

پیوند میان اندیشه پیشرفت و تفکر فلسفی در غرب

مطالعه موردی: نظام فکری دکارت

سیدمصطفی شهرآیینی* - نسرين فیروز*

چکیده

اندیشه پیشرفت را از پیش فرض‌های مدرنیته غرب دانسته‌اند که اگر این را بپذیریم، باید آن را در شمار محورها و مبانی فلسفه اوایل دوران مدرن جای دهیم و برای دکارت، که پدر فلسفه مدرن شناخته می‌شود، در شکل‌گیری این اندیشه نقشی بسزا قایل شویم. میان تفکر فلسفی غرب و تبدیل آرمان پیشرفت به یکی از واقعیات مسلم تمدن غرب، پیوندی وثیق است که این امر را روشن‌تر از همه‌جا، می‌توان در نظام فکری دکارت دید. ما در این مقاله در سه محور ۱. مرجعیت‌ستیزی و نسبت آن با شک دکارتی، ۲. اصالت یافتن زندگی دنیوی در نظام فکری دکارت، و ۳. پی‌ریزی شالوده‌های علم جدید، جایگاه برجسته نظام فکری دکارت را در نهادینه‌سازی مفهوم پیشرفت در تفکر فلسفی غرب نشان خواهیم داد. بن‌مایه مقاله پیش‌رو تغییرموضوعی است که در نگاه طلایه‌داران دوران مدرن به رسالت فلسفه در عالم رخ داده است. در این نوشته می‌کوشیم نشان دهیم که برای تحقق اندیشه پیشرفت، پیش‌شرط‌هایی بایسته می‌نمود که این پیش‌شرط‌ها اگرچه نه منحصرراً، به بهترین و کامل‌ترین صورتش در تفکر فلسفی غرب به‌طور عام، و در فلسفه دکارت به‌طور خاص، محقق شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: دکارت، پیشرفت، شکاکیت، علم، دنیوی‌سازی، درخت دانش

* دانشجویار، گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران m-shahraeini@tabrizu.ac.ir

** کارشناسی ارشد، گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران n.firouz@yahoo.com

تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۴/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۳۰

مقدمه

اندیشه پیشرفت از پیش فرض‌های مسلم مدرنیته غربی است (De Benoist, 2002: 55)؛ تا جایی که امروزه هر جا سخن از تمدن به میان می‌آید، پیشرفت نیز با آن همراه است؛ چنان‌که گویی دو واژه «تمدن» و «پیشرفت» لازم و ملزوم یکدیگر یا هم‌معنا هستند (Bury, 1920: 5). پیشرفت نه امری آرمانی و رسالتی بر دوش آدمیان، بلکه واقعیتی مسلم و قانون طبیعت به شمار می‌آید (Inge, 1920: 3). یونانیان عصر طلایی خویش را در گذشته می‌دیدند و به خود می‌بالیدند که از فرزندان خدایان و رب‌النوع‌هایی هستند که نسلشان روبه‌زوال است و رومیان می‌کوشیدند تا میراث‌دار حکمت و فضیلت گذشتگان باشند. یهودیان و مسیحیان با ایمان به هبوط آدم از بهشت، زندگی دنیوی را امری قسری و اجباری می‌دیدند و معتقد بودند تا وقتی در این دنیا هستیم، تحقق آرمان زندگی آسوده و راحت ناممکن است. آدمی بر اثر گناه اولیه از بهشت اخراج و به زمین رانده شده بود و به این ترتیب، آرمان آدمیان در گذشته آنان یعنی در بهشت نهفته بود نه در آینده. آنان باید همه هم خود را به کار می‌بستند تا بتوانند چنان رفتار کنند که شایستگی بازگشت به بهشت برین را بیابند. از این رو آرمان پیشرفت دنیوی به معنای مدرن کلمه، نه برای یونانیان و رومیان باستان معنادار و تحقق‌پذیر می‌نمود و نه برای مسیحیان و یهودیان. در قرون وسطا آنچه در زندگی آدمیان اصل و اساس بود، سعادت اخروی و حیات پس از مرگ بود و چیزهایی در این دنیا اهمیت و ارزش داشتند که برای تحقق آن هدف غایی یعنی سعادت اخروی به کار می‌آمدند. حتی برای مردمان دوره نوزایی نیز الگوی پیشرفت بی‌معنا بود؛ چون آنان خود را در

دوره زوال و دوری از عصر طلایی باستان می‌دیدند که نمی‌توان آینده‌ای درخشان‌تر از وضع آن دوران را تحقق بخشید، بلکه باید یک‌سره دل در گرو بازگشت به آن آرمان‌شهر یونانی-رومی نهاد (پولارد، ۱۳۵۴: ۲۲).

اندیشه پیشرفت در دوران نوزایی و از زمانی در اذهان بشری جوانه زد که سیطره دین مسیحی بر زندگی اروپاییان رو به کاهش نهاد و نطفه چیزی بسته شد که می‌توان از آن به «دین‌زدایی از فرهنگ اروپایی عصر مسیحی» یاد کرد. گرچه نمی‌توان دین‌زدایی از فرهنگ اروپایی را با دنیوی‌سازی ذهن اروپایی^۱ یکی دانست، به‌سادگی هم نمی‌توان پیوند میان این دو پدیده را نادیده انگاشت (Parkinson, 1993: 5). این اندیشه از زمانی رویدن و بالیدن آغاز کرد که بزرگانی مانند بیکن و دکارت سخن از فلسفه‌ای به میان آوردند که هدف از آن، چیرگی آدمی بر طبیعت و پرده برداشتن از اسرار عالم طبیعت و کشف قوانین و قواعد حاکم بر آن، در جهت برخورداری آدمیان از زندگی هر چه آسوده‌تر در همین دنیای خاکی بود. فرانسیس بیکن در کتاب /حیای کبیر^۲ ذیل عنوان اصلی کتاب، آشکارا قید می‌کند:

درباره وضعیت علوم که نه رونقی دارند و نه روبه‌پیشرفت هستند و در این باره که باید راه کاملاً نویی متفاوت از آنچه انسان‌ها در گذشته پیموده‌اند، به روی عقل آدمی گشوده شود و ابزارهای تازه‌ای ساخته شوند که به عقل این امکان را بدهند تا سیطره خود را بر طبیعت اعمال کند (Bacon, 2000:6).

او در *نوارغنون*^۳ نیز درباره تفاوت منطق خود با منطق ارسطو می‌گوید که در منطق ارسطو با بحث و

پیشرفت پژوهی به شمار می‌رود، فصلی را به مکتب دکارتی اختصاص می‌دهد و در همان آغاز این فصل آشکارا اعلان می‌دارد: بی‌گمان تاریخ دوران جدید، در قلمرو دانش و اندیشه، در سده هفده آغاز می‌شود. طغیانی فراگیر علیه سنت؛ سنجه تازه‌ای از تفکر روشن و دقیق...؛ انبوهی از کشفیات در حوزه ریاضیات و فیزیک...؛ تأسیس نهادهایی مانند انجمن سلطنتی لندن و آکادمی علوم پاریس، همه و همه نویدبخش عصر جدیدی بودند؛ اما سده هفدهم در همه این اندیشه‌ها به نحوی وام‌دار دکارت است. ... در فضای نظام دکارتی بود که نظریه پیشرفت رفته‌رفته شکل گرفت (Bury, 1920: 42-43) بری در این کتاب در فصل مربوط به دکارت و مکتب دکارتی، تحقق اندیشه پیشرفت را مشروط به تحقق سه شرط مقدماتی می‌داند و بر آن است که این سه شرط با ظهور دکارت و نظام فکری او، صورت تحقق به خود گرفته است. ما نخست این سه شرط را می‌آوریم و در ادامه، می‌کوشیم با تحلیل مبانی نظام دکارت نشان دهیم که میان اندیشه‌های دکارت و تحقق این شرایط چه پیوندی می‌تواند بود. اما این سه شرط:

۱. تا زمانی که باور عمومی بر آن بود که یونانیان و رومیان در اوج دوران طلایی تمدن خویش به مرتبه‌ای از اندیشه‌ورزی رسیده بودند که از آن پس، هیچ‌کس در آینده نمی‌تواند نیل بدان مرتبه را در سر پیوراند و تا زمانی که مرجعیت متفکران باستان خدشه‌ناپذیر می‌نمود، آنچه میدان‌داری می‌کرد نظریه‌ای درباره افول و پسرفت نسبت به آن دوران طلایی بود که هیچ‌گونه نظریه پیشرفتی را بر نمی‌تابید؛

جدل بر مخالفان غلبه می‌کنند، اما من در منطق خود می‌خواهم در مقام عمل بر طبیعت غلبه کنم (ibid. 16).

او گاه تا آنجا پیش می‌رود که فلسفه را به علم «تولید نتایج» تعریف می‌کند و از «گسترش مرزهای امپراطوری آدمی تا سرحد تحقق بخشیدن به همه ممکنات» دم می‌زند (Parkinson, 1993: 144)؛ اما نکته مهم اینکه بیکن هنوز به اندیشه پیشرفت به معنای واقعی آن نرسیده بود؛ چون او درباره پیشرفت علم «همیشه به کشفی نهایی چشم دوخته بود و امیدوار بود که این کشف یک بار و برای همیشه رازهای علمی جهان را از پرده بیرون افکند» (پولارد، ۱۳۵۴: ۲۳)؛ باوری که از تصور نادرست نسبت به ماهیت علم و محدودیت قوای بشری سرچشمه می‌گرفت. بیکن آن‌گاه که سخن از «احیا» به میان می‌آورد، به آرمان‌شهری نظر داشت که هم به دروه پیش سقراطی در تمدن یونان باستان می‌مانست و هم به وضعیت آرمانی آدمی در دوران پیش از هبوط (Parkinson, 1993: 143). وانگهی او به ریاضیات نظر چندان مثبتی نداشت، (Bacon, 2000: 65-74) و تا زنده بود هرگز حاضر نشد کیهان‌شناسی کپرنیکی را بپذیرد. بیکن الهیات را همچنان مانند قرون وسطاییان ملکه علوم می‌دانست و حتی به علوم نظیر اختربینی و جادوگری اعتقادی تام داشت و بر آن بود که او و معاصرانش در دوره آخرالزمان به سر می‌برند (Bury, 1920: 40ff).^۶

۲- نهادینه‌سازی اندیشه پیشرفت در نظام فکری دکارت

نویسنده کتاب *اندیشه پیشرفت*^۷ که از مهم‌ترین قدیمی‌ترین کتاب‌های مرجع در حوزه

گوناگونی در حوزه فلسفه، و نهایتاً به نوعی سردرگمی و شکاکیت انجامید. ریچارد پاپکین، اندیشمند سرشناس معاصر در مقدمه کتاب مهم خود، تاریخ شکاکیت، سده شانزدهم را سده «بحران پورونی»^۸ معرفی می‌کند که این بحران را به خوبی هم در دوره نوزایی و هم در نهضت اصلاح دینی می‌توان دید (Popkin, 1960: IX-XVII).

باید توجه داشت که شکاکیت فراگیر حاکم بر فضای فکری سده شانزده و هفده که بستر لازم را برای تردید در اعتبار قدما فراهم آورده بود، به علاوه هر نوع اندیشیدنی را دستخوش تردید ساخته بود. این شکاکیت بیشتر شبیه مرضی بود که دامن‌گیر تفکر شده بود و علم و دانش را به رکود و ایستایی تهدید می‌کرد. رسالاتی با عنوان *جهل عالمانه*^۹ که اشاره به فلسفه دارد و هیچ‌چیز را نمی‌توان شناخت^{۱۰} و مقالات^{۱۱} مونتینی که در آنها وی بارزترین نشانه حکمت را «تعلیق حکم» و اتخاذ موضع لادری می‌شمارد، گواهی بر این ادعایند (دکارت، ۱۳۶۹: هفت و هشت). دکارت در چنین وضعی بر آن شد تا از خود شکاکیت علیه شکاکیت بهره گیرد. او نخستین کسی است که می‌کوشد از شک پادزهری علیه خود آن تولید کند و آن را سرمایه‌ای قرار دهد تا هم از مرجعیت پرستی حاکم بر زمانه خود رهایی یابد و هم از آن پس، هرگاه رکودی در اندیشه رخ داد، نسل بشر از این اکسیر نجات‌بخش همچون موتور محرکی برای پیشرفت علم بهره گیرد. گویی دکارت از خود بیماری شکاکیت استفاده می‌کند و می‌کوشد تا واکسنی برای آن تولید کند که بشر برای همیشه از آن، هم در برابر خود شکاکیت و هم در برابر مرجعیت پرستی بهره ببرد.

۲. تا زمانی که حیات آخروی اصل و اساس بود و چشم‌داشت اصلی از دانش، برآوردن نیازهای معنوی و آخروی بود، تدوین نظریه پیشرفت امکان‌پذیر نبود. باید ارزش و اهمیت زندگی دنیوی و این‌جهانی آشکارا مدنظر قرار می‌گرفت و تصریح می‌شد که دانش باید در خدمت برآوردن نیازهای هرروزه بشر قرار گیرد تا در مرحله بعد بتوان به اندیشه پیشرفت سروسامانی داد؛

۳. تا زمانی که علوم طبیعی بر شالوده‌هایی استوار و متقن پی‌ریزی نشده باشند، نمی‌توان از پیشرفت شتابان و پیوسته علم سخن به میان آورد. علوم زمانی بر شالوده‌هایی متقن استوار می‌شوند که قوانین ثابتی بر طبیعت حکم‌فرما باشد و به نوعی، اصل یک‌نواختی طبیعت به اثبات رسیده باشد. این امری است که در درون چارچوب علم دست‌یافتنی نمی‌تواند بود (ibid, pp. 42-43).

۳- مرجعیت‌ستیزی و نسبت آن با شک دکارتی

از نشان‌ویژه‌های دوران جدید، درافتادن با سنت‌های گذشتگان و تردید در اعتبار قدما بود. شاید اصلی‌ترین ویژگی دورانی که دکارت در آن دیده به جهان گشود، شکاکیت فراگیری باشد که کتاب مقالات مونتینی، نمایانگر آن بود. تفکر دوره نوزایی از سویی و نهضت اصلاح دینی از دیگر سو، سبب تردید در مبانی نظام ارسطویی و نیز سست شدن پایه‌های اقتدار کلیسا شد؛ تا جایی که دیگر هیچ منبع و مرجع قابل‌اعتمادی در کار نبود. از سویی، تفکرات عقلی و فلسفی محل بحث و شک واقع شد و از دیگر سو، درباره‌ی درستی باورهای دینی نیز تردیدهایی مطرح گشت. این وضع به طرح دیدگاه‌هایی بسیار

می‌داند (AT VIII B 26; ALQ III 30). دکارت در تمام دوران فکری خود می‌کوشید تا نشان دهد که کاری به مسائل دینی و آخرت ندارد و هر چه می‌گوید به تمشیت زندگی دنیوی مربوط است. او در پاسخ به هر پرسش کلامی این پاسخ محتاطانه را ابراز می‌کرد که: «باید تبیین آن را به متکلمان واگذاریم» (AT V 159 & 176; CB 21 & 47)¹⁴

با این حساب، روشن است که منظور او از منافع و فواید، جز امور مربوط به زندگی دنیوی نیست.

دکارت برای اصالت بخشیدن به زندگی دنیوی به همین اندازه بسنده نکرد، بلکه در وادی نظرورزی فلسفی این امر را به صورتی کاملاً نهادینه تقرر بخشید. دکارت در تأمل دوم پس از اقامه برهان کوریتو و رسیدن به نقطه ارشمیدسی نظام فلسفی خویش، یعنی گزاره «من هستم»، می‌کوشد با طرح این پرسش که «پس من چیستم؟» به تبیین چیستی حقیقی خود پردازد. در تحلیلی که از چیستی «من» در این بخش از تأملات ارائه می‌شود، به خوبی می‌شود گذار از مفهوم ارسطویی نفس به مفهوم دکارتی ذهن را شاهد بود. او در اینجا می‌کوشد به تعریفی از انسان برسد که نه برخاسته از عقل ارسطویی-مدرسی و نه برگرفته از سنت دینی، بلکه برآمده از عقل عرفی¹⁵ انسان معمولی باشد: «پیشنهاد می‌کنم، در مقابل [حیوان ناطق] توجه خود را بر پاسخی متمرکز کنیم که در قبال این پرسش [من چیستم] خودبه‌خود و به صرافت طبع به ذهنمان خطور می‌کند؟» (CSM II 18). دکارت حیوان ناطق ارسطویی را تبدیل می‌کند به شیء اندیشنده؛ یعنی او نه حیوانیت انسان ارسطویی را قبول دارد و نه ناطق بودنش را. حیات به امری کاملاً مکانیکی و مربوط به

با نگاهی به «تأمل نخست» از کتاب تأملات دکارت، درمی‌یابیم که دکارت به صورت کاملاً نهادینه و بنیادین، سرگرم پی‌ریزی نخستین شرط لازم برای تحقق اندیشه پیشرفت است. او نه تنها مرجعیت قدمای باستان را به چالش می‌گیرد، بلکه حتی مرجعیت در زمان حال را نیز نفی می‌کند و بر آن است که جز عقل آدمی و تصورات واضح و متمایزش هیچ چیزی برای او مرجعیت و اعتبار ندارد. مرجعیت‌ستیزی در نگاه دکارت را زمانی درست درمی‌یابیم که بدانیم که او تقریباً پیش از آغاز هر کدام از آثار مهم خود، از جمله در قواعد هدایت ذهن، گفتار در روش، تأملات در فلسفه اولی، اصول فلسفه، و جست‌وجوی حقیقت با نور فطری، در مقدمه، دیباچه یا در نامه به خواننده، مخاطبانش را به کنار نهادن باورهای حسی و همه آنچه از راه خواندن کتاب‌ها فراگرفته‌اند، فرامی‌خواند و از آن‌ها می‌خواهد به نور فطری عقل خویش که موهبتی خداداد است، تکیه کنند و آن را سنجه‌ای برای داوری درباره همه چیز در نظر گیرند.¹²

۴- اصالت یافتن زندگی دنیوی در نظام دکارتی

این سخن معروف فرانسیس بیکن را که «دانش، قدرت است» می‌توان زبان حال روزگار او دانست؛ اما او، چنان‌که گذشت، در نهادینه‌سازی این سخن توفیق چندانی نداشت.¹³ دکارت آشکارا اعلام می‌دارد که به جای «حکمت نظری» مدرسیان، «حکمت عملی» را مطرح می‌کند که سرانجام ما را «صاحبان و مالکان طبیعت» خواهد کرد (AT VI 62; CSM I 142). او در جایی دیگر نیز به منافع عملی فلسفه خود اشاره دارد و فلسفه سنتی را فاقد هر گونه منفعتی برای نوع بشر

عالم توجه کنیم. بهترین جایی که این نگاه ریاضی را می‌توان پی گرفت در برهان تکه‌موم در «تأمل دوم» است. او چنان تصویری از موم که در اینجا نمادی از جسم به طور کلی است، ارائه می‌دهد که از میان مقولات عشر ارسطویی تنها کمیت، بر جای می‌ماند و همه دیگر مقولات از ماهیت جسم کنار نهاده می‌شوند. دکارت در دو تأمل پایانی تأملات یعنی تأملات پنج و شش نیز به عالم ماده می‌پردازد. او در «تأمل پنجم» درباره ماهیت ریاضی عالم ماده، یا به سخن دقیق‌تر، درباره کیفیات اولیه سخن می‌راند و در «تأمل ششم» با به میان کشیدن پای دو قوه تخیل و احساس، می‌کوشد به متعلقات حواس پنج‌گانه پردازد و نشان دهد که کیفیات ثانویه نیز در عالم وجود دارند؛ اما از همان آغاز اذعان می‌دارد که آنچه ما به حس و خیال از عالم می‌یابیم، چه بسا شبیه چیزی نباشد که در عالم بیرون وجود دارد (AT VII 80; CSM II 20).

چنان‌که می‌دانیم، دکارت ماده را به امتداد تعریف می‌کند و هر خاصیت دیگری را از آن می‌زداید. جهانی مادی که دکارت پس از تأمل ششم به ما عرضه می‌دارد، جهانی است یک‌سره امتداد بحت و بسیط و خالی از هرگونه امر کیفی. اصولاً تشخیص و جزئیت از این جهان رخت بر بسته است و تنها چیزی که مانده، امتداد است و امتداد. دکارت عالم را از همه مخلوقات و موجودات تهی می‌کند؛ تا جایی که میان ماده و مکان هیچ تمایزی نمی‌ماند و به تعبیری، می‌توان گفت همه هستی تبدیل می‌شود به مکانی تهی از امور مکانمند. مکان است که تعینات و صور گوناگون به خود می‌گیرد نه اینکه امور مادی در مکان جای گرفته باشند؛ تا جایی که گویی جهان دکارتی چیزی جز هندسه‌ای مادیت‌یافته در عالم بیرون نیست

حوزه اجسام و عالم ماده فروکاسته می‌شود و نطق^{۱۶} به سخن گفتن^{۱۷} تقلیل می‌یابد و بالطبع، خرد^{۱۸} هم جای خود را به عقل جزئی^{۱۹} می‌دهد. با این دگرگونی، غایت فلسفه نیز دگرگون می‌شود: غایت فلسفه، چیزی است که بهتر است این را از زبان خود دکارت بشنویم. او می‌خواست «طرح فلسفه‌ای علمی» را دراندازد که «در زندگی، مفید» باشد و سرانجام با آن «بتوانیم ... طبیعت را تملک کنیم و فرمانبردار سازیم» (فروغی، ۱۳۸۳: ۲۴۷).^{۲۰} دکارت تصریح می‌کند که نباید چندان واقعی به تحقیق در حوزه مابعدالطبیعه نهاد؛ بلکه زندگی بیش از آنکه در ساحت عقل باشد، در قلمرو حس و خیال جریان دارد (CSMK 228).^{۲۱}

۵- پی‌افکندن شالوده‌های متقن علم، دغدغه اصلی دکارت

شاهکار دکارت در حوزه مابعدالطبیعه بی‌گمان، تأملات در فلسفه اولی است. دغدغه اصلی دکارت در نگارش این اثر نه مابعدالطبیعه، بلکه طبیعیات و علوم طبیعی است. او در نامه‌اش به مارن مرسن در این باره چنین می‌آورد:

من به شما می‌گویم که - بین خودمان بماند- این تأملات شش‌گانه دربردارنده همه مبانی فیزیک من است؛ اما لطفاً شما در این باره سخنی نگوئید؛ زیرا چه بسا هواداران ارسطو به سادگی تن به این اصول ندهند و من امیدوارم که خوانندگان تأملات، ندانسته با این اصول من مأنوس شوند و به صدق آنها واقف گردند پیش از آنکه متوجه شوند که آنها ویرانگر اصول ارسطوست (AT III 298; CSMK 173).

برای پی بردن به اینکه دکارت چگونه شالوده‌های متقن علم را پی می‌افکند، باید به نگاه ریاضی او به

۶- نتیجه‌گیری

از آنچه آوردیم، روشن می‌شود که اندیشه پیشرفت بر سه مؤلفه مفهومی استوار است: الف) عقل‌گرایی فلسفی، ب) دنیوی‌سازی اندیشه، ج) علم‌باوری. بستر شکل‌گیری این سه گرچه از اواخر سده‌های میانه و در دوران نوزایی فراهم شده بود، تبیین نظری لازم برای سربرآوردن هم‌زمان و هم‌افزای آن‌ها را در نظام فکری دکارت می‌یابیم. برای احیای جایگاه عقل آدمی، برای اهمیت یافتن زندگی دنیوی و سرانجام، برای تأسیس مبانی علم یقینی دربارهٔ عالم، دکارت بر آن شد تا هر آنچه را تا پیش از او در این باره گفته بودند، جمع‌بندی کند و پس از آسیب‌شناسی آرای گذشتگان و هم‌دورگان خود، بکوشد با دوری جستن از فضای خطابی حاکم بر آثار دوران نوزایی، و به‌ویژه بیکن، و با کنار زدن شکاکیت ویرانگری که دامن‌گیر اندیشه بود، به تدوین دستگاه فکری دست یازد که فلسفه از دانشی کلی و بی‌حاصل، به دانشی سودمند تبدیل شود. بدین ترتیب این امکان فراهم آمد تا فلسفه در خدمت تمهید مبانی برای رسیدن بشر به زندگی آسوده قرار گیرد و علم که تا آن روزگار چندان در خدمت زندگی بشر نبود، با ابتدای بر مبانی ریاضی، در ساختن دنیایی هرچه بهتر، به یاری آدمی بشتابد.

سخن آخر

از آنچه گذشت، جایگاه رفیع فلسفهٔ دکارت در پی‌ریزی اندیشهٔ پیشرفت در غرب روشن می‌شود و دو مطلب اصلی را می‌توان در مقام نتیجهٔ سخن بیان کرد:

۱. میان تفکر فلسفی در غرب و نهادینه شدن اندیشهٔ پیشرفت در جوامع غربی پیوند انکارناپذیری در کار

(Parkinson, 1993: 169)؛ اما آنچه در اندیشهٔ ارسطو افادهٔ تمایز و جزئیت در میان امور مادی می‌کرد، صورت نوعیه بود که در اندیشهٔ دکارت، حرکت این نقش را برعهده می‌گیرد و حرکت نیز که با امتداد متعطل ریاضی سازگار نمی‌افتد، به خدا نسبت داده می‌شود. تمام رنگ‌ها، صداها، تلاش‌وتکاپوها و جست‌وخیزها به خواص مکانیکی ماشین‌هایی فرو کاسته می‌شوند که خداوند آن‌ها را ساخته و به‌کارشان انداخته است. به‌معنایی، جهان دکارتی به خمیره‌ای ممتد تبدیل می‌شود که به‌سادگی می‌تواند موضوع علوم طبیعی قرار گیرد. دکارت هر چیز موجود در عالم را به مکانیسم فروکاهید تا مبانی علم را پی افکند. در چنین عالمی، علم کمیت‌محور مد نظر دکارت به‌خوبی امکان رشد و رونق دارد؛ چراکه طبیعت، امری اندازه‌پذیر است که قوانینی ثابت بر آن حکم فرماست. طبیعت نه امر کیفی متنوع، بلکه امر کاملاً یک‌دست و یک‌نواختی است که جز امتداد ریاضی و حرکتی افزوده‌شده از جانب خداوند هیچ نیست.

با این حساب، شالودهٔ متقن علوم فراهم می‌آید؛ چون همه چیز به امتداد ریاضی فرو کاسته می‌شوند و حرکت هم که امری کیفی است و تمام تعینات عالم ماده بر اثر آن پدید می‌آیند، به خداوند نسبت داده می‌شود؛ اما قوانین حرکت نیز از آنجاکه حرکت از خداوند صادر می‌شود، کاملاً ثابت و شناخت‌پذیرند. براین‌اساس پیش‌بینی آنچه در عالم رخ می‌دهد، کاری بسیار آسان است و خداوند ضامن یک‌نواختی رفتار طبیعت خواهد بود. حیات نیز به منزلهٔ امری صد درصد مکانیکی، به حرارت و حرکت فرو کاسته می‌شود که هیچ نسبتی با نفس یا ذهن ندارد؛ بلکه خاصیتی کاملاً مکانیکی است (CSMI 240).

است؛ ۲. غرب الگوی پیشرفت متناسب با بستر فکری- فرهنگی خود را دارد.

آنچه در غرب رخ داده با بستر تاریخی و فرهنگی غربیان تناسب کامل دارد و اگر قرار باشد همین اندیشه در جامعه دیگر الگو قرار گیرد، بی‌گمان با چالش‌ها و موانعی همراه خواهد بود که کمابیش این موضوع را با نگاهی به جوامع اسلامی دنباله‌روی غرب به‌روشنی می‌بینیم. الگوی پیشرفت چیزی نیست که آن را به شیوه تقلیدی از جامعه‌ای بگیریم و در جامعه‌ای دیگر به کار بندیم. برای فهم نسبت میان پیشرفت در حوزه علوم و نسبت آن با تفکر فلسفی، استعاره «درخت دانش» دکارتی راه‌گشا خواهد بود. نسبت میان علوم دقیقه که پیشرفت به معنای محسوس و در سطح عملی را در جامعه به بار می‌آورند، و تفکر فلسفی که پیشرفت در آن چندان محسوس و ملموس نیست، مانند نسبتی است که میان ریشه‌ها و شاخ‌وبرگ درخت برقرار است. آنچه در اصل، بالندگی و رشد هر درختی را سبب می‌شود ریشه‌های آن هستند نه تنه و شاخ و برگش؛ اما آنچه از رشد و بالندگی به چشم بیرونی می‌توان دید، رشد تنه و البته بیشتر، رشد شاخ و برگ‌هاست. به‌ویژه آنکه ثمره درخت در سرشاخه‌های آن هویداست نه در تنه و ریشه‌هایش.

بسترسازی برای پیشرفت در هر جامعه‌ای، فرایندی است درازآهنگ که باید از ریشه‌ها و مبادی آغاز گردد. این کار به پیشه باغبانی می‌ماند که برای داشتن درختانی تناور، بارور و بالنده، باید از زمین و زمینه‌ها آغاز کرد؛ سپس بذرهای نیکو و نژاده را برگزید و در دل زمینی آیش‌شده و آماده‌نشاند و روزها و شاید بهتر باشد بگوییم روزگارانی چشم از

باغ برنداشت تا از آفات و آسیب‌ها در امان بماند. روشن است که نهال‌ها یعنی علوم گوناگون، اگر از ریشه‌های استواری که همان تفکر فلسفی است برخوردار نباشند، در همان آغاز رویش، از تکاپو می‌افتند و می‌پژمرند. برای داشتن الگوی مناسبی از پیشرفت، نخست باید به سراغ اندیشه‌های فلسفی نابی برویم که در دل فرهنگ غنی و پربار ایرانی-اسلامی نهفته‌اند. باید آثار اندیشه‌ورزان مایه‌وری همچون فارابی، فردوسی، ابن‌سینا، سهروردی، ابن‌عربی، خواجه نصیر، ابوریحان و چندین و چند تن دیگر از این فرهیختگان جهان اسلام و ایران را بکاوییم و بجوییم و بذرهای پاک و پالوده‌ای را بیابیم که استعداد بارورسازی درخت دانش را در جامعه امروزی‌مان دارند. باید گروه‌هایی از دانشوران کاردان و کاربلد در حوزه‌های گوناگون علوم انسانی و اسلامی این رسالت را برعهده گیرند و بکوشند با کندوکاو در متون کلاسیک فلسفه اسلامی نخواهند بود، بلکه در جای‌جای گستره‌ای به‌فراخی ادبیات فارسی و متون اسلامی پراکنده‌اند، مبانی نظریه پیشرفتی متناسب با سنت فکری فرهنگی اصیل ایرانی‌مان را طراحی و تدوین کنند. بدیهی است که در این الگوبردازی درباره پیشرفت باید همواره دو عنصر اسلامی/ایرانی دوشاودش هم مد نظر باشند. باید به زبان و ادب فارسی در این الگوبردازی توجهی ویژه شود. تا چیزی به زبان بومی و وطنی قومی درنیاید، نهادینه نخواهد شد. در این راه، می‌توان بی‌هیچ تعصب و پیش‌داوری و با پایبندی به نشان‌ویژه‌های فرهنگی خودمان، به‌سراغ تجربیات غربیان رفت و از آنان درس آموخت و روش‌شناسی

زمینه بدان نیازمندیم، نگاهی است غرب‌شناسانه که می‌توان در این راه نیز از روش‌شناسی شرق‌شناسان بزرگ در رهیافتشان به میراث فکری شرق بهره گرفت. ما باید نخست بدانیم نیازمان چیست و آنگاه برای رفع این نیاز سراغ میراث فکری غرب برویم و بسته به نیازسنجی موشکافانه‌ای که کرده‌ایم، با رویکردی گزینشگرانه به ترجمه پاره‌ای از اتمات متون غربی دست یازیم.

سخن آخر اینکه اگر قرار است درباره اندیشه پیشرفت الگوپردازی کنیم، باید با علوم انسانی مهربان‌تر از آنی باشیم که تاکنون بوده‌ایم و از همان سطوح آموزش‌های اولیه، علوم انسانی را ارج بگزاریم. باید در آموزش و پرورش برای درس‌هایی مانند تاریخ، علوم اجتماعی، معارف دینی و ادبیات اصالت قایل شویم و معلمانی کاربلد را برای آموزش این درس به کار گیریم؛ چراکه آموزش این درس به مراتب از آموزش درس ریاضی و فنی، حساس‌تر و مهم‌تر است. آموزش نادرست در این حوزه‌ها سبب فساد در ریشه‌ها می‌شود. باید در انتخاب رشته دانش‌آموزان برای ورود به دبیرستان بازنگری اساسی صورت گیرد؛ به گونه‌ای که همه نخبه‌ها و نوابغ به سوی علوم تجربی و ریاضی سرازیر نشوند و رشته‌های علوم انسانی با نگاهی که درون آدمی را ریش می‌کند، روبه‌رو نشوند. باید رویکردهای حاکم بر دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزش عالی نسبت به علوم انسانی دگرگون گردد و برای پژوهش‌هایی بنیادین و دیربازده برنامه‌ریزی شود. اگر قرار است درخت باروری از دانش داشته باشیم، نباید همه نگاه‌ها را به شاخ و برگ این درخت بدوزیم و فقط مراقب آن‌ها باشیم؛ بلکه باید گاهی حتی

آنان را در تحقق این فرایند در کار آورد. در غرب دوره جدید از دوران دکارت و اندکی پیش از آن، رفته‌رفته شاهد کاستن از سیطره زبان لاتینی و روی آوردن به زبان‌های محلی مانند ایتالیایی، انگلیسی، فرانسه، و آلمانی هستیم؛ اتفاق می‌مونی که به نهادهای علمی و دانایی در میان ناآشنایان با لاتینی، که اکثریت قریب به اتفاق مردم اروپا را تشکیل می‌دادند، کمکی شایان کرد. بایسته می‌نماید جمعی از اهل فن وظیفه برگرداندن متون کلاسیک عربی به زبان فارسی یا ساده‌سازی و به‌روزرسانی متون فارسی کهن را بر عهده گیرند؛ متون ارزشمند و پرباری که گرچه گنجینه‌های بی‌مانندی از میراث فکری ما را در خود جای داده‌اند، به جهت ناآشنایی عموم مردم با زبان عربی یا با اصطلاحات دشوارفهم و تخصصی موجود در آن‌ها، مدت‌هاست از کانون توجه دور مانده و به کالاهایی در موزه‌ها تبدیل شده‌اند.

نکته دیگر، توجه به میراث فکری غربیان در این حوزه از دوران نوزایی تا کنون است که نباید از آن غافل ماند. نمی‌توان تأثیری را که ترجمه می‌تواند در انتقال این میراث به جامعه ما بر عهده گیرد، از نظر دور داشت. در این زمینه می‌توان از تجربه موفق موجود در عالم اسلام در دوران نهضت ترجمه بهره جست و نیم‌نگاهی نیز به تجربه دوران ترجمه متون یونانی و اسلامی به زبان لاتین در قرون وسطا و به‌ویژه در دوران نوزایی داشت. ترجمه متون علوم انسانی باید فرایندی سامانمند باشد که دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی متولی انجامش باشند و برای این کار سرمایه‌گذاری درازمدت انجام دهند. به نظر می‌رسد در این حوزه باید هم از نگاه غرب‌ستیزانه دوری جست و هم از نگاه غرب‌ستایانه. آنچه ما در این

۱۱) Essays (Essais). ۱۵۸۰ اثر مونتنی در سال

(۱۲) دکارت در دیباچه بر ویراست فرانسوی اصول فلسفه، افلاطون و ارسطو را به تندی به نقد می‌کشد و مرجعیت آن‌ها را در فلسفه‌ورزی آشکارا به چالش می‌گیرد. نیز گفتنی است که «نور فطری عقل» یا «نور فطرت» از پرتکرارترین و شاید محوری‌ترین کلیدواژه‌ها در آثار دکارت است که هر جا درباره‌ی حقیقت سخن می‌گوید، بعد از دشمنی با مرجعیت قدما و آثارشان، خواننده را به احیای نور فطری در خویشتن فرامی‌خواند که سرمایه‌ی اصلی آدمی در جست‌وجوی حقیقت است.

(۱۳) این، سخن تازه‌ای نیست. آنچه در یونان باستان در سخنان سقراط و در فلسفه افلاطون درباره‌ی وحدت معرفت و فضیلت می‌بینیم، به‌نوعی گویای همین مطلب است و حکیم بزرگ ابوالقاسم فردوسی این سخن را بسی نغزتر و بسیار پیش‌تر از بیکن، سروده است که «توانا بود هر که دانا بود». اما به نظر می‌رسد آنچه حکیمان بزرگی مانند سقراط و افلاطون و فردوسی از دانایی در مدنظر دارند همان «حکمت نظری» مورد انتقاد دکارت است و آنچه از توانایی مراد می‌کنند، نه توانایی تسلط بر عالم طبیعت و تمشیت بهتر معاش بلکه توانایی چیرگی بر قوای سرکش درون و دستیابی به زندگانی اخلاقی‌تر است.

(۱۴) او حتی درباره‌ی موضوع مهم «جاودانگی نفس» که آن را در عنوان کتاب تأملات آورده بود و متهد به اثباتش شده بود، در چاپ دوم این اثر، هم عنوان فرعی آن را عوض کرد و هم تغییر موضع داد و اعلام داشت که «تصدیق می‌کنم که ما فقط به یاری ایمان

شاخ‌وبرگ‌های زاید را هرس کنیم و در زمستان که هیچ برگ و باری بر این درخت به چشم نمی‌خورد، برای تقویت ریشه‌ها هزینه کنیم تا بهاری هرچه بالنده‌تر را در آینده‌ای شاید نه‌چندان دور شاهد باشیم.

پی‌نوشت‌ها

- 1) the laicization of the European culture of the Christian era
- 2) 'the secularization of the European mind'
- 3) Instauratio Magna
- 4) Novum Organun
- 5) البته چنین نگاهی به ریاضیات و تردید در سودمندی آن در انگلستان سده شانزده و هفده رایج Stephen بود. برای اطلاع بیشتر در این باره، بنگرید به Stephen Gaukroger (2004), Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy, London: Cambridge University Press, pp. 20ff.
- 6) درباره‌ی جایگاه بیکن در تاریخ فلسفه و علم، اختلاف نظر فراوان است؛ تا اندازه‌ای که بعضی او را تا حد بک بُت بزرگ کرده‌اند و در نگاه برخی دیگر او هیچ جایگاهی در علم و فلسفه جدید ندارد. برای Routledge اطلاعات بیشتر در این باره، بنگرید به: History of Philosophy Vol. 4, The Renaissance & Seventeenth-Century Rationalism, By G. H. R. Parkinson (1993), London: Routledge, ch. 4: 'Francis Bacon & Man's Two-faced Kingdom'
- 7) The Idea of Progress, J. B. Bury, 1920.
- 8) Pyrrhonienne crisis.
- 9) the learned Ignorance (Ignorantia Docta) اثر نیکلا کوزایی در سال ۱۴۴۰.
- 10) That Nothing can be Known (Quod Nihil Scitur). ۱۵۸۱ اثر سانچز در سال

- Bacon, Francis (2000), *The New Organon*, edited by Lisa Jardine & Michael Silverthorne, London: Cambridge University Press.
- Bury, J. B. (1920), *The Idea of Progress*, London: Echo Library.
- Cottingham, John (1989), *Descartes*, London: Basil Blackwell, Oxford & New York.
- De Benoist, Alain (2008), "A Brief History of the Idea of Progress", *The Occidental Quarterly*, vol. 8 (no. 1; Spring): pp. 7-17.
- Descartes, Rene (1991), *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch (CSM), 2 vols, London: Cambridge University Press, fifth edition.
- _____ (1991), *The Philosophical Writings of Descartes (volume III, The Correspondence)*, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch. A. Kenny (CSMK), London: Cambridge University Press, fifth edition.
- Gaukroger, Stephen (2004), *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, London: Cambridge University Press.
- Inge, W. R. (1920), *The Idea of Progress*, Oxford: Oxford University Press.
- Parkinson, G.H.R. (1993), *Routledge History of Philosophy*, vol. IV, London and New York: Routledge.
- Popkin, Richard (1960), *The History of Scepticism*, London: Oxford University Press.

است که می‌توانیم بدانیم که آیا نفس باقی خواهد ماند؟» (CSM II 291) و حتی در پاسخ به این پرسش که آیا نفس بعد از بدن باقی می‌ماند یا نه؟ پاسخ داد «این پرسشی است که باید خود خداوند بدان پاسخ دهد» (CSM II 109).

15) common sense

16) rationality

17) speaking

18) intellect

19) reason

(۲۰) دکارت در نامه به مترجم فرانسوی اصول فلسفه، فلسفه را مایه امتیاز تمدن از توحش، و آن را دربردارنده شناخت کاملی می‌داند از همه چیزهایی که نوع بشر می‌تواند برای تدبیر معاش، نگه‌داشت تن‌درستی و کشف همه گونه فنون بشناسد (AT IXB 2; CSM I 179).

(۲۱) او حتی پا را از این هم فراتر نهاد و تصویری از خداوند در نظام معرفتی خویش ارائه داد که بیش از آنکه خدای ادیان باشد و به کار آخرت آدمیان بیاید، خدایی دنیوی است که صفت بارز او فریبکار نبودن است و کارکرد اصلی‌اش ضمانت شناخت در آدمی و تضمین محتوای حافظه.

منابع

- پولارد، سیدنی (۱۳۵۴)، اندیشه ترقی، تاریخ و جامعه، ترجمه حسین اسدپور پیرانفر، تهران: امیرکبیر.
- دکارت، رنه (۱۳۶۹)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۲)، سیر حکمت در اروپا، تهران: هرمس.