص، هیچ‌گونه اجباری از جانب سرنوشت و یا قانون جهانی وجود ندارد. آدمی آزاد است که روح خود را به تمایلات حسی بفروشد و یا آن را از بدن مستخلص سازد و برای اتحاد با خدا، به تعالی روی آور شود.

فلاسفه‌ی دینی نخستین، هرگز به آزادی مطلق خدا شک نمی‌کردند و نیز معتقد بودند تا آنجا که انسان یا روح بشر خدای‌گونه است، در آزادی با خدا شریک می‌باشد. بدین‌ترتیب از دید این فلاسفه، انسان به طور بنیادی آزاد است. ولی به خاطر مساعی تقریباً کلی که برای معرفی جهان به صورت جای‌گاه پلیدی به کار رفته بود، آنها به این باور رسیده بودند که حلول روح در بدن یا ماده، خود یک سقوط و فقدان آزادی تلقی می‌شود. با این احوال در این حلول، روح توانایی خود را برای رهایی از زندان بدن از دست نمی‌دهد. روح اگر می‌خواست، هنوز آزاد بود که خود را از بدن رها سازد. هیچ‌یک از متفکران تمایل نداشتند که برای ماده، علیه روح قائل به قدرت مطلق شوند.

متفکران مسیحی دوران اولیه و قرون وسطی

مفهومی که در ارتباط با روح و ماده ذکر شد، تا دوران نخستین مسیحیت برقرار بود. آپولوژیست‌ها، بدون استثنا، معتقد بودند که انسان اساساً آزاد است و تماس با بدن، موجب سقوط او شده است. آنها معتقد بودند که از روی خلقت، روح دارای این قدرت بوده که میان خوب و بد، یکی را انتخاب کند. لذا، بعضی از ارواح دوری از خاد و روی آوردن به گناه را پیشه ساختند. ولی آدمی قادر است که با کمک خداوند و زندگی به شیوه‌ی مسیحی، به خدا بازگردد. انسان می‌تواند تصمیم بگیرد که کدام یک از این دو راه را برای زندگی خود انتخاب می‌کند. این انتخاب، انتخابی است واقعی و ابدی. آزادی انسان از آن جهت واقعی است که او را به تعیین شأن و سرنوشت خود توانا می‌سازد.

اصول عقیدتی مسیحیت اولیه در ارتباط با عیسی، با این تئوری موافق است. آپولوژیست‌ها معتقد بودند که عیسی برای نجات بشر از گناه آمده بود. ولی معنای ضمنی گناه، تصویری است که از جانب انسان روی می‌دهد و قصور بی‌معنا خواهد بود، مگر این که آدمی در عمل خود آزاد و به نحوی، مسؤول اعمال خود باشد. شما نمی‌توانید کسی را مقصر کاری که کرده است بدانید، مگر این که اعتقاد داشته باشید که او می‌توانسته آن کار را به شکل دیگری انجام دهد. بنابراین، تنها انسانی را که آزاد به انتخاب

است، می‌توان به خاطر گناهی که مرتکب شده محکوم کرد. پس نتیجه می‌گیریم که کسی مرتکب گناه می‌شود که آزاد بوده باشد.

علاوه بر این، مسیحیان اولیه معتقد بودند که خداوندی که نیک و کامل است، نمی‌تواند برای پلیدی و گناه موجود در این جهان، مسؤول باشد. پس نتیجه می‌گیریم که انسان است که می‌بایست این مسؤولیت را به دوش بکشد و لذا می‌باید آزاد بوده باشد. پلاگیوس، راهب دوران اولیه‌ی مسیحیت، معتقد بود که خدا به انسان آزادی داده است تا بتواند بین خیر و شر، یا خوب و بد، تمیز قائل شود. هر کسی انتخاب خود را می‌کند و این آزادی انتخاب را برای خود محفوظ می‌دارد. بدین‌ترتیب او می‌تواند با استفاده از اراده‌ی آزاد خود، از گناه روی‌گردان شود و پلیدی را مذموم بشمارد و بخشش الهی را نصیب خود سازد.

پس معلوم می‌شود که از نظر مسیحیان اولیه، آزادی برای توجیه کار عیسی و نیز تمامی طرح مابعدطبیعی مربوط به رستگاری، لازم است.

سنت آگوستین مفهوم آزادی فردی را منکر شد. طبق نظر او، بشر در کسوت آدم آزاد بود، ولی چون آدم گناه را انتخاب کرد، آزادی را برای همیشه، نه‌تنها در مورد خود، که در مورد کلیه نسل بشر، از دست داد. نتیجه این شد که اکنون هیچ‌کس آزاد نیست. همه برده‌ی پلیدی و محکوم به گناهند.

ولی خداوند در میان مردمان زمانه دست به انتخاب می‌زند. بعضی‌ها را برای رهایی از گناه مدد می‌کند و برخی دیگر را رها می‌سازد تا در گناه خود بسوزند و تباه شوند.

این انتخاب، تحت تأثیر هیچ‌گونه نفوذی از جانب فرد قرار ندارد و فقط به وسیله‌ی آنچه خدا می‌خواهد، تعیین می‌گردد.

در عقاید آگوستین، تا آنجا که به انسان مربوط است، ما هم عقیده به سرنوشت را ملاحظه می‌کنیم و هم جبریت را. در مورد آدم جبریت وجود نداشت. او آزاد بود. ولی خدا حتی آن موقع هم می‌دانست که آدم چه کار خواهد کرد و نیز می‌دانست که او دست به گناه خواهد زد. بدین‌ترتیب بود که از همان لحظه‌ی اول، خداوند تصمیم خود را درباره‌ی این که چه کسی را نجات خواهد داد، گرفته بود. این‌ها کسانی بودند که از ابتدا برای رستگاری انتخاب شده بودند و بقیه نیز برای تنبیه جاودانی. از نظر آگوستین، گناه آدم امری موروثی شد و این نتیجه از آن عاید گردید که آینده‌ی هر کسی، به طور کامل، از قبل تعیین می‌گردد. آگوستین معتقد بود که این شیوه، از ابتدای عالم به همین صورت وجود داشته است.

اصول عقیدتی مربوط به گناه نخست، آنچنان در دوره‌ی اولیه‌ی کلیسای مسیحی رایج بود که آگوستین را بر آن داشت تا آنجا که به فرد آدمی مربوط می‌شد، به جبریت محض ایمان آورد. آگوستین بر این باور بود که آینده‌ی انسان، نه به اعمال او، که به عمل انسان نخستین و اراده‌ی آزاد شخص خداوند بستگی دارد.

آبلارد با آگوستین موافقت کامل نداشت. ولی معتقد بود که انسان عملاً آزاد است که میان خوب و بد، یکی را انتخاب کند. از نظر او، گناه تشکیل می‌شود از رضایت شخص برای انجام عمل شریری که خود نیز آن را شریر می‌داند. اگر کسی کار خطایی کند، ولی نیتش کار درست بوده باشد، گناه‌کار نیست. ولی اگر بداند که عملی نادرست است و باز به انجام آن مبادرت ورزد، گناه‌کار می‌باشد. انتخاب عمل، موضوعی

است که مربوط به آزادی می‌باشد. او می‌تواند عملاً بر اساس شناسایی خود تصمیم بگیرد و طبق آن نیز عمل کند.

موقعی که آگوستین تمام حق انتخاب را از انسان گرفت، آبلارد برای حفظ حقیقت گناه و ابقای عقوبت آن، حق انتخاب را به او بازگرداند.

در عقاید توماس آکویناس، ما اعتقاد روشنی را در ارتباط با آزادی اراده‌ی شخص می‌بینیم. او معتقد بود که انسان موجودی است که در او هم اراده وجود دارد و هم عقل. بنابراین، او را نمی‌شود مانند حیوان، به هر سمتی راند. انسان طبق تصمیم خود عمل می‌کند. اراده‌ی او ممکن است بعد از عقلش ظاهر شود و کاری را که عقل به او حکم کرده و آن را درست پنداشته، انجام دهد. ولی اراده مختار است بدان عمل بکند یا نکند. موقعی که عقل آدمی به او می‌گوید که کار معینی خوب است، شخص می‌تواند تصمیم بگیرد اعمالی را برای انجام انتخاب کند که با توجه به اهداف مورد نظر، برایش مناسب‌ترین باشد.

با این‌همه، زمانی که توماس آکویناس اصول مذهبی را مد نظر قرار می‌دهد، مجبور می‌شود که دکترین اراده‌ی آزاد خود را تا حدی تعدیل کند. او نیز مانند آگوستین، به گناه اصلی نظر داشت و معتقد بود که گناه آدم، همراه نتیجه‌ی طبیعی آن، به تمامی انسان‌ها سرایت کرده است. تنها فیض الهی است که می‌تواند موجب رستگاری شود. با وجود این، زمانی که خداوند می‌خواهد رستگاری را بر کسی روا دارد، اراده‌ی آن شخص نیز می‌بایست با نیت الهی همکاری داشته باشد. خداوند پیش‌بینی می‌کند که بعضی‌ها فیض الهی را نخواهند پذیرفت و لذا، آن‌ها را از پیش محکوم به تنبیه ابدی می‌سازد.

جان دانز اسکاتوس، معتقد بود که اگر اراده‌ی بشر پایین‌تر از عقل او می‌بود - همان‌طور که آکویناس نیز باور داشت - آزادی محملی پیدا نمی‌کرد. هر گاه اراده مجبور بود که برای راهنمایی به عقل متوسل شود، در آن صورت می‌بایست تابع عقل می‌شد. بر پایه‌ی این تفکر بود که اسکاتوس، اراده را کاملاً آزاد کرد و آموخت که اراده برتر از عقل است.

پس، از نظر اسکاتوس، اراده کاملاً آزاد است و می‌تواند میان حس و قانون اخلاقی، حکم کند. اراده در روح، بالاترین جای‌گاه را دارد. آن از عقل نیز مهم‌تر است. البته این طرز تفکر ما را به موضعی می‌کشاند که در آن، اراده تعیین‌کننده‌ی نهایی خوب و بد، درست و نادرست خواهد بود. آنچه را که اراده خوب می‌داند، خوب است. چون اراده چنین خواسته است.

اگر با این عقیده تا خدا پیش برویم، ما را به این نتیجه می‌رساند که اراده‌ی خداوند، بالاتر از عقل او است و دیگر این که حق است، صرفاً به خاطر این که خداوند اراده کرده است که حق باشد، نه به دلیل این که بر حسب عقل حق بوده است. خداوند چیزهای معینی را حق ساخته است. او می‌توانست چیزهای کاملاً متضاد با آن‌ها را حق سازد. این عقیده‌ی تحکمی اوست که حق و ناحق را تعیین می‌کند.

آنچه گفته شد، افراطی‌ترین تبیین اراده‌ی آزاد است. تا موقعی که اراده در کنش‌های خود تحت نفوذ عقل است، نمی‌تواند آزاد باشد. ولی اگر از عقل نیز آزاد گردد، به اوج آزادی خود رسیده است. این جهت فکری اسکاتوس است؛ گرچه او گاهی تمایل پیدا می‌کند راه خود را تعدیل نماید. چون نتایج منطقی نهایی این موضع هرچومرج کامل است و باعث می‌شود که اراده‌ی هر یک از انبای بشر، برای خودش تبدیل به یک قانون شود.

آنچه من می‌گویم درست و راست است و آنچه شما می‌گویید نیز درست و راست است، پس هر که هر چه می‌گوید برای خودش درست و راست است. در چنین صورتی، دیگر میزانی مافوق اراده‌ی انسان وجود نخواهد داشت. اسکاتوس وقتی که دید نتیجه‌ی نهایی تفکرش به این‌جا می‌کشد، از موضع خود عقب نشست. ولی با این وجود، مصرانه عقیده داشت که اراده‌ی بشر آزاد است و تابع عقل نیست. در حقیقت، اوموضعی را اتخاذ کرده بود که اگر ملزم می‌شد عقل را بدون اراده یا اراده‌ی بدون عقل را انتخاب کند، ترجیح می‌داد که اراده را برگزیند. در این تفکر، او قهرمان بزرگ آزادی اراده بود.

در رنسانس، آدمی متعهد شد که خود را از سلطه‌ی کلیسا و اصول عقایدش بیرون آورد و دنیا را آزادانه و فارغ از قیدوبندهای کلیسا مورد مطالعه قرار دهد. این در واقع، اعلامیه و اظهار قاطعی بود از آزادی انسان. ذهن آدمی دیگر حاضر نبود به اعتقادات گذشته گره خورده باشد. بل که تصمیم بر آن داشت که جهان را با چشمانی باز مورد جست‌وجو قرار دهد و بگوید که در آن چه می‌بیند.

این واقعیت جالبی است که وقتی انسان جست‌وجو به کمک عقل را شروع کرد، قوانین استوار و رابطه‌های ریاضی معینی را کشف کرد که بر همه‌ی چیزهای جهان کنترل داشت. دانش‌مندان نخستین از کلیسا و ارسطو روی گرداندند و به جهان اطراف خود توجه نشان دادند. آن‌ها متوجه شدند که در دنیای اطرافشان همه‌ی چیزها بر حسب قوانین مکانیکی اتفاق می‌افتد. گالیله، کپلر، و نیوتون، هر یک جداگانه مشاهده کردند که حوادث جهان از قوانین معینی تبعیت می‌کنند.

در این نظام قانون‌مند، انسان به‌درستی جا می‌افتد. وجود و اعمال و حتی افکار او، هر کدام تابع قوانین جهان بودند؛ قوانینی که هیچ تیر و مداخله‌ای را تاب نمی‌آوردند.

بدین‌ترتیب انسان از زیر بار قدرت گذشته و کلیسا خارج شده بود تا در اسارت ارباب قدرت‌مندتر و تسلیم‌ناپذیرتر از آنچه تاکنون دیده بود قرار گیرد. او در تفکر بسیاری از دانش‌مندان رنسانس، صرفاً بخشی از جهان مکانیکی به شمار می‌رفت که با نیروهای موجود در جهان کنترل می‌شد.

نظریه‌های بیکن، هابز، دکارت، و اسپینوزا

فرانسویس بیکن، به نوعی اشتیاق انسان را معرفی می‌کرد که می‌کوشید خود را از سنن گذشته رها سازد و جهان را فارغ از تمایلات مذهبی یا عقلی صرف، مورد مطالعه قرار دهد.

اعتقاد به این که انسان می‌بایست خود را از تعصبات گذشته آزاد کند و روش جدیدی را در مطالعه‌ی جهان پیش گیرد، پایه و اساس کار او را تشکیل می‌داد. هدف او رهاسازی ذهن از بت‌هایی بود که در گذشته، در آن جا داده بودند و مانع تفکر آزاد می‌شدند.

بیکن مطمئن بود که ذهن انسان پس از آزادی، قادر خواهد بود قوانینی را که بر جهان حکومت می‌کرد کشف کند و بر هر یک از اعمال آن نیز وقوف کامل داشته باشد.

با این‌همه، بیکن نتوانست به طور کامل، خود را از عقاید و اندیشه‌های مربوط به گذشته رها سازد. اگرچه او مذهب را از قلمرو خودش که بیرون از فلسفه و مختلف با آن بود عقب راند، اما معتقد بود که یک رشته قوانین مذهبی وجود دارد که انسان می‌باید آن‌ها را صرف‌نظر از معقول بودن یا نبودنشان، بپذیرد. با جداسازی یزدان‌شناسی از فلسفه، بیکن توانست فلسفه را آزاد کند تا فلسفه بتواند مطالعه‌ی جهان را

فارغ از جهت‌گیری دینی انجام دهد. با این وصف، او آدمی را محکوم به تبعیت از اراده‌ی خدا کرد و بدین‌وسیله، او را مجدداً از آزادی محروم ساخت. واضح است که شرایطی این‌چنین، نمی‌توانست برای مدت طولانی ذهن متفکر را راضی کند. این دو رویکرد، با هم به شدت متناقض بودند.

توماس هابز وقتی نتایج ناراضی‌کننده‌ی موضع بیکن را دید، یک گام به جلو برداشت و اعتقاد خود را مبنی بر این که در جهان همه‌چیز تابع قوانین مکانیکی علت است، مطرح نمود. او معتقد بود که همه‌چیز، حتی اعمال سرنوشت انسان را می‌توان با قوانین مکانیکی تبیین کرد. همه‌ی عالم حرکت است. کلیه‌ی افکار و عقاید، به سادگی حرکاتی هستند که در مغز صورت می‌گیرد.

بدین‌ترتیب برای هابز، عقیده به این که انسان دارای اراده‌ی آزاد است، بی‌معنا می‌باشد. آدمی خود را صحنه‌ای از خواست‌ها و تحذیرها می‌بیند. او می‌خواهد یک رشته کارهایی را انجام دهد و کارهایی را نیز انجام ندهد. وقتی که این دو ضد در ذهن انسان حاضر است، او مشغول فکر کردن است. آخرین خواست یا تحذیر، اراده نامیده می‌شود. او فکر کردن خود را تکمیل می‌کند و آن‌گاه تصمیم می‌گیرد که دست به اقدام بزند یا نزند.

هر یک از خواست‌ها و ناخواست‌های انسان، معلول علتی است. در نتیجه، آخرین خواست یا ناخواست، که نقطه‌ی توقف ذهن است، نیز معلول علتی است. بنابراین، اراده معلول است، پس نمی‌تواند آزاد باشد. هابز معتقد بود که آدمی بعد از این که اراده کرد، قادر به عمل است. ولی آزاد نیست که اراده بکند یا نکند. طبیعت واقعی انسان، او را موجودی ارادی معرفی می‌کند. او محکوم به اراده کردن است. ولی در مقابل، آزاد است که به اراده‌ی خود عمل کند یا نکند.

مسأله‌ی دکارت - همان‌طور که قبلاً دیدیم - آشتی دادن تئوری‌های مکانیکی زمان است با تصورات مربوط به خدا، روح، و آزادی. او خوشنود نبود که نظریه‌ی مکانیکی جهان و انسان را که علم وقت می‌طلبید، بپذیرد. در عین حال، او مایل نبود که علم را از اعتبار ساقط سازد و به سنت قدیمی اصالت روح بازگردد.

راه‌حل دکارت در تمایز فائل شدن بین ذهن و بدن بود. از نظر او، بدن بخشی از جهان ارگانیک بود و کاملاً توسط فرآیندهای مکانیکی اداره می‌شد. دکارت معتقد بود که علت و معلول در این‌جا نقش اساسی دارند و هیچ‌گونه شکافی بین زنجیره‌ی علل موجود نیست و همه‌ی چیزها به وسیله‌ی آنچه قبل از آن اتفاق افتاده، تعیین می‌گردد. بنابراین، دکارت باور داشت که تمامی جهان، از جمله انسان را می‌توان با قوانین مکانیک تبیین کرد.

ولی با این‌همه، ذهن یا روح آزاد است. ذهن یا روح، اصل فعال را اراده می‌کند. مثلاً ذهن آزاد است که خد را دوست بدارد یا ندارد. همچنین آزاد است که به اندیشه‌های محض فکر کند یا نکند. آزاد است که هر گونه تصویر خیالی را که مایل باشد خلق نماید و یا این که بدن خود را به هر سو که بخواهد بچرخاند. لذا، نتیجه می‌گیریم که بخش ارادی طبیعت انسان در روح قرار دارد و بدن فقط می‌تواند به طور غیرمستقیم، بر آن اثر بگذارد.

طبق نظر دکارت، اراده مستقل از بدن است و می‌تواند اگر بخواهد، حالاتی در بدن به وجود آورد. اراده آزاد است. آرمانی که بشر برای تحصیل آن می‌بایست تلاش کند، این است که اراده را از نفوذهای بدن و هر نفوذ خارجی دیگر مستقل نگه دارد.

در حالی که دکارت در کوششی برای ایجاد سازگاری میان علم مکانیک وقت و مذهب، میان ذهن و بدن قائل به تفکیک شد، سؤال مربوط به ارتباط میان ذهن و بدن را نیز بی‌پاسخ گذاشت. چگونه می‌تواند اراده‌ی آزاد شخص در بدن او اثر بگذارد؟ این مسأله‌ای بود که اخلافتش بدان پرداختند.

اصحاب مکتب «اصالت موقع»، که گولینکس نمایندگی آن را بر عهده دارد، معتقد بودند که خداوند همیشه از اراده‌ی اشخاص خبر دارد و جهان را طوری ترتیب داده است که آن کاری را که فی‌المثل من می‌خواهم انجام دهد، صورت گیرد. اراده‌ی بشر آزاد است، ولی خدا از آن باخبر است و لذا، می‌تواند طوری عمل کند که گویی اراده بر بدن یا بدن‌ها در حال نفوذ می‌باشد.

دیگر اخلاف دکارت، پاسکال و پی‌یربایل، آزادی را در قلمرو مذهب قرار دادند و گفتند که گرچه ما نمی‌توانیم آزادی انسان را با دلیل ثابت کنیم، ولی می‌توانیم از طریق تجربه‌ی مستقیم، به آزاد بودن او پی ببریم.

در اسپینوزا ما به طور کامل، رد عقیده به آزادی را مشاهده می‌کنیم. نظام فلسفی او مطلقاً جبری است. به عقیده‌ی اسپینوزا، هر چیزی در جهان به صورت زنجیره‌ی علّی مشخصی به دنبال چیز دیگر واقع می‌شود. هر یک از این اتصالات، لزوماً با ماقبل و مابعد خود مرتبط است.

خداوند یا جوهر، از نظر اسپینوزا، مطلقاً مستقل، قائم به خود، و خودمختار می‌باشد. او کاملاً آزاد است. ولی تمامی اشیای متناهی و نیز تمامی افکار دو خطی را تشکیل می‌دهند که هر یک از آنها به تبعیت از توالی علّی استوار، از داخل به هم مرتبطند. بنابراین، در حالی که جوهر زیرساختی تمامی اشیاء و افکار آزاد است، شیء و فکر منفرد نمی‌تواند آزاد باشد. آنها به وسیله‌ی سوابق و گذشته‌شان تعیین می‌شوند.

از آنچه گذشت، نتیجه می‌گیریم که از نظر اسپینوزا، چیزی به نام اراده‌ی آزاد وجود ندارد. اراده، به عقیده‌ی اسپینوزا، به قبول یا رد درست و نادرست بستگی دارد و آن روح است که چنین تمایزی را تشخیص می‌دهد. عقل و اراده، در اصل یکی‌اند. اراده چیزی نیست جز تصویری که کسی ممکن است در تأیید و یا تکذیب خود به کار برد. تأیید به وسیله‌ی تصورات صورت می‌گیرد. لذا، اراده تحت سلطه‌ی عقل قرار دارد و به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند آزاد باشد.

علاوه بر این، اراده نمی‌تواند هیچ اثری روی بدن بگذارد. ذهن و بدن، هر دو صفات الهی و مستقل از یکدیگر هستند.

اسپینوزا معتقد بود که انسان دچار فریب می‌شود که فکر می‌کند آزاد است. علت این فریب، این است که او زنجیره‌ی علّی را که عمل او باعث می‌شود، نمی‌بیند. در حقیقت، هر شیء که به اندازه‌ی انسان بی‌خبر از واقعیت باشد، ممکن است همین اشتباه را انجام دهد و خود را آزاد بداند. زمانی که آدمی زنجیره‌ی علّی را می‌فهمد، متوجه می‌شود که به‌هیچ‌وجه آزاد نیست.

اسپینوزا همچنین می‌آموزد که ما در اراده، مراحل مختلف داریم. در یک سطح از سطوح عدیده‌ی اراده، نفسانیات قرار دارد. نفسانیات تصورات مغشوش و غیرکافی هستند. در قلمرو نفسانیات است که ما قبل از این که تصورمان کامل شود، اراده می‌کنیم. تصورات کافی به اراده‌ی متناسب - یعنی به عملی کافی در ارتباط با تصورات - منجر می‌شود. کسی که به تصورات کافی دست می‌یابد، از نفسانیات خود آزاد می‌شود

و در پرتو فهم درست عمل می‌کند. وقتی که آدمی بر تصور خود آگاهی کافی داشت، او از نفرت، ترس، خشم، و نظایر آن آزاد می‌باشد. اراده‌ی شخص همیشه به وسیله‌ی فهم او تعیین می‌گردد و لذا، نمی‌تواند آزاد باشد.

موضع لاک، هیوم، و لایب‌نیتس

از نظر لاک، اینسوالکه آیا اراده‌ی انسان آزاد است یا خیر، سؤالی احمقانه‌است. اومی‌نویسد: «این سؤال که آیا اراده‌ی انسان آزاد است، به همان قدر بی‌معنی است که از کسی سؤال کنند که آیا خوابش سریع و یا عفتش قراردادی است.» او اضافه می‌کند که این درست‌است، چون اراده قدرت فرد است که می‌تواند به مدد آن، به اعمال خود فکر کند و انجام دادن یا ندادن آن‌ها را بسنجد. اگر کسی قادر است که راجع به اعمال خود فکر کند و یکی را بر دیگری مرجح بداند، بی‌شک او صاحب اراده می‌باشد. از سوی دیگر، آزادی هم‌چنین یک قدرت است؛ قدرتی که کار به‌خصوصی را مطابق آنچه اراده می‌کند، انجام دهد یا ندهد.

انسان ممکن است هر دو نیرو را داشته باشد. او ممکن است قادر باشد که راجع به اعمال خود، به روشنی فکر کند و در میان افعال احتمالی، به ترجیحی دست یابد. در این صورت، دو حالت پیش می‌آید. یکی این که او به شقّ مرجح عمل کند و دیگر این که نتواند مطابق شقّ مرجح عمل نماید. در هر صورت، لاک معتقد بود که این‌ها دو نیرو هستند و بایست به این صفت نیز شناخته شوند.

لاک معتقد است که خداوند به انسان خواست‌های معینی را عطا کرده است و در ضمن، ناراحتی‌های ذهنی نیز برای او فراهم آورده است تا به دنبال خیر غایب باشد. خواست‌ها اراده را تعیین می‌کنند و شخص تصمیم می‌گیرد که کاری را که بیش‌ترین فشار را بر او وارد می‌سازد، انجام دهد. او با خواستی شروع می‌کند که بر دیگر خواست‌ها افضل است. این آن کاری است که از اراده صادر می‌شود.

دیوید هیوم معتقد بود که تصور ضرورت و نیز تصور علت، که در مردم وجود دارد، مشاهده‌ی یکسانی در طبیعت است. آدمیان وقتی به دنیای اطراف خود نگاه می‌کنند، می‌بینند که اتفاقات معینی متعاقب یکدیگر روی می‌دهد. این رویداد آن‌ها را به این استدلال رهنمون می‌شود که گویا بین این دو حادثه، ارتباط علّی وجود دارد.

به همین منوال، وقتی آدمیان خودشان را مورد مطالعه قرار می‌دهند، متوجه می‌شوند که وقتی آرزوی چیزی را در دل دارند، فعالیتشان در جهت تأمین آرزوی مورد نظر آغاز می‌گردد.

به دلیل تجاربی از این دست، انسان نتیجه‌گیری می‌کند که وجه مشخصه‌ی جهان، ضرورت‌های علّی است و ضمناً، میان علت و معلول و در این‌جا خواست‌های انسان و عملیات و اقدامات بعدی او نیز رابطه‌ای برقرار است. نکته‌ی مهم این است که انسان‌ها در ارتباطات علّی طبیعت، با ضرورت مواجه می‌شوند. در صورتی که وقتی عملیات خودشان را بررسی می‌کنند، ضرورت مشابهی را ملاحظه نمی‌کنند. در حالی که آن‌ها معتقدند که وجه مشخصه‌ی طبیعت، علت و معلولی سخت و جدی آن است، اعمال خودشان تا به این درجه، متأثر از محرکاتی با این صفت نمی‌باشد.

با این‌همه، هیوم معتقد بود که هر جا یکسانی عمل موجود است، ضرورت و ایجاب نیز رخ می‌نماید. در طبیعت یکسانی وجود دارد و در اعمال انسان نیز یکسانی مشابهی دیده می‌شود. بنابراین، ما می‌توانیم

از یک عمل به علت آن پی ببریم؛ درست همان‌طور که در طبیعت قادریم از یک چیز به علت آن چیز واقف شویم. اعمال انسان، نتیجه‌ی خصوصیات خلقی اوست. پس اگر به او خصوصیات خلقی دیگری بدهید، اعمال او نیز متفاوت خواهد شد.

آزادی برای هیوم، صرفاً این ارتباط ضروری است. تا زمانی که اعمال آدمی از خلق و خوی او و طبیعت و آرزوهایش برمی‌خیزد، البته که آزاد بوده است.

برای مثال، مردی مرد دیگری را کتک می‌زند. اگر این عمل از طبیعت از درون او، خصوصیات اخلاقی و خواست باطنی‌اش برخاسته باشد، بدیهی است که ضارب در کار خود آزاد بوده است. ولی اگر کس دیگری او را مجبور به این کار کرده باشد، کاری که با اخلاق و میل باطنی او هم‌خوانی ندارد، در آن صورت ضارب مأمور بوده و در انجام یا عدم انجام این کار، آزاد نبوده است. در هر دو مورد، ضرورت وجود داشته است. در مورد نخست، ضرورت از طبیعت شخص ضارب برمی‌خاسته، در صورتی که در مورد دوم، ضرورت از خارج بر او تحمیل شده و مطابقتی با طبیعت ضارب ندارد.

لایبنیتس هم با این مسأله، مانند دکارت برخورد کرد. او نیز متوجه شده بود که فلسفه، باید به نحوی موفقیت‌های علم و عناصر مسیحیت را که با ارزش شناخته شده بود، آشتی دهد. ولی وقتی که دکارت قائل به یک جوهر جهانی و دو صفت شد، لایبنیتس بر این باور بود که جهان از بی‌نهایت آحاد ریز یا جوهر، به نام مونااد تشکیل شده است.

او معتقد بود که موناادها کاملاً از نفوذ خارج از خود مصون می‌باشند. آن‌ها را جز با آنچه هستند، با چیز دیگری نمی‌توان تشخیص داد. لایبنیتس می‌گفت موناادها «پنجره ندارند». بنابراین، هر آنچه او می‌کند، نتیجه‌ی طبیعت خودش است و نه نیروهای خارج از آن.

انسان، مانند سایر اشیاء در طبیعت، از تعدادی مونااد تشکیل شده است، که به طور پیچیده‌ای سازمان یافته‌اند. چون موناادها در مقابل نفوذ از خارج، به گونه‌ای عایق‌بندی شده‌اند، از تأثیر آن‌ها بر حذرند و انسان نیز که مجموعه‌ای از موناادها است، از این خاصیت برخوردار می‌باشد. ولی درست همان‌طور که موناادها از درون، توسط قانون ذاتی خود تأثیر می‌پذیرند، انسان نیز تحت تأثیر طبیعت و محرکات و خواست‌های خود قرار می‌گیرد.

از نظر لایبنیتس، اراده به سادگی تلاش آگاهانه‌ی فرد است؛ تلاشی که به وسیله‌ی تصور روشنی داست می‌شود. آدمی می‌داند که چه می‌خواهد و می‌کوشد که آن را به دست آورد.

این تلاش است که اراده‌ی او را تشکیل می‌دهد. بدین‌ترتیب اراده همیشه از تصویری تشکیل می‌شد که فرد از آنچه می‌خواهد دارد. انتخاب در حقیقتاً جدا کردن قوی‌ترین خواست‌ها است. آدمی به هیچ نحوی از انحاء، آزاد نیست که بتواند بدون اعتنا به خواست درونی خود، عملی را بر عمل دیگری ترجیح دهد. او می‌بایست روی نیرومندترین خواست تصمیم بگیرد و بکوشد که آن را توسط اعمال خود محقق سازد. ما روی آن چیزی اراده می‌کنیم که طبیعتمان به ما می‌گوید که به‌ترین است.

لایبنیتس معتقد بود که با این تئوری، انسان را از مکانیسم علم رها کرده و تحقق ارزش‌های فکر مسیحی را برایش میسر ساخته است. دروازه‌ی مونااد برای پذیرش نفوذ از خارج بسته است و لذا، از لحاظ

تأثیر مکانیکی، در امان می‌باشد و چون اعمالش به وسیله‌ی طبیعت درونی خودش شکل می‌گیرد، پس آزاد است.

تقدیر و اراده‌ی آزاد از نظر ولتر و روسو

ولتر، مبلغ بزرگ فرانسوی نهضت فلسفی معروف به روشن‌گری، در ارتباط با آزادی اراده، اصولی را می‌آموخت که در مرز بی‌مسئولیتی کامل عامل به اراده قرار داشت. ولی در آثار بعدی‌اش این موضع را ترک می‌کند و به جبریت صرف تن می‌دهد. او در رساله‌ی خود چنین می‌نویسد: «هنگامی که من می‌توانم آنچه را که اراده می‌کنم انجام دهم، آزاد هستم. ولی من لزوماً چیزی را اراده می‌کنم که باید اراده کنم.»

بعد از ولتر، صورت بلندی از متفکران درخشان فکری را می‌بینیم که بیشتر تحت تأثیر جنبه‌ی علمی فلسفه‌های پیشینیان‌شان قرار گرفته بودند و می‌کوشیدند که ثابت کنند انسان به طور کامل یک ماشین است و از هر چیزی که به معنای اراده‌ی آزاد ارتباط داشته باشد، بیگانه است. آن‌ها آدمی را به تمامی موجودی می‌دانستند که شبیه ماشین‌های پیچیده‌ای بود که در آن زمان، مخترعشان مشغول ساختن آن بودند. جان تولاند، دیوید هارتلی، ژوزف پریستلی، لامتری، بارن دوهولباخ، و بسیاری دیگر، می‌آموختند که فکر صرفاً یک عمل مغزی است و فرد انسانی نیز توسط بازی نیروهای موجود در جهان عمل می‌کند و با تجمع و تفوق این نیروها به این‌سو و آن‌سو پرتاب می‌گردد. او هیچ‌چیزی ندارد که بتوان آن را اراده خواند؛ چیزی که قدرت آن را داشته باشد که به نیروهای طبیعت برای وصول به هدف‌های خودش شکل دهد.

موضع کلی تمام فیلسوفان روشن‌گری این بود که آدمی در تمام جهان، توسط همان قوانینی اداره می‌شود که جهان طبیعی اداره می‌شد. برای این قوانین، انسان فقط ماشینی دیگر بود؛ منتها ماشینی پیچیده‌تر و سرگرم‌کننده‌تر.

زمانی که روسو اعلام داشت که ویژگی راستین انسان، نه داشتن ذهن علمی، که داشتن احساس قلبی بود، گویی بمبی در میان متفکران دوره‌ی روشن‌گری منفجر کرده است. روسو با اظهار این که خصیصه‌ی راستین انسان، نه ذهن علمی، که احساس قلبی است، اساس فکری گروه مخالف را هدف قرار دارد. برای روسو، انسان بازبچه‌ی قوانین طبیعی نبود. بل که روح آزادی بود که تلاش می‌کرد طبق آنچه آزادی اقتضا می‌کند، زندگی نماید.

روسو در این‌چنین رویکرد به علوم، انهدام چاره‌ناپذیری را مشاهده می‌کرد که برای بشر حائز کمال اهمیت بود. بدین جهت بود که او تصمیم گرفت خود را در مقابل این سیل خروشان فکری که می‌رفت تا بشر را در امواج خود غوطه‌ور سازد، سد کند.

نظریه‌های کانت، فیخته، شلینگ، شوپنهاور، و سایر متفکران آلمانی

گفته می‌شود وقتی که کانت یک نسخه از کتاب *امیل* روسو را دریافت داشت، آن‌چنان شیفته‌ی استدلالات و نقطه‌نظری شد که در کتاب مزبور عنوان شده بود، که پیاده‌روی معمول بعد از ظهرهای خود را فراموش کرد. این غیبت، تقریباً ضایعه‌ی بزرگی در جامعه‌ی محل بود. چون فیلسوف سال‌خورده‌ی ما، چنان

هر روز دقیقاً سر وقت به پیاده‌روی می‌رفت که اهالی محل، به محض خارج شدن فیلسوف از در خانه‌اش، ساعت‌های خود را میزان می‌کردند.

در واقع این روسو بود که کانت را برانگیخت تا بکوشد آزادی انسان را در جهانی علمی، نجات دهد.

کانت این موضع را اتخاذ کرد تا وقتی کسی به تجربه چسبیده، برای او هیچ دلیلی برای آزادی وجود نخواهد داشت. او معتقد بود که در تجربه ما به روابط الزامی علت و معلول برمی‌خوریم و لذا قادر نیستیم که از نظر تئوری، وجود اراده‌ی آزاد را ثابت کنیم. بدین ترتیب کانت با معتقدان به جهان مکانیکی موافق بود؛ آن‌هایی که جهان را رشته‌ای از قوانین به هم پیوسته و عملکردهای آن می‌دانند. از مقطع نظر عقل خالص، هیچ شاهده‌ی نداریم که به اتکای آن، بتوانیم به اراده‌ی آزاد اعتقاد داشته باشیم.

ولی کانت معتقد بود که ذهن واجد قدرت تعقل است؛ قدرتی که فرآیندهای مختلف، حوادث، یا وقایع را به صورت تصورات به هم می‌پیوندد. این تصورات، گرچه موضوع تجربه نیستند، اساس درستی را برای استدلال انسان فراهم می‌آوردند.

نتایج این استدلالات را می‌بایست همچون اساس و پایه‌ای درست برای اعتقادات و اعمال خود بدانیم.

تصور آزادی در تجربه یافته نمی‌شود. در تجربه، ما فقط علت و معلول را داریم که تا همیشه ادامه می‌یابد. ولی کانت معتقد بود که ما مجازیم تا آن سوی تجربه، تا به «تصورات ساتعلایی» نیز برویم؛ تصوراتی که عقل مستقل از تجربه می‌آفریند.

از این گذشته، برای صیانت زندگی اخلاقی، لازم است که آدمی معتقد به آزادی اراده باش. این تصویری است عملی و اعتقادی است ضروری. آزادی اراده، تصویری است که انسان در پاسخ مطالبه‌ی طبیعت اخلاق بدان دست می‌یابد. پس نتیجه می‌گیریم که اخلاق تصویری لازم و درست است. حتی گرچه با تجربه نمی‌توان به آن دست یافت.

بنا به آنچه گفتیم، از دید کانت، انسان یک موجود آزاد است. او شایسته‌ی این است که داوطلبانه عمل کند، ولو این که اعمال او در زنجیره‌ی علل طبیعی قرار نگرفته باشد. انسان که موجودی آزاد است، عملی را انجام می‌دهد که وقتی با ذهن دیده می‌شود، بخشی از تور به هم تنیده‌ی علت و معلول را در آن می‌توان سراغ کرد.

کانت معتقد بود که محال است بتوان ثابت کرد که اراده آزاد است. با وجود این، چون داشتن چنین اعتقادی مصلحت است، ما می‌توانیم طوری عمل و زندگی کنیم که انگار اراده آزاد بوده است. وقتی که به این شیوه عمل می‌کنیم، متوجه می‌شویم که داشتن بصیرت‌های اخلاقی معینی امکان‌پذیر می‌باشد. مثلاً در چنین احوالی، ما قادریم که هر فرد را مسؤول اعمال خودش بدانیم و در موقعیتی قرار بگیریم که برای زندگی به‌تر تلاش کنیم. در این صورت، ما در یأس کامل اخلاقی غرق نمی‌شویم و در چنبره‌ی گریزناپذیر زنجیره‌ی علت و معلول، که از ویژگی‌های طبیعت است، نیز گرفتار نمی‌گردیم. از همه‌ی این‌ها گذشته، موقعی که ما بتوانیم معتقد شویم که آنچه انجام می‌دهیم نتیجه‌ی انتخاب صحیح است، لذا برای آن قائل به اعتبار اخلاقی گردیم، زندگی برایمان به عنوان موجودات انسانی، معنا دار خواهد شد. وجدان اخلاقی انسان، معنای ضمنی‌اش این است که اراده آزاد است.

در این موضع کانت برای ارزش‌های علمی روزگار خود که به سرعت در حال خروج از تصویر بود، جایی قائل می‌شود. او با دانش‌مندان موافق بود که تجربه برای ارزش‌هایی از این دست جایی نگذاشته است. ولی آن ارزش‌ها آنچنان لازم بودند که تظاهر به واقعی بودن آن‌ها، قابل توجیه بود.

زیربنای این موقعیت، این تر قرار داشت که حقیقت بالاتری از علوم وجود دارد و آن حقیقت چیزی نیست جز طبیعت اخلاقی انسان. قانون اخلاقی درون انسان، تضمینی است از جهان آن سوی حواس؛ جهانی که در آن آزادی قابل اعمال است. ایمان به چنین جهانی، راهی بود که کانت برای فرار از جهان بی‌رونق تجربه برگزیده بود.

فیخته تفکر خود را از این نقطه شروع کرد. نقطه‌ی اساسی در نظریه‌ی فیخته، اعتقاد به آزادی بود. تصویری که اراده، یا بنا به قول فیخته، «من»، حلقه‌ای از حلقه‌های زنجیره‌ی علمی علت و معلول به حساب نمی‌آمد. بل که تصویری بود که منشأ فعالیتی آزاد و مستقل قرار می‌گرفت. برای فیخته، این اراده، تنها واقعیت جهان بود.

«من»، از نظر فیخته، اگر فعالیت ضعیفی می‌بود، جهانی مطابق آن می‌ساخت. جهان من چیزی نیست که از بیرون به من داده شده باشد. بل که مخلوق من آزاد است. فعل و ناپی است که من نیز جزئی از آن هستم. من مطلق، یا خدا، آزاد و مستقل است. هر یک از من‌های فردی یا اراده، بخشی از من مطلق، و لزوماً مانند او، آزاد و خلاق است. در واقع عملکرد من به عنوان یک فرد، همان عملکرد مطلق است و چون او آزاد است، پس من هم آزادم.

اگر کسی بگوید که آنچه من می‌کنم فقط تحقق مقاصد من مطلق است، آیا مرا به بردگی مطلق نبرده است؟ پاسخ فیخته به این مضمون بود که ما می‌توانیم تصمیم بگیریم که آیا ابزار کور و بی‌اراده‌ی من مطلق هستیم یا ابزار آگاه و بااراده‌ی مقاصد او؟ در این انتخاب، ما به عنوان فرد آزاد هستیم. ولی به محض این که انتخاب خود را انجام دادیم، دیگر آزاد نیستیم. لذا آزادی من در انتخاب من است که آیا به میل یا از روی اکراه، به من مطلق خدمت می‌کنیم. در واقع این وجه، آزادی در انتخاب است.

شلینگ در بسیاری جهان همان نظریه‌ی فیخته را داشت. برای او نیز زمینه‌ی جهان، من یا اصل خلاقه‌ی آزاد و زنده‌ای بود که همه‌چیز به نحوی تجلی‌بخش آن به حساب می‌آمد. وقتی که آدمی تصور آزادی خود را برقرار می‌کند، آزادی را در جهان می‌بیند و بر این باور است که من مطلق نیز اصل آزادی را تشکیل می‌دهد. شلینگ معتقد بود که وقتی ما زندگی آزاد و خلاقه داریم، متوجه می‌شویم که جهان نیز در بن خود آزاد است. او می‌نویسد که «آزادی تنها با آزادی قابل فهم خواهد بود».

در فلسفه‌ی شوپنهاور، کوشش می‌شود که آزادی انسان را از اصول اعتقادی مرتبط به مطلق رها کنند. در فلسفه‌ی شوپنهاور، من‌های فردی در درون مطلق تصور می‌شوند. آن‌ها بخش‌هایی از جهان به حساب می‌آیند و لذا، کلاً به وسیله‌ی جهان کنترل می‌شوند. آن‌ها می‌باید در جهان جا بیافتند و با قوانین و مقتضیاتش هماهنگ باشند. ولی از سوی دیگر، در هر فردی توانایی‌ها و استعدادهایی به ودیعه گذاشته شده است. اگر این صفات قرار نیست توسعه یابند و به شکوفایی کامل برسند، جهان آن‌ها را به طور کامل بسط و رشد نخواهد داد.

بنابراین، فرد آزاد است که خودش را بسط دهد و مطابق طبیعت و استعداد درونی رشد نماید.

شوپنهاور، به دلیل تئوری خود درباره‌ی اتکای فرد بر «زمینه‌ی جهانی»، یا مطلق، در خطر بزرگی بود که فرد را با مطلق بیامیزد و در نتیجه، او را به طور کامل، تابع قوانین طبیعت سازد. ولی او توانست با تأکید بر سهم مشخص هر فرد در توسعه‌ی کل، که منجر به تحقق کامل مطلق می‌گردد، خود را از این سقوط برهانند.

هگل بر این باور بود که جهان فرآیند یا جریانی است از تکامل تدریجی، که در آن آنچه از ابتدا ذاتی بوده است، نهایتاً متحقق خواهد شد. در مسیر این تحقق است که کمال به کمالیت خود می‌رسد. برای مثال، گل رز ذاتی بذر رز است و نتیجه‌ی جریان و فرآیند تکامل تدریجی است که از بذر رز تا به گل رز امتداد می‌یابد. ولی بذر رز تا زمانی که گل رز از آن شکوفا نشده، به وجه کامل خودش نیست. هگل معتقد بود که این تفکر در مورد جهان نیز صادق است.

از نظر هگل، چون خدا دلیل متحرک و جان‌دار جهان است، به طور کامل به ساحت آگاهی خواهد رسید و جهان نیز در وجه اکمل، منحصرأ در اذهان موجودات انسانی متحقق خواهد شد. فرد «خودآگاه»، تحقق کامل جهان است.

چنین شخصی که تحقق کامل جهان است، می‌باید آزاد باشد. آزادی در جهان، از ابتدا ذاتی بوده است و در موجود انسانی، به طور کامل تحقق می‌یابد که در جامعه‌ای قرار داشته باشد که رو به آزادی کامل دارد. برای هگل، پیشرفت، توسعه، و بسط آگاهی از آزادی است.

هگل آزادی را به عنوان پایان و هدف فرآیند جدلی (دیالکتیک) خود می‌دید؛ فرآیندی که از ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین ذهن تا ذهن مطلق امتداد دارد. انسان آزاد است. آزادی او در این است که طبیعت جهان را بشناسد. در تحقق بخشیدن به این طبیعت، او در واقع خود را متحقق می‌سازد. لذا انسان آزاد است که خود را در وجه اکمل، تحقق بخشد.

هربارت از پیروی رهبری فیخته، شلینگ، و هگل، در دفاع از دکتترین آزادی، امتناع ورزید. از نظر او، هیچ‌گونه آزادی برای انسان متصور نبود. بزرگ‌ترین آرزوی او این بود که از ذهن انسانی، علمی را بسازد که با علوم فیزیکی رقابت کند. در کوششی که او در این جهت به کار برد، متوجه شد که قوانین مشخصی در ارتباط با رفتار آدمی وجود دارد که مطلقیت آن‌ها آن‌چنان قوی است که اجازه نمی‌دهد هیچ‌گونه آزادی از جانب شخص ابراز گردد. او معتقد بود که همه‌ی چیزها، از قوانین ثابتی پیروی می‌کنند؛ قوانینی که متعلق به علم معینی است.

از سوی دیگر، شوپنهاور می‌آموخت که قلب جهان اراده است. خواست یا اراده در هر چیزی یافته می‌شود. چون اصل وجودی آن است. وقتی که ما از سنگ به سمت مثلاً تصور انسان حرکت می‌کنیم، می‌بینیم که اراده از وجود خود آگاه می‌شود. اراده در همه‌چیز به صورت امری ثابت، ابدی، و دیرپا وجود دارد.

اراده به زندگی و اراده به بودن، علت تلاش، رنج، و آلودگی است. در چنین دنیایی، دلسوزی برای دیگران یک امر اخلاقی محسوب می‌شود و هم‌دردی نیز اعمال خوب را برمی‌انگیزد. کسی که می‌تواند دلسوزی کند و یا پشیمان شود، بی‌شک از آزادی اراده برخوردار است. در واقع او آزاد بوده است که توانسته اراده‌ی خود را نفی کند.

شوپنهاور اراده‌ی آدمی را منشأ تمام پلیدی‌هایی می‌داند که باعث خودخواهی انسان می‌شود. او هر آنچه را می‌خواهد اراده کند و از این روست که خودمحوری را از ویژگی‌های خود می‌سازد. او همچنین قادر است که ترحم نشان دهد و یا نسبت به کارهای خود و دیگران، از پشیمانی رنج ببرد. در این کار، او اراده‌ی خود را نفی می‌کند. انسان موقعی شاد و آرام است که خواست‌های خودخواهانه‌ی خود را سرکوب، و اراده‌اش را منکر شده باشد و اراده کرده باشد که اراده نکند.

نظریه‌های میل و گرین درباره‌ی تقدیر

جان استوارت میل، با نظرات هیوم موافق بود که می‌گفت تمام ابهام در اندیشه‌ی جدید راجع به مسأله‌ی آزادی اراده، به خاطر سوءتفاهمی است که در واژه‌ها وجود دارد.

او خاطر نشان می‌سازد که اعمال انسان نتیجه‌ی عوامل متعدد است. به نظر میل، یک رشته حوادث متوالی وجود دارد که اگر تمامی آن‌ها دانسته شود، آدمی قادر خواهد بود که اعمال آینده‌ی اشخاص را پیش‌بینی کند.

در این مورد، یکی از علل یا عوامل، خواست و یا آرزوی شخص است. من ممکن است که در مقابل بضی عوامل مقاوم باشم و یا چیزی را بخواهم که برایم متفاوت است و یا هدف ویژه‌ای را تعقیب کنم. این واقعیت، حس آزادی اخلاق را مبرهن می‌سازد.

بدون داشتن توانایی برای آرزو کردن و نیز بدون استفاده از قدرت و انرژی لازم برای شکل‌دهی به کار یا اقدام در دست انجام، برای ما میسر نخواهد بود که بتوانیم کسی را برای گناهی که مرتکب شده، گناه‌کار بدانیم. در جهانی کاملاً جبری، دیگر جایی برای ستایش یا ملامت باقی نمی‌ماند. میل اساس ستایش و ملامت را در این واقعیت می‌بیند که یکی از علل عمل انجام شده، محققاً خواست و میل عامل می‌باشد. بدین‌ترتیب طبق نظر میل، آزادی، واقعیت وجودی انسان است.

توماس هیل گرین، متوجه شد که تجارب گذشته عواملی را تشکیل می‌دهد که بعضی از آن‌ها را شخص خوب و برخی دیگر را بد و نامطلوب ارزیابی می‌کند. ولی حتی در این تجربه‌های گذشته نیز انسان خودش یک عامل موثر بوده و نقش مهمی در تعیین آن‌ها داشته است. بنابراین، او خود مسؤول نیکی و شادمانی‌ای است که از کار گذشته برایش حاصل شده است.

علاوه بر آنچه گفته شد، گرین انسان را قادر می‌داند که به جهان به‌تری نیز فکر کند. از نظر گرین، او توانا است که برای خود آرمان‌هایی قائل شود و آینده‌ای را متصور سازد. آدمی پس از آن که آرمان‌هایی برای خود تعیین کرد، می‌تواند برای تحقق بخشیدن به آن‌ها تلاش کند. تلاش کند تا آینده‌ی به‌تری در انتظار او باشد. به خاطر این تفکرات بود که گرین اعتقاد داشت انسان آزاد است و می‌تواند داشتن وجود به‌تری را اراده کند.

اتکا به اراده و توانایی در تلاش، انسان را موجودی می‌سازد که در مقابل اعمالش مسؤول است. آدمی آزاد است و بنابراین، می‌باید مسؤولیت اعمال خود را قبول داشته باشد.

نظریه‌های جیمز و دیویی

ویلیام جیمز در انسان اراده به اعتقاد را سراغ کرد و بر آن شد که آن را پایه و اساس فلسفه‌ی خود قرار دهد. او معتقد بود که هر نظامی در فلسفه، در تحلیل نهایی بر اراده به اعتقاد متکی است. آدمی مایل است به طریقی، به چیزی اعتقاد داشته باشد. زیرا به نظر می‌رسد که داشتن اعتقاد، بیش از هر چیز دیگری، او را راضی و خرسند می‌کند. این یک آزمایش پراگماتیستی است که هم مناسب مورد است و هم خوب کار می‌کند.

اکنون اگر اراده به داشتن اعتقاد تا به این درجه اساسی است، انسان نمی‌تواند خود را اسیر قوانین و شرایط تغییرناپذیر و ثابت بنماید. او می‌بایست به معنای واقعی کلمه، بخشی از تصویر باشد و چون چنین شد، او آزاد خواهد بود. به عقیده‌ی جیمز، آدمی در این دنیا آزاد است که آرمان‌های خود را پی بگیرد و در راه تحقق دادن به آنها، خطر کند.

جان دیویی حتی از جیمز هم جلوتر می‌رود. او دنیایی را تصور می‌کند که در حال تکوین است و انسان نیز بخشی از این عملیات آفرینندگی را به عهده دارد. مگر این که تمام آفرینش یک فریب و خدعه باشد و یا نمایشی باشد در مقابل عده‌ای از حضار. وگرنه انسان باید آزاد باشد تا بتواند تصمیم بگیرد و بگذارد که تصمیماتش در طبیعت نهایی چیزها مؤثر واقع گردد. خواست‌های انسان، آرزوهایش، تمایلاتش، تعیین‌کننده‌ی جهان است.

آدمی گرچه تحت تأثیر عوامل جهانی است که در آن زندگی می‌کند، اما قادر است فکر کند، نقشه بریزد، تصمیم بگیرد، و بر اساس آنها عمل نماید و با اعمال خود، تغییرات لازم را در جهان سبب شود. از نظر دیویی، محور پیشرفت، موجود انسانی هوش‌مندی است که با آزادگی نتایج احتمالی حوادث را پیش‌بینی می‌کند و خود را به داخل جریان حوادث می‌افکند و سعی می‌کند تا آنجا که امکان دارد، در مسیر آنها تغییر ایجاد کند و آنها را با آرمان‌های خود تطبیق دهد.

بدین ترتیب در طول تاریخ فکر بشر، انسان با این سؤال درگیر است که: «آیا من فقط یک پیاده‌ی ساده در صحنه‌ی شطرنج نیروهای جهان هستم که بر آنها هیچ‌گونه کنترلی ندارم، یا آیا من قادرم که دست‌کم تا یک حدی سرنوشت و تقدیر خود را رقم بزنم؟» فلاسفه هر دو سمت این مسأله را اتخاذ کرده‌اند و خیلی‌هایشان نیز خود را با مقتضیات میان این دو حد افراطی وقف داده‌اند. اکثریت فیلسوفان کوشیده‌اند که برای انسان، حدی از آزادی قائل شوند. با این‌همه، خیلی از آنها نیز بوده‌اند که کم و بیش، با میل، انسان را محکوم به قبول گونه‌ای سرنوشت مرموز دانسته‌اند. ولی ذهن بشر قادر نیست برای مدت طولانی راضی شود که خود را به تمامی، در اختیار سرنوشت قرار دهد. او ناگزیر به پا خواهد خواست و آزادی خود را اعلام خواهد داشت و تمامی نیروهای طبیعت مخالف خود را به مبارزه خواهد طلبید و آنها را یک به یک، از میان بیرون خواهد کرد.

در خاتمه‌ی زندگی، مرگ به طور گریزناپذیری، گریبان انسان را خواهد گرفت. در این‌جا است که بدبینان هیاخو به راه می‌اندازند که مرگ نقطه‌نظر آنها را ثابت می‌کند و انسان - صرف‌نظر از این که چگونه اعتراض کند - عاقبت مجبور است در مقابل تقدیر - که او قادر به مبارزه با آن نیست - سر تعظیم و اطاعت فرود آورد. در مقابل خوش‌بینان در پاسخ خواهند گفت که مرگ به هیچ‌وجه شکست انسان نیست، بل که برعکس، برای اراده‌ی او عملاً یک پیروزی است.

هرچند انسان به کرات توسط نیروهای جهان به زمین افکنده می‌شود، دوباره و دوباره برمی‌خیزد و ادعای خود را با صدای رسا تکرار می‌کند:

که من فرمانروای سرزشت خود هستم.

و من ناخدای روح خود هستم.

فصل ششم - روح و جاودانگی

امیدوکس - افلاطون - ارسطو - پلوتینوس - آگوستین - آکویناس - برونو

دکارت - اسپینوزا - لاک - لایب‌نیتس - کانت - شلاپرماخر

شوینهاور - لوتز - کنت - جیمز - دیویی

آیا مرگ پایان هستی انسان است؟ یا آیا در سرزمین آن سوی گور چیزهایی برای انسان وجود دارد؟ آیا ما می‌توانیم در انسان روحی را سراغ کنیم، چیزی جدای از بدن که بتواند بعد از مرگ باقی بماند و زندگی جاودانه داشته باشد؟ ما چه چیزی راجع به بهشت و جهنم را می‌توانیم باور کنیم؟

مرگ، تجربه‌ای است جهانی. تمامی آدمیان، چه بزرگ و چه کوچک، چه ثروتمند و چه فقیر، چه برتر و چه فروتر، باید به طور چاره‌ناپذیری، به سمت ساعتی که زندگی قطع خواهد شد و جسم انسان به خاکی که از آن برآمده تبدیل خواهد شد، حرکت کنند.

از نظر دیداری، این نقطه، نقطه‌ی پایان، اختتام، و استنتاج است. بدن را اگر به خال خود بگذاریم، تجزیه و به تدریج ناپدید می‌گردد و به طوری که در طول زمان، هر یک از نشانه‌ها دال بر هستی آن، از میان می‌رود.

این وضعیتی است که از آغاز ظهور حیات در روی زمین وجود داشته است. زندگی کسری از زمان را در بر می‌گیرد و به زودی وظیفه‌اش به آخر می‌رسد. مرگ مهر پایان را بر زندگی می‌زند و آنچه حتی در روز قبل بر متوفی گذشته است، به وادی فراموشی ملحق می‌گردد.

انسان متولد می‌شود، رشد می‌کند، تقلا می‌کند، خواب می‌بیند، نقشه می‌کشد، و می‌سازد، تنها برای این که در انتها به مرگ تسلیم شود.

ولی ذهن آدمی هرگز راضی نشده است که بگذارد موضوع به همین‌جا خاتمه یابد. در طول تاریخ بشر، همیشه این اعتقاد - گاهی ضعیف، ولی اغلب با قدرت - وجود داشته است که مرگ پایان کار نیست و نیز قبر را نمی‌توان نشانه‌ی پیروزی دشمنان بشر دانست و بالأخره این که مرگ نیشستی نیست که از طرف عالم هستی بر پیکر انسان فرود می‌آید. در تمامی اعصار، میلیون‌ها نفر بوده‌اند که اعتقاد استواری به این داشته‌اند که آنچه در آدمی صادق‌ترین عناصر است، به گونه‌ای، بعد از مرگ باقی خواهد ماند.

انسان اولیّه خواب و خیال‌های خود را داشت. در این خواب‌ها، او به دوردست‌ها سفر می‌کرد، به کار شکار و یا ماهی‌گیری مشغول می‌شد، و در این مسیر با حوادث و خطرهای بسیاری روبه‌رو می‌گردید. ولی وقتی از خواب دوشین برمی‌خاست، دوستانش به او اطمینان می‌دادند که وی در طول شب، از غار یا چادرش خارج نشده بوده است؛ چه رسد به این که این‌همه حادثه هم بر سرش گذشته باشد. چون این رویداد به دفعات تکرار می‌شد، بشر به این اعتقاد رسید که در او چیزی هست که می‌تواند خود را از بدن

آزاد کند و زندگی مستقلی داشته باشد. این فکر در حقیقت، آغاز عقیده‌ای بود که بشر نسبت به وجود روح پیدا کرد.

ولی اگر انسان دارای روح بود، پس بقیه‌ی چیزها نیز می‌بایست روح داشته باشند. همان‌طوری که قبلاً خاطرنشان ساخته‌ایم، مردمان نخستین معتقد بودند که تمام طبیعت موجودی زنده است. درخت روح دارد، رود روح دارد، و هر چیز دیگر در جهان ابتدایی انسان نیز صاحب روح است. این روح می‌تواند بدن را ترک کند و بعد از این که به جایی که می‌خواسته رفت و کاری را که می‌خواسته انجام داد، مجدداً به بدن برمی‌گردد.

این یک اعتقاد بسیار ابتدایی بود که اگر چیزی بدن را متأثر کند، بر روح یا اصلاً اثری ندارد و یا این که فقط کمی روح را متأثر می‌سازد. آزادی که روح در رفت‌وآمد خود داشت و نیز طبیعت ویژه‌ی آن، آن را کم‌وبیش در مقابل رویدادهای بدن مصون می‌داشت. بدین‌ترتیب به نظر طبیعی می‌آمد که انسان اعتقاد داشته باشد که روح بعد از بدن باقی می‌ماند و به فعال بودن خود تا مدت‌های طولانی بعد از مرگ ادامه می‌دهد.

بدین طریق، نوع بشر به تدریج اعتقاد به روح را به عنوان چیزی مستقل از بدن، در خود پروراند و نیز به بی‌مرگی روح و ادامه‌ی هستی آن بعد از اضمحلال بدن، معتقد گردید.

ولی برای بسیاری از مردمان نخستین، این بی‌مرگی روح لزوماً جاودانگی آن را متضمن نمی‌شد و بعضی معتقد بودند که روح پس از ترک بدن، برای مدتی در حول و حوش جسد می‌ماند و به فواصل به محل بدن بازمی‌گردد. از این رو بود که غذا، آشامیدنی، و سایر لوازم در کنار بدن گذاشته می‌شد تا در صورت لزوم، مورد استفاده‌ی روح قرار گیرد.

سایر مردم عقیده داشتند که روح بدنی را ترک می‌نماید، فقط به خاطر این که در بدن دیگری مأوی کند. در این مرحله از تاریخ است که ما به عقیده‌ی مربوط به این که زندگی قبلی نوع زندگی بعدی را معلوم می‌کند، برمی‌خوریم. یک روح خوب، وارد بدنی به‌تر می‌شد و یا وارد بدن کسی می‌شد که در مراتب نازل و خامل جامعه قرار گرفته است.

کسان دیگری نیز بودند که عقیده داشتند روح پس از مفارقت از بدن، به دنیای سایه‌ها و اشباح پناه می‌برد تا در آنجا حسرت جهان انسان‌ها را بخورد. یونانیان اولیه و عبریان قدیمی، در میان دیگران، به چنین اعتقادی پای‌بند بودند. مرده‌های آن‌ها با فلاکت و ندامت، تا ابد در مکانی تاریک، متروک، و بی‌روح به سر می‌بردند.

روح از نظر متفکران اولیه‌ی یونان

تعداد بیش‌تری از متفکران اولیه‌ی یونانی، تئوری‌های خود را در ارتباط با روح و بی‌مرگی، بر اعتقادات عمومی بنا کرده بودند که بومی فرهنگی بود که در آن زندگی می‌کردند. برای تعداد اندکی این سؤال مطرح بود که آیا طبیعت حیات داشت یا نه. هم‌چنین آن‌ها اعتقاد به این که آدمی روحی دارد که به گونه‌ای، بخش واقعی او را تشکیل می‌دهد را نیز مورد سؤال قرار نمی‌دادند. فیلسوفان اولیه‌ی یونان، روح را کم‌ترین شکل مادی جوهر مخصوص می‌دانستند که قادر بود از هیچ، همه‌ی چیزهای دنیا را بیافریند.

برای مثال، آناکسیمنس، که فکر می‌کرد جوهر زیرین جهان هوا بود، همچنین معتقد بود که روح، ماده‌ی خیلی رقیق و منبسطی است که نگهداری شیء را در تمامیت خودش به عهده دارد. لذا، وقتی روح بدن را ترک می‌کند، تجزیه در بدن شروع می‌شود و به تباه شدن آن منجر می‌گردد.

فیثاغورث و پیروان او، معتقد بودند که سرنوشت روح بعد از ترک بدن، به وسیله‌ی بدن تعیین می‌شود. لذا، آنها قواعد زیادی را وضع کرده بودند که هر انسانی باید بداند و با نهایت جدیت، از آن پیروی کند، به خاطر این که بتواند هستی مورد آرزوی خود را بعد از مرگ داشته باشد.

در تعالیم هراکلیتوس، ما این اعتقاد را می‌بینیم که اصل حیاتی جهان، آتش همیشه برافروخته است. همین عقیده در مورد زندگی یا روح موجود انسانی نیز صادق است. روح لطیف‌ترین (در حد اعلا‌ی انبساط) شکل آتش است که مدام در حال تغییر می‌باشد و هرگز ضایع نمی‌شود. به این اعتقاد پایه‌ای، هراکلیتوس عقیده به این که ارواح در کیفیت با هم متفاوتند را افزود. از نظر او، بعضی از ارواح خیلی خشک و گزند. این‌ها به‌ترین ارواح به شمار می‌روند، چون خیلی شباهت به روح عظیم هستی و جهان دارند و در نهایت خلوص و پاکی می‌باشند. بقیه‌ی ارواح به این درجه خشک و گرم نیستند. آنها به آتش هستی شباهت چندانی ندارند و لذا، به خوبی آنها نمی‌باشند.

بنا به نظر امپدوکلس، ارواح بدن را پس از مرگ، از آن لحاظ ترک می‌کنند تا وارد بدن دیگر شوند و به حیات خود ادامه دهند. به این دکتترین تناسخ و یا مهاجرت روح می‌گویند. طبق نظریه‌ی تناسخ، روح به جای این که بدنی را که دیگر برای او مناسب نیست ترک کند و به جایی برود که از پیش برایش ذخیره شده است و یا به جای این که همراه مرگ بدن ضایع گردد، به مهاجرت می‌پردازد و از بدنی که دیگر قابلیت اقامت ندارد، به بدن دیگری منتقل می‌شود. اعتقاد به مهاجرت روح، در میان اعضای نخستین گروه مذهبی مشهور اورفیکس متداول بود و توانست بر بسیاری از متفکران اولیه اثر بگذارد و در دوره‌های پیش از مسیحیت و اوایل مسیحیت، پیروان فراوانی را برای خود جمع‌آوری کند.

لئوسیپتوس، دموکریتوس، و سایر اتمیست‌ها، می‌آموختند: همان طور که کل جهان از اتم‌ها یا کامل‌ترین ذرات بسیار کوچک ماده تشکیل شده، روح نیز از کامل‌ترین، لطیف‌ترین، و خالص‌ترین اتم‌های آتش به وجود آمده است. آنها معتقد بودند که این اتم‌ها در تمام جهان منتشرند. هر اتم روحی در میان دو اتم غیر روحی قرار دارد. موقعی که انسان زندگی می‌کند، اتم‌های روحی با دم و بازم به داخل و خارج بدن حرکت می‌کنند. وقتی شخصی می‌میرد، اتم‌های روحی فراوانی وجود دارد. موقعی که کوزه به هنگام مرگ می‌شکند، اتم‌های روحیه بیرون تراوش می‌کنند.

ولی اتم‌هایی که از بدن خارج می‌گردند، گم و یا منهدم نمی‌شوند. در حقیقت برای این فلاسفه، انهدام اتم‌ها غیرممکن است. اتم‌های روح ممکن است پراکنده و منتشر شوند، ولی گم‌و‌گور نمی‌شوند. آنها وارد بدن‌های دیگر می‌گردند و خود را مجدداً سازمان می‌دهند و بدین ترتیب موجود دیگری را به وجود می‌آورند. به نظر این فیلسوفان، تغییر به نظر مطلق نمی‌آید. ما نمی‌توانیم به معنای واقعی کلمه، چیزی را خلق یا معدوم کنیم. در عمل، تنها تغییر ممکن، تجمع مجدد اتم‌ها در الگوها یا موجودات جدید است. اتم‌های روحی برای همیشه می‌مانند، ولی مانند سایر اتم‌ها، مرتباً در حال تجدید سازمان هستند.

دموکریتوس نیز مانند سایر اتمیست‌های اولیه، می‌آموخت که روح بایست با عقل - یعنی با بخش مربوط به تفکر و قضاوت ذهن آدمی - تعیین هویت شود.

روح و جاودانگی از نظر افلاطون و ارسطو

افلاطون میان روح جهان و ارواح فردی بشر، قائل به تمایز است. او در رساله‌ی خود، موسوم به *تیمائوس*، با لحنی تقریباً اسطوره‌ای، می‌نویسد که چگونه دمیورژ یا معمار جهان، جهان را با روح - روحی که سبب حرکت، زیبایی، نظم، و هماهنگی می‌شود - درآمیخته است. این روح جهانی، میان جهان مثل و جهان اشیاء، اشیایی که ما می‌بینیم و تجربه می‌کنیم، قرار دارد. جهان مزبور، طبق قوانین معینی که از جنس خودش است عمل می‌کند؛ قوانینی که علت کلیه‌ی قوانین، هماهنگی، نظم و نسق زندگی، ذهن و دانش است.

طبق نظر افلاطون، دمیورژ همچنین خالق ارواح تمامی سیارات و موجودات منفرد می‌باشد. او معتقد بود که ارواح منفرد سرمدی‌اند و قبل از این که وارد بدن بشوند، وجود داشته‌اند. در وجود قبلی، هر یک از ارواح تمامی مثل خالص را در قلمرو مثل کاملاً ملاقات کرده بوده است. ولی آمدن او به داخل بدن، مانند ورودش به زندان می‌باشد. بدن، همچنین توده‌ای از ابر روی روح را می‌پوشاند و در نتیجه، روح هر آنچه را که در عالم مثل دیده است، فراموش می‌کند. بدین ترتیب روح به وسیله‌ی بدن به زیر کشیده می‌شود و از شأن قبلی خود ساقط می‌گردد.

افلاطون معتقد بود که هدف روح این است که خود را از قید و اسارت بدن نجات دهد تا بتواند حقیقت راستین را به روشنی ببیند. به‌علاوه، توسط تجارب معینی، روح مثل را که در حالت قبل از هستی دیده بوده است، به خاطر می‌آورد. بنابراین، علم یا دانش یا شناسایی، تجربه‌ی تازه‌ای برای روح محسوب نمی‌شود. بل که فقط یادآوری از چیزی است که به خاطر بدن فراموشش شده است.

از آنچه گذشت، معلوم می‌شود که روح آدمی، بخشی از عقل خالص است که به خاطر آمیزش با بدن، در مرتبه‌ی پستی قرار گرفته است. ولی چون او قبل از ورود به بدن وجود داشته است، ممکن است بتواند خود را از بدن نجات دهد و بعد از مرگ بدن نیز همچنان به هستی ادامه دهد. برای افلاطون، روح فناپذیر است.

افلاطون برای اثبات بی‌مرگی روح انسان، دلایل متعددی اقامه می‌کند. در وهله‌ی اول، او بر این باور است که روح، مطلقاً ساده‌ترین عنصر است و لذا، قابل تقسیم و انهدام نمی‌باشد. از این گذشته، روح زندگی و حیات است و امکان ندارد که زندگی بتواند نفی شود و به نه‌زندگی تبدیل گردد. زندگی بایست همیشه زندگی باقی بماند و نه‌زندگی نیز همیشه نه‌زندگی. هیچ‌کدام به دیگری قابل تبدیل نیست.

روح پس از این که آرزوی تصاحب بدنی را در دل پروراند، از ستاره‌ای که در آن مأوی گرفته مفارقت می‌جوید و وارد ماده یا بدن می‌شود. از آن پس، او تقلای خود را برای رهایی از بدن آغاز می‌کند. اگر در این مبارزه موفق شود، به ستاره‌ای که در آن قبلاً بوده بازمی‌گردد. ولی اگر شکست بخورد، به عمق تباهی درمی‌غلطد و از یک بدن به بدن دیگر منتقل می‌شود. در این‌جاست که ما دوباره با عقیده‌ی اولیه‌ی آشنایی خود مربوط به تناسخ برمی‌خوریم.

طبق نظر افلاطون، هدف نهایی زندگی این است که روح را از بدن رها کنیم تا بتوانید به ستاره‌ی خود بازگردد و تا ابدیت به زیبایی و خلوص مثل بیانید. ولی روح چه بتواند و چه نتواند از ماده و پلیدی‌های آن خلاص شود، ضایع‌شدنی نیست. هستی پیشین و جاودانی روح، اصل مهم عقیدتی افلاطون است.

ارسطو معتقد بود که روح را می‌توان در هر جا که زندگی هست یافت و چون در همه‌جای طبیعت علائم زندگی وجود دارد، پس روح می‌بایست در سراسر طبیعت وجود داشته باشد. ارسطو می‌گفت اگر ما طبیعت را بررسی کنیم، ملاحظه خواهیم کرد که یک زنجیره از ارواح از پست‌ترین گیاهان تا بالاترین موجودات (انسان) را در بر گرفته است.

زندگی گیاهی، منحصراً به خوردن و هضم غذا یا مواد خوراکی و رشد و تولید مثل محدود می‌گردد. در صورتی که زندگی حیاتی انسان، واجد توانایی‌های بالاتر و اضافی نیز می‌باشد.

ارسطو معتقد بود که وقتی ما انسان را مطالعه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که روح او در آن قسمت که مربوط به وظایف حیاتی شخصی است، خیلی شبیه به روح گیاه می‌باشد. در آن بخشی هم که مربوط به دریافت تأثرات حسی و تعامل با آنها است، شباهت زیادی به روح حیوان دارد. توسط این عملکرد روح است که آدمی با جهان خارج در تماس واقع می‌شود و آن را شناسایی می‌کند.

در هر حال، روح آدمی به خاطر قدرت تفکر بر حسب مفاهیم که او را قادر می‌سازد تا درباره‌ی طبیعت درونی چیزها بیاندیشد، در مرتبه‌ی بالاتری از سایر موجودات جهان قرار می‌گیرد. پس نتیجه می‌گیریم که انسان دارای قدرت تعقل است و این قدرت تعقل - همان‌طور که بخش پست‌تر روح اشیاء جهان را درک می‌کند - قادر است مفاهیم را درک نماید.

در این‌جاست که ارسطو عقل را به دو قسمت تقسیم می‌کند؛ یکی را عقل پذیرنده و یا انفعالی، و دیگری را عقل خلاق و یا آفریننده نام‌گذاری می‌نماید. اولی امکانی است که به وسیله‌ی دومی به عمل در می‌آید. ارسطو معتقد بود همان‌طور که در سراسر جهان ماده و صورت با هم هستند، به طوری که صورت به طور دائم خود را در ماده متحقق می‌سازد (دکترینی که قبلاً بحث کردیم)، روح نیز عیناً به همین منوال عمل می‌کند. یعنی عقل خلاق صورت و عقل پذیرنده، ماده‌ی آن می‌باشد.

او بر این باور بود که عقل خلاق یا صورت، قبل از بدن و یا روح خلق شده بوده است. در صورتی که عقل پذیرنده یا بخش مادی روح، با بدن مرتبط است و زمانی که بدن از میان می‌رود و ضایع می‌شود، آن نیز مضمحل می‌گردد. عقل خلاق تحت نفوذ بدن نیست. عاری از ماده است و بعد از مرگ نیز به زندگی خود ادامه می‌دهد. در حقیقت عقل خلاق، جرقه‌ای از الوهیت و بخشی از خداوند است که از هیچ وارد روح می‌شود و تحت نفوذ سمت پست‌تر روح نیز قرار ندارد.

چون همه‌چیز جز روح خلاق با بدن نابود می‌شود، بی‌مرگی شخصی، در نظام فلسفی ارسطو، غیرممکن است. تنها قسمت روح که بعد از مرگ می‌ماند، عملاً بخشی از خداست و به خدا نیز بازمی‌گردد. بقیه همه محو و نابود می‌شوند.

موضع متفکران متأخر یونان

چون اپیکوریان متافیزیک خود را بر کار دموکریتوس بنا کرده بودند، منطقاً متعهد بودند که روح را نیز مانند سایر چیزها در جهان، مرکب و متشکل از اتم بدانند. ولی اتم‌های روح به شدت لطیف و ظریفند و انواع مختلف دارند. نخست اتم‌هایی که آتش، هوا، تنفس، و مواد خیلی ظریف را می‌سازند. این اتم‌ها در سراسر بدن منتشرند و توسط بخش عقلی - که طبق نظر اپیکوریان در سینه قرار دارد - کنترل می‌شوند. به‌علاوه، تمام احساس‌های بدن نتیجه‌ی روح می‌باشند.

چون روح از نظر این فیلسوفان مادی است، لذا نمی‌تواند بی‌مرگ باشد. وقتی بدن می‌میرد و تجزیه می‌شود، اتم‌های روح در سراسر جهان پراکنده می‌شوند. بنابراین، مرگ هم مرگ بدن است و هم مرگ روح؛ همان‌طور که لوکریئوس، یکی از اپیکوریان متأخر، در رساله‌ی خود می‌نویسد: «یک آدم احمق در زندگی بعد از مرگ، چیزی بیش‌تر از آنچه در این زندگی کرده به دست نخواهد آورد.»

رواقیان معتقد بودند که آدمی هم روح است و هم ماده. و نیز باور داشتند که روح جرقه‌ای است از آتش الهی که توسط بخش حاکم که در قلب قرار دارد، کنترل می‌شود. از نظر رواقیان، روح مانند نوعی لوح نانوخته می‌ماند که روی آن تأثرات - درست مانند کسی که روی یک ورقه‌ی موم بنویسد - نقش می‌بندد. منبع دانش ما نیز از همین نوشته‌ها تشکیل می‌شود.

رواقیان می‌آموختند که روح انسان، منبعی است از آنچه که ما به عنوان درک، قضاوت، احساس، و تمایل و اراده می‌شناسیم. از نظر رواقیان، روح در به‌ترین شکل خود عقلایی می‌شود و قادر می‌گردد که بر حسب مفاهیم یا تصورات فکر کند. بدین‌ترتیب روح برای انسان میسر می‌سازد که قبل از عمل بیاندیشد و بعد انتخاب خود را انجام دهد. رواقیان درباره‌ی بی‌مرگی عقاید متفاوتی ابراز داشته‌اند. بعضی معتقد بودند که فقط ارواح خوب و عاقل بعد از مرگ به زندگی خود ادامه می‌دهند و تمام چیزهای دیگر، با مرگ بدن از میان می‌روند. گروهی دیگر از رواقیان معتقد بودند که روح، صرف‌نظر از خوبی یا بدی، تا به آخر جهان نیز زندگی می‌کند.

نظریه‌ی پلوتینوس (فلوطين) درباره‌ی روح

در پلوتینوس، ما اهمیتی را شاهدیم که تعالیم افلاطون را بر اساس علایق مذهبی متأخر تفسیر کند. در انجام این مهم بود که پلوتینوس، مؤسس مکتبی شد که به نوافلاطونی مشهور گشت. از نظر پلوتینوس روح انسان بخشی از روح جهان است. نخست روح آدمی در قلمرویی بود که روح خالص جهان را می‌دید و از هر آنچه خوب بود نیز خبر داشت. ولی بعدها از روح به ماده گرایید و سقوط کرد. زیرا آرزویش این بود که به ماده شکل و سازمان بدهد.

از این مرحله از تنزل مرتبت، روح بایست می‌کوشید که خود را از بند ماده برهاند. اگر در این مهم شکست می‌خورد، لازم می‌آید که به هنگام مرگ بدن، وارد بدن انسان دیگری شود و یا این که در قالب گیاه یا حیوان دیگری ظاهر گردد. ولی وقتی که روح موفق می‌شد خود را از قید بدن آزاد کند، به خدا برمی‌گشت و بدین طریق، خود را تحقق می‌بخشید.

از آنجا که روح، بخشی از روح جهان است که آن نیز خود قبضی است الهی، بنابراین، بی‌مرگ است و بعد از مرگ بدن، به زندگی خود ادامه می‌دهد. اگر روح در طول زندگی این جهانی خود نتوانسته باشد خود را بی‌الاید، ناگزیر در بدن انسان دیگری حلول می‌کند و به حیات خود ادامه می‌دهد. ولی اگر در طول زندگی پالایش یافته باشد، پس از مرگ بدن به خدا، که او خود بخشی از آن بوده، برمی‌گردد و مانند او زندگی می‌کند.

مفهوم روح از نظر مسیحیت اولیه و قرون وسطی

مسیحیتی که توسط آپولوژیست‌ها تفسیر می‌شد، می‌آموخت که روح و بدن دو چیز مجزا هستند و روح آن بخش از شخص است که در سطح وسیعی، نمایندگی خیر و نیکی را در جهان عهده‌دار می‌باشد. بدین‌ترتیب از نظر آن‌ها روح فناپذیر بود، ولی به حلول خود در بدن‌های زنده ادامه می‌داد. این متفکران معتقد بودند که مرگ جدایی بدن و روح نبود، بل که فقط تصفیه‌ی بدن بود که بتواند مکان مناسبی برای استقرار ابدی روح باشد.

این نقطه‌نظر، توسط آگوستین که معتقد بود انسان اتحاد روح و بدن است، بسط داده شد. ولی او همچنین معتقد بود که بدن زندان روح و منبع پلیدی است. روح از سوی دیگر، جوهری است غیرمادی و بالکل با بدن متفاوت است. گرچه آگوستین می‌آموخت که روح به بدن صورت می‌بخشد و آن را هدایت می‌کند، قادر نبود که چگونگی این امر را توضیح دهد.

آگوستین همچنین تعلیم می‌داد که هر فرد از ابنای بشر، روح مستقل خود را دارد و این فیضی نیست که از طرف خداوند نصیب شخص شده باشد. از نظر او، روح قبل از بدنی که بعدها در آن بیتوته می‌کند، وجود نداشته است. این که روح چگونه خلق شد، یک راز است. ولی در هر حال، بعد از این که روح به وجود آمد، به حیات ابدی خود ادامه داد. آگوستین معتقد بود که روح انسان فناپذیر است.

با این حال، زندگی روح بعد از مرگ بدن، یا شادمانه است یا مصیبت‌بار. این هر دو، به نحوه‌ی زندگی زمینی او بستگی دارد. اگر او توانسته باشد که در حیات زمینی خود محبت خدا را به خود جلب کند، زندگی پربرکتی خواهد داشت. ولی اگر چنین نبود، او برای همیشه محکوم به بدبختی و فلاکت است.

در طول دوره‌ی به اصطلاح «قرون تاریک»، در تعالیم مدرسین و پیروان آن‌ها، اعتقاد عمومی چنین بود که انسان صاحب روحی است که از بدن مجزا است، ولی ممکن است به طریقی بر بدن تأثیر داشته باشد. در حقیقت، تصور می‌شد سرنوشت جاودانی روح تا حدی به کارهایی بستگی دارد که روح در طول حضورش در بدن تجربه کرده است. این که روح فناپذیر است، مورد سؤال نبود. چه روح - مطابق قانون افلاطون و پیروانش - قبل از ورود به بدن وجود می‌داشت و چه این که هم‌زمان با خلقت بدن به وجود می‌آمد، در این تردیدی نبود که بعد از تباه شدن بدن، به طور جاودانی به حیات خود ادامه می‌داد.

اگر روح به نیکی عمل می‌نمود، اجازه پیدا می‌کرد به عنوان پاداش به هستی خود، در قلمرو برکت و میمنت کامل ادامه دهد. ولی اگر کسی که صاحب روح است زندگی شریرانه‌ای داشته باشد، روحش برای ابد دچار رنج و شکنجه و عذاب خواهد بود. ولی بی‌مرگی، در هر دو مورد، محقق است. از آنجا که بدن منبع پلیدی و تباهی بوده و همیشه برای روح خطر محسوب می‌شد، بیش‌تر متفکران معتقد بودند که روح بایستی تا آنجا که برایش مقدور است، خود را از بدن و وسوسه‌های آن خلاص کند. در بسیاری از موارد، آدمیان در صدد جست‌وجوی راهی بودند که بدن را شکنجه دهند و آن را انکار کنند تا به حدی که روح بتواند زندگی خوب خود را ادامه دهد و بدین‌ترتیب برای شادمانگی جاودانی آماده شود.

توماس آکویناس، فیلسوفی بود که این نقطه‌نظر کلی را در قالب شرح مشبعی عرضه کرد. او می‌آموخت که روح انسان را خدا آفریده است. از نظر او، این روح جوهری بود فناپذیر، عقلی، و اصل بسیار مهمی برای بدن. روح عقلی به هنگام تولد به بدن اضافه شده است. با وجود این که ارواح دیگری نیز وجود دارند، روح انسان به خاطر هوش‌مندی و اراده، با همه‌ی آن‌ها فرق داشت.

این روح هوشمند برای بودن و عمل خود احتیاج به بدن ندارد و می‌تواند بعد از مرگ نیز همچنان به کار خود ادامه دهد. روح مورد بحث به عمل خود بعد از مرگ، به همان‌قسمی ادامه می‌دهد که به هنگام حضور در بدن انجام می‌داد. بدین‌ترتیب این روح برای خود بدن جدیدی می‌سازد؛ بدنی روحی که توسط آن تا ابدیت به عملکردهای خود تداوم بخشد.

این نقطه‌نظر الگویی بود که مسیحیت ارتدوکس پذیرفت و آن را از محورهای اساسی تفکر دینی خود قرار داد. متفکران متأخر مسیحی، بعدها تغییرات مهمی در جزئیات این تفکر به وجود نیاوردند. کفر و بدعت گاهی پیدا می‌شد، ولی به وسیله‌ی قدرتی که در موضع ارتدوکس وجود داشت، در هم کوبیده می‌شدند.

روح از نظر متفکران رنسانس

لودویکو ویوس، پیش‌تاز علاقه‌مندان به علم، که از بانیان رنسانس است، مصرانه معتقد بود که دکترین‌های نظری می‌بایست کنار گذاشته شود و به جای آن‌ها، لازم است شیوه‌ی عملکرد روح و نه جوهر آن، مورد بررسی قرار گیرد. برناردینو تلیسیو، کوشید که روح را - به شیوه‌ای شبیه یونانیان قدیم - از دیدگاه مکانیک و مادی مورد مطالعه قرار دهد. او باورش بر این بود که روح جوهر لطیفی است که در مغز متمرکز است و از آن‌جا، از طریق سلسله‌ی اعصاب، به تمام نقاط بدن انتشار می‌یابد. با این تفکر بود که او معتقد شد به این که روح باعث می‌شود که قسمت‌های مختلف بدن با هم جمع شوند و به صورت یک واحد عمل کنند. علاوه بر روح مادی، او عقیده داشت که یک روح غیرمادی نیز وجود دارد که توسط باری‌تعالی به روح مادی اضافه می‌گردد.

جوردانو برونو می‌آموخت که روح یک موند یا عنصر بی‌علت و بی‌مرگی است که شبیه موندانها یا عناصر متشکله‌ی سایر چیزها در جهان می‌باشد.

این مردمان که در آستانه‌ی عصر جدید ایستاده بودند، راضی نمی‌شدند تئوری‌هایی را که توسط کلیسای دوران باستان و دوره‌ی قرون وسطی بسط یافته بود، بپذیرند. آن‌ها حس می‌کردند که این تئوری‌ها و تصورات، بررسی‌ها و آزمایشات علمی را تاب نمی‌آوردند. در نتیجه، متفکران مزبور به جست‌وجوی تئوری برای روح و بی‌مرگی آن بودند که با آموخته‌های جدید، که چون سیلی خروشان جاری شده بود، تطبیق کند.

نظریه‌ی بیکن و هابز

اهتمامی که برای بریدن از گذشته به عمل می‌آمد، در نوشته‌های بیکن به وضوح نمایان بود. او معتقد بود که روح انسان، عملاً متشکل از دو روح است؛ یکی الهی و عقلانی و دیگری غیرعقلی. از نظر او، روح الهی مطلبی است که بایست مذهب به آن بپردازد. ولی باب روح غیرعقلی برای مطالعه به شیوه‌ی علمی و فهمیدن باز است. بیکن معتقد بود که با به کار بردن شیوه‌های عملی، ما درخواهیم یافت که روح مزبور مادی و غیر قابل مشاهده است. او عقیده داشت که این روح، در سر خانه دارد و توسط سلسله‌ی اعصاب به تمامی نقاط بدن منتشر می‌شود. روح مورد اشاره، جای‌گاه عقل، تخیل، فهم، حافظه، خواست، و اراده است.

هابز به طور کامل با گذشته قطع رابطه کرد. او عقیده داشت که تمامی جهان مادی است و در این جهان مادی، هیچ‌چیزی که بتواند با روح بشری، به آن صورت که فلاسفه‌ی قدیمی معتقد بودند، تطبیق داشته باشد، وجود ندارد. موضع مادی‌انگاران‌هی هابز دیگر جایی برای روح غیرمادی باقی نگذاشت که بتواند بعد از تجزیه‌ی بدن باقی بماند.

نظریه‌ی دکارت و اسپینوزا

دکارت فکر می‌کرد که نتیجه‌ی منطقی علم، به جهان مادی و مکانیکی ختم می‌شود. ولی در عین حال، قبول داشت که این، تبیین کامل جهان نیست. بنابراین، خیلی مشتاق بود راهی را کشف کند که به وسیله‌ی آن، بتواند جواب‌گوی آنچه را که علم طلب می‌کرد باشد و در عین حال، عقیده‌ی مربوط به هستی روح بشر را نیز از دست ندهد. نتیجه‌ی این خواست، نظریه‌ای بود که دکارت را در ارتباط با یک جوهر مطلق، به نام خدا، و دو جوهر نسبی - ذهن و بدن - عنوان کرد. اسپینوزا بعد از این که به این تمایز قائل شد، دیگر برایش آسان بود که معتقد باشد روح متمایز از بدن است و بنابراین، در حیطة‌ی قوانینی که در مورد بدن وجود دارد، قرار نمی‌گیرد.

او معتقد بود که روح یک واحد یا اصل منفرد است که خود را به طرق مختلف، تبیین می‌کند. از میان این طرق، می‌توان اراده، احساس، تعقل، و استدلال را ذکر کرد. بدین‌ترتیب روح هم‌کننده‌ی کار و هم‌دارنده‌ی انفعالات می‌باشد.

چون این روح بخشی از کل، از خدا یا جوهر مطلق است، نمی‌توان آن را عنصری متناهی و فانی دانست. لذا تا زمانی که خدا هست، روح نیز به حضور خود ادامه می‌دهد. مرگ بدن، فقط یک تغییر است و روح به خاطر این که از قید بدن رها است و هرگز تحت تأثیر آن قرار نمی‌گیرد، با تجزیه‌ی بدن نیز از بین نمی‌رود.

اگرچه دکارت معتقد بود که خدا تنها جوهر عالم است، با این وجود، لازم می‌دید که بین روح و بدن قائل به جدایی شود و این امر منجر به گونه‌ای دوگانگی یا ثنویت می‌شد. پیروان دکارت از این وضع خشنود و راضی نبودند. فوراً دو راه برای حل این مسأله به نظر آمد. از یک طرف، فیلسوف ممکن بود از بدن روی برگرداند و به تماس روی روح متمرکز شود. این کار در مورد مالبرانش اتفاق افتاد. از نظر مالبرانش، روح تنها واقعیت بود و آنچه ما درباره‌ی بدن فکر می‌کنیم، در حقیقت تصویری بیش نیست که از آن در ذهن خود داریم. این یک تفکر کاملاً ایدئالیستی (اصالت معنی) است. هابز موضع دیگری را در این زمینه اتخاذ کرد. او وجود روح را بالکل منکر شد و تمام هم خود را در نظریه‌ی ماده‌انگاران (ماتریالیستی) متمرکز نمود.

این بار به دوش اسپینوزا افتاد که راه‌حلی برای مسأله پیشنهاد کند که نه نتایج علوم طبیعی را باطل کند و نه از وجود روح بگذرد. چون برای اسپینوزا، خدا تنها جوهر عالم بود، روح نمی‌توانست چیز دیگری جز حالتی از خدا باشد. بدین‌ترتیب روح را می‌شد سمت روحی جهان دانست. روح موقعی درک می‌گردید که کسی از زاویه‌ی ذهن به جهان نگاه کند، نه از زاویه‌ی بدن. لذا، روح فقط تابع قوانین روحی قرار می‌گرفت، نه قوانین مربوط به علم یا جهان مادی.

گذشته از این، روح همچون جوهر مطلق، نمی‌توانست از نظر فردی فناپذیر باشد. ولی می‌دانیم که روح فناپذیری را به عنوان حالتی از خداوند کسب کرده است و لذا، مانند خدا غیر قابل اضمحلال

می‌باشد. پس حالا که روح حالتی از خداست، لازم می‌آید که بر خلاف بدن که آن نیز حالتی از خداوند است و تغییر می‌پذیرد، همچنان به هستی خود ادامه دهد.

لاک، برکلی، هیوم، و لایب‌نیتس

موضع جان لاک در خصوص روح، خیلی شبیه موضع دکارت می‌باشد. او فکر می‌کرد که جهان از دو جوهر، بدن و ذهن، تشکیل شده است. از نظر او، ارواح، جوهرهای روحی هستند با قدرت درک، تفکر، و اراده. انسان با ترکیب عملیات مختلف ذهن، مانند اراده، علم، و نظایر آن، و فرض تکیه‌گاهی برای آنها، به تصور روح می‌رسد. این حامی یا زمینه، جوهر روح است. استدلالی که لاک در این باره به کار می‌برد، از این قرار است: «وقتی ما می‌توانیم در خودمات تصورات روشن و مشخص از سختی و جسمیت داشته باشیم، نمی‌دانم چرا نباید بتوانیم قبول کنیم که عامل به فکر جسمیت نداشته باشد، مانند وجود یک شیء غیرمادی و یا جسم بدون فکر وجود داشته باشد، مانند ماده. این مدعا بیش‌تر محرز می‌شود، وقتی که می‌بینیم تصور فکر کردن بدون ماده، سخت‌تر از تصور فکر کردن با ماده نیست. روح این شیء غیرمادی است که فکر می‌کند.

از نظر لاک، روح انسان هم فعال است و هم پذیرنده و انفعالی. روح قادر است بر بدن نفوذ داشته باشد و انرا به حرکت درآورد و در همان زمان نیز می‌تواند تحت نفوذ بدن قرار گیرد و تصوراتی بر لوح ضمیرش ترسیم شود. از این روست که می‌گوییم بدن و روح، با هم فعل و انفعال متقابل دارند.

این که روح بی‌مرگ است و بعد از مرگ بدن به زندگی خود ادامه می‌دهد، از دیدگاه لاک، مسأله‌ای است ایمانی؛ نه چیزی که ما بتوانیم از آن تصور مشخص و روشن داشته باشیم. این اعتقاد، و رای عقل قرار دارد. ولی می‌توان آن را بر اساس ایمان قبول داشت.

ذهن و روح، واژه‌هایی هستند که برکلی آنها را به جای هم استعمال می‌کند. همان‌طور که در مباحث پیشین دیدیم، جهان از نظر برکلی به تمامی، ذهن یا روح است. برکلی با پیروی از لاک، مبنی بر این که آنچه ما می‌توانیم بدانیم تصورات است، درباره‌ی ذهن این نظریه را عنوان می‌کند که «ذهن خلّاق و منبع تصورات، تمام آن چیزی است که وجود دارد.»

تصوراتی که آفریده‌ی ذهن فردی نیستند، مخلوق خدایند که او خود نیز ذهن است. بدین ترتیب روح انسان آغاز و پایان جهان می‌باشد و البته روح نمی‌تواند بمیرد، پس به زندگی خود، به صورت بخشی از جوهر روحی جهان، ادامه می‌دهد.

هیوم، که نظریه و موضع فکری لاک را تا انتهای نتیجه‌ی منطقی آن پی می‌گیرد، به این نتیجه می‌رسد که ما از جوهر مادی و یا روحی، هیچ‌گونه دانش و علمی نتوانیم داشت. ما نمی‌توانیم بدانیم که جهان خارجی یا روح وجود دارد. آنچه می‌دانیم، یک رشته تصور است که پشت سر هم می‌آیند. این که این تصورات زمینه‌ی روحی دارند، قابل فهمیدن نیست. بنابراین، ما بایستی در این مورد، موضع «لاادریان» را پیش بگیریم، یعنی این که درباره‌ی روح، فاقد اعتقاد مشخص باشیم.*

* ندانم‌گرایی (لاادری) نزد قدما، یکی از فرقه‌های سوفسطایی است که وجود و شناخت همه‌چیز را منکر است. اینان گفته‌اند: چون حسیات، بدیهیات، و نظریات، همه مشکوک است، بر انسان عاقل است که چیزی را به نظر قطعی نگیرد. اگر به آنان گفته می‌شد که شما در این قول خود قاطع هستید و به این طریق

هیوم باور داشت که هیچ‌گونه تحلیلی قادر نیست جوهر روحی فسادناپذیر و غیر قابل مشاهده را آشکار سازد. او در رساله‌ی خود می‌نویسد: «وقتی از نزدیک به درون آنچه به آن من می‌گویم می‌نگرم، همیشه به ادراکی حسی، از قبیل گرما یا سرما، روشنایی یا سایه، عشق یا نفرت، درد یا لذت برمی‌خورم. من هرگز خود را فارغ از ادراک حسی ندیده‌ام و هیچ‌گاه چیزی را جز ادراک حسی مشاهده نکرده‌ام.» بنابراین، ذهن چیزی بیش از یک رشته یا توده‌ای درآمیخته از ادراکات حسی نیست. بنابراین، هر تصویری که مربوط به بی‌مرگی روح است، کلاً بدون پایه و اساس بوده و غیر قابل قبول است.

این خط فکری بدبینی محض را نشان می‌دهد و لذا نمی‌تواند انسان متفکری را راضی کند. فلاسفه به جای این که آن را از روی ارزش اسمی‌اش بپذیرند، یقین داشتند که جایی در طول خطی که از لاک شروع و به هیوم ختم می‌شد، وجود دارد که چیز مهمی درباره‌ی آن به خطا و جا افتاده است. از این رو، در صدد برآمدند که این اشتباه و حلقه‌ی مفقوده را که ممکن است تصویر را بالکل تغییر دهد، پیدا کنند.

به نظر خیلی‌ها، موضع لایب‌نیتس بر بدبینی هیوم رجحان داشت. از نظر لایب‌نیتس، جهان از موناها یا واحدهای بی‌شمار نیروزا تشکیل شده است. حتی روحی نیز یک چنین جوهری است. واحدی است که واحد قدرت روحی است. در واقع، اتم روح، الگوی همه‌ی موناها جهان است.

ارگانیزم (سازمند) آدمی با تمام موجودات دیگر فرق می‌کند. تفاوت آن در این است که موناها متشکله‌ی انسان، دارای «مونا ملکه» یا روح می‌باشد که راهنما و کنترل‌کننده‌ی بقیه‌ی موناهاپی است که ارگانیزم انسان را تشکیل می‌دهند. موناها روحی، موناها سازمند را در یک واحد و کل سازمان می‌دهد. ولی کنترلی که مونا روح بر سایر موناها بدن دارد، مستقیم نیست. زیرا هیچ مونا‌ی بر مونا دیگر نفوذ ندارد. در عوض، خدا موناها را طوری آفریده است که در انسان هماهنگی لازم میان موناها روح و سایر موناها برقرار می‌باشد. به نظر می‌رسد مونا روح، سایر موناها را در بدن، تحت کنترل دارد. درست مثل کسی که کس دیگر را کنترل کند. ولی این یک توهم است. عملاً این دو رقم مونا، به خاطر هماهنگی که قبل از وجود در آنها تعبیه شده بود، با هم عمل می‌کنند.

مونا روح، مانند سایر موناها، توسعه پیدا می‌کند و به دلیل طبیعت و ذاتش، به سمت خودتحقیق حرکت می‌نماید.

از این گذشته، تمام شناسایی و علم، نه از خارج که از داخل خود مونا به مونا روح وارد می‌شود. این اطلاعات، در خود مونا است و بر اثر بسط آنچه که در ذات مونا است به وجود می‌آید. تجربه در واقع مونا روح را بر آن می‌دارد که آنچه در داخل دارد، متحقق سازد.

◀ در تناقض افتاده‌اید، می‌گفتند: نظر ما برای ما قطعی نیست، بل که این هم مشکوک است. بنابراین، ما شک می‌کنیم و در شک خود نیز شک می‌کنیم...

ندانم‌گرایی نزد متفکران جدید، عبارت است از انکار ارزش عقل و قدرت امور شناخت حقیقت و یا عبارت است از قول به بطلان مابعدالطبیعه. اگر یکی از مسائل مابعدالطبیعه به ندانم‌گرایان عرضه شود، هیچ جواب سلبی یا ایجابی به آن نمی‌دهند. بل که از هر گونه حکمی در مورد آن خودداری می‌کنند. زیرا معتقدند این مسائل حل‌شدنی نیست. - م. (نقل از فرهنگ فلسفی، تألیف دکتر جمیل صلیبا، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی)

هیچ موندی را نمی‌توان از بین برد و این در مورد موند روح نیز صادق است. موندها ابدی‌اند و لذا - حتی پس از جدا شدن موند‌های سازنده‌ی بدن از هم، به هنگام مرگ - به زندگی خود ادامه می‌دهند. در نتیجه، روح نیز مردنی نیست.

در طول قرن هیجدهم، نفوذ لایبنیتس در آلمان - جایی که فلاسفه‌ی آن می‌کوشیدند وجود روح و بی‌مرگی آن را ثابت کنند - بسیار زیاد بود. ولی در انگلستان، جایی که نفوذ لاک، برکلی، و هیوم غالب بود، گرایش به سوی تئوری مکانیکی جهان و انسان مشاهده می‌گردید. در انگلستان، این عقیده که آدمی چیزی بیش‌تر از یک ماشین نیست، نفوذ داشت. بدیهی است که چنین نظریه‌ای دیگر جایی برای مفهوم روح باقی نمی‌گذاشت. مردمانی مانند تولند و هارتلی، به سختی کوشیدند که نشان دهند هر گونه عقیده درباره‌ی روح، خارج از موضوع بحث می‌باشد.

نظریه‌ی کانت درباره‌ی روح و فناپذیری آن

این کانت بود که بالأخره موفق شد افکار متفاوت زیادی را با هم در نظام فلسفی جمع کنید؛ نظامی که ثابت کرده است یکی از بهترین توفیقات تاریخ فکر بشری می‌باشد.

کانت معتقد بود که فهم قادر نیست همه‌چیز را - جز آنچه تجربه شده - بفهمد. ولی عقل می‌تواند از این مرز بگذرد و جهانی را تصور کند که ما قادر نیستیم از آن هیچ نوع اطلاع عملی داشته باشیم. بدین ترتیب عقل تا به ماورای تجربه صعود می‌کند و اصولی را در معرض فهم ما قرار می‌دهد که جنبه‌ی استعلایی دارد.

عقل به انسان تصویری از روح را می‌دهد که جمع کلیه‌ی فرآیندهای ذهنی است. گرچه ما هرگز نمی‌توانیم روح را تجربه کنیم، ولی تصور روح باارزش است و لذا، شایسته است که به آن فکر کنیم.

از آنجا که علمی بدون عالم یا دانشی بدون داننده نتواند بود، شایسته است نتیجه بگیریم که چیزی به نام روح وجود دارد و طوری عمل کنیم که انگار وجود روح را قبول داریم. گرچه ما نمی‌توانیم وجود روح فناپذیر را اثبات کنیم، ولی می‌توانیم قسمی رفتار کنیم که گویا روح وجود دارد. چون بر چنین رفتاری ارزش‌های اجتماعی والایی مترتب است. کانت معتقد بود که این تصور استفاده‌ی تنظیم‌کننده دارد و می‌تواند به بسیاری از مفاهیم و تصورات ذهنی ما نظم و نسق بدهد. تصور روح، هم‌چنین مرکزیتی می‌شود که ما می‌توانیم تجارب آگاهی خود را به آن ارجاع کنیم.

علاوه بر این، تصور روح دارای ارزش اخلاقی است. این تصور، نتیجه‌ی قانون اخلاقی است و به عنوان پایه‌ی زندگی اخلاقی مورد استفاده واقع می‌شود. قانون اخلاقی، که ما قبلاً بحث کردیم، مستلزم اراده‌ی نیک است؛ اراده‌ای که چنان تنظیم شده باشد که عملی که از او سر می‌زند، بتواند دست‌کم اصلی جهانی تلقی شود. این اراده‌ی نیک می‌بایست قابل تحقق باشد. ولی آدمی نمی‌تواند در تمام لحظات هستی متناهی خود، مطلقاً خوب باشد. در نتیجه، این اصل فناپذیری روح را الزامی می‌کند تا مطالبات قانونی اخلاقی قابل تأمین گردد. در طول این زمان بی‌پایان، که هم ممکن و هم ضروری است، روح آدمی در دفعات مختلف ظاهر می‌گردد و هر بار یک گام به سوی کمال نزدیک‌تر می‌شود؛ کمالی که تحقق کامل اقتضات قانون اخلاقی است.

فیخته، شلایرماخر، هربارت، و شوپنهاور

بحث کانت مبنی بر این که قانون اخلاقی پایه‌ی عمل و رفتار است و این که گویی دنیای فوق حسی وجود دارد که آن سوی علم و تجربه قرار دارد، نقطه‌ی شروع فلسفه‌ی فیخته بود.

فیخته و پیروانش بر این اصل فکری فلسفه‌ای را بنا کردند که به ایدئالیسم «بعد - کانتی» شناخته شد. از نظر فیخته، من یا اراده، منبع و خالق جهانی است که ما می‌شناسیم. من فقط می‌تواند آن چیزی را بفهمد که خلق کرده است.

ولی «من» فعالیت محض، عقل کلی، اصل مطلق و متفاوت از هر «من» فردی می‌باشد. این من کلی، اساس من فردی است. من هر انسانی است که زندگی می‌کند. این فراگرد زندگی جهانی است که بر هر آگاهی فردی اشراف دارد. من کلی، به ذرات مختلف تقسیم می‌شود که هر یک از آنها، من فردی اشخاص را تشکیل می‌دهد؛ درست مانند نوری که ممکن است به ذرات ریز قسمت گردد، ولی از منبع و منشأ خود منقطع نمی‌شود و هنوز به آن متصل است. بنابراین، کسی که خود فردی است، فقط تجلی من جهانی و یا ظهورات اصل خلاق می‌باشد.

من به خاطر قانون اخلاقی که به عقیده‌ی کانت در خود می‌بیند، می‌بایست به تلاش خود ادامه دهد و لذا، ضروری است که فناپذیر باشد. این همان بخشی است از فرد که دیگران به آن روح می‌گویند و چیزی نیست که با بدن بمیرد.

شلایرماخر، گرچه مایل نبود که اصول عقیدتی ایدئالیسم را - در حدی که فیخته قبول کرده بود - بپذیرد، با این وجود اعتقاد داشت که من فردی استقلالی دارد که آن را خودمختار می‌سازد. این من قادر است که استعدادها‌ی مخصوص خود را بسط دهد و از این ره‌گذر، در توسعه‌ی کل یا مطلق که او خود جزئی از آن است، سهیم شود. ولی حتی این حد آزادی نیز کافی نبود که شلایرماخر فناپذیری من یا روح را قبول کند. تنها بی‌مرگی که شلایرماخر مایل بود بپذیرد، اتحاد با نامتناهی بود. از نظر او، وقتی روح در هر لحظه از زمان به ابدیت متصل است، ناگزیر باید جاویدان و سرمدی باشد.

هربارت کل نقطه‌نظر نظر ایدئالیستی را مخالف رأی خود می‌دانست. از دیدگاه وی، «واقعیات» غیر قابل تغییر و ساده‌ی بسیاری وجود دارد که برای ساختن اشیاء با هم ترکیب می‌شوند. وی روح را نیز یکی از این واقعیات می‌دانست که می‌توان آن را با صفات ساده، مطلق، بی‌زمان، و بی‌مکان توصیف نمود. بدن انسان، توده‌ای از «واقعیات» است و «واقعیت» روح نیز در مغز آن قرار دارد. گرچه تمام روح‌ها لزوماً به هم شبیند، ولی در توسعه و بسط، به مقتضای طبیعت بدنی که در آن قرار گرفته‌اند، با هم مختلف می‌شوند.

وقتی روحی با روح دیگر برخورد می‌کند، احساس‌هایی که در روح سازمان‌دهی شده‌اند و محتوای آن را تشکیل می‌دهند، برانگیخته می‌شوند. در اصل روح تهی است و محتوای آن، احساسات است که بر اثر جست‌وجوی روح، جهت حفظ تماس خود با دیگر ارواح به وجود آمده است.

از آن‌جا که جهان «واقعیات» لایتغیر است و تنها تغییر آن اختلاط مکرر واقعیات است، موقعی که بدن مضمحل می‌شود، روح با آن از میان نمی‌رود و به وجود خود ادامه می‌دهد.

«اراده»‌ی شوپنهاور با روح بقیه‌ی فلاسفه هم‌خوانی دارد. اراده همان «شیء در ذات خود» کانت است؛ چیزی که پایه‌ی زیرین تمام تجربه را تشکیل می‌دهد. اراده‌ی فردی از آن لحاظ که بخشی از اراده‌ی

کلی است، نمردنی است. در مرگ، اراده‌ی فردی که تجلی ویژه‌ی اراده‌ی جهانی در فرد است، قطع می‌شود، ولی نمی‌میرد. اراده اساس تمام جهان است و به حیات همیشگی خود ادامه می‌دهد.

بنا به نظر رودلف هرمان لوتز، جهان خارجی آفرینش روح در روح است. این روح در مغز قرار دارد و فقط در مغز می‌تواند با بدن تماس برقرار کند. مادام که بدن زنده است، روح اصل حاکم و کنترل‌کننده است. لوتز معتقد است که بعد از مرگ بدن، روشن نیست که بر سر روح چه می‌آید. ولی آنچه مسلم است، این است که به عنوان حرکتی برخاسته از ایمان، هر کس می‌بایست زمانی در جایی پاداش و یا عقوبت کارهای نیک و بد خود را دریافت کند. بنابراین، گرچه او قادر نیست آن را ثابت کند، با این وجود به گونه‌ای، به بی‌مرگی روح باور دارد.

مفاهیم جدید درباره‌ی روح و جاودانگی آن

فلاسفه‌ی اخیر، مفهوم روح و نیز جاودانگی فرد را ترک کرده‌اند. وقتی امروزه نوشته‌های فیلسوفان نوین را مطالعه می‌کنیم، از این که در آنها واژه‌ی روح به ندرت دیده می‌شود و کلمه‌ی فناپذیری اصلاً مشاهده نمی‌گردد، به سختی یکه می‌خوریم. در مجموعه‌ای از نوشته‌ها فیلسوفان امروزی، که در کتابی به حجم ۶۵۰ صفحه به طبع رسیده است، هیچ اشاره‌ای به روح نشده است و فقط در چند جا، نامی از فناپذیری به میان آمده است.

موضع بیش‌تر فلاسفه‌ی نوین این است که بدن قادر است به طرقی عمل کند که از آن بتوان درجه‌ی بالای هوش آدمی را استنباط نمود. عملیاتی این‌چنین را «عمل مراقبت‌شده» می‌نامند. تعداد کمی از نویسندگان برای شرح کردن این نوع اعمال، کلمه‌ی کلی روح را به کار می‌برند. ولی اگر آنها را در فشار قرار دهیم تا کلام دقیق‌تری در این زمینه به کار برند، قبول خواهند کرد که آنها چیزی از روح که از بدن مجزا باشد و ادعای فناپذیری بکند، سراغ ندارند.

پایه و اساس این موضع کلی را باید در علاقه‌ای که مردمان امروزی به علم دارند و نیز در اعتقاد عمومی آنها به این که رفتن به آن سوی تجربه (عمل قابل مشاهده) خطرناک است جست‌وجو کرد. توجه و احترام به روش علمی، وجه مشخصه‌ی مردمان امروزی را تشکیل می‌دهد. این شیوه، اگر به دقت اعمال شود، نه به روح و نه به اعتقاد به بی‌مرگی ختم می‌شود.

روانشناسی رفتاری که ب. واتسون و دیگران مبدع آن هستند، توجه جدید مردم را به مشاهده، به عنوان چیزی که بایسته‌ی توجه است، متمرکز کرد. گرچه خیلی از متفکران مایل نبودند که محدودیت‌های موجود در روش رفتاربان را تحمل کنند و نظر مشتاقان به این شیوه را که مشاهده‌ی نخستین و واپسین شیوه‌ی علمی بشر است بپذیرند، اما نفوذ این طرز تفکر بسیار زیاد بوده است.

علاوه بر این، کوشش قبلی برای تشریح قدرت انسان به فکر و استدلال کردن بر اساس این که او دارای ذهن و روح است، به مقیاس وسیعی متروک شده است. احساس عمومی بر این است که چنین تبیینی، تبیین واقعی نیست، بل که گونه‌ای طفره رفتن از موضوع به حساب می‌آید. در مقابل، فکر را فعالیت می‌دانند که از کیفیت عقلانیت برخوردار است. کسی که فکر می‌کند، ذهنی و رای بدن ندارد که با آن به تفکر پردازد. با وجود این، به خاطر داشتن سازمان و ساختار ظریف‌تر، قادر است کارهایی انجام دهد که ویژگی تفکر را دارد.

ما مشاهده می‌کنیم که این موضع کلی، بیش‌تر توسط نمایندگان مکاتب فکری «پوزیتیویسم» (مذهب تحصیلی) و «پراگماتیسم» (اصالت عمل) اتخاذ شده است. در میان پوزیتیویست‌ها، آگوست کنت را باید نام برد که معتقد بود جست‌وجوی روح و اعتقاد به بی‌مرگی، ویژگی‌های دوره‌ی کودکی توسعه‌ی بشر بوده است. بشر، با تکامل در توسعه‌ی نژادی خود، متوجه می‌شود که اعتقاداتی این‌چنین، دقیق نیست. آن‌ها آرزوهای محضی هستند که نمی‌شود اثباتشان کرد و بر واقعیتی نیز متکی نیستند. کنت در خاتمه، نتیجه می‌گیرد که بایست این قبیل تفکرات را بالکل از ذهن خارج کرد.

پراگماتیسم، همین سنت را دنبال می‌کند. ویلیام جیمز تشخیص داد که بسیاری از مردم، به وجود روحی که نمردنی است اعتقاد دارند. او معتقد بود که داشتن اعتقادی این‌چنین برای زندگی اخلاقی مردم مفید است. ولی نتوانست برای آن در ساختار تفکر بشر جای‌گاهی بیابد. جان دیویی از جیمز مطمئن‌تر بود که چنین فکری فاقد هر گونه پایه و اساس می‌باشد. در حقیقت، دیویی متقاعد شده بود که دکترین روح ممکن است به طور مشخص مضر باشد. زیرا این اصل عقیدتی با خود محموله‌ای از سنن مختلف را حمل می‌کند که موجب تنزل موضع انسان می‌شود و باعث می‌گردد که او بالکل، تلاش خود را برای درک تجربه‌های دینی ترک گوید.

در حالی که فلاسفه‌ی بسیاری باقی مانده‌اند که هنوز تحت نفوذ سنت دینی هستند و سعی دارند واژه‌ی «روح» و لفظ همیشه همراه آن، «فناناپذیری» را به نحوی به کار برند که قابل جا افتادن در طرح علم نوین باشد، بدون این که لازم آید پیچ و تاب بسیاری بر آن وارد کرد، اما خط پررنگ گرایش نوین به سمت آن است که حداقل تا جایی که به فلسفه مربوط می‌شود، از این نظریه پرهیز گردد.

امروزه روح را چیزی بیش‌تر از یک نام نمی‌دانند که به نوعی فعالیت، فعالیتی که جنبه‌ی روحی دارد، اطلاق می‌شود. روح دیگر به معنای یک تمامیت یا چیزی نیست که ممکن باشد مانند دست، چشم، و نظایر آن، به کسی تعلق گیرد. از این گذشته، بی‌مرگی دیگر برای بیش‌تر فلاسفه‌ی نوین، به معنای تداوم ابدی چیزی و یا زندگی سرمدی تمامیتی فردی که ما آن را از خود می‌دانیم، نیست. به جای آن، متفکران امروزی به بی‌مرگی (بیولوژیکی) و یا تداوم هستی ساختار نطفه‌ای انسان، فناناپذیری نفوذ و یا تأثیر دائم نفوذپذیری بعد از مرگ بدن، و نیز جاودانگی گروه و یا تداوم کلی که هر فردی از افراد برای مدتی از زمان بخشی از آن بوده فکر می‌کنند و آن‌ها را مواضع فلسفی خود قرار داده‌اند. هم‌چنین نظریه‌ی سنتی قدیمی‌تر که بر اساس آن، میان بدن و روح یا ذهن قائل به دوگانگی بودند و هر دوی آن‌ها را تمامیت‌هایی می‌دانستند که زندگی‌هایی کم‌وبیش مجزا از هم داشتند، تقریباً به کلی از حیطه‌ی فکری متفکران امروزی خارج است. بدین ترتیب آن‌ها این مفهوم را نیز که یک طرف این دوگانگی، روح یا ذهن، می‌تواند - بعد از این که طرف دیگر (بدن) از فعالیت باز ماند - هم‌چنان به کار خود ادامه دهد، غیر قابل بحث می‌دانند.

به جای نظریه‌های سنتی فوق - مفاهیمی که برای خود سنن مفصل و محترمی داشتند - ما امروزه به مفهوم علمی‌تری برمی‌خوریم که طی آن، انسان موجودی است که به خاطر توسعه‌ی تحول تکاملی به غایت تخصصی و طولانی‌مدتش، قادر است کارهای معینی را انجام دهد که انجام آن‌ها در مقاطع دیگر از سیر تحول تکاملی، به کلی غیرممکن بوده است. او هم‌چنین قادر است استدلال کند، فکر کند، نقشه بریزد، و نتایج آن را به موقع اجرا بگذارد و نیز قابلیت آن را دارد که ارزش‌های روحی را به تصور درآورد و برای تحقق بخشیدن به آن‌ها تلاش کند. انسان می‌تواند در محیط خود، اثرات ظریفی باقی بگذارد.

در حقیقت، انسان توانایی آن را دارد که جهان را در قطب‌نمای فکری خود ببیند و برای تسلط بر آن و نیز تبدیلیش به آنچه دل‌خواهش است، نقشه‌های بلندبالایی بکشد. این توانایی‌ها خیلی بالاتر از چیزهایی است که ما در جهان مشاهده می‌کنیم. لذا، این‌ها کیفیتی دارند که با کیفیت سایر فعالیت‌هایی که انسان از آن اطلاع دارد، متفاوت است. ولی تفکر نوین مایل نیست که از این واقعیات به تئوری‌ای برسد که گویا این عملیات نتیجه‌ی بدن نیستند، بل که نتیجه‌ی چیز دیگری هستند که انسان واجد آن است و می‌تواند آن را روح یا ذهن بنامد. تفکر نوین بر این باور است که این فعالیت‌ها، فعالیت‌هایی هستند ذهنی و یا روحی، و بخشی از فعالیت کامل فرد.

برای روشن‌تر شدن مطلب فوق، به این تصور توجه فرمایید. فرض کنید مردم مردی را زشت و مرد دیگری را زیبا می‌دانند. آنچه فیلسوف نوین در این ارتباط سؤال می‌کند، فرق بین این دو مرد را نشان می‌دهد. آیا مرد دوم چیزی در خود دارد که ما به آن زیبایی می‌گوییم و به خاطر آن است که او زیبا است؟ پاسخ منفی است. زیبایی شیء نیست، بل که کیفیت است. در واقع این ویژگی‌های شخص است که طوری سازمان‌دهی و ساخته شده که او را نزد ما زیبا کرده است. هیچ شیء، هیچ تمامیتی، به نام زیبایی که شخص را زیبا کند، در کار نیست.

همچنین، آدمی فاقد روح و یا ذهن می‌باشد. ولی اعمال او چنان طبیعتی دارد که ما آن‌ها را با واژه‌های ذهنی یا روحی تبیین می‌کنیم.

این موضوع، فلسفه‌ی نوین را ملزم می‌سازد که عقیده به بی‌مرگی را به نحوی که در گذشته به آن اعتقاد داشتند، ترک گوید. اگر چیزی نیست، تمامیتی نیست که با روح برابر و منطبق باشد، دیگر برای روح تصور به فناپذیری مورد نخواهد داشت. این امر ترک این مفهوم را الزامی می‌سازد که گویا جایی هست که روح بعد از مرگ بدان‌جا سفر کند. وجود مکانی مختص روح، بعد از مفارقت از بدن، از دیرباز در طول تاریخ رواج داشته است. این مفهوم، با نام شئول در میان عبریان قدیم، و هادث در فرهنگ یونانیان باستان (به معنای زمینی سایه‌زار در کنار رود استیکس)* و بهشت در میان مسیحیان (که جنبه‌ی تخیلی نیرومندی نیز داشت) متداول بوده است. در واقع تقریباً تمام ادیان بر این باورند که سرزمینی آن سوی مرگ وجود دارد که ارواح خوب بدان‌جا می‌روند تا پاداش خود را دریافت کنند و از زندگی بعد از مرگ لذت ببرند. مذاهب بسیاری نیز هستند که معتقدند سرزمین دیگری وجود دارد که ارواح پلید و شریر به آن‌جا گسیل می‌شوند تا به عقوبت کارهای ناشایسته‌شان برسند. ولی اگر روحی در کار نباشد، در آن صورت دیگر وجود سرزمین‌هایی برای تنبیه و یا پاداش، مورد نخواهد داشت.

بنا به آنچه گذشت، متوجه می‌شویم که فکر نوین برای یافتن محلی جهت ارزش‌های خود، به انسان و زندگی او، بین مقاطع تولد و مرگ توجه می‌کند. در این دوره از زندگی، فلاسفه‌ی نوین هر آنچه را که برای فهمیدن انسان لازم دارند، به دست می‌آورند. خیلی از متفکران، به طور انفرادی، به اعتقادات یا فرضیات مربوط به تجارب بعد از مرگ اجازه‌ی طرح می‌دهند، ولی آن را در نظامات فلسفی خود وارد نمی‌کنند. همچنین این فیلسوفان موفق نمی‌شوند نظریه‌های خود را به عنوان یافته‌های جدید نسبت به سنن قدیمی‌تر و کمتر علی‌مطرح نمایند و یا به آرزوی کسانی پاسخ مثبت دهند که از تفسیر علمی زندگی دل‌خوشی ندارند.

* Styx: رودخانه‌ای واقع در زیر زمین - اسطوره‌شناسی یونان

فصل هفتم - انسان و حکومت

فیثاغورث - دموکریٹوس - سوفیست‌ها - سقراط - افلاطون

ارسطو - اپیکوریان - رواقیان - آگوستین - ماکیاولی

گروتیوس - هابز - لاک - آدام اسمیت - روسو

هگل - مارکس - میل - نیچه - دیویی

آیا جامعه برای انسان درست شده و یا انسان برای جامعه؟ آیا حکومت آفریده‌ای مقدس است که انسان شایستگی زیر سؤال بردن آن را ندارد، یا این که نتیجه‌ی «تعامل اجتماعی» است که هرگاه از برآوردن آن باز بماند قابل تغییر می‌باشد؟ حکام چگونه به قدرت می‌رسند؟ آیا انقلاب را می‌توان توجیه کرد؟ آیا حکومت دیکتاتوری مطلق و یا دموکراسی، شیوه‌های درست حکومتند؟

انسان موجودی اجتماعی است. او طبیعتاً با هم‌نوعان خودش زندگی می‌کند و آن را دوست می‌دارد. هیچ تنبیه ظالمانه‌ای بالاتر از این نیست که آدمی را برای مدت طولانی، از سایر آدمیان جدا کنند.

هنوز کسی نتوانسته است بگوید که آیا عشق انسان به زندگی با هم‌نوع خود، برخاسته از طبیعت اصلی و بنیادی او است یا خیر. ولی این نکته روشن است که نخستین انسان‌هایی که ما از آنها چیزی، حتی به اختصار، می‌دانیم، به طور اجتماعی زندگی می‌کرده‌اند. ممکن است مسکن آنها یا پناهگاه‌های زمختی بوده باشد که از شاخ و برگ درختان ساخته شده یا در زیر درختان تناور و یا در پناه صخره‌های بزرگ. ولی در هر حال، آنچه مسلم است، بدوی‌ترین انسان‌ها همیشه می‌خواستند نزدیکی هم‌نوعان خود باشند. دلیل این تمایل شاید در آرزوی ذاتی آنها به داشتن امنیت نهفته باشد و نیز این که توجه پیدا کرده بودند یک انسان تنها، به وضع خطرناکی در معرض آسیب‌های دشمن قرار می‌گیرد. در حالی که وقتی دو نفر یا بیشتر با هم باشند، قادرند به نحو به‌تری از خود محافظت کنند.

در هر حال، به هر دلیل و در هر مکان که ما نشانه‌ای از نوع بشر می‌بینیم، شواهدی پیدا می‌کنیم که تعدادی مرد و زن با هم به صورت گروهی زندگی می‌کرده‌اند و چون زندگی با هم و گروهی، اعم از این که اعضای آن انسان باشد یا حیوان، تضاد مقصد و خواست را به وجود می‌آورد، تقریباً به یقین می‌توان حکم کرد که مردمان اولیه، ناگزیر بودند نوعی از جامعه را مستقر سازند و قواعدی وضع کنند که همه مجبور به اطاعت از آن باشند. احتمالاً نخستین قواعد، آگاهانه به نحوی مطرح می‌شد که همه بتوانند بیاموزند.

این قواعد، احتمالاً به صورت حق و ضرورت مورد قبول عامه قرار می‌گرفت، بدون این که فکر زیادی درباره‌ی آن کرده باشند.

از این مقررات ساده برای زندگی دسته‌جمعی بود که اقتضات اجتماعی توسعه یافت و به تدریج، یک رشته عادات و رویه‌ی عمل به وجود آمد. این مجموعه، شامل قوانین قبیله و یا مقررات گروه را تشکیل

می‌داد. رویه‌ی عمل‌هایی که برای نگهداری گروه و صیانت او از گزند دشمنان داخلی و خارجی مفید تشخیص داده می‌شد، مصرانه ایفاء می‌گردید و آن‌هایی که این منظور را تأمین نمی‌کردند، از اعتبار ساقط می‌شدند.

با پیروی از این فرآیند، سازمان‌های گروهی و قبیله‌ای، همراه شیوه‌های زندگی که از نسل‌های گذشته به نسل‌های بعدی به ارث می‌رسید، توسعه پیدا کرد. بعضی از این مقررات را جوانان قبیله در زندگی روزمره‌ی خود در میان هم‌قبیله‌ای‌ها می‌آموختند.

آن‌ها می‌دیدند که دیگران به طرق مخصوصی عمل می‌کنند و عمل به این شیوه‌ها را نیز درست می‌دانند. بقیه‌ی مقررات در مراسم رسمی که توسط اعضای گروه در مناسبت‌های ویژه برگزار می‌شد، به نوجوانان منتقل می‌گردید. مهم‌ترین این مراسم، آن‌هایی بود که بعد از بلوغ و به هنگام پذیرش جوان به عضویت کامل قبیله، انجام می‌شد.

این عادات و قوانین غیرمکتوب، گروه را با هم منسجم می‌نمود و هر کس که جرأت می‌کرد کوچک‌ترین تخطی کند، به شدت مورد تنبیه قرار می‌گرفت. اغلب مرگ جرمه‌ای بود که در صورت عدم رعایت سنن، به خطاکار تعلق می‌گرفت. این جامعه‌ای تنگ‌بافته بود با قوانین، عادات، جرائم مخصوص، که با ارائه‌ی نمونه و یا افواها و از طریق برگزاری آداب و رسوم به نسل‌های بعدی منتقل می‌گردید.

بعدها زمانی رسید که این قوانین و عادات به صورت مکتوب درآمد و حاصل آن، مجموعه‌ای از قوانین مدون شد؛ قوانینی که ثابت کرده بودند وجودشان برای حفظ زندگی اجتماعی گروه لازم است. این مراحل آغازین تشکیل جامعه و استقرار حکومت بود.

چندین قرن بعد، فلاسفه توجه خود را به سازمان اجتماعی معطوف کردند و چگونگی موجودیت، ماهیت، و معنای آن را مورد بحث قرار دادند. آن‌ها می‌پرسیدند که «آیا حکومت نتیجه‌ی طبیعی زندگی گروهی مردم است و یا ریشه‌ی الهی دارد؟ آیا حکومت وسیله‌ای است که می‌بایست با گذشت زمان مورد تعویض و تجدیدنظر قرار گیرد و یا این که شأن نزول دائمی دارد و آدمی با تغییر آن خطر می‌کند؟ قدرت حکومت در چیست؟ در مردم و یا در حکامی که آن را از خدا دریافت می‌کنند؟ به‌ترین شکل حکومت کدام است و انسان چگونه می‌تواند به آن دسترسی پیدا کند؟»

این سؤالات و بسیاری دیگر نظیر آن‌ها، فکر بسیاری از فلاسفه‌ی بزرگ را به خود مشغول داشته است. این مسائل، نه تنها سبب تفکرات فلسفی بسیاری شده‌اند، بلکه باعث درگیری جنگ و یا تهدید به جنگ نیز بوده‌اند. انقلاب‌های بسیاری در گرفته است، چون اشخاص در پاسخ به این سؤالات اختلاف رأی داشتند و همه نیز حاضر بودند برای اثبات حقانیت خود تن به مرگ بدهند. در عصر ما هم مردم به جنگ‌های بزرگ در سطح جهان دست زدند، چون نمی‌توانستند در ارتباط با پاسخ به بعضی از این سؤالات، به توافق برسند.

قدیمی‌ها معتقد بودند که خدایانشان حکام نهایی بودند و کسانی که در قبیله قدرت را به دست داشتند نیز مستقیماً از جانب خدایان به این سمت منصوب شده‌اند.

بنابراین، این مردمان بدون سؤال قبول کرده بودند که تمام قوانین که آن‌ها زیر چتر آن زندگی می‌کرده‌اند، توسط خدایان به اجداد آن‌ها ابلاغ شده و لذا، به هیچ‌وجه ایجاد تغییر در آن مجاز نمی‌باشد.

نمونه‌ی بارز این موضع در اعتقاد عبریان اولیه دیده می‌شود. آن‌ها معتقد بودند که موسی، قانون‌گذار بزرگ، قوانین منقور (کنده‌کاری شده) بر روی الواح سنگی را از خدای آن‌ها، موسوم به یهوه، دریافت کرده است و ده فرمان نیز، که اساس قانون آن‌ها را تشکیل می‌دهد، ریشه‌ی الهی دارد و یهوه تنها فرمانروای آن‌ها است. آن‌ها همچنین بر این باور بودند که موسی و سایرین، که بر آن‌ها حکم می‌راندند، با قدرت خود به این مناصب نرسیده بودند، بل که نمایندگان یهوه بودند. تنبیه عدول از قوانین، توسط انسان تعیین نشده بود. بل که این یهوه بود که این تنبیهات را وضع کرده بود.

تمامی مردمان اولیه همین اعتقادات را داشتند. منتها به جای یهوه، عبریان خدایان خود را می‌گذاشتند. آن‌ها حکومت را آفرینشی الهی می‌دانستند و قوانین را دستورات الهی که اگر شکسته می‌شد، مسؤولیت و خطرش متوجه خاطی بود، چون تنبیهات الهی حتمی و عادلانه بود. خدای عبریان بر کسانی که جرأت می‌کردند که از اراده‌ی او تخطی کنند، خشم می‌گرفت و از آن‌ها به سختی انتقام می‌کشید.

یونانیان اولیه مجبور نبودند قوانین خود را روی الواح سنگی کنده‌کاری کنند. آن‌ها ذهن رهبران‌شان را بر لوحه‌های سنگی ترجیح می‌دادند. عادات و رسوم اجدادی که توسط تجربه‌ی گروهی و قبیله‌ای نسل‌های متعدد بسط و توسعه یافته بود، به وسیله‌ی شیوخ قبیله، تفسیر و به موقع اجرا گذاشته می‌شد. نهایتاً این آداب و رسوم توسط لیکورگوس* جمع‌آوری و مکتوب می‌گردید. در مجموعه‌ی قوانین که بدین ترتیب تنظیم می‌شد، مقررات زندگی گروهی یا حکومت، به دقت و روشنی معرفی می‌گردید، به طوری که همه اطلاع پیدا می‌کردند که این قوانین چیست و چگونگی آن‌ها کدام است.

از نظر مردمان اولیه، حکومت و یا جامعه، مهم‌تر از اعضای جامعه بود. مردمان عهد باستان تشخیص داده بودند که انسان نمی‌تواند عمر طولانی داشته باشد و یا از مزایای زیای بهره‌مند گردد، مگر این که در جمع و گروه زندگی کند. به علاوه، آن‌ها متوجه شده بودند که بزرگ‌ترین خیر برای بیش‌ترین تعداد، موقعی میسر است که تمام جامعه یک واحد شده باشد. در نتیجه، هر کس که با اعمال خود ایمنی گروه را تهدید می‌کرد مرتکب جرم شده بود و مستحق سخت‌ترین تنبیهات بود. آن‌ها متوجه گردیده بودند که حفظ گروه یا جامعه لازم است، ولو به قیمت فدا کردن فرد یا عضو جامعه. وقتی که فردی از افراد جامعه با گروه یا جامعه اختلاف پیدا می‌کرد، این آن فرد بود که می‌بایست تسلیم می‌شد و یا فنا می‌پذیرفت. اگر احیاناً گروه از میان می‌رفت، در حکم آن بود که همه‌ی افراد جامعه از بین رفته‌اند.

حکومت از دید فلاسفه‌ی اولیه‌ی یونان

فیثاغورثیان، که در میان یونانیان نمایندگان این نقطه‌نظر را داشتند، می‌آموختند که فرد بایستی خود را تابع کل کند و سعی نماید که در تمام اوقات، برای خیر حکومت عمل کند. به موجب این عقیده بود که آن‌ها به اعضای خود احترام به قدرت، قوانین، و فضایل وقت شهروندی را تعلیم می‌دادند و این نظر را تلقین می‌کردند که نفع کل بر نفع فردی ترجیح دارد و فداکاری فرد برای جامعه، آرمان پسندیده‌ای است.

عین این موضع کلی را دموکریتوس اتخاذ کرد. او معتقد بود که هر یک از اعضای جامعه، می‌بایست خود را به تمامی وقف خیریت حکومت کند، زیرا «حکومت باکفایت بزرگ‌ترین نگهبان ایمنی جامعه است». در

* قانون‌گذار اسپارتی قرن نهم ق.م.

جای دیگر او نوشت: «وقتی حکومت یا دولت در شرایط سالم باشد، همه‌چیز به شکوفایی می‌رسد. در صورتی که اگر به فساد آلوده گردد، همه‌چیز به تباهی کشانده می‌شود.» او استدلال می‌کرد که چون رفاه و سعادت نهایی هر کس متکلی به حکومت است، منطقی و معقول است که موفقیت و به‌روزی حکومت، دل‌مشغولی نخست همه‌ی افراد جامعه باشد.

بعد از جنگ‌های ایران (۴۴۹ - ۵۰۰)، آتن مرکز فرهنگ یونان باستان شد. حوادثی که به این جنگ‌ها منجر گردید و نیز وضعیتی که برای آتینان در طول جنگ به وجود آمد، آن‌ها را به مسائل دولت و شکل مردم‌سالارانه‌ی زندگی بشر علاقه‌مند ساخت. این تمایل، طبیعتاً باعث رشد استقلال فکری شد و منتج به این گردید که مردم به نظریه‌های مربوط به دولت توجه و علاقه‌ی بیش‌تری نشان دهند. خیلی‌ها وفاداری کور به قدرت دولت را مورد سؤال قرار دادند و خیلی‌ها نیز شروع کردند که استقلال و نیز حقشان را به داشتن زندگی کم و بیش فارغ از سلطه‌ی دولت، خواهان شوند. فردانگاری فضای فکری مردم را پر کرده بود. بعضی‌ها پیشنهاد می‌کردند که انسان می‌بایست خود را از قید قدرت گروهی رها سازد تا بتواند با گروه مقابله کند و از سنن قدیمی، آزادانه انتقاد نماید.

همان‌طور که قبلاً متذکر شدیم، سوفیست‌ها مبدع نخستین تفکر فردگرایی بودند. آن‌ها توجه خود را نه به گروه، که به فرد تمرکز دادند. آن‌ها ارزش نهایی و استقلال خود را خواستار شدند. سوفیست‌ها بر آن شدند که به افراد بیاموزند چگونه در زندگی موفق شوند و نیز چگونه با استفاده از قانون و یا با طفره رفتن از آن، از طریق به کارگیری مهارت در استدلال و مباحثه، به هدف‌های خود برسند.

در حقیقت، این سوفیست‌ها بودند که می‌گفتند قوانین اختراع اعضای ضعیف جامعه است تا به وسیله‌ی آن اقویا را به بند بکشند و بر آن‌ها مستولی شوند. در *محاویره‌ی افلاطون*، تحت عنوان *گورگیاس*، سوفیست‌ها سرشناس چنین استدلال می‌کند که:

«سازندگان قوانین اکثریتی هستند که ضعیفند. آن‌ها قوانین را وضع می‌کنند و ستایش و نکوهش را رواج می‌دهند تا منافع خودشان تأمین شود. آن‌ها مردمان قوی‌تر و آن‌هایی را که می‌توانند از دیگران پیشی جویند مرعوب می‌کنند تا بتوانند به این برتری دست یابند.» او در ادامه اظهار می‌دارد که مردان بزرگ تاریخ کسانی بوده‌اند که از اطاعت قانون اکثریت ضعیف، که خود را برای فرودست کردن اقویا سازمان داده بودند، سرپیچی می‌کرده‌اند. کالیکس، طعمه‌ای را که ضعف‌های اکثریت در مقابل اقویا می‌گرفتند، بدین‌سان شرح می‌دهد: «اگر مردی با نیروی کافی وجود می‌داشت، موانع را در هم می‌شکست و به جلو می‌راند و خود را از تمامی بندها و قیدها آزاد می‌ساخت، او هم‌چنین همه‌ی قوانین، سحرها و جادوها را که بر خلاف طبیعت بود زیر لگدهای نیرومند خود له می‌کرد.» این جملات، روحیه‌ی مبارزه‌طلبی و استقلال را می‌رساند که بر تحقق خود پا می‌فشرد و اجازه نمی‌داد که بیش از این، توسط ضعفا و جاهلان و ابلهان سرکوب شود.

واضح است که این موضع را می‌توان به سادگی، به عنوان ایجاد هرج‌ومرج و تحریک به قیام علیه قدرت حاکمه تعریف کرد؛ کما این که خیلی‌ها نیز عیناً چنین کردند. بدین‌ترتیب بخش بزرگی از نفوذ سوفیست‌ها منجر به این شد که اشخاص از اطاعت دستورات جامعه امتناع ورزند و موجب تهدید هم‌بستگی حکومت آتن شوند. ولی هنوز بسیاری از سوفیست‌ها بودند که نمی‌خواستند چنان وضعی اتفاق بیافتد. این جماعت از نظریه‌ی سنتی قدیمی‌تر، مبنی بر این که آدمی می‌بایست به تمامی و بدون قید و شرط تابع

حکومت باشد، خشنود نبودند و لذا، علیه آن شوریدند. از طرف دیگر، این‌ها راضی نبودند که در عدم اطاعت از حکومت و ترویج هرچومرج (نبود هر گونه دولت) افراط کنند. بخش تأسفانگیز و غم‌گنانه‌ی تفکر این جماعت این بود که گرچه در فلسفه‌ی سنتی حکومت مسأله و خطر می‌دیدند، با این وجود قادر نبودند با آوردن شکل به‌تری از دولت، با آن مقابله کنند. آن‌ها نمی‌توانستند راه‌حل دیگری برای مسأله‌ی جامعه و اتحاد آن پیدا کنند، که در عین حال از اطاعت کورکورانه‌ی دولت نیز بر حذر باشد.

با این‌همه، این افراد در مساعی خود برای حل مسأله از پا ننشستند و با طرح پیچیدگی‌های مربوط به این مبحث، تفکرات اذهان قوی‌تر را نیز به مبارزه طلبیدند.

معتقدان به تفکر ناروایی دولت، طفره رفتن فلاسفه‌ی پیرو خود را از پرداختن به فلسفه‌ای جامعه در این خصوص، غیرممکن ساختند. در نتیجه، مغزهای بزرگ در طول دوپست سال بعد، در حل مسأله‌ی مزبور به سختی کوشیدند و یادمان‌هایی از خود باقی گذاشتند.

حکومت از دید سقراط، افلاطون، و ارسطو

سقراط ابتدا پرسش‌های مهمی را که در ارتباط با مسأله‌ی حکومت وجود داشت، مطرح ساخت. گزنفون در کتاب خود تحت عنوان *یادمان‌ها*، می‌گوید که سقراط هرگز از سؤال کردن از اشخاصی که با او روبه‌رو می‌شدند، خسته نمی‌شد. او می‌پرسید:

«دولت چیست؟ دولت‌مرد کیست؟ حاکم بر انسان چه کاره است؟ خصوصیت حکمرانی کدام است؟»
 گرچه او به این پرسش‌ها پاسخ نمی‌داد، آن‌ها را به عنوان پایه و اساس ضرورت پاسخ‌گویی مطرح می‌کرد و لذا، بزرگ‌ترین وظیفه‌ی آدمی را کسب دانش می‌دانست. از نظر سقراط، شهروند خوب کسی است که همیشه در جست‌وجوی دانش است و از پرسیدن باز نمی‌ایستد. سقراط معتقد بود که وقتی کسی دانش راستین را کشف کرد، به درستی عمل خواهد کرد و در ارتباط با هم‌نوعان خود راه صحیح را پیش خواهد گرفت.

اگرچه سقراط در حکومت آتن نواقصی را مشاهده می‌کرد و قسمت اعظم وقت خود را برای بازشناسایی این نواقص صرف می‌نمود و حکام را به خاطر عقاید اشتباهشان درباره‌ی دولت، به باد انتقام می‌گرفت، با این وجود، به شدت به آتن و آتینان وفادار بود. زمانی که آتینان سقراط را به مرگ محکوم کردند، محکومیتی که او و خیلی از مردم آن را به شدت ناعادلانه می‌دانستند، او پیشنهاد دوستانش را به دادن رشوه به نگهبانان و فرار، رد کرد. در این باره سقراط این‌طور استدلال می‌کرد که اگر به فرار متوسل شود، قانون را شکسته است و کاری کرده است که موجب ضعیف‌تر شدن حکومت می‌شود. حکومت، علی‌رغم اشتباهاتش، برای سقراط مادری بود که به او زندگی بخشیده و او را کسی کرده است که هست. سقراط نمی‌توانست گمراهی حکومت را تاب بیاورد، چون حکومت را نیز چون مادر می‌دانست. روش سقراط شورشی نبود. او حتی نتوانست تبعید را بپذیرد و از حکومت روی برگرداند. برعکس، سقراط به پیروانش یاد داشت که به حکومت آتن وفادار بمانند و از این طریق، آن را برای اصلاح اشتباهاتش یاری کنند.

شاگرد برجسته‌ی سقراط، افلاطون، پی‌گیری مسأله را از همان‌جایی که سقراط رسانده بود، به عهده گرفت و کوشید راه‌حلی پیدا کند. او بر این باور بود که حکومت برای رشد فرد به بالاترین درجه، لازم است.

از نظر سقراط، خیر و نیکی، خیر و نیکی در انزوا نبود. بل که خیری بود که در گروه مصداق پیدا می‌کند. مرد خوب، شهروند خوبی است. لذا، حکومت بایست طوری ساخته شود که زندگی خوب و توأم با خیر را برای همه فراهم آورد.

افلاطون معتقد بود که فرد بایست خود را تابع حکومت بداند. ولی این حالت، صرفاً وسیله‌ای است که او به واسطه‌ی آن، می‌تواند به کامل‌ترین درجه‌ی رشد خود برسد. افلاطون همچنین اعتقاد داشت که خیر انسان به خیر و نیکویی گروه و یا جامعه بستگی دارد. وجود قانون لازم است، برای این که بعضی‌ها از همکاری با حکومت خوب امتناع می‌ورزند.

قانون کمک می‌کند تا این دسته از افراد جامعه نیز به عقل بیایند و در نتیجه، تمامی جامعه یکپارچه خیر و نیکی شود.

افلاطون عقیده داشت که به‌ترین اذهان و نیز لطیف‌ترین روح‌ها بایست زمام امور حکومت را در دست داشته باشند. این افراد، طبقه‌ی فیلسوف حاکم را به وجود می‌آورند و قدرت و اختیارشان نباید توسط بقیه‌ی مردم مورد سؤال قرار گیرد. او معتقد بود که چون اینان فیلسوف - حاکم هستند، حکومتشان عادلانه و خوب خواهد بود. آن‌ها قادر به تشخیص خوب از بد هستند و بدون تردید، به کار خوب مبادرت خواهند ورزید. او موفق خواهد شد که بقیه‌ی اعضای حکومت را بر حسب استعدادشان در طبقات جامعه جای دهد. آن‌هایی که در جنگ استعداد دارند در طبقه‌ی جنگ‌جویان، و آن‌هایی که استعداد تجارت دارند در طبقه‌ی تجار جای خواهند گرفت. بردگان نیز در طبقه‌ی خود قرار داده خواهند شد. از نظر افلاطون، چنین ساختاری در جامعه، به‌ترین حکومت ممکن را برقرار می‌سازد و در آن، هر فرد به کاری که در تخصص خودش است مشغول خواهد شد. از نظرگاه افلاطون، در چنین ساختاری است که افراد مجال رشد کافی در حرفه‌ی خود پیدا می‌کنند.

حکومتی آرمانی با این مشخصات، در کتاب مشهور افلاطون تحت عنوان *جمهوریت*، به تفصیل شرح شده است. در کتاب دیگری که کمی دیرتر نوشته شده بود و عنوان *قوانین* را داشت، افلاطون باور خود را در زمینه‌ی این که هر شهروندی بایست در تشکیل دولت رأی داشته باشد و نیز این که تمام کارهای یدی بایست به بردگان محول گردد، را مورد بحث و موشکافی قرار می‌دهد.

تئوری افلاطون درباره‌ی حکومت، اساساً نظریه‌ای اشراف‌منشانه است. افلاطون مرد ثروتمندی بود. او فرزند کسی بود که به بالاترین طبقه‌ی اجتماعی آتن تعلق داشت. با این سوابق خانوادگی، افلاطون هرگز نمی‌توانست تفکری مردم‌سالارانه داشته باشد. بل که برعکس، تفکر او با تفکر اشرافیت وقت بیش‌تر هماهنگ بود. (هرچند تئوری او در ارتباط با کنترل کامل اعضای جامعه توسط حکومت، جنبه‌ی سوسیالیستی دارد.) طبق نظر افلاطون، ثروت کل جامعه می‌باید بر اساس نیاز افراد و میزان استحقاقشان بین آن‌ها تقسیم شود و این با حکام جامعه است که طبقه‌ی اجتماعی و زندگی هر فرد از افراد جامعه را برایشان تعیین کنند. قدرت عالی با دولت است. افلاطون با اضافه کردن این که در چنین حکومتی افراد سعادت‌مند خواهند بود و به حداکثر استعداد ذاتی‌شان خواهند رسید، موفق می‌شود تا حدی از زهرآگینی دگرترین خود بکاهد.

ارسطو، شاگرد افلاطون، فلسفه‌ای را در مورد دولت پروراند که شباهت زیادی با فلسفه‌ی استادش داشت. او معتقد بود که انسان، طبیعتاً حیوانی اجتماعی است و لذا، راستین‌ترین شکل خود را می‌تواند

فقط در جامعه و در میان هم‌نوع خود داشته باشد. اگرچه ابتدایی‌ترین شکل زندگی اجتماعی، فامیل و بعد جامعه بود، هدف تکامل تدریجی اجتماعی، از نظر ارسطو، تأسیس دولت‌شهر بود که در دوره‌ی زندگی او در یونان متداول بود.

چون، همان‌طور که قبلاً گفتیم، ارسطو باور داشت که کل مقدم و مرجح بر جزء است، بر این اعتقاد نیز پا می‌فشرد که دولت یا حکومت، مهم‌تر و مقدم بر اعضای جامعه است. فرد در یک حکومت به دنیا می‌آید که خیلی پیش‌تر از او وجود داشته است. ارسطو معتقد بود که هدف حکومت این است که شهروندان خوب پرورش دهد. لذا، لازم می‌آمد که طوری سازمان‌دهی شود و عمل نماید که افراد خوبی به جامعه معرفی کند. اگر حکومت نتواند افرادی تربیت کند که زندگی پارسایانه و شادی داشته باشند، از وظیفه‌ی اصلی خود باز مانده است. او معتقد بود که اساس‌نامه‌های گروه‌های اجتماعی می‌بایست با طبیعت و نیازهای اعضای آن تطبیق داشته باشد. ولی در هر گروه، افرادی هستند که از جهات مختلفی با هم برابر نیستند. بنابراین، یک اساس‌نامه‌ی خوب می‌باید این نابرابری‌های طبیعی را تشخیص دهد و حقوق اجتماعی را بر اساس آن تفویض نماید. تا آن‌جا که آحاد یک جامعه با هم برابرند، قانون‌اساسی می‌باید حقوق مساوی برای آن‌ها فائل شود. ولی اگر با هم نابرابر بودند، بدیهی است که مطابق همان قانون‌اساسی، حقوق نابرابر خواهند داشت.

در میان جنبه‌های نابرابری که ارسطو تشخیص داده بود، مواردی قرار می‌گرفت که به توانایی‌های شخصی، ملک و زمین، تولد و آزادی (ضد بردگی) مربوط می‌شد. شما با بردگار رفتاری متفاوت داشتید تا با آزادمدان، و نیز با کودکان برده رفتاری می‌کردید که با کودکان غیربرده چنان رفتار نمی‌کردید.

ارسطو بر این باور بود که حکومت پادشاهی، اشرافی و ملی (پالیتی) - که در آن اعضا تقریباً برابرند - به‌ترین شکل حکومتی است. در مقابل، او حکومت‌های استبدادی و الیگارشی و دموکراسی را محکوم می‌کرد.

به نظر ارسطو، بردگی در یک حکومت خوب عملی است عادلانه. چون به اعتقاد او، بردگی یکی از نهادهای طبیعی بود. با این حال، او فقط خارجی‌ان را برای بردگی مناسب می‌دانست. ارسطو از آن جهت این موضع را اتخاذ کرده بود که تصور می‌کرد خارجی‌ان همه‌ی ملت‌ها پایین‌تر از یونانیان هستند و لذا، برای بهره‌مندی از حقوقی که یونانیان داشتند، محق نبودند.

سقراط، افلاطون، و ارسطو، همه از حل مسأله‌ی حکومت در ارتباط با فرد عاجز بودند. تئوری‌های آن‌ها روی کاغذ خوب بود. خیلی از اشخاص متفکر آن زمان نظریات آن‌ها را می‌خواندند و به آن علاقه‌مند می‌شدند. ولی روح فردانگاری قهرمانانه‌ای که سوفیست‌ها عنوان کرده بودند، فضای یونان را فرا گرفته بود و لذا، هر کسی در درجه‌ی اول، به خود و موفقیت شخصی‌اش اهمیت می‌داد. بر اثر این تفکر، به تدریج ولی به یقین، وحدت حکومت از هم گسیخت. فردانگاری معبری نبود که در مقابل دشمنان آتن و سایر دولت‌شهرهای یونان بتواند ایجاد وحدت کند. در نتیجه، دشمنان موفق شدند و دولت‌شهرهای یونان، یکی پس از دیگری، زیر سلطه‌ی آنان قرار گرفتند. آتن، کورنیت، و اسپارت، سه دولت‌شهر بزرگ یونان، یکی به دنبال دیگری سقوط کردند و در نهایت، تمامی یونان در جنگ چائرونی در سال ۳۳۸ ق.م. به تصرف فیلیپ مقدونی درآمد. فردانگاری ثابت کرد که سمی داخلی بود که نهایتاً دولت‌شهرهای یونان را آن‌چنان ضعیف کرد که نتوانستند مقاومت مؤثری در برابر دشمنان خود نشان دهند و لذا، سقوط آن‌ها اجتناب‌ناپذیر بود.

موضع متفکران متأخر یونان

در میان تحلیل رفتن دولت‌شهرهای یونان، اپیکوریان در صدد برآمدند که درباره‌ی دولت نظریه‌ای را عنوان کنند که با مقتضیات روز هماهنگ باشد. آن‌ها می‌آموختند که زندگی اجتماعی بر علاقه به خود بنا شده است. ما از آن جهت عضو گروه و یا جامعه می‌شویم که فکر می‌کنیم در میان گروه بودن به نفع ما است و گروه قادر است در مقابل دشمنان، ما را به‌تر محافظت کند. بنابراین، نه چیزی به نام عدالت مطلق معنی دارد و نه قوانین یا حقوق طبیعی. چیزی خوب است که مردم آن را خوب بدانند. قوانین به سادگی مقرراتی هستند که گروه می‌پذیرد و حاضر است به آن عمل کند. اگر اعضای گروه یا جامعه تصمیم بگیرند که یک قانون دیگر به منظور آن‌ها کمک نمی‌کند، آن را تغییر می‌دهند و یا به کلی دورش می‌افکنند.

اپیکوریان معتقد بودند که عدالت، به خودی خود، بد نیست. ما به عدالت رفتار می‌کنیم، چون عادل بودن به ما کمک می‌کند. وقتی که اطاعت از قانون دیگر به نفع ما نباشد و به مقاصدمان مدد نرساند - اگر از تنبیهات سرپیچی از آن نترسیم - آن را می‌شکنیم.

اپیکوریان باور نداشتند که شرکت در زندگی عمومی، در شادی فرد مؤثر است. لذا بر این عقیده بودند که آدم عاقل کسی است که تا آنجا که مقدورش باشد، از قبول مقام و مسؤولیت عمومی پرهیز نماید. همان‌طور که به وضوح ملاحظه می‌گردد، این موضع، موضعی به غایت فردانگارانه و خودخواهانه است. به زعم اینان، انسان با بقیه‌ی آدمیان حشر و نشر برقرار می‌کند، تنها به خاطر این که این کار را به نفع خود می‌داند. ولی همین که دریافت که ادامه‌ی این کار به نفعش نیست، با آن‌ها قطع رابطه می‌نماید. علاوه بر این، شخص فقط تا آنجایی که به نفعش باشد به گروه کمک می‌کند و در مسؤولیت‌هایش شریک می‌شود. چنین نقطه‌نظری محققاً نمی‌تواند وفاداری و همبستگی جمعی نیرومندی را موجب گردد. این موضع با موضعی که یونانیان اولیه در ارتباط با حکومت داشتند، در تضاد کامل بود. در حقیقت، موضع مزبور دکتترین مربوط به حفظ منافع شخصی را تبیین می‌کند. در این تفکر، هر کس می‌باید شادمانگی خود را تعقیب نماید و این تنها هدفی است که آدمی پیش رو دارد.

روایان در باب ارتباط شخص با گروه، موضعی را انتخاب کردند که بالکل، ضد نظر اپیکوریان بود. آن‌ها معتقد بودند که آدمی بیش‌تر از این است که فقط فردی علاقه‌مند به رفاه و سعادت خود باشد. او همچنین موجودی است با انگیزش اجتماعی ذاتی که زندگی گروهی را یک ضرورت می‌داند. در واقع، همه‌ی آدمیان اعضای جامعه‌ی عظیم هستی (حکومت کلی) می‌باشند. ما همه در این حکومت، وظایف و تعهداتی داریم و قوانین آن قوانینی طبیعی است که بایستی - چه بخواهیم، چه نخواهیم - به آن عمل کنیم.

حکومت رواقی، حکومتی فراگیر است که تمام انبای بشر را زیر سلطه‌ی خود می‌گیرد.

در واقع، هر یک از اعضای حکومت می‌بایست همیشه خواهان این باشد که خود را فدای حکومت کند. منافع شخصی، پیوسته تابع منافع جمعی است و حکومت را باید به هر قیمتی که شده، حفظ کرد.

بدین ترتیب رواقیان فکر می‌کردند که هرکس می‌بایست در امور عمومی شرکت کند و تا آنجا که می‌تواند به رفاه و سعادت جامعه (گروه) کمک نماید. ولی این خیلی مهم است که رواقیان هرگز ناسیونالیست (ملی‌اندیش) تنگ‌نظری نبودند که در آن دولتی کوچک می‌توانست بر سعادت کلی انبای بشر فرمانروایی کند. از نظر رواقیان، حکومت خوب حکومتی بود که قوانین و رویه‌ی عمل‌های آن با سعادت بشریت و نیز با قوانین طبیعی جهان هماهنگ باشد.

با توجه به مراتب فوق، ملاحظه می‌کنیم که رواقیان خود را شهروندان جهان و عضو جامعه‌ی عظیمی تصور می‌کردند که همه‌ی انسان‌ها و قوانین کلی طبیعت را فرا می‌گرفت. از نظر رواقیان، هر انسانی می‌بایست مطیع آرمان‌های جهانی‌باشد و طوری زندگی کند که حیاتش در خدمت تمامی بشریت باشد؛ صرف‌نظر از این که در کجا مأوی دارد. داشتن جامعه‌ی جهانی که ریشه در طبیعت داشته باشد، کمال مطلوب آن‌ها را تشکیل می‌داد. واضح است که این‌گونه تفکر با موضع اپیکوریان و سایر فردانگاران تفاوت اساسی داشت و با موضع کسانی هم که انسان را تابع یک دولت و یا گروه به‌خصوص می‌دانستند کاملاً مغایر بود. ایده‌آل رواقیان از برادری جهانی، بالاترین نقطه‌ای بود که فکریونانی بدان دست یافته بود و متفکران آینده نیز می‌کوشیدند تا آن را تحقق بخشند.

در حقیقت رواقیان چیزهای بسیاری را می‌آموختند که بعدها در تفکر نوین مرکزیت پیدا کرد. با از میان رفتن استقلال یونان، آن‌ها شروع کردند که به انسان‌ها، به صورت برادر نگاه کنند و به تمامی مردمان جهان، اخوت جهانی را بیاموزند. رواقیان اصول عقیدتی مربوط به هم‌بستگی جهانی نژاد بشر و نیز شأن او را - صرف‌نظر از موقعیت اجتماعی، ثروت، تولد، نژاد، یا تحصیل - به خوبی احساس می‌کردند. موقع و موضع رواقیان را شاید بتوان در این کلمات تبیین کرد: «پرهیزگاری و فضیلت، هیچ‌کس را در مظان تحقیر قرار نمی‌دهد. در منظر آن یونانی و غیریونانی، زن و مرد، غنی و فقیر، آزاد و برده، عاقل و جاهل، سالم و بیمار، هیچ‌کدام با هم تفاوتی ندارند.» ملاحظه می‌کنید که این گفته چقدر به تفکر نوین شباهت دارد.

نظریه‌های متفکران اولیه‌ی مسیحی

نقطه‌نظر رواقیان به شرح فوق، محور مرکزی تفکر اکثریت متفکران و فیلسوفان مسیحی را نیز تشکیل می‌داد. برای آن‌ها، خدا پدر نوع بشر بود و همین امر، ابنا‌ی بشر را با هم برادر می‌کرد. جامعه‌ی مسیحی، گروه اجتماعی بود که در آن تمایزات نژادی و طبقه‌ی اجتماعی، محلی نداشت. از این گذشته، مسیحیان فکر می‌کردند که حکومت غیرروحانی نهادی بود فرع بر خدا، که قدرت خود را از خداوند کسب می‌کرد. لذا انسان به حکومت، فقط تا جایی وفادار می‌ماند که آن هم‌چنان از قوانین الهی تبعیت می‌کرد. وفاداری آدمی در درجه‌ی اول به خداوند عالم بود.

ولی در تفکر بسیاری، دولت دنیایی هنوز موفق نشده بود که خود را با اراده و خواست الهی، که انسان را در ارتباط با داشتن تعهد به خدا کم و بیش آزاد می‌گذاشت، وفق دهد. «تحقیر جهان»، که ویژگی متافیزیک بسیاری از آپولوژیست‌ها را تشکیل می‌داد، به همین منوال، رویکرد خود را نسبت به حکومت و یا دولت تنظیم می‌کرد. فساد که در آن زمان رایج بود، بسیاری را بر آن می‌داشت که رهبانیت پیشه کنند و در صومعه‌ها منزوی شوند. آن‌ها از تعهدات اجتماعی خود روی برمی‌گرداندند و به زندگی منزوی و تفکر در خلوت‌ها مشغول می‌شدند تا بدین‌وسیله، به رستگاری نائل شوند.

در طول قسمت اعظم دوره‌ی اولیه‌ی مسیحیت، وفاداری به خدا و قوانین او ابتدا در فکر مسیحیان بود. تا زمانی که حکومت از خداوند اطاعت می‌کرد، آن‌ها نیز از حکومت تبعیت می‌نمودند.

ولی با توسعه‌ی کلیسا به عنوان نهاد اجتماعی و نیز با انتشار مسیحیت در سراسر امپراتوری رم، متفکران مسیحی ملزم شدند نظریه‌های خود را در مورد دولت و مجامع بشری، مورد تجدید نظر قرار دهند. برای مدتی، ما نویسندگان مسیحی را می‌بینیم که بین تحقیر جهان و نقطه‌ی مقابل آن، که علاقه به

جهان و محتویات آن باشد، قائل به تردید شدند. برای مثال، در تفکرات قدیس آگوستین، ناتوانی انتخاب بین انکار جهان و تأیید آن، به حد قابل توجهی روشن است.

در حالی که امبروز، متفکر اولیه‌ی کلیسا، معتقد بود که داشتن دارایی و ثروت قابل لعن است، آگوستین معتقد بود که انسان حق دارد ثروت بیاندوزد. او در عین حال، احساس می‌کرد که مال و منال ممکن است مانع زندگی به شیوه‌ی در خور مسیحیت شود.

در نظریه‌ی آگوستین درباره‌ی حکومت، ما مجدداً به همان تردیدی برمی‌خوریم که در میان متفکران اولیه‌ی مسیحی، در ارتباط با جهان و تحقیر آن، وجود داشت. از نظر آگوستین، حکومت بر «عشق به خود» مبتنی است و اغلب به تحقیر خدا و تمامی قوانین او منجر می‌شود. ولی «شهر خدا» بر پایه‌ی تحقیر خود و عشق کامل به خدا بنا شده است. بدین ترتیب ایده‌آل آگوستین ورود به «شهر خدا» است. با این‌همه، او در رساله‌ی خود می‌نویسد که حکومت یک جامعه‌ی اخلاقی است و هدف عمده‌ی آن سعادت بشر است. در حکومتی این‌چنین، عدالت بایستی حکومت کند.

با وجود این عقیده، آگوستین مصرانه بر این باور پای می‌فشرد که کلیسا، به عنوان تناسخ دنیوی «شهر خدا»، بایستی بر دولت و حکومت مرجح باشد و رئیس کلیسا نیز می‌باید بر حکام حکومت‌ها حکم براند. از این گذشته، در حالی که حاکم یک حکومت ممکن است مرتکب اشتباه شود، فرمانروای کلیسا هرگز اشتباه نمی‌کند و کلام و حکومت او از خدا مصون است. زیرا او نماینده‌ی خداوند بر روی زمین است.

بدین ترتیب با وجود این که آگوستین از حکومت می‌ترسید و در آن خطرات زیادی را برای روح بشر سراغ داشت، اما هیچ‌گاه نتوانسته بود به طور کامل به آن پشت کند و آن را به مثابه‌ی گناهی تمام‌عیار، محکوم نماید. تحقیر جهان از نظر مسیحیان پیشین، هنوز در ذهن او جولان داشت. ولی هرگز نتوانسته بود بر او به طور کامل مسلط شود. گرچه زندگی صومعه برای آگوستین کمال مطلوب بود، او به اندازه‌ی کافی اهل عمل بود که متوجه باشد که اکثر مردم امکان آن را نداشتند که به سطح ایده‌آل برسند و لذا، مجبور بودند به عنوان اعضای حکومت دنیوی، به‌ترین مساعی خود را به کار ببندند.

نظریه‌های متفکران مسیحی قرون وسطی

در طول قرون به اصطلاح تاریک، بعد از این که قبایل شمالی، امپراتوری رم را در هم شکستند و مقدار زیادی از سازمان اجتماعی و فرهنگی چهار قرن اول دوره‌ی مسیحی را تباہ ساختند، اصل قدرت بالاترین اعتبار را داشت. در سراسر قرون وسطی، مردم در اطاعت قدرت‌ها به سر می‌بردند. حکومت‌ها و حاکمان آن بر مردمان تابعه‌ی خود اعمال کنترل می‌کردند و مردم همه‌جا خود را تحت کنترل و سیطره‌ی قدرتی بزرگ می‌دیدند. بدین ترتیب اطاعت از قانون، صرف‌نظر از منبع آن، یک وظیفه شناخته شده بود.

به تدریج، این عقیده در میان مردم بروز و رشد کرد که شاه قدرت خود را از خدا دریافت می‌دارد و لذا، از او نمی‌شود در مورد اعمالش سؤال کرد. هر گونه عدم اطاعت از شاه، عملاً نافرمانی از خدا بود که بالاترین قدرت عالم به شمار می‌رفت. در حقیقت، قدرت بر عقیده‌ی عامه و حکومت نیز بر فرد برتر و دارای ترجیح بود. در این مقطع بود که ملاحظه می‌کنیم فردانگاری یونانیان متأخر، به طور کامل از میان می‌رود و جای آن را اطاعت بی‌چون‌وچرای فرد از حکومت می‌گیرد.

تفکر مدرسیون، که قبلاً خاطرنشان کردیم، محدود به این بود که جزمیات کلیسا را تفسیر و تعبیر کنند. گرچه این فیلسوفان از تیزهوشی وافر برخوردار بودند، خود را در چهاردیواری دکترین و سنن کلیسا محصور می‌دیدند و مجبور بودند تمامی هوش و استعدادشان را در تجزیه و تحلیل دقیق معانی آن به کار برند. بدین‌ترتیب تمام تفکر آن‌ها درباره‌ی حکومت و جای‌گاه انسان در ساختار اجتماعی، محدود به آن چیزی می‌شد که کلیسا آن را می‌پسندید و درست می‌دانست.

ولی مانند تمامی قرون گذشته، در حالی که اکثریت عظیمی از متفکران از الگویی که میار قرار گرفته بود پیروی می‌کردند، هنوز بودند کسانی که بدون فهمیدن اهمیت فکر و اندیشه‌ی خود، بذرهایی را می‌کاشتند که پایه‌ی سنت‌های آتی را تشکیل می‌داد.

در میان مدرسیون، دو گروه وجود داشتند که با عناوین «واقع‌انگاران» و «طرفداران اصالت تسمیه»، شناخته شده بودند. واقع‌انگاران معتقد بودند که کل تنها حقیقت موجود است و اجزاء و آحاد، فاقد حقیقت راستین می‌باشند. بر خلاف واقع‌انگاران، طرفداران اصالت تسمیه بر این باور بودند که اجزاء و واحدهای اشیاء واقعی‌اند و تنها کل است که فقط یک نام می‌باشد و فاقد واقعیت است. اینک اگر این دو تفکر را در مورد حکومت و یا دولت، که مسأله‌ی فوری ما است، به کار بریم، معنایش این خواهد بود که واقع‌انگاران حکومت را تنها حقیقت موجود و تابعانش را که مردان و زنان باشند، آحاد محض و فاقد هر گونه واقعیت می‌دانند. از سوی دیگر، یاران اصالت تسمیه، اعتقاد داشتند که انسان واقعیت راستین است و حکومت، صرفاً تجمعی از انسان‌ها است که از خود و بدون انسان‌هایی که آن را ساخته‌اند، هیچ‌گونه هستی واقعی ندارد.

نتیجه‌ی منطقی این دو طرز فکر، این بود که یک گروه معتقد به این شدند که قدرت واقعی در حکومت است، که تنها حقیقت را تشکیل می‌دهد، در حالی که گروه دیگر بر این باور بودند که قدرت واقعی در افراد است، نه در حکومت.

جان اسکاتوس اریگنا، یک فرد واقعیت‌گرا (رنالیست) بود. گرچه او دکترین خود را در مورد حکومت به کار نبرد، ولی معتقد بود که کلی قبل از فرد و جزئی وجود داشته است. بدین‌ترتیب اریگنا در جرگه‌ی افلاطون، ارسطو، و کسان دیگری قرار می‌گرفت که حکومت را نهایتاً، مقدم و برتر از فرد می‌دانستند.

آنسلم نیز معتقد به این سنت واقع‌انگارانه بود. او وقت و فکر زیادی صرف این کرد که ثابت کند «کلی»ها ماقبل «افراد»، و مقدم بر آن‌ها هستند.

روسلین، نماینده‌ی نقطه‌نظر دیگری است. او فکر می‌کرد که فرد تنها واقعیت است و کلی چیزی نیست جز نام محض برای یک گروه از افراد. اگر افراد را از کلی بیرون بکشیم، چیزی جز نام باقی نمی‌ماند و هیچ واقعیتی نیز در میان نخواهد بود.

رنالیسم و نومینالیسم، مانند هر موضع افراطی دیگر، در مقال هم قرار گرفته بودند. در مواردی این‌چنین، معمولاً افرادی پیدا می‌شوند که مایلند میان دو موضع افراطی، حد وسطی قائل شوند و آن‌ها را به هم نزدیک کنند. آبلارد یکی از همان افراد بود که این مأموریت را در مقطع زمانی مورد بحث، به عهده داشت. نظریه‌ای که آبلارد عنوان کرد، «کانسپتوالیسم» بود. او می‌آموخت که کلی‌ها نمی‌توانند حقایقی باشند جدای از اشیاء، ولی می‌توانند تصوراتی را در ذهن آدمی تشکیل دهند. او خصوصاً به اجزاء و افراد

علاقه‌مند بود و مایل بود که آن‌ها را تنها واقعیت موجود بداند. ولی به این حقیقت پی برد که گروه‌ها هم در ذهن انسان، واجد واقعیت معینی هستند.

بدین ترتیب از نظر آبلارد، فرد بی‌نهایت مهم بود. ولی گروه نیز اهمیت خودش را داشت و نمیشد آن را کلاً از نظر دور داشت. این هر دو، در فهم انسان و روابط او با دیگران حائز کمال اهمیت بودند.

بدین منوال، ملاحظه می‌کنیم که متفکران قرون وسطی، بذریه‌هایی را کاشته بودند که قرار بود برتری عالی‌ه‌ی گروه اجتماعی را از میان بردارند. بعد از این که دکترین برتری گروه مجدداً سر بلند کرد و توجه همگان را به خود معطوف نمود، به تدریج این فکر دوباره نضج گرفت و انسان شروع کرد به این که قدرت حاکم بر خود را مورد سؤال قرار دهد.

توماس آکویناس، آخرین نسل متفکران کلیسای قرون وسطی، کوشید که تفکر ارسطو را با آن آگوستین درآمیزد. او می‌آموخت که انسان طبیعتاً موجودی سیاسی است و سعی می‌کند که در جامعه حضور داشته باشد. از این گذشته، از نظر آگوستین هدف اصلی از حکومت، تأمین خیر و نیکویی برای همه است. این منظور موقعی تأمین می‌شود که جامعه منسجم باشد و بتواند جبهه‌ی استواری در مقابل دشمنان به وجود آورد. بدین ترتیب از نظر او، حکومت پادشاهی که در آن قدرت به شدت متمرکز است، به‌ترین نوع حکومت می‌باشد؛ به شرطی که چنین حکومتی به استبداد روی نیاورد و مردمان را سرکوب نکند و بر آن‌ها ظلم روا ندارد.

قیام علیه دولت، هرگز قابل توجیه نیست. آگوستین می‌آموخت که هر تغییری در دولت، می‌بایست از طریق مجاری قانونی صورت پذیرد. چون دولت ریشه‌ی الهی دارد. اگر عضو ستم‌دیده‌ی جامعه نتواند از طریق قانونی شکایت خود را پی‌گیری کند، بایستی موضوع را به خدا وانهد تا او خود به شکل مقتضی، به مسأله رسیدگی نماید.

ولی آکویناس معتقد بود که کلیسا از حکومت بالاتر است و حاکم حکومت می‌بایست همیشه مطیع حاکم کلیسا باشد. بدین ترتیب می‌بینیم که حکومت، به عنوان نهادی الهی شناخته شده بود که قدرت خود را از خدا و از طریق کلیسا به دست می‌آورد و وفاداری نهایی انسان نیز به کلیسا و خدا بود. به‌علاوه، انسان مجبور بود از حکومت تبعیت کند، چون حکومت نیز به نوبه‌ی خود قدرتش را از کلیسا دریافت می‌کرد.

موضع جان داوز اسکاتوس از آن لحاظ جالب است که بر اساس این فکر که خدا موجودی مطلقاً آزاد و متعالی است بنا گذاشته شده بود. از نظر اسکاتوس، جامعه آفریده‌ی خداوند است و همان است که هست، چون خداوند آن را چنین خلق کرده است. خدا می‌توانست جامعه‌ی دیگری به همین خوبی بسازد و قوانین متفاوتی بگذارد. در آن صورت این شکل جدید جامعه، درست و قوانینش عادلانه بود. این تفکر با تفکری که سوفیست‌ها درباره‌ی حکومت داشتند و آن را نتیجه‌ی موافقت اعضای جامعه می‌دانستند و قوانینش را از آن جهت که مردم تأییدش کرده‌اند معتبر قلمداد می‌کردند، زمین تا آسمان فرق می‌کرد.

از نظر اسکاتوس، حکومت مخلوق خداوند است، نه به ضرورت، که به خواست آزادش. حکومت همان‌طور است که باید باشد، چون خداوند آن را این‌چنین خواسته است. بنابراین، انسان باید از آن تبعیت کند و اگر نکند، دچار عذاب الهی می‌شود.

اگرچه اسکاتوس نتیجه را اپ. نمی‌کرد، این تئوری قدرت زیادی به حکومت‌های موجود و هیأت حاکمه‌ی آنها داده بود. آنها می‌توانستند ادعا کنند که قدرتشان مستقیماً از جانب خداوند به آنها تفویض شده است و چنانچه مردم از آن اطاعت نکنند، دچار عذاب الهی خواهند شد.

ولی با این حال، مردم راضی نبودند که تفوق دولت را بپذیرند، ولو این که این برتری مبتنی بر تئوری‌های مردان بزرگ کلیسا بوده باشد. با وجود این، موضع تسمیه‌باوران ادامه یافت و کسانی پیدا شدند که مرتباً قیام می‌کردند تا آزادی فرد را بر قدرت دولت مسجل کنند. ویلیام از مردم آکام، یکی از این افراد بود. او واقعیت فرد را مورد تأکید قرار می‌داد و بدین وسله دلایل نیرومندی در اختیاری او می‌گذاشت تا با اقامه‌ی آنها، شأن و منزلت خود را ظاهر سازد و علاوه بر آن، هنگامی که به نظر می‌رسید که حکومت اراده و خواست اعضای جامعه را نادیده می‌گیرد، عملکردهای آن را زیر سؤال می‌برد.

این رفتار و عوامل دیگر، دست به دست هم دادند و منجر به جنگ بزرگی بین حکومت و کلیسا شدند. مردم به پا خواسته بودند و اعلام می‌داشتند که حکومت نهادی غیر روحانی است که قدرت خود را از مردمی که تحت حکومت دارد دریافت می‌کند و بنابراین، باید از هر گونه دخل و تصرف کلیسا، در امان باشد. بعضی اوقات کلیسا موقعیت برتری داشت و بر حکومت‌های زمان حکم می‌راند. بعضی اوقات نیز حکومت‌ها بر کلیسا فائق می‌شدند و آزادی خود را به دست می‌آوردند.

حکومت از دیدگاه طلایه‌داران رنسانس

در این زمان بود که مردم شروع کردند به اعلام آزادی خود و به مبارزه طلبیدن قدرت حکامی که در حکومت مقامات کلیدی را در اختیار داشتند. روحیه‌ی مردم‌سالاری در نقاطی که رنسانس پیشی می‌گرفت در جریان بود و قدرت مطلقه در بسیاری از جاها به سختی در هم شکسته شد. در حقیقت، در همه‌ی جاها بذر آزادی، از پوسته‌ی سخت قرون وسطی جوانه زده بود و انسان می‌کوشید که به یک فرد راستین تبدیل شود و قدرت حکومت بر خود را پیدا کند.

علاوه بر این، احساس رو به رشد ناسیونالیسم (ملی‌گرایی) از همه طرف مشاهده می‌شد. گروه افراد با زبان مشترک، عادات و رسوم یکسان ظاهر شدند و خود را در مقابل گروه‌های دیگری که همین روحیه را در نقاط مسکونی خود داشتند، قرار دادند.

کلیسا با این ملت‌های تازه تشکیل شده به مخالفت برخاست، چون وجود تفکر ملی‌گرایی را تهدیدی برای برتری جهانی خود دانست. بدین‌ترتیب مبارزه‌ای شروع شد که از درون آن، به تدریج ملت‌های جهان نوین پدیدار گردید. این‌ها گروه‌های بزرگی بودند با علایق مشترک، که آرزو می‌کردند روزی به صورت واحدهای ملی مستقل درآیند.

از این گذشته، افراد کم‌کم به این صرافت افتادند که استقلال فکری خود را از حکومت مطالبه کنند. آنها معتقد بودند که عقل انسان بر قدرت تفوق دارد. اندک‌اندک این عقیده شکل گرفت که حقیقت چیزی است که به وسیله‌ی عقل انسان می‌توان بدان دست یافت و آن‌طور نیست که قدرت کلیسا بتواند آن را کشف نماید.

تمامی این نهضت‌ها سعی می‌کردند که قدرت و اختیار کلیسا را ضعیف کنند و به جای آن، انسان را قرار دهند که هم به صورت فرد و هم به صورت عضو گروه سیاسی، انجام وظیفه نماید. در چنین صحنه‌ای

بود که فلاسفه شروع کردند رؤیای جامعه‌ای کامل را که در آن تمامی شرایط آرمانی وجود داشته باشد، در ذهن خود پیروانند. «شهر خورشید»، نمونه‌ای از این گرایش است که تاماسو کامپانلا در رساله‌ی خویش آن را به عنوان مدینه‌ی فاضله شرح کرده است. در این کتاب، کامپانلا طرح حکومت سوسیالیستی را شبیه آنچه در کتاب جمهوری افلاطون می‌بینیم، ترسیم می‌کند. در مدینه‌ی فاضله‌ی کامپانلا، دانش قدرت و نیروی حاکم است. همه در این حکومت خیالی با هم برابرند. چون فقط دارای یک طبقه است. ولی با این وصف، کامپانلا بین مردم، بر اساس دانش آن‌ها، وجه تمایز قائل است.

در مدینه‌ی فاضله‌ی کامپانلا، فیلسوفان که در ضمن کشیش هم هستند، حکومت را در دست می‌گیرند. در تقویت این نظریه، او نشان می‌دهد که تا چه حد مایل است بین کلیسا و احساس ملی فزاینده‌ی وقت، سازگاری ایجاد کند. او در دولت خود، که گونه‌ای پادشاهی کشیشی است، وحدت دینی را پایه‌ی وحدت سیاسی قرار می‌دهد.

اثر کامپانلا، در میان آثار دیگری که درباره‌ی حکومت و ارتباط آن با شهروندان نوشته شده است، در نوع خود نمونه است. با این‌همه، در آن زمان گرایش عمومی وقت با اقتدار و تفوق کلیسا فاصله‌ی زیادی پیدا کرده بود. گرایش عمومی در جهت کسب استقلال سیاسی قرار داشت.

تصور ماکیاولی از حکومت

خشن‌ترین حمله به کلیسا و تفوق پذیرفته‌شده‌ی آن بر حکومت، به وسیله‌ی نیکولو ماکیاولی صورت گرفت. هدف نهایی او استقرار ملت متحد شده‌ی ایتالیا بود که به طور کامل از کلیسا مستقل باشد. نمونه‌هایی که او برای چنین حکومتی عنوان می‌کرد، اشکال قدیمی حکومت‌های اسپارت، رم، و ونیز بود.

از آن‌جا که در روزگاری که ماکیاولی در آن زندگی می‌کرد فساد فراگیر شده بود، او به این عقیده رسیده بود که دولت مورد نظرش تنها با استقرار حکومتی مستبد قابل تحقق است. ماکیاولی فکر می‌کرد که گرچه ساختار سیاسی استبدادی، آزادی مدنی را تباه می‌کند، با این‌همه، وجودش به عنوان مرحله‌ای میانی - تا زمانی که انسان از درجه‌ی فسادش کاسته شود - لازم است. آرمان ماکیاولی، ملت مستقل و آزادی بود که در آن، حقوق مدنی پاس داشته شود و استقلال فردی نیز تضمین گردد.

به اعتقاد ماکیاولی، شاه‌زاده یا فرمانروا، برای این که به هدف‌های خود برسد، حق داشت که از هر وسیله‌ای - اعم از زور، تقلب، و تخطی از قانون - استفاده کند. از دیدگاه ماکیاولی، شاه‌زاده یا حاکم می‌توانست تقلب را با تقلب، و فریب را با فریب پاسخ گوید.

کروتیوس، هابز، و سایر متفکران رنسانس

متفکر دیگر دوره‌ی رنسانس، جین بودین بود که اعتقاد داشت حکومت بر اساس قرارداد میان مردم و حاکم برقرار می‌شود. بخش اصلی این قرارداد، ماده‌ای بود که به حاکم اختیارات تام می‌داد و مردم را نیز مجاز نمی‌دانست که اختیارات تفویض شده را پس بگیرند.

یوهانس آلتوسیوس، موضع بودین را مورد انتقاد شدید قرار داد و اظهار داشت که مردم هرگز نمی‌توانند از خود سلب اختیار کنند. او در عوض، معتقد بود که قرارداد مردم با حکومت تا موقعی اعتبار دارد که

حکومت بخش مربوط به وظایف خود را به‌درستی انجام دهد. ولی اگر او (حاکم) از مفاد قرارداد تخطی کند، مردم حق دارند او را از تخت قدرت به زیر آورند و اعدامش کنند و حاکم دیگری را به جای او بنشانند.

هوگو گروتیوس، رهبر حزب متعلق به اشراف در هلند، تئوری عفو را به تفصیل و با ادله‌ی فراوان تبیین نموده بود. او معتقد بود که انسان حقوق طبیعی معینی دارد که در دوران او ریشه دارد و حتی خداوند نیز قادر نیست آن‌ها را تغییر دهد و یا از میان بردارد. امکان دارد که این حقوق طبیعی محدود باشد و در حقیقت چنین نیز هست. چون قانون مثبتی که نتیجه‌ی موافقت داوطلبانه‌ی فرد است که در میان گروه زندگی کند، آن را محدود می‌سازد. ما از امتیازات مربوط به حقوق طبیعی خود صرف‌نظر می‌کنیم تا بتوانیم کنار هم، به عنوان اعضای یک جامعه، زندگی کنیم. بدین‌ترتیب حکومت نتیجه‌ی موافقت آزاد میان مردم است. در نتیجه، هیچ‌وقت انسان نمی‌تواند از حقوق طبیعی خود، بدون قید و شرط، صرف‌نظر کند. ولی امکان دارد که آن را برای همیشه، به حاکمی تفویض نماید.

بنابراین، در طول دوره‌ی اولیه‌ی عصر نوین، تمایل به سمت مطلقیت بود. حاکم قدرتی داشت که گرچه در اصل توسط مردم به او تفویض می‌شد، از تاریخ تفویض به بعد مطلقیت می‌یافت. البته این نقطه‌نظر، مخالفانی هم داشت. زمانی که در فرانسه، در دوره‌ی لویی شانزدهم، حاکمیت تقریباً مطلق او به اوج خود رسیده بود، وی در یکی از گفته‌های مشهورش گفته بود:

«من خود حکومتم.» البته در آن زمان در فرانسه، به اندازه‌ی کافی مخالف وجود داشت که تمامی دستگاه حکومتی را سرنگون سازد و ساختن دموکراسی را بر اساس عقیده‌ی نوین‌تر آغاز نماید. ولی آن بخش از داستان، از مقطع فعلی تاریخ ما جلوتر است.

توماس هابز، ماتریالیست (مادی‌گرا)، تئوری دولت خود را بر این اصل قرار داد که انسان حق طبیعی دارد که هر چه دلش می‌خواهد انجام دهد. ابتدایی‌ترین انگیزه‌ی آدمیان در انجام این مهم، حس صیانت ذات او است. برای تأمین این هدف، آدمی می‌تواند هر وسیله‌ای را که لازم می‌داند، به کار برد. در این مرحله، انسان ممکن است به حقوق دیگران تجاوز کند و نتیجه‌ی محتوم آن نیز هرج‌ومرج خواهد بود.

لذا، ملاحظه می‌کنیم که انسان حیوانی است درنده‌خو، که خود را به جنگ و غارت مشغول می‌دارد و همیشه نیز به فکر منافع خود است. ولی در حالتی این‌چنین، هیچ‌کسی به اندازه‌ی کافی نیرومند نخواهد بود که بتواند برای مدت درازی خود را حفظ کند.

هر آدمی، آدم دیگر را ضایع می‌کند و خود نیز به دست دیگری تباه می‌شود. لذا، برای اجتناب از این هدف گریزناپذیر، انسان جامعه‌ای را به وجود می‌آورد و حقوق خود را در بسیاری از مسائل، داوطلبانه به آن واگذار می‌کند. این همان قراردادی است که مردم با یکدیگر منعقد می‌کنند و طی آن، از بعضی از حقوق خود صرف‌نظر می‌کنند تا حقوق مهم‌ترشان باقی بماند. برای کسب اطمینان از این قرارداد دوطرفه، مردم قدرت را به حاکم یا انجمنی محول می‌کنند. بعد از این که حاکم مستقر شد و اختیارات را دریافت کرد، مردم می‌بایست از او اطاعت نمایند.

هابز متوجه بود که ممکن است بعضی اوقات حاکم غیرعادلانه رفتار کند و تلافی بعضی چیزها را بر سر مردم درآورد. او معتقد بود که مردم نمی‌بایستی در مواردی این‌چنین سر به شورش بردارند. هابز این موضوع را توجیه می‌کرد و معتقد بود که حتی بی‌عدالتی حاکم در بدترین شکلش، نمی‌تواند بدتر از حالتی شود که انسان‌ها قبل از تفویض اختیارات به حاکم داشته‌اند.

هابز معتقد بود که پادشاهی مطلق، به‌ترین شکل دولت است. ولی کارهای معینی هست که حتی شاه نیز نمی‌تواند مردم را مجبور به انجام آن‌ها کند. در میان این کارها، می‌توان خودکشی، قتل، یا اعتراف به جنایت را نام برد. این‌ها را شاه حق ندارد به مردم تحمیل کند.

هابز همچنین باور داشت که شاه نماینده‌ی خداوند روی زمین است و خدا توسط او با مردمانش صحبت می‌کند. بدین‌ترتیب آزادی مذهب قابل تحمل نخواهد بود. دین شاه می‌بایست دین همه‌ی مردمش باشد.

تئوری هابز عملاً کوششی است فلسفی برای دفاع از قدرت پادشاه انگلستان، و نیز ساختار کلی پادشاهی انگلیس. دفاع هابز منجر به پیدایش تئوری «حق الهی شاهان» شد و این موضع فکری را تقویت می‌کرد که شاهان مصون از اشتباهند. تا آن‌جایی که شاه می‌تواند از مردم محافظت بکند، واجد مطلقیت است و کسی حق ندارد که قدرت او را زیر سؤال ببرد.

نظریه‌های اسپینوزا، لاک، و آدام اسمیت

اعتقاد به این که حکومت به گونه‌ای، نتیجه‌ی قرارداد اجتماعی میان مردم است، در تعالیم اسپینوزا نیز مشاهده می‌شود. او معتقد بود که در حکومت طبیعی، قدرت بر حق است و آدمی می‌تواند هر کاری را که قادر است انجام دهد. او می‌تواند دیگران را از بین ببرد تا هدف‌های خودش را تأمین کند. او مجاز است که برای پیش‌برد مقاصد خود، به تقلب و دروغ متوسل شود و به هر کاری که به منظور او کمک کند دست بزند. بدیهی است که در حکومتی این‌چنین، به طور اجتناب‌ناپذیر برخوردهایی پیش خواهد آمد و خیلی‌ها نیز از میان خواهند رفت.

در نتیجه، انسان خیلی از حقوق طبیعی خود را از دست داد تا بتواند به درجه‌ای از آرامش برسد که در آن، بتواند سایر آرزوها و خواسته‌های خود را تحقق بخشد.

حاصل این کار، به وجود آمدن حکومت است، با موافقت عمومی. مردم در حکومت موافقت می‌کنند که حقوق طبیعی‌شان به نفع همگان محدود شود. بنابراین، تنها در حکومت است که عدالت و غیرعدالت معنا پیدا می‌کند. طبق حقوق طبیعی، هر چیزی ممکن است منصفانه و عادلانه باشد. لکن در حکومت، عدم اطاعت از قوانین موضوعه، به موجب قرارداد اجتماعی، ناعادلانه است. عادلانه آن چیزی است که زندگی اجتماعی را ممکن می‌سازد.

جان لاک، با هابز و دیگران که معتقد بودند حکومت طبیعی حکومتی است جنگی و «خودجوانه»، کاملاً مخالف بود. علاوه بر این، او ضد دکتربینی بود که برای حکومت پادشاه حق الهی قائل می‌شد و او را صاحب قدرت مطلق می‌دانست که حق داشت هر طور که اراده می‌کند عمل نماید. لاک بر این عقیده بود که حکومت طبیعی برای آدمیان، حکومتی است که در آن، آزادی کامل و برابری رعایت شده باشد. چون تمام مردم آزاد و برابرند، هیچ‌کس حق ندارد به جای دیگری تعرض کند و یا به آزادی و اموال او تجاوز نماید.

از این گذشته، طبیعت اصلی انسان، طبیعتی آرام می‌باشد که با نیت خوب و یاری دوجانبه توأم است. بدین‌ترتیب انسان به طور طبیعی، به سمت زندگی اجتماعی حرکت می‌کند. در جامعه‌ی مطلوب، مردم قانون و قاضی بی‌طرفی را تعیین می‌کنند و شخصی را نیز به عنوان قدرت اجرایی برای رسیدگی به اموری

که مورد علاقه‌ی مشترک است، بر سر کار می‌گمارند. این ساختار، به وسیله‌ی قراردادی که مورد تأیید اعضای جامعه است، همچون استخوان‌بندی اصلی جامعه، در جامعه برقرار می‌شود.

بعد از این که جامعه شکل گرفت، هر یک از اعضای آن متعهد هستند که تسلیم قدرت اکثریت باشند. این برای زندگی جمعی باکفایت ضروری است، چون رضایت صددرصد افراد جامعه در مورد تمامی امور، تقریباً امری محال است.

لاک می‌آموخت که قصد اصلی قانون نگه‌داری گروه است، پس می‌بایست به خیر گروه محدود شود. خارج از این محدوده، بایستی انسان‌ها را آزاد گذاشت. لاک معتقد بود که قلمروهای معینی هست که قانون نمی‌تواند در آن‌ها وارد شود. او مشخصاً حق برده‌داری، ویران‌گری، و یا به فقر کشاندن دیگران را از این مقوله مستثنی کرده بود.

لاک فکر نمی‌کرد که این کار خوبی است که مجریان قوانین، وضع‌کنندگان آن‌ها باشند. لذا، قدرت‌های دولت را به دو قسمت، قانون‌گزاری و اجرایی، تقسیم کرد. او برای نفع عموم این دو قدرت را از هم جدا ساخت. مردم می‌توانستند که هر موقع بخواهند، قانون‌گزاران را از مقام خود معزول دارند، چون قدرت نهایی در دست مردم است. آن‌ها همچنین حق دارند که قانون‌گزاران و مسؤولان اجرایی امور را که کار مغایر نفع عمومی انجام داده‌اند، تنبیه کنند.

واضح است که هابز و لاک، نمایندگان دو دکترین کاملاً متفاوت بودند. در حالی که هابز علاقه‌مند بود برای قدرت مطلقه‌ی پادشاهی و حق الهی حاکم به حکومت، بدون این که ملزم به جواب‌گویی باشد، توجیهی فلسفی بیابد، لاک سخت می‌کوشید تا برای دکترین آزادی سیاسی خود توجیهی قابل قبول ارائه نماید. او همچنین سعی داشت ثابت کند که قدرت حکومت در دست مردم است و حکام، صرفاً خدمت‌گزاران جامعه به حساب می‌آیند و نه چیزی بیش‌تر. این قدرت را هرگز نمی‌توان از مردم گرفت و آن‌ها نیز نمی‌توانند آن را از خود سلب کنند. در مقابل، هابز عقیده داشت وقتی که مردم قدرت را به حاکم دادند، دیگر قادر نیستند - صرف‌نظر از این که او چه می‌کند - او را معزول و یا قدرت را از او پس بگیرند.

این‌ها دو نقطه‌نظر بودند که اغلب در نوشته‌های سیاسی قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم ظاهر می‌شدند. تئوری‌های مزبور با هم در تضاد و تناقض دائمی بودند و این تضاد، هنوز هم برطرف نشده است.

نظریه‌ای که لاک بسط و توسعه داد، یعنی تئوری آزادی حکومت به عنوان نهادی برای استقرار نظم در جامعه با اختیارات بسیار محدود، بعدها به دکترین مشهور «بگذارید انجام دهند» منجر شد. در این دکترین حکومت نبایستی بیش از آنچه واقعاً ضروری است، در کار جامعه دخالت کند و فرد، به طور طبیعی، محق است که فعالیت خود را در قلمروی اقتصاد - با حداقل امکان دخالت دولت - داشته باشد.

آدام اسمیت کتاب مشهور خود، تحت عنوان *ثروت مللی* را نوشت تا نشان دهد به‌ترین حکومت موقعی وجود دارد که مردم مجاز باشند در رقابت‌های نامحدود وارد شوند و در مبادله‌ی کالا آزاد باشند و منافع خود را پی بگیرند. در این اثر، پاندول نکر فلسفی از تئوری مربوط به این که حکومت می‌بایست هر یک از اعمال مردم را کنترل کند - تئوری که افلاطون و خیلی از متفکران دیگر به آن اعتقاد داشتند - به سمت مخالف آن که دولت باید سیاست عدم دخالت به کارمردم را اتخاذ کند و به افراد جامعه اجازه دهد حقوق طبیعی خود را در تمام جهات، جز در مواردی که امنیت گروه به خطر می‌افتد، اعمال نمایند، تغییر جهت دهد.

در نوشته‌های فلسفی آدام اسمیت و سایر فیلسوفان که از لاک پیروی می‌کردند، ما کوششی را مشاهده می‌کنیم که تئوری لاک را درباره‌ی آزادی و حقوق طبیعی، به قلمروهای گوناگون فعالیت بشری تسری دهند و مردم را در هر یک از این میدان‌ها از قیدوبندهای دولت، که دست‌کم از آغاز تاریخ مکتوب عمومیت پیدا کرده بود، آزاد سازد. در اکثریت موارد احساس می‌شود که به‌ترین نتایج موقعی به دست می‌آید که شخص، تا آن‌جا که ممکن است، در فعالیت‌های خود آزاد گذاشته شود. دولت نیز لازم بود دست‌های خود را از دخالت در فعالیت‌های اعضای جامعه - جز در مواردی که ایمنی حکومت به خطر می‌افتاد - به دور نگه دارد.

موضع ولتر و روسو

ولتر هوش‌مند، هرگز از محکوم کردن قدرتهای سنتی و نیز رهبری قهرمانانه‌ی آزادی بشر، خسته نمی‌شد. با این حال، او معتقد نبود که طبقات پایین جامعه ظرفیت اداره کردن خود را دارند. ولتر عقیده داشت که هر وقت کنترل دولت از جامعه برداشته شود، «توده‌ی جاهل» ایجاد خطر می‌کنند. بدین ترتیب از نظر او، آزادی امتیازی بود که بایستی به افراد روشن و با فرهنگ داده شود.

مخالف سرسخت این موضع، ژان ژاک روسو بود. او به تمام مردم اعتقاد داشت و برای آزادی آن‌ها جنگید. در حقیقت، روسو دولتی که به نمایندگی از طرف مردم حکومت کند را نمی‌پسندید و به جای آن، دولتی را قرار داد که با مردم ارتباط بلاواسطه داشته باشد. جمهوری سوییس نمونه و الگوی او بود. این جمهوری، گروه کوچک و منسجمی از مردم را تشکیل می‌داد که هر مسأله را به طور دسته‌جمعی بررسی می‌کرد و با رأی خود، سرنوشت آن را روشن می‌ساخت. در حقیقت، «روسو نظریه‌ی لاک را درباره‌ی دموکراسی، به طور درست قبول داشت» و استدلال می‌کرد که چون تمام مردم آزاد و مساوی خلق شده‌اند، نمی‌بایستی به آن‌ها دستبرد زد و یا تحت حکومت طبقه‌ی ممتازی جامعه قرارشان داد.

برای رسیدن به آزادی، روسو تمامی تله‌های متعلق به جامعه‌ی نوین را به دور می‌افکند و به طبیعت بازمی‌گشت. او معتقد بود که جامعه‌ی طبیعی بر «قرارداد اجتماعی» مبتنی است و قرارداد به وسیله‌ی اجتماعی است که آزادی فرد در محدوده‌ی قوانین خودساخته - که نتیجه‌ی اراده‌ی عمومی است - محصور می‌شود. او همچنین معتقد بود که حق حاکمیت در تمام اوقات با مردم است و نمی‌توان آن را از آن‌ها گرفت. دولت منحصرأ اراده و خواست مردم را به موقع اجرا می‌گذارد. مردم می‌توانند در هر موقع که مقتضی بدانند، دولت را معزول کنند و دولت دیگری را جای آن بنشانند.

لاک، روسو، فیخته، شلینگ، و بسیاری دیگر از متفکران، گرچه درباره‌ی جزئیات با هم تفاوت دارند، همه بر این باور بودند که خود واقعی انسان موقعی تحقق پیدا می‌کند که در جامعه‌ای زندگی نماید که دارای ساختاری صحیح باشد. از نظر این متفکران، تشکیل انجمن‌های مردمی نه تنها مضر نیست، بلکه برای دست‌یابی به بهترین زندگی ممکن، وسیله‌ای مناسب می‌باشد. وقتی که انسان در میان هم‌نوعان خود زندگی می‌کند، سعی می‌نماید به‌ترین خصوصیات را توسعه دهد. از این رو است که به دنبال نوع درست گروه اجتماعی خواهد بود و قبول خواهد داشت که جامعه یا گروهی که در آن بیش‌ترین مقدار آزادی پیش‌بینی شده باشد، به‌تر می‌تواند پاسخ‌گوی احتیاجات افراد جامعه باشد. ما تنها موقعی می‌توانیم آزادی را بشناسیم که در گروه با دیگران زندگی کنیم و آن را در ارتباط و مقایسه با قیدوبندهای احتمالی ببینیم.

حکومت از دیدگاه هگل، مارکس، و لاسال

هگل معتقد بود که عقل کلی در جامعه‌ای متشکل از افراد آزاد، موقعی به اوج خود می‌رسد که در آن، هر یک از این افراد، عقل فردی خود را تابع عقل کلی بدانند. اگر فردی با خود و به تنهایی زندگی کند و هدفش صرفاً هوسرانی باشد، او فرد آزادی محسوب نخواهد شد. آزادی موقعی به دست می‌آید که آحاد جامعه با هم در تعامل و تعاطی باشند. هگل عقیده داشت که تاریخ در سراسر زمان، به سمت تحقق بخشیدن به حکومت کامل در حرکت است؛ حکومتی که در آن، اعضا آن‌چنان با کل می‌آمیزند که اراده و خواست کل، اراده و خواست آن‌ها خواهد بود.

از نظر هگل، عقل کلی وجود دارد که می‌بایستی در گذر تاریخ کشف شود. به نظر می‌رسد که این عقل کلی، پس از «دریافتن» خود در یک جامعه، به جامعه‌ی دیگری نقل مکان می‌کند. بدین ترتیب وقتی که جامعه‌ای از میان می‌رود یا جامعه‌ی دیگری را فتح می‌کند، عقل کلی به جامعه‌ی جدید منتقل می‌گردد و «دریافتن» خود را در آن، پی می‌گیرد. اکنون این جامعه‌ی فاتح است که نمایندگی عقل کلی را به عهده می‌گیرد. بدین ترتیب می‌بینیم که جنگ از دید هگل، قابل توجیه است، زیرا وسیله‌ای است برای پیشرفت.

نظام هگلی را حکومت پروس مورد استقبال قرار داد. بسیاری از متفکران پروس بر این عقیده بودند که حکومت پروس مقدر بود که از طریق فتح جهان، عقل کلی را متحقق سازد. کارل مارکس و فردیناند لاسال، همراه سایر سوسیالیست‌های اولیه (مؤسسان سوسیالیسم نوین)، بعضی از نظریه‌های خود را، به‌خصوص نظریه‌ای که طی آن تغییر تنها معبر دست‌رسی به چیزهای به‌تر دانسته شده بود، از هگل وام گرفته بودند. آن‌ها بر این باور بودند که یک نوع از جامعه، که زمانی خوب به نظر می‌رسیده، ممکن است به طور چاره‌ناپذیری به جامعه‌ی دیگری (هم‌نهاد ضدین) کمه به نظر به‌تر می‌آمده، تبدیل شود.

بدین ترتیب مثلاً جامعه‌ای که بر مالکیت خصوصی مبتنی بوده، ممکن است به جامعه‌ی دیگری که سوسیالیسم در آن اصل نخستین است، تغییر شکل دهد. سوسیالیست‌ها در هگل توجیه فلسفی جامعه‌ی مورد نظرشان را می‌یافتند.

نظریه‌های دومیستر، سن‌سیمون، و کنت

نتیجه‌ی سنت آزادی در فلسفه‌ی لاک و نیز حاکمیت متداول در فرانسه، انقلاب و تغییرات ناگهانی سیاسی و اجتماعی بود که در حکومت این کشور پدیدار شد. انقلاب به طور چاره‌ناپذیر، انگیزه‌ای شد که بر اثر آن، واکنش محافظه‌کارانه‌ی زیادی با تأکید بر نیاز به قدرت، پدید آمد. برای مثال، ملاحظه می‌کنیم که ژوزف دومیستر بر این باور بود که انسان ناتوانی خود را برای اداره‌ی خودش نشان داده است و بعد اضافه می‌نمود که جامعه‌ی ثابت، تنها بر اساس سنت و قدرت قابل تأسیس می‌باشد.

ولی اشتیاق به «آزادی، تساوی، و برادری»، هم‌چنان مشتعل بود و رؤیای اصلاح جامعه، از فکر متفکران خارج نمی‌شد. آن‌ها تشخیص داده بودند که صرف اعلام آزادی و تساوی کافی نبود و اصلاحات عملی جامعه، یک ضرورت به نظر می‌رسید. کلود هنری دو روروی، و کنت دو سن‌سیمون، معتقد بودند هدف آزادی و برابری را موقعی می‌توان تحقق بخشید که انسان موفق شده باشد جامعه‌شناسی را بر مبنای قوانین زندگی گروهی، مدون سازد. جامعه‌ای این‌چنین علمی، فقرا و مستضعفان را بالا می‌برد و

باعث می‌شد که مسیحیت راستین، با دکترین عشق برای ضعفا، در جهان انتشار یابد. در چنین جامعه‌ای، توزیع مساوی ثروت، قدرت، فرهنگ، و سعادت، امکان‌پذیر می‌گردید.

ولی سن‌سیمون متفکری نبود که بتواند این قسم جامعه‌شناسی را توسعه دهد.

او نیاز به چنین ساختار اجتماعی را می‌دید و در اطراف آن فقط وعظ می‌کرد. در نتیجه، این بخش از کار برای مردی به قدرت فکری آگوست کنت باقی گذاشته شد که عملاً کوشید تا ساختار منطقی فلسفه‌ای این‌چنین را تبیین کند. او می‌دید که اصلاح اجتماعی، بدون آگاهی از قوانین مدنی، یعنی بسط علم جامعه‌شناسی با دقتی منطقی برابر با سایر علوم متداول زمان، غیرممکن بود.

به عقیده‌ی کنت، سوسیولوژی یا علم اجتماع، پیچیده‌ترین علوم بود. این پیچیدگی‌ها هم شامل بررسی و فهمیدن جامعه در وضع کنونی آن می‌شد و هم فهمیدن و درک آن را در شرایط رشد و پیشرفت در بر می‌گرفت.

کنت معتقد بود که جامعه ابتدا به صورت روشی شروع می‌شود که از طریق آن بتوان انگیختار اجتماعی آدمی را که برایش خیلی مهم است، ارضاء کند. با پیشرفت انسان، زندگی اجتماعی او از سه مرحله عبور می‌کند: نظامی‌گری، که در آن انضباط و قدرت در درجه‌ی اول قرار می‌گیرد؛ انقلاب، و بالأخره مرحله‌ی ثبات که در آن تأکید بر روی مسائل اجتماعی است تا سیاسی. در این صحنه و مرحله‌ی مثبت است که در آن فرد متخصص تحقیق علمی خود را انجام می‌دهد و همه‌ی مراحل زندگی را مورد کنترل قرار می‌دهد. این متخصص قرار نیست بر آدم جاهل متکی باشد. بنابراین، دولت برخاسته از عامه‌ی مردم، دولت دل‌خواه نتواند بود.

از نظر کنت، زندگی اجتماعی آرمانی، یا حکومت مثبت، حکومتی است که از مرحله‌ی هرج‌ومرج ناشی از انقلابات متأثر از نفوذ لاک عبور کرده باشد. در این‌جا است که متخصص سر بر می‌آورد و قادر است با نیروی خود، جامعه را به سمت زندگی هر چه به‌تر هدایت کند. او اصلاحات مورد نیاز جامعه را می‌بیند و قادر است که بر روی آن‌ها اثر بگذارد. توده‌های مردم رهبری او را قبول دارند، چون او را یک متخصص می‌دانند.

نظریه‌های میل و اسپنسر

رؤیای اصلاح اجتماعی و ساختن جامعه‌ی آرمانی، در تفکر جان استوارت میل نیز نقش اساسی ایفا می‌کرد. او معتقد بود که پدیده‌ی زندگی اجتماعی - درست مانند سایر پدیده‌ها - با قوانین ثابت انطباق دارد. ولی او تشخیص داده بود عواملی که در جامعه مداخلت دارند، آن‌چنان پرشمار هستند و آن‌قدر دست‌خوش تغییر و تحول می‌شوند که پیش‌بینی آینده‌ی آن‌ها از محالات اسلام‌شناس بدین‌ترتیب روش‌های مطالعه‌ای که در سایر علوم به کار می‌رود، مانند روش‌های آزمایش‌گاهی و نظایر آن، در مرد جامعه قابل اجرا نیستند.

میل می‌آموخت که با به‌کارگیری روش استنتاج در موارد متعدد، ما قادر خواهیم بود که گرایش‌های توسعه‌ی اجتماعی انسان را دریابیم و به آن‌ها، به عنوان راهنماهای فعالیت‌ها اشاره کنیم.

میل با اعتقاد به این که این تفاهم درست است، فکر می‌کرد که وظایف علمای جامعه‌شناسی تحقیق گروه‌های اجتماعی است تا کشف کنند که چگونه اشکال مختلف جامعه، توسعه پیدا می‌کنند و به دنبال یکدیگر واقع می‌شوند. بدین‌ترتیب با مطالعه‌ی تاریخ، ما قادر خواهیم بود قوانین پیشرفت و توسعه‌ی اجتماعی را کشف کنیم. ما می‌توانیم به گرایش‌های ساختار حاضر جامعه عطف کنیم و پیش‌بینی نماییم که به احتمال قوی، نتایج اجتماعی معینی در آینده‌ای معلوم اتفاق خواهد افتاد.

برای مثال، مطالعه‌ی تمدن‌های باستانی، دلایل سقوط آن‌ها را نشان می‌دهد. مورخ می‌تواند به عوامل ساختار اجتماعی که در سقوط تمدن مورد مطالعه مؤثر بوده، پی ببرد. بنابراین، اگر مطالعه‌ی جامعه‌ی کنونی نشان دهد که همان عوامل در آن پدیدار شده، می‌توان با درجه‌ای از احتمال، پیش‌بینی کرد که جامعه‌ی مزبور نیز سقوط خواهد کرد.

میل، مانند خیلی از پیشینیانش، متوجه شده بود که رفاه و سعادت اجتماعی برای سعادت و آسایش فردی لازم است. زیرا فرد با اجتماع و گروهی که در آن زندگی می‌کند، بستگی تنگاتنگ دارد و سعادت او منوط است به وضع و حال گروه. لذا، میل رؤیای جامعه‌ای را در سر داشت که در آن شادمانگی و کامروایی کلیه‌ی اعضای جامعه یقین بود و همگان با ثروت گروه سهیم و شریک بودند. میل در شرح حال خود می‌نویسد:

«در حالی که ما با تمامی قوا، ستم جامعه را بر فرد، که گمان می‌رود خیلی از نظامات سوسیالیستی واجد آن باشند، رد می‌کنیم، با این وجود با امیدواری به زمانی می‌نگریم که جامعه به دو طبقه‌ی کاهل و ساعی تقسیم نشده باشد. رسیدن به این مرحله عملی است:

- وقتی که این قاعده که هر کس کار نکند حق غذا خوردن ندارد، نه تنها در مورد فقرا که در مورد همه‌ی آحاد جامعه نیز طرفانه اجرا شود؛

- وقتی که تقسیم محصول کار به جای این که بر خلاف آنچه امروزه به مقیاس وسیع صورت می‌گیرد مبتنی بر حادثه‌ی تولد باشد، مطابق اصل پذیرفته‌شده‌ی عدالت انجام گیرد؛

- و بالاخره وقتی که دیگر برای بشر غیرممکن باشد که مصرانه بکوشد به منافعی دست یابد که منحصرأ از آن او نیست و می‌بایست با جامعه‌ای که وی در آن زندگی می‌کند سهیم شود. مسأله‌ی اجتماعی آینده که بایستی مورد توجه قرار گیرد، این است که چگونه می‌توان بیش‌ترین آزادی فردی را با مالکیت مشترک مواد خام کره‌ی زمین پیوند داد و نیز به همه، از منافع حاصل از کار مرکب، سهم برابر پرداخت.»

میل در این‌جا با مسأله‌ای کلنجار می‌رود که از روزگار او به بعد، خیلی روشن‌تر شده است: مسأله‌ی فقر ناسزاوار و به همان اندازه ثروت ناحق. از نظر میل، جامعه به تمام افراد آن تعلق دارد. بنابراین، هر کس باید آزادی کار کردن داشته باشد و به خاطر اهمتمی که در این راه به کار می‌برد، مستحق دریافت پاداش است. به‌علاوه، مواد خام جهان نمی‌تواند به عده‌ی خیلی‌تعلق داشته باشد. این مواد، به همه تعلق دارد و بایستی جامعه، به عنوان نماینده‌ی اعضا، از آن‌ها نگه‌داری کند. میل عقیده داشت که زمانی خواهد رسید که این مسائل مطرح شود و جامعه بتواند آزادی اقتصادی همگان را تضمین کند.

هربرت اسپنسر این اصل عقیدتی را قبول داشت که هر یک از آحاد بشر حق دارد از خود صیانت کند. در واقع، او در طبیعت جنگی را می‌دید که به ابقای اقویا و اضمحلال ضعفا منجر می‌شد. از این رو، معتقد شد که انسان می‌بایست آزاد باشد تا تقلا کند و ثابت نماید که برای ادامه‌ی حیات، شایسته است.

میل عقیده داشت که ابقای مناسب‌ترین در میان افراد، بستگی به زندگی گروهی دارد. حتی افراد اصلاح را اگر از هم‌نوعانش جدا کنید، تباہ خواهد شد. او نتیجه می‌گرفت که جامعه در این میان نقش مهمی دارد و این امر، انجام یک رشته فعالیت را موجب می‌شود که در آنها، آزادی فرد با رعایت حقوق دیگران محدود می‌گردد. در این کشمکش، شخص می‌تواند هر کاری که بخواهد انجام دهد، ولی باید مواظب باشد که آزادی دیگران را از آنها سلب نکند. هر کسی تا جایی حق دارد و نه بیش‌تر از آن.

اسپنسر اما نظریه‌ی سوسیالیستی میل را قبول نداشت. از نظر او، حکومت می‌باید به مقیاس وسیعی محدود باشد. وظیفه‌ی اصلی حکومت از دید اسپنسر، این بود که از شورش‌های داخلی جلوگیری کند و مردمش را در مقابل حملات خارجی مصون دارد.

اسپنسر معتقد بود که حکومت مجاز نیست از این حد تجاوز کند. از نظر او، مالکیت تمامی مواد خام جهان و تقسیم آنها میان همه و برای خیر همگانی، وظیفه‌ی حکومت نبود. او گام برداشتن در این جهت را خطرناک می‌دانست. اسپنسر خطر را در این می‌دید که حکومت کنترل کامل را به دست بگیرد و بر فرد ستم کند و او را سرکوب نماید.

از دیدگاه اسپنسر، رقابت میان اعضای جامعه باید مجاز باشد و مورد تشویق نیز قرار گیرد. او باور داشت که سعادت و رفاه فرد و سلامت جامعه، با عدم استقرار محدودیت، به‌تر تأمین می‌گردد. در این عقیده، اسپنسر طرفدار شعار «بگذارید انجام دهند» بود. او می‌آموخت که به‌ترین زندگی، زندگی‌ای بود که در آن حکومت کم‌ترین دخالت را داشته باشد.

تصور نیچه از دولت

فریدریک نیچه، هیچ معنایی برای تساوی حقوق یا چیزی که دموکراسی را پیشنهاد کند، قائل نبود. اراده‌ی قدرت، تصور فراگیر او را تشکیل می‌داد. در کشاکش جهان، اراده برای قدرت همه‌جا مشهود است. همیشه قوی‌ترین می‌برد و این حق اوست. اگر دیگران ضعیف‌ترند و قادر به ادامه‌ی زندگی نیستند، به خودشان مربوط است. ضعفا بایست از میان بروند تا جا برای اقویا باز شود.

نیچه اختلافات میان افراد را تشخیص می‌دهد و معتقد است که این اختلافات می‌باید تشدید گردد. او معتقد است که قوی‌تر بایستی بر ضعیف‌تر حکومت کند. از نظر نیچه، بردگی کاملاً موجه است. او احساس می‌کرد که زنان، چون ضعیف‌تر از مردانند، نباید انتظار داشته باشند که با مردان حقوق برابر باشند. بدین‌ترتیب ملاحظه می‌کنیم که نیچه منکر خط فکری طولانی فلاسفه‌ای شد که تکیه‌کلام دائم آنها تساوی حقوق بود و نیز معتقد بودند که همه حق دارند از کالاهای جامعه سهم برابر ببرند. از نظر نیچه، جامعه صرفاً میدانی است که در آن اقویا فرصت نمایش قدرت خود را پیدا می‌کنند و پاداش آن را نیز می‌گیرند. در حالی که ضعفا، به خاطر ضعفشان، همیشه شکست می‌خورند و به تدریج از میدان رقابت رانده می‌شوند. نیچه معتقد بود که چون عدم تساوی، ویژگی طبیعت انسان است، لذا غیرطبیعی است که آن را با تساوی اجباری مخدوش کنیم.

نظریه‌ی دیویی و متفکران متأخر

جان دیویی، همیشه نشان داده است که علاقه‌ای شدید به جامعه و مسائل آن دارد. او دائماً می‌کوشید که جای‌گاه جامعه‌ی دموکراتیک نوین را تفسیر و تبیین کند و معانی تلویحی آن را آشکار سازد و آینده‌ی آن را پیش‌بینی نماید. او جامعه را در به‌ترین شکل آن در نظر می‌گیرد: به عنوان گروهی از افراد که تجربه‌های خود را با هم سهیم می‌شوند و از طریق همین مشارکت، به رشد و شکوفایی می‌رسند. فرد بایستی آزاد باشد، ولی این آزادی بایست به شکل سنن قدیمی ظاهر شود. وقتی که فرد عضو راستین جامعه می‌شود، به نحوی در گروه قرار می‌گیرد که می‌توان در سعادت و رفاه کل سهیم باشد و متقابلاً از کل چیزی را بگیرد که وی را به انسان راستین تبدیل نماید.

در تمام اوقات، دیویی اهمیت فرد را تشخیص می‌دهد و آن را ارج می‌نهد. او معتقد است که با هیچ‌کس بایستی همچون وسیله رفتار کرد؛ وسیله‌ای برای دست‌یابی به هدفی که از آن او نیست. بل‌که برعکس، افراد را باید به خاطر خودشان طرف توجه قرار داد.

«احترام به شخصیت انسان»، دکتترین اصلی فلسفه‌ی دیویی را تشکیل می‌دهد. شاید این تنها تفکر مطلق‌ی باشد که به دیویی و مکتب فکری او متعلق است.

دیویی معتقد بود که انسان، انسان است، چون در جامعه زندگی می‌کند. تا وقتی که فعالیت‌های او در گروه به فعالیت‌های پربارتر و باارزش‌تری، که هم برای خودش و هم برای گروه سبب خیر است منجر می‌گردد، عمل او بخردانه و واقعی خواهد بود. جامعه و زندگی گروهی، راهی است که به زندگی مطلوب و کامل ختم می‌شود. چون در این‌جاست که فرد می‌تواند از دو سو - یعنی هم از ناحیه‌ی خودش و هم از ناحیه‌ی جامعه - بهره‌مند شود.

بدین‌ترتیب ما می‌توانیم بگوییم که دو نقطه برای خیل عظیمی از نوشته‌های اخیر، که با مسائل مربوط به حکومت سر و کار دارند، اساسی تلقی می‌شود. از یک سو کسانی هستند که کم‌وبیش به طور کامل، رهبری فیلسوفان را از افلاطون تا نیچه، قبول دارند و معتقدند که عدم تساوی، حالت طبیعی انسان است و چون چنین فکر می‌کنند، لازم می‌آید که مردم هر یک در ساختار جامعه، مکان مناسب خود را ایابند و در آن قرار گیرند. این مردان بر این باور بودند که درست و طبیعی است که در جامعه، عده‌ای فرمانده باشند و بقیه فرمانبردار. آن‌ها همچنین معتقد بودند که مردم یا فرمانبرداران، حق دارند از حکام درباره‌ی اعمالشان پرسش کنند. این نویسندگان، دموکراسی، سوسیالیسم، و تمامی نظامات دیگر مربوط به تساوی حقوق و آزادی را بالکل رد می‌کنند. افلاطون دموکراسی را به منزله‌ی دروازه‌ای می‌دید که به روی هرج‌ومرج گشوده شده باشد.

او حکومت فیلسوف - شاه را می‌پسندید و بقیه‌ی آحاد جامعه را در نظامی تنگ و محدود قرار می‌داد.

هگل وقتی اظهار داشت که گروه‌ها و حکومت‌های مشخصی وجود دارند که طبیعتاً بر دیگران ترجیح دارند و لذا، بایستی بر آن‌ها فرمانروایی داشته باشند، عقیده‌ی افلاطون را درباره‌ی حکومت، یک پله به جلو برد. البته این نقطه‌نظر، محور اساسی تمامی دولت‌های استبدادی را تشکیل می‌دهد و مختص به هگل نیست.

نقطه‌ی مقابل این گرایش، سنن دموکراتیک است که از رنسانس آغاز گردید و در کارهای فلسفی مردمانی چون لاک، روسو، و پیروان آنها، به اوج خود رسید. طبق این نظریه، تمامی مردم اصالتاً آزاد و مساوی‌الحقوقند. این موضع در انقلاب فرانسه، و بیانیه‌ی استقلال آمریکا، و نیز قانون اساسی آن، نقش بسیار مهمی ایفا کرد. آنها بر این نکته تأکید می‌گذاشتند که حقوق معینی وجود دارد که خداوند به بندگان خود عطا کرده است. از دیدگاه این فلاسفه، حقوق مزبور را تحت هیچ شرایطی نمی‌شود از آنها پس گرفت. مهم‌ترین این حقوق، که به اشکال مختلف عنوان گردیده، عبارتند از: زندگی، آزادی، و پی‌گیری سعادت.

این موضع فکری، به شعار فراگیر و تأثیرگذار «بگذارید انجام دهند» منجر شد. دکترینی که ویژگی سال‌های اولیه‌ی توسعه‌ی ایالات متحده‌ی آمریکا را تشکیل می‌داد. اصول عقیدتی پادشده، قدرت و اختیار حکومت را محدود می‌کرد و در عوض، آزادی فرد را در انجام کارهای خود و بهره‌مندی از پاداش متعلقه، توسعه می‌بخشید.

امروزه فلاسفه می‌کوشند بین این دو طرز تفکر، تعادل ایجاد کنند. آزادی مطلق، به فردانگاری شدیدی منجر می‌شود که در آن قوی ضعیف را پای‌مال می‌کند. از سوی دیگر، نظم و قاعده‌ی زیادی نیز به همین نتیجه می‌رسد. منتها در آن سرکوب‌گر کسانی خواهند بود که کنترل دولت را به دست گرفته‌اند. دیوبی در جست‌وجوی آزادی در داخل گروه اجتماعی بود که به وسیله‌ی آن، هم فرد و هم گروه منتفع می‌شدند. بسیاری از تجربه‌های زمان حاضر، در این جهت، در پی این هستند که بین منافع فرد و گروه تعادلی ایجاد کنند که بتوانند مقاصد مترتب بر هر دوی آنها را تأمین نمایند و هیچ‌یک از آنها نیز به نفع طرف دیگر فدا نشود.

فصل هشتم - انسان و آموزش

سوفیست‌ها - افلاطون - ارسطو - کوئینتیلیان - آبلارد - لوتر

بیکن - هابز - کومنتوس - لاک - روسو - پستالوزی

هربارت - فروبل - دیویی

چرا ما مدرسه تأسیس می‌کنیم و هزینه‌ی آن را نیز می‌پردازیم؟ آیا قصد اصلی از آموزش تربیت شهروندان مطیع برای حکومت استبدادی است یا پروراندن مردان آزاد است برای یک حکومت دموکراتیک (مردم‌سالار)؟ آیا کلیسا یا حکومت می‌بایست مدارس را تحت سلطه‌ی خود قرار دهند؟ ما در مدارس چه باید تدریس کنیم؟

وقتی که ما تمام مسیر توسعه‌ی انسان را از روزگاران اولیه تا زمان حاضر، و از ابتدایی‌ترین شیوه‌های زندگی تا پیچیده‌ترین اشکال آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم، به شدت تحت تأثیر این واقعیت قرار می‌گیریم که هر جا انسان‌ها با هم زندگی می‌کرده‌اند، در آنجا حتماً گروهی از مردم بوده‌اند که به آموزش و پرورش علاقه نشان می‌داده‌اند.

وقتی ساختار گروه یا جامعه پیچیده‌تر می‌شود، علاقه به آموزش رشد می‌کند و مؤسساتی که مسؤولیتشان تعلیم و تربیت است، به وجود می‌آیند. بدین ترتیب مدارس تأسیس می‌شوند و نظام آموزشی نیز راه خود را پیش می‌گیرد.

تا آنجا که ما از روی سوابق اندکی که در دست داریم می‌توانیم قضاوت کنیم، انسان‌های اولیه از نظام آموزشی بسیار ساده‌ای بهره می‌جستند. بخش اعظم آموزش کودک را در آن زمان، همان چیزهایی تشکیل می‌داد که از والدین یا اعضای خانواده، قبیله، عشیره، یا گروه بزرگ‌تر می‌آموخت. او یاد گرفت که چگونه ماهی‌گیری و شکار کند، غذا درست کند، با دشمنانش بجنگد، و به احتیاجات ساده و اولیه‌ی خود رسیدگی نماید. خلاصه این که او هر آنچه را که لازم بود برای ادامه‌ی حیات در این جهان بیاموزد، می‌آموخت.

ولی به مرور زمان که سنن و رسوم توسعه یافت، حشر و نشر معمولی برای دادن آموزش لازم، کافی نبود. کودک قادر نبود آنچه را که ضروری بود از این طریق بیاموزد. در نتیجه، مردان سالخورده‌تر گروه تعلیم جوانان را در سنین معینی به عهده گرفتند و آداب و رسوم و زبان قبیله را به آنها آموختند. یکی از مهم‌ترین مقاطع زمانی برای آموزش، سن بلوغ بود و این زمانی بود که کودک وارد جرگه‌ی بزرگسالان می‌شد. آیین ویژه‌ای برگزار می‌شد و اگر جوان می‌توانست از عهده‌ی آزمایشاتی که در مورد او انجام می‌شد برآید، رازآمیزترین اسرار گروه به او منتقل می‌گردید و آن‌گاه گروه وی را به عنوان عضو ثابت می‌پذیرفت. بدین‌گونه بود که تعلیم و تربیت، یکی از دلمشغولی‌های گروه را تشکیل می‌داد.

با پیچیده‌تر شدن زندگی گروه، اعضای معینی از گروه این وظیفه را به عهده گرفتند که با رسوم و آداب قبیله آشنایی کامل پیدا کنند و بعد پیش‌تر وقت خود را صرف یاد دادن آن‌ها به جوانان بنمایند. ابتدا این آموزش در نقاطی برگزار می‌شد که شاگردان و معلمین زحمت گردهمایی را به خود می‌دادند. ولی بعدها جاهای مشخصی برای تعلیم و تربیت معین گردید. این‌ها نخستین مدارس بودند که به وجود می‌آمدند.

غالباً مکان‌های تعلیم و تعلم، همچون جاهایی بود که اعضای گروه برای ادای مراسم مذهبی نیز در آن‌جاها گرد هم می‌آمدند. این گردهمایی ناشی از این واقعیت بود که در میان مردمان اولیه، آداب و رسوم، عادات، و شیوه‌های زندگی، با مذهب ارتباط تنگاتنگی داشت. آن‌ها معتقد بودند که خدایانشان همان قدرت‌هایی هستند که این آداب و رسوم را وضع کرده بودند. بدین‌ترتیب پرستش خدایان و رعایت عادات و رسوم، آن‌چنان با هم درآمیخته بود که تعلیم و تربیت، پیش‌تر جنبه‌ی آموزش مذهبی پیدا کرده بود، به طوری که هر آنچه که آموخته می‌شد، می‌بایست زمینه و تأیید مذهبی می‌داشت. بنابراین، طبیعی بود که معلمین مردمانی مذهبی بوده باشند و مکان‌های تعلیم و تربیت نیز اماکنی برای ادای مراسم دینی و پرستش خدایان.

عبریان باستان این واقعیت را به روشنی آشکار می‌سازند. مدارس آن‌ها در کنیسه‌ها تشکیل می‌شد و معلمینشان نیز کشیشان یهودی (ربی‌ها) بودند. حتی گرچه آموزش بعداً با مطالب بسیار دیگری سوای موضوع‌های مذهبی آمیخته شد، رهبران زندگی دینی مردم هنوز به سلطه‌ی خود در تعلیم جوانان ادامه می‌دادند و قسمت اعظم مطالبی که تعلیم می‌شد، مستقیم یا به طور غیرمستقیم، به مذهب مربوط می‌گردید.

به مرور زمان، متفکران و فلاسفه شروع کردند به این که توجه مخصوصی به موضوع تعلیم و تربیت معطوف دارند. آن‌ها می‌خواستند بدانند که چه چیزی باید به جوانان آموخت و شیوه‌ی تعلیم آن‌ها چگونه باید باشد. آن‌ها در ارتباط میان آموزش با بقیه‌ی زندگی گروه و نیز اهمیت و ضرورت این ارتباط به تفکر پرداختند و بالمآل مسائل مربوط به تعلیم و تربیت، شیوه‌های آن، و نیز این که چه چیزهایی بایست تدریس شود را پیش آوردند و از این ره‌گذر بود که آموزش و پرورش، به یکی از دلمشغولی‌های عمده‌ی فلاسفه تبدیل گردید.

شیوه‌ای که برای توسعه‌ی امر خطیر آموزش و پرورش ذکر شد، هم لازم بود و هم منطقی. اگر فیلسوفی معتقد بود که چیز معینی درست است، سؤال بعدی‌اش این می‌بود که چگونه می‌توان دیگران را تعلیم داد که به درستی آن متقاعد شوند؟ هر فیلسوفی، به مجرد این که در توسعه‌ی فلسفه‌ی خود موفق می‌شد، فوراً این مسأله در ذهنش شکل می‌گرفت که چگونه می‌تواند دیگران را به درستی و صحت آن قانع کند. پاسخی که به این سؤال داده می‌شد، همیشه این بود: «از طریق آموزش و پرورش.»

آموزش از نظر متفکران اولیه‌ی یونان

همان‌طور که در فصول پیش دیدیم، در میان متفکران یونانی، سوفیست‌ها فردانگار بودند.

آن‌ها معتقد بودند که انسان باید بیاموزد که چگونه از خود مواظبت کند و چه کند تا در جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، به هر قیمتی شده، به پیش برود. بدین‌ترتیب بود که آن‌ها نظامی را برای تعلیم و تربیت اتخاذ کردند که شادمانگی فردی را در بر داشت و موفقیت او را تضمین می‌کرد. از آن‌جا که قسمت اعظم

فعالیت انسان در آن دوره از تاریخ، با مباحثات عمومی و به کارگیری عقاید عامه سر و کار داشت، سوفیست‌ها نظام تعلیمی خود را بر پایه‌ی بحث و سخنرانی بنا کردند. آن‌ها می‌خواستند که جوانان شیوه‌ی مباحثه در مقابل جمع را به خوبی بیاموزند و بتوانند همشهری‌هایشان را در ارتباط با نظریات خود، قانع کنند.

آموزشی که سوفیست‌ها می‌دادند، خیلی دقیق و کامل بود. در آموزش سوفیست‌ها، جوانان می‌آموختند که چگونه دلایل منطقی غیر قابل ابطالی اقامه کنند که کسی از عهده‌ی رد و ابطال آن برنیاید و همچنین می‌آموختند که چگونه این دلایل را با لحن و صدایی گیرا و مسلط ادا نمایند که شنوندگان، به هیچ قیمتی نتوانند تحت تأثیر آن قرار نگیرند. برنامه‌ی آموزشی سوفیست‌ها در این مورد، یادگیری علم منطق و نیز تسلط بر قوانین و عادات آنتیان را می‌طلبید. آن‌ها می‌بایست با ادبیات گذشته‌ی آتن آشنایی کامل می‌داشتند تا بتوانند شواهدی از آن را در خلال سخنرانی‌های خود ذکر کنند. در این برنامه، همچنین تمریناتی گنجانده شده بود که به نوآموز می‌آموخت چگونه صدای خود را تعلیم دهد و کلمات را چگونه ادانماید تا بیش‌ترین تأثیر را روی شنونده داشته باشد. تسلط بر زبان بومیان نیز مسأله‌ی مهم دیگری بود که سوفیست‌ها برای آن اهمیت زیادی قائل بودند.

سوفیست‌ها، این معلمین سیار که در مقابل تعالیمشان دستمزد دریافت می‌کردند، مدعی بودند کسانی که به شیوه‌ی آن‌ها می‌آموزند، می‌توانند در جامعه‌ی آنتیان به مقامات بالا برسند و رهبری مردمان را به دست گیرند. ولی با این تفکر سوفیست‌ها اعتقادی نیز همراه بود که به‌ترین سخنوران می‌بایست همچنین به‌ترین مردان آتن نیز بوده باشند.

پروتاگوراس می‌گفت: «اگر شما در مکتب من بیاموزید، در همان نخستین روز که به خانه‌ی خود بازمی‌گردید، آدمی خواهید بود به‌تر از روز قبل.» خیلی از سوفیست‌ها بخشی از کار خود را در ارتباط با راه انداختن جوانان در مسیر ترقی و موفقیت، در این می‌دیدند که آن‌ها را به هر طریقی که شده، به مردان به‌تری تبدیل نمایند.

نظریه‌ی سقراط، افلاطون، و ارسطو

سقراط گرچه با سوفیست‌ها از خیلی جهات مخالف بود، به این اعتقاد عمومی پای‌بند بود. او نیز معتقد بود که تعلیم و تربیت بایستی انسان را شهروند به‌تری کند و در نتیجه، او را به فرد خوش‌حالت‌تری تبدیل سازد. ولی در حالی که سوفیست‌ها تأکید را بر فرد می‌گذاشتند، سقراط شخص را در ارتباط با گروه مورد تأکید قرار می‌داد. او می‌آموخت که ارزنده‌ترین چیزی که آدمی می‌تواند داشته باشد، دانش است. او معتقد بود که دانشی این‌چنین، از طریق رفع اختلافات فردی و کشف موارد مهمی حاصل می‌شود که مورد توافق کلیه‌ی اعضای جامعه می‌باشد.

این اعتقاد، سقراط را بر آن داشت تا در شهر آتن بگردد و اعتقادات و اظهارات مردمی را که با او به صحبت می‌ایستادند، به مبارزه بطلبید. او نشان می‌داد که بسیاری از معتقدات آنان، به خاطر سطحی بودنشان، خطا است. او سپس بحث را با تعمق بیش‌تر بر مطلب ادامه می‌داد تا به حقیقت اصلی مورد نظر برسد. شیوه‌ی بحث او، شیوه‌ی دیالکتیک یا سقراطی شناخته شده بود. در این شیوه، سقراط مطلبی را که طرف مباحثه عنوان کرده، می‌گرفت و شروع به تجزیه و تحلیل آن می‌کرد تا بی‌پایگی آن را

آشکار سازد. سپس بعد از این که طرف مقابل به سستی نظر خود پی برد، سؤال‌کننده که سقراط بود، با طرح یک رشته سؤال، حقیقت مطلب را از لابه‌لای پاسخ‌های سؤال‌شونده استخراج می‌کرد.

سقراط معلم بزرگی بود که عمر خود را وقف تعلیم و تربیت کرده بود. شاگرد مشهور او، افلاطون، واضع یکی از نخستین تئوری‌های مربوط به تعلیم و تربیت بود.

در جمهوری، که یکی از بزرگ‌ترین آثار افلاطون می‌باشد، ما به نظام آموزشی برمی‌خوریم که به عقیده‌ی افلاطون، ضامن سعادت و عدالت حکومت بود.

چون افلاطون معتقد بود که انسان‌ها طبیعتاً با هم متفاوتند و لذا، می‌بایستی آن‌ها را با توجه به اختلاف ریشه‌ای‌شان در طبقات خاص خودشان قرار داد، طرحی را در ارتباط با آموزش مردم اندیشید که این نیاز را مرتفع می‌کرد. به موجب این طرح، مردم برای قرار گرفتن در یکی از سه طبقه انتخاب می‌شدند و آموزش می‌دیدند.

در طول هیجده سال اول عمر یک پسر جوان، او می‌بایست آموزش ژیمناستیک، موزیک، و ادبیات می‌دید. او در این دوره می‌آموخت که بخواند و بنویسد، بنوازد و ترنم کند، و نیز در مسابقات ورزشی بسیاری شرکت نماید. در مقطع هیجده سالگی، آن‌هایی که از خود توانایی نشان می‌دادند، وارد دوره‌ی دوم آموزش می‌شدند و آن‌هایی که چنین نبودند، دوره‌ی آموزشی‌شان به پایان می‌رسد و به مشاغل پیشه‌وری و بازرگانی و نظایر آن اشتغال پیدا می‌کردند.

جوانانی که در نظام آموزشی ابقا می‌شدند، دو سال دوره‌ی نظامی‌گری می‌دیدند. در پایان دو سال، یعنی در سن بیست سالگی، آن‌هایی که معلوم می‌شد شایستگی و استعداد ادامه‌ی دوره‌ی آموزشی را ندارند، به طبقه‌ی نظامیان می‌پیوستند و مسئولیت دفاع از کشور را عهده‌دار می‌شدند. بقیه وارد دوره‌ی آموزشی وسیع‌تری در رشته‌های فلسفه، ریاضیات، موسیقی، علوم، و سایر موضوع‌های فرهنگی می‌شدند. اینان کسانی بودند که در نهایت، به رهبری جامعه می‌رسیدند.

در این نظام، افلاطون می‌کوشید که از دوره‌های آموزشی برای انتخاب مردانی شایسته جهت عهده‌دار شدن وظایف مختلف اجتماعی استفاده کند. واضح بود که افلاطون، آموزش و پرورش را از وظایف حکومت می‌دانست. این دولت بود که از آموزش و پرورش حمایت می‌کرد و آن را زیر کنترل خود می‌گرفت و موظف می‌شد که مردان را برای خدمات مختلف در ساختار اجتماعی آماده سازد. افلاطون معتقد بود که اگر حکومت این نظام آموزشی را اجرا کند، موفق خواهد شد جامعه‌ی مطلوبی را بسازد که در آن، هر کسی به کاری مشغول می‌شود که برای آن مناسب تشخیص داده شده و آموزش لازمه را نیز دیده است و در نتیجه، خود را موفق و زندگی‌اش را توأم با سعادت می‌یابد.

ارسطو معتقد بود که هدف تعلیم و تربیت بایستی ترغیب مردم به پارسایی باشد. او قائل به سه دوره‌ی آموزشی بود که با سه دوره‌ی زندگی فرد مطابقت داشت. دوره‌ی اول که از تولد تا هفت سالگی است، باید به تمامی صرف پرورش بدن شود تا آن را برای دوره‌ی مدرسه آماده سازد. دوره‌ی دوم، دوره‌ی رسمی مدرسه رفتن است که از سن هفت سالگی شروع می‌شود و تا سن بیست‌ویک سالگی ادامه دارد. این دوره، شامل آموزش ادبیات، موسیقی، ژیمناستیک، و نظایر آن می‌باشد.

برای ارسطو هم مانند افلاطون، تعلیم و تربیت وظیفه‌ی حکومت بود و باید توسط آن نیز کنترل می‌شد. ارسطو دولت را مسؤول آن می‌دانست که تصمیم بگیرد کدام کودک بعد از تولد باقی بماند و کدام - به خاطر نقص عضو و ناهنجاری‌های دیگر - معدوم شود. ارسطو همچنین معتقد بود که دولت مسؤول این است که چه کسی با چه کسی ازدواج کند تا مطمئن باشد که فرزند سالمی به دنیا خواهند آورد. ارسطو، حکومت بایستی از تعلیم و تربیت به عنوان وسیله‌ای برای توسعه‌ی شایستگی‌های شهروندانی که می‌توانند از کشور خود دفاع کنند و آن را مکانی به‌تر بسازند، استفاده کند.

موضعی که افلاطون و ارسطو اتخاذ کرده بودند - موضعی که در آن بر تعلیم و تربیت به عنوان وسیله‌ای برای آموزش شهروندان تأکید می‌شد - در زمان خودش تأثیر وسیعی در زندگی آتیان نداشت. در عوض، موضع سوفیست‌ها مبنی بر این که آموزش برای این است که تأمین منافع شخصی در جامعه نقش نخست را داشته باشد، به شدت رواج داشت. فردانگاری وقت، قرار نبود به خاطر چند فیلسوف از رواج بیافتد. مردم به فلاسفه گوش می‌کردند، ولی منافع خودشان را دنبال می‌نمودند و طرفدار تحصیلی بودند که آن‌ها را در زندگی اجتماعی موفق می‌داشت. مردم غرق رؤیاهای مربوط به موفقیت‌های شخصی بودند و حال و حوصله‌ی آن را نداشتند که به حرف فیلسوفان که پیشنهاد می‌کردند موفقیت و سعادت در درازمدت بستگی به رفاه گروه دارد، گوش دهند.

رمی‌ها و مفهوم آموزش

در رم، تعلیم و تربیت الگویی را تعقیب می‌کرد که سوفیست‌ها بنا گذاشته بودند. فرد آرمانی و مطلوب، سخنوری بود که می‌توانست توده‌های مردم را با گشاده‌زبانی و فصاحت کلام، تحت نفوذ خود قرار دهد. موفقیت در زندگی عمومی، به مقیاس وسیعی بسته به قدرتی بود که شخص در سخنرانی و متحول ساختن عقیده‌ی عموم داشت.

کوئینتیلیان، که در تعلیم و تربیت رم قدرتی محسوب می‌شد، خاطرنشان می‌ساخت که سخنران می‌بایست چیزی بیش‌تر از گوینده‌ای گشاده‌زبان باشد. او باید همچنین «مردی نیک» با «ذهنی بسیار روشن» باشد. کوئینتیلیان معتقد بود: «مردی که می‌تواند آن‌طور که شایسته است ویژگی‌های یک شهروند را در خود حفظ کند و برای مدیریت امور عمومی و خصوصی واجد شرایط باشد و نیز قادر است جوامع را با ادای سخنان داهیهانه اداره نماید و آن‌ها را با تبعیت از قانون سر و سامان دهد و وضعشان را به وسیله‌ی مقررات مدنی و فضایی بهبود بخشد، محققاً نمی‌تواند چیز دیگری جز یک سخنران قابل باشد.»

بدین‌ترتیب محور اصلی تعلیم و تربیت رمی، آموزش به سخنران بود. این امر، دانش منطق، اخلاقی خوب، و آموختن دقیق قوانین ملی را می‌طلبد و خلیاتی را می‌خواست که از هر سوءظنی بری باشد. سیسرو این شرایط را به طور کامل در خود داشت و توانست به عنوان نمونه‌ی یک سخنران زبردست، معرفی شود.

آموزش از نظر مسیحیت اولیه

با توسعه‌ی مسیحیت، آموزش برای بار دیگر به مسائل مذهبی ارتباط یافت. کسانی که می‌خواستند عضو جامعه‌ی مسیحیت شوند، به تعلیماتی در جهت اعتقادات و آداب کیش مسیح احتیاج داشتند. بدین‌ترتیب مدارس مذهبی تأسیس شد تا به نامزدهای ورود به دین مسیح، تعلیم لازم را بدهند. علاوه بر

این، زمانی که مسیحیت با سایر مذاهب و فلسفه‌های جهان در تماس واقع شد، ضرورت اقتضا می‌کرد که رهبران دینی آموزش‌های ویژه ببینند تا قادر باشند برای رهبران ادیان دیگر و نیز سایر علاقه‌مندان، دین مسیح را تشریح و تبلیغ کنند. این نیاز، باعث شد که مدارس مذهبی خاص دایر شود که در آن، آموزش از طریق سؤال و جواب انجام می‌شد.

این قبیل مدارس را اصطلاحاً «مدارس کاتکتیال» یا «سؤال و جوابی» می‌نامیدند.

فارغ‌التحصیان این مدارس را «آپولوژیست» می‌خواندند؛ یعنی کسانی که قادر بودند به سؤالات منتقدین دین مسیح پاسخ گویند. بسیاری از آپولوژیست‌ها بعد از دیدن دوره‌ی آموزشی در مدارس مخصوص، در همان مدارس به تدریس می‌پرداختند و عده‌ی زیادی از افرادی را که قرار بود در سراسر دنیای شناخته‌شده‌ی آن زمان منتشر و به تعلیم دین مسیح مشغول شوند، تحت تعلیم قرار می‌دادند. مهم‌ترین این اشخاص، یکی کلمنت از اهالی اسکندریه بود و دیگری اریگن بود که از یزدان‌شناسان به نام می‌باشد.

این مردان، به همراهی دیگران، معتقد بودند که تعلیم و تربیت تنها وسیله‌ی مطمئن برای صیانت از دین مسیح و انتشار آن در سراسر دنیا است. از نقطه‌نظر آنان، آموزش - آن‌طور که افلاطون و ارسطو فکر می‌کردند - ابزار دست حکومت نبود، بل که وسیله‌ای بود برای کلیسا، که در راه خدا به کار برده شود. نفوذ این متفکران اولیه‌ی مسیحی، بسیار گسترده بود. مدارس تحت کنترل و هدایت کلیسا، در هر گوشه و کناری تأسیس می‌شد. در سال ۵۲۹، این نهضت آن‌چنان نیرومند شده بود که امپراتور یوستینیان، امر داد که کلیه‌ی مدارس اهل شرک تعطیل شود و فقط مدارس مسیحی فعالیت داشته باشند. نتیجه‌ی این دستور آن شد که آموزش مسیحی، نظامی که تحت کنترل کلیسا اداره می‌کرد، در خطه‌ی عظیم امپراتوری رم بی‌رقیب ماند.

قدیس بندیکت و شیوه‌ی زندگی رهبانیت

با رو به فساد گذاشتن امپراتوری رم، بسیاری از مؤمنان از جامعه گریختند و در گروه‌های منزوی خود را مستقر ساختند و زندگی در صومعه‌ها را آغاز کردند. گرچه منظور اصلی از به وجود آمدن صومعه‌های متعدد، روی آوردن به زندگی مذهبی بود، اما آموزش مورد غفلت قرار نگرفت. قدیس بندیکت، رئیس صومعه‌ی مشهور مونت کاسینو، واقع در جنوب ایتالیا، مقرراتی را برای اداره‌ی اعضای صومعه‌ی خود وضع نمود. در این مقررات، کار و مطالعه گنجانده شده بود و بر این اعتقاد که آموزش برای تداوم بخشیدن به مسیحیت ضروری است، تأکید می‌شد. با انتشار نفوذ قدیس بندیکت و قبول قوانین و مقررات موضوعه‌ی او توسط سایر صومعه‌ها، مدرسه بخشی از زندگی در صومعه شد. ابتدا مدارس مخصوص تعلیم و تربیت مردان جوان بود که در نظر داشتند به زندگی در صومعه بپیوندند. بعدها کسانی هم که مایل بودند کسب آموزش کنند، ولی نمی‌خواستند خود را وقف زندگی مذهبی نمایند و در صومعه زندگی کنند نیز به شاگردان صومعه اضافه شدند. بدین ترتیب دو نوع مدرسه در صومعه‌ها به وجود آمد؛ یکی برای «انترن‌ها» - یعنی کسانی که قصد داشتند زندگی مذهبی اختیار کنند - و دیگری برای «اکسترن‌ها» - یعنی کسانی که فقط برای گذراندن دوره‌های آموزشی به این مدارس می‌آمدند.

نخست این آموزش صرفاً از خواندن برای مطالعه‌ی کتاب مقدس «بایبل»، نوشتن جهت نسخه‌برداری از کتاب‌های مقدس، و نیز اندکی هم محاسبه برای حساب کردن ایام مقدس و سایر مراسم کلیسا، تشکیل

می‌شد. در پایان قرن ششم، برنامه‌های آموزشی بسط یافت و به نقطه‌ای رسید که «علوم شش‌گانه*»، شامل دستورزبان، علم معانی و بیان، مباحثه، حساب، هندسه، موسیقی، و نجوم را در پوشش خود می‌گرفت. کلیه‌ی این مواد درسی، تقریباً بدون استثنا، با شیوه‌ی سؤال و جواب تدریس می‌شد.

بدین‌ترتیب در طول قرون به اصطلاح تاریک تاریخ اروپا، یعنی قرون‌ی که مشعل تمدن اروپا کم‌سو شده بود، گونه‌ای آموزش که به تمامی تحت کنترل کلیسا بود، برای خدمت در کلیسا انجام می‌شد. هدف آموزش کلیسا، اساساً رستگاری روح انسان بود که در جهانی مملو از وسوسه و گناه زندگی می‌کرد. این هدف کلی، زیربنای تمام آموزشی شد که در طول روزهای تاریک، به همت کلیسا برقرار گردیده بود.

آموزش در قرون وسطی و اوایل رنسانس

نوری که در میان این قرون تابیدن گرفت، کار شارلمانی، امپراتور امپراتوری مقدس رم بود که در سال‌های نخست قرن نهم، به وقوع پیوست. او آلکوئین انگلوساکسونی از مدرسه‌ی صومعه‌ی یورک در انگلستان را دعوت کرد تا به او برای تأسیس مدرسه‌ای در کاخ امپراتوری کمک کند و با این کار، اولین گام را برای اصلاح آموزش در قلمرو خود بردارد. آلکوئین در وتر اقدام به تأسیس مدرسه‌ای به شیوه‌ی معمول در صومعه‌ها کرد و کتاب‌های درسی متعددی در دستورزبان، علم معانی و بیان، و دیالکتیک به رشته‌ی تحریر درآورد.

آلکوئین نفوذ زیادی در امپراتوری داشت و اثر وجودی خود را بر بسیاری از دانش‌مندان آن زمان، از جمله اریگن، باقی گذاشت. اریگن و سایر دانش‌مندان این گروه، موضع کلی وقت را مبنی بر این که تعلیم و تربیت در اصل به مذهب و رستگاری روح مربوط می‌شود، اتخاذ کرده بودند. هدف آموزش، تا آن‌جا که به تعلیم مردان جوان برای خدمت در کلیسا می‌پرداخت، جنبه‌ی حرفه‌ای داشت. آموزش عمومی به تمامی بر پایه‌ی موضوع‌های مذهبی استوار شده بود و هر چه در آن تدریس می‌شد، به نوعی به مذهب اشاره داشت. البته این موضع به کلیسا کمک می‌کرد که خود را به عنوان نهاد مسلطی در این قرون، برقرار سازد.

تعلیم و تربیت مدرسیون از این نقطه‌نظر کلی عدول نمی‌کرد. اگرچه دانش‌آموزان مکتب درسی مطالب گوناگونی را می‌آموختند، هدف اصلی همه‌ی آن‌ها این بود که معقولیت دکتربین‌های کلیسا را به اثبات برسانند. پیتر آبلارد، یکی از بزرگ‌ترین مدرسین، بخش اعظم وقت خود را صرف تعلیم و تربیت کرد و این او بود که در تأسیس دانشگاه پاریس، نقش مهمی ایفا کرده بود. در این دانشگاه، رشته‌ی یزدان‌شناسی در درجه‌ی نخست قرار داشت و محور اصلی تدریس، ارائه‌ی دکتربین‌های کلیسا به شمار می‌رفت. آبلارد هرگز این اعتقاد را از دست نداد که می‌توان منطقی و علمی بودن تمامی دکتربین‌های کلیسا را اثبات کرد.

همان‌طور که قبلاً نیز ملاحظه کرده‌ایم، بعد از چندین قرن، متفکران کم‌کم شروع کردند که سلطه‌ی کامل و بی‌قیدوشرط کلیسا را زیر سؤال ببرند. وقتی که اهل کلیسا سعی کردند با دلایل منطقی دکتربین‌های کلیسا را اثبات کنند، به طور اجتناب‌ناپذیری خود این دلایل نیز موضوع سؤال و جواب قرار می‌گرفت.

* Six liberal arts: برنامه‌های درسی قرون وسطی، شامل شش موضوع عمومی.

علاوه بر این، کم‌کم طبقات بازرگان و پیشه‌وران ماهر که علایق آن‌ها به مقیاس وسیعی در خارج از کلیسا قرار داشت، پدیدار شدند. این اشخاص تعلیماتی را مفید می‌دانستند که بتواند کودکان آن‌ها را برای ادامه‌ی پیشه و کار پدرانشان آماده سازد.

وقتی که این کارگران ماهر در قالب صنوف یا اتحادیه‌های اولیه‌ی کارگری متشکل شدند، مدراسی را تأسیس کردند که جوانان را برای خدمت در پیشه‌های مخصوص تعلیم می‌داد. بدین طریق، مدارس صنفی و سپس مدارس شهری به وجود آمد. اگرچه مسائل مذهبی در این مدارس در نظر گرفته می‌شد، هدف اصلی آن‌ها بیش‌تر آموزش حرفه‌ای بود تا مذهبی.

بدین‌ترتیب زمانی که قرون وسطی به پایان رسید، سلطه‌ی کامل کلیسا در مسائل مربوط به مذهب نیز از میان رفت. به موازات تأسیس مدارس حرفه‌ای و شهری، مدارس درباری نیز توسط حکام ثروتمند شهرهای ایتالیا تأسیس گردید. یکی از مشهورترین و متنفذترین این مدارس، تحت ریاست دانش‌مند معروف، ویتورینو دو فلتر در شهر مانتوا تأسیس گردید. او در این مدارس می‌کوشید با تعقیب آموزش‌های متداول در یونان باستان، وسایل رشد، هم‌آهنگی ذهن، بدن، و اخلاق را فراهم سازد. او علاقه‌مند بود که پسران را برای زندگی عملی در جهان آن روز آماده کند و وقت زیادی را صرف می‌کرد تا زبان لاتین، ریاضیات، شمشیربازی، کشتی، رقص، و سایر ورزش‌ها را به آنان بیاموزد. او همچنین کلاسیک‌های یونانی و لاتین را که مردانی چون پترارک و معاصرین او مجدداً کشف کرده بودند، به شاگردان می‌آموخت.

مدراسی شبیه به ویتورینو در فلورانس، پادوا، پابوا، میلان، فرارا، و سایر شهرهای ایتالیا تأسیس شد. این مدارس، جملگی دوری گزیدن از کلیسا را پیش گرفته بودند و با استیلا‌ی مذهب بر آموزش و پرورش، به شدت مبارزه می‌کردند.

مارتین لوتر و اصلاح پروتستان

در حالی که رهبران ایتالیایی رنسانس، کنترل کلیسا را در امر آموزش و پرورش به مبارزه خوانده بودند، پیشوایان رنسانس شمالی یا آلمانی می‌کوشیدند که کنترل کلیسای مردمی، معروف به کلیسای لوترن را جای‌گزین کلیسای کاتولیک رم بنمایند. مارتین لوتر، نوک سرنیزه‌ی اصلاح پروتستانی و همتای شمالی رنسانس ایتالیایی، معتقد بود که همه بایستی قرائت کتاب مقدس را بیاموزند و بتوانند آن را بر اساس فهم خودشان تفسیر کنند.

بدین‌ترتیب لوتر و پیروانش تحت تأثیر منطقی ویژه، از آموزش همگانی حمایت می‌کردند. آن‌ها از تدریس خواندن، نوشتن، و حساب کردن به عموم مردم جانب‌داری می‌نمودند و معتقد بودند که این آموختنی‌ها علاوه بر این که فهم مردم را برای درک کتاب مقدس و اصول مذهبی بالا می‌برد، آن‌ها را برای شهروند خوب بودن نیز آماده می‌ساخت. لوتر می‌آموخت که گرچه نه بهشتی در کار است و نه جهنمی، اما آموزش دینی در هر صورت برای شهروندان امری لازم می‌باشد.

این چرخش از تفوق کلیسا در امر تعلیم و تربیت به سوی کنترل روزافزون نیروهای غیرمذهبی، به تأسیس مدارس و نظامات آموزشی در شهرها منجر گردید. تدریس مدرسه‌ی یوهان استورم در استراسبورگ، یکی از این موارد است که در آن زمان در آلمان قرار داشت. هدف این مؤسسه، تعلیم

پارسایی، دانش، و سخنوری بود. گرچه مذهب هامل برجسته‌ای در برنامه‌ی درسی این آموزش‌گاه بود، مواد درسی دیگر نیز در کنار آن مورد ملاحظه قرار می‌گرفت و کنترل مدرسه نیز در دست کلیسا نبود.

در حالی که گرایش به سمت تعلیم و تربیت غیرمذهبی نیرومندتر می‌شد، مردانی نیز به موازات آن ظهور کردند که سعی‌شان بر این بود که به این اهتمام پوششی فلسفی بدهند و برای آموزش فلسفه‌ای بیاورند که با مقتضیات روز هم‌خوانی داشته باشد. جان میلتون، شاعر بزرگ انگلیسی که رئیس مدرسه نیز بود، شاگردان را ترغیب می‌کرد که به نوشته‌های قدیمی یونان و روم برگردند و آنان را نه از لحاظ شکل، که از نظر محتویات غنی‌شان مطالعه کنند؛ محتویاتی که هر کسی برای زندگی سعادت‌مند به آن‌ها احتیاج دارد.

از نظر میلتون، بهترین آموزش ممکن را می‌بایست از مطالعه‌ی این نوشته‌های کلاسیک به دست آورد.

نظریه‌های بیکن و هابز

ولی این سرسپردگی به گذشته نتوانست در مقابل علاقه‌ی رو به رشد جهانیان نسبت به جهان، تداوم پیدا کند. در این مقطع تاریخ، علم در حال نشان دادن قابلیت‌های خود بود و مردم نیز برای آن، روزبه‌روز احترام بیش‌تری قائل می‌شدند. مردم همه‌جا ارزش فهم علمی را مشاهده می‌کردند و نیاز به کسب دانش مبتنی بر علم را مورد تأکید قرار می‌دادند. از این رو بود که هر فلسفه‌ی مربوط به امیرالمؤمنین که می‌خواست پا بگیرد، لازم بود بر دانش مبتنی بر علم - علمی که در آن زمان در دسترس بود - متکی بوده باشد.

فرانسویس بیکن احتیاج به تفکر دقیق و روشن را خاطر نشان می‌ساخت و نشان می‌داد که هر نوع تسلط بر جهان - جهانی که انسان در آن زندگی می‌کند - متکی به فهم دقیقی است که از واقعیات آن به دست آورده باشد. بیکن ابتدا ذهن را از تعصبات خالی کرد و سپس به انسان آموخت که امور را به دقت مورد مشاهده قرار دهد و تمامی اطلاعات لازم را در مورد آن‌ها جمع‌آوری نماید؛ اطلاعاتی که بتوان آن را به مدد داده‌های دیگر که بعدها جمع خواهد کرد آزمود و نتایج و فرضیاتی را از آن‌ها استنباط و استخراج نمود.

جامعه به موازات دانش فزاینده‌ای که در طول زمان می‌اندوزد، آن را بدون وقفه، از طریق مدارس به جوانان منتقل می‌کند و بدین‌ترتیب نسل دریافت‌کننده را قادر می‌سازد دانش مزبور را از نقطه‌ای که اجدادش آن را بدان‌جا رسانده‌اند، ادامه دهد. لذا، ملاحظه می‌کنیم که از نظر بیکن، آموزش انتقال دانش جمع‌آوری شده‌ی گذشته است به نسل جوان.

علاقه‌ی توماس هابز به دولت، او را تا به جایی کشاند که معتقد شد حاکم بایستی حق داشته باشد که نوع آموزش لازم برای اتباع خود را تعیین کند و اتباع نیز مکلفند از آن پیروی کنند. طبق نظر هابز، تعلیم و تربیت یکی از حقوق مطلق قدرت حاکمیت است. از دید او، آموزش باعث استحکام حکومت می‌شود و بنابراین، می‌بایست به دقت مورد مراقبت قرار گیرد. در این طرز تفکر، ما آموزش را به صورت ابزاری در دست دولت می‌بینیم. حکومت برنامه‌ی آموزشی را تنظیم می‌کند و آن را زیر کنترل خود قرار می‌دهد تا در خدمت حاکم و نظام او باشد. هر کودکی بایستی آموزش ببیند تا این که بتواند به حکومت به‌تر خدمت کند.

کومنیوس و فلسفه‌ی او در باب آموزش

در میان تعلیم‌گران بزرگ این عصر، یکی هم جان آموس کومنیوس بود که در شهر موراویان، سمت اسقفی و معلمی داشت. او معتقد بود که برای همه این امکان وجود دارد که همه چیز را بیاموزند. بدین ترتیب وی دوره‌ی ممتد آموزش جامعه‌ی را در ذهن خود تصور می‌کرد که در طول آن، شاگرد به تمامی دانش علمی معرفی می‌شد. به عقیده‌ی کومنیوس، ابتدا همه چیز می‌بایست «به شیوه‌ای کلی و تعریف‌نشده» مطرح می‌گردید و بعد به موازات رشد کودک، مطالب تعلیمی جنبه‌ی دقیق‌تر و مشخص‌تری پیدا می‌کرد.

به نظر کومنیوس، این شیوه‌ی آموزش می‌بایست «به روش طبیعی» انجام می‌شد. طرح آموزشی کومنیوس این بود که شاگرد را در معرض جهان، جهانی که در آن زندگی می‌کرد، قرار می‌داد و می‌گذاشت که او به این جهان بنگرد و بدین‌وسیله، تصویری و فهمی از آن در ذهنش ایجاد شود. با بزرگ‌تر شدن کودک، مشاهدات او از جهان اطراف خود گسترش می‌یافت و پهنه‌ی وسیع‌تری را فرا می‌گرفت.

نظریه‌ی لاک و روسو

گرچه گرایش علمی در تعلیم و تربیت مطابق نظر بیکن، هابز، و کومنیوس، علاقه‌ی لاک را به خود جلب کرده بود، ولی علاقه و توجه او به آموزش نجیب‌زادگان انگلیسی، جوانان نیک‌نژاد و خردمند، بیش‌تر از آن بود که به نظریات متفکران مزبور اکتفا کند. لاک آموزش روزگار خود را تولید مجدد نظریه‌ی قدیمی‌ای می‌دانست که نسبت به مذهب و ادبیات کلاسیک علاقه‌ی وافری نشان می‌داد. او معتقد نبود که شیوه‌ی مزبور مناسب حال انسان امروزی باشد؛ انسانی که در جهان وظایف عدیده‌ای به عهده‌اش محول است. بنابراین، لاک ترجیح داد که شیوه‌ای عملی‌تر و کارتر برای امر آموزش طراحی کند.

لاک معتقد بود که روح آدمی لوح‌نوشته‌ای است که استعداد دریافت مرتسمات و منطبعات خارجی را دارد و در آن - علاوه بر این قدرت - اشتیاقی نیز برای لذت‌جویی نهاده شده است. بنابراین، لاک تعلیم و تربیت را فرآیندی می‌دانست که از طریق تماس با جهان خارج و تعامل با آن برای دستیابی به سعادت و خوش‌بختی حاصل می‌شود. آرمان مطلوب او در این زمینه، «عقل سالم در بدن سالم» است.

برای تحقق بخشیدن به این آرمان، لاک ورزش‌های فیزیکی و تحمل فراگردهای جسمانی را که موجب استحکام نیروی بدنی می‌شود، توصیه می‌کند. او معتقد است که بدن نیرومند قادر است بدون این که کم بیاورد، سختی‌های زیادی را تحمل نماید. علاوه بر این، از نظر لاک، کودک بایستی در سطح هر چه وسیع‌تر، در معرض دانستنی‌های جهان قرار گیرد تا بتواند حداکثر تأثرات حسی را از خارج دریافت کند. سفر، تعلیم توسط معلمان سرخانه، و تجربه‌ی وسیع در اجتماع، از دیدگاه لاک، روش‌های درست و مطلوب تعلیم و تربیت می‌باشد.

هدف تعلیم و تربیت، به اعتقاد لاک، این است که شخص شیوه‌های شایسته‌ی رفتار با مردم را آموخته باشد و طوری تربیت شده باشد که روش‌های جهان را به خوبی درک کند و بتواند همیشه از خود مواظبت به عمل آورد. به علاوه، فردی پرهیزگار و پارسا باشد و آنقدر دانش داشته باشد که بتواند مطالبات محیط را به خوبی ادا نماید. این البته آموزش عملی بود که برای مرد جوانی که در روزگار لاک زندگی می‌کرد، بسیار مفید واقع می‌شد.

بر خلاف این تأکید اجتماعی در تعلیم و تربیت، ژان ژاک روسو معتقد بود که جامعه کودک را قندق‌پیچ می‌کند و از این روست که او نفوذ جامعه بر کودک را کاملاً شریرانه می‌دانست. او می‌کوشید که کودک را از جامعه به دور نگه دارد تا موقعی که کودک به اندازه‌ی کافی رشد کرده باشد، که جامعه نتواند طبیعت درونی او را تباه سازد.

در کتاب معروفش، *امیل*، روسو تعلیم و تربیت پسرچهی داستان را به قسمی طراحی می‌کند که بسیار طبیعی و عادی به نظر می‌رسد. امیل، قهرمان داستان، در این کتاب اجازه پیدا می‌کند که طبق طبیعت خودش رشد کند، بدون این که چیزی یا عاملی این روند را مختل سازد. در این کتاب، تعلیم و تربیت نقش حفاظتی دارد و وسیله‌ای است برای محافظت کودک از نفوذ جامعه، که چنانچه اتفاق بیافتد، رشد طبیعی واقعی او را متوقف می‌سازد.

روسو آموزش جسمی کودک را در چهار سال اول زندگی مورد تأکید قرار می‌دهد. بعد از پنج سالگی، تا دوازده سالگی، کودک می‌بایست حواس پنج‌گانه‌ی خود را توسعه دهد. او در دنیای طبیعی زندگی می‌کند و خیلی چیزها را مشاهده می‌نماید. آموزش فکری کودک، از طریق کتاب و نظایر آن، از سن سیزده سالگی آغاز می‌گردد. حتی این‌جا نیز روسو کنج‌کاوی طبیعی کودک را مورد توجه قرار می‌دهد و تعلیم را محدود به مواردی می‌کند که کودک به طور طبیعی خواهان آن است. در خلال این دوره، کودک به آموختن شغلی می‌پردازد تا از محل درآمد آن، بتواند از نظر اقتصادی استقلال پیدا کند. بین سال‌های پانزده تا بیست، به کودک آموزش‌های اخلاقی داده می‌شود. در این مقطع است که او با هم‌نوعان خود معاشرت می‌کند و اصول بنیادین دلسوزی، نیکویی، و خدمت به نوع بشر را می‌آموزد و مذهب وارد معرکه می‌شود. گرچه روسو آموزش طبیعی پسران را مورد تأکید قرار می‌داد، اعتقادی به این نداشت که همان آموزش می‌بایست به دختران نیز داده شود. او معتقد بود که دختران بایست بیاموزند که چگونه به مردان خدمت کنند و آنها را شاد نگه دارند. دختران باید خود را شایسته‌ی قرار دادن در الگویی می‌کردند که مورد تقاضای مردان بود. در حالی که مردان آزاد بودند طبق طبیعت درونشان عمل کنند، دختران مجبور بودند خود را در الگویی که مردان می‌خواستند قرار دهند.

روسو صدای عقیده‌ی رو به رشد زمان خود را منعکس می‌ساخت که معتقد بود زندگی بایست از محدودیت‌های زیادی که برای آن قائل شده‌اند، رها شود. مردم از گذشته با تمام موانعش بریده بودند. آنها از سلطه‌ی کلیسا فرار کرده بودند، ولی به جای آن خود را درگیر با جامعه می‌دیدند. نقطه‌نظر هابز، که حاکم به عنوان نماینده‌ی جامعه بایستی نظام آموزشی را ترتیب دهد که جوانان را شهروندان ارزنده‌ای بسازد، از نظر خیلی‌ها قابل قبول نبود. آنها احساس می‌کردند که چنین سیستمی بشر را از طبیعت اصلی خود منحرف می‌سازد. بدین ترتیب می‌بینیم که روسو در حقیقت آنچه را که در ذهن مردم بود می‌نوشت و یا بر زبان می‌آورد. آنها می‌خواستند که خودشان را نه تنها از کلیسا، که از همه‌ی الزامات جامعه خلاص سازند. آزادی، کلام آخر آنها بود.

یوهان برنارد باسدو، تحت تأثیر روسو قرار گرفت و مؤسسه‌ی آموزشی‌ای بنیاد نهاد که در آن می‌کوشید نظریات روسو را به تعلیم عملی تبدیل کند. مدرسه‌ی او بر صحبت کردن و بازی کودکان تأکید ویژه‌ای می‌گذاشت. در این آموزش‌گاه، علایق کودک مورد توجه مخصوص قرار می‌گرفت تا آن حد که این مدرسه به مرکز ویژه‌ای برای تربیت کودکان به سبک روسو تبدیل شد. تمام تعلیمات درسی با چیزهایی

شروع می‌شد که مورد علاقه‌ی کودکان بود و به موازات رشد علاقه‌ی کودک، پیش می‌رفت. این ابتکار همه‌جا منتشر شد و خیلی‌ها از اهل تعلیم و تربیت، کوشیدند که عقاید روسو را در تعلیم خود بگنجانند.

پستالوژی و تصور او از آموزش

یکی از متنقدترین معلمان، که تحت نفوذ روسو بود، یوهان هنریک پستالوژی نام داشت. او می‌کوشید که طبیعت کودکان را بشناسد و تعلیم خود را بر «توسعه‌ی طبیعی، پیش‌رونده، و هماهنگ با نیروها و ظرفیت‌های انسان» مبتنی سازد. او سعی می‌کرد کودکان را مطابق آنچه از قوانین طبیعی می‌فهمید، تربیت کند.

بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که بعضی از تعلیم‌گران از دو اصل اساسی مربوط به امور آموزشی - یعنی آموزش آزاد و یا آموزش زیر کنترل جامعه - اصل اول و بعضی نیز اصل دوم را مورد حمایت قرار می‌دادند. مسأله‌ای که در این مقطع مطرح می‌شد، این بود که کدامیک از این دو اصل بایست بر اصل دیگر تفوق داشته باشد.

آیا هدف آموزش بایستی تربیت کردن شهروندان، مطابق الگوی قبول‌شده‌ی اجتماعی باشد، و یا بر اساس طبیعت درونی کودک؟ اگر به این سؤال از زاویه‌ی دیگری بنگریم، همان مسأله‌ی قدیمی ارجحیت فرد و یا گروه پیش می‌آید و این که کدامیک از آنها باید بر دیگری سیطره داشته باشد. این مسأله‌ی قرن هیجدهم بود؛ قرنی که در آن تأکید زیادی بر فرد و اهمیت آن گذاشته می‌شد و شعار آزادی در انقلاب‌های فرانسه و آمریکا نیز از آن نشأت می‌گرفت.

یوهان گوتلیب فیخته، مسأله‌ی تعلیم و تربیت را از نقطه‌نظر حکومت مورد بحث قرار می‌داد. در یکی از تاریک‌ترین دوره‌های زندگی حکومت پروس، فیخته به پا خاست تا «خطابه‌های خود را برای ملت آلمان ایراد کند». در این خطابه‌ها، او وحدت جامعه و همبستگی آن را که منجر به تأسیس ملت نیرومندی می‌شد، تبلیغ می‌کرد. فیخته برای این که پایه‌ی استواری جهت این اتحاد ایجاد کند، طرفدار استقرار نظام آموزشی نیرومندی بود که بتواند مردم را در قالب کل متحد سازد. از نظر فیخته، آموزش برای وحدت و پیشرفت ملی از ضرورت تام برخوردار بود.

نظریه‌ی هربرت دربارہ‌ی آموزش

مغز آموزشی بزرگ دیگری در این دوره به یوهان فریدریش هرابت تعلق داشت. علاقه‌ی او به آموزش، بیش‌تر روان‌شناسانه بود و همین دل‌بستگی بود که تفکر او را در مورد موضوع‌های آموزشی رنگین می‌ساخت. از نظر او، تجربه منبع یکتای آموزش به شمار می‌رفت. ذهن تأثیرات حسی را دریافت می‌کند و آن‌ها را سازمان می‌دهد. کار بعد او و به‌کارگیری منطبعات ذهن، متعاقباً توسط سایر تأثیرات حسی که قبلاً دریافت و سازمان‌دهی شده بود، تعیین می‌گردد.

بدین ترتیب محیطی که کودک در آن پرورش می‌یابد، از بیش‌ترین اهمیت برخوردار است. از محیط است که کودک بیش‌ترین تأثیرات حسی را دریافت می‌کند. اگر محیط خوب بوده باشد، تأثیرات او نیز خوب خواهد بود و کودک از نظر اخلاقی صحیح و سالم بزرگ خواهد شد. با توجه به این مقدمات بود که هرابت برای معلم در نظام آموزشی خود اهمیت زیادی قائل بود. از نظر او، این معلم است که معلوم می‌کند کودک چه

تأثراتی را دریافت می‌کند. اگر معلم عاقل و هوش‌مند باشد، صحنه را طوری آماده می‌کند که کودک، تأثرات درست را دریافت کند و در نتیجه، خلق و خوی خوبی در او شکل بگیرد.

تصور فروبل از آموزش

بی‌تردید، یکی از پایدارترین پیروان عقاید روسو از طبیعت‌گرایی در امر آموزش، فریدریش ویلهلم آگوست فروبل بود. او به شدت معتقد بود که طبیعت کودک خوب است و بایستی به آن اجازه داده شود که به طور طبیعی رشد کند. از نظر فروبل، آموزش فرایندی بود که رشد طبیعی کودک را میسر می‌ساخت. او مکتب خود را «کیندرگارتن»^{*}، یعنی باغ کودکان می‌نامید. فروبل معتقد بود که مدرسه‌ی کودکان را باید همان‌طوری اداره کرد که باغ را اداره می‌کنند. کودکان را بایست کمک کرد که رشد کنند، درست مانند باغبانی که به رشد و شکوفایی گل‌های باغ خود کمک می‌کند.

فروبل در امر تعلیم و تربیت از روسو پیشی گرفت. او کوشید که این واقعیت را در نظر بگیرد که کودک تنها یک فرد نیست، بل که هم‌چنین عضوی از اعضای جامعه نیز می‌باشد. او کودک را از جامعه جدا نمی‌کرد. بل که به او کمک می‌نمود که خودش را به طریقی با جامعه وفق دهد که تجارب اجتماعی و فردی او بتوانند برای توسعه‌ی بیشتر شخصیتش مفید واقع شوند.

بدین ترتیب در فروبل ما کوششی را مشاهده می‌کنیم که برای سازگار ساختن دو دکتین مختلف و متباین، که مورد اعتقاد متفکران قبل از او بود، به کار می‌برد. او ارزش و توسعه‌ی طبیعی را می‌شناخت و مایل نبود که در آن مداخله و انحرافی صورت گیرد. از سوی دیگر، او هم‌چنین متوجه شده بود که جامعه نقش بزرگی در متمدن ساختن اعضای خود دارد. بنابراین، به این نتیجه رسیده بود که جامعه را نباید نادیده گرفت و کودک را به تمامی، از ارزش‌های آن دور کرد.

در نتیجه، شرکت در اجتماع و کار در گروه، بخش ثابت فعالیت‌های کودکان را تشکیل می‌داد، که مورد نظر و تصور فروبل بود. در آغاز کار این کودکان، بچه‌ها به صورت دایره جمع می‌شدند و دست‌های یکدیگر را می‌گرفتند. این کار نماد وحدت بود. بعد دایره را بر هم می‌ریختند و کودکان، تنها یا در گروه‌های کوچک‌تر، به بازی و تفریح می‌پرداختند. آخر وقت دایره دوباره تشکیل می‌شد تا این فکر را القا کند که با وجود این که بچه فردیت مجزا دارد و بایست به همین منوال بزرگ شود، در ضمن عضوی از یک گروه بزرگ‌تر و جزئی از یک کل نیز می‌باشد که فراموش کردن آن جایز نیست.

مسأله‌ی فردیت و گروه، هنوز هم مسأله‌ی عمده‌ی تعلیم‌گران امروزی است. امروزه مدارس عمومی توسط جامعه تأسیس می‌شود و هزینه‌ی آن نیز از محل مالیات‌ها تأمین می‌گردد. با این روش، جامعه این باور را القا می‌کند که آموزش و پرورش برای صیانت جامعه ضروری است. علاوه بر این، جامعه تعیین می‌کند که چه چیزهایی باید در این مدارس تدریس شود. معلمان از جامعه گواهی صلاحیت می‌گیرند و بایست شرایطی را که جامعه تعیین می‌کند، داشته باشند تا بتوانند معلمی کنند.

تمامی این عوامل نشان می‌دهد که جامعه علاقه‌ی بنیادینی به امر تعلیم و تربیت دارد. بنابراین، امروزه خیلی‌ها هستند که معتقدند هدف اصلی از آموزش این است که افراد را برای خدمت به حکومت آماده سازد. کلیه‌ی نظام آموزشی استبدادی در حکومت‌های دیکتاتوری قرن بیستم، از این قماش هستند.

* Kindergarten: امروزه در زبان انگلیسی این کلمه را در مقابل کودکان به کار می‌برند. م.

در این کشورها، آموزش توسط دولت کنترل می‌شود و هیچ‌کس نه اجازه دارد و نه حق، که چیزی جز این به محصولین بیاموزد که آن‌ها به ساختن شهروندانی مشغول هستند که هدف اصلی‌شان خدمت به حکومت و اطاعت از اراده‌ی حاکم می‌باشد.

ولی تعلیم‌گران کشورهای مردم‌سالار (دموکراتیک) به خطر تزییع کودکان واقفند. آن‌ها احساس می‌کنند تا آن‌جا که به کودک اجازه داده می‌شود مطابق اقتضات طبیعتش رشد کند و از گروه انحراف وید، او را به همان نسبت توانا کرده‌اند که در گروه‌هایی که بر اثر پیشرفت گروه نخستین پیدا می‌شود، به نحو مؤثری سهیم باشد.

یکی از رهبران میدان تعلیم و تربیت در دموکراسی، جان دیویی است. تئوری او با نظریه‌ی آن‌هایی که معتقدند مرکز تعلیم و تربیت بایست فردیت کودک باشد، موافق است. با وجود این، دیویی بر این باور است که نه فردیت کودک و نه جمعیت گروه، هیچ‌یک نباید در این مهم نقش انحصاری داشته باشند. فرد، به عنوان عضوی از جامعه، به درستی بسط و توسعه می‌یابد. علاوه بر آن، جامعه حق دارد که از فرد بخواهد که خود را آماده سازد تا به بهترین علایق گروه پای‌بندی نشان دهد و به آن خدمت کند. ولی دیویی معتقد است که بهترین علایق گروه موقعی رعایت می‌شود که شخص توانسته باشد به موازات بسط طبیعت فردی خود، استعدادهای شخصی‌اش را نیز توسعه دهد. به نظر او، آموزش و پرورش مربوط می‌شود به فرد در ارتباط با جامعه، نه به فرد منزوی شده از جامعه.

این نقطه‌نظر به توسعه‌ی آن چیزی منتهی می‌شود که امروزه آن را مدرسه «به مرکزیت کودک» می‌نامند. در بعضی موارد، این مکتب به اوج فلسفه‌ای که در آن تشکیل شده می‌رسد که طبق آن، علایق کودک بر هر چیز دیگری مرجح دانسته می‌شود. خیلی از به‌اصطلاح مدارس پیش‌رو از این نوعند. ولی نمایندگان معقول‌تر این نهضت، تحت رهبری دیویی، کوشیده‌اند بین این دو حد افراطی، یعنی بین فرد و جامعه، سازگاری و تعدیل کافی ایجاد کنند. نتیجه‌ی این اهتمام، مدرسه‌ای است که در آن علایق فردی، استعدادها، و مقاصد، همچون وسیله‌ای برای کمک به فراهم آوردن خیر جمعی، مورد توجه قرار می‌گیرد.

فصل نهم - ذهن و ماده

آناکساگوراس - افلاطون - ارسطو - فیلو - آنسلم - راجر - بیکن

پاراسلوس - فرانسیس بیکن - هابز - دکارت - اسپینوزا - لاک

برکلی - کانت - برادلی - روبس - جیمز - دیویی

آیا جهان یک ذهن عظیم است یا واقعاً به تمامی ماده است؟ آیا ماده ذهن است یا ذهن ماده؟ اگر جهان هم ماده باشد و هم ذهن، ارتباط میان آن‌ها چگونه برقرار می‌شود؟ چگونه ذهن بر ماده و ماده بر ذهن اثر می‌گذارد؟ آیا فلاسفه برای مسأله‌ی مرتبط به چگونگی ارتباط بین ذهن و ماده، راه‌حلی یافته‌اند؟

هر کس که چشمانش را باز کند تا ببیند، جهانی از اشیاء را کشف خواهد کرد که در آن می‌توان قدم زد و از جایی به جایی حرکت کرد و به قطعات کوچک تقسیمش نمود و به طرق مختلف به آن شکل داد. ولی با وجود این، به نظر می‌رسد که جهان برای این‌همه، هیچ اهمیتی قائل نیست. یک تکه گل رس را می‌توان به هزار و یک شکل درآورد. یک قطعه سنگ را می‌توان غلطان و به قطعات تقسیم کرد و یا آن را به لطیف‌ترین پودرها تبدیل نمود.

آن کسی که به این واقعیات توجه نموده، هم‌چنین می‌داند که بعضی چیزهای دیگر وجود دارند که به آنچه بر سرشان می‌آید، «واقفند» و از آن آگاهی حاصل می‌کنند. در حقیقت او شواهدی را مشاهده می‌کند که آن‌ها برای آینده‌ی خود برنامه دارند و می‌کوشند که نقشه‌هایشان را به موقع اجرا بگذارند. مثلاً می‌بینیم که یک مرد چگونه برای اعمال خود برنامه‌ریزی می‌کند و در مقابل نیروهایی که مانع اجرای برنامه‌های او می‌شود، به مقاومت می‌پردازد و نیز قادر است که محیط خود را به گونه‌ای تغییر دهد که مناسب برنامه‌اش باشد. او به سرزمین خشک و بی‌آب و علفی نقل مکان می‌کند و طرحی برای نظام آبیاری بزرگی تنظیم می‌نماید، سیستم را می‌سازد و در نهایت ناحیه‌ی خشک را به بهشت گل‌ها، درختان، و فضای سبز تبدیل می‌نماید.

طبق نظر بسیاری از فلاسفه، فرق بین یک تخته‌سنگ و انسان در این است که در انسان ذهنی وجود دارد که تخته‌سنگ فاقد آن است. آن‌ها معتقدند که این ذهن آن بخش از جهان را که فاقد ذهن است، کنترل می‌کند. بخش فاقد ذهن را ماده می‌گویند.

نخستین مردمانی که ما می‌شناسیم، وجود این اختلاف را در میان اشیای محیطشان تشخیص می‌دادند. در واقع آن‌ها این اختلاف را در میان خودشان نیز یافته بودند. آن‌ها می‌دیدند که بدن‌هایشان از ماده تشکیل شده است و نیز به طور مبهمی احساس می‌کردند که این بدن متشکل از ماده، توسط چیزی که با ماده فرق داشت، جان می‌گرفت.

تا آنجا که ما می‌توانیم به تفکرات بشر در دورترین گذشته‌اش نفوذ کنیم، ملاحظه می‌نماییم که او میان ذهن و ماده قائل به تفاوت بود و همیشه ذهن را در قلمرویی بالاتر از ماده می‌پنداشت.

قدیم‌ترین اعتقادات مربوط به ذهن و ماده، با اعتقادات مربوط به روح و بدن، به شدت گره خورده‌اند. در روزگاران کودکی بشر، آن چیزی که انسان را از اشیاء متمایز می‌کرد و به روح معروف بود، هنوز به روشنی تعریف و تفهیم نشده بود. در بسیاری از نقاط روی زمین، انسان‌های اولیه معتقد بودند که تمام عالم دارای روح است. تخته‌سنگ، درخت، رودخانه، همه هم روح داشتند و هم جسم. بعدها وقتی که انسان رشد بیشتری پیدا کرد، تصور ذهن به عنوان خصوصیت ویژه‌ی انسان، که از ماده متمایز بود، روشن‌تر شد.

یونانیان کلیه‌ی این مراحل توسعه را، از ابتدایی‌ترین تمایز بین ذه و ماده تا روشن‌ترین وجه افتراق آن‌ها، به نمایش می‌گذارند. سوابق اولیه در این زمینه که از یونانیان برای ما مانده است، نشان می‌دهد که یونانیان پرستنده‌ی طبیعت بودند و اعتقاد داشتند طبیعت صاحب روح است. بعدها به تدریج، یک سلسله داستان‌هایی را که درباره‌ی طبیعت بود و از نظر ایشان بانیان آن‌ها موجودات جاندار بودند، تحت عنوان اسطوره‌شناسی، تنظیم و تدوین کردند. زمانی که یونانیان توانستند بین جاندار و بی‌جان فرق بگذارند، دیگر به سنگ و درخت و سایر اشیاء، نظیر آن‌ها به صورت موجودات جاندار، نگاه نمی‌کردند. ولی معتقد بودند که خداوند بر آن‌ها سروری دارد. این دوره‌ی عظیم شجره و نسب‌شناسی خدایانی بود که بر خیلی چیزها در طبیعت حکومت می‌کردند.

پس از چندی که ذهن یونانی پختگی و بلوغ بیشتری پیدا کرد، خیال‌پردازی‌های دوره‌ی کودکی نژاد یونانی، جای خود را به مطالعات دقیق‌تر انسان و طبیعت داد و خداوندان در قلمرو شکوه‌ند و کم‌وبیش آرام و آسمانی قرار گرفتند. یونانیان معتقد شده بودند که طبیعت زنده است، ولی روح ندارد. بر اساس باور یونانیان، انسان تنها موجودی بود که از ترکیب روح و بدن تشکیل شده است. آن‌ها مطالعه‌ی جهان و خود را آغاز کردند و در طول زمان، هرچه بیشتر به این اعتقاد نزدیک و نزدیک‌تر شدند که بین دو مرحله‌ی جهان، یعنی ماده از یک سو و ذهن از سوی دیگر، می‌بایست وجه تمایز مشخصی وجود داشته باشد. ولی تحقق نهایی این وجه تمایز، فرآیندی بود بس دشوار و طولانی.

ذهن و ماده و تمایز آن‌ها از نظر متفکران اولیه‌ی یونان

همان‌طور که قبلاً دیدیم، فلاسفه‌ی نخستین یونان به مسأله‌ی طبیعت جهان علاقه‌مند بودند. آن‌ها جهان را مرکب از یک و یا چند جوهر اصلی و ساده می‌دانستند. ولی وقتی به توضیح این واقعیت می‌رسیدند که مواد اصلی متشکله‌ی جهان چیست، یونانیان نیرویی را معرفی می‌کردند که به گونه‌ای، موجب حرکت جهان می‌شد.

مثلاً آناکسیمندر معتقد بود که ماده‌ی اصلی متشکله‌ی جهان «بی‌نهایت» است؛ یعنی ماده‌ای ابدی و فاسد‌نشده‌ی. آناکسیمندر به این ماده حرکتی دائمی می‌بخشید تا به مدد آن، موجودیت جهانی را که او و هم‌نوعانش می‌دیدند، توجیه و تبیین کند.

در این‌جا ما با نخستین تمایزی برخورد می‌کنیم که میان ماده یا توده، و نیرویی که به آن حرکت می‌دهد و آن را به صورت اشیای مختلف در می‌آورد، قائل شده‌اند.

این وجه تمایز را همه‌ی فلاسفه‌ی اوّلیه‌ی یونان قبول داشتند. متفکران هر یک ابتدا اصل یا ماده‌ای را که جهان از آن ساخته شده پیشنهاد می‌کنند و بعد با اضافه کردن عامل دیگری به آن، که از ماده‌ی اوّل قابل تمیز است (و باعث می‌شود که ماده‌ی قبلی اشکال گوناگون به خود بگیرد و جهان را به شکلی که ما در اطراف خود می‌بینیم درآورد)، به تبیین آن می‌پردازند.

هراکلیتوس، با اعتقاد به این که اصل نخست جهان آتش است و آتش نیز نماد تغییر، کوشید که ماده‌ی اصلی و دلیل شکل‌گیری آن را یکی بداند. او در همه‌جا فعالیت لاینقطعی را می‌دید و استدلال می‌کرد که تغییر یا فعالیت، تمام آن چیزی است که در جهان رخ می‌دهد. با وجود این، او احساس می‌کرد که علاوه بر واقعیت تغییر، تمامیت دیگری نیز وجود دارد که عملاً تغییر می‌کند؛ چیزی که با اصل تغییر مختلف است.

وقتی که هراکلیتوس راجع به انسان سخن می‌گوید، این واقعیت را به وضوح آشکار می‌سازد. در این‌جاست که هراکلیتوس بین بدن و روح قائل به تفکیک می‌شود. در تئوری هراکلیتوس نیز بین آنچه حرکت می‌کند و آنچه را که به حرکت درمی‌آورد، فراق و تمایز است.

در پارمنیدس ما با نظریه‌ای مواجه می‌شویم که فکر یا ذهن به طریقی، خالق یا سبب چیزی می‌شود که ذهن نیست. این در حقیقت همان اصلی است که خیلی بعدتر، به صورت نهضت ایدئالیستی بزرگ درآمد. پارمنیدس استدلال می‌کرد که وجود و فکر، هر دو یکی هستند. برای این که آن چیزی که نمی‌توان به آن فکر کرد، نمی‌تواند وجود داشته باشد و آن چیزی که وجود دارد، نمی‌تواند به فکر درنیاید. از نظر پارمنیدس، فکر یا ذهن، وجود یا ماده، با هم یکی هستند. او بر این باور بود که همه‌ی حقیقت به ذهن اعطا شده و ذهن نیز - هرچند برای او زیاد روشن نیست - دلیل و مسبب همه‌چیز می‌باشد. ذهن باعث وجود ماده می‌شود و آن را خلق می‌کند. گرچه پارمنیدس تمامی معانی این موضع فکری را به‌درستی نمی‌بیند، و گرچه او به این نقطه‌نظر به طور دائم پای‌بندی نشان نمی‌دهد، با این وجود در نوشته‌هایش گرایش‌های را ملاحظه می‌کنیم که در ارتباط با این دو موضع عمده، ذهن و ماده، به سمت ذهن در حرکت است. از نظر او، ذهن عملاً تمام چیزی است که وجود دارد و آنچه را که ما ماده می‌نامیم نیز مخلوق ذهن است که به خاطر مقاصد خودش به وجود آورده است.

در زمان آناکساگوراس، در طول قرن پنجم قم، ما به یک تبیین روشن از یک تئوری برمی‌خوریم که در آن حرکت به تمامی، به وسیله‌ی ذهن به وجود می‌آید؛ ذهنی که از ماده به حرکت درآمده، کاملاً متمایز است. از نظر آناکساگوراس، ذهن منبع آزاد تمامی حرکت است. علاوه بر این، ذهن همه‌ی چیزهای زمان گذشته، حال و آینده را می‌داند و دلیل همه‌ی آنهاست.

در این‌جا آناکساگوراس دوگانگی میان ماده و چیز دیگری را که باعث حرکت و شدن آن می‌شود، به وضوح شرح می‌دهد. این نکته‌ی مهمی بود که فلاسفه‌ی قبل از او، علی‌رغم تلاش زیاد، به ابهام برگزار کرده بودند. با وجود این، برای آناکساگوراس، ذهن چیز منفردی نبود که در هر شیء به طور جداگانه یافته شود. از نظر او، ذهنی جهانی وجود دارد که از قید اشیای منفرد جهان آزاد است، ولی هم‌چون اصلی متحرک در آنها جریان دارد. این ذهن جهان بر همه‌ی اشیاء حکومت می‌کند، بدون این که با آنها آمیخته شود. ذهن جهانی، عالم را آغاز کرد و به گونه‌ای در آن حضور دارد و دلیل بلافصل دنیاست.

آناکساگوراس، مانند بسیاری از متفکرین زمان خود، از این که جهان را صرفاً با واژه‌های مکانیکی تبیین کند، اکراه داشت و مواردی را یافته بود که در آن تبیین به نظر کافی نمی‌رسید. این‌جا بود که او به تئوری ذهن جهانی روی آورد.

همان‌طور که ارسطو در اظهارنظر خود در این باره خاطر نشان ساخته است، «آناکساگوراس از ذهن، به عنوان وسیله‌ای که توسط آن جهان را بسازد، استفاده می‌کند و وقتی که در تبیین این که چرا هر چیزی لزوماً هست باز می‌ماند، ذهن را داخل کار می‌کند. در صورتی که در موارد دیگر برای هستی عالم، دلیل دیگری جز ذهن به کار می‌گیرد». به دیگر سخن، آناکساگوراس می‌کوشید که از این عقیده، که ماده اصل قائم به خود نیست، دوری کند. ولی هنوز تحت تأثیر اعتقادات پیشینیان بود.

سوفیست‌ها چندان به تبیینات مربوط به طبیعت جهان علاقه نداشتند. در واقع اکثریت آن‌ها حس می‌کردند که تمام کوشش‌هایی که برای کشف اصل جهان به کار می‌رفته و یا برای این که کار می‌رفته که مکان نخستین ماده یا موادی را که از آن‌ها بقیه‌ی چیزها ساخته شده بود را بیابند، کاری را انجام می‌داده‌اند که چیزی از حماقت کامل کم نداشته است. از این رو بود که آن‌ها توجه خود را به انسان، و به خصوص ذهن او متمرکز کردند. آن‌ها معتقد بودند که ذهن محوری است که بقیه‌ی چیزها به دور آن می‌چرخند.

از نظر آن‌ها، همه‌ی حقیقت به وسیله‌ی ذهن فرد اندازه‌گیری می‌شد و هر آنچه را که ذهن شخص درست تشخیص می‌داد، در واقع درست بود. بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که سوفیست‌ها دوگانه‌انگاری بین ذهن و ماده را قبول داشتند و معتقد بودند که ذهن، تعیین‌کننده‌ی همه‌ی چیزهاست.

افلاطون و ارسطو و سایر متفکران متأخر یونانی

ذهن، که افلاطون نیز به آن با واژه‌ی «روح» اشاره می‌کند، جای‌گاه معرفت و دانش است. تصورات، قبل از این که در بدن انسان بستر وجودی خود را بیابند، در روح کاشته می‌شوند. تولد روح را مه‌آلود می‌نماید، به طوری که آدمی آنچه را که می‌دانسته فراموش می‌کند. افلاطون معتقد بود که یک رشته سؤال و جواب می‌تواند سبب شود که انسان آنچه را که قبل از تولد می‌دانسته به یاد بیاورد. او باور داشت که تمام دانش و علم در ذهن انسان جای دارد و این‌ها معرفتی است که قبل از تولد، از طریق تجربه در عالم مثل، به دست آمده است. وقتی که این علم و شناسایی به خاطر آورده شود، دانش حاصل می‌شود.

افلاطون به جد معتقد بود که جهان از دو اصل تشکیل شده است؛ ذهن و ماده. ذهن به تمامی با ماده فرق دارد. از نظر او ماده وزنه‌ی سنگین و تیره‌ای است که ذهن باید آن را حمل کند، چرا که ذهن در بند ماده اسیر است. ماده جنس خامی است که ذهن روی آن کار می‌کند. ماده هیچ شکل و واقعیتی ندارد، جز موقعی که ذهن روی آن کار کند و به آن صورت و باشندگی ببخشد. ذهن تنها حقیقت راستین و باارزش‌ترین چیزهاست. ذهن اصل قانون و نظم در عالم می‌باشد.

ماده، که طبق تعریف افلاطون بی‌جان و مطیع محض است، تحت تأثیر ذهن قرار می‌گیرد؛ ذهنی که باردار مثل و یا تصویری است که در جهان مثل تجربه کرده است؛ تصوراتی که راستین و واقعی است. ماده شکل این مثل را به خود می‌گیرد و برای مدتی به آن صورت باقی می‌ماند. از نظر افلاطون، درختی که من و شما می‌بینیم، درخت واقعی نیست. این درخت از آن جهت پیدا شده که ذهن تصور درخت را بر ماده

منقوش ساخته است. درخت راستین و واقعی، فقط در عالم مثل وجود دارد، که ذهن قبل از تولد آن را دیده است.

افلاطون برای این که نشان دهد که ذهن شفاف و ناب چگونه با ماده درمی‌آمیزد، به ذکر اسطوره‌ای متوسل می‌شود. او می‌گوید که ذهن، به شکل خالص خود، در ستاره‌ای سکنی داشت. پس از چندی آرزوی سفر به جهان حسی، وجود او را تسخیر می‌کند. این هوس او را زندانی تن می‌سازد. روح پس از ورود به تن، به شدت در صدد برمی‌آید که از زندان تن بگریزد و به ستاره‌ی ماورای اصلی خود بازگردد. البته این داستان توضیح و تبیین قانع‌کننده‌ای به حساب نمی‌آید و نشان می‌دهد که افلاطون تا این مرحله از سخن خود چندان مطمئن نیست. او آنچه را که بعدها به صورت بزرگ‌ترین مسأله - یعنی چگونگی ارتباط بین ماده‌ی خالص و ذهن خالص - درآمد، پیشاپیش حس می‌کرد. سؤال این بود که چگونه امکان دارد که این دو چیز بسیار متضاد، با یکدیگر در ارتباط قرار گیرند؟ این مسأله تا به امروز فکر فیلسوفان را به خود مشغول کرده است. افلاطون موفق به حل آن نشد و هنوز هم کسی آن را حل نکرده است.

ارسطو نیز نتوانست این مسأله را حل کند. ولی حس کرده بود که راه‌حل آن در ارتباط نزدیک این دو با هم است. از نظر ارسطو، ذهن در ماده‌ی اصلی بود، که به آن فرم یا صورت می‌بخشید. او معتقد بود که هیچ‌چیز بدون ذهن و هیچ ذهنی بدون ماده وجود نتواند داشت. از نظر او، حتی پست‌ترین ماده‌ی شناخته‌شده، دارای صورت است و بنابراین، دارای ذهن می‌باشد. همان‌طور که از این نردبان به بالا صعود می‌کنیم و به انسان می‌رسیم، روح یا ذهن را در حالت شفاف‌تری می‌بینیم. ذهن در همه‌جا هست.

بدین‌ترتیب از لحاظ ارسطو، ذهن به صورتی که افلاطون فکر می‌کرد، در خارج از ماده نیست. بل که در درون خود ماده است و سبب دلیل همان چیزی است که هست.

ماده وجود و هستی دارد و در مقابل ذهن که می‌کوشد به او صورتی بدهد، مقاومت می‌کند. در عین حال، ماده زمینه‌ی موجودات است و بنابراین، باید به گونه‌ای بکوشد که صورتی را که در خور آن است پذیرا شود. بنابراین، ذهن در ماده هم نقش مخالف را دارد و هم نقش مدد رسان.

ایپیکوریان در کوشش خود برای تبیین ارتباط بین ذهن و بدن، به نوشته‌های دموکریتوس روی آوردند. این فیلسوف باستانی استدلال می‌کرد که تمام آگاهی حسی انسان از صور جزئی‌های حاصل می‌شود که اشیاء از خودشان می‌پراکنند و با اندام‌های حسی ما برخورد می‌کند. مثلاً وقتی که من یک صندلی را می‌بینم، چشمانم تحت بمباران صور جزئی‌های قرار می‌گیرد که لاینقطع، از صندلی منتشر می‌شود. این صور خرد در فضا سفر می‌کنند و به چشم من می‌رسند و باعث می‌گردند که من صندلی را ببینم.

ایپیکوریان نیز به همین طریق استدلال می‌کردند و می‌گفتند که وقتی من می‌خواهم بدوم، صورت دویدن، خود را به ذهن من معرفی می‌کند و آنگاه ذهن این صورت را به سمت روح روانه می‌نماید تا با آن برخورد کند. از آنجا که روح در همه‌جای بدن پراکنده است، ناگزیر این صور با بدن برخورد پیدا می‌کنند و ناگزیر، انسان شروع به دویدن می‌نماید. این بیان، امروزه خیلی خام و باورنکردنی می‌آید. ولی در زمان خود کوشش مشتاقانه‌ای بود برای تبیین این که چگونه ذهن، که تا این‌همه از ماده به دور بود، می‌توانست در ماده نفوذ کند، تا آن حد که هر زمان که تصویری در آن پدید می‌آید، بدن نیز بر طبق آن عمل نماید.

روایان عقیده داشتند که ذهن از ماده است؛ درست همان‌طور که ماده می‌تواند باشد، منتها از جنس خیلی لطیف‌تر از آن. از نظر اهل این نحله، ذهن جرقه‌ای است از آتش الهی. آن‌ها همچنین ذهن را جنبه‌ی

عقلانی روح و یا نیروی تفکر مفهومی آن می‌دانند. بنابراین، از دیدگاه آن‌ها، ذهن با ماده - نه در نوع، که در درجه‌ی تراکم ذرات متشکله‌ی آن - تفاوت دارد.

شکاکانی مانند پیرهو بر این باور بودند که مجال است بتوان ثابت کرد که ماده وجود دارد. چون تمام چیزی که ما داریم، تصورات و افکار ما است. نشان دادن این که چیزی وجود دارد که با افکار ما انطباق داشته باشد، از محالات است. بنابراین، آنچه در اختیار ما است، تصورات ذهنی است. بایستی بر طبق آن‌ها عمل کنیم و امیدوار باشیم که به آنچه انتظارش را داریم خواهیم رسید، بدون این که در این انتظار حتمیتی وجود داشته باشد. ذهن هست، ولی دلیلی نداریم که به استناد آن بگوییم که ماده هم وجود دارد.

مواضع فیلو و قدیس آگوستین

وقتی که فکر یونانی با فکر مذهبی یهودیانی مانند فیلو در تماس واقع می‌گردد، سعی می‌شود که اساسی برای سازگار ساختن عقاید این دو سنت فکری با هم، فراهم آید. فیلو، که اساساً فردی است مذهبی، خدا را ذهنی جهانی می‌شناخت که به ماده شکل یا صورت می‌بخشد. پس از نظراو، جهان از ذهن و ماده تشکیل می‌شود. به همین منوال نیز انسان مرکب از ذهن و ماده است. فکر خالص یا عقل، جوهر اصلی انسان را تشکیل می‌دهد و ماده یا بدن هم چیزی است که ذهن روی آن کار می‌کند. پس ذهن در انسان، بدن او (یا ماده) را کنترل می‌کند. درست مانند ذهن جهانی یا خدا که ماده در طبیعت را زیر نظارت خود دارد. فهم خالص توسط خداوند به روح اضافه می‌شود و بدین‌ترتیب انسان را به جهان الهی پیوند می‌دهد.

این مسیحیت بود که تصور مربوط به این که ماده منبع و مرکز تمام پلیدی‌ها است و بایست از آن پرهیز کرد را پیش کشید. مسیحیت معتقد بود که ماده روح را در درجات پست و پایین نگه می‌دارد و لذا، روحی که می‌خواهد به رستگاری دست یابد، باید آن را از خود دور کند. بدین جهت، ما در سراسر دوره‌ی اولی‌ه‌ی تفکر مسیحی، شاهد تحقیر ماده می‌باشیم. گرچه ماده را فلاسفه‌ی نخستین نیز به عنوان چیزی کمتر از ذهن می‌دانستند و آن را مرده و یا چیزی تلقی می‌کردند که ذهن روی آن اثر می‌گذاشت و آن را منطبع می‌ساخت، ولی هرگز تحقیرشان به آن درجه‌ای نمی‌رسید که در مسیحیت متداول بود. علاوه بر این، از نظر فلاسفه‌ی مزبور، اشتیاقی وجود نداشت که از ماده بگریزند؛ اشتیاقی که زاده‌ی ترس از ماده بوده باشد. مسیحیت اولی‌ه می‌آموخت که ماده منبع پلیدی است و رستگاری انسان بستگی به این دارد که از ماده روی برگرداند و به روح خالص و ناب، که همان خدا باشد، روی بیاورد.

آگوستین تفاوت میان ذهن و ماده را در انسان تشخیص می‌داد، ولی معتقد بود که حقیقت چیزی نیست که ذهن آدمی به وجود آورده باشد. برعکس، حقیقت برای او چیزی بود که مستقل از ذهن وجود داشت و از منبع الهی نشأت می‌گرفت. ذهن ممکن است بتواند حقیقت را کشف کند، همان‌طور که ذهن افلاطون مثل را در جهان مثل کشف کرد. برای آگوستین، ذهن خداوندگار مأمّن مثل و حقیقت بود.

اندیشه‌ی متفکران مسیحی

مسیحیت اصل دیگری را که اثر آشکار و مهمی بر انسان داشت، مورد تأکید قرار می‌داد. مسیحیت نه تنها با منبع پلیدی شمردن ماده، آن را بی قدر و نشان می‌کرد، بلکه ذهن آدمی را نیز به همان اندازه

تحقیر می‌نمود. این کار را به آن جهت انجام می‌داد که مرتبت الهی را تا به درجه‌ای تعالی دهد که متفکران مسیحی در خور مقام او می‌دانستند.

فیلسوفان مسیحی می‌آموختند که ذهن آدمی وسیله‌ای است بی‌کفایت و بی‌ارزش. آن‌ها ذهن انسان را مملو از خطا و اشتباه می‌دانستند. البته می‌گفتند که انسان می‌تواند ذهن خود را برای استدلال به کار گیرد، ولی استنتاج او می‌بایست با قدرت الهی مطابقت داشته باشد. هیچ‌کس مجاز نبود از طریق ذهن و فکر خود، که به گونه‌ای احکام الهی را زیر سؤال می‌برد، به نتیجه‌ی نهایی برسد. چون اعتقاد بر این بود که کلیسا و اصول عقیدتی آن در ارتباط با حقیقت، حرف آخر را می‌زند. آگوستین معتقد بود که حقیقت مستقل از ذهن آدمیان است. بنابراین، عملکرد ذهن بنا ندارد که موحد حقیقت باشد. بلکه وظیفه‌ی آن کشف و فهم آن است.

وقتی که کلیسا حکم می‌کند که چیزی حقیقت است، ذهن آدمی می‌بایست آن را بدون چون و چرا بپذیرد. آنسلم از آن دسته افرادی بود که به این طرز تفکر محکم چسبیده بود. او معتقد بود که ذهن آدمی ممکن است بکوشد که دکترین کلیسا را بفهمد. ولی اگر نتوانست از عهده‌ی فهم آن برآید، باز می‌بایست این دکترین را درست قبول کند. شعار نخستین متفکران کلیسا این بود: هر چقدر امری دشوارتر و ضدونقیض‌تر باشد، باور داشتن آن، به همان نسبت، مستلزم داشتن ایمان بیش‌تری خواهد بود. ذهن آدمی هرگز حق سؤال کردن ندارد. ایمان مقدم بر عقل است.

زمانی که آبلارد این موضع را اتخاذ کرد که عقل مقدم بر ایمان است، او در واقع بر خلاف سنتی محترم و دیرینه گام برمی‌داشت. او مایل بود که به ذهن انسان آزادی سؤال کردن اصول عقاید مذهبی را بدهد. آبلارد مطمئن بود که تعقل و استدلال درست، ذهن را به قبول آن‌ها قانع می‌سازد و نیز نشان می‌دهد که این اصول سؤال‌بردار نیست. با این‌همه، زمانی که ذهن آدمی مجاز شد که دکترین مسیحیت را مورد سؤال قرار دهد، ثبات دکترین مزبور به مخاطره افتاد. کسی حاضر نبود از قدرت به‌راسد و لذا، دکترین مورد بحث توسط متفکران به مبارزه طلبیده شد. ذهن بشری که قرن‌ها در چهارچوب دکترین‌های پذیرفته‌شده محدود شده بود، بعد از آبلارد، راه خود را به سوی استقلال تعقل گشوده دید.

نتیجه‌ی این اقدام، دست‌کمی از انقلاب نداشت. همین که مقاومت برداشته شد، انسان شروع کرد که به خیلی چیزها فکر کند و بسیاری از چیزهایی را که قبلاً جرأت نمی‌کرد، به زیر سؤال برد. او همچنین به کارگیری ذهن خود را آغاز کرد و به تفکر درباره‌ی بسیاری از مسائلی که پیش‌تر از آن‌ها پرهیز می‌کرد و یا این که اصلاً نمی‌دیدشان، آغاز نمود. جهان جدید و مهیج، در حال طلوع بود.

توماس آکویناس، گرچه موضعی را بسط و توسعه می‌داد که اساساً پایگاه مذهبی داشت، در ضمن می‌کوشید با نشان دادن عقلانی بودن جهان همچون تجلی‌گاه و فیض الهی، به ذهن مقام بالایی ببخشد. آکویناس سعی می‌کرد با استمداد از ذهن و قدرت آن، نشان دهد مسیحیتی را که کلیسا تعریف و تفسیر می‌نمود، با موازین عقلی نیز منطبق است. با انجام این کار، او به سنتی کشانده شد که روز به روز بر اهمیتش اضافه می‌شد؛ سنتی که در آن، ذهن انسان در ارتباط با بحث و فحص مسائل دینی به سرعت به دادگاه نهایی و یا استیناف تبدیل می‌گردید. دیگر امکان نداشت که نهاد یا مؤسسه‌ای، حتی کلیسا، عقل آدمی را با پیشنهاد دکترین‌هایی که با آن سازگار نبود، مورد اهانت قرار دهد.

برای آکویناس روشن بود که انسان هم ماده است و هم ذهن، و دیگر این که این دو با هم از نزدیک مرتبط هستند. ولی باور نداشت که ذهن آنچنان به بدن مرتبط است که نمی‌تواند گاهی با آزادی کامل و رها از پلیدی‌های جسم عمل کند. در حقیقت، اگرچه ماده جای‌گاه پلیدی‌هاست، ذهن قادر بود که ماده را مورد انتقاد قرار دهد و از اغواهای آن خود را خلاص کند.

موضع راجر بیکن و پاراسلسوس

با پیدایش علم طبیعی، ذهن انسان به تدریج موضع مهمتری اتخاذ کرد. راجر بیکن که مخلوط جالبی از راهب قرون وسطایی و دانشمند دوران نوین بود، در حد وسط نقطه‌نظر مذهبی قدیم و موضع جدیدتر که به ذهن اعتماد می‌کرد، قرار داشت. او بر این شد که ذهن را برای فهمیدن به کار برد و در درجات کمتری نیز از آن برای استفاده از ماده بهره‌جویی کند. او از این که می‌دید نه تنها می‌تواند ماده را شناسایی کند، قادر به کنترل آن نیز می‌باشد، سخت به حیرت افتاده بود. در راجر بیکن بود که ما می‌بینیم نژاد بشر بال‌های خود را احساس کرده است و ذهنش توانسته به جهان ماده حمله‌ور گردد و موفقیت‌هایی را کسب کند که همچون مهمیز، او را برای حملات بیشتر به حرکت درآورد و بدین‌سان، اعتماد روزافزونی نسبت به قدرت ذهن پیدا کند.

در این گفته شک و تردیدی وجود نداشت که فکر آزاد می‌بایست در جهان نوین، که در شرف تکوین بود، جای‌گاه هر چه برجسته‌تری پیدا کند. زمانی که انسان فهمید تفکر خوب است، بیشتر به تفکر پرداخت و به تدریج بردباری‌اش را در تحمل مقاماتی که حق فکر کردن را از او سلب می‌کردند از دست داد. موفقیت شهامت را به وجود می‌آورد و شهامت نیز منجر به استفاده‌ی بیشتر از ذهن و کسب موفقیت فزون‌تر می‌شد. وقتی که این فرآیند آغاز شد، دیگر توقفی برای آن متصور نبود.

البته این امر اجتناب‌ناپذیر بود که نخستین تلالوی موفقیت، به زیاده‌روی و افراط منجر شود و در ارتباط با نیروی ذهن، نوعی ذوق‌زدگی به وجود آید. ما شواهدی از این ذوق‌زدگی‌ها را در مردی مانند پاراسلسوس ملاحظه می‌کنیم. او برای تسلط ذهنی بر جهان، راه‌های میان‌بری می‌دید و این امر باعث می‌شد که خیلی چیزهای عجیب و غریب که امروزه جز خرافات نام دیگری ندارد، پیشنهاد نماید. کیمیاگری و سحر و جادو، برای او طرقی بود که به وسیله‌ی آن‌ها ذهن می‌توانست بر ماده سیطره یابد.

این تفکرات غریب، به زودی به وسیله‌ی مردانی که بیشتر و روشن‌تر از او به مسائل نگاه می‌کردند، اصلاح شد. دانشمندان بزرگ، که در میان آن‌ها گالیله، کپلر، نیوتون، و سایرین را می‌توان نام برد، متوجه شدند که تسلط بر فهم ماده به وسیله‌ی ذهن، وظیفه‌ای طولانی و پرزحمت است و محتاج مطالعه‌ی دقیق و هوش‌مندی بسیار می‌باشد. آن‌ها با اطمینان انسان را بر این جاده‌ی صعب‌العبور نشانند و با موفقیت‌های خود، ثابت کردند که این تنها راه موفقیت است.

فرانسیس بیکن و هابز

بعدها فرانسیس بیکن (با راجر بیکن اشتباه نشود) وارد صحنه شد. او مردی بود که توانست روحیه‌ی نوین اعتماد را در نیروی ذهن بشر و نیز علم مدرن برانگیزد و آن‌ها را در هم بیامیزد و در مجموع، به روشی دست یابد که به وسیله‌ی آن، ذهن می‌توانست بر جهان مستولی شود. او نشان داد که چگونه این قدرت تازه‌یافته می‌توانست به کار رود و به موفقیت ره‌نمون شود.

وقتی امروز به روش فرانسیس بیکن فکر می‌کنیم، آن را خیلی ساده می‌بینیم. او نخست ذهن را از تمامی استدلال‌ات غلط پاک می‌کند. آنگاه آن را به عنوان وسیله‌ای آزاد از قیود فکر قبلی، به کار می‌گیرد تا جهان را از طریق مشاهده‌ی دقیق، گردآوری داده‌ها، و تفسیر و تعبیر آن‌ها، مورد خوض و غور قرار دهد. این شیوه‌ی تحقیق، شیوه‌ی استقراء نام دارد. استقراء روشی است که از شواهد کوچک و خرد شروع می‌کند تا به اصل کلی برسد که در آن داده‌های جمع‌آوری‌شده، تبیین و تعریف می‌شوند. این شیوه‌ای بود که ذهن می‌توانست به کار برد و بیکن معتقد بود اعمال آن قطعاً با موفقیت قرین خواهد بود. بدین‌ترتیب ملاحظه می‌کنیم که بیکن برای تفکر قائل به الگو بود و به مدد آن، دانش‌مندان را به تفکر روشن و دقیق دعوت می‌کند.

چاره‌ای نبود که در این‌جا نیز مسأله‌ی همیشگی ارتباط میان ذهن و ماده، مجدداً مطرح شود. گرچه بعضی از فلاسفه‌ی اولیه به این مسأله توجه نموده بودند، ولی در موضعی قرار نداشتند که در این زمینه، جز طرحی کلی ارائه دهند. تا این که در روزهای نخستین رنسانس، موقعی که انسان مسحور نیروی تازه‌یافته‌ی خود در امر اکتشافات شده بود، مسأله‌ی ذهن و ماده کم‌کم از توجه به دور افتاد و در بن مسأله‌ی دیگر قرار گرفت. در این مقطع، انسان بیش‌تر علاقه‌مند بود که به جای طرح سؤال، ذهن خود را برای یافتن پاسخ آن به کار اندازد. با وجود این، کاملاً محسوس بود که سؤال مزبور دیر یا زود مجدداً مطرح خواهد شد و راه‌حل و پاسخ خود را مطالبه خواهد کرد.

با ظهور توماس هابز بود که ما اهتمام تازه‌ای را مشاهده می‌کنیم که برای تبیین ارتباط میان ذهن و ماده پیدا شده بود. هابز به دلیل ماتریالیست بودن و اعتقاداتش به این که همه‌چیز را می‌توان با زبان ماده‌انگارانه توصیف کرد، بر این عقیده بود که ذهن چیزی نیست جز حرکت در مغز. در جاهای دیگر، او به ذهن، به عنوان ماده‌ای ظریف و لطیف که در داخل سر قرار دارد، اشاره می‌کند. وقتی در ذهن تصویری خطور می‌کند، ظاهراً به نظر می‌رسد که هابز مسأله‌ی ارتباط بین ذهن و ماده را، با اعتقاد به این که ذهن ماده است و هیچ فرقی در آن با ماده وجود ندارد، حل کرده است. از نظر او، ذهن ماده‌ای است لطیف‌تر از ماده‌ی سازنده‌ی بدن. این همان تبیین قدیمی بود که در این باب اظهار می‌شد.

هابز گرچه مادی‌انگار بود، به نظر نمی‌رسید که از تبیین خود در ارتباط با ماده رضایت داشته باشد. در فرازهای دیگر، ما می‌بینیم که هابز از فراگردهای ذهنی، همچون آثار و ظواهر حرکت یاد می‌کند تا خود حرکت. از نظر او، آگاهی بعد از حرکت، به مثابه‌ی اثر آن ظاهر می‌شود. این تئوری در فلسفه‌ی نوین، با عنوان «پدیدار ظاهر یا شبه‌پدیدار» مشهور است.

بدین‌ترتیب گرچه هابز می‌کوشید ذهن را با واژه‌های ماده‌انگارانه شرح کند، با این وجود از نتیجه‌ی کار خود چندان راضی نبود. به نظر می‌آید که هابز گاهی به سمت دوگانه‌انگاری سوق پیدا می‌کند که یک طرف آن حرکت و سمت دیگر آن اثر حرکت انجام شده است.

دکارت و اسپینوزا

همین مسأله، دکارت را به خود مشغول کرده بود. او سعی نکرد از طرح آن شانه خالی کند و لذا، به وضوح اظهار داشت که جهان از دید او، از دو جوهر تشکیل شده: ذهن و بدن. او همچنین معتقد بود که دو جوهر با هم به کلی بیگانه‌اند. اگر ذهن کاملاً از بدن متمایز است، پس چگونه است که می‌تواند بر ماده اثر

بگذارد و آن را به حرکت درآورد؟ چطور می‌شود وقتی کسی در ذهن خود خواستار قدم زدن می‌شود، در عمل نیز این اتفاق می‌افتد؟

راه‌حلی که او پیشنهاد می‌کند، ناروشن و پر از ابهام است. او که مصمم بود از دوگانه‌انگاری خود تحت هیچ شرایطی عدول نکند، در شرح ارتباط میان این دو جوهر با مشکلات زیادی روبه‌رو شد. دکارت به ما می‌گوید که ذهن بر اثر جریاناتی که در ماده اتفاق می‌افتد، دچار زحمت می‌شود. در جای دیگر، او راه‌حل جالب، ولی نه کاملاً راضی‌کننده‌ای را ارائه می‌دهد. او معتقد است که بدن و ذهن از طریق غده‌ی هیپوفیز، که غده‌ی کوچکی است در پشت مغز، با هم تعامل دارند. او می‌گوید که بدن یا ذهن، غده‌ی هیپوفیز را به حرکت در می‌آورد. این حرکت، در هر یک از این دو صورت، به طرف دیگر که خود حرکت کرده است، منتقل می‌شود. تجسم مطلب به این صورت است:

فرض کنید من مایلم راه بروم. لذا، این تماسیل حرکت را به غده‌ی صنوبر (هیپوفیز) منتقل می‌کنم. غده‌ی مزبور نیز به نوبه‌ی خود، این حرکت را به بدن انتقال می‌دهد و نتیجه این است که من عملاً راه می‌روم.

قانع‌کننده نبودن این تئوری، دلیل این واقعیت است که چون دکارت یک بار قائل به اختلاف میان ماده و ذهن شده بود، نمی‌توانست هیچ‌گونه توضیحی را در این زمینه ارائه دهد که بر واقعیت تجربه‌شده‌ی فعل و انفعال میان این دو جوهر مبتنی باشد. بنابراین، به نظر می‌رسید که او یا می‌بایست هر گونه تعامل میان این دو جوهر را هم انکار کند و مسأله را همچنان حل‌نشده باقی گذارد، و یا این که این موضع را اتخاذ نماید که گویا بین این دو جوهر شباهت کافی وجود دارد که بتوانند بر یکدیگر اثر بگذارند.

جانشینان دکارت، نظریه‌ی مربوط به فعل و انفعال داخلی بین این دو جوهر را رد کردند و کوشیدند ارتباط آن‌ها را به‌کارگیری اصل دیگری بیان نمایند.

آرنولد گوئلینکس می‌آموخت که خدا جهان را از ابتدا طوری ترتیب داده است که وقتی ذهن تصویری در خود دارد، ماده به حرکت درمی‌آید، انگار که تحت تأثیر ذهن قرار گرفته است. در صورتی که عملاً چنین اتفاقی نیافتاده است. خداوند جهان را آفرید و در این آفرینش، او همه‌چیز را طوری به وجود آورده است که وقتی ذهن تصور حرکت و راه رفتن را پیدا می‌کند، بدن نیز به تبع آن، به حرکت درمی‌آید. گوئلینکس می‌نویسد که «خدا در خرد بی‌نهایت خود قوانین حرکت را طوری نهادینه کرده است که وقتی حرکتی که کاملاً مستقل از قدرت من باشد اتفاق می‌افتد، با اراده و خواست آزاد من همزمان می‌شود».

نیکلا مالبرانش معتقد بود که ما جهان را تجربه نمی‌کنیم و تحت تأثیر آن نیز قرار نمی‌گیریم. در عوض، این خداوند است که از جنس ذهن است و در اذهان ما طوری نفوذ می‌کند که ما تصور می‌کنیم مشغول تجربه‌ی جهان مادی هستیم. در حقیقت، حرف مالبرانش این است که اگر «خدا جهان مادی آفریده‌شده را ویران کرده بود و به اثرگذاری بر من - مانند آنچه اکنون انجام می‌دهد - ادامه می‌داد، من به دیدن همان چیزهایی ادامه می‌دادم که اکنون مشغول دیدنشان هستیم. و طبعاً معتقد می‌شدم که این جهان (مخلوق) وجود دارد، چون این آن جهانی نیست که روی ذهن من کار می‌کند». بل که این خود خدا است که بر ذهن من اثر می‌گذارد.

نقطه‌نظر دیگر در این زمینه، که خیلی از کارترین‌ها بدان معتقد بودند، این بود که هر وقت چیزی در ماده اتفاق می‌افتد، خداوند بر ما اثر می‌گذارد، به نحوی که ما به خطا، فکر می‌کنیم که تحت تأثیر اتفاقی قرار

گرفته‌ایم که در ماده پیش آمده است. به این نظریه، تئوری «اصالت علل اعدادی»^{*} می‌گویند؛ به این معنا: اتفاقی که در جهان مادی واقع می‌شود، فرصتی است برای اعمال خداوند بر روی ما.

این تئوری‌ها، همان‌طور که پیداست، به‌هیچ‌وجه قانع‌کننده نیست. آن‌ها خداوند را به صورت گونه‌ای مرد نمایشی در می‌آورند که تئاتری را برای ما اجرا می‌کند و ما را به حرکت دادن به موقع سرخ‌هایی که مانند خیمه‌شب‌بازان به دست دارد، تحمیق می‌نماید. این وضعیت، انسان را برمی‌انگیزد که سؤال کند اگر خدا جهان را آفرید، چرا آن را با اوضاع و احوالی این‌چنین آمیخته است؟ آیا آسان نبود که خداوند جهان را طوری می‌آفرید که در آن، ذهن و ماده می‌توانستند بر یکدیگر اثر متقابل داشته باشند؟

فیلسوفان از این تئوری راضی نبودند و می‌کوشیدند که برای ارتباط ماده و ذهن، به تئوری قابل‌قبول‌تری دست پیدا کنند. اسپینوزا می‌آموخت که ذهن و ماده دو صفت هستند برای یک جوهر و آن جوهر نیز خداوند است. از نظر او، این دو صفت، بالکل مستقل از یکدیگر می‌باشند و هیچ‌یک از آن‌ها بر دیگری اثر نمی‌گذارد. ولی چون آن‌ها صفات خداوندند، لذا ما فکر و عمل را در توازی هم مشاهده می‌کنیم و هر دو را با فکر و عمل خداوند می‌دانیم. این همان نظریه‌ای است که به تئوری «روانی - فیزیکی»[†] مشهور است. اسپینوزا معتقد بود که ذهن حالتی از صفت تفکر خداوند است و بدن نیز حالتی از صفت «بعد» خداوند می‌باشد. فکر با عمل بدن در توازی قرار می‌گیرد، به طوری که ظاهراً به نظر می‌رسد که ذهن بر بدن نفوذ کرده است، در صورتی که هیچ نفوذ مستقیمی بین این دو وجود ندارد.

لاک، برکلی، و هیوم

جان لاک کوشش مربوط به این که دور چیز غیرمشابه بر یکدیگر اثر و نفوذ می‌کنند را ترک گفت. او تفکر خود را با این فرض (تز) شروع کرد که ذهن گونه‌ای لوح نانوشته است که بر روی آن، جهان ماده به وسیله‌ی احساس‌ها می‌نویسد. ذهن فاقد تصورات ذاتی است. ولی نیروی آن را دارد که مرتسمات ذهن را به قسمی ترتیب دهد که حاصل آن، سیستم پایداری برای افکار آدمی باشد. از نظر لاک، ذهن و بدن همچون اشیاء واقعی وجود دارند و بر یکدیگر اثر متقابل می‌گذارند. بدن روی ذهن عمل می‌کند و احساس‌ها را به وجود می‌آورد. لاک مقدار زیادی وقت صرف کرد تا این نقطه‌نظر را بسط دهد. ولی همین که به این سؤال می‌رسد که چگونه این دو جوهر غیرمشابه در یکدیگر اثر می‌گذارند، دچار تردید می‌شود و گرچه مایل نیست، به مذهب اصالت علل اعدادی درمی‌غلند.

جرج برکلی با قبول دوگانه‌انگاری ذهن و بدن به صورت نقطه‌ی عزیمت، به این نتیجه می‌رسد که ماده نمی‌تواند وجود داشته باشد و تنها چیزی که ما می‌توانیم ثابت کنیم موجود است، ذهن می‌باشد. از نظر برکلی، ماده که اعتقاد به آن به شرک و یا ماتریالیسم ختم می‌شود، نمی‌تواند وجود داشته باشد. وجود داشتن، یعنی درک شدن. لذا بدن بدون ذهن موجودیتی ندارد. ذهن جهان ماده را به وجود می‌آورد و این ماده نیز فقط در ذهن وجود دارد. در واقع این همان نظریه‌ی ایدئالیستی است که در فلسفه‌ی نوین متداول می‌باشد.

^{*} occasionalism: مذهب اصالت علل اعدادی. نقل از کلیات فلسفه، ترجمه‌ی دکتر جلال‌الدین مجتوی - م.

[†] Psychophysical parallcism

هیوم یک گام از برکلی فراتر برداشت و نشان داد که بر اساس دوگانه‌انگاری لاک، ما نمی‌توانیم حتی وجود ذهن را نیز اثبات کنیم. همه‌ی آنچه را که ما می‌توانیم ثابت کنیم، این است که تصورات و مرتسمات ذهنی، یکی پس از دیگری واقع می‌شوند. این که این‌ها از کجا می‌آیند، قابل اثبات نیست. از نظر هیوم، نه جهان ماده وجود دارد و نه جهان ذهن. هر آنچه هست، منحصرأً توالی یک سری اثرات ذهنی (یا منطبعات) می‌باشد.

فلسفه نمی‌توانست در مقابل این موضع بسیار منطقی ایستادگی کند. چون موضع مزبور بر منطق استوار بود، متفکران شروع کردند که مقدمات استدلال را، که بر دوگانه‌انگاری ذهن و بدن مبتنی بود، مورد تردید قرار دهند.

نظریه‌های لایب‌نیتس

لایب‌نیتس با اعتقاد به این که بدن یا ماده، چیز مرده و ثابتی نیستند، بل که برعکس از مونادها و یا مراکز نیرو تشکیل شده، با مسأله (دوگانه‌انگاری) روبه‌رو می‌شود. این مونادها در درجه‌ی شفافیت ادراکشان با هم متفاوتند و ذهن از این دسته ادراکات تشکیل شده است. هر مونا یا مرکز نیرو، قدرت ادراک دارد. آن‌ها تمامی جهان را درک، معرفی، و در خود تبیین می‌کنند. هر چقدر موناها در درجات بالاتر قرار گرفته باشند، این ادراکات روشن‌تر صورت می‌گیرد.

از نقطه‌نظر لایب‌نیتس هر موجود زنده یا ارگانیزم، دارای یک مونا مرکزی است که به آن «مونا ملکه» می‌گویند. این مونا، تصویر تمام بدن را در مقابل خود دارد. خداوند در خلق جهان، چیزها را طوری ترتیب داده است که در آن مونا تشکیل‌دهنده‌ی بدن و نیز مونا ملکه، در هماهنگی کامل قرار گیرند. لایب‌نیتس در رساله‌ی خود می‌نویسد که، «ارواح با تبعیت از خواست و هدف خود، بر طبق قوانین علل نهایی عمل می‌کنند و بدن نیز طبق قوانین دلایل کافی یا "حرکت"، و این دو قلمرو با یکدیگر در هماهنگی کامل می‌باشند.»

واضح است که در این‌جا لایب‌نیتس می‌کوشد با اعتقاد به این که ذهن و ماده، هر دو مراکز نیرو هستند و تنها فرقی‌شان در این است که مونا ملکه نسبت به مونا بدن یا ماده، مونا کامل‌تری است، تا حدی از اختلاف کامل میان ذهن و ماده بکاهد. گرچه هیچ مونادی - چه مونا ملکه یا مونا تارتر - نمی‌تواند در مونا دیگر نفوذ کند، با این وجود، میان موناها گونه‌ای ارتباط برقرار است. ذهن یا مونا روح، جای‌گاه خود را نگه می‌دارد، چون مونا به‌تری است؛ نه این که با موناها دیگر تفاوت دارد.

کانت و فلاسفه‌ی متأخر آلمان

با ظهور کانت، تئوری شسته‌رفته‌ای برای ذهن، به مثابه‌ی تنها منبع دانش و شناخت، سر برآورد. در حالی که کانت وجود جهانی جز ذهن را قبول داشت، جهانی که از اندهن تأثرات حسی را دریافت می‌کرد، اما بر این عقیده بود که ذهن نمی‌تواند چیزی از این جهان، یا به کلام کانت، «شیئی در ذات خود» بداند. ذهن تأثرات حسی را بر طبق طبیعت یا مقوله‌هایش دریافت می‌کند و بعد با قرار دادن آن‌ها در الگوهایی که با جهان خارج از ذهن تطابقی ندارد، شکل و هیأتشان را تعیین می‌کند.

بنابراین، ما فقط به شناخت چیزهایی نائل می‌شویم که قالب‌بندی شده و شکل‌گرفته‌ی ذهن ما است. ما می‌توانیم به خاطر ضروریات طبیعی اخلاقی، به وجود شیء در ذات خود معتقد باشیم. ولی ذهن هرگز قادر به اثبات آن نیست و نیز نمی‌تواند بداند که این «شیء در ذات خود»، بدون ذهن، چگونه چیزی خواهد بود. در واقع ما زندانی ذهن خود هستیم و بایست همه‌چیز را در چهارچوب ذهنمان تفسیر کنیم. مثلاً مکان و زمان، واقعیت‌هایی نیستند که به خودی خود وجود داشته باشند. بل که طریقی هستند که اذهان ما از طریق آنها، تأثرات حسی را دریافت کرده و به آن شکل می‌دهند. کانت می‌گوید که اگر عامل به تفکر را از صحنه خارج کنید، تمامی جهان جسمانی و مادی محو و ناپدید خواهد شد. چون جهان مزبور چیزی نیست جز ظهورات حساسیت فاعل به فعل.

موضع کانت به نهضت ایدئالیستی قرن هیجدهم رونق داد. متفکرانی که راه او را تعقیب می‌کردند، احساس کرده بودند که تنها راه‌حل مسأله‌ی ذهن و ماده، در حذف ماده نهفته است. به نظرشان این منطقی‌ترین رویکرد به مسأله بود. ذهن، به نظر واضح می‌رسید و در مورد آن بحثی نبود. ولی ماده را می‌بایست به عنوان چیزی غیر از ذهن و خارج و متفاوت از آن تفسیر می‌کردند. وضعیت مزبور این مسأله را به وجود آورد که چگونه این دو چیز متفاوت از هم می‌توانستند بر هم تأثیر متقابل داشته باشند. این اشکال و تمامی دشواری‌های آن، با خلاص شدن از دست ماده، قابل برطرف شدن بود. همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، چنین راه‌حلی تازگی نداشت، ولی با کاری که کانت کرده بود، قدرت تازه‌ای به آن می‌بخشید. کانت راه را نشان داد و شواهد نیرومندی را عنوان کرد که بر صحت راهش دلالت می‌کردند.

یوهان گوتلیب فیخته، خط کانت را پیش گرفت و استدلال کرد که ذهن یا «من»، همه‌چیز است و چیزی خارج از آن وجود ندارد. او معتقد بود که «شیء در ذات خود» کانت، نمی‌تواند خارج از ذهن وجود داشته باشد. از نظر فیخته، جهان مخلوق ذهن است و به عنوان یک اصل محدودکننده‌ی ذهن به میدان می‌آید. فیخته معتقد بود که جهان مادی پیش‌رفتگی اشیاء است در فضا، که فقط در ذهن آدمی وجود دارد.

طبق نظریه‌ی فیخته، ذهنی که این جهان را می‌آفریند، ذهن فردی نیست. بل که ذهن جهانی و «من مطلق» است. ذهنی که پیش‌تر و بالاتر از اذهان فردی است و خالق جهان مادی است که فقط در ذهن جهانی هستی دارد. جهان مادی، «جهان» چیزهای مرده نیست که به نظم سببی «مکانی - زمانی» ترتیب داده شده باشد. شکل وجودی اشیای جهان مادی، ظهورات و تجلیات اصل مطلق در آگاهی انسان است که اگر به خاطر «من جهانی» نمی‌بود، وجود آن نیز امکان نمی‌داشت. فیخته می‌کوشد با مخلوق ذهن دانستن ماده و انکار هر گونه هستی برای آن، جز آنچه توسط ذهن تدارک می‌شود، مسأله‌ی میان ذهن و ماده را حل کند.

فریدریش ویلهلم شلینگ، برای پروراندن تئوری خود در ارتباط با ذهن، خیلی به فیخته تکیه می‌کند. از نظر شلینگ، ذهن مطلق، خود را به خلق جهان مادی محدود کرده است. ولی جهان مادی او، جهانی است زنده. در حقیقت شلینگ جهان مادی را ذهنی می‌داند که در سطح پایین‌تر و کمتر روشنی قرار دارد. عملاً در تئوری شلینگ، تفاوت میان جهان مادی و ذهن، در درجات است. به عبارت دیگر، آنها هر دو ذهنند، منتها به نوع خاص. هگل، گرچه به این سؤال تا حدی به طور متفاوت نزدیک می‌شود، ولی در اصل همین سنت فکری ایدئالیستی را دنبال می‌کند. از نظر او، ذهن از سه مرحله‌ی تحولی عبور می‌کند:

ذهن نظری، ذهن عینی، و ذهن مطلق. ذهن نظری، به صورت روح متکی بر طبیعت است، به صورت آگاهی در تقابل با آن، و به صورت روان سازگار با طبیعت. ذهن در بالاترین سطحش آفریننده‌ی جهانی است که می‌شناسد.

هگل معتقد است که ذهن خالق جهان مادی است. بنابراین، هم در جهان مادی و هم در جهان غیرمادی، اصول دیالکتیک ثابتی را مشاهده می‌کنیم. هگل در سراسر عالم، ذهن را در حال خلاقیت و تحقق خود در اشیاء و نهادها می‌بیند.

این سنت ایدئالیستی، که از تفکر کانت نشأت می‌گرفت، برای مدت یک قرن آلمان را در تسخیر خود داشت. هرچند همه‌ی فلاسفه‌ی وقت با آن موافق نبودند، ولی سیطره‌ی آن کاملاً حس می‌شد. خیلی‌ها معتقد بودند که جهان مادی واقعی‌تر از آن است که منحصرأ فرآورده‌ی ذهن - چه فردی و چه مطلق - تصور گردد. هریارت، نماینده‌ی این گروه از متفکران بود. به نظر او، «شیء در نفس خود» وجود دارد و دنیا صرفاً تصور ما نیست. او تفکر خود را بر این فرض نهاده بود که تجربه، تنها منبع شناخت و معرفت است.

هر احساسی که ما می‌کنیم، احساس چیزی خارج از ذهن است. لذا، می‌بایست یک جهان واقعی وجود داشته باشد که بر ذهن اثر می‌گذارد. این جهان، طبق نظر هریارت، تشکیل شده از اصول ساده و یا «واقعی‌ها». جهان «واقعی‌ها» ثابت و تغییرناپذیر است. روح یک «واقعی» است که خود را در مقابل و علیه سایر «واقعی‌ها» اشتهار می‌کند و بدین‌ترتیب در خود احساس‌های مختلف را به وجود می‌آورد. این احساس‌ها وقتی سازمان‌دهی می‌شوند، ذهن را تشکیل می‌دهند. از نظر هریارت، زندگی ذهنی معجون پیچیده‌ای است که از اختلاط تصورات، اتحاد و سازمان آن‌ها، که موجد تصور و یا واحدهای ذهنی می‌شود، تشکیل شده است. بنابراین، ذهن مادی است و از همان طبیعتی است که جهان مادی هست.

برادلی، رویس، و برگسون

در باب رابطه‌ی ذهن و جهان مادی، سه پاسخ وجود دارد: یکی پاسخی است که ایدئالیسم می‌دهد، که طبق آن ذهن به گونه‌ای خالق آن چیزی است که به صورت ماده ظاهر می‌شود. روشی که به وسیله‌ی آن ذهن ماده را خلق می‌کند، در فرق مختلف ایدئالیستی، متفاوت است. ولی در هر مورد، این ذهن است که شیء واقعی است و ماده نیز مخلوق آن محسوب می‌شود که برای هستی خود، به ذهن مبتنی است. ایدئالیست‌های متأخرتر، مانند برادلی و رویس، برگسون و دیگران، نیز این موضع را هر یک به طریق خاص خود ادامه می‌دهند.

کنت، جیمز، دیویی، سانایانا

رویگرد دیگر به مسأله‌ی ذهن و ماده، رویکردی است که متعلق به مکتب رئالیسم می‌باشد. در این مکتب، ذهن و جهان مادی، هر دو عملاً مادی هستند. رئالیست‌ها معتقدند که ذهن شکل دیگری از جهان مادی است که احتمالاً لطیف‌تر از اوست، ولی در هر حال مادی است. نمایندگان اخیر رئالیسم، آگوست کنت پوزیتیوسیت، و ویلیام جیمز و جان دیویی پراگماتیست هستند. گرچه این فلاسفه از جهات زیادی با هم اختلاف دارند، در این موافقند که ذهن نوعی رفتار است. برای مثال، ما اعمالی را مرتکب می‌شویم که ماهیتاً بدون فکر برگزار می‌شود. در حالی که اعمال دیگری نیز از ما سر می‌زند که می‌توانیم آن‌ها را اعمال

سنجیده و یا منطبق با موازین عقلی بدانیم. از این روست که این فیلسوفان، ذهن را شیء نمی‌دانند. بل که آن را گونه‌ای رفتار تلقی می‌کنند.

با تأکیدی که اخیراً بر علم طبیعی گذاشته می‌شود و نیز با فاصله‌ای که فلاسفه از تفسیر روحی جهان گذشته‌اند، موضع ایدئالیستی سیر نزولی پیدا کرده است. به نظر می‌رسد در جهان علمی امروز، نقطه‌نظر ماتریالیستی، منطقی‌ترین نظریه‌ها در ارتباط با چیستی ذهن باشد. برتراند راسل در *جهان نوین*، راحت‌تر از سانتایانا عمل می‌کند. جان دیویی فکر انسان متعارف را در *کارگاه* و یا در *خیابان*، کامل‌تر از فیخته و هگل بیان کرده است.

در جهان امروز، جهانی که در آن مردم احتجاجات ماتریالیستی را به جد مورد سؤال قرار می‌دهند، قرائتی به چشم می‌خورد که پیدایش نوع جدیدی از ایدئالیسم را در افق فلسفه بشارت می‌دهد. به نظر نمی‌رسد که ارزش‌ها، تجارب روحی، ایده‌آل‌ها، و آرزوها، همه توسط تفکر ماتریالیستی توجیه و تشریح شده باشد. در میان متفکران امروزی، احساس رو به رشدی وجود دارد که گام بزرگ بعدی در میدان فلسفه، به مکتب ایدئالیسم تعلق خواهد داشت.

فصل دهم - صور ذهنی و تفکر

هراکلیتوس - سقراط - افلاطون - ارسطو - گالیله - دکارت

اسپینوزا - لاک - کانت - هگل - کنت

میل - جیمز - دیویی

تصورات ما از کجا می‌آیند؟ آیا این تصورات با ما متولد شده‌اند و یا به مرور زمان از آنها اطلاع پیدا می‌کنیم و یا این که از طریق تجربه‌ی حسی به آنها دست می‌یابیم؟ آیا ممکن است خدایی آنها را در ذهن ما گذاشته باشد؟ قوانین تفکر کدام‌ها هستند؟ چگونه متفکران اعصار به تفکر می‌پردازند؟

هر کسی در این عالم فکر می‌کند. ما همه «تصورات» یا افکاری داریم. دنیای اطراف خود را می‌بینیم و از واقعیاتی که تجربه می‌کنیم، نتایجی می‌گیریم و استنباطاتی پیدا می‌کنیم و این‌ها را پایه‌های اعمال خود قرار می‌دهیم. به اعتقاد ما، انسان موجودی متفکر است.

این که آیا حیوانات هم فکر می‌کنند یا نه، سؤالی است که نسل‌ها مطرح بوده است. سگ شما می‌بیند، می‌شنود، و احساس می‌کند. او همچنین تأثیراتی از محیط می‌گیرد و ظاهراً از این تأثیرات استنتاجاتی هم می‌کند و طبق آنها عمل می‌نماید. سگ شما متوجه می‌شود که بعضی‌ها با او مهربانند و بر اساس این احساس، عکس‌العمل نشان می‌دهد و اگر کسی با او نامهربان بود، در مقابل او واکنش دیگری را ابراز می‌دارد. آیا با همه‌ی این اوصاف، آیا شگ شما فکر و تعقل دارد یا نه؟ آیا در ذهن او تصوراتی پیدا می‌شود؟

فلاسفه‌ی متقدم نیز با این قبیل مسائل، که تحت عنوان صور ذهنی و تفکر طبقه‌بندی می‌شود، درگیر بوده‌اند. برای آنها هم سؤالاتی از این دست مطرح بوده است.

چگونه تصورات شکل می‌گیرند؟ از کجا ما تصورات خود را به دست می‌آوریم و آنها چه ماهیتی دارند؟ چگونه ما به نتایجی که بر اساس آنها اقدام می‌کنیم، دست می‌یابیم؟ از کجا می‌فهمیم که یک کار سعادت و شادی‌آفرین است و کار دیگری فلاکت‌بار؟

این سؤالات و بسیاری دیگر نظیر آن، از آغاز تفکر بشر، بر روی صفحات نوشته‌های فلاسفه ملاحظه می‌گردد. هنوز هم که هنوز است، سؤالات مزبور نظر فیلسوفان را به خود جلب می‌کند.

زمانی که انسان اولیه بهاین مسائل فکر می‌کرد، به تنها نتیجه‌ی ممکن در فرهنگ خود دست یافت. او معتقد بود که تصوراتی که به ذهنش می‌آید، از جهان ارواح است که در تمام اوقات، او را در احاطه دارد. خداوندان، تصورات خوب را و شیاطین تصورات بد را در ذهن او می‌گذارند. او احساس می‌کرد که افکاری که به مغزش می‌رسد، از خارج از او - از جانب نیرو و قدرت‌هایی که هر مرحله از مراحل زندگی او را تحت کنترل و حکومت خود دارند - بر او وارد می‌شود.

در تاریخ فلسفه، تبیین تصورات و تفکر، کم‌کم از حالت فوق طبیعی که پیش‌ترها داشت خارج شد. انسان کوشید که فکر را با واژه‌های طبیعی و به صورت نتیجه‌ی فرآیندهای طبیعی و نیز تحت قوانین طبیعی توجیه کند.

معنای تفکر از نظر فلاسفه‌ی اولی‌ی یونان

فلاسفه‌ی اولی‌ی یونان، ابتدا به درک ماهیت ماده علاقه‌مند بودند و به انسان و فرآیندهای تفکر او اعتنایی نداشتند. آن‌ها توجه خود را بر طبیعت و جهانی که انسان در آن زندگی می‌کند متمرکز کرده بودند و می‌کوشیدند که جوهر و چگونگی به وجود آمدن آن را تبیین کنند. هراکلیتوس، یکی از تعداد قلیل فیلسوفانی بود که به مسأله‌ی تفکر توجه مختصری مبذول داشته بود. او احساس می‌کرد که عقل نسبت به ادراک حسی، منبع مطمئن‌تری برای کسب دانش و معرفت است و لذا، زندگی عقلانی به‌ترین نوع زندگی محسوب می‌شود و قادر است حقایقی را که جز از طریق عقل نتوان دید، مشاهده کند. او می‌گفت اکثر مردم از روی عقل زندگی نمی‌کنند و تابع شهوات و هیجانات خود هستند.

امپدوکس معتقد بود که چنان‌که انسان می‌دانست جهان از چه عناصری خلق شده، خود او نیز طبعاً از همان عناصر تشکیل شده است. به اعتقاد او، تجانس پایه‌ی تفاهم است. بدین ترتیب اگر انسان جهان را می‌شناسد، پس خود او نیز بایستی شبیه جهان بوده باشد. انسان آب را می‌شناسد، چون مولکول‌های آب از آب به چشم می‌رسد و در آنجا با مولکول‌های آب می‌آمیزد. این تماس آب با آب، انسان را قادر می‌سازد که آب را بشناسد. امپدوکس این خط استدلال را عیناً در مورد شناسایی چیزهای دیگر موجود در جهان به کار می‌برد.

تجربه‌ی حسی مورد نظر دموکریتوس، دانش مبهمی بود. او می‌گفت ما واقعاً موقعی می‌بینیم که از مرز ادراک حسی گذشته باشیم. وقتی که ادراک حسی نتواند ما را جلوتر ببرد، معرفت واقعی آغاز می‌گردد. در این‌جا ما در قلمرویی قرار داریم که با چیزهای ظریف‌تر از آنچه حواسمان می‌توانند به مان‌شان دهند، سر و کار داریم. این قلمرو، قلمروی دانش واقعی است.

یونانیان اولی‌ی، گرچه ابتدا به مسائل مربوط به جنس طبیعت علاقه‌مند بودند، بعدها متوجه شدند که قدرت انسان برای داشتن صور ذهنی و شناختن به‌تر جهان اطراف خود، با اشکالاتی به همان دشواری که در مورد شناخت جنس طبیعت مطرح بود، همراه است. ولی چیزی که در هر دو مورد صدق می‌کرد، این بود که راه‌های پیشنهادی آن‌ها برای حل مسأله، با تفکرات و تمایلات ماتریالیستی همراه بود. به گونه‌ای، آن‌ها احساس می‌کردند که تصورات و جهان مادی با هم شبیه‌ند؛ گیرم که اولی شاید ظریف‌تر بوده باشد.

از نظر سوفیست‌ها، علاقه‌ی یونانیان اولی‌ی به کشف ماهیت جهان، اتلاف وقت بود. آن‌ها متوجه شده بودند که تئوری‌های بسیاری که متفکران مختلف مطرح کرده بودند، به این حقیقت اشارت داشت که تبیین درستی در این مورد امکان‌پذیر نمی‌باشد. بدین جهت بود که آن‌ها از طرح سؤال در زمینه‌ی شناخت عالم، به طرح سؤالاتی در خصوص انسان روی آوردند. نتیجه‌ی مطالعه‌ی آن‌ها این بود که در این تعامل، فاعل به شناسایی مهم‌ترین عامل به حساب می‌آید و لذا، شناخت او اولویت پیدا می‌کرد. علاوه بر این، آن‌ها نتیجه گرفتند که شناخت به تمامی بر فرد داننده مبتنی است. آن‌ها می‌گفتند که عقاید من برای من، و عقاید شما برای شما درست و صحیح است. از نظر سوفیست‌ها، هیچ‌گونه حقیقت مطلق عینی که برای همه

یکسان باشد وجود ندارد. ولی در عوض، آنچه که برای یک شخص حقیقی است، برای خود او چنین می‌باشد. پروتاگوراس می‌گفت که «انسان میزان همه‌چیز است»؛ حتی میزان حقیقت.

این انتقاد از دانش و شناخت، و تفویض و احاله‌ی تمامی آن به شخص داننده، زورآزمایی بود با کسانی که بدون هر گونه تردید و شک، انسان را به دانستن حقیقت توانا می‌دیدند. سوفیست‌ها با انکار امکان تحصیل شناخت جهانی و یقینی، در حقیقت فلاسفه را ملزم کردند که فکر کردن را مورد تحقیق دقیق‌تر قرار دهند و با این کار، برای پیدایش تئوری دانش و شناخت، فتح باب کنند. سوفیست‌ها به امر کشف قوانین صحیح فکر و توسعه‌ی «منطق»، که علم تفکر است، شتاب بیش‌تری دادند.

نظریه‌ی سقراط و افلاطون و ارسطو

سقراط چالش سوفیست‌ها را پاسخ گفت و بدون هر گونه تردیدی اعلام داشت که مسأله‌ی شناخت، کلید حل کلیه‌ی مسائل دیگر نیز می‌باشد. او خصوصاً به کشف روشی برای رسیدن به شناخت واقعی، متمایز از عقیده‌ی صرف، به شدت علاقه‌مند بود. شیوه‌ای که او بسط داد، با زدودن همه‌ی گمان‌های خطا از ذهن شروع می‌شد و با مشاهده و تفکر دقیق ادامه می‌یافت. در نهایت، به‌دوای کلی‌ختم می‌گردید. سقراط در میان تفرق و تعدد افکار مختلف، کوشید تا آن چیزی را که در همه مشترک بود و به‌هیچ‌وجه نمی‌توانست محل شک و بحث باشد، کشف نماید.

با طرح سؤالات بی‌وقفه و معاینه‌ی دقیق عقاید و اظهارات، سقراط به پیش می‌رفت تا تعاریفی را به دست دهد که اساس استدلالات بعدی‌اش را تشکیل می‌داد. او پس از آن که اصلی را مستقر می‌کرد، از آن برای تعریف اصول دیگر استفاده می‌نمود.

معمولاً در منطق، از دو گونه منطق استقرایی و قیاسی نام برده می‌شود. در منطق استقرایی، از واقعیت ویژه‌ای شروع می‌کنند و به اصل کلی می‌رسند. در حالی که در منطق قیاسی، از کلی شروع می‌کنند و بعد به مصادیق آن در جزئیات می‌پردازند. منطق قیاسی، روشی بود که متفکران اولیه از آن استفاده می‌کردند و منطق استقرایی را علمای علم نوبین. سقراط از هر دو شیوه استفاده می‌کرد.

افلاطون از جمله‌ی فلاسفه‌ی نخستینی بود که تئوری نسبتاً کاملی از شناخت به دست داد. او با سقراط موافق بود که ادراک حسی نمی‌توانست تأمین‌کننده‌ی شناخت اصیل باشد.

انسان می‌بایست از مرز حواس بگذرد و به تصوراتی برسد که نه از تجربه گرفته شده و نه بر آن متکی است. او می‌آموخت که روح موقع نزول به جهان، تصورات واقعی را با خود می‌آورد. تصورات (مثل در فلسفه‌ی افلاطون) در روح از قبل از تولد کاشته شده است. شناخت راستین موقعی به دست می‌آید که این مثل به خاطر آورده می‌شوند و در ضمیر آگاه قرار می‌گیرند. به این، «شناخت مفهومی» می‌گویند که با «شناخت حسی»، که عملاً شناختی هم محسوب نمی‌شود، متفاوت است. این نوع شناخت، از دید افلاطون، به جای این که عوامل غیراساسی اشیاء را به ما بنمایاند، ذات آن‌ها را نشان می‌دهد.

ارسطو، با اعتقاد به این که گرچه جهان تجربه‌ی ما جهان واقعی است، شناخت واقعی و اصیل از دانستن دلایل یا علل اشیاء به دست می‌آید، برای رسیدن به علل اساسی، شخص بایست قوانین معینی از منطق را که فراگردهای راستین تفکرند، تعقیب کند. ارسطو معتقد بود که الگوی فکر درست، «منطق قیاسی» است که در آن از اصل مورد قبول عموم، به سمت اصل به‌خصوص حرکت می‌کنیم.

مثال مشهور منطق قیاسی از این قرار است (کبری، صغری، و نتیجه)

همه‌ی انسان‌ها فانی‌اند.

سقراط انسان است.

پس سقراط فانی است.

همه‌ی انسان‌ها فانی‌اند. این یک اصل عمومی است که از تجارب بی‌شماری به دست آمده است. ما به اطراف خود نگاه می‌کنیم و عده‌ی زیادی از انسان‌ها را مشاهده می‌کنیم که همه‌شان دیر یا زود، می‌میرند. به این نتیجه‌ی کلی می‌رسیم که انسان‌ها همه فانی‌اند. چون سقراط یک انسان بود، می‌توان او را در طبقه‌ی کلی «همه‌ی انسان‌ها» قرار داد.

بنابراین، آنچه که درباره‌ی همه‌ی مردم صدق می‌کند، لامحاله، در مورد سقراط نیز صادق خواهد بود. اگر همه‌ی انسان‌ها فانی‌اند، سقراط نیز که یک انسان است، فانی است.

ارسطو علم منطق قیاسی را چنان کامل تنظیم کرده بود که حتی تا به امروز، یاپیزی به آن اضافه نشده و یا اگر شده بسیار اندک بوده است. او تمام قوانین منطق را به دقت تنظیم نمود و در هر مورد، مثال‌هایی آورده بود که فهم آن را برای همه آسان می‌ساخت.

نظریه‌های فلاسفه‌ی متأخر یونان

اپیکور، برای یافتن معیاری جهت تشخیص حقیقت، به حواس روی آورد. او معتقد بود که ما بایست به حواس خود اطمینان داشته باشیم. همه‌ی شناسایی از طریق حواس دریافت می‌شود و اشتباه در داوری است. اگر ما به درستی مشاهده کنیم، به حقیقت می‌رسیم. وقتی از احساس‌های خود تفسیر خطا و نادرست می‌کنیم و یا آن‌ها را به اشیای غلط ارجاع می‌دهیم، مرتکب اشتباه می‌شویم و شناخت راستین را به دست نمی‌آوریم. پس نتیجه می‌گیریم که ما از طریق و به وسیله‌ی حواسمان می‌آموزیم و بایست خیلی دقیق باشیم که آموخته‌های خود را به درستی به کار ببریم.

ما نسخه‌هایی از اشیاء را درک می‌کنیم و مطمئن هستیم که آن‌ها نسخه‌های درستی هستند، چون از خود اشیاء آمده‌اند. این نسخ به اندام‌های حسی ما برخورد می‌کنند و در ما تولید تصور یا صورت ذهنی می‌نمایند. اگر کاری نکنیم که تصوراتمان با هم قاطبی شود، موفق شده‌ایم که حقیقت را درباره‌ی جهان واقعی به دست آوریم.

رواقیان با اپیکوریان، در این اعتقاد که تمامی شناخت ما از طریق ادراک حسی کسب می‌شود، موافق بودند. آن‌ها معتقد بودند که روح انسان، به هنگام تولد، به لوح خالی می‌ماند و اشیای دور و بر او می‌توانند از طریق تماس‌های حسی، از خود اثراتی را بر روی آن مرتسم سازند. این اثرات حسی روی ذهن باقی می‌مانند و تصاویر حافظه را می‌سازند و از این تصاویر، صور ذهنی شکل می‌گیرد. این وظیفه‌ی ذهن است که اثرات حسی دریافت‌شده را در تصورات کلی سازمان‌دهی کند. بدین ترتیب می‌بینیم تمامی دانش و شناخت و معرفتی که ما به دست می‌آوریم، از تأثرات حسی و سازمان‌دهی آن در ذهن حاصل می‌شود. اگر ما اعتقاد بلافصل داشته باشیم که شیئی که در خارج واقع شده و با صورت ذهنی ما تطبیق دارد یک شیء واقعی است، آنوقت است که آن شیء واقعاً وجود دارد.

واضح است که رواقیان و افلاطون با هم به طور کامل اختلاف عقیده داشتند. از نظر رواقیان، آن‌طور که عقیده‌ی افلاطون بود، صور ذهنی به هنگام تولد در روح وجود ندارند. آن‌ها از خارج و توسط حواس وارد روح می‌شوند. تا موقعی که حواس بر روی ذهن اثراتی را از خارج مرتسم نساته و ذهن آن‌ها را سازمان‌دهی ننموده است، ذهن از صور خالی خواهد بود. افلاطون با اعتقاد به این که ذهن مستقل از تجربه واجد تصورات است، فیلسوفی عقل‌گرا شناخته می‌شود. رواقیان با اعتقاد به این که تصورات از تجربه حاصل می‌شود، فلاسفه‌ی «تجربی‌مذهب»^{*} محسوب می‌گردند.

تفکر یونانی، نخستین بانی این دو سنت بزرگ فلسفی بود. فلاسفه‌ی عقل‌گرا یا اصحاب مذهب اصالت عقل، بر این باور بودند که تصوراتی که انسان دارد، ذاتی اوست و تجربه، تنها کاری که می‌تواند بکند، این است که آن را برانگیزد. تجربی‌مذهبان، برعکس، معتقد بودند که ذهن هیچ‌تصوری از پیش در خود ندارد. از پنجره‌های حواس است که ذهن به دنیای خارج می‌نگرد. وقتی حواس توسط جهان خارجی برانگیخته می‌شود، جهان خارج این تجربه‌ها را بر روی ذهن مرتسم می‌سازد. ذهن نیز به نوبه‌ی خود، تأثیرات حاصله را به صورت صور ذهنی سازمان می‌دهد. پیشرفت فلسفه، کم و بیش مدیون جنگی است که میان اشکال مختلف این دو موضع عمده‌ی فکری برقرار است.

نظریه‌ی مسیحیت قرون وسطی

یکی از اختلافات بین فلاسفه‌ی مسیحی اهل تسمیه و رئالیست‌های قرون وسطی، مسأله‌ی تفکر بود. رئالیست‌ها معتقد بودند که تصورات مفاهیمی کلی و عمومی هستند که وجودی مستقل از اشیاء و تجربه دارند. تصورات به این معنی، واقعی‌اند که مخلوق تجربه‌ی شخص نیستند. ولی تسمیه‌چیان (اصحاب فلسفه‌ی اصالت تسمیه) بر این باور بودند که تصورات نتیجه‌ی تجربه‌اند و هیچ‌گونه وجودی ندارند، جز این که توسط تجربه حمایت می‌شوند. ما تصورات بزرگی مانند عدالت و نیکی را از تجربه استنتاج می‌کنیم. بدون تجربه، تجارب فردی منحصر به فرد، ما قادر نبودیم تصورات کلی داشته باشیم.

با ظهور آگوستین، ما خود را در دوره‌ای می‌بینیم که ویژگی‌های عمده‌ی آن، تشخیص تفاوت بین تصورات معمولی است که از طریق تجربه دریافت می‌شود، و شناخت و معرفت است که از جانب خداوند بر انسان آشکار می‌گردد. آگوستین معتقد بود که انسان درباره‌ی جهان اطراف خود دانش و شناخت طبیعی دارد. او طبیعت جسمانی را می‌شناسد و بر اساس آن عمل می‌کند. برای زندگی معمولی، این اندازه شناخت کافی است. ولی معرفتی بالاتر نیز وجود دارد که از تجربه کردن طبیعت به دست نمی‌آید و از نوع شناخت طبیعی نمی‌باشد. این معرفت، دانشی است وحیانی و از ایمان سرچشمه می‌گیرد.

بدین ترتیب آگوستین و دیگر دانش‌مندان مسیحی، در صدد برآمدند از دکترین‌های کلیسا حمایت کنند. بسیاری از دکترین‌ها (اصول عقاید) با منطق تفکر انسان هم‌خوانی نداشت. به نظر می‌رسید که این‌ها با هر چیزی که از طریق تجربه به دست می‌آمد، در تناقض بودند. ولی متفکران مزبور باور داشتند که دکترین‌های مسیحیت درست است، چون از دانشی برآمده‌اند که مافوق شناخت طبیعی بوده و بالاتر از آن قرار دارد. آن‌ها می‌گفتند ما می‌دانیم که چنین است، زیرا خدا خودش آن را بر ما آشکار کرده است. این موضعی بود که این دسته از علمای دین مسیح در مقابل مخالفان اتخاذ کرده بودند.

* Empiricist

این‌گونه تفسیر مسائل مذهبی، کلیسا را قادر ساخت که مرزهای شناخت خود را به آن سوی تجربه‌های حسی گسترش دهد. زمانی که انسان به مرزهای توانایی تفکر منطقی خود می‌رسید، که دیگر قادر نبود در همان خطی فکر کند که ارسطو فکر می‌کرد، می‌توانست با تمسک به شیوه‌ی شناخت الهی، به شناخت خود ادامه دهد و دکتربین‌های کلیسا را بپذیرد.

این موضع برای فلسفه‌ی کلیسا موضعی اساسی شد و کم‌کم به دکتربینی تبدیل گشت که تفکر «حقیقت دووجهی»^{*} را توجیه می‌کرد. یک وجه از این حقیقت دووجهی آن است که می‌توان استدلال منطقی را جای‌گزین آن کرد و وجه دیگرش برگرفته از قدرت کلیسا و ایمان می‌باشد. توماس آکویناس تفکر حقیقت دووجهی را پایه‌ی موضع فکری خود قرار داد. یک وجه از تفکر او با تصوراتی که از احساس‌ها حاصل می‌شد سر و کار داشت، او معتقد بود که شناخت واقعی در شناخت مفهومی است و مفاهیم هم در احساس‌ها ریشه دارند. آکویناس بر این باور بود که ذهن قادر است از احساس‌های دریافتی، صور کلی بسازد. اشیای خارجی بر روح عمل می‌کنند. ماده‌ی خامی که از این شناخت به دست می‌آید، توسط استعدادها و قوای بالاتر روح، به دانش مفهومی تبدیل می‌شود.

علاوه بر شناختی که ذکر شد، شناخت دیگری وجود دارد که به آن شناخت شهودی می‌گویند. این شناخت، از انواع شناخت‌های دیگر، شناخت از طریق احساس‌ها، شناخت استدلالی، و شناخت ایمانی، در درجه‌ی بالاتری قرار دارد. منبع شناخت شهودی، وحی و مکاشفه‌ی الهی است و قدرت خود را از الوهیت اخذ می‌کند. آگاهی ما از خداوند عالم، بی‌مرگی، الوهیت عیسی، و سایر دکتربین‌های کلیسا، از طریق استدلال منطقی به دست نیامده است، بل که از مراتب بالاتری از شناخت بر ما نازل شده است.

جان دانز اسکاتوس در محدود کردن قلمرو استدلال، از آکویناس نیز پیش‌تر می‌رود. او باور نداشت که هیچ‌یک از دکتربین‌های کلیسا را بتوان با استدلال عقلی ثابت کرد. وی معتقد بود که دکتربین‌های مزبور همه بر مکاشفه و شهود مبتنی هستند. او می‌گفت که عقل نمی‌تواند این دکتربین‌ها را اثبات کند؛ با وجود این که با آنها در هماهنگی کامل است.

با تمام این اوصاف، اگر عقب به نتایجی می‌رسید که با دکتربین‌های کلیسا مغایر بود، باید در مقابل کلیسا که قدرت بالاتری بود، سر تعظیم فرود بیاورد و اذعان کند که نتایج او خطا بوده است.

بدین‌ترتیب گرچه متفکران مسیحی حقیقت دووجهی را پذیرفته بودند، اما واضح بود که شناخت به دست آمده از مکاشفه‌ی الهی را برتر از شناختی می‌دانستند که از تجربه حاصل می‌شد. نتیجه‌ی طبیعی این تفکر، این بود که عقل انسان می‌بایست مرتباً توسط کلیسا تصحیح شود. تصوراتی که انسان‌ها با تفکر بسیار و سخت به دست می‌آوردند، وقتی که با قدرت‌های مذهبی در مغایرت قرار می‌گرفت، این کلیسا بود که به اندازه‌ی کافی قوی بود که نتایجی این‌چنین را به نفع آنچه شناخت شهودی می‌نامید، سرکوب نماید.

کالیله و آغاز رویکرد علمی

البته نمی‌شد انتظار داشت که این شرایط برای همیشه ادامه داشته باشد. با افزایش اعتماد انسان به نفس خود و به مبارزه طلبیدن کلیسا در مسائل دیگر، معلوم بود که او بالأخره قدرت کلیسا را در

* two - fold

مورد شناخت و دانش‌های مکاشفه‌ای نیز به مقابله دعوت خواهد کرد. زمانی که این قدرت تحقق پیدا کرد، پایه‌های تفکر مدرسی متزلزل شد و انسان توانست هر روز بیشتر از روز قبل، بر روی پاهای عقل خود بایستد. او همچنین توانسته بود به قدرت تجربه‌ی حسی و نیز به کفایت مقدمات استدلال، آن‌چنان که ارسطو بنیان گذاشته بود، پی ببرد. قیاس صوری و تجربه‌ی حسی، به تدریج در میان اهل تفحص احترام و منزلت خاصی پیدا کرد و به تبع آن، قدرت کلیسا رو به کاهش گذاشت.

انسان ادعا می‌کرد که تمامی دانش و شناخت برتوان ذهن بشری متکی است و هیچ قدرت مکاشفه‌ای و یا شهودی در آن مداخلت ندارد.

گاليله، به عنوان نماینده‌ی این نهضت، تفکر عرفانی را در مسائل علمی بالکل رد کرد. او معتقد بود که تصورات و نظرات علمی، می‌بایستی بر مشاهده، تجربه، و فکر استوار باشد. گاليله به تجربه، عامل تفکر را نیز اضافه نمود. به عقیده‌ی او، آدمی تصورات خود را بر مشاهده‌ی تجربی و فکر بنا می‌کند.

دانش‌مندان قرن شانزدهم و هفدهم، همین مسیر و جهت را طی کردند. آن‌ها متوجه شدند که چه چیزهایی را می‌توان با مشاهده و تجربه دریافت و لذا، مایل نبودند مباشرت قدرت دیگری را برای فکر کردن به جای خود بپذیرند. هر چقدر دانش‌مندان مزبور به نشان دادن نتایج موضع فکری خود تواناتر می‌شدند، قدرت فرآیندهای فوق عقلانی بیش‌تر زیر سؤال می‌رفت. این روند باعث شد که انسان به ذهن خود اعتماد بیش‌تری پیدا کند و الگوهای نظری و فکری مستقلی را ارائه دهد. به عبارت دیگر، انسان داشت حق فکر کردن و استنتاج خود را - مستقل از هر قدرت دیگر - مطالبه می‌کرد.

بیکن، دکارت، و اسپینوزا

این جریان، به طور چاره‌ناپذیری فرآیندهایی را مورد توجه و علاقه قرار داد که انسان را قادر می‌ساخت به وسیله‌ی آن‌ها، تصورات و نظریاتش را به انضمام پشتوانه‌های استدلالی، تبیین کند. در همین دوره بود که فرانسیس بیکن روشی را برای دریافت تأثرات حسی و تبدیل آن‌ها به تصورات راستین پیشنهاد نمود. او معتقد بود که انسان زمانی می‌تواند جهان را به‌درستی مورد مطالعه قرار دهد که پیش‌تر، ذهنش را از تصورات غلط، تعصبات فکری، و نقطه‌نظرهای انحرافی پاک کرده باشد. وقتی که داده‌های موضوع مورد بررسی جمع‌آوری شد، بررسی در موقعیت نتیجه‌گیری قرار می‌گیرد؛ نتایجی که صحت و اعتبار آن، از داده‌های گردآوری‌شده کسب شده است.

برای رسیدن به نتیجه‌ی قابل توجیه، بررسی‌کننده می‌بایست تمام موارد مربوط را مورد مطالعه قرار دهد - چه مواردی که در آن‌ها عامل معینی ظاهر می‌شود و چه مواردی که در آن‌ها عامل مزبور مشاهده نمی‌گردد. بعد از این مرحله، باید به مواردی پردازد که با تغییراتی ظاهر شده است، اعم از این که این تغییر در جهت مثبت بوده باشد یا منفی. مثلاً اگر کسی بخواهد کشف کند که آیا آشامیدن آب به‌خصوصی باعث بیماری شده یا نه، ابتدا باید تمام موارد بیماری ناشی از آشامیدن آب، و نیز کلیه‌ی موارد غیر ناشی از مصرف آب را بررسی کند. بعد لازم است مقدار آب مصرفی در هر مورد را به دقت تعیین کند. با انجام این بررسی‌ها و بر اساس داده‌های آن‌ها، تحقیق‌کننده در موقعیتی قرار می‌گیرد که می‌تواند نتیجه‌گیری کند و معلوم سازد که آیا نوشیدن آب موجب بیماری شده است یا خیر.

دکارت در صدد این بود که پایه‌ای برای شناسایی حقیقت بگذارد. او معتقد بود که چنین بررسی را بایست از فرضیاتی شروع کرد که غیر قابل انکار باشد. به نظر می‌رسید ریاضیات می‌توانسته این خدمت را برای دکارت انجام دهد. دکارت در ریاضیات، روشی را یافته بود که به مدد آن، حقایق ریاضی قابل کشف بود. این روش، چیزی نبود جز «بدیهیت»؛ یعنی روش استدلالی که از حقایق بدیهی شروع می‌شود. لذا دکارت کار خود را با جست‌وجوی حقایق «خودبدیهی» آغاز کرد. حقیقت یکتایی که دکارت به کشف آن نائل شده بود، این بود که: «من فکر می‌کنم، پس هستم.» او با اساس قرار دادن این حقیقت، یک سلسله تصورات دیگری نیز استنتاج کرد که باور داشت که حقیقت آن‌ها نیز غیر قابل کتمان است. این تصورات، برای دکارت روشن و مشخص بود و بنابراین، حقیقت بودن آن‌ها زیر سؤال نمی‌رفت.

دکارت این اصل را که تصویری درست است که روشن و متمایز باشد، پایه و اساس تفکر قرار داد. ذهن خود برای وضوح و تمایز معیارهایی دارد؛ نرم‌هایی که با طبیعت ذهن می‌آید. بدین ترتیب دکارت معتقد بود که شناخت و معرفت، نه بر اساس ادراک حسی، که از طریق تعقل و استدلال دقیق حاصل می‌شود که این تعقل، با فرضیات اساسی شروع می‌گردد. به نظر او، هر تصویری که بعد از تعقل، وضوح و تمایز آن آشکار باشد، به عنوان تصور درست و راستین، قابل قبول است.

اسپینوزا معتقد بود که انسان دارای سه نوع شناخت یا معرفت است. یکی صور ذهنی مبهم و ناکافی که متکی بر ادراک حسی و نتیجه‌ی تخیل می‌باشند، که ناکامی در فسیر درست نیز به آن اضافه شده است. دوم شناخت کافی، تصورات روشن و مشخص، و معرفت عقلی است که جملگی نتیجه‌ی تعقل چیزهایی است که از قبل شناخته‌شده بودند و بالأخره، سومی شناخت شهودی است که به‌ترین و لطیف‌ترین نوع شناخت است و حقیقتی را تبیین می‌کند که بلامنازع است.

لاک، برکلی، هیوم، و لایب‌نیس

جان لاک، مطالعه و بررسی شناخت و معرفت را مشغله‌ی اصلی خود قرار داد. او به این عقیده رسیده بود که تمام تصورات، توسط تجربه‌ی حسی حاصل می‌شود. از نظر او، ذهن یک لوح نانوخته‌ای بود که تنها قدرتش جمع کردن یا سازمان‌دهی تأثرات حسی می‌باشد. وقتی تماس با محیط، حواس را برمی‌انگیزد و باعث تأثرات و انطباعات می‌شود، ذهن آن‌ها را دریافت، و به صورت تصورات و مفاهیم سازمان‌دهی می‌کند.

بنابراین، از نظر لاک، هیچ‌گونه تصورات ذاتی در ذهن وجود ندارد و تمامی تصورات آن از خارج وارد می‌شود. لاک تصوراتی را که از طریق تأثرات ذهنی حاصل می‌شود، تصورات ساده می‌نامد. وقتی ذهن این تصورات را سازمان‌دهی می‌کند، تصورات مرکب حاصل می‌شود.

نوشته‌های لاک، قسمت اعظمش درباره‌ی طبقه‌بندی تصورات و نیز بررسی قدرت اشیاء در فراهم آوردن تصورات می‌باشد.

جرج برکلی در تأکید بر ذهن، از لاک پیشی گرفت. او معتقد بود که مقدر نیست که جهان مادی را بشناسیم، چون این جهان در ذهن ما نیست. در حقیقت ما نمی‌توانیم ثابت کنیم که تصوراتی که در ذهن داریم، نتیجه‌ی تماس با جهان مادی است. برکلی برای آن که بتواند تداوم میان تصورات را شرح کند، معتقد

بود که خداوند تصورات ما را به ما می‌دهد. ما تصورات خود را نه از جهان مادی، که از خداوند دریافت می‌کنیم که ذهنی است در سطح بالاتر.

دیوید هیوم در این رابطه، از برکلی نیز پیشی می‌گیرد. او معتقد بود که تمامی آنچه را که ما داریم و یا می‌توانیم بدانیم، تصورات است. ما نمی‌توانیم وجود و هستی جهان مادی یا خدا را ثابت کنیم. در ذهن، منحصراً نهری از تصورات در جریان است. از نظر هیوم، ذهن همین جویبار تصورات است. او می‌گوید ما تأثرات را دریافت می‌داریم، ولی نمی‌توانیم که این تصورات از کجا آمده‌اند. بعد تأثرات به تصورات تبدیل می‌شوند. وقتی به بررسی تصورات می‌پردازیم، متوجه می‌شویم که آنها با هم ارتباطات معینی دارند. از این‌جاست که ما به تصور وجود «روابط»، و در نتیجه، به تصور علت و معلول می‌رسیم. ولی هیچ‌گونه دلیل قابل اقماعی نداریم که به استناد آن بگوییم اشیاء در جهان مادی با هم چنین رابطه‌ای دارند. آنچه می‌توانیم در این زمینه بگوییم، فقط این است که تصورات با نظم معینی پشت سر هم ظاهر می‌شوند و این نظم را ما بر این حمل می‌کنیم که گویا بین آنها رابطه‌ی علت و معلول وجود دارد.

تمامی محتویات ذهن را تصورات تشکیل می‌دهند ه با نظم معینی با هم در ارتباط می‌باشند. و رای آنها، ما قادر به پیش‌روی بیش‌تر نیستیم. ما دارای تصوراتیم و بر حسب آنها و ارتباطشان با هم فکر می‌کنیم. پیش‌روی ما در همین‌جا متوقف می‌شود. هیچ‌چیزی را آن سوی این حد نمی‌توانیم عرضه کنیم.

لایبنیتس با تئوری‌های لاک، برکلی، و هیوم موافق نبود. او اعتقاد داشت که مونا د واحدی «خودکفا» است و به‌هیچ‌وجه تحت تأثیر و نفوذ از خارج قرار نمی‌گیرد.

بدین‌ترتیب تمامی تصورات می‌بایست در خود مونا د وجود داشته باشند. تجربه تنها کاری که می‌کند، این است که تصورات را به جلو می‌آورد و آنها را در صف مقدم قرار می‌دهد. او در رساله‌ی خود می‌نویسد: «حواس می‌تواند این حقایق را برانگیزد و توجیه و تأیید کند. ولی قادر نیست یقینی ابدی و گریزناپذیری را برای آنها قائل شود. تصورات و حقایق، به صورت گرایش ذاتی در ذهن وجود دارند. ما تصورات را دریافت نمی‌کنیم. ولی آنها را برای همیشه داریم.»

لایبنیتس معتقد بود که لاک به اندازه کافی به جلو نرفته است. او می‌گفت که لاک در این عقیده که در ذهن چیزی که قبلاً در حیطه‌ی احساس قرار نگرفته باشد وجود ندارد، محق بود. ولی فراموش کرده بوده است که به این جمله، عبارت «جز خود عقل» را بیافزاید.

کلیه‌ی فلاسفه‌ی متأخر، جهدشان بر این بود که برای این سؤال که چگونه انسان می‌تواند از محیط خود کسب تجربه کند و تصورات و افکاری را در ذهن ایجاد نماید، پاسخی مقتضی بیابند. بعضی از این متفکران به این نتیجه رسیده بودند که انسان با محیط، به صورت لوحی خالص و نالوده ارتباط برقرار می‌کند و تصورات خود را توسط حواس، از محیط زندگی اخذ می‌نماید. بقیه معتقد بودند که تصورات، ذاتی ذهنند و تنها به این نیاز دارند که احساس‌های شخص برانگیخته شود و تصورات مستقر در ذهن، به جلوی ذهن منتقل گردد.

کانت، فیخته، و هگل

کانت با اعتقاد به این که ما تأثرات را از محیط و یا از «شیء در ذات خود» کسب می‌کنیم، کوشید تا بر مشکلات دو طرف افراطی فائق آید. او معتقد بود که ذهن دارای طبیعی است که قادر است به تأثرات

شکل دهد و آن را به تصورات تبدیل نماید. از نظر کانت، ذهن هم‌چون کاسه‌ای که در آن ترک و درز و فرورفتگی زیادی به چشم می‌خورد، وقتی کسی داخل این کاسه آب می‌ریزد، آب شکل کاسه را به خود می‌گیرد و تمامی گودی‌های آن را پر می‌کند. به همین منوال، محیط نیز تأثرات را به داخل «کاسه»ی ذهن می‌ریزد و ذهن آن‌ها را دریافت می‌کند و به شکل مقتضی در می‌آورد.

ولی دانش و شناخت، امری کلی است. علت آن این است که تمام اذهان، در اصل با هم شبیه‌اند. همه‌ی آن‌ها از قسمت‌های معینی شامل کلیت، وحدت، کثرت، و نظایر آن تشکیل شده‌اند. چون اذهان همه از یک طبیعت هستند، ما خیلی شبیه به هم فکر می‌کنیم. ما تأثرات را به صورت تصورات و صور ذهنی سازمان‌دهی می‌کنیم. ولی همه‌ی این‌ها تصوراتی‌اند که به ذهن تعلق دارند و قابل اعمال در جهان خارج از ذهن نیستند. این تبیین به این نتیجه ختم می‌شود که ما ابنا‌ی بشر، قادر نیستیم جهان خارج از ذهن را به درستی دریابیم. ما می‌توانیم طوری عمل کنیم که انگار این جهان وجود دارد و نیز قادریم تصورات خود را بر حسب تأثرات اضافی که از آن دریافت می‌نماییم، تصحیح کنیم. ولی بیش‌تر از این نمی‌توانیم به پیش برویم. تصورات ما، نتیجه‌ی نوع اندام فکری است که داریم و لذا، محکوم به تبعیت از آن است.

البته ما می‌توانیم تصورات ذهنی را با هم جمع کنیم و به تصورات بزرگ‌تری تبدیل نماییم و نیز طوری عمل کنیم که انگار این کلی بخشی درست و مقرون به صحت است. در حقیقت، ما مجبوریم چنین کنیم تا طبیعت اخلاق خود را راضی کرده باشیم. ولی باید بدانیم که در این‌جا ما با داوری و قضاوت سر و کار داریم، نه با تصورات قابل اثبات.

بحث استادانه‌ی کانت از ذهن، به مثابه‌ی خالق تصورات، فیخته را به این نتیجه رهنمون شد که انسان می‌تواند تنها چیزی را بفهمد که قادر است آزادانه آن را در ذهن خود بیافریند. تصوراتی که شخص دارد، یعنی محتویات آگاهی‌اش، نتیجه‌ی عمل آفرینش است. من فعال و آزاد، خالق تمام چیزهایی است که آدمی می‌داند. این حتی شامل «غیر من» یا چیزی که به نظر می‌رسید «من» نباشد نیز می‌شود.

منظور فیخته از «من»، عقل کلی یا فهم است، نه خود فردی. عقل یا تصوراتی که شخص دارد، قبل از او به وجود آمده است و آفریده‌ی عقلی است که قبل از فرد بوده است.

ما فقط تصورات خود را می‌شناسیم و می‌دانیم. این‌ها حاصل جهان مادی که ما تجربه می‌کنیم نیستند. بل که از «من کلی» می‌آیند.

هگل موضعی را در این زمینه اتخاذ کرد که در آن، فرآیندهای ذهن انسان و فرآیندهای طبیعت، یکی هستند. در هر دوی آن‌ها او آن چیزی را پیدا کرد که با نام «پروسه‌ی دیالکتیک» از آن یاد می‌کند. او می‌گوید اگر کسی ذهن را مطالعه کند، آن را مملو از تناقض، تعارض، و تضاد می‌بیند. ولی مطالعه‌ی بیش‌تر آشکار می‌سازد که در ذهن پروسه‌ای هست که در آن ضدین در هم‌نهاد با سنتز واحدی، با هم سازگار می‌شوند و به چیزی تبدیل می‌گردند که هر دو ضد را در خود دارد، منتها در سطحی بالاتر.

این پروسه یا فرآیند (یا جریان) در همه‌جا هست. نخست تز (نهاد) یا وجه مثبتی پدیدار می‌شود. بعد ما ضد آن را کشف می‌کنیم. بالاترین سطح فکر زمانی است که این دو ضد با یکدیگر می‌سازند و در هم‌نهاد یا سنتز فراهم می‌آیند و بدین ترتیب کل پروسه را یک پله به بالا می‌برند. ذهن آدمی در مقابل تناقضات متوقف نمی‌شود. بل که تقلا می‌کند با به هم آوردن هم‌نهاد یا سنتز، از آن‌ها خلاص شود. این

حالت را نباید با سازگاری اشتباه کرد. در هم‌نهاد واقعی، ارزش نهاد و برابرنهاد، هر دو حفظ می‌گردند و این دو، مشترکاً به سمت ارزش‌های جدید ره‌سپار می‌شوند.

بنابراین، بالاترین عملکرد ذهن این است که انسان را قادر می‌سازد اشیاء را به طور کامل ببیند و ضدین را در وحدت ملاحظه کند. در این حالت است که انسان به اوج طبیعتش می‌رسد. فکر از تصورات ساده، به تصورات پیچیده‌تر، و از فرد به کل حرکت می‌کند.

هگل آنچه را که فیلسوفان معدودی تا زمان او به آن توجه کرده بودند، در نظر داشت. او می‌دانست که فکر چیز ثابتی نیست که فقط دریافت‌کننده‌ی تأثرات باشد. فکر از نظر او، فرآیندی بود که از یک نقطه به نقطه‌ی دیگر حرکت می‌کرد. موجود متفکر، به عقیده‌ی هگل، پروسه‌ی منطقی جان‌داری است که واجد پیش‌رفت و شکوفایی می‌باشد. مطالعه‌ی تفکر، هگل را متقاعد کرده بود که فکر از وضع ساده، به وضع پیچیده‌تر در حرکت است و این جنبش را نه با پرش‌های محتاطانه، که با توسعه‌ی تدریجی به سنتز (برابرنهاد) انجام می‌دهد و سنتز نیز برای سنتز بالاتر، حکم‌تر یا «برنهاد» را پیدا می‌کند.

هگل استدلال می‌کرد که چون طبیعت و فکر، هر دو پروسه‌ی واحدی را برای تحول تکاملی تعقیب می‌کنند، تمام حقیقت، در واقع پروسه‌ی منطقی چنین تحولی به حساب می‌آید. جهان پروسه‌ی منطقی فکر است و نه ماده‌ی بی‌جانی که لازم باشد فکر روی آن عمل کند.

این نقطه‌نظر، که هر چیزی، از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین، پروسه‌ی منطقی فکر به حساب می‌آید که از قوانین تحول تکاملی تبعیت می‌کند، تا اواسط قرن نوزدهم، در سراسر آلمان و در بعضی ممالک دیگر رواج داشت. در حقیقت، گرچه نقطه‌نظر مزبور بعد از تاریخ فوق، مقداری از وجهه‌ی خود را از دست داد، اما تا سال‌ها بعد هنوز نفوذ خود را در جهان حفظ کرده بود.

تفکری که در مقابل فلسفه‌ی هگل قد علم کرد، مربوط به هریارت بود که به فکر کردن، همچون سازمان و جمع‌بندی «واقعی‌ها» نگاه می‌کرد. از نظر او، روح «واقعی‌ها» را که در آگاهی به تصورات و نقطه‌نظرها تبدیل شده بودند، از خوددور می‌کند. بسیاری از این واقعی‌ها، به ضمیر نیمه‌آگاه فرستاده می‌شوند تا در آنجا به انتظار زمانی بمانند که برای برگشتن به ضمیر آگاه و سیطره بر آن مناسب است.

کنت، میل، اسپنسر

کنت این موضع را اتخاذ کرد که تنها شناخت و معرفتی که ارزش دانستن داشت، شناختی بود که از آن می‌شد استفاده کرد. او علاقه‌ای به این نداشت که تئوری‌های شناخت کدامند و به اهتمامی هم که در راه کشف شناخت مصروف می‌شد، وقعی نمی‌گذاشت.

کنت به شناخت و معرفتی توجه داشت که بتوان از آن در موقعیت‌های زندگی واقعی استفاده کرد. اگر کسی دانش و عقایدی دارد که به کار می‌آید و می‌تواند با مسائل روبه‌رو شود و آن‌ها راحل کند، چه نیکو. این تمام آن چیزی است که ما بدان نیازمندیم. منابع این شناخت‌ها و دانش‌ها چندان مهم نیست.

جان استوارت میل، تمام تئوری منطقی خود را بر قوانین تداعی معانی استوار کرد. او در صدد بود که بفهمد چگونه و چرا انسان به وسیله‌ی فرآیند تداعی، از دانسته به ندانسته ره می‌برد. این موضوع تئوری استقرای او را تشکیل می‌داد. در حقیقت، داده‌های او پایه و اساس نتایج حاصله را تشکیل می‌دهد. وقتی

که کسی از طریق تجربه اطلاعاتی را جمع‌آوری می‌کند، به نتایجی نیز دست می‌یابد. زمانی که شخص از مرز داده‌ها می‌گذرد و به تعمیم نتایج بررسی خود می‌پردازد، در واقع بر مبنای این اعتقاد عمل می‌کند که طبیعت، سراسر یک‌شکل است. به نظر میل، انسان حق داشت که چنین کند.

بنابراین، میل معتقد بود که تصورات، نتیجه‌ی تجربه‌های ما است که با استنباطات دقیق همراه شده باشد. به نظر میل، قوانینی وجود دارد که به مدد آنها، استنتاجات دقیق از تجارب انجام‌شده میسر است. این قوانین معتبرند، چون گذشته ارزش آنها را ثابت کرده است. مردم قوانین مزبور را در گذشته به کار برده‌اند و به نتایجی رسیده‌اند که موفقیت‌آمیز بوده است. بدین‌ترتیب ملاحظه می‌کنیم که تجربه نیز صحت این قوانین را تأیید کرده است و ما می‌توانیم از آنها، با اطمینان کامل استفاده کنیم.

هربرت اسپنسر عقیده داشت که تمام فکر و اندیشه، بر اساس واقعیت روابط استوار شده است. ما بر حسب تفاوت‌ها و تشابه‌ها فکر می‌کنیم. نتایجی را هم که به دست می‌آوریم، تصوراتی است که بر این اختلافات و شباهت‌ها مبتنی است. شناخت ما از اشیاء، به لحاظ تفاوت‌ها و تشابه‌هایشان است. هیچ‌گاه شناسایی از چیزها به طور مستقیم به دست نمی‌آید. در این‌جا با تئوری نسبیت دانش یا شناخت روبه‌رو هستیم. تصورات در واقع تئوریهایی هستند از ارتباطات میان اشیاء.

جیمز و دیویی

بسیاری از متفکران نوین، تحت نفوذ پیش‌رفت‌های روان‌شناسی که در واپسین قرن صورت گرفت، از تئوری شناخت به مطالعه‌ی خود تفکر روی آوردند. ویلیام جیمز معتقد بود که تفکر وسیله است و چیزی بیش‌تر از خدماتی که در موقعیت‌های زندگی انجام می‌دهد، از دستش بر نمی‌آید. ما به منظوری فکر می‌کنیم. بدین‌ترتیب ملاحظه می‌کنیم که جیمز بر پروسه‌ی تفکر تأکید می‌گذارد و به چگونه کار کردن و کفایت آن علاقه نشان می‌دهد.

جان دیویی، یکی از شفاف‌ترین تحلیل‌های تفکر انعکاسی را که تاکنون عرضه شده، در اختیار ما می‌گذارد. او تفکر انعکاسی را با تفکر برای حل مسأله شناسایی می‌کند و معتقد است که انسان زمانی فکر می‌کند که مسأله دارد. خیال‌پردازی‌ها، رؤیابینی‌ها، و نظایر آن را نمی‌شود تفکر به معنای واقعی کلمه دانست. ولی وقتی آدمی با موقعیتی روبه‌رو می‌شود که برای آن راه‌حل آماده‌ای ندارد، به تفکر واقعی روی می‌آورد.

فرآیندی که شخص با به‌کارگیری آن موفق می‌شود برای مسأله پیش روی خود راه‌حل پیدا کند، از چندین مرحله تشکیل می‌شود. نخست این که او باید تعریف روشنی از مسأله داشته باشد. پس از این مرحله، زمان جمع‌آوری اطلاعات است. آن‌گاه بر اساس داده‌ها، یک فرضیه یا راه‌حل احتمالی مطرح می‌شود. چهارمین مرحله موقعی است که کوشش ذهنی شروع می‌شود تا معلوم شود که آیا دلیلی وجود دارد که راه‌حل یا فرضیه‌ی اتخاذشده را راه‌حل مطلوب ندانیم. اگر فرضیه‌ی ما در مقابل این آزمایش نیز روسفید بود، آن وقت آن را به اجرا می‌گذاریم و نتایج کار را ثبت می‌کنیم. اگر این قسمت آزمایش نیز رضایت‌بخش بود، دانش کسب‌شده تعمیم می‌یابد یا در موقعیت‌های مشابه به کار برده می‌شود و بدین‌ترتیب این دانش به اصلی تبدیل می‌گردد که جنبه‌ی عمومی دارد و قابل آن هست که برای تفکرهای بعدی، پایه و اساس قرار گیرد.

بنا به نظر دیویی، همه‌ی تفکرات انعکاسی با همین روال انجام می‌شود. اگر هر یک از مراحل تفکر انعکاسی، به دقت و بدون اشتباه انجام گیرد، به احتمال قوی، متفکر به راه‌حل مسأله‌ی خود دست می‌یابد. ولی اگر مرحله‌ای مورد غفلت واقع شود و یا پروسه به دقت تعقیب نگردد، فرضیه‌ی پذیرفته‌شده ممکن است در نهایت غلط از آب درآید.

فیلسوفان دیگر معتقدند که دیویی در این‌جا فقط یک نوع تفکر را در نظر گرفته است و از طرح مهم‌ترین نوع تفکر - تفکر خلاق - غافل مانده است. مطالعات نشان می‌دهند که تفکر خلاق باید از سه مرحله عبور کند. نخست دوره‌ی آماده شدن است که در طول آن، متفکر مسأله‌ی خود را به دقت مطالعه می‌کند و داده‌های مربوط به آن را جمع‌آوری می‌نماید. بعد مرحله‌ی جذب فکر می‌شود. به این پروسه، ضمیر ناخودآگاه می‌گویند که نه قابل تسریع است و نه قابل پیش‌بینی. اگر این مرحله هم موفق باشد، مرحله‌ی سوم خود را نشان می‌دهد. در مرحله‌ی سوم، متفکر جرقه یا نور حاصل از راه‌حل احتمالی فرضیه را تجربه می‌کند.

فرضیه، لزوماً راه‌حلی نیست که قبلاً به آن فکر شده باشد. راه‌حل به دست آمده باید هم در ذهن آزمایش شود و هم در عمل، تا اطمینان حاصل شود که از هر حیث درست است. اگر راه‌حل در این آزمایش ناکام ماند، مسأله بایست مجدداً به ضمیر ناخودآگاه برگردانده شود و پروسه‌ی تکوین از نو اجرا گردد.

به نظر می‌رسد فلسفه‌ی نوین به طور فزاینده‌ای در جهت افکار جیمز و دیویی و سایر پراگماتیست‌ها در حرکت است. با وجود این که فیلسوفان زیادی هستند که با مسأله‌ی شناخت و معرفت درگیرند و در صد آن هستند که دربابند چگونه تصورات شکل می‌گیرند، روحیه‌ی جدید مربوط به کفایت عمل، آن‌چنان افکار فیلسوفان را به خود مشغول کرده که برای تحمیل چنین مطالعه‌ای ناصبورند. آن‌ها برای این که آیا تصورات ذاتی‌اند یا از جهان خارج حاصل می‌گردند، ارزش چندانی قائل نیستند. مسائلی که کانت، فیخته، شلینگ، هربارت، و سایرین با آن جنگیده‌اند، برای متفکران امروزی بی‌معناست. علاقه‌ی آن‌ها آنقدر که متوجه کارشان در موقعیت‌های واقعی زندگی است، به پیدایش تصورات نیست. آن‌ها معتقدند که فیلسوف سر و کارش با زندگی و موقعیت‌های آن است. در این‌جا تصورات ابزاری هستند برای حل مسأله. تفکر راهی است که شخص برای روبه‌رو شدن با مسائلیش از آن بهره می‌جوید. کفایت آن به وسیله‌ی میزان موقعیت تجارب فرد در استفاده از آن اندازه‌گیری می‌شود. اگر شخص با فکر کردن مسأله‌اش را حل کرد، پروسه‌ی اتخاذشده راضی‌کننده، و تصورات او صحیح بوده‌اند.

فصل یازدهم - رویکرد امروزی به فلسفه

کی‌یرکگارد - هایدگر - یاسپرس - سارتر - وایتهد - راسل
مور - کروجه - اونامونو - تیلیش - نیور - مارتین - بویر

چه لزومی دارد مفاهیم و ارزش‌های گذشته را مجدداً بیازماییم؟ آیا پلیدی واقعی است یا یک توهم است؟ آیا برای رنج معنایی وجود دارد؟ در رویارویی مرگ حتمی، معنای زندگی چیست؟ آیا یافته‌های علم را می‌توان با مفهوم خداوند سازگار ساخت؟ تکلیف قوانین اخلاقی در جهانی که علم شرح می‌کند چیست؟

از زمان افلاطون و ارسطو و حتی قبل از آن، فلسفه بیش‌تر مربوط می‌شد به درک الگوی اصلی و پایه‌ای عالم و ارتباط آن با انسان. این دو زمینه را می‌توان به ترتیب، با عناوین «متافیزیک» (مابعدالطبیعه) و اخلاق معرفی کرد. در بعضی دوره‌ها، فلاسفه سعی کرده‌اند که به انسان کمک کنند تا معنای خداوند را بفهمد و در پرتو آن، زندگی شادمانه و درست‌ی پیش بگیرد. در اوقات دیگر، ایشان به این نتیجه رسیده بودند که انسان می‌تواند زندگی مطابق با موازین اخلاقی داشته باشد، بدون آن که خدا را باور کند. فیلسوفان همه می‌کوشیدند مطالبی را که مردم چشم‌پسته می‌پذیرفتند و از مفاد آن تبعیت می‌نمودند، مورد تجزیه و تحلیل انتقادی قرار دهند.

در جهان متغیر، لازم بود مفاهیم و ارزش‌های پیشین مجدداً مورد بررسی قرار گیرد. با افزایش اهمیت کشفیات علمی، خیلی از عقاید و نظریات سنتی درباره‌ی جهان، شروع به تغییر کرد. با افزایش پیشرفت‌های اقتصادی و زندگی مادی مرفه‌تر افراد، ارزش‌های اخلاقی و روحی تغییراتی را متحمل شد. در اواسط قرن نوزدهم، بسیاری از متفکران احساس کردند که در بسیاری از تفکرات قبلی، نارسایی‌ها و ناهنجاری‌هایی وجود دارد.

برای این دسته از فلاسفه‌ی نوین، به نظر نمی‌رسید که جهان بر قاعده‌ی شسته‌رفته‌ای می‌گردد. مسأله‌ی وجودی انسان می‌بایست مجدداً مورد بررسی قرار می‌گرفت. به راه‌حل‌های جدیدی احتیاج بود و مسائل، پاسخ‌های تازه‌ای را می‌طلبیدند.

کی‌یرکگارد و آغاز نهضت اگزیستانسیالیست

سوری کی‌یرکگارد، فیلسوف و نویسنده‌ی دانمارکی، معتقد بود که مذهب یک تجربه‌ی شخصی است. کی‌یرکگارد، با استفاده از نظریه‌ی کانت که تنها تجربه را عزیمت‌گاه دانش بشری دانسته بود، نظام فلسفی‌ای را پروراند که وجود یا هستی را به سه طبقه تقسیم می‌کرد. به عبارت دیگر، او مدعی بود که تجربه بر سه قسم است: زیباشناختی، اخلاقی، و مذهبی. به زعم او، کودک نمونه‌ای است از فردی که تقریباً به طور انحصاری، در مرحله‌ی زیباشناختی قرار دارد. برای کودک، تمام انتخاب‌ها بر حسب لذت و درد

تعیین می‌گردد. تجربه از لحاظ کودک، امری بی‌دوام و آنی است که تداوم و معنی ندارد و صرفاً از لحظات گسسته و غیرمرتبط تشکیل می‌شود. مرحله‌ی اخلاقی تجربه، واجد انتخاب است. هر وقت که انتخاب آگاهانه‌ای صورت بگیرد، شخص در سطح اخلاقی هستی زندگی می‌کند. در سطح مذهبی، انسان تعهد خود را احساس می‌نماید و ضمناً، به تنهایی و فرد بودنش پی می‌برد. زندگی کردن در مرحله و سطح مذهبی، معنایش این است که شخص هر نوع فداکاری و رفتار غیراجتماعی که لازم است انجام دهد تا با خود صادق باشد. البته این سطوح و مراحل مختلف هستی، به طور کامل قابل جدا شدن از هم نیستند. ولی همزیستی آن‌ها امکان‌پذیر است. وقتی که کسی سطح زیباشناختی هستی را انتخاب می‌کند، خود عمل انتخاب، متضمن تجربه‌ی اخلاقی است. و زمانی که او در سطح توافق است، فاعل به این فعل در سطح دینی زندگی می‌نماید.

کی‌پرکگارد، معتقد بود که وقتی انسان از یک سطح تجربه به سطح دیگری از تجربه به پیش می‌رود، در نهایت زجر و درد را تجربه می‌کند و علاوه بر آن، به نوعی آگاهی از اختلاف میان هستی «موقت و گذرا» و حقیقت راستین دست می‌یابد. او نتیجه می‌گرفت تنها موقعی که آدمی رنج تعهد به سطح مذهبی تجربه را تجربه می‌کند، می‌تواند مذهبی واقعی شناخته شود و از این گذشته، زجری که خداوند تحمل می‌کند، بزرگ‌تر از رنج انسان است.

پس اگر مذهب موضوعی کاملاً شخصی است، حقیقت به وضوح امری خواهد بود نظری و جدای از حقیقت دکترین مذهبی. زیرا حقیقت تجربه‌ی انسان، می‌بایستی از ایمان او به هویت تنهای خود سرچشمه گرفته باشد. کی‌پرکگارد، این اختلاف را میان حقیقت کلی عینی و حقیقت نظری شخصی، تشخیص داده بود. حقیقت عینی، مانند هندسه، توسط عقل کسب می‌شود و حقیقت نظری، توسط تجربه. آدمی می‌تواند حقیقت عینی را داشته باشد، ولی در ارتباط با حقیقت مذهبی، باید خود آن باشد.

نظریه‌های هایدگر، یاسپرس، و سارتر

مارتین هایدگر آلمانی، معنی‌دار بودن موضع فلسفی کی‌پرکگارد را مبنی بر این که آدمی موجودی است غمبار در دنیای متناهی، به درستی درک کرده بود. او با کی‌پرکگارد موافق بود که انسان می‌بایستی از فردیت و ویژه بودن خود آگاه باشد. در این حالت است که آدمی می‌تواند خود و هستی‌اش را که قبل از ذات واقع می‌شود، مورد سؤال قرار دهد.

در حقیقت، معنا تنها می‌تواند به چیزی اطلاق شود که پیش‌تر در تجربه‌ی شخص بوده باشد. انسان می‌تواند وجود و هستی خود را به سه صفت مشخصه تعریف کند: حالت روحی* یا احساسی، درک و فهم، و سخن گفتن. این وجوه مشخصه را هایدگر، «اگزیستانسیالیسم» می‌نامید سنتی فلسفی که از تئوری او نشأت می‌گیرد، با عنوان «اگزیستانسیالیسم» مشهور شد. آدمی تنها موقعی می‌تواند به هویت راستین خود پی ببرد که هستی‌اش را بر حسب اگزیستانسیالیسم (اصالت وجود)، مورد سؤال و بحث و فحص قرار دهد. موقعی که انسان موفق شد هویت و ذات وجودی خود را بیابد، قادر خواهد بود از محدوده‌های جهان، بی‌تفاوت عبور کند و هویت خود را مستقر سازد.

* mood

کارل یاسپرس، فیلسوف و روان‌شناس آلمانی و معاصر هایدگر، با بسیاری از تئوری‌های مکتب اگزیستانسیالیسم موافق بود. فلسفه‌ی یاسپرس نیز بر اهمیت فرد تأکید می‌کند. او همچنین بر اهمیت اختلاف میان واقعیت‌های علمی و تفاسیر فردی از حقایق، پای می‌فشرد. از نظر یاسپرس، حقیقت امری نظری بود و در سطح وسیعی غیرعقلی، که بارها توسط افراد مورد تفسیر مجدد قرار می‌گرفت. طبق نظر یاسپرس، آزادی توانایی فرد است برای اتخاذ تصمیمات طبیعی و خودبه‌خود. و عشق نیز بالاترین سطح وجود به شمار می‌رود.

با توجه به اهمیت رنج در مکتب اگزیستانسیالیسم، و نیز با در نظر گرفتن تمایل این مکتب به سازگار ساختن انسان با ضرورت مرگ، حیرت‌انگیز نیست که متفکران زیادی در قرن بیستم، مجذوب آن شده‌اند. از آن‌جا که اگزیستانسیالیسم به انسان، به صورت انفرادی‌اش، توجه شدید دارد، و به جای این که با تجریدات کلنچار بود، به وجود انضمامی می‌پردازد، اندیشه‌های زیبای بسیراری در ارتباط با آن، توسط نویسندگان و هنرمندان ابراز شده است.

ژان پل سارتر، داستان و نمایشنامه‌نویس فرانسوی، فلسفه‌ای را عرضه کرد که از خیلی جهات، با افکار منفی همراه است. اما بسیاری از افکار او بر این اصل خوش‌بینانه مبتنی است که می‌گوید «انسان اصالتاً موجودی است نظری و کافی».

سارتر با اعتقاد به این که پلیدی را نمی‌توان ریشه‌کن کرد و هر کس خود مسؤول شرارت و پلیدی جهان است، توانسته بود به کنه نفوذ این خصلت در میان جهانیان پی ببرد.

او همچنین برای انسان، به خاطر ظرفیت انجام اعمال قهرمانی، اعتبار قائل بود. از نظر سارتر، آزادی نهایی، آزادی «نه» گفتن است. او معتقد بود که انسان نمی‌تواند پلیدی را از روی زمین بردارد. ولی می‌تواند و باید از همکاری با او چشم‌پوشد. آزادی در گفتن «نه» را، البته، تنها می‌توان با وجدان ایقا نمود و ادامه داد. از این روست که به عقیده‌ی سارتر، انسان مسؤولیت هر دو را به گردن دارد؛ هم مسؤولیت عملی نه گفتن را و هم مسؤولیت روحی آن را. وجود انسان قبل از ذات او می‌آید و در ساحت هستی است که انسان آزاد است از خود چیزی بسازد که می‌خواهد.

وایتهد، راسل، و مور، فیلسوفان علم‌گرا

آلفرد نورث وایتهد، ریاضی‌دان و دانش‌مند، از گرایش علمای قرن بیستم که می‌خواستند با علم خود ثابت کنند خدا وجود ندارد، به سختی متغیر شده بود. او که از جریان غیرمذهبی در تفکر فلسفی عمیقاً متأثر شده بود، در صدد برآمد نظامی را در فلسفه پی‌ریزی کند که این دو سنت نتوانند در مقابل هم قرار گیرند. تئوری‌ای که وایتهد عنوان کرد، «فلسفه‌ی ارگانیزم یا سازمند» نام گرفت. او ارتباط انسان با خدا را در فرآیندهای (پروسه‌های) بنیادین جهان ملاحظه کرده بود. او احساس می‌کرد که فلسفه نباید از ابتدا با موضوع‌های شسته‌رفته آغاز کند. بلکه بهتر است به جای چنین آغازی، با حسی شروع شود که نشان از تداوم و پویایی تدریجی و تمام‌نشده‌ی داشته باشد. وایتهد فکر می‌کرد که زندگی انسان از واحدهای مجزایی که به هم وصل شده باشد، تشکیل نشده است. بلکه از لحظات ریز متداخل در یکدیگر به وجود آمده. جهان نیز از ذات‌ها و جوهرهایی تکوین یافته که علی‌رغم تحمل بسط داخلی هنوز فعال و با هم در تماس دائمند. تأثیرات متقابل این ذات‌ها در یکدیگر، در سراسر طبیعت و نیز اثرات ارتباطات داخلی آن‌ها بر

هم، به هنگامی که می‌کوشند خود را با محیط سازگار نمایند، چیزی است که پروسه‌ی راستین جهان را می‌سازد. این که می‌دانیم جهان به‌خصوصی از ترکیب این نیروها با هم به وجود آمده است - و این جهان جای جهان دیگری را گرفته که در صورت ترکیب متفاوت نیروهای مزبور به وجود می‌آید - نتیجه‌ی انتخاب و فرمان الهی می‌باشد. از نظر وایتهد، خیر نهایی در درک خداوندی است که به صورت نیروی وحدت‌بخش پشت حرکت پروسه‌ی جهان قرار دارد. بدین‌ترتیب ملاحظه می‌کنیم که وایتهد نظامی را در متافیزیک (مابعدطبیعی) بنا می‌کند که ظرفیت تقبل تمامی تئوری‌های علمی و اکتشافی را دارد و مضافاً بر آن، کلیه‌ی تجربه‌های نظری را نیز زیر پوشش خود می‌گیرد.

برتراند راسل، که او نیز در اصل ریاضی‌دان بود، با وایتهد در خیلی از پروژه‌های مهم هم‌کاری داشت. هرچند بعدها از نظر فلسفی با هم اختلاف پیدا کردند. رویکرد راسل به ریاضیات، خیلی انتزاعی و رسمی بود. او می‌کوشید که فلسفه‌ی خود را نیز در چنین قالبی تبیین کند. راسل اهمیت خلاقیت در انسان را مقابل فعالیتی که صرفاً اکتسابی بود، مورد تأیید قرار می‌داد. او به این نتیجه رسیده بود که هدف فلسفه، فهم جهان است و نیز این است که آنچه را که دانش خوانده می‌شود، از آنچه را که فقط مبتنی بر تصورات فرضی است، از هم تفکیک نماید. برای تحقق چنین هدفی، بایست بر روش عملی تکیه کرد. راسل و وایتهد، هر دو، برخلاف بسیاری از فلاسفه‌ی قرن بیستم، درباره‌ی شأن و ارزش ذاتی انسان با هم موافق بودند. این طرز تلقی بود که راسل را در سال‌های آخر عمر، به فلمروهایی در فلسفه‌ی اجتماعی کشاند. فعالیت‌های این فیلسوف از طرف سازمان‌های اجتماعی متعدد نیز باعث شد که توجه قشر وسیعی از مردم جهان به او جلب شود.

جرج ای. مور، فیلسوفی نئورئالیست بود که موضع فلسفی‌ای نظیر راسل داشت.

مور نظریه‌ای اخلاقی را عنوان کرد که معتقد بود کلماتی نظیر «خوب» و «صحیح»، فاقد معنای عینی هستند و نمی‌توان آن‌ها را از نظر علمی، اشیای طبیعی دانست. «خوبی» و «درستی»، حالات یا شرایطی هستند که ساده، تجزیه و تحلیل نشدنی، و غیر قابل تعریف می‌باشد.

پوزیتیوسیم منطقی مکتب تحصلی منطقی

در همان زمانی که اگزیستانسیالیسم در جهان تفکر به کسب اهمیت مشغول بود و رویکرد وایتهد به فلسفه‌ی متافیزیک توجه وسیعی را به خود جلب کرده بود، یک مکتب فلسفی دیگر سر برآورد که قرار بود اتهامات تندروانه‌ای علیه فلسفه عنوان کند. این مکتب، مکتب اصالت تحصیل منطقی* بود. در میان متفکران برجسته‌ی این مکتب، می‌توان لودویک وینگشتاین و مردان دیگری را نام برد که گروه مشهور به «مخفل وین» را تأسیس کردند. دو تن دیگر از اعضای این مخفل، موریتس شلیک و رودلف کارنپ بودند. آن‌ها به جای این که معتقد باشند که رسالت فلسفه شناخت جهان است، اعتقاد داشتند که وظیفه‌ی فلسفه تجزیه و تحلیل موارد استفاده از زبان و خواص جملات است. برای یاران این مکتب فلسفی، شناخت کلاً امری تجربی است و از تجربه‌ی حسی حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، تمامی شناخت ممکن است یا با تجربه‌ی شخصی تأیید شود یا با دانستن این که چه مشاهده‌ای لازم خواهد بود تا آدمی بتواند با تجربه‌ی شخصی خود آن را بیازماید. ضمناً، چون ممکن است که برای تأیید مشاهده‌ی تجربی شمار زیادی تجربه

* Logical Positivism

لازم باشد، قطعاً صحت این مشاهدات، در به‌ترین شکلش، تنها امری محتمل به حساب می‌آیند و هرگز نهایی تلقی نمی‌شوند. افراطی‌ترین اتهام پوزیتیوسیت‌های رادیکال این است که تمامی اظهارات مربوط به مابعدالطبیعه، یزدان‌شناسی، و اخلاق، عملاً عاری از معنا می‌شوند. مثلاً جمله‌ی «جنایت کار مذمومی است»، به عنوان یک عبارت، تنها بیان‌گر مشاهده‌ای است واقعی و قابل بررسی، که در مورد جنایت گفته شده است. در صورتی که مذموم بودن آن، دایره پدیده‌ای علمی و قابل مشاهده شمرده نمی‌شود، بل که فقط بیان‌گر یک احساس و طرز تلقی می‌باشد. پوزیتیوسیت‌های منطقی معتقدند که عبارات «قضیه‌نما»^{*}ی مربوط به یزدان‌شناسی، اخلاق، و متافیزیک، نتیجه‌ی سوء تفاهم در زبان و استعمال غلط آن است. آن‌ها می‌گویند که ما کلمه‌ی «خداوند» را به کار می‌بریم، معنایش این نیست که خدایی وجود دارد، ولی با این وصف، از روی سهو و خطا، به کارمان ادامه می‌دهیم و برای این مفهوم غیر قابل آزمایش و تأیید، در موارد مختلف، اتخاذ تصمیم می‌کنیم. وقتی که نظریه‌ی پوزیتیوسیت‌های منطقی به نتایج نهایی خود می‌رسد، به جای این که فلسفه‌ی خلاق باشد، به مسأله‌ای در زبان‌شناسی تبدیل می‌شود. با این حال، اثر این فلسفه بر تفکر فلسفی قرن بیستم خیلی عمیق بوده است و سهم آن در روشن کردن فکر و بیان نیز نباید دست‌کم گرفته شود.

فلاسفه‌ی روح‌گرا

میگول دو اونامونو، شاعر، داستان‌نویس، دانش‌مند، و فیلسوف اهل اسپانیا بود که قابلیت‌های فراوانی داشت. سراسر زندگی او مبارزه علیه تحمیل فرمالیسم بر فرد بود. اونامونو در کار ادبی خود، به جای این که به سنت متداول زمان خود پای‌بند باشد، دائماً به خلق اشکال یا ژانرهای جدید ادبی می‌پرداخت. او در زمینه‌های داستان و نمایشنامه‌نویسی، و نیز شاعری، با قدرت طبع‌آزمایی می‌کرد. اونامونو معتقد بود که فقط اراده‌ی درونی شخص، واقعی است. جهان واقعی اطراف او مه‌آلود و تار است. او همچنین بر این باور بود که اراده‌ی فرد و تضادهای روحی ناشی از شهوات، حس نهایی هستی را تعیین می‌کنند. از نظر اونامونو، انگیزه‌ی اصلی زندگی، نه صرف ادامه‌ی حیات، که رشد و پیشرفت نیز می‌باشد. بنابراین، ملاحظه می‌شود که مسأله‌ی اساسی زندگی، ضرورت کنار آمدن با مرگ است که فرارسیدن آن پایان رشد نیز می‌باشد. همه‌ی خلائق دنیا از تناقض موجود میان اراده، به زندگی بعد از مرگ و انکار عقل به بودن زندگی بعد از مرگ، در رنج و عذابند. اگر کسی بخواهد به طور شایسته وجود داشته باشد، بایست این سرخوردگی را بپذیرد و علی‌رغم اطلاعش از مرگ، با شور به زندگی ادامه دهد. چون حتی عمل فاقد معنا نیز - اگر از درون هستی شخص برخاسته باشد - قادر است تعادل لازم را با تکیه‌ی فراگیر و شدید قرن بیستم بر عقل غیرشخصی، برقرار سازد.

بندتو کروچه، منتقد و مورخ ایتالیایی، توجه خود را به تمامی، به مسائل مربوط به زیباشناختی معطوف کرده بود. او عقیده داشت که روح - گرچه خود را به اشکال مختلف نمایش می‌دهد - تنها حقیقت عالم می‌باشد. این مفهومی بود که وایتهد نیز به آن معتقد بود. کروچه این نظریه را با اعتقاد به این که جسمانیت وجود ندارد و ساخته‌ی ذهن است، توسعه داد. برای مثال، ملاحظه می‌کنیم که آثار هنری ابتدا در ذهن هنرمند خلق می‌شوند و بعد به اذهان حاضران منتقل می‌گردند. در این‌جا فقط تصویر، اثر هنری است. شیء جسمانی - تابلوی نقاشی یا مجسمه و سایر اشیای از این دست - صرفاً وسیله‌ای هستند

* Pseudo - Propositions

که به رونوشت‌برداری از تصویر کمک می‌کنند. مفهوم بیان‌شده در فهمیدن بسیاری از فرآورده‌های هنری نوین، واجد اهمیت است.

فیلسوفان امروزی و سنت‌های مذهبی

گرچه بخش اعظم فلاسفه‌ی معاصر در ارتباط با مفهوم خدا جنبه‌ی منطقی دارد، بسیاری از فلاسفه‌ی قرن بیستم، خود را به نقطه‌نظرهای مذهبی سنتی نزدیک‌تر احساس می‌کنند.

فیلسوفان امروزی، به ضرورت داشتن یک رشته ارزش‌های اخلاقی جدید پی برده‌اند. لادریان نیز چنین نیازی را در ارتباط با اخوت فلسفی حس کرده بودند، ولی اعتقادشان بر این بود که این مهم را بایست با تجدید نظر و ارائه‌ی تعاریف جدید برای اصول مذهبی انجام داد.

پل تیلیش آلمانی، یزدان‌شناس پروتستان، خدای راستین را در فراسوی خدای دینی مشاهده می‌کند. از نظر او، بشر در نگرانی ناشی از مرگ حتمی، جسمی محصور است. او همچنین معتقد است که انسان می‌بایست این نگرانی را بپذیرد. با انجام این کار، او به تعالی دست می‌یابد. برای تیلیش، مذهب کوششی است که انسان برای دستیابی به تعالی و مطلق معمول می‌دارد. بنابراین، از دید او، جامعه‌ی الحادی نمی‌تواند وجود داشته باشد، چون بنا به تعریف، تقلا برای مطلق، خود یک فعالیت مذهبی به حساب می‌آید و اساساً رسالت وجودی جامعه نیز تلاشی است که برای دستیابی به هدف انجام می‌شود. علی‌رغم این که ممکن است هستی از معنا تهی باشد، ایمان، داده‌شده‌ها را در خود می‌پذیرد. راینهولد نیبور، یزدان‌شناس پروتستان آمریکایی، نظریه‌ی لیبرالی سنتی پروتستان را مبنی بر این که انسان ذاتاً خوب است، منکر می‌شود.

بر طبق نظر نیبور، فقط خداوند خوب است و آدمی در گناهان احاطه شده است و تنها می‌تواند با اتکا به لطف و نیکی خداوند، به آموزش امیدوار باشد.

ژاک مارتین، کاتولیک فرانسوی، از پیروان نظام فلسفی - مذهبی توماس آکویناس، فلاسفه‌ی اگزیستانسیالیسم را با سنت فکری آکویناس سازگار ساخت. از نظر مارتین - فیلسوف و دیپلمات فرانسوی - تمام اشکال شناخت و معرفت، اعم از علمی، متافیزیکی، و عرفانی، معتبرند.

مارتین بوبر که با ارزش‌های سنن یهودی آشنایی دارد، معتقد است که انسان به خاطر دست‌اندازی‌های علم و مکانیک، به تدریج معیار انسانی‌اش را از دست می‌دهد. با توسعه یافتن حرکت جامعه‌ی جهانی به سوی غیرانسانی شدن، پلیدی و شرارت نیز رشد می‌یابد و وقتی که انسان هویت خود را گم کرد، روحش نیز گم می‌شود. برای مواجهه با این وضعیت، بوبر فلسفه‌ی خود را تحت عنوان «ایخ اوند دو فلیاسوفی» منتشر ساخت. در زبان آلمانی، «ایخ» به معنای «من» است، با تأکید بر تفرد «من». «دو» نیز شکل شخصی «شما»، یعنی «تو» است، با تأکید بر این که بایست مواجهین با خود را دوست داشت و آن‌ها را در هویت خود جذب کرد. ولی عشق عمومی به اینای بشر کافی نیست. آدمی بایست جنبه‌ی نظری بودن سایرین را نیز تشخیص دهد و تنها وقتی که تعادل و هماهنگی میان آگاهی شخص به خود و آگاهی و عشق او به «خود» سایرین برقرار شد، او قادر خواهد بود رضامندی و آسودگی ناشی از انجام این مهم را احساس کند.

با تغییر شرایط و محیط، انسان می‌بایست فلسفه‌های جدیدی برای دوره‌های نوین ابداع کند. آنچه را که افلاطون و ارسطو برای زمان خود کردند، متفکران روزگاران اخیر نیز برای عصر حاضر انجام داده و می‌دهند. ذهن فیلسوف که همیشه نسبت به تغییر حساس است، همچنان به رویارویی خود با چالش‌های آینده ادامه خواهد داد.

نتیجه‌گیری

تجربه، صرف‌نظر از این که به شما یا به من و یا به فیلسوفی بزرگ تعلق داشته باشد، به «بازی معماگونه‌ی صورت‌پردازی»^{*} می‌ماند. قطعات در عرصه‌ی زمان و مکان، در این‌جا و آن‌جا پراکنده‌اند. بعضی از آن‌ها به تاریخ گذشته برمی‌گردد و بعضی دیگر هم‌اکنون در حال تولد می‌باشند. برخی نتیجه‌ی حوادثی است که در دوردست‌ها اتفاق افتاده، در حالی که برخی دیگر در بدن خود انسان واقع می‌شود. اغلب این حوادث، شکل درهم‌برهمی دارند. هر یک از ما می‌کوشیم که این قطعات را، که تجربه‌ی ما در زندگی هستند، پهلوی هم بگذاریم تا به شکل دل‌خواه ما درآیند.

شما و من، بیش‌تر می‌کوشیم زمانی که این قطعات با هم جور نمی‌شوند، آن‌ها را به زور پهلوی هم قرار دهیم. در این‌طور موارد، قطعه‌ها را به این‌سو و آن‌سو حرکت می‌دهیم تا فضای خالی بین آن‌ها به حداقل برسد. با انجام این حرکات، باعث می‌شویم که قطعه‌ها از شکل بیافتند. بدین‌ترتیب تصویر نهایی، پر از فاصله‌های ناهنجار خواهد شد که ما قادر به دیدن و تشخیص آن نیستیم. ولی کسانی که از ما تجربه‌ی بیش‌تر و ذهنی روشن‌تر دارند، می‌توانند آن‌ها را به راحتی ببینند و بفهمند. تصویر نهایی، بی‌شک رنگ‌های متضاد و تکان‌دهنده خواهد داشت. تصاویری را که ما از این جدول فکری در می‌آوریم، معمولاً تصاویری کوچک و ناقص هستند.

گرچه ممکن است تصویری که شما و من ساخته‌ایم برای اکثر موقعیت‌های عملی که ما خود را در آن‌ها می‌یابیم کافی باشد، ولی زمان‌های بحرانی در زندگی‌های ما پیش می‌آیند که بسندگی آن‌ها محل شک و تردید خواهد بود. تجربه‌ی جدید را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان در تصویر جا داد. در مواردی این‌چنین، ما ممکن است بکوشیم قطعات را از نو مرتب کنیم تا برای تجربه‌ی جدید، فضایی باز شود و آن را در تصویر قرار دهیم و شکلی نو را به وجود آوریم. یا ممکن است که قطعه‌ی جدید را به دور بیافکنیم و بگوییم که تجربه‌ی اخیر ناواقعی، نادرست، و وهم‌آلود است و به کار ما نمی‌خورد.

تجاریبی که فیلسوفی بزرگ در الگوی فلسفی خود به کار می‌برد، به‌مراتب از تجربه‌های ما پرشمارتر است. او سعی دارد که تمام عالم و هر آنچه در آن یافت می‌شود را در تصویر خود بگنجاند. از آن گذشته، فیلسوف همیشه هوشیار است که فاصله‌ها، شکاف‌ها، سایه‌روشن‌های ظریف، و برش‌های پراکنده را در تصویر خود بیابد و به اصلاح آن‌ها بپردازد. او ذهن خود را در درجه‌ی بالای حساسیت تعلیم می‌دهد که بتواند این ناهنجاری‌ها را کشف کند. او همچنین قادر است خطاهای مربوط به ارتباطات میان قطعاتی را که با آن کار می‌کند، شناسایی نماید. در صورتی که این کار از عهده‌ی اذهان تعلیم‌نیده برنمی‌آید. بنابراین، تصویری که او به جهان عرضه می‌کند، از تصاویر ما دقیق‌تر و کامل‌تر است.

ولی حتی فیلسوف بزرگ نیز نمی‌تواند تصویر صددرصد کاملی را ارائه دهد. تنها این خداست که تمامی تجربه‌های ما را می‌داند و می‌تواند خطاهای مربوط به ارتباطات را شناسایی کند و در نهایت، الگوی کاملی

* jig-saw: بازی معماگونه‌ای که از قرار دادن قطعات جدای از هم در جای مناسب، شکل چیزی را بسازند.

را بسازد. هیچ فیلسوفی، هر چقدر هم بزرگ باشد، نمی‌تواند چنین خدایی بشود. از این روست که الگوهای فلاسفه، همه ناقصند و احتیاج به اصلاح و تصحیح دارند.

تاریخ فلسفه، داستانی است که در آن می‌خوانیم چگونه فیلسوفان مختلف الگوهای گوناگون را به هم پیوند می‌زنند تا برای معمای تجربه‌ی بشری، راه‌حل‌های مناسبی پیدا کنند.

فیلسوفی راه‌حل خود را ارائه می‌دهد و بسیاری هم او را می‌ستایند، چون گویا پاسخ به معما را یافته است. طولی نمی‌کشد که فیلسوف دیگری اشتباهات قبلی را کشف می‌کند و شکاف‌ها و آشفتگی‌های احتمالی آن را آشکار می‌سازد و راه‌حل نسبتاً متفاوتی را که به نظر او کامل‌تر است، ارائه می‌نماید. او هم به نوبه‌ی خود توسط کس دیگری که همین پروسه را تکرار می‌کند، مورد اصلاح قرار می‌گیرد.

در صفحاتی که این کتاب را تشکیل می‌دهد، ما فلاسفه‌ی بسیاری را می‌بینیم که سعی کرده‌اند جهان تجربه‌ی بشری را قطعه قطعه، پهلوی هم بچینند و در صدد آن برآیند که پاسخی برای بعضی از مسائل آن، که مورد توجه ما بوده، بیابند. ما دیده‌ایم که چگونه هر یک از این فلاسفه پاسخی نسبتاً متفاوت به مسائل داده‌اند و نیز دیده‌ایم که چگونه فلاسفه‌ی بعدی خطاهای آن‌ها را تصحیح کرده‌اند و راه‌حل‌های جدیدی را پیشنهاد نموده‌اند.

بدین ترتیب من و شما به اعتباری، می‌توانیم روی شانه‌های فلاسفه‌ی بزرگ زمان گذشته بایستیم. وقتی که ما دو نفر به دنیا نگاه می‌کنیم، قادریم با استفاده از تجربه و اندرز آنان، فلسفه‌ی خود را بسازیم. ما می‌توانیم از آن‌ها بیاموزیم و با آموزشی که از آن‌ها می‌گیریم، تصویر خودمان را دقیق‌تر و کامل‌تر بنماییم. فیلسوف خطاب به ما می‌گوید: «نگاه کنید این معنایی است که من از جهان تجربه‌ی بشری می‌گیرم و این بقیه نیز اشتباهاتی است که از فلاسفه‌ی قبل از خود گرفته‌ام. این‌ها بهترین دانش و آگاهی من در ارتباط با دنیاست. به شما پیشنهاد می‌کنم آن‌ها را از من بگیرید و از جایی که من تمام کرده‌ام، بررسی خود را آغاز کنید.»

من و شما بر تارک قرونی ایستاده‌ایم که در رابطه به مسائل انسان، از عصر تلاش بر گذشته است. قبل از ما، متفکران بزرگی وجود داشتند که تجربه و فکر خود را در اختیار ما گذاشته‌اند. در حقیقت، ما باید از پیشینیانمان سبقت بگیریم و از آنان فیلسوفان به‌تری بشویم. چون تمامی دانش گذشته را در دسترس داریم. پس اینک بگذارید ببینیم که گذشتگان به ما چه آموخته‌اند. بگذارید اندرزهای آن‌ها را به دقت مطالعه کنیم و نیز بگذارید کارمان را از جایی شروع کنیم که آن‌ها تمام کرده و مجبور به توقف شده‌اند. این راهی است برای پیشرفت و تکامل بیش‌تر فلسفه.

زندگی‌نامه‌ی فلاسفه

- **آبلارد، پیتر (۱۷۰۹ - ۱۱۴۲):** در پاله، نزدیک نانتس، در بریتانی متولد شد. در سال ۱۱۰۳ مدرسه‌ای در پاریس باز کرد و به خاطر داشتن ذهنی روشن و اطلاعات مربوط به یزدان‌شناسی، مشهور گشت. در میان نوشته‌های مهم‌تر او، *اخلاق و مقدمه‌ی بر یزدان‌شناسی* را می‌توان نام برد.
- **آناناسیوس (۲۹۲؟ - ۳۷۳):** در مصر متولد شد. در سنین جوانی به کلیسا پیوست. در سال ۳۲۶ به اسقفی اسکندریه رسید. او به شدت با مواضع مذهبی «آریسو و آرین»^{*} به مخالفت پرداخت.
- **آکوناس، توماس (۱۲۲۵؟ - ۱۲۷۴):** او را دکتر انجیل می‌شناختند. وی از اعقاب کنت‌های آکوئینو در کالابریا بود. در سال ۱۲۲۳، پاپ جان دوازدهم او را به مقام اسقفی ارتقاء داد. منشآت وی پایه و اساس فرقه‌ی توماسی شد. چاپ‌های مختلفی از نوشته‌ی منتخب او در دست است.
- **آگوستین، آریوس (۲۵۴ - ۴۳۰):** در تاگاست آفریقا متولد شد. به اسقفی هیپو رسید. بر علیه کسانی که مشرک می‌دانست مقالاتی شدیدالحن نوشت. در میان مهم‌ترین کارهای او، اعترافات و شهر خدا را می‌توان ذکر کرد.
- **آلتوسیوس، یوهانس (۱۵۵۷ - ۱۶۳۸):** متفکر آلمانی که به خاطر تئوری‌اش درباره‌ی قانون طبیعی مشهور و معتبر شد. او در دیدن‌شازن به دنیا آمد، در بازل و ژنو تحصیل کرد و در هربون استاد حقوق شد. در میان نوشته‌های مهمش، می‌توان از روش سیاسی نام برد.
- **آلکوئین (۷۳۵ - ۸۰۴):** یزدان‌شناس و دانش‌مند انگلیسی. از یورک فراخوانده شد تا به شارلمانی در تأسیس نظام آموزشی در امپراتوری فرانک‌ها کمک کند. در سال‌های پیری به صومعه‌ای در تور ملحق شد و خود را به تمامی، وقف یزدان‌شناسی کرد.
- **آمبروز، فدیسی (۲۴۰؟ - ۳۹۷):** در ترو متولد شد و در سال ۳۷۴ در شهر میلان، به مقام اسقفی رسید. او اغلب با مقامات بالا اختلاف نظر داشت. سرود روحانی معروف به «دیوم لاداموس»، از سروده‌های اوست.
- **آناکساگوراس (۴۵۰؟ - ۴۲۸ ق.م):** در کلازومنا متولد شد. بعد از مسافرت‌های زیاد در آتن سکنا کرد و مدرسه‌ای فلسفی تأسیس نمود. بسیاری از متفکران مشهور، شاگردان او بودند. او به خاطر اظهار به بی‌دینی، محکوم به مرگ شد. ولی بعد حکم اعدام به تبعید تبدیل گشت. بعدها به لامساکوس رفت و تا مرگ، به تدریس فلسفه پرداخت.

^{*} یزدان‌شناسان یونانی، که معتقد بودند فرزند (عیسی) از جنس پدر (خدا) نیست، ولی نماینده‌ی اوست برای خلق جهان. مأخذ: ماریام ویستر. - م.

- **آناکسیماندر (۴۱۱؟ - ۵۴۷؟ ق.م):** به عنوان ریاضی‌دان و فیلسوف مشهور بود. او می‌آموخت که ماه نور خود را از خوشید اخذ می‌کند و زمین گرد است. آناکسیمندر به وجود جهان‌های متعدد معتقد بود.
- **آناکسیمنس اهل ملتوس (قرن ششم ق.م):** فیلسوف یونانی، معتقد بود که اصل یا ماده‌ی تشکیل‌دهنده‌ی جوان «هوا» است، از انبساط و انقباض هواست که سایر چیزها ساخته می‌شود.
- **آنسلم قدیس (۱۰۳۳ - ۱۱۰۹):** در زمان حکومت ویلیام روفوز و هنری اول، سراسقف کاتربری بود. او مردی پرهیزگار بود و ذهنی بسیار روشن داشت و در مقابل فشارهای پادشاه برای فروکاستن منزلت کلیسا و تصاحب درآمد آن، مقاومت می‌کرد.
- **اپیکوروس (۳۴۲؟ - ۲۷۰؟ ق.م):** در جزیره‌ی ساموس، از والدینی آتنی به دنیا آمد. در شهرهای متعدد یونان درس داد و مدرسه‌ای در آتن تأسیس نمود و تا آخر عمر در آتن ماند. نسخه‌ی کامل باقی‌مانده‌ی نوشته‌هایش در دسترس می‌باشد.
- **ارسطو (۳۸۴ - ۳۲۲ ق.م):** در استاگیرا زاده شد. موقعی که بیست ساله بود، به شاگردی افلاطون درآمد. فیلیپ مقدونی او را به معلمی فرزندش اسکندر کبیر برگزید. ارسطو به بی‌دینی متهم و به خالکیس تبعید شد و در همان‌جا درگذشت. از میان نوشته‌های مهم او، *اخلاق نیکوماخوس* و *سیاست* را می‌توان نام برد.
- **اریگنا، جان اسکاتوس (۸۱۵؟ - ۸۷۷):** در ایرلند متولد شد و در مدارس ایرلندی به تحصیل پرداخت. چارلز طاس، که ریاست مدرسه‌ی آواز دسته‌جمعی مذهبی را در پاریس به عهده داشت، او را فراخواند. یکی از کارهای مهم او، *در باب طبیعت* نام دارد.
- **اسپنسر، هربرت (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳):** فیلسوف سودانگار یا طرفدار اصالت نفع. مدتی مهندس ساختمان بود. در لندن با حلقه‌ی وسیعی از نوابغ ادبی و فلسفی حشر و نشر داشت. در کارهایش نیز تحت تأثیر آن‌ها بود. نوشته‌های وسیع او شامل مقالاتی است تحت عناوین «آموزش»، «انسان و حکومت»، و «نظام فلسفه‌ی ترکیبی».
- **اسپینوزا، باروخ (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷):** نام بندیکت را برای خود برگزید. در هلند زاده شد. فرزند والدین یهودی ثروتمند پرتغالی بود. به خاطر نظریاتش از کنیسه طرد شد و در اروپا، به حال سرگردانی به سر می‌برد. از طریق تراش عدسی عینک، امرار معاش می‌کرد. در میان نوشته‌های عمده‌اش، *اخلاق و رساله‌ای در باب بهبود قوه‌ی فهم* ذکرکردنی است.
- **اسکاتوس، جان دانز (۱۲۶۵؟ - ۱۳۰۸):** عضو فرقه‌ی مذهبی فرانسیسکن‌ها. بعد از تحصیل در آکسفورد، در همان‌جا معلم شد و بعد در دو جا، پاریس و کولون، به تدریس پرداخت.
- **اسمیت، آدام (۱۷۲۳ - ۱۷۹۰):** در کی‌رکالدی اسکاتلند متولد شد. در گلاسکو و آکسفورد درس خواند. در آکسفورد اصلاً حال خوشی نداشت. فکر می‌کرد که استادان آکسفورد سعه‌ی صدر ندارند. علت این جبهه‌گیری این بود که آن‌ها نگذاشته بودند او هیوم را مطالعه کند. نوشته‌های او در علوم سیاسی، اثر وسیعی داشت. مشهورترین کتاب او، *ثروت و ملل* است.

- اصلاحات او را ادامه نمی‌دادند. وی در اعتقاد به این که زمین به دور خورشید می‌گردد، بر کوپرنیک پیشی جسته بود.
- **افلاطون (۴۲۷؟ - ۳۴۷؟ ق.م):** فرزند والدین شریفی بود. بزرگ‌ترین شاگرد سقراط. با دیونسیوس اول، حاکم مستبد و ستم‌گر، دوست نزدیک بود و شایع است که می‌خواستند در سیراکوس، حکومت ایده‌آل خود را برقرار کند. آکادمی را در پیشه‌ای خارج از آتن تأسیس کرد.
- **اکهارت، میستر (۱۲۶۰؟ - ۱۳۴۷؟):** عارف آلمانی، عضو فرقه‌ی دومینیکن. عمر خود را به نوشتن و درس دادن گذراند. اوبه عنوان کشیش، نفوذ زیادی در مردم داشت.
- **امپدوکلس (۴۹۵؟ - ۴۳۵؟ ق.م):** در اگرگنتوم، سیسلی پا به عرصه‌ی وجود گذاشت. فرزند خانواده‌ای ثروتمند و نیکوکار بود. رهبری عناصر دموکرات شهر را به عهده داشت. شاعر و طبیب بود. فکر می‌کرد قدرت جادویی دارد.
- **اورینگ (۱۸۵؟ - ۲۵۴):** آپولوژیست مسیحی، دانش‌مند و یزدان‌شناس. در مصر زاده شد. در سن هیجده سالگی مدیر مدرسه‌ی مشهور آموزش مسائل دینی به روش سؤال و جواب شد. این مدرسه در اسکندریه قرار داشت. اورینگ قبل از این سمت، زیر نظر کلمنت از اهالی اسکندریه، تحصیل علوم دینی کرده بود. بعدها خود مدرسه‌ای را در سزاریا تأسیس کرد. معروف است که تعداد هشتصد کتاب تصنیف کرده است. در تفسیر نوشته‌های مقدس ید طولایی داشت. کارهای مهم او عبارتند از: *تفاسیر، مواعظ و علیه سلسوس (منجم سوئدی)*.
- **اونامونو (۱۸۶۴ - ۱۹۳۶):** نویسنده‌ی خلاق اسپانیایی و دانش‌مند. رئیس دانشکده‌ی سالامانکا. انتقاد بی‌پرده‌ی او از حکومت پادشاهی و از پیرمو دو ریورای دیکتاتور، موجب شد که از مقامش عزل، و کمی بعد از اسپانیا اخراج گردد. از سال ۱۹۲۴ تا در تبعید به سر برد. پس از اتمام دوره‌ی تبعید، مجدداً در اسپانیا اقامت گزید. شاه‌کار او را بیش‌تر کتابی می‌دانند تحت این عنوان: *حس تراژیک زندگی انسان و مردم*.
- **باسدو، یوهان برنارد (۱۷۲۴ - ۱۷۹۰):** آموزگار و مربی آلمانی که کوشید دکترین روسو را با تأسیس نظام آموزشی ویژه، به موقع اجرا بگذارد. او کتاب‌های متعددی برای کودکان نوشت.
- **برادلی، فرانسیس هریارت (۱۸۴۶ - ۱۹۳۴):** در گلاسیری انگلستان زاده شد و در آکسفورد درس خواند و در کالج مرتون به استادی پرداخت و تا آخر عمر در همان‌جا باقی ماند. او نویسنده‌ی کتاب *ظاهر و واقعیت* می‌باشد.
- **برکلی، جرج (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳):** متأله مشهور انگلیسی. در ایرلند زاده شد و در کالج تربنتی دوبلین به تحصیل علم پرداخت. او برای درآوردن آمریکا به دین مسیح، برنامه‌ای را طراحی کرد و عازم برمودا شد تا به برپایی کالجی در آن خطه اقدام کند. این پروژه شکست خورد، چون پولی راکه او انتظار داشت، دریافت نشد. در سال ۱۷۳۴، به سراسقفی کلون برگزیده شد. از جمله کارهای برجسته‌ی او عبارتند از: *تئوری جدید درباره‌ی رؤیا، و اصول معرفت بشری*.
- **برگسون، هنری (۱۸۵۹ - ۱۸۳۲):** در پاریس زاده شد. یکی از فلاسفه‌ی بزرگ دوره‌ی نوین بود و از دولت فرانسه، نشان‌های افتخار متعددی دریافت کرد. در سال ۱۹۱۴ به عضویت آکادمی

- فرانسه درآمد. او در فرانسه کرسی‌های متعدد فلسفه را در اختیار خود داشت. در میان نوشته‌های متعدّدش، *ماده و حافظه*، *مقدمه‌ای بر متافیزیک*، و *تحول تکاملی خلاق*، از همه برجسته‌تر هستند.
- **برونو، جوردانو (۱۵۴۸؟ - ۱۶۰۰):** عضو نحله‌ی مذهبی دومینیکن‌ها. از این فرقه جدا و در جهان سرگردان شد و به سیر و سیاحت پرداخت. عاقبت به موطن خود بازگشت و توسط هیأت تفتیش به زندان افتاد و در آتش سوخت.
- **بنتام، جرمی (۱۷۴۷ - ۱۸۳۳):** نویسنده‌ی برجسته‌ی انگلیسی در اقتصاد سیاسی و تفسیر قانون. در میان نوشته‌های او، *قطعه‌ای در باب دولت*، از همه مشهورتر است.
- **بندیکت، قدیس (۴۸۰؟ - ۵۴۳؟):** در نورسیا دوک‌نشین اسپلوتو (ایتالیای مرکزی) زاده شد. او در سال ۵۲۹ صومعه‌ی مشهوری در مونت‌کاسینو، نزدیک ناپل تأسیس کرد و نخستین فرقه‌ی مذهبی را با نام «بندیکتن» در غرب بنیاد گذاشت.
- **بوبر، مارتین (۱۸۷۸ - ۱۹۶۵):** در وین متولد گردید. به سنت یهودی ارتدکس بزرگ شد. به صهیونیسم علاقه‌ی شدید نشان می‌داد. در سال ۱۹۳۸ از دست نازی‌های آلمان گریخت و در فلسطین به تدریس مشغول شد. او در میان نخستین شهروندان قبلی آلمان بود که با قبول جایزه‌ی کوته در سال ۱۹۵۱، روابط فرهنگی با آلمان را از سر گرفت. یکی از مهم‌ترین کتبش، *من و تو* می‌باشد.
- **بودین، جین (۱۵۳۰ - ۱۵۹۶):** حقوق‌دان فرانسوی. مدتی مورد حمایت هنری سوم بود. ولی بعدها این حمایت را از دست داد، چون از حقوق طبقاتی که علیه شاه قیام کرده بودند طرفداری نموده بود. او از نزدیک، با جماعتی که در فرانسه خود را سیاست‌مردان لقب داده بودند، ارتباط داشت.
- **بوهم، یاکوب (۱۵۷۵ - ۱۶۲۴):** پینه‌دوز آلمانی، که به خاطر تجارب و نوشته‌های عرفانی‌اش شهرت یافته بود. یکی از کارهای مهم او، *نشان/اشیاء* نام دارد. به عنوان یک نئوئالیست، موضعی شبیه موضع برتراند راسل داشت. *مطالعات فلسفی*، از کارهای مهم اوست.
- **بیکن، راجر (۱۲۱۴؟ - ۱۲۹۴):** دانش‌مند و سیاستمدار انگلیسی است. مشهور است که او باروت و ذره‌بین را اختراع کرده است.
- **بیکن، فرانسیس (۱۵۶۱ - ۱۶۲۶):** در لندن متولد شد. در دولت انگلیس به مقامات بالا دست یافت و به ریاست هیأت قضات برگزیده شد، ولی به علت ارتشا از مقام خود معزول شد و به زندان افتاد. بعد از این که توسط پادشاه مورد عفو قرار گرفت، تمامی وقت خود را به مطالعه گذراند. پیشرفت یادگیری، یکی از مهم‌ترین کتاب‌های اوست.
- **بیل، پی‌یر (۱۶۴۷ - ۱۷۰۶):** روش دکارت را در جزم‌گرایی زمان خود به کار برد و در تفکر، منشأ اصلاحاتی شد.
- **پاراسلسوس (۱۴۹۳؟ - ۱۵۴۱):** نام اصلی‌اش تئوفراستوس بود، از اهالی هوهن‌هیم. یکی از رهبران گروه معجزه‌گر زمان که کارشان معجزه‌گری بود.

- پارامیدس (قرن ۵ ق.م): فرزند خانواده‌ی ثروتمند از اهالی النا که فلسفه‌ی گزنفون را توسعه داد. او احتمالاً در اوایل عمر، جزئی گروه فیثاغورثیان بود.
- پاسکال، بلز (۱۶۳۳ - ۱۶۶۲): ریاضی‌دان و فیزیک‌دان پرستعداد. تحت تأثیر افکار عرفانی بود و در صدد برآمد که مذهب عرفان را با یافته‌های خودش در ریاضیات و علوم، تلفیق و ترکیب کند.
- پالس، فریدریش (۱۸۴۶ - ۱۹۰۸): فیلسوف آلمانی که مانند لوتز و فخر، نظریه‌ی جهانی ایدئالیستی داشت. در آلمان و ایالات متحده، خوانندگان زیادی داشت.
- پروتاگوراس (قرن ۵ ق.م): سوفیست مشهور. در آتن درس می‌داد و دوست پریکلز بود. لادری‌گری‌اش (عدم امکان معرفت)، باعث شد که از آتن تبعیدش کنند. او نخستین کسی بود که به دستوربان نظام داده، اقسام کلمه، زمان‌های افعال، و نظایر آن را مشخص ساخت. یکی از مهم‌ترین کارهایش، *درباره‌ی خداست*.
- پریستلی، ژوزف (۱۷۳۳ - ۱۸۰۴): فیلسوف طبیعی موحدی بود. درباره‌ی خواص هوای ثابت کشفیات بزرگی کرد. طرفداری او از انقلاب فرانسه منجر به این شد که خانه‌اش را گروهی به ویرانی کشاندند. بعد از این واقعه به ایالات متحده گریخت و تا مرگ، آنجا زیست.
- پستالوژی، یوهان هنریش (۱۷۴۶ - ۱۸۴۷): در زوریخ متولد شد. به او الهام شده بود که روستاییان اطراف خود را از رنج و تباهی رهایی بخشد. کوشش‌های بسیار کرد که به آنها آموزش دهد و با شیوه‌ی به‌تر زراعت و زندگی آشنا سازد. تأثیر او در آموزش نوین، وسیع و عمیق بوده است.
- پل، تیلیش (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵): یزدان‌شناس پروتستان، زاده‌ی آلمان. در جنگ جهانی اول، فرمانده جبهه‌ی غربی بود. بعد از جنگ در آله‌برلین، پرسلاو، درس‌دان، لایپزیگ، و فرانکفورت به تدریس فلسفه و یزدان‌شناسی پرداخت. بعد از بالا گرفتن کار هیتلر به آمریکا آمد و در سال ۱۹۴۰ شهروند آمریکا شد. او در اتحادیه‌ی حوزه‌های یزدان‌شناسی و نیز در دانشگاه هاروارد به تدریس مشغول شد. او نویسنده‌ی کتاب *شجاعت بودن* و چند کتاب دیگر است.
- پلاگیوس (؟۳۶۰ - ؟۴۲۰): راهب و یزدان‌شناس مشهور بریتانیایی. مخالفتش با دکترین‌های آگوستینیان درباره‌ی تقدیر و تباهی، منجر به این شد که او را مورد تعقیب و آزار قرار دهند و در سال ۴۱۸، از رم تبعیدش کنند. از آموزش‌هایش دربره‌ی «کمالت» انسان، فرقه‌ی بدعت‌گذار (پلاگیانیسم) به وجود آمد. او نویسنده‌ی کتاب *در باب تثلیث*، *درباره‌ی آزادی اراده*، و *تفسیر رسالات پال* می‌باشد.
- پلوتینوس (فلوطين. ۲۰۵؟ - ۲۷۰؟): در لیکوپولیس مصر زاده شد. فلسفه را تحت نظر آمونیوس ساکسس در اسکندریه آموخت. این تعلم هفت سال طول کشید. کمی بعد از سال ۲۴۳، در رم به تأسیس مدرسه پرداخت.
- پیتاگوراس (۵۸۰ - ۵۰۰ ق.م): در ساموس به دنیا آمد. به کلنیهای یونان در ایتالیای جنوبی مهاجرت کرد (۵۲۹). مدرسه‌ی فیثاغورثیان (پیتاگوریان) را که مدرسه‌ای بود نیمه‌مذهبی و فلسفی، تأسیس نمود.

- **تالس (۶۴۰ - ۵۴۶ ق.م):** در ملتوس متولد شد. به عنوان سیاست‌مرد، ریاضی‌دان، و منجم، مورد توجه بود. گفته می‌شود او کسوفی را که در ماه به سال ۵۸۵ اتفاق افتاده بود، پیش‌بینی کرده است. او را جزو هفت مرد عاقل یونان قرار داده‌اند.
- **تلسیو، برناردینو (۱۵۰۹ - ۱۵۸۸):** فیلسوف ایتالیایی، زاده‌ی میلا از خانواده‌ای اشرافی. به اتفاق برونو و کامپانلا فلسفه‌ی مدرسیون بر پایه‌ی تفکرات ارسطو را به شدت مورد انتقاد قرار داد و بر اهمیت معرفتی که از تحقیق علمی تجربی حاصل می‌شود، تأکید گذاشت. در ناپل آکادمی برپا داشت تا روش‌های علمی را بیش‌تر مورد مطالعه قرار دهد.
- **جیمز، ویلیام (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰):** در شهر نیویورک زاده شد. در مدارس خصوصی و تحت نظر استادان خصوصی درس خواند. در مدرسه‌ی علمی لارنس نام‌نویسی کرد و در سال ۱۸۹۶ از دانشکده‌ی پزشکی دانشگاه هاروارد فارغ‌التحصیل شد. دوره‌ی استادی او تشکیل می‌شد از کالبدشناسی، فیزیولوژی، روان‌شناسی، و فلسفه. جیمز در دانشگاه هاروارد، ادینبورگ، و آکسفورد درس می‌داد. از میان کتاب‌های متعدد مهمی که او نوشته است، می‌توان *پراگماتیسم، معنای حقیقت، و مقالاتی در مذهب تجربی* را نام برد.
- **دکارت، رنه (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰):** در تورینه‌ی فرانسه متولد شد. سرباز بود و در ارتش آلمان و باواریا خدمت کرد. در هلند سکنا گزید. کتاب‌های زیادی نوشت که در سراسر عالم مورد توجه قرار گرفت. مهم‌ترین آن‌ها کتابی است تحت عنوان *خطابه‌ای در باب روش و اندیشه‌های فلسفه‌ی نخست*.
- **دموکریتوس، رنه (۴۶۰ - ۳۷۰ ق.م):** در آیودرای تراکیا به دنیا آمد. او سفرهای زیادی کرد و کتاب‌های بسیاری در علم، فلسفه، و ریاضیات نوشت.
- **دیویی، جان (۱۸۵۹ - ۱۹۵۲):** فیلسوف پرآوازه‌ی آمریکایی. در ورمونت متولد شد. درباره‌ی فلسفه، آموزش و پرورش، روان‌شناسی، علوم سیاسی، نوشته‌های مفصلی دارد. توسط نوشته‌ها و سخنرانی‌هایش موفق شد که بر فرآیندهای فکری در سراسر جهان مؤثر واقع شود. در میان کارهای پرنفوذ او، یکی کتابی است تحت عنوان *دموکراسی و آموزش، تجربه و طبیعت*، دیگری رساله‌ای است با عنوان *تئوری تحقیق*.
- **راسل، برتراند (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰):** در شهر ترلک، مومورث، انگلستان، پا به عرصه‌ی وجود گذاشت و در کالج ترینیتی دانشگاه کمبریج تحصیل کرد. سخنرانی‌های متعددی برگزار نمود و بورسیه‌های تحصیلی بالایی دریافت داشته بود. در سال ۱۹۰، جایزه‌ی ادبیات نوبل را برد. از کارهای عیدیه‌اش، یکی *تاریخ فلسفه‌ی غرب* است و دیگری *دانش بشر*. با آلفرد وایتهد، مشترکاً کتاب ماندنی *اصول ریاضیات* را نوشتند.
- **راموس، پتروس (۱۵۱۵ - ۱۵۷۲):** نام فرانسوی صحیح او پی‌یر دولارامی است. تحت نفوذ و تأثیر ویویس بود و منطق ارسطو را مسؤول سترون شدن روش‌های دیالکتیکی متداول در دانشگاه‌های زمان خود می‌دانست. کوشید تا منطق جدید را پایه‌گذاری کند. از لحاظ مربی‌گری نیز شهرت و نفوذی به هم رسانده بود.

- **روسلین (۱۰۹۲ - ۱۱۱۹):** فیلسوف مکتب مدرسی. در لاجس معلم قوانین شرعی بود و یکی از شاگردانش نیز آبلارد بود. او را به عنوان مؤسس فلسفه‌ی اصالت تسمیه می‌شناسند. شورایی در سوئیسون، وادارش کرد تا نظریه‌ی خود را در ارتباط با تثلیث، پس بگیرد. (سولیسون، بخشی است در شمال غربی پاریس).
- **روسو، ژان ژاک (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸):** فیلسوف فرانسوی، نظریه‌پرداز سیاسی، و نویسنده، که زندگی پرزرق‌وبرق و توأم با رسوایی‌اش باعث شده بود تئوری‌های ضد و نقیضی درباره‌ی شخصیت او رواج پیدا کند. مهم‌ترین رساله‌ی فلسفی او، *امیل و قرارداد اجتماعی* است.
- **رویس، یوسیا (۱۸۵۵ - ۱۹۱۶):** در گراس‌والی کالیفرنیا متولد شد. در دانشگاه کالیفرنیا و در لایپزیگ، گوتن‌گن، و در جان هاپکینز تدریس می‌کرد. قسمت اعظم سال‌های تدریسش به استادی فلسفه در دانشگاه هاروارد گذشت. *روح فلسفه‌ی نوین و دنیا و انسان*، از کارهای برجسته‌ی او به شمار می‌رود.
- **رید، توماس (۱۷۱۰ - ۱۷۹۶):** رهبر مکتب اسکاتلندی بود که علیه ایدئالیسم برکلی و بدبینی هیوم به وجود آمده بود. او سعی کرد که در فلسفه، به شعور عادی مردم بازگردد.
- **زنون رواقی (۳۳۶؟ - ۲۶۴؟ ق.م):** فیلسوف یونانی، بنیان‌گذار مکتب رواقی. او نظریات هراکلیوس، افلاطون، و ارسطو را در یک نظام متافیزیکی و منطقی که می‌توانست تئوری‌های اخلاقی و برنامه‌ی زندگی مورد نظر او را در کنف حمایت خود بگیرد، در هم ادغام کرد.
- **زنون، اهل النا (۴۹۰؟ - ۴۳۰؟ ق.م):** فیلسوف یونانی از مکتب النایی. بنا به گفته‌ی ارسطو، زنون نخستین کسی است که روش دیالکتیکی را به کار برده است. او به خاطر پارادوکس‌های زنونی (اقوال خارج اجماع) مشهور است. در این شبهات، این نکته مطرح می‌شود که شیء متحرک هرگز قادر نیست فاصله‌ی معینی را به طور کامل طی کند، چون بعد از این که نصل راه را می‌پروند، می‌بایست نصف دیگر فاصله‌ی باقی‌مانده را نیز طی کند و بعد نصل دیگر را، و همین‌طور الی غیرالنهاییه.
- **سارتر، ژان پل (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰):** داستان‌نویس و نمایشنامه‌نویس فرانسوی، که بنیان‌گذار مکتب اگزیستانسیالیسم در فرانسه است. در اوایل جنگ دوم به زندان آلمانی‌ها افتاد و بعد از این که از زندان گریخت، در پاریس به نهضت مقاومت فرانسه پیوست. نوشته‌های فلسفی و نمایشنامه‌ها و داستان‌هایش، توجه و تحسین جهانی را به خود جلب کرد. شاید فلسفه‌ی او در کتاب *هستی و نیستی*، به‌تر از هر جای دیگری شرح شده است.
- **سانتایانا، جرج (۱۸۶۳ - ۱۹۵۲):** در مادرید تولد یافت و از دانشگاه هاروارد فارغ‌التحصیل شد. در هاروارد، به مدت ۲۲ سال فلسفه تدریس کرد. از سال ۱۹۱۲ به بعد، عمدتاً در اروپا زندگی کرد. در سال ۱۹۴۳، به عنوان عضو افتخاری آکادمی ادبیات و هنرهای آمریکا انتخاب شد. او هم شاعر بود، هم منتقد ادبی، و هم فیلسوف. در ایتالیا درگذشت. کارهای مهم او *قلمرو ذات* و *بدبینی و ایمان حیران* را نیز شامل می‌شود.

- **سقراط (۴۶۹ - ۳۹۹ ق.م):** در آتن پا به عرصه‌ی وجود گذاشت. پدرش مجسمه‌ساز و مادرش قابله بود. زندگی نامنظم و خارج از قاعده داشت. هیچ‌گاه بیش از ضروریات اولیه‌ی زندگی نمی‌خواست و به حداقل اکتفا می‌کرد. اغلب پابره‌نه راه می‌رفت و لباس مندرسی می‌پوشید تا سادگی را مورد تأکید قرار دهد. او ازدواج کرد، ولی هرگز زندگی خانوادگی راضی‌کننده‌ای نداشت. چون رهبران نیرومند سیاسی وقت، نظریات او را خطرناک می‌دانستند، به وسیله‌ی دادگاه آتن به مرگ محکوم شد و با نوشیدن جام شوکران، به دیار عدم شتافت. آخر زندگی او، در *مجاورات افلاطون*، به خصوص در «فیدو و دفاعیه»، آمده است.
- **سن‌سیمون، کلاد هنری دو رووروی، کومت دو (۱۷۶۰ - ۱۸۲۵):** دانش‌مند سیاسی فرانسوی که جامعه‌ای را در تصور خود داشت که در آن، ثروت، قدرت، فرهنگ و سعادت و شادمانی، به تساوی میان آحاد مردم تقسیم می‌شد.
- **سیپرو، مارکوس تولیوس (۱۰۶ - ۴۳ ق.م):** در آرپینوم متولد شد. سخنران و سیاستمدار رمی بود. در رم مقامات زیادی داشت. با توطئه‌چینیان جنگید، در نهایت به وسیله‌ی گماشته‌ی نهانی مارک آنتونی به قتل رسید. کارهای فلسفی او در چاپ‌های مختلف در دسترس می‌باشد. یکی از مهم‌ترین آثارش، در *سخنوری و سخنور* است.
- **شافتزبری، لرد (۱۶۷۱ - ۱۷۱۳):** فیلسوف اخلاقی و شاگرد جان لاک. میان خودخواهی و غیرخواهی، فائل به هماهنگی بود. در علم اخلاق نخستین کسی بود که در مقابل کشش غریزی برای بالا بردن رفاه همگانی و شادمانی فردی، واژه‌ی حس اخلاقی را به کار برد. مجموعه‌ی مقالات او در کتاب *ویژگی‌های انسان، خلیات، و عقاید* او گرد آمده است.
- **شلایرماخر، فریدریش ارنست دانیل (۱۷۶۹ - ۱۸۳۴):** در برسلا متولد شد. بخشی از تحصیل خود را در مدارس «اخوت موراویان» گذراند. بعد از توقف کوتاهی، به عنوان دانشجو و معلم سرخانه در شهر آله‌ی فرانسه، به برلین رفت. در برلین کشیش کلیسای ترینیتی شد. اندکی بعد هم به استادی یزدان‌شناسی در دانشگاه برلین رسید.
- **شلیک، مورتیس (۱۸۸۲ - ۱۹۳۶):** فیلسوف استرالیایی، که شدیداً تحت تأثیر وینگشتاین قرار داشت. در سال ۱۹۲۳ به گروهی پیوست که به «محفل وین» معروف بودند و بعدها به پوزیتیوسیم منطقی تغییر عنوان دادند. شلیک نوعی لذت‌طلبی روانی را در کتاب خود، تحت عنوان *مسائل اخلاق معرفی* می‌کند. او اصول پوزیتیوسیم منطقی را «نقطه‌نظرسنجی*» می‌نامد.
- **شلینگ، فریدریش ویلهلم ژوزف (۱۷۷۵ - ۱۸۵۴):** توبینگن به مطالعه‌ی یزدان‌شناسی پرداخت. در سال ۱۷۹۸ در پنا، به مقام استادی فلسفه رسید. بعدها یکی از مراکز مهمی شد که در آن، نهضت رمانتیک گرد هم می‌آمدند. او را به برلین خواندند تا فلسفه‌ی هگل را در آنجا رونق دهد، ولی با موفقیت چندانی روبه‌رو نشد. از کارهای برجسته‌ی او یکی *آزادی بشر* است و دیگری *ایدئالیسم متعالی*.

* Standpointedness

- **شوینهاور، آرتور (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰):** در دانیگ متولد شد. پدرش بانک‌دار و مادرش نویسنده‌ی داستان بود. از ورود به کار پدرش امتناع کرد و فلسفه را پیشه‌ی خود کرد. او سخنرانی‌های بسیاری کرد، ولی موفقیت چندانی کسب نکرد. چون فلاسفه‌ی دیگری بودند که گوش مردم را به سخنان خود جلب کرده بودند. این وضعیت، او را تلخ و خشمگین کرد؛ تلخی‌ای که بعدها با افزایش شهرت، کمی به شیرینی گرایید. کتاب‌های زیادی نوشته است. *جهان هم‌چون اراده و تصور، و ریشه‌ی چهارلای اصل دلیل کافی*، از آن جمله‌اند.
- **فرویل، فریدریش ویلهلم آگوست (۱۷۸۲ - ۱۸۵۲):** در روستایی محقر در جنگل تورینگن متولد شد. به دانشگاه ینا رفت و با بزرگ‌ترین مغزهای زمانه‌اش روبه‌رو گردید و تحت نظر آن‌ها به تحصیل پرداخت. نخستین کودکان را او بنیاد گذاشت.
- **فیخته، یوهان گوتلیب (۱۷۶۲ - ۱۸۱۴):** در ساکسونی به دنیا آمد. فرزند بافنده‌ی فقیری بود. تحصیل خود را به برکت سخاوت نجیب‌زاده‌ای ثروتمند به پایان رسانید و به عنوان معلم فلسفه و نویسنده، به شهرت رسید. یکی از مؤسسان دانشگاه برلین بود. از جمله نوشته‌های او، یکی *معلم/اخلاق است و دیگری علم حقوق*.
- **فیلو (؟۲۰ ق م - ۵۰ ق م):** به یهودی اهل اسکندریه معروف بود. از خانواده‌ای روحانی بود و رسالات زیادی درباره‌ی تاریخ، سیاست، و موضوع‌های اخلاقی نوشت. معتقد بود که جودانیسم مجموعه‌ی خرد انسانی است.
- **کارناب، ردولف (۱۸۹۱ - ۱۹۷۰):** در آلمان به دنیا آمد. زمانی که در دانشگاه وین به تدریس مشغول بود، در دهه‌ی ۱۹۲۰ به شلیک ملحق شد و به اتفاق، فلسفه‌ی پوزیتیوسیم منطقی را تأسیس کردند. در سال ۱۹۳۶، به ایالات متحده آمد و در دانشگاه شیکاگو و کالیفرنیا، استاد فلسفه شد. نوشته‌هایش بیش‌تر در زبان‌شناسی بود. آثار چاپ‌شده‌ی او، یکی *مقدمه‌ای بر زبان‌شناسی، و دیگری منطق در احتمالات*.
- **کارنیادس (۲۱۳ - ۱۲۹ ق م):** بزرگ‌ترین شکاک در آکادمی که توسط افلاطون تأسیس شده بود.
- **کامبرلند، ریچارد (۱۶۳۱ - ۱۷۱۸):** فیلسوف و کشیش انگلیسی. اعتقاد کامبرلند به اصل سودانگاری (مذهب اصالت نفع) جهانی، او را به ضدیت با مذهب اصالت خود (مذهب خودگرایی) هابز کشاند و منجر به این شد که همه کامبرلند را مؤسس مذهب اصالت نفع یا سودانگاری بدانند. کار اصلی این فیلسوف: *قانون طبیعی*.
- **کامپانلا، توماسو (۱۵۶۸ - ۱۶۳۹):** راهب دومینیکنی که توسط دستگاه تفتیش عقاید محکوم شد و مورد اذیت و آزار قرار گرفت. او ۲۷ سال از عمر خود را به خاطر نظریاتی که هرگز در صدد اجرای آن‌ها برنیامده بود، در زندان گذراند. *شهر آفتاب*، یکی از آثار عمده‌ی این فیلسوف است.
- **کانت، امانوئل (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴):** در کونیسبرگ زاده شد. پدرش سراج بود. تقریباً سراسر زندگی‌اش به عنوان دانشجو، معلم، و نویسنده در شهر تولدش سپری شد. تأثیر نوشته‌هایش در افکار زمان خود، از هر فیلسوف دیگری که تا آن زمان وجود داشته، بیش‌تر بود. بخش اعظم کارهای مکتوب او شامل *نقد عقل نظری، نقل عقل عملی، و نقد داوری* می‌باشد.

- **کروچه، بندتو (۱۸۶۶ - ۱۹۵۲):** مورخ و منتقد ایتالیایی، که تمامی عمر خود را تقریباً صرف مطالعه و نوشتن کرد. ابتدا سناتور بود و بعد وزیر آموزش و پرورش شد، تا رهبری حزب لیبرال ایتالیا را به عهده بگیرد. *فلسفه‌ی روح*، نوشته‌ی این فیلسوف است که کاری است معرف نظام فلسفی‌اش.
- **کلنت از مردم اسکندریه (۱۵۰؟ - ۲۲۰؟):** یزدان‌شناس مسیحی دوران اولیه. او یکی از نخستین کسانی بود که کوشید فلسفه‌ی افلاطونی و تفکر مسیحی را به هم نزدیک کند. با کمک شاگرد مشهورش، اورینگن، موفق شد اسکندریه را به مرکز بزرگ علمی تبدیل نماید. در میان کارهایی که از وی باقی مانده، یکی *خطابه‌ای به یونانیان* است و دیگری *مرد ثروتمند کیست؟*، و سومی *چه کسانی رستگار می‌شوند؟*.
- **کنت، اگوست (۱۷۹۸ - ۱۸۵۸):** در مونت‌پلی‌یر فرانسه متولد شد و به پلی‌تکنیک رفت. در علوم دقیقه و ریاضیات تسلط پیدا کرد. یکی از نوشته‌های جالبش کتابی است درباره‌ی فلسفه‌ی پوزیتیویسم.
- **کوئینتیلیان (۲۵؟ - ۹۵؟):** معانی بیان‌دان رومی که کارش تأثیر بزرگی در عهد قدیم و رنسانس داشته است. از کارهای مهم او، اصول و مبانی سخنوری را می‌توان نام برد.
- **کومنتوس، جان آموس (۱۵۹۲ - ۱۶۷۰):** مربی بزرگ موراویانی*، و رهبر زندگی مذهبی موراویان‌ها. او با خشونت تمام، مورد آزار و اذیت و تفتیش عقاید قرا گرفت، ولی به ایمان و مساعی آموزشی خود ادامه داد.
- **کی‌برگگارد، سورن (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵):** فیلسوف دانمارکی و نویسنده‌ی کتاب‌های دینی. نوشته‌های درباره‌ی زیباشناختی اثر عمیقی بر ادبیات دانمارکی گذاشت. بسیاری از نظریات این فیلسوف، با فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم در هم آمیخته است. نوشته‌های او، شامل زندگی و *مراحل آن*، *گاسپل رنج*، و *سومین مزرعه* می‌باشد.
- **گالیله، گالیلو (۱۵۶۴ - ۱۶۴۲):** در پیزا متولد و در فلورانس تحصیل کرد. طب و ریاضیات خواند. به عنوان منجم مشهور شد و اولین تلسکوپ را ساخت. او با هیأت تفتیش عقاید اختلاف پیدا کرد، ولی موفق شد از مجازات اعدام جان سالم به در ببرد و تعهد کند که نخواهد گفت «خورشید مرکز عالم است».
- **گروتوس، هوگو (۱۵۸۳ - ۱۶۴۵):** رهبر حزب آریستوکراتیک (اشراف) در هلند. در دلفت متولد شد. قسمت اعظم زندگی‌اش را در شغل دولتی گذراند و چندین مرتبه با مقامات وقت اختلاف پیدا کرد. در سال ۱۶۳۵ سفیر سوئد در پاریس شد. در آن‌جا تا کمی قبل از مرگش باقی ماند. یکی از کارهای مهم او، *قانون جنگ و صلح* است.
- **گرین، توماس هیل (۱۸۳۶ - ۱۸۸۲):** در بیرکین، یورکشایر متولد شد. فرزند کشیش بخش بود. به دانشگاه آکسفورد رفت و به تلمذ پرداخت و بقیه‌ی عمرش را در آن‌جا، به سمت معلمی و

* موراویان، منطقه‌ای است در شرق جمهوری چک و جنوب سیلیسیا.

- شاگردی گذراند. به آموزش و پرورش علاقه‌ی وافری داشت. او به مردم عادی، و نیز به دموکراسی، سخت ایمان داشت.
- **گزنفون (۴۳۰ - ۳۵۵ ق.م):** مورخ یونانی و شاگرد سقراط. کتاب *خاطرات سقراط*، تصویری از سقراط را ترسیم می‌نماید که به طور مشخصی از تصویری که افلاطون از سقراط ارائه می‌دهد، متفاوت است.
- **لاک، جان (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴):** در دانشگاه آکسفورد، در رشته‌های فلسفه، علوم طبیعی، و طب تحصیل کرد. سال‌های زیادی در خدمت نجیب‌زاده‌ی شافترزبوری بود و به شغل منشی‌گری و معلم سرخانه‌ی پسر و نوهی او مشغول بود. لاک با ولی‌نعمت خود که به هلند تبعید شده بود، به آن دیار رفت و با سر کار آمدن ویلیام اهل اورنج، به انگلستان برگشت. کتاب *دولت غیرنظامی*، به قلم اوست.
- **لامتری (۱۷۰۹ - ۱۷۵۱):** پایه‌گذار ماتریالیسم (ماده‌انگاری) فرانسوی. مدتی پزشک ارتش بود، ولی به خاطر عقاید ماتریالیستی شغلش را از [دست داد. بسیاری] معتقدند که بر اثر مسمومیت وفات کرده است.
- **لایبنیتس، گوتفیلد ویلهلم (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶):** در لایپزیگ متولد شد و در ینا تحصیل حقوق، فلسفه، و ریاضیات کرد. موفق شد در سن بیست سالگی دکترای خود را دریافت کند. تا زمان مرگش در هاننور، به عنوان مشاور محکمه و کتابدار خدمت کرد. چاپ‌های متعددی از نوشته‌های فلسفی او در دسترس می‌باشد.
- **لوتر، مارتین (۱۴۸۳ - ۱۵۴۶):** رهبر نهضت اصلاح‌طلب. زمانی که در ویتنبرگ درس می‌داد، کلیسا را به مبارزه طلبید و از آن موقع به بعد، مرکز قیام‌هایی شد که علیه مقامات کلیسا صورت می‌گرفت. کارهای نوشتاری او تا به حال چندین مرتبه جمع‌آوری شده است.
- **لوتز، رودلف هرمان (۱۸۱۷ - ۱۸۸۱):** در لایپزیگ طب و فلسفه خواند و در همان دانشگاه روان‌شناسی و فلسفه درس داد. علاوه بر لایپزیگ، در گوتینگن و برلین نیز تدریس می‌کرد.
- **لوسیپوس (قرن ۵ ق.م):** از زندگی این فیلسوف چیزی نمی‌دانیم. می‌گویند که اهل ملتوس بوده و همراه زنون، در النّا تحصیل می‌کرده است. احتمال می‌دهند مدرسه‌ای در آبدرا، که دموکریتوس بعدها موجب شهرت آن شد، توسط این فیلسوف تأسیس شده است.
- **مارتین، ژاک (۱۸۸۲ - ۱۹۷۳):** به صورت یک پروتستان بزرگ شد، ولی از ارزش‌های آن رضایت نداشت. لذا در سال ۱۹۰۶ در شهر خودش، در فرانسه، به کلیسای کاتولیک پیوست. او که به شدت به نوشته‌های سنت توماس آکویناس علاقه می‌ورزید، اصول عقیدتی توماسی را با زندگی روزمره ادغام کرد. از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۸ سفیر فرانسه در واتیکان شد. در میان کارهای مهم او، *مقدمه‌ای بر فلسفه و هنر*، و *فلسفه‌ی مدرسی* می‌باشد.
- **مارکس، کارل (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳):** در تریور آلمان متولد شد. او را پیش‌روترین فیلسوف سوسیالیسم و مؤسس نهضت بین‌المللی سوسیالیست می‌دانند.

- **ماکیاولی، نیکولو (۱۴۶۹ - ۱۵۲۷):** دیپلمات (سیاست‌مرد) ایتالیایی، دبیر شورای ده‌نفره‌ی فلورانس در سال‌های آخر توسط مدیچی تبعید شد. مشهورترین کتاب او کتابی است تحت عنوان *شاه‌زاده*.
- **مالبرانیش، نیکلا (۱۶۳۸ - ۱۷۱۵):** عضو نمازخانه‌ی عیسی. کوشید تا مذهب و فلسفه، و نیز افکار دکارت و آگوستین را با هم نزدیک کند، ولی در این کار شکست خورد، به طوری که کتابش را به بایگانی فرستادند.
- **مور، جرج ای (۱۸۷۳ - ۱۹۵۸):** فیلسوف انگلیسی، استاد دانشگاه کمبریج، سخنران میهمان در بسیاری از کالج‌ها و دانشگاه‌های ایالات متحده، از سال ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۴.
- **میستر، ژوزف دو (۱۷۵۳ - ۱۸۲۱):** نویسنده و دیپلمات فرانسوی در ساردینیا. مهارت ادبی این فیلسوف باعث شد که ضدیت او علیه انقلاب فرانسه، به صورت گسترده‌ای احساس شود. معتقد بود که جهان بایستی به تمامی، توسط پاپ اداره شود، بدون این که هیچ ارگان کشوری جداگانه‌ای وجود داشته باشد. کارهای او شامل *درباره‌ی پاپ*، و *مباحثات سن‌پترزبورگ* می‌باشد.
- **میل، جان استوارت (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳):** فرزند جیمز میل، رئیس کمپانی هند شرقی. پدرش تحصیلات ویژه را برای او فراهم کرد که بیش‌تر آن درباره‌ی فلسفه و علوم سیاسی بود. در شرکت هند شرقی خدمت کرد و بعدها به عنوان لیبرال، وارد پارلمان شد. یکی از کتب مهم او، *درباره‌ی آزادی*، و دیگری *درباره‌ی دولت به نمایندگی*، و *سومی اصالت سودمندی* می‌باشد.
- **میلتون، جان (۱۶۰۸ - ۱۶۷۴):** شاعر انگلیسی و فیلسوف. در مدرسه‌ی سنت‌پال کمبریج تحصیل کرد و در سال ۱۶۴۹ به وزارت خارجه‌ی شورای دولتی منصوب شد و به علت کارهای دقیق چشمی، نابینا گردید. نوشته‌هایش ادبیات کلاسیک زبان انگلیسی را تشکیل می‌دهد. یکی از مهم‌ترین کارهای فلسفی مهم او، *مقاله‌ای در آموزش* است.
- **نیبور، راینهولد (۱۸۹۲ - ۱۹۷۱):** یزدان‌شناس آمریکایی که سنوات نخست کشیشی خود را به عنوان پیشوای روحانی در کلیسایی در دیترویت گذراند؛ جایی که خیلی از پیروانش کارگران اتمبیل بودند. هنگامی که این کارگران اتمبیل برای شرایط به‌تر کار دست به اعتصاب می‌زدند، او نیز با آن‌ها هم‌صدا می‌شد. از نظر سیاسی، لیبرال بود و به اصول عقیدتی یزدان‌شناسی لیبرال‌ها باور داشت. از نوشته‌های مهم او، این کتب قابل ذکرند: *انسان اخلاقی و جامعه‌ی غیراخلاقی*، *طبیعت و سرنوشت انسان*، و *آن‌سوی تراژدی*.
- **نیچه، فریدریش ویلهلم (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰):** فیلسوف برجسته‌ی آلمانی. در راکن، نزدیک لایپزیک به دنیا آمد. در بازل استاد زبان‌شناسی کلاسیک شد. شاید بزرگ‌ترین کتاب او، *چنین گفت زرتشت* باشد.
- **نیکلا از مردم کوسا (۱۴۰۱؟ - ۱۴۶۴):** گرچه از سال ۱۴۴۸ به بعد مقام اسقفی کلیسا و کاردینالی به او اعطا گردیده بود، در زمره‌ی اشخاصی بود که به اصالت انسان اعتقاد داشت. دارای ذهنی نیرومند و خرده‌گیر بود. در سال ۱۴۵۱، نماینده‌ی پاپ شد و سفرهای بسیاری کرد.

- در صومعه‌ها سخنرانی می‌کرد و اصلاحاتی در آنها به عمل می‌آمد. او در اعتقاد به این که زمین به دور خورشید می‌گردد، بر کوپرنیک پیشی جسته بود.
- **نیوتون، سر آیزاک (۱۶۴۲ - ۱۷۲۷):** در وولسلرپ، واقع در لینکلن‌شایر زاده شد. در کمبریج ریاضیات خواند. کشفیات علمی زیادی کرد و دولت انگلیس، به او درجه‌ی افتخار داد.
- **وایتهد، آلفرد نورث (۱۸۶۱ - ۱۹۴۷):** ریاضی‌دان و فیلسوف بریتانیایی، مقیم آمریکا. مواضع ضد مذهبی پوزیتیوسیت‌ها را مورد انتقاد قرار داد. ابهام روش او در نگارش و ابتکار استفاده از واژه‌های فنی جدید، فهمیدن نوشته‌هایش را مشکل کرده است. در سال ۱۹۴۵، نشان شایستگی دریافت نمود. نوشته‌های او بیش‌تر در زمینه‌ی «علوم و جهان نوین»، و «فرآیند و حقیقت» است.
- **ولتر (۱۶۹۴ - ۱۷۷۸):** نام اصلی او فرانسوا ماری آروت بود. در پاریس متولد شد. به خاطر داستان و نمایشنامه‌های طنزآمیز و نیز رساله‌های فلسفی‌اش چندین بار به زندان افتاد.
- **وینگنشتاین، لودویگ (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱):** در اتریش متولد شد. در دانشگاه کمبریج انگلستان تحصیل کرد. در سال ۱۹۲۹ برای تدریس به آکسفورد بازگشت و در سال ۱۹۳۸ به شهروندی بریتانیا درآمد. گرچه کار عمده‌ی او، تحت عنوان *تاکتاتوس لاجیکو - فیلاسوفیکوس*، به تأسیس حلقه‌ی وین منتهی شد و تعالیم او در دهه‌ی سال ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ در کمبریج پوزیتیوسیت‌های منطقی را الهام‌بخش شد، با این وجود این فیلسوف مشاهده کرد که نظریاتش اغلب بد فهمیده می‌شود و کسانی که ادعای شاگردی او را دارند، موجب تشویش آنها می‌شوند. او با پوزیتیوسیت‌ها هم‌عقیده نبود که اظهاراتی که با تجربه‌ی حسی قابل تأیید نیست بی‌فایده و بی‌معناست. سایر کارهای چاپ‌شده‌ی او عبارتند از: *تحقیقات فلسفی*، و *نکاتی در باب پایه‌های ریاضیات*.
- **ویتورینو دافلتر (۱۳۷۸ - ۱۴۴۶):** بنیان‌گذار مدرسه‌ی حقوق در مانتوا، که الگویی شد برای بسیاری دیگر از این‌گونه مدارس در سراسر اروپا.
- **ویلیام؛ از اهالی اوکام (؟ ۱۳۰۰ - ۱۳۴۹):** مشهور به «دکتر شکست‌ناپذیر» و آغازگر فیلسوف مدرسی انگلیسی و عضو فرقه‌ی فرانسیسکان‌ها. او پس از گذراندن دوره‌ی شاگردی خود، به رقیب دونز اسکاتوس تبدیل شد. در *محاورات* خود، او توانست با تئوری‌های نوین، ضرورت استقلال دولت غیردینی از نفوذ قدرت‌های مذهبی را بر پایه‌های مستحکمی قرار دهد. او یکی از طرفداران موفق مکتب اصالت تسمیه به شمار می‌رود.
- **ویوز لودوویکو (۱۴۹۲ - ۱۵۴۰):** دانش‌مند اسپانیایی در والنسیا متولد شد. بعد از تحصیل و تدریس در فرانسه، به انگلستان رفت و در آکسفورد به تعلیم مشغول شد. بعدها وقتی با ناخوشنودی هنری هشتم روبه‌رو شد، به بروژ رفت. در این شهر بود که او بیش‌ترین کارهای مهمش را نوشت. با رد کردن و نپذیرفتن قدرت مطلق ارسطو و اصحاب مدرسه، شروع کرد به چاپ کتاب‌های پیش‌تازانه‌ی خود در روان‌شناسی. او یکی از نخستین کسانی بود که تشویق کرد شیوه‌ی استنتاج علمی را در بررسی‌های مربوط به فلسفه و روان‌شناسی به کار برند. یکی از کارهای عمده‌ی او، *دوآتیما اوینا* نام دارد.

- هابز، توماس (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹): فلسفه‌ی مدرسی و فلسفه‌ی ارسطو را در آکسفورد مطالعه کرد و به مسافرت‌های زیادی در اروپا دست زد. در حین این سفرها، با مغزهای بزرگ روزگار خود آشنا شد. در نوامبر ۱۶۴۰، بعد از تشکیل پارلمان، به فرانسه گریخت و تا زمانی که در سال ۱۶۵۱ با کرامول صلح نکرده بود، به انگلستان بازنگشت. نوشته‌های او، *لویاتان*، *در آزادی و ضرورت آن*، و *طبیعت بشر* می‌باشد.
- هابز، فرانسیس (۱۶۹۴ - ۱۷۴۶): استاد فلسفه در دانشگاه گلاسکو، از سال ۱۷۲۹ به بعد. او یکی از نخستین فلاسفه‌ی سودانگار (معتقد به اصالت نفع) بود که اخلاق و رفتار را مهم‌ترین خصوصیت انسان می‌دانست. وی همچنین یکی از اولین کسانی بود که راجع به زیباشناختی مطلب نوشت. *نظام رفتاری در فلسفه*، از جمله‌ی کارهای اوست.
- هارتلی، دیوید (۱۷۰۵ - ۱۷۵۷): طبیب و فیلسوف انگلیسی، مؤسس انجمن روان‌شناسی. او معتقد بود که ذهن انحصاراً معرف روح نیست، بل که نتیجه‌ی احساس‌های مختلفی است که به آن پیوند شده است. اثر عمده‌ی این فیلسوف، *بررسی و مشاهده‌ی انسان* می‌باشد.
- هامیلتون، سر ویلیامز (۱۷۸۸ - ۱۸۵۶): فیلسوف اسکاتلندی. در دانشگاه ادینبورگ تدریس می‌کرد. کتابخانه‌ی خود را به دانشگاه لاگو بخشید.
- هایدگر، مارتین (۱۸۸۹ - ۱۹۷۶): فیلسوف آلمانی، استاد دانشگاه ماربورگ از ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۸، و استاد دانشگاه برلین از سال ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۳. عموماً او را پدر اگزیستانسیالیسم الحادی می‌دانند. هستی و هست، یکی از کارهای اوست.
- هراکلیتوس (۵۲۵؟ - ۴۷۵؟ ق.م): در افسوس متولد شد. از طبقه‌ی اشراف بود و برای مردم‌سالاری هیچ احترامی قائل نبود. او را مبهم‌گو می‌خواندند، چون از نوشته‌هایش کسی سر در نمی‌آورد.
- هربارت، یوهان فریدریش (۱۷۷۶ - ۱۸۴۱): متفکر منتقد آلمانی که با نهضت ایدئالیستی مخالفت شدید داشت. او کرسی‌های متعددی در فلسفه داشت. از همه‌ی آن‌ها مهم‌تر، کرسی‌ای بود در کونیگسبرگ، که به وسیله‌ی کانت مشهور شده بود.
- هسیود (قرن هشتم ق.م؟): شاعر یونان، که تقریباً هیچ‌چیزی از او نمی‌دانیم. احتمالاً در بونیت به زراعت مشغول بوده. *کارها و روزها*، یکی از کارهای اوست.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱): در اشتوتگارت متولد شد. در دانشگاه توپینگن در رشته‌ی یزدان‌شناسی و فلسفه تحصیل کرد. به عنوان استاد، در تعدادی از مراکز آموزشی بزرگ، مانند مرکز آموزشی ینا، هایدلبرگ، و برلین، به تدریس پرداخت. *پدیدارشناسی ذهن*، *منطق*، و *نیز فلسفه‌ی حق*، از جمله‌ی کارهای اوست.
- هیوم، دیوید (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶): در ادینبورگ متولد شد. حقوق خواند و در سال ۱۷۶۷ معاون وزیر خارجه شد. شهرت او در حیاتش، به خاطر قدرتی بود که در تاریخ‌نویسی داشت. از مهم‌ترین کارهای او می‌توان این‌ها را برشمرد: *رساله‌ی در طبیعت بشر*، *مقالات فلسفی*، و *تحقیق در فهم بشر*.

– یاسپرس، کارل (۱۸۸۳ - ۱۹۶۹): فیلسوف و روان‌شناس آلمانی. در دانشگاه هایدلبرگ درس می‌داد. یکی از سردمداران فلسفه‌ی آلمان بود. با نهضت اگزیستانسیالیسم حشر و نشر داشت. دو تا از کتاب‌های معتبرش، یکی *انسان در عصر نوین* است و دیگری *عصر نو، و مسأله‌ی مجرمیت آلمان* می‌باشد.

پایان



از خوانندگان گرامی، به خاطر بروز اشتباه‌های ناپیی ناخواسته پوزش می‌خواهیم.

مهر ۱۳۸۶

توضیحاتی پیرامون این نسخه‌ی الکترونیکی

۱. این نسخه، از روی نسخه‌ی نخست «درس‌های اساسی فلاسفه‌ی بزرگ، اس. ای. فراست، برگردان منوچر شادان» تهیه شده است.
۲. آشفتگی‌های موجود در واپسین فصل کتاب (زندگی‌نامه‌ی فلاسفه)، از نسخه‌ی چاپی است.
۳. گاهی برای به‌تر ساختن جلوه‌ی نسخه‌ی الکترونیکی، تغییراتی در سیاق نگارش نسخه‌ی چاپی و نگارش املاپی آن‌ها صورت گرفته است. این تصرفات، جز در مواردی که ذکر شد، به‌هیچ‌وجه، شامل متن، و حتی ترکیب جملات کتاب نمی‌شوند.
۴. نسخه‌ی الکترونیکی، برای آن دسته از کتاب‌دوستانی فراهم شده که به هر دلیل، دسترسی آسان به این کتاب، برایشان فراهم نیست. خریداری نسخه‌ی چاپی کتاب از سوی سایر علاقه‌مندان، سبب حمایت از ناشر و نگارنده‌ی فرهیخته‌ی کتاب خواهد شد.
۵. در پایان، از دوستان و سروران خواهش‌مندیم ضمن مطالعه‌ی کتاب، خطاهای املاپی و نگارشی نسخه‌ی الکترونیکی را به «کتابخانه‌ی مجازی گرداب» گزارش دهند تا در بهبود کیفیت آن، سهیم گردند.

با احترام، کتابخانه‌ی مجازی گرداب

<http://www.seapurse.com>