

## نسبت انسان و حقیقت از منظر فیلسوفان مدرن

قدرت‌الله قربانی \*

### چکیده

دوره مدرن به لحاظ معرفت‌شناختی دارای اهمیت خاصی است؛ زیرا از یک سو نسبت جدیدی میان انسان و حقیقت تعریف گردید که در آن فیلسوفان مدرن چون دکارت، کانت و نیچه نقش زیادی داشتند و از دیگر سو انسان توانست محور و ملاک فهم و تفسیر حقیقت گردد. در واقع در این دوره خودبنیادی معرفت‌شناختی انسان نقش بسیار مهمی در نگاه به کل هستی دارد. دکارت با محوریت اندیشه کوژیتو، روش ریاضی و عقل‌گرایی، و ملاک تصورات واضح و متمایز، کانت با مقولات پیشین، انقلاب کپرنیکی، محوریت عقل انسانی در اخلاق و دین، نیچه با تمرکز بر اراده معطوف به قدرت، ارزش‌گذاری مجدد و نهیلیسم، و سارتر با نشان دادن انسان به‌جای خدا در سیر تکاملی تدریجی، در خودبنیادی معرفت‌شناختی و محوریت انسان در فهم یقین و حقیقت نقش زیادی داشتند. نتیجه این نظام فکری، بدفهمی یا غفلت از امور ماورای طبیعی، دین و اخلاق و محدود کردن انسان به تمشیت حیات دنیوی بود.

واژگان کلیدی: حقیقت، انسان، عقل، خودبنیادی، مدرنیته، کوژیتو، انقلاب کپرنیکی، اراده معطوف به قدرت.

## مقدمه

مدرنیته یک واقعیت اساسی است که هم دارای ابعاد گوناگونی چون سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و فکری می‌باشد، و هم در آن نسبت جدیدی میان انسان و حقیقت برقرار گردید. از این رو نه تنها عناصر فوق در شکل‌گیری آن دارای نقش بوده‌اند، بلکه اکنون نیز جهان مدرن در ابعاد فوق متجلی است. در واقع مدرنیته یک جریان فکری عظیمی است که با تمامی ارکان زندگی انسان و اجتماع و جهان و نسبت انسان با جهان و خدا در تمامی زوایا در ارتباط می‌باشد. اما تأثیر عوامل فوق در ایجاد مدرنیته یکسان و مساوی نبوده است؛ چراکه مدرنیته در درجه اول یک فکر و اندیشه جدید مربوط به انسان بود که نظام زندگی فردی و اجتماعی او را دگرگون کرد. به بیان دیگر، مدرنیته نقطه عطف تغییر نگرش معرفت‌شناختی انسان نسبت به هستی و جایگاه او در نظام هستی بود. از این رو می‌توان گفت ویژگی فکری و به عبارت دقیق‌تر فلسفی مدرنیته، مهم‌ترین خصوصیت آن است؛ یعنی مدرنیته در درجه اول یک واقعه و حقیقت فلسفی است که البته واجد صفات و ویژگی‌های دیگر نیز می‌باشد. در جریان مدرنیته انسان جدید نگرش جدیدی به هستی یافت که در پرتو آن خودش، عالم و خدای خویش را به نحوی غیر از گذشته فهمید و تفسیر کرد، که این فهم تفاوت بنیادین با فهم انسان قرون وسطایی داشت. بنابراین می‌توان ادعا کرد مهم‌ترین ویژگی مدرنیته همان صفت فلسفی بودن آن است که توانست نتایج بسیار گسترده‌ای داشته باشد. این ویژگی فلسفی نیز دو رویه داشت: رویه معرفت‌شناختی و رویه وجودشناختی، که البته ویژگی معرفت‌شناختی مقدم بر ویژگی وجودشناختی است؛ یعنی در مدرنیته ابتدا فهم انسان نسبت به هستی تغییر یافت، سپس نسبت او با موجودات جهان چون عالم، خدا و خودش دچار تغییر گردید.

بنابراین هرچند مدرنیته دارای تعاریف گوناگون است، در این مقاله با نظر به ویژگی فلسفی آن مورد ملاحظه و تعریف قرار می‌گیرد. در این رویکرد، یکی از مهم‌ترین مسائل مدرنیته تلاش انسان مدرن برای حصول حقیقت فلسفی و رسیدن به یقین فلسفی است. البته جستجوی یقین و حقیقت هم در انسان دوره باستان و هم قرون وسطا وجود داشت؛ اما چیزی که صفت بارز دوره مدرنیته به‌شمار می‌رود و آن را از اعصار گذشته متمایز می‌سازد، نقش فعال انسان در فرایند تحصیل یقین و حقیقت فلسفی است که در گذشته نبوده است. به بیان دیگر، دوره

مدرنیته دوره‌ای است که به واسطه تغییر اساسی در نگرش معرفت‌شناختی انسان نسبت به خودش، عالم و خدا که در نتیجه آن انسان به‌عنوان سوژه، موجودات دیگر را تنها از طریق چارچوب‌های ذهنی خود مورد فهم و تفسیر قرار می‌دهد، و از آنجاکه انسان خاکی در جهان مادی دارای محدودیت‌های معرفتی، اخلاقی، وجودی و ... است، واقعیت معرفت‌شناختی موجودات دیگر چون انسان‌ها، عالم و خدا وابسته به فهم و چگونگی تفسیر انسان مدرن گردید که نتیجه آن، تنزل واقعیت معرفتی و سپس وجودی آنها به سطح فهم انسان بود. در این مقاله تلاش می‌شود ضمن پرداختن به ویژگی‌های اساسی فلسفی، معرفت‌شناختی و وجودشناختی، به‌خصوص در باب یقین و حقیقت، و بررسی آرای برخی از مهم‌ترین فیلسوفان مدرنیته و پست‌مدرن، مسئله فوق تبیین و اثبات گردیده و نتایج آن بیان گردد.

### مؤلفه‌های بنیادین اندیشه‌های فیلسوفان مدرن

همان‌طور که ذکر شد، مدرنیته واقعیتی دارای ابعاد گوناگون است که از میان آنها صفت فلسفی بودن در درجه اول اهمیت قرار دارد. این صفت نیز دارای چند اصل و ویژگی اساسی است که عبارتند از: ۱. انسان‌گرایی؛ ۲. عقل‌گرایی؛ ۳. تجربه‌گرایی؛ ۴. رازدایی؛ ۵. مادی‌گرایی؛ ۶. سکولاریسم. البته ویژگی‌های دیگری را نیز می‌توان در نظر گرفت که دارای ارتباطاتی با ویژگی فلسفی بودن هستند؛ از جمله: ۱. اندیشه پیشرفت؛ ۲. برابری طلبی و دموکراسی؛ ۳. احساسات‌گرایی؛ ۴. سودگرایی. هرچند ما بیشتر به ویژگی‌های فلسفی، به‌خصوص ویژگی‌هایی که در ارتباط با حقیقت و یقین فلسفی و معرفت‌شناختی هستند، سروکار داریم.

محور اساسی مدرنیته را می‌توان در مقولاتی چون انسان‌گرایی، عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی و مادی‌گرایی ملاحظه کرد. البته این ویژگی‌ها دارای ارتباطات درونی و ذاتی با هم هستند؛ از این‌رو بحث درباره یکی، به‌طبع دیگری را نیز مورد بحث قرار خواهد داد. به‌عنوان مثال، انسان‌گرایی در ارتباط مستقیم با عقل‌گرایی و مادی‌گرایی در ارتباط با تجربه‌گرایی و سکولاریسم است. بدین ترتیب، ضمن ارائه توضیحاتی کوتاه درباره اصطلاحات فوق، نمود و ظهور آنها را در اندیشه فیلسوفان مدرنیته نشان خواهیم داد.

به‌واسطه محوریت انسان در تمامی تحولات و تغییرات معرفتی و وجودی عصر مدرنیته، انسان‌گرایی<sup>۱</sup> یا محوریت انسان، یکی از مشخصه‌های اساسی این عصر به‌شمار می‌رود. از انسان‌گرایی می‌توان تعبیرات گوناگونی ارائه داد، اما ویژگی‌ای که مدنظر رویکرد فلسفی ماست، محوریت انسان در شناسایی حقایق فلسفی و نیز جایگاه مرکزی او نسبت به دیگر موجودات هستی است. به عبارت دیگر، محوریت انسان در شناسایی و قدرت و تسلط بر هستی است که می‌توان از آن به انسانی‌گرایی تعبیر کرد. از این‌رو می‌توان گفت انسان‌گرایی عبارت است از باور داشتن به اینکه اگر از دست علم انسان در شناسایی هستی کاری برنیاید، از دست هیچ‌کس کاری ساخته نیست. این تعریف از انسان‌گرایی برخاسته از این ادعای متافیزیکی مدرنیته است که انسان قادر به شناخت وجود همه موجودات و معنا کردن آنهاست؛ یعنی انسان می‌تواند موجودات را به شیوه دلخواه خود مورد شناسایی و تفسیر قرار دهد و خود را مالک آنها ساخته و در آنها دخل و تصرف نماید (احمدی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۱ و ۸۵؛ Heidegger, 1993, p.224). مهم‌ترین ویژگی معرفتی انسان‌گرایی در کنار دیگر ویژگی‌های سیاسی، اقتصادی و اخلاقی، ایمان و اعتقاد به قدرت شناسایی انسان است؛ ایمان به اینکه انسان قادر به شناسایی و اعتباربخشی موجودات هستی است و میزان اعتبار موجودات هستی وابسته به او می‌باشد. نتیجه‌ای که از این دیدگاه حاصل می‌شود این است که یقین و حقیقت فلسفی وابسته به انسان و قوای معرفتی او می‌گردد؛ یعنی حقیقت و یقین امری انسانی و وابسته به چارچوب‌های معرفتی او خواهد بود. در نتیجه حقیقتی خارج از چارچوب‌های ذهنی انسانی یا وجود ندارد، یا اگر وجود دارد، برای او مورد پرسش و محل تأمل نمی‌باشد.

مقوله دوم که در ارتباط بسیار نزدیک‌تری با انسان‌گرایی است، عقل‌گرایی<sup>۲</sup> می‌باشد. عقل‌گرایی به بیان ساده عبارت است از محوریت عقل انسان در مقام شناسایی و عمل. در این نگرش، معیار حقانیت واقعیت‌های دیگر، تناسب آنها با عقل انسانی است. پس هر چیزی فراتر از عقل بشری ملاحظه شود، دارای ارزش عقلی نیست. این دیدگاه، خلاف دیدگاه سنتی است؛ چراکه در نگرش سنتی انسان قائل به وجود حقایق فراوانی فراتر از عقل می‌باشد؛ درحالی‌که در

1. Humanism  
2. Rationalism

عقل‌گرایی مدرن، اعتبار موجودات تنها توسط عقل تعیین می‌گردد و منظور از این عقل، دقیقاً عقل انسان این‌دنیایی است. ویژگی این عقل‌گرایی در درجه اول پیوند معرفت‌شناختی و وجودشناختی موجودات است. این امر نشان‌دهنده ارتباط اساسی عقل‌گرایی با انسان‌گرایی می‌باشد که آن را به‌طور تدریجی و تشکیکی در عقاید فیلسوفان مدرن می‌توان مشاهده کرد. نتیجه‌ای که از انسان‌گرایی و عقل‌گرایی می‌توان به‌دست آورد، تبدیل شدن انسان به سوژه، و جهان و خدا به ابژه است. در این فرایند، حقیقت موجودات دیگر از طریق دایره عقل انسانی تعیین می‌گردد. بنابراین معیار حقیقت و یقین معرفتی نیز عقل انسان براساس محوریت خود انسان عاقل می‌شود.

این دو ویژگی با نگرش تجربه‌گرایانه و مادی‌گرایانه انسان مدرن در ارتباط هستند. تجربه‌گرایی<sup>۱</sup> مدرنیته اعتقاد به تحقیق به روش تجربی، به‌ویژه روش تجربی مورد استفاده در علوم طبیعی است. در این شیوه، حقانیت و اعتبار داده‌های علمی تنها از طریق آزمون‌های تجربی تعیین می‌گردد؛ یعنی یقین معرفتی یک یقین حاصل‌شده به روش تجربی است. از آنجاکه روش تجربی محدود به عالم ماده و جسمانی است، انسانی که تنها به این روش متکی است، روش تجربی او روش ماده‌گرایانه می‌گردد؛ یعنی مدرنیته اساساً یک تفکر ماده‌گرایانه نیز می‌باشد. از این‌رو یقین حاصل‌شده یک یقین تجربی و مادی است. بنابراین ماده‌گرایی مدرنیسم به‌معنای غفلت انسان از بُعد روحی و معنوی خود و تنها تلاش برای تبیین بُعد مادی و فیزیکی و تمشیت این بعد از زندگی می‌باشد. به همین دلیل می‌توان سکولاریسم<sup>۲</sup> را نیز ویژگی دیگر آن دانست که در ارتباط مستقیم با مادی‌گرایی و انسان‌گرایی می‌باشد. سکولاریسم، نگرش انسان به جنبه‌های دنیایی زندگی است که در آن جایگاه امور معنوی یا نادیده گرفته می‌شود، یا نفی می‌گردد. پس نگرش مدرنیته یک نگرش سکولاریستی، یعنی دنیامحور است که سامان‌دهی زندگی این‌جهانی برای او در اولویت و اساس قرار دارد. از این‌رو عقل انسان نیز در راستای تحقق خواست‌های مادی‌گرایانه و سکولاریستی تلاش می‌کند. به بیان دیگر، عقل برخلاف نگرش الهی، خود را از ساحات الهی منزل داده و به تنظیم و پردازش امور این جهان مشغول می‌سازد. علاوه

1 . Empiricism  
2 . Secularism

بر این، سودمندی یا اصالت سود، یکی دیگر از ویژگی‌های مهم مدرنیته فلسفی است؛ بدین بیان که تمام تلاش نظری و عملی انسان برای فلسفه‌سازی و نظام‌سازی به‌منظور فایده بردن عملی از آنهاست. از این‌رو هر مکتب فلسفی که نتوان از آن جهت بهبود و پیشرفت زندگی مادی انسان سود جست، اعتبار خود را از دست می‌دهد؛ زیرا براساس اندیشه پیشرفت، زندگی این‌جهانی انسان با حرکت فزاینده‌ای رو به‌سوی پیشرفت دارد. به همین دلیل در این جریان، اندیشه‌ای ارزش توجه دارد که در مسیر پیشرفت مادی و تکنولوژیک انسان مؤثر واقع گردد.

با ملاحظه متغیرهای اساسی فوق به‌عنوان مبانی شکل‌گیری مدرنیته فلسفی، در ادامه نحوه پردازش آنها در اندیشه برخی فیلسوفان مدرن تأثیرگذار چون دکارت، کانت و نیچه مورد بررسی قرار گرفته و تجلی آن در اندیشه سارتر تحلیل می‌شود تا ماهیت و نسبت یقین و حقیقت با انسان مدرن آشکارتر گردد.

### دیدگاه دکارت

دکارت به‌عنوان پدر فلسفه مدرن در شکل‌دهی آن، به‌ویژه از منظر معرفت‌شناختی نقش تأثیرگذاری داشته است. او با اندیشه کوژیتوی خود تعریفی جدید از جایگاه انسان در هستی، معرفت یقینی، خدا و جهان مادی ارائه نمود که تا حدود زیادی خط سیر تأملات بعدی در این زمینه را متأثر ساخت. در نگاه دکارت، کوژیتو به‌معنای یقین به وجود خود، حقیقتی تردیدناپذیر است که امکان هیچ‌گونه شکی در آن وجود ندارد؛ زیرا کوژیتو حقیقتی شهودی است که او آن را نه به برهان قیاسی یا استنتاجی، بلکه به شهود و علم حضوری و به‌وضوح و تمایز دریافته است. از این‌رو در رساله **گفتار در روش** می‌گوید همین‌که در حقیقت چیزهای دیگر در ذهن خود شک می‌کند، یا به ماهیت آنها توجه می‌کند، به‌طور بدیهی و با وضوح این نتیجه حاصل می‌شود که او وجود دارد؛ زیرا اگر فکر از او برداشته شود، حتی اگر هستی چیزهای دیگر در نظر باشد، او نمی‌تواند هستی خود را تعریف نماید (دکارت، ۱۳۷۸، ص ۲۴۴). بنابراین کوژیتوی دکارت واقعیتی است که در آن وجود داشتن و اندیشیدن دارای تلازم ذاتی با هم هستند و این تلازم، تلازم بدیهی و شهودی است.

کوژیتو برای دکارت یک واقعیت معرفتی و وجودشناختی است که ابعاد گوناگونی را در تفکر او موجب شده است. از نگاه معرفتی، کوژیتو اولین یقین شهودی و پایه شهودات و استنتاجات بعدی و اولین قدم برای زدودن شک و ورود در عرصه یقینیات است. از جهت وجودی، اثبات هستی خود دکارت مقدم بر وجود هر موجود دیگری چون خدا و جهان است. از این رو می‌توان گفت کوژیتو اساس فلسفه دکارت به‌شمار می‌رود که هم تفکر معرفت‌شناختی و هم وجودشناختی او بر آن مبتنی است.

واقعیت کوژیتو در فلسفه دکارت تقریباً با تمام عناصر فلسفه او دارای ارتباط است؛ هم عناصر معرفتی و هم وجودی. در میان عناصر معرفتی می‌توان به مواردی چون اصالت عقل نسبت به اصالت تجربه، قاعده وضوح و تمایز، اصالت مفاهیم فطری، وحدت روش، نحوه تبیین خطا، توجه خاص دکارت به تصدیقات و مکانیزم خطا و دور دکارتی اشاره داشت که همگی به طرق گوناگون از کوژیتوی دکارت تأثیر پذیرفته‌اند.

یکی از نتایج معرفت‌شناختی کوژیتو در فلسفه دکارت، اصالت عقل در مقابل اصالت حس و نیز تقدم عقل بر حس و تجربه بود؛ تا آنجا که درباره عقل می‌گوید: «جان کلام این است که من قانع شده‌ام که در میان وسایل شناسایی، این (یعنی عقل) پر قدرت‌ترین وسیله‌ای است که به‌عنوان سرچشمه تمام قوای دیگر، از طریق عاملیت انسانی به ما اختصاص یافته است» (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۱۰۳-۱۰۲). پس کوژیتو در آغاز پروژه فلسفی دکارت با توجه به روش ریاضی و برهانی او اعتبار عقل را به حداکثر و نهایت می‌رساند که در رأس آن شهود عقلی می‌باشد؛ چراکه در نگاه او یک قضیه شهودی چون کوژیتو، باید هم صریح و متمایز و هم بدون واسطه و حضوری باشد (صانعی، ۱۳۷۶، ص ۲۸). نتیجه‌ای که از این مطلب می‌توان گرفت آن است که در نظر دکارت، شناخت یقینی چیزی نیست که انسان آن را از خارج کسب کند؛ بلکه آن در درون خود انسان چون حقیقت خود قضیه کوژیتو می‌باشد و انسان فقط به آن آگاه و واقف می‌گردد؛ برای حصول این آگاهی نیز باید از روش درست یقینی استفاده کرد تا دچار خطا نگردید. علاوه بر این، می‌توان گفت معرفت و شناخت باید بسیط و یگانه باشد؛ زیرا در نگاه دکارت، علم داشتن با یقین متفاوت است و متعلق شناخت تنها امور بسیط می‌باشد که این امر از طریق شهود امکان‌پذیر می‌گردد (همان، ص ۳۵).

ویژگی بنیادی دیگر نظام فلسفی دکارت، محوریت روش ریاضی در آن است؛ روشی که با عزم دکارت بر اتکای صرف به عقل خود و استفاده حداکثری از عقلانیت انسانی در مدرنیته فلسفی، تأثیرات مهمی برجای می‌گذارد. این امر از آن جهت است که در فلسفه دکارت روش و عقل - یا عقلانیت روشمند - به چنان وحدتی می‌رسند که می‌توان آن‌دو را مساوق و هم‌مصدق دانست. این مطلب نشانگر اصالت انسان نزد دکارت و نیز بیانگر وحدت و هم‌راستایی کوژیتیوی دکارت با روش ریاضی‌وار او می‌باشد. علاوه بر این، به نظر می‌رسد روش دکارت برخلاف برخی نظام‌های فلسفی که روش آنها ابزاری برای حصول حقیقت است، یک روش ابزاری نیست؛ بلکه ذاتی و اساسی نظام فلسفی اوست. از این‌رو دکارت با اتکا به کوژیتیوی خود و روش واحدش است که می‌تواند خود را به‌عنوان سوژه، و غیر خود را به‌عنوان ابژه طرح نماید. غیر خود، یعنی تمامی موجودات جهان حتی خدا، ابژه‌هایی هستند که براساس و از طریق روش خاص دکارتی هویت و معنا می‌یابند؛ یعنی این روش دکارت است که وظیفه فلسفه او را انجام می‌دهد. بنابراین به‌نظر می‌رسد روش ریاضی دکارت پایه‌پای کوژیتو در نهادینه کردن تعریف و تحکیم جایگاه محوری انسان در نظام معرفت‌شناختی مدرن غرب دارای نقش اساسی است که بعد از او نیز در اندیشه عقل‌گرایان و حتی تجربه‌گرایان به اشکال مختلف تداوم می‌یابد.

دکارت با استفاده از محوریت کوژیتو و روش ریاضی‌وار خود، در رساله **تأملات در فلسفه اولی** ملاکی برای شناسایی و تعریف حقیقت ارائه می‌دهد که وابستگی حقیقت را به انسان نشان می‌دهد. او می‌گوید هر چیزی را که وی واضح و متمایز تصور می‌کند، کاملاً حقیقت دارد (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۳۸؛ Descartes, 1997A, p.148)؛ یعنی یقین و حقیقت چیزی است که تنها از طریق دو معیار انسانی وضوح و تمایز قابل حصول می‌باشد و هیچ یقینی خارج از این چارچوب نمی‌تواند معنا دار باشد. نکته دیگر در فلسفه دکارت، تفکیک امور عقلانی از امور وحیانی است. او با تأکید بر نقص عقل انسانی، بر آن است که امور وحیانی را که از سوی خداوند نازل شده‌اند، حتی اگر خلاف عقل ما باشد، باید بپذیریم (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۲۷۶؛ Descartes, 1997B, p.309). این امر هر چند در دید دکارت تأیید نوعی یقین وحیانی است، اما نتیجه‌ای دیگر دارد که دقیقاً کنار گذاشتن امور وحیانی از دایره تفکر عقلانی بشر است؛ چنان‌که دکارت براساس همین گرایش و محدودیت عقل خود، علاقه‌ای به تفکر در علیت غایبی و هدفمندی افعال الهی در جهان نشان نمی‌دهد و می‌گوید ما



در پی این نخواستیم بود که ببینیم خدا چه اهدافی در خلقت جهان داشته است و پژوهش در علل گایی را به کلی در فلسفه خود کنار خواهیم گذاشت (Ibid, p.287-288؛ دکارت، ۱۳۷۶، ص ۲۴۵). این امر نشان می‌دهد هر چند شخص دکارت به‌عنوان یک فیلسوف معتقد به خداست، اما تفکر عقلانی درباره خدا را تا آنجا نیازمند می‌داند که در امور این جهانی او کارساز باشد. از این رو ضمن اثبات وجود خدا، او را برای به حرکت واداشتن جهان مکانیکی خود ننگه می‌دارد. اما در واقع خدا و امور وحیانی نقش چندانی در نظام فلسفی و معرفت‌شناختی او ندارند؛ زیرا او براساس همان نگرش سوبژکتیوی خود، در صدد تبیین عقلانی و تسخیر طبیعت است که در این امر اساس کار او عقل بشری می‌باشد. بنابراین حقایق و امور یقینی ورای عقل توسط دکارت یا پذیرفته می‌گردند، حتی اگر ورای عقل باشند، که در این صورت وارد تأملات عقلانی نیز نمی‌شوند، یا رد می‌شوند که شیوه برخی دیگر از فیلسوفان دوره مدرن چون هابز و هیوم است، یا با ویژگی‌های جهان اتحاد حاصل می‌کنند که دیدگاه اسپینوزا است و نتیجه آن یا زدودن امور الهی از جهان، یا انسانی کردن آن امور نزد انسان می‌باشد.

نتیجه طرح اندیشه فلسفی دکارت، فهم و تفسیر حقایق معرفت‌شناختی و وجودشناختی متکی بر عقل و روش انسانی و از طریق توانمندی‌های انسانی بود و کنار نهادن حقایقی که انسان با اتکا به عقل خود فهم قانع‌کننده‌ای از آنها ندارد؛ یعنی راززدایی جهان و اندیشه بشری از هر آنچه در توان عقل دنیوی او نیست.

طرح ایجاد نسبت بشری میان انسان و حقیقت، بعد از دکارت از سوی فیلسوفان مدرنی چون هیوم، لایب نیتس، کانت و نیچه نیز به طرق متفاوتی تداوم یافت. در این میان به‌نظر می‌رسد نقش کانت و نیچه دارای اهمیت خاصی است؛ چراکه بیشتر این فیلسوفان تلاش داشتند انسانیت را به‌جای الوهیت در همه امور، حتی امور معرفت یقینی جایگزین سازند؛ زیرا موضوع تفکر مدرنیته انسان، ابزار آن عقل و غایت آن تنظیم حیات دنیوی بود. از این رو می‌توان گفت روح عصر مدرنیته و روشنگری، تصفیه انسان از هر عنصر غیر انسانی و جایگزین کردن انسان و شعونات انسانی به‌جای آنها بود.

## دیدگاه‌های کانت

کانت پس از دکارت، از فیلسوفان بزرگ و تأثیرگذار مدرن است که نظام فلسفی و معرفت‌شناختی او نسبت جدیدی را میان حقیقت و انسان تعریف کرد که در آن آدمی در مرکز این نسبت قرار دارد و هرگونه حقیقتی در نسبت با او تعریف و تعیین می‌گردد. این امر در معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق و دین کانت به‌وضوح مشاهده می‌شود.

کانت در معرفت‌شناسی و فلسفه نظری خود از یک سو بر ارزیابی قوای شناسایی انسان تأکید فراوان می‌کند و در نهایت او را از فهم امور مابعدالطبیعی ناتوان می‌داند؛ یعنی حکم می‌کند که انسان چون پای در عالم تجربه دارد، قادر به فهم مقولات مابعدالطبیعی نیست. اما از دیگر سو بر انقلاب کپرنیکی تأکید خاصی دارد که این دیدگاه نسبت و تحول جدید معرفت‌شناختی را موجب می‌شود. اساس این تحول در آن است که کانت برخلاف گذشتگان در نظام فکری خود جای ذهن و عین را تغییر می‌دهد و بر آن است که برای حصول علم نسبت به اعیان خارجی نیازی به مطابقت تصور ذهنی با شیء خارجی نیست؛ بلکه برعکس، این اعیان خارجی هستند که باید با ذهن و محتویات آن تطابق یابند؛ از این رو می‌گوید: «تا به حال فرض شده است که همه معرفت ما باید مطابق با متعلقات باشد؛ درحالی که کلیه مساعی برای اینکه چیزی درباره آنها به‌نحو پیشینی و به‌وسیله مفاهیم به‌یقین بدانیم، بنابه این فرض به جایی نرسیده است. پس اکنون سعی می‌کنیم ببینیم که آیا اگر فرض کنیم که متعلقات باید با معرفت ما مطابقت یابند، در موضوع مابعدالطبیعه بهتر پیشرفت می‌کنیم یا نه؟ به‌هرحال این با امکان امری که مطلوب ماست، یعنی معرفت پیشینی به متعلقات، که چیزی درباره آنها قبل از اینکه داده شوند تعیین می‌کند، بهتر مطابقت دارد» (Kant, 1996B, XVI).

انقلاب کپرنیکی کانت در واقع بیان می‌کند که نمی‌توان به اشیا معرفت پیدا کرد و اشیا نمی‌توانند متعلق معرفت ما قرار گیرند، مگر اینکه مقید به پاره‌ای شرایط پیشینی معرفت از جانب عامل معرفت قرار گیرند. پس باید چنین فرض کرد که ذهن انسان در فرایند شکل‌گیری معرفت منفعل نیست، بلکه با قدرت فعالیت خود صور شناسایی خود را - که معین و مقدر از جانب احساس و فهم انسان است - بر ماده نهایی معرفت تجربی تحمیل کرده و صورت نهایی معرفت را شکل می‌دهد (کاپلستون، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۲۴۲-۲۴۱). این امر همچنین بیان می‌کند تنها راه اینکه

ایمان و واقعیت‌های خارجی مورد فهم و ادراک ما قرار گیرند این است که تابع مفاهیم و مقولات پیشینی فاهمه انسانی ما قرار گرفته و تنها از طریق این مقولات دریافت شوند. نتیجه فعلی این دیدگاه معرفت‌شناختی کانت این است که چارچوب‌های دنیوی مقولات احساس و فاهمه تنها چارچوب‌هایی هستند که از طریق آنها شناخت حقایق جهان و یقین به آنها امکان‌پذیر است و به واسطه ذاتی ذهن انسان بودن این مقولات، هرگونه شناخت و ادراکی تنها از این طریق فهم و تفسیر می‌گردد. از این دیدگاه که در آن محور شناسایی و تفسیر حقایق جهان خود انسان و قوای معرفتی اوست، به سوپراکتیویسم<sup>۱</sup> و خودبنیادی نیز تعبیر شده است.

نکته مهم دیگر در نظام معرفت‌شناسی کانت، محدودسازی قلمرو شناخت یقینی بشری به عالم مادی و علوم مرتبط با آنهاست. برای این کار، او اعتبار شناسایی انسان را براساس معیارهایی چون امکان صدور حکم تألیفی پیشین قرار می‌دهد؛ سپس نشان می‌دهد که چنین احکامی تنها در علوم چون ریاضیات، فیزیک و علوم طبیعی و زیستی قابل اطلاق هستند؛ زیرا برای اینکه انسان دارای شناختی یقینی و حقیقی باشد، باید داده‌های ذهنی او از طریق مقولات مادی حس وارد ذهن وی گردد و سپس توسط مقولات فاهمه مورد تألیف و تحلیل قرار گیرد. این امر، یعنی اساس شناسایی و شروع دانش انسانی از تجربه است و ما به‌عنوان انسان در چارچوب‌های عالم مادی محصور هستیم. پس شناخت یقینی برای ما تنها از طریق تجربه فراهم می‌گردد و تنها در آن چارچوب معنا می‌یابد (Kant, 1996A, p.150-170).

بنابراین علم کانتی، علمی است که:

۱. دارای خاستگاه تجربی است.
  ۲. کاملاً به تجربه متکی است.
  ۳. محدود در چارچوب عالم مادی و پدیداری است.
  ۴. تنها از طریق شهود حسی به‌دست می‌آید، نه شهود عقلی.
- در نتیجه اگر یقینی برای انسان وجود دارد، تنها در عالم تجربه است و خارج از آن انسان قادر به دریافت هیچ معرفت یقینی از طریق عقل نیست.

البته کانت ضمن تصدیق جهان عقلانی و ناپدیدارها و گرایش طبیعی عقل انسان به شناخت ماهیت امور ایدئالی چون خدا، اختیار و جاودانگی، بر آن است از آنجاکه اینها خارج از حدود عرصه تجربه هستند، عقل انسان قادر به شناخت آنها نیست؛ بلکه تنها وجود آنها را تصدیق می‌کند. وی معتقد است اگر عقل انسان تلاش کند تا شناختی درباره این امور به‌دست آورد، دچار تعارض و تناقض می‌گردد. بنابراین انسان با عقل خود راهی به عالم الهی و ناپدیدارها ندارد. به بیان دیگر، کانت عالم هستی را به دو پاره عالم پدیدار و تجربه، و عالم ناپدیدار و اشیای فی‌نفسه تقسیم می‌کند. عالم پدیدار همان عالم حس، تجربه و ماده محسوس می‌باشد و در مقابل، عالم ناپدیدار را معقولات و امور مجرد می‌داند. او در این خصوص در تمهیدات می‌گوید: «در واقع ما اگر چنانچه شایسته است، محسوسات را صرف پدیدار بشماریم، در همین حال به همین لحاظ قبول کرده‌ایم که شیء فی‌نفسه‌ای به‌عنوان اساس آنها وجود دارد، هرچند نمی‌دانیم که آن خود در واقع چگونه است و فقط پدیدار آن، یعنی نحوه اثری را که حواس از این چیز نامعلوم می‌پذیرد، می‌شناسیم. پس فاهمه درست با قبول پدیدار، وجود شیء فی‌نفسه را نیز تصدیق می‌کند و تا اینجا می‌توان گفت که تمثیل وجوداتی که در اساس پدیدارها قرار دارند و موجودات عقلی محض‌اند، نه‌تنها قابل قبول است، بلکه گزیری هم از آن نیست» (کانت، ۱۳۷۰، ص ۱۵۸). او از این گفته خود نتیجه می‌گیرد که وجود اشیا به خودی خود دلیل بر محدودیت اصول حسیات و شناخت تجربی ماست. به عبارت دیگر می‌توان گفت در نظر کانت هرچند علاوه بر وجود موجودات پدیداری، هستی ناپدیدارها هم پذیرفته می‌شود، اما از آنجاکه منشأ معرفت ما از تجربه است، از ماهیت ناپدیدارها هیچ‌گونه شناختی نداریم؛ بلکه درباره هستی آنها تنها می‌توانیم بگوییم که گویی آنها وجود دارند. در واقع نسبت عالم ناپدیدار به عالم پدیدار، نسبت محدود‌کننده و مرزی است؛ یعنی وجود عالم ناپدیدار بیانگر محدودیت و تناهی عالم پدیدار است؛ درعین‌حال که شناخت انسان نیز تنها به عالم پدیدار محدود شده است.

بدین تریب می‌توان ملاحظه کرد که کانت در پروژه ارزیابی قوای شناسایی انسان، در نهایت توان انسان را در شناخت حقایق تنها به طبیعت و تجربه، یعنی عالم پدیدار محدود می‌کند که نتیجه آن تنزل انسان از عرش و آسمان بر روی فرش و زمین خاکی و ممنوعیت او برای تفکر و سلوک در عالم عرش و ماوراءالطبیعی است. از سوی دیگر با توجه به اعطای قدرت خلاقیت و

خودبنیادی در انسان از سوی کانت که از دکارت آغاز شده بود، آدمی که در دنیای مادی محصور شده، با قوای خود تنها به دنبال تأمین اهداف و نیازهای مادی خود از علم است؛ یعنی علم او محدود به خواست‌ها و امیال انسانی اوست؛ زیرا فراتر از عالم تجربه، علم و شناختی ندارد تا نسبت به آنها خواست و میلی در او به وجود آید. از همه مهم‌تر اینکه، این انسان و قوای معرفتی اوست که نحوه و میزان شناخت واقعیت‌ها را تعیین و آنها را فهم و تفسیر می‌کند؛ یعنی انسانی شدن شناخت یقینی. با این کار، کانت اساس انسان‌گرایی و سوپژکتیویسم را کاملاً تحکیم می‌نماید و انسان را معیار معرفت حقیقی دیگر موجودات قرار می‌دهد؛ در نتیجه هویت معرفتی موجودات دیگر چون خدا، انسان‌های دیگر و مقولات عقلانی چون مرگ، اختیار، آزادی و ایمان تنها براساس و از طریق چارچوب‌های ذهنی انسانی معنادار می‌گردند. اما این پایان کار او نیست؛ بلکه وی در عقل عملی خود که همان اخلاق است، با تأکید بر اراده، اختیار و تکلیف انسان، بر برقراری نسبت اخلاقی بین انسان و یقین تأکید می‌ورزد.

### نسبت حقیقت و انسان در نظریه اخلاقی و دینی کانت

اخلاق کانت، نگرش او به عقل انسانی از رویکرد عملی است که معطوف به اراده، اختیار و تکلیف می‌باشد و در آن ویژگی معرفتی وجود ندارد. از این‌رو در فلسفه اخلاق او اراده نیک است که دارای ارزش فراوان می‌باشد. کانت می‌گوید: «محال است در عالم یا در خارج از عالم، چیزی را بدون قید و شرط، جز اراده نیک "خیر" نامید» (همو، ۱۳۶۹، ص ۱۲؛ Kant, 1996B, p.49). در واقع در نظر او اراده نیک، یگانه خیر مطلق و بدون قید و شرط است که در وجود آدمی به‌طور پیشینی نهاده شده است. بنابراین مفهوم خیر، مفهوم اراده‌ای است که همیشه و به‌واسطه ارزش ذاتی خود، خیر است، نه از لحاظ غایتی که به‌وجود می‌آورد. کانت سپس به مفهوم تکلیف توجه کرده، آن را صفت اساسی آگاهی اخلاقی دانسته و بر آن است که اراده‌ای که برای انجام دادن تکلیف عمل می‌کند، اراده نیک است (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۷-۱۲). بنابراین می‌توان گفت آنچه در اخلاق کانت مهم است، اراده و تکلیف از جهت عقل عملی است؛ یعنی انسان موجودی است صاحب اراده و مکلف. صاحب اراده بودن انسان نشان‌دهنده آزادی و اختیار او نیز است؛ حتی تکلیف و وظیفه‌دار بودن او نیز نشان‌دهنده اصل آزادی و اختیار اوست. اما اراده در نگاه کانت، اراده خیر و اراده‌ای مطلقاً آزاد از خواهش‌ها و سلايق افراد

است. از این رو او می‌گوید که اراده نیک ممکن نیست که در هیچ وضعی بد باشد؛ چراکه خیر مطلق و بدون قید و بند است. به عبارتی مفهوم خیر از نظر کانت مفهوم اراده‌ای است که همیشه و به واسطه ارزش ذاتی خود خیر است، نه از لحاظ غایتی که به وجود می‌آورد، که کانت مثال آن را سعادت می‌داند (کاپلستون، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۳۲۳).

نفی غایت خارج از انسان در فعل اخلاقی، یکی از ویژگی‌های مهم اخلاق کانت است که محوریت انسان را در برقراری نسبت جدید با یقین و حقیقت نشان می‌دهد. در اینجا اصل هرگونه غایتی فراتر از فعل، و نیز اراده خیر و خود تکلیف انسانی مورد انکار قرار می‌گیرد. از این رو او در یکی از اصول خود می‌گوید: «چنان رفتار کن که انسان از آن جهت که انسان است، چه شخص تو و چه شخص دیگری، همیشه غایت تلقی شود، نه وسیله» (ر.ک به: مجتهدی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۳؛ Kant, 1996B, p.80). این بدان معناست که انسان به‌عنوان فاعل فعل اخلاقی، خود غایت آن نیز می‌باشد، و حتی اراده نیک که خیر مطلق است، تنها در محدوده فهم انسان دارای معنا می‌باشد. پس انسان مورد نظر کانت که از لحاظ عقل نظری به واسطه محدودیت و ضعف قوای معرفتی خود اجازه ورود به عرصه مابعدالطبیعه را ندارد، در اینجا با رویه دیگر همان عقل، یعنی رویه عملی که اراده و تکلیف صفات ممیزه آن است، قادر می‌شود اصول اساسی اخلاقی را پایه‌گذاری کرده و حتی خود را تنها غایت فی‌نفسه آنها قرار دهد. از این رو کانت به واسطه عمومیت بخشیدن قواعد اخلاقی خود به همه انسان‌ها بر آن است که قاعده‌های اخلاقی مدنظر وی دارای کلیت و ضرورت هستند؛ چراکه آنها نیز از احکام تألیفی پیشینی ساخته شده‌اند که در آن غایت و هدف همان نفس معقول بودن و در نتیجه عین انسانی بودن آنهاست. در واقع انسان هم از آن لحاظ که عاقل است ملزم به اخلاق می‌باشد و هم تنها هدف و غایت مورد نظر در این عمل اخلاقی، نفس انسان و موجود عاقل است. پس در نگاه کانت، انسان را نمی‌توان وسیله قلمداد کرد؛ بلکه او خود به‌عنوان کل انسانیت باید غایت تلقی گردد.

بنابراین اتفاقی که در اینجا رخ می‌دهد این است که در اخلاق کانت هرگونه غایت خارج از انسان نفی می‌گردد و انسان خودش غایت هرگونه اخلاقی قرار می‌گیرد. اولین نتیجه این امر انسانی شدن و نیز نسبی شدن اخلاق است؛ زیرا انسانی که در دنیای خاکی زیست می‌کند، اگر در اعمال و کردارهای اخلاقی خود غایتی و رای خودش نداشته باشد، اخلاق و اصول آن نیز برای

تمشیت و ساماندهی زندگی این جهانی او کاربرد پیدا می‌کند و در واقع اخلاق، انسانی می‌شود. به‌علاوه، این اخلاق انسانی که در آن خود انسان فاعل و غایت فی نفسه است، با این دیدگاه کانت نمی‌تواند در قالب قانون کلی و ضروری درآید؛ زیرا انسان‌ها در شرایط زمانی، مکانی و فکری مختلف زندگی می‌کنند و از این‌رو دارای سلايق، خلق و خواها، نظرات و آرای گوناگون هستند. در نتیجه اخلاق می‌تواند به تعداد انسان‌ها و براساس نحوه فهم و تلقی آنها، غایات، اصول و قواعد گوناگون داشته باشد که در پی آن از حالت مطلق به حالت نسبی درمی‌آید.

کانت همین سیر اندیشه را در دیدگاه دینی خود نیز دارد؛ یعنی از دین عبادی و پرستش فاصله می‌گیرد و به دین عقلانی و اخلاقی ناب روی می‌آورد که در آن، اخلاق انسانی مبنای دین و آموزه‌های آن می‌گردد. در نگاه او با وجود اینکه نشانه یک کلیسای حقیقی به جامعیت آن و نشانه این جامعیت، ضرورت آن است؛ یعنی تعیین و تشخیص آن فقط به یک نحو ممکن است، اما ایمان تاریخی مبتنی بر کلیسا فقط دارای اعتبار جزئی است؛ یعنی برای کسانی که در یک فرایند تاریخی بدان دست یافته‌اند، معتبر است. این در حالی است که ایمان دینی ناب، که کاملاً متکی بر عقل می‌باشد و نیز ایمان اخلاقی ناب می‌تواند به‌عنوان ایمان ضروری و در نتیجه به‌عنوان یک ایمان یگانه شناخته شود که نشانه کلیسای حقیقی است (ibid, p.146-150؛ کانت، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳). در واقع کانت می‌خواهد نشان دهد که سیر تاریخی و تدریجی تکامل اخلاقی و عقلی انسان او را به تدریج از نیاز به الگوهای دینی و حیانی بی‌نیاز ساخته است و این انسان با اتکا بر قدرت عقلانی ناب خویش، رابطه خود را با دین و حتی خدا به‌عنوان مبدأ تعریف نماید که این در حقیقت خواسته اصیل خود خدا هم می‌باشد. از این‌رو کانت می‌گوید: «پس این نتیجه ضروری سرشت طبیعی و درعین حال اخلاقی ماست - مورد دوم [اخلاق] پایه و اساس و درعین حال مفسر کلی دیانت است - که دین در نهایت از هر مبنای تجربی و از هر قانون متکی بر تاریخ و از هر نوع دخالت و عاملیت ایمان کلیسایی که موقتاً انسان‌ها را برای ادای خیر متحد می‌سازد، تدریجاً آزاد می‌شود و در نهایت دین عقلانی ناب بر همه چیز انسان مسلط خواهد شد» (همان، ص ۱۷۰؛ Kant, 1996B, p.151).

درباره نگاه انسان‌محور کانت به اخلاق و دین، تفسیر او از خدا بدون توضیح خاصی گویای واقعیت امر است. او درباره خدا می‌گوید: «خدا چیزی بیرون از من نیست، بلکه اندیشه خود من

است؛ یاوه است که پرسند: آیا خدایی هست؟ ... این قضیه که "خدا هست" صرفاً یک اصل درون‌ذهنی اندیشه است ... خدا محصول عقل ماست ... خدا ایدئال یک جوهر است که ما خود برای خویشتن می‌آفرینیم ... عقل از خود مفهوم خدا را پدید می‌آورد ... مفهوم روح، خدا و مانند آنها مفاهیم اعتباری‌اند که در واقع به خود استوارند؛ واقعی نیستند، ایدئالی‌اند ... اما هستی چنین موجودی (خدا) می‌تواند فقط از لحاظ عملی درخواست شود؛ یعنی ضرورت اینکه چنان عمل کنم که گویی به فرمان این موجود هراس‌انگیز اما رستگاری‌بخش عمل کرده‌ایم ... قضیه خدایی هست، معنایی ندارد جز اینکه در عقل انسانی - که اخلاقاً تعیین‌کننده خویش است - یک اصل برترین یافت می‌شود که خود را تعیین می‌بخشد و مقید می‌یابد که آن اصل را وقفه‌ناپذیر راهنمای رفتار خود قرار دهد ... خدا فقط در ما می‌تواند یافت شود ... در فرمان مطلق. فرض این نیست که جوهری برتر از من هست که فرمان‌های تخلف‌ناپذیر بر من می‌دهد، بلکه امر یا نهی از سوی عقل خود من است ... آن فرمان‌دهنده بیرون از انسان چونان جوهری متمایز از انسان نیست» (کانت، ۱۳۸۱، ص ۴۴-۴۱).

تاکنون دیدگاه کانت، تکمیل اندیشه سوپزکتیویسم در ابعاد مختلف، به‌خصوص سه بعد مهم آن یعنی معرفت‌شناسی، اخلاق و دین است که در آن انسان محور و ملاک هرگونه فهم و تفسیر معرفت‌شناختی، اخلاقی و دینی می‌گردد؛ یعنی ملاک برقراری نسبت بین انسان و حقیقت از هر نوع، خواست و اراده و فهم انسانی است.

### دیدگاه نیچه و سارتر

تأثیرات کانت در دوره مدرنیته، به‌یقین بیشتر از دکارت بوده است؛ به‌خصوص که برخی فیلسوفان پس از کانت، به‌ویژه پوزیتیویست‌ها تقریباً نفی کانت از تأمل درباره امور مابعدالطبیعی را قبول کردند، اما تأکید او بر تأمل درباره آنها از طریق عقل عملی را نپذیرفتند. در نتیجه پوزیتیویسم یکسره علم، به‌خصوص علم تجربی را محور هرگونه حقیقت و یقین معرفتی قرار داد و هرآنچه را که از طریق علم تجربی قابل بررسی نبود، از عرصه معرفت و دانش خارج کرد، که پیامدهای ناگوار آن هنوز هم ادامه دارد. البته در این سیر نیچه، فیلسوف بزرگ قرن نوزدهم و سارتر، متفکر ملحد قرن بیستم، دارای دیدگاه‌های مهم و تأثیرگذاری هستند.



نیچه در واقع از عمیق‌ترین متفکران مدرنیسم است که در عین حال پایان‌دهنده به مدرنیته و آغازگر دوره پست‌مدرن می‌باشد. وی بنیان‌های اساسی مابعدالطبیعه مدرن غرب را به‌خوبی درک کرده و درصدد بیان آشکار آنهاست. او در فلسفه خود آنها را در پنج محور مرتبط به هم بیان می‌کند که عبارتند از: اراده معطوف به قدرت، نیست‌انگاری، بازگشت جاویدان، آبرانسان و ارزش‌گذاری مجدد (صانعی، ۱۳۸۶، ص ۲۲-۳۰؛ Richardson, 1996, p.3-15). همه این موارد و حتی کل ساختار اندیشه نیچه بر محور انسان دور می‌زند. او حتی هستی همه موجودات را وابسته به وجود انسان می‌سازد. در واقع در اندیشه او انسان محور ارزش‌گذاری کل هستی می‌گردد. نیچه با تأکید اساسی بر این گفته که خدا مرده است، الهیات سنتی و مدرن مابعدالطبیعه را یکسره بی‌معنا و پوچ می‌نگارد. از این‌رو نگرش او به جهان، نگرشی برای ساماندهی همین جهان مادی است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۳۹۳). بر این اساس، نیچه در فلسفه‌پردازی انسان، در این جهان چیزی را ورای خواست و قدرت وی نمی‌داند. از این‌رو نزد او ذات و اساس جهان و هستی همان اراده معطوف به قدرت انسان است؛ یعنی تمام فلسفه‌ها برای قدرت یافتن انسان بر این جهان ساخته شده‌اند. به همین دلیل این انسان است که باید معیار هرگونه ارزش‌گذاری اخلاقی، معرفتی و ... قرار گیرد؛ زیرا هیچ حقیقت و یقین ثابت و تغییرناپذیری وجود ندارد.

نیچه در معنای انسانی کردن این جهان می‌گوید: «انسانی کردن جهان یعنی خودمان را هرچه بیشتر در آن سرور و مهم‌تر احساس کنیم» (Ibid؛ صانعی، ۱۳۸۶، ص ۴۸)؛ یعنی اساس جهان و اخلاق، قدرت انسان برای سلطه بر طبیعت و ارزش‌گذاری به‌منظور استفاده بیشتر است. از این‌رو نیچه بر آن است که نظام اخلاقی باید برای تبیین و تدوین قدرت باشد تا اخلاق در خدمت زندگی انسان قرار گیرد. در واقع هدف و نیت نیچه آن است که انسان باید مخدوم حقیقت و معرفت باشد، نه خادم آن؛ آنچه قید و شرطی در آن روا نیست و مقام مطلق دارد، حیات است و وجود مشخص کسانی که مقتضیات آن را مراعات می‌کنند، نه معرفت و کسب معرفت (Richardson, 1996, p.53-54؛ استرن، ۱۳۷۶، ص ۱۰۳). این‌گونه تلاش انسان نزد نیچه نشانگر مرگ خدا و جایگزینی انسان به‌جای او به‌عنوان آبرانسان است که خود به‌معنای نهادن فلسفه دنیایی به‌جای فلسفه الهی است؛ تا آنجا که نیچه کل نظام‌های دین و اخلاق را برخاسته از خواست اراده

قدرت<sup>۱</sup> می‌داند، که خواست به‌طور مستمر حقیقت و یقین را برای انسان مورد بازسازی قرار می‌دهد. به‌گفته خود نیچه: «اراده به حقیقت یک تصمیم‌سازی، یک حقیقی‌سازی و پایدارسازی است؛ یک محو خصلت دروغین اشیا، یک تفسیر دوباره آن در قالب هستی‌هاست. بنابراین حقیقت نه چیزی از پیش موجود است که باید و شاید یافت شود یا کشف گردد، بلکه چیزی است که باید آفریده شود و این امر نامی به یک فرایند می‌دهد یا بهتر بگوییم به یک اراده غلبه که در خود هیچ هدفی ندارد. ورود حقیقت به‌عنوان یک فرایند تا بی‌نهایت، یک تعیین فعال است و نه یک آگاه شدن از چیزی که در خویشتن محکم و مسلم و معین است. حقیقت بیانی برای اراده معطوف به قدرت است» (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۴۳۶؛ Richardson, 1996, p.231-236).

بنابراین می‌توان گفت ویژگی‌های گوناگون اندیشه نیچه چون اراده معطوف به قدرت، نیست‌انگاری، ارزش‌گذاری جدید و مرگ خدا، تعبیر مختلف یک مسئله واحد هستند که آن، انسان‌گرایی در همه امور و ابعاد هستی و به بیان دیگر شأن والا و اساسی انسان در جهان است؛ یعنی این انسان است که منشأ و محور هرگونه هستی و حقیقت و یقین در جهان است و هیچ حقیقتی ورای آدمی وجود ندارد. از این‌رو در نگاه او حقیقت آن نوع خطایی است که نوع خاصی از موجودات زنده نمی‌توانند بدون آن زندگی کنند؛ یعنی حقیقت به خودی خود چیزی جز خطا نیست و هیچ ارزش واقعی و یقینی ندارد (Heidegger, 1987, V3, p.37).

از سوی دیگر، نیچه با اعلام مرگ خدا بیان می‌کند که تاریخ دوره الوهیت به پایان رسیده و دوران انسان‌سالاری فرا رسیده است. او درباره این تحول می‌گوید: «بزرگ‌ترین واقعه از وقایع اخیر، مرگ خداست که به‌معنای این است که ایمان به خدای مسیحیت توجیه خود را از دست داده است و از هم‌اکنون اولین سایه‌های خود را بر سر اروپا می‌گستراند. اندیشه مرگ خدا اندیشه‌ای انسانی است. در دوره رونق الوهیت، انسان حوادث طبیعی و رویدادهای زندگی خود را با تکیه بر اراده الهی (در قالب مشیت و قضا و قدر) تبیین می‌کرد و اکنون در تبیین حوادث عالم متوسل به خدا نمی‌شود» (نیچه، ۱۳۸۰، ص ۱۹۳). نیچه از این واقعه به مرگ خدا تعبیر کرده و می‌گوید که ما خدا را کشتیم.

خلاصه اینکه، نیچه فیلسوفی است که اندیشه انسانی کردن یقین و حقیقت را که در ذهن فیلسوفان مدرن ظهور کمتری داشت کاملاً عیان می‌سازد و انسان را محور همه هستی قرار می‌دهد. این نیز تعبیر دیگری از تغییر اساسی نسبت انسان با حقیقت، یعنی انسانی شدن آن در دوره مدرنیته است.

در دوره پست‌مدرن موضع‌گیری‌های اساسی درباره مبانی و نتایج مدرنیته از سوی فیلسوفان آن صورت گرفته و مواضع گوناگونی اتخاذ شده است که از جمله می‌توان به دیدگاه‌های سارتر و برخی فیلسوفان دیگر پست‌مدرن چون هایدگر، گابریل مارسل و یاسپرس اشاره کرد. در این میان اندیشه‌های ملحدانه سارتر که در راستای نتایج ناگوار اندیشه مدرنیستی است، دارای اهمیت و تأثیرات خاصی می‌باشد. سارتر که تأثیرات زیادی از اندیشه نیچه را به همراه دارد، مرگ خدا، نیهیلیسم و انسان‌گرایی او را به حد اعلای خود می‌رساند. او که دارای تجربه‌های ناگواری از ایمان مسیحی در دوران کودکی خود است، به‌طور کلی از اندیشه الوهیت جدا شده و مرگ خدا را نه‌تنها به خدای مابعدالطبیعی، بلکه حتی به خدای ادیان نیز سرایت می‌دهد. مسئله مهم در اندیشه سارتر آن است که او وجود انسان را در این جهان در تعارض اساسی با وجود خدا می‌داند. وی در نهاد خود و انسان‌های دیگر میل به وجود داشتن خداوند را احساس می‌کند، ولی بر آن است که این میل از آنجا برمی‌خیزد که انسان خود می‌خواهد خدا باشد. از این‌رو معتقد است ایمان دینی نوعی خودفربیی انسان است که مانع مواجهه او با حقیقت خویش می‌شود (Morris, 2008, p.76-77؛ مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۸۱).

در واقع سارتر به دنبال تبدیل کردن انسان به خداست که لازمه این کار نفی وجود هرگونه خدا در جهان می‌باشد؛ زیرا تبدیل شدن انسان به خدا مستلزم آزادی مطلق اوست، و آزادی مطلق او جایی برای خدا باقی نمی‌گذارد. از این‌رو در اندیشه سارتر خدا انسان است و هر چیز وابسته به انسان می‌باشد؛ انسان مطلقاً آزاد و بدون نسبت و معیار ثابت است. او می‌گوید اکنون حکومت انسان آغاز شده است (همان، ص ۱۸۸). بدین ترتیب همین انسان بی‌خدا منشأ و معیار هرگونه معنا و حقیقتی می‌باشد؛ یعنی اگر تاکنون منشأ معانی و حقایق خدا انگاشته می‌شد، حال که می‌دانیم خدایی وجود ندارد، معنا به‌طور کلی از جهان اشیا از بین می‌رود و برای انسان هیچ معیار، حقیقت

و یقینی وجود نخواهد داشت. در واقع قدرت‌بخشی سارتر به انسان که نتیجه همان سوپژکتیویسم و انسان‌گرایی است، خود انسان را نیز دچار تهوع می‌سازد.

### نتیجه

در این تحقیق نسبت انسان و یقین و حقیقت نزد برخی فیلسوفان مدرن مورد بازخوانی قرار گرفت. همچنین تلاش شد تا نشان داده شود یکی از ویژگی‌های دوره مدرن که در اندیشه فیلسوفان آن نمود بارزی داشت، تغییر جایگاه معرفت‌شناختی و وجودشناختی انسان در کل هستی، به‌خصوص نسبت به خدا و جهان بود. علت این امر آن بود که دوره مدرن، عصری بود که بر اصالت انسان، دنیای مادی و علم تجربی تأکید خاصی داشت؛ زیرا این دوره برخلاف قرون وسطا که خدامحور و آخرت‌گرا بود، بر بازگشت به خود انسان و تمشیت نیازهای مادی او توجه داشت که در نتیجه آن علم تجربی نیز قدرت می‌یافت. در نتیجه در دوره مدرن انسان تلاش کرد تا با کنار نهادن یا غفلت از حجیت منابع فکری دینی، عرفانی و مابعدالطبیعی، با اتکا بر عقل دنیوی و خودبنیاد خویش پرسش‌های اساسی خود را پاسخ گوید.

در این گفتمان فکری، اندیشه دکارت، کانت، نیچه و سارتر به‌طور مختصر بررسی گردید. ملاحظه دیدگاه دکارت به‌عنوان پایه‌گذار فلسفی مدرنیته نشان می‌دهد که تقدم معرفت‌شناختی کوژیتو بر خدا و جهان، و اولویت روش ریاضی و عقل‌گرایی در فلسفه دکارت در ارتباط دقیق و ذاتی با محوریت اندیشه بشری در نگاه معرفت‌شناختی به جهان و تعریف یقین معرفتی است. از این‌روست که دکارت نحوه شناخت واقعیت‌های جهان را به چگونگی وجود تصورات آنها در ذهن خودش وابسته ساخته و بیان می‌کند که برای او تنها شناخت و معرفتی یقینی و حقیقت است که به‌طور واضح و متمایز ادراک گردد؛ یعنی حجیت معرفت‌شناختی واقعیات جهان وابسته به ذهن انسانی است که با دو ابزار وضوح و تمایز آن را مورد فهم و تفسیر قرار می‌دهد. چنین نگرشی از سوی دکارت باعث گردید تا او خدا و جهان و اشیای آن را در پرتو توان معرفتی خویش بازتعریف کرده و حتی اموری را که ورای عقل او به‌نظر می‌رسد، کنار گذاشته یا صرفاً از دید کلامی به آنها اعتقاد داشته باشد. او همچنین با نگاه سوپژکتیو خود تلاش داشت تا جهان را تفسیر مادی و مکانیکی کرده و تا آنجا که امکان دارد، دست خدا را از تدبیر جهان کوتاه سازد. دیدگاه خودبنیاد دکارت در اخلاف عقل‌گرا و تجربه‌گرای او به اشکال گوناگون دارای تأثیرات زیادی است.

از میان فیلسوفان مدرن، کانت - پس از دکارت - نقش زیادی در تکمیل اندیشه خودبنیادی معرفت‌شناختی داشت. وی توانست نسبت جدیدی میان انسان و یقین و حقیقت برقرار سازد که در نظریات معرفت‌شناختی، اخلاقی و دینی او نمود آشکاری دارد. در معرفت‌شناسی او نقش مقولات پیشین به‌مثابه تنها چارچوب ممکن برای ورود داده‌های خارجی و فهم آنها، با نقش ذهن به‌عنوان تنها عامل فعال در ایجاد معرفت - که به انقلاب کپرنیکی معروف گردید - باعث گردید تا انسان و قوای معرفتی او به‌عنوان تنها ملاک شناخت یقینی قرار گیرد. بدین ترتیب، به‌واسطه خاصیت تجربی قوای شناسایی بشری، امکان شناخت مقولات مابعدالطبیعی و دینی نفی گردید؛ در اخلاق با محوریت فاعلی و غایی انسان، همه امور در مدار انسانی تعریف گردید که با ابتدای دین بر اخلاق انسانی تکمیل گشت؛ تا آنجا که کانت وجود و ماهیت موضوعات دینی چون خدا و جهان آخرت را تنها با اتکا به نحوه اندیشه انسان نشان داد و کاملاً وابسته به فهم انسانی کرد. نتیجه نگرش خودبنیاد کانت، تنزل جایگاه امور مابعدالطبیعی و حتی در برخی موارد نفی آنها از سوی خود او و اخلافتش و توجه بیشتر فیلسوفان بعدی به شناخت جهان طبیعی و کنار گذاشتن دین و حیانی از حیات بشری شد. این امر در اندیشه فیلسوفان بعدی چون نیچه و سارتر به اشکال مختلفی دنبال شد؛ زیرا آن‌دو تلاش کردند تا تمام نیت نهفته نگرش‌های فیلسوفان مدرن چون دکارت و کانت را آشکارا بیان کنند. از این‌رو نیچه اموری چون اراده معطوف به قدرت، نیهیلیسم و ضرورت ارزش‌گذاری مجدد از سوی انسان را طرح کرد. سارتر نیز وجود خدا را در تناقض آشکار با انسان دید و هر دو همه امور را از چشم‌انداز انسانی مورد فهم و تفسیر قرار دادند؛ یعنی ورای انسان هیچ ملاک، حقیقت و یقینی وجود ندارد و هر چه هست، ساخته و دست‌پراخته آدمی برای تمشیت حیات دنیوی است.

### فهرست منابع

- احمدی، بابک، معمای مدرنیته، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- استرن، ج. پ، نیچه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
- دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
- \_\_\_\_\_، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات بین‌المللی هدی،

- صاعی دره‌بیدی، منوچهر، **اصول فلسفه دکارت**، تهران: انتشارات بین‌المللی هدی، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، **پیام نیچه**، تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۶.
- کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه**، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگ‌مهر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۲.
- \_\_\_\_\_، **تاریخ فلسفه**، جلد ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
- کانت، ایمانوئل، **بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق**، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.
- \_\_\_\_\_، **دین در محدوده عقل تنها**، ترجمه منوچهر صاعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، **تمهیدات**، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
- مجتهدی، کریم، **فلسفه نقادی کانت**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸.
- صلح، علی‌اصغر، **تقریری از فلسفه‌های انگلیستانس**، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.
- نیچه، فریدریش، **اراده معطوف به قدرت**، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_، **حکمت شادان**، ترجمه حامد فولادوند، تهران: جامی، ۱۳۸۰.
- Descartes, Rene, "Meditation on first philosophy", published in **Key Philosophical Writings**, translated by Elizabeth S. Haldane and G. R. T Ross, Great Britain: word worth classic of world literature press, 1997A.
- \_\_\_\_\_, "Principles of philosophy", published in **Key Philosophical Writings**, translated by Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross, Great Britain: word worth classic of world literature press, 1997B.
- Heidegger, Martin, "Letter on humanism", in **The Basic Writings**, edited by Farrell Krell, London: Routledge Press, 1993.
- \_\_\_\_\_, **Nietzsche**, translated by David Farrell Krell Harper & Row, Vol.3, 1987.
- Kant, Immanuel, "Ground work of the metaphysics of morals", published in **The Complex of Practical Philosophy**, London: Cambridge university press, 1996B.
- \_\_\_\_\_, **Critique of Pure Reason**, translated by Werner S. Pluhar, London: Hackett publishing company, 1996A.
- Morris, Katherine. J, **Sartre**, USA: Blackwell publishing, 2008.
- Richardson, John, **Nietzsche's System**, Oxford university press, 1996.