

فلسفه قدیم و جدید غرب (تفاوت مبانی و نقش دکارت در آن)

<?xml encoding="UTF-8">

مقدمه

عوامل و جنبه های مختلفی موجب پیدایش فلسفه جدید در دوره پس از عصر نوزایی و جدایی آن از فلسفه قدیم (فلسفه از دوره پیدایش تا انتهای قرون وسطی) گردیده که در این مقاله به مبانی عمده اختلاف بین این دو فلسفه پرداخته، و به نقش دکارت به عنوان مؤسس علم و فلسفه جدید در این تغییر مبانی اشاره می شود. مبانی فلسفه جدید غرب در جنبه های عمده ذیل با اصول فلسفه قدیم تفاوت دارند :

1. ارتباط بین دانش نظری و عملی

فلسفه در یونان، که با نیکوشدن همراه بود، عبارت از محبوب خدایان و تشبیه بدن ها پیدا کردن بود، به گونه ای که روح دل بسته بدن می بایست از میل ها و هوس ها دوری جسته، به محفل خدایان راه یابد. (1) معلم اول فلسفه را به سه بخش نظری، عملی و تولیدی تقسیم کرده و معتقد بود که هرچه علم از سود و منفعت ظاهری دورتر باشد، به همان میزان از ارزش بیش تری برخوردار است. وی می نویسد : «بنابراین چنان که پیش از این گفته شد مرد تجربه مند فرزانه تر از آن کسی به شمار می رود که فقط دارای ادراک حسی است. و مرد هنرمند فرزانه تر از تجربه مند، و استاد کار فرزانه تر از دست کار، دانش های نظری معتبرتر از دانش های سازنده اند... و نیز دقیق ترین دانش ها، آن هایی اند که بیش تر از همه به (اصل های) نخستین می پردازند... اما دانشی که علت ها را پژوهش می کند در مرتبه برتری شایسته تعلیم است... دانستن و شناختی که به خاطر خودشان مطرح باشند، بیش تر از همه در دانشی یافت می شوند که برای شناخت شایسته ترین است؛ زیرا کسی که خواهان شناختن به خاطر خود آن است، بیش از همه جویای برترین دانش است، و این نیز همانا شایسته ترین برای شناخت...». (2) وی الهی ترین دانش را ارجمندترین دانسته و از این رو، متافیزیک را می توان قلّه فلسفه او به حساب آورد.

اما در دوره جدید، علوم عملی و کاربردی اصالت یافته و بر متافیزیک اولویت و برتری یافته اند. به جای علوم نظری و انتزاعی، به علمی توجه شده که برای زندگی عملی و سیطره بر طبیعت مفید و مؤثر می باشند. دکارت پس از بیکن، بیش ترین نقش را در ایجاد این تفاوت ریشه ای ایفا نمود. وی در تمثیلی جالب، فلسفه را به درختی تشبیه کرد که ریشه اش را متافیزیک، تنه اش را فیزیک و میوه هایش را اخلاق و طب و مکانیک تشکیل می دهند. پس از این تشبیه، یادآور می شود که باید از انتهای شاخه و میوه چید و نه از ریشه و یا تنه. (3) وی در گفتار در روش به صراحت از طرد فلسفه نظری و جایگزینی فلسفه عملی، که مفید برای زندگی است، سخن گفته و می نویسد : «به جای فلسفه نظری، که در مدرسه ها می آموزند، می توان یک فلسفه عملی قرار داد که قوّت و تأثیرات آتش و آب و هوا و ستارگان و افلاک و همه اجسام دیگر را، که بر ما احاطه دارند، معلوم کند، به همان خوبی و روشنی که امروز فنون مختلف پیشه وران بر ما معلوم است. بنابراین، می توانیم همچنان

معلومات مزبور را براي فوايدي که در خور آن مي باشند به کار بریم و طبیعت را تملک نماییم و فرمانبردار سازیم و این نه تنها براي اختراع صنایع و حیل بی شمار مطلوب است که ما را از ثمرات زمین و تمام وسایل آسایش، که در آن موجود است، بی زحمت برخوردار می سازد، بلکه بخصوص برای حفظ تن درستی به کار است...» (4)

بنابراین، در حالی که در دوره یونان و حتی دوره قرون وسطی علم نظری غایتش را در خودش داشت و از ارزشی ذاتی برخوردار بود که به همین سبب اشرف علوم به شمار می آمد و پرداختن به آن کار فیلسوف حقیقی بود و برترین اشتغال برای فیلسوف «تئوریا» یا به تعبیر مدرسیان «contemplatio» که ارتباطی با عمل یا «Operatio» نداشت، اما در دوره جدید و به ویژه در اندیشه بیکن و دکارت، علم آن است که به کاری آمده و در خدمت هدفی باشد؛ هدفی که بیرون از خود علم است. علم نظری در این دوره، به منزله ابزاری در خدمت علوم عملی و کاربردی بود و غایت علم نیز در این که ما را به خیر و فایده ای برساند. (5)

2. رابطه میان عقل و علم کلی و جزئی

افلاطون میان «dianoia» (عقل استدلالی و جزئی) و «noesis» (عقل شهودی و کل) فرق نهاده و متعلق اولی را ریاضیات و مفاهیم ریاضی و متعلق و دومی را صور علوی شهودی یا عالم «مُثل» و ایده ها می خواند. در زبان لاتین نیز دو واژه برای «عقل» به کار رفته و «ratio»، که در اصل به معنای شمارش و حساب کردن است به معنای عقل استدلالی و جزئی و «intellectus» به معنای حکمت و عقل کل، که شامل معرفت به حقایق ازلی و به ویژه خداوند بوده، به کار رفته است. در نظر دکارت، عقل کلی معنایی نداشته و توجهش کاملاً معطوف به عقل جزئی، حسابگر و دوراندیش است. البته ناگفته نماند که او از همین عقل نیز تفسیری تازه و معنایی جدید اراده می کند که معنای ریاضی است و سابقه ای در قرون وسطی و یونان نداشته است. (6)

در خصوص علم کلی و جزئی نیز چنین تفاوتی میان فلسفه جدید و قدیم وجود دارد. در دوره قرون وسطی، دو معرفت سپینتیا (spientia) به معنای فرزاندگی و علم مطلق و سکینتیا (Scientia)، که همان «Science» و به معنای علوم جزئی است، از یکدیگر متمایزند. فلسفه برای عده ای همچون سن توماس از نوع سپینتیا و حکمت و علم مطلق است که در خصوص مبادی اولای هستی و وجود بحث می کند. علم جزئی و سکینتیا نیز وقتی معتبر است که به علم کلی و علم الهی مستند باشد. اما در تفکر عصر نوزایی، سپینتیا بکلی انکار شده یا مورد تردید قرار می گیرد و در پی آن، علم به علم جزئی و مقید محدود می شود. به همین دلیل است که می بینیم متفکران دوره جدید به علوم جزئی و نسبی روی آورده و در مقابل، از علم اعلی و کلی غفلت ورزیده اند. (7)

از نظر دکارت، همه علوم یکی بوده و شرافتی که در دوران قدیم می گفتند برخی علوم بر علوم دیگر به دلیل موضوعاتشان دارند، منتفی است؛ چرا که دیگر در نظر او سلسله مراتبی در میان موجودات نیست تا علوم دارای مراتب مختلف گردند. به عقیده وی، کلیه مشکلات علوم را باید به طریق واحدی حل کرد و این وقتی میسر است که همه علوم ریاضی شوند و صورت ریاضیات به خود گیرند. وی بر خلاف ارسطو و اصحاب مدرسه، که موضوع هر علمی را مرتبط با روش خاص آن می دانستند، همه علوم را یکی دانسته، معتقد بود که همه علوم جلوه های گوناگونی از یک عقل واحد هستند.

3. ربط بین فلسفه و الهیات

در دوره یونان، فلسفه، که وظیفه اش شناخت حقیقت است، به فلسفه نظری و فلسفه عملی تقسیم شده که

فلسفه نظري خود به سه قسم الهیات، طبیعیات و ریاضیات، و فلسفه عملي به سه قسم اخلاق و تدبیر منزل و سیاست تقسیم می شود. ارسطو در این خصوص می نویسد: «هدف شناخت نظري حقیقت و هدف شناخت عملي کنش است.» (8) وي در خصوص تقسیم فلسفه نظري می نویسد: «بنابراین، فلسفه هاي نظري به سه گونه اند: ریاضي، طبیعی، الهی.» (9) بنابراین، الهیات بخشی از دانش نظري است که حتي بر سایر دانش ها برتری دارد، بدین صورت که از نظر ارسطو، دانش نظري برتر از دانش عملي است و در دانش نظري نیز الهیات بر اقسام دیگر شرافت و برتری دارد. در کتاب متافیزیک آمده است: «... ارجمندترین دانش باید درباره ارجمندترین جنس باشد. پس دانش هاي نظري باید بر دانش هاي دیگر برتری داده شوند، و این دانش (الهیات) بر دانش هاي نظري.» (10)

اصولاً ارسطو فلسفه خود را از جهان فرودین (ناسوت) آغاز می کند و به جهان فرازین (لاهوت) پایان می دهد. «متافیزیک» برای او الهیات و مفهوم «خدا» تشکیل دهنده موضوع و هدف و انگیزه همه متافیزیک می باشد. متافیزیک تاج فلسفه وي محسوب شده و الهی ترین دانش نیز ارجمندترین می باشد. در قرون وسطی نیز وضع همین گونه است. دین و فلسفه در این دوره در راستای هم قرار داشته و حکمای این دوره عمدتاً قدّیس نیز هستند. برای نمونه، آگوستین، آکویناس و بوناونتورا هم حکیم هستند و هم قدّیس. در مقابل، کسانی همچون توتولیان که با فلسفه مخالفت برخاست، از طرف کلیسا نیز طرد شد و به عنوان قدّیس شناخته نمی شد. هم حکیم و هم قدّیس مسیحی، هر دو یک چیز را طلب می کنند که عبارت از وجود و حقیقت مطلق و یا به تعبیری دیگر، خداوند می باشد. (11)

اما در دوره پس از عصر نوزایی وضع بکلی فرق می کند. متفکران دوره جدید سعی ندارند همه چیز را بر مبنای مبدأ مطلق، یعنی خداوند، تبیین کنند، بلکه رسیدن به حقیقت مطلق از سوی آن ها مورد تردید قرار می گیرد. دکارت به صراحت حوزه عقل را از حوزه ایمان جدا کرده و معتقد است که ما در احکام مرتبط با الوهیت می توانیم الهام خداوند را بپذیریم، اما در امور نامرتب با احکام الهی، باید تابع عقل بوده، از پذیرش امور دیگر خودداری ورزیم. وي می نویسد: «اما این امر مانع این نمی شود که ما به موضوعاتی باور داشته باشیم که از طریق وحی الهی، به عنوان یقینی تر از یقینی ترین معارف ما برای ما آشکار شده است؛ زیرا اعتقاد به این امور، همچون هر ایمانی به مطالب مبهم، فعل عقل ما نیست، بلکه کار اراده است.» (12)

وي در جایی دیگر، تجسّد و تثلیث را نمونه هایی از احکام الهی معرفی کرده و ادامه می دهد: «ما هیچ اشکالی در اعتقاد به این رموز نخواهیم داشت. گرچه شاید نتوانیم این رموز را با صراحت تمام درک کنیم؛ زیرا از عظمت ذات خداوند و نیز از عظمت خلقت او عجیب نیست که بسا چیزها که وراي حد تصور ماست، وجود داشته باشد.» (13)

بنابراین، در حالی که در قرون وسطی یقین انسانی حاصل وحی و تعالیم کلیسا بوده و تاریخ عبارت از تاریخ فلاح و رستگاری انسان می باشد و علم انسان نیز مقید به تعین کیفیت و تسهیل این امر بوده و منحصر در تعالیم دینی است که یقین به سایر امور نیز از یقین به کلام خدا و حجّیت آن حاصل می شود، اما در دوره جدید، انسان می خواهد خود را از مرجعیت و حجّیت دین و کلیسا و تعالیم آن برهاند و از این رو، مستقل از یقین ایمانی و با مساعی خویش درصدد برمی آید نسبت به موجودیت انسانی خویش در میان سایر موجودات مطمئن شده، یقین حاصل کند. (14)

در تفکر یونان باستان، انسان نسبت به دیگر موجودات تنها جزء کوچکی است از عالمی بسیار بزرگ و حداکثر در ردیف سایر موجودات، و هرگز نقشی محوری و اصلی ندارد. هایدگر نظر یونانیان را درباره انسان این گونه تشریح می کند: «به زمین در تاریکی بی پایان فضا در عالم بنگر. در مقام قیاس، این زمین یک دانه شن کوچک است. بین این دانه و دانه بعدی به همان اندازه یک مایل یا بیش تر خلأ فاصله دارد. در قشر خارجی این دانه شن، گروهی خزنده سرگردان، که به زعم خود حیوانات عاقلی هستند و در آبی به علم دست یافته اند، وجود دارند. طول حیات یا امتداد زمانی انسان در میان میلیون ها سال چه جایگاهی دارد؟ به ندرت کم تر از حرکت یک ثانیه شمار است. در میان موجودات، به طور کلی اصل مشروعی وجود ندارد که این موجود بشری را جدا نماید و ما نیز جزئی از آن نوع بشر هستیم.» (15)

انسان در دوره یونان جزئی از «فوزیس» می باشد. «فوزیس» (physis) را یونانیان به معنای موجود به کار می برند که دلالت می کند بر «از خود شکوفا شدن»، عیان شدن و آنچه خود را در این ظهور متجلی می سازد. «فوزیس» را می توان در همه جا مشاهد کرد؛ مثلاً، در پدیدارهای آسمانی، تلاطم دریا، رشد گیاهان و ظهور انسان و حیوان از رحم و... «فوزیس» بدین سان آسمان، زمین، سنگ، گیاهان، انسان و مقدّم بر همه، خدایان را در برمی گیرد. (16)

افلاطون رؤیت حقیقت و فضیلت و نیکو شدن انسان را صرفاً در این می داند که محبوب خدایان شده، مورد عنایت آنان قرار گیرد. فیلسوف تنها در صورت دوری از میل ها و هوس ها و استمرار و تداوم در این راه و نیز تلاش برای فراغت از آلاش تن و پی روی از تفکر، می تواند حقیقت پاک و خدایی را رؤیت کند. تازه پس از رسیدن به قلّه نیکویی، نمی تواند در آن دوام آورد؛ زیرا این افتخار خاص خدایان است. (17)

مسیحیت در قرون وسطی جایگاه حقیقت را به ایمان و مصونیت کلام مکتوب الهی و تعالیم کلیسا از خطا اختصاص داده و افضل همه علوم را الهیات به عنوان تفسیر الهی کلام وحی قرار داده است. در این دوره، موجود و از جمله انسان، چیزی است که خدای خالق به عنوان علّت اعلی آن را خلق کرده است؛ یعنی موجود مخلوق. «موجود بودن» به معنای تعلّق داشتن به رتبه خاصی از سلسله مراتب مخلوقات است و بدین سان، معلول است تا با علت خلقت مناسبت داشته باشد. انسان هرگز در این دوره، موجود بودن را به عنوان شیء پیش روی قرار نداده و در قلمرو انسان و تحت تصرّف او قرار نمی گیرد تا صرفاً بدین نحو موجود باشد. (18) «یقین» انسانی در قرون وسطی حاصل وحی و تعالیم کلیسا بوده و یقین به سایر امور نیز بر مبنای یقین به کلام خدا و محبت او حاصل می شود. «عقل» انسانی به عنوان قوّه ای که خداوند به او عنایت کرده، باید با عین اشیا در علم الهی مطابقت نماید. «تفکر» در این دوره ریشه در ایمان دینی داشته، ایمان نه تنها شکل دهنده به حقیقت، بلکه ضامن آن نیز محسوب می شود. و «حقیقت» چیزی غیر از یقین دینی نمی باشد. (19)

در دوره جدید وضعیت کلی تغییر می کند. در این دوره، انسان به عنوان تافته ای جدا بافته ظاهر شده، می خواهد طبیعت را به عنوان یک قاضی در محکمه خویش احضار کند، آن را مورد تصرف قرار دهد، در اختیار خود بگیرد و به سود خود از آن بهره برداری کند. انسان در این دوره، به جای آن که مطابق رأی افلاطون که می خواست انسان را تحت حاکمیت ستارگان درآورد عمل کند و در جهت تشبّه به خدایان و محبوبیت آن ها پیش برود، به عکس می خواهد طبیعت را به کنیزی گرفته، بر آن سیطره یابد. معلوم ساختن چیزهایی که بر ما احاطه دارند، تملک طبیعت و فرمان برداری آن، اختراع صنایع با استفاده از ابزارهای طبیعت و برخورداری از ثمرات و منابع زمین از جمله اهداف وی به حساب می آیند. انسان در دوره جدید ارباب و صاحب زمین است و نحوه موجودیت

همه موجودات، اعم از خدا و طبیعت و تاریخ، را تعیین می کند.

دکارت با تعیین «می اندیشم، پس هستم» به عنوان اولین قضیه یقینی و استخراج قاعده حقیقی بودن آنچه بر مبنای صراحت و تمایز به دست می آید، زمینه این تغییر نگرش انسان نسبت به موجودات را فراهم آورد. وی مؤکداً می گوید: تحقیقات ما نباید معطوف به چیزی باشد، مگر آنچه را که ما خود با صراحت و روشنی نظاره کرده، با اطمینان استنتاج نموده باشیم؛ زیرا به عقیده وی، هیچ طریق دیگری برای کسب معرفت وجود ندارد. (20) انسان در اندیشه دکارت، قادر به شناخت وجود همه موجودات و قادر به معنا کردن آن هاست و می تواند چیزها را به شیوه دلخواه خویش و بنا به میل خود، بخواند و معنا کند. بشر در این دیدگاه، خود را مالک هستی دانسته و حق دخل و تصرف آن ها را برای خویش قایل است. حدود موجودات توسط انسان تعیین شده، خطوط کلی آن ها توسط وی ترسیم می گردد. موجود نیز از این پس، باید خود را پیش رو قرار داده و متمثل کند و مبدل به «ابژه» و نقش و تصویر شود.

دکارت عقل بشری را محور قرار داده، آنچه را حایز اهمیت قرار می دهد، عبارت است از: مبدأیت و منشأیت انسان در فلسفه و معارف یقینی. این انسان محوری و یا خودبنیادی انسان، که در فلسفه دکارت تبیین گشته است، به نقطه عطفی در حیات تفکر فلسفی غرب و آغازی برای فلسفه جدید مبدل می شود. فلاسفه برجسته ای همچون کانت و هگل راه او را ادامه داده و انسان مداری را در تمامی عرصه ها به طرز برجسته ای مطرح ساخته اند.

در فلسفه کانت، انسان نه تنها در بعد نظر، قانونگذار است و به طرزی فعال، ذهن را با قالب های زمان و مکان و مقولاتی که به طور پیشین در اختیار دارد، وارد عرصه شناخت می سازد تا به تهیه و تنظیم مواد به دست آمده از خارج بپردازد، بلکه در صحنه عمل نیز کاملاً خود گردان و خود فرمان است و شناسایی اصول اخلاقی و الزام به پی روی از آن ها از سوی خود عقل به عمل می آید.

در فلسفه هگل، انسان مداری از دیدگاه کانتی هم فراتر رفته، به اوج و تمامیت می رسد. چیزی وجود ندارد که در دیدگاه هگل با آگاهی سرآشتی نداشته باشد. فقط یک جوهر در فلسفه او وجود دارد به نام «ذهن» که انسان به عنوان صاحب آن محسوب می گردد. (21) در فلسفه او، عقل بشری می بایست حتی جهان ذوات مطلق را تسخیر کرده و بدین سان، علم خدا جای خود را به آگاهی فیلسوف می دهد. خدا نیز روحی است که تنها از راه انسان اندیشیده و در او به زندگی خویش ادامه می دهد. خودشناسی روح، که هدف نهایی فلسفه وی محسوب می شود، از طریق روح بشر به شناسایی خویش می رسد.

5. نگرش کیفی و کمی

مفهوم افلاطونی «اندازه» با مفهوم هندسی متناظر است و به همین دلیل، وی بر سر مدرس خود نوشته بود که «هرکس هندسه نمی داند به این جا وارد نشود.» وی معتقد است که فعل خدا همواره جنبه هندسی دارد و طبیعی است که فعل خدا با امور کیفی مطابق است و میانه ای با امور کمی و تغییرپذیر ندارد. ایده های افلاطونی همانند اعداد فیثاغورثی به هیچ وجه به معنای کمی و متداول لفظ نبوده و صرفاً کیفی می باشند. ارسطو نیز آیدوس را برای نامیدن نوع، که عبارت از طبیعت و ذات مشترک عده نامحدودی از افراد است، به کار می برد که صرفاً جنبه کیفی دارد؛ زیرا به هیچ وجه، تأثر و دگرگونی و زیادت و نقصان نمی پذیرد. (22) بنابراین، یونانیان از این امور صرفاً جنبه کیفی و مستقل از کمیت را مدنظر دارند.

صورت اهل مدرسه همان چیزی است که ارسطو آن را «آیدوس» می نامد که هرگز جنبه کمی ندارد و عبارت از نوع و طبیعت و ذات مشترک است. در قرون وسطی، قیاس ارسطویی با حدود کیفی به کار می رفت. اما در دوره جدید و تقریباً همزمان با دکارت، هابز اعلام کرد که تفکر چیزی جز محاسبه نیست. دکارت در منطق خود، چهار قاعده تدوین می کند که دوتای آن ها تحلیل و ترکیب می باشند که چیزی جز جمع و تفریق در اصطلاح ریاضی نیستند. وی ذات «جوهر جسمانی» را به عنوان شیء ذاتاً ممتد تعریف کرده که امتداد به کار رفته در آن به همان معنای کمیّت یا مقدار ارسطویی است که یکی از اعراض می باشد و در واقع، عملاً منجر به حذف صورت جسمیه ارسطویی، که معنایی کیفی دارد، می گردد. وی می خواهد ذات جسم متشکل از چیزی باشد که بتوان آن را اندازه گیری نموده، تصویری صریح و متمایز از آن به دست داد. معیار علم از نظر او صراحت و تمایز است که با اندازه گیری ذات جسم به دست خواهد آمد. وی به همین دلیل، ریاضیات عام را در فلسفه اش طرح کرده، به فرایند تحلیل و تألیف توجه می کند. با عنایت به نگرش کمی است که از نظر وی، اطمینان حاصل از حساب و هندسه بالاتر از سایر علوم معرفی شده است.

به عقیده دکارت، تنها نظم و اندازه پدیدارها است که در تمامی علوم به چنگ می افتد و تنها علمی که با نظم و اندازه سر و کار دارد، همان علم ریاضی است. (23)

منظور دکارت از «مکان» هم چیزی غیر از مکان فیزیکی نیست. او سعی دارد طبیعت اجسام را کلاً به بُعد برگردانده، خواص اجسام را با حالت های صرف بُعد تعیین کند. نیاز به ساده کردن امور و بهره گیری از روشی ساده و آسان در جهت نگرش کمی وی به کار می روند. وی اصولاً در وهله اول علاقه داشت یک فیزیکدان باشد. (24)

فلسفه طبیعی دکارت نیز فلسفه ای کاملاً مکانیستی است. از نظر وی، جسم زنده یک ماشین است که با جسم بی جان فرقی نمی کند، جز این که ترکیب آن پیچیده تر است. وی می گوید: بدن انسان چیزی نیست، مگر مجسمه یا ماشینی که از خاک ساخته شده است. تبیینی که او از بدن موجود زنده ارائه می دهد تبیینی کاملاً ماشینی است. وی می گوید: «جهان ماشینی است که جز شکل و حرکت چیز قابل ملاحظه ای ندارد.» (25)

تبیین مکانیکی و ماشینی حیات و طبیعت مادی، نفی علیّت غایی و در نهایت، قبول جوهر مادی مستقل از نفس از جمله عمده ترین نکاتی هستند که موجب می شود عده ای از فلسفه وی تبیین ماتریالیستی ارائه دهند. در فلسفه های ماتریالیستی، شعور و آگاهی به عنوان اصل اصیل نفی شده، جریان عالم به صورت مکانیکی و بدون غایت تبیین می گردد.

6. نسبت بین وجود و معرفت

در دوران قدیم، نظر حکما و متفکران به جنبه عینیت مطلق، یعنی به وجود، بود و میان جنبه های عینی و ذهنی خلطی صورت نمی گرفت. اصولاً معرفت و وجود لازم و ملزوم یکدیگر بوده و از یکدیگر منفک نمی باشند. فلسفه برای کسانی همچون توماس آکویناس به معنای علم مطلق و حکمت بود که متکفل بحث در مبادی اولای هستی و وجود است. علم اعلی به همه مراتب وجود از مبدأ اول تا ماده المواد می پردازد. در دوره قدیم، معرفت نه تنها از وجود جدا نبود، بلکه خود نوعی از وجود بود. هستی در آن دوره اصالت داشت و درک بی واسطه از هستی مبنای معرفت شناسی قرار می گرفت. بنابراین، در آن دوره، قواعد معرفت شناسی بر پایه قواعد هستی شناسی بنا می گردیدند.

اما در دوره جدید و به ویژه در فلسفه دکارت و قضیه «کوگیتو» هست بودن از فکر کردن منتج شده است که بدین سان، زمینه جدایی معرفت شناسی و سرآغاز اصالت دادن به شناسایی در مقابل هستی فراهم می گردد. بحث از خداوند نیز در فلسفه او از دیدگاه معرفت شناسی مطرح است؛ بدین معنا که او پس از تعیین «کوگیتو» به عنوان اولین قضیه یقینی، برای تثبیت شناخت و رسیدن به شناخت یقینی به قضیه «خدا موجود است» به عنوان دومین قضیه یقینی نیاز دارد. در واقع، برای تدوین علم فیزیک و علم ریاضی است که اعتقاد به خدا امری ضروری به نظر می رسد. خدا در فلسفه او، تأمین کننده علم یقینی است و بس.

کانت راه دکارت را ادامه داده، مفاهیم شیء، عینیت، خارجیت و معرفت را با معنایی ذهنی به کار برده که از آن ها نمی توان شهودی عقلی حاصل کرد. مقوله وجود در فلسفه او، از جمله مقولات فاهمه بوده که قالب های پیش ساخته ذهن هستند و نسبت به اشیای فی نفسه غیرقابل اطلاق هستند. عالم معرفت در اندیشه وی همانند اتاق دربسته ای است که پنجره ای به بیرون ندارد و نوری از خارج بدان نمی رسد. اعتقاد به پدیداری بودن مقولاتی همچون وجود، بدین معناست که ما هیچ یک از مفاهیم مربوط به اشیا و روابط و نسب و احکام حاکم بر آن ها را نه بی واسطه، بلکه به واسطه احساس و فهم خودمان که تابع شرایط ساختاری ذهن ماست، درک می کنیم و نمی توانیم حکم کنیم که آنچه ما در ذهن خویش درک می کنیم همان است که در خارج از ذهن ما نیز هست. وی معتقد است که آنچه به عنوان معرفت در ذهن ما صورت می بندد، دیگر تصویری از عالم واقع و خارج نیست، بلکه تصویری است ساخته مشترک ذهن و عالم خارج. به عقیده وی، ما هرگز نمی توانیم نومن و ذات معقول و شیء فی نفسه را بشناسیم و شناخت ما منحصر در شناخت پدیداری است و از این رو، ذهن نمی تواند مدعی شناخت نفس الامر و اشیای فی نفسه باشد. (26) در واقع، کانت همه رشته های اتصال به خارج از ذهن را قطع کرده و معتقد است: هر مفهومی که در ذهن ماست، حس و حساسیت ما از طریق شاکله سازی در تشکیل آن دخالت کرده و عناصر پیشینی ذهن و به ویژه زمان را در آن وارد ساخته است. بنابراین، از مفهوم «وجود» و «هستی» نمی توان شهود عقلی و بی واسطه داشت.

البته غیر از مبانی بیان شده در این مقاله، اصول و مبانی دیگری وجود دارند که می توان از آن ها به عنوان موارد جدا کننده فلسفه قدیم از فلسفه جدید در اندیشه غرب یاد کرد که در این جا از تشریح سایر موارد به دلیل پرهیز از اطاله بحث خودداری می شود.

پی نوشت ها :

- 1 افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، 1377، ج 1، ص 110.
- 2 ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی و شرف، چ دوم، حکمت، تهران، 1379، ص 69.
- 3 دکارت، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی درّه بیدی، الهدی، 1376، ص 217.
- 4 دکارت، گفتار در روش (سیر حکمت در اروپا)، ترجمه محمدعلی فروغی، زوار، 1371، ج 1، ص 273.
- 5 در خصوص نقش بیکن در این خصوص ر.ک: محمدرضا حسینی بهشتی، «فرانسیس بیکن و بحران طبیعت»، فصلنامه فلسفه، (دوره جدید)، ش 1، (پاییز 1379)، ص 157. 170.
- 6 برای توضیح بیش تر ر.ک: شهرام پازوکی، «تأملی در معنای دقیق در فلسفه دکارت»، نشریه فرهنگ، ش 11، (پاییز 1371)، ص 203. 212.

- 7 ر.ک : غلامرضا اعوانی، حکمت و هنر معنوی، تهران، گروس، 1375، ص 262. 264.
- 8الی 10 ارسطو، پیشین، ص 48 / ص 195 / همان.
- 11 برای توضیح بیش تر، ر.ک : اعوانی، همان، ص 260.
- 12 دکارت، قواعد هدایت ذهن، ترجمه منوچهر صانعی درّه بیدی، الهیدی، 1376، ص 99.
- 13 دکارت، اصول فلسفه، ص 243.
- 14 ر.ک : شهرام پازوکی، «دکارت و مدرنیته»، فصلنامه فلسفه (دوره جدید)، ش 1 (پاییز 1379)، ص 171. 177.
15. Martin Heidegger, An introduction to metaphysics (yale university Press), pp.4-5.
16. Op. cit. pp.13-14.
- 17 افلاطون، همان، ص 110 111 و نیز ص 517. 519.
- 18 ر.ک : هایدگر، «عصر تصویر جهان»، ترجمه حمید طالب زاده، فصلنامه فلسفه، ش 1، ص 150. 151.
- 19 شهرام پازوکی، «دکارت و مدرنیته»، پیشین، ص 172. 173.
- 20 دکارت، قواعد هدایت ذهن، قاعده 3.
21. Alan M. Olson, Hegeland the Spirit (New jersey : Princeton, 1992) PP. 130- 140.
- 22 ارسطو، همان، ص پنجاه و چهار (پیشگفتار مترجم).
- 23 دکارت، قواعد هدایت ذهن، ص 93. 95.
- 24 رنه گنون، سیطره کمیّت و علایم آخر زمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1361، ص 80. 90.
- 25 دکارت، اصول فلسفه، بخش 4، اصل 188.
- 26 غلامعلی حدّاد عادل، «آیا معرفت شناسی بدون هستی شناسی ممکن است؟»، فصلنامه فلسفه، ش 1 (پاییز 1379)، ص 66.